ترجمه و تفسیر
تهذیب المنطق
تفتازانی

نگارش
دکتر حسن ملکشاهی

سروش
تهران ۱۳۹۹
شمارهٔ ترتیب انتشار:۱۷۳۲

سرشناسه: ملکشاهی، حسن، ۱۳۰۷ - ۱۳۸۷.
عنوان قراردادی: تهذیب المنطق و الکلام. فارسی. شرح
عنوان و نام پدیدآورنده: ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی/نگارش حسن ملکشاهی.
مشخصات نشر: تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۴۴۴ ص.
فروست: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش، ۱۷۳۲
شابک و قیمت: ۵۵۰,۰۰۰ ریال ۴-۱۲۶۱-۱۲-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
موضوع: تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲-۷۹۲؟ق. تهذیب المنطق و الکلام--نقد و تفسیر
موضوع: منطق -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع: تفتازانی، مسعود بن عمر،۷۲۲-۷۹۲؟ق . تهذیب المنطق و الکلام. شرح
شناسه افزوده: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش
رده‌بندی کنگره: BC ۶۶
رده‌بندی دیویی: ۱۶۰
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۵۹۶۳۵۸۱

سروش
انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد شهید مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتح، ساختمان سروش
مرکز پخش: ۸-۸۸۳۴۵۰۶۴ / سامانهٔ پیامکی: ۳۰۰۰۵۳۵۶ / www.soroushpub.com

عنوان: ترجمه و تفسیر تهذیب‌المنطق تفتازانی
نگارش: دکترحسن ملکشاهی
ویراستار: مریم عابدی ولوجردی
صفحه‌آرا: سمیرا توکلی‌نیا
چاپ اول: ۱۳۹۹ | قیمت: ۵۵۰,۰۰۰ ریال
این کتاب در پانصدوپنجاه نسخه در چاپخانهٔ انتشارات سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شد.
همهٔ حقوق محفوظ است. | شابک: ۴- ۱۲۶۱-۱۲-۹۶۴-۹۷۸

فهرست

سخن ناشران ۱۳
مقدمه‌های مرحوم استاد ملکشاهی بر چاپ‌های قبلی ۱۷
پیشگفتار ۲۷
متن تهذیب‌المنطق (همراه با ترجمهٔ مقابل) ۵۳
شرح تهذیب‌المنطق (همراه با متن و ترجمه) ۸۳
شرح متن آغاز ۸۵
شرح مقدمه ۸۶
شرح فصل ۱ ..... ۱۰۳
شرح فصل ۲ ..... ۱۲۳
شرح فصل ۳ ..... ۱۳۷
شرح فصل ٤ ..... ۱۷۷
شرح فصل ٥ ..... ۱۸۹
شرح فصل٦ ..... ۲۱۱
شرح فصل ۷ ..... ۲۱۹
شرح فصل ۸ ..... ۲۲۵
شرح فصل ۹ ..... ۲۳۱
شرح فصل ۱۰ ..... ۲۳۵
شرح فصل ۱۱ ..... ۲۵۵

شرح فصل ۱۲ ..... ۲۵۷
شرح فصول ۱۳ و ۱٤ ..... ۲٦۳
شرح فصل ۱۵ ..... ۲٦۷
شرح خاتمه ۲۷۵
تفسیر معانی لغات و بیان اصطلاحات منطقی ۲۹۳
واژه‌نامهٔ اصطلاحات منطق (فارسی به انگلیسی) ٤۱۹
منابع ٤۳۹

فهرست موضوعی

سخن ناشران ۱۳
مقدمه‌های مرحوم استاد ملکشاهی بر چاپ‌های قبلی ۱۷
پیشگفتار ۲۷
ابن سینا و تحول منطق ارسطو ۲۸
تفتازانی و کتاب *تهذیب‌المنطق* ۳۹
کتاب *تهذیب‌المنطق والکلام* ٤٦
فشردهٔ مطالب *تهذیب‌المنطق* ٤۹
متن *تهذیب‌المنطق* همراه با ترجمهٔ مقابل ۵۳
شرح *تهذیب‌المنطق* (همراه با متن و ترجمه) ۸۳

(متن آغاز)

مقدمه

علم حضوری و علم حصولی ۸٦
عقاید حکما دربارهٔ ماهیت علم حصولی ۸۸
تصور و تصدیق ۸۹
اقسام قضیه ۹۱
اجزا یا شرایط حصول تصدیق ۹۳
اقسام تصور ۹۳
اقسام تصدیق ۹٤
سبب نیاز به آموختن قواعد منطق ۹۷
تعریف و فایدهٔ علم منطق ۹۸
موضوع دانش منطق ۱۰۰

(فصل ۱)
مبحث الفاظ

گونه‌های هستی ۱۰۳
معنای دلالت و بیان اقسام آن ۱۰۵
اقسام دلالت وضعی لفظی ۱۰۷
شرایط دلالت وضعی لفظی ۱۰۸
نسبت میان دلالت‌های سه‌گانه ۱۰۹
قانون وضع الفاظ در منطق ۱۱۲
تعریف مرکب و مفرد و بیان اقسام هر یک ۱۱۳
اقسام تشکیک ۱۲۱

(فصل ۲)
کلی و جزئی

کلی و جزئی ۱۲۳
شرایط تحقق معنای کلی ۱۲٤
اقسام کلی ۱۲۵
نسبت‌های چهارگانه ۱۲۹
نسبت میان نقیض‌های دو کلی ۱۳۲
معنا و اقسام جزئی ۱۳۵

(فصل ۳)
مبحث تصورات

کلیات پنج‌گانه ۱۳۷
تفسیر تمام مشترک ۱۳۹
ذاتی و عرضی ۱۳۹
نشانه‌های ذاتی و عرضی ۱٤۱
جنس ۱٤۳
اقسام جنس ۱٤٤
ترتیب اصول مطالب ۱٤۸
نوع ۱۵۲
ترتیب اجناس ۱۵۷
ترتیب انواع ۱۵۷

فصل ۱۶۰
اقسام فصل ۱۶۱
فصل مقوِّم و فصل مقسِّم ۱۶۳
عَرَض خاص و عَرَض عام ۱۶۵
تقسیم کلی به طبیعی و منطقی و عقلی ۱۷۳

(فصل ۴)
معرِّف

تعریف ۱۷۷
خاتمهٔ بحث تصورات و چگونگی حصول به نظر دانشمندان ۱۸۲
تحصیل حد از راه برهان ناممکن است ۱۸۲
تحصیل حد از راه ضد و قسمت و استقراء ناممکن است ۱۸۴
تحصیل حد از راه ترکیب ۱۸۶
حیوان ناطق: جسم نامی، حساس، متحرک بالاراده و ناطق ۱۸۷

(فصل ۵)
مبحث قضایا یا باری ارمینیاس

قضیه و اقسام آن ۱۸۹
اجزای قضیه حملیه ۱۹۰
تعریف قضیهٔ شرطیه ۱۹۱
اجزای قضیهٔ شرطی ۱۹۱
تقسیم قضیهٔ حملی به حسب موضوع ۱۹۳
اقسام قضیهٔ محصوره ۱۹۵
تقسیم قضیهٔ حملی به اعتبار کیفیت ۱۹۶
تقسیم قضیهٔ حملی به اعتبار محمول ۱۹۷
نشانه‌های قضیه سالبهٔ محصله و موجبهٔ معدولةالمحمول ۲۰۰
قضایای موجهه ۲۰۳
اقسام موجهات ۲۰۳
الف) بسائط ۲۰۴
ب) قضایای مرکبه ۲۰۷

(فصل ۶)
مبحث قضایای شرطی

قضیهٔ شرطیهٔ متصله ۲۱۲
قضیهٔ شرطیهٔ منفصله ۲۱۳
اقسام دیگر برای قضیهٔ شرطیه ۲۱۵
اجزای قضیهٔ شرطیه ۲۱۶

(فصل ۷)
تناقض

تناقض ۲۱۹
شرایط تناقض ۲۲۰
اختلاف در جهت ۲۲۳

(فصل ۸)
عکس مستوی

عکس مستوی ۲۲۶
جهت در عکس ۲۲۸

(فصل ۹)
عکس نقیض

عکس نقیض ۲۳۱
شرایط عکس نقیض ۲۳۲
دلیل افتراض ۲۳۲

(فصل ۱۰)
قیاس

حجت و اقسام آن ۲۳۷
تعریف قیاس ۲۳۷
قیاس اقترانی و استثنایی ۲۳۹
شکل‌ها در قیاس ۲۴۱
کیفیت انتاج اشکال اربعه ۲۴۲
شرایط انتاج شکل اول ۲۴۳
شرایط انتاج شکل دوم ۲۴۵
شرایط انتاج شکل سوم ۲۴۷

شرایط انتاج شکل چهارم ۲۴۹
خلاصه شرایط شکل‌های چهارگانه ۲۵۱

(فصل ۱۱)
قیاس اقترانی شرطی

قیاس اقترانی شرطی ۲۵۵
اقسام قیاس اقترانی شرطی ۲۵۶

(فصل ۱۲)
قیاس استثنایی

قیاس استثنایی ۲۵۷
قیاس خلف ۲۶۱

(فصول ۱۳ و ۱۴)
استقراء و تمثیل

استقراء ۲۶۳
تمثیل ۲۶۴

(فصل ۱۵)
صناعات خمس

اقسام مواد قیاس ۲۶۷
مواد قیاس برهان ۲۶۸
مواد قیاس جدلی ۲۷۱
مواد قیاس خطابه ۲۷۱
مواد شعر ۲۷۲
مواد مغالطه یا قیاس سفسطی ۲۷۲

(خاتمه)
اجزاء علوم

جزء نخستین یا موضوع علم ۲۷۶
جزء دوم یا مبادی علوم ۲۷۷

جزء سوم علوم، مسائل ۲۷۸
رئوس هشت‌گانه (ثمانیه) **۲۸۱**
نخست در بیان «غرض» علم است ۲۸۱
دوم در بیان «منفعت» علم است ۲۸۲
سوم در بیان «سمه» علم است ۲۸۳
چهارم در بیان «مؤلف و تدوین‌کننده» نخستین علم است ۲۸۳
پنجم در بیان اینکه دانش مورد گفت‌وگو از «کدام گونه» علوم است؟ ۲۸٤
ششم در بیان اینکه دانش مورد گفت‌وگو در «کدام مرتبه» قرار گرفته است؟ ۲۸۵
هفتم در بیان «تقسیم» علم یا تقسیم ابواب کتاب است ۲۸٦
هشتم در بیان «انحای تعلیمیه» است ۲۸۹

تفسیر معانی لغات و بیان اصطلاحات منطقی ۲۹۳
واژه‌نامهٔ اصطلاحات منطق (فارسی به انگلیسی) ٤۱۹
منابع ٤۳۹

سخن ناشران

یکی از مسائل مهم و درخور تأمل در فرهنگ اسلامی ایران این است که غالب منابع و مآخذ اصلی این فرهنگ ــ و به‌خصوص آنچه مربوط به نظام فکری حاکم بر این فرهنگ است ــ به عربی نوشته شده و دور از دسترس آن دسته از جویندگان ایرانی است که در روزگار ما آن‌قدر وقت و فرصت ندارند که برای دستیابی به اندیشه‌های علمی و فلسفی گذشتگان خود ــ مانند معدودی از طلاب قدیم ــ نخست با کار و کوشش بسیار زبان عربی را بیاموزند و آنگاه با کار و کوشش بیشتر از خلال مصطلحات دقیق و پیچیدهٔ آن، راه به مطلوب یابند.

و این یکی از علت‌های ناشناس ماندن بیشتر دانشمندان گذشتهٔ این سرزمین نزد مردم آن است و اگر نام بعضی از نامداران ایشان مانند ابن‌سینا، رازی و بیرونی و معدودی از این تراز، گهگاه بر سر زبان‌ها می‌رود، نام و آثار صدها دانشمند همچنان مجهول و ناشناخته مانده است. حتی معرفت به احوال همان نامداران معدود هم اغلب از سرگذشت دنیایی آنان تجاوز نمی‌کند و کمتر به دریافت اندیشه‌های علمی یا فلسفی و نقد و بررسی آثار آن‌ها می‌انجامد؛ نقدی که حتماً باید با درک صحیح آثار خود ایشان صورت گیرد نه با استناد به گفتهٔ دیگران، چنان‌که امروز معمول است.

این موضوع از این جهت مهم است که این رشته از فرهنگ اسلامی ایران، بخش عمده‌ای از فرهنگ ملی ایران است که به‌حکم ضرورت، مردم این کشور باید آن را بشناسند تا از خلال آن به پشتوانه‌های فکری و فرهنگی خویش وقوف یابند و بهتر از این سود و زیان خویش را تشخیص دهند و از این بابت شایان تأمل است که با همهٔ اهمیت آن، تاکنون چنان‌که باید به

آن توجهی نشده است. شاید این‌هم به‌علت دشواری این کار و دور از دسترس بودن نتیجهٔ آن است که با طبع شتاب‌زدهٔ فرزندان زمان ما که بیشتر دربند جلوه‌های ظاهری و درپی نتیجه‌های زودرس و آسان‌یاب هستند، سازگار نیست.

به‌هرحال، علت هرچه باشد، در این تردید نیست که اگر بنا باشد مردم این سرزمین مبانی فرهنگ خود را ــ چنان‌که درواقع بوده و هست ــ بشناسند و از چندوچون آن آگاه شوند چاره‌ای نیست جز آنکه فرهنگ اسلامی ایران را به‌تمام‌وکمال بشناسند و برای شناخت آن‌هم نخستین گام این است که هرآنچه از آثار باارزش این فرهنگ به زبانی غیر از زبان این مردم نوشته شده است و امروز هم مانند گذشته جز برای معدودی از خواص مفهوم نیست، با دقت، صحت و امانت به زبان فارسی روان و رسا درآید و در دسترس کسانی قرار گیرد که باید نگهدار و نگهبان آن باشند. به‌همین‌جهت، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران این موضوع را سرلوحهٔ وظایف خود شمرده است و هریک از گروه‌های آموزشی آن متناسب با رشتهٔ خود، سهمی از این وظیفه را با دل‌بستگی برعهده دارند و از آن میان، گروه فلسفه و حکمت اسلامی است که با آثار فکری دانشمندان گذشتهٔ ایران در زمینهٔ فلسفه، حکمت و منطق سروکار دارد.

ترجمهٔ کتاب‌های علمی و فلسفی قدیم به زبان فارسی روان و رسا، کاری ساده و آسان نیست و نباید آن را با ترجمهٔ کتاب‌های دیگر در زمینه‌های دیگر هم‌سنگ شمرد. زبان فارسی که گذشتگان ما کمتر آن را در محدودهٔ علم و فلسفه به کار گرفته‌اند، در این زمینه‌ها هنوز آن قدرت و توانایی زمینه‌های دیگر را نیافته و برای بیان مفاهیم دقیق این دانش‌ها آماده نشده است؛ نه واژه‌های فارسی کافی با مفاهیم فکری و فلسفی قدیم از دل آن سربرآورده و نه تعابیر و مصطلحات عاریتی تا آن حد به خورد آن رفته است که بیگانگی و ناهنجاری آن تعابیر برای فارسی‌زبانان نامحسوس باشد.

به‌همین‌سبب، برای ترجمهٔ چنین متن‌هایی سعی و کوشش بیشتری لازم است و گاه با همهٔ سعی و کوشش به‌کاررفته باز هم ترجمهٔ تنها برای بیان مقصود کوتاه و نارسا به‌نظر می‌رسد و علاوه بر ترجمه، شرح مطلب هم ضروری است؛ چنان‌که در همین ترجمه هم دیده می‌شود. البته نباید از نظر دور داشت که ضرورت شرح مطالب به مقدار زیاد ناشی از دشواری و غامض بودن آن‌هاست، اما این را هم باید پذیرفت که مقداری هم از آماده نبودن زبان و

نامأنوسی مصطلحاتی ناشی شده است که هنوز در زبان فارسی جا نیفتاده و برای فارسی‌زبانان مفهوم روشنی نیافته است.

یادآوری این مطلب نه از آن جهت است که این دشواری را مانعی در این راه یا بهانه‌ای برای اعراض از آن بشماریم، بلکه برای این است که با ذکر این دشواری‌ها، زحمت کسانی را که در این راه صرف‌عمر می‌کنند ارجی درخور نهیم و از این طریق پژوهندگان جوان را که نوری در دل و شوری در سر دارند، به سلوک این راه برانگیزیم، زیرا این راهی است که باید با پایمردی چنین کسانی هموار شود و بیم آن می‌رود که اگر امروز از انجام دادن این کار غفلت کنیم، فردا که به‌حکم‌ضرورت باید آن را پیمود، رهروی نیابیم.

تهذیب‌المنطق که این کتاب ترجمه و شرح فارسی آن است از معروف‌ترین و متداول‌ترین کتاب‌های درسی است که از چند صدسال پیش تا بعد از آن، در مدارس ایران و خارج از ایران تدریس می‌شده است و طی این مدت طولانی بارها شرح، ترجمه و تحشیه شده و اصل آن با شرح‌ها و حاشیه‌های مختلف بارها در ایران و شبه‌قارهٔ هند و دیگر کشورهای اسلامی به چاپ رسیده است.

علت این شهرت را باید در خود این کتاب و خصوصیات آن جست، زیرا مؤلف آن که از علمای بنام خطهٔ خراسان بوده است این کتاب را برای تعلیم منطق به فرزند خود نوشته و تا آنجا که توانسته در آراستن مباحث این علم و پیراستن آن از مطالب اضافی معمول در دیگر کتاب‌ها و نیز در ساده و خلاصه کردن آن کوشیده و بدین‌ترتیب کتابی جامع و نزدیک به فهم فراهم ساخته که نه‌تنها فرزند او را، بلکه همهٔ طالبان علم منطق را طی این چندصدساله به کار آمده و امروز هم برای فراگرفتن منطق قدیم که به منطق ارسطویی معروف است از بهترین کتاب‌ها شناخته شده است.

آقای دکتر حسن ملکشاهی در ترجمه و شرح این کتاب کوششی شایسته به کار برده و در توضیح بسیاری از مسائل که در علم منطق مورد گفت‌وگوست به‌خوبی موفق بوده است و اگر در پاره‌ای از موارد، ترجمهٔ بعضی مطالب انتظار آن‌دسته از خوانندگانی را که تمایل دارند مباحث منطق قدیم را با اصطلاحاتی بخوانند که برای فارسی‌زبانان مأنوس و خوشایندتر است در حد کمال برآورده نمی‌سازد، این را نباید قصور ترجمه، بلکه باید تا حدی ناشی از ناهمواری راه دانست.

اگر در نظر بگیریم که زبان فارسی تنها درپی به‌کارگرفتن دائم و مستمر آن در زمینه‌های علمی و فلسفی است که به‌تدریج جلوه و جلا می‌یابد و با پذیرش اصطلاحات نو و دل‌پذیر و با افزایش سرمایه‌های علمی و فلسفی آن روزبه‌روز غنی‌تر و بارورتر می‌شود، بهتر می‌توانیم قدر زحمات پژوهندگانی همچون آقای دکتر ملکشاهی را بدانیم که با تلاش مداوم خود گامی در هموار کردن این راه و غنای زبان فارسی برمی‌دارند، و امیدوار باشیم که هم ایشان و هم دیگر استادان ارجمند این دانشکده در ادای وظیفهٔ دشواری که برعهده شناخته‌اند، توفیقی روزافزون داشته باشند.

محمد محمدی

دانشگاه تهران

مرحوم استاد دکتر حسن ملکشاهی (۱۳۸۷-۱۳۰۷) استاد رشتهٔ فلسفهٔ دانشگاه تهران، و از سال ۱۳۵۲ به‌مدت ۱۵ سال مدیر گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران و نیز استاد مدعو دانشگاه پرینستون آمریکا بود. ایشان متولد بابل و تحصیل‌کردهٔ مدرسهٔ «خیرات خان» مشهد، تهران، سپهسالار و حوزهٔ علمیهٔ نجف بود و درجهٔ اجتهاد از آیات عظام خویی و شاهرودی دریافت کرده بود. همچنین، در سال ۱۳۳۹ موفق به اخذ مدرک دکتری در رشتهٔ فلسفه و الهیات از دانشگاه تهران شد. کتاب‌ها و مقالات بسیاری در موضوع فلسفه و منطق از ایشان منتشر شده است، از جمله کتاب های زیر که توسط انتشارات سروش منتشر شده است: *حرکت و استیفای اقسام آن*، *الالفاظ المستعمله فی‌المنطق (ترجمه و شرح)*، *اشارات و تنبیهات*، *اثولوجیا*، *السیاسةالمدنیه*، و *فصول منتزعه*. کتاب حاضر، که پیش از این انتشارات دانشگاه تهران در چهار نوبت به چاپ رسانده است، به پیشنهاد سرکار خانم دکتر مرضیهٔ هوشمند، همسر مرحوم دکتر ملکشاهی و وارث حقوقی ایشان، برای چاپ جدید به انتشارات سروش سپرده شد.

امید است با صفحه‌آرایی و تنظیم جدید، این اثر نیز همچون دیگر آثار منتشرشدهٔ ایشان مورد استفادهٔ مطلوب علاقه‌مندان قرار گیرد.

انتشارات سروش

شهریور ۱۳۹۸

مقدمه‌های مرحوم استاد ملکشاهی بر چاپ‌های قبلی

مقدمهٔ چاپ اول دانشگاه تهران

کتابی که اینک تقدیم خوانندگان عزیز و دوستداران فلسفه می‌شود، ترجمه و شرح یکی از معتبرترین متون منطقی دورهٔ اسلامی است.

در «پیشگفتار» علت انتخاب این کتاب را برای ترجمه متذکر شده و سپس به سیر تحول تاریخی منطق اشاره کرده‌ایم. آنگاه به چگونگی مطرح شدن منطق در میان مسلمانان پرداخته‌ایم و تفاوت‌هایی را نشان داده‌ایم که بین ابواب و فصول منطق ارسطو با کتاب‌های منطقی دانشمندان اسلامی وجود دارد، و تغییراتی را بیان کرده‌ایم که به این وسیله در منطق ارسطو ایجاد شده است. سرانجام به شرح احوال و آثار تفتازانی، مؤلف کتاب و نشان دادن ارزش کارهای او و نحوهٔ چاپ آثارش پرداخته‌ایم.

در قسمت «متن» سعی شده است تا هر یک از عبارات تهذیب، به‌طوردقیق به فارسی روان ترجمه شود و سپس توضیحاتی داده شود که برای فهمیدن لازم است. آنگاه برای آگاهی بیشتر و مقایسه میان آثار منطقی در پاورقی به کتاب‌های دیگر فلاسفه رجوع داده شود.

در «پایان» برای تکمیل کار، فهرست‌های گوناگون مانند فهرست مطالب، اعلام، کتاب‌ها و منابع و اصطلاحات را فراهم آورده و به کتاب ملحق کرده‌ایم تا کار پژوهندگان آسان شود و اهل تحقیق را به کار آید.

در اینجا لازم می‌دانم که از همهٔ کسانی که مرا در ادای این خدمت ناچیز فرهنگی یاری کرده‌اند سپاسگزاری کنم.

حسن ملکشاهی

تهران ۲۳ اسفند ۱۳۵۶

مقدمهٔ چاپ سوم دانشگاه تهران

خود ثنا گفتن زمن ترک ثناست　　کاین دلیل هستی و هستی خطاست

حمد بی‌حد و سپاس بی‌پایان سزاوار کسی است که آدمی را آفرید و او را به نعمت خرد زیور بخشید تا توانست به‌تدریج از طریق فکر و اندیشه یا از راه کشف و شهود به‌قدر استعداد مراتب کمال را بپیماید و با چیرگی بر طبیعت از راه به‌دست آوردن مجهولات به‌کمک معلومات، در راه پیشرفت علم و فرهنگ گام‌های مؤثری بردارد و اندک‌اندک به‌مرور زمان، تاریکی‌های جهل و نادانی‌های خود را برطرف کند و با همت و کوشش خود با فراهم کردن وسایل و پذیرفتن تخصص در علوم و معارف بشری، نردبان ترقی و تکامل را بپیماید و در راه رفاه مادی و معنوی همنوعان خود، هر روز کشفیات تازه و اختراعات نوینی برای جامعهٔ بشری به ارمغان آرد.

تحقیق در تاریخ علوم و سیر تمدن و تکامل انسان در زمینه‌های گسترش معارف و علوم بشری و تدوین علوم انسانی و تجربی در رشته‌های مختلف، به‌مدد خرد و اندیشه و تعلیم و تعلم آن از راه تفکر در ادوار مختلف تاریخ، نمایانگر شگفتی و عظمت خلقت آدمی است؛ گرچه احاطه به کنه ذات واجب‌الوجود و پی‌بردن به حقیقت هستی او برای افراد بشر نامقدور و ناممکن است، اما به ملاحظهٔ اینکه اثر نمایانگر مؤثر و معلول بیانگر چگونگی وجود علت است، به برهان «اِنّ» و دلیل، هر عاقلی پس از بررسی شگفتی‌های خلقت، ناخودآگاه به وجود خالق یکتا و آفریدگار بی‌همتا اذعان خواهد کرد که هستی خود او نیز نمونهٔ بارزی از شگفتی‌های آفرینش اوست، که توانست دانستنی‌ها را با تنظیم

قانون منضبط سازد و برای دوری از خطا در فکر و لغزش در اندیشه و تشخیص حق از باطل و جداساختن صواب از خطا و درست از نادرست، میزانی تدوین کند و آن را «علم منطق» یا «ضوابط فکر» نام نهد و به‌یاری و مدد آن بتواند ناشناخته‌ها را آشکار و پیدا کند و به‌استعانت عقل و با چراغ علم و دانش، شگفتی‌هایی در جهان پدید آرد که برای گذشتگان باورپذیر نباشد.

باری، ترجمه و تفسیر *تهذیب‌المنطق* تألیف ملاسعدالدین تفتازانی یکی از خلاصه‌ترین متون منطق نظری است که به زبان عربی نگاشته شده است. همان‌طور که در پیشگفتار همین کتاب ذیل زیرعنوان «تفتازانی و کتاب *تهذیب‌المنطق*» آمده است، در ادوار مختلف در دانشگاه‌های اسلامی جزو کتاب‌های درسی بوده و بارها با شرح‌های گوناگون در کشورهای اسلامی چاپ شده است. ترجمه و تفسیر این کتاب به زبان فارسی برای تدریس در دوره‌های کارشناسی در دانشگاه‌ها به‌قلم این‌جانب نگارش یافت، و مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران در ۱۳۵۶ آن را چاپ و منتشر کرد. در مرداد ۱۳۶۱ همان مؤسسه آن را تجدید چاپ کرد، و با نایاب شدن چاپ دوم این کتاب، پیشنهاد مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران و تشویق و ترغیب علاقه‌مندان، نگارنده را بر آن داشت که با تجدیدنظر در چاپ دوم و افزودن فهرست معانی لغات و اصطلاحات، کتاب فوق را برای چاپ سوم آماده کند و در اختیار مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران قرار دهد.

برای آگاهی دوستداران فلسفه و حکمت اسلامی، باید بگویم ترجمه و تفسیر *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا نیز همانند ترجمه و تفسیر *تهذیب‌المنطق* اثر نگارنده با سرمایهٔ انتشارات سروش به‌زودی منتشر خواهد شد.

در پایان از همهٔ کسانی که مرا در ادای این خدمت ناچیز فرهنگی یاری کرده‌اند، سپاسگزاری می‌کنم. خواستهٔ نگارنده از دانش‌پژوهان و استادانی که این کتاب را برای تدریس انتخاب کرده‌اند، آن است که هرگاه در ترجمه و تفسیر به نکات ضعفی برخوردند، با لطف و محبت خویش به‌هرنحوی که صلاح بدانند آن را در اختیار این‌جانب قرار دهند تا در چاپ‌های بعدی جبران شود.

حسن ملکشاهی

۲۰ فروردین ۱۳۶۳

مقدمهٔ چاپ چهارم دانشگاه تهران

قال رسول‌الله(ص): «مَن ساوی یَوماهُ فَهُوَ مَغبون»، یعنی فریب‌خورده و سست‌خرد و زیان‌رسیده کسی است که دو روزش یکی باشد.

مولانا جلال‌الدین رومی در بیان معنای این حدیث گوید:

گفت احمد هر که دو روزش یکی است همچو مغبون او گرفتار شکی است[1]

برای اینکه نگارندهٔ این سطور مصداق این حدیث شریف (فریب‌خورده و سست‌خرد و مغبون) نباشد، به‌ناچار در مقدمهٔ چاپ چهارم و در بیان دگرگونی و نقد بر ترجمه و تفسیر *تهذیب‌المنطق* گوید: این اثر نخستین بار در اسفند ۱۳۵۶ با سرمایهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران منتشر شد و از آن زمان تاکنون دوبار ــ یکی در مرداد ۱۳۶۱ و دیگر بار در آبان ۱۳۶۳ ــ با تجدیدنظر در چاپ دوم و افزودن فهرست معانی لغات و اصطلاحات منتشر شد.

هم‌اکنون نایاب شدن چاپ سوم، و خواست مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، و ترغیب و تشویق دوستداران علوم عقلی و دانشجویان وطلاب علوم قدیم، مرا بر آن داشت که دگرباره به‌گونهٔ نقد در آن بنگرم، و این اثر را با برطرف کردن نادرستی‌های چاپی و تفسیر به‌گونه‌ای که در اصل آن دگرگونی پدید نیاید، برای چاپ چهارم آماده سازم. در این دیدگاه و نگرش تازه که تقریباً مدت یک هفته به درازا کشید، در نقد بر آن، یادداشت‌هایی گرد آمده است که اصلاح و دگرگونی جملگی آن با موانع یادشده ناممکن می‌نماید.

نقدهای مهم گردآمده سه دسته هستند: یکی، نادرستی و اشتباهات چاپی ــ به‌ویژه در

---

۱. تلمذ، *مرآة المثنوی*، ص ۵۶۰.

متون عربی ــ که در پاورقی، متون معتبر منطقی متناسب با متن تهذیب، جهت سیر تحول منطق در اسلام و نشان دادن منابع و مآخذ گذشتگان برای آشنایی دانشجویان، آمده است.

دیگر، کامل و رسا نبودن فهرست معانی لغات، و بیان معانی اصطلاحات منطقی.

سه دیگر، عدم استقصای مطالبی که در پیشگفتار ذیل عنوان «ابن‌سینا و تحول منطق ارسطو» نگارش یافت.

نگارنده به‌مقتضای اصل: «ما لایُدرَکُ کُلّه لایُترَکُ کُلّه[1]» و «المَیسور لایُترَک بالمَعسور[2]» بر آن شد که نادرستی و اشتباهات موجود در چاپ سوم را تا حد مقدور درست کند، و با افزودن فهرست معانی لغات و بیان اصطلاحات منطقی نوین بر چاپ سوم و دگرگونی در آن ــ با وجود ایراداتی که هم‌اکنون در چاپ کتاب است ــ هرچه زودتر این اثر را در اختیار علاقه‌مندان دانش منطق قرار دهد. خوشبختانه، با فراهم شدن شرایط، این دو نارسایی و کاستی در مدت کوتاهی به‌آسانی برطرف و این کتاب برای چاپ چهارم آماده شد.

دانشجویان عزیز و پژوهشگران محترم می‌توانند پاسخ پرسش سوم، یعنی نارسایی‌های موجود در پیشگفتار در ذیل عنوان «ابن‌سینا و تحول منطق ارسطو» را با مراجعه به مقدمهٔ ترجمه و شرح *اشارات ابن‌سینا*، بخش منطق، به‌قلم نگارنده، که به‌زودی انتشارات سروش منتشر خواهد کرد، به‌گونهٔ استقصا به‌دست آورند.

به‌عقیدهٔ نگارنده، ترجمه و تفسیر *تهذیب‌المنطق تفتازانی* با همهٔ نکات ضعف موجود در آن، پاسخ‌گوی سه نیاز مهم دانشجویان منطق صوری است.

برای بیان این حقیقت، توجه به این نکته حائز اهمیت است که این اثر تفتازانی، در بیان منطق ارسطویی در تاریخ منطق صوری در اسلام، از جهت فصاحت و بلاغت سخن و کلام، و فشردگی و کوتاهی عبارت، کم‌نظیر است و شاید به‌جرئت بتوان گفت زبردستی و چیرگی و تسلط این متکلم اشعری در گزینش عبارات برای بیان مصطلحات منطقی بدین‌گونه ایجاز و پرمحتوایی، بی‌سابقه و بی‌همتاست. آشکارا هویداست که فراگیری و آموختن چنین متنی که چکیده و فشردهٔ ده‌ها کتاب منطق معتبر اسلامی است، برای دانشجویان مشقاتی دربر دارد. ترجمه و شرح *تهذیب‌المنطق* این نیاز دانشجویان و طلاب علوم قدیم را به‌سادگی

---

۱. تکلیفی را که مکلف نمی‌تواند تمام آن را انجام دهد نباید تمام آن را ترک کند.

۲. آنچه انجام‌دادنش دشواری به‌همراه ندارد، به‌خاطر آنچه سختی و مشقت به‌همراه دارد ترک‌شدنی نیست.

برطرف می‌سازد و آنان که کم‌وبیش با زبان عربی و اصطلاحات منطق آشنا هستند با مراجعه به این اثر به‌کمک استاد به‌سادگی می‌توانند مطالب آن را دریابند.

مسئلهٔ دیگری که برای دانش‌پژوهان و آغازگران علوم در فراگیری و یادگیری هر دانشی مطرح است، آن است که آنان با خواندن و آموختن هر دانشی، از متنی که برگزیده‌اند، چنان شیفتهٔ مطالب آن می‌شوند که بدون کندوکاو در آن موضوع، چنین می‌پندارند که نگارندهٔ آن اثر در همهٔ موارد مبتکر و آغازگر آن دانش است و همهٔ مجهولات و ناگفته‌های مربوط به آن علم را بیان کرده و دیگر مطالب گفتنی‌ای باقی نمانده است که او بازگو نکرده باشد.

این طرز اندیشه ویژهٔ دانشجویان و آغازگران دانش‌ها نیست، بلکه برخی از استادان والامقام هم که همهٔ یافته‌های خود را از آثار یک یا چند نویسندهٔ همفکر دریافته، و کمتر به سیر تحول دانش در زمان‌های گوناگون و آثار گذشتگان پرداخته‌اند، دارای این نوع نگرش هستند؛ به‌ویژه که عادت و رسم قدما هم آن‌چنان نبوده است که در بیان مطالب، تمام منابع و مآخذ اندیشه‌های خود را که از دیگران گرفته‌اند، بیان کنند؛ چنان‌که بعضی از دانشمندان معاصر معتقد است که آخوند ملاصدرا ــ اَعلَی‌اللهُ مَقامَهُ‌الشَّریف ــ همهٔ دانستنی‌های حکمت و فلسفه را پاسخ گفته و مُهر خِتام بر این دانش نهاده و آغاز و پایان این علم تنها در انحصار اوست. این اندیشمند بر آن است که با تحقیقات ارزندهٔ ملاصدرا همهٔ مجهولات حکمت و فلسفه معلوم شده و تنها وظیفهٔ استادان فلسفه و افتخار همگان آن است که گفته‌ها و نوشته‌های او را دریابند که خود این بسی باعث مباهات و سرافرازی است. بنابراین، تحول و دگرگونی در فلسفه و حکمت اسلامی بی‌معنی است، و در علوم عقلی، نادانسته‌ای نیست که آخوند ملاصدرا ــ علیه‌الرحمه ــ آن را نگشوده باشد و همهٔ رازهای نهانی دراین‌باره را این حکیم عالی‌مقدار بازگشوده است، و وظیفهٔ آیندگان تنها آن است که به کنه ماهیت افکار و اندیشه‌های او آگاهی یابند.

جای تردید نیست که ملاصدرا، متکلم بزرگ دوازده‌امامی، از پرمایه‌ترین حکمای بزرگ متأخر عصر صفوی و از افتخارات حکمت و فلسفهٔ اسلام است که در طول حیات خود آثار ارزنده و نوشته‌های گران‌بهایی برای آیندگان و پژوهشگران علوم عقلی به ارمغان آورده، و تتبع و بهره‌مندی او از مکاتب پرمایهٔ گذشتگان، چون فلاسفهٔ مشّاء، حکمت

اشراق و عرفان و تصوف در زمان خود کم‌نظیر است، اما این حقیقت را هم نمی‌توان نادیده گرفت که نباید همهٔ مطالبی را که در حکمت *متعالیه* و *اسفار اربعه* ــ شاهکار ملاصدرا ــ گرد آمده است از ابتکارات و عقاید خاصّهٔ این متکلم عالی‌قدر شمرد؛ چنان‌که شیفتگان و دل‌باختگان فلسفهٔ او نیز اذعان دارند که عقاید خاصّهٔ او در علوم عقلی به امور معینی محدود است که آن‌هم نشئت‌گرفته از تلفیق آرای حکمای مشّاء و اصول عرفان و حکمت اشراق است. پس جا دارد که دراین‌باره کندوکاو شود تا گونه‌های تأثر این متکلم بزرگ از آثار و فلاسفهٔ مشّاء و مبانی عرفان و تصوف و مکتب اشراق بازشناخته شود. برای مثال، یکی از آرای خاصّهٔ منسوب به او، حرکت در جوهر است که خود او این مطلب را در *رسالهٔ حدوث* انکار کرده، و نگارنده، مآخذ و منابع افکار او را دراین‌باره در فصل چهارم از گفتار دوم کتاب *حرکت و استیفای* اقسام آن نشان داده است.[1]

به‌هرحال، همهٔ اندیشمندان به این حقیقت معترف‌اند که نادانسته‌های بشر نامحدود و نامتناهی است. تاریخ تمدن و فرهنگ بشر بیانگر این واقعیت است که دانسته‌هایش در برابر نادانسته‌ها بسیار اندک است و هنوز شگفتی‌هایی در جهان خلقت و آفرینش وجود دارد که گشوده نشده است. بنابراین، بانیان تمدن و فرهنگ بشری، همگان وظیفه دارند که در گشایش مجهولات در هر زمینه‌ای پژوهش کنند و همان‌گونه که گذشتگان با شرایط و اوضاع و احوال زمان خود و با وجود همهٔ ناهمواری‌ها و دشواری‌های پیش رو، با کوشش خستگی‌ناپذیر و مساعی پرتوان خود، در پیشرفت فرهنگ و تمدن و گشودن رازهای پنهان گام‌های بلندی برداشتند که نتیجه و ثمرهٔ آن، رفاه نسبی مادی و معنوی و آسایش و آرامش بشر در این برهه از زمان است، و همان‌گونه که آنان با تلاش پرتوان خود بسیاری از نادانسته‌ها را روشن ساخته و فرهنگ و تمدن کنونی را به جامعه بشری امروز ارزانی داشته‌اند، بر نسل حاضر و آیندگان است که گام‌های ارزنده‌ای در راه پیشرفت علم و دانش در زمینه‌های گوناگون بردارند و دین خود را نسبت به آیندگان ادا کنند و این اندیشه پذیرفتنی نیست که همهٔ رازهای آفرینش گشوده شده است و نادانسته‌ای نیست که کسی آن را بگشاید. دلیل این مدعا آن است که ما هرروز شاهد کشفیات تازهٔ پژوهشگران و دانشمندان عصر حاضر و پیشرفت علوم و هویدا شدن رازهای نهان خلقت و آفرینش

۱. ملکشاهی، *حرکت و استیفای اقسام آن*، صص ۳۰۳-۲۷۲.

بی‌کران در زمینه‌های گوناگون بوده و هستیم و به‌همین سبب می‌توان گفت هیچ دانشی نیست که پژوهشگران و محققان گذشته همهٔ مجهولات آن را یافته باشند و در آن زمینه فراغت از تحصیل پدید آمده باشد.

بر دانشجویان عزیز فرض است که با تتبع و بررسی آثار و افکار پژوهشگران گذشته از آن یافته‌ها بهره گیرند و تلاش و کوشش آنان را ارج نهند، و با تکاپو و پویایی خستگی‌ناپذیر خود راه‌های نوینی در آشکار ساختن رازهای دانش بشر در هرزمینه بیابند. به‌همین‌سبب، در *ترجمه و تفسیر تهذیب‌المنطق*، گذشته از اینکه سعی شده است ناهمواری‌های متن به‌درستی ترجمه و تفسیر شود، برای آگاهی دانشجویان از تأثر ملاسعدالدین تفتازانی از آثار دیگر دانشمندان اسلامی ــ به‌خصوص ابن‌سینا و شیخ اشراق، سهروردی، و ساوی و خواجه‌نصیرالدین طوسی و باباافضل کاشانی و دیگران ــ در پاورقی و فهرست معانی لغات و بیان اصطلاحات منطقی، نمونه‌هایی از سخنان آنان در هر موضوعی که مطالبش با متن تهذیب متناسب بوده، گرد آمده است تا پژوهشگران به‌آسانی به مآخذ گذشتگان و فراگیری عقاید آنان دست یابند و با مقایسهٔ آثار پیشینیان، به‌ویژه دانشمند کم‌نظیر ابن‌سینا و اثر گران‌قدر او *شفا*، بخش منطق، به ارزش شاهکار ملاسعدالدین تفتازانی پی برند و بنگرند که چگونه ممکن است اصول مطالب منطق *شفا* که مفصل‌ترین منطق نظری (حدود ۲۲۰۰ صفحه) در تاریخ تمدن و فرهنگ بشری است، بدین‌گونه «تهذیب» شود و به نام فرزندش، رایگان در اختیار همهٔ طالبان و شیفتگان دانش منطق قرار گیرد.

بهرهٔ دیگر دانشجویان از این کتاب آن است که با تعلیم و فراگیری مطالب آن، به‌گونه‌ای که جملگی در نفس آنان به حالت ملکه درآید، توانایی و قدرت بهره‌گیری از دیگر کتاب‌های منطق معتبر اسلامی برایشان میسر می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، دانشجوی تیزهوش با آموختن اصول قوانین منطق تهذیب از آموختن دیگر کتب بی‌نیاز می‌شود و خود می‌تواند در هر مسئله‌ای به کندوکاو بپردازد.

در پایان این مقدمه بی‌مناسبت نیست مناظره و تحقیق دانشجوی تیزهوشی که همهٔ مطالب این تهذیب را فرا گرفته با یکی از استادان بنام که در دانش منطق دارای تألیفاتی است، آورده شود. برخی از معاصران را در بیان نسبت میان قضیه و تصدیق، عقیده آن بوده است که نسبت میان این دو عنوان در دانش منطق تساوی و برابری است و بازگشت این

دو مفهوم به دو قضیه موجب کلی است، با این تفاوت که قضیه، دال، و تصدیق، مدلول است. دانشجوی گران‌قدر که به‌درستی مطالب این اثر را فرا گرفته است، با بررسی کوتاه دریافت که این اندیشه نادرست و ناصواب است، زیرا تعریف هریک از این دو عنوان نزد منطقیان آشکار و پیداست، و معنای تصدیق نزد آنان، اذعان به نسبت است؛ و قضیه هم، سخنی است که خودبه‌خود درستی و نادرستی در آن محتمل است. بنابراین، با مقایسهٔ این دو مفهوم می‌توان گفت نسبت میان معنای تصدیق و معنای قضیه، تباین کلی است و هیچ تصدیقی قضیه نیست، و هیچ قضیه‌ای هم به‌حسب مفهوم تصدیق نیست؛ چه، آشکارا پیداست که اذعان به نسبت ــ یعنی تصدیق ــ با سخنی که بیان نسبت می‌کند یکی نیست، ولی از جهت مصداق ممکن است برخی از سخنی که خودبه‌خود محتمل درستی و نادرستی است متعلق اذعان و اعتقاد قرار گیرد، و آن‌هم دارای چهار گونه است:

۱- خبر جزمی یقینی

۲- خبر جزمی تقلیدی

۳- خبر جهل مرکب

٤- خبر ظنی

و برخی از سخنی که محتمل درستی و نادرستی است این‌چنین نباشد، و آن هم چهارگونه دارد:

۱- خبر متخیّل

۲- خبر مشکوک

۳- خبر موهوم

٤- خبر کاذب

بنابراین، از سویی، قضیه عام و تصدیق خاص است و از سوی دیگر، رواست که یک قضیه و خبر نزد شخصی متعلّق اذعان قرار گیرد و همان قضیه نزد شخص دیگر، به مرحلهٔ تصدیق نرسد و اذعان به حکم تحقق نیابد. و همین‌گونه، رواست که یک قضیه در زمانی برای شخصی مورداعتقاد واقع نشود و عنوان تصدیق بر آن صادق نیاید، اما همان قضیه در زمان دیگر برای همان شخص، مورداعتقاد واقع شود و بر آن تصدیق

صادق آید؛ درصورتی‌که تحقق معنای قضیه به تحقق معنای اذعان وابسته نیست و به‌همین جهت نسبت به ازمنه و اشخاص، دگرگونی در آن راه ندارد و هر سخنی که خودبه‌خود درستی و نادرستی در آن محتمل باشد، پیش همه‌کس و در همهٔ زمان‌ها، قضیه و خبر است.

به‌هرحال فرورفتن در ژرفای قوانین منطق و معقولات دوم این توانایی را به آموزندهٔ آن ارزانی می‌دارد که با فرا گرفتن یک متن اصیل ــ گرچه به‌گونهٔ تهذیب هم باشد ــ خود توانا خواهد شد که از همهٔ آثار گذشتگان در آن باب بهره گیرد و کندوکاو و تحقیق کند، و دیگر نیاز نخواهد داشت که همهٔ کتاب‌های منطق را پیش استاد باتجربه، یک‌یک فرا گیرد و جداگانه هریک از آن‌ها را بیاموزد.

کار تازهٔ دیگری که در این چاپ انجام شده است، افزودن متن تهذیب با اعراب و ترجمهٔ آن، برای سهولت فراگیری دانشجویان، در آغاز کتاب است.

نگارنده از همهٔ کسانی که او را در دگرگونی این اثر و انتشار دگربارهٔ آن یاری و مساعدت کرده‌اند، به‌ویژه فاضل محترم، آقای عباس صدری، سپاس فراوان دارد.

حسن ملکشاهی

۲۰ دی ۱۳۶۶

پیشگفتار

به نام آن‌که جان را فکرت آموخت　　چراغ دل به نور جان برافروخت

مدتی بود که دانشکدهٔ الهیات برای دورهٔ کارشناسی دانشجو نمی‌پذیرفت. در سال‌های ۵۵-۱۳۵٤ مقرر شد که دوباره تعدادی دانشجو برای رشته‌های مختلف پذیرفته شوند. ضمن تنظیم برنامهٔ درسی برای این دانشجویان، تصمیم گرفته شد یک دوره منطق نظری با توجه به یکی از کتاب‌های معتبر اسلامی تدریس شود. بنابراین با توجه به نظر شورای گروه، کتاب *تهذیب‌المنطق* که از اُمَّهات کتب این فن است برای تدریس دورهٔ کارشناسی رشتهٔ فلسفه و حکمت اسلامی انتخاب شد. ازاین‌رو، نگارنده ترجمه و تفسیر فارسی آن را بسیار لازم دید و متن عربی را به‌تمامی و با دقت، همراه شرح و تفسیر به فارسی برگرداند.

در ترجمه تلاش شده است که تا حد امکان به اصل عربی آن وفادار باشد و به‌حکم ضرورت، برای روشن شدن مفاهیم دشوار به شرح و توضیح مختصر عبارات متن پرداخته شود. در ذکر مآخذ و مستندات نیز شیوه‌های کنونی تحقیق به‌کار برده شده است.

از آنجا که این کتاب برای استفادهٔ دانشجویان فراهم آمده است نگارنده لازم دید که مختصری دربارهٔ تاریخچهٔ منطق در جهان اسلام بحث کند.

ابن‌سینا و تحول منطق ارسطو

معمولاً محققان منطق را از دو جنبه بررسی کرده‌اند: یکی تکوینی و دیگری تدوینی. برای منطق تکوینی نمی‌توان آغازی معین کرد و شاید بتوان گفت پیدایش این منطق با پیدایش انسان هم‌زمان است.

دربارهٔ زمان پیدایش منطق تدوینی قدر مسلّم آن است که پیش از ارسطو متفکرانی مانند زنون، سوفسطاییان، سقراط و افلاطون کمابیش دربارهٔ قوانین منطق و ضوابط اندیشه سخنانی گفته‌اند، اما بااین‌همه، از لحاظ تاریخی ارسطو نخستین دانشمندی است که مباحث پراکندهٔ منطق را یک‌جا گردآورد و برای آن ابواب و فصولی معین کرد.

جورج سارتن در کتاب *تاریخ علم* ذیل عنوان «ارغنون»، پس از آنکه شرح مبسوطی دربارهٔ منطق و کارهای ارسطو می‌دهد، دربارهٔ اهمیت کار معلم اول در تدوین ابواب منطق می‌گوید: «همهٔ این موضوعات پیش از ارسطو مورد بحث قرار گرفته بود، ولی ارسطو نخستین کسی است که آن‌ها را مجاور یکدیگر قرار داده و به مردم ثابت کرده است که این موضوعات به‌عنوان متد برای علوم و فلسفه اهمیت فراوان دارد و به‌این‌ترتیب، جهان باختری بهترین آلت و شایسته‌ترین کلید را برای گشودن دَرِ علم و حکمت بخشیده است[1].»

فارابی در دیباچهٔ کتاب *اوسط کبیر* (نسخهٔ ۵۹۵ مجلس شورای ملی) می‌گوید: اگرچه دانشمندان پیش از ارسطو در مسائل منطق سخنانی داشته‌اند اما از روی صناعت و علم در این‌گونه مباحث سخنی نیاورده‌اند، بلکه آشنایی آن‌ها از روی آزمایش و مزاولت بوده است نه اینکه علم منطق را تدوین کرده و قواعدی آورده باشند.

فارابی در همین دیباچه دربارهٔ مقام ارسطو در منطق می‌نویسد: «و امّا المُنشیء لِهذه الصِناعةُ والمثبت لها فی کتابِ والجاعل لَها سَبیلا بِها یمکن اقتناءها فَقصد الیها و تَعلمها بِقولِ فَهُوَ ارسطو وَحدهُ.»

ابن‌سینا در پایان منطق *شفا* در قسمت سفسطه تحت عنوان «فصل من خاتمةالکلام

۱. سارتن، *تاریخ علم*، صص ۵۳۷-۵۳۶.

فی‌السوفسطائیهِ و عذرالعلم‌الاول عن تقصیر لووقع» از ارسطو سخنانی نقل می‌کند که حاصل آن چنین است: پیشینیان ما در باب قیاس، جز قوانین مجمل و ضوابط غیرمفصل چیزی به ارث نگذاشتند. استخراج ضروب و شروط هر قیاس و شرح احکام آن و بیان منتج و عقیم آن، امری است که بر اثر زحمت ما به‌دست آمده است. پس اگر کسی از آیندگان زیادتی در آن بیند اصلاح کند و اگر نقصان یابد در مقام جبران برآید.

سپس ابن‌سینا می‌گوید: آیا پس از این مدت، کسی بعد از ارسطو بر منطق چیزی افزوده یا بر او خرده گرفته است؟ آنچه او آورده، تمام و کامل، و میزان صحیح و حق صریح است. خلاصهٔ عبارت ابن‌سینا در این زمینه چنین است: «فهذا لم‌نستفد ممن سلف صناعه بل ورثناهم امورا خطبیة معمولة و جدلیة و برهانیة قال: و اما صورةالقیاس و صورة قیاس قیاس، فامرقد کددنا فی‌طلبه مدة من‌العمر حتی استنبطناه، فان عرض فی‌هذا الفن‌الواحد تقصیر فلنعذر. من یشعر به عندالتصفح ولنقبل المنه بما اخذناه من‌الصواب ... فهذا مایقوله‌المعلم‌الاول... و اما، انا فاقول لمشعرالمتعلمین والمتأملین للعلوم: تأملوا ما قاله هذاالعظیم؛ ثم اعتبروا انه هل ورد من بعده الی هذه‌الغایة ــ والمدة قریبة من الف و ثلاث مائة و ثلا ثین سنة – من اخذ الیه انه قصر، و صدق فیما اعترف به من‌التقصیر، فانه قصر فی‌کذا، و هل نبغ من بعده من زاد علیه فی‌هذا الفن زیاده؟ کلا بل ما عمله هوالتام الکامل[1].»

ابن‌خلدون دربارهٔ اهمیت کار ارسطو در تدوین قوانین منطق و نیز تاریخ تطور آن در یونان و اسلام، در مقدمهٔ خود بحث‌هایی کرده و معتقد است که در دورهٔ اسلامی در ابواب و فصول منطق ارسطو تغییراتی ایجاد شده است و پس از امام‌فخررازی، متأخران منطقیان اسلامی به روش او رفته‌اند. ابن‌خلدون در مقدمه چنین می‌نویسد: «نخستین‌بار که متقدمان در این دانش گفت‌وگو کرده‌اند به‌صورت تکه‌تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهذّب و مسائل آن، متفرق بوده است تا در یونان، ارسطو پدید آمد و او به تهذیب مطالب منطق پرداخت و مسائل و فصول آن را مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد، و ازاین‌رو، این علم به «دانش نخستین» نامیده شد و کتاب مخصوص آن را به نام «فص» خواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن دربارهٔ صورت قیاس و چهار کتاب دیگر دربارهٔ مادهٔ آن است.»

---

۱. ابن‌سینا، *شفا*، کتاب سفسطه، صص ۱۴–۱۳؛ ارسطو، *منطق*، ج ۲، ص ۱۰۶۶.

آنگاه ابن خلدون روش قدما را در تدوین ابواب منطق بر هشت قسم چنین برمی‌شمارد:

«۱ـ در اجناس عالیه،

۲ـ در قضایای تصدیقی و انواع آن‌ها و این مبحث را کتاب «عبارت» می‌خوانند،

۳ـ در قیاس و صورت انتاج آن و آن را کتاب «قیاس» می‌گویند،

٤ـ کتاب برهان،

٥ـ کتاب جدل،

٦ـ کتاب سفسطه،

۷ـ کتاب خطابه،

۸ـ کتاب شعر.

اما حکمای یونان پس از آنکه صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن را مرتب گردانیدند، معتقد شدند که ناگزیر باید دربارهٔ کلیات خمس نیز سخن راند ... و آن‌ها عبارت‌اند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام، و درنتیجه این فن دارای نه کتاب شده است و کلیهٔ کتب مذکور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفهٔ اسلام به شرح و تلخیص آن‌ها پرداخته‌اند؛ چنان‌که فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن‌سینا کتاب *شفا* را تألیف کرده و در آن به‌طور جامع علوم هفت‌گانهٔ فلسفه را گرد آورده است.»

ابن‌خلدون سپس تغییراتی را که مسلمانان در منطق ارسطو به وجود آوردند چنین یاد می‌کند: «آنگاه متأخرین پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آن را ملحق کردند که عبارت از بحث دربارهٔ حدود و رسوم است و این مسائل را از کتاب برهان بدین کتاب نقل دادند و کتاب «مقولات» را حذف کردند، زیرا نظر منطق دربارهٔ آن‌ها عَرَضی است نه ذاتی و به کتاب عبارت «بحث دربارهٔ عکس» را ملحق کردند (و موضوع مزبور هرچند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود، ولی) مسائل یادکرده به‌سبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست. سپس دربارهٔ قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب به‌طور عموم به بحث پرداختند نه برحسب مادهٔ آن، بلکه بحث دربارهٔ مادهٔ آن را که عبارت از کتب پنج‌گانهٔ برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است حذف کردند. ممکن است که گاهی بعضی از آنان قسمت‌هایی از آن را

مورد توجه قرار دهند، ولی به‌طور کلی چنان مبحث یادکرده را از یاد برده‌اند که گویی وجود نداشته است درصورتی‌که مبحث مزبور مهم و شایستهٔ اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یادکرده در مسائلی که خود وضع کردند، به‌طور جامع گفت‌وگو کردند و آن‌چنان به منطق می‌نگریستند که فن مستقلی است؛ نه از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانش‌هاست. این است که گفت‌وگو در آن توسعهٔ فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد، امام فخرالدین‌بن‌خطیب بود و پس از امام‌فخر، افضل‌الدین خونجی از روش وی پیروی کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم به کتب وی اعتماد دارند ... و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گویی وجود نداشته است و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایدهٔ منطق است[1].»

باید توجه داشت که به سخنان ابن‌خلدون از دو جهت ایراد وارد است:

اول اینکه برخلاف گفتهٔ ابن‌خلدون، با بررسی آثار منطقی که مسلمانان تدوین کرده‌اند، معلوم می‌شود نخستین کسی که از روش ارسطو عدول کرده و کارش سرمشقی برای دیگران شده، ابن‌سیناست نه امام‌فخر رازی. توضیح اینکه ابن‌سینا در *شفا* از روش ارسطو پیروی کرده و درحقیقت *شفا* شرحی است بر *ارغنون* ارسطو. در مختصر اوسط و موجز کبیر و *نجات* اگرچه از صناعات خمس، جز برهان و مغالطه، ذکری نکرده اما باز از روش ارسطو دست برنداشته است. در *دانشنامهٔ علایی*، حد را برخلاف ارسطو پیش از مبحث قضایا آورده و از جدل و خطابه و شعر مانند کتاب *نجات* به‌اختصار بحث کرده است. در آخرین اثر فلسفی خود، یعنی *اشارات*، منطق را به دو قسم کرده، در یکی از موصل تصوری و در دیگری از موصل تصدیقی گفت‌وگو می‌کند و در پایان بحث کوتاهی دربارهٔ علوم برهانی و مغالطی می‌آورد. در کتاب *الحکمةالمشرقیه* و در *ارجوزهٔ منطقی* نیز همین روش را دنبال کرده است. این عمل ابن‌سینا بنیاد روش متأخران شد و دانشمندانی مانند غزالی، امام‌فخر رازی، ساوی و دیگران از وی پیروی کرده‌اند. پس، نخستین‌بار ابن‌سینا از روش ارسطو عدول کرد و عبارت مدخل *شفا* را می‌توان گواهی بر این مطلب دانست که می‌گوید: «ولایوجد فی‌کتب القدماء شیء یعتد به الا وقدضمناه کتابنا هذا، فان لم یوجد فی‌الموضع‌الجاری باثباته فیه‌العادة وجد فی موضع آخر رایت انه الیقبه، و قد اضفت الی ذلک

---

۱. ابن‌خلدون، *مقدمه*، ج ۲، صص ۱۰۲۸- ۱۰۲٤.

مما ادرکته بفکری و حصلته بنظری و خصوصاً فی‌علم‌الطبیعه و مابعدها و فی‌علم‌المنطق» تا آنجا که می‌گوید: «و لما افتتحت هذاالکتاب ابتدأت بالمنطق و تحریت ان احاذی به ترتیب کتب صاحب‌المنطق، و اوردت فی ذلک من‌الاسرار واللطائف ماتخلو عنه‌الکتب‌الموجودة.[1]»

دوم اینکه، آنچه ابن‌خلدون نوشته است که بعد از امام‌فخر رازی و افضل‌الدین خونجی، روش ارسطو را دنبال نمی‌کردند، به‌ظاهر با رجوع به کتاب‌های منطق که متأخران تألیف کرده‌اند معلوم می‌شود که از دانشمندان اسلامی غیر از مترجمان و شارحان که درست از ارسطو پیروی کرده‌اند، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی در *الجوهرالنضید* و خسروشاهی در *تلخیص شفا*، و غیاث‌الدین دشتکی در *تعدیل‌المیزان* و تا حدودی قطب‌الدین شیرازی صاحب *درةالتاج* از ارسطو پیروی کرده‌اند، و چنان‌که بیان خواهیم کرد، ابن‌سینا و فارابی جای اصلی بحث مقولات را در حکمت الهی به‌معنای عام دانسته‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اساس‌الاقتباس* اهمیت خاصی برای مقولات در منطق قائل است.

به‌طور کلی پس از ارسطو، منطق ارسطو و ابواب و فصول آن سه قسم تغییر پیدا کرده است:

۱ـ زیاد کردن قسمتی از منطقیات ارسطو.

۲ـ کم کردن بعضی مطالب منطق.

۳ـ جابه‌جا کردن پاره‌ای از مباحث.

۱ـ زیاد کردن قسمتی از منطقیات ارسطو:

دربارهٔ موضوع اول، چنان‌که ابن‌خلدون می‌گوید، فلاسفهٔ یونان بعد از ارسطو کلیات خمس را بر آن افزوده‌اند.[2]

همچنین بنا به‌روایت قفطی، فارابی تفسیر ایساغوجی فرفوریوس را به منطقیات اضافه کرده است.[3]

و نیز ابن‌سینا در *تسع رسائل* اقسام منطق را نه قسم شمرده است: «القسم‌الاول یتبین

---

۱. ابن‌سینا، *مدخل شفا*، صص ۱۱-۹.

۲. ابن‌خلدون، *مقدمه*، ص ۴۹۱.

۳. صفا، *تاریخ علوم عقلی*، ص ۱۸۳.

فیه اقسام‌الالفاظ والمعانی، من حیث هی ... و یشتمل علیه کتاب ایساغوجی ... المعروف بالمدخل ... .»

اُزوالد کولپه (Oswald Kolpe) می‌گوید: رواقیان ــ و به‌خصوص زنون ــ بر منطق ارسطو مباحثی مانند مبحث معرفت و مبحث قیاسات شرطیه را افزوده‌اند.[1]

قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة‌الاشراق می‌نویسد: ارسطو در کتاب *منطق* از تفصیلات زایدی مانند بیان لوازم متصلات و اقترانیات شرطیه که مطالبی بی‌فایده است دوری جسته و لیکن متأخرین در تألیفات خود این زواید را بازگو کرده‌اند و درعوض، مسائل اساسی مانند صناعات خمس را کنار گذاشته‌اند.[2] افزون بر قطب‌الدین شیرازی، قطب رازی در شرح *مطالع*، پایان فصل نهم در برهان، و ملاعبدالله یزدی در *حاشیهٔ تهذیب*، پایان مبحث قیاس، آنان را نکوهش کرده‌اند.

۲ـ کم کردن بعضی از مطالب منطق:

الف ـ یکی از مسائلی که متأخران گفت‌وگو در آن را از منطق به فلسفه انتقال داده‌اند، بحث در مقولات و اجناس عالیه است؛ چنان‌که می‌دانیم، قدما مبحث «قاطیغوریاس» را جزو مباحث منطق می‌شمردند؛ چنان‌که فارابی مبحث «مقولات» را در *اوسط کبیر* جزو مسائل منطق آورده است. ابن‌سینا نیز در کتاب *شفا*، کتابی به مقولات اختصاص داده، اما در دیگر تألیفات خود مقولات را از منطق به فلسفه منتقل کرده است. دلیلش هم این است که موضوع منطق، معقولات ثانیه است در صورتی که اجناس عالیه، معقولات اولیه‌اند و به‌همین‌سبب، ابن‌سینا در الهیات *شفا* نیز از جواهر و اعراض سخن به میان آورده است.

ابن‌سینا در موارد مختلفی از کتاب مقولات ***شفا***، به این نکته که جای بحث از مقولات در منطق نیست اشاره می‌کند؛ چنان‌که می‌گوید: گنجاندن مقولات در منطق درست نیست بلکه از لحاظ بحث از کیفیت و چگونگی وجود، داخل در فلسفهٔ اولی است و از جهت تصور نفس برای بعضی از جواهر، داخل در فلسفهٔ طبیعی و از لحاظ الفاظ، داخل در علم لغت است. عین عبارت ابن سینا چنین است: «... **اما من جهة کیفیةالوجود فالی الفلسفةالاولی، و**

---

۱. کولپه، *مقدمه‌ای بر فلسفه*، ص ٤٨؛ فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۱، ص ٧٤.

۲. قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمه‌الاشراق*، ص ۳۰.

معرفتها من جهة تصورالنفس لها فالی حد من‌العلم‌الطبیعی یصاقب‌الفلسفة‌الاولی، و معرفة انها تستحق الفاظا توقع علیها فالی صناعة‌اللغویین.[1]»

با بررسی کتاب‌های مهم منطقی که مسلمانان تدوین کرده‌اند مانند *منطق اشارات* و *نجات* ابن‌سینا، *منطق تلویحات* و *حکمة‌الاشراق* سهروردی، *تهذیب* تفتازانی، شمسیه کاتبی و شرح *مطالع*، معلوم می‌شود که همه مبحث مقولات را از منطق حذف و به فلسفه منتقل کرده و گفته‌اند حکمت الهی از سه قسم مسائل گفت‌وگو می‌کند: اول امور عامه، دوم جواهر و اعراض، و سوم الهی اخص.

امام محمد غزالی با اینکه در *مقاصدالفلاسفه* می‌گوید علم به جوهر و عرض و احکام وجود جزو مباحث الهیات است[2]، بااین‌همه در کتاب *معیارالعلم* از مقولات گفت‌وگو کرده است.

قاضی عمر بن‌سهلان ساوی در *بصائر* و *تبصره* از مقولات سخن گفته است. امام‌فخر رازی در *رسالة‌الکمالیه* دربارهٔ اینکه مقولات خارج از مباحث علم منطق است می‌گوید: عادت بر آن رفته است که در علم منطق از مقولات سخن گویند با آنکه منطق را هیچ ربطی با مقولات نیست ناگزیر ما بحث از آن را در آخر منطق و اول الهیات آورده‌ایم.[3] فخر رازی در *مباحث‌المشرقیه* نیز که کتابی تقریباً فلسفی است به روش حکمای مشاء به تفصیل دربارهٔ مقولات گفت‌وگو می‌کند.

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اساس‌الاقتباس* دراین‌باره که بحث از مقولات به منطق وابسته است یا در فلسفه باید از آن گفت‌وگو کرد، می‌گوید: «هرچند رأی متأخران آن است که مقولات تعلق به صناعت منطق ندارد و تحقیق مسائل این نوع بر منطقی نیست ... اما شبهت نیست که صناعت تحدید و تعریف ... بی‌تصور مقولات ممتنع باشد[4]»، و به‌همین‌سبب، در کتاب *منطق‌التجرید* نیز از مقولات گفت‌وگو کرده است و علامه حلی در *جوهرالنضید* بر او انتاد کرده است.[5]

---

۱. ابن‌سینا، *شفا*، کتاب «مقولات» ص ۵ و نیز صص ۸-۶ و ۱۱۳.
۲ غزالی، *مقاصدالفلاسفه*، ص ۲۳٤.
۳.امام‌فخر رازی، *الرسالة‌الکمالیه*، ص ۲۷.
٤. خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ۳٤.
۵. همو، *جوهرالنضید*، صص ۱۷ به بعد.

نکتهٔ دیگر آنکه، تقسیم قضایا به خارجیه و حقیقیه و ذهنیه از متأخران اسلامی است. به‌ظاهر خونجی اولین دانشمند اسلامی است که با استفاده از کتاب *شفا* به این تقسیم‌بندی دست یافت و سخنان او در شرح *مطالع* کم‌وبیش دیده می‌شود و ارموی و کاتبی و دیگران نیز از او پیروی کرده‌اند.

مسئلهٔ دیگر که از ابتکارات ابن‌سیناست، اشاره به قضایای مرکبه به حسب جهت است که در منطق شفا (فصل‌های چهارم و پنجم ازمقالهٔ اول از فن چهارم)، و در *اشارات* (اشارهٔ دوم از نهج ٤ و اشارهٔ اول از نهج ٥) می‌توان یافت. خونجی از ابن‌سینا در تقسیم قضیه به بسیط و مرکب متأثر شده است و شاید متأخران مانند ارموی از خونجی این تقسیم را گرفته باشند.

ازجمله مسائلی که متأخران آن را از منطق قدما کنار گذاشته‌اند، بحث مفصل دربارهٔ صناعات خمس است. ابن‌سینا اگرچه در منطق *شفا* به متابعت از ارسطو به تفصیل دربارهٔ صناعات خمس گفت‌وگو کرده است، ولی در آخر منطق *نجات* می‌گوید ازآنجاکه شعر و خطابه و جدل خارج از دو غرض اصلی منطق (۱ـ رسیدن به حقیقت ۲ـ دوری از خطا) است، این است که از بیان آن خودداری کردیم و اگر علاقه‌ای به آگاهی از آن‌ها باشد به کتاب *شفا* مراجعه کنید. چنان‌که می‌نویسد: «و قد اقتصرنا لک من علم‌المنطق علی هذاالقدر و قد عرفناک طریق نیل‌الصواب و هوالقیاس‌البرهانی والحدالحقیقی و طریق‌التحرز من‌الخطا و هو مما عرفناک من‌المواضع التی یغلط فیها فی‌المقاییس والحدود و لم نطول‌المنطق بذکرالامورالخارجة عن هذین‌الغرضین و ان کانت لاتخلو عن نفع و هی مثل‌المواضع الجدلیة وآلاتها واستعمالها و مثل‌المقاییس‌الخطابیه و موادها و کیفیة‌التصرف فیها و مثل‌الاقاویل الشعریة و موادها واغراضها فان احببت ان تطلع علی ذلک فاطلبه من کتابنا الذی یسمی بالشفاء.[1]»

متأخران از دانشمندان اسلامی طریقهٔ ابن‌سینا را در غیر کتاب *شفا* پسندیده و گفت‌وگو دربارهٔ صناعات را به اختیار برگزار کرده‌اند. فقط سهروردی در *حکمة‌الاشراق* دربارهٔ صناعت مغالطه به تفصیل بحث، و سبب آن را چنین یاد می‌کند: «در این کتاب فقط به‌همین‌اندازه بسنده می‌کنیم، زیرا بر کتاب‌هایی که دربارهٔ علم منطق تصنیف شده است اعتماد و اکتفا می‌کنیم، لکن در خصوص مغالطات، سخن به درازا کشانده‌ایم؛ چه آنکه

۱. ابن‌سینا، *نجات*، ص ۹۳.

پژوهنده در براهین و حجج فرقه‌ها و نحله‌ها بیشتر به غلط و مغالطه برمی‌خورد تا به درست و صحیح. از این یادآوری موارد مغالطه به همان اندازه سودمند است که شناخت ضوابط برهان صحیح.» عین عبارت حکمة‌الاشراق چنین است: «انما اقتصرنا فی‌هذاالکتاب علی هذاالقدر اعتماداً علی‌الکتب المصنفه فی‌هذاالعلم‌الذی هوالمنطق، واکثرنا فی‌المغالطات لیتدرب‌الباحث فان‌الباحث یجدالغلط فی‌حجج طوایف‌الناس وفرقهم اکثر مما یجدالصحیح، فلایکون انتفاعه فی‌التنبیه علی مواضع‌الغلط اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ماهو حق.[1]»

ولیکن خواجه‌نصیرالدین طوسی به پیروی از منطق *شفا* و روش ارسطو، در کتاب *اساس‌الاقتباس* و *منطق‌التجرید* اهمیت خاصی برای صناعات خمس قائل شده و دربارهٔ آن‌ها به‌تفصیل گفت‌وگو کرده است.

۳ـ جابه‌جا کردن پاره‌ای از مباحث

پس از ترجمهٔ منطق ارسطو و اضافاتی که علمای یونانی بر آن افزودند، گفت‌وگو دربارهٔ حد و رسم جزو کتاب برهان بود، پس از وضع کلیات خمس مبحث حد و رسم را از کتاب برهان به مبحث تصورات بعد از تعریف کلیات خمس آوردند که درحقیقت ثمرهٔ آن است، و همان‌طورکه اشاره شد، ابن‌سینا نخستین بار مباحث منطق را به تصور و تصدیق تقسیم کرد و در منطق اشارات حد و رسم را بعد از کلیات خمس آورد.[2]

تغییر دیگر که از جهت دگرگون کردن محل بحث به‌عمل آوردند، این است که مبحث عکس را (که در جدل از آن گفت‌وگو می‌شد) به کتاب عبارت انتقال دادند، زیرا عکس از احکام قضایاست، و نخستین کسی که به این مسئله پرداخته، ابن‌سیناست.[3]

به‌ظاهر بعد از ابن‌سینا سهروردی نیز از کسانی است که در منطق *حکمة‌الاشراق* ترتیب منطق ارسطو را رعایت نکرده و از روش متأخران نیز اجتناب کرده است و خود، روش خاصی را دنبال می‌کند. چنان‌که می‌گوید این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و دو قسم است؛ قسم اول، ضوابط فکر، قسم دوم، بحث انوار است. سهروردی در قسمت اول فشرده‌ای از منطق را به روش خاص خود آورده است که پس از این به آن‌ها اشاره خواهد شد.

---

۱. شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة‌الاشراق*، صص ۵۷-۵۶.
۲. ابن‌سینا، *اشارات و تنبیهات*، صص ۱۵-۱۱.
۳. همان، نهج ۵، صص ۴۰-۳۱.

سهروردی برخی از مسائل حکمت طبیعی و جز آن را به‌عنوان داوری‌ها پس از بیان صناعت مغالطه ذکر کرده است و بسیاری از مسائل منطق نظری را که به‌عقیدهٔ خودش فایده‌ای نداشت، حذف کرده است.

شیخ اشراق در توصیف منطق حکمة‌الاشراق چنین می‌نویسد: منطق این کتاب را کوتاه نگاشتیم به‌طوری‌که فقط چند قاعدهٔ کوتاه را دربردارد ولیکن قواعدی است پرفایده که برای شخص تیزهوش کافی است.

آنان‌که به تفصیل علاقه‌مندند به کتب مفصل مراجعه کنند. عین عبارت سهروردی چنین است: «والآلة‌المشهورة الواقیة للکفر جعلناها هیهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قلیلة العدد کثیرة الفواید و هی کافیة للذکی ولطالب الاشراق و من ارادالتفصیل فی‌العلم الذی هوالآلة فلیراجع الکتب المفصلة.»[1]

ناگفته نماند که سهروردی در غیر از منطق حکمة‌الاشراق (مانند *تلویحات* و *مطارحات*) از طریقهٔ مشّاء و متأخرانی مانند سهلان ساوی پیروی کرده است، اما در منطق *حکمة‌الاشراق* عقاید خاص خود را به رشتهٔ تحریر درآورده است که شاید کم‌وبیش از *منطق‌المشرقین* ابن‌سینا متأثر باشد.

برای آشنایی بیشتر با چگونگی منطق در جهان اسلامی یادآوری نکات زیر خالی از فایده نیست:

ابن‌سینا در پایان فصل ششم از مقالهٔ دوم کتاب سفسطه پس از نقل سخن ارسطو و تکریم از مقام علمی او، سخن کوتاهی دربارهٔ افلاطون دارد و می‌گوید: اگر دانش افلاطون همان است که از کتاب‌های او به ما رسیده است وی معلومات مختصری بیشتر نداشته است. عین عبارات ابن‌سینا چنین است: «و نقول انه ان کان ذلک‌الانسان (ای الافلاطون) مبلغه من‌العلم ماانتهی الینا منه فقد کانت بضاعته مزجاة و من یتکلف له‌العصبیة و لیس فی‌یدیه من علمه الا ماهو منقول الینا فذلک اما عن حسد لهذاالرجل (ای ارسطو) و اما لعامیه فیه تری ان‌الاقدم زمانا اقدم‌الصناعة رتبه، والحق بالعکس.[2]»

برخی از دانشمندان اسلامی تجلیل ابن‌سینا از عظمت کار ارسطو و کوچک شمردن کار

---

۱. شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۳.
۲. ابن‌سینا، منطق *شفا*، کتاب سفسطه، ص ۱۱٤.

افلاطون را درست ندانسته‌اند. پیشوای این گروه شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس مکتب اشراق است که در کتاب *حکمة‌الاشراق* انتقادات زیادی بر طریقهٔ مشاء دارد و در بحث مغالطات، بسیاری از مسائل فلسفی را که به گمان حکمای مشاء برهان است جزو مغالطات آورده است. اگرچه معلم اول والامقام و بزرگ‌مرتبه و دوراندیش و کامل‌نظر است، اما در تجلیل او نباید چنان مبالغه کرد که بی‌ادبی به استاد وی شود. عین عبارت سهروردی چنین است: «والمعلم‌الاول و ان کان کبیرالقدر عظیم‌الشأن بعیدالغور تام‌النظر لایجوز المبالغة فیه علی وجه یفضی الی‌الازراء باستاذیه.[1]»

با اینکه سهروردی در *تلویحات* مقام ارسطو را ستوده است، ولی در *حکمة‌الاشراق* چون روش او در شناخت حقایق از طریق مکاشفه و اشراق است، ازاین‌رو، در مقدمهٔ *حکمة‌الاشراق* می‌گوید: کارهای ارسطو در منطق چنان‌که ابن‌سینا بدان اشاره کرده است، نه چنان است که مُهر ختام بر تحقیقات خورده باشد. خواهیم دید که آیندگان خود در راه تحقیق کارهایی خواهند کرد. برای هر جوینده‌ای کم یا بیش بهره‌ای از نور حق است و هر مجتهدی، ناقص یا کامل دارای ذوق است. بنابراین، علم در انحصار دسته‌ای نیست تا پس از ایشان باب علم منسد و تجاوز از حریم معلوماتشان ممنوع باشد، بلکه عقل فعال را که در منزلگاه افق مبین است، بحثی در افاضات مکنونات نباشد. بدترین دوران، آن زمانی است که بساط اجتهاد در آن برچیده و راه مکاشفات بسته شده باشد.

عبارت سهروردی در کتاب *حکمة‌الاشراق* چنین است: «یا معشر صحبی وفقکم الله لما یحب و یرضی تلتمسون منی ان اکتب لکم کتابا اذکر فیه ماحصل لی بالذوق فی‌خلواتی و منازلاتی: ولکل نفس قسط من نورالله قل او کثر و لکل مجتهد ذوق نقص او کمل. فلیس‌العلم وقفاعلی قوم ینغلق بعدهم باب‌الملکوت و یمنع‌المزید عن‌العالمین، بل واهب العلم‌الذی هو بالافق‌المبین ماهو علی‌الغیب بضنین وشرالقرون ماطوی فیه بساط‌الاجتهاد وانقطع فیه سیرالافکار وانحسم باب‌المکاشفات وانسد طریق‌المشاهدات».[2]

از آنجا که این ترجمه بیشتر برای استفادهٔ دانشجویان فراهم آمده، برای آشنایی آنان با دیگر کتاب‌های منطقی کوشش شده است که در پاورقی، مآخذ و منابع موضوعات مورد

۱. شهاب‌الدین سهروردی، *حکمه الاشراق*، ص ۱۱.
۲. همان، صص ۱۰-۹.

بحث به‌دست داده شود تا کار دانشجویان (که می‌خواهند دربارهٔ موضوع معینی تحقیق کنند) از لحاظ یافتن مراجع آسان شود.

نکتهٔ دیگر آنکه، طریقهٔ منطق صوری و تکمیل آن در جهان اسلام به ابن‌سینا منتهی می‌شود و اغلب دانشمندان بعد از او، پیرو آثار و عقاید وی هستند چنان‌که شهرستانی در کتاب *الملل والنحل* ذیل «متأخران از فلاسفهٔ اسلامی» بعد از آنکه هجده نفر از متفکران علوم عقلی را مانند کندی، یحیی نحوی و فارابی و غیره نام می‌برد، چنین می‌گوید: «او در این فوج امام مقدم و مقتدای معظم و سابق حلبهٔ تحقیق و فارِس میدان تدقیق، شیخ رئیس ابوعلی حسین بن‌عبدالله سیناست، » و مترجم *الملل والنحل* نیز علت این امر را چنین بیان کرده است: «چون طریقهٔ شیخ‌الرئیس ابوعلی‌حسین بن‌عبدالله سینا ادق بود و در تبیین حقایق نظر ثاقبش غامض‌تر، مصنّف اصل کتاب، نقل طریقهٔ آن حکیم کامل از کتب و مصنفات فایقهٔ آن امام فاخر کرده ... مقالات حکیم کامل در منطق و الهی و طبیعی که صاحب اصل کتاب ایراد کرده اختصار کرد ... هر آینه این دو علت باعث بر طرح مقالات آن کامل فرزانه و امام یگانه شد.[1]» سپس شهرستانی خلاصه‌ای از منطق و الهیات و طبیعیات ابن‌سینا را آورده است. به‌همین‌جهت، نگارنده نیز در پاورقی تاآنجاکه ممکن بود از عبارات منطق *شفای ابن‌سینا* و *حکمة‌الاشراق* سهروردی مطالبی نقل کرد تا مآخذ بحث‌های منطقی دوره‌های بعد روشن شود.

تفتازانی و کتاب *تهذیب‌المنطق*

سعدالدین مسعود بن‌عمر، مشهور در علوم بلاغت، منطق، مابعدالطبیعه، کلام، فقه و غیر این‌ها، کتاب‌های فراوانی تألیف کرد که برخی از آن‌ها هنوز در مدارس شرقی تدریس می‌شود.

تفتازانی در صفر ۷۲۲ هـ ق در تفتازان ــ قریهٔ بزرگی نزدیک نسای خراسان ــ متولد شد.[2] او نزد عضدالدین ایجی و قطب‌الدین رازی درس خواند.[3]

نخستین تألیف او شرح *تصریف عزی* است که در شانزده‌سالگی آن را نوشت.[4] *مطول*

---

۱. شهرستانی، *الملل والنحل*، صص ۴۷۱-۴۷۰.
۲. خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ص ۵۴۴.
۳. عسقلانی، *دررالکامنه فی‌اعیان المائه الثامنه*، ج ۴، ص ۳۵۰.
۴. همان.

و *مختصر* و *معانی* و *تلویح* را در هرات تألیف کرد.[1]

از ابن‌عربشاه نقل شده است که او مانند قطب‌الدین رازی به دربار مغول در قفجاق غربی راه یافت و بدین‌سبب کتاب را به محمود جانی‌بک، امیر مغولی اهدا کرد. خواندمیر[2] نقل می‌کند که تفتازانی مدتی در خوارزم اقامت گزید و زمانی در فارس رحل اقامت افکند و در همان زمان بود که وی، سیدشریف جرجانی را نزد شاه‌شجاع، ممدوح حافظ برد و سیدشریف کتابی را که مشتمل بر اعتراضات صاحبان تصانیف بود به شاه‌شجاع اهدا کرد.[3]

چون تیمور با خوارزم وارد جنگ شد، ملک‌محمد سرخسی بن‌ملک معزالدین‌حسین کرت به برادرزادهٔ خود، پیرمحمد غیاث‌الدین پیرعلی، از ملازمان رکاب تیمور، پیغام داد که هرگاه خوارزم فتح شود از تیمور اجازه گیرد و تفتازانی را به سرخس روانه گرداند. تیمور این تقاضا را پذیرفت، اما سرانجام به مقام دانش او پی برد و تفتازانی را به سمرقند خواند. تفتازانی نخست به بهانهٔ اینکه عازم سفر حج است، عذر خواست، اما بعد دعوت او را اجابت کرد و به سمرقند رفت و تیمور مقدم او را گرامی داشت.

دوست دیرین تفتازانی، سیدشریف جرجانی در ۷۸۹ هـ‌ق به سمرقند آمد و میان این دو رقابتی پدید آمد که در برخی کتاب‌های جرجانی آثار آن به چشم می‌خورد.

تفتازانی در ۷۹۱ هـ‌ق در سمرقند وفات یافت.[4] برخی تاریخ وفات او را ۲۲ محرم ۷۹۲ نوشته‌اند[5]، اما در *حبیب‌السیر* تاریخ وفات او ۷۹۷ قید شده است. او در سرخس به خاک سپرده شد. در تاریخ وفات او گفته‌اند:

آفتاب شرع و ملت سعد تفتازان چه رفت　　آب چشم آرد چه سیل و بلغ‌الله رجاه
عقل را پرسیدم از تاریخ سال رحلتش　　گفت تاریخش یکی کم «طیب‌الله ثراه»

وی شاگردان مبرزی نداشت. نام دو تن از شاگردان او در *روضات‌الجنات*[6] ذکر شده است: یکی حسام‌الدین‌الحسن بن‌علی‌ابیوردی‌شافعی، مؤلف *ربیع‌الجنان* در معانی و بیان، و دیگری، رومی، ملقب به برهان‌الدین‌حیدر که در علوم معانی و بیان تألیفاتی دارد.

---

۱. خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ص ٥٤٤.
۲. همان، ص ٥٤٥.
۳. همان، ص ٥٤٧.
٤. سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، ص ۹۲۳.
٥. کنوی هندی، *فوائدالبهیة فی‌تراجم‌الحنفیة*، ص ۱۳٥.
٦. خوانساری، *روضات‌الجنات*، ص ۳۰۹.

ابن‌خلدون به مقام دانش تفتازانی آگاه بود و از تألیفات او در مصر اطلاع داشت. او در مقدمهٔ خود پس از گفتن اینکه بانیان علوم در اسلام بیشتر عجم بوده‌اند از تفتازانی چنین یاد می‌کند: «باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاری که عمران آن‌ها بر باد رفت و علوم نیز به‌دنبال آن روبه‌نقصان گذاشت این‌گونه دانش‌ها نیز از آن ممالک رخت بربست و به‌جز اندکی از بقایای آن‌ها باقی نماند که در میان برخی از مردم پراکنده، و تحت محافظت علمای سنت یافت می‌شود، ولی اخباری که از مردم مشرق به ما می‌رسد حکایت می‌کند که سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان به‌حدوفور یافت می‌شود و به‌ویژه در عراق و ایران و پس از آن در ماوراءالنهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی می‌باشند، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آن مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی متعلق به مردی از بزرگان هرات، یکی از شهرهای خراسان، آگاهی یافتم و آن مرد، مشهور به سعدالدین تفتازانی است. ازجملهٔ آن‌ها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را مَلَکهٔ راسخی در این علوم است و هم نشان می‌دهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می‌باشد.[1]»

ابن‌حجر عسقلانی در بیان مقام علمی تفتازانی گوید: «وکان قد انتهت الیه معرفة علوم‌البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائرالامصار لم یکن له نظیر فی‌معرفة هذه‌العلوم.[2]»

تفتازانی در فقه شافعی و حنفی به تألیف دست زده است و بعضی او را شافعی می‌دانند مانند حسن چلپی و کنوی[3]، اما بعضی دیگر او را حنفی قلمداد کرده‌اند.[4]

ما تألیفات او را به‌ترتیب موضوعی و بدون توجه به تاریخ آن‌ها که در *روضات‌الجنات* آمده است، ذکر می‌کنیم. برای اطلاع بیشتر، به *تاریخ ادبیات عرب* تألیف بروکلمان مراجعه شود.[5]

الف ـ صرف و نحو

۱ـ *شرح تصریف عزی*، که به‌نام *سعدیه* نیز خوانده شده است. این کتاب شرح کتاب

---

۱. ابن‌خلدون، *مقدمه*، صص ۱۰۰۶-۱۰۰۵.
۲. عسقلانی، *دررالکامنة فی‌اعیان المائة الثامنة*، ص ۳۵۰.
۳. کنوی هندی، *فوائدالبهیة فی‌تراجم‌الحنفیة*، ص ۱۳۵.
٤. اسماعیل پاشا بغدادی، *اسماءالمؤلفین*، ص ٤۲۹.
۵. بروکلمان، *تاریخ ادبیات عرب*، ج ۲، ص ۲۱٤.

زنجانی در صرف است. تفتازانی این کتاب را در شانزده‌سالگی نوشته است.[1] کتاب مذکور در ۱۲۵۳ هـ‌ق در اسلامبول، و در ۱۲۷۰ هـ‌ق ضمن مجموعه‌ای در تهران، و در ۱۲۸۹ هـ ق در دهلی همراه *مفتاح‌السعادة* و در بمبئی در ۱۲۹۲ هـ‌ق، و در لکهنو در ۱۳۰۶ هـ‌ق و در قاهره در ۱۳۰۷ هـ‌ق و شرح آن در بولاق در ۱۲۵۵ هـ‌ق چاپ شده است.

۲ـ *الارشاد* یا *ارشادالهادی*، چنان‌که حاجی‌خلیفه می‌نامد، کتابی است در نحو که برای پسرش نوشته و در ۷۷٤ هـ‌ق در خوارزم آن را به اتمام رسانده است. حاجی‌خلیفه شرح‌هایی برای این کتاب ذکر می‌کند ازجمله شرح محمدبن‌علی‌جرجانی، یکی از پسران سیدشریف، و شرح شمس‌الدین محمد بن‌محمدالبخاری.[2]

ب ـ علم بلاغت

از تألیفات تفتازانی در علم فصاحت و بلاغت آثار زیر شایان اشاره است:

۱ـ *مطول*، که آن را در هرات در صفر ۷٤۸ هـ‌ق نوشت. نام دیگر *مطول*، شرح *تلخیص* است. این کتاب بارها به چاپ رسیده است. در ۱۲٦۰ هـ‌ق در اسلامبول، در ۱۲٦۵ هـ‌ق در لکهنو، در تهران در ۱۲۷۰ هـ‌ق و در دهلی در ۱۳۲٦ هـ‌ق.

۲ـ *مختصرالمعانی*؛ این کتاب شرح‌ها و طبع‌های فراوان دارد و تفتازانی آن را به محمود جانی‌بک امیر مغولی اهدا کرده است.

۳ـ شرح *قسم سوم مفتاح*، که نسخهٔ خطی آن در نسخ متعدد موجود است (ازجمله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۰۳۵۳).

پ ـ منطق

۱ـ شرح *رسالهٔ شمسیه* یا شرح *شمسیه*؛ این کتاب شرح رسالهٔ کاتبی دربارهٔ منطق است و آن را در تربت جام، در جمادی‌الثانی ۷۷۲ هـ‌ق تمام کرده است[3]، اما فوائدالبهیة

---

۱. عسقلانی، *همان*، ص ۵۳۰.
۲. حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*.
۳. خوانساری، *روضات‌الجنات*، ص ۳۰۹.

تاریخ اتمام تألیف را سال ۷۵۷ هـ‌ق ذکر کرده است.[1]

این کتاب در سال‌های زیر چاپ شده است: ۱۳۲٦ هـ‌ق در لکهنو و ۱۳۲۷ هـ‌ق در تهران.

۲ـ *تهذیب‌المنطق والکلام*؛ دربارهٔ این کتاب پس از ذکر تألیفات دیگر تفتازانی به تفصیل سخن خواهیم گفت.

ت ـ مابعدالطبیعه و کلام

۱ـ *مقاصد*؛ این کتاب مختصری در مابعدالطبیعه و علم کلام است. بنا به روایت *روضات‌الجنات*، تاریخ اتمام این کتاب در ذی‌القعده ۷۷٤ هـ‌ق در سمرقند بوده است و نیز گفته‌اند که هم *مقاصد* و هم شرح آن در ۸۷٤ هـ‌ق به اتمام رسیده است. در موزهٔ بریتانیا نسخه‌ای خطی از آن موجود و در کتابخانه‌های کشورهای اسلامی ازجمله ایران یک یا چند نسخهٔ خطی از آن موجود است. این کتاب در قاهره در ۱۲۷۷ هـ ق چاپ شده است. چاپ‌های دیگری نیز از این کتاب صورت گرفته است. حاجی خلیفه می‌گوید: قسم دوم کتاب *تهذیب‌المنطق والکلام* خلاصهٔ مقاصد است.

۲ـ *تهذیب‌المنطق والکلام*، که دربارهٔ آن گفت‌وگو خواهیم کرد.

۳ـ *شرح‌العقایدالنسفیه*؛ تفتازانی این کتاب را در خوارزم در شعبان ۷٦۸ هـ‌ق به اتمام رسانیده است. این کتاب شرح موجز عمربن‌محمدنسفی دربارهٔ عقاید مسلمانان است که از کتاب‌های درسی مهم به شمار می‌رود و بارها شرح شده است. چاپ‌های آن بدین‌قرار است: در کلکته در ۱۲٤٤ هـ‌ق، در لکهنو در ۱۸۷٦م، و در اسلامبول در ۱۲۹۷ هـ‌ق همراه با شرح کستلی و خیالی و حواشی بهشتی بر شرح خیالی، در قاهره به سال ۱۲۹۷ هـ‌ق همراه با شرح خیالی و حواشی قرةخلیل بر شرح خیالی، در کونپور در سال ۱۳۳۰ هـ‌ق، دوسون منتخباتی از آن را به فرانسه ترجمه کرده است. *شرح عقاید نسفی* به آلمانی نیز ترجمه شده است.از شروح آن، شرح خیالی معروف‌تر است. در دهلی همراه با شرح خیالی و کستلی و شرح حسن شاهد و شرح رمضان افندی در ۱۳۲۷ هـ‌ق چاپ شده است.

٤ـ تفتازانی کتابی در رد ابن‌عربی دارد. در این کتاب وی خواسته است *فصوص‌الحکم*

---

۱. کنوی هندی، *فوائدالبهیة فی‌تراجم الحنفیة*، ص ۱۳۵.

ابن‌عربی را مورد انتقاد قرار دهد و آن را رد کند. نام این کتاب چندان روشن نیست. در نسخهٔ خطی برلین به شمارهٔ ۲۸۹۱ در برگ اول آن نام مبهمی آمده است با عنوان «فضیحة‌الملحدین[۱].»

ث ـ اصول

۱ـ *التلویح الی کشف حقایق‌التنقیح*؛ تفتازانی این کتاب را در ۲۹ ذی‌القعدهٔ ۷۵۸ هـ‌ق به اتمام رسانیده است.[۲] و آن را در گلستان (از شهرهای خراسان خاوری) به رشتهٔ تحریر درآورده است. کتاب فوق، شرح *تنقیح‌الاصول* تألیف صدرالشریعه کوچک عبیدالله بن‌مسعودمحبوبی است. چاپ‌های آن طبق گفتهٔ بروکلمان[۳] در سال‌های زیر انجام شده است: در ۱۲۶۷ هـ‌ق در دهلی همراه با شرح خود صدرالشریعه به نام *التوضیح و شروح‌التلویح* تألیف حسن چلپی و ملاخسرو و زکریای انصاری، و در ۱۳۰۱ هـ‌ق در قازان همراه با *التوضیح* به طبع رسیده است.

۲ـ شرح *شرح‌المختصر فی‌الاصول* یا *شرح‌الشرح*؛ وی این کتاب را در خوارزم در ذی‌الحجهٔ ۷۷۰ هـ ق به اتمام رسانیده است. کتاب مذکور شرحی است بر شرح ایجی بر *مختصرالمنتهی* تألیف ابن‌حاجب. کتاب *مختصر* درواقع خلاصهٔ کتاب دیگر ابن‌حاجب به نام *شرح منتهی‌السئول والامل فی‌علمی الاصول والجدل* است.[۴] این اثر، شرح تفتازانی براساس نسخه محمدبن‌شنب، در بولاق در ۱۳۱۶ چاپ شده است.

ج ـ فقه

۱ـ *المفتاح*؛ این کتاب در فروع فقه شافعی و نسخه‌های خطی آن فراوان است. کتاب دیگری به او نسبت می‌دهند که در آن فروع فقه حنفی را آورده است.

۲ـ *اختصار شرح تلخیص الجامع‌الکبیر*؛ این کتاب، مختصر شرح مسعودبن محمد عجدوانی بر *مختصر خلاطی* است و *مختصر خلاطی* خلاصهٔ رسالهٔ شیبانی معروف به

---

۱. بروکلمان، *تاریخ ادبیات عرب*، ج ۲، ص ۲۱٤.
۲. خوانساری، *روضات‌الجنات*، ص ۳۰۹.
۳. بروکلمان، همان.
٤. اسماعیل پاشا، *ایضاح‌المکنون*، ذیل *کشف‌الظنون*، ص ۵۷۲.

الجامع‌الکبیر است. این کتاب ناتمام و در فروع فقه شافعی است.[1] در *روضات‌الجنات* آمده است که تفتازانی تألیف این کتاب را به سال ۷۸۵ هـ‌ق در سرخس آغاز کرد. در ۱۸۷۰ م در دهلی مقدمهٔ *کتاب‌الصلوة* آن چاپ شده است همراه با شرحی که به‌ظاهر تألیف جرجانی است.

چ ـ تفسیر

۱ـ *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*[2] که تفسیر قرآن به زبان فارسی است و نسخه‌های خطی آن موجود است.

۲ـ *شرح کشاف* یا *حاشیهٔ کشاف*؛ چنان‌که حاجی‌خلیفه گفته است، این کتاب تعلیقاتی است بر تفسیر زمخشری. گویند که تألیف آن را در سمرقند در ربیع‌الثانی ۷۸۹ هـ‌ق آغاز کرده است. این تفسیر ناتمام است و از سورهٔ بقره تا سورهٔ هود آیهٔ ۵۸ و از سورهٔ زمر تا سورهٔ طلاق را شامل می‌شود. نسخه‌های خطی آن در برلین و موزهٔ بریتانیا موجود است.

ح ـ فقه‌اللغه

۱ـ *النعم‌السوابغ فی‌شرح‌الکلم النوابغ*؛ شرحی است بر کتاب زمخشری به نام *الکلم النوابغ*. این کتاب در قاهره در ۱۲۸۷ هـ‌ق چاپ شد.

۲ـ ترجمهٔ *بوستان* سعدی شیرازی، که در ۷۵۵ هـ‌ق به آن اقدام کرده است. این ترجمه به زبان ترکی و به نثر است.[3]

و اکنون به معرفی تألیف دیگر او، به نام *تهذیب‌المنطق‌والکلام* می‌پردازیم.

---

۱. حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، ص ۴۰۱.

۲. همان، ج ۵، صص ۱۰۶۷-۱۰۶۶.

۳. پس می‌توان گفت که تفتازانی ترکی نیز می‌دانسته است.

کتاب *تهذیب‌المنطق والکلام*

تالیف این کتاب که به‌نام *تهذیب‌المنطق والکلام* شهرت دارد در رجب ۷۸۹ پایان یافته است و نویسنده خود در مقدمهٔ کتاب، آن را چنین توصیف می‌کند: «هذا غایة تهذیب‌الکلام فی‌تحریر المنطق والکلام.»

قسمت دوم این کتاب چاپ نشده است. حاجی‌خلیفه گوید: قسم دوم این کتاب، مختصر *مقاصد* تألیف خود تفتازانی است مگر در موارد نادر، اما قسمت اول موردتوجه عجیبی واقع شده و به‌عنوان رایج‌ترین کتاب درسی بارها به چاپ رسیده است.[1]

چاپ‌های قسمت اول *تهذیب‌المنطق*

تهذیب در ۱۲۴۳ هـ‌ق با حاشیهٔ یزدی و در ۱۳۲۸ هـ‌ق با ترجمهٔ اردو و در ۱۳۳۳ هـ‌ق با همان ترجمهٔ اردو در کلکته چاپ شد. این کتاب در ۱۲۶۰ هـ‌ق در لکهنو ضمن یک مجموعه منطق چاپ شد. در ۱۲۸۸ هـ‌ق با شرح دوانی و حواشی میرزاهد و عبدالحی لکهنویی چاپ شد.

در ۱۲۹۳ هـ‌ق با شرح دوانی و حواشی میرزاهد و عبدالحی و نیز در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۲۱ هـ‌ق با حاشیهٔ یزدی و حواشی عبدالحی، و در سال‌های ۱۲۹۲ و ۱۳۱۱ در لکهنو چاپ شد. در ۱۸۷۷م با شرح فارسی محمد بن‌محمود شهرستانی و نیز با همان ترتیب در ۱۸۸٤م در لکهنو چاپ شد. در ۱۳۲۳ هـ‌ق ضمن مجموعهٔ *ستّ رسائل منطق* در لکهنو چاپ شد. در دهلی در سال‌های ۱۲٦٤، ۱۲۷٦، ۱۲۸۳، ۱۲۸٤، ۱۲۸٦ هـ‌ق همراه با حاشیهٔ یزدی چاپ شده است.

در کونپور به سال ۱۲۸۷ هـ‌ق ضمن مجموعهٔ منطق، و در ۱۲۹۱ هـ‌ق با حاشیهٔ یزدی و حواشی الهی‌بخش فیض‌آبادی به نام *تحفهٔ شاه‌جهانی*، و در ۱۲۹٦ هـ‌ق مثل سابق و در ۱۸۸۱م ضمن مجموعهٔ منطق، و در ۱۹۱۵م همراه با شرح فارسی شهرستانی در کونپور چاپ شده است. همچنین در بنارس در ۱۸۹۹م با ترجمهٔ اردوی آن چاپ شده است.

قسمت اول *تهذیب*، یعنی منطق آن، بارها در ایران به چاپ رسیده است. معروف‌ترین چاپ آن در ۱۲۸۱ هـ‌ق به‌خط عبدالرحیم تبریزی و با حاشیهٔ یزدی و محمدعلی تبریزی

۱. حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، ج ۵، ص ۱۸۷.

بر حاشیهٔ یزدی و منتخباتی از حاشیهٔ جلال‌الدین دوانی بر حاشیهٔ ملاعبدالله یزدی و حاشیهٔ عبدالرحیم بر حاشیهٔ یزدی در تهران به طبع رسیده است. در سال‌های ۱۲٦۸، ۱۲۷٦، ۱۲۹۵، ۱۲۹٦ و ۱۳۱٤ هـ‌ق با حاشیهٔ ملاعبدالله یزدی، به‌صورت سنگی و در قطع وزیری در تهران چاپ شده است.

در سال ۱۲۸۰ هـ‌ق بدون شمارهٔ صفحات چاپ شده است و در ۱۲۸۰ هـ‌ق در تهران در ۱۱۵ صفحه چاپ شده است. در ۱۳۱۵ هـ‌ق با حاشیهٔ شیخ عبدالجواد نیشابوری در تهران چاپ شده است. در تهران به سال ۱۲۷٤ هـ‌ق در مطبعهٔ کربلایی محمدقلی و نیز در سال‌های ۱۲۸۱ و ۱۳۲۳ به خط محمدعلی بن‌محمدحسن طبرسی و در ۱۳٦۷ هـ‌ق به‌صورت گراور از روی چاپ عبدالرحیم به‌اهتمام ابوالقاسم و محمود شفیعی در تهران چاپ شده است.

در تبریز در سال‌های ۱۲۸۷، ۱۳۰٦، ۱۳۱۳، ۱۳۱٦ و ۱۳۹۳ هـ ق چاپ شده است. در هند به‌خط نستعلیق، به‌صورت سنگی بارها چاپ شده است.

شروح و حواشی *تهذیب‌المنطق*

۱ـ مشهورترین حاشیه بر *تهذیب* همان حاشیهٔ نجم‌الدین ملاعبدالله بن شهاب‌الدین حسین یزدی است که تاریخ و تعداد چاپ‌های آن را ذکر کردیم.

۲ـ *العجاله*؛ حاشیهٔ *تهذیب‌المنطق*، تألیف ملاجلال دوانی، که همراه با حاشیهٔ سیدابوالفتح بن‌محمدعلی به ۱۳۲۳ هـ‌ق در هامش حاشیهٔ ملاعبدالله در تهران چاپ شده و در لکهنو به سال ۱۲۹۳ هـ‌ق به‌صورت سنگی و در قطع رحلی، همراه با حاشیهٔ محمدبن‌عبدالحی لکهنوی چاپ شده است.

۳ـ حاشیهٔ میرزا عبدالغفار بن‌محمد بن‌یحیی، که در تهران در ۱۳۲۳ هـ‌ق بی‌شمارهٔ صفحه در هامش حاشیهٔ ملاعبدالله چاپ شده است.

اگر حواشی یزدی را که درواقع شرح شرح *تهذیب* است به‌شمار آوریم، بالغ بر صد شرح و حاشیه برای *تهذیب* می‌توان نشان داد.

علت شهرت *تهذیب*

تفتازانی در مقدمهٔ *تهذیب* می‌گوید: این کتاب را (به‌عنوان کتاب درسی) برای پسرم که همنام پیامبر است، نوشتم. بنابراین، تهذیب در اصل برای تدریس نوشته شده و چنان‌که از نام آن پیداست، تهذیب شده و از حشو و زواید و تکرار به‌دور است. ازاین‌رو، طبیعی بود که چنین کتابی برای درس و تعلیم انتخاب شود.

یکی از علل بزرگ شهرت این کتاب، حاشیهٔ نفیس نجم‌الدین‌ملاعبدالله یزدی است که هنگام سلطنت شاه‌طهماسب برای تفسیر و بیان *تهذیب‌المنطق* نگاشته شده و چنان دقیق و کامل بوده که در ایران و هند، بیشتر خود این حاشیه (نه *تهذیب*) کتاب درسی شده است و حتی دربارهٔ حاشیه ملاعبدالله گفته‌اند:

توهمت آیات لها فعرفتها لستة اعوام و ذوالعام سابع[1]

تفتازانی در مقدمهٔ *تهذیب* می‌گوید: این کتاب حد اعلای تهذیب سخن است دربارهٔ تحریر منطق و کلام. و ملاعبدالله می‌گوید علت اینکه تحریر گفته و برای مثال، به‌جای تحریر، بیان یا مرادفات آن را نیاورده، این است که کلمهٔ تحریر دلالت دارد بر اینکه این بیان از حشو و زواید خالی است.

بنابراین، افزون بر خلاصه و جامع بودن خود *تهذیب*، عامل دیگری، یعنی حاشیهٔ ملاعبدالله نیز باعث شهرت *تهذیب* شده است؛ به‌خصوص در ایران، عراق، هند و پاکستان در محافل درسی به سبک قدیم، حاشیهٔ ملاعبدالله هنوز به‌عنوان نخستین کتاب منطق و احیاناً تنها کتاب منطق تدریس می‌شود. برای‌مثال، در حوزه‌های علمیهٔ قم، نجف، مشهد و دیگر محافل علمی به‌سبک قدیم، تنها کتاب درسی منطق، همان حاشیهٔ ملاعبدالله است.

داستانی در افواه رایج است که می‌گویند: تفتازانی پس از نوشتن کتاب *تهذیب* مدعی شد که هرکس بتواند بدون ایجاد اخلال در معنی، کلمه‌ای از این کتاب را حذف کند، من در ازای هرکلمه صد درهم خواهم پرداخت. این داستان، خواه واقعی یا ساختگی، درهرحال دلالت بر مختصر و جامع بودن *تهذیب* دارد.

در *الذریعه الی تصانیف‌الشیعه* آمده که چون متن *تهذیب* بهترین متن منطق است، میان سنیان و شیعیان بسیار معروف است؛ ازاین‌رو، شرح و حواشی زیادی بر آن نوشته‌اند. آنگاه

---

۱. گرامی، *مقصودالطالب*، ص ٤.

حاشیهٔ دوانی، حاشیهٔ یزدی، حاشیهٔ غلامحسین فیض و چند حاشیهٔ دیگر را ذکر می‌کند.[1]
برای آگاهی اجمالی از مطالب متن *تهذیب‌المنطق*، خلاصه‌ای از آن در اینجا آورده می‌شود:

فشردهٔ مطالب *تهذیب‌المنطق*

چکیدهٔ آنچه در منطق *تهذیب* ضمن یک مقدمه، پانزده فصل و یک خاتمه آمده، بدین قرار است:

در مقدمه، تقسیم علم به تصور و تصدیق و تقسیم هریک از تصور و تصدیق به بدیهی و نظری و وقوع خطا در نظر و استدلال و نیاز به منطق به‌عنوان وسیلهٔ بازدارنده از خطا و موضوع منطق، یعنی معرف و حجت بیان شده است.

در فصل اول، دلالت‌های سه‌گانه، یعنی: دلالت مطابقه، تضمن و التزام و نسبت میان آن‌ها و تقسیم لفظ موضوع به مفرد و مرکب و اقسام هریک از مفرد و مرکب بررسی شده است.

در فصل دوم، تقسیم لفظ مفرد به کلی و جزئی و نسبت‌های چهارگانه یعنی: تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق، و عموم و خصوص‌من‌وجه به‌تفصیل آمده است.

در فصل سوم، کلیات خمس یعنی: جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عام، تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی مورد بحث واقع شده است.

در فصل چهارم، معرف به‌عنوان مفید تصور شیء و بیان دو شرط آن، یعنی مساوی و روشن‌تر بودن آن نسبت به شیء موردتعریف و تقسیم به حد و رسم، و تقسیم هر یک از حد و رسم به تام و ناقص ذکر شده است.

در فصل پنجم، مبحث تصدیقات آغاز می‌شود؛ نخست قضیه به‌عنوان سخن قابل صدق و کذب تعریف می‌شود، و آنگاه تقسیم قضیه به حملیه که دارای موضوع و محمول و رابطه است، و شرطیه که دارای مقدم و تالی است و نیز تقسیم قضیه به شخصیّه و طبیعیه، و به محصوره و مهمله و به خارجیه و حقیقیه و ذهنیه و به معدوله و محصّله و به موجهه و غیرموجهه و تقسیم موجهه به بسیطه و مرکبه که بسایط نیز عبارت‌اند از: مطلقه و مشروطهٔ عامه و وقتیه مطلقه و منتشرهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه و عرفیهٔ عامه و

---

۱. آقابزرگ تهرانی، *الذریعه الی تصانیف‌الشیعه*، ج ٦، ص ٥٣.

ممکنهٔ عامه، و تقسیم موجهه مرکبه با افزودن قید لادوام ذاتی ولاضرورهٔ ذاتی به بسایط به‌طور مشروح ذکر شده است.

در فصل ششم، قضیهٔ شرطیهٔ متصلهٔ لزومیه و اتفاقیه و همچنین قضیهٔ شرطیهٔ منفصلهٔ حقیقیه و مانعةالجمع و مانعةالخلو و عنادیه واتفاقیه مورد تحقیق قرار گرفته است.

فصل هفتم، شامل مبحث تناقض است. در این فصل تعریف و شرایط تناقض و اختلاف دو قضیه متناقض در کمّ‌وکیف و جهت و اتحاد آن دو از هر لحاظ دیگر غیر از سه‌مورد مذکور، مورد بحث واقع شده است.

در فصل هشتم آمده است که عکس مستوی به‌عنوان تبدیل دو طرف قضیه با بقای صدق و کیف و با بیان این مطلب که عکس موجبه، خواه کلیه باشد یا جزئیه، فقط جزئیه است و عکس سالبهٔ کلیه همان سالبهٔ کلیه است و سالبهٔ جزئیه عکس ندارد. در پایان فصل ملاکی کلی برای همهٔ قضایایی که عکس دارند ذکر شده است؛ بدین‌گونه که اگر نقیض عکس و خود اصل را بر هیئت شکل اول بیاوریم نتیجه‌ای به دست می‌آید که محال است و با ابطال نقیض عکس خود آن اثبات می‌شود.

در فصل نهم، عکس نقیض بدین‌گونه تعریف شده است: «تبدیل نقیض‌های طرفین با بقای صدق و کیف»؛ ازاین‌رو، عکس نقیض موجبهٔ کلیه همان موجبهٔ کلیه و موجبهٔ جزئیه فاقد عکس نقیض و سالبه، خواه کلیه یا جزئیه، فقط به جزئیه تبدیل‌شدنی است.

فصل دهم، شامل مباحث قیاس و تعریف قیاس، بدین‌گونه آمده است: «سخن مرکّب از قضایا که ذاتاً مستلزم سخن دیگری است»، آنگاه اگر این سخن دیگر که همان نتیجه است با ماده و هیئت خود در قیاس مذکور باشد، قیاس استثنایی، وگرنه، قیاس اقترانی خواهد بود. سپس تقسیم قیاس اقترانی به حملی و شرطی و بیان اصطلاحات اصغر و اکبر و اوسط و همچنین صغری و کبری و ترتیب شکل‌های چهارگانه آمده است؛ بدین‌گونه که اگر اوسط در صغری محمول و در کبری موضوع باشد، «شکل اول»، و اگر در هردو محمول باشد، «شکل دوم» و اگر در هردو موضوع باشد، «شکل سوم»، و اگر عکس نخستین باشد، «شکل چهارم» است.

بعد شرایط اشکال چهارگانه به‌حسب صورت یعنی: موجبه بودن و فعلیت صغری و کلیت کبری در شکل اول و اختلاف صغری با کبری در کیف و کلیّت کبری و دائمه بودن

صغری و انعکاس سالبهٔ کبری و قضیهٔ ممکنه همراه ضروریه یا کبری مشروطه باشد. در شکل دوم، و موجبه بودن صغری و فعلیت آن و کلیّت یکی از دو مقدمه، یعنی صغری یا کبری در شکل سوم، و موجبه بودن هردو مقدمه و کلیّت صغری یا اختلاف مقدمتین در کیف و کلیّت یکی از دو مقدمه در شکل چهارم، همچنین ضروب منتج اشکال چهارگانه از لحاظ صورت قیاس به تفصیل یاد شده است.

در فصل یازدهم، قیاس شرطی اقترانی و ترکیب آن از دو متصله یا دو منفصله یا حملیه و متصله یا حملیه و منفصله، و انعقاد اشکال چهارگانه در آن به اختصار آمده است.

در فصل دوازدهم، قیاس استثنایی و ترکیب آن از مقدمهٔ شرطیه و مقدمهٔ حملیه که اگر آن مقدمه شرطیه متصله باشد وضع مقدم و رفع تالی و اگر حقیقیه باشد وضع هردو یا رفع هردو و اگر مانعةالجمع باشد، وضع هر دو و اگر مانعةالخلو باشد رفع هردو نتیجه‌بخش است و نیز نامیده شدن قیاس استثنایی به قیاس خلف که عبارت است از: «اثبات مطلوب از راه ابطال نقیض آن» و همچنین بازگشت قیاس خلف به استثنایی و اقترانی موردبحث قرار گرفته است.

فصل سیزدهم، تنها شامل تعریف استقراء است که عبارت است از: «بررسی جزئیات برای اثبات حکم کلی.»

فصل چهاردهم، تمثیل به‌عنوان «بیان مشارکت یک جزئی با جزئی دیگر در علت حکم» و دو طریق عمدهٔ آن، یعنی دوران و تردید ذکر شده است.

در فصل پانزدهم، صناعات پنج‌گانه موردبحث واقع شده است؛ بدین‌گونه که قیاس یا «برهانی» است و از یقینیات شش‌گانه یعنی: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات تشکیل شده یا «جدلی» است که از مشهورات و مسلّمات ترکیب شده، یا «خطابی» است که از مقبولات و مظنونات شکل گرفته یا «شعری» است که از مخیلات تألیف یافته، یا «سفسطی» است که از وهمیات و مشبهات متشکل است.

در خاتمه، اجزای سه‌گانهٔ علوم یعنی: موضوعات و مبادی و مسائل، سپس رئوس ثمانیه یعنی اصول هشت‌گانه که قدما در آغاز به‌عنوان مقدمات پیش از شروع در یک علم ذکر می‌کردند یعنی: غرض، فایده، عنوان علم، مؤسس علم، نوع علم و مرتبهٔ علم و تقسیم علم و انحای تعلیمیه بررسی شده است.

حسن ملکشاهی

متن تهذیب‌المنطق

همراه با ترجمهٔ مقابل

بسم الله الرّحمن الرّحيم

اَلحَمدُلله الَّذی هَدانا سَواءَالطَّریق، وَ جَعَلَ لَناالتَّوفیقَ خَیْرَ رَفیق، وَالصَّلوةُ عَلی مَن اَرسَلَهُ هُدیً. هُوَ بِالاهْتداء حَقیقٌ، وَ نوُراً بِه الاقْتداءُ یَلیقُ، وَ عَلیٰ آلِه وَ اَصْحابِه الَّذینَ سَعَدُوا فی مَناهِجِ‌الصِّدقِ بِالتَّصدیق، وَ صَعَدُوا مَعارِجَ‌الْحَقِّ بِالتَّحقیق.

وَبعدُ فَهذا «غایَةُ تَهذیبِ‌الکَلام فی تَحْریرِ‌الْمَنطِق وَالْکَلام وَ تقریبِ‌المَرام مِن تَقریرِ عَقایِدِ‌الاسلام» جَعَلْتُهُ تَبصِرةً لِمَنْ حاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَی‌الافْهام، وَ تَذْکِرَةً لِمَنْ اَرادَ اَنْ یَتَذَکَّرَ مِن ذَوی‌الافهام، سیَّماالْوَلَدَ الْاَعَزَّ الحَفیَّ الحَریَّ بِالْاِکْرام، سَمیَّ حَبیبِ‌اللهِ عَلَیهِ‌التَّحیَّةُ وَالسَّلامُ لازالَ لَهُ مِنَ التَّوفیقِ قِوامٌ، و مِنَ التَّأییدِ عِصامٌ، وَ عَلَی‌اللهِ التَّوَکُّلُ، وَ بِهِ الاعتِصامُ.

اَلْقِسمُ الاوَّلُ فِی‌الْمَنْطِقِ

مُقَدِّمَةٌ:

اَلْعِلْمُ اِنْ کانَ اِذعاناً لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدیقٌ، وَ اِلّا فَتَصَوُّرٌ.

وَ یَقتَسِمانِ بِالضَّرورَةِ، اَلضَّرُورَةِ وَالاکْتِسابَ بِالنَّظَرِ، وَ هُوَ مُلاحَظَةُ المَعقُولِ لِتَحْصیلِ المَجْهُولِ.

وَ قَد یَقَعُ فیه‌الْخَطاءُ فَاحْتیجَ اِلی قانُونٍ تَعْصِمُ مُراعاتُها عَنْهُ وَ هُوَ الْمَنْطِقُ.

وَ مَوْضُوعُهُ الْمَعْلُومُ التَّصَوریَ وَ التَّصْدیقیُّ مَن حَیْثُ اَنَّهُ یُوصِلُ اِلیٰ مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِیٍ فَیُسَمّی «مُعَرِّفاً» اَوْ مَطْلُوبٍ تَصْدیقِیٍّ فَیُسَمّیٰ «حُجَّةً».

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان

سپاس خدا را که به ما راه راست نمود و توفیق را بهترین رفیق راه ما قرار داد، و درود بر آن‌کس که برای هدایت و راهنمایی رسالت یافت؛ که او درخور و شایستهٔ هدایت و نوری است که سزاوار پیروی است و درود بر خاندان و یاران او که راه راست را سعادتمندانه باور داشتند و راه حق را فراپیمودند.

باری، این کتاب «پایان پاکیزگی سخن در نگارش دانش منطق و کلام است و همین‌گونه نزدیک‌کنندهٔ هدف و بیان باورهای دین اسلام است». آن را برای جویندهٔ آگاهی و دانش، به هنگام آموزش، و برای صاحبان درکی که در تکاپو و پویایی دانش‌اند، راهنما قرار دادم؛ به‌ویژه برای پسر عزیز و مهربان و شایان احترامم، همنام پیامبر(ص)، که هماره قرین تأیید و توفیق باد؛ و بر خدا توکل دارم که مصونیت از خطا در دست اوست.

بخش نخستین[1] در منطق است

این مطالب، مقدمهٔ دانش منطق است.

نام «صورت ذهنی» (یعنی علم) اگر اعتقاد به نسبت باشد، «تصدیق» است و اگر صورت ذهنی، این‌گونه نباشد، «تصور» نام دارد.

آشکارا پیداست که هریک از تصور و تصدیق دو گونه دارند: بدیهی و پیدا؛ نظری و ناپیدا. اکتساب به فکر و نظر، نگرش و توجه به‌سوی پیدا، برای به‌دست‌آوردن امر ناپیداست.

گاه در اندیشه نادرستی پدید می‌آید، پس به قانون و دستوری نیاز است که رعایت آن، ذهن را از نادرستی بازمی‌دارد؛ نام آن قانون، «منطق» است.

موضوع علم منطق، معلومات تصوری و تصدیقی است، از آن حیث که به مجهول تصوری و تصدیقی راهنمایی کند. نام تصور معلومی که ما را به تصور مجهول می‌رساند «معرف» و نام تصدیق معلومی که ما را به تصدیق مجهول می‌رساند «حجت» است.

---

۱. همانگونه که در پیشگفتار ذکر شده، بخش دوم این کتاب، مختصر کتاب دیگری از مؤلف (تفتازانی) است با عنوان *مقاصد* که در مابعدالطبیعه و علم کلام بوده و اصل مشروح آن قبل از این کتاب تألیف شده است. *تهذیب‌المنطق* مشهور که در این اثرِ مرحوم ملکشاهی ترجمه و شرح شده، همین بخش اول است - ن.

[فصلٌ ـ ١] اَلْمَقْصِدُالاَوَّلُ فِی‌التَّصَوُّرات

دَلالَةُ اللَّفْظِ عَلی تَمامِ ما وُضِعَ لَهُ مُطابَقَةٌ، وَ عَلی جُزئِهِ تَضَمُّنٌ، وَ عَلی‌الْخارِجِ الْتِزامٌ.

وَلابُدَّ فیهِ مِنَ‌اللُّزُومِ عَقْلاً اَوْ عُرفاً.

وَ یَلْزَمُهُمَاالمُطابَقَةُ، وَلَو تَقدیراً وَ لا عَکْسَ.

وَالمَوْضُوعُ اِنْ قُصِدَ بِجُزءٍ مِنْهُ الدَّلالَةُ عَلی جُزْءِالمَعنی فَمُرَکَّبٌ، اِمّا تامٌ، خَبَرٌ، اَوْ اِنْشاءٌ وَ اِمّاناقِصٌ، تَقییدِیٌّ، اَوْ غَیْرُهُ، وَ اِلّا فَمُفرَدٌ، وَ هُوَ اِن اِستَقلَّ فَمَعَ‌الدَّلالَةِ بِهَیئَتِهِ عَلی اَحدِالْازمِنَةِ الثَّلثَةِ کَلِمَةٌ، وَ بِدُونِهَا اسمٌ، وَ اِلّا فَاَدَاةٌ.

وَ اَیضاً اِن اتَّحَدَ مَعناهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهِ وَضعاً عَلَمٌ، وَ بِدُونِهِ مُتواطٍ، اِنْ تَساوَتْ اَفْرادُهُ وَ مُشَکِّکٌ اِنْ تَفاوَتَتْ بِاَوَّلِیَّةٍ اَوْ اَولَوِیَّةٍ، وَ اِن کَثُرَ فَاِنْ وُضِعَ لِکُلٍّ، فَمُشْتَرَکٌ، وَ اِلّا فَاِنِ اشْتَهَرَ فِی‌الثّانِی، فَمَنْقُولٌ، یُنْسَبُ اِلی‌النّاقِلِ، وَ اِلّا فَحَقیقَةٌ وَ مَجازٌ.

[فصل ـ ۱] مقصد نخست در بیان تصورات است

دلالت لفظ بر همهٔ معنای موضوع‌له، «مطابقه»، و بر پاره‌ای از آن، «تضمن»، و بر معنای بیرون از آن، «التزام» است.

در این دلالت باید (میان معنای اصلی و خارجی،) لزوم عقلی یا عرفی باشد.

و دلالت مطابقه، لازم آن دو دلالت است؛ اگرچه دلالت مطابقه تقدیری باشد، ولی آن‌دو دلالت، لازم دلالت مطابقه نیست.

اگر پارهٔ لفظ موضوع بر پارهٔ معنای مقصود دلالت کند، نام آن «مرکب» است، و آن یا «تام» است (تام دو گونه است: ۱ـ مرکب تام خبری ۲ـ مرکب تام انشایی) یا ناقص است، و ناقص، «تقییدی» است (اگر پارهٔ دوم قید پارهٔ اول باشد) و ناقص «غیرتقییدی» است (اگر پارهٔ دوم این‌گونه نباشد)؛ و اگر پارهٔ لفظ موضوع بر پارهٔ معنای مقصود دلالت نکند، نام آن، «مفرد» است؛ مفرد هم اگر با استقلال معنی به هیئت خود بر یکی از زمان‌های سه‌گانه دلالت کند، نام آن «کلمه» است و بدون دلالت بر زمان، نام آن، «اسم» است. نام مفرد، با عدم استقلال معنی و عدم دلالت بر زمان، «ادات» است.

همین‌گونه اگر معنای مفرد به حسب وضع و قرارداد، یکی باشد و بر مصداق و فرد معین دلالت کند، نام آن «علم» است (در دانش منطق، نام آن «جزئی» است) و اگر این‌چنین نباشد (یعنی با وحدت معنی به حسب قرارداد، بر فرد معین دلالت نکند، بلکه معنای واحد کلی باشد) درصورتی‌که بر همهٔ افراد آن معنی به‌گونه‌ای یکسان گفته شود، نام آن کلی «متواطی» است، و اگر به تفاوت اولیت (یعنی پیشی علت بر معلول) یا به تفاوت اولویت (یعنی دگرگونی و پیشی شایسته‌تری) بر افراد صادق آید، نام آن، کلی «مشکّک» است، و اگر معنای مفرد بسیار باشد، درصورتی‌که لفظ برای هریک از معانی جداگانه وضع شود، نام آن، «مشترک» است، و اگر این‌چنین نباشد (یعنی با بسیار بودن معنای لفظ مفرد برای هریک از آن‌ها وضع نشده باشد)، درصورتی‌که در معنای دوم (یعنی غیرماوُضع له) شهرتی پیدا کند، نام آن، «منقول» است که خواه‌ناخواه ناقلی می‌خواهد و به آن معنی منسوب است. در غیراین‌صورت (یعنی با بسیار بودن معنی، لفظ مفرد در معنای دوم شهرت پیدا نکند) نام آن «حقیقت و مجاز» است.

[فَصلٌ ـ ۲]:

* اَلمَفْهُومُ اِن اِمْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلیٰ کَثیرینَ فَجُزئِیٌّ، وَ اِلاّ فَکُلِّیٌّ، اِمْتَنَعَتْ اَفرادُهُ اَوْاَمْکَنَتْ، وَ لَمْ تُوْجَد اَوْ وُجِدَالْواحِدُ فَقَطْ، مَعَ اِمْکانِالغَیرِ اَو امتناعِه، اَوالکَثیر مَعَالتَّناهِی اَوْ عَدَمِه.

* وَالْکُلِّیّانِ اِنْ تَفارَقا کُلِّیّاً فَمُتَباینان، وَاِلّا، فَاِنْ تَصادَقاکُلِّیّاً مِنَالجانبیَنِ فَمُتَساویان، وَ نَقیضاهُما کَذلِکَ، اَوْ مِنْ جانِبٍ واحِدٍ فَاَعَمُ وَ اَخَصُّ مُطلَقاً وَ نَقیضاهُما بِالْعَکسِ، وَاِلّا فَمِن وَجْهٍ، وَ بَیْنَ نَقیضَیهِما تَبایُنٌ جُزئِیٌّ کَالْمُتَباینَیْنِ.

* وَ قَد یُقالُ الجُزئِیُّ لِلاَخَصِّ وَ هُوَ اَعَمُّ.

[فصل ـ ۲] در بیان معنای کلی و جزئی و شرح نسبت میان دو مفهوم کلی است

* اگر فرض صدق مفهومی در ذهن بر بیشتر از یک فرد (یعنی بر بسیاری) ناممکن باشد، نام آن «جزئی» است، و اگر این‌چنین نباشد (یعنی معنای آن در ذهن بر بسیاری صادق آید)، نام آن «کلی» است.

کلی هم از جهت داشتن یا نداشتن افراد خارجی دارای گونه‌های زیر است:

۱ـ آن‌که وجود فردی از آن در خارج ممتنع باشد؛ ۲ـ آن‌که وجود مصداق و فردی از آن در خارج ممکن باشد، ولی تاکنون فردی از آن معنای کلی، در خارج هستی نیافته است؛ ۳ـ آن‌که تاکنون فردی از آن در خارج هستی یافته و ممکن است جز یک فرد، افراد دیگری هم از آن در خارج موجود شود؛ ٤ـ آن‌که تاکنون یک فرد در خارج هستی یافته و ممتنع است مگر یک فرد، مصادیق دیگری از آن در خارج هستی یابد؛ ٥ـ آن‌که کلی در خارج دارای افراد بسیار متناهی باشد؛ ٦ـ آن‌که کلی در خارج دارای افراد بسیار نامتناهی باشد.

* هرگاه نسبت میان دو معنای کلی، جدایی کلی باشد (یعنی معنای هیچ‌یک از دو کلی برای افراد کلی دیگر صدق نکند)، نام آن دو کلی، دو کلی «متباین» است (و نسبت میان معنای آن دو کلی تباین کلی است)، و اگر این‌چنین نباشد، پس اگر معنای هریک از دو کلی بر همهٔ افراد کلی دیگر صدق کند، نام آن دو کلی، دو کلی «متساوی» است. نسبت میان معنای آن دو کلی «تساوی» است و نسبت میان نقیض دو کلی متساوی، «تساوی» است یا اگر از سویی صدق کلی باشد (به‌این‌معنی‌که مفهوم یک کلی بر همهٔ افراد کلی دیگر صدق کند، ولی معنای دیگر این‌چنین نباشد)، نام آن دو کلی «عموم و خصوص مطلق» است (یعنی معنای یکی از دو کلی به‌طورمطلق عام و معنای دیگری به‌طورمطلق خاص است). نسبت میان نقیض دو کلی عام و خاص مطلق، به‌عکس اصل، عام و خاص مطلق است (بدین‌معنی‌که معنای نقیض کلی اعم، اخص و مفهوم نقیض کلی اخص، اعم است). اگر معنای دو کلی از هیچ‌یک از دو سو، صدق کلی نباشد، نام آن دو کلی «عموم و خصوص مِنْ‌وجه» است (یعنی معنای هریک از سویی عام و از سوی دیگر، خاص است) و نسبت میان نقیض دو کلی عام و خاص مِنْ‌وجه، «تباین جزئی» است (و آن عبارت از صدق هریک به‌اجمال بدون دیگری است. تباین جزئی خود کلی است و دو مصداق دارد: یکی تباین کلی، و دیگر، عموم و خصوص مِنْ‌وجه) چنان‌که نسبت میان نقیض دو کلی متباین، تباین جزئی است.

گاهی معنای جزئی به اخصّ از دو مفهوم گفته می‌شود، و معنای این جزئی از معنای جزئی حقیقی، اعم است یا معنای این اخص، اعم از معنای اخصی است که در بیان نسبت‌های چهارگانه بیان شده است.

[فَصلٌ ـ ٣] وَالكُلِّيّاتُ خَمسٌ

* اَلاَوَّلُ، اَلجِنسُ، وَ هُوَالمَقُولُ عَلَى الْكَثرَةِالْمُختَلِفَةِالْحَقايِقَ فِى جَوابِ «ما هُوَ؟» فَاِن كانَ الْجَوابُ عَنِ الماهِيَّةِ وَ عَنْ بَعْضِ المُشارِكاتِ هُوَالْجَوابُ عَنْها وَ عَنِ الكُلِّ فَقَرِيبٌ كَالحَيوَانِ، وَاِلّا فَبَعيدٌ كَالجِسمِ النّامِى.

* اَلثّانِى، اَلنَّوعُ، وَ هُوَالمَقُولُ عَلَى الْكَثْرَةِ المُتَّفِقَةِ الْحَقيقَةِ فِى جَوابِ «ما هُوَ؟» وَ قَدْ يُقالُ عَلَى الْماهِيَّةِ المَقُولُ عَلَيْها وَ عَلى غَيرِهَاالْجِنْسُ فِى جَوابِ «ما هُوَ؟» وَ يَختَصُّ باسمِ الاِضافِىِّ، كَالاَوَّلِ بِالْحَقيقِىِّ. وَ بَينَهُما عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ لِتَصادُقِهُما عَلَى الْاِنْسانِ وَ تَفارُقِهِما فِى الْحَيوانِ وَالنُّقطَةِ.

* ثُمَّ الاَجناسُ قَد تَتَرَتَّبُ مُتَصاعِدَةً اِلَى العالِى وَ يُسَمّى «جِنْسَ الْاَجْناسِ» وَالْاَنواعُ مُتَنازِلَةً اِلَى السّافِلِ وَ يُسَمّى «نَوْعَ الاَنْواعِ» وَ ما بَينَهُما مُوَسِّطاتٌ.

* اَلثّالِثُ، اَلفَصلُ، وَ هُوَالمَقُولُ عَلَى الشَّىءِ فِى جَوابِ اَىُّ شَىءٍ هُوَ فِى ذاتِهِ، فَاِنْ مَيَّزَهُ عَنِ المُشارِكاتِ فِى الْجِنْسِ القَرِيبِ، فَقَرِيبٌ، اَوِالبَعيدِ، فَبَعيدٌ.

* وَ اِذا نُسِبَ اِلىٰ ما يُمَيِّزُه فَمُقَوِّمٌ وَ اِلى مايُمَيِّزُهُ عَنهُ فَمُقَسِّمٌ، وَالْمُقَوِّمُ لِلْعالِى، مُقَوِّمٌ لِلسّافِلِ، وَلاعَكْسَ، وَالمُقَسِّمُ بِالْعَكسِ.

[فصل ـ ۳] کلی بر پنج‌گونه است

* نخستین کلی، جنس است و آن کلی ذاتی است که در پاسخ «ماهو؟» بر حقیقت‌های گوناگون گفته می‌شود. پس اگر پاسخ از ماهیت مورد پرسش و از بعض مشارکات آن، همان پاسخ از ماهیت و از همهٔ مشارکات باشد، نام آن جنس «قریب» است چون حیوان، و اگر این چنین نباشد، یعنی پاسخ از ماهیت و از بعض مشارکات ماهیت، غیر از پاسخ از ماهیت و از همهٔ مشارکات باشد، نام آن جنس «بعید» است چون جسم نامی.

* دومین کلی، نوع است، و آن کلی‌ای است که افراد آن دارای یک حقیقت‌اند، و معنای کلی بر آن‌ها در جواب «ماهو؟» محمول است، و گاهی نوع به ماهیتی گفته می‌شود که بر آن و بر غیرآن در جواب «ماهو؟» جنس محمول است. نام این نوع، «نوع اضافی» است؛ چنان‌که نام معنای نخستین «نوع حقیقی» است.

* نسبت میان نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص مِنْ‌وجه است؛ زیرا معنای هردو در انسان صادق، و هریک در حیوان و نقطه، از یکدیگر جدای‌اند.

جنس‌ها به‌گونهٔ تصاعدی (یعنی بالارفتن از خاص به عام) به سوی جنس عالی مترتب می‌شوند، و بالاترین جنس‌ها «جنس‌الاجناس» است و نوع‌ها به گونهٔ تنازلی (یعنی پایین آمدن از عام به خاص) به سوی نوع پایین مترتب می‌شوند، و پایین‌ترین نوع‌ها، «نوع‌الانواع»است. میان جنس عالی ونوع سافل (درصورتی‌که ضمیر «مابینهما» به جنس عالی و نوع سافل برگردد) یا میان جنس عالی و جنس سافل و نوع عالی و نوع سافل (درصورتی‌که ضمیر «مابینهما» به مطلق عالی و مطلق سافل برگردد)، یعنی میان جنس عالی و جنس سافل و نوع عالی و نوع سافل متوسط‌هایی قرار دارد.

* سومین کلی، فصل است، و آن کلی‌ای است که در پاسخ «ای شیء هو فی‌ذاته؟» گفته می‌شود. پس اگر آن فصل، نوع را از مشارکات در جنس قریب جدا کند، نام آن فصل «قریب» است و اگر آن فصل، نوع را از مشارکات در جنس بعید جدا سازد، نام آن فصل «بعید» است.

* همین‌که فصل به چیزی که آن را از دیگران جدا می‌کند (یعنی نوع) نسبت داده شود، نام آن فصل «مقوِّم» است، اما همین‌که نسبت داده شود به چیزی که نوع آن را از آن جدا می‌سازد (یعنی به جنس)، نام آن فصل «مقسِّم» است. هر فصلی که مقوِّم عالی (یعنی معنای عام و فراگیر) باشد، همان فصل، مقوِّم سافل (یعنی معنای خاص) هم خواهد بود، و عکس آن صادق نیست و فصل مقسِّم عکس فصل مقوِّم است (یعنی مقسِّم سافل مقسِّم عالی است، ولی مقسِّم عالی مقسِّم سافل نیست.)

* اَلرّابِعُ، اَلخاصَّةُ، وَ هُوَالخارِجُ الْمَقُولُ عَلى ما تَحْتَ حَقيقَةٍ واحِدَةٍ فَقَطْ.
* الخامِسُ، اَلْعَرَضُ الْعامُّ، وَ هُوَالْخارِجُ الْمَقُولُ عَلَيْها وَ عَلى غَيْرِها، وَ كُلٌّ مِنْهُما اِنِ امْتَنَعَ انفِكاكُهُ عَنِ الشَّيءِ فَلازِمٌ بِالنَّظَرِ اِلَى الْماهِيَّةِ، اَوِالْوُجودِ، بَيِّنٌ يَلزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِالمَلزُومِ اَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِما وَالنِّسبَةِ بَينَهُما اَلْجَزْمُ، بِاللُّزُومِ، وَ غَيْرُبَيِّنٍ بِخَلافِهِ، وَ اِلّا فَعَرَضٌ مُفارِقٌ: يَدُومُ اَوْ يَزُولُ بِسُرْعَةٍ اَوْ بُطْوءٍ.

خاتِمَةٌ

* مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمّى «كلياً منطقياً»، وَ مَعْرُوضُه «طَبيعيّاً» وَالْمَجْمُوعُ «عَقْلِيّاً» وَ كَذَا الاَنْواعُ الْخَمْسَةُ، وَالْحَقُّ اَنَّ وُجُودَالطَّبيعِيِّ بِمَعنى وُجُودِ اَشْخاصِهِ.

[فَصلٌ ـ ۴]

* مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مايُقالُ عَلَيْهِ لافادَةِ تَصَوُّرِهِ وَ يَشْتَرِطُ اَنْ يَكُونَ مُساوِياً وَ اَجْلى فَلا يَصِّحُ بِالاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ وَالْمُساوِى مَعْرِفَةً وَالْاَخْفى.
* وَالتَّعريفُ بِالفَصلِ الْقَريبِ «حَدٌّ» وَ بِالْخاصَّةِ، «رَسْمٌ»، فَاِنْ كانَ مَعَ الجِنْسِ الْقَريبِ «فَتامٌّ»، وَاِلّا «فَناقِصٌ» وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعامِّ، وَ قَدْ اُجيزَ فِى النّاقِصِ اَنْ يَكونَ اَعَمَّ كَاللَّفْظِيِّ وَ هُوَ ما يُقْصَدُ بِهِ تَفْسيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ.

* چهارمین کلی، عرضی خاص است و آن کلی، بیرون از معنای ماهیت و ذاتی است که تنها ویژهٔ یک حقیقت و بر افراد آن محمول است.
* پنجمین کلی، عرضی عام است و آن معنای کلی بیرون از معنای ماهیت و ذاتی است که بر یک ماهیت و جز آن حمل می‌شود. هرگاه جدایی هریک از آن‌دو (یعنی عرضی عام و خاص) از معروض ناممکن باشد نام آن عرضی «لازم» است. این لزوم فراگیر، دوگونه است: یکی ماهیت معروض، و دیگر هستی آن.

هریک از عرضی عام و خاص لازم، «بیِّن» نام دارد؛ همین که از تصور ملزوم تصور لازم، لازم آید، یا از تصور هردو و تصور نسبت میان آن‌دو، لزوم لازم برای ملزوم یقینی شود. معنای «لازم غیربیِّن» درست خلاف معنای «لازم بیِّن» است و نام عرضی عام و خاص جز این، «مفارق» است و آن‌هم دوگونه دارد: یا به‌طور همیشگی برای معروض است یا به کندی یا تندی از معروض جدا می‌شود.

* این سخن پایان گفت‌وگو دربارهٔ کلیات پنج‌گانه است. نام معنای کلی (یعنی مفهومی که در ذهن بر بیشتر از یک فرد صادق آید) «کلی منطقی» است و نام معروض آن، «کلی طبیعی» است و نام مجموع عارض و معروض، «کلی عقلی» است و بر همین‌گونه است انواع پنج‌گانه (یعنی جنس، نوع، فصل، عرضی‌عام، و عرضی‌خاص که بر سه‌گونه است: منطقی، طبیعی، عقلی) و حق در معنای هستی کلی طبیعی در خارج، آن است که افراد و مصادیق آن هستی دارند نه خود کلی طبیعی.

[فصل ـ ۴] در بیان «معرِّف» و گونه‌ها و شرایط آن است

* بیان‌کنندهٔ معنای چیزی، آن است که به ذهن آوردن صورت آن را فایده بخشد، و در شناساندن، شرط است که معنای شناسنده یعنی معرِّف با معنای شناخته‌شده یعنی معرَّف در صدق برابر، و معنای شناسنده در پیدایی آشکارتر و پیداتر از شناخته‌شده باشد. بنابراین، شناساندن مفهوم ناپیدا، و تصور مجهول (به‌معنای اعم و اخص در صدق و مساوی و برابر در پیدایی و ناپیدایی از جهت شناسایی، و همچنین شناساندن چیزی به چیز دیگری که از آن ناپیداتر است) درست نیست.
* نام تعریف به فصل قریب، «حد» و نام تعریف به خاصه، «رسم» است. پس اگر هریک از فصل قریب و خاصه با جنس قریب در تعریف آید، نام آن، «تام» است و اگر هریک بدون جنس قریب در تعریف به‌کار رود، نام آن، «ناقص» است. در مقام تحدید، منطقیان عرضی عام را اعتبار نداده‌اند و در تعریف ناقص روا داشتند که معنای معرِّف در صدق از معنای تصور ناپیدا فراگیرتر و عام‌تر باشد؛ همان‌گونه که در تعریف لفظی (و رسم و عادت اهل لغت) متداول است و آن عبارت است از آنکه از تعریف، تفسیر معنای لفظ قصد شود، نه بیان ذاتیات و ماهیت آن.

[فَصلٌ ـ ۵] اَلمَقصِدُ الثّانی فِی‌التَّصدیقَات

* اَلقَضیَّةُ قَولٌ یَحتَمِلُ‌الصِّدقَ وَالکِذبَ، فَاِنْ کَانَ‌الحُکمُ فیها بِثُبُوتِ شَیءٍ لِشَیءٍ اَوْ نَفْیِه عَنْهُ فَحَمْلِیَّةٌ، مُوجِبَةٌ اَو سالِبَةٌ، وَ یُسَمَّی‌المَحْکُومُ عَلَیْه «مَوْضُوعاً»، وَالمَحْکُومُ بِه «مَحْمُولاً»، وَالدّالُّ علَی النِّسْبَةِ «رابِطَةً»، وَ قَد اسْتُعیرَ لَها هُوَ، وَاِلّا فَشَرْطِیَّةٌ، وَ یُسَمَّیْ الجُزْءُالاَوَّلُ «مُقدّماً» وَالثّانی «تالیاً».

* وَالمَوضُوعُ اِنْ کان مُشَخّصًا، سُمِّیَتِ القَضیَّةُ «شَخْصِیَّةً وَ مَخْصُوصَةً» وَ اِنْ کانَ نَفْسَ‌الحَقیقَةِ «فَطَبیعِیَّةً»، وَاِلّافَاِنْ بُیِّنَ کَمِّیَّتُهُ کُلاًّ اَوْ بَعضًا «فَمَحصُورَةً» کُلِّیَّةً اَوْ جُزئِیَّةً، وَ ما بِه‌البَیانُ «سُورٌ» وَ اِلّا «فَمُهْمَلَةً» وَ تُلازِمُ الْجُزئِیَّةَ.

* وَلابُدَّ فِی‌الْمُوجِبَةِ مِنْ وُجُودِالمَوضُوع، اِمّا مُحَقَّقاً وَ هِیَ «الْخارِجِیَّةُ»، اَوْ مُقَدَّراً «فَالْحَقیقِیَّةُ» اَوْ ذِهْناً «فَالذِّهْنِیَّةُ».

* وَ قَد یُجْعَلُ حَرفُ السَلْبِ جُزْءاً مِنْ جُزْءِ مِنْها، فَتُسَمّیْ «مَعدُولةً»، وَاِلّا «فَمُحَصِّلَةً».

[فصل ـ ۵] مقصد دوم در بیان تصدیقات است

* قضیه سخنی است که (خودبه‌خود) درستی و نادرستی در آن محتمل است؛ پس اگر در آن حکم شود به ثبوت چیزی برای چیز دیگر، یا نفی چیزی از چیز دیگر، چنین قضیه‌ای، «حملی» است. قضیه حملی هم بر دوگونه است: موجبه و سالبه. نام چیزی که در قضیه بر او حکم می‌شود، «موضوع» است و نام چیزی که بدان حکم می‌شود، «محمول» است و نام چیزی که بر نسبت دلالت می‌کند، «رابطه» است. لفظ «هو» (در لغت عرب) برای بیان رابطه به‌عاریت به‌کار رفته است و اگر در قضیه به ثبوت چیزی برای چیز دیگر یا نفی چیزی از چیز دیگر حکم نشود، نام آن قضیه، «شرطیه» است. در قضیهٔ شرطیه نام جزء نخست «مقدم» و نام جزء دوم «تالی» است.

* اگر موضوع در قضیه، جزئی حقیقی باشد، نام آن قضیهٔ «شخصیّه» و «مخصوصه» است، و اگر موضوع در قضیه صرف حقیقت باشد، نام آن، قضیهٔ «طبیعیه» است، و اگر این‌چنین نباشد و گفتار و سخن، شمار افراد موضوع قضیه را از جهت کلیت و جزئیت بیان کند، نام آن قضیه «محصوره» است که آن هم دوگونه دارد: یکی کلی و دیگری جزئی، و نام آنچه بیانگر چندی افراد موضوع است «سور» است، و اگر قضیه این‌چنین نباشد، نام آن «مهمله» است و قضیهٔ مهمله، قضیهٔ جزئی لازم دارد. در قضیهٔ موجبه به‌ناچار وجود موضوع لازم و ضروری است؛ یا هستی موضوع در خارج تحقق دارد که نام این‌گونه قضیه «خارجیه» است یا هستی موضوع قضیه، تقدیری و فرضی است که نام چنین قضیه‌ای «حقیقیه» است، یا هستی موضوع قضیه در ذهن است که نام این‌گونه قضیه «ذهنیه» است.

* گاهی حرف سلب پاره‌ای از پارهٔ قضیه قرار داده می‌شود، نام این‌گونه قضیه «معدوله» است، و اگر حرف سلب در قضیه این‌چنین نباشد، نام آن «محصله» است.

* وَ قَد يُصَرَّحُ بِكَيفِيَّةِ‌النِّسبَة، «فَمُوَجَّهَةٌ»، وَما بِه‌البيانُ «جَهَةٌ»، فَاِنْ كانَ‌الحُكْمُ فيها بِضَرُورَةِ النِّسبَةِ مادامَ ذاتُ‌المَوْضُوعِ مَوْجُوداً، «فَضَرُورِيَّةٌ مُطلَقَةٌ»، اَوْ مادامَ وَصْفُهُ، «فَمَشرُوطَةٌ عَامَّةٌ»، اَوْ فِي‌وَقْتٍ مُعيَّن، «فَوَقتِيَّةٌ مُطلَقَةٌ»، اَوْ غَيرِ مُعَيَّن، «فَمُنْتَشِرَةٌ مُطلَقَةٌ»، اَوْ بِدَوْمِها مادامَ‌الذّاتُ، «فَدائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ»، اَوْ مادامَ‌الوَصْفُ «فَعُرْفِيَةٌ عامَّةٌ»، اَوْ بِفِعْلِيَّتِها «فَمُطْلَقَةٌ عامَّةٌ»، اَوْ بِعَدَمِ ضَرُورَةِ خِلافِها «فَمُمْكِنَةٌ عامَّةٌ» فَهذه «بَسائِطُ».

* وَ قَدْ تُقَيَّدُ‌العامَّتان وَالْوَقْتِيَّتان‌الْمُطلَقَتان بِاللّادَوام الذّاتِيِّ فَتُسَمّىٰ «المَشْروطَةَ‌الخاصَّةَ»، وَ «الْعُرفِيَّةَ‌الْخاصَّةَ» وَ «الْوَقْتِيَّةَ» وَ «المُنتشرة». وَ قَدْ يُقَيَّدُ‌الْمُطْلَقَةُ العامَّةُ بِاللاّ ضَرُورِيَّةِ الذاتِيَّة، فَتُسَمّى «الوُجُودِيَّةَ اللّا ضَرُورِيَّةَ»، اَوْ بِاللاّدَوامِ‌الذّاتِي، فَتُسَمّى «الوُجُودِيَّةَ اللّادائِمَةَ»، وَ قَدْ تُقَيَّدُ‌الْمُمْكِنَةُ‌العامةُ بِلا ضَرُورَةِ‌الْجانِبِ‌المُوافِقِ ايْضًا، فَتُسَمّى «المُمْكِنَةَ الْخَاصَّةَ».

* وَ هذِهِ «مُرَكَّباتٌ»، لِاَنَّ‌اللاّدَوامَ اِشارَةٌ اِلىٰ مُطلَقَةٍ عامَّةٍ، وَاللاّضَرُورَةَ اِلى مُمْكِنَةٍ عامَّةٍ، مُخالِفَتَي‌الْكَيْفِيَّةِ، مُوافِقَتَي‌الْكَمِيَّةِ لِما قُيِّدَ بِهِما.

* گاهی در قضیهٔ حملی به چگونگی نسبت تصریح می‌شود، نام چنین قضیه‌ای «موجهه» است و آنچه به آن، بیان چگونگی نسبت تحقق می‌یابد، «جهت» نام دارد. پس اگر در قضیه به وجوب و لزوم نسبت حکم شود، مادامی‌که ذات موضوع موجود است، نام چنین قضیه‌ای «ضروریهٔ مطلقه» است و اگر به‌لزوم نسبت حکم شود، مادامی‌که وصف موضوع موجود است، نام چنین قضیه‌ای «مشروطهٔ عامه» است و اگر حکم شود که نسبت در وقت معین ضرورت و لزوم دارد، نام آن «وقتیهٔ مطلقه» است، و اگر به ضرورت نسبت حکم شود در وقت غیرمعین، نام آن «منتشرهٔ مطلقه» است و اگر در قضیه به دوام نسبت محمول برای موضوع حکم شود، تاوقتی‌که ذات موضوع موجود است، نام آن «دائمهٔ مطلقه» است و اگر به‌دوام نسبت حکم شود، مادامی‌که موضوع دارای وصف معین است، نام آن «عرفیهٔ عامه» است و اگر به‌فعلیت نسبت حکم شود، نام آن «قضیهٔ مطلقهٔ عامه» است و اگر در قضیه حکم شود به اینکه خلاف نسبت مذکور ضرورت ندارد، نام آن «قضیهٔ ممکنهٔ عامه» است. پس این اموری که بیان شد، جملگی قضایای «بسیط» است. (بنابراین قضایای بسیط موجهه هشت‌گونه است:

۱ـ ضروریهٔ مطلقه؛ ۲ـ مشروطهٔ عامه؛ ۳ـ وقتیهٔ مطلقه؛ ٤ـ منتشرهٔ مطلقه؛ ٥ـ دائمهٔ مطلقه؛ ٦ـ عرفیهٔ عامه؛ ۷ـ مطلقهٔ عامه؛ ۸ـ ممکنهٔ عامه).

* گاهی مشروطهٔ عامه، عرفیهٔ عامه، وقتیهٔ مطلقه و منتشرهٔ مطلقه به «لادوام ذاتی» مقید می‌شوند، بنابراین نام آن‌ها مشروطهٔ خاصه، عرفیهٔ خاصه، وقتیه و منتشره است. گاهی مطلقهٔ عامه به «لاضرورهٔ ذاتی» مقید می‌شود، نام این‌چنین قضیه‌ای «وجودیه لاضروریه» است و گاهی هم به «لادوام ذاتی» مقید می‌شود که نام آن «وجودیه لادائمه» است و گاهی ممکنهٔ عامه به «لاضرورهٔ جانب موافق» حکم هم مقید می‌شود که نام آن «ممکنهٔ خاصه» است.

* این قضایای موجهه مرکب‌اند، چه «لادوام» به مطلقهٔ عامه و «لاضروره» به ممکنهٔ عامه اشاره دارد. معنای «لاضروره» و «لادوام» قضایایی است که با اصل قضیهٔ مقیدشده، در ایجاب و سلب، یعنی در کیفیت، مخالف، و در کلیت و جزئیت، یعنی در کمیّت موافق است.

[فَصلٌ ـ ٦]

* اَلشَّرطِيَّةُ «مُتَّصِلَةٌ»، اِنْ حُكِمَ فيها بِثُبوتِ نِسبَةٍ عَلى تَقْديرِ اُخْرى، اَوْ بِنَفيها «لُزُوميَّةٌ» اِنْ كانَ ذلِكَ لِعَلاقةٍ وَ اِلّا «فَاتِّفاقِيَّةٌ»، وَ «مُنْفَصِلَةٌ» اِنْ حُكِمَ فيها بِتَنافِي النِّسْبَتَيْنِ، اَوْ لاتَنافيهما صِدْقاً وَ كِذْباً وَ هِيَ «الحَقيقيَّةُ»، اَوْ صِدْقاً فَقَطْ «فَمانِعَةُ الْجَمْعِ» اَوْ كِذْباً فَقَطْ «فَمانِعَةُ الْخُلُوِّ»، وَ كُلٌّ مِنْها «عِنادِيَّةٌ» اِنْ كانَ التَّنافي لِذاتَيِ الْجُزئَينِ وَ اِلاّ «فَاتِّفاقِيَّةٌ» ثُمَّ الْحُكمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ، اِنْ كانَ عَلى جَميعِ تَقاديرِ الْمُقدَّمِ «فَكُلِّيَّةٌ»، اَوْ بَعْضِها مُطْلَقاً، «فَجُزْئِيَّةٌ»، اَوْ مُعَيَّناً، «فَشَخْصِيَّةٌ» وَ اِلّا «فَمُهْمَلَةٌ»، وَ طَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ فِي الاَصْلِ، قَضِيَّتانِ حَمْلِيَّتانِ، اَوْ مُتَّصِلَتانِ، اَوْ مُنْفَصِلَتانِ، اَوْ مُخْتَلِفَتانِ، اِلّا اَنَّهُما خَرَجَتا بِزِيادَةِ اَداةِ الاِتِّصالِ وَالاِنْفِصالِ عَنِ التَّمامِ.

[فَصلٌ ـ ٧]

التَّناقُضُ اِختلافُ القَضِيَّتَيْنِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ لِذاتِهِ مِنْ صِدْقِ كُلٍ مِنْهُما، كِذْبُ الاخْرى، وَبِالْعَكْسِ، وَلابُدَّ مِنَ الاِختِلافِ فِي الكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْجِهَةِ، وَالاِتِّحادِ فيما عَداها، وَالنَّقيضُ لِلضَّرُوريَّةِ، اَلْمُمْكِنَةُ العامَّةُ، وَلِلدائِمَةِ، اَلْمُطْلَقَةُ الْعامَّةُ، وَلِلْمَشْرُوطَةِ الْعامَّةِ، اَلْحينِيَّةُ الْمُمكِنَةُ، وَلِلْعُرفِيَّةِ الْعامَّةِ، اَلحينِيَّةُ المُطلَقةُ، وَلِلْمُرَكَّبَةِ، اَلْمَفهُومُ الْمُرَدَّدُ بَيْنَ نَقيضَيِ الْجُزْئَيْنِ، وَلكِنْ فِي الْجُزئِيَّةِ بِالنِّسبَةِ اِلى كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ.

[فصل ـ ۶]

نام قضیهٔ شرطیه، «متصله» است؛ اگر در آن به ثبوت یا سلب نسبت بر فرض نسبت دیگر حکم شود. نام [قضیه] شرطیه، «لزومیه» است هنگامی‌که پیوستگی و اتصال نسبت، به واسطهٔ علاقه‌ای باشد، و اگر قضیهٔ شرطیه این‌گونه نباشد، نام آن «اتفاقیه» است و نام قضیهٔ شرطیه، «منفصلهٔ حقیقیه» است؛ اگر در آن به تنافی دو نسبت یا سلب آن، در صدق و کذب حکم شود و نام قضیهٔ شرطیه، «منفصلهٔ مانعةالجمع» است؛ اگر در آن به‌تنافی دو نسبت یا سلب آن، تنها در صدق حکم شود و نام قضیه شرطیه، «منفصلهٔ مانعةالخلو» است؛ اگر در آن به‌تنافی دو نسبت یا سلب آن، تنها در کذب حکم شود و نام هریک از قضایای منفصله «عنادیه» است؛ اگر تنافی میان دو نسبت برای ذات دو جزء باشد، و اگر چنین نباشد، نام آن «اتفاقیه» است. پس همین‌که در قضیهٔ شرطیه بر تمام تقادیر مقدم حکم شود، این‌گونه قضیهٔ شرطیه «کلیه» است؛ و اگر در آن بر برخی تقادیر نامعین حکم شود، نام آن، قضیهٔ شرطیه «جزئیه» است؛ و اگر حکم در قضیهٔ شرطیه بر تقدیر بعض معین باشد، نام آن، قضیهٔ شرطیه «شخصیه» است؛ و اگر حکم در قضیهٔ شرطیه این‌گونه نباشد (یعنی به کلیت و جزئیت تقادیر مقدم اشاره نشده باشد)، نام آن «مهمله» است (قضیهٔ طبیعیه در شرطیه نامتصور است). دوطرف قضیهٔ شرطیه در اصل دو قضیهٔ حملی یا دو قضیهٔ متصله یا دو قضیهٔ منفصله یا دو قضیهٔ مختلف و گوناگون بوده‌اند که با افزودن ادات اتصال و ادات انفصال از کامل بودن بیرون ماندند.

[فصل ـ ۷] این فصل در بیان تناقض میان دو قضیه است

تناقض، دگرگونی دو قضیه است؛ به‌گونه‌ای که از صدق هر یک از دو قضیه کذب دیگری لازم آید و همچنین به‌عکس (یعنی از کذب هریک، صدق دیگری لازم آید). در تناقض میان دو قضیه، اختلاف در کمیّت و کیفیت و جهت و یکی بودن در غیر این سه‌چیز شرط است، و نقیض قضیهٔ ضروریه «ممکنهٔ عامه» است و نقیض قضیهٔ دائمه، مطلقهٔ عامه است، و نقیض مشروطهٔ عامه، حینیهٔ ممکنه است و نقیض عرفیهٔ عامه، حینیهٔ مطلقه است و نقیض قضیهٔ مرکبه، مفهومی است مردد میان نقیض دو جزء، ولیکن تردید در قضیه جزئیه نسبت به هر یک از فرد فرد است.

[فَصلٌ ـ ٨]

اَلعَكْسُ المُسْتَوى تَبْدِيلُ طَرَفَي القَضِيَّة، مَعَ بَقاءِالصِّدْقِ وَالْكَيف، وَالْمُوجِبَةُ، اِنَّما تَنْعَكِسُ جُزئِيَّةً، لِجَوازِ عُمُومِ الْمَحمُولِ وَالتّالِي، وَالسّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ، تَنعَكِسُ كُلّيَّةً، وَالاَلزَمَ سَلْبُ الشَّيءِ عَن نَفْسِه، وَالْجُزئِيَّةُ، لاتَنْعَكِسُ اَصْلاً، لِجَوازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ، اَوالمُقَدَّم. وَاَمّا بِحَسَبِ الْجِهَة، فَمِنَ الْمُوجِباتِ تَنعَكِسُ الدّائِمَتانِ وَالْعامَّتانِ، «حِينِيَّةٌ مُطلَقَةٌ»، وَالْخاصَّتانِ «حِينِيَّةٌ لادائِمَةٌ»، وَالْوَقتِيّتانِ وَالْوُجُودِيَّتانِ، وَالْمُطلَقَةُ الْعامَّةُ، «مطلقةٌ عامّةٌ» ولاعَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ، وَ مِنَ السَّوالِبِ تَنْعَكِسُ الدّائِمَتانِ، «دائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ» وَالْعامّتانِ، «عُرْفِيَّةٌ عامّةٌ»، وَالْخاصَّتانِ، «عُرْفِيَّةٌ لادائِمةٌ فِي الْبَعْضِ»، وَالْبَيانُ فِي الْكُلِّ، اَنَّ نَقِيضَ الْعَكسِ، مَعَ الاَصلِ، يُنتِجُ الْمُحالَ، وَلاعَكْسَ لِلْبَواقِي، بِالنَّقْضِ.

[فصل ـ ۸] این فصل در بیان عکس مستوی است

عکس مستوی عبارت از تبدیل و جابه‌جا کردن دو طرفه قضیه است. با باقی ماندن صدق و کیف، قضیهٔ موجبه تنها به قضیهٔ جزئیه عکس می‌شود؛ برای آنکه رواست محمول و تالی نسبت به موضوع و مقدم، عام و فراگیرتر باشد، و سالبهٔ کلیه به سالبهٔ کلیه عکس می‌شود. درغیراین‌صورت لازم آید که چیزی از خود سلب شود و سالبهٔ جزئیه عکس ندارد؛ بدان سبب که رواست موضوع یا مقدم از محمول و تالی فراگیرتر و اعم باشد، ولی از سوی «جهت». پس عکس برخی از قضایای موجبه این‌چنین است که ضروریهٔ مطلقه و دائمه و همین‌گونه، مشروطه عامه و عرفیهٔ عامه به «حینیهٔ مطلقه» و مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به «حینیهٔ لادائمه» و منتشرهٔ مطلقه و وقتیهٔ مطلقه، و وجودیهٔ لاضروریه، و وجودیهٔ لادائمه و مطلقهٔ عامه (این پنج قضیه) به مطلقهٔ عامه عکس می‌شوند و ممکنهٔ عامه و ممکنهٔ خاصه عکس ندارند، و عکس برخی از قضایای سالبهٔ موجهه این است: ضروریهٔ مطلقه و دائمه به دائمهٔ مطلقه و مشروطه عامه و عرفیهٔ عامه به عرفیهٔ عامه، و مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به عرفیهٔ لادائمه در بعض عکس می‌شوند. بیان عکس در همهٔ مواردی که گفته شد، آن است که به‌هم پیوستن نقیض اصل با اصل قضیه، نتیجهٔ محال را به دنبال دارد، و سایر موجهات دارای عکس مستوی نیست، به دلیل تخلف در بعضی از موارد.

[فَصلٌ ـ ۹]

عَكْسُ النَّقيض، تَبْديلُ نَقيضَي الطَّرَفَيْن، مَعَ بَقاءِ الصِّدْقِ وَالكَيْفِ، اَوْ جَعْلُ نَقيضِ الثّانى اَوَّلاً مَعَ مُخالَفَةِ الْكَيْفِ، وَ حُكْمُ المُوجِباتِ هاهُنا، حُكْمُ السَّوالِبِ، فِى الْمُستَوى، وَبِالْعَكْسِ، وَالبَيانُ هُوَ البَيانُ، وَالنَّقضُ هُوَالنَّقضُ، وَ قَدْ تَبَيَّنَ انْعِكاسُ الْخاصَّتَيْنِ، مِنَ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ هاهُنا، وَ مِنَ السّالِبَةِ الجُزْئِيَّةِ تَمَّةَ اِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخاصَّةِ بِالاِفْتِراضِ.

[فَصلٌ ـ ۱۰]

اَلْقِياسُ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِن قَضايا يَلْزَمُهُ لذاتِهِ قَوْلٌ اخَرُ، فَاِنْ كانَ مَذكُوراً فيهِ بِمادَّتِهِ وَ هَيئَتِهِ، «فَاسْتِثْنائِيٌّ»، وَ اِلّا «فَاقْترانِيٌّ»، حَمْلِيٌّ اَوْ شَرْطِيٌّ، وَ مَوْضُوعُ الْمَطْلوبِ مِنَ الحَمْلِيِّ يُسَمّىٰ «اَصغَرَ» وَ مَحْمُولُهُ «اَكبَرَ» وَالْمُتَكَرِّرُ «اَوْسَطَ» وَ ما فيهِ الْاَصغَرُ «الصُغْرى» وَالْاَكبَرُ «الْكُبرى» وَالاَوْسَطُ، اِمّا مَحْمُولٌ فِى الصُغرى وَ مَوضُوعٌ فِى الْكُبرى، فَهُوَ «الشَّكْلُ الاَوَّلُ»، اَو مَحْمُولُهُما، «فَالثّانى» اَوْ مَوْضُوعُهُما، «فَالثّالِثُ»، اَوْ عَكْسُ الاَوَّلِ، «فَالرّابِعُ».

[فصل ـ ۹] این فصل در بیان عکس نقیض است

عکس نقیض، تبدیل و جابه‌جا کردن دو طرف قضیه با بقای صدق و کیف یا قراردادن نقیض جزء دوم عین اول و اختلاف در کیف است. حکم موجبات در عکس نقیض، همان حکم سوالب در عکس مستوی است و برعکس (یعنی حکم سوالب در عکس نقیض، همان حکم موجبات در عکس مستوی است). برهان عکس نقیض همان برهان عکس مستوی است، و برهان تخلف و نقض که در عکس مستوی بوده است، در عکس نقیض هم هست؛ به‌دلیل افتراض عکس نقیض موجبه از مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به «عرفیه خاصه» ثابت شده است. چنان‌که عکس مستوی سالبهٔ جزئیه از مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به «عرفیهٔ عامه» نیز به همان دلیل ثابت شده است.

[فصل ـ ۱۰] این فصل در بیان قیاس است

قیاس سخنی مرکب از قضایایی است که خودبه‌خود از آن، سخن دیگر لازم آید. پس اگر نتیجه و قول دیگر یا نقیض آن، در مقدمات قیاس به ماده و هیئت مذکور باشد، نام قیاس، «استثنایی» است و اگر نتیجه به ماده و هیئت در مقدمات قیاس مذکور نباشد (به‌این‌معنی‌که نتیجه تنها به ماده در مقدمات قیاس مذکور باشد) نام قیاس، «اقترانی» است و آن بر دوگونه است: «حملی» یا «شرطی». در قیاس اقترانی حملی، نام موضوع نتیجه، «اصغر» و نام محمول آن، «اکبر» و نام آنچه تکرار شده، «اوسط» است و نام مقدمه‌ای که در آن «اصغر» است، «صغری» و نام مقدمه‌ای که در آن «اکبر» است، «کبری» است. حد وسط یا در مقدمهٔ صغری محمول و در مقدمهٔ کبری موضوع است که نام آن قیاس، «شکل نخستین» است یا اینکه حد وسط در هر دو مقدمه محمول است که نام آن، «شکل دوم» است یا حد وسط در هر دو مقدمه موضوع است که نام آن، «شکل سوم» است یا اینکه عکس اول است که نام آن «شکل چهارم» است.

وَ يَشْتَرِطُ فِی الْاَوَّلِ اِیْجابُ الصُغْرِیٰ وَ فِعْلِیَّتُها مَعَ کُلِّیَةِ الْکُبْرِیٰ، لِیُنْتِجَ المُوجِبَتانِ، مَعَ الْمُوجِبَةِ الْکُلِّیَّةِ، «اَلْمُوجِبَتَیْنِ»، وَ مَعَ السّالِبَةِ الکُلِّیَّةِ، «اَلسالِبَتَیْنِ»، بِالضَّرُورَةِ، وَ فِی الثّانی، اِخْتِلافُهُما فِی الْکَیْفِ، وَ کُلِّیَّةُ الکُبریٰ، مَعَ دَوامِ الصُغْرِیٰ اَوْ انْعِکاسُ السّالِبَةِ الکُبْرِیٰ، وَ کَوْنُ المُمْکِنَةِ مَعَ الضَّرُورِیَّةِ، اَو کُبْرِیٰ، مَشْرُوطَةً، لِیُنْتِجَ الکُلِّیَّتانِ، سالِبَةً کُلِّیَّةً، وَالْمُخْتَلِفَتانِ فِی الْکَمِّ أیضاً، سالِبَةً جُزئِیَّةً، بِالخَلْفِ، اَوْ عَکْسِ الکُبْرِیٰ اَو الصُّغْرِیٰ، ثُمَّ التَّرتِیبِ، ثُمَّ عَکْسِ النَّتِیجَةِ، وَ فِی الثّالِثِ؛ اِیجابُ الصُّغْرِیٰ وَ فِعْلِیَّتُها مَعَ کُلِّیَّةِ اِحْدیهُما لِیُنتِجَ الْمُوجِبَتانِ مَعَ الْمُوجِبَةِ الْکُلِّیَّةِ، اَوْ بِالْعَکسِ «مُوجِبَةً جُزئِیَّةً»، وَ مَعَ السّالِبَةِ الکُلِّیَّةِ وَ الْمُوجِبَةِ الکُلِّیَّةِ مَعَ الجُزئِیَّةِ، «سالِبَةً جزئِیةً»، بِالْخَلْفِ اَوْ عَکْسِ الصُّغریٰ اَوالکُبْرِیٰ ثُمَّ التَّرْتِیبِ، ثُمَّ عَکْسِ النَّتِیجَةِ، وَ فِی الرّابِعِ اِیْجابُهُما مَعَ کُلِّیَّةِ الصُّغْرِیٰ، اَو اخْتِلافُهُما فِی الْکَیفِ مَعَ کُلِّیَّةِ اِحْداهُما، لِیُنتِجَ الْمُوجِبَةُ الْکُلِّیَّةُ مَعَ الاَربَعِ، والْجزئِیَّةُ مَعَ السّالِبَةِ الْکُلِّیَّةِ، وَالسّالِبَتانِ مَعَ المُوجِبَةِ الکُلِّیَّةِ، و کُلِّیَّتُها مَعَ المُوجِبَةِ الجُزئِیَّةِ، «جُزئِیَةً مُوجِبَةً» اِنْ لَمْ یَکُنْ سَلْبٌ، وَ الّا «فَسالِبَةً» بِالْخَلْفِ، اَوْ بِعَکْسِ التَّرتِیبِ، ثُمَّ النَّتِیجَةِ، اَوْ بِعَکْسِ الْمُقدِّمَتَینِ، اَوْ بِالرَّدِّ اِلی الثّانِی بِعَکْسِ الصُغْرِیٰ، اَوِالثّالِثِ بِعَکْسِ الکُبْرِیٰ.

در شکل نخست، ایجاب و فعلیت صغری و کلیت کبری شرط است تا دو موجبه (صغری) با موجبهٔ کلیه (کبری)، موجبهٔ کلیه و موجبهٔ جزئیه، و با سالبهٔ کلیه (کبری)، سالبهٔ کلیه و سالبهٔ جزئیه را نتیجه دهند. نتیجه دادن شکل نخست آشکار و پیداست و نیازمند استدلال نیست. درشکل دوم شرط است که کبری و صغری در کیف مختلف و گوناگون و از جهت کمیّت، کبری کلی باشد، و از جهت کیفیت و جهت دو شرط دارد: یکی آنکه یا صغری دائمه باشد یا از قضایایی باشد که سالبهٔ آن، عکس شود. شرط دیگر آنکه قضیهٔ ممکنه تنها با قضیهٔ ضروریه به‌کار رود یا آنکه کبری مشروطه باشد تا آنگاه دو مقدمهٔ کلی سالبهٔ کلیه و دو مقدمهٔ گوناگون در چندی و کم نیز سالبهٔ جزئیه را نتیجه دهند. نتیجه دادن این شکل به برهان خلف، یا برهان عکس کبری یا عکس صغری است، سپس ترتیب و آنگاه نتیجه عکس شود. در شکل سوم، ایجاب صغری و فعلیت آن با کلیت یکی از دو مقدمه شرط است تا دو موجبه (صغری) با موجبهٔ کلیه (کبری) یا به‌عکس، موجبهٔ جزئیه را نتیجه دهد، و دو موجبه (صغری) با سالبهٔ کلیه (کبری) یا موجبهٔ کلیه (صغری) با سالبهٔ جزئیه (کبری)، سالبهٔ جزئیه را نتیجه دهد و دلیل نتیجه دادن شکل سوم به برهان خلف یا به برهان عکس صغری یا عکس کبری است، سپس ترتیب عکس و بعد نتیجه عکس شود. در شکل چهارم، ایجاب هر دو مقدمه با کلیت صغری یا اختلاف دو مقدمه در کیف با کلیت یکی از دو مقدمه شرط است تا موجبهٔ کلیه (صغری) با محصورات چهارگانه (کبری) و موجبهٔ جزئیه (صغری) با سالبهٔ کلیه (کبری) و سالبهٔ کلیه و جزئیه (صغری) با موجبهٔ کلیه (کبری) و سالبهٔ کلیه (صغری) با موجبهٔ جزئیه، موجبهٔ جزئیه را نتیجه دهد؛ در صورتی که در دو مقدمه سلبی نباشد، و اگر در یکی از دو مقدمه سلبی باشد، پس نتیجهٔ آن سالبه است. دلیل نتیجه دادن شکل چهارم به برهان خلف یا به عکس ترتیب بعد عکس نتیجه یا برهان عکس دو مقدمه است (تا به شکل نخست بازگشت کند که نتیجه دادن آن بدیهی است) یا دلیل نتیجه دادن آن به بازگرد اندن شکل چهارم به شکل دوم است؛ به اینکه صغری عکس شود و یا به بازگشت دادن آن به شکل سوم است؛ به اینکه کبری عکس شود.

وَ ضابِطَةُ شَرائِطِ‌الْاَربَعَة اَنَّهُ لابُدَّ اِمّا مِن عُمُوم مَوْضُوعِيَّةِ‌الْاَوْسَط مَعَ مُلاقاتِه لِلْاَصْغَر بِالْفِعْل، اَوْ حَمْلُهُ عَلَى‌الْاَكْبَر، وَ اِمّا مِن عُمُوم مَوْضُوعِيَّةِ‌الْاَكْبَر، مَعَ‌الاِختِلاف فِى‌الْكَيف وَ مَعَ مُنافاةِ نِسْبَةِ وَصْفِ‌الْاَوْسَط اِلىٰ وَصْفِ‌الْاَكْبَر لِنِسْبَتِه اِلىٰ ذاتِ‌الْاَصْغَر.

[فَصلٌ ـ ١١]

اَلشَّرْطِيُّ مِنَ‌الاِقتِرانِيِّ اِمّا اَنْ يَتَرَكَّبَ مِن مُتَّصِلَتَين اَوْ مُنفَصِلَتَيْن اَوْ حَمْلِيَّة، وَ مُتَّصِلَة، اَو حَمْلِيَّةٍ وَ مُنْفَصِلَة، اَوْ مُتَّصِلةٍ وَ مُنفَصِلَة، وَيَنعَقِدُ فِيهِ‌الْاَشكالُ‌الاَربَعَةُ وَ فِى‌تَفْصِيلِها طُولٌ.

[فَصلٌ ـ ١٢]

اَلاِستِثنائِيُّ يُنتِجُ مَعَ الْمُتَّصِلة، وَضْعَ‌الْمُقَدَّم وَ رَفْعَ‌التّالِى، وَ مَعَ‌الحَقِيقِيَّة، وَضْعُ كُلِّ كَمانِعَةِ‌الْجَمْع، وَ رَفْعُهُ، كَمانِعَةِ‌الْخُلُوِّ، وَ قَدْ يَختَصُّ بِاسْمَ قِياسِ‌الْخَلْف، وَ هُوَ ما يُقْصَدُ بِهِ اِثباتُ‌الْمَطلُوبِ بِاِبْطالِ نَقِيضِه، وَ مَرْجَعُهُ اِلَى استِثْنائِيٍّ وَاقْتِرانِيٍّ.

قانون فشرده‌ای است دربارهٔ شرایط شکل‌های چهارگانه

قاعده و شرایط شکل‌های چهارگانه این است که رعایت یکی از دو شق قضیه شرطیهٔ منفصلهٔ مذکور در متن بر سبیل منع خلو لازم و ضروری است یا عمومیت و کلیت قضیه‌ای که موضوع آن حد اوسط باشد، لازم است مشروط بر اینکه همان حد اوسط، اصغر را به فعلیت ملاقات کند یا ضروری است که حد اوسط به ایجاب بر اکبر حمل شود یا آنکه اکبر به هنگام موضوع قرار گرفتن، عمومیت داشته باشد با اختلاف در کیف و با مغایرت نسبت وصف حد اوسط به وصف اکبر به جهت نسبت دادن حد اوسط به ذات اکبر.

[فصل ـ ۱۱] این فصل در بیان قیاس شرطی اقترانی است

شرطی از قیاس اقترانی فراهم می‌شود: یا از دو شرطیهٔ متصله یا از دو شرطیهٔ منفصله یا از حملیه و متصله، یا از حملیه و منفصله، یا از متصله و منفصله، و در قیاس اقترانی شرطی شکل‌های چهارگانه تحقق می‌یابد که گفت‌وگوی مفصل دربارهٔ آن به درازا می‌کشد.

[فصل ـ ۱۲] این فصل در بیان قیاس استثنایی است

قیاس استثنایی با قضیهٔ متصله، وضع مقدم و رفع تالی را نتیجه می‌دهد، و با قضیهٔ حقیقیه، وضع هر یک از مقدم و تالی را همانند قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالجمع، و همچنین رفع هر یک از مقدم و تالی همانند قضیه منفصلهٔ مانعةالخلو را نتیجه می‌دهد. گاهی قیاس به نام قیاس خلف اختصاص می‌یابد و آن قیاسی است که به آن، اثبات مطلوب قصد می‌شود به‌واسطهٔ ابطال نقیض آن، و بازگشت قیاس خلف به قیاس استثنایی و اقترانی است.

[فَصلٌ ـ ١٣]

اَلاِستِقراءُ تَصَفُّحُ الجُزْئِيّاتِ لاِثْباتِ حُكْمٍ كُلّي.

[فَصلٌ ـ ١٤]

وَالتَّمْثيلُ بَيانُ مُشارَكَةِ جُزئِيٍّ لِجُزْئِيٍّ اخَرَ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ لِيَثْبُتَ فيهِ، وَالْعُمْدَةُ فِي طَريقِهِ الدَّوَرانُ وَالتَّرديدُ.

[فَصلٌ ـ ١٥]

اَلْقِياسُ امّا «بُرْهانِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ اليَقينيّاتِ، وَاُصُولُهَاالْاَوَّلِيّاتُ، وَالْمُشاهَداتُ، وَالتَّجْرِبِيّاتُ، وَالْحَدْسِيّاتُ، وَالْمُتَواتِراتُ، وَالْفِطرِيّاتُ.

ثَمّ اِنْ كانَ الاَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَتِهِ لِلنِّسبَةِ فِي الذِّهْنِ عِلَّةً لَها فِي الْواقِعِ، «فَلِمِّيٌّ»، وَ اِلّا «فَانِّيٌّ»، وَ امّا «جَدَلِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُوراتِ وَالْمُسَلَّماتِ، وَ امّا «خَطابِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَقبُولاتِ وَالْمَظْنُوناتِ، وَ امّا «شِعرِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلاتِ وَ امّا «سَفْسَطِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ الْوَهمِيّاتِ وَالْمُشَبَّهاتِ.

[فصل ـ ۱۳] این فصل در بیان استقراء و تمثیل است

استقراء عبارت از بررسی احوال و جزئیات برای اثبات حکم کلی است.

[فصل ـ ۱۴]

و تمثیل بیان مشارکت جزئی با جزئی دیگر در علت حکم است تا آن حکم در جزئی دیگر ثابت شود. مهم‌ترین طریق برای انتاج تمثیل طریق دوران و تردید است.

[فصل ـ ۱۵] این فصل در بیان صناعات پنج‌گانه است

قیاس یا برهانی است که از مقدمات یقینی فراهم می‌شود و اصول آن اولیات، مشاهدات، تجربیات، و حدسیات و متواترات و فطریات است.

آنگاه اگر حد اوسط با اینکه علت تحقق نسبت در ذهن است در واقع هم، علت ثبوت نسبت باشد، نام چنین برهانی «لِمّی» است و اگر حد اوسط درواقع علت وجود نسبت نباشد، نام آن برهان «اِنّی» است یا قیاس «جدلی» که از مشهورات و مسلّمات فراهم می‌شود یا قیاس «خطابی» که از مقبولات و مظنونات فراهم می‌شود یا قیاس «شعری» است که از مخیلات فراهم می‌شود یا قیاس «سفسطی» است که از وهمیات و مشبهات به دست می‌آید.

[خَاتِمة]

اَجْزاءُالعُلُوم ثَلثةٌ: «اَلْمَوضُوعاتُ» وَ هِیَ الَّتی یَبحَثُ فِی الْعِلْم مِنْ اَعْراضِهَاالذّاتیَّة، وَ «الْمَبادی» وَ هِیَ حُدُودُالْمَوْضُوعاتِ وَ اَجْزائُها وَ اَعْراضُها، وَ مُقَدّماتٌ بَیِّنَةٌ اَوْ مَأْخُوذَةٌ یَبْتَنِی عَلَیْها قِیاساتُالْعِلم، وَ«الْمَسائِلُ» وَ هِیَ قَضایا تُطْلَبُ فِی‌الْعِلْم، وَ مَوضُوعاتُها امّا مَوْضُوعُالْعِلم، اَوْ نَوْعٌ مِنْهُ، اَوْ عَرَضٌ ذاتِیٌّ لَهُ، اَوْ مُرَکَّبٌ وَ مَحْمُولاتُها اُمُورٌ خارِجَةٌ عَنْها لاحِقَةٌ لَها لِذَواتِها، وَ قَدْ یُقالُ‌الْمَبادیءُ لِما یُبْدَءُ بِهِ قَبْلَ‌الْمَقْصُود، وَالْمُقدّماتُ لِما یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ‌الشُّرُوعُ عَلی وَجْهِ‌الخُبْرَةِ و فَرْطِ‌الرَّغْبَةِ، کَتَعرِیفِ‌الْعِلْمِ وَ بیانِ غایَتِهِ وَ مَوْضُوعِهِ.

وَ کانَ‌الْقُدَماءُ یَذْکُرُونَ ما یُسَمُّونَهُ‌الرُّؤوسَ‌الثَمانِیَة.

اَلاوَّلُ: اَلغَرضُ لِئَلاّ یَکُونَ‌النَّظَرُ فیهِ عَبَثاً.

الثّانی: اَلْمَنْفَعَةُ، وَ هِیَ ما یَتَشَوَّقُهُ الکُلُّ طَبعاً لِیَنْشِطَ الطّالِبُ وَ یَتَحَمّلَ‌الْمَشَقَّةَ.

اَلثّالِثُ: السِّمَةُ، وَ هِیَ عُنوانُ‌العلم، لِیَکُونَ عِنْدَهُ اِجمالُ ما یُفَصِّلُهُ.

اَلرّابِعُ: اَلْمُؤلِّفُ، لِیسْکُنَ قَلْبُ‌الْمُتَعلِّم.

اَلْخامِسُ: مِنْ اَیِّ عِلْم هُوَ لِیَطْلُبَ فیهِ ما یَلیقُ بِه.

اَلسّادِسُ: اَنَّهُ فی اَیِّ مَرْتَبَةٍ هُوَ لِیُقَدِّمَ عَلی ما یَجِبُ وَ یُؤَخِّرَ عَمّا یَجِبُ.

اَلسّابِعُ: اَلْقِسْمَةُ، لِیَطْلُبَ فی کُلِّ بابٍ ما یَلیقُ بِه.

اَلثّامِنُ: اَلاَنْحاءُ التَّعلیمیَّةُ، وَ هِیَ التَّقسیمُ: «اَعْنی التَّکْثیرَ مِنْ فَوق، وَالتَّحْلیلُ، وَ هُوَ عَکْسُهُ، وَالتَّحْدیدُ اَیْ فِعْلُ الْحَدِّ، وَالْبُرْهانُ، اَیِ‌الطَّرِیقُ اِلَی‌الْوُقُوفِ عَلَی‌الْحَقِّ وَالْعَمَلِ، و هذا بِالْمَقاصِدِ اَشْبَهُ، وَاللهُ اَعْلَمُ، وَ عِلْمُهُ اَتَمُّ، وَ حُکْمُهُ اَحْکَمُ.

[خاتمه] پایان سخن در بیان اجزای علوم است

اجزای دانش‌ها سه‌گونه است: ۱ـ موضوعاتی که در علم از اعراض ذاتی آن گفت‌وگو می‌شود. ۲ـ مبادی که در بیان حدود موضوعات و حدود اجزا و اعراض آن است (این‌گونه مبادی، مبادی تصوری است)؛ مقدمات آشکار (که نام آن علوم متعارفه است) یا مقدمات گرفته‌شده است (یعنی مقدمات نظری که اگر متعلم آن‌ها را با حسن‌گمان از معلم قبول کند، نام آن «اصول موضوعه» و اگر با استنکار بپذیرد، نام آن «مصادرات» است) که قیاسات علم به آن وابسته است (این‌گونه مبادی، مبادی تصدیقی است) ۳ـ مسائل علوم که عبارت است از قضایایی که در علم (ثبوت محمولات برای موضوعات) به برهان طلب می‌شود، و موضوعات مسائل، همان موضوع علم یا نوعی از آن یا عرض ذاتی برای آن یا مرکب است و محمولات مسائل اموری است بیرون از موضوعات و خودبه‌خودی عارض بر آن است. گاهی مبادی به چیزی گفته می‌شود که پیش از مقاصد علم آغاز می‌شود و مقدمات به چیزی گفته می‌شود که شروع در علم از جهت بصیرت و نهایت شوق، به آن وابسته است مانند تعریف علم و بیان غایت و موضوع آن.

در بیان رئوس ثمانیه

قدما در آغاز کتاب خود موضوعاتی را آورده و آن‌ها را «رئوس ثمانیه» نام‌گذاری می‌کردند (این امور را می‌توان مقدمات یا مبادی به‌معنای اعم نامید).

نخستین آن‌ها، بیان غرض علم است تا اندیشه در آن عبث و بی‌ثمر نباشد.

دوم، بیان منفعت و فایدهٔ علم است تا به‌مقتضای طبع، همگان به شوق آیند و در طلب آن با نشاط و شادمان گام بردارند و سختی در رسیدن به آن را تحمل کنند.

سوم، سمه و علامت است و آن عبارت است از عنوان علم تا نزد متعلم اجمالی از مباحث علم باشد که مباحث علم به تفصیل آن را بیان می‌کند.

چهارم، نویسنده و واضع علم است تا قلب متعلم درطلب علم آرام گیرد.

پنجم، دانستن آنکه «دانش موردگفت‌وگو» از کدام علم است تا آنچه شایستهٔ آن است در آن طلب شود.

ششم، دانستن اینکه علم در کدام مرتبه قرار دارد تا بر آن علومی که لازم است مقدم شود و از آنچه تأخر آن واجب است، مؤخر گردد.

هفتم، قسمت و ابواب علم است تا آنکه در هر باب مطالبی خواسته شود که شایسته آن است.

هشتم، انحای تعلیمیه که عبارت است از تقسیم (یعنی تکثیر از بالا) و تحلیل که عکس تقسیم است و تحدید که عبارت است از به‌کار بردن حد و برهان یعنی راه دسترسی به حق و عمل به آن است. قسم هشتم به مقاصد علم همانندتر است (تا آنکه جزو مقدمات واقع شود) و خدا داناست و دانش او کامل‌تر و داوری او رساتر است.

شرح تهذیب‌المنطق

همراه با متن و ترجمه

◆ شرح متن آغاز

بسم‌الله‌الرّحمن الرّحیم

اَلحَمدُ‌لله‌الَّذی هَدانا سَواءَالطَّریق، وَ جَعَلَ لَنَاالتَّوْفیقَ خَیْرَ رَفیق، وَالصَّلوةُ عَلی مَنْ اَرْسَلَهُ هُدیً. هُوَ بِالْاهْتداءِ حَقیقٌ، وَ نُوراً بِهِ الاقْتداءُ یَلیقُ، وَ عَلیٰ آلِهِ وَ اَصْحابِهِ الَّذینَ سَعَدُوا فی‌مَناهِجِ‌الصِّدقِ بِالتَّصْدیقِ، وَ صَعَدُوا مَعارِجَ‌الحَقِّ بِالتَّحْقیقِ.

وَ بَعْدُ فَهذا «غایَةُ تَهْذیبِ‌الْکَلامِ فی‌تَحْریرِ‌الْمَنْطِقِ وَالْکَلامِ وَ تقریبِ‌الْمَرامِ مِنْ تَقریرِ عَقایِدِ‌الْاِسْلامِ» جَعَلْتُهُ تَبْصِرةً لِمَنْ حاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَی‌الْاَفْهامِ، وَ تَذْکِرَةً لِمَنْ اَرادَ اَنْ یَتَذَکَّرَ مِنْ ذَوی‌الْاَفْهامِ، سیَّما‌الْوَلَدَ الْاَعَزَّ الحَفیَّ الحَریَّ بِالْاِکْرامِ، سَمیَّ حَبیبِ‌الله عَلَیهِ‌التَّحیَّةُ وَالسَّلامُ لازالَ لَهُ مِنَ التَّوْفیقِ قِوامٌ، و مِنَ التَّأییدِ عِصامٌ، وَ عَلَی‌الله التَّوَکُّلُ، وَ بِهِ‌الاعْتِصامُ.

◆ ترجمه

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان

سپاس خدا را که به ما راه راست نمود و توفیق را بهترین رفیق راه ما قرار داد و درود بر آن‌کس که برای هدایت، رسالت یافت که او شایستهٔ هدایت و نوری است که سزاوار پیروی است و درود بر خاندان و یاران او که راه راست را سعادتمندانه باور داشتند و راه حق را فراپیمودند.

باری این کتاب «پایان پاکیزگی سخن در نگارش دانش منطق و دانش کلام است وهمین‌گونه نزدیک‌کنندهٔ هدف و بیان باورهای دین اسلام است». آن را برای جویندهٔ آگاهی، به هنگام آموزش و برای صاحبان درکی که در تکاپو و پویایی دانش‌اند، راهنما قرار دادم. به‌ویژه برای پسر عزیز و مهربان و شایان احترامم، همنام پیامبر(ص)، که همواره قرین توفیق و تأیید باد و برخدا توکل دارم که مصونیت از خطا در دست اوست.

◆ شرح

چون متن فوق روشن است و نیاز به تفسیر بیشتر ندارد، به تفسیر برخی از کلمات اکتفا می‌شود.

«حمد» عبارت است از: ثنا گفتن با زبان در مقابل یک امر نیک اختیاری، خواه نعمت باشد یا غیرنعمت[1] یا اظهار کمال محمود ازلی با صفات جمال و نعوت جلال بر سبیل تعظیم و تجلیل.[2]

---

۱. ملاعبدالله، حاشیهٔ *تهذیب‌المنطق تفتازانی*، ص ۱.

۲. جامی، *اشعةاللمعات*، ص ۱۸.

«الله» نام ذات واجب‌الوجود است به اعتبار جامعیت صفات ذاتیه و نعوت کمالیه در مقام ذات و مرتبه افعال و آثار؛ در قرآن ۲۵۶۳ بار آمده است.[۱]

«هدانا» یعنی ما را هدایت کرد و هدایت بر دو گونه به‌کار رفته است: ارائهٔ طریق و ایصال به مطلوب. تفتازانی در *حاشیهٔ کشاف* لفظ هدایت را میان دو معنای مذکور مشترک دانسته و گفته است: اگر به‌صورت متعدی و بدون حرف جرّ به‌کار رود، به‌معنای ایصال است و اگر با «الی» یا «لام» به‌کار رود به‌معنای ارائهٔ طریق است.[۲]

«سواءالطریق» یعنی وسط راه و راه راست و هموار که به مقصود می‌رساند.

«توفیق» عبارت است از جریان کارها بر وفق مراد و فراهم آمدن اسباب کار.[۳] تفتازانی کتاب فوق را چنین توصیف کرده است:

«هذا غایةُ تَهْذیب‌الکلام فی‌تحریرِالمنطق والکلام وتقریب‌المرام من تقریرِ عقائدالاسلام».

یعنی این کتاب نهایت تهذیب سخن در بیان منطق و کلام و در شرح مقصود عقاید اسلام است؛ اما چون این عنوان طولانی بود این‌گونه شهرت نیافت، بلکه به «تهذیب» معروف شد.

شرح مقدمه

اَلْقِسمُ الاوَّلُ فِی‌الْمَنْطِقِ

مُقَدِّمَةٌ

ترجمه

قسم اول در منطق است، و این، مقدمهٔ آن است.

شرح

علم حضوری و علم حصولی

تفتازانی مطالب کتاب تهذیب را به دو بخش قسمت کرده است: بخش اول آن دربارهٔ تصورات و بخش دوم دربارهٔ تصدیقات است.

تفتازانی در مقدمه، علم حصولی را به تصور و تصدیق و هر یک را به بدیهی و نظری

۱. خواجه عبدالله انصاری، *کشف‌الاسرار و عدةالابرار*، ج ۱۰، ص ۱۲۰.
۲. ملاعبدالله، همان، ص ۵، نقل از: *حاشیهٔ کشاف*.
۳. کاشانی، *مصباح‌الهدایة*، ص ۷.

تقسیم کرده و معتقد است که تصورات و تصدیقات نظری با تصورات و تصدیقات بدیهی تحصیل می‌شوند و در پایان مقدمه، بعد از این تقسیم‌بندی، تعریف و فایده و موضوع منطق را شرح داده است.

(ادامهٔ مقدمه)

اَلْعِلْمُ اِنْ کانَ اِذعاناً لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدیقٌ، وَ اِلّا فَتَصَوُّرٌ.

ترجمه

علم اگر اعتقاد به نسبت باشد، تصدیق است و اگر چنین نباشد (یعنی اعتقاد به نسبت تعلق نگیرد)، تصور است.

شرح

علم حضوری و علم حصولی

پیش از تعریف علم منطق و بیان فایده و موضوع آن لازم است کلمهٔ علم را تفسیر کنیم.

معنای علم: علم نزد حکما به دو معنی است: یکی «علم حضوری یا اشراقی» و دیگر، «علم حصولی یا صوری».

علم حضوری یا اشراقی: حضور عین معلوم پیش عالم است برخلاف علم حصولی که به‌واسطهٔ صور اشیا به ذهن می‌آیند. علم حضوری یا اشراقی مانند علم به خویشتن و علم مجردات به ذات خود است. در علم منطق از علم به این معنی گفت‌وگو نمی‌شود.

علم حصولی یا صوری: علم حصولی آن است که اشیا به‌واسطهٔ آمدن صورت آن‌ها به ذهن ادراک شوند، بی‌آنکه قوای مدرکهٔ ما به خود اشیا و معلومات خارجی مستقیم دسترسی داشته باشند.[1]

---

۱. الارتسامی من ادراک الحجا — اما تصور یکون ساذجا
او هو تصدیق هوالحکم فقط — و من یرکبه فیرکب الشطط

ترجمه: علم حصولی یا تصور بدون حکم است یا تصدیق، و تصدیق حکم به‌تنهایی است و کسی که تصدیق را مرکب قرار داده از راه صواب عدول کرده است.

برای آگاهی بیشتر دربارهٔ علم حصولی و حضوری و تقسیم حصولی به تصور و تصدیق ر ک به:
ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، صص ۷ و ۱۳۷ (بخش فلسفه)؛ قطب‌الدین رازی، شرح *مطالع*، صص ۹-۵؛

توضیح آنکه، وجود ماهیات (حدود وجودات) دو گونه است: یکی وجود خارجی و عینی و دیگر، وجود ذهنی و تبعی.

تعریف وجود خارجی: هرگاه وجود ماهیت به تصور محتاج نباشد آن را «وجود خارجی» گویند مانند حقایقی که خارج از ذهن، هستی دارند.

تعریف وجود ذهنی: هرگاه وجود ماهیت به تصور و ادراک محتاج باشد و بدون دریافت قوای مدرکه وجودی نداشته باشد آن را «وجود ذهنی» نامند مانند دریافت‌هایی که ما از هستی‌های خارجی داریم. حکما وجود ذهنی ماهیات را علم حصولی یا صوری گویند.

عقاید حکما دربارهٔ ماهیت علم حصولی

جمعی از حکما ماهیت علم حصولی را بدیهی دانسته و برای آن تعریفی ذکر نکرده‌اند، اما بعضی از دانشمندان آن را نظری تصور و سعی کرده‌اند آن را تعریف کنند. این دسته در تعیین جنس عالی ماهیت علم اختلاف نظر داشته‌اند. دراین‌باره چهار عقیده وجود دارد که هریک طرف‌دارانی دارد.[1]

۱. بیشتر فلاسفه علم حصولی را از مقولهٔ کیف دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: علم حصولی صورتی است که از اشیا به ذهن می‌آید و چون صور اشیا عارض بر ذهن و قوای مدرکه است، به این جهت علم از مقولهٔ کیف نفسانی است.

۲. بعضی از فلاسفه علم را از مقولهٔ انفعال دانسته و گفته‌اند: علم عبارت از انفعال و دگرگونی ذهن از صور اشیای خارجی است.

۳. فخر رازی، متکلم اشعری، علم حصولی را از مقولهٔ اضافه دانسته و دربارهٔ علم معتقد

← همو، شرح شمسیه، صص ۹-۵؛ ابن‌سینا، *نجات*، ص ۳؛ همو، *دانشنامهٔ علایی*، ص ۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، صص ٤-۳؛ همو، *جوهرالنضید*، ص ۱٦۳؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، ص ٤؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، ص ۳ (بخش منطق)؛ تهانوی، *کشاف اصطلاحات‌الفنون*، ج ۲، صص ۱۰٥٦-۱۰٥٥؛ بهمنیار، *التحصیل*، ص ٤؛ احمدنگری؛ *دستورالعلماء*، ص ۳٤۸؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۲٤-۲۲؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، ص ۱.

۱. دربارهٔ ماهیت علم حصولی و تعریف علم و اقوال متفکران رک به: ملاهادی سبزواری، *منظومه*، صص ۱۳۷-۱۳٦ (بخش فلسفه)؛ احمدنگری، *دستورالعلماء*، ج ۲، صص ۳٥۰-۳٤۹؛ جرجانی، *التعریفات*، ص ۱۳٥؛ تهانوی، *کشاف اصطلاحات‌الفنون*، صص ۱۰٥٦-۱۰٥٥، ابن‌سینا، *اشارات*، نمط سوم، ص ۹۱؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، صص ٦۹-٦٥.

است که در موقع ادراک اشیای خارجی، صور آن‌ها به ذهن نمی‌آید، بلکه علم عبارت است از رابطه‌ای که میان قوای مدرکه و صور خارجی برقرار می‌شود. به‌این‌ترتیب، فخر رازی و پیروان او علم را مانند مالکیت و ابوت از مقولهٔ اضافه دانسته و محتاج به دو طرف تصور کرده‌اند.

٤. به‌عقیدهٔ ملاصدرا علم حصولی در هیچ‌یک از مقولات ده‌گانهٔ جوهر و عرض داخل نیست، بلکه نوعی از وجود است؛ یعنی عبارت است از وجود ذهنی اشیا و چنین وجودی نه جوهر است و نه عرض، زیرا مقسم جواهر و اعراض ماهیت است درحالی‌که وجود در مقابل ماهیت است و نباید از اقسام آن باشد. علمی که در منطق و دیگر علوم از آن گفت‌وگو می‌شود و مقسم تصور و تصدیق است علم حصولی[1] است که دربارهٔ ماهیت آن چهار نظریه ذکر کرده‌اند.

تصور و تصدیق

گاهی هدف ما این است که می‌خواهیم میان دو چیز نسبتی برقرار کنیم. اعتقاد به چنین نسبتی را «تصدیق» گویند مانند اعتقاد به اینکه دانا، تواناست. این تصدیق، چنان‌که ملاحظه می‌شود، از سه تصور فراهم شده است که بعضی تصورات سه‌گانه را اجزا، و بیشتر حکما آن‌ها را شرایط حصول تصدیق گویند. در این مثال، تصور جزء اول (دانا) موضوع، و تصور جزء دوم (توانا) محمول، و تصور جزء سوم (است) نسبت و رابطه است. پس از حصول تصورات سه‌گانه، اگر اعتقاد به نسبت هم با این سه تصور همراه بود، تصدیق حاصل می‌شود در غیراین‌صورت، شناسایی ما به مرحلهٔ تصدیق نخواهد رسید.

برای روشن شدن اقسام تصدیق لازم است معنای اعتقاد یا اذعان را که در تعریف تصدیق آورده شده است بررسی کنیم تا معلوم شود تصدیق چند قسم است و رابطهٔ میان تصدیق و قضیه چیست؟ آیا هر دو به یک معنی است یا قضیه معنای وسیع‌تری دارد؟ برخلاف گمان برخی افراد، تصدیق با قضیه و خبر (به‌معنای سخنی که بتوان آن را قبول

---

۱. شیخ اشراق در کتاب *حکمةالاشراق* ضابط دوم از قسم اول از مقالهٔ اولی در بیان مقسم تصور و تصدیق علم حصولی را چنین تفسیر کرده است: «هوان‌الشیء الغایب عنک اذا ادرکته فانما ادراکه ــ علی مایلیق بهذاالموضع ــ هو بحصول مثال حقیقته فیک.» (ص ۱۵). شیخ اشراق در بیان این تعریف متأثر از ابن سیناست؛ رک به: *اشارات*، نمط سوم، ص ۹۱.

یا انکار کرد / قول یحتمل الصدق والکذب) به یک معنا نیست، بلکه ممکن است خبر به مرحلهٔ تصدیق برسد و ممکن است با داشتن تصورات سه‌گانه (موضوع و محمول و نسبت) تصور بی‌تصدیق باشد. به‌عبارت‌دیگر، قضیه و خبر درحقیقت متعلق تصدیق است. گاه خبر متعلق اذعان و اعتقاد واقع می‌شود؛ دراین‌صورت یک چیز، هم تصدیق و هم خبر است، و گاه قضیه بدون اذعان و اعتقاد به نسبت است. در این هنگام با وجود تصورات سه‌گانه، قضیه از تصدیق جدا می‌شود و خبر بدون تصدیق تحقق می‌یابد. پس می‌توان گفت معنای قضیه وسیع‌تر از معنای تصدیق است. اکنون باید به انواع قضیه توجه کرد و دید که به کدام‌یک از آن‌ها تصدیق گفته می‌شود و چند قسم آن جزو تصور بدون تصدیق است.*

---

* دربارهٔ یکی نبودن قضیه و تصدیق و تحقیق به این مآخذ توجه شود:

۱. ابن‌سینا در کتاب *شفا*، در باب برهان، دربارهٔ اینکه تصدیق نزد حکما خودِ حکم نیست، بلکه حکم، لازم تصدیق است به تفصیل بحث کرده و می‌گوید: «الاقول‌الجازمة تتصور اولا ثم یصدق بها ولکن یکون ذلک من وجهین: اماالتصور فمن جهه ان معناها قائم فی‌النفس کقولک الانسان حیوان، واماالتصدیق فلان معناها مضاف الی حال‌الشیء فی‌نفسه بانه کما تصور». قطب‌الدین شیرازی، *درة‌التاج*، ج ۲، بخش نخستین، ص ٤.

۲. ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ اول مدخل *شفا* در مقام بیان منفعت منطق، به اقسام تصور و تصدیق اشاره می‌کند و می‌گوید: قضیه‌ای که دارای نسبت تام خبری است ولی مشکوک است جزو تصورات است. خلاصهٔ گفتار ابن سینا در بیان اقسام تصور و تصدیق چنین است:

«و کما ان‌الشیء یعلم من وجهین: احدهما ان یتصور فقط حتی اذا کان له اسم قنطق‌به، تمثل معناه فی‌الذهن، و ان لم یکن هناک صدق او کذب، کما اذا قیل انسان، او قیل: افعل کذا، فانک اذ وقعت علی معنی ما تخاطب به من ذلک، کنت تصورته. والثانی ان یکون مع‌التصور تصدیق، فیکون اذا قیل لک مثلاً ان کل بیاض عرض، لم یحصل لک من هذا تصور معنی هذاالقول فقط، بل صدقت انه کذلک فاما اذا شککت انه کذلک او لیس کذلک فقد تصورت مایقال، فانک لاتشک فیما لاتتصوره و لاتفهمه، ولکنک لم تصدق به بعد... کذلک الشیء یجهل من وجهین: احدهما من جهه‌التصور والثانی من جهه‌التصدیق فیکون کل واحد منهما لایحصل معلوما الا بالکسب و یکون کسب کل واحد منهما بمعلوم سابق متقدم، و بهئیه وصفه تکون لذلک‌المعلوم، لاجلها ینتقل‌الذهن من‌العلم بها الی‌العلم بالمجهول، فهیهنا شیء من شانه ان یفیدالعلم بالمجهول تصوره و شیء من شانه ان یفید العلم بالمجهول تصدیقه» (صص ۱۶-۱۷).

۳. در بیان اقسام تصدیق و اینکه برخی از قضایا که در مرحلهٔ شک یا کذب قرار گرفته باشند با وجود صدق تعریف قضیه، تصدیق نیستند. قطب‌الدین شیرازی در کتاب *برهان موجز کبیر* در فصل اول از مقالهٔ ثالثه چنین نقل کرده است: «العلم علی وجهین: احدهما تصور والاخر تصدیق... والتصوران یحدث مثلاً معنی‌اللفظ فی‌النفس و هو غیر ان یجتمع منه معنی قضیة تقبلهاالنفس، بل ان اجتمع منه قضیة فی‌النفس لم یخل اما ان یکون شاکافیها او مقرابها، او منکرا ایاها و فی‌الوجوه الثلاثة یکون التصور قد حدث و هو موجودالمعنی فی‌النفس. اماالشک والانکار فلاتصدیق معه و اما الاقرار و هوالتصدیق فهو معنی غیر ان حصل فی‌النفس معنی‌القضیة بل شیء آخر یقترن به و هو صورة الاذعان له و هو ان‌المعنی‌الذی حصل فی‌النفس مطابق لما علیه‌الامر فی‌نفس‌الوجود، فلایکون معنی القضیة‌القولیة من جهة ماتصورت فی‌النفس معنی قضیة مقبولة بل ذلک حادث آخر فی‌النفس....» قطب‌الدین شیرازی، *درة‌التاج*، بخش اول، ج ۲، ص ۲.

۴. ارسطو، در کتاب العبارة نقل از اسحاق بن‌حنین، طبع مصر، با مقدمهٔ عبدالرحمان بدوی، ص ۵۹ ذیل عنوان «القول والفکر والشیء‌الحق و الباطل» و ص ۶۳ که دربارهٔ قول جازم و فرق بین تصدیق و قضیه بحث کرده است. ←

اقسام قضیه

خبری که موضوع و محمول و نسبت کامل داشته باشد از هشت قسم بیرون نیست که چهار قسم آن تصدیق و چهار قسم دیگر تصور است.

اقسام خبری جزو تصور عبارت است از: ۱ـ تخیلی ۲ـ شکی ۳ـ وهمی ٤ـ کذبی.

۱. **خبر تخیلی**: سخنی که متکلم برای تشویق یا تنفر شنونده اظهار کند و این خبر مخالف حکم عقل در سامع تأثیر می‌گذارد. برای مثال، برای آنکه شنونده را از خوردن عسل منع کنیم، گوییم: «عسل تلخ و ناگوار است» و برای آنکه مستمع را به خوردن شراب تشویق کنیم، گوییم: «شراب نوشیدنی گوارا و لذت‌بخشی است».

۲. **خبر شکی**: حکمی است که شنونده هیچ‌یک از دو طرف نسبت ثبوتی یا سلبی را ترجیح نمی‌دهد و برای او وقوع نسبت و عدم آن مساوی است؛ چنین حکمی را «خبر شکی» گویند. بدیهی است وقتی در نظر سامع هیچ‌یک از دو طرف نسبت به دیگری رجحان نداشته باشد اعتقاد و اذعان به آن نسبت نیز نخواهد داشت.

۳. **خبر وهمی**: حکمی که وقوعِ خلاف آن برای شنونده رجحان داشته باشد. برای مثال اگر گفته شود: «علی رفته است»، سامع احتمال بیشتری می‌دهد که علی نرفته باشد و احتمال ضعیفی هم می‌دهد که رفته باشد. آن احتمال ضعیف را «وهم» گویند. چنین خبری با دربرداشتن تصور موضوع و محمول و نسبت، از جهت اینکه مشتمل بر اعتقاد نیست، جزو تصور است.

٤. **خبر کذبی**: خبری که سامع یقین دارد خلاف آن نسبت واقع شده است. برای مثال، اگر

← ۵. ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، صص ۱۸-۱۹.

۶. همو، *منطق‌المشرقین*، ص ۶۰ در ذیل «القول فی‌التصدیق فی‌اصناف القضایا» و ص ۶۵ در ذیل عنوان «فی‌تحقیق القضیة الحملیة و اجزائها».

۷. غزالی، *مقاصدالفلاسفه*، صص ۲۰-۱۹ و صص ۵-۴ دربارهٔ تصور و تصدیق.

۸. همو، *معیارالعلم*، ص ۶۳ در ذیل عنوان «الفن‌الثانی فی‌ترکیب‌المعانی‌المفرده».

۹. ابوالبرکات، *المعتبر*، ج ۱، صص ۷۰-۶۴ دربارهٔ اقاویل جازمه.

۱۰. خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، صص ۶۷-۶۶.

۱۱. همو، *جوهرالنضید*، صص ۳۰-۳۱ دربارهٔ تعریف خبر و قضیه.

۱۲. جرجانی، *تعریفات*، در مادهٔ علم.

۱۳. تهانوی، *کشاف اصطلاحات*، ص ۵۱۶ در مادهٔ «اذعان» و صص ۵۵-۵۷ در مادهٔ «علم».

۱۴. احمدنگری، *دستورالعلماء*، ج ۲، صص ۳۴۶-۳۳۹ در بیان معنی علم و تفسیر آن به تصور و تصدیق، و صص ۷۷- ۷۵ از جلد ۳ در ذیل «القضیه».

متکلم بگوید: «علی به مدرسه رفت»، شنونده یقین دارد که چنین نیست، با اینکه این حکم دارای تصورات سه‌گانه است از جهت آنکه در تصدیق، اعتقاد و اذعان به نسبت لازم است و در این مثال، اعتقاد به نسبت نیست، حکم مذکور جزو تصورات خواهد بود.

اقسام خبری که جزو تصدیق است:

۱. **خبر جزمی یقینی:** آن، حکمی است که شنونده به وقوع نسبتی که مطابق واقع است یقین دارد و آن نسبت افزون بر آنکه مطابق با واقع است، تشکیک‌بردار نیست؛ مانند اعتقاد فیلسوف به اینکه «خدا یکی است».

۲. **خبر جزمی تقلیدی:** آن، حکمی است که شنونده به مطابقت نسبت با واقع یقین دارد ولی نسبت مذکور تشکیک‌بردار است؛ مثل اعتقاد مردم عادی به اینکه «خدا یکی است».

۳. **خبر جهل مرکب:** آن، حکمی است که شنونده برخلاف واقع یقین دارد که نسبتی واقع شده حال آنکه در خارج نسبتی نبوده و شنونده هم از این نادانی خود غافل است و یقین دارد که دریافت او مطابق واقع است.

٤. **خبر ظنی:** آن، حکمی است که شنونده با دودلی ترجیح می‌دهد که نسبتی واقع شده است ولی یقین به وقوع نسبت ندارد.

تعریف تصدیق شامل اقسام چهارگانه است:

۱. خبر جزمی یقینی ۲. خبر جزمی تقلیدی ۳. خبر جهل مرکب ٤. خبر ظنی.

این‌ها تصدیق است، زیرا در همه‌شان شنونده اعتقاد به وقوع نسبت یا عدم آن دارد.[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ اول مدخل *شفا* اقسام چهارگانهٔ فوق را چنین بیان می‌کند:

۱ـ یقینی اجتهادی مطابق با واقع تقلیدی مطابق با واقع.

۲ـ یقینی مخالف واقع (جهل مرکب).

۳ـ تصدیق ظنی.

٤ـ تصدیق تخیلی.

دربارهٔ اقسام فوق می‌نویسد: «و ایضاً ان یعرف‌الانسان انه کیف یکون‌القول‌الموقع للتصدیق، حتی یکون موقعاً تصدیقاً یقینیاً بالحقیقه لایصح انتفاضه، و کیف یکون حتی یکون موقعاً تصدیقاً یقارب‌الیقین، و کیف یکون بحیث یظن به انه علی احدی‌الصورتین، و لایکون کذلک، بل یکون باطلاً فاسداً، و کیف یکون حتی یوقع علیه ظن و میل نفس و قناعه من غیر تصدیق جزم، و کیف یکون‌القول حتی یؤثر فی‌النفس ما یؤثره‌التصدیق والتکذیب من اقدام وامتناع، وانبساط وانقباض لامن حیث یوقع تصدیقاً بل من حیث یخیل، فکثیر من‌الخیالات یفعل من هذاالباب فعل‌التصدیق، فانک اذا قلت للعسل انه مره مقیئه نفرت الطبیعه عن تناوله مع تکذیب لذلک البته...» (صص ۱۹-۱۸).

اجزا یا شرایط حصول تصدیق

همهٔ حکما تصدیق را امری بسیط و بی جزء دانسته‌اند، اما در شرایط حصول تصدیق اختلاف‌نظر دارند. قدما برای حصول تصدیق سه شرط پیشنهاد کرده‌اند که عبارت است از: ۱ـ تصور موضوع ۲ـ تصور محمول ۳ـ تصور نسبت؛ اما متأخران با قبول بساطت تصدیق، جزء چهارمی که عبارت است از وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت، بر سه شرط اول افزوده‌اند. امام فخر رازی، متکلم اشعری، تصدیق را برخلاف عقیدهٔ حکما، مرکب معرفی کرده و تصور موضوع و محمول و نسبت و وقوع نسبت و عدم آن را اجزای چهارگانهٔ تصدیق دانسته است.[1]

اقسام تصور

تصور بر هشت قسم است:

۱. ادراک یک چیز بدون حکم مانند ادراک درخت و نظایر آن.

۲. ادراک چند چیز بدون حکم و نسبت مانند دریافت درخت و قلم و نظایر آن.

۳. ادراک چند چیز با تصور نسبت ناتمام مانند کتاب حسن.

٤. ادراک چند چیز با دریافت نسبت تام غیر جزمی مانند جمله‌های انشایی: بنویس، آیا حالت خوب است؟ و نظایر آن.

۵. خبر تخیلی.

٦. خبر شکی.

۷. خبر وهمی.

۸. خبر کذبی.

تعریف هریک از اقسام خبرهای چهارگانهٔ بالا پیش از این ذکر شده است.

(ادامهٔ مقدمه)

وَ يَقْتَسِمانِ بِالضَّرُورَةِ، اَلضَّرُورَةَ وَالْاِكْتِسابَ بِالنَّظَرِ، وَ هُوَ مُلاحَظَةُ الْمَعقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ.

---

۱. دربارهٔ اجزای تصدیق و نظر جمهور و امام‌فخر رازی رک به: قطب‌الدین رازی، *شرح شمسیه*، صص ۷-٦، همو، *شرح مطالع* ص ۷؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، ص ۲۲؛ *ملاهادی سبزواری*، شرح منظومه، صص ۸-۷.

ترجمه

بدیهی است که هریک از تصور و تصدیق به دو قسم، بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. اکتساب نظری، توجه به سوی معلوم است برای به‌دست‌آوردن امر مجهول.

شرح

هرکس با مراجعه به وجدان و تأمل و بررسی ادراکات خود به این حقیقت اعتراف خواهد کرد که هریک از تصور و تصدیق بر دو قسم است:

۱. معلوم یا بدیهی

۲. مجهول یا نظری

اقسام تصور [از جهتی دیگر]

۱. معلوم یا بدیهی: اگر درک چیزی محتاج فکر نباشد و بدون اندیشه به‌آسانی معنای آن به ذهن آید، چنین تصوری را «معلوم» یا «بدیهی» گویند مانند تصور گرمی و سردی و نظایر آن.

۲. مجهول یا نظری: هرگاه برای پی بردن به تصوری ناچار باشیم که از معلومات دیگر خود کمک بگیریم و آن‌ها را وسیلهٔ رسیدن به آن قرار دهیم، چنین تصوری را «نظری» یا «مجهول» گویند مانند تصور عقل و نفس. برای به‌دست‌آوردن مجهول تصور، معلوم تصور استفاده می‌شود و طریقهٔ استفاده از معلومات تصوری را در مبحث معرِّف بیان خواهیم کرد.

اقسام تصدیق

تصدیق نیز بر دو قسم است:

۱. معلوم یا بدیهی

۲. مجهول یا نظری

تصدیق بدیهی یا معلوم: وقتی تصدیق حکمی به فکر و اندیشه محتاج نباشد، آن را «تصدیق بدیهی» یا «معلوم» گویند مانند تصدیق به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است؛ همه می‌دانند که کل از جزء خود بزرگ‌تر است و تصدیق به چنین حکمی را «تصدیق معلوم» یا «بدیهی» نامند.

تصدیق مجهول یا نظری: هرگاه تصدیق حکمی محتاج فکر و اندیشه باشد، آن را «تصدیق مجهول» یا «نظری» خوانند مانند تصدیق به اینکه مجموع سه زاویهٔ مثلث مساوی با دو قائمه است؛ چون این تصدیق، تصدیقی مجهول است، ما به کمک دو تصدیق بدیهی دیگر (که مجموع زوایای مثلث مساوی است با زوایای یک طرف خط و زوایای یک طرف خط مساوی با دو قائمه است)، نتیجه می‌گیریم که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است. برای به‌دست‌آوردن تصدیق مجهول باید از تصدیق‌های معلوم استفاده کرد و طریقهٔ استفادهٔ آن را در مبحث حجت و برهان به تفصیل بیان خواهیم کرد.[1]

آدمی برای دریافت مجهولات تصوری و تصدیقی با دو حرکت ذهنی آن‌ها را معلوم می‌سازد: نخست با حرکت ذهن از مجهول مطلوب به سوی مقدماتی که در خزانهٔ خیال و قوهٔ ذاکره موجود است، به جست‌وجوی حد وسط مناسبی می‌پردازد تا به یاری صور و معانی جزئی که در این دو قوه وجود دارد حرکت دوم را می‌کند تا از مقدمات به مقصود برسد و مجهول را معلوم کند، و عبارت تفتازانی که گفته است: «هو ملاحظةالمعقول لتحصیل‌المجهول» در بیان همین مطلب و تفسیر نظر و فکر است. به‌عبارت‌دیگر، فکر در لغت به‌معنای اندیشیدن است و این کار با دو حرکت ذهنی انجام‌پذیر است. نخست ذهن در دو قوهٔ خیال و ذاکره به جست‌وجوی حد وسط مناسبی می‌پردازد تا به یاری صور و معانی جزئی که در این دو قوه وجود دارد، حرکت دوم کند و از مقدمات به مطلوب برسد و مجهول را معلوم کند، یافتن این حد وسط در بسیاری از موارد، به‌خصوص وقتی که مسائل پیچیده موردنظر باشد، سخت دشوار است و نفس را به کوشش و جدیت وامی‌دارد تا به نتیجهٔ مطلوب برسد و این کار عملی نیست مگر آنکه دربارهٔ آن از پیش مقدمات کافی کسب کرده باشد. درغیراین‌صورت، هرقدر به مغز خود فشار آورد و بیندیشد، به حد وسط مناسبی که بتواند او را به نتیجه‌ای درست برساند دست نخواهد یافت. این عمل

---

۱. سبزواری در بیان تقسیم هریک از تصور و تصدیق به بدیهی و نظری و همچنین در مقام تفسیر فکر گوید:

کل ضروری و کسبی وذا — من‌الضروری بفکر اخذا
والفکر حرکه الی‌المبادی — و من مبادی الی‌المراد

ترجمه: هریک از تصور و تصدیق بدیهی و نظری است. تصور و تصدیق نظری با فکر از تصدیق و تصور بدیهی به‌دست می‌آید. فکر هم عبارت از دو حرکت است: حرکت نخستین، توجه از مجهول به مقدمات است و حرکت دومین، بازگشت از مقدمات به مطلوب است. (ر ک به: ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ص ۸).

دربارهٔ اقسام تصور و تصدیق ر. ک. به: قطب‌الدین رازی، *شرح شمسیه*، صص ۱۰-۹، همو، *شرح مطالع* صص ۷ به بعد؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، ص ۵.

ذهن را فکر و اندیشه خوانند. گاهی اتفاق می‌افتد که شخص بدون داشتن مقدمات کافی یا بدون توجه صریح به آن‌ها، به حد وسط می‌رسد؛ یعنی درواقع حد وسط خودبه‌خود به او عرضه می‌شود مثل آنکه از عالم غیب به او الهام شده باشد و نتیجه هم با او هست؛ این کار ذهن را «حدس» خوانند که در برابر فکر است. با توجه به تعریف فکر و حدس که دو وسیلهٔ شناخت مجهولات تصوری و تصدیقی است می‌توان تفاوت‌های زیر را میان فکر و حدس بیان کرد:

۱- در فکر دو حرکت است درصورتی‌که در حدس و کشف اصلاً حرکت نیست.

۲- فکر پس از انتقال از مطلوب مجهول به مقدمات و فراهم آوردن مبادی، بسا ممکن است به مطلوب برسد و مجهول خود را معلوم کند و گاهی ممکن است از رسیدن به آن باز ماند و نتیجه به دست نیاید، برخلاف حدس که رسیدن به مطلوب یکباره و دفعی است و این دو احتمال دربارهٔ آن راه ندارد.

۳- چون در فکر دو حرکت است، تحقق آن در ظرف زمان است و اندک‌اندک هستی می‌یابد، درصورتی‌که چون در حدس حرکت نیست یکباره پدید می‌آید و ظرف تحقق آن، «آن» است.

٤- فکر اغلب در جزئیات بیشتر است تا در کلیات، و حدس از این بابت خلاف فکر است.

٥- شدت و ضعف کیفی، یعنی درستی و نادرستی، در فکر بیشتر است درصورتی‌که شدت و ضعف کمّی در حدس زیادتر است. ابن‌سینا در فصل‌های یازدهم و دوازدهم از نمط سوم *اشارات* تفاوت‌های پنج‌گانهٔ یادشده میان فکر و حدس را بیان کرده است.[1]

(ادامهٔ مقدمه)

وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ‌الخَطاءُ فَاحْتِيجَ اِلى قانُونٍ تَعْصِمُ مُراعاتُها عَنْهُ وَ هُوَالمَنْطِقُ.

ترجمه

گاهی در فکر خطا واقع می‌شود؛ پس احتیاج به قانونی است که رعایت آن، ذهن را از خطا محفوظ بدارد. نام قانونی که نگهدارندهٔ ذهن از خطاست، «منطق» است.

---

۱. برای آگاهی در این زمینه، رک به: ملکشاهی، *ترجمه و شرح اشارات*، بخش فلسفه، صص ۱۹۵-۱۹۲.

شرح

سبب نیاز به آموختن قواعد منطق

در بیان تعریف علم حصولی و تقسیم آن به تصور و تصدیق و قسمت کردن هریک از تصور و تصدیق به دو قسم بدیهی و نظری، اشاره کردیم که مجهولات تصوری و تصدیقی، با فکر و به کمک تصور و تصدیق بدیهی به‌دست می‌آید. البته بدیهی است که هر مجهولی را نمی‌توان از هر معلومی تحصیل کرد و لازم است که میان تصور و تصدیق مجهول با تصور و تصدیق معلوم ارتباط و سنخیت باشد.

افزون براین، افراد بشر در فکر و اندیشه یکسان نیستند و ادراکات آن‌ها مختلف و متفاوت است. به این جهت وقتی می‌خواهند تصورات و تصدیقات مجهول را از تصورات و تصدیقات معلوم به‌دست آورند، گاهی به نتایج متناقضی می‌رسند و چون اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است پس به‌طور مسلم یکی از دو نتیجهٔ متناقض نادرست است. برای آنکه معلوم شود کدام‌یک از این دو فکر درست و کدام نادرست است، بشر نیازمند قانونی است تا افکار درست را از نادرست تمیز دهد. نام آن قانون «منطق» است.

پس با توجه به مقدمات سه‌گانه:

۱. علم حصولی یا تصور است یا تصدیق.

۲. هریک از تصور و تصدیق یا بدیهی است یا نظری.

۳. گاهی در فکر که با آن مجهولات تصوری و تصدیقی از معلومات تصوری و تصدیقی به‌دست می‌آید، خطا واقع می‌شود.

ثابت می‌شود که بشر در تشخیص و تمیز فکر درست از نادرست محتاج به علمی است که دانشمندان نام آن را «منطق» گذاشته‌اند.[1]

---

۱. ابن‌سینا فراگیری قوانین منطق را برای همهٔ مردم جهت تکامل نفس به مرتبهٔ فعلیت و رسیدن از نقص به کمال لازم و ضروری می‌داند مگر آنان که به تأیید خدایی آراسته هستند. برای روشن شدن این مطلب، قوانین نحو را مثال می‌زند و می‌گوید کسانی که می‌خواهند به قوانین زبان عربی واقف شوند لازم است که علم نحو را فرا گیرند مگر اعراب بدوی که در فطرت آنان این علم نهفته است؛ چنان‌که می‌نویسد: «فهذه‌الصناعة (ای‌المنطق) لابد منها فی‌استکمال‌الانسان الذی لم یوید بخاصیة تکفیة‌الکسب.... والنحو العربی قد تغنی عنه ایضا الفطرة البدویة، و اما هذه الصناعة فلاغنی عنها للانسان‌المکتسب للعلم بالنظر والروية، الا ان یکون انساناً مؤیداً من عندالله، فتکون نسبته الی‌المروین نسبة‌البدوی الی‌المتعربین» (فصل سوم از مقالهٔ اول مدخل *شفا*، ص ۲۰).

تعریف و فایدهٔ علم منطق

با توجه به مطالبی که تاکنون بیان شد، فایده و تعریف علم منطق فهمیده می‌شود.

تعریف علم منطق: منطق علم آلی و قانونی است که رعایت قوانین آن، فکر را از خطا بازمی‌دارد و به ما یاد می‌دهد که چگونه بیندیشیم تا در اندیشهٔ خود دچار خطا نشویم.

غرض و فایدهٔ علم منطق: چنان‌که از تعریف علم منطق فهمیده می‌شود، فایدهٔ این علم بازداشتن ذهن است از خطا در فکر و نیز به‌منزلهٔ ترازویی است که افکار درست را از نادرست جدا می‌کند و این فایدهٔ علم منطق است.[1]

باید توجه داشت که تعریف یادشده درحقیقت تعریف دانش منطق نیست و ماهیت منطق را چنان‌که باید، پیدا نمی‌سازد، چه، آلت قانونی که در این تعریف به جای جنس به‌کاررفته، وصف دستورهای علم منطق است نسبت به علوم دیگر، نه وصف خودبه‌خود این دانش، و بازداشتن این قانون ذهن را از لغزش در فکر که به جای فصل به‌کار رفته است درحقیقت بیانگر غرض و فایدهٔ علم منطق است. آشکارا پیداست که غرض و فایدهٔ چیزی بیرون از ماهیت و جنس و فصل آن بوده و بعد از تمامیت ذات، جزو علل وجودی آن است. ازاین‌گذشته، این فایده و غرض وصف خودبه‌خود دانش منطق نیست که ذهن را از لغزش بازدارد، بلکه وصف کسی است که در رسیدن به مجهولات به کمک معلومات، در دو حرکت ذهنی قوانین منطق را به کار می‌بندد. تعریف دیگری که ابن‌سینا به آن توجه کرده و در منطق ***اشارات*** آورده و آن تعریف بیان ماهیت خودبه‌خود منطق است، این است که بگوییم: منطق دانشی است که در آن افزون بر دانستن ـ انتقالات از تصورات و تصدیقات پیدا به تصورات و تصدیقات ناپیدا ـ خود احوال این تصورات و تصدیقات هم معلوم می‌شود. ابن‌سینا در ***دانشنامهٔ علایی*** در تعریف منطق گوید: «علم منطق ــ آن علم است ــ که اندر وی پدید شود حال دانسته شدن نادانسته به دانسته که کدام بود که به حقیقت بود و کدام بود که نزدیک به

---

۱. ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ اول مدخل *شفا* در مقام بیان منفعت منطق، در آغاز، اقسام معلوم و مجهول تصور و تصدیق را تفسیر می‌کند و سپس اموری را که موجب رسیدن به مجهول تصوری یا تصدیقی می‌شوند، برمی‌شمرد و طریق رسیدن به مجهول را به‌وسیلهٔ فکر بیان می‌کند و ضوابط فکر را علم منطق می‌نامد.

و نیز دربارهٔ تعریف منطق و فایدهٔ آن ر ک به: ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ص ۵؛ قطب‌الدین رازی، *شرح مطالع*، ص ۱۰، همو، *شرح شمسیه*، صص ۱۳-٤؛ ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، صص ۱۳-٤، همو، *نجات*، ص ٤؛ خواجه‌نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ۵، همو، *شرح اشارات*، صص ۱ و ۱۰-۹؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، ص ۲۷؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، صص ۱ به بعد؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ۵-۳.

حقیقت بود و کدام بود که غلط بود و هریکی چند گونه بود....» (صص ۱۰-۹).

(ادامهٔ مقدمه)

وَمَوضُوعُهُ الْمَعلُومُ التَّصورِی وَالتَّصدِیقِیُّ مِنْ حَیْثُ اَنَّهُ یُوصِلُ اِلیٰ مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِیٍ فَیُسَمّیٰ «مُعَرِّفاً» اَوْ مَطْلُوبٍ تَصْدِیقِیٍّ فَیُسَمّیٰ «حُجَّةً».

ترجمه

موضوع علم منطق، معلومات تصوری و تصدیقی است از آن حیث که به مجهول تصوری و تصدیقی راهنمایی ند. نام تصور معلومی که ما را به تصور مجهول می‌رساند، «معرِّف»، و نام صدیق معلومی که ما را به تصدیق جهول می‌رساند، «حجت» است.[1]

---

۱. ابن‌سینا در بیان تصورات و تصدیقات معلومی که ما را به تصورات و تصدیقات مجهول می‌رساند، می‌گوید: «برای اموری که به‌وسیلهٔ آن‌ها به مجهول تصوری می‌رسیم، اسم جامعی نگذاشته‌اند یا به ما نرسیده است، زیرا طریق رسیدن به مجهول تصوری به‌وسیلهٔ امور مختلفی از قبیل حد، رسم، مثال، علامت و اسم است. ولیکن برای اموری که به‌وسیلهٔ آن‌ها به تصدیق مجهول می‌رسیم، نام واحدی گذاشته‌اند به نام «حجت» که قسمی از آن قیاس، و نوعی استقراء، و نوعی تمثیل است؛ چنان‌که گوید: «ولم تجر العادة بان یفرض للمعنی الجامع ـ من حیث علمه تفید علم تصور شیء اسم جامع، اولم یبلغنا لان منه حدا، و منه رسما و منه مثالا و منه علامة و منه اسما... و لیس لما یشترک فیه اسم عام جامع، و اما الشیء الذی یترتب اولا معلوماً، ثم یعلم به غیره علی سبیل التصدیق، فان ذلک الشیء یسمی ـ کیف کان ـ حجة فمنه قیاس، و منه استقراء و منه تمثیل و منه اشیاء اخری. فغایة علم المنطق ان یفید الذهن معرفة هذین الشیئین فقط» (فصل سوم مقالهٔ اول مدخل *شفا*، صص ۹۱-۱۸ و نیز قطب‌الدین شیرازی، *درة‌التاج*، بخش اول از جلد ۲، صص ۱۳-۸.

سبزواری در شرح *منظومه*، ص ۵، در بیان معرِّف و حجت چنین گوید:

و موصل التصور معرف　　والحکم حجه فموضوعا قفوا

ترجمه: تصور معلومی که رساننده به تصور مجهول باشد، معرِّف است و تصدیق معلومی که به تصدیق و حکم مجهول برساند، حجت است. پس بر موضوع منطق مطلع شوید. موضوع علم منطق معرِّف و حجت است.

تعریف معرِّف: تصورات معلومی که ما را به تصورات مجهول راهنمایی کند، «معرِّف» یا «قول شارح» است. بنابراین، تصور معلومی که دارای چنین وضعی نباشد و ما را در ادراک تصور مجهول کمک نکند معرِّف نخواهد بود.

تعریف حجت: تصدیق معلومی که ما را به تصدیق مجهول راهنمایی کند، «حجت» است. بدیهی است تصدیق معلومی که در رسیدن به تصدیق مجهول مؤثر نباشد حجت نیست. پس علم منطق از احوال ذاتی معرِّف و حجت گفت‌وگو می‌کند که ما چگونه تصورات و تصدیقات معلوم را مرتب کنیم تا به تصور و تصدیق مجهول برسیم.

شیخ اشراق در ضابط چهارم از مقاله اولی در کتاب *حکمة‌الاشراق*، دربارهٔ اعراض ذاتی و غریب گفت‌وگو کرده است و دراین باره گوید: «هو ان کل حقیقتة اذا اردت ان تعرف ماالذی یلزمها لذاتها بالضرورة... و ماالذی یلحقها من غیرها فانظر الی الحقیقتة وحدها واقطع‌النظر عن غیرها. فما یستحیل رفعه عن‌الحقیقة و هو تابع‌للحقیقة فموجبه و علتة نفس الحقیقة اذلو کان‌الموجب غیرها لکان ممکن‌اللحقوق والرفع...» (ص ۱۶)

دربارهٔ انواع عوارض رجوع شود به: قطب‌الدین شیرازی، *درة‌التاج*، صص ۴۳-۴۲؛ خواجه *نصیرالدین طوسی*، *شرح اشارات*، صص ۳۸ به بعد؛ همو، *اساس‌الاقتباس*، صص ۲۴-۲۱؛ همو، *جوهرالنضید*، صص ۱۱-۱۰؛ ابن‌سینا، *اشارات*، صص ۶-۴؛

شرح

موضوع دانش منطق

هر علمی را موضوعی لازم است تا دربارهٔ عوارض ذاتی آن موضوع گفت‌وگو شود. **عوارض ذاتی** اوصافی است که بر موضوع عارض می‌شود به‌سبب ذات موضوع یا به‌واسطهٔ امری که خارج از موضوع، اما مساوی با آن است یا به‌واسطهٔ جزء مساوی با ذات. مثال اول مانند تعجب که بر انسان عارض می‌شود و علت عروض تعجب بر انسان، خودِ انسان است. مثال دوم مانند تکلم که عارض بر انسان می‌شود به‌واسطه جزء مساوی انسان که ناطق است. مثال سوم مانند ضحک که عارض بر انسان می‌شود برای تعجبی که مساوی با انسان است و می‌توان گفت هر متعجبی انسان و هر انسانی متعجب است.

بیان اقسام عوارض

عوارض بر سه گونه‌اند: ذاتی، بعید و مختلف فیه.

الف) عوارض ذاتی که همه در ذاتی بودن آن‌ها اتفاق نظر دارند بر سه قسم است:

۱ـ نخستین عارض ذاتی، عارضی است که بدون واسطه بر معروض عارض شود مانند تعجب که بر انسان عارض می‌شود و گفته می‌شود انسان متعجب است برای خود انسان.

۲ـ قسم دوم از اقسام عوارض ذاتی آن است که بر معروض عارض شود به‌واسطهٔ جزء مساوی با معروض مانند عروض تکلم بر انسان به‌واسطهٔ جزء مساوی با آن که ناطق است و می‌گوییم انسان متکلم است برای آنکه ناطق است و ناطق جزء انسان و مساوی با انسان است.

۳ـ قسم سوم از اقسام عوارض ذاتی، آن است که بر معروض عارض شود به‌واسطهٔ امری که خارج از معروض و مساوی با آن است مانند ضحک که عارض بر انسان می‌شود به‌واسطهٔ تعجبی که خارج از انسان و مساوی با اوست و می‌گوییم انسان خندان است برای آنکه تعجب می‌کند و تعجب امری است خارج از انسان، اما مساوی با وی و به‌همین‌جهت درست است که گفته شود هر انسانی تعجب می‌کند و هر تعجب‌کننده‌ای انسان است.

ب) عوارض بعید (دور) یا عوارض غریبه، عوارضی است که در علوم از آن‌ها گفت‌وگو

← همو، *دانشنامهٔ علایی*، صص ۹ به بعد؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ۱۰-۹؛ بهمنیار، *التحصیل*، صص ۱۲-۹؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، ص ۷.

نمی‌شود. عوارضی که همهٔ دانشمندان منطق در بعید بودن آن‌ها اتفاق‌نظر دارند بر سه قسم است:

۱ـ نخستین عارض غریب، عارضی است که بر معروض عارض می‌شود به‌واسطهٔ امر خارجی که اعم از معروض است مانند حرکت که بر سفید عارض می‌شود به‌واسطهٔ اینکه جسم است. بدیهی است که جسم بیرون از معنای سفید و اعم از آن است.

۲ـ قسم دوم از عوارض غریب، عارضی است که بر معروض عارض می‌شود به‌واسطهٔ امر خارجی که اخص از معروض است مانند ضحک که عارض بر حیوان می‌شود به‌واسطهٔ انسان و می‌گوییم حیوان خندان است برای اینکه انسان است.

۳ـ قسم سوم، عارضی است که بر معروض عارض شود به‌واسطهٔ امری که با معروض مباین و مخالف است مانند حرارت که عارض بر آب می‌شود به‌واسطهٔ آتش و می‌گوییم آب گرم است به واسطهٔ آتش. بدیهی است که آتش و آب از جهت طبیعت با هم مخالف‌اند؛ زیرا طبیعت آب اقتضای سردی دارد و طبیعت آتش اقتضای گرمی. در علوم از این قبیل عوارض گفت‌وگو نمی‌شود.

ج) مختلف فیه، یک قسم از عارض است که میان قدما و متأخران دربارهٔ آن اختلاف‌نظر است و قدما آن را جزو اعراض بعید و متأخران آن را جزو اعراض ذاتی شمرده‌اند، و آن عارضی است که بر معروض عارض شود به‌واسطهٔ جزئی که اعم از معروض است، مانند حرکت ارادی برای انسان که عروض این عارض بر انسان به‌واسطهٔ معنای حیوان است که حیوان جزو انسان و اعم از اوست.

◆ شرح فصل ۱

[فَصلُ ۱]

اَلمَقصِدُالاَوَّلُ فِی‌التَّصَوُّراتِ

دَلالَةُ اللَّفْظِ عَلی تَمامِ ما وُضِعَ لَهُ مُطابَقَةٌ، وَ عَلی جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ، وَ عَلَی‌الْخارِجِ الْتِزامٌ.

◆ ترجمه

مقصد نخست در تصورات است. دلالت لفظ بر تمام معنی، مطابقه است و بر جزء معنی، تضمن است، و بر خارج معنی، التزام است.

◆ شرح

مبحث الفاظ

گونه‌های هستی

برای هر چیز چهار نوع وجود است:

۱- وجود عینی یا خارجی ۲- وجود ذهنی ۳- وجود لفظی ٤- وجود کتبی

برای مثال هرگاه بخواهیم دربارهٔ خودرو چهار نوع وجود را بررسی کنیم، می‌گوییم خودرویی که خارج از ذهن است و از جایی به جایی می‌رود، آن، وجود «عینی» خودروست. وجود «ذهنی» خودرو عبارت است از تصوری که ما از این موجود خارجی داریم و وجود لفظی خودرو کلمهٔ خودروست که با آن مقصود خود را بیان می‌کنیم. وجود کتبی خودرو آن حروفی است که برای نوشتن این کلمه به‌کار می‌بریم. باید دانست که هریک از وجودات چهارگانه به‌طریق سبب و مسبب با یکدیگر رابطه دارند؛ به‌این‌معنی‌که وجود خارجی اشیا سبب وجود ذهنی آن‌ها و وجود ذهنی آن‌ها، علتِ وجود لفظی آن‌هاست. بدیهی است که وجود عینی و ذهنی اشیا به‌حسب ملت‌ها و همچنین به‌حسب اختلاف زمان‌ها تغییر نمی‌کند، اما وجود لفظی و کتبی اشیا از این دو جهت با هم مختلف و متفاوت است. به‌همین‌سبب، برای فهم مقاصد هر ملتی ناچار باید به زبان و فرهنگ و نیز به طریق نوشتن کلمات آن ملت آگاهی یافت. بنابراین، دلالت وجود کتبی بر وجود لفظی و همچنین دلالت وجود لفظی بر وجود ذهنی، دلالت وضعی (یا قراردادی) است و با اختلاف وضع‌ها و لغات،

مختلف می‌شود، اما دلالت وجود ذهنی بر وجود خارجی، دلالت طبیعی است و در آن اختلاف راه ندارد.[1]

نظر به اینکه موضوع علم منطق معرِّف و حجت است و معرَّف و حجت اموری ذهنی هستند و به‌حسب اقوام و ازمنه مختلف نمی‌شوند، بنابراین، تفسیر معانی الفاظ و شرح معانی لغات جزو وظایف علم منطق نیست و زبان و فرهنگ هر ملتی وظیفه دارد معانی کلمات را بررسی و تحقیق کند. باوجوداین، مشاهده می‌شود علمای منطق پیش از شروع مطالب منطق، در آغاز این علم، معانی بعضی از الفاظ (مانند دلالت و اقسام آن، مفرد، مرکب، مشترک، حقیقت و مجاز و نظایر آن) را تفسیر کرده و شرح داده‌اند. دانشمندان منطق برای پاسخ به این انتقاد روابط میان موجودات و تأثیر احوال لفظ و معنی و همچنین به‌عکس، به طریق افاده و استفاده متوسل شده‌اند.

توضیح آنکه می‌گویند: بهترین طریق برای افادهٔ معنی ذهنی و استفادهٔ آن، طریق تکلم و به‌کاربردن الفاظ است. به این جهت منطقی ناچار است معانی بعضی الفاظی را که برای افاده و استفادهٔ مطالب منطقی نقش مؤثری دارد تفسیر کند تا به بهترین و سهل‌ترین راه بتواند قواعد منطق را به شاگرد بیاموزد.

برای مثال هرگاه پیش از تفسیر معانی الفاظ حقیقت، مجاز و لفظ مشترک، معلم به شاگرد بگوید: اگر خواستی چیزی را تعریف کنی، الفاظی که در تعریف به‌کار می‌بری نباید مشترک یا مجاز باشد،

---

۱. ابن‌سینا در فصل اول از مقالهٔ اولی کتاب عبارت *شفا* تصریح کرده است به اینکه اقسام وجودات، عینی و ذهنی و لفظی و کتبی است و اختلاف دلالت لفظی و کتبی چون به‌حسب قرارداد است، مختلف می‌شود، اما دلالت عینی و ذهنی چون به‌مقتضای طبع است فرقی نمی‌یابد.

عبارت شفا: «فللامور وجود فی‌الاعیان و وجود فی‌النفس یکون آثاراً فی‌النفس... فمالت الطبیعة الی استعمال الصوت... لیدل بها علی ما فی‌النفس من اثر. ثم وضع اضطرار کان الی اعلام‌الغائبین من‌الموجودین فی‌الزمان او من‌المستقبلین اعلاما بتدوین ما علم... فاحتیج الی ضرب آخر من الاعلام غیرالنطق فاخترعت اشکال‌الکتابة فما یخرج بالصوت یدل علی ما فی‌النفس و هی التی تسمی آثارا والتی فی‌النفس تدل علی‌الامور و هی التی تسمی معانی. ای مقاصد للنفس، کما ان الآثار ایضاً بالقیاس الی الالفاظ معان. والکتابة تدل علی اللفظ اذ یحاذی بها ترکیب اللفظ. واختیر ذلک لسهولة و ان کان الی انشائها بحیث لایحاذی بها اللفظ و اجزائه سبیل، ذلک مما یصعب و یطول» (صص ۳-۲). برای اطلاع بیشتر ر ک به: خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ٦٢، همو، *شرح اشارات*، ص ۲۱؛ ابن‌سینا، *نجات*، ص ۱۱.

ابن‌سینا در صفحات ٤ و ٥ کتاب عبارت *شفا* تصریح کرده است به اختلاف دلالت لفظی و کتبی و یکی بودن دلالت ذهنی و عینی؛ چنان‌که در ص ٤ گوید: فالدلالة بالالفاظ... فلذلک جازان تکون دلالات الالفاظ مختلفة ... و اما الکتابة ... و ذلک ایضاً دلالة علی سبیل التراضی والتواطو فلذلک اختلف و اما دلالة ما فی‌النفس علی‌الامور فدلالة طبیعة لاتختلف، لاالدال ولاالمدلول علیه، کما فی‌الدلالة التی بین اللفظ والاثر النفسانی، فان المدلول علیه و ان کان غیر مختلف، فان الدال مختلف، و لا کما فی‌الدلالة التی بین اللفظ والکتابة فان الدال والمدلول علیه جمیعاً قدیختلفان.

برای آگاهی از نظر سهروردی دربارهٔ دلالت و اقسام آن ر ک به: *حکمة‌الاشراق*، ص ١٤.

شاگرد چون معانی این الفاظ را نمی‌داند، نمی‌تواند به‌درستی شرایط صحت تعریف را درک کند. پس، قبل از مطالب علم منطق تفسیر معنای پاره‌ای الفاظ که در افاده و استفاده به معلم و شاگرد کمک کند، ضروری است.[1]

معنای دلالت و بیان اقسام آن

تعریف دلالت: هرگاه از علم به چیزی، علم به چیز دیگر لازم آید، معلوم اول را «دال» و معلوم دوم را «مدلول» و وظیفه‌ای را که دال انجام می‌دهد، «دلالت» گویند.

اقسام دلالت: اسباب دلالت بر سه قسم است: وضع و طبع و عقل، و هریک از این سه قسم یا لفظی است یا غیرلفظی، به این ترتیب انواع دلالت بر شش قسم است:

---

۱. ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ اولی مدخل *شفا* (صص ۲۳-۲۲)، بعد از آنکه بیان کرده است که موضوع علم منطق، موضوعات ذهنی هستند که در خارج مابه‌ازا ندارند و درحقیقت معقولات دوم و محصولاتی هستند که برای آن‌ها در خارج وجودی نیست؛ بنابراین گفت‌وگو دربارهٔ معانی الفاظ ارتباطی با علم منطق ندارد اما به‌هرحال، از جهت بیان مقاصد و تعلیم و تعلم، بیان پاره‌ای از معانی الفاظ لازم است. به‌همین‌سبب، گفت‌وگو دربارهٔ معانی بعضی از الفاظ لازم به‌نظر می‌رسد؛ چنان‌که گوید: «صناعة‌المنطق فانها لیست تنظر فی‌مفردات هذه‌الامور من حیث علی احد نحوی الوجود الذی فی‌الاعیان والذی فی‌الاذهان ولا ایضاً فی‌ماهیات الاشیاء، من حیث هی ماهیات، بل من حیث محمولات و موضوعات وکلیات و جزئیات... و اما النظر فی‌الالفاظ فهو امر تدعو الیه الضرورة و لیس للمنطقی ـ من حیث هو منطقی ـ شغل اول بالالفاظ الا من جهة‌المخاطبة والمحاورة ولو امکن ان یتعلم‌المنطق بفکره ساذجة انما تلحظ فیها‌المعانی وحدها،لکان ذلک کافیا، ولو امکن ان تطالع‌المحاور فیه علی ما فی‌نفسه بحیلة اخری، لکان یغنی عن‌اللفظ البتة... فاضطرب صناعة‌المنطق الی ان یصیر بعض اجزائها نظرا فی‌احوال‌الالفاظ، ولولا ماقلناه لما احتاجت ایضاً الی یکون لها هذا الجزء، و مع‌هذه الضرورة فان‌الکلام علی‌الالفاظ المطابقة لمعانیها کالکلام علی معانیها الا ان وضع الالفاظ احسن عملا».

سبزواری در بیان علت گفت‌وگوی منطقی از معانی الفاظ در شرح *منظومه*، ص ۱۱ چنین گفته است:

اذفی وجودات الامور رابطه — یرشد کم صناعه‌المغالطه
و تلک عینی و ذهنی طبع — ثمت لفظی و کتبی وضع
فلازم‌للفیلسوف‌المنطقی — ان ینظراللفظ بوجه مطلق
و فی‌الافاده والاستفاده — یلزم لفظ شارح مراده

ترجمه: میان وجودهای چهارگانه رابطه است و صناعت مغالطه (که یکی از اقسام قیاس به‌حسب ماده است) شما را بر این حقیقت راهنمایی می‌کند. وجودهای چهارگانه عبارت‌اند از:

وجود عینی و وجود ذهنی که دلالت آن به‌مقتضای طبع است. بعد از آن وجود لفظی و وجود کتبی است که دلالت آن به‌مقتضای قرارداد است. پس لازم است که دانشمند منطق به الفاظ توجه کند. همچنین برای افاده و استفادهٔ لفظ باید مراد را بیان کند.

برای اطلاع بیشتر از علت گفت‌وگوی منطقی از الفاظ رجوع شود به:

ساوی، *بصائرالنصیریه*، ص ٦؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۹۲-۳۰؛ قطب‌الدین رازی، *شرح شمسیه*، ص ۹۱؛ همو، شرح *مطالع*، ص ۱۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، ص ۲۲؛ همو، *جوهرالنضید*، ص ۳.

۱ـ دلالت وضعی لفظی: آن، واژه‌هایی است که برای معانی گوناگون در هر زبانی وضع شده است و طبق قرارداد همان زبان، بر معانی آن دلالت دارد مانند لفظ گل و مدرسه که بر معانی خود در زبان فارسی دلالت دارند.

۲ـ دلالت وضعی غیرلفظی: گاهی دلالت وضعی، غیرلفظی است مانند دلالت عقربه‌های ساعت یا چراغ‌هایی که در چهارراه‌ها نصب شده است بر معانی آن؛ چنان‌که رنگ سبز علامت عبور و رنگ سرخ نشانهٔ توقف است.

۳ـ دلالت طبعی لفظی: دلالت چیزی است بر مقصود به‌سبب طبع. گاهی در دلالت طبع، لفظ هم مدخلیت دارد مانند دلالت «آه و وای» بر اندوه و دلالت «اَه اَه» بر درد سینه.

٤ـ دلالت طبعی غیرلفظی: گاهی سبب دلالت طبع بدون لفظ است مانند دلالت افروختگی چهره بر شرم و دلالت پریدگی رنگ آن بر ترس.

۵ـ دلالت عقلی لفظی: هرگاه سبب دلالت چیزی بر چیز دیگر، عقل با لفظ باشد مانند ندایی که از آن سوی دیوار می‌شنویم و عقل می‌گوید صدای انسان است.

٦ـ دلالت عقلی غیرلفظی: گاهی عقل بدون لفظ ما را از چیزی به چیز دیگر راهنمایی می‌کند؛ مانند وجود دود که به حکم عقل دلیل بر وجود آتش است.

بدیهی است در هریک از دلالت وضعی و طبعی، عقل مدخلیت دارد، اما در دلالت عقلی هیچ‌یک از وضع و طبع اثر ندارد.

کدام دلالت در منطق معتبر است؟

در میان دلالت‌های شش‌گانه، دلالت وضعی لفظی بهترین وسیله و ساده‌ترین طریقی است که انسان می‌تواند مقاصد خود را تمام‌وکمال و بدون هیچ‌گونه اشتباه و نقصی، به دیگران تفهیم کند. به‌همین جهت، افرادی که به زبان یکدیگر آشنایی ندارند با اینکه امکان تفهیم معانی از طریق دلالت عقلی و طبعی برایشان میسر است، به‌واسطهٔ کامل نبودن دلالت‌های مذکور، برای بیان احتیاجات ضروری خود از طریق دلالت عقلی و طبعی در زحمت‌اند و کمتر می‌توانند از افکار و اندیشه‌های یکدیگر مطلع باشند.

اقسام دلالت وضعی لفظی

در مبحث الفاظ و در اصطلاح ادبا، وضع عبارت است از تخصیص چیزی به چیز دیگر. سبب و علت تخصیص را «وضع» و شیء اول را «موضوع» و شیء دوم را «موضوع‌له» و خود ربط و بستگی را «وضع» گویند.

برای مثال، کسی که لفظ آب را برای معنای آن تعیین کرده است؛ در این مثال، آن‌کس «واضع»، و لفظ آب «موضوع»، و معنای آب «موضوع‌له»، و ربط میان معنی و لفظ، «وضع» است.

اکنون که معنای وضع دانسته شد، در بیان اقسام دلالت وضعی لفظی گوییم این دلالت بر سه قسم است:

۱ـ دلالت مطابقه.

۲ـ دلالت تضمن.

۳ـ دلالت التزام.

دلالت مطابقه: هرگاه لفظ موضوع بر تمام معنای خود (موضوع‌له) دلالت کند، این نوع دلالت را «مطابقه» یا «دلالت قصد» خوانند، مانند لفظ چراغ که بر لوله، پایه، فتیله و دیگر اجزای آن گفته می‌شود.

دلالت تضمن: هرگاه لفظ موضوع بر جزء معنای خودش (موضوع‌له) دلالت کند آن را «دلالت تضمن» یا «دلالت حیطه» گویند، مانند اینکه می‌گوییم خانهٔ خود را درست کن و مقصود دیوار شکستهٔ آن است یا می‌گوییم دستم را بریدم و مقصود جزئی (انگشت) از آن است.

دلالت التزام: هرگاه لفظ بر چیزی که از لوازم معنای موضوع‌له است دلالت کند، چنین دلالتی را «دلالت التزام» یا «تطفل» خوانند مانند دلالت چراغ بر نور یا سازندهٔ آن، و دلالت حاتم بر جود و سخاء.[1]

---

۱. سبزواری در بیان دلالتی که در علوم معتبر است و شرح اقسام آن گوید:

من طـرق الدلالـة الجليـة — اعتبر اللفظية الوضعية

دلالـة اللفـظ بدت مطـابقة — حيث على تمام معنى وافقة

وما على الجزء تضمنا وسم — و خارج المعنى التزام ان لزم

ر ک به: ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، صص ۱۲-۱۱.

ترجمه: از اقسام دلالت‌های آشکار، فقط دلالت وضعی لفظی معتبر شمرده شده است. دلالت لفظ وقتی مطابقه است که بر تمام معنای موضوع‌له مطابقت کند و همین‌که لفظ بر جزء معنای مقصود دلالت کرد، علامت آن تضمن است و اگر بر خارج معنی لازم آن دلالت کند، التزام است.

برای اطلاع بیشتر از اقسام دلالت و قسم معتبر آن ر ک به: ←

(ادامهٔ فصل ۱)

وَلابُدَّ فِيهِ مِنَ اللُّزُومِ عَقْلاً اَوْ عُرْفاً.

ترجمه

در دلالت التزام لازم است میان معنای اصلی و خارجی لزوم عقلی یا عرفی باشد.

شرح

شرایط دلالت وضعی لفظی

در هریک از دلالت‌های سه‌گانه (مطابقه، تضمن، التزام) علم به وضع لازم است؛ چه، اگر علم به وضع لفظ برای معنی در دلالت وضعی لفظی معتبر نباشد به‌هیچ‌وجه لفظ بر تمام معنی یا جزء معنی یا خارج معنی دلالت نخواهد کرد، زیرا سبب دلالت وضع است و فرض این است که ما از چگونگی وضع آگاهی نداریم و بدون اطلاع بر وضع لفظ برای معنی، بدیهی است که لفظ به هیچ‌یک از دلالت‌های سه‌گانه بر معنایی دلالت نخواهد کرد (خواه تمام معنی یا جزء معنی یا خارج لازم معنی باشد).

در دلالت تضمن، افزون بر آگاهی و علم به وضع لفظ برای معنی، شرط است که معنای اصلی لااقل دارای دو جزء باشد تا دلالت لفظ بر جزء معنی تحقق یابد. بدیهی است با بسیط بودن معنی اصلی، دلالت تضمن تصور نمی‌شود. در دلالت التزام، افزون بر علم به وضع لفظ برای معنی، شرط است میان معنی اصلی و معنای خارج، لزوم ذهنی باشد (خواه آن لزوم ذهنی به‌سبب عقل باشد مانند زوجیت و اربعه یا به حکم عرف مانند حاتم و سخاوت) تا لفظ بر معنای خارجی دلالت کند که لازم ذهنی معنای اصلی است.

اگر چنین شرطی را در دلالت التزام معتبر ندانیم چون معانی خارج از معنای موضوع‌له نامتناهی است لازم می‌آید که یک لفظ موضوع، دارای دلالت‌های التزامی نامتناهی باشد و لفظ معین که برای معنای خاصی وضع شده است، به دلالت التزام، بر تمام معانی نامتناهی

← ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۳۱-۳۰؛ قطب‌الدین رازی، شرح *مطالع*، صص ۲۲-۲۱، همو، شرح *شمسیه*، ص ۱۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ۷، همو، *جوهرالنضید*، صص ٤-۳؛ ابن‌سینا، *اشارات*، ص ۳، همو، *منطق‌المشرقین*، ص ١٤؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ۷-٦؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، صص ۱۹-١٤؛ بهمنیار، *التحصیل*، ۱۳؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، ص ۳.

خارجی دلالت کند و چنان‌که ملاحظه می‌شود، فرض مذکور گذشته از اینکه خلاف حکم وجدان است، امکان‌پذیر نیست.

لزوم خارجی معتبر نیست ـ سبب اینکه دانشمندان منطق لزوم ذهنی را شرط دلالت التزام دانسته‌اند آن است که گاهی با نبودن لزوم خارجی، لفظ به دلالت التزام بر معنای خارجی دلالت دارد که لازم ذهنی معنای اصلی است. مانند لفظ نابینا (اعمی) که به دلالت التزام بر بینایی دلالت می‌کند با اینکه میان کور خارجی (نابینا) و بینایی لزوم خارجی نیست؛ بدین‌معنی که اگر نابینا در خارج باشد، بینایی لازمهٔ وجود او نیست، اما از جهت اینکه میان نابینا و بینایی لزوم ذهنی است و ما هنگام تصور نابینا معنای بینایی را حتماً به ذهن می‌آوریم، می‌گوییم که لفظ نابینا (اعمی) بر بینایی به دلالت التزام دلالت دارد.[1]

(ادامهٔ فصل ۱)

وَيَلْزَمُهُمَا المُطابَقَة، وَلَوْ تَقْدِيرا وَ لا عَكْسَ.

ترجمه

و دلالت مطابقه، دلالت تضمین و التزام است؛ اگرچه دلالت مطابقه تقدیری باشد، اما دلالت تضمن و دلالت التزام، لازم دلالت مطابقه نیست.

شرح

نسبت میان دلالت‌های سه‌گانه

در هرجا دلالت تضمن و التزام باشد، دلالت مطابقه هم هست؛ زیرا دلالت لفظ بر جزء معنای اصلی یا خارج لازم معنای اصلی بدون دلالت لفظ بر تمام معنی اصلی تصور نمی‌شود

---

۱. ملاهادی سبزواری، در *شرح منظومه* به دلالت التزام اشاره کرده است، آنجا که گوید: «و خارج‌المعنی التزام ان لزم‌الخارج‌المعنی عقلاً او عرفاً» (ص ۱۲).
ترجمه: دلالت لفظ بر خارج معنی، التزام است در وقتی که معنی خارج به‌حسب عقل یا عرف لازم معنای اصلی باشد.

و تا لفظ بر تمام معنی دلالت نکند بر جزء معنی یا خارج لازم معنی دلالت نخواهد کرد. به‌این‌ترتیب، دلالت تضمن و التزام، ملزوم و دلالت مطابقه لازم این‌دو دلالت است. وجود ملزوم بدون وجود لازم ممکن نیست، ولی جایز است که لازم بدون ملزوم وجود پیدا کند و آن هنگامی است که لازم اعم از ملزوم باشد مانند حرارت که هم لازم خورشید و هم لازم حرکت و هم لازم آتش است. پیداست که چنین لزومی وجود ملزوم معین را نمی‌خواهد.

نسبت دلالت مطابقه به دلالت تضمن و التزام به همین طریق است و امکان دارد دلالت مطابقه باشد ولی هیچ‌یک از دلالت تضمن و التزام نباشد و آن، وقتی است که لفظ برای معنی بسیط (بی‌جزء) وضع شود و آن معنی هم لازم خارجی نداشته باشد. در چنین موردی، دلالت مطابقه است چون لفظ بر تمام معنی دلالت دارد، اما دلالت تضمن نیست چون معنای لفظ جزء ندارد و دلالت التزام هم نیست برای آنکه فرض کردیم که معنای اصلی، معنای خارجی را لازم ندارد تا دلالت التزام وجود یابد.

بنابراین، می‌توان گفت نسبت دلالت مطابقه به دلالت تضمن و التزام، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی دایرهٔ معنی دلالت مطابقه وسیع‌تر از معنای تضمن و التزام است و هرجا این‌دو دلالت باشند، دلالت مطابقه هم هست، اما ممکن است دلالت مطابقه بدون آن‌دو دلالت، وجود پیدا کند.

نسبت میان دلالت تضمن و التزام، عموم و خصوص من‌وجه است؛ یعنی گاهی با هم یافت می‌شوند و آن هنگامی است که لفظ برای معنایی وضع شده است که هم معنی جزء دارد و هم معنای خارجی لازم معنای اصلی است و گاهی دلالت مطابقه و تضمن است بدون دلالت التزام و آن موقعی است که لفظ برای معنایی وضع شود که دارای جزء است ولی معنای اصلی، خارج لازم ندارد، در این هنگام، دلالتِ مطابقه و تضمن است ولی دلالتِ التزام نیست. گاهی دلالتِ مطابقه و التزام است بدون دلالت تضمن، و آن موقعی است که لفظ برای معنای بسیطی وضع شود و معنای خارجی داشته باشد که لازم با معنای اصلی است. دراین‌صورت، دلالتِ مطابقه و التزام است بدون دلالت تضمن.[1]

۱. سهروردی در کتاب *حکمة‌الاشراق* دلالت مطابقه را «دلالت قصد» و دلالت تضمن را «دلالت حیطه» و دلالت التزام را «دلالت تطفل» نامیده است و در تفسیر دلالت می‌گوید:

دلالت قصد دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع‌له و دلالت حیطه دلالت لفظ بر جزء معنای موضوع‌له و دلالت تطفل «دلالت لفظ» بر لازم معنای موضوع‌له است.

و در بیان تلازم بین دلالات سه‌گانه برخلاف جمهور عقیده دارد که میان دلالت مطابقه و التزام، ملازمه است ←

دلالت مطابقهٔ تقدیری ـ گاهی ممکن است لفظ در جزء معنای اصلی یا لازم معنای اصلی مشهور، و خودِ معنای اصلی لفظ در استعمال متروک شود. به‌حسب‌ظاهر در این فرض دلالت تضمن و التزام است بدون دلالت مطابقه.

تفتازانی در متن *تهذیب‌المنطق* در پاسخ این انتقاد می‌گوید: در این فرض هم دلالت مطابقه تقدیراً و فرضاً موجود است؛ بدین‌معنی‌که برای همین لفظی که در جزء معنی و در خارجِ لازمِ معنی مشهور شده، معنی دیگری است که اگر از لفظ آن معنی قصد شود، دلالت لفظ بر آن معنی، مطابقه خواهد بود، و در متن *تهذیب* به این عبارت «ویلزمهما المطابقه ولو تقدیرا» به دلالت مطابقهٔ تقدیری اشاره شده است. پس وجود دلالت تضمن و التزام بدون دلالت مطابقه به‌هیچ‌وجه ممکن نیست.

به‌عقیدهٔ نگارنده در این فرض هم نمی‌توان گفت دلالت تضمن و التزام بدون دلالت مطابقه موجود است؛ زیرا درصورتی‌که معنای مطابقی متروک باشد همان معنای جزء و معنای لازم مشهور معنای مطابقی لفظ است.[1]

← و همیشه دلالت مطابقه با دلالت التزام و دلالت التزام با دلالت مطابقه همراه است درصورتی‌که این تلازم میان دلالت تضمن و مطابقه نیست؛ یعنی همواره دلالت تضمن با مطابقه است ولیکن دلالت مطابقه بدون دلالت تضمن تحقق می‌یابد. عبارت او در بیان تعریف و ملازمه میان دلالات چنین است: الضابط الاول فی دلاله‌اللفظ علی‌المعنی هوان‌اللفظ دلالته علی‌المعنی‌الذی وضع بازائه هی دلاله‌القصد، و علی جزءالمعنی دلاله‌الحیطه و علی لازم‌المعنی دلاله‌التطفل، و لایخلو دلاله قصد عن متابعه دلاله تطفل، اذ لیس فی‌الوجود مالالازم له، ولکنها قدتخلو عن دلاله الحیطه اذمن‌الاشیاء مالاجزء له.

(ر ک به: شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة‌الاشراق*، ضابط اول از مقاله اولی از قسم اول، ص ١٤).

و دیگر مراجع مانند:

ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ص ١٢؛ قطب‌الدین رازی، *شرح مطالع*، ص ٢٤، همو، *شرح شمسیه*، صص ٢٣-٢٢؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ٧؛ قطب‌الدین شیرازی، *درة‌التاج*، ص ١٧.

١. ملاهادی سبزواری در *شرح منظومه* در بیان تلازم دلالت‌های سه‌گانه چنین گفته است:

واستلزما الاولی بلاعکس کما　　بینهم بالذات لاتلازما

ترجمه: دلالت تضمن و دلالت التزام، دلالت مطابقه را لازم دارند ولی مطابقهٔ آن‌دو را لازم ندارد؛ چنان‌که میان دلالت تضمن و التزام هم تلازمی نیست.

(ادامهٔ فصل ۱)

وَالْمَوْضُوعُ اِنْ قُصِدَ بِجُزْءِ مِنهُ الدَّلالَةُ عَلیٰ جُزْءِ الْمَعْنیٰ فَمُرَکَّبٌ، اِمّا تامٌّ، خَبَرٌ، اَوْ اِنْشاءٌ، وَ اِمّا ناقِصٌ، تَقْیِیدِیٌّ، اَوْ غَیْرُهُ، وَ اِلّا فَمُفْرَدٌ، وَ هُوَ اِن اِسْتَقَلَّ فَمَعَ الدَّلالَةِ بِهَیْئَتِهِ عَلیٰ اَحَدِالْاَزْمِنَةِ الثَّلثَةِ کَلِمَةٌ، وَ بِدُونِهَا اسْمٌ، وَ اِلّا فَاَدَاةٌ.

ترجمه

اگر جزء لفظ موضوع بر جزء معنای مقصود دلالت کند، مرکب است. مرکب یا تام است (و آن بر دو قسم است: ۱ـ مرکب تام خبری ۲ـ مرکب تام انشایی. یا ناقص است و ناقص اگر جزء دوم قید جزء اول باشد تقییدی است، و اگر چنین نباشد، غیرتقییدی است. اگر جزء لفظ موضوع بر جزء معنی دلالت نکند «مفرد» است. مفرد هم اگر با استقلال معنی به هیئت خود بر یکی از زمان‌های سه‌گانه دلالت کند، «کلمه» است و بدون دلالت بر زمان، «اسم» است. مفرد اگر دارای معنای مستقل نباشد و دلالت بر زمان هم نکند، «ادات» است.

شرح

قانون وضع الفاظ در منطق

دانشمندان منطق نام‌هایی برای کلمات در مبحث الفاظ ذکر کرده‌اند که غیر از سه قسم نیست:

۱ـ گاهی لفظ و معنی هردو به‌یک‌اندازه در نامیدن کلمات مدخلیت دارند مانند مفرد و مرکب که در نام‌گذاری آن‌ها، هم جانب لفظ و هم جانب معنی در نظر گرفته شده است.

۲ـ گاهی نام‌گذاری کلمات در درجهٔ اول به ملاحظهٔ لفظ است، و جانب معنی در درجهٔ دوم است مانند کلماتی که «مترادف» و «مشترک» نامیده شده‌اند. عنوان مترادف و مشترک بودن در درجهٔ اول وصف لفظ است و در درجهٔ دوم وصف معنی.

۳ـ گاهی به‌عکس، نام‌گذاری کلمات در درجهٔ اول وصف معنی، و در درجهٔ دوم، وصف لفظ است مانند کلی و جزئی و نوع و جنس و فصل. برای مثال معنای انسان درحقیقت و در مرتبهٔ اول، کلی است و اگر لفظ انسان به کلی بودن موصوف شود در درجهٔ دوم و به ملاحظهٔ معنای انسان است.

تعریف مرکب و مفرد و بیان اقسام هریک

تعریف مرکب

هرگاه لفظ با معنی (موضوع) دارای چهار شرط زیر باشد مرکب است:

۱ـ لفظ جزء داشته باشد.

۲ـ معنی جزء داشته باشد.

۳ـ جزء لفظ بر جزء معنی دلالت کند.

٤ـ دلالت جزء لفظ بر جزء معنی مقصود باشد.

برای مثال وقتی می‌گوییم قرآن کتاب آسمانی است، در این مثال چهار شرط وجود دارد:

الف ـ لفظ جزء دارد.

ب ـ معنی جزء دارد.

پ ـ جزء لفظ بر جزء معنی دلالت دارد.

ت ـ این دلالت هم مقصود گوینده است.

تعریف مفرد

هر لفظ با معنایی که یکی از شرایط چهارگانه را نداشته باشد «مفرد» است. پس مفرد دارای چهار قسم است به ترتیب زیر:

۱ـ لفظ بی‌جزء باشد مانند «ن» که در فارسی معنای نفی دارد و «همزهٔ (ء) استفهام» در عربی.

۲ـ معنی بی‌جزء باشد، مانند کلمه «الله» که لفظ الله جزء دارد و از حروفی فراهم شده است ولی معنای آن جزء ندارد.

۳ـ جزء لفظ بر جزء معنی دلالت نکند، مانند لفظ غلامحسین؛ در این مثال، لفظ جزء دارد و معنی هم جزء دارد ولی جزء لفظ بر جزء معنی دلالت نمی‌کند.

٤ـ جزء لفظ بر جزء معنی دلالت کند ولی آن دلالت مقصود گوینده نباشد مانند دانشگاه تهران. در این مثال، لفظ جزء دارد و معنی هم جزء دارد و جزء لفظ بر جزء معنی دلالت می‌کند، ولی این دلالت مقصود گوینده نیست. برای آنکه این لفظ، نام شده است برای محلی معین و دلالت جزء لفظ بر جزء معنی، مقصود متکلم نیست.[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقاله اول مدخل *شفا* ذیل عنوان «فصل فی‌تعریف اللفظ‌المفرد والمؤلف و تعریف‌الکلی والجزئی، والذاتی والعرضی، والذی یقال فی‌جواب ماهو والذی لایقال»، لفظ مرکب و مفرد را چنین تفسیر کرده است: «لفظ‌المفرد: واماالمفرد فهوالذی لایدل جزء منه علی جزء من معنی‌الکل‌المقصود بالجملة دلالة بالذات مثل قولنا: ←

اقسام مرکب

مرکب در درجهٔ اول بر دو قسم است: مرکب تام، مرکب ناقص.

مرکب تام: چنان‌که از اسمش پیداست، سخنی است که دارای حکم کامل باشد؛ به‌این‌معنی‌که اگر گوینده سکوت کند، شنونده در انتظار بماند.

مرکب تام دارای دو قسم است: ۱ـ خبری ۲ـ انشایی.

۱ـ مرکب خبری: سخنی است که احتمال درستی و نادرستی در آن باشد مانند «حسن آمد» که ممکن است حسن واقعاً آمده باشد و ممکن است هنوز نیامده باشد.

۲ـ مرکب انشایی: سخنی است که احتمال درستی و نادرستی در آن نباشد مانند «بنویس»؛ در این مثال، جملهٔ «بنویس» حکم خارجی ندارد. بنابراین، احتمال درستی و نادرستی در آن نیست.

اقسام مرکب انشایی

الف ـ هرگاه مرکب انشایی به‌طور ذاتی دلالت بر خواستن چیزی در خارج کند، اگر طلب‌کننده عالی باشد، «امر» است و اگر مساوی باشد، «التماس» است و اگر دانی باشد، «دعا» و «سؤال» است.

ب ـ هرگاه مرکب انشایی دلالت بر طلب ترک چیزی کند، اگر طلب‌کننده عالی باشد، «نهی» است و اگر مساوی باشد، «التماس» است و اگر دانی باشد، «سؤال» است.

پ ـ هرگاه مقصود از مرکب انشایی دلالت بر حصول چیزی در ذهن باشد، «استفهام» است.

ت ـ اگر مرکب انشایی به‌طورذاتی بر طلب حصول چیزی یا ترک چیزی دلالت نکند، «تنبیه» است مانند ندا، قسم، تمنا و نظایر آن.

مرکب ناقص: مرکبی است که دارای حکم کامل نباشد؛ بدین معنی که اگر گوینده سکوت کند، شنونده در انتظار بماند و آن بر دو قسم است: تقییدی، غیرتقییدی

الف ـ مرکب ناقص تقییدی: آن است که جزء دوم، قید جزء اول باشد و این هم بر سه نوع است:

← الانسان و کاتب من قولنا: الانسان کاتب....» (ص ۲٤).

«لفظ‌المفرد: واماالمفرد فهوالذی لایدل جزء منه علی جزء من معنی‌الکل‌المقصود به دلاله بالذات، مثل قولنا الانسان، فان «الان» و «السان» لایدل علی جزئین من معنی‌الانسان، منهما یأتلف معنی‌الانسان.... (ص ۱۲۵).

۱ـ جزء دوم، وصف جزء اول باشد مانند مرد دانا و استاد گرامی. چنین مرکبی را «مرکب ناقص تقییدی توصیفی» گویند؛ زیرا دانا و گرامی وصف مرد و استاد است.

۲ـ جزء دوم، مضاف‌الیه جزء اول باشد مانند زنگ مدرسه، درِ منزل. نام این قسم «مرکب ناقص تقییدی اضافی» است؛ چون منزل و مدرسه مضاف‌الیه برای در و زنگ هستند.

۳ـ جزء دوم متعلق جزء اول باشد مانند قائم فی‌الدار یا رونده در آب که قید فی‌الدار و در آب در این دو مثال به قائم و رونده متعلق و نام این نوع مرکب، «مرکب ناقص تقییدی تعلقی» است.

ب ـ مرکب ناقص غیرتقییدی: آن است که جزء دوم قید جزء اول نباشد و این هم بر دو قسم است: یکی آنکه از دو اسم مرکب باشد مانند چهارده، قسم دیگر آنکه از اسم و حرف مرکب باشد مانند درِ خانه.

اقسام مفرد

کلمه یا فعل: هرگاه لفظ مفرد با داشتن معنای مستقل به هیئت خود، یعنی به حرکت و سکون خود، به یکی از زمان‌های ماضی و مضارع و مستقبل دلالت کند، در اصطلاح منطق «کلمه» و در علم نحو، «فعل» است.

توضیح آنکه هر کلمه در زبان عرب از دو چیز مرکب است:

۱ـ ماده؛ که آن حروف کلمه است.

۲ـ هیئت؛ که آن حرکات و سکون و وزن خاص کلمه است. برای مثال، مادهٔ کلمهٔ «نَصَرَ» به‌معنای یاری کرد در زمان گذشته، عبارت است از حروف «ن، ص، ر» و هیئت آن عبارت است از حرکات این سه حرف. مادهٔ این کلمه بر معنای یاری کردن دلالت می‌کند، اما هیئت آن بر زمان گذشته دلالت دارد. دلیل این امر آن است که اگر مادهٔ کلمه را با همین هیئت عوض کنیم، و به جای «نَصَرَ» کلمهٔ «ذَهَبَ» را که دارای همان وزن است، به‌کار بریم، باز دلالت بر زمان گذشته دارد و اگر با همان ماده (ن، ص، ر) وزن مضارع بسازیم به‌واسطهٔ تغییر هیئت، بر زمان آینده دلالت می‌کند. بنابراین، کلمه در منطق لفظی است که به هیئت خود دلالت بر زمان کند. پس الفاظی

که به‌حسب مادی خود بر یکی از زمان‌های سه‌گانه دلالت می‌کنند مانند لفظ‌های «ماضی، مضارع و مستقبل» و همچنین کلمه‌های اَمْس (دیروز) غَداً (فردا) و الآن (اکنون)، در علم منطق، کلمه و در علم نحو، فعل نخواهد بود.[1]

اسم: لفظ مفردی است که به‌تنهایی بر معنای مستقلی دلالت کند، اما به هیئت خود بر یکی از زمان‌های سه‌گانه دلالت نکند، مانند لفظ‌های: تهران و ماضی و غداً.[2]

ادات یا حرف: به لفظ مفردی که به‌تنهایی معنای مستقل نداشته باشد و دلالت بر زمان هم نکند در منطق، «ادات» و در نحو، «حرف» گویند، مانند لفظ‌های «فی و علی» در عربی و «از و در» در فارسی.[3]

اقسام ادات – ادات که قسمی از مفرد است درمنطق دو نوع است:

۱ـ ادات ربطی: گاهی ادات، ربط میان موضوع و محمول را بیان می‌کند؛ چنین اداتی «رابطه» نامیده می‌شود. توضیح آنکه در زبان یونانی که منطق نظری از آن ترجمه و نقل شده است، لفظ «استین» برای بیان ربط میان موضوع و محمول به‌کار می‌رفته است. در زبان فارسی اغلب برای برقراری نسبت ثبوتی یا سلبی میان دو چیز لفظ‌های «است و نیست» استفاده می‌شود. گاهی حرکت آخر کلمه مبیّن ربط میان دو چیز است؛ چنان‌که

---

۱. ابن‌سینا در فصل سوم از مقاله اولی کتاب *شفا* عبارت ۳، «کلمه» را این چنین تفسیر کرده است: «و اماالکلمة فانها تدل مع ماتدل علیه علی زمان، ولیس واحد من اجزائها یدل علی انفراده و هو ابدا، دلیل علی مایقال علی غیره. فتکون الکلمة لفظة دالة بتواطؤ یدل مع ما تدل علیه علی زمان و سائر ماقیل ـ فتامل ان الکلمة ـ جعلت دلالتها علی شیء و علی زمان مقترن به معه لیس هوهو و لاجزء منه» (برای آگاهی از تفسیر اجزای تعریف و شرح قیود آن، به منبع فوق صص ۲۴-۱۷ مراجعه شود).

۲. ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله اولی کتاب *شفا* عبارت ۳، در تعریف اسم گوید: «فالاسم لفظة دالة بتواطؤ مجردة من‌الزمان و لیس واحد من اجزائها دالا علی الانفراد» سپس دربارهٔ قیود تعریف اسم بحث کرده است. برای آگاهی بیشتر ر ک به: صص ۱۷-۷.

۳. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقاله اولی کتاب شفا عبارت ۳، ذیل عنوان «فی‌القول و تمییزالخبر منه مما لیس بخبر»، اقسام مفرد و مرکب تام خبری و انشایی، و مرکب ناقص تقییدی و غیرتقییدی را تفسیر کرده و بیان داشته است: آنچه که در منطق دربحث تصورات مورد استفاده قرار می‌گیرد، مرکب ناقص تقییدی و در باب تصدیقات مورد حاجت مرکب تام خبری است. خلاصهٔ عبارت شفا در این فصل چنین است: «لکن النافع فی‌العلوم هو اماالترکیب‌الذی علی نحوالتقیید، وذلک اکتساب‌التصورات بالحدود والرسوم و مایجری مجراها، والترکیب‌الذی علی سبیل‌الخبر، و ذلک فی‌اکتساب‌التصدیقات بالمقاییس و ما یجری مجراها. وهذاالنحو من‌الترکیب یحدث منه جنس من‌القول و یسمی جازما. والقول الجازم یقال لجمیع ما هو صادق اوکاذب. و اما الاقاویل الاخری فلایقال لشیء منها انه جازم، کما یقال انه صادق او کاذب فالنظر فیها اولی بالنظر فی‌قوانین الخطابه والشعر» (صص ۳۲-۳۱). برای آگاهی بیشتر ر ک به: همان، صص ۳۶-۳۰.

معمولاً در اصفهان حرف آخر جمله را مکسور و در خراسان حرف آخر جمله را مفتوح می‌کنند و این کسره و فتحه را به جای «است» قرار می‌دهند. برای مثال اصفهانی می‌گوید: فلانی استادِ یعنی فلانی استاد است و خراسانی می‌گوید: تهران پایتختَ یعنی تهران پایتخت است.

اقسام ادات ربطی: ادات ربطی در زبان عربی از جهت بیان زمان بر دو قسم است:

۱ـ رابطهٔ زمانی: گاهی رابطه‌ای است که علاوه بر بیان نسبت میان موضوع و محمول، زمان وقوع نسبت را هم شرح می‌دهد؛ چنین اداتی را «رابطهٔ زمانی» گویند. در زبان عربی افعال ناقصه مانند (کان، صار و نظایر و مشتقات آن‌ها) رابطهٔ زمانی است.[۱]

۲ـ رابطهٔ غیرزمانی: گاهی رابطه فقط ارتباط میان موضوع و محمول را بدون تغییر زمان شرح می‌دهد و این قسم رابطه «غیرزمانی» است. چون در زبان عربی در میان حروف، لفظی پیدا نکرده‌اند که چنین عملی را انجام دهد، به همین جهت از ضمایر منفصل مرفوع برای بیان ربط غیرزمانی استفاده کرده‌اند مانند هو، هما، هم، هی، هما، هن و ...

۳ـ ادات غیرربطی: و آن اداتی است که نسبت و ربط میان موضوع و محمول را بیان نکند مانند در مدرسه درس خواندم. لفظ «در» در این مثال، ادات غیرربطی است.[۲]

۱. ابن‌سینا در فصل ششم از مقاله اولی کتاب *شفا* عبارت ۳، ذیل عنوان «فی تعریف القول الجازم البسیط الاول والذی لیس باول و تعریف الایجاب والسلب و اعطاء الشرائط فی تقابلهما»، دربارهٔ اجزای قضیهٔ حملی و شرطی و ادوات مستعمل در زبان عربی برای بیان قضایای شرطی متصل و منفصل بحث کرده و سپس اجزای قضیهٔ حملی را در ذهن به سه جزء (۱ـ موضوع ۲ـ محمول ۳ـ نسبت) برشمرده است. بدیهی است که هریک از موضوع و محمول به لفظی بیان می‌شود ولیکن در زبان عرب، گاهی الفاظی برای بیان نسبت به‌کار برده می‌شوند و آن لفظی را که دلالت بر نسبت می‌کند، «رابطه» گویند و گاهی رابطه در لفظ حذف می‌شود. به‌همین‌جهت، قضیهٔ حملی به اعتبار لفظ به ثلاثی و ثنایی و زمانی و غیرزمانی تقسیم می‌شود. خلاصهٔ سخن ابن‌سینا چنین است: «فاماالذی یجب بحسب الامر فی نفسه فهو ان القضیة الحملیة تتم بامور ثلاثة فانها تتم بمعنی الموضوع و معنی المحمول و نسبة بینهما...»

تا آنجا که گوید: «فقد ظهر من هذا ان ههنا معنی غیر معنی الامر الموضوع، و معنی الامر المحمول من حقه ان یدل علیه، و هو النسبة فاللفظة الدالة علی النسبة تسمی رابطه، و حکمها حکم الادوات. فامالغة العرب فربما حذفت الرابطة فیها اتکالا علی شعور الذهن بمعناها، و ربما ذکرت. والمذکور ربما کان فی قالب الاسم، ربما کان فی قالب الکلمة... فقد خرجت عن ان تدل بذاتها دلالة کاملة فلحقت بالادوات... و قد غلب هذا ایضاً فی لغة العرب حتی انهم یستعملون الالفاظ الزمانیة فی الدلالة علی ایجاب لحمل غیر زمانی اصلاً او غیر مختص بزمان بعینه... و اما لغة الفرس فلاتستعمل القضایا خالیة عن دلالة علی هذه النسبة اما بلفظ مفرد کقولهم «فلان چنین هست» اوهی اوهو، و اما بحرکة کقولهم «فلان چنین» و یفتحون النون من «چنین» فتکون الفتحة دالة علی ان «چنین» محمول علی فلان...» (صص ۳۷ تا ۴۰) برای آگاهی بیشتر رک به: صص ۵۳-۳۷.

۲. ملاهادی سبزواری در شرح *منظومهٔ* منطق صص ۱۴-۱۳ در بیان مفرد و مرکب و شرح اقسام آن چنین گوید:

مرکب مادل جزئه علی ... جزء لمعناه و مفرد جلی

خلفا فکلمة اذا المعنی استقل ... بهیئةٍ منه علی الزمان دل ←

(ادامهٔ فصل ۱)

وَ اَیْضاً اِن اِتَّحَدَ مَعْناهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهِ وَضْعاً عَلَمٌ، وَ بِدُونِهِ مُتواطٍ، اِنْ تَساوَتْ اَفْرادُهُ وَ مُشَکِّکٌ اِنْ تَفاوَتَتْ بِاَوَّلِیَّةٍ اَوْ اَوْلَوِیَّةٍ، وَ اِنْ کَثُرَ فَاِنْ وُضِعَ لِکُلٍّ، فَمُشْتَرَکٌ، وَاِلّا فَاِن اِشْتَهَرَ فِی الثّانِی، فَمَنْقُولٌ، یُنْسَبُ اِلَی النّاقِلِ، وَاِلّا فَحَقِیقَةٌ وَ مَجازٌ.

ترجمه

همچنین اگر معنای مفرد یکی باشد، «عَلَم» است درصورتی‌که به‌حسب وضع، دلالت بر فرد معین کند، و اگر چنین نباشد (یعنی با وحدت معنی به‌حسب وضع، دلالت بر فرد معین نکند، بلکه معنای واحد کلی باشد)، درصورتی‌که بر تمام افراد به‌طور یکسان گفته شود، کلی «متواطی» است، و اگر به تفاوت تقدم علت و معلولی (اولیت) یا تفاوت برتری و شایسته‌تری (اولویت: شایسته‌تری) بر افراد صدق کند، کلی «مشکِّک» است و اگر معنای مفرد کثیر باشد، درصورتی‌که لفظ برای هریک از معانی جداگانه و به‌طور مستقل وضع شود، «مشترک»، و اگر چنین نباشد (یعنی با کثرت معنی، لفظ مفرد برای هریک وضع نشده باشد)، درصورتی‌که در معنای دوم (غیر ماوضع‌له) شهرتی پیدا کند، «منقول» است که حتماً ناقلی می‌خواهد، و در غیراین‌صورت (یعنی با کثرت معنی، لفظ مفرد در معنای دوم شهرت پیدا نکند)، «حقیقت و مجاز» است.

→ ان لم یدل اسم و معنیً مااستقل — فلفظةٌ سم اداةٌ مثل هل
و مارأی الادیب فعلاً ناقصا — ففی القضایا هو ربط خالصاً
زمانی الاداة عند المنطقی — بین اصطلاح الفریقتین فرق
غیرالزمانی هی هو و نحوها — و قدا عارها لها اولوالنهی

ترجمه: مرکب چیزی است که جزء لفظ آن بر جزء معنی دلالت کند و مفرد برخلاف مرکب است. وقتی معنای لفظ کامل باشد و به هیئت خود (یعنی حرکات و سکون و وزن کلمه) بر زمان دلالت کند، «کلمه» است. اگر با کامل بودن معنی بر زمان دلالت نکند «اسم» است و درصورتی‌که معنای لفظ کامل نباشد لفظ آن را «ادات» بنامند مانند «هل» (آیا). چیزی را که دانشمندان ادیب فعل ناقص دانسته‌اند، نزد علمای منطق و در قضایا، ادات رابطهٔ زمانی است. میان اصطلاح دو گروه فرق بگذار. ادات غیرزمانی ضمایر مرفوع مانند هی هو و نظایر آن‌ها هستند. صاحبان عقل این کلمات را که در علم نحو اسم و ضمیرند، برای بیان ربط عاریه آورده‌اند. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ مفرد و مرکب و اقسام آن‌ها ر.ک. به:

خواجه نصیرالدین طوسی، شرح *اشارات*، صص ۳۱ به بعد، همو، *اساس‌الاقتباس*، صص ۱٤ به بعد، همو، *جوهرالنضید*، صص ٦۷-٦٦؛ ابن‌سینا، *اشارات*، ص ۳؛ همو، *نجات*، صص ٦-۵، همو، *عیون‌الحکمه*، ص ۲؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، صص ۲٦-۱۹؛ ساوی، بصائرالنصیریه، ص ۷؛ قطب‌الدین رازی، شرح شمسیه، صص ۳۱-۲٤، همو، شرح *مطالع*، صص ۳۲-۲۷؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۳٦-۳٤؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، ص ۳.

شرح

اقسام مفرد

لفظ مفرد از جهت وحدت و کثرت معنی بر دو قسم است: متحدالمعنی (معنی یکی)، متکثرالمعنی (معنی بسیار).

۱ـ متحدالمعنی

آن است که معنای مفرد یکی باشد و این هم بر دو قسم است: کلی و جزئی.

هرگاه معنای لفظ خودبه‌خود طوری باشد که تنها در ذهن، یک فرد را شامل شود، آن را «جزئی» گویند، مانند معنای این کتاب، آن انسان، حَسَن و نظایر آن، و اگر معنای لفظ خودبه‌خود بیش از یک فرد را در ذهن شامل شود و از پذیرش شرکت منع نکند، «کلی» است، مانند درخت، واجب‌الوجود، سیمرغ، شریک‌الباری و نظایر آن.[۱]

اقسام [مفردمتحدالمعنی] جزئی- «عَلَم» از اقسام مفرد و جزئی است که به‌حسب وضع، دلالت بر چیز معین می‌کند؛ چه، غیر از عَلَم، کلماتی هستند که بیش از یک فرد را در ذهن شامل نمی‌شوند، مانند نکره‌ای که دارای الف و لام تعریف است و موصولی که با جملهٔ صله بر چیز معین دلالت می‌کند و همچنین اسمای اشاره که بنابر عقیدهٔ تفتازانی به‌حسب وضع، دلالت بر شیء معین نمی‌کند، زیرا وضع اسمای اشاره به عقیدهٔ این جماعت، عام و موضوع‌له آن‌ها هم عام، فقط مستعمل‌فیه (مورد استعمال) جزئی و خاص است. پس تفتازانی در متن *تهذیب* که گفته است: «فمع تشخصه وضعاً» مقصودش

---

۱. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقاله اولی مدخل *شفا* پس از تفسیر مفرد و مرکب، در بیان اقسام معانی مفرد و تقسیم آن به جزئی و کلی، در همین فصل به اقسام کلی از جهت دارا بودن افراد خارجی و نداشتن افراد خارجی یا منحصربه‌فرد بودن و همچنین دیگر تقسیمات آن اشاره کرده است. پیداست که مناط کلیت و جزئیت در نظر ابن‌سینا در کلی داشتن افراد ذهنی و در جزئی نداشتن آن است. او کلی و جزئی را چنین تفسیر می‌کند و می‌گوید:

«ثم اللفظ المفرد اما ان یکون معناه الواحد الذی یدل علیه لایمنع الذهن، من حیث تصوره، اشتراک الکثرة فیه علی السویة، بان یقال لکل واحد منهم انه هو اشتراکاً علی درجة واحدة مثل قولنا: الانسان...و اما ان یکون معناه بحیث یمتنع فی الذهن ایقاع الشرکة فیه، اعنی فی المحصل الواحد المقصود به، کقولنا زید، فالقسم الاول یسمی کلیا، والثانی یسمی جزئیا (صص ۲۷-۲۶).

و در همین فصل اضافه می‌کند که اهمیت کار منطقی دربارهٔ مفاهیم کلی است و دریافت جزئی چون در معرض تغییر و دگرگونی است، فایده‌ای ندارد. عبارت شفا چنین است: «واعلم ایضا انا لانشتغل بالنظر فی الالفاظ الجزئیة و معانیها، فانها غیر متناهیة فتحصر، ولا ـ لو کانت متناهیة ـ کان علمنا بها من حیث هی جزئیة یفیدنا کمالاً حکمیاً، او یبلغنا غایة حکمیة کما تعلم هذا فی موضع العلم به، بل الذی یهمنا النظر فی مثله، هو معرفة اللفظ الکلی» (صص ۲۸-۲۷).

خارج کردن اسمای اشاره بوده است؛ زیرا اسمای مذکور به‌حسب وضع، بر چیز معین دلالت نمی‌کند، اما مواردی که این کلمات استعمال می‌شوند همیشه جزئی و چیز معین است. پس اسمای اشاره با اینکه مستعمل‌فیه آن‌ها جزئی است، به اصطلاح به آن‌ها عَلَم گفته نمی‌شود.

تفتازانی از اقسام مفرد جزئی که دارای معنای واحد باشد فقط عَلَم را ذکر کرده است.[1]

اقسام مفرد متحدالمعنی کلی ـ لفظ مفرد کلی که معنای آن یکی باشد بر دوقسم است: کلی متواطی، کلی مشکّک

۱ـ کلی متواطی: هرگاه مفهوم کلی به‌نحو مساوی و یکسان بر افراد حمل شود، آن را «کلی متواطی» گویند (و کلمهٔ متواطی از تواطوء به‌معنای توافق است یعنی تمام افراد در داشتن معنای کلی یکسان و متوافق‌اند)، مانند معنای کودک یا انسان که تمام افراد کودک یا انسان در این دو معنی با هم مساوی هستند.

۲ـ کلی مشکّک: هرگاه مفهوم کلی به‌طور یکسان بر افراد حمل نشود، بلکه صدق آن معنی بر افراد به‌تفاوت باشد، «کلی مشکّک» است مانند معنای سفیدی که بر سفیدی برف و سفیدی کاغذ و سفیدی دیوار به تفاوت گفته می‌شود. چنین مفهومی وقتی به ذهن آید شخص را به شک و تردید وامی‌دارد که آیا این مفهوم به تفاوت بر افراد گفته می‌شود و مشترک لفظی است یا به‌واسطهٔ اینکه تمام افراد در داشتن اصل معنی شریک هستند کلی متواطی است؟ به این جهت، دانشمندان منطق آن را «کلی مشکّک» نامیده‌اند.[2]

---

۱. شیخ اشراق در ضابط دوم از قسم اول از مقاله اولی کتاب *حکمة‌الاشراق*، کلی را به **عام**، و جزئی را به لفظ **شاخص**، و کلی اضافی را به معنای **منحط** تغییر داده است؛ چنان‌که گوید: «والمعنی‌الصالح فی‌نفسه لمطابقة الکثیرین اصطلحنا علیه بالمعنی‌العام واللفظ‌الدال علیه، هواللفظ‌العام... والمفهوم من‌اللفظ اذا لم یتصور فیه‌الشرکة لنفسه اصلاً هوالمعنی الشاخص، واللفظ الدال علیه باعتبار، یسمی اللفظ الشاخص و کل معنی یشمله غیره فهو بالنسبة الیه سمیناه‌المعنی‌المنحط» (ص ۱۵).

۲. شیخ اشراق در ضابطهٔ پنج از مقاله اولی ازقسم اول کتاب *حکمة‌الاشراق* کلی را **عام**، و جزئی را **شاخص**، و کلی متواطی را **عام متساوق**، و کلی مشکک را **عام متفاوت** نامیده است؛ چنان‌که گوید: «والمعنی‌العام اما ان یکون وقوعه علی کثیرین بالسواء کالاربعه علی شواخصها ـ و یسمی‌العام المتساوق، و اما ان یکون علی سبیل‌الاتم والانقص کالابیض علی‌الثلج والعاج، و سایر مافیه الاتم و الانقص نسمیه‌المعنی المتفاوت...» (ص ۱۷).

اقسام تشکیک

چنان‌که در تعریف کلی مشکِّک گفته شده است، معنای مشکِّک بودن کلی آن است که مفهوم کلی به تفاوت بر افراد حمل شود گرچه می‌توان انواع تفاوت را در یک عبارت کوتاه (تفاوت به کمال و نقص) درآورد، ولی انواع تفاوت و اختلاف صدق کلی بر افراد بر چهار قسم به ترتیب زیر است:

۱ـ تشکیک به اولیت (یا تقدم و تأخر به‌سبب علت و معلول بودن): آن، عبارت است از اینکه به‌سبب علت بودن بعض افراد، صدق کلی بر آن بعض مقدم باشد؛ بدین‌معنی‌که تا اولاً معنای آن کلی بر بعض افراد حمل نشود، محال باشد که بر بعض دیگر حمل شود، مانند معنای وجود نسبت به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود که تا اولاً بر واجب‌الوجود صدق نکند بر ممکن‌الوجود صدق نخواهد کرد.

۲ـ تشکیک به اولویت (یا اختلاف به شایسته‌تری): آن، عبارت است از اینکه وجود کلی در بعضی افراد به‌مقتضای ذات فرد باشد و در بعض افراد به‌مقتضای ذات فرد نباشد مانند مفهوم شوری که در نمک به‌مقتضای ذات نمک است و در چیزهای دیگر به‌سبب نمک.

۳ـ تشکیک به اشدیت و اضعفیت (یا اختلاف در کیف): آن، عبارت است از اینکه ظهور معنای کلی در بعض افراد بیشتر از ظهورش در بعض افراد دیگر باشد مانند مفهوم سیاهی و سفیدی که گفته می‌شود. برای مثال، قیر سیاه‌تر از زغال است و برف سفیدتر از کاغذ.

٤ـ تشکیک به ازیدیت و انقصیت و اکثریت و اقلیت (یا اختلاف به افزایش در کمّ): آن عبارت است از اینکه معنای کلی به اختلاف افزایش و کاهش (مخصوص کمّ متصل و ابعاد سه‌گانه) یا به اختلاف بسیاری و کمی (مخصوص کمّ منفصل و عدد) بر افراد حمل شود. مانند اینکه بگوییم ده متر بیشتر از پنج متر است و پنج مداد کمتر از ده مداد.

۲ـ مفرد متکثرالمعنی

اقسامی که تاکنون تفسیر آن گذشت، دربارهٔ مفردی بود که یک معنی داشت. هرگاه مفرد دارای بیش از یک معنی باشد آن را «مفرد متکثرالمعنی» می‌خوانند که آن‌هم اقسامی دارد، از قبیل مشترک، حقیقت، مجاز و منقول که به‌ترتیب، تعریف هریک ذکر می‌شود.

مشترک ـ هرگاه لفظ برای چند معنی به وضع‌های جداگانه وضع شده باشد نسبت لفظ

به معانی، مشترک و نسبت میان معانی، اشتراک است، مانند لفظ «عین» در عربی و لفظ «شیر» در فارسی که برای معانی مختلف وضع شده است. این قسم مشترک در مقابل کلی متواطی به‌اصطلاح «مشترک لفظی» و کلی متواطی «مشترک معنوی» است.

حقیقت و مجاز ـ هرگاه لفظ در دو معنی یا بیشتر استعمال شود ولی فقط برای یکی از آن معانی وضع شده باشد، استعمال لفظ را در معنای موضوع‌له «حقیقت» و استعمال لفظ را با قرینه در معنای غیرماوضع‌له «مجاز» گویند، مانند استعمال لفظ شیر که در حیوان درّنده، حقیقت و در معنای مرد دلیر، مجاز است.

منقول ـ هر گاه لفظ در معنای غیرموضوع‌له خود با قرینه استعمال شود، با متروک بودن معنای موضوع‌له، اگر مناسبتی میان معنای موضوع‌له و غیرموضوع‌له باشد، استعمال لفظ در معنای دوم «منقول» است و لفظ منقول به اعتبار آنکه ناقل آن شارع یا عرف عام یا عرف خاص باشد، بر سه قسم است:

۱ـ منقول شرعی: مانند صلات و صوم و نظایر آن که در لغت لفظ صلات به‌معنای دعا و صوم به‌معنای امساک از خوردن غذاست، ولی در فقه این دو لفظ بر اعمال مخصوصی استعمال می‌شوند، به‌طوری‌که معنای اول به‌کلی متروک است.

۲ـ منقول عرفی: مانند سرهنگ و استاد و دبیر که عامهٔ مردم از این لفظ معنایی را در نظر می‌گیرند که با معنای لغوی آن مناسبت دارد.

۳ـ منقول اصطلاحی یا عرف خاص: مانند موضوع و محمول و تصور و تصدیق که این الفاظ در علم منطق برای معانی مخصوصی وضع شده است که با معنای لغوی آن مناسبتی دارد، ولی در منطق به‌هیچ‌وجه معنای لغوی این الفاظ مقصود نیست.[1]

---

۱. ابن‌سینا درفصل دوم از مقاله اولی منطق *شفا* مقولات ۲، ذیل عنوان «فی‌الالفاظ المتفقه والمتواطئه والمتباینه والمشتقه و ما یجری مجراها» دربارهٔ متواطی و مشکک و منقول و متشابه و متباین، و مشتق و منسوب، به‌تفصیل گفت‌وگو کرده است.

در اینجا قشرده‌ای از سخن ابن‌سینا در شفا، آورده می‌شود:

«ان من‌الامور المختلفه‌المتکثره ما یشترک فی‌اسم واحد، و ذلک علی وجهین: فانه اما ان یکون علی طریق التواطؤ و اما ان یکون علی غیر طریق‌التواطؤ.

و طریق التواطؤ ان یکون الاسم لها واحدا و قول‌الجوهر، اعنی حدالذات او رسمه الذی بحسب ما یفهم من ذلک الاسم، واحدا من کل وجه... و اما ما لیس علی سبیل التواطؤ فان جمیعه قد یقال انه باتفاق‌الاسم، و ینقسم الی اقسام ثلاثه: و ذلک لانه اما ان یکون‌المعنی فیها واحدا فی‌نفسه، وان اختلف من جهه اخری و اما ان لایکون واحدا، ولکن یکون بینهما مشابهه ما، واما ان لایکون واحدا، ولایکون ایضا بینهما مشابهه (صص ۱۷-۹). ←

◆ شرح فصل ۲

فَصلُ [۲]

اَلْمَفْهُومُ اِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلیٰ کَثیرِینَ فَجُزْئِیٌّ، وَ اِلّا فَکُلِّیٌّ، امْتَنَعَتْ اَفرادُهُ اَوْ اَمْکَنَتْ، وَ لَمْ تُوْجَدْ اَوْ وُجِدَالْواحِدُ فَقَطْ، مَعَ اِمْکانِ‌الْغَیْرِ اَوِ امْتِناعِهِ، اَوِالْکَثیرُ مَعَ‌التَّناهِی اَوْ عَدَمِهِ.

◆ ترجمه

اگر فرض صدق مفهومی در ذهن بر بیشتر از یک فرد ممتنع باشد، جزئی است، و اگر چنین نباشد، یعنی در ذهن بر بیشتر از یک فرد صدق کند، کلی است. معنای کلی هم به‌حسب امکان داشتن افراد خارجی و عدم آن، دارای اقسامی است:

۱ـ وجود فردی از آن در خارج ممتنع باشد.

۲ـ وجود فردی از آن در خارج ممکن باشد ولی تا حال فردی از آن معنای کلی در خارج موجود نشده است.

۳ـ تا حال در خارج یک فردی از آن موجود شده و ممکن است جز یک فرد، افراد دیگری هم از آن در خارج موجود شود.

٤ـ تا حال یک فرد در خارج موجود شده است و ممتنع است جز یک فرد در خارج، افراد دیگری از آن موجود شود.

۵ـ کلی در خارج دارای افراد بسیار متناهی باشد.

٦ـ کلی در خارج دارای افراد بسیار نامتناهی باشد.

◆ شرح

کلی و جزئی

تفتازانی در این عبارت کوتاه معنای کلی و جزئی را به اصطلاح دانشمندان منطق تفسیر کرده و اقسام شش‌گانهٔ کلی را به‌حسب امکان داشتن افراد خارجی و عدم آن، به‌وجه دلکشی بیان کرده است.

چون کلی و جزئی از موجودات ذهنی هستند، شرط اصلی برای تحقق معنای کلی

← برای آگاهی بیشتر از کلی و جزئی و متواطی و مشکک و غیره رجوع شود به: ابن‌سینا، *اشارات*، ص ٤، همو، *دانشنامهٔ علایی*، صص ۲۲-۱۱، همو، *عیون‌الحکمه*، صص ۲ و ۵-۳؛ شهاب‌الدین سهروردی، *حکمه‌الاشراق*، ص ۱۷.

و جزئی، داشتن افراد ذهنی و نداشتن آن است. به‌عبارت‌دیگر، آنچه به کلی و جزئی تقسیم می‌شود، مفهوم است. پیداست که ظرف وجود مفهوم، ذهن است نه خارج، زیرا موجود خارجی با وصف خارجی بودن مصداق و فرد، مفهوم ذهنی است و چیزی مفهوم است که در ذهن باشد. بنابراین، وجود ذهنی، مفهوم، و وجود خارجی، مصداق یا فرد مفهوم ذهنی است. برای‌مثال، انسان مفهوم ذهنی است و مصادیق و افراد آن، احمد و پرویز و هوشنگ است. با توجه به معنای مفهوم گوییم اگر معنایی در ذهن دارای بیشتر از یک فرد باشد، «کلی» است، مانند مفهوم مداد و مفهوم شهر و اگر در ذهن ممتنع باشد که بر بیشتر از یک فرد صدق کند، «جزئی» است، مانند مفهوم این شهر و این مداد.

شرایط تحقق معنای کلی

مفهوم کلی بر اثر چهار عمل ذهن به وجود می‌آید:

۱ـ ادراک چند چیز،

۲ـ سنجش میان آن‌ها،

۳ـ گرفتن صفات مشترک و کنار گذاشتن صفات مختص،

٤ـ نام‌گذاری.

توضیح آنکه، ما در اطراف خود موجودات گوناگونی را ادراک می‌کنیم، سپس آن‌ها را با هم می‌سنجیم و به اوصافی که مخصوص هریک است کاری نداریم، اما خصوصیات مشترک میان آن‌ها را جدا می‌کنیم و بر آن اوصاف مشترک نامی می‌نهیم.

برای مثال، افراد انسانِ پرویز و احمد و داریوش را ادراک می‌کنیم، آن‌ها را با هم می‌سنجیم، صفات مشترکشان را (که جوهر و صاحب ابعاد سه‌گانه و نامی و حیوان و مدرک کلیات است) از افراد جدا می‌کنیم و در مرحلهٔ آخر برای اینکه بتوانیم صفات مشترکشان را معرفی کنیم، برای آن نامی می‌گذاریم و می‌گوییم همهٔ این افراد، انسان‌اند؛ یعنی جهات مشترکی که می‌شود برای آن‌ها تصور کرد و آن را به نامی نامید، مفهوم انسان است.[1]

۱. در بیان تجرید و رساندن محسوس به مرتبهٔ معقول، ابن‌سینا در فصل پنجم از مقالهٔ سوم کتاب برهان *شفا* چنین گوید: فی ذکر کیفیه انتفاع‌النفس بالحس فی‌المعقولات... قیل ان من فقد حسا فقد یجب ان یفقد علما ما ای‌العلم‌الذی یحرک‌النفس الیه ذلک‌الحس فلا یمکنه ان یصل الیه. و ذلک ان‌المبادی التی منها یتوصل الی‌العلم‌الیقینی برهان و استقراء: ای الاستقراء‌الذاتی، ولابد من استنادالاستقراء الی الحس. ←

اقسام کلی

کلی از جهت آنکه وجود فرد یا افرادی از آن در خارج ممتنع یا واجب یا ممکن باشد، در درجهٔ اول بر سه قسم است:

۱ـ ممتنع‌الوجود،

۲ـ واجب‌الوجود،

۳ـ ممکن‌الوجود.

→ و مقدمات البرهان کلیه و مبادئها انما تحصل بالحس. و بان تکتسب بتوسطه خیالات‌المفردات لتصرف فیهاالقوه العقلیه تصرفا تکتسب به‌الامورالکلیة مفرده و ترکیبها علی هیئه‌القول... ولذلک فان اوائل‌العوارض‌الذاتیه لکل واحد من‌الموضوعات فانما تعرف بالحس اولا ثم یکتسب من‌المحسوس معقول آخر: ... فاذن لیس‌الانسان‌المعقول هوالمتصور فی‌الخیال من‌الانسان المحسوس. و بالجملة الشیء الذی یصادفه‌الحس لیس هو حقیقه‌الانسان‌المشترک فیها، و لیس هوالذی یصادفه‌العقل منها الا بالعرض. فلنتظر کیف یجب ان یکون‌الانسان‌المعقول فنقول: ....

فتبین ان‌الانسان من حیث یتصور فی‌العقل بحده، مجرد بتجریدالعقل عن‌الماده ولواحقها، و هو بما هو کذلک غیر متطرق الیه بالحس. بل‌الانسان اذا تناوله‌الحس تناول مغمورا بلواحق غریبه ثم نقول.

ان‌الموجودات قسمان: معقوله‌الذوات فی‌الوجود، و محسوسه‌الذوات فی‌الوجود. فاما معقوله الذوات فی‌الوجود فهی التی لاماده لها ولا لواحق ماده و انما هی معقوله بذاتها لانها لاتحتاج الی عمل یعمل بها حتی تصیر معقوله و لایمکن ان تکون محسوسه البته و اما محسوسات الذوات فی‌الوجود غیرمعقوله بل محسوسه لکن العقل یجعلها بحیث تصیر معقوله لانه یجرد حقیقتها عن لواحق الماده» (صص ۲۲۰-۲۲۷).

و نیز در بیان چگونگی تجرید در ص ۲۲۲ کتاب برهان *شفا* گوید: «و نقول انه انما یکتسب تصورالمعقولات بتوسط‌الحس علی وجه واحد و هو ان‌الحس یأخذ صورالمحسوسات و یسلمها الی‌القوه الخیالیه فتصیر تلک‌الصور موضوعات لفعل‌العقل‌النظری الذی لنا، فتکون هناک صور کثیره مأخوذه من‌الناس‌المحسوسین، فیجدهاالعقل متخالفه بعوارض مثل ما تجد زیداً مختصاً بلون و سحنه و هیئه اعضاء،و تجد عمروا مختصاً باخری غیر تلک.

فیقبل علی هذه‌العوارض فینزعها فیکون کانه یقشر هذه‌العوارض منها و یطرحها من جانب حتی یتوصل الی‌المعنی‌الذی یشترک فیه و لایختلف به. فیحصلها و یتصورها و اول ما یفتش عن‌الخلط‌الذی فی‌الخیال فانه یجد عوارض و ذاتیات، و من‌العوارض لازمه و غیرلازمه فیفرد معنی من‌الکثره المجتمعه فی‌الخیال و یأخذها الی ذاته.»

همچنین ابن‌سینا در کتاب *اشارات*، نمط سوم، در دو جا: یکی در بیان انواع ادراک و دیگر در بیان طریق تحصیل و راه حصول علم به کلیات، به طریق تجرید اشاره کرده است؛ چنان‌که گوید:

۱ـ «الشیء قد یکون محسوسا عندما یشاهد، ثم یکون متخیلا عند غیبته... و قد یکون معقولا عندما یتصور من زید مثلاً معنی‌الانسان‌الموجود ایضاً لغیره...» (ص ۹۱).

۲ـ «کثره تصرف‌النفس فی‌الخیالات الحسیه و فی‌المثل المعنویه... باستخدام القوه الوهمیه... تکسب‌النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن‌الجواهر المفارق...» (ص ۹۷).

ابن خلدون نیز در مقدمه دراین‌باره چنین می‌نویسد: «وذلک ان الاصل فی‌الادراک انما هوالمحسوسات بالحواس‌الخمس وجمیع الحیوانات مشترکه‌فی‌هذاالادراک من‌الناطق وغیره‌وانما یتمیزالانسان عنها بالادراک‌الکلیات‌وهی مجرده من‌المحسوسات و ذلک بان یحصل فی‌الخیال من‌الاشخاص المتفقة صورة منطبقة علی جمیع تلک الاشخاص المحسوسه و هی‌الکلی ثم ینظرالذهن بین تلک‌الاشخاص المتفقه و اشخاص اخری توافقها فی‌بعض فیحصل له صوره تنطبق ایضاً علیهما باعتبار ما اتفقا فیه و لایزال یرتقی فی‌التجرید الی‌الکل الذی لایجد کلیا آخر معه یوافقه فیکون لاجل ذلک بسیطا» (ص ۴۸۹).

قسم سوم از جهت داشتن افراد خارجی و نداشتن آن و همچنین از جهت متناهی و نامتناهی بودن آن بر چهار قسم است. بنابراین، کلی دارای شش قسم است که یک قسم آن، ممتنع‌الوجود، یک قسم آن، واجب‌الوجود، و چهار قسم آن، ممکن‌الوجود است که به‌ترتیب، تعریف هریک از انواع شش‌گانه آورده می‌شود:

۱ـ آنکه وجود فردی از مفهوم کلی در خارج ممتنع باشد مانند مفهوم پسر خدا و شریک خدا که هریک از این دو مفهوم کلی و در ذهن دارای افراد است، اما افزون بر آنکه هیچ فردی از این دو مفهوم در خارج موجود نشده، از نظر عقلی محال است که فردی از آن در خارج موجود شود.

۲ـ آنکه یک فرد از مفهوم کلی در خارج موجود باشد و ممکن نباشد که فرد دیگری برای آن در خارج موجود شود. مانند مفهوم واجب‌الوجود بالذات که معنای آن به‌حسب ذهن کلی و دارای افراد است، ولی به‌دلیل توحید، در خارج یک فرد آن (الله) موجود است و محال است افراد دیگری از این معنای کلی موجود شوند.

۳ـ آنکه وجود آن ممکن باشد، اما فردی از آن تاکنون موجود نشده باشد. مانند سیمرغ که در ذهن معنای آن کلی است و دارای افراد است و از نظر عقلی هم ممکن است افراد آن موجود شوند، اما تاکنون یک فرد هم موجود نشده است.

٤ـ آنکه یک فرد آن در خارج موجود شده باشد و وجود افراد دیگر هم ممکن است، اما تا حال بیش از یک فرد موجود نشده باشد مانند خورشید، درصورتی‌که مراد از آن، جسمی باشد که خود به‌طورذاتی درخشان و موجب درخشندگی و روشنایی دیگر اجسام است. مثال دیگر مانند مفهوم جنگ بین‌الملل که پیش از جنگ بین‌الملل دوم، یک فرد از این مفهوم کلی موجود شده بود و امکان داشت که افراد دیگر آن هم موجود شوند.

۵ـ آنکه بیش از یک فرد از آن مفهوم کلی در خارج موجود باشد، اما آن افراد محدود و متناهی باشند مانند دانشگاه ایران که معنای کلی و دارای افراد محدود و متناهی است. مثال دیگر، کوکب سیار و پیغمبر مرسل؛ چنان‌که معلوم است کواکب سیار و همچنین پیغمبران مرسل (پیغمبرانی که کتاب داشته و از طرف خدا برای ارشاد مردم فرستاده شده‌اند) محدود و متناهی‌اند.

٦ـ آنکه افراد بسیار نامتناهی برای آن مفهوم کلی موجود باشد. مانند نفس ناطقه به‌عقیدهٔ حکما و جوهر فرد و اتم به‌عقیدهٔ نَظّام و ذیمقراطیس.

تفتازانی در *تهذیب‌المنطق* در مقام بیان، اقسام کلی واجب‌الوجود را از اقسام ممکن‌الافراد آورده است؛ با اینکه امکان خاص، وجوب و امتناع، مفاهیمی هستند مقابل یکدیگر و چیزی که واجب‌الوجود است نمی‌تواند ممکن‌الوجود باشد مگر آنکه به یک معنای عام باشد و معنای ممکن، آن باشد که نبودن افراد ضروری و لازم نیست؛ دراین‌صورت، اگر بودن فردی لازم و ضروری باشد، واجب‌الوجود است و اگر وجودش مانند عدمش ضروری نباشد شامل چهار قسم ممکن‌الوجود دیگر می‌شود.

بعضی از شارحان *تهذیب* بدین‌گونه انتقاد مذکور را پاسخ داده‌اند، اما ما برای آنکه در بیان اقسام کلی از جهت داشتن افراد خارجی و نداشتن افراد خارجی دچار چنین اشکالی نشویم واجب‌الوجود را مقابل ممکن‌الوجود قرار داده‌ایم و اقسام آن را چهار نوع بیان کرده‌ایم.[1]

---

۱. شاید به‌همین‌سبب ملاهادی سبزواری در *شرح منظومه* (ص ۱۵) در مقام تفسیر کلی و جزئی و بیان اقسام آن، واجب‌الوجود را مقابل ممکن‌الوجود آورده باشد؛ چنان‌که گوید:

مفهوم اَب شرکه جزئی	و منه مالم یا بها کلی
من واجب‌المصداق او مما امتنع	فی‌العین او ممکنه و لم یقع
او واحداً و اکثر قد وقعت	تناهت اولا کنفوس قد خلت

ترجمه: مفهومی که از پذیرش افراد امتناع کند، جزئی است و اگر از پذیرش افراد امتناع نکند، کلی است (کلی از جهت آنکه وجود فرد یا افراد آن ممتنع یا واجب یا ممکن باشد بر سه قسم است:

۱ـ واجب‌الوجود (مانند الله)

۲ـ ممتنع‌الوجود (مانند شریک خدا)

۳ـ ممکن‌الوجود: ممکن‌الوجود از جهت موجود و متناهی بودن افراد خارجی و عدم آن بر چهار قسم است:

الف ـ آنکه فردی از آن موجود نشده باشد (مانند سیمرغ).

ب ـ آنکه یک فرد از آن موجود شده باشد (مانند خورشید).

پ ـ آنکه افراد متناهی از آن موجود شده باشد (مانند کواکب سیاره).

ت ـ آنکه افرادی نامتناهی از آن موجود شده باشد (مانند اتم یا نفس ناطقه).

برای اطلاع بیشتر دربارهٔ کلی و جزئی و اقسام آن ر ک به:

خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، صص ۳۷ به بعد، همو، *اساس‌الاقتباس*، صص ۱۷ به بعد؛ ابن‌سینا، *اشارات*، ص ٤، همو، *دانشنامهٔ علایی*، ص ۸ ، همو، عیون‌الحکمه، ص ۲؛ قطب‌الدین شیرازی، درة‌التاج، صص ۲٦ به بعد؛ بهمنیار، *التحصیل*، ص ۱۵؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، صص ٥-٤؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ۸-۷.

(ادامهٔ فصل ۲)

وَالْكُلِّيَانِ اِنْ تَفارَقا كُلِيّاً فَمُتَبايِنانِ، وَ اِلّا، فَاِنْ تَصادَقا كُلِّيّاً مِنَ‌الْجانِبَيْنِ فَمُتَساوِيانِ، وَ نَقِيضاهُما كَذلِكَ، اَوْ مِنْ جانِبٍ واحِدٍ فَاَعَمُّ وَ اَخَصُّ مُطْلَقاً. وَ نَقِيضاهُما بِالْعَكْسِ، وَ اِلّا فَمِنْ وَجْهٍ، وَ بَيْنَ نَقِيضَيْهِما تَبايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبايِنَيْنِ.

ترجمه

اگر نسبت میان دو کلی، جدایی کلی باشد (یعنی هیچ‌یک از دو کلی بر افراد کلی دیگر صدق نکند) آن دو کلی نسبت به هم متباین‌اند، و اگر چنین نباشد، پس اگر هریک از دو کلی بر تمام افراد کلی دیگرصدق کند، آن دو کلی نسبت به هم متساوی‌اند و نسبت میان نقیض دو کلی متساوی، تساوی است، و اگر از یک طرف صدق کلی باشد (یعنی یک کلی بر تمام افراد کلی دیگر صدق کند، اما کلی دیگر چنین نباشد) نسبت میان آن‌دو کلی عموم و خصوص مطلق است (یعنی یکی از دو کلی به‌طورمطلق عام و دیگری به‌طورمطلق خاص است). نسبت میان نقیض دو کلی عام و خاص مطلق، به‌عکس اصل عام و خاص مطلق است (بدین‌معنی که نقیض اعم، اخص و نقیض اخص، اعم است) و اگر هیچ‌یک از دو طرف صدق کلی نباشد، نسبت میان آن دو کلی، عموم و خصوص‌من‌وجه است و نسبت میان نقیض دو کلی عام و خاص‌من‌وجه، تباین جزئی است (یعنی گاهی عموم و خصوص‌من‌وجه و گاهی تباین کلی است) چنان‌که نسبت میان نقیض دو کلی متباین، تباین جزئی است.

شرح

با توجه به تقسیم مفهوم به کلی و جزئی، در مقام سنجش دو مفهوم می‌توان گفت، هرگاه مفهومی با مفهوم دیگر سنجیده شود، اقسامی که امکان تصور دارد از سه صورت بیرون نیست:

۱ـ آنکه هر دو مفهوم جزئی باشد.

۲ـ آنکه یکی جزئی و دیگری کلی باشد.

۳ـ آنکه هر دو مفهوم کلی باشد.

تفتازانی در متن *تهذیب‌المنطق* فقط نسبت‌های میان دو مفهوم کلی را ذکر کرده است، اما ما پیش از تفسیر این قسمت، نسبت میان دو مفهوم جزئی و همچنین نسبت میان یک مفهوم کلی و یک مفهوم جزئی را بررسی می‌کنیم و می‌گوییم: نسبت میان دو معنای جزئی همیشه جز یک نسبت، نسبت دیگری نیست و آن، تباین کلی است و جزئیات با یکدیگر جدایی کامل دارند و نمی‌توان از به‌هم‌پیوستن دو مفهوم جزئی قضیهٔ «این‌همانی» به‌دست آورد و قضایایی که از فراهم شدن دو معنای جزئی تشکیل می‌شود، قضایای سالبه است؛ یعنی «این آن نیست». برای مثال، نسبت میان هوشنگ و احمد که دو معنای جزئی هستند جدایی کامل است و ما آن جدایی را با دو قضیهٔ سالبه بیان می‌کنیم و می‌گوییم احمد، هوشنگ نیست و هوشنگ، احمد نیست، اما میان یک مفهوم کلی و یک مفهوم جزئی همیشه یکی از این دو نسبت است:

۱ـ **عموم و خصوص مطلق**: و آن، هنگامی است که مفهوم جزئی از افراد مفهوم کلی باشد، مانند معنای جزئی تهران و مفهوم کلی شهر که میان این دو مفهوم عموم و خصوص مطلق است؛ بدین‌معنی که هر وقت تهران صادق آید، معنای شهر نیز با آن هست، اما ممکن است مفهوم کلی شهر بدون وجود تهران نیز یافت شود مانند شهر اصفهان. در این مثال، مفهوم شهر به‌طور مطلق عام و مفهوم تهران به‌طورمطلق خاص است؛ یعنی وسعت معنای تهران از وسعت معنای شهر کمتر است.

۲ـ **تباین کلی**: و آن، هنگامی است که مفهوم جزئی از افراد مفهوم کلی نباشد، مانند مفهوم جزئی هوشنگ و مفهوم کلی درخت که میان این دو مفهوم، تباین کلی است و می‌توان از به هم پیوستن این دو مفهوم کلی و جزئی دو قضیهٔ سالبه تشکیل داد و گفت: هوشنگ درخت نیست و درخت هم هوشنگ نیست.

نسبت‌های چهارگانه

میان دو مفهوم کلی چهار نسبت برقرار است که به نام‌های تباین کلی، تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من‌وجه نامیده شده است و ما هریک از این نسبت‌های

چهارگانه را جداگانه تفسیر می‌کنیم.[1]

۱ـ **تباین کلی**: هرگاه هیچ‌یک از دو مفهوم کلی بر هیچ‌فردی از افراد کلی دیگر صدق نکند، مانند دو مفهوم کلی درخت و سنگ، نسبت میان این دو مفهوم کلی، تباین کلی است و هریک از دو کلی را نسبت به دیگری «متباین» خوانند. بازگشت نسبت میان دو کلی متباین به دو قضیهٔ سالبه کلیه است؛ یعنی می‌توان نسبت میان دو کلی متباین را به دو قضیهٔ سالبهٔ کلیه بیان کرد و گفت: هیچ سنگی درخت و هیچ درختی سنگ نیست.

۲ـ **تساوی**: هرگاه هریک از دو مفهوم کلی بر تمام افراد کلی دیگر صدق کند، مانند دو مفهوم انسان و بشر، نسبت میان این دو مفهوم کلی، تساوی کلی است و هریک از دو مفهوم کلی را نسبت به دیگری متساوی خوانند. بازگشت نسبت میان دو کلی متساوی به دو قضیهٔ موجبهٔ کلیه است؛ میان دو کلی متساوی را می‌توان به دو قضیهٔ موجبهٔ کلیه بیان کرد و گفت: هر انسانی بشر و هر بشری انسان است.

۳ـ **عموم و خصوص مطلق**: هرگاه یکی از دو مفهوم کلی بر تمام افراد کلی دوم صدق کند و مفهوم دوم بر تمام افراد کلی اول صدق نکند، مانند دو مفهوم کلی درخت و سرو، نسبت میان این دو مفهوم کلی، عموم و خصوص مطلق است و کلی اول را اعم مطلق و کلی دوم را اخص مطلق گویند. بازگشت نسبت میان دو کلی اعم و اخص مطلق به سه قضیهٔ موجبهٔ کلیه، موجبهٔ جزئیه، سالبهٔ جزئیه است؛ یعنی می‌توان نسبت میان دو کلی اعم و اخص مطلق را به سه قضیه بیان کرد و گفت:

۱ـ هر سروی درخت است (موجبهٔ کلیه).

---

۱. دربارهٔ بیان نسبت‌های اربعه که در کتب متأخران موجود است می‌توان برخی از اقسام آن را از قبیل متساویان و عام و خاص مطلق از کتاب مدخل‌الشفا فصل دوم از مقالهٔ دوم *شفا* در ذیل عنوان «فصل فی‌المشارکه والمباینه بین‌الجنس والنوع» دریافت. برخی از عبارت *شفا* را که ناظر به این مطلب در این فصل و فصل بعد است به‌اختصار نقل می‌کنیم؛ چنان‌که در فصل دوم گوید: «و مباینه اخری ان‌الجنس یحمل علی کل واحد من‌الانواع حملاکلیا، ولاینعکس، اذلایقال: و کل حیوان انسان کما یقال کل انسان حیوان؛ و اماالخاصه فانها تنعکس، اذکل انسان مستعد للضحک و کل مستعد للضحک انسان...» (ص ۱۰۱).

ابن‌سینا دربارهٔ نسبت‌های اربعه در مقاله دوم از فن اول مدخل شفا در ضمن چهار فصل در ذیل عنوان «فی‌المشارکات والمباینات بین هذه‌الخمسة» از ص ۹۱ تا ص ۱۱۲ بحث کرده است. به نظر می‌رسد متأخران نسبت‌های اربعهٔ بین دو کلی را از این قسمت گرفته باشند.

برای اطلاع بیشتر دربارهٔ نسبت‌های اربعه ر ک به:

ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، صص ۱۸-۱۷؛ قطب‌الدین رازی، شرح شمسیه، صص ۵۲-۴۸؛ همو، شرح *مطالع*، صص ۳۷-۳۴؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، ص ۲۸.

۲ـ و بعضی از درخت‌ها سرو هستند (موجبهٔ جزئیه).

۳ـ بعضی از درخت‌ها سرو نیستند (سالبهٔ جزئیه).

نسبت میان این دو مفهوم کلی را به آن جهت عموم و خصوص مطلق گفته‌اند که وسعت معنای یکی از این دو مفهوم همیشه بیشتر از دیگری است. آن مفهومی که عمومیت دارد و افراد بیشتری را شامل می‌شود مانند درخت، اعم مطلق و آن مفهومی که افراد کمتری را دربرمی‌گیرد مانند سرو، اخص مطلق است.

٤ـ **عموم و خصوص‌من‌وجه:** هرگاه هریک از دو مفهوم کلی فقط بر بعضی از افراد کلی دیگر صدق کند مانند دو مفهوم کلی شیرین و سفید، نسبت میان این دو مفهوم عموم و خصوص‌من‌وجه است و آن دو کلی را نسبت به هم اعم و اخص‌من‌وجه گویند. بازگشت دو مفهوم کلی اعم و اخص‌من‌وجه به چهار قضیه (دو قضیهٔ موجبهٔ جزئیه و دو قضیهٔ سالبهٔ جزئیه) است؛ یعنی می‌توان نسبت میان دو کلی اعم و اخص‌من‌وجه را به چهار قضیه جزئیه بیان کرد و گفت:

۱ـ بعضی از شیرینی‌ها سفید است (موجبهٔ جزئیه).

۲ـ بعضی از سفیدها شیرین است (موجبهٔ جزئیه).

۳ـ بعضی از شیرینی‌ها سفید نیست (سالبهٔ جزئیه).

٤ـ بعضی از سفیدها شیرین نیست (سالبهٔ جزئیه).

معنای نسبت میان این دو مفهوم کلی را به آن جهت عموم و خصوص‌من‌وجه گفته‌اند که وسعت هریک از این دو مفهوم از جهتی بیشتر و از جهتی کمتر است. برای مثال، مفهوم سفید از آن جهت عمومیت دارد که شامل سفید غیرشیرین است، مانند برف و از آن جهت خصوصیت دارد که سیاه شیرین را شامل نمی‌شود، مانند شکر سیاه، و برعکس معنای شیرین از آن جهت عمومیت دارد که شیرین غیرسفید را شامل می‌شود، مانند کشمش سبز و از آن جهت خصوصیت دارد که سفید غیرشیرین را شامل نمی‌شود، مانند برف. پس هریک از دو مفهوم اعم و اخص‌من‌وجه از جهتی عام و از جهتی خاص است. منطقیین به‌همین‌جهت چنین دو مفهوم کلی را اعم و اخص‌من‌وجه نامیده‌اند.

نسبت میان نقیض‌های دو کلی
(متساوی یا متباین یا اعم و اخص مطلق یا اعم و اخص‌من‌وجه)

لفظ نقیض در دو جای منطق (یکی در تصورات و دیگر در تصدیقات) استعمال می‌شود. مقصود از نقیض در اینجا نقیض باب تصورات است که اعم از نقیض باب تصدیقات است که آن را «تناقض» گویند و معنای نقیض در باب تصدیقات را در محل خود بیان خواهیم کرد. نقیض در باب تصورات عبارت است از تصوری مفرد که حرف سلب به آن اضافه شود؛ برای‌مثال، نقیض انسان، لاانسان است. علمای منطق در باب تصورات، تصور معنای اول (انسان) را «عین» و تصور معنای دوم (لاانسان) را «نقیض» گویند. همان‌طورکه میان دو کلی یکی از نسبت‌های چهارگانه وجود داشت، میان دو نقیض دو کلی هم یکی از نسبت‌های چهارگانه موجود است. در بیان نسبت میان دو مفهوم کلی، لازم است نسبت میان نقیض دو کلی (متساوی یا متباین یا اعم و اخص مطلق یا اعم و اخص‌من‌وجه) هم بررسی و تحقیق شود تا نسبت میان نقیض دو کلی مانند نسبت میان دو عین تعیین شود.

نسبت میان نقیض‌های دو کلی متساوی

نسبت میان نقیض‌های دو کلی متساوی، تساوی است؛ بدین‌معنی که بر هر فردی که یکی از دو نقیض دو کلی متساوی صدق کند، نقیض دیگر هم صدق خواهد کرد. برای مثال، میان انسان و بشر تساوی است؛ میان نقیض این دو کلی، یعنی لاانسان و لابشر هم، تساوی است؛ یعنی لاانسان بر هر فردی صدق کند لابشر هم بر آن صدق خواهد کرد و همچنین برعکس؛ یعنی بر هر فردی که لابشر صدق کند لاانسان هم صادق است.[1]

۱. دلیل متساوی بودن نسبت میان نقیض دو کلی متساوی آن است که اگر میان نقیض این دو کلی تساوی نباشد یکی از محذورات سه‌گانه یعنی: اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین یا خلف لازم می‌آید.

توضیح آنکه، اگر در مثال مذکور میان لاانسان و لابشر تساوی نباشد باید برای مثال‌فردی لاانسان باشد و لابشر نباشد. اگر این فرد، چنان‌که لابشر نیست بشر هم نباشد، این احتمال، ارتفاع نقیضین است برای آنکه فردی پیدا نمی‌شود که نه بشر باشد و نه لابشر، و اگر این فرد لاانسان، بشر باشد درصورتی‌که انسان هم باشد چون در یک فرد هم مفهوم لاانسان و هم مفهوم انسان صدق می‌کند این احتمال، اجتماع نقیضین است و اگر این فرد لاانسان، بشر باشد و انسان نباشد پس میان انسان و بشر تساوی نیست؛ زیرا در یک فرد بشر صدق کرد و انسان صادق نیامد و این احتمال برخلاف فرض است؛ زیرا فرض ما این بود که میان دو مفهوم انسان و بشر تساوی است و معنای تساوی آن است که هریک از دو مفهوم کلی، بر تمام افراد کلی دیگر صدق کند. پس با محال بودن اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین و برهان خلف ثابت شد که نسبت میان نقیض دو کلی متساوی، تساوی است.

نسبت میان نقیض‌های دو کلی اعم و اخص مطلق

نسبت میان نقیض‌های دو کلی اعم و اخص مطلق همان نسبت میان دوعین است؛ بااین‌تفاوت که در نقیضین عمومیت و خصوصیت دگرگون می‌شود و نقیض کلی اعم مطلق، اخص مطلق است و نقیض کلی اخص مطلق، اعم مطلق است. برای‌مثال، نسبت میان خط و مقدار، عموم و خصوص مطلق است و مفهوم مقدار اعم مطلق است و مفهوم خط اخص مطلق است.

نسبت میان نقیض مقدار، یعنی لامقدار، و نقیض خط، یعنی لاخط، عموم و خصوص مطلق است، اما لاخط اعم مطلق است و لامقدار اخص مطلق؛ یعنی بر هر فردی که لامقدار صدق کند لاخط هم صدق خواهد کرد، ولی ممکن است لاخط بر فردی صادق آید که لامقدار بر آن صدق نکند، مانند سطح که لامقدار نیست بلکه مقدار است.[1]

---

۱. دانشمندان منطق برای اثبات اینکه نسبت میان نقیض عام و خاص مطلق عکس نسبت میان دو عین است، برهان آورده‌اند و می‌گویند: مطلوبی که باید اثبات شود درحقیقت دو چیز است:

الف ـ بر هر فردی که نقیض اعم مانند لامقدار صدق کند، نقیض اخص مانند لاخط هم صادق آید، چرا؟

ب ـ ممکن است نقیض اخص (لاخط) بر فردی صدق کند و بر آن فرد نقیض اعم (لامقدار) صدق نکند چرا؟

دلیل بر اثبات جزء اول مطلوب آن است که بر فرض درست نبودن آن، یکی از محذورهای سه‌گانهٔ مذکور یعنی اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین یا خلف لازم می‌آید. توضیح آنکه در مثال مذکور قسمت اول مطلوب آن بود که بر هر فردی نقیض اعم (لامقدار) صدق کند نقیض اخص (لاخط) هم صدق کند. اگر این فرض درست نباشد باید لامقدار بر فردی صدق کند و لاخط صدق نکند. اگر این فرد مفروض که لامقدار است و لاخط نیست، اگر خط هم نباشد این احتمال، ارتفاع نقیضین است و اگر این فرد لامقدار خط باشد، اگر مفهوم مقدار هم بر او صدق کند این احتمال، اجتماع نقیضین است و اگر خط باشد و لامقدار و مقدار نباشد این احتمال، خلاف فرض است؛ زیرا فرض ما این بود که نسبت میان مقدار و خط عموم و خصوص مطلق است و مقدار اعم مطلق است و خط اخص مطلق؛ یعنی هر جا اخص باشد اعم هم باید صدق کند، حال آنکه در این فرض، خط که اخص است با لامقدار صادق آمد بدون آنکه اعم، یعنی مقدار، صادق باشد.

پس با محال بودن اجتماع نقیضین و برهان خلف جزء اول مطلوب ثابت و روشن شد که در هر موردی نقیض اعم صدق کند، نقیض اخص هم صادق است.

اما برهان بر اثبات جزء دوم مطلوب آن است که اگر جزء دوم مطلوب درست نباشد، خلف لازم می‌آید. توضیح آنکه در جزء دوم مطلوب گفته شد جایز است نقیض اخص بدون نقیض اعم صدق کند. اگر این فرض جایز نباشد باید در تمام مواردی که نقیض اخص صادق است، نقیض اعم هم صدق کند و چون در بیان جزء اول مطلوب اثبات شد، هر موردی که نقیض اعم صدق می‌کند، نقیض اخص هم صادق است. پس میان نقیض اخص و نقیض اعم تساوی خواهد بود. بنابراین، باید میان دوعین هم تساوی باشد (با اینکه فرض ما این است که میان دو عین، عموم و خصوص مطلق است) پس از راه برهان خلف معلوم شد که ممکن است نقیض اخص در موردی بدون نقیض اعم صدق کند و همین جزء دوم مطلوب است.

نسبت میان نقیض‌های دو کلی متباین و اعم و اخص‌من‌وجه

دو کلی که میان آن‌ها تباین کلی یا عموم و خصوص‌من‌وجه است، نقیض‌های آن‌ها در تمام موارد یکسان نیست. گاهی میان نقیض آن‌ها عموم و خصوص‌من‌وجه و گاهی تباین کلی است. برای‌مثال، نسبت میان «لاموجود» و «لامعدوم» مانند نسبت میان دو عین آن‌ها ــ «موجود» و «معدوم» ــ تباین کلی است، اما نسبت میان «لاحجر» و «لاشجر» عموم و خصوص‌من‌وجه است با اینکه نسبت میان دوعین آن‌ها یعنی «حجر» و «شجر» تباین کلی است؛ نسبت میان نقیض دو کلی عموم و خصوص‌من‌وجه نیز چنین است. برای‌مثال نسبت میان لاحیوان و لاابیض مانند نسبت میان دوعین آن‌هاست، اما نسبت میان لاحیوان و انسان برخلاف دو عین آن‌ها یعنی حیوان و لاانسان تباین کلی است.

دانشمندان منطق برای آنکه قاعدهٔ کلی برای نقیض‌های دو کلی متباین و اعم و اخص‌من‌وجه بیان کنند، معنای جامعی را نقیض دو کلی متباین و اعم و اخص‌من‌وجه ذکر کرده‌اند و آن، تباین جزئی است و گفته‌اند نسبت میان نقیض دو کلی متباین یا اعم و اخص‌من‌وجه، تباین جزئی است و تباین جزئی یعنی جدایی اجمالی و صدق هریک از دو کلی بدون دیگر فی‌الجمله؛ و این لفظ فی‌الجمله یا به‌اجمال دارای دو فرض است: یکی عموم و خصوص‌من‌وجه و دیگر تباین کلی.

(ادامهٔ فصل ۲)

وَ قَدْ یُقالُ الْجُزْئِیُّ لِلْاَخَصِّ وَ هُوَ اَعَمُّ.

ترجمه

گاهی جزئی به اخص از دو مفهوم گفته می‌شود و معنای این جزئی اعم از جزئی حقیقی است یا معنای این اخص، اعم از معنای اخصی است که در بیان نسبت‌های چهارگانه اشاره شده است.

شرح

معنا و اقسام جزئی

جزئی در منطق به دو معنی آمده است: جزئی حقیقی و جزئی اضافی.

جزئی حقیقی مفهومی است که در ذهن بر بیشتر از یک فرد صدق نکند، اما جزئی اضافی، چنان‌که از نامش پیداست، هر معنای اخصی است که معنای اعم آن را شامل شود. برای مثال، معنای ایرانی نسبت به انسان و معنای داریوش نسبت به ایرانی جزئی اضافی است؛ چه، معنای انسان نسبت به ایرانی، عام و معنای ایرانی نسبت به معنای انسان، خاص است و همچنین معنای ایرانی نسبت به داریوش، عام و معنای داریوش نسبت به ایرانی، خاص است.

بنابراین، نسبت میان جزئی حقیقی و جزئی اضافی عموم و خصوص مطلق است؛ بدین‌معنی که هر جزئی حقیقی، جزئی اضافی هم هست، اما ممکن است مفهومی جزئی اضافی باشد، اما جزئی حقیقی نباشد و در ذهن بر بیشتر از یک فرد صدق کند، مانند معنای انسان نسبت به معنای جسم که خود، معنای انسان کلی است و چون با مفهوم جسم سنجیده شود، گوییم معنای انسان نسبت به جسم، جزئی اضافی است. بنابراین، مرجع ضمیر «وهو اعم» جزئی است؛ یعنی این معنای جزئی اعم از معنای جزئی حقیقی است.

بعضی از شارحان متن *تهذیب* برای تفسیر متن، احتمال دیگری که بعید به ذهن است ذکر کرده‌اند که بنابراین احتمال، مرجع ضمیر لفظ اخص است؛ توضیح آنکه در بیان نسبت میان دو کلی چهار نسبت ذکر شد که یکی از آن چهار نسبت، اعم و اخص مطلق است. اخص مطلق مفهومی بود کلی که خود بر تمام افراد کلی دیگر صدق نکند، اما کلی دیگر بر تمام افراد آن به‌طورکلی صدق کند. تفتازانی جزئی اضافی را در این متن به اخص تفسیر کرد و مقصودش از اخص، مفهومی نیست که حتماً کلی باشد، بلکه این اخص، چنان‌که ملاحظه شد، علاوه بر معنای کلی، جزئی حقیقی را هم شامل می‌شود. به این جهت، تفتازانی گفته است که اخص در اینجا اعم است از اخصی که در بیان نسبت‌های چهارگانه ذکر شده است؛ چه، اخص در میان نسبت‌های چهارگانه فقط به مفهوم کلی گفته می‌شد، ولی اخص در اینجا هم شامل مفهوم کلی و هم شامل مفهوم جزئی حقیقی است.

◆ شرح فصل ۳

فَصلٌ [۳]

وَالْكُلِّيَاتُ خَمْسٌ.

◆ ترجمه

کلی بر پنج قسم است.

◆ شرح

مبحث تصورات

کلیات پنج‌گانه

پیش از تعریف هریک از اقسام کلی آن‌طوری که تفسیر کرده‌اند، دانستن مقدمه‌ای لازم است. نزد حکما، موجود بر دو قسم است:

۱ـ **واجب‌الوجود**: آن، موجودی قائم و متکی‌به‌خود و علت موجودات و غیرمعلول و کمالات آن نامحدود و نامتناهی است. به‌همین‌سبب، واجب‌الوجود مرکب نبوده است و برای فعلیت‌های آن ماهیت و حدی نمی‌توان تصور کرد و وجود چنین موجودی برای هستی و بقای دیگر موجودات لازم و ضروری است.

۲ـ **ممکن‌الوجود**: و آن، موجودی معلول و وابسته به واجب‌الوجود است و کمالات و فعلیت‌های آن محدود و متناهی است. این موجود از دو جزء ذهنی فراهم شده است: یکی کمالات و فعلیت‌ها و دیگر نهایت کمالات. نام جزء اول «وجود» و نام جزء دوم «ماهیت» است. اسبابی که در تحقق جزء اول مؤثرند، علل وجود یا مرجح یا موجب، و اسبابی که باعث قوام جزء دوم است، علل ماهیت یا علل قوام یا مقوم ذاتی نامیده می‌شود. وجود ممکنات از نظر مفهومی بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد و شناختن آن هم به واسطهٔ خارجی بودن و نیامدن به ذهن برای بشر ممکن نیست. پس آنچه از ممکنات قابل شناختن و تعریف‌کردن است، ماهیت است. چون مشابهت و هم‌جنسی میان مُعرَّف و معرِّف لازم است باید معرِّف و معرَّف هر دو ماهیت باشند. به‌همین‌جهت، علمای منطق گفته‌اند: «**التعریف للماهیة و بالماهیة**» یعنی تعریف برای

ماهیت و به‌سبب ماهیت است.

با توجه به این مقدمه، هرگاه در معنای هریک از کلیات پنج‌گانه تأمل و دقت شود، معلوم می‌شود که همهٔ آن‌ها مربوط به ماهیت ممکنات است نه وجود آن. توضیح آنکه، هر گاه مفهوم کلی با افراد آن مقایسه و سنجیده شود از سه حال بیرون نیست: یا عین ماهیت افراد است یا جزء ماهیت افراد است یا خارج ماهیت افراد و عارض آن.اگر مفهوم کلی، تمام ماهیت افراد باشد «نوع» است و اگر جزء ماهیت افراد باشد از دو حال بیرون نیست: اگر تمام مشترک میان چند نوع باشد «جنس» است و اگر تمام مشترک نباشد یا جزء ماهیت افراد است و اصلاً مشترک نیست و دراین‌صورت «فصل قریب» است یا آنکه جزء ماهیت افراد و بعض مشترک میان چند نوع است که دراین‌حال «فصل بعید» است، و اگر مفهوم کلی خارج از ماهیت افراد باشد یا اختصاص به نوع معین و حقیقت مخصوصی دارد و آن «عَرَض خاص» است یا علاوه‌بر یک نوع بر انواع دیگری هم عارض می‌شود که «عَرَض عام» است. از تعریف اختصاری هریک از کلیات پنج‌گانه این نتیجه به‌دست آمد که نوع، عین ماهیت و جنس و فصل، جزء ماهیت و علل قوامی آن، و عَرَض خاص و عَرَض عام از اوصاف و عوارض ماهیت‌اند. برای مثال، هرگاه ماهیت مفروض، انسان باشد خود انسان، «نوع» و اجزای ذهنی آن یعنی حیوان و ناطق، «جنس و فصل»، «و عَرَض خاص» آن خندان «و عَرَض عام» آن رونده است.[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل هشتم مقاله اولی مدخل *شفا* در ذیل عنوان «فصل فی‌قسمة اللفظ المفرد الکلی الی اقسامة الخمسة» در بیان اقسام کلیات خمس و آنچه را که در جواب ماهو حمل می‌شود و شرح آنچه در جواب «ای شیء فی‌ذاته یا فی‌عرضه» گفته می‌شود، چنین تقسیم می‌کند که ما پیش از این بیان کرده‌ایم. او دراین‌باره می‌گوید: لفظ مفرد کلی یا ذاتی یا عَرَضی است. ذاتی یا صلاحیت دارد که به‌گونه‌ای بر ماهیت دلالت کند یا آنکه صلاحیت دلالت بر ماهیت را ندارد. آن ذاتی که صلاحیت دلالت بر ماهیت را داشته باشد بر سه نوع است:

۱ـ آنکه بر یک چیز حمل شود و بر ماهیت یک چیز دلالت کند؛ چنان‌که گفته شود: الانسان «ماهو؟» در جواب گفته می‌شود. «حیوان ناطق» یا آنکه گفته شود: علی «ماهو؟» در جواب گفته می‌شود: «انسان».

۲ـ آنکه بر ماهیت امور متعددی دلالت کند که به‌حسب ذات و ماهیت اختلافی میانشان نباشد؛ چنان‌که سؤال شود: علی و احمد و حسین «ماهم؟» در جواب گفته می‌شود: «انسان».

۳ـ آنکه بر ماهیت امور متعددی دلالت کند که در ذات مختلف و متفاوت باشند؛ چنان‌که پرسیده شود انسان و اسب، و گاو «ما هم؟» در جواب تمام صفات ذاتی مشترک آن‌ها قرار می‌گیرد و گفته می‌شود: «حیوان».

بنابراین آنچه در جواب «ماهو» گفته می‌شود، سه قسم است: **نوع، حد تام و جنس.**

اما آن ذاتی که دلالت بر ماهیت نکند و بر هستی و انیت دلالت کند در جواب «ای شیء هو فی‌ذاته یا ای ماهو» گفته می‌شود. اگر آن ذاتی مختص به نوع معینی باشد، «فصل قریب»، و اگر چنین نباشد، «فصل بعید» است.

و اما کلی عَرَضی اگر اختصاص به نوع معینی داشته باشد، «خاصه» نامیده می‌شود، و اگر مختص به نوع معینی ←

تفسیر تمام مشترک

کلمهٔ تمام مشترک که در تعریف جنس آمده عبارت است از معنایی که تمام اجزای مشترک میان چند نوع در آن جمع باشد، مانند مفهوم حیوان که جزء ماهیت انسان و تمام مشترک است. بدین‌معنی‌که تمام اجزایی که نوع انسان با دیگر انواع حیوان مانند اسب در آن اشتراک دارند، این مفهوم شامل همهٔ آن‌هاست؛ زیرا مفهوم حیوان عبارت است از جوهر صاحب بعدی که رشدونمو کند و دارای حس و حرکت ارادی باشد و این معنی چنان‌که ملاحظه می‌شود، تمام مشترک میان نوع انسان و دیگر انواع حیوان است. همچنین مفهوم نامی جزء ماهیت انسان و تمام مشترک میان آن ماهیت و انواع دیگر نامی مانند درخت است؛ زیرا در تمام چیزهایی که نوع انسان با نوع درخت شریک هستند، مفهوم نامی همهٔ آن‌ها را شامل می‌شود. بنابراین، می‌گوییم مفهوم نامی میان انسان و درخت جنس است. همین‌طور مفهوم جسم نسبت به انسان و سنگ جزء ماهیت و تمام مشترک و جنس است؛ چنان‌که مفهوم جوهر و جنس جزء ماهیت و تمام مشترک میان انسان و عقل است.

ذاتی و عرضی

دانشمندان منطق در باب تصورات، کلیات پنج‌گانه را به دو قسم ذاتی و عَرَضی تقسیم کرده‌اند:

ذاتی در باب تصورات، مفهوم کلی است که مقوّم ماهیت و بیرون از معنای آن نباشد و بر سه قسم است:

۱ـ نوع که عین ماهیت افراد است.

۲ـ جنس که جزء ماهیت افراد و تمام مشترک است.

← نباشد به «عَرَض عام» نام‌گذاری می‌شود و هر دو در پاسخ «ای شیء هو فی‌عرضه» می‌آیند. خلاصهٔ سخن ابن‌سینا در *شفا* پس از گفت‌وگوی مفصل در بیان تقسیم کلیات به پنج قسم، چنین است که گوید: «فاذن قدتبین هذا فنقول: ان‌الذاتی‌الدال علی‌الماهیة یقال له‌المقول فی‌جواب ماهو، والذاتی‌الدال علی‌الانیه یقال له: المقول فی‌جواب ای‌شیء‌هو فی‌ذاته، اوای ماهو.

و اما العرضی فربما کان خاصاً بطبیعة المحمول علیه لایعرض لغیره کالضحاک والکاتب للانسان، و یسمی خاصاً، و ربما کان عارضا له و لغیره کالابیض للانسان و لغیره، و یسمی عرضاً عاماً.

فیکون کل لفظ کلی ذاتی اما دالا علی ماهیة اعم، و یسمی جنسا، و اما دالا علی ماهیة اخص، و یسمی نوعا، واماداالا علی انیة و یسمی فصلا، و اماالکلی العرضی فیکون اما خاصا و یسمی خاصة، و اما مشترکا فیه و یسمی عرضا عاما. فکل لفظ اما جنس، و اما فصل، و اما نوع، و اما خاصة، و اما عرض عام....» (ص ۴۶)

برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به: ابن‌سینا، *دانشنامه علایی*، صص ۲۱-۱۹ و ۲۵، همو، *عیون‌الحکمة*، ص ۲، همو، *اشارات*، صص ۱۱-۵.

۳ـ فصل که جزء ماهیت افراد یا اصلاً مشترک نیست یا بعض مشترک است.[1]

عَرَضی مفهوم کلی است که پس از تمام شدن ذات و کامل‌شدن ماهیت بر آن عارض می‌شود و آن بر دو قسم است:

۱ـ عَرَض خاص که خارج از ماهیت و مخصوص نوع معینی است.

۲ـ عَرَض عام که خارج از ماهیت و مخصوص به نوعی نیست و بر انواع مختلفی عارض می‌شود.

---

۱. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقالهٔ اولی مدخل *شفا* ص ۲۸ پس از بیان کلی و جزئی و تفسیر اینکه مقصود از کلی چیزی است که بر جزئیات حمل شود نه به حمل اشتقاق (مانند انسان ابیض یا ذوبیاض است)، بلکه به حمل مواطاه مانند زید انسان است، آنگاه ماهیت را به این عبارت: «ان لکل شیء ماهیه هوبها ماهو، و هی حقیقه» تفسیر می‌کند و در پایان گفت‌وگوی مفصل چنین نتیجه می‌گیرد که ما برای اشیا حقیقتی خواهیم داشت و برای آن، دوگونه اوصاف خواهد بود: یکی اوصافی که موجب تحقق ماهیت و حقیقت می‌شوند و به‌ناچار بر حقیقت سابق خواهند بود و ما آن‌ها را ذاتی می‌نامیم. دستهٔ دیگر اوصافی که در ماهیت و ذات شیء مدخلیت ندارند ولیکن گاهی در وجود لازم و گاهی غیرلازم هستند و آن‌ها را عرضی می‌نامیم. سپس دربارهٔ اینکه کلمهٔ ذاتی آیا شامل خود ذات می‌شود، بحث می‌کند. نظر ابن‌سینا این است که نمی‌شود چیزی را به خود نسبت داد و ذاتی فقط شامل اجزای ذات است که ماهیت باشد و خود ذات را دربرنمی‌گیرد. خلاصهٔ عبارت ابن‌سینا در تفسیر ذاتی و عرضی و اقسام آن‌ها چنین است که گوید: «فقد لاح لک من هذا ان هیهنا ذاتا حقیقتهٔ للشیء و ان له اوصافاً بعضها تلتئم منه و من غیره حقیقه‌الشیء و بعضها عوارض لاتلزم ذاته لزوماً فی‌وجوده، و بعضها عوارض لازمه له فی وجوده، فما کان من‌الالفاظ‌الکلیه یدل علی حقیقه ذات شیء او اشیاء فذلک هوالدال علی‌الماهیه، و ما لم یکن کذلک فلایکون دالا علی‌الماهیه، فان دل علی‌الامور التی لابدمن ان تکون متقدمه فی‌الوجود علی ذات‌الشیء حتی یکون التیامها یحصل ذات‌الشیء ولااللفظ‌الدال علیه یدل علی حقیقه ذات‌الشیء بکمالها، بل علی جزء منه، فذلک ینبغی ان یقال له‌اللفظ‌الذاتی‌الغیرالدال علی‌الماهیه و اما یدل علی صفه هی خارجه عن‌الامرین لازمه کانت او غیر لازمه فانه یقال لفظ عرضی، ولمعناه معنی عرضی.... (ص ۳۰) فلهذا بالحری ان یظن ان‌اللفظ‌الذاتی انماالاولی به ان یشتمل علی‌المعانی التی تقوم الماهیه ولایکون‌اللفظ الدال علی الماهیه ذاتیا، فلایکون الانسان ذاتیا للانسان لکن الحیوان والناطق یکونان ذاتیین للانسان (ص ۳۱).

سپس ابن‌سینا می‌گوید اگر ما ذاتی را نسبت به انسان ملاحظه نکنیم، بلکه ذاتیات شخص موردنظر باشد، همان‌طورکه حیوان و ناطق برای جزئی و شخصی ذاتی است، انسان هم برای زید ذاتی خواهد بود؛ چه، شخص غیر از انسانیت دارای عوارض زاید بر ذات است که در حقیقت و ماهیت او مدخلیت دارند. بنابراین، لازم می‌آید که عوارض زاید بر ذات هم ذاتی باشند و ذاتی منحصراً به قول در جواب «ماهو» گفته نشود درصورتی‌که اصطلاح منطقیین چنین نیست (صص ۳۳-۳۲).

در پایان همین فصل پس از گفت‌وگوی مفصل به این نتیجه می‌رسد که مفاهیم کلی که بر اشخاص حمل می‌شوند اگر رفع آن‌ها باعث از بین رفتن اشخاص شود، آن‌ها را ذاتی می‌نامیم و اگر رفع آن‌ها چنین نباشد آن‌ها را عرضی خوانیم. بنابراین، همان‌طورکه رفع هریک از جنس و فصل باعث از بین رفتن افراد و اشخاص است، رفع نوع و معنای انسان نیز باعث از بین رفتن افراد خواهد بود. بنابراین، ذاتی شامل الفاظی می‌شود که بر ماهیت یا بر اجزای ماهیت دلالت کند ولیکن عرضی به چیزی گویند که بعد از تحقق ماهیت عارض آن می‌شود. خلاصهٔ عبارت چنین است: «فقد بان اختلاف مابین نسبه‌الحیوان والناطق والانسان الی‌الاشخاص و بین نسبه‌الاعراض الیها: فان نسبه الاولی اذا رفعتها اوجب رفع‌الشخص و اماالنسبه‌الثانیه فنفس رفعها لایوجب رفع الشخص... و اذا کان‌الامر علی هذه‌الجهه، فالذاتی یشتمل علی‌الماهیه فقد اتضح لک ان اللفظ المفرد الکلی منه ذاتی یدل علی‌الماهیه، و منه ذاتی لایدل علی‌الماهیه و منه عرضی» (صص ۳۳-۳۲).

نشانه‌های ذاتی و عرضی

با توجه به تعریفی که برای مفهوم ذاتی و عَرَضی شده است، می‌توان این دو معنی را از هم جدا کرد، اما برای تشخیص مصادیق ذاتی از افراد عرضی، لازم است علائم و خواص هریک بررسی شود.

اهل منطق سه علامت برای ذاتی و عرضی ذکر کرده‌اند که در اینجا به‌ترتیب بیان می‌شود:

۱ـ ذاتی در تصور مقدم بر ذات است؛ بدین‌معنی‌که تا ذاتی ماهیت اولاً به ذهن نیاید ممکن نیست آن ماهیت و ذات به ذهن آید مانند معنای حیوان و ناطق نسبت به انسان. بدیهی است تا اجزای مرکب وجود پیدا نکند مرکب هم تحقق نخواهد یافت. حیوان و ناطق اجزای ذهنی انسان‌اند و تصور اجزا در ذهن مقدم بر تصور مرکب و انسان است. عرضی درست به‌عکس ذاتی است؛ یعنی نخست ماهیت معروض تصور می‌شود و بعد از آمدن معروض به ذهن، معنای عرضی، در ذهن عارض بر ماهیت معروض می‌شود مانند عروض معنای تعجب بر انسان که تا معروض در ذهن یافت نشود ممکن نیست تعجب بر آن عارض شود.

۲ـ حمل ذاتی بر ماهیت و ذات بدیهی است و حاجتی به علت آوردن ندارد درصورتی‌که حمل عرضی بر معروض و ماهیت، نظری و محتاج به تعلیل است. برای مثال، در این احکام «انسان، انسان است یا انسان حیوان است یا انسان ناطق است» جای پرسش نیست که چرا محمول موضوع است؛ زیرا ثبوت ماهیت برای خود ماهیت و همچنین ثبوت اجزای ماهیت برای ماهیت بدیهی است و هیچ دلیلی روشن‌تر و پیداتر از آن نمی‌توان یافت تا به این سؤال به‌طور مستدل پاسخ گفت و ناچار باید در جواب گفت: انسان حیوان است برای اینکه حیوان است، اما اگر گفته شود انسان خندان است، جای سؤال است که چرا این عرضی برای انسان ثابت شده است و ناچار باید دلیل قانع‌کننده آورد و برای مثال گفت: انسان خندان است برای آنکه تعجب می‌کند. پس حمل عرضی برخلاف حمل ذاتی، محتاج به تعلیل است.

۳ـ محال است ذاتی ماهیت از ماهیت جدا شود و انسان برای مثال، حیوان یا ناطق نباشد درصورتی‌که جایز است که عرضی از معروض جدا شود، مانند سفیدی و سیاهی و نویسندگی و نظایر آن برای انسان که رواست از معروض جدا شوند و بود و نبود آن‌ها

هیچ‌گونه اثری در ماهیت معروض ندارد.[1]

(ادامهٔ فصل ۳)

اَلْاَوَّلُ اَلْجِنْسُ، وَ هُوَالْمَقُولُ عَلَى‌الْكَثْرَةِالْمُخْتَلِفَةِالْحَقايِقَ فِي‌جَوابِ «ماهُوَ؟» فَاِنْ كانَ‌الْجَوابُ عَنِ‌الْماهِيَّةِ وَ عَنْ بَعْضِ الْمُشارِكاتِ هُوَالْجَوابُ عَنْها وَ عَنِ‌الْكُلِّ فَقَريبٌ كَالْحَيَوانِ، وَ اِلّا فَبَعيدٌ كَالْجِسْمِ النّامي.

ترجمه

نخستین کلی، جنس، و آن، کلی ذاتی است که در جواب «ماهو» بر حقایق مختلف حمل می‌شود. پس اگر جواب از ماهیت و از بعض مشارکات ماهیت، همان جواب از ماهیت و از تمام مشارکات باشد، «جنس قریب» است مانند حیوان، و اگر چنین نباشد، یعنی جواب از ماهیت و از بعض مشارکات ماهیت غیر از جواب از ماهیت و از تمام مشارکت باشد، «جنس بعید» است مانند نامی.

---

۱. ابن‌سینا در فصل ششم مقاله اولی مدخل *شفا* ذیل «فصل فی‌تعقیب ماقاله‌الناس فی‌الذاتی والعرضی» برای مشخصات صفات ذاتی و عرضی دو فرق از دیگران نقل می‌کند: یکی آنکه ذاتی مقوّم ذات است و عرضی مقوّم ذات نیست و دیگر آنکه با بقای ذات، ذاتی مرتفع نمی‌شود. درصورتی‌که عرضی چنین نیست. آنگاه خود در این زمینه سخن را بسط می‌دهد و در پایان فصل، پس از برشمردن صفات ذات و تقسیم آن بر پنج قسم، در بیان فرق میان قسم چهارم عرضی لازم و قسم پنجم ذاتی گوید: ذاتی آن است که تقدم ذاتی بر ذات در ذهن است، اما عرضی لازم بر ذات، در ذهن مؤخر است. گفتار کوتاه ابن‌سینا در اینجا آورده می‌شود. چنان‌که گوید:« قد قیل فی‌التمیز بین‌الذاتی والعرضی: ان‌الذاتی مقوم والعرضی غیرمقوم، ثم لم یحصل، ولم یتبین انه کیف یکون مقوما اوغیر مقوم، و قیل ایضا: ان‌الذاتی لایصح توهمه مرفوعا مع بقاء الشیء والعرضی یصح توهمه مرفوعا مع بقاء الشیء فیجب ان نحصل نحن صحة ماقیل او اختلاله، فنقول: ... فقد بان لک من هذا ان من‌الصفات مایصح سلبه وجوداً، و منها ما یصح سلبه توهماً لا فی‌الوجود و منها ما یصح سلبه توهماً مطلقاً، و منها مالایصح سلبه بوجه و هو عارض، و منها مالایصح سلبه و هو ذاتی، لکن یتمیز من‌العارض بان‌الذهن لایوجب سبق ثبوت ماالذاتی له ذاتی قبل ثبوت‌الذاتی، بل ربما اوجب سبق ثبوت‌الذاتی و اماالعرضی فان‌الذهن یجعله تالیا، و ان وجب و لم ینسلب فقد اتضح لک کیف لم یحصل معنی‌الذاتی والعرضی من‌اقتصر علی‌البیانین المذکورین» (صص ۳۷-۳۳).

سبزواری در شرح *منظومه*،ص ۲۸ در بیان علائم ذاتی و عرضی در باب تصورات گوید:

ذاتی شی لم یکن معللا — و کان مایسبقه تعقلا
و کان ایضاً بین‌الثبوت له — و عرضیه اعرفن مقابله

ترجمه: ۱. حمل ذاتی بر ذات به بیان علت محتاج نیست. ۲. ذاتی در ادراک و تصور مقدم بر ذات است. ۳. ثبوت ذاتی برای ذات بدیهی و آشکار است ٤. عرضی را در هریک از این نشانه‌های سه‌گانه مقابل ذاتی بشناس.

برای اطلاع بیشتر دربارهٔ علائم ذاتی و عرضی ر ک به:

ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، صص ۱۱-۹؛ همو، *نجات*، صص ۷-٦، همو، *اشارات*، صص ۱۱-٤؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ۱۰-۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ۲۱.

شرح

جنس

آنچه به لفظ «ماهو» در منطق از آن سؤال می‌شود، از این چهار قسم بیرون نیست. گاهی مورد سؤال متکثر است؛ این هم، از جهت آنکه کثرت و اختلافشان در عدد یا در اصل ذات و حقیقت باشد، بر دو قسم است. پس مجموع چیزهایی که به وسیلهٔ «ما هو» از آن سؤال می‌شود، به قرار زیر است:

۱ـ واحد شخصی (جزئی حقیقی)،

۲ـ واحد کلی،

۳ـ متکثر به عدد،

٤ـ متکثر به ماهیت و ذات.

پاسخ سؤال اول و سوم، نوع و پاسخ سؤال چهارم، جنس[1] و پاسخ سؤال دوم، حد تام (یعنی مجموع جنس و فصل) است.

۱ـ برای مثال، اگر سؤال شود: «زید هو؟» (واحد شخصی) یا «زید و بکر و عمرو ما هُم؟» (متکثر به عدد)، چون غرض سائل، پرسش از تمام ماهیت است بدین جهت در جواب نوع، یعنی انسان گفته می‌شود.

۲ـ اگر سؤال شود: «الانسان ما هو؟» چون مقصود سائل، پرسش از تمام ماهیت انسان است، جواب، حد تام، یعنی حیوان ناطق است.

۳ـ اگر از حقایق مختلف پرسیده شود، برای مثال گفته شود: «الانسان والبقر والفرس ماهم؟» چون غرض سائل، پرسش از تمام ماهیت مشترک میان این حقایق مختلف است، پاسخ آن، جنس، یعنی حیوان است.

---

۱. ابن‌سینا در فصل نهم از مقاله اولی مدخل *شفا* در تعریف جنس چنین گوید: «فنقول: ان اللفظهٔ التی کانت فی‌لغهٔ الیونانیین تدل علی معنی‌الجنس کانت تدل عندهم بحسب‌الوضع‌الاول علی غیرذلک، ثم نقلت بالوضع‌الثانی الی‌المعنی الذی یسمی عندالمنطقیین جنسا... و یرسمونه بانه المقول علی کثیرین مختلفین بالنوع فی‌جواب ما هو» (ص ٤٧).

سپس در بیان قیود تعریف برآمده و گوید: کلمهٔ «المقول» به‌منزلهٔ جنس قریب و لفظ «علی کثیرین» به‌منزلهٔ جنس اقرب است و «مختلفین بالنوع» برای اخراج خاصه و نوع است و به قید «فی‌جواب ماهو» فصل بعید و عرض عام خارج شدند (صص ٥٤-٤٧).

اقسام جنس

همان‌طورکه گفته شد، جنس کلی ذاتی است که بر حقایق مختلف در جواب «ماهو» حمل شود، و این معنی از جهت دوری و نزدیکی بر دو قسم است: قریب و بعید.

تعریف جنس قریب: ماهیتی که در جواب سؤال از ماهیت نوعی با همهٔ انواع مقابل آن به «ماهو» آورده می‌شود، «جنس قریب» است. توضیح آنکه هرگاه از ماهیت یک نوع و از بعض انواع دیگر مقابل آن به «ماهو» پرسیده شود، جواب همانی باشد که در پاسخ سؤال از ماهیت یک نوع با تمام انواع مقابل آن است؛ بدین‌معنی که جواب پرسش از ماهیت و بعض انواع با جواب پرسش از ماهیت و تمام انواع، مختلف نباشد. چنین جنسی، جنس قریب است. برای مثال هرگاه پرسیده شود ماهیت انسان و اسب چیست؟ مقصود سائل از این پرسش دانستن تمام ماهیت مشترک میان دو نوع انسان و اسب است؛ بنابراین، جواب، جنس، یعنی حیوان است.

هرگاه دوباره از ماهیت انسان و تمام انواع دیگر آن سؤال شود، برای مثال گفته شود ماهیت انسان و اسب و خر و خرگوش و موش و گاو.... (و همهٔ انواعی که در حیوانیت با انسان شرکت دارند در سؤال آورده شود) چیست؟ باز جواب همان حیوان است که پاسخ سؤال اول بود و جواب دو سؤال متعدد نشد. بنابراین می‌گوییم حیوان نسبت به انسان جنس قریب است.

تعریف جنس بعید: ماهیتی که فقط در پاسخ پرسش از ماهیت یک نوع و بعضی از انواع مقابل آن به «ماهو» آورده می‌شود، «جنس بعید» است.

به‌عبارت‌دیگر، هرگاه از ماهیت یک نوع و از بعض مقابل آن به «ماهو» پرسیده شود، جواب غیر از جوابی باشد که در پاسخ پرسش از ماهیت یک نوع و از تمام انواع مقابل آن است. بدین‌معنی‌که جواب پرسش از ماهیت و بعض انواع با جواب از ماهیت و بعضی از انواع دیگر مختلف باشد. چنین جنسی، جنس بعید است. برای‌مثال هرگاه پرسیده شود ماهیت انسان و اسب چیست؟ مقصود سائل از این پرسش، دانستن تمام ماهیت مشترک میان این دو نوع، یعنی انسان و اسب است. بنابراین، جنس قریب انسان، یعنی حیوان، در جواب واقع می‌شود، ولی هرگاه دوباره از ماهیت انسان و اسب و خرگوش و درخت پرسیده شود چون تمام ماهیت مشترک میان این نوع، مقصود سائل

است، جواب حیوان نیست بلکه پاسخ این سؤال «نامی» است که تمام مشترک میان انسان و اسب و خرگوش و درخت است.

چون نامی پاسخ پرسش دوم است می‌گوییم نامی نسبت به انسان، جنس بعید به یک مرتبه است. هرگاه در دنبال پرسش‌های گذشته بگوییم ماهیت انسان و اسب و درخت و سنگ چیست؟ چون مقصود سائل، دانستن ماهیت مشترک میان این چهار مفهوم است، نامی جواب نیست، بلکه پاسخ این پرسش «جسم» است که تمام مشترک میان انسان و اسب و درخت و سنگ است. چون جسم پاسخ سؤال سوم است، می‌گوییم جسم نسبت به انسان جنس بعید به دو مرتبه است و اگر پرسیده شود ماهیت انسان و اسب و درخت و سنگ و عقل چیست؟ چون مقصود سائل، دانستن ماهیت مشترک میان این پنج مفهوم است، جسم جواب نیست، بلکه پاسخ این سؤال، «جوهر» است که تمام مشترک میان انسان و اسب و درخت و سنگ و عقل است و چون جوهر پاسخ سؤال چهارم است، می‌گوییم جوهر نسبت به انسان جنس بعید به سه مرتبه است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، ممکن است یک نوع دارای چند جنس: ۱ـ قریب ۲ـ بعید به یک مرتبه ۳ـ بعید به دو مرتبه ٤ـ بعید به سه مرتبه باشد و همچنین یک جنس ممکن است نسبت به نوعی، قریب و نسبت به نوع دیگر، بعید باشد. برای مثال نامی نسبت به درخت جنس قریب، اما نسبت به انسان جنس بعید است و حیوان فقط جنس قریب است، ولی ممکن نیست یک جنس، فقط بعید باشد و قریب نباشد؛ زیرا هر جنسی نسبت به نوع نزدیک خود قریب است. برای مثال، جوهر نسبت به عقل، جنس قریب است، اما نسبت به انسان بعید به سه مرتبه است.

ازآنجاکه در منطق بحث دربارهٔ مطالب علمی لازم است، بعد از مطلب جنس به‌طورخلاصه در این‌باره گفت‌وگو می‌شود.

مطالب ـ چون در تعریف جنس کلمهٔ ماهو آورده شده، بنابراین، لازم است پرسش‌هایی که با کلمات معینی در منطق از مجهولات می‌شود و چگونگی ترتیب آن‌ها بیان شود. بنابراین، می‌گوییم نادانستنی‌های انسان از دو قسم بیرون نیست:

یکی تصورات و دیگر تصدیقات و هریک از این دو قسم به اعتبارات مختلف دارای

اقسامی است، اما می‌توان مطالب یعنی مجهولات تصوری و تصدیقی را که دانستن آن‌ها مطلوب است به دو قسم اساسی تقسیم کرد:

۱ـ اصول: که دارای دو صفت بارز است: الف ـ در تمام موارد یعنی هم در مجردات و هم مادیات جاری است ب ـ وجود آن‌ها ضروری است؛ به‌طوری‌که هیچ مطلب و پرسشی از آن بیرون نیست.

۲ـ فروع: فروع نیز مانند اصول دارای دو صفت مشخص است: الف ـ برخلاف اصول فقط در مادیات جاری است ب ـ جایز است مطلبی جانشین و قائم‌مقام آن شود.[۱]

اصول مطالب ـ به‌عقیدهٔ خواجه‌نصیرالدین طوسی[۲] اصول مطالب بر دو قسم است: یکی مربوط به مجهولات تصوری و دیگری متعلق به مجهولات تصدیقی است.

به‌عقیدهٔ بعضی، اصول مطالب بر چهار قسم است: ۱ـ مطلب ما ۲ـ مطلب هل ۳ـ مطلب لم ٤ـ مطلب ای. ولی بنابر قول مشهور، اصول مطالب بر سه قسم است: ۱ـ مطلب ما ۲ـ مطلب هل ۳ـ مطلب لم که هریک از مطالب سه‌گانه طبق عقیدهٔ مشهور بررسی می‌شود.

مطلب ما: در دو صورت با کلمهٔ «ما» از مجهول تصوری پرسیده می‌شود: یکی «مای شارحه» و دیگری «مای حقیقیه».

---

۱. ابن‌سینا در فصل اول از مقالهٔ چهارم برهان *شفا* (صص ۲٦۹– ۲٦۱) دربارهٔ انواع مطالب و کیفیت تقدیم و تأخر آن و بیان نظریهٔ ارسطو چنین آغاز سخن می‌کند: «المطالب والمعلومات بالطلب متساویهٔ فان‌الشیء انما یطلب لیعلم. فاذا علم بطل‌الطلب والمطلب. و ان کان للمکثران یکثرها بالای والکم والکیف و غیرذلک، فانها بحسب ما یبحث عنه فی‌هذاالمواضع اربعهٔ: اثنان داخلان فی‌الهل: احدهما هل یوجدالشیء ای علی‌الاطلاق والثانی هل یوجد الشیء شیئا مثل انه هل یوجدالجسم مرکبا من اجزاء غیر متجزیه. و کل واحد من مطلبی الهل یتبعه مطلب اللم، و یتصل بذلک مطلب الما. اما مطلب الای فمن‌التوابع لمطلب الما و مطلب اللم اما ان یطلب علهٔ‌الحکم بوجود موضوع اوعدمه علی‌الطلاق، اوعلهٔ‌الحکم بوجوده اولاوجوده بحال. و کل ذلک اما ان یتعدی فیه طلب علة‌الحکم الی طلب علهٔ‌الوجود اولایتعدی. والاخری ان یکون‌القیاس‌المبین للهل‌المطلق شرطیا استثنائیا و علته فی‌الشرط اما سائر ذلک فالاخری ان تکون العلهٔ فیه حدا اوسط.

پس از بیان مفصل در ترتب مطالب، سخن ارسطو را آورده و گفته است: «فقول‌المعلم الاول‌الموجود بالجزء یعنی الموجود شیئا ما والموجود بالکل یعنی به‌الموجود علی‌الاطلاق. والموجود شیئا ما اماشیئا جوهر یا للموضوع اوعرضاً ذاتیاً اوعرضاً خارجیاً. ثم یقول المعلم الاول: اعنی بالموجود علی الاطلاق‌الشیء‌المطلوب هل نفسه موجود، مثل قولنا هل‌المثلث موجود اوالا له فهذا انما یبحث عن وجود نفس‌الموضوع. و اما هل المثلث کذا او هل‌الاله سببا للشیء فانه یبحث عن وجود عارض ما او لاحق و هذا هوالموجود شیئا ما. فقد بان من هذا ان المطالب بالقوهٔ ترجع الی هل‌الشیء والی ماالشیء و ان مطلب اللم بحث عن ماالشیء بوجه لانه بالقوهٔ بمعنی ماالاوسط.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، جوهر*النضید*، صص ۷–۱٦٦.

۱ـ گاهی مقصود از سؤال، شناختن مفهوم اسم است مثل اینکه سائل نمی‌داند مفهوم کلمهٔ «باره» چیست و از کدام نوع جانداران یا جمادات است پس با کلمهٔ «ما» می‌پرسد تا مفهوم این اسم برای او روشن شود. نام این «ما» در منطق «شارحه» است و در جواب این پرسش گفته می‌شود: باره حیوان است. با این پاسخ معنای باره تا حدی برای سؤال‌کننده روشن می‌شود، ولی باز ماهیت آن نامفهوم و ناشناخته است.

۲ـ گاهی مقصود از پرسش دانستن حقیقت و ماهیت موردپرسش است مثل اینکه سائل می‌داند که باره حیوان است، اما به ماهیت آن آگاهی کامل ندارد. در این هنگام، غرض سائل از کلمهٔ «ما»، دانستن جنس و فصل و ماهیت باره است که از نظر تعریف منطقی باید تحدید شود. نام این «ما» در منطق «حقیقیه» است.

مطلب هل: با کلمهٔ «هل» از دو نوع وجود پرسیده می‌شود که یکی بسیط (وجود مطلق) و دیگری مرکب (عوارض وجود) است. پس «هل» بر دو قسم است: هل بسیط، هل مرکب.

۱ـ هل بسیط: با این هل از وجود مطلوب تصوری پرسیده می‌شود و در سؤال با هل بسیط همیشه محمول، قضیه وجود است. برای‌مثال پرسیده می‌شود: «هل‌العقل موجود؟!» (آیا عقل موجود است؟!) بنابراین، غرض سؤال با هل بسیط، وجود موضوع و ثبوت شیء است.

۲ـ هل مرکب: با این هل از عوارض وجود پرسیده می‌شود. در هل مرکب میان موضوع و محمول وجود، رابطه است. بنابراین، نتیجه از سؤال با هل مرکب، وجود محمول برای موضوع و ثبوت شیء برای شیء است. برای مثال پرسیده می‌شود «هل‌العقل ذومکان؟» (آیا عقل دارای مکان است؟) بدیهی است تا وجود عقل ثابت نباشد از عوارض آن، که داشتن مکان است، سؤال نمی‌شود.

مطلب لم: گاهی مطلوب، مجهول تصدیقی و سؤال از علت حکم است و آن بر دو گونه است: یکی سؤال از علت واقعی ثبوت محمول برای موضوع. دیگر، سؤال علمی ثبوت محمول برای موضوع. به‌همین‌جهت کلمهٔ «لم» بر دو قسم است:

۱ـ لم ثبوتی: غرض از پرسش با لم ثبوتی، دانستن سبب واقعی و علت خارجی ثبوت محمول برای موضوع است.

۲ـ لم اثباتی: غرض از سؤال با لم اثباتی، علت علمی ثبوت محمول برای موضوع است.

توجه: مقصود از ماهو که در تعریف جنس و نوع و حد تام آورده شده است، مای حقیقیه است نه مای شارحه.

فروع مطالب ـ مطالب زیر جزو فروع شمرده شده و دو صفت ممتاز آن در کلمات زیر موجود است:

۱ـ مطلب اَیْن (پرسش از مکان است).

۲ـ مطلب کَمْ (پرسش از مقدار است).

۳ـ مطلب مَتی (پرسش از زمان است).

٤ـ مطلب کَیْف (پرسش از احوال است).

٥ـ مطلب اَی (پرسش از ذات یا عوارض ذات است).

٦ـ مطلب مَنْ (پرسش از مشخصات و عوارض است). چون با هریک از این مطالب، به‌جز «اَی»، از عوارض وجود پرسیده می‌شود، پس با به‌کاربردن هل‌مرکب می‌توان از همهٔ این مطالب بی‌نیاز شد، اما کلمهٔ «ای» درصورتی‌که سؤال به آن از اصل ذات و ماهیت باشد مای حقیقیه جانشین و قائم‌مقام آن است.[1]

ترتیب اصول مطالب

در آغاز با «مای شارحه» از مفهوم اسم مجهول تصوری سؤال می‌شود. برای مثال، گفته

---

۱. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقاله اول کتاب برهان *شفاء* (ص ٦٨) چنین می‌گوید:
«فی‌المطالب و ما یتصل لها: امّاالمطالب بحسب مایحتاج الیه ههنا فانها بالقسمة الاولی ثلاثة اقسام، وبالقسمة الثانیة ستة. اما بالقسمةالاولی فمطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم» و مطلب «ما» علی قسمین: احدهماالذی یطلب به معنی‌الاسم کقولنا ماالخلاء وماالعنقا والثانی‌الذی تطلب به حقیقة الذات کقولنا ماالحرکة وماالمکان و مطلب «هل» علی قسمین: احدهما بسیط و هو مطلب هل‌الشیء موجود علی الاطلاق، والاخر مرکب و هو مطلب هل‌الشیء موجود کذا اولیس موجوداً کذا، فیکون «الموجود» رابطة لامحمولا، مثل قولک هل‌الانسان موجود حیوانا اولیس موجوداً حیوانا. و مطلب «لم» علی قسمین: فانه اما بحسب‌القول وهوالذی یطلب الحدالاوسط و هو علة لاعتقادالقول والتصدیق به فی قیاس ینتج مطلوباما، و اما بحسب‌الامر فی‌نفسه و هو یطلب علة وجودالشیء فی‌نفسه علی ماهو علیه من وجوده مطلقا او وجوده بحال. و اما مطلب الای والکیف والکم والاین والمتی و غیر ذلک فهی راجعة بوجه ما الی «الهل» المرکب. فان اراد احدان یکثرالمطالب بتعدیده هذه فلیفعل، الا ان المطالب العلمیة الذاتیة هی تلک و مع‌ذلک فان مطلب «ای» ابسط هذه البواقی واشد دلالة علی‌المطلوب به، فانه یطلب به تمییز الشیء بما یخصة، و تلک اوسع مذهبا و اعرض مجالاً. و ان احب احد ان یجعل «ای» مشتملاً بوجه علی مطالب کیف و کم و این و غیر ذلک فلیفعل فحینئذ یکون مطلباً «هل» و «لم» یطلبان‌التصدیق و مطلباً «ما» و «ای» یطلبان‌التصور.

می‌شود «ماالعقل؟» (مفهوم عقل چیست؟). غرض سائل آن است که بداند عقل از کدام نوع است، آیا مجرد است یا مادی و آیا دارای سه بعد است؟ بعد از آنکه پاسخ‌های مای شارحه معلوم و در جواب سؤال گفته شد عقل جسمانی نیست و مجرد از ماده است، در مرتبهٔ دوم، با «هل بسیط» از وجود این مفهوم و مجهول تصوری پرسیده می‌شود. برای مثال گفته می‌شود «هل‌العقل موجود؟» (آیا عقل موجود است؟). بعد از آنکه پاسخ هل بسیط معلوم و در جواب سؤال گفته شد عقل موجود است، در مرتبهٔ سوم، با «مای حقیقیه» از ماهیت این ممکن موجود پرسیده می‌شود. برای مثال، گفته می‌شود «ماالعقل؟»؛ یعنی ماهیت عقل و حقیقت آن چیست؟ بعد از آنکه پاسخ مای حقیقیه روشن شد و در جواب گفته شد عقل جوهری است که ذات و فعل آن از جسم و عوارض آن مجرد باشد، در مرتبهٔ چهارم با «هل مرکب» از وجود مرکب این ماهیت شناخته‌شده و عوارض وجود آن سؤال می‌شود. برای مثال، گفته می‌شود «هل‌العقل ذومکان؟» (آیا عقل دارای مکان است؟) بعد از آنکه پاسخ هل مرکب معلوم و در جواب گفته شد عقل احتیاج به مکان ندارد، در مرتبهٔ پنجم، با «لم ثبوتی» از اینکه چرا عقل در خارج دارای مکان نیست سؤال می‌شود. برای مثال گفته می‌شود «لم لایحتاج‌العقل فی‌الخارج الی‌المکان؟» بعد از آنکه سبب واقعی احتیاج نداشتن عقل به مکان معلوم و در پاسخ گفته شد که عقل به مکان احتیاج ندارد برای اینکه جسم نیست و هر جسمی محتاج به مکان است، و در مرتبهٔ ششم، با «لم اثباتی» از سبب علمی ثبوت محمول برای موضوع پرسیده و برای مثال، گفته می‌شود «لم علم ان‌العقل لایحتاج الی‌المکان؟». در آخرین مرتبه به این سؤال پاسخ می‌دهیم و می‌گوییم چون عقل در خارج به مکانی احتیاج ندارد و علم به این حکم هم باید با خارج مطابقت کند. بدین جهت دانسته شد که عقل نیازمند مکان نیست.

سبزواری در متن منظومهٔ منطق در بیان اصول مطالب و فروع آن چنین گوید:

اس المطالب ثلاثة علم — مطلب ما مطلب هل مطلب لم
فما هوالشارح والحقیقی — و ذواشتباک مع هل انیق
و هل بسیطا و مرکبا ثبت — لمیة ثبوتاً اثباتا حوت
الیه آلت ما فریق اثبت — امطلب ای این کیف کم متی

ترجمه ـ اصول مطالب سه قسم است: ۱ـ مطلب ما ۲ـ مطلب هل ۳ـ مطلب لم. پس مطلب ما بر دو قسم است: یکی مای شارحه و دیگری مای حقیقیه. مطلب ما با مطلب هل دارای ترتیب نیکویی است (یعنی در مقام مطالب اول مای شارحه، دوم هل بسیط، سوم مای حقیقیه، و چهارم هل مرکب است).[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقالهٔ اول کتاب برهان *شفا* در بیان تقدم و تأخر انواع مطالب چنین گوید:
«فمطلب «ما»الذی بحسب‌الاسم متقدم علی کل مطلب، و اما مطلب «ما»الذی بحسب تحقق‌الامر فی‌نفسه فمتأخر عن مطلب «هل‌البسیط» فان‌الذی یطلب ما ذات الحرکة و ماالزمان فانما یطلب مائیة امر موجود عنده و اما ان طلب احد هل حرکة اوهل زمان اوهل خلاء او هل اله موجود، فیجب ان یکون فهم اولاماتدل علیه هذه الاسامی: فانه یمکن ان یعلم مایدل علیه‌الاسم ولایعلم هل ذلک‌المدلول علیه موجود او غیر موجود و ان کان‌الحد انما هو بالحقیقة للموجود، ولکن لایوقف فی‌اول‌الامر ان هذاالقول حد بحسب‌الاسم او بحسب الذات‌الابعد ان یعرف ان‌الذات موجودة. و لذلک موضع فی‌التعالیم حدود اشیاء یبرهن علی وجودها من بعد کالمثلث والمربع واشکال اخری حدت فی‌اول کتاب اسطقسات الهندسة فکان حدا بحسب شرح‌الاسم ثم اثبت وجودها من بعد فصارالحد لیس بحسب‌الاسم فقط بل بحسب‌الذات؛ بل صار حدا بالحقیقة و یجب ان یعلم ان‌الفرق بین‌الذی یفهم من‌الاسم بالجملة والذی یفهم من‌الحد بالتفصیل غیرقلیل فکل انسان اذا خوطب باسم فهم فهما ما و وقف علی‌الشیء الذی یدل علیه‌الاسم اذا کان عالما باللغة. واما الحد فلایقف علیه الاالمرتاض بصناعة‌المنطق فیکون احدالامرین معرفة، والثانی علما، کما ان الحس معرفة والعقل علم... (ص ۷۱).

و اما مطلب «اللم» فانه علی کل حال متأخر عن‌المطلبین معاً، فان مالم یتصور معناه فان طلب اللم فیه محال، و ما تصور ایضاً معناه و انه ماهو او ما معنی‌الاسم‌الدال علیه. و لم یعطه انه موجود او غیر موجود بحال او علی‌الاطلاق فان طلب‌اللم فیه ایضاً محال. ولکن طلب اللم‌الذی یجب‌القول ربما کان متقدماً عین طلب‌اللم بحسب‌الامر فی‌نفسه... و ربما کان مطلب «لم» الذی بحسب‌الامر فی‌نفسه غیر مفتقر الی مطلب «اللم»الذی بحسب‌القول، و ذلک اذ کان‌الشیء بینا بنفسه بالحس و اما علته فخفیة مثل جذب‌المغناطیس‌الحدید، فان ذلک لیس یمکن ان یثبت بقیاس او یطلب بلم حتی یعطی الحدالاوسط فیه. ولکن اذا اصیب بالحس خطر بالبال طلب‌اللم فیطلب لم صار مغناطیس یجذب‌الحدید، فیطلب علة‌الامر فی‌نفسه لاعلة‌التصدیق به. و کثیراً مایتفق ان یکون الحدالاوسط فی‌القیاس ــ و هو علة‌القیاس ــ علة ایضاً للامر فی‌نفسه فیکون قد اجتمع‌المطلبان معاً فی بیان واحد» (ص ۷۱).

برای اطلاع بیشتر دربارهٔ اصول مطالب و فروع آن ر ک به:
ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، صص ۳۲-۳۱؛ ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، ص ۶۳؛ شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة‌الاشراق*؛ ص ۴۵.

(ادامهٔ فصل ۳)

اَلثّانی، اَلنَّوْعُ، وَ هُوَالْمَقُولُ عَلَی الْکَثْرَةِالْمُتَّفِقَةِالْحَقیقَةِ فِی‌جَوابِ «ماهُوَ؟»، وَ قَدْ یُقالُ عَلَی‌الْماهِیَّةِ الْمَقُولُ عَلَیْها وَ عَلیٰ غَیْرِها الْجِنْسُ فِیْ جَوابِ «ماهُوَ؟» وَ یَخْتَصُّ بِاسْمِ الاِضافِیِّ کَالْاَوَّلِ بِالْحَقیقِیِّ.

ترجمه

قسم دوم نوع است و آن، کلی است که بر افراد یک حقیقت در جواب «ماهو» حمل می‌شود و گاهی نوع گفته می‌شود بر ماهیتی که بر آن و بر غیر آن در جواب «ماهو»، جنس محمول است. نام این نوع، «نوع اضافی» است؛ چنان‌که معنای اول «نوع حقیقی است.»[1]

۱. ابن‌سینا در فصل یازده مقاله اولی مدخل شفا (ص ۵۹) دربارهٔ تحدید نوع حقیقی و اضافی گفت‌وگو می‌کند و در آغاز، تعریف نوع حقیقی را از فلاسفهٔ یونان چنین یاد می‌کند:

«فلنتحقق الآن حال‌الحدود التی هی مشهورهٔ للنوع فنقول: اماالنوع بالمعنی‌الذی لااضافهٔ فیه الی‌الجنس فقد وفواحده، اذ حدوه بانه: المقول علی کثیرین مختلفین بالعدد فی‌جواب ماهو».

پیداست که در این تعریف با آوردن کلمهٔ «بالعدد» آن دسته از کلیاتی که بر امور متکثر به‌حسب نوع حمل می‌شود، مانند جنس و عَرَض عام و فصل بعید از تعریف نوع حقیقی بیرون می‌رود، و به‌وسیلهٔ قید اخیر یعنی «فی‌جواب ماهو» فصل قریب و عَرَض خاص که جزو کلیات پنج‌گانه است از تعریف نوع حقیقی بیرون می‌ماند. ابن سینا پس از بیان قیود و شرح معانی کلمات، تعریف فوق را به این عبارت می‌ستاید. «فهذاالرسم متقن محقق مطابق للمعنی‌الذی یقال علیه‌النوع، الذی لایطابق الا نوع‌الانواع (ص ٦).

آنگاه هریک از دو تعریفی را که برای نوع اضافی کرده‌اند بررسی می‌کند و بر تعریف اول ایرادات زیادی وارد می‌سازد که نمی‌توان پاسخ درستی برای تأویل و توجیه آن یافت و تعریف دوم که معروف است نیز خالی از اشکال نیست و سپس از این دو تعریف صرف‌نظر می‌کند و به نظر خود، نیکوترین تفسیر نوع اضافی را بیان می‌کند. اکنون ما به‌ترتیب دربارهٔ هریک از تعاریف سه‌گانه به‌اختصار گفت‌وگو می‌کنیم و آنگاه خلاصهٔ عبارت *شفا* ذکر می‌شود.

تعریف اول: «هوالمرتب تحت‌الجنس»؛ یعنی نوع اضافی آن چیزی است که به‌ترتیب در زیر معنای جنس قرار گرفته باشد. پیداست که چنین تفسیری برای نوع اضافی به ظاهر درست نیست؛ زیرا شخص و نوع و فصل و خاصه، جملگی در این معنی مشترک هستند، و چنان‌که می‌دانیم در اصطلاح اهل منطق به هیچ‌یک از شخص و فصل و خاصه، نوع اضافی گفته نمی‌شود. ابن‌سینا در *شفا* برای تصحیح تعریف فوق توجیهات گوناگونی برمی‌شمارد و برای هریک از آن‌ها ایراداتی ذکر می‌کند و در پایان چنین اظهار می‌دارد:

«لکن لفظهٔ المرتب لیس تدل علی هذاالمعنی المحدد بکل هذه الاشتراطات، لابحسب الوضع الاول ولابحسب النقل...» (مدخل *شفا*، ص ٦١).

آنگاه تعریف دوم را که در کتاب‌های اسلامی متداول است با این عبارت نقل می‌کند: «و اماالرسم‌الثانی و هو انه الذی یقال علیه و علی غیره جنسه من طریق ماهو»؛ البته تعریف منقول از فلاسفهٔ یونان چنین نیست و ابن‌سینا با تأویل آن را به‌صورت فوق تصحیح کرده است و تفسیرش چنان است که: نوع اضافی به چیزی گفته می‌شود که بر او و بر غیر او از طریق ماهو، جنس حمل شود. پیداست هرگاه ما از انسان و اسب به «ماهو» سؤال کنیم، پاسخ آن جنس است. پس انسان نوع اضافی نسبت به حیوان خواهد بود. همچنین هرگاه از حیوان و درخت به «ماهو» سؤال شود در پاسخ تمام مشترک که نامی است، گفته می‌شود. پس مفهوم حیوان نسبت به نامی، نوع ←

شرح

نوع

نوع بر دو قسم است: حقیقی، اضافی

نوع حقیقی: همان‌طور که بیان شد، نوع کلی است که تمام حقیقت افراد را بیان کند. بنابراین، هرگاه از یک جزئی حقیقی یا از چند جزئی که در نوع مشترک‌اند به لفظ «ماهو» یا «ماهم» سؤال شود، معلوم می‌شود که مقصود سؤال‌کننده دانستن تمام حقیقت موردپرسش است. پس جواب، کلمه‌ای است که تمام حقیقت مطلوب را روشن کند و آن کلی ذاتی و نوع است. برای مثال، هرگاه سؤال شود «علی ما هو؟» غرض سائل از این سؤال، دانستن تمام حقیقت علی است. در جواب این سؤال، نوع حقیقی، یعنی

← اضافی است و همچنین تا برسیم به جوهر که جنس‌الاجناس است و نوع اضافی نیست، زیرا مفهومی وسیع‌تر از معنای جوهر نیست.

به‌ظاهر تعریف فوق به نوع اضافی اختصاص می‌یابد و فصل و عَرَض خاص و عام از جهت اینکه در طریق ماهو نیست از تعریف نوع اضافی بیرون می‌مانند، اما تعریف مذکورشامل شخص و فرد هم می‌شود؛ چه، اگر از شخص مانند علی و اسب به «ماهو» پرسیده شود، جواب جنس است. ابن‌سینا برای دفع این انتقاد می‌گوید: هرگاه به تعریف فوق لفظ کلی افزوده و گفته شود: نوع اضافی کلی‌ای است که بر آن و غیر آن جنس در جواب «ماهو» گفته شود، فرد از تعریف نوع اضافی بیرون می‌ماند؛ زیرا فرد جزئی حقیقی است و کلی نیست. بااین‌وصف، ابن‌سینا انتقاد دیگری بر این تعریف دارد که تعریف مذکور شامل جنس (یعنی فصل بعید) هم می‌شود؛ درصورتی‌که فصل جنس نوع اضافی نیست. شاید بتوان به این انتقاد بدین‌گونه پاسخ گفت که همان‌طورکه فصل نوع با قید «من طریق ماهو» از تعریف خارج می‌شود، فصل جنس نیز در «طریق ماهو» قرار نمی‌گیرد.

تعریف سوم: ابن‌سینا پس از بررسی دربارهٔ دو تعریف فوق در ذکر تعریف سوم چنین گوید: «والذی حد وقال: ان‌النوع هواخص کلیین مقولین فی‌جواب «ماهو» فقد احسن تحدیدالنوع، و انما یتم حسنه بان یقال: انه‌الکلی‌الاخص من کلیین مقول فی‌جواب ماهو» (ص ٦٢).

یعنی کسی که نوع اضافی را تعریف کرده است به اینکه: نوع اضافی اخص دو کلی است که در جواب «ماهو» گفته شود، به نیکویی نوع را تحدید کرده است و نیکویی این تعریف هنگامی به کمال می‌رسد که لفظ کلی در آغاز بر آن اضافه و گفته شود نوع اضافی کلی اخص است از دو کلی که در جواب «ماهو» گفته می‌شود. پیداست که تعریف مذکور همان‌طور که ابن‌سینا آن را ستوده است، جامع و مانع خواهد بود و شخص و عرض و خاصه و فصل و جنس از تعریف نوع اضافی بیرون می‌ماند. خلاصهٔ عبارت شفا چنین است که گوید: «و اما رسوم‌النوع الذی فیه‌الاضافه فذلک عندهم رسمان: احدهما قولهم: انه المرتب تحت جنس والثانی: انه الذی یقال علیه‌الجنس من طریق ماهو؟ فیجب ان ننظر فی‌حاله فنقول: انه ان عنی بالمرتب تحت‌الجنس مایکون اخص منه حملا، ای یکون حمله علی بعض مایحمل علیه مما هو تحته فان‌الشخص والنوع والفصل والخاصه تشترک جمیعها فیه،... و اماالرسم الثانی، و هو انه الذی یقال علیه جنسه من طریق ماهو... فیکون بینه و بین‌الفصل والخاصه والعرض فرق، و لایکون بینه و بین‌الشخص فرق، الا ان نضمن انه کلی بهذه الصفه، و ایضا لایکون بینه و بین فصل‌الجنس فرق». (صص ٦٢-٦٠).

«انسان» گفته می‌شود و اگر بپرسد «علی و احمد و حسین ماهم؟» چون این افراد درحقیقت نوع اشتراک دارند، مقصود سائل از این سؤال، دانستن تمام حقیقت مشترک این افراد است. بنابراین، باز هم در جواب «انسان» گفته می‌شود که نوع حقیقی است. بنابراین، در تعریف نوع حقیقی می‌توان گفت: نوع حقیقی، کلی ذاتی است که بر یک فرد یا افراد یک حقیقت در جواب «ماهو» محمول است.

نوع اضافی: عبارت است از هر ماهیتی که هنگام سؤال از آن و از ماهیت دیگر به «ماهو»، جواب بی‌واسطه، جنس است. برای مثال، هرگاه از ماهیت انسان و اسب به «ماهو» سؤال شود، در جواب حیوان گفته می‌شود که جنس است. پس ماهیت انسان نسبت به نوع حیوان، نوع اضافی است. همچنین اگر از ماهیت حیوان و درخت به «ماهو» پرسیده شود در پاسخ نامی گفته می‌شود که جنس است. بنابراین، ماهیت حیوان نسبت به نامی، نوع اضافی است. باز هرگاه از ماهیت نامی و سنگ به «ماهو» سؤال شود، پاسخ جسم است. پس ماهیت جسم نسبت به جوهر، نوع اضافی است، اما جوهر نوع اضافی نیست برای آنکه بالاتر از آن جنسی نیست تا اگر از آن و از ماهیت دیگری به «ماهو» سؤال شود، جنس در جواب گفته شود.

فایدهٔ قید بی‌واسطه: در تعریف نوع اضافی گفته شده است که بی‌واسطه جنس در جواب گفته شود. این قید برای اخراج اصناف از تعریف نوع اضافی است؛ چه، اصناف ماهیاتی هستند که عمومیتشان از انواع کمتر و از افراد بیشتر است. برای مثال، هرگاه از ماهیت صنفی با ماهیت دیگر سؤال شود، ممکن است جواب جنس باشد، اما واقع شدن جنس در جواب به ملاحظهٔ صِدق معنای نوع است بر آن صنف. پس ماهیتی که بی‌واسطه جنس در جواب واقع می‌شود، فقط نوع است نه صنف.[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل دهم از مقاله اولی مدخل *شفا* ذیل عنوان «فصل فی‌النوع و وجه انقسام الکلی الیه» دربارهٔ حقیقت نوع گفت‌وگو می‌کند و نوع را به جنس قیاس کرده است و می‌گوید: همان‌طورکه لفظ جنس در زبان یونانی از معنای متداول اصلی خود به اصطلاح منطقی نقل داده شده است لفظ نوع نیز چنین است. چه نوع در فرهنگ یونان به‌معنای صورت هر چیزی استعمال می‌شود و سپس فلاسفهٔ یونان ماهیات و صوری را یافتند که معنای جنس منطقی شامل آن‌ها می‌شد. به همین سبب، آن صور را انواع نام‌گذاری کردند. آنگاه می‌گوید لفظ نوع در اصطلاح دانشمندان منطق به دو معنی آمده است: یکی از آن دو معنی اعم و دیگری اخص است. معنای اعم نوع درحقیقت همان نوع اضافی است که به دو گونه آن را تعریف کرده‌اند: یکی چیزی که تحت جنس به‌ترتیب واقع شود، و دیگر آن چیزی که بر آن و غیر آن در پاسخ جنس گفته شود و معنای اخص نوع در اصطلاح منطقی، که آن را نوع‌الانواع نامیده‌اند، چیزی است که بر ماهیت مشترک میان جزئیات که در امور ذاتی اختلاف نداشته ←

باشند گفته می‌شود و نوع اضافی، نوع به‌معنای دوم را شامل است. به‌عبارت‌دیگر، هر نوع حقیقی به اعتبار قرار گرفتن آن تحت معنای جنسی نوع اضافی هم هست درصورتی‌که ممکن است مفهومی نوعی اضافی باشد ولیکن حقیقی نباشد. خلاصهٔ عبارت شفا در این فصل چنین است:

«والنوع ایضاً قدیقال فی لغة الیونانیین علی معنی غیر معنی النوع الحقیقی... و کما ان لفظة الجنس کانت تتناول المعنی العامی والمعنی المنطقی فکذلک لفظة النوع المنطقی تتناول عند المنطقیین معنیین: احدهما اعم والاخر اخص. فاما المعنی الاعم فهو الذی یرونه مضایفا للجنس، ویحدونه بانه المرتب تحت الجنس، او الذی یقال علیه الجنس، و علی غیره بالذات، و ما یجری هذا المجری. و اما المعنی الخاص فهو الذی ربما سموه، باعتبار ما، نوع الانواع؛ وهو الذی یدل علی ماهیة مشترکة لجزئیات لاتختلف بامور ذاتیه. فهذا المعنی یقال له النوع بالمعنی الاول، اذلایخلو فی الوجود من وقوعه تحت الجنس، و یقال له نوع بالمعنی الثانی». (صص ۵۵-۵٤).

آنگاه ابن‌سینا با بسط و تفصیل، فرق میان دو معنای نوع را در اصطلاح اهل منطق بیان می‌کند و سپس تردید می‌کند که نخستین بار نقل لفظ نوع از معنای لغوی به کدام‌یک از دو معنای نوع اصطلاحی است و برای هریک مرجحاتی بیان می‌کند و سپس خود تمایل بیشتری نشان می‌دهد که در آغاز لفظ نوع به‌معنای نوع اضافی به‌کار رفته، و سپس در معنای حقیقی استعمال شده باشد. به‌هرحال، نظر قطعی در این زمینه نمی‌دهد. لازم است فشرده‌ای از سخن او در اینجا آورده شود؛ چنان‌که گوید: «ثم لست احقق ان ای الوجهین هو فی اصطلاح المنطقیین اقدم. فانه لایبعدان یکون اول نقل اسم النوع انما هو الی هذا المطلق علی الافراد، ثم لما عرض له ان کان علیه عام آخر، سمی کونه تحت العام بهذه الصفة نوعیه و لایبعد ایضاً ان یکون الاقدم هو المعنی الاخر... وهذا شیء لیس یمکننی تحصیله، و ان کان اکثر میلی هو الی ان اول التسمیة واقع بحسب اعتبار النوع المضایف... » (صص ۵٦-۵٤).

آنگاه ابن‌سینا دربارهٔ این مطلب که با تقسیم کلی به پنج قسم، در نظر دانشمندان منطق نوع به کدام معنی است و آیا نوع اضافی جزو اقسام کلیات خمس است یا نوع حقیقی، چند احتمال بیان می‌کند و در این زمینه سخن را به درازا کشانده است و قسمت‌های گوناگون یاد می‌کند و با وجود انتقاداتی که بر قسمت مشهور دارد، آن را اقرب معرفی می‌کند. ما در اینجا قسمت مشهور را در بیان کلیات خمس از منطق *شفا* می‌آوریم و طریقهٔ این قسمت چنان است که می‌گویند: لفظ مفرد یا بر یک چیز دلالت دارد یا بر بیشتر از یک چیز. آنچه بر یک چیز دلالت کند «لفظ شخصی»، یعنی جزئی است. هرگاه لفظ مفرد بر امور زیادی دلالت کند یا آن امور اختلاف در نوع دارند یا آنکه در نوع متحد و یکی بوده و اختلافشان به عدد است؛ قسم اول از دو حال بیرون نیست یا ذاتی است یا عَرَضی؛ در صورت اول از دوگونه بیرون نخواهد بود یا در پاسخ «ماهو» قرار می‌گیرد یا در پاسخ «ای شی هو»؛ بنابراین تقسیم بیان کلیات خمس چنین خواهد شد: هرگاه لفظ مفرد دلالت بر امور مختلف در نوع کند و در جواب «ماهو» گفته شود، «جنس» است و همان لفظ مفرد هرگاه در پاسخ «ای شی هو» واقع شود، «فصل» است و هرگاه بر امور مختلف در نوع دلالت کند ولیکن در جواب ماهو گفته نشود، «عرض عام» است و آن لفظ مفردی که بر امور متکثر و مختلف به عدد دلالت کند هرگاه در جواب «ماهو» واقع شود، «نوع» است و اگر در پاسخ «ای شی هو» گفته شود، «خاصه» است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این تقسیم، آشکارا به ایرادات زیادی برمی‌خوریم: نخست آنکه نوع اضافی از تقسیم کلیات خمس بیرون است و دیگر آنکه طبیعت فصل در این تقسیم دیده نمی‌شود و فقط تعریف فصل بعید بعد از جنس آمده است و ایراد دیگر آن است که فرقی میان خاصه و فصل قریب نخواهد بود و ایراد چهارم آنکه فقط خاصه نوع‌الانواع در این تقسیم دیده می‌شود و خاصهٔ دیگر انواع را دربرندارد. این کوتاه‌سخن ابن‌سینا در *شفاست*. ما در اینجا خلاصه‌ای از عبارات شفا را برای آگاهی بیشتر نقل می‌کنیم، چنان‌که گوید:

«و اما القسمة المشهورة التی لهذه الخمسة فهی اقرب من القسمة الاولی، و ذلک لانهم یقسمون هکذا... فیجعلون الدال علی کثیرین مختلفین بالنوع فی جواب ما هو جنسا، والدال علیه فی جواب ای شی هو فصلا. و اما العرضی فهو العرض العام. ثم یقولون: ان الدال علی کثیرین مختلفین بالعدد اما ان یکون فی جواب ماهو، و هو النوع و اما فی جواب ای شیء هو و هو الخاصة.

فهذه القسمة منهم قد فاتها النوع بالمعنی المضاف، و فاتها طبیعة الفصل، بل انما دخل فیها من الفصول ما یحمل علی انواع کثیرة، و لیس ذلک هو طبیعة الفصل، اذلیس کل فصل کذلک... و ایضاً فان هذه القسمة لم یفرق فیها بین الخاصة و بین الفصل الذی لایکون الالنوع... فلم یوردوا الخاصة بماهی خاصة للنوع، بل بماهی خاصة لنوع اخیر، کما لم یوردوا النوع الا نوعاً اخیرا (ص ۵۸ مدخل *شفا*).

(ادامهٔ فصل ۳)

وَ بَیْنَهُما عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ لِتَصادُقِهِما عَلَی‌الْاِنْسانِ وَ تَفارُقِهِما فِی‌الْحَیوانِ وَالنُّقْطَةِ.

ترجمه

نسبت میان نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص من‌وجه است برای آنکه صدق هردو در انسان و جدایی هریک در حیوان و نقطه است.

شرح

بعضی از دانشمندان منطق مانند تفتازانی، صاحب کتاب *تهذیب‌المنطق*، میان نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص‌من‌وجه قائل شده‌اند. مادهٔ اجتماع نوع حقیقی و اضافی را همان ماهیت انسان معرفی کرده‌اند که چون ماهیت انسان عین حقیقت افراد است، پس نوع حقیقی است و نسبت به حیوان نوع اضافی است، اما مادهٔ جدایی نوع اضافی را از نوع حقیقی، حیوان ذکر کرده‌اند، زیرا حیوان با اینکه جنس قریب است ولی نسبت به نامی، نوع اضافی است. همین‌طور است ماهیت نامی و جسم که هریک نوع اضافی است، ولی نوع حقیقی نیست، اما مادهٔ جدایی نوع حقیقی از نوع اضافی را به نقطه مثال زده و گفته‌اند مفهوم نقطه نسبت به افراد نقطه، نوع حقیقی است، اما اضافی نیست چون جزء ندارد تا نسبت به معنای جزء خود نوع اضافی باشد. البته این مثال برای تحقق نوع حقیقی بدون نوع اضافی نادرست است؛ زیرا نقطه دارای اجزای خارجی نیست اما از کجا بدانیم که برای آن اجزای ذهنی نباشد؛ چنان‌که ما نقطه را تعریف می‌کنیم و می‌گوییم نقطه طرف خط است و خط هم از اقسام کَمْ متصل است. بنابراین، نقطه داخل در مقولهٔ «کَمْ» و نسبت به این مقوله، نوع اضافی است.

بعضی‌ها افتراق نوع حقیقی از نوع اضافی را به مجرداتی که نوعشان منحصربه‌فرد است، مثال زده‌اند، مانند عقل و نفوس مجرد. این مثال هم درست به‌نظر نمی‌آید، زیرا هرممکن به‌ناچار داخل در یکی از مقولات ده‌گانه است و مجردات هم ممکن‌اند. پس مذهب حق آن است که میان نوع حقیقی و نوع اضافی، عموم و خصوص مطلق است به‌این‌معنی که هر نوع حقیقی، نوع اضافی است، ولیکن ممکن است نوع اضافی نوع حقیقی نباشد.[1]

۱. ملاهادی سبزواری در تعریف نوع حقیقی و اضافی و بیان چگونگی نسبت میان این دو مفهوم چنین گوید: ←

(ادامهٔ فصل ۲)

ثُمَّ الْاَجْناسُ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَصاعِدَةً اِلَی الْعالِی وَ یُسَمّیٰ «جِنْسَ الْاَجْناسِ» وَالْاَنْواعُ مُتَنازِلَةً اِلَی السّافِلِ وَ یُسَمّیٰ «نَوْعَ الْاَنْواعِ» وَ ما بَیْنَهُما مُوَسَّطاتٌ.

ترجمه

یعنی اجناس به‌طور تصاعدی (به‌بالارفتن) به‌سوی جنس عالی مترتب می‌شوند و بالاترین جنس‌ها، «جنس‌الاجناس» است و انواع به‌طورتنازلی (به‌پایین‌آمدن) به‌سوی نوع پایین مترتب می‌شوند و پایین‌ترین نوع‌ها، «نوع‌الانواع» است.

میان جنس عالی و نوع سافل (درصورتی‌که ضمیر «مابینهما» به جنس عالی و نوع سافل برگردد) یا میان جنس عالی و جنس سافل و نوع عالی و نوع سافل (درصورتی‌که ضمیر «مابینهما» به مطلق عالی و مطلق سافل برگردد؛ یعنی بین جنس عالی و جنس سافل و نوع عالی و نوع سافل) متوسط‌هایی قرار دارند.[1]

النوع ما علی کثیر اتفق ... عند سؤال ماالحقیقهٔ صدق
نوع حقیقی کذا اضافی ... بوجه الجزئی له یکافی
والثان ما قبل علیه ضمما ... مع غیره‌الجنس لدی جواب ما
بینهما العموم و الخصوص من ... وجه فالانسان تصادقا فمن
بالجسم والنوع البسیطه البین سم ... والجزئی باخص من شیء رسم

(شرح منظومه، صص ۲۵-۲۲)

ترجمه: نوع، کلی‌ای است که بر افراد متفق‌الحقیقه در جواب سؤال مای حقیقیه گفته شود. این نوع، نوع حقیقی و اضافی است، جزئی هم مانند نوع است و دومی (نوع اضافی) ماهیتی است که بر او و غیر او، در جواب جنس گفته می‌شود. میان نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص‌من‌وجه است. در انسان هر دو صادق‌اند و در جسم و نوع بسیط (عقل فعال) جدایی را علامت بگذار، جزئی اضافی هم به هر معنای اخصی گفته می‌شود که اعم شامل آن شود.

برای اطلاع بیشتر ر ک به:

ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، ص ۵۵؛ ابن‌سینا، *شرح اشارات*، صص ۸۱-۸۰؛ قطب‌الدین رازی، *شرح مطالع*، صص ۵۷ به بعد؛ قطب‌الدین شیرازی، *درة‌التاج*، صص ۳۹-۳۸.

۱. ابن‌سینا در فصل یازده از مقاله اولی مدخل *شفا* بعد از بیان نوع و جنس، مراتب اجناس و انواع را بیان کرده و برای هریک سه مرتبه آورده است. مراتب اجناس چنین است:

۱ـ مرتبهٔ نخستین جنس: آن جنسی است که صلاحیت ندارد به اعتبار دیگر، نوع شود مانند جوهر چون بالاتر از آن جنسی نیست تا نسبت به آن، معنای نوع اضافی صدق کند.

۲ـ مرتبهٔ دوم جنس: آن جنسی است که صلاحیت دارد به اعتبار دیگر نوع شود، مانند جسم که نسبت به جوهر نوع اضافی است، اما به ملاحظهٔ ذات خودش جنس متوسط است و درعین‌حال نسبت به معنای ماتحت خود نیز جنس جنس است یعنی نسبت به نامی.

۳ـ مرتبهٔ سوم جنس: آن جنسی است که به اعتبار دیگر، نوع اضافی می‌شود، اما جنس برای جنس نیست، زیرا در تحت آن، نوع حقیقی واقع شده است مانند حیوان که نوع اضافی و جنس برای نوع است نه جنس برای جنس.

همچنین مراتب انواع بر سه قسم است:

شرح

ترتیب اجناس

هرگاه اجناس از یک مقوله به‌طور تصاعدی مرتب شوند سه‌مرتبه برای اجناس خواهد بود: جنس عالی یا جنس‌الاجناس، جنس متوسط، جنس سافل.

جنسی که بالاترین جنس‌ها باشد در مراتب صعودی «جنس عالی» یا «جنس‌الاجناس» است مانند جوهر.

جنسی که پایین‌ترین جنس‌هاست و پایین‌تر از آن جنس نباشد، «جنس سافل» است، مانند حیوان که جنس قریب است. آنچه در میان جنس عالی و سافل واقع است، «جنس متوسط» است مانند جسم و نامی.

ترتیب انواع

هرگاه انواع از یک مقوله به‌طور تنازلی مرتب شوند، سه‌مرتبه برای آن‌ها خواهد بود: نوع عالی، نوع متوسط، نوع سافل یا نوع‌الانواع.

نوع عالی: نوعی که مبدأ نزول است و از آن بالاتر نوعی نیست. به‌عبارت‌دیگر، از

← مرتبهٔ نخستین نوع: نوع سافل یا نوع‌الانواع نامیده می‌شود، و در زیر آن نوع دیگری نیست.
مرتبهٔ دوم: نوع عالی است که تحت جنس‌الاجناس است که نوع اضافی نیست.
مرتبهٔ سوم: نوع متوسط که نوع اضافی و درعین‌حال جنس است و جنس او نیز که نامی است نسبت به جسم نوع اضافی است.

ابن‌سینا پس از بیان مراتب انواع و اجناس در مقام تمثیل گوید: «والمثال المشهور لهذه هو من مقوله‌الجوهر، فان‌الجوهر جنس لاجنس فوقه و تحته‌الجسم، و تحت‌الجسم، الجسم ذوالنفس، و تحت‌الجسم ذی‌النفس، الحیوان و تحت‌الحیوان، الحیوان الناطق، و تحت‌الحیوان‌الناطق،الانسان، و تحت‌الانسان، زید و عمرو، فزید و عمرو و اشکالهما هی الاشخاص، والجوهر هو جنس‌الاجناس، اذلیس فوقه جنس والانسان هو نوع الانواع، اذلیس تحته نوع، و مابینهما اجناس و انواع متوسطهٌ، فانها بالقیاس الی ما تحتها اجناس، وبالقیاس الی مافوقها انواع....» (ص ٦٢).

ابن‌سینا در پایان همین فصل به موضوعی توجه می‌کند و می‌گوید: همان‌طورکه در زیر نوع سافل و نوع‌الانواع مانند انسان مفاهیم کلی هستند که برای افراد ذاتی نیستند و خارج از ذات هستند، مانند وصف کاتب و ضاحک و ترکی و نظایر آن، همچنین است جنس‌الاجناس و جوهر که مفاهیم عامی عارض بر معنای جنس‌الاجناس و مقولات می‌شوند ولیکن ذاتی برای آن‌ها نیست مانند مفهوم هستی و معنای عرضیت که بر اعراض نه‌گانه صادق است.

عبارت فصل یازده از مقالهٔ اولی مدخل شفا دراین‌باره چنین است: «و کما ان تحت نوع‌الانواع موضوعات کلیة وان کانت لیست بانواع مثل الکاتب و المداح والترکی تحت‌الانسان، فکذلک لایبعدان یکون فوق جنس‌الاجناس محمولات لیست باجناس، بل معان لازمهٌ قد تشترک فیها اجناس من اجناس‌الاجناس، کالوجود والعرضیهٌ، و کامور تحمل علی عده اجناس عالیهٌ مما ستفطن بعد» (ص ٦٤).

تمام انواع سلسله اعم است و به نوع عالی خوانده می‌شود مانند جسم که نسبت به جوهر، نوع اضافی است.

نوع سافل: نوعی که در مرتبهٔ آخر نوع باشد؛ بدین‌معنی که پایین‌تر از آن نوع نباشد یا به‌عبارت‌دیگر از همهٔ انواع، اخص باشد، نوع سافل یا نوع‌الانواع است مانند انسان.

نوع متوسط: نوعی که دو طرف آن نوع باشد یا به‌عبارت‌دیگر، نوعی که از نوع عالی، اخص و از نوع سافل، اعم باشد، نوع متوسط است مانند نامی و حیوان.

ترتیب اجناس و نوع

ممکن است در مقام ترتیب، بالاترین جنس را با پایین‌ترین نوع سنجید. بنابراین، بالاترین جنس «جنس‌الاجناس» است مانند جوهر، و پایین‌ترین نوع، نوع سافل و «نوع‌الانواع» است، مانند انسان و میان جنس‌الاجناس و نوع‌الانواع آنچه واقع است، عبارت است از سه نوع اضافی که یک جنس قریب و دو جنس بعید است؛ یعنی میان جوهر و انسان، حیوان و نامی و جسم واقع شده است که حیوان جنس قریب و آن دو جنس بعید هستند.[1]

---

۱. ملاهادی سبزواری در بیان ترتیب مراتب جنس و نوع در شرح منظومه (صص ۲۶-۲۵) گوید:

ترتب الاجناس کالمرقی عبر — لجنس اعلی من مقولات عشر
کذلک الانواع قد تنازلت — الی الاخیر کادم فیه فنت
و من هنا بنوع‌الانواع دعی — و فصله فصل‌الفصول قدتعی

ترجمه: ترتب اجناس مانند عبور از نردبان تا جنس اعلی از مقولات ده‌گانه است و همچنین ترتب انواع تنازلی به نوع اخیر است، مانند آدم که در آن، تمام انواع فانی است و به‌همین‌جهت آدم نوع‌الانواع خوانده شده و فصل آدم هم فصل‌الفصول شنیده شده است.

برای اطلاع بیشتر ر ک به:

ملاعبدالله، حاشیهٔ تهذیب‌المنطق، ص ۵۷ به بعد؛ خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ص ۸۱ ، همو، اساس‌الاقتباس، ص ۲۹.

(ادامهٔ فصل ۳)

اَلثّالِثُ، اَلفَصلُ، وَ هُوَالمَقُولُ عَلَی الشَّیءِ فِی‌جَوَابِ اَیُّ شَیءٍ هُوَ فِی‌ذاتِهِ، فَاِن مَیَّزَهُ عَنِ المُشارِکاتِ فِی‌الجِنسِ القَرِیبِ، فَقَرِیبٌ، اَوِالبَعِیدِ، فَبَعِیدٌ.

ترجمه

سوم، فصل، و آن کلی‌ای است که در جواب «ای شیء هو فی‌ذاته» گفته می‌شود. پس اگر شیء نوع را از مشارکات در جنس قریب جدا کند، فصل قریب است، و اگر از مشارکات در جنس بعید جدا کند، فصل بعید است.[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل سیزده از مقاله اولی مدخل *شفا* در ذیل عنوان «فصل فی‌الفصل» به‌طور مبسوط دربارهٔ فصل بحث کرده است. سخن او در این زمینه چنین آغاز می‌شود که لفظ فصل سرنوشت مخالفی با لفظ جنس و نوع در لغت یونان دارد. چه، نوع و جنس از معنای متداول میان مردم به‌معنای خاص منطقی منقول است، درصورتی‌که لفظ فصل در اصطلاح اهل منطق دارای دو معنای اول و دوم است. توضیح آنکه اهل منطق نخست لفظ فصل را به هر معنایی که چیزی را از چیز دیگر جدا کند، خواه شخصی باشد یا کلی، عرضی باشد یا ذاتی، استعمال می‌کردند، سپس همین لفظ را از معنای اول خود به‌معنای کلی که باعث امتیاز اشیا به‌حسب ذات است منتقل کردند، و بنابراین در منطق یونان باستان لفظ فصل بر سه معنی گفته می‌شده است که نخستین آن‌ها را ابن‌سینا به «فصل عام» و دوم را «فصل خاص» و سوم را «فصل خاص‌الخاص» تعبیر کرده است، در آغاز به هر سه معنی فصل، گفته می‌شد ولیکن معنای دوم مصطلح که یکی از کلیات پنج‌گانه شمرده می‌شود، همان «فصل‌الخاص» است که کلی ممیز به‌حسب ذات است و ما هریک از تعابیر سه‌گانه را آن‌طورکه شیخ‌الرئیس تفسیر کرده است، در اینجا بیان می‌کنیم:

۱ـ فصل عام: درحقیقت به تفسیری که ابن‌سینا کرده است همان عرض مفارق است و چنین تفسیر می‌شود که فصل عام چیزی است که با آن چیزی از دیگری جدا می‌شود و آنگاه آن‌دیگر از آن چیز هم جدا می‌گردد، و رواست که یک چیز در دو وقت به وسیلهٔ همان از خود جدا شود مثال فصل عام، مانند نشستن زید که با این عَرَض مفارق زید از عمرو ایستاده جدا می‌شود و در مرتبهٔ دیگر، نشستن عمرو باعث جدایی از زید ایستاده می‌شود یا آنکه زید نسبت به خودش در دو وقت مختلف که دارای دوگونه عرض مفارق نشستن و ایستادن باشد از یکدیگر جدا می‌ماند و همان‌طورکه ملاحظه شده است، این فصل عام در جزئیات مربوط به عوارض مفارق است.

۲ـ فصل خاص: به تفسیر ابن‌سینا، همان عَرَض محمول لازم است مانند جدایی انسان از اسب به خندان. بدیهی است که عکس آن درست نیست که اسب به آن فصل در زمان دیگر از انسان جدا شود؛ زیرا دراین‌صورت این وصف محمول لازم نخواهد بود و این فصل خاص درحقیقت همان خاصه است که یکی از کلیات پنج‌گانه است.

۳ـ فصل خاص‌الخاص: درحقیقت همان فصل متداول میان دانشمندان منطقی است که مفهوم نوع است، و ابن‌سینا می‌گوید مقصود ما در اینجا از فصل که یکی از کلیات پنج‌گانه است، همین است که علت ذاتی برای جدایی انواع از یکدیگر است و آنگاه چند تعریف مشهور برای فصل خاص‌الخاص ذکر می‌کند و هریک را بررسی می‌کند:

۱ـ فصل خاص‌الخاص: آن، چیزی است که در پاسخ «ایما هو» بر نوع حمل می‌شود.

۲ـ فصل خاص‌الخاص: آن، چیزی است که نوع را از جنس جدا می‌کند.

۳ـ فصل خاص‌الخاص: آن، چیزی است که نوع فزونی پیدا می‌کند بر جنس.

٤ـ فصل خاص‌الخاص: آن، چیزی است که اموری را که در جنس اختلاف ندارند جدا می‌سازد. ←

شرح

فصل

هرگاه نوعی به کلمهٔ «ای شیء هو فی‌ذاته» سؤال شود، مقصود سائل از این سؤال، فهمیدن کلی ذاتی مختص به این نوع یا کلی ذاتی بعض مشترک است که به‌وسیلهٔ آن، نوع از تمام انواع دیگر ممتاز می‌شود و ذاتی غیرتمام مشترک یعنی مختص مانند ناطق یا بعض مشترک مانند حساس «فصل» است.

→ ۵ـ فصل خاص‌الخاص: آن، چیزی است که بر امور متکثر به نوع در پاسخ «ای شیء هو» گفته می‌شود. ابن‌سینا سپس می‌گوید: باید برای تکمیل تعریف‌های فوق یکی از الفاظ زیر را بر آن افزود و آن اضافات عبارت است از: فی‌ذاته یا الذاتی.

و با اضافه کردن این قیود خاصه که نوع را از جنس جدا می‌سازد از تعریف فصل حقیقی منطقی، بیرون می‌ماند. آنگاه می‌گوید: برای کامل کردن رسم سه‌گانهٔ گذشته (از دوم تا چهارم) با اینکه معرَّف از جهت صدق با فصل مساوی است برای آنکه چیزی جانشین جنس در تعریف فصل باشد، بهتر است لفظ «کلی» به آن اضافه شود، اما در تعریف آخر نیازی به افزودن لفظ فوق نیست. چه، مقول بر کثیرین ناچار کلی است، خلاصهٔ عبارت *شفا* دراین‌باره چنین است:

«و امّاالفصل فان اسمه یدل به عندالمنطقیین علی معنی اول و علی معنی ثان و لیس سبیلها سبیل ما قبلهما فی‌الجنس والنوع، اذ کان‌الوضع‌الاول فیها للجمهور والنقل للخواص، بل‌المنطقیون انفسهم یستعملونه علی وضع اول و علی نقل، امّاالوضع الاول فانهم کانوا یسمون کل معنی یتمیز به شیء عن شیء ــ شخصیاً کان او کلیاً ــ فصلا، ثم یتمیز به‌الشیء فی‌ذاته. واذفعلوا هذا، فقد کان لهم ان یجعلواالفصل مقولا علی اشیاء ثلاثهٔ بحسب‌التقدیم والتأخیر، حتی کان من‌الفصل ماهو عام، و منه ماهو خاص، و منه ماهو خاص‌الخاص.

والفصل‌العام هوالذی یجوزان ینفصل به شیء عن غیره، ثم یعود فینفصل به ذلک‌الغیر عنه و یجوز ان ینفصل‌الشیء به عن نفسه بحسب وقتین،... وامّاالفصل‌الخاص فذلک هوالمحمول اللازم من‌العرضیات...

و امّاالفصل الذی یقال له خاص‌الخاص، فانه‌الفصل‌المقوم للنوع،...

فمن‌الفصول ما یکون من قبله الغیریهٔ فقط، و کان مفارقا کالقعود والقیام، اوغیر مفارق کالضحاک و عریض الاظفار،... فالفصل الذی هو خاص‌الخاص هوالعلهٔ الذاتیهٔ للخلاف‌الموجب للاخریهٔ، بحسب اصطلاح اهل الصناعهٔ فی‌استعمال لفظ‌الاخر.

و مقصودنا فی‌هذاالوضع مقصور عن هذاالفصل، وهوالذی احدالخمسهٔ دون ذینک الاخرین، و رسمه‌الحقیقی هو انه‌الکلی‌المفرد‌المقول علی‌النوع فی‌جواب ای شیء هو فی‌ذاته من جنسه».

همان‌طورکه ملاحظه می‌شود، تعریف آخر از فصل، تفسیری است که ابن‌سینا اختیار کرده و بر تعاریف پنج‌گانهٔ مذکور قیود خاصی را افزوده است. به‌این‌ترتیب، تعریف فصل خاص‌الخاص را کامل و تام کرده است (فصل سیزدهم از مقالهٔ اولی مدخل *شفا*، صص ۷۸-۷۲).

ابن‌سینا سپس دربارهٔ فرق میان فصل قریب و بعید می‌گوید: حمل فصل بر یک نوع بی‌واسطه و حمل اولی است، اما حمل فصل بر انواع مختلف به‌واسطهٔ جنس و حمل ثانوی است. برای‌مثال، ناطق بی‌واسطه بر انسان گفته می‌شود درصورتی‌که حمل حساس بر انسان و اسب و خرگوش به‌واسطهٔ حمل حساس است بر حیوان به‌واسطهٔ اینکه انواع مذکور حیوان هستند و حساس بر این انواع حمل می‌شود. این امور مصادیق حیوان هستند. عبارت *شفا* چنین است:

«و نعلم من هذاان‌الفصل انما هو مقول قول اولیا علی نوع واحد دائما، وانما یقال علی‌الانواع کثیره فی‌جواب ای شیء هو قولا ثانیاً بتوسط».

پس در تعریف فصل می‌توان گفت: فصل، کلی ذاتی است که در جواب سؤال از نوعی به «ای شیء هو فی‌ذاته» گفته می‌شود. سؤال به «ای» بر دو قسم است:

۱ـ آنکه بعد از «ای شیء» لفظ «هو فی‌ذاته یا جوهره» آورده شود.

۲ـ آنکه بعد از «ای شیء» لفظ «هو فی‌عرضه» ذکر شود.

قسم اول «ایِ جوهری» و قسم دوم «ایِ عرضی» است. جواب ایِ جوهری، فصل است؛ چنان‌که در جواب ایِ عرضی، عرض آورده می‌شود. برای‌مثال هرگاه شبحی را از دور دیدی و یقین کردی که حیوان است، اما در نوع آن مردد بودی به کلمهٔ ایِ جوهری از فصل آن می‌پرسی و می‌گویی: «ای شیء فی‌جوهره هذاالحیوان؟» در جواب، کلی ذاتی آورده می‌شود که آن را از دیگر مشارکات جدا کند و آن کلی «فصل» است و گفته می‌شود ناطق.

اقسام فصل

دانشمندان منطق «فصل» را به اعتباراتی قسمت کرده‌اند که ازآن‌جمله است: قریب، بعید، مقوم و مقسم.

فصل قریب: هر فصلی که نوع را از مشارکات در جنس قریب جدا سازد، «فصل قریب» است، مانند ناطق نسبت به انسان که ماهیت انسان را از مشارکات در جنس قریب جدا می‌سازد. برای‌مثال اگر با کلمهٔ «ای» سؤال شود: «الانسان ای شیء هو فی‌ذاته» غرض سائل از این سؤال دانستن فصلی است که این ماهیت را از مشترکات در جنس قریب جدا کند. بنابراین، در پاسخ «ناطق» گفته می‌شود که فصل قریب انسان است. و نیز اگر پرسیده شود: «الحیوان ای شیء هو فی‌ذاته» باز مقصود سائل از این سؤال دانستن فصلی است که این ماهیت را از مشارکات در جنس قریب جدا کند و در پاسخ حساس گفته می‌شود که فصل قریب حیوان است.

فصل بعید: هر فصلی که نوع را از مشارکات در جنس بعید جدا سازد، «فصل بعید» است، مانند حساس نسبت به انسان که ماهیت انسان را از مشارکات در جنس بعید جدا می‌سازد. برای مثال اگر با کلمهٔ «ای» سؤال شود: «الانسان ای شیء هو فی‌ذاته» و مقصود، خواستن فصلی باشد که انسان را از مشارکات در جنس بعید مانند شجر و سنگ جدا

سازد نه از مشارکات در جنس قریب مانند اسب و غیره، در جواب، فصل بعید و حساس واقع می‌شود که ماهیت انسان را از مشارکات در جنس بعید ممتاز می‌دارد.

چنان‌که از مثال بالا معلوم شد، هر فصل بعیدی نسبت به نوع نزدیک خود فصل قریب است. برای مثال، حساس نسبت به حیوان فصل قریب، اما نسبت به انسان فصل بعید است. ممکن است فصلی نسبت به نوعی قریب باشد، اما فصل بعید بر آن صادق نیاید، مانند فصل نوع سافل که فصل قریب است و بعید نیست، ولی این احتمال که فصلی بعید باشد، اما قریب نباشد وجود ندارد.

(ادامهٔ فصل ۲)

وَاِذا نُسِبَ اِلیٰ مایُمَیِّزُه فَمُقَوِّمٌ وَ اِلیٰ ما یُمَیِّزُهُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ. وَالْمُقَوِّمُ لِلْعالی، مُقَوِّمٌ لِلسافِلِ، وَلاعَکْسَ، وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَکْسِ.

ترجمه

فصل وقتی به چیزی که آن را جدا می‌کند (یعنی نوع) نسبت داده شود، «مقوِّم» است، اما وقتی نسبت داده شود به چیزی که نوع را از آن جدا می‌کند (یعنی نسبت به جنس) «مقسِّم» است. هر فصلی که مقوِّم عالی (بالا) باشد، مقوِّم سافل (پایین) است و عکس آن صادق نیست و مقسِّم عکس مقوم است (یعنی مقسم سافل، مقسِّم عالی است، ولی مقسِّم عالی، مقسِّم سافل نیست).[1]

---

۱. ابن‌سینا پس از تفسیر فصل منطقی به معنای دوم که «فصل خاص‌الخاص» است از جهت آنکه فصل به معنایی نسبت داده شود که با او در صدق مساوی است یا به چیزی که آن چیز اعم از فصل است، فصل را به دوگونهٔ فصل مقوِّم و فصل مقسِّم، قسمت کرده است.

به‌عبارت‌دیگر، فصل هرگاه به نوع نسبت داده شود مانند نسبت دادن ناطق به انسان که در صدق، این دو مفهوم با یکدیگر برابرند، چنان‌که می‌توان گفت هر ناطقی انسان و هر انسانی ناطق است، چنین فصلی را نسبت به انسان «مقوِّم» گویند، زیرا ماهیت و ذات انسان به دو معنای جنس و فصل تحقق می‌یابد، اما هرگاه ناطق را به حیوان نسبت دهیم که معنای حیوان وسعت بیشتری به ناطق دارد [چنین فصلی را] «فصل مقسِّم» نامند؛ چه، حیوان به‌واسطهٔ ناطق به دو قسم است: حیوان ناطق و حیوان غیرناطق. با توجه به مراتب اجناس و انواع که در فصول گذشته دربارهٔ آن‌ها گفت‌وگو شد هر فصلی که مقوِّم عالی باشد همان فصل مقوِّم سافل هم خواهد بود، چنان‌که حساس، مقوِّم حیوان است و مقوِّم انسان نیز خواهد بود، اما فصل مقسِّم عکس فصل مقوِّم است. بدین‌معنی که اگر فصلی مقسِّم سافل بود مقسِّم عالی نیز است؛ چنان‌که ناطق نسبت به حیوان مقسِّم است نسبت به عالی، یعنی نامی و جسم و جوهر نیز مقسم است، زیرا ما هریک از جسم و جوهر و نامی را به ناطق و غیرناطق تقسیم می‌کنیم. اما هرگاه فصل مقسِّم عالی باشد لازم نیست مقسِّم سافل هم قرار گیرد، زیرا حساس نسبت به نامی مقسِّم است ولی نسبت به حیوان که سافل است مقوِّم است. آنگاه ابن‌سینا می‌گوید: جنس‌الاجناس ←

شرح

فصل مقوِّم و فصل مقسِّم

فصل نسبت به کلیات دیگر دارای دو نسبت است:

۱ـ نسبت فصل به نوعی که این فصل جزء ماهیت آن نوع است.

۲ـ نسبت فصل به جنسی که این فصل آن را به چند حصه تقسیم کرده است.

فصل را به ملاحظهٔ نسبت اول، «مقوِّم» و به ملاحظهٔ نسبت دوم، «مقسِّم» خوانند. برای مثال، ناطق که فصل انسان است، نسبت به انسان که جزء ماهیت انسان است، مقوِّم است و نسبت به حیوان که ناطق آن را به دو قسم حیوان ناطق و غیرناطق تقسیم کرده است، فصل مقسِّم می‌خوانند.

هر فصلی که مقوِّم نوع عالی باشد مقوِّم نوع سافل هم هست. برای‌مثال حساس هم مقوِّم حیوان است و هم انسان و نیز صورت نمو که مقوِّم جسم نامی است مقوِّم حیوان و انسان نیز هست، اما عکس این قاعده درست نیست، چنان‌که ناطق مقوِّم انسان و سافل است ولی نسبت به عالی، یعنی حیوان و نامی و جسم و جوهر، مقسِّم است. همچنین نامی نسبت به حیوان، مقوِّم، اما نسبت به جسم، مقسِّم است.

→ از جهت آنکه عام‌ترین مفاهیم و بسیط است هر فصلی به او منتسب شود فصل مقسِّم خواهد بود و به‌عکس؛ هر فصلی به نوع‌الانواع منسوب شود از جهت آنکه اخص مفاهیم در سلسلهٔ مراتب انواع است، به‌ناچار فصل مقوِّم است، ولی در میان فصول مقوِّم فصلی یافت نمی‌شود که نسبت به معنای عام‌تر از خود مقسِّم نباشد. عبارت *شفا* دراین‌باره چنین است:

«ثم ان‌الفصول لهانسبتان: نسبةٌ الی ما تقسمه و هوالجنس، و نسبةٌ الی ما تقسم‌الیه و هوالنوع، فان الناطق یقسم‌الحیوان الی‌الانسان، و یقوم الانسان، فیکون مقسِّماً للجنس، مقوِّماً للنوع. فان کان‌الجنس جنساً عالیاً، لم یکن له الا فصول مقسِّمة، و ان کان دون‌العالی، کانت له فصول مقسِّمة و مقوِّمة، فاماالفصول‌المقوِّمة فهی التی قسمت جنسه و قومته نوعاً، اذاالفصل یحدث‌النوع تحت‌الجنس، و اما القسمة فهی التی تقسمه ولاتقوم النوع تحته. و مقوِّمات‌الجنس لاتکون اخص منه، و مقسماته تکون اخص منه، فالجنس الاعلی له فصول مقسِّمة، ولیس فصول مقوِّمة، والنوع الاخیرله فصل مقوِّم، و لیس له فصل مقسِّم، ولیس من الفصول المقوِّمة مالایقسِّم». (فصل سیزدهم از مقالهٔ اولی مدخل *شفا*، ص ۷۸).

ابن‌سینا در پایان گفت‌وگوی خود دربارهٔ فصل خاص‌الخاص می‌گوید: «از جهت آنکه فصل جزء ذات ماهیت است، قابل زیاده و نقصان نیست، زیرا یا مقوِّم ماهیت موجود است پس ماهیت تحقق یافته است و نقصی در او نیست یا اینکه مقوِّم ماهیت تحقق نیافته است دراین‌صورت اصولاً ماهیتی نیست تا ناقص باشد، اما فصل خاص و فصل عام که بعد از تمامیت ذات و اجزای قوامی ماهیت بر آن عارض می‌شود در آن‌ها تشکیک و زیادت و نقصان جریان دارد.» کوتاه‌سخن ابن‌سینا دراین‌باره چنین است: «انک تعلم ان ذات کل شیء واحد، فیجب ان یکون ذات‌الشیء لایزداد و لاینقص... فقد تبین ان‌الفصل الذی هو خاص‌الخاص لایقبل الزیاده والنقصان و اما سائرالفصول فانها لما کانت بعد الذات، فلا مانع یمنع ان تقبل الزیادة والنقصان ـ کانت مفارقةً کحمرةً الخجل و صفرةً الوجل، او غیر مفارقةً کسواد الجشی» (همان، صص ۸۱-۸۰).

همچنین، هر فصلی که مقسِّم جنس سافل باشد، مقسِّم جنس عالی نیز هست. برای مثال ناطق چنان‌که نسبت به حیوان مقسِّم است و گفته می‌شود «الحیوان اما ناطق و اما غیرناطق» و نیز مقسِّم نامی و جسم و جوهر هم هست و هریک از جوهر و جسم و نامی به ناطق و غیرناطق تقسیم می‌شوند، ولی عکس این قاعده درست نیست؛ یعنی هر فصلی که مقسِّم جنس عالی باشد لازم نیست مقسِّم جنس سافل باشد، بلکه ممکن است نسبت به سافل مقوِّم باشد، چنان‌که حساس نسبت به نامی، مقسِّم، اما نسبت به حیوان مقوِّم است و همچنین ناطق نسبت به حیوان، مقسِّم، ولی نسبت به انسان مقوِّم است.[1]

(ادامهٔ فصل ۳)

اَلرّابِعُ اَلْخاصَّةُ، وَهُوَالْخارِجُ‌المَقُولُ عَلیٰ ما تَحْتَ حَقیقَةٍ واحِدَةٍ فَقَطْ.

اَلخامِسُ‌اَلْعَرَضُ‌الْعامُّ، وَ هُوَالْخارِجُ‌الْمَقُولُ عَلَیْها وَ عَلیٰ غَیْرِها، وَ کُلٌّ مِنْهُما اِن امْتَنَعَ انْفِکاکُهُ عَنِ‌الشَّیْءِ فَلازِمٌ بِالنَّظَرِ اِلَی‌الْماهِیَّةِ، اَوِالْوُجُودِ، بَیِّنٌ یَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ‌الْمَلْزُومِ اَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِما وَالنِّسْبَةِ بَیْنَهُما اَلْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، وَ غَیْرُ بَیِّنٍ بِخِلافِهِ، وَ اِلّا فَعَرَضٌ مُفارِقٌ: یَدُومُ اَوْ یَزُولُ بِسُرْعَةٍ اَوْ بُطْوءٍ.

ترجمه

چهارم عرض خاص است و آن کلی بیرون از ذاتی است که فقط به یک حقیقت اختصاص دارد (مانند خندان که خاصهٔ انسان است).

پنجم عرض عام است و آن کلی بیرون از ذاتی است که بر یک ماهیت و جز آن

---

۱. ملاهادی سبزواری در بیان تعریف ماهیت فصل و شرح انواع آن گوید:

و ما یقال فی‌جواب ای شیء — فی‌جوهرالشیء هوالفصل بنی
فی‌شرکاءالقریب بالقرب عرف — فصل و فی‌البعید بالبعد وصف
ثم الذی للنوعه مقوِّم — فهو لجنسه هوالمقسِّم

ترجمه: چیزی که در جواب (ای شیء فی‌جوهر الشیء)گفته می‌شود، فصل است، ای فرزند. اگر فصل نوع را از شرکای قریب جدا کند فصل قریب شناخته می‌شود و اگر از شرکای بعید جدا کند به فصل بعید موصوف است. پس فصلی که مقوِّم نوع خود باشد برای جنس خود مقسِّم است.

برای تعریف بیشتر دربارهٔ ماهیت فصل و انواع آن ر ک به:

ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، ص ۲۶؛ ملاعبدالله، حاشیه *تهذیب‌المنطق*، صص ۵۹-۵۸؛ بهمنیار، *التحصیل*، صص ۲۱-۲۰؛ خواجه نصیرالدین طوسی، شرح *اشارات*، ص ۸۴ همو، *جوهرالنضید*، ص ۱۶، همو، *اساس‌الاقتباس*، ص ۳۰؛ قطب‌الدین رازی، شرح *مطالع*، ص ۶۰، همو، شرح شمسیه، صص ۴۲-۴۱؛ ابوالبرکات، *المعتبر*، صص ۱۸-۹.

حمل می‌شود و هریک از آن‌دو هرگاه جدایی آن‌ها از شیء معروض محال باشد، چنین عَرَضی را «لازم» خوانند، خواه نسبت به ماهیت معروض یا وجود آن. و هریک از آن دو را «بیِّن»گویند وقتی‌که از تصور ملزوم، تصور لازم، لازم آید یا از تصور هردو و تصور نسبت بین هردو، لازم برای ملزوم یقینی شود، و «غیربیِّن» به‌خلاف بیِّن است و درغیراین‌صورت، عرض را «مفارق» خوانند که آن‌هم یا همیشگی است یا به‌سرعت یا به‌کندی زایل می‌شود.

شرح

عَرَض خاص و عَرَض عام

ابن‌سینا در فصل چهارده از مقالهٔ اولی مدخل *شفا* در ذیل عنوان «فصل فی‌الخاصه والعرض‌العام» دربارهٔ دو کلی عرضی خاصه و عرض عام گفت‌وگو کرده است. در تعریف خاصه می‌گوید: همان‌طورکه در مبحث «فصل» بیان کردیم، خاصه نیز نزد اهل منطق به دو معنی استعمال شده است؛ و ضمن تفاسیری که از خاصه کرده است چهار معنی دیده می‌شود که بنابه گفتهٔ ابن‌سینا، معنای دوم آن نزد منطقیین خاصه‌ای است که یکی از کلیات پنج‌گانه است و معنای چهارم که خود بیان می‌دارد، ترجیح می‌دهد که معنای خاصه‌ای باشد که یکی از کلیات خمس است. ما هریک از معانی چهارگانه را که در شفا آمده است، تفسیر می‌کنیم.

ـ **معنای اول خاصه**: هر معنایی که به چیزی اختصاص یابد به آن «خاصه» گویند؛ خواه آن تخصیص نسبت به چیز دیگر یا آنکه اختصاص معنی به چیزی، بر سبیل اطلاق باشد. پیداست که دایرهٔ چنین معنایی عام و شامل است.

ـ **معنای دوم خاصه**: هر چیزی که خودبه‌خود به یکی از انواع اختصاص داشته باشد بدون اختصاص آن به چیزهای دیگر، آن را «خاصه» گویند.

ـ **معنای سوم خاصه**: هر چیزی که خودبه‌خود به یکی از انواع اختصاص یابد، برای هر نوعی در هر زبان هم موجود باشد بدون اختصاص آن به چیزهای دیگر، آن را «خاصه» نامند.

پیداست که تعریف سوم خاصه نسبت به تعریف دوم، نسبت خاص به عام است،

زیرا وجود عارض برای نوع در همه وقت خاص است نسبت به عارضی که در بعضی اوقات برای معروض نیست. ابن‌سینا می‌گوید آنچه نزد دانشمندان منطق جزو کلیات خمس محسوب می‌شود، همان معنای دوم است و آن را چنین تفسیر می‌کند: «و هی‌المقول علی‌الاشخاص من نوع واحد فی‌جواب ای شیء هو بالذات، سواء کان نوعاً اخیراً او متوسطاً سواء کان عاماً فی‌کل وقت، او لم یکن».

یعنی، خاصه چیزی است که بر اشخاص یک نوع در جواب «ای شیء هو» گفته می‌شود که حمل آن ذاتی نیست خواه آنکه بر نوع آخر حمل شود یا بر نوع متوسط یا در همه‌وقت برای معروض عمومیت داشته باشد یا چنین نباشد.

آنگاه در پایان بررسی دربارهٔ تعریف مقبول نزد علمای منطق می‌گوید: چقدر نیکو می‌بود که ما تعریف دوم را عمومیت می‌دادیم به‌طوری‌که خاصه شامل جنس اعلی نیز می‌شد و بنابراین، بهتر بود که خاصه به این طریق تفسیر شود.

ـ **معنای چهارم خاصه:** ولایبعدان نعنی بالخاصه کل عارض خاص بای کلی کان، ولو کان‌الکلی جنسا اعلی، و یکون ذلک حسنا جدا» بعید نیست که به خاصه هر عارض خاصی که به هر کلی تعلق یابد، قصد کنیم گرچه آن کلی جنس اعلی باشد.

سپس در پایان، اعتراف می‌کند که خاصهٔ متعارف میان اهل منطق به نوع اختصاص دارد خواه حقیقی باشد یا اضافی. بنابراین، اوصافی که بر اجناس عالی عارض می‌شود خاصه نخواهند بود.

گفتار ابن‌سینا در شفا در بیان معنای اصطلاحی خاصه چنین است که گوید: «لکن‌التعارف قدجری فی‌ایرادالخاصه علی انها خاصه لنوع، و تالیه للفصل، فتکون‌الخاصة التی هی احدی‌الخمسة هی مایقال علی اشخاص نوع و لایقال علی غیرها، عمت تلک‌الاشخاص او لم تعم، و کان‌النوع متوسطاً او اخیراً، و ربما اوجبوا ان یکون‌النوع اخیرا».[1]

آنگاه ابن‌سینا در پایان گفت‌وگو دربارهٔ خاصه می‌گوید: همان‌طورکه ما در پایان سخن خود در فصل بیان کردیم چون فصل و خاصه محمول واقع می‌شوند پس ناطق و ضحاک فصل و خاصه هستند نه نطق و ضحک، زیرا این دو مفهوم صلاحیت حمل بر نوع یا افراد نوع را ندارند و اگر بر ضحک خاصه و بر نطق فصل گفته شود، چنین

۱. فصل چهارده از مقاله اولی مدخل شفا، صص ۸۴-۸۳

سخنی بر سبیل مجاز است نه حقیقت. عبارت *شفا* چنین است: «واعلم ان‌الخاصة التی هی احدی‌الخمس هی‌الضحاک لاالضحک، والملاح لاالملاحة و علی ما قیل فی‌الفصل، و ان کنا نتجوز فی‌الاستعمال احیانا فنأخذالضحک مکان ذلک».[1]

ابن‌سینا در فصل چهارده از مقاله اولی مدخل *شفا* برای عَرَض عام از قول قدما، حدود مشهوری را ذکر کرده و هریک را مشتمل بر ایراداتی دانسته است. ما هر یک از تعاریف مذکور در شفا را می‌آوریم و سپس بررسی می‌کنیم.

* **تعریف اول:** «هوالذی یکون و یفسد من غیر فسادالموضوع او حامله»

یعنی عرض چیزی است که هستی می‌یابد و فاسد می‌شود بی‌آنکه موضوع او، یعنی حامل آن، تباه شود.

ابن‌سینا می‌گوید: نخستین ایراد وارده بر این تعریف، این است که تعریف فوق چیزی را که قائم‌مقام و به‌منزلهٔ جنس برای عَرَض عام باشد دربرندارد و دیگر آنکه، هرگاه مقصود از کون و فساد، تباهی و هستی در خارج باشد، اعراض مفارق عام چنین نیستند و تباه نمی‌شوند، با اینکه اهل منطق قبول دارند که اعراض عام بر دو گونه‌اند: ۱ـ اعراض عام مفارق ۲ـ اعراض عام غیرمفارق، و اگر از تباهی و هستی معنای عامی قصد شود که شامل هستی ذهنی و خارجی شود، دراین‌صورت، لفظ مشترک در تعریف آورده شده است که درست نیست.

گذشته از این، اعراضی که ذاتی نباشد وقتی‌که در توهم تباه شوند موضوعات و حامل آن‌ها نیز فاسد می‌شوند و گاهی هم باقی می‌مانند. تعریف فوق، چنان‌که ملاحظه می‌شود، تعریف عرض مقابل جوهر است؛ چه، تعریف مقابل جوهر قابل حمل بر موضوعات نیست، درصورتی‌که عرض عام و عرض خاص هریک محمول قرار می‌گیرند و درحقیقت در عرض عام و خاص گرچه لفظ عرض گفته می‌شود، ولیکن درحقیقت مقصود عرضی است.

* **تعریف دوم:** «هوالذی یمکن ان یوجد الشیء واحد بعینه و ان لایوجد».

یعنی آن عرض عام چیزی است که ممکن است برای یک چیز خودبه‌خود یافت شود یا آنکه یافت نشود. در بررسی این تعریف ابن‌سینا می‌گوید: غالب انتقاد بر تعریف اول بر این تعریف نیز وارد است؛ چه، بسیاری از اعراض لازم پیوسته برای معروض باقی

۱. فصل چهارده از مقاله اولی مدخل شفا، صص ۸۵-۸۲

هستند. بنابراین، موجود دائم ممکن نیست که باقی نباشد جز در وهم، درصورتی‌که در تعریف نامی از وهم برده نشده است. اگر در تعریف چنین شرطی می‌شد، همان‌طور که در تعریف اول بیان داشتیم، باز خالی از اشکال نبود.

* **تعریف سوم:** «انه الذی لیس بجنس ولافصل ولاخاصة ولانوع، و هو ابدا قائم فی‌موضوع»

یعنی عرض عام چیزی است که جنس و فصل و خاصه و نوع نیست و پیوسته در موضوع باقی است. و این تعریف علاوه بر آنکه سلبی است شامل اعراض شخصی نیز می‌شود، و اگر در این تعریف لفظ کلی اضافه و گفته شود که عرض عام کلی است دارای چنین صفتی... عیب مذکور مرتفع خواهد شد، ولیکن کسانی که تعاریف فوق را برگزیدند، خیال کردند که مقصود از عرض، عرض مقابل جوهر است درصورتی‌که چنین نیست.

ابن‌سینا در خاتمهٔ گفت‌وگو دربارهٔ عرض عام، تعریف‌های مذکور را نقل کرده و از هرکدام به وجه یا وجوهی ایراد گرفته است و کار کسانی را که در معرفی عرض عام این تفاسیر را برگزیدند و درحقیقت خواستند عرض را مقابل جوهر تفسیر کنند اشتباه دانست، چون تفاوت است میان عرض مقابل جوهر که شامل اعراض نه‌گانه است و قابل حمل نیست و عرض عام و خاص که درحقیقت عرضی و مقابل ذاتی است و هریک از آن‌ها بر موضوع، خودبه‌خود قابل حمل است. کوتاه سخن ابن‌سینا در شفا چنین است:

«و هذه‌الخمسة حملها حمل واحد، کما قد سبق لک مراراً والعرض‌العام‌الذی هیهنا هو کالابیض و کالواحد و ماشبه ذلک... والشیء ذوالبیاض لیس بعرض بالمعنی الذی یناظر الجوهر، بل‌البیاض هوالعرض بذلک‌المعنی... بل معنی‌العرض هیهناالعرضی، و ان کان لیس بعرض بالمعنی‌الاخر، فمن‌العرضی ماهو خاص و منه ماهو عام، فان‌العرضی بازاء‌الذاتی والجوهری، والعرض بازاء‌الجوهر. والذاتی قد یکون عرضا کجنس‌العرض للعرض کاللون للبیاض، و قدیکون جوهراً، والعرض قد یکون عرضاً و قدیکون جوهراً، و فی‌هذاالموضوع انما نعنی بالعرض‌العرضی».[1]

آنگاه ابن‌سینا بعد از بیان فرق میان عرض مقابل جوهر و عرض عام و خاص که یکی از کلیات خمس است، می‌گوید: نخستین کسی که دربارهٔ کلیات پنج‌گانه سخن به میان آورده، متوجه این نکته نشده است و از تعاریفی که برای عرض عام و خاص نقل

۱. فصل چهارده از مقاله اولی مدخل شفا، صص ۸۷-۸۶

می‌کند پیداست که عرضی را به جای عرض اشتباه کرده‌اند. عبارت *شفا* چنین است: «و هذا شیء لم یلتفت الیه اول من قدم معرفة هذه‌الخمسة علی‌المنطق»[1].

تعریف انتخابی ابن‌سینا دربارهٔ عرض عام چنین است:

«و اماالعرض‌العام فهوالمقول علی کثیرین مختلفین بالنوع لابالذات، و هو ایضاً کالابیض لاکالبیاض و لیس هذاالعرض الذی یناظرالجوهر کما یظنه اکثرالناس فان ذلک لایحمل علی موضوعه بانه هو، بل یشتق له منه‌الاسم.»[2]

یعنی عرض عام کلی است که بر امور مختلف در نوع، نه بالذات حمل می‌شود، و او همچنین مانند سفید است نه سفیدی و این عرض آن‌چنان عرضی نیست که مقابل جوهر باشد چنان‌که بیشتر مردم گمان کردند؛ چه، عرض مقابل جوهر بر موضوع حمل (هوهو) نمی‌شود بلکه از آن مبدأ اسمی برای حمل مشتق می‌شود.

اقسام کلی عرضی

دانشمندان منطق هریک از عرض خاص و عام را به اعتباراتی چند تقسیم کرده‌اند:

* الف ـ از جهت فرا گرفتن تمام افراد یا بعض افراد، عرض به «شامل» و «غیرشامل» تقسیم شده است:

عرض شامل: هرگاه معنای عرضی طوری باشد که بر تمام افراد یک ماهیت عارض شود، آن را عرض شامل گویند، مانند کاتب بالقوه (استعداد یاد گرفتن کتابت) که شامل تمام افراد انسان است و هیچ فردی از انسان خالی از این استعداد و قابلیت نیست.

عرض غیرشامل: هرگاه معنای عرضی طوری باشد که اتصاف تمام افراد یک ماهیت به آن ممکن نباشد چنین عرضی، عرض غیرشامل است مانند کاتب بالفعل برای افراد انسان که همهٔ افراد دارای صفت نویسندگی بالفعل نیستند.

* ب ـ از جهت آنکه معروض عرض، وجود یا ماهیت باشد به دو قسم عارض وجود و عارض ماهیت تقسیم شده است.

۱ـ عارض وجود: هرگاه عارض و معروض در اصل وجود از یکدیگر جدا و متمایز

---

۱ همان، ص ۸۶.

۲. همان، ص ۸۵.

باشند به این معنی که معروض پیش از عارض موجود باشد و سپس عارض وصف معروض شود، چنین عارضی را عارض وجود گویند. مانند سفیدی و سیاهی و نظایر آن که در خارج عارض بر اجسام‌اند یا کلیت و نوعیت که در ذهن عارض بر انسان می‌شوند.

۲ـ عارض ماهیت: در عارض ماهیت، وجود عارض و معروض از یکدیگر متمایز و جدا نیست. در عارض ماهیت، معروض مفهومی مبهم و نامعلوم است و به‌سبب اضافه شدن عارض، معروض از ابهام بیرون می‌آید و متعین و موجود می‌شود، مانند عروض فصل بر جنس که معنای جنس نامشخص و مبهم است و همین‌که فصل به جنس پیوست و بر آن عارض شد، جنس تعین می‌یابد و یک نوع خاص را معرفی می‌کند. برای مثال معنای حیوان نامتعین است و برای آن وجود جداگانه‌ای جز وجود انواع نیست و خود هیچ‌گونه تعینی ندارد، ولیکن همین‌که معنای فصل بدان ضمیمه شد فصل و جنس به یک وجود که آن وجود نوع است، موجود می‌شوند. پس عروض فصل بر جنس از نوع عروض ماهیت است.

* پ ـ از جهت کیفیت عروض (یعنی لازم بودن عارض برای معروض و عدم آن) عرض بر دو قسم است: لازم و مفارق.

عرض لازم: هر عرض، خواه عام یا خاص، که جدا شدنش از معروض محال باشد، عرض لازم است، مانند زوج بودن برای عدد چهار و فرد بودن برای عدد سه.

اقسام عرض لازم

عرض لازم از جهت ظهور و خفا بر دو قسم است:

۱ـ لازم بیِّن

۲ـ لازم غیربیِّن

و هر یک از بیِّن و غیربیِّن بر دو قسم است: ۱ـ اخص ۲ـ اعم

بنابراین اقسام لازم از جهت ظهور و خفا در لزوم، بر چهار قسم است:

۱ـ لازم بیِّن به‌معنای اخص ۲ـ لازم غیربیِّن به‌معنای اخص ۳ـ لازم بیِّن به‌معنای اعم ٤ـ لازم غیربیِّن به‌معنای اعم.

۱ـ تعریف لازم بیِّن: هرگاه از تصور ملزوم تصور «لازم»، لازم آید، چنین لازمی را «لازم» به‌معنای «اخص» خوانند، مانند اربعه و زوجیت که از تصور عدد چهار تصور زوجیت لازم می‌آید و هرگاه از تصور ملزوم و لازم و تصور نسبت میان آن دو، جزم به لزوم پیدا شود، آن را «لازم بیِّن به‌معنای اعم» خوانند، مانند تصور حاتم و سخاوت.

۲ـ تعریف لازم غیربیِّن: هرگاه لازم بیِّن به هیچ‌یک از دو معنایی که ذکر شد، نباشد، بلکه لزوم آن پنهان و پی بردن به آن محتاج به علائم خارجی و قرائن باشد، چنین لازمی را «غیربیِّن» خوانند.

* ت ـ لازم به اعتبار اقسام معروض بر چهار قسم است:

۱ـ لازم ماهیت معروض، مانند زوجیت برای اربعه،

۲ـ لازم وجود خارجی و وجود ذهنی (می‌توان همان مثال لازم ماهیت را ذکر کرد)

۳ـ لازم وجود خارجی، مانند حرارت برای آتش و رطوبت برای آب

٤ـ لازم وجود ذهنی، مانند کلیت برای انسان که در خارج، انسان جزئی است و کلیت لازم وجود ذهنی انسان است.

تعریف لازم ماهیت: هر لازمی که بدون در نظر گرفتن وجود ذهنی یا خارجی معروض بر ماهیت عارض شود، «لازم ماهیت» است و هر لازمی که عروض به یکی از دو قسم وجود باشد، «لازم وجود» است.[1]

عرض مفارق: و آن، عرضی است که جداشدنش از معروض ممتنع نباشد، مانند سردی برای آب. بنابراین، در عرض مفارق شرط اصلی آن است که انفکاک عارض از معروض به‌حسب عقل ممکن باشد و این هر دو بر دو قسم است:

۱ـ یکی آنکه عارض از معروض جدا شده باشد.

۲ـ آنکه جدا شدن عارض از معروض ممکن باشد، ولی هنوز عارض از معروض جدا نشده باشد.

قسم اول را «عرض مفارق زایل» و قسم دوم را «عرض مفارق دائم» گویند.

---

۱. جلال‌الدین دوانی عارض ماهیت را انکار کرده و به جای آن عارض وجود ذهنی و خارجی را ذکر کرده است. دوانی میان قضیهٔ حینیه و شرطیه فرق نگذاشته است. در لازم ماهیت وجود معروض به‌طور حینیه است درصورتی‌که در لازم وجود ذهنی و خارجی، وجود معروض به‌طور شرط معتبر است.

مثال برای عرض مفارق دائم، بنابر عقیدهٔ قدما، عبارت است از عروض حرکت برای افلاک که ممکن است حرکت از فلک جدا شود ولی تا حال اتفاق نیفتاده است.

عرض مفارق زایل بر دو قسم است:

۱ـ سریع‌الزوال: آن، عارضی است که به‌سرعت از معروض جدا شود مانند زردی برای چهرهٔ ترسیده و سرخی برای چهرهٔ شرمگین.

۲ـ بطیء‌الزوال: مانند وصف سیاهی برای موی انسان که به کندی زایل می‌شود.[۱]

---

۱. سبزواری در بیان تعریف عرض خاص و عام و شرح اقسام آن چنین گوید:

و ان یبدل سائل بالعرض — جوهره فعرض فی‌الغرض
حقیقةً یعرض او حقائقا — فخص او عم ذواطرایقا
من عارض بعرض للانیهٔ — و عارض شیئیهٔ‌المهیهٔ
مثل وجود عارض مهیهٔ — شیئیهٔ مطلقهٔ شیئیهٔ
مفارق یدوم و یزول — بطؤسراعا سلب او حصول
ولازم من فکه‌العقل امتنع — فبین للشیء فی‌الدرک تبع
و غیر بیّن علی خلافه — وجی لعد الباقی من اصنافه
من لازم‌المهیهٔ من حیث هی — واللازم‌العینی والذهنی افقه
هذان لازما وجود مقتضی — و لیس لازم‌الوجودین‌المضی

ترجمه: هرگاه سؤال‌کننده جوهر را به عرض تبدیل کند (به اینکه در سؤال بگوید: «ای شیء هو فی عرضه»، غرض سائل، علم پیدا کردن به عارض موردسؤال است نه ذاتی آن؛ چه آن عارض به یک حقیقت اختصاص داشته باشد یا بر حقایقی عارض شود. پس عرض، خاص و عام است و هریک هم اقسامی دارد: یک قسم عرضی است که بر وجود عارض می‌شود (چنین عارضی، عارض وجود است) و یک قسم بر ماهیت عارض می‌شود (چنین عارضی، عارض ماهیت است) مانند مفهوم وجود که بر ماهیت عارض می‌شود. مانند شیئیت مطلق که عارض شیئیت معروض است. از اقسام عارض است عرض مفارق، و آن یا همیشه با معروض است یا از معروض جدا می‌شود. عرض مفارق زایل هم گاهی جداشدنش از معروض به‌سرعت است و گاهی به‌کندی و هریک از عرض خاص و عام یا صفت ثبوتی برای معروض است (مانند سیاهی برای تخته) یا صفت سلبی است (مانند کوری برای انسان) و عرض گاهی لازم، و آن عرضی است که جداشدن آن از معروض عقلاً ممتنع باشد و این لازم بیّن است و درصورتی‌که تابع تصور معروض باشد و غیربیّن به‌خلاف بیّن است و آمده است برای شمردن باقی اقسام لازم: ۱- لازم ماهیت معروض بدون هیچ‌یک از دو وجود ۲- لازم وجود خارجی ۳- لازم وجود ذهنی. پس این اقسام را بدون لازم وجود ذهنی و لازم وجود خارجی لازم وجود ملزوم‌اند (به‌این‌معنی که ملزوم علت و مقتضی وجود لازم است برخلاف لازم ماهیت که ماهیت علت نیست، بلکه لزوم در ماهیت به‌معنای تبعیت و پیروی کردن است و لازم هر دو وجود لازم ماهیت نیست.

برای اطلاع بیشتر دربارهٔ تعریف عرض خاص و عام و شرح اقسام آن‌ها ر ک به: ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، صص ۲۷-۲۶؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۶۲-۶۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *جوهرالنضید*، ص ۱۷، همو، *اساس‌الاقتباس*، ص ۱۳۱، همو، *شرح اشارات*، ص ۹۰؛ قطب‌الدین رازی، *شرح مطالع*، صص ۶۳ به بعد، همو، *شرح شمسیه*، صص ۴۳ به بعد؛ ابن‌سینا، *نجات*، ص ۱۰؛ ابوالبرکات، *المعتبر*، صص ۲۱-۲۰.

(ادامهٔ فصل ۲)

خَاتِمةٌ

مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمّىٰ «كلياً منطقياً» وَ مَعْرُوضُه «طَبيعيّاً»، وَالْمَجْمُوعُ «عَقْلِيّاً»، وَ كَذَا الْأَنْواعُ الْخَمْسَةُ، وَالْحَقُّ اَنَّ وُجُودَ الطَّبِيعِيِّ بِمَعْنىٰ وُجُودِ اَشْخاصِهِ.

ترجمه

مفهوم کلی، کلی منطقی است؛ و معروض آن، کلی طبیعی است و مجموع عارض و معروض عقلی است. و همچنین است انواع پنج‌گانه و حق این است که وجود کلی طبیعی به‌معنای وجود افراد باشد.

شرح

تقسیم کلی به طبیعی و منطقی و عقلی

معمولاً در بحث تصورات و بعد از بیان کلیات پنج‌گانه، منطقیین برای کلی سه قسم زیر را ذکر می‌کنند:

۱ـ کلی طبیعی ۲ـ کلی منطقی ۳ـ کلی عقلی.

اما این اقسام سه‌گانه به کلی اختصاص ندارد، بلکه برای هریک از کلیات پنج‌گانه، این اقسام وجود دارد؛ یعنی هریک از نوع و جنس و فصل و عرض خاص و عرض عام حتی جزئی به طبیعی و منطقی و عقلی تقسیم می‌شود. برای مثال، هرگاه بخواهیم در انسان کلی اقسام سه‌گانه را بررسی کنیم. مفهوم کلی یعنی مفهومی که از پذیرش افراد در ذهن امتناع نکند کلی منطقی، و انسان که از مصادیق و افراد کلی منطقی است، به‌اصطلاح کلی طبیعی و مجموع کلی منطقی و طبیعی، یعنی انسان کلی، کلی عقلی است. به‌عبارت‌دیگر، در تعریف کلی منطقی و طبیعی و عقلی می‌توان گفت کلی منطقی، عارض و کلی طبیعی، معروض و کلی عقلی، عارض و معروض است. عین همین تقسیم دربارهٔ کلیات پنج‌گانه هم جاری است؛ بدین‌معنی که مفهومی که در جواب سؤال از افراد متفق‌الحقیقه به «ماهو» گفته می‌شود نوع منطقی و انسان که معروض و یکی از افراد این نوع منطقی است، نوع طبیعی، و انسان نوع، نوع عقلی است. عین همین بیان در اقسام جنس و فصل و عرض

خاص و عام و جزئی هم جاری است.

فرق‌های میان کلی طبیعی و کلی منطقی و کلی عقلی

دانشمندان منطق میان کلی طبیعی و منطقی و عقلی از سه جهت فرق قائل شده‌اند:

۱ـ آنکه کلی منطقی، به حمل اولی ذاتی، کلی است، ولی کلی طبیعی و کلی عقلی، به حمل شایع صناعی، کلی است.

۲ـ آنکه کلی طبیعی و کلی عقلی مانند مضاف مشهوری و کلی منطقی مثل مضاف حقیقی است.

توضیح آنکه، مضاف مشهوری در اصطلاح حکما به دو معنی آمده است: یکی ذات مضاف مثل ذات اب که همان کلی طبیعی و مصداق است و دیگر ذات مضاف با وصف اضافه که مثل ذات اب با وصف ابوت که به‌منزلهٔ کلی عقلی است؛ اما مضاف حقیقی عبارت است از خود اضافه و مانند معنای کلیت است.

۳ـ آنکه به‌اتفاق حکما، کلی منطقی و عقلی در خارج موجود نیست، ولی در وجود کلی طبیعی و عدم آن اختلاف است. حکما بر آن‌اند که کلی طبیعی در خارج در ضمن افراد موجود است و متکلمین بر آن‌اند که فقط افراد کلی طبیعی در خارج موجود است و هریک دلایلی بر اثبات مدعای خود آورده‌اند که جای گفت‌وگوی آن در فلسفه است.[۱]

ابن‌سینا در فصل دوازده از مقاله اولی مدخل شفا در ذیل عنوان «فصل فی‌الطبیعی والعقلی والمنطقی» پس از تفسیر جنس و نوع و بیان اقسام و انواع هریک، دربارهٔ کلی طبیعی و عقلی و منطقی گفت‌وگو می‌کند و دراین‌باره می‌گوید گرچه مفاهیم سه‌گانهٔ فوق اختصاص به جنس و نوع ندارند، بلکه تمام کلیات پنج‌گانهٔ نوع، جنس، فصل، عرض عام

۱. ملاهادی سبزواری در بیان اقسام کلی چنین گوید:

و یوصف الکلی بمنطقی و بالطبیعی و بالعقلی
فالمنطقی الکلی بحمل الاولی و غیره لشایع‌الحمل کلی
فذان کالمشهور من مضاف و للحقیقی المنطقی یکافی
کذلک الخمسهٔ ثم الجزئی فمنطقی و طبیعی و عقلی

ترجمه: کلی به منطقی و طبیعی و عقلی وصف می‌شود. پس کلی منطقی به حمل اولی ذاتی کلی است و غیر کلی منطقی (یعنی کلی طبیعی و عقلی) به حمل شایع صنایع کلی است. پس کلی طبیعی و عقلی مانند مضاف مشهور است و کلی منطقی مثل مضاف حقیقی است. همچنین جزئی و کلیات پنج‌گانه، منطقی و طبیعی و عقلی است.

و عرض خاص به هریک از اوصاف مذکور متصف می‌شوند و لیکن چون عادت اهل منطق بر این نسق قرار گرفت که پس از تعریف جنس و نوع، کلی طبیعی و منطقی را شرح دهند، ما هم به متابعت از پیشینیان چنین می‌کنیم. آنگاه در مقام بیان معانی مذکور به بسط و تفصیل سخن را آغاز می‌کند که ما خلاصهٔ گفتار او را در این باره ذکر می‌کنیم. او مثال برای بیان کلی طبیعی را از جنس شروع می‌کند و می‌گوید: حیوان خودبه‌خود دارای معنایی است خواه آنکه در خارج از ذهن هستی یابد یا در ذهن، و به این ملاحظه نه عام است و نه خاص؛ چه، اگر عام باشد نباید مصادیق خارجی را شامل شود، و اگر خاص باشد و متعین، پس بر عام و دیگر افراد صادق نخواهد بود.

به‌این‌ترتیب، طبیعت حیوان نه در خارج و نه در ذهن، متشخص و متعین نیست جز به امور دیگری که به او افزوده شوند و چنین طبیعتی که خودبه‌خود دارای معنایی باشد، کلی طبیعی است که در مرحلهٔ ذات به کثرت موصوف نمی‌شود، ولیکن بر این طبیعت جنس معنایی عارض می‌شود که بر امور متکثر در نوع، قابل حمل است و آن معنای عارض که عام است، همان معنای جنس منطقی است که به این عبارت تفسیر شده است: «هو المقول علی کثیرین مختلفین بالنوع فی‌جواب ماهو» که درحقیقت مفهومی است عام و برای آن مصادیق و نمونه‌های خاص است که آن را جنس طبیعی گویند و از به‌هم‌پیوستن این دو مفهوم یعنی عارض (جنس منطقی) و معروض (حیوان) مفهوم دیگری حاصل می‌شود که آن را «کلی عقلی» نامند. برای توضیح بیشتر در تفسیر عناوین سه‌گانه مثال ساده‌تری ذکر می‌کند ومی‌گوید: لباس، خودبه‌خود معنایی دارد و سفید معنای دیگری که عارض لباس می‌شود و لباس سفید در مجموع چیز دیگری است و همچنین است لفظ واحد که دارای معنایی است و در ذهن تعقل می‌شود و دارای مصادیق و معروضاتی از قبیل انسان و درخت و نظایر آن است. بنابراین، معنای واحد عارض به‌منزلهٔ کلی منطقی و انسان معروض به‌منزلهٔ کلی طبیعی و جمع عارض و معروض کلی عقلی است.[1]

---

۱. گزیده‌ای از عبارت *شفا* دراین‌باره چنین است: «انه قد جرت العاده فی‌تفهم هذه‌الخمسهٔ ان یقال: ان منها ماهو طبیعی، و منها ما هو منطقی و منها ما هو عقلی... و ربما جرت العادهٔ بان یجعل‌البحث عن ذلک متصلاً بالبحث عن امرالجنس والنوع ــ و ان کان ذلک عاماً للکلیات الخمس ــ فنقول متشبهین بمن سلف: ان کل واحد من‌الامور التی تاتی امثلهٔ لاحدی هذه‌الخمسهٔ هو فی‌نفسه شیء ما و فی انه جنس او نوع او فصل او خاصهٔ او عرض عام شیء و لنجعل مثال ذلک من‌الجنس فنقول: ان‌الحیوان فی‌نفسه معنی، سواء کان موجوداً فی‌الاعیان او متصوراً فی‌النفس، ولیس ←

→ فی‌نفسه بعام ولاخاص،... و قد عرض له فی‌الاعیان الخارجه ان کان هو بعینه موجوداً فی‌کثیرین، و اما فی‌الذهن فقد یعرض لهذه‌الصورهٔ المعقولهٔ ان تجعل لها نسب الی امور کثیرهٔ... فیکون هذاالعارض هوالعموم الذی یعرض للحیوانیهٔ، فیکون‌الحیوان لهذاالعموم... کالثوب‌الابیض فیکون‌الثوب فی‌نفسه معنی،والابیض معنی، و یترکبان فیکون هناک معنی آخر مرکبا منهما، کذلک‌الحیوان هو فی‌العقل معنی، و انه عام او جنس معنی، و انه حیوان جنسی معنی، فیسمون معنی‌الجنس جنسا منطقیا، و مفهومه انه المقول علی کثیرین مختلفین فی‌جواب ماهو، ... و اماالطبیعی فهوالحیوان لما هو حیوان... فانه اذا حصل فی‌الذهن معقولا صلح ان تعقل له‌الجنسیهٔ ... و اماالحیوان الجنسی فی‌العقل، فهو المعقول من جنس طبیعی (فصل دوازده از مقالهٔ اولی مدخل *شفا*، صص ۶۷-۶۵).

آنگاه ابن‌سینا پس از تفسیر سه‌گانهٔ طبیعی و عقلی و منطقی، نام‌های دیگری را که نزد قدما، برای این سه عنوان ذکر شده است تفسیر می‌کند؛ چه، کلی طبیعی به «ماقبل الکثره» و عقلی به «فی‌الکثره» و منطقی به «بعدالکثره» تعبیر شده است و دراین‌باره چنین توضیح می‌دهد که کلیات طبیعی مانند حیوان و انسان و ضاحک و ناطق، خودبه‌خود دارای معنایی هستند در مرتبهٔ ذات و به هیچ‌یک از عناوین جنس و فصل و نوع و خاصه موصوف نمی‌شوند، اما همین‌که در ذهن یا خارج ملاحظه شوند به وصف کثرت موصوف می‌شوند و در این هنگام دوگونه کثرت تصور می‌شود: یکی آنکه نخست در ذهن پدید آیند و آنگاه در خارج و اعیان حاصل شوند؛ چنان‌که صنعتگر نخست چیزی را بیندیشد و آنگاه آن را در خارج هستی بخشد و هرگز با افراد یکی نمی‌شود، زیرا در خارج یک چیز عام وجود ندارد و این همان حصول در کثرت است که کلی عقلی است و دیگر آنکه، نخست در خارج هستی داشته باشد و سپس در ذهن مرتسم شود؛ چنان‌که افراد انسان در خارج دیده شود و از معانی مشترک میان آن‌ها صورت انسان در ذهن پدید آید و این حصول بعد از کثرت است که همان تعریف کلی منطقی است و ذهن با مشاهدهٔ متکثرات در خارج، آن‌ها را در ذهن مفهومی در نظر می‌گیرد که بر امور متعدد صادق است. خلاصهٔ سخن ابن‌سینا دربارهٔ «ماقبل الکثرهٔ، وفی‌الکثرهٔ، و بعدالکثرهٔ» چنین است که گوید: «وبالجملهٔ ربما کانت الصورهٔ المعقولهٔ سبابوجه ما لحصول الصورهٔ الموجود فی‌الاعیان و ربما کانت الصورهٔ الموجود فی‌الاعیان و لان جمیع‌الامورالموجودهٔ فان نسبتها الی‌الله والملائکه نسبهٔ‌المصنوعات التی عندنا الی‌النفس‌الصناعهٔ فیکون ما هو فی‌علم‌الله والملائکهٔ من حقیقهٔ‌المعلوم والمدرک من‌الامور الطبیعیه موجوداً قبل الکثرهٔ و کل معقول منها معنی واحد، ثم یحصل لهذه‌المعانی الوجودالذی فی‌الکثرهٔ فیحصل فی‌الکثرهٔ ولایتحد فیها بوجه من‌الوجوه، اذلیس فی‌خارج الاعیان شیء واحد عام، بل تفریق فقط ثم تحصل مرهٔ اخری بعدالحصول فی‌الکثرهٔ معقوله عندنا. و اما ان کونها قبل‌الکثرهٔ علی ای جههٔ هو، علی انها معلومهٔ ذات واحدهٔ تتکثر بها اولاتتکثر، او علی انها مثل قائمهٔ، فلیس بحثنا هذا ابواب به، فان لذلک نظر علمیا آخر». برای آگاهی از اقسام کلی طبیعی و منطقی و عقلی ر ک به: ابن‌سینا، *شفا* (فصل سیزده از مقالهٔ اولی مدخل *شفا*) صص ۶۹-۶۸؛ ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، صص ۲۰-۱۹؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۶۱ به بعد؛ قطب‌الدین رازی، *شرح شمسیه*، ص ۴۷، همو، *شرح مطالع*، ص ۳۸؛ قطب‌الدین شیرازی، *درهٔ‌التاج*، صص ۲۶ به بعد؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ۲۰.

◆ شرح فصل ۴

فصلُ [۴]

مُعَرِّفُ الشَّیْءِ مایُقالُ عَلَیْهِ لافادَةِ تَصَوُّرِهِ وَ یَشْتَرِطُ اَنْ یَکُونَ مُساویاً وَ اَجْلیٰ، فَلا یَصِّحُ بِالْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ وَالْمُساوی مَعْرِفَةً وَالْاَخْفیٰ.

◆ ترجمه

معرِّف شیء به چیزی گفته می‌شود که مفید تصور آن شیء باشد و شرط این است که معرِّف با معرَّف «در صدق» مساوی و از آن روشن‌تر باشد. بنابراین تعریف به اعم و اخص و تعریف به مساوی از جهت شناسایی و تعریف به اخفی درست نیست.[۱]

◆ شرح

معرِّف

تعریف

همان‌طورکه پیش‌ازاین هنگام شروع بیان موضوع علم منطق گفته شد، مقصود اصلی در این علم، دانستن معرِّف و حجت است و فایدهٔ تعریف، چنان‌که تفتازانی گفته است، یا بیان ماهیت مجهول یا جدا ساختن آن از جمیع اغیار است. به همین جهت تعریف به اعم جایز نیست و نمی‌توان انسان را به حیوان تنها تعریف کرد. برای اینکه حیوان نه ماهیت

---

۱. ابن‌سینا در فصل نه مقالهٔ اولی مدخل *شفا* غرض از تحدید را شرح می‌دهد و می‌گوید: مجهول از دو قسم بیرون نیست:
۱ـ آنکه مجهول تصوری غیرمرکب و بسیط بوده و دارای اجزائی نباشد در این صورت چاره‌ای نیست مگر اینکه به یک لفظ روشن‌تر یا مرادف، آن را برای مخاطب بیان کنیم و چنین کاری تعریف به اسم خوانده می‌شود. درصورتی‌که تعریف اسمی برای مخاطب مفید واقع نشود، ناچار لازم است از عوارض و لوازم مجهول کمک گرفته شود تا بتوان مجهول را معرفی کرد. چنین مجهولاتی دارای حدود نیستند.
۲ـ آنکه مجهول تصوری از معانی متعددی فراهم شده باشد، در این وقت برای او حدی خواهد بود و درصورتی می‌توان آن را به حد تام تعریف کرد که تمام ذاتیات آن را از اجناس و فصول در تعریف آورد و اگر آوردن تمام ذاتیات میسر نباشد، تعریف به رسم خواهد بود.
خلاصهٔ سخن او چنین است: «انالغرض الاول فی‌التحدید هوالدلالةُ باللفظ علی ماهیةُالشیء فان کان‌الشیء معناه مفردا غیر ملتئم من معان، فلن یصلح ان یدل علی ذاته الا بلفظ یتناول تلک‌الذات وحدها و یکون هو اسمها لاغیر... فمثل هذاالشیء لاحدله بل له لفظ یشرح لواحقه من اعراضه و لوازمه، و اما ان کان معنی ذاته مؤلفا من معان، فله حد، و هوالقول‌الذی یؤلف من‌المعانی التی منها تحصل ماهیته حتی تحصل ماهیته.... فالحد بالجملةُ یشتمل علی جمیع‌المعانی التی منها تحصل ماهیته حتی تحصل ماهیته،... فالحد بالجملة یشتمل علی جمیع‌المعانی الذاتیةُ للشیء فیدل علیه امادلالةُ مطابقة فعلی‌المعنی‌الواحد المتحصل من‌الجملةُ، واما دلالة تضمن. فعلی‌الاجزاء و اماالرسم فانما یتوخی به ان یؤلف قول من لواحق الشیء یساویه،... » (صص ۴۹-۴۸).

انسان را بیان می‌کند و نه انسان را از تمام اغیار جدا می‌کند، به‌همین‌جهت جایز نیست که معرَّف اعم‌من‌وجه از مجهول باشد، اما دربارهٔ جایز نبودن تعریف به اخص (با اینکه تصور اخص باعث تصور اعم است و همچنین اخص، اعم را از اغیار جدا می‌کند) علمای منطق چنین استدلال کرده و گفته‌اند: چون اخص در عقل، افراد کمتری دارد، به‌همین‌جهت در ذهن از معنای اعم پنهان‌تر است با اینکه لازم است معرَّف از معرِّف اعرف باشد.

به دلیلی که بیان شد، درست نیست که معرَّف مباین با معرِّف باشد، زیرا با شناختن مباین نه ماهیت معرف روشن می‌شود و نه مجهول از تمام اغیار جدا می‌شود. پس لازم است که معرَّف با مطلوب و معرِّف مساوی در صدق باشد؛ بدین معنی که در هر موردی که معرِّف صدق کند معرَّف هم صدق کند و علاوه بر تساوی در صدق، لازم است معرِّف از جهت خفا و ظهور از معرَّف آشکارتر و پیداتر باشد. پس میان تساوی در صدق با اختلاف در ظهور و خفا تباینی نیست. بنابراین، با توجه به مطلب فوق می‌توان برای درستی تعریف شرایط زیر را پیشنهاد کرد:

۱ـ آنکه معرِّف با معرَّف در صدق مساوی باشد؛ بدین معنی که بر هر فردی که معرِّف صدق کند معرَّف هم صدق کند و برعکس. به‌عبارت‌دیگر، میان معرِّف و معرَّف از چهار نسبت (تباین و تساوی و عام و خاص مطلق و عام و خاص‌من‌وجه)، فقط تساوی باشد.

۲ـ معرِّف با معرَّف در ظهور و خفا مغایر باشد؛ بدین معنا که معرِّف اوضح و اعرف باشد، پس اگر معرِّف در ظهور و خفا متساوی یا اخفی از معرَّف باشد تعریف درست نخواهد بود.

۳ـ آنکه معرِّف به معرَّف شناخته نشود والّا دور لازم می‌آید.

٤ـ همان‌طورکه با نبودن یکی از شرایط سه‌گانه تعریف درست نیست، اگر از جهت لفظ، معرِّف ناقص باشد باز تعریف درست نخواهد بود و شرایط لفظی برای صحت تعریف آن است که لفظی که برای تعریف آورده می‌شود دور از ذهن نباشد و استعمال لفظ مشترک و مجاز بدون نصب قرینه، در تعاریف نادرست است.

(ادامهٔ فصل ٤)

وَالتَّعْرِيفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ «حَدٌّ»، وَبِالْخاصَّةِ، «رَسْمٌ». فَإِنْ كانَ مَعَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ «فَتامٌّ»، وَ إِلّا «فَناقِصٌ»، وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعامِّ، وَ قَدْ أُجِيزَ فِي النّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ كَاللَّفْظِيِّ وَ هُوَ ما يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ.

ترجمه

تعریف به فصل قریب «حد»، و تعریف به خاصه «رسم» است. پس اگر هریک با جنس قریب باشد «تام» و اگر بدون جنس قریب باشد «ناقص» است. دانشمندان منطق در مقام تحدید، عرض عام را اعتبار نکرده‌اند و در تعریف ناقص اجازه داده شده است که معرِّف اعم باشد مانند تعریف لفظی و آن عبارت است از: تفسیر معنای لفظ.

شرح

همان‌طورکه در صحت شرایط تعریف بیان شد، لازم است در تعریف معنایی باشد که معرِّف در صدق، با معرَّف مساوی شود و آن معنی اگر از ذاتیات مجهول باشد فصل قریب و اگر از عرضیات معرَّف باشد عرض خاص است. بنابر احتمال اول، تعریف را «حد» و بنابر احتمال دوم، تعریف را «رسم» گویند.

پس فصل موجب حدیت، و عرض خاص موجب رسمیت تعریف می‌شود. پس هرگاه تعریف علاوه بر فصل قریب و خاصه، دارای جنس قریب هم باشد، «حد تام» و «رسم تام» است و اگر دارای جنس قریب نباشد، چه آنکه بعید به‌جای جنس قریب استعمال شود یا آنکه تعریف به فصل قریب یا خاصه تنها باشد، حد و رسم ناقص است.

بنابراین، اقسام تعریف بر چهار قسم است: حد تام، حد ناقص، رسم تام، و رسم ناقص که تعریف هریک به شرح زیر است:

۱ـ حد تام: تعریفی است مرکب از جنس قریب و فصل قریب که جنس در مقام ترتیب مقدم بر فصل قریب است، مانند تعریف «انسان» به «حیوان ناطق».

۲ـ حد ناقص: تعریفی است مرکب از جنس بعید و فصل قریب یا تعریف به فصل قریب به‌تنهایی مانند آنکه در تعریف «انسان» گفته شود «جسم ناطق» یا «ناطق» به‌تنهایی.

۳ـ رسم تام: تعریفی است مرکب از جنس قریب و عرض خاص مانند آنکه در تعریف

«انسان» گفته شود «حیوان ضاحک».

٤ـ رسم ناقص: تعریفی است مرکب از جنس بعید و عرض خاص یا عرض تنها؛ چنان‌که در تعریف «انسان» گفته شود «جسم ضاحک» یا «ضاحک» به‌تنهایی.[1] مقام تعریف لازم است در همهٔ موارد جزء اعم، مقدم، و اخص، مؤخر باشد. پس اگر در تعریف «انسان» گفته شود ناطق حیوان یا ضاحک حیوان درست نخواهد بود.

---

۱. شیخ اشراق در ضابط هفتم از مقاله اولی از قسم اول حکمة الاشراق در ذیل عنوان «فصل فی‌الحدودالحقیقیة»، به نظریهٔ فلاسفهٔ مشاء، که حد را به سخنی که داخل در مجهول مطلوب و بر ذاتیات آن دلالت کند و رسم را به سخنی که خارج از مجهول و عارض بر آن باشد، تقسیم کرده است؛ چنین انتقاد می‌کند و می‌گوید که مجهولات بر دو قسم‌اند: محسوس و نامحسوس. سپس برای مجهول محسوس چند مثال می‌آورد، مانند جسم و هوا و آب که متفکران دربارهٔ حدود و ذاتیات آن‌ها اختلاف‌نظر دارند و درحقیقت نتوانستند ذاتیات آن‌ها را چنان‌که هست به‌دست بیاورند. وقتی حال محسوس مجهول در یافتن ذاتیات آن چنین باشد، حال نامحسوس روشن است و به طریق اولی دسترسی بر ذاتیات آن‌ها ناممکن خواهد بود و از این گفت‌وگو به این نتیجه می‌رسد که تمام نام‌گذاری‌ها به ملاحظهٔ لوازم و عوارضی است که بر ماهیات اشیا عارض می‌شود، و گذشته از این، نزدیک‌ترین چیز به انسان نفس اوست که نمی‌توان واسطه و میانجی برای شناساندن آن معرفی کرد. وقتی که فلاسفهٔ مشاء انسان را به «حیوان ناطق»، یعنی به ذاتیات تفسیر می‌کنند، درحقیقت ذاتیات انسان هم برای آن ناپیداست؛ زیرا شایستگی نطق صفت عرضی و تابع حقیقت انسان است. بااین‌وصف که اگر شناسایی محسوسات به ذاتیات و پی بردن به نفس و روان به‌وسیلهٔ حدود ناممکن باشد پس حال دیگر مجهولات در ممکن نبودن تعریف به ذاتیات روشن است. سپس ذیل عنوان «قاعدة اشراقیة فی‌هدم قاعدة المشائین فی‌التعریفات» سخت می‌کوشد تا بیان کند که شناختن ذاتیات اشیا چنان‌که فلاسفهٔ مشاء به آن ملتزم شدند به‌حقیقت ناممکن بوده و ارسطو نیز به دشواری آن اعتراف کرده است. پس تمام تعریفات به اموری خارج از ذات و به مجموع لوازم ماهیت مجهول برمی‌گردد نه به حدود و ذاتیات آن. خلاصه‌ای از عبارت حکمة‌الاشراق در این زمینه آورده می‌شود: «اصطلح بعض علی تسمیة‌القول‌الدال علی ماهیة‌الشیء «حدا» و یکون دالاً علی‌الذاتیات والامورالداخلة فی‌حقیقته، و معرف‌الحقیقة من‌الخارجیات «رسما» و اعلم ان‌الجسم مثلاً اذا اثبت له مثبت جزء ایشک فیه بعض‌الناس و ینکره بعضهم، کماستعرف ذالک الجزء فالجماهیر لایکون عندهم ذلک الجزء من مفهوم‌المسمی، بل لایکون‌الاسم الالمجموع لوازم تصوره... اذا کان‌الجسم احد اجزائها و حاله کما سبق ــ فما تصورالناس منها الا اموراً ظاهرة عندهم هی‌المقصوده بالتسمیه للواضع و لهم. فاذا کان حال‌المحسوسات کذا، فکیف حال مالایحس شیء منه اصلا، ثم ان‌الانسان اذا کان له شیء والنفس‌التی هی مبدء هذه‌الاشیاء لاتعلم الا باللوازم والعوارض ولااقرب الی‌الانسان من نفسه، و حاله کذا فکیف حال غیره... قاعدة اشراقیة «فی هدم‌المشائین فی‌التعریفات»... ثم من ذکر ماعرف من‌الذاتیات لم یامن وجود ذاتی آخر غفل عنه ـ، و للمستشرح اوالمنازع ان یطالبه بذلک. ولیس للمعرف حینئذان یقول: «لوکانت صفة اخری لاطلعت علیها اذکثیر من‌الصفات غیرظاهرة ولایکفی ان یقال: «لو کان له ذاتی آخر ما عرفناه الماهیة دونه» فیقال: انما تکون‌الحقیقة عرفت اذا عرف جمیع ذاتیاتها فاذا انقدح جواز ذاتی آخر لم‌یدرک، لم یکن معرفة‌الحقیقه متیقنة. فتبین ان‌الاتیان علی‌الحد کما التزم به‌المشاؤون غیرممکن للانسان، و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلک. فاذن لیس عندنا الا تعریفات بامور تخص بالاجتماع» (صص ۲۱-۱۸).

نظریهٔ سهروردی دربارهٔ تعریفات مانند عقیدهٔ بوزان کت است. بوزان کت تعریف را «جمع کردن کیفیات مجهول» معرفی کرده است: رک به: *دیکشنری فلسفه*، تألیف دورانس، ص ٤٠.

چرا تعریف به عَرَض عام معتبر نیست؟

همان‌طورکه گفته شد، فایدهٔ تعریف شناختن حقیقت و ماهیت مجهول یا جدا کردن او از تمام اغیار است و در عرض عام هیچ‌یک از این دو فایده نیست. به این جهت دانشمندان منطق تعریف به عام را روا ندانسته‌اند، اما هرگاه در تعریف چیزی، چند عرض عام آورده شود که هریک نسبت به مجهول عرض عام بوده، ولی مجموع آن اوصاف اختصاص به مجهول داشته باشد، چنین تعریفی درست است؛ زیرا این مجموع درحقیقت برای ماهیت مجهول عرض عام نیست، بلکه عرض خاص است.

برای مثال، هرگاه در تعریف «خفاش» گفته شود «طائر ولود» با اینکه هریک از طائر (پرنده) و ولود (زاینده) نسبت به معنای خفاش عام‌اند، اما این دو وصف هرگاه با هم جمع شوند به خفاش مخصوص خواهند بود. به این جهت، تعریف خفاش به طائر ولود (پرندهٔ زاینده) رسم ناقص است.

آیا در حد و رسم ناقص تعریف به اَعَم جایز است؟

در پاسخ این سؤال باید گفت قدما از علمای منطق، تعریف به اعم را تجویز کرده و گفته‌اند می‌توان انسان را به حیوان به حد ناقص، و به ما شیء به رسم ناقص تعریف کرد. بعضی از قدما علاوه بر تجویز تعریف به اعم روا دانسته‌اند که مجهول به اخص هم تعریف شود و برای مثال در تفسیر حیوان گفته شود ضاحک است. ولی تفتازانی و دیگر متأخران به‌واسطهٔ شرایط صحت تعریف لازم دانسته‌اند که معرِّف با معرَّف مساوی در صدق باشد.

بنابراین، تعریف به اعم و نیز تعریف به اخص جایز نخواهد بود، اما در تفسیر لفظی جایز است که معلوم اعم از مجهول باشد؛ چنان‌که روش اهل لغت است. برای مثال در تعریف شرح اسمی گفته می‌شود: «سعدانه»، «گیاهی است». مسلماً عمومیت گیاه از سعدانه بیشتر است و تمام گیاه‌ها را شامل می‌شود درصورتی‌که سعدانه اختصاص به نوع مخصوصی دارد.[1]

---

۱. سبزواری در شرح منظومه (صص ۳۱-۲۹) در بیان شرایط صحت تعریف و بیان انواع آن گوید:
انالمعرف الذی فادالی تعقل‌الشیء بوجه فصلا ←

خاتمهٔ بحث تصورات و چگونگی حصول به نظر دانشمندان
تحصیل حد از راه برهان ناممکن است

هرگاه خواسته باشیم حد بودن چیزی را برای چیز دیگر از راه برهان اثبات کنیم، برای مثال از راه برهان بخواهیم ثابت کنیم که حیوان ناطق حد تام است مستلزم یکی از محذورهای زیر خواهد بود:

۱ـ تسلسل ۲ـ دور ۳ـ تعدد حد تام و تکرار ذاتی ٤ـ مصادره به مطلوب ٥ـ انقلاب عرضی به ذاتی ٦ـ عدم استنتاج مطلوب ۷ـ یکی بودن حد نوع با حد خاصه.

توضیح آنکه هرگاه به برهان، حیوان ناطق، حد تام انسان باشد در برهان حد وسطی لازم است تا محمول مطلوب برای موضوع آن ثابت شود. مثلاً در مثال بالا باید گفت: انسان فلانی است و هر فلانی حیوان ناطق است، پس انسان حیوان ناطق است. با این فرض، گوییم اگر حد وسط حد دیگری برای موضوع مطلوب باشد، بدین‌معنی‌که موضوع مطلوب (انسان) دارای دو حد باشد یکی اوسط و دیگر اکبر، گفت‌وگو را از حد وسط از سر می‌گیریم و می‌گوییم از کجا که حد وسط، حد تام برای موضوع است؟ اگر باز به برهان ثابت شده باشد، حد وسط دیگری لازم می‌آید.

مساویاً صدقاً یکون واضحاً ← الاتری سمی قولاً شارحاً
فلا مجاز والقرینه اختفت و شرکه‌اللفظ و ما تشابهت
وانماالتعریف بالحد یخص ان کان بالفصل‌القریب یقتنص
فان مع‌الجنس‌القریب فهوتم وحد ناقص بدونه ارتسم
سواءالنقص ابالفصل فقط ام کان بالجنس‌البعید مرتبط
رسم اذا بخاصه بیان کذینک‌التمام والنقصان
ولایصح بالاعم والاخص و ربما اجیز ذافیما نقص
و کل هذی بالحقیقی سم تعریف اسمی هو شرح‌الاسم

ترجمه: همانا معرِّف چیزی است که راهنمایی کند عقل ما را به دریافت چیزی به طریق تفصیل، معرِّف در صدق مساوی و در وضوح و خفا آشکارتر است. آیا نمی‌بینی که معرِّف، قول شارح نامیده شده است؟

در تعریف، استعمال لفظ مشترک و متشابه درصورتی‌که قرینه پنهان باشد، درست نیست.

تعریف به حد اختصاص دارد درصورتی‌که با فصل قریب باشد و اگر با فصل قریب جنس قریب هم آورده شود، حد تام است و بدون جنس قریب، حد ناقص است. حد ناقص است؛ چه به فصل قریب به‌تنهایی یا به جنس بعید هم مربوط باشد. تعریف به رسم است درصورتی‌که به‌عنوان خاص بیان شود. رسم تام و ناقص مانند حد تام و ناقص است. تعریف به اعم و اخص درست نیست و با تعریف به اعم و اخص در حد و رسم ناقص تجویز شده و هریک از این اقسام را «تعریف حقیقی» نام بگذار. در مقابل تعریف حقیقی «تعریف شرح اسم» است.

برای اطلاع بیشتر رک به: قطب‌الدین شیرازی، شرح مطالع، صص ٦٦ به بعد؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ٤٤-٤٠؛ خواجه نصیرالدین طوسی، جوهرالنضید، صص ۱۸۹-۱۸۸؛ ابوالبرکات، المعتبر، صص ٤۷-٤٦.

اگر حد وسط متعدد و با هم مغایر باشد محذور اول، یعنی تسلسل لازم می‌آید و اگر بازگشت کند، چه به‌واسطه و چه بی‌واسطه، محذور دوم، یعنی دور لازم خواهد آمد. علاوه بر محذور دور و تسلسل، محذور دیگری هم خواهد داشت و آن تکرر ذاتی و تعدد حد تام است. با اینکه علمای منطق در علم منطق ثابت کرده‌اند که برای یک چیز جز یک حد تام امکان ندارد و سبب این امر آن است که ذات همیشه به ذاتی خود محتاج است، وقتی برای یک ماهیت دو حد تام باشد آن ماهیت و ذات می‌تواند با هریک از آن دو حد از دیگری بی‌نیاز شود و حال آنکه بی‌نیازی با حد تام بودن منافات دارد.

اگر فرض شود که حد اوسط، حد دیگری برای مطلوب نیست، بنابراین، حقیقت امر از این دو حال بیرون نیست یا اختلاف حد وسط با اکبر، اختلاف به‌حسب صرف لفظ و عبارت است؛ این همان محذور چهارم و مصادره‌به‌مطلوب است و اگر اختلاف حد وسط با اکبر به‌حسب معنی باشد به‌این‌نحو که اکبر حد تام و اوسط عرض خاص برای اصغر باشد، پس اگر اکبر بر اوسط به‌طورذاتی حمل شود محذور پنجم، یعنی انقلاب عرضی به‌ذاتی لازم می‌آید. و اگر حمل اکبر بر اوسط به‌طورمطلق باشد بدون آنکه اشاره شود که اکبر برای اوسط ذاتی است نتیجهٔ مطلوب حاصل نخواهد شد، زیرا قصد ما این است که ثابت کنیم اکبر حد تام و از ذاتیات اصغر است و این همان محذور ششم است و اگر اکبر به‌عنوان حد بودن بر اوسط حمل شود محذور هفتم و یکی بودن حد نوع با حد خاصه لازم خواهد آمد. پس معلوم شد که اثبات حد بودن حدی از طریق برهان امکان‌پذیر نیست.[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل دوم از مقالهٔ چهارم برهان شفا، صص ۲۷۸-۲۷۰ ذیل عنوان «فی ان‌الحد لایکتسب ببرهان و لاقسمهٔ» در ص ۱ چنین گوید: «و نقول ان‌الحد لیس یکتسب ایضاً ببرهان و بحد اوسط علی ان یکون المحدود حداً اصغر فی‌القیاس، والحد حداً اکبر، ولو کان ذلک مما یکتسب لم‌یکن بدمن حد اوسط. و لما کان‌الاکبر فیه یجب ان یکون منعکسا علی‌الاصغر، فیجب ان یکون علی‌الاوسط و ان یکون الاوسط منعکسا علیهما. فالاوسط لامحاله شیء من‌الخواص: اما خاصهٔ مفردهٔ او فصل مساو، و اما رسم و اما حد. و یسمی جمیع هذا فی‌هذاالموضع من‌التعلیم‌الاول لمساواتها «خواص» فاما ماهو اعم من‌الشیء فلایصلح ایضاً ان یکون حداً اوسط بین‌الشیء و بین حده. و اماالخاصهٔ والفصل فلایصلح ایضاً ان یکون حداً اوسط.... لزم من ذلک ان یکون ماهو حدالخاصة او حدالفصل هو حدالنوع ایضاً.... هذا محال: فان الخاصهٔ والفصل و ان کانا یقالان علی‌النوع و یحمل علی‌النوع حدهما، فانما یحمل لا من طریق انه حدللنوع، اوحدهما واحد: فحدهما حدالنوع ـ ولکن من طریق انه موجود للنوع. و فرق بین ان یکون هذاالشیء موجوداً للشیء و بین ان یکون حداله. او یکون حدهما واحداً، بل حد طبیعهٔ‌النوع و حد طبیعهٔ فصله و حد طبیعهٔ خاصهٔ مفترق. فحد فصله جزء من حده. وحد خاصهٔ مأخوذ فیه حده بالقوهٔ اوبالفعل.

فاذن لیس یمکن ان یکون الحدالاوسط خاصهٔ او فصلاً من هذاالوجه، ولارسما ایضا... و یعودالامر فی‌الحقیقهٔ الی ان من یطلب متوسطا بین‌الحد والمحدود فهو یطلب متوسطا بین‌الشیء و بین حقیقهٔ ذاته و هذا محال، بل لامتوسط: و انما یکون المتوسط بین امور و اشیاء لیست هی حقائق تلک‌الامور الا بالعرض، علی مابینا فی‌موضع آخر». ←

تحصیل حد از راه ضد و قسمت و استقراء ناممکن است

بیان ممکن نبودن تحصیل حد از راه ضد، آن است که اگر خواسته باشیم از راه ضد کسب حد کنیم، بدین‌معنی است که بگوییم چون دو چیز با هم ضد هستند اگر حد یکی از دو ضد معلوم شود پس ضد حد آن، حد آن ضد دیگر است. برای مثال، می‌دانیم که خیر و شر اضدادند و تعریف شر آن است که شر علت امر نامنتظم است. پس تعریف خیر مبدأ امر منتظم است. به‌دست آوردن حد از راه ضد هم، مستلزم محذورهای زیر است:

۱ـ ممکن نبودن حد در وقتی که برای محدود ضدی نباشد.

۲ـ دور (درصورتی‌که برای شیء ضدی باشد، ولی تعریف هریک از تعریف دیگری اثبات شود).

۳ـ ترجیح بلامرجح (درصورتی‌که یکی از دیگری گرفته شود).

٤ـ تعریف به ضد تعریف به اخفی یا مساوی خواهد بود و حال آنکه معرَّف باید در ظهور و خفا از معرِّف اجلی باشد.

اما بیان ممکن نبودن تحصیل حد از راه قسمت، برای آن است که هرگاه بخواهیم تعریف انسان را از راه قسمت به دست آوریم به‌این‌طریق که می‌گوییم انسان یا حیوان است یا غیر حیوان و حیوان هم یا ناطق است است یا غیرناطق، به صرف این تقسیم نمی‌توان به این نتیجه رسید که «انسان حیوان ناطق است» و اگر بخواهیم از این قسمت

← سبزواری در منظومهٔ منطق در بیان اینکه تحصیل حد از راه برهان ممکن نیست، گوید:

الحدبالبرهان لیس یکتسب — اذ لاالی النهایة امر ذهب
او اکتسابه یکون دائراً — ان یکن الاوسط حداً آخراً
و کیف والذاتی لوتکرراً — بدا الغنی عنه و خلف ظهراً
و انه صودر فی البیان — ان لم یکن لواحد حدان
و ان باوسط هوالرسم اقتنص — فکیف‌الاقتناص للذات بخص
و ایضاً ان اطلقت حمل‌الاکبر — فهکذا مستنتج فی‌الاصغر
و ان علی حدیه حمل — فکیف حدالنوع للخص جعل

(شرح منظومه، صص ۵۰-٤۱)

ترجمه: حد با برهان کسب نمی‌شود برای آنکه امر به بی‌نهایت می‌رسد یا آنکه اکتساب حد به برهان، دوری می‌شود، درصورتی‌که حد اوسط حد دیگری باشد. چگونه به برهان، کسب حد ممکن است با اینکه ذاتی اگر تکرر یابد بی‌نیازی از آن پدید می‌آید و خلف ظاهر می‌شود و اگر برای یک محدود نباشد، مصادره‌به‌مطلوب است. و اگر حد اوسط رسم باشد، پس چگونه ممکن است عرض خاص برای ذات ثابت شده باشد و باز اگر حمل اکبر بر اوسط به اطلاق باشد در حمل اکبر بر اصغر هم همین نتیجه بود (یعنی درحقیقت این فرض عدم استنتاج مطلوب است) و اگر اکبر بر اوسط به‌نحو حدیث حمل شود حد نوع و حد خاصه چگونه یکی خواهد بود؟

تحصیل حد کنیم این تعریف به اخفی یا مساوی خواهد بود.

اما بیان ممکن نبودن حد از راه استقراء (به این طریق که یکایک جزئیات یک کلی بررسی شود و بعد از تعیین حد جزئیات حد کلی به‌دست آید) برای آن است که استقراء از دو قسم بیرون نیست یا استقرای ناقص است یا استقرای تام؛ قسم اول یقین‌آور نیست و قسم دوم بر فرض امکان، مستلزم یکی از دو محذور زیر است:

یکی، انقلاب کلی به جزئی یا برعکس و دیگر مصادره‌به‌مطلوب.

توضیح آنکه، اگر حد افراد به ملاحظهٔ خصوصیت و تشخص وجودی هریک باشد و باوجوداین، حد کلی و نوع هم واقع شود، حکم یکی بودن حد با محدود محذور اول لازم می‌آید، صرف‌نظر از اینکه برای هریک از افراد جزئیات نامتناهی تحصیل یک حد غیرممکن است و اگر حد برای جزئیات به ملاحظهٔ خصوص وجودی هریک نباشد، بلکه به‌واسطهٔ معنای نوعی و ماهیت افراد باشد، محذور دوم لازم می‌آید که مصادره‌به‌مطلوب است. پس با این فرض، از استقرای جزئیات تحصیل حدِ نوعی به دست نیامده، بلکه اول ماهیت نوعی تحدید شده است و آنگاه جزئیات هم به واسطهٔ مشارک بودن با معنای نوع در ماهیت کلی به آن حد تحدید شده‌اند.[1]

---

۱. ابن‌سینا در بیان اینکه قسمت و استقراء مفید حدیت حد نیست؛ از ص ۲۷٤ فصل دوم از مقالهٔ چهارم کتاب برهان *شفا* تا ص ۲۷۸ و فصل سوم از مقالهٔ چهارم (صص ۲۸۷-۲۷۹) به‌تفصیل گفت‌وگو کرده است.

خلاصهٔ گفتار او چنین است: ثم قیل ان طریق‌القسمةُ لایثبت ایضاً ان «الف» حد «ج» بل لاقیاس بالقسمةُ علی شیء و کما اوضحنا فی‌الفن‌المتقدم: لانه لیس یوضع فی‌القسمةُ وجود شیء بل انما یفصل فقط... و کما ان مثل هذاالاستقراء لایضع‌المطلوب و لا یوجبه بالضروره او یصادر علی‌المطلوب‌الاول، فکذلک التقسیم. و علی هذا یجب ان یفهم هذاالموضع، فانه اذا قسم‌القاسم بان‌الانسان اما حیوان و اما غیرحیوان بل جسم غیر ذی‌نفس، ثم یضع، انه حیوان ثم یقول: والحیوان اماماش و اما سابح و امازاحف و اما طائر، فیضع مثلا انه ماش، ثم یقول: فالانسان اذن حیوان ماش، کان اخل فی‌انتاج‌الحد من هذه‌الجملةُ بوجوه ثلاثةُ: ... (ص ۲۷۵).

ملاهادی سبزواری در *منظومهٔ منطق* در بیان ممکن نبودن تحصیل حد از راه ضد و قسمت و استقراء می‌گوید:

لیس‌بضدالشیء‌کسب‌حده — اذ ضد حدالضد حد ضده
فانه دور و مافیه جلا — بمثله اقتسام ایضاً بطلا
و لیس باستقراء جزئیات — اذلم یفد علما بکلیات

(شرح *منظومه*، صص ٤۳-٤۲).

ترجمه: کسب حد به ضد شیء ممکن نیست امکان اکتساب برای آن باشد که ضد حد ضد، حد ضد باشد و ممکن نبودن برای آن است که این چنین تحصیلی، دوری است و همچنین معرّف اجلی نیست به‌مانند ممکن نبودن تحصیل حد از راه ضد. ممکن نبودن تحصیل حد از راه قسمت است (برای آنکه از راه قسمت هم معرّف یا مساوی یا اخفی از معرّف است). تحصیل حد از راه استقرای جزئیات هم امکان ندارد برای آنکه استقرای جزئیات مفید علم کلی نیست.

تحصیل حد از راه ترکیب

راه درست برای رسیدن به حد چیزی، طریق ترکیب[1] است و آن عبارت است از اینکه شخص تعریف‌کننده بررسی کند تا جزئیات مطلوب مجهول را داخل در یکی از مقولات ده‌گانه و اجناس عالی قرار دهد، آنگاه محمولات مقوِّم و ذاتیات دیگر آن را به‌تدریج کشف کند و سپس بر جنس عالی آن با رعایت ترتیب طبیعی که تقدیم اعم بر اخص است دیگر ذاتیات را به آن اضافه کند. آن مرکب به‌دست‌آمده به طریق فوق حد مطلوب خواهد بود و برای اینکه ما از طریق ترکیب تحصیل حد کنیم می‌توان از دو عمل دیگر ذهن (تحلیل و تقسیم) کمک گرفت. توضیح آنکه هرگاه مجهول از اموری فراهم‌شده تجزیه شود، این عمل در اصطلاح اهل منطق «تحلیل» نامیده می‌شود و عکس آن، «ترکیب» است. ما برای دریافتن حد مطلوب خود، نخست آن را به اموری تجزیه می‌کنیم آنگاه صفات مختص و مشترک آن را از هم جدا کرده و صفات مختص را کنار می‌گذاریم و صفات مشترک را نگه می‌داریم تا ذاتیات مجهول (اجناس بعید و متوسط و قریب و فصول مقوِّم و مقسِّم) آن به دست آید و در آخر آن‌ها را با هم ترکیب می‌کنیم تا مجهول تحصیل شود. برای مثال، می‌خواهیم ذاتیات حیوان را به طریق تحلیل به‌دست آوریم و آن را تحدید کنیم، نخست با کنجکاوی و جست‌وجو تحقیق می‌کنیم که افراد حیوان داخل در کدام مقوله هستند. پس از بررسی به این نتیجه می‌رسیم که افراد حیوان از مقولهٔ جوهر و از انواع جسم نامی هستند. آنگاه به این حقیقت توجه می‌کنیم که انواع حیوان در ماهیت واحدی که حقیقت حیوانیت است مشترک‌اند و مقولات انواع حیوان را به این طریق پیدا می‌کنیم.

---

۱. ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ چهارم برهان *شفا* اموری را که به تحصیل حد کمک می‌کند برشمرده و آن عبارت است از ترکیب. عنوان فصل چنین است: «فی‌الاشارة الی ان اکتساب‌الحد هو بطریق‌الترکیب. (صص ۳۱۱-۳۰۶) و قد حققنا انه لابرهان علی‌الحد بوجه. ولاالقسمة تکسب الحد. فیجب الآن ان نبیّن کیف یمکن ان یکتسب‌الحد. نقول انا نعمد الی‌الذوات والامور التی لاتنقسم من جملةالمحدود ـ سواء کان‌المحدود جنساً او کان المحدود نوعاً ـ فنأخذالامور الذاتیه المحمولة علیها، التی هی اعم منها و لیس تخرج من جنسهاالاول، مثلاً عن‌الجوهر اوالکم اوالکیف و سائر ذلک، اوالجنس الاقرب مثلاً جنس یکون کالعدد للفرد. فنأخذ من جمیع ذلک ما هو داخل فی ماهیتها و نجمعها جمعاً حتی یحصل منها شیء مساوللمحدود فی‌الانعکاس و ان کان کل واحد اکبر منه فی‌العموم. و مساو ایضاً للمحدود فی‌المعنی حتی لایبقی شیء من‌المقولات لیست منضمة فیه» (ص ۳۰۶).

حیوان ناطق: جسم نامی، حساس، متحرک بالاراده و ناطق

سپس بعد از کنار گذاشتن ذاتی مختص هر یک از انواع بالا، ذاتی مشترک (که جسم نامی، حساس و متحرک بالاراده است) باقی می‌ماند که این باقی‌مانده به‌اضافهٔ جنس عالی (جوهر) که با ذکر جسم به آن اشاره شده است، تمام ذاتیات حیوان خواهد بود و انواع مختلف حیوان در آن مشترک هستند. پس حد حیوان که مجموع مرکب از امور مذکور در فوق است از راه ترکیب و به کمک تحلیل به دست آمده است.

یکی دیگر از اموری که در تحصیل حد ما را یاری می‌کند، «قسمت» است و آن عبارت است از اینکه یک چیز به اقسامی که برای آن ممکن است تقسیم شود تا از ترکیب همان‌چیز به هریک از اقسام، حد چیزی به دست آید. به‌عبارت‌دیگر، چنان‌که در پایان همین کتاب بیان خواهد شد، تقسیم، تکثیر از بالا به پایین است و تحلیل، تکثیر از پایین به بالاست.

تقسیم بر دو گونه است: ۱ـ تقسیم کلی به جزئیات آن ۲ـ تقسیم کل به اجزا[1] و هریک از این دو قسم در به‌دست‌آوردن حد مفید است، اما قسم اول مفیدتر است و چنان‌که ابن‌سینا در *شفا* فواید قسمت را در راه تحصیل حد برشمرده است، قسمت در به دست آوردن حد مشتمل بر سه فایده است:

۱ـ شناسایی به ترتیب فصول ذاتی که به عموم و خصوص در طول مختلف‌اند.

۲ـ به دست آوردن حد مطلوبی که داخل در سلسلهٔ ترتیب است.

۳ـ احاطه به همهٔ ذاتیات که موجب قدرت بر ترکیب حد است.[2]

---

۱. ابن‌سینا در فصل هشتم از مقالهٔ چهارم کتاب برهان شفا دربارهٔ این مطلب که تقسیم کل به اجزا مانند تقسیم کلی به جزئیات در تحصیل حد مفید است، فصلی ترتیب داده که خلاصهٔ آن چنین است (صص ۳۲٤-۳۱۸): «قال لیس یجب ان یقتصر علی استنباط‌الامورالتی توجد فی‌الحدود والمقاییس من‌القسمة التی‌للکلی الی‌الجزئی بل و من‌التشریح‌الذی لکل الی‌الاجزاء. مثل تشریح‌الحیوان والنبات الی اجزائه الاولی کالاعضاء الالیة. ثم الثانیة. کالاعضاء البسیطة. ثم الثالثة کالاخلاط و کذلک الی آخرالاجزاء و لیس ینبغی ان یقتصر علی ذلک فقط بل ان یتأمل اذا کثرت الاجزاء والجزئیات انه ماالذی یلزم کل واحد، او کل عدة من‌المحمولات والعوارض، و ایضاً ای الاجزاء تلزم ای الجزئیات» (ص ۳۱۸).

۲. ابن‌سینا در فصل هفتم از مقاله چهارم برهان *شفا*، چگونگی مفید بودن قسمت را در ذیل این عنوان «فی ان طریقة القسمة نافعة ایضا فی‌التحدید و کیفیه ذلک، و تفصیل طریقة التراکیب و ما فیها من قلة الوقوع فی‌تظلیل‌الاسم المشترک» چنین بیان کرده است:

«تقول ان‌القسمة و ان کانت لاتقیس علی‌الحد فهی نافعة فی‌الحد؛ وذلک لان القسمة و ان کانت انما تؤخذ منها اجزاءالحد اقتضا بالالزوما فهی نافعة فی‌التحدید من وجوه ثلاثة: احدها ان‌القسمة تدل علی ما هو اعم و ما هو اخص ←

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب جوهرالنضید (صص ۱۹۲-۱۸۹) در بیان طریق تحصیل حد، بعد از بیان اینکه حد به برهان به دست نمی‌آید، چنین گوید:

«بل بترکب‌الذاتیات المقوّمة علی ترتیبهاالطبیعی وایرادالفصول المحصلة لوجود اجناسها اجمع و ینتفع فی‌ذلک بتحلیل‌الشیء الی ذاتیاته حتی تنتهی الی اعلی‌الاجناس و فصولهاالمقسمة و بقسمته الی جزئیاته و اجزائه حتی یعرف ما من شأنه ان یلحقه»

← و یستنبط من هذا کیفیهٔ ترتیب اجزاءالحد فیجعل‌الاعم اولا والاخص ثانیاً... والثانی ان‌القسمهٔ تدلک علی ان تقرن کل فصل مع جنس فوقه فتجعله جنسا لماتحته، فیجری ترتیب‌الفصول علی‌التوالی حتی یکون مایجتمع من‌الفصول انما یجتمع علی تواليها فلا یذهب منها شیء فی‌الوسط. والثالث انها اذا وقت علی‌الواجب کانت تشتمل علی‌الفصول الذاتیهٔ کلها فلایبقی شیء من‌الداخلات فی‌ماهیهٔ الشیء الاوقد ضمن فیه، فنکون قد اعطیناالفصول علی تواليها طولا و اعطیناها بتمامها ولو عرضاً... و یجب ان یراعی فی‌اختیارالقسمهٔ‌النافعهٔ فی‌التحدید اغراض ثلاثهٔ: احدها ان یتحری ان تکون القسمهٔ داخلهٔ فی‌الماهیة اعنی ان تکون بفصول ذاتیه للانواع...

والغرض‌الثانی ان یستفاد من‌القسمهٔ الترتیب: فما هو فی‌ترتیب القسمهٔ اول، فیجعل فی‌ترتیب الحد اولا، فیجعل الاعم اولا والاخص ثانیا فان تساوی الفصلان فی‌العموم والخصوص قدم ماهو اشبه بالمادهٔ واخر ماهو اشبه بالغایهٔ و ان لم یختلفا فی هذا فلک ان تقدم ایهماشئت و تؤخر ایهاشئت.

والثالث ان لاتزال تقسم حتی تبلغ‌الشی‌المحدود کان نوعاً متوسطاً، او تنتهی الی آخرالقسمهٔ التی بالذاتیات التی لیس بعدها الا القسمهٔ بالعرضیات ان کنت ترید تحدیدالانواع الاخیرهٔ (ص ۳۱۵).

◆ شرح فصل ۵

[فصلُ ۵]

اَلْمَقْصِدُالثّانی فِی‌التَّصْدیقَاتِ

اَلْقَضِیَّةُ قَوْلٌ یَحْتَمِلُ‌الصِّدْقَ وَالْکِذْبَ، فَاِنْ کَانَ‌الْحُکمُ فیها بِثُبُوتِ شَیءٍ لِشَیْءٍ اَوْ نَفْیِهِ عَنْهُ فَحَمْلِیَّةٌ، مُوجِبَةٌ اَو سالِبَةٌ، وَ یُسَمَّیٰ الْمَحْکُومُ عَلَیْهِ «مَوْضُوعاً»، وَالمَحْکُومُ بِهِ «مَحْمُولاً»، وَالدّالُّ عَلَی النِّسْبَةِ «رابِطَةً»، وَ قَدِ اسْتُعیرَ لَها هُوَ، وَ اِلّا فَشَرْطِیَّةٌ، وَ یُسَمَّیٰ الجُزْءُالاَوَّلُ «مُقَدَّماً» وَالثّانِی «تالِیاً».

◆ ترجمه

مقصود دوم در تصدیقات است.

قضیه، سخنی است که احتمال درستی و نادرستی در آن داده شود. پس اگر در قضیه حکم شود به ثبوت چیزی برای چیز دیگر یا نفی چیزی از چیز دیگر، چنین قضیه‌ای «حملی» است و قضیه حملی هم بر دو قسم است: موجبه و سالبه. چیزی که در قضیه بر آن حکم می‌شود، «موضوع» است و چیزی که بدان حکم می‌شود «محمول» است و چیزی که بر نسبت، دلالت می‌کند «رابطه» است. همانا عاریه آورده شده است برای رابطه، کلمهٔ «هو». و اگر در قضیه حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر یا نفی چیزی از چیز دیگر نشود، چنین قضیه‌ای «شرطیه» است. در قضیهٔ شرطیه جزء اول «مقدم» و جزء دوم «تالی» است.

◆ شرح

مبحث قضایا یا باری‌ارمینیاس

قضیه و اقسام آن

چون مجهولات تصدیقی از راه قیاس با معلومات تصدیقی تحصیل می‌شود و قیاس هم از چند قضیه فراهم شده است، بنابراین، پیش از بحث قیاس، تعریف قضیه و بعضی احکام آن لازم است.

تعریف قضیه: هر کلام تام خبری را که به‌خودی‌خود قابل موصوف شدن به صدق یا کذب باشد، «قضیه» خوانند. قید «به‌خودی‌خود» برای آن است که بعضی از کلام به‌واسطهٔ ملاحظهٔ قائل، فقط صدق است و احتمال کذب دربارهٔ آن راه ندارد، مانند اخبار تامی که در قرآن است،

اما باوجوداین، خودبه‌خود و صرف‌نظر از قائل به صدق یا کذب موصوف می‌شود.

اقسام قضیه: قضیه به اعتباراتی، به چند دسته تقسیم می‌شود. هرگاه در قضیه حکم شود به ثبوت چیزی از برای چیز دیگر یا نفی چیزی از چیز دیگر، چنین قضیه‌ای «حملی» است. قضیه اول، قضیهٔ «حملی موجبه» یا «مثبت» است و دومی، «حملی سالبه» یا «منفی» است.

مثال برای قضیهٔ موجبه: دانا تواناست. مثال برای قضیه سالبه: نادان توانا نیست.

اجزای قضیهٔ حملیه

هر قضیه از سه جزء مرکب است: ۱ـ موضوع ۲ـ محمول ۳ـ نسبت.

جزئی که نهاده شده است تا بر آن به اثبات یا نفی حکم شود، در منطق «موضوع» یا «محکوم علیه» نامیده می‌شود و جزئی که در قضیه بر موضوع بار می‌شود یا از آن نفی می‌شود به نام «محمول» یا «محکوم‌به» است. امر معنوی که یکی بودن موضوع و محمول را بیان می‌کند، نسبت یا حکم یا ربط نام دارد و لفظی که در کلام بر چنین معنایی دلالت کند، «رابطه» نامیده می‌شود. اصل در قضایای حملی، قضیه موجبه است و به قضایای سلبی از جهت آنکه معنایشان سلب حمل و ربط است، به‌ظاهر نباید قضیهٔ حملیه گفته شود، ولی از جهت تبعیت قضایای سلبی از قضایای ایجابی جزو قضایای حملی آورده شده است.

رابطه ـ در لغت یونانی کلمهٔ «استین» برای بیان ربط میان موضوع و محمول به‌کار رفته است. در زبان فارسی اغلب کلمهٔ «است» را رابطهٔ میان موضوع و محمول قرار می‌دهند. در زبان عربی رابطه بر دو قسم زمانی و غیرزمانی تقسیم شده است:

۱ـ **رابطهٔ زمانی:** آن است که افزون بر ربط میان موضوع و محمول، زمان وقوع نسبت را شرح می‌دهد. در زبان عربی افعال ناقصه برای بیان رابطه به‌کار برده می‌شود مانند کان و صار و نظایر آن‌ها. به‌همین‌جهت با اینکه در علم نحو این‌قبیل کلمات جزو افعال ناقصه شمرده می‌شوند در علم منطق ادات‌اند.

۲ـ **رابطهٔ غیرزمانی:** هرگاه رابطه فقط ارتباط میان محمول و موضوع را بیان کند بدون

آنکه زمان وقوع نسبت را شرح دهد، آن را رابطهٔ «غیرزمانی» گویند.

در زبان عربی برای بیان رابطهٔ غیرزمانی ضمایر منفصل مانند هو، هما، هم ... را به‌کار می‌برند. به‌همین‌جهت با اینکه ضمایر منفصل در نحو جزو اسم شمرده می‌شوند در علم منطق ادات‌اند.

تعریف قضیهٔ شرطیه

هرگاه در قضیه حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر یا نفی چیزی از چیز دیگر نشود، چنین قضیه‌ای «شرطیه» است؛ چه آنکه حکم شود به ثبوت چیزی بر فرض ثبوت نسبت دیگر، مانند «کلما کانت‌الشمس طالعة فالنهار موجود» که قضیهٔ موجبهٔ متصلهٔ شرطیه است یا آنکه حکم شود به نفی چیزی از چیز دیگر بر فرض ثبوت نسبت دیگر مانند «لیس کلما کانت‌اللیل موجوداً فالشمس بطالعة» که قضیهٔ سالبهٔ متصلهٔ شرطیه است یا آنکه حکم شود به منافات میان دو نسبت؛ چنان‌که گفته شود «هذاالعدد اما زوج او فرد» یا آنکه حکم شود به سلب منافات میان دو نسبت؛ چنان‌که گفته شود «لیس البته اما ان یکون هذا العدد زوجا اومنقسما بمتساویین» که اولی قضیهٔ منفصلهٔ موجبه و دومی قضیهٔ منفصلهٔ سالبه است.

تقسیم قضیه به حملی و شرطی تقسیم عقلی است ولی حصر قضیهٔ شرطی به منفصله و متصله حصر استقرایی است و امکان آن هست که قضیه شرطی‌ای پیدا شود که نه منفصله و نه متصله باشد.

اجزای قضیهٔ شرطی

در قضیهٔ شرطی، جزء اول، «مقدم» و جزء دوم، «تالی» است. مثلاً در این مثال «کلما کانت‌الشمس طالعةً فالنهار موجود»، «الشمس طالعةً»، مقدم و «النهار موجود»، تالی است. اجزای هر قضیهٔ شرطی حداقل از چند قضیهٔ حملی فراهم شده است.[1]

---

۱. ملاهادی سبزواری در بیان تعریف قضیه و بیان اقسام حملی و شرطی آن چنین گوید:

ان‌القضیهٔ لقول محتمل — للصدق والکذب و طار مااخل
والعقد والقضیه ترادفا — اذ ارتباطاً و اعتقاداً صادفا
حملیهٔ بسیطهٔ نقول — جزئا هماالموضوع والمحمول
شرطیهٔ او قوةالشرطیه — تعلیق اوعناد لابتیه ←

فباتصال و انفصال شتتا	کل الی قضیتین انحلتا
و طرفا هما فی‌الاستعمال	دسمیا المقدم والتالی
بعلقهٔ وفقدها اتصالیه	کانت لزومیهٔ اتفاقیهٔ
ثم‌العناد وضعاً اورفعاً فقط	او فیهما جمعهما لم یخط قط
فذا حقیقیهٔ اما دانکا	فمنع جمع او خلوذانکا

ترجمه: همانا قضیه سخنی است که صدق و کذب در آن احتمال داده شود. وصف عارضی زیان نمی‌رساند (بدین معنی که اگر سخنی به اعتبار مخبر صادق، صدق و کذب در آن احتمال داده نشود، زیانی ندارد چه این سخن عدم احتمال وصف عارضی است و به‌حسب خود سخن، بدون ملاحظهٔ مخبر صادق احتمال درستی و نادرستی در آن راه دارد) قضیه و عقد دو لفظ مترادف و به یک معنی است؛ چه، عقد یا به‌معنای ربط است یا به‌معنای اعتقاد؛ به هریک از این دو معنی گرفته شود، مناسب با قضیه است. می‌گوییم قضیه، حملیهٔ بسیط است (نسبت به قضیهٔ شرطیه که هر جزء آن باز از اجزایی فراهم شده است.) دو جزء قضیهٔ حملیه، موضوع و محمول است.

قضیه، شرطیه، و آن، شرطیهٔ متصله است (درصورتی‌که حکم شود به ثبوت چیزی برای چیزی بر تقدیر وجود نسبت دیگر) یا به‌منزلهٔ شرطیه است و آن قضیهٔ شرطیهٔ منفصله است که به‌صراحت در آن شرطی نیست؛ چه، در این مثال، «هذاالعدد اما زوج و اما فرد» به ظاهر شرطی نیست، اما در معنای آن شرط است؛ چه، همین قضیه به‌منزلهٔ آن است که گفته شود «ان لم یکن زوجاً فهو فرد و ان لم یکن فردا فهو زوج» قضیه شرطیه یا «تعلیقی» است (آن شرطیهٔ متصله است که حکم می‌شود به ثبوت چیزی از برای چیزی بر فرض ثبوت نسبت دیگر) یا «عنادی» است (آن شرطیهٔ منفصله است که حکم می‌شود به منافات دو نسبت یا سلب منافات آن). قضیهٔ شرطیه مانند قضیهٔ حملیه حکم قطعی نیست.

قضیهٔ شرطیه از جهت آنکه به پیوسته بودن دو نسبت یا به جدایی آن‌ها حکم شود به اقسامی تقسیم می‌شود و هریک از قضیهٔ شرطیه به دو قضیه تجزیه می‌شوند و دو طرف قضیهٔ شرطیه در استعمال اهل منطق به مقدم و تالی نامیده شده است. قضیه شرطیهٔ متصله درصورتی‌که به ثبوت علاقهٔ شرطیه حکم شود، متصلهٔ لزومیه است و اگر به فقد علاقهٔ شرطیه حکم شود، شرطیهٔ متصلهٔ اتفاقیه است. در قضیهٔ شرطیهٔ منفصله اگر به تنافی دو نسبت در ثبوت حکم شود، آن شرطیه، منفصلهٔ مانعةالجمع است (مثل اینکه این شبح، یا درخت است یا انسان) و اگر به تنافی دو نسبت در نفی حکم شود، آن، شرطیهٔ منفصلهٔ مانعةالخلو است (مانند آنکه گفته شود علی در دریاست یا غرق نمی‌شود یعنی هر دو مرتفع نمی‌شود ولیکن جمع ممکن است) و اگر حکم شود به تنافی دو نسبت، هم در ثبوت و هم در نفی، این قضیه، منفصلهٔ حقیقیه است (مانند اینکه گفته شود این عدد یا زوج است یا فرد که نه ممکن است جمع شود و نه ممکن است هر دو رفع شود). برای اطلاع بیشتر از تعریف قضیه و بیان اقسام حملی و شرطی آن ر ک به:

ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، صص ٤٦-٤٥؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، صص ٧٢-٦٧، همو، *شرح اشارات*، صص ١١٣ به بعد، همو، *جوهرالنضید*، صص ٣٠ به بعد؛ بهمنیار، *التحصیل*، صص ٤٦ به بعد؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ٥٠ به بعد؛ قطب‌الدین رازی، شرح *شمسیه*، صص ٦٤ به بعد، همو، شرح *مطالع*، صص ٧١ به بعد؛ ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، صص ١٧ به بعد؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، صص ٥١ به بعد؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، صص ١٧ به بعد؛ ابوالبرکات، *المعتبر*، صص ٦٩ به بعد.

(ادامهٔ فصل ۵)

وَالْمَوْضُوعُ اِنْ کان مُشَخَّصًا، سُمِّیَتِ الْقَضِیَّةُ «شَخْصِیَّةً وَ مَخْصُوصَةً» وَ اِنْ کانَ نَفْسَ‌الحَقیقَةِ «فَطَبیعِیَّةً»، وَ اِلّا فاِنْ بَیَّنْ کَمِّیَّتُهُ کُلاً اَوْ بَعضًا «فَمَحْصُورَةً» کُلِّیَّةً اَوْ جُزْئِیَّةً، وَ ما بِهِ‌البَیانُ، «سُورٌ» وَ اِلّا «فَمُهْمَلَةٌ» وَ تُلازِمُ‌الْجُزْئِیَّةَ.

ترجمه

اگر موضوع در خارج مشخص باشد، «قضیهٔ شخصی و مخصوص» نامیده می‌شود و اگر صرف حقیقت باشد، «قضیهٔ طبیعیه» است، و اگر چنین نباشد، پس اگر تعداد افراد را از جهت کلیت یا جزئیت بیان کند، «قضیهٔ محصوره» است که یا کلی یا جزئی است و آنچه به آن بیان کلیت و جزئیت حاصل می‌شود، «سور» است، و اگر چنین نباشد، «قضیهٔ مهمله» است و قضیهٔ مهمله لازم دارد قضیه جزئی را.

شرح

تقسیم قضیهٔ حملی به‌حسب موضوع

دانشمندان منطق، قضیهٔ حملی را به اعتبارات مختلف تقسیم کرده‌اند که دانستن آن اقسام، برای فهم قیاس ضروری و لازم است.

مهم‌ترین جهات تقسیم قضیهٔ حملی به شرح زیر است:

۱ـ تقسیم به اعتبار موضوع

۲ـ تقسیم به اعتبار محمول

۳ـ تقسیم به اعتبار رابطه

٤ـ تقسیم به اعتبار جهت که هریک را جداگانه بررسی می‌کنیم.

عبارت *تهذیب*: والموضوع... تقسیم قضیهٔ حملی به اعتبار موضوع است. به این اعتبار، قضیهٔ حملی بر چهار قسم است:

۱ـ قضیهٔ شخصیه ۲ـ قضیهٔ طبیعیه ۳ـ قضیهٔ محصوره ٤ـ قضیهٔ مهمله.

۱ـ *تعریف قضیهٔ شخصیه*: هرگاه موضوع حملی، جزئی حقیقی باشد، چنین قضیه‌ای «شخصیه یا مخصوصه» است، مانند علی دانا و ابن‌سینا فیلسوف بود.

۲ـ تعریف قضیهٔ طبیعیه: هرگاه موضوع قضیهٔ حملی، طبیعت بدون ملاحظهٔ افراد باشد، آن را «طبیعیه» خوانند، مانند شیر باجرئت است که در این قضیه، حکم بر طبیعت موضوع بدون ملاحظهٔ افراد شده است.

۳ـ تعریف قضیهٔ محصوره: هرگاه موضوع قضیه حملی، طبیعت به‌ملاحظهٔ افراد باشد، اگر کمیت و تعداد در آن معلوم شده باشد به‌طریق جزئیت یا کلیت آن را «محصوره» نامند که اقسام آن بیان خواهد شد.

٤ـ تعریف قضیهٔ مهمله: قضیهٔ مهمله قضیه‌ای است که موضوع آن طبیعت به‌ملاحظهٔ افراد نامعین است، مانند «الانسان فی‌خسر» یعنی انسان در زیان است. به‌طورمسلم مقصود از انسان، طبیعت به‌ملاحظهٔ افراد نامعین است.

کدام یک از این چهار نوع قضیه در علوم معتبر است؟

قضایای معتبر در علوم، فقط قضایای محصوره است و دیگر اقسام اعتباری ندارد. معتبر نبودن قضیهٔ شخصیه و جزئیه برای آن است که موضوع آن همیشه در معرض تغییر و دگرگونی است و به‌همین‌جهت، دانستن احوال جزئیات، کمالی برای نفس نخواهد بود؛ چراکه در ضمن گفت‌وگو از محصورات که حکم بر طبیعت به‌ملاحظهٔ افراد معین است، به‌اجمال از جزئیات بحث می‌شود. اما سبب اعتبار نداشتن قضیهٔ طبیعیه آن است که در این قضایا، همان‌طورکه گفته شد، بر طبیعت بدون ملاحظهٔ افراد حکم می‌شود و طبایع خودبه‌خود وجودی ندارند و وجود آن‌ها به‌ملاحظهٔ افراد است و در علوم، احکام و محمولات اغلب امور خارجی هستند و بر طبیعت موجود حکم می‌شود. برای مثال وقتی که دانشمند نحوی می‌گوید هر فاعلی مرفوع است، مقصود طبیعت فاعل نیست، بلکه فاعل‌هایی است که در خارج موجود است. مثل «علی» در «قام علی» و نظایر آن، اما سبب معتبر نبودن قضیهٔ مهمله برای آن است که قضیه مهمله با قضیه جزئیه ملازم است؛ بدین معنی که وقتی در قضیهٔ مهمله بر طبیعت به‌ملاحظهٔ افراد حکم نشد و تعداد افراد معین نشد، در نظر متکلم از جهت تعیین افراد، مهمله از دو قسم بیرون نیست یا به‌طور کلیت است یا جزئیت. در هر دو حال قضیهٔ جزئیه صادق است. به‌این‌جهت، دانشمندان منطق قضیهٔ جزئیه را لازم قضیهٔ مهمله دانسته‌اند. پس تنها قضیه معتبر در علوم، قضیهٔ محصوره است.

اقسام قضیهٔ محصوره

همان‌طور که تفتازانی گفته است، قضیهٔ محصوره بر چهار قسم است:

۱ـ موجبهٔ کلیه مانند هر انسانی حیوان است.

۲ـ موجبهٔ جزئیه مانند برخی از انسان‌ها سفیدپوست‌اند.

۳ـ سالبهٔ کلیه مانند هیچ سنگی انسان نیست.

٤ـ سالبهٔ جزئیه مانند برخی از انسان‌ها سیاه‌پوست نیستند.

سبب تقسیم قضیه محصوره بر چهار قسم آن است که یا در قضیه محصوره حکم بر تمام افراد است یا بر بعضی از آن‌ها و درهرحال حکم یا به‌طریق اثبات است یا به‌طریق سلب. به‌این‌ترتیب، اقسام قضیهٔ محصوره چهار قسم می‌شود.

سور چیست؟ در هریک از اقسام چهارگانهٔ محصوره، لفظی که با آن کمیت افراد موضوع بیان می‌شود، سور نامیده می‌شود که همان معنای حصار است. به‌همین‌جهت، قضیه‌ای که دارای سور باشد مسوره و محصوره خوانده می‌شود.

سور قضایای محصوره به شرح زیر است:

۱ـ سور موجبهٔ کلیه: در زبان عربی «کل» و «ال» استغراق است و در زبان فارسی لفظ‌های «همه، همگان، سراسر، هر» و نظایر آن‌هاست.

۲ـ سور موجبهٔ جزئیه: در زبان عربی لفظ «بعض» و «فریق» و «طایفه» است و در زبان فارسی لفظ‌های «برخی، پاره‌ای، بهری، دسته‌ای، بخشی» و نظایر این‌هاست.

۳ـ سور سالبهٔ جزئیه: در عربی «لیس کل» و «بعض لیس» و «لیس بعض» و در زبان فارسی: «نه هر و نه همه و همه نه» و نظایر این‌هاست.[1]

---

۱. ملاهادی سبزواری در شرح منظومه در بیان اقسام قضیهٔ حملی و نیز تقسیم قضیه به اعتبار موضوع گوید:

حملیهٔ تقسیمها لقد رأوا ... بحسب‌الموضوع‌والمحمول‌او

جهات او رابطهٔ ذی قد مضت ... و ما بموضوع فقل ما حملت

اما علی شخص فشخصیهٔ‌ام ... علی الطبیعهٔ الطبیعهٔ سم

والحکم ان کان علی‌الافراد له ... و لم یبین کمیهٔ فمهملهٔ

و ان یکن کلاً و بعضاً قدره ... حاکمها محصورهٔ مسوره

قضیهٔ شخصیهٔ لاتعتبر ... اذلا کمال فی‌اقتناص مادثر

بل لیس جزئی بکاسب ولا ... مکتسب بل کسراب فی‌الفلا

(صص ۴۸-۴۷) ←

(ادامهٔ فصل ۵)

وَلابُدَّ فِی‌الْمُوجِبَةِ مِنْ وُجُودِالْمَوضُوع، اِمّا مُحَقَّقاً وَ هِیَ «الْخارِجِیَّةُ»، اَوْ مُقَدَّراً «فَالْحَقِیقِیَّةُ»، اَوْ ذِهْناً «فَالذِّهْنِیَّةُ».

ترجمه

در قضیهٔ موجبه وجود موضوع لازم است. موضوع یا در خارج موجود است و این قضیه «خارجیه» است یا موضوع قضیه، تقدیری و فرضی است ، چنین قضیه‌ای «حقیقیه» است یا موضوع ذهنی است پس قضیه «ذهنیه» است.

شرح

تقسیم قضیهٔ حملی به اعتبار کیفیت

قضیهٔ حملی به اعتبار کیفیت وجود موضوع بر سه قسم است:

۱ـ خارجیه ۲ـ ذهنیه ۳ـ حقیقیه.

تعریف قضیهٔ خارجیه: هرگاه در قضیهٔ حملیه افراد موجود در خارج، موضوع حکم قرار داده شوند مانند آنکه گفته شود تمام افراد سپاه کشته شده‌اند (کل من فی‌العسکر قتل) و همهٔ خانه‌های زلزله‌زدگان خراب شده است؛ چنین قضیه‌ای در اصطلاح منطقیین خارجیه است.

تعریف قضیهٔ ذهنیه: هرگاه در قضیهٔ حملیه، افراد ذهنی، موضوع حکم قرار داده شود مانند آنکه گفته شود اجتماع دو نقیض محال است و شریک باری ممتنع است؛ چنین قضیهٔ حملیه‌ای، قضیهٔ ذهنیه نامیده می‌شود. در قضایای ذهنیه معتبر است که موضوع آن از افراد ممکن‌الوجود در خارج نباشد مانند اجتماع نقیضین و شریک باری که در خارج ممکن نیست تحقق یابد.

← **ترجمه:** تقسیم حملی را به‌حسب موضوع یا محمول یا جهت یا رابطه اعتبار کرده‌اند. تقسیم قضیه به‌حسب رابطه بیان شده است، اما تقسیم قضیه به اعتبار موضوع، پس بگو چیزی که بر موضوع حمل می‌شود یا موضوع جزئی معین است که چنین قضیه‌ای شخصیه است یا بر طبیعت موضوع حمل می‌شود پس طبیعت بنام، و اگر در قضیه حکم بر افراد شود، ولی تعداد و چندی افراد معلوم نشود، پس قضیه مهمله است و اگر حاکم در قضیه، چندی افراد را از جهت کل و بعض معین کند، قضیه محصوره و مسوره است. قضیهٔ شخصی در علوم معتبر نیست برای آنکه در به‌دست‌آوردن متغیرات کمالی نیست، بلکه جزئی نه معرِّف است و نه معرَّف و آب‌نمایی است در بیابان‌ها.

تعریف قضیهٔ حقیقیه: هرگاه حکم در قضیه اختصاص به افراد خارجی نداشته باشد، بلکه موضوع حکم، افراد واقعی باشد ـ چه آنکه افراد قبلاً موجود شده باشند یا پس از این موجود شوند ـ چنین قضیه‌ای حقیقیه است مانند هر جسمی متناهی و هر مرکبی دارای اجزاست. در این قضیه حکم روی موضوع واقعی رفته است؛ یعنی چه اجسامی که موجود هستند یا از این پس موجود شوند، همین‌که جسم باشند، متناهی خواهند بود و هر مرکب چه آنکه اکنون موجود باشد یا از این به بعد موجود شود، دارای اجزا خواهد بود. در قضیهٔ حقیقیه حکم روی افرادی می‌رود که ممکن‌الوجود باشند.[1]

(ادامهٔ فصل ۵)

وَ قَدْ یَجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءاً مِن جُزْءِ مِنْها، فَتُسَمّیٰ «مَعْدُولَةً»، وَ اِلّا «فَمُحَصِّلَةً».

ترجمه

گاهی حرف سلب، جزئی از جزء قضیه قرار داده می‌شود دراین‌صورت، قضیه، «معدوله» است، و اگر چنین نباشد، پس قضیه، «محصله» است.

شرح فصل ۵

شرح

تقسیم قضیهٔ حملی به اعتبار محمول

این تقسیم سومی است برای قضیه حملی. قضیه حملی به اعتبار محمول بر سه قسم است: ۱ـ محصله ۲ـ معدوله ۳ـ سالبةالمحمول.

---

۱. ملاهادی سبزواری در مقام بیان تقسیم دوم در شرح منظومه گوید:

وجود موضوع لا یجابیه — حتم فان عینا فخارجیهٔ
ذهنیة ان هوذهنا ادرجا — و فی‌الحقیقة نفس‌الامر جا
والحکم فی‌المحصورهٔ ایضا جری — علی الطبیعهٔ بحیث قدسری
افرادها اذ لوعلی افرادها — لم یمکن اذلیس لتنهت اعدادها
و غص لموضوع الحقیقیات — فانظر الی العنوان و المرآت

(صص ۵۰-۴۹)

ترجمه: وجود موضوع برای قضیهٔ موجبه لازم است. پس اگر در خارج موضوع موجود باشد، قضیه، خارجیه است و اگر فقط در ذهن موجود باشد، قضیه، ذهنیه است و اگر در واقع و نفس‌الامر باشد، حقیقیه است. در قضیهٔ محصوره مثل قضیهٔ طبیعیه حکم بر طبیعت است؛ به‌طوری‌که به افراد سرایت می‌کند، زیرا اگر حکم بر افراد شود، ممکن نیست، چون افراد نامتناهی است. در موضوع قضایای حقیقیه طبیعت موضوع را به عنوان آینه و عنوان ملاحظه کن، برای آنکه افراد آن بی‌نهایت‌اند و قوای جزئی به افراد نامتناهی ذهنی و خارجی نمی‌تواند احاطه یابد.

تعریف قضیهٔ محصله: هرگاه قضیه‌ای که در آن حرف سلب استعمال نشده باشد یا آنکه اگر حرف سلبی باشد در معنای موضوع‌له خود که عبارت از سلب ربط است به کار رود، چنین قضیه‌ای محصله است؛ پس قضیهٔ حملی محصله بر دو قسم است:

۱ـ موجبه: مانند دانا تواناست.

۲ـ سالبه: مانند دانا بیچاره نیست.

لفظی که در قضیهٔ سالبه بر سلب محمول از موضوع دلالت می‌کند به نام ادات سلب خوانده می‌شود. در عربی ادات سلب عبارت از «لا، ما، لیس» و نظایر آن‌هاست و در فارسی الفاظ «نه، نا، نیست» و امثال این‌هاست. ادات سلب برای آن وضع شده است که رابطهٔ میان محمول و موضوع را نفی کند. مثلاً در مثال انسان درخت نیست لفظ «نیست» رابطهٔ میان درخت و انسان را سلب کرده است.

تعریف قضیهٔ معدوله: هرگاه در قضیه حرف سلب جزء موضوع یا محمول یا هر دو قرار گیرد، چنین قضیه‌ای معدوله است و همان‌طور که از تعریف آن پیداست، قضیهٔ معدوله بر سه قسم است:

۱ـ معدولهٔ الموضوع: آن، هنگامی است که حرف سلب جزء موضوع قضیه باشد و بر دو قسم است: موجبه؛ مانند نادان خوار است. سالبه: مانند نادان قابل احترام نیست.

۲ـ معدولهٔ المحمول: آن، هنگامی است که ادات سلب، جزء محمول قضیه باشد و بر دو قسم است: موجبه: مانند مشرک نادان است. سالبه: مانند دانا ناتوان نیست.

۳ـ معدولهٔ الطرفین: آن، قضیه‌ای است که حرف سلب جزء موضوع و محمول هر دو قرار گیرد و بر دو قسم است: موجبه: مانند نابینا ناتوان است. سالبه: مانند نابینا ناشنوا نیست.

سبب نام‌گذاری قضیهٔ معدوله: چون در قضیهٔ معدوله، حرف سلب در معنای اصلی خود استعمال نمی‌شود و از معنای موضوع‌له خود که سلب نسبت است عدول کرده است، قضیه را به‌اعتبار عدول جزئی از آن، معدوله نامیده‌اند و این، از اقسام مجاز مرسل است و علاقهٔ میان معنای موضوع‌له و غیرموضوع‌له علاقه جزء و کل است؛ یعنی عدول در جزئی از قضیه است؛ با اینکه علمای منطق کل را به نام جزء نامیده‌اند.

چرا تقسیم قضیه به معدوله و محصله تقسیم به اعتبار محمول است با اینکه سلب، جزئی از موضوع هم قرار می‌گیرد؟ جای پرسش است که چرا علمای منطق تقسیم را به عدول و

تحصیل از اقسام قضیه به اعتبار محمول ذکر کرده‌اند؟

برای پاسخ به این پرسش باید گفت: در عدول و تحصیل آنچه نزد علمای منطق مورداعتبار است، همان عدول و تحصیل از طرف محمول است و سبب این امر آن است که همیشه از موضوع، ذات مقصود است؛ بنابراین، ذات بر اثر عدول و تحصیل تفاوت نمی‌کند، اما در محمول همیشه عنوان و مفهوم موردتوجه است. بدیهی است که عدول و تحصیل در مفهوم تأثیر دارد. به همین جهت، تقسیم قضیه را به معدوله و محصله، تقسیم به‌اعتبار محمول قرار داده‌اند.

تعریف قضیهٔ سالبهٔ‌المحمول: هرگاه در قضیه اولاً ملاحظهٔ سلب نسبت محمول از موضوع و ثانیاً ربط نسبت سلب‌شده به موضوع بشود، چنین قضیه‌ای، قضیهٔ سالبةالمحمول است. پس قضیهٔ سالبهٔ‌المحمول به‌اعتبار اول، همانند قضیهٔ سالبه محصله و به‌اعتبار دوم، همانند قضیهٔ معدولهٔ‌المحمول است.

برای بیان فرق میان قضایای سه‌گانه (۱ـ موجبهٔ معدولهٔ‌المحمول ۲ـ سالبهٔ بسیط محصله ۳ـ موجبهٔ سالبهٔ‌المحمول) شرح و توضیح بیشتری لازم است. بنابراین، گوییم فرق میان قضیهٔ سالبهٔ محصله و موجبهٔ معدولةالمحمول آن است که در قضیهٔ سالبهٔ محصله حرف سلب جزئی از محمول نیست و خارج از آن است درصورتی‌که در قضیهٔ موجبهٔ معدولهٔ‌المحمول حرف سلب جزئی از محمول است. از طرف دیگر، قضیهٔ سالبهٔ محصله به‌واسطهٔ آنکه هم با انتفای موضوع و هم با انتفای محمول صادق است، اعم از قضیهٔ موجبهٔ معدولهٔ‌المحمول است، زیرا در قضیهٔ موجبهٔ معدولهٔ‌المحمول وجود موضوع لازم است، اما قضیهٔ موجبهٔ سالبهٔ‌المحمول از جهتی همانند سالبهٔ محصله است که عبارت است از اینکه حرف سلب جزء محمول نیست و از جهتی هم همانند قضیهٔ موجبهٔ المعدولهٔ‌المحمول است که عبارت است از اینکه وجود موضوع چنان‌که برای قضیهٔ موجبهٔ معدولهٔ‌المحمول لازم و ضروری بود برای قضیهٔ موجبهٔ سالبهٔ‌المحمول نیز لازم است.

علت لزوم وجود موضوع در قضیهٔ موجبهٔ سالبهٔ‌المحمول آن است که قضیهٔ سالبهٔ‌المحمول دارای پنج جزء است درصورتی‌که قضیهٔ سالبهٔ محصله دارای چهار جزء است. برای مثال، هرگاه گفته شود حسین بینا نیست و این، قضیهٔ سالبهٔ محصله باشد، اجزای آن عبارت است از: ۱ـ تصور موضوع ۲ـ تصور محمول ۳ـ تصور نسبت ٤ـ تصور سلب نسبت ایجابی، اما اگر همین قضیه، موجبهٔ سالبهٔ‌المحمول باشد دارای همین اجزای چهارگانه است به انضمام جزء

پنجم که اثبات نسبت سلب شده است برای موضوع و این دلیل بر آن است که وجود موضوع در قضیهٔ موجبهٔ سالبةالمحمول لازم است. پس در هر قضیهٔ موجبه (چه معدوله باشد یا محصله یا سالبةالمحمول) وجود موضوع برای صدق قضیه لازم است، زیرا ثبوت چیزی برای چیزی فرع بر آن است که آن چیز ثابت باشد، اما در قضایای سالبه وجود موضوع ضرورت ندارد و ممکن است که قضیهٔ سالبه با وجود نبودن موضوع هم صدق کند و به همین جهت، معروف است که قضیهٔ سالبه چنان‌که به انتفای محمول منتفی است ممکن است به‌انتفای موضوع نیز منتفی باشد. برای مثال، هرگاه گفته شود حسن دانا نیست، صدق این قضیهٔ سالبه به دو صورت ممکن است: ۱ـ آنکه حسن باشد، اما دانا نباشد ۲ـ آنکه حسن موجود نباشد و در نتیجه دانا هم نخواهد بود.

نشانه‌های قضیهٔ سالبهٔ محصله و موجبهٔ معدوله المحمول

برای شناختن قضیهٔ سالبهٔ محصله و موجبهٔ معدولةالمحمول، علمای منطق علائم لفظی ذکر کرده‌اند که به شرح زیر خلاصه می‌شود:

۱ـ هرگاه ادات دال بر ربط محمول به موضوع پیش از حرف سلب واقع شود، چنین قضیه‌ای معدولةالمحمول است و اگر ادات دال بر ربط بعد از حرف سلب قرار گیرد، چنین قضیه‌ای سالبهٔ محصله است. برای مثال، اگر گفته شود: «زید هو لاکاتب» یا «هولیس بکاتب»، این قضیه، معدولةالمحمول است و اگر گفته شود: «زید لاهو کاتب» یا «لیس هو بکاتب»، این قضیه، سالبهٔ محصله است. اگر ادات دال بر ربط در کلام نبود، اگر قضیه محصله باشد باید بعد از حرف سلب ادات در نیت گرفته شود و اگر قضیه موجبهٔ معدولةالمحمول باشد، باید قبل از حرف سلب آن ادات تقدیر شود.

۲ـ فرق دیگری که برای شناختن قضیهٔ سالبهٔ محصله از موجبهٔ معدولةالمحمول ذکر کرده‌اند این است که اگر حرف سلب در زبان عربی ادات «لا و غیر» بود، قضیه، موجبهٔ معدولةالمحمول است و اگر با «لیس» سلب شود، قضیه، سالبهٔ محصله است مانند «زید لاقائم» که موجبهٔ معدولةالمحمول است و اگر گفته شود: «زید لیس بقائم» قضیه، سالبهٔ محصله است.

قضیهٔ معدوله بدون حرف سلب: گاهی قضیه بدون قرار دادن حرف سلب جزء محمول

قضیهٔ معدوله می‌شود و آن هنگامی است که محمول عدم در مقابل ملکه باشد مانند آنکه گفته شود: «زید اعمی» که به‌منزلهٔ آن است که گفته شود: «زید لابصیر» و «عمرو امی» که به‌منزلهٔ آن است که گفته شود: «لاکاتب». بعضی از علمای منطق قضیهٔ حملی را به‌اعتبار آنکه محمول قضیه، وجود مطلق یا وجود مقید باشد، به قضیهٔ «هلیه بسیط» و «هلیه مرکب» تقسیم کرده‌اند. مثال اول مانند «زید موجود». مثال دوم مانند «زید قائم» و به‌همین‌اعتبار، بعضی قضیهٔ حملی را از جهت آنکه جهت قضیه جزء محمول قرار داده شود یا نشود، از اقسام قضیهٔ حملی به‌اعتبار محمول ذکر کرده‌اند.[1]

---

۱. ملاهادی سبزواری در بیان قضیهٔ حملی به‌اعتبار تحصیل و عدول در *شرح منظومه* (صص ۵۰ و ۵۲) چنین گفته است:

و قسمهٔ بحسب المحمول	من جههٔ التحصیل والعدول
والسلب جزءا بداللجزء له	معدولهٔ و دونه محصلهٔ
سالبهٔ المحمول ایجابا تعد	اذربط سلب لیس سلب الربط حد
فکان‌الایجاب اخص اذ لزم	وجود موضوع له والسلب عم
بسبق ربط سلبا الجزئیه	و فی ثنائیتها بالنیهٔ
اولا و غیر فیهما العدول	و لیس عن سلب فلایزول
عدول موضوع بسبق السور او	کما او النیهٔ میّزه در وا
و من عدول عدم للقنیهٔ	ولیس لا و نحوها نطقیهٔ
جعل‌الجهات جزء ایضا قدعلم	فالکتب بالامکان الانسان لزم
و ایضا المطلق و المقید	من الوجود هل به تبدد

ترجمه: برای قضیهٔ حملی به‌حسب محمول تقسیمی است و آن عبارت است از تحصیل و عدول قضیه. هرگاه سلب، جزئی از جزء قضیه قرار داده شود، پس چنین قضیه‌ای معدوله است، و اگر چنین نباشد، قضیه، محصله است. قضیهٔ سالبهٔ‌المحمول جزو قضایای موجبه شمرده شده است، زیرا ربط سلب (که قضیهٔ المعدولهٔ‌المحمول است) با سلب ربط (یعنی قضیهٔ سالبهٔ‌المحمول و همچنین سالبهٔ محصله) یکی نیست. پس قضیهٔ موجبه اخص از قضیهٔ سالبه است برای آنکه در موجبه وجود موضوع لازم است و سالبه از این جهت اعم از موجبه است. پیشی گرفتن حرف ربط بر سلب موجب آن است که حرف سلب جزء محمول شود و در قضایای ثنایی (که دارای حرف ربط نیست) فرق معدولهٔ‌المحمول با سالبهٔ محصله به نیت است یا آنکه اگر محمول به «لا» یا «غیر» سلب شود، نشانهٔ معدوله بودن است در صورتی‌که کلمهٔ «لیس» همیشه برای سالبهٔ محصله است. نشانهٔ معدوله بودن موضوع، پیشی گرفتن سور است بر حرف سلب یا آنکه لفظ «ما» یا نظیر آن بر حرف سلب مقدم شود. درصورتی‌که قضیه مسوره نباشد از اقسام معدوله است؛ عدمی که برای ملکه باشد درصورتی‌که کلمه «لا» و نظیر آن ذکر نشده باشد. قرار دادن جهات جزء محمول هم دانسته شده است. بنابراین، کتابت به امکان برای انسان ضروری است. همچنین از اقسام قضیه محمول است تقسیم محمول به وجود مقید که قضیهٔ حملی هم به دو قسم «هل بسیط» و «هل مرکب» قسمت شده است.

(ادامهٔ فصل ۵)

وَ قَدْ يُصَرَّحُ بِكَيفِيَّةِ النِّسبَةِ، «فَمُوَجَّهَةٌ»، وَ ما بِهِ‌البيانُ «جِهَةٌ»، فَاِنْ كانَ‌الْحُكْمُ فيها بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ مادامَ ذاتُ‌الْمَوْضُوعِ مَوْجُوداً، «فَضَرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ»، اَوْ مادامَ وَصْفُهُ «فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ»، اَوْ فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ، «فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ»، اَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، «فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ»، اَو بِدَوامِها مادامَ‌الذّاتُ، «فَدائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ»، اَوْ مادامَ الْوَصْفُ «فَعُرْفِيَّةٌ عامَّةٌ»، اَوْ بِفِعْلِيَّتِها « فَمُطْلَقَةٌ عامَّةٌ»، اَوْ بِعَدَمِ ضَرُورَةِ خِلافِها «فَمُمْكِنَةٌ عامَّةٌ» فَهذِه «بَسائِطُ».

ترجمه

گاهی در قضیهٔ حملی به چگونگی نسبت تصریح می‌شود. چنین قضیه‌ای «موجهه» است و آنچه به آن بیان حاصل می‌شود، «جهت» نام دارد. پس اگر در قضیه به وجوب و لزوم نسبت حکم شود، مادامی که ذات موضوع موجود است، چنین قضیه‌ای «ضروریهٔ مطلقه» است و اگر به لزوم نسبت حکم شود، مادامی که وصف موضوع موجود است، چنین قضیه‌ای «مشروطهٔ عامه» است و اگر حکم شود در وقت معین ضرورت و لزوم دارد، «وقتیهٔ مطلقه» است و اگر به ضرورت نسبت در وقت غیرمعین حکم شود، چنین قضیه‌ای «منتشرهٔ مطلقه» است. و اگر در قضیه به دوام نسبت محمول برای موضوع تا وقتی که ذات موضوع موجود است، حکم شود، نام چنین قضیه‌ای «دائمهٔ مطلقه» است و اگر به دوام نسبت حکم شود، مادامی که موضوع دارای وصف معین است، نام این قضیه «عرفیهٔ عامه» است و اگر به فعلیت نسبت حکم شود، نام قضیه «مطلقهٔ عامه» است و اگر در قضیه به ضروری نبودن خلاف نسبت حکم شود، نام این قضیه «ممکنهٔ عامه» است. پس این اموری که ذکر شد، مربوط به قضایای بسیط است.

بنابراین، قضایای بسیط بر هشت قسم است:

۱ـ ضروریهٔ مطلقه ۲ـ مشروطهٔ عامه ۳ـ وقتیهٔ مطلقه ٤ـ منتشرهٔ مطلقه ۵ـ دائمهٔ مطلقه ٦ـ عرفیهٔ عامه ۷ـ مطلقهٔ عامه ۸ـ ممکنهٔ عامه[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ دوم کتاب عبارت ۳ *شفا* انواع قضایا را نام برده و قضیه موجهه را شرح داده است و فرق میان جهت و ماده را به نیکوتر وجهی بیان داشته است. عبارت ابن‌سینا دراین‌باره چنین است: «اقل احوال‌القضایا ان تکون ثنائیهٔ. ثم یصرح بالرابطهٔ فتصیر ثلاثیهٔ. ثم قد تقرن بهاالجهةُ فتصیر رباعیه. والجهةُ لفظ یدل علی‌النسبهٔ التی للمحمول عندالموضوع. فتعین انها نسبهٔ ضرورهٔ او لاضرورهٔ . فتدل علی تأکد او جواز و قد تسمی‌الجهةُ نوعا. والجهات ثلاث. واحدهٔ تدل علی استحقاق دوام‌الوجود و هی‌الواجبهٔ و اخری تدل علی استحقاق دوام‌اللاوجود و هی الممتنعهٔ و اخری تدل علی انه لااستحقاق دوام‌الوجود ولاوجود و هی‌الجهةُ الممکنهٔ. والفرق بین‌الجهةُ والمادة ان‌الجهةُ لفظهٔ زائدهٔ علی‌المحمول والموضوع والرابطه مصرح بها تدل علی قوهٔ الربط اووهنه دلالهٔ باللفظ ربما کذبت. و اماالمادهٔ و قد تسمی عنصراً فهی حال‌المحمول فی‌نفسه بالقیاس‌الایجابی الی‌الموضوع فی‌کیفیهٔ وجوده لو دل علیه لفظ ←

قضایای موجهه

همان‌طور که پیش‌ازاین گفته شد، قضیهٔ حملی به اعتباراتی تقسیم می‌شود. تقسیم چهارم عبارت از قسمت شدن قضیه حملی به اعتبار جهت است.

تقسیم قضیهٔ حملی به اعتبار جهت

می‌توان قضیه حملی را نخست به دو قسم تقسیم کرد: ۱ـ موجهه ۲ـ غیرموجهه.

برای فهمیدن قضیهٔ موجهه، دانستن معنای جهت لازم است.

تفسیر جهت: نسبت میان موضوع و محمول در هر قضیه‌ای در واقع دارای حالتی مخصوص است که از آن حالت در منطق به کیفیت نسبت تعبیر می‌شود. نام دیگر آن ماده، قضیه است. این ماده در هر قضیه‌ای موجود است و لفظی را که دلالت بر آن کیفیت و ماده کند جهت قضیه گویند. بنابراین، ماده و کیفیت، مدلول و جهت، دال بر آن است. پس ممکن است قضیه‌ای دارای جهت نباشد ولی ممکن نیست که قضیه بدون ماده و کیفیت باشد.

تعریف قضیهٔ موجهه: هرگاه در قضیه ذکر جهت شده باشد، چنین قضیه‌ای موجهه یا منوعه یا رباعیه خوانده می‌شود.

تعریف قضیهٔ غیرموجهه: هرگاه در قضیه ذکر جهت نشده باشد، آن را قضیه غیرموجهه یا مطلقهٔ عامه نامند.

اقسام موجهات

علمای منطق قضیه موجهه را به دو قسم بسائط و مرکبات تقسیم کرده‌اند. قضیهٔ موجبهٔ بسیط یک قضیهٔ موجبه یا سالبهٔ دارای جهت است و قضیهٔ مرکبهٔ موجهه همان قضیهٔ بسیط موجهه است به‌انضمام قید «لاضروره» یا «لادوام» که لاضروره اشاره به قضیهٔ ممکنهٔ عامه و لادوام اشاره به مطلقهٔ عامه است که با اصل قضیه در «کیف» مخالف، ولی در «کمّ» موافق است.

← لکان یدل بالجهة. وقد تکون‌القضیة ذات جهة تخالف مادتها فانک اذا قلت: کل انسان یجب ان یکون کاتباً. کانت‌الجهة من‌الواجب والمادة من‌الممکن» (ص ۱۱۲).

برای آگاهی بیشتر ر ک به: همان، صص ۱۲۳-۱۱۲.

*** الف) بسائط:**

اصول بسائط بر چهار قسم است: ۱ـ ضروریه ۲ـ دائمه ۳ـ ممکنه ٤ـ مطلقه و هریک دارای اقسامی است.

۱ـ قضیهٔ ضروریه

قضیهٔ ضروریه بنابر عقیدهٔ مشهور چهار و به عقیدهٔ جمعی شش قسم است به‌ترتیب زیر:

۱ـ ضروریهٔ مطلقه: هرگاه حکم شود در قضیه به ضرورت محمول از برای موضوع مادامی که ذات موضوع موجود باشد، آن را «ضروریهٔ مطلقه» یا «ذاتیه» می‌گویند. در عربی برای بیان قضیهٔ ضروریهٔ مطلقه، لفظ «مادام‌الذات» اضافه می‌شود، مانند انسان، انسان است بالضروره یا انسان حیوان است بالضروره یا عدد چهار زوج است بالضروره.

۲ـ مشروطهٔ عامه: هرگاه در قضیه حملی حکم شود به ضرورت و لزوم محمول از برای موضوع مادامی که موضوع دارای وصف عنوانی است، چنین قضیه‌ای را «مشروطهٔ عامه» گویند مانند هر محصلی از نظام‌وظیفه معاف است بالضروره. بدیهی است که معافیت برای محصل ثابت است تا هنگامی که وصف محصل برای او موجود باشد. البته قضیهٔ مشروطهٔ عامه در وقتی صادق است که موضوع از ذات و وصف زاید بر آن مرکب باشد و حمل محمول به ملاحظهٔ وصف موضوع باشد. این وصف را در منطق «وصف عنوانی» گویند.

۳ـ وقتیهٔ مطلقه: هرگاه محمول برای موضوع در وقت معینی ضرورت داشته باشد، آن را «وقتیهٔ مطلقه» گویند، مانند کرهٔ زمین روشن است بالضروره. البته این روشنی در وقتی معین و آن زمانی است که آفتاب بر زمین بتابد.

٤ـ منتشرهٔ مطلقه: هرگاه محمول برای موضوع در وقت نامعین ضرورت داشته باشد آن را «وقتیهٔ منتشره» گویند، مانند هر انسانی نفس می‌کشد بالضروره در وقت نامعین.

افزون بر این، چهار قسم ضروریه، دو قسم دیگر هم ذکر شده که عبارت است از: ضروریهٔ ازلیه و ضروریهٔ به‌شرط محمول.

۵ـ ضروریهٔ ازلیه: آن قضیه‌ای است که حکم شود بر آن به‌ضرورت محمول برای موضوع مشروط بر آنکه موضوع به‌هیچ‌قید، حتی به‌قید دوام، مقید نباشد. این قضیه اختصاص دارد به مواردی که موضوع آن ذات واجب‌الوجود و محمول آن وجود یا یکی از صفات

حق‌تعالی باشد، مانند خدا موجود است. خدا دانا و توانا و زنده است.

٦ـ ضروریه به شرط محمول: هرگاه در قضیه به ثبوت محمول برای موضوع به‌شرط وجود محمول حکم شود، چنین قضیه‌ای را «ضروریه به‌شرط محمول» گویند و این قضیه بازگشت به حمل اولای ذاتی می‌کند، مانند محصل ساعی است؛ که اگر در این حکم وجود محمول شرط باشد معنای آن چنین است: محصل ساعی، ساعی است.

۲ـ قضیهٔ دائمه

هرگاه هیچ‌وقت محمول از موضوع جدا نشود، اما دست‌کم جدایی محمول از موضوع ممتنع نباشد، چنین کیفیتی نسبت دوام است و قضیه‌ای را که دارای چنین نسبتی است «دائمه» گویند. قضیهٔ دائمه، اعم، و قضیهٔ ضروریه، اخص است.

قضیهٔ دائمه بر دو قسم است: ۱ـ دائمهٔ مطلقه ۲ـ عرفیهٔ عامه.

۱ـ تعریف دائمهٔ مطلقه: هرگاه حکم شود در قضیه که ثبوت محمول برای موضوع مادام که ذات موضوع موجود باشد، چنین قضیه‌ای را «دائمهٔ مطلقه» گویند، مانند آنکه گفته شود ماه تا ماه است بالدوام (همیشه) متحرک است. در عربی برای تعیین قضیهٔ دائمهٔ مطلقه و غیر آن از عرفیهٔ مطلقه، قید «مادام‌الذات» اضافه می‌کنند. برای مثال می‌گویند: «القمر متحرک مادام‌الذات بالدوام».

۲ـ تعریف عرفیهٔ عامه: هرگاه در قضیه حکم شود به ثبوت محمول برای موضوع مادام که ذات موضوع موصوف به وصف عنوانی است، آن را قضیهٔ «عرفیهٔ عامه» نامند. مانند «کل نائم غافل بالدوام مادام نائما» یا «کل کاتب متحرک‌الاصابع مادام کاتبا».

۳- قضیهٔ ممکنه

در بیان اقسام قضیهٔ بسیط مقصود از امکان، این است که جانب مخالف حکم ضرورت ندارد. برای مثال، هرگاه گفته شود: «انتخابات آزاد ممکن است انجام یابد»، بدین معنی است که طرف مقابل، آزاد نبودن، ضروری نیست.

۴ـ قضیهٔ مطلقه

هرگاه در قضیه حکم شود به فعلیت نسبت بدون آنکه جهتی از جهات مذکور تعیین شود، آن قضیه را «مطلقه» خوانند. بنابراین، قضیهٔ مطلقه درحقیقت همان قضیهٔ غیرموجهه است که علمای منطق مجازاً آن را جزو قضایای موجهه شمرده‌اند. از این قبیل مسامحه‌ها در کلام منطقیین بسیار است؛ چنان‌که قضیهٔ سالبه را حملیه گفته‌اند یا اینکه درحقیقت سلب حمل است.

قضیهٔ مطلقه دارای دو معنی است:

۱ـ قضیه‌ای که از جهت ضرورت و دوام و امکان، مطلق است.

۲ـ قضیه‌ای که نسبت به ضرورت و دوام، مطلق است، اما نسبت به امکان و قوه، مقید است به اینکه نسبت فعلیت یافته است.

قضیه مطلقه به‌اعتبار معنای اول، از همهٔ قضایای بسیط عام‌تر است، اما قضیهٔ مطلقه به‌معنای دوم، نسبت به ضروریه و دائمه عام است، اما نسبت به قضیه ممکنه اخص است. تفتازانی در *تهذیب‌المنطق* قضیه مطلقهٔ عامه را به‌معنای دوم ذکر کرده است.

(ادامهٔ فصل ۵)

وَ قَدْ تُقَيَّدُ العامَّتانِ والْوَقْتِيَّتانِ الْمُطْلَقَتانِ بِاللّادَوامِ الذّاتِيِّ فَتُسَمّىٰ «المَشْروطَةَ الخاصَّةَ» وَ «الْعُرْفِيَّةَ الْخاصَّةَ» وَ «الْوَقْتِيَّةَ»، وَ «الْمُنْتَشِرَةَ». وَ قَدْ يُقَيَّدُ الْمُطْلَقَةُ الْعامَّةُ بِاللّاضَرُورِيَّةِ الذاتِيَّةِ فَتُسَمّى «الوُجُودِيَّةَ اللّاضَرُورِيَّةَ»، اَوْ بِاللّادَوامِ الذّاتِي، فَتُسَمّى «الوُجُودِيَّةَ اللّادائِمَةَ» وَ قَدْ تُقَيَّدُ الْمُمْكِنَةُ العامَّةُ بِلاضَرُورَةِ الْجانِبِ المُوافِقِ ايْضاً، فَتُسَمّى «المُمْكِنَةَ الْخاصَّةَ».

وَ هذِهِ «مُرَكَّباتٌ» لِاَنَّ اللّادَوامَ اِشارَةٌ اِلى مُطْلَقَةٍ عامَّةٍ، وَاللّاضَرُورَةَ اِلىٰ مُمْكِنَةٍ عامَّةٍ، مُخالَفَتَي الْكَيْفِيَّةِ، مُوافَقَتَي الْكَمِيَّةِ لِما قُيِّدَ بِهِما.

ترجمه

گاهی مشروطهٔ عامه و عرفیهٔ عامه و وقتیهٔ مطلقه و منتشرهٔ مطلقه به «لادوام ذاتی» مقید می‌شوند. بنابراین، «مشروطهٔ خاصه» و «عرفیهٔ خاصه» و «وقتیه» و «منتشره» نامیده می‌شوند و گاهی مطلقهٔ عامه به لاضرورهٔ ذاتی مقید می‌شود، پس «وجودیهٔ لاضروریه» نامیده

می‌شود و گاهی به لادوام ذاتی مقید می‌شود و «وجودیه لادائمه» نامیده می‌شود و گاهی ممکنهٔ عامه به لاضرورهٔ جانب موافق نیز مقید می‌شود که «ممکنهٔ خاصه» نامیده می‌شود.

این قضایا «مرکب»اند زیرا لادوام اشاره به مطلقهٔ عامه و لاضروره اشاره به ممکنهٔ عامه است. مفاد لاضروره و لادوام قضایایی است که با اصل قضیهٔ مقیدشده در ایجاب و سلب مخالف و در کمیّت، یعنی کلیت و جزئیت موافق است.

شرح

* **ب) قضایای مرکبه:** قضیهٔ مرکبه قضیه‌ای است مرکب از ایجاب و سلب به‌شرط آنکه جزء دوم به عبارت مستقل ذکر نشده باشد؛ خواه آنکه به «لادوام ذاتی» یا به «لاضروره ذاتی» مقید شده باشد یا آنکه لفظی در کلام آورده شود که اشاره به دو قضیه باشد. مثال برای اول مانند «کل کاتب متحرک‌الاصابع مادام کاتباً بالضروره لابالدوام الذاتی» که این قضیه مرکب از دو قضیه است که جزء اول آن به‌صراحت ذکر شده است، اما جزء دوم آن نه؛ و همان «لابالدوام الذاتی» اشاره است به قضیه دیگری که در ایجاب و سلب با قضیه مذکور و جزء اول مخالف، ولی در کلیت و جزئیت موافق است. در این مثال، لابالدوام الذاتی اشاره است به سالبهٔ کلیهٔ مطلقهٔ عامه. لاشیء من‌الکاتب بمتحرک الاصابع مادام ذات‌الموضوع موجودة بالفعل؛ یعنی در یکی از زمان‌های سه‌گانه.

مثال برای قسم دوم که مقید به لادوام یا لاضروره نباشد مانند «کل انسان کاتب بالامکان‌الخاص» که درحقیقت لفظ «امکان خاص» اشاره به دو قضیهٔ امکان عام است: یکی موجبه و دیگری سالبه؛ یعنی کل انسان کاتب بالامکان‌العام ولاشیء من‌الانسان بکاتب بالامکان‌العام؛ یعنی هم طرف موافق و هم طرف مخالف حکم، هیچ‌یک ضرورت ندارد. در اصطلاح علمای منطق، قضیه مرکبه درحقیقت همان قضیهٔ بسیط است اما مقید به قید لادوام یا لاضرورهٔ ذاتی.

مهم‌ترین قضایای مرکبه بر هفت قسم است

۱ـ مشروطهٔ خاصه ۲ـ وقتیه ۳ـ منتشره ٤ـ عرفیهٔ خاصه ٥ـ ممکنهٔ خاصه ٦ـ وجودیهٔ لاضروریه ۷ـ وجودیهٔ لادائمه.

چهار قضیهٔ اول همان موجهات بسیطه‌اند که به‌قید «لادوام ذاتی» مقید و پس از ترکیب، به این نام‌ها نامیده شده‌اند. پس مشروطهٔ خاصه درحقیقت همان مشروطهٔ عامه است به‌انضمام قید «لابالدوام الذاتی» و وقتیه درحقیقت همان وقتیهٔ مطلقه است به‌انضمام قید «لابالدوام الذاتی» و منتشره درحقیقت همان منتشرهٔ مطلقه است به‌انضمام قید مذکور و عرفیهٔ خاصه همان عرفیهٔ عامه است به‌انضمام قید مذکور.

۵ـ قضیهٔ ممکنهٔ خاصه: قضیه مرکب از دو ممکنهٔ عامه است. همان‌طورکه در بسائط بیان شد، قضیهٔ ممکنهٔ عامه، قضیهٔ بسیطی بود که در آن به سلب ضرورت جانب مخالف حکم شود و دربارهٔ جانب موافق حکم ساکت است، اما ممکنهٔ خاصه، قضیهٔ مرکبه‌ای است که در آن به سلب ضرورت مخالف و موافق حکم می‌شود. به این جهت، قضیهٔ ممکنهٔ خاصه به دو ممکنهٔ عامه برمی‌گردد که در ایجاب و سلب با هم مخالف، ولی در کلیت و جزئیت با هم موافق‌اند و مثال ممکنهٔ خاصه مانند «کل انسان کاتب بالامکان‌الخاص» درحقیقت معنای آن چنین است: «کل انسان کاتب بالامکان‌العام و لاشیء من‌الانسان بکاتب بالامکان العام».

٦ـ قضیهٔ وجودیهٔ لاضروریه: درحقیقت همان قضیهٔ مطلقهٔ عامه است که به‌قید «لاضرورهٔ ذاتی» مقید شده است. پس قضیهٔ وجودیهٔ لاضروریه از دو قضیه مرکب است: یکی قضیهٔ مطلقهٔ عامه و دیگری قضیهٔ ممکنهٔ عامه که در ایجاب و سلب با هم مخالف ولی در کلیت و جزئیت با هم موافق‌اند، مانند «کل انسان متنفس بالفعل لابالضروره»؛ یعنی «لاشیء من‌الانسان بمتنفس بالامکان‌العام». چنان‌که ملاحظه می‌شود، در ایجاب و سلب مخالف، ولی در کلیت و جزئیت با هم موافق‌اند.

۷ـ قضیهٔ وجودیهٔ لادائمه: درحقیقت همان قضیهٔ مطلقهٔ عامه است که به قید «لادوام ذاتی» مقید شده است. پس قضیهٔ وجودیهٔ لادائمه از دو قضیهٔ مطلقهٔ عامه مرکب است: یکی موجبه و دیگری سالبه مانند «لاشیء من‌الانسان بمتنفس بالفعل لادائما» که لادائما اشاره به موجبهٔ کلیه است؛ یعنی «کل انسان متنفس بالفعل».

پس پنج قضیهٔ مرکبه به قید «لادوام ذاتی» مقید است و یکی به «لاضرورة ذاتی» و یکی هم به «امکان خاص».

«لادوام ذاتی» همه‌جا اشاره به قضیهٔ مطلقهٔ عامه و «لاضرورة ذاتی» اشاره به ممکنهٔ عامه است که با اصل قضیه در ایجاب و سلب مخالف و در کلیت و جزئیت موافق است.[1]

---

۱. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در ضابط دوم حکمةالاشراق در بیان اقسام قضایا، اصطلاحات خاصی در مقابل نام‌های متداول منطق وضع کرده است که به شرح زیر خلاصه می‌شود:

مهمل مغلط: درصورتی‌که قضیهٔ شرطیه به «دائما» یا «بعض الاوقات» متعیّن نشود مهمل مغلط نامیده می‌شود. چنان‌که گوید: هو انالشرطیهٔ اذا قیل فیها «اذ کان اواماواما» فیصلح ان یکون دائما او فی بعض‌الاوقات، فتعین والایکون مهملاً مغلطاً (ص ۲٤، سطرهای ۷ و ۸).

قضیهٔ شاخصه: در قضیهٔ حملی وقتی موضوع آن جزئی حقیقی باشد قضیهٔ شاخصه نامیده می‌شود که در اصطلاح متداول، قضیهٔ شخصیه است. چنان‌که گوید: فالقضیهٔ التی موضوعها شاخص نسمیها شاخصهً زید کاتب (ص ۲٤، س ۳).

قضیهٔ محیط: درحقیقت همان موجبه یا سالبهٔ کلیه است. در قضایای محصوره وقتی به ثبوت نسبت محمول بر تمام افراد موضوع یا سلب نسبت محمول از تمام افراد موضوع حکم شود، آن قضیه محیط نامیده می‌شود، چنان‌که گوید: والقضیهٔ المسورهٔ محصورهٔ والحاصره الکلیهٔ سمیناها القضیهٔ المحیطهٔ (ص ۲۵).

سپس برخلاف مشهور، تنها قضایایی که در علوم معتبر می‌داند، قضایای موجبهٔ کلیه است و بازگشت سالبهٔ کلیه به موجبهٔ کلیه معدوله است و قضیه، خواه سالبه یا موجبه، چه آنکه حکم سلبی یا ایجابی بر بعض افراد شود یا آنکه تصریح به بعض نشود در حکم مهمله است و قضایای مهمله در علوم معتبر نیست. عبارت شیخ اشراق چنین است:

و کون طبیعهٔ البعض مهملهً لاینکر. واذاتفحصت عن‌العلوم، لاتجد فیها مطلوباً یطلب فیه حال بعض‌الشیء مهملا دون ان یعین ذلک‌البعض. فاذا عمل علی ماقلنا، لایبقی القضیهٔ الامحیطهً فان‌الشواخص لایطلب حالها فی‌العلوم، و حینئذ یصیر احکام‌القضایا اقل واضبط واسهل (ص ۲۵).

شیخ اشراق در ضابط سوم از مقالهٔ دوم از قسم اول که دربارهٔ جهات قضایاست پس از بیان امکان و امتناع و ضرورت به‌حسب مشهور، دراین‌باره عقیدهٔ خاصی که از ابتکارات وی است ذکر کرده؛ بدین معنی که جهت و کیفیت قضیه درحقیقت بیان چگونگی نسبت است و چنین امری جزء محمول و مطلوب ماست و ما با قرار دادن هریک از جهات سه‌گانهٔ محمول، می‌توانیم تمام موجهات را به قضیهٔ ضروریهٔ بتاته برگردانیم و این همان ضرورهٔ بتاته است که حکیم سبزواری در کتاب شرح منظومه می‌گوید:

«و شیخ‌الاشراق ذوالفطانهً – قضیه قصر فی‌البتاتهً» و به‌این‌ترتیب، تمام قضایا را به قضیهٔ محیط موجبهٔ ضروریه برگردانده است. (رک به: ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۵۷).

عبارت شیخ اشراق دراین‌باره چنین است: «حکمةالاشراقیهً فی‌بیان ردالقضایا کلها الی الموجبهً الضروریهً، لما کان الممکن امکانه ضروریا والممتنع امتناعه ضروریا والواجب وجوبه ایضاً کذلک، فالاولی ان تجعل‌الجهات من‌الوجوب و قسیمیه اجزاء للمحمولات، حتی تصیر‌القضیهً علی جمیع‌الاحوال ضروریهً، کما تقول «کل انسان بالضرورهً هو ممکن ان یکون کاتباً او یجب ان یکون حیواناً و یمتنع ان یکون حجراً فهذه هی‌الضرورهً البتاتهً» (ص ۲۹).

دلیل شیخ اشراق بر اینکه امکان و امتناع و وجوب باید جزء محمول قرار گیرند آن است که می‌گوید: وقتی که می‌خواهیم محمولی را برای موضوعی اثبات کنیم، همان‌طوری‌که اصل ثبوت محمول برای موضوع برای ما مجهول است، چگونگی ثبوت محمول و کیفیت نسبت نیز مطلوب ماست و باید جزء محمول به شمار آید. چنان‌که گوید: «ولایمکننا ان نحکم حکما جازمابته الا بما نعلم انه بالضرورة کذا فلانورد من‌القضایا الاالبتاتة.... واذ کانت القضیة ضروریة کفانا جهةالربط فحسب، او تعرض کونها بتاته دون ادخال جهة اخری فی‌المحمول، مثل ان تقول «کل انسان بتة هو حیوان» و هی غیره اذا جعلت بتاتة لابد من ادراج‌الجهة فی‌المحمول» (صص ۳۰-۲۹).

دربارهٔ اینکه تمام قضایا به موجبه بتاته برمی‌گردند و سالبهٔ محیطه به این بیان داخل در قضیهٔ موجبه است، چنین گوید: «ولنا ان لانتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات. فان‌السلب‌التام هوالضروری، و قد دخل تحت‌الایجاب اذاوردالامتناع علی ما ذکرناه وکذاالامکان» (ص ۳۰).

◆ شرح فصل ٦

فصلُ ۶

اَلشَّرْطِيَّةُ «مُتَّصِلَةٌ» اِنْ حُكِمَ فيها بِثُبوتِ نِسْبَةٍ عَلىٰ تَقْديرِ اُخْرىٰ، اَوْ بِنَفيها «لُزُومِيَّةٌ» اِنْ كانَ ذلِكَ لِعَلاقَةٍ وَ اِلّا «فَاتِّفاقِيَّةٌ»، وَ «مُنْفَصِلَةٌ» اِنْ حُكِمَ فيها بِتَنافِي النِّسْبَتَيْنِ، اَوْ لاتَنافيهِما صِدْقاً وَ كِذْباً وَ هِيَ «الْحَقيقَةُ» اَوْ صِدْقاً فَقَطْ «فَمانِعَةُ الْجَمْعِ» اَوْ كِذْباً فَقَطْ «فَمانِعَةُالْخُلُوِّ» وَ كُلٌّ مِنْها «عِناديَّةٌ» اِنْ كانَ التَّنافي لِذاتِيِ الْجُزْئَينِ وَ اِلّا «فَاتِّفاقِيَّةٌ» ثُمَّ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ، اِنْ كانَ عَلىٰ جَميعِ تَقادِيرِ الْمُقدَّمِ «فَكُلِّيَّةٌ» اَوْ بَعْضِها مُطْلَقاً، «فَجُزْئِيَّةٌ» اَوْ مُعَيَّناً، «فَشَخْصِيَّةٌ» وَ اِلّا «فَمُهْمَلَةٌ» وَ طَرَفا الشَّرْطِيَّةِ فِي الْاَصْلِ، قَضِيَّتانِ حَمْلِيَّتانِ، اَوْ مُتَّصِلَتانِ، اَوْ مُنْفَصِلَتانِ، اَوْ مُخْتَلِفَتانِ، اِلّا اَنَّهُما خَرَجَتا بِزِيادَةِ اَداةِ الاِتِّصالِ وَالاِنْفِصالِ عَنِ التَّمامِ.

◆ ترجمه

اگر در قضیه به ثبوت یا سلب نسبت بر فرض نسبت دیگر حکم شود، قضیه، شرطیهٔ «متصله» است و قضیه، شرطیهٔ «لزومیه» است درصورتی‌که اتصال به‌واسطهٔ علاقه‌ای باشد، و اگر چنین نباشد، پس قضیه، «متصلهٔ اتفاقیه» است.

اگر در قضیه به تنافی دو نسبت در صدق و کذب (مانند این عدد یا زوج است یا فرد) یا سلب تنافی دو نسبت در صدق و کذب (مانند اینکه گفته شود چنین نیست که این عدد یا زوج است یا منقسم به متساوی) حکم شود، قضیه، «منفصلهٔ حقیقیه» است و قضیهٔ منفصله، «مانعةُالجمع» است اگر به تنافی دو نسبت یا سلب تنافی دو نسبت فقط در صدق (مانند این موجود یا درخت است یا سنگ) حکم شود و قضیهٔ منفصله، «مانعةُالخلو» است اگر در آن به تنافی دو نسبت یا سلب تنافی دو نسبت در کذب (مانند زید یا در دریا است یا غرق نمی‌شود) حکم شود. و قضیهٔ منفصله، «عنادیه» است اگر تنافی برای ذات دو جزء باشد (مانند تنافی میان زوجیت و فردیت) و قضیهٔ منفصله، «اتفاقیه» است درصورتی‌که تنافی میان مقدم و تالی تصادفی باشد (مانند انسان سیاهی که نویسنده نباشد؛ البته چنین تنافی ذاتی نیست برای آنکه ممکن است سیاه، نویسنده هم باشد).

پس هرگاه در قضیه شرطیه حکم بر تمام تقادیر مقدم باشد، قضیه «شرطیه کلی» است و اگر حکم بر بعض غیرمعین باشد، «جزئی» است و اگر حکم بر بعض معین باشد «شخصیه» است، و اگر چنین نباشد؛ یعنی به کلیت و جزئیت مقدم اشاره نشده باشد، «مهمله» است (قضیه طبیعیه در شرطیه تصور نمی‌شود). دو طرف قضیه شرطیه در اصل دو قضیه حملی یا دو قضیه متصله یا دو قضیهٔ منفصله یا دو قضیه مختلف بوده‌اند که با افزودن ادات اتصال و انفصال از کامل بودن بیرون ماندند.

◆ شرح

مبحث قضایای شرطی

تعریف قضیهٔ شرطیه: قضیه شرطیه، قضیه‌ای است که در آن به تعلیق نسبتی با نسبت دیگر حکم شده باشد؛ چه آنکه آن تعلق ملازمت و پیروی کردن باشد (چنان‌که در قضیهٔ متصله است) یا معاندت و جدایی (چنان‌که در قضیهٔ منفصله است).

قضیهٔ شرطیهٔ متصله

تفتازانی در تعریف قضیهٔ شرطیه گفته: قضیه‌ای است که حکم شود بر آن به ثبوت یا سلب نسبت بر فرض نسبت دیگر (این تعریف قضیهٔ شرطیهٔ متصله است) یا آنکه حکم شود در آن به تنافی یا عدم تنافی میان دو نسبت در صدق و کذب (که حقیقیه است) یا در صدق به‌تنهایی و کاری به کذب ندارد (که قضیه، شرطیهٔ منفصلهٔ مانعهٔ‌الجمع است) یا در کذب به‌تنهایی و کاری به صدق ندارد (که قضیه، شرطیهٔ منفصله مانعهٔ‌الخلو است). به‌هرحال، قضیه شرطیه، خواه متصله یا منفصله، قضیه‌ای است که در آن حکم می‌شود به تعلق و وابستگی نسبتی با نسبت دیگر چه آنکه آن تعلق و وابستگی ملازمت باشد یا جدایی.

اقسام شرطیه: علمای منطق قضیهٔ شرطیه را به دو قسم متصله و منفصله قسمت کرده‌اند.

قضیهٔ متصله: هرگاه در قضیه شرطیه به تلازم دو نسبت حکم شود آن را «قضیه متصله» گویند که بر دو قسم است ۱ـ موجبه ۲ـ سالبه.

قضیهٔ موجبهٔ متصله: قضیه‌ای است که در آن به اتصال دو نسبت حکم شود؛ خواه آن دو نسبت موجبه یا سالبه یا مختلف باشد. مانند «کلما لم یکن زید حیوانا لم یکن انسانا». مثال برای مختلف مانند «اگر مملکت خوب اداره شود فقیر نخواهد بود» و عکس مثال دوم «اگر دین در جامعه رایج نباشد فساد اخلاق زیاد می‌شود.»

قضیهٔ سالبهٔ متصله: قضیه‌ای که در آن به سلب اتصال دو نسبت حکم شود؛ خواه آن دو نسبت موجبه یا سالبه یا مختلف باشند. مانند «لیس البته کلما کانت الشمس طالعة کان‌اللیل موجوداً».

اقسام قضیهٔ متصله

قضیهٔ متصله بر دو قسم است: ۱ـ لزومیه ۲ـ اتفاقیه

قضیهٔ متصلهٔ موجبهٔ لزومیه: قضیه‌ای است که در آن حکم شود به اینکه اتصال دو نسبت به‌واسطهٔ علاقه و خصوصیتی است که وجود یا عدم نسبتی موجب وجود یا عدم نسبت دیگر می‌شود.

قضیهٔ متصلهٔ سالبهٔ لزومیه: قضیه‌ای است که در آن حکم شود به اینکه اتصال به‌سبب علاقه‌ای نیست؛ خواه آنکه هیچ‌گونه اتصالی میان دو نسبت نباشد یا آنکه اتصال باشد، ولی به‌واسطهٔ علاقه نباشد.

قضیهٔ متصلهٔ اتفاقیه: قضیه‌ای است که در آن حکم شود به اتصال یا عدم اتصال دو نسبت بدون آنکه این حکم به اتصال یا عدم اتصال به علاقه‌ای وابسته باشد مانند «کما کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق» که قضیه، متصلهٔ موجبه است. مثال فارسی: «اگر آموختن علوم ادبی آسان است یاد گرفتن علوم ریاضی دشوار است.»

مثال برای قضیه سالبه متصله اتفاقیه: «لیس کلما کان‌الانسان ناطقا فالحمار ناهق.»

مثال فارسی: چنین نیست که هرگاه آموختن علوم ادبی آسان باشد آموختن علوم ریاضی دشوار باشد.

قضیهٔ شرطیهٔ منفصله

قضیهٔ شرطیهٔ منفصله قضیه‌ای است که در آن به تنافی یا عدم‌تنافی میان دو نسبت حکم شود و بر سه قسم است:

۱ـ **قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه:** هرگاه دو نسبت به‌طوری با هم ناسازگار و متنافی باشد که در هیچ‌یک از «وجود و عدم» یا به‌تعبیر دیگر «رفع و جمع» یا «صدق و کذب»، اشتراک آن‌ها معقول نباشد، چنین قضیه‌ای، «قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه» است، مانند «عدد یا قسمت‌پذیر یا قسمت‌ناپذیر و زمان یا شب است یا روز».

۲ـ **قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالجمع:** هرگاه میان دو نسبت فقط در جمع و صدق تنافی باشد، بدین‌معنی که جمع هردو نسبت ناممکن باشد، چنین قضیه‌ای را «قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالجمع»

خوانند مانند «این کتاب یا هندسه است یا حساب.» بدیهی است ممکن نیست که کتاب مشارالیه هردو باشد ولی احتمال آن است که هیچ‌یک نباشد.

۳ـ قضیهٔ منفصلهٔ مانعةُالخلو: هرگاه میان دو نسبت فقط در رفع یا در کذب جدایی باشد. بدین‌معنی که رفع هردو جایز نباشد، اما در جمع، مخالفتی نداشته باشند، چنین قضیه‌ای، منفصلهٔ مانعةُالخلو است، مانند «فرهاد یا چشم دارد یا نابیناست که رفع هردو ممکن نیست، اما در جمع با یکدیگر مباینت ندارند و ممکن است که فرهاد چشم داشته باشد، اما نابینا باشد.

اقسام مانعةالجمع و مانعةالخلو

هر یک از مانعةُالجمع و مانعةُالخلو بر دو قسم است: یکی مانعةُالجمع و مانعةُالخلو به‌معنای اخص و دیگری مانعةُالجمع و مانعةُالخلو به‌معنای اعم. توضیح آنکه در مانعةُالجمع هرگاه به‌این‌نحو تفسیر شود که جمع دو نسبت منافات دارد، ولی رفعشان منافات ندارد، چنین مانعةالجمعی، مانعةالجمع به‌معنای اخص است و اگر مانعةُالجمع چنین تفسیر شود که هرگاه دو نسبت در جمع با هم تنافی داشته باشند آن را مانعةُالجمع گویند چه رفعشان هم منافات داشته باشد یا نداشته باشد. پس در این تفسیر، توجه به منافات جمع میان دو نسبت است و کاری به طرف مقابل که رفع است نداریم. چنین مانعةُالجمعی شامل منفصلهٔ حقیقیه هم می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت مانعةُالجمع به این معنی، مانعةُالجمع به‌معنای اعم است.

به همین طریق، مانعةُالخلو هم بر دو قسم است: ۱ـ اخص ۲ـ اعم.

اخص آن است که رفع میان دو نسبت منافات داشته باشد، ولی آن دو نسبت با هم جمع شوند. اعم آن است که رفع دو نسبت منافات دارد و ما کاری به جمعشان نداریم، ممکن است منافات باشد یا نباشد.

اقسام دیگر قضیهٔ منفصله

هر یک از اقسام سه‌گانهٔ قضیهٔ منفصله (۱ـ حقیقیه ۲ـ مانعةُالجمع ۳- مانعةُالخلو) به اعتبار دیگر بر دو قسم: ۱ـ عنادیه ۲ـ اتفاقیه تقسیم می‌شوند.

قضیهٔ عنادیه: هرگاه منافات میان دو نسبت بر خصوصیت ذاتی مبتنی باشد قضیهٔ منفصله

را «عنادیه» گویند، مانند این عدد یا زوج است یا فرد و این درخت یا سرو است یا چنار.

قضیهٔ اتفاقیه: هرگاه منافات میان دو نسبت بر خصوصیت ذاتی مبتنی نباشد بلکه از راه تصادف و پیشامد باشد، چنین قضیهٔ منفصله‌ای را «منفصلهٔ اتفاقیه» گویند، مانند اینکه حسن یا فیلسوف است یا طبیب.

اقسام دیگر برای قضیهٔ شرطیه

بسیاری از احکام که برای قضیهٔ حملیه ذکر شد، برای قضیهٔ شرطیه نیز موجود است. از جمله تقسیم قضیه به شخصیه، محصوره و مهمله؛ یعنی همان‌طورکه قضایای حملی به این اقسام تقسیم می‌شد، قضیه شرطیه نیز به شخصیه و محصوره و مهمله قسمت می‌شود. البته در قضیهٔ شرطیه، قضیهٔ طبیعیه تصوری ندارد.

کلیت و جزئیت در قضایای شرطیه با قضیهٔ حملیه متفاوت است. هرگاه حکم در قضیه شرطیه بر وضع خاص و تقدیر معین باشد، چنین قضیه‌ای، شخصیه است، مانند «اگر فلان طبیب امروز فلان دارو را دستور داد اطاعت او لازم نیست» و «اگر امروز پیش من بیایی به تو مهربانی خواهم کرد» و هرگاه حکم در قضیه شرطیه بر تمام اوضاع یا بر بعض اوضاع غیرمعین باشد قضیه، «محصورهٔ کلیه یا جزئیه» است. مثال برای محصورهٔ کلیه مانند «هروقت پزشک دستور داد باید اطاعت شود.» مثال دیگر: «کلما کانت‌الشمس طالعةً فالنهار موجود.» مثال برای محصورهٔ جزئیه: «بعضی اوقات اگر پزشک دستور داد اطاعت آن لازم نیست.» مثال دیگر: «قد یکون اذا کان‌الشیء حیواناً کان انساناً» و هرگاه حکم در قضیه شرطیه با اهمال اوضاع برگزار شود قضیه، «مهمله» است مانند «اگر پزشک دستور بدهد باید اطاعت شود. مثال دیگر: «اذا کان الشیء انساناً کان حیواناً.»

سور قضایای شرطیه ـ سور موجبهٔ کلیه در عربی «قد یکون» و امثال آن و در فارسی «هرزمان» و «هرگاه» و «هروقت» و امثال آن است. سور موجبهٔ جزئیه در عربی «قد یکون» و امثال آن و در فارسی «گاهی»، «اگر» و «بعضی اوقات اگر» و امثال آن ست.

سور سالبهٔ کلیه در عربی «لیس البته» و نظایر آن و در فارسی «هیچ‌گاه» است. سور سالبهٔ جزئیه در عربی «لیس کلما» و «قد یکون» و امثال آن و در فارسی «گاهی چنین است» و نظایر آن است.

ادوات اتصال ـ در قضیهٔ شرطیهٔ متصله چون به اتصال دو نسبت حکم می‌شود، پس ادواتی لازم است که اتصال دو نسبت را برساند و آن ادوات در زبان عربی عبارت است از: «ان، مهما، ای، حیثما، اذما، متی، اینما، انی، کلما» و نظایر آن و در زبان فارسی عبارت است از: «اگر، هرگاه، هر زمان و هنگامی‌که» و نظایر آن.

ادوات انفصال ـ در قضیهٔ شرطیهٔ منفصله چون به انفصال و جدایی دو نسبت حکم می‌شود، پس ادواتی لازم است که انفصال دو نسبت را بفهماند و آن ادوات در زبان عربی عبارت است از:« اما، او، ام» و نظایر آن و در فارسی عبارت است از کلمهٔ «یا».

اجزای قضیهٔ شرطیه

قضیهٔ شرطیه از نظر اجزا بر شش قسم است:

۱ـ آنکه فراهم شود از دو قضیه حملیه، مانند «ان کانت‌الشمس طالعةً فالنهار موجود» که الشمس طالعه والنهار موجود دو قضیهٔ حملیه بوده‌اند و قضیه با ادات اتصال از استقلال خارج شده و معنای مستقلی ندارد.

۲ـ آنکه فراهم شود از دو قضیهٔ متصله، مانند «کلما ان کانت‌الشمس طالعةً فالنهار موجود، فکلما لم یکن‌النهار موجود الم تکن‌الشمس طالعةً.» این یک قضیه شرطیه است که از دو قضیهٔ شرطیهٔ متصله فراهم شده است.

۳ـ آنکه فراهم شود از دو قضیه منفصله، مانند «کلما کان دائما اما ان یکون‌العدد زوجاً او فرداً، فدائما اما ان یکون العدد منقسماً بمتساوین او غیر منقسم بهما.»

٤ـ یکی از دو طرف قضیه حملیه و دیگری متصله باشد مانند «اما ان لایکون‌الشمس علةً لوجودالنهار و اما کلما کانت‌الشمس طالعة فالنهار موجود.»

۵ـ یکی از دو طرف قضیه حملیه و دیگر منفصله باشد، مانند «اما ان یکون هذاالشیء لیس عدداً و اما ان یکون زوجاً او فرداً.»

٦ـ آنکه یکی از دو قضیه متصله و دیگری منفصله باشد، مانند «کلما کانت‌الشمس طالعةً فالنهار موجود فدائماً اما ان یکون‌الشمس طالعةً و اما لایکون‌النهار موجوداً.»

باید توجه کرد که قضیهٔ شرطیهٔ منفصله از جهت آنکه حکم به تنافی یا عدم تنافی دو نسبت در آن می‌شود، اختلاف مقدم و تالی به‌حسب وضع است نه طبع؛ برخلاف مقدم و تالی در قضیهٔ متصلهٔ شرطیه؛ برای آنکه مقدم به‌حسب طبع مقدم است و سبب این امر آن است که مقدم به‌حسب طبع علت و تالی به‌حسب طبع معلول است. پیداست که معلول به‌مقتضای ذات بعد از علت خواهد بود. به‌همین‌جهت، در قضیهٔ متصله، نُه قسم متصور است درصورتی‌که در قضیهٔ منفصله چون تقدیم و تأخیر اجزای آن بی‌تأثیر است، بنابراین از مختلفتان، فقط سه قسم قضیهٔ شرطیهٔ منفصله است ولی از مختلفان در قضیهٔ شرطیهٔ متصله، شش قسم حاصل می‌شود.

به‌این‌ترتیب، قضیهٔ شرطیهٔ متصله به‌حسب اجزا نه قسم، و قضیهٔ شرطیهٔ منفصله به‌حسب اجزا شش قسم است.

◆ شرح فصل ۷

فصلُ [۷]

اَلتَّناقُضُ اِختِلافُ القَضِيَّتَيْنِ بَحَيْثُ يَلْزَمُ لِذاتِهِ مِنْ صِدْقِ كُلِ مِنْهُما، كِذْبُ الْأُخْرىٰ وَ بِالْعَكْسِ، وَلابُدَّ مِنَ الاخْتِلافِ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْجِهَةِ، وَالاتِّحادِ فِيما عَداها، وَالنَّقيضُ لِلضَّرُورِيَّةِ، اَلْمُمْكِنَةُ الْعامَّةُ، وَلِلدّائِمَةِ، اَلْمُطْلَقَةُ الْعامَّةُ، وَلِلْمَشْرُوطَةِ الْعامَّةِ، اَلْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ، وَلِلْعُرْفِيَّةِ الْعامَّةِ، اَلْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَلِلْمُرَكَّبَةِ، اَلْمَفْهُومُ الْمُرَدَّدُ بَيْنَ نَقِيضَيِ الْجُزْئَيْنِ، وَلٰكِنْ فِي الْجُزْئِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ اِلىٰ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ.

◆ ترجمه

تناقض، اختلاف دو قضیه است به‌طوری‌که از صدق هریک از دو قضیه، کذب دیگری لازم آید و همچنین به‌عکس (یعنی از کذب هریک، صدق دیگری لازم آید). در تناقض، اختلاف در کمیّت و کیفیت و جهت و اتحاد در غیر این امور شرط است و نقیض قضیهٔ ضروریه، ممکنهٔ عامه است و نقیض قضیهٔ دائمه، مطلقهٔ عامه است، و نقیض مشروطهٔ عامه، حینیهٔ ممکنه است و نقیض عرفیهٔ عامه، حینیهٔ مطلقه است و نقیض قضیهٔ مرکبه، مفهوم مردد میان نقیض دو جزء است، ولیکن قضیهٔ جزئیه نسبت به هر فرد، فرد است.[۱]

◆ شرح

تناقض

تناقض عبارت است از اختلاف دو قضیه به‌طوری‌که خودبه‌خود از صدق هریک کذب دیگری لازم آید. قید دو قضیه برای اخراج اختلاف میان مفردات است مانند انسان و لاانسان که دومی نقیض اولی است. اما قید دوم که خودبه‌خود صدق هریک موجب کذب دیگری شود برای اخراج آن نوع اختلافی است که میان دو قضیه جزئیه، یکی سالبه و دیگری موجبه، است که هر دو ممکن است صادق باشد مانند «بعضی حیوان انسان است و بعضی حیوان انسان نیست.» میان این دو قضیه تناقض نیست و همچنین عکس؛ یعنی از کذب هریک صدق

---

۱. ابن‌سینا در فصل دهم از کتاب عبارت *شفا* در ذیل عنوان «فی تحقیق حال‌التناقض و مراتب اصنافها...» در تفسیر تناقض گوید: «التناقض هواختلاف‌القضیتین بالسلب والایجاب اختلافا یلزم عنه لذاته ان یکون احدهما صادقاً والاخر کاذباً بعینه او بغیر عینه، فیجب اذن ان یکون المختلفان بالایجاب والسلب اختلافاً تاما محصلاً یختلفان ایضاً فی‌الکمیهٔ ان کان موضوعهما کلیا...» (ص ٦٧).

برای اطلاع از چگونگی قیود آن ر ک به: همان، صص ۷۵-٦٦.

دیگری لازم آید؛ چه، اگر اختلاف طوری باشد که هر دو کاذب باشند باز میان آن دو قضیه تناقض نیست مانند اختلافی که میان موجبه و سالبهٔ کلیه است در این مثال که در هیچ حیوان انسان نیست و همهٔ حیوان انسان است که هر دو کاذب‌اند، همان‌طورکه تفتازانی گفته است: باید دو قضیه علاوه بر اختلاف در کیف (ایجاب و سلب)، در کمّ (کلیت و جزئیت) هم با هم فرق داشته باشند. فایدهٔ قید «لذاته» (یا خودبه‌خود) در تعریف تناقض برای آن است که گاهی ممکن است اختلاف طوری باشد که صدق قضیه موجب کذب قضیهٔ دیگر شود، ولی اختلاف، خودبه‌خود نباشد مانند حسین بشر است و حسین انسان نیست که یکی صادق و دیگری کاذب است، ولی صدق قضیهٔ اول خودبه‌خود موجب کذب دیگری نشده است؛ بلکه کذب دومی به‌واسطهٔ آن است که انسان و بشر با هم مترادف‌اند.[1]

شرایط تناقض

تناقض در میان دو قضیه وقتی امکان‌پذیر است که آن دو قضیه در اموری با هم مخالف و در جهات دیگر با هم متحد باشند. پس اصول شرایط تناقض عبارت است از: اتحاد و اختلاف. اموری که اتحاد دو قضیه در آن‌ها برای تحقق تناقض شرط است به‌عقیدهٔ مشهور، هشت مورد است که در این شعر جمع شده است:

در تناقض هشت وحدت شرط دان　　وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه جزء و کل　　قوه و فعل است در آخر زمان

پس اگر دو قضیه در یکی از این امور با هم مخالف باشند، میان آن‌ها تناقض نخواهد بود. برای مثال، میان این دو قضیه «علی داناست» و «احمد دانا نیست» به‌واسطهٔ اختلاف در موضوع، تناقض وجود ندارد و در این دو قضیه «علی داناست و علی ترسو نیست»

---

۱. شیخ اشراق سهروردی در کتاب حکمة الاشراق در ضابط چهارم از مقاله دوم از قسم سوم که دربارهٔ تناقض و حد آن است، تناقض را چنین تفسیر کرده است: «هوان‌التناقض هو اختلاف قضیتین بالایجاب والسلب لاغیر. ثم یلزم منه ان لایجتمعا صدقاً ولاکذباً. فینبغی ان یکون‌الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فیهما غیر مختلفة، وفی‌القضایا المحیطة لایحتاج الی زیاده شرط. بل نسلب ما اوجبناه بعینه. کقولنا فی‌القضیة البتاتة «کل فلان بالضرورة هو ممکن ان یکون بهمانا» نقیضه «لیس بالضرورة کل فلان هو ممکن ان یکون بهمانا» و اذا حفظت هذا استغنیت عن کثیر من تطویلاتهم...» (صص ۳۱-۳۰).

به‌واسطهٔ یکی نبودن محمول، تناقض نیست و میان این دو قضیه «دانشمند محترم است (در نظر خردمندان) و «دانشمند محترم نیست (یعنی به‌عقیدهٔ بی‌خردان)» به‌واسطهٔ اختلاف مکان، تناقض وجود ندارد. میان این دو قضیه «محصل عزیز است به‌شرط‌آنکه جدی و کوشا باشد» و «محصل عزیز نیست به‌شرط‌آنکه تنبل و بداخلاق باشد» به‌علت یکی نبودن شرط، تناقض نیست. و میان این دو قضیه «تهران آباد است نسبت به تبریز» و «تهران آباد نیست نسبت به پاریس» به‌علت یکی نبودن اضافه، تناقض نیست.

همچنین میان این دو قضیه «چراغ می‌سوزد؛ یعنی جز آنکه فتیله است، چراغ نمی‌سوزد؛ یعنی همهٔ آن» به‌واسطهٔ اختلاف جزء و کل، تناقض نیست. میان این دو قضیه «هسته درخت است (یعنی استعداد درخت شدن در آن است) و «هسته درخت نیست (یعنی فعلاً) به‌واسطهٔ اختلاف قوه و فعل، تناقض نیست.

میان این دو قضیه «روزه واجب است (در ماه رمضان)» و «روزه واجب نیست (در ماه رجب)» به علت اختلاف در زمان، تناقض نیست.[1]

---

۱. در بیان اموری که اتحاد آن‌ها در تناقض معتبر است علاوه بر عقیدهٔ مشهور، اقوال دیگری نیز موجود است که جمعی تعداد وحدات را تقلیل و گروهی تکثیر داده‌اند. مهم‌ترین اقوالی که در وحدت تناقض بیان شده، پنج قول است:

۱ـ اینکه وحدات معتبر در تناقض سه چیز است: ۱ـ وحدت موضوع ۲ـ وحدت محمول ۳ـ وحدت زمان. بقیهٔ وحدات بعضی داخل در موضوع و بعضی داخل درمحمول است. این قول به معلم ثانی، فارابی منسوب است.

۲ـ اینکه وحدات معتبر در تناقض دو امر است: ۱ـ وحدت موضوع ۲ـ وحدت محمول. وحدات دیگر داخل در یکی از این دو خواهد بود. این عقیدهٔ امام فخررازی است.

۳ـ اینکه در تناقض فقط یک وحدت معتبر است و آن وحدت حمل است و دیگر وحدات به وحدت نسبت بازمی‌گردند. این قول هم منسوب به فارابی است. قطب‌الدین رازی در شرح شمسیه این عقیده را به فارابی نسبت داده است؛ چنان‌که در شرح *مطالع* به متابعت از مصنف کتاب گوید؛ فارابی در تناقض سه وحدت را معتبر دانسته است.

٤ـ نُه وحدت به این طریق که وحدت حمل بر وحدات نُه‌گانه اضافه شود و مقصود از وحدت حمل آن است که هر دو حمل اولی ذاتی یا هر دو شایع صناعی باشند.

پس میان این دو قضیه: جزئی، جزئی است (به حمل اولی ذاتی) و جزئی، جزئی نیست (به حمل شایع صناعی) به جهت اختلاف حمل، تناقض نیست. این عقیده را ملاصدرا در کتاب *تعلیقات بر حکمة‌الاشراق* و دیگر تألیفات خود بیان کرده است.

۵ـ آنکه در تناقض علاوه بر هشت وحدت مشهور، چهار وحدت دیگر معتبر باشد که در مجموع دوازده وحدت باشد و آن چهار وحدت عبارت است از: ۱ـ وحدت وضع ۲ـ وحدت کیفیت ۳ـ وحدت فاعل ٤ـ وحدت منفعل. این عقیده مستفاد از کلام ابن‌سیناست و برای این چهار وحدت، به‌ترتیب، چنین مثال زده است:

۱ـ فلانی طولش سه ذرع است (در حال قیام) و سه ذرع نیست (در حال نشستن).

۲ـ جسم متشابه‌الاجزاست (یعنی آنکه حد حیوان است) و متشابه‌الاجزا نیست (یعنی آنکه حیوان است).

۳ـ هیزم می‌سوزد (یعنی به آتش) و نمی‌سوزد (یعنی به آب).

٤ـ آتش آب می‌کند (رطوبت‌های منجمد را) و آتش آب نمی‌کند (روغن‌های سیال را). برای تفصیل و بررسی این عقاید و شرایط تناقض و اقوال مربوط به آن رک‌به: ←

حال که وحدت معتبر در تحقق تناقض بیان شد، لازم است اختلافات لازم در تناقض بیان شود.

اختلافات معتبر در تحقق تناقض به شرح زیر است:

۱ـ اختلاف در کمّ

۲ـ اختلاف در کیف

۳ـ اختلاف در جهت

اختلاف در کیف، یعنی در ایجاب و سلب، در تمام اقسام قضایا لازم است و باید یکی موجبه و دیگری سالبه باشد؛ زیرا اگر هر دو موجبه یا هر دو سالبه باشند در صدق یا کذب اجتماع می‌کنند.

اجتماع دو قضیه موجبه در صدق مانند «هر انسانی حیوان است و بعضی از انسان‌ها حیوان‌اند».

اجتماع دو قضیه موجبه در کذب مانند «هر انسانی اسب است و بعضی انسان‌ها اسب‌اند».

اجتماع دو سالبه در صدق مانند «هیچ انسانی سنگ نیست و بعضی انسان‌ها سنگ نیستند».

اجتماع سالبه در کذب مانند «هیچ انسانی حیوان نیست و بعضی انسان‌ها حیوان نیستند».

اختلاف دو قضیه در کمّ، مخصوص است به قضایایی که محصوره باشد.

هرگاه قضیه موجهه باشد، علاوه بر اختلاف در کمّ و کیف، اختلاف در جهت نیز لازم است، زیرا گاهی دو قضیه ضروریه هر دو کاذب‌اند و تناقض تحقق نمی‌یابد مانند «هر انسانی بالضروره کاتب است و هیچ انسانی بالضروره کاتب نیست» و گاهی دو قضیه که دارای یک جهت‌اند به اختلاف در کیف، هر دو صادق‌اند مانند «کل انسان کاتب بالامکان‌العام ولا شیء من‌الانسان کاتب بالامکان العام». بنابراین، چون اختلاف در کیف و در کمّ نیازمند شرح نیست. به همین مقدار در بیان اختلاف آن‌ها قناعت می‌شود، اما چون اختلاف در جهت به بیان و توضیح بیشتر محتاج است به تفصیل دربارهٔ آن گفت‌وگو خواهیم کرد.

← ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، صص ۶۵-۵۹؛ قطب‌الدین رازی، *شرح شمسیه*، صص ۱۱۳ به بعد، همو، *شرح مطالع*، صص ۱۱۱ به بعد؛ بهمنیار، *التحصیل*، صص ۷۷ به بعد؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، صص ۳۵ به بعد؛ ابن‌سینا، *نجات*، ص ۲۷؛ قطب‌الدین شیرازی، *درة‌التاج*، صص ۱۱۲ به بعد؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ۶۵ به بعد؛ خواجه‌نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، صص ۱۵۴ به بعد، همو، *شرح اشارات*، صص ۱۷۷ به بعد، همو، *جوهرالنضید*، صص ۶۹-۶۸؛ ابوالبرکات، *المعتبر*، ص ۸۹ به بعد.

اختلاف در جهت

در تناقض میان قضایا علاوه بر اختلاف در کیف و کمّ، اختلاف در جهت نیز لازم است. نقیض موجبات در بسایط و مرکبات با یکدیگر مختلف است.

نقایض بسایط: نقیض قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه درحقیقت ممکنهٔ عامه است، زیرا نقیض ضرورت سلب ضرورت است و معنای ممکنهٔ عامه، چنان‌که گفته شد، سلب ضرورت طرف مقابل حکم است. نقیض دائمهٔ مطلقه درحقیقت سلب دوام است و چون «لادوام» معنای محصلی نداشت و لازم سلب،دوام فعلیت طرف مقابل حکم بود، بدین جهت گفته‌اند نقیض دائمهٔ مطلقه، مطلقهٔ عامه است. پس قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه با قضیهٔ ممکنهٔ عامه و قضیهٔ دائمهٔ مطلقه با مطلقهٔ عامه متناقض‌اند. ضرورت و دوام اگر «مادام‌الوصف» باشد، نقیض آن‌ها نیز امکان و فعلیت مادام‌الوصف است. امکان مادام‌الوصف را «حینیهٔ ممکنه» و فعلیت مادام‌الوصف را «حینیهٔ مطلقه» گویند.

برای‌مثال، هرگاه گفته شود: «هر محصلی مادامی که محصل است ساعی است بالضروره» نقیض آن طبق قاعده چنین می‌شود: «بعضی از محصل‌ها ساعی نیستند هنگامی که محصل‌اند بالامکان».

نقایض مرکبات: نقیض مرکبات کلیه با نقیض مرکبات جزئیه متفاوت است و برای هریک، قاعده‌ای جداگانه است به شرح زیر:

۱ـ نقیض مرکبات کلیه: قانون تحصیل نقیض برای مرکبات کلیه این است که نقیض هریک از دو جزء اصل به‌طورمستقل گرفته شود آنگاه از این‌دو نقیض یک قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالخلو درست می‌شود. برای مثال، نقیض این قضیه «کل کاتب متحرک‌الاصابع بالضروره مادام کاتبا لادائما» که لادائما اشاره به قضیهٔ مطلقهٔ عامه «لاشیء من‌الکاتب بمتحرک‌الاصابع بالفعل» است؛ پس چنین می‌شود: «اما بعض‌الکاتب لیس بمتحرک‌الاصابع بالامکان حین هو کاتب و اما بعض‌الکاتب متحرک‌الاصابع دائما». با توجه به اینکه مرکب چنان‌که منتفی به تمام اجزاست منتفی به بعض اجزا هم خواهد بود. وقتی که اصل، قضیهٔ مرکبهٔ کاذبه باشد، اگر یکی از دو جزء قضیهٔ منفصله یا هردو جزء صادق باشد، منفصلهٔ صادق خواهد بود و صحیح است که اگر اصل قضیه کاذب باشد نقیض آن صادق است.

۲ـ نقیض مرکبات جزئیه: علمای منطق طریقی را که برای به‌دست‌آوردن نقیض مرکبات کلیه بیان کرده‌اند برای مرکبات جزئیه کافی نمی‌دانند. علت این امر آن است که اگر به‌طریق مذکور نقیض مرکبات جزئیه فراهم شود، در بعضی از موارد لازم می‌آید که اصل قضیهٔ مرکبه و نقیض آن، هر دو کاذب باشد. مثلاً در این مثال: «بعضی از جانوران انسان‌اند بالضروره لادائما»، نقیض آن به قانون سابق این است: «هیچ جانوری انسان نیست بالامکان یا هر جانوری انسان است بالدوام». با اینکه اصل قضیه کاذب است نقیض آن هم کاذب است. کاذب بودن اصل قضیه از جزء دوم آن ناشی شده است، زیرا معنای جزء دوم آن این است: «بعضی از جانوران انسان نیست بالفعل» و این جزء با جزء اول قضیه منافات دارد؛ چون موضوع اصل قضیه با موضوع قضیه‌ای که در لادائما فهمیده می‌شود باید یکی باشد؛ پس گویا در اصل قضیه گفته شده است: «بعضی ازحیوان‌ها انسان‌اند و همان بعض هم انسان نیست.» به همین سبب، علمای منطق برای نقیض مرکبات جزئیه قانون دیگری وضع کرده‌اند به‌این‌طریق که در نقیض مرکبهٔ جزئیه لازم است تمام افراد موضوع، هریک موضوع قرار داده شود و در محمول تردید شود و در مثال سابق قضیه مرددةالمحمول زیر نقیض است و گفته می‌شود: «هر حیوانی یا انسان است دائما یا انسان نیست دائما» پس قضیه اصل کاذب، اما نقیض آن صادق است. احکام قضایای شرطی در تناقض همانند احکام قضیه حملی است بدین جهت از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌شود.[1]

---

۱. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تناقض و قوانین آن رک‌به:
ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، ص ٦٥؛ قطب‌الدین رازی، شرح *مطالع*، صص ۱۱۱ به بعد، همو، شرح *شمسیه*، صص ۱۱۳ به بعد؛ بهمنیار، *التحصیل*، صص ۷۷ به بعد؛ ابن‌سینا، فصل دهم کتاب عبارت *شفا*، ص ٦٦ و نیز فصل پنجم از مقالهٔ اولی *شفا*، کتاب قیاس، صص ۵۰-۲۸، همو، نجات، ص ۲۷؛ شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، صص ۳۵ به بعد؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، صص ١٥٤ به بعد، همو، شرح *اشارات*، صص ۱۷۷ به بعد، همو، *جوهرالنضید*، صص ٦٩-٦٨؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ٦٥ به بعد؛ قطب‌الدین شیرازی، *درةالتاج*، صص ۱۱۲ به بعد؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۱۰۱ به بعد، ابوالبرکات، *المعتبر*، ص ۸۹ به بعد.

◆ شرح فصل ۸

فَصْلُ [۸]

اَلْعَكْسُ الْمُسْتَوى تَبْديلُ طَرَفي الْقَضيَّة، مَعَ بَقاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ، وَالْمُوجبَةُ، اِنَّما تَنْعَكِسُ جُزْئيَّةً لِجَوازِ عُمومِ الْمَحْمُولِ وَالتّالي، والسّالِبَةُ الْكُلّيَّةُ، تَنْعَكِسُ كُلّيَّةً، وَاِلّا لَزِمَ سَلْبُ الشَّيءِ عَنْ نَفْسِهِ، وَالْجُزْئيَّةُ، لاتَنْعَكِسُ اَصْلاً لِجَوازِ عُمومِ الْمَوْضوعِ، اَوِالْمُقَدَّم. و اَمّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنَ الْمُوجباتِ تَنْعَكِسُ الدّائِمَتانِ وَالْعامَّتانِ «حينِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ»، وَالْخاصَّتانِ «حينِيَّةٌ لادائِمَةٌ»، وَالْوَقتيّتانِ وَالْوُجودِيَّتانِ، وَالْمُطْلَقَةُ الْعامَّةُ، «مطلقةٌ عامّةٌ» ولاعَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ، وَ مِنَ السَّوالِبِ تَنْعَكِسُ الدّائِمَتانِ «دائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ» وَالْعامّتانِ، «عُرْفِيَّةٌ عامّةٌ»، وَالْخاصّتانِ، «عُرْفِيَّةٌ لادائِمَةٌ فِي الْبَعْضِ»، وَالْبَيانُ فِي الْكُلِّ، اَنَّ نَقيضَ الْعَكْسِ مَعَ الاَصْلِ، يُنْتِجُ الْمُحالَ، وَلاعَكْسَ لِلْبَواقي، بِالنَّقْضِ.

◆ ترجمه

عکس مستوی عبارت است از: تبدیل دو طرف قضیه با باقی بودن صدق و کیف. قضیهٔ موجبه فقط به قضیهٔ جزئیه عکس می‌شود برای آنکه جایز است محمول و تالی نسبت به موضوع و مقدم عام باشد و سالبهٔ کلیه به سالبهٔ کلیه عکس می‌شود و درغیراین‌صورت سلب شیء از خود لازم می‌آید و سالبه جزئیهٔ عکس ندارد برای آنکه جایز است موضوع و مقدم اعم از محمول و تالی باشد اما به‌حسب جهت. پس عکس بعضی از موجبات چنین است که ضروریه و دائمه و همچنین مشروطهٔ عامه و عرفیهٔ عامه به «حینیهٔ مطلقه» و مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به «حینیهٔ لادائمه» و منتشرهٔ مطلقه و وقتیهٔ مطلقه و وجودیهٔ لاضروریه و وجودیهٔ لادائمه و مطلقهٔ عامه (این پنج قضیه) به «مطلقهٔ عامه» عکس می‌شوند و برای ممکنهٔ عامه و ممکنهٔ خاصه عکس نیست و عکس برای بعضی از سوالب چنین است: ضروریهٔ مطلقه و دائمه به «دائمهٔ مطلقه»، و مشروطهٔ عامه و عرفیهٔ عامه به «عرفیهٔ عامه»، و مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به «عرفیهٔ لادائمه در بعض» عکس می‌شوند. بیان عکس در تمام مواردی که گفته شد، چنین است که نتیجه نقیض عکس با اصل محال است و برای باقی موجهات عکسی نیست به‌دلیل تخلف در بعضی از موارد.

◆ شرح

عکس مستوی

یکی از مباحث مهم و مفید منطق مبحث عکس است.[1] عکس در اصطلاح علم منطق به دو معنی گفته می‌شود:

۱ـ عکس مستوی ۲ـ عکس نقیض که هریک جداگانه بررسی می‌شود.

عکس مستوی

تفتازانی عکس مستوی را به تبدیل دو طرف قضیه با بقای صدق و کیف تفسیر کرده است، و معنای مذکور، چنان‌که ملاحظه می‌شود، معنای مصدری است. عکس چنان‌که بر این معنا اطلاق می‌شود به قضیه‌ای که تبدیل شده باشد نیز عکس می‌گویند. تفتازانی در تعریف عکس گفته است: تبدیل دو طرف قضیه تا قضایای حملی و شرطی، هردو را شامل شود. دو طرف قضیهٔ حملی موضوع و محمول است و دو طرف قضیه شرطی مقدم و تالی است. چنان‌که از تعریف مستفاد است، در عکس بنابر قول مشهور دو شرط است: یکی آنکه عکس قضیه با اصل آن در کیف مطابقت کند و دیگر آنکه اگر اصل صادق بود عکس نیز صادق باشد، اما مطابقت در کذب بنابر عقیدهٔ مشهور لازم نیست. بعضی از دانشمندان اسلامی مطابقت در کذب را هم در عکس معتبر دانسته و گفته‌اند که اگر اصل قضیه کاذب باشد لازم است که عکس آن هم کاذب باشد. بنابر شرط اول (یعنی یکی بودن اصل و عکس در کیف)، عکس قضیهٔ موجبه، موجبه و عکس قضیهٔ سالبه، سالبه است و بنابر شرط دوم، به‌اتفاق علمای منطق، اصل و عکس باید در صدق هم مطابقت کنند.

چگونگی اعتبار کمّیت در عکس: قضایایی که در علوم معتبر است محصورات چهارگانه است. در عکس مستوی مطابقت اصل قضیه با عکس آن در کمّ معتبر نیست چنان‌که مطابقت در کیف لازم است. بنابراین کیفیت موافقت و مخالفت قضایای

---

۱. ضابط پنجم از مقالهٔ دوم از قسم اول در کتاب حکمة‌الاشراق دربارهٔ عکس قضایاست. سهروردی عکس را چنین تعریف کرده است: «والعکس هو جعل موضوع القضیة بکلیته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الکیفیة و بقاءالصدق والکذب بحالهما». (ص ۳۱، سطرهای ۱۷-۱۶).

ابن‌سینا در فصل اول از مقالهٔ دوم کتاب قیاس *شفا*، عکس مستوی را چنین تفسیر کرده است: «ومعنی‌العکس هو تصییرالموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، مع بقاء الکیفیة والصدق علی حاله». (ص ۷۵).

محصوره از جهت «کم» به شرح زیر است:

عکس موجبه: عکس موجبهٔ کلیه که در تمام موارد با اصل خود در صدق مطابقت کند، قضیهٔ موجبهٔ جزئیه است. بنابراین، عکس قضیهٔ «هر انسانی جانور است» چنین می‌شود: «برخی از جانوران انسان است». امکان ندارد که عکس موجبهٔ کلیه، موجبهٔ کلیه باشد برای آنکه گاهی محمول و تالی قضیه اعم از موضوع و مقدم است و بنابراین، از صدق اصل، صدق عکس لازم نمی‌آید. چنان‌که اگر همان مثال گذشته (هر انسانی جانور است) به موجبهٔ کلیه عکس شود و گفته شود: «هر جانوری انسان است» اصل قضیه صادق، اما عکس آن کاذب است.

عکس موجبهٔ جزئیه: عکس موجبهٔ جزئیه‌ای که در تمام موارد با اصل قضیه در صدق مطابقت کند، موجبهٔ جزئیه است، مانند «بعضی انسان‌ها نویسنده‌اند» که عکس آن می‌شود: «بعضی نویسنده‌ها انسان‌اند» که اصل و عکس قضیه هر دو صادق است.

عکس سالبهٔ کلیه: عکس سالبهٔ کلیه که در تمام موارد با اصل در صدق مطابقت کند، سالبهٔ کلیه است، مانند «هیچ سنگی انسان نیست» که عکس آن می‌شود «هیچ انسانی سنگ نیست». برهان بر اینکه عکس سالبهٔ کلیه، سالبهٔ کلیه است، این است که اگر عکس درست نباشد باید نقیض آن درست باشد درغیراین‌صورت، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. نقیض سالبهٔ کلیه، موجبهٔ جزئیه است. بنابراین، اگر عکس مذکور صادق نباشد باید نقیضش که «بعضی انسان سنگ است» صادق باشد.

بنابر فرض صدق، نقیض قیاسی‌ای تشکیل می‌دهیم از نقیض عکس (صغری) و اصل قضیه (کبری)، نتیجه‌ای که از این قیاس به دست می‌آید سلب شیء از نفس است چون نتیجه باطل است و بطلان آن به‌واسطهٔ باطل بودن نقیض عکس است پس خود عکس درست خواهد بود. ترتیب قیاس در مثال بالا چنین است: «بعضی انسان‌ها سنگ‌اند (صغری) و هیچ انسانی سنگ نیست (کبری)» با حذف وسط یعنی سنگ در کبری و صغری، نتیجه چنین می‌شود: «هیچ انسانی انسان نیست.»

عکس سالبهٔ جزئیه: به‌عقیدهٔ مشهور، سالبهٔ جزئیه عکس ندارد و علت عکس نداشتن آن، این است که گاهی ممکن است موضوع و مقدم نسبت به محمول و تالی اعم باشد. بنابراین در عکس لازم می‌آید که اعم از اخص سلب شود؛ چنان‌که در این مثال مشاهده

می‌شود: «بعضی جانور انسان نیست» که موضوع اعم از محمول است و وقتی به‌صورت عکس تبدیل شود چنین می‌شود: «بعضی انسان‌ها جانور نیستند» با اینکه سلب اعم از اخص جائز نیست و هرجا که اخص صادق باشد خودبه‌خود اعم هم با او همراه است. مثال برای سالبهٔ جزئیه در قضیهٔ شرطی چنان‌که گفته شود: «گاهی چنین نیست که اگر چیزی حیوان باشد انسان هم باشد» و عکس آن چنین می‌شود: «گاهی چنین نیست که اگر چیزی انسان باشد حیوان هم باشد» که عکس، نادرست است.

جهت در عکس

همان‌طورکه در باب تناقض برای قضایای موجهه قانون خاصی ذکر شد، در باب عکس نیز برای موجهات از حیث جهت، قانون خاصی است که رعایت آن لازم است. عکس موجهات بسیط در دو جدول زیر که یکی مربوط به عکس موجبات و دیگری مخصوص به عکس سوالب است آورده می‌شود:

موجبات		سوالب	
اصل	عکس	اصل	عکس
ضروریهٔ مطلقه	حینیهٔ مطلقه	ضروریهٔ مطلقه	دائمهٔ مطلقه
دائمهٔ مطلقه	حینیهٔ مطلقه	دائمهٔ مطلقه	دائمهٔ مطلقه
مشروطهٔ عامه	حینیهٔ مطلقه	مشروطهٔ عامه	عرفیهٔ عامه
عرفیهٔ عامه	حینیهٔ مطلقه	عرفیهٔ عامه	عرفیهٔ عامه
مطلقهٔ عامه	مطلقهٔ عامه	ممکنهٔ عامه	عکس ندارد
وقتیهٔ مطلقه	مطلقهٔ عامه		
منتشرهٔ مطلقه	مطلقهٔ عامه		
ممکنهٔ عامه	عکس ندارد		

عکس موجهات مرکب در دو جدول که یکی مربوط به موجبات و دیگری مخصوص سوالب است ذکر می‌شود:

موجبات		سوالب	
اصل	عکس	اصل	عکس
وجود لاضروریه	مطلقهٔ عامه	مشروطهٔ خاصه	عرفیهٔ لادائمه در بعض
وجود لادائمه	مطلقهٔ عامه	عرفیهٔ خاصه	عرفیهٔ لادائمه در بعض
ممکنهٔ خاصه	عکس ندارد		

دیگر قضایای موجهه که در جدول بالا ذکر نشده است، بنابر عقیدهٔ متأخران، عکس ندارد.

کیفیت ثبوت وصف عنوانی[1]: هر قضیه حملیه‌ای در مقام تحلیل دارای دو نسبت یا به‌تعبیر معروف دو «عقد» است:

۱ـ عقدالحمل ۲ـ عقدالوضع

ثبوت وصف محمول برای ذات موضوع، در منطق به نام «عقدالحمل» نامیده می‌شود. گفت‌وگوهایی که تابه‌حال دربارهٔ کیفیت نسبت و جهت ذکر شد، مربوط به عقد حمل است. «عقدالوضع»، عبارت است از نسبت وصف موضوع به ذات آن و هرجا هم وصف عنوانی استفاده می‌شود، مقصود همین عقدالوضع است. برای‌مثال، هرگاه گفته شود هر دانایی متدین است، موضوع این قضیه درحقیقت ترکیب‌یافته از دو جزء: یکی ذات و دیگری وصف دانایی است که به وصف عنوانی مشهور و نسبت همین وصف به ذات، عقدالوضع است. این نسبت هم مانند نسبت وصف محمول به موضوع درواقع دارای کیفیتی است که در بیان کیفیت آن فارابی و ابن‌سینا اختلاف‌نظر دارند. به‌عقیدهٔ فارابی، ثبوت، وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالامکان است، اما به‌عقیدهٔ ابن‌سینا، ثبوت، وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع

۱. ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ اولی کتاب قیاس ذیل عنوان «فی‌المقدمات و اجزائها» دربارهٔ چگونگی وصف عنوانی که آیا ثبوت وصف موضوع برای ذات موضوع بالامکان است یا بالفعل، مفصّل بحث کرده است. ما قسمتی از عبارات *شفا* را دراین‌خصوص که ناظر به چگونگی حمل وصف عنوانی است نقل می‌کنیم. چنان‌که گوید: «فقولنا: کل ابیض، معناه کل واحد مما یوصف بانه ابیض دائماً او غیردائم کان موصوفاً للابیض موصوفاً به او کان نفس‌الابیض. و هذه‌الصفة لیست صفة‌الامکان والصحة فان قولنا: کل ابیض لایفهم منه البته انه کل مایصح ان یکون ابیض، بل کل ماهو موصوف بالفعل بانه ابیض کان وقتاماً، غیرمعین اومعیناً او دائماً بعد ان یکون بالفعل...» (صص ۲۱-۲۰) برای اطلاع بیشتر ر ک به: فصل سوم، صص ۲۷-۱۹؛ و در جای دیگر از همین فصل گوید: «فقد بان من هذا ان قولنا: کل «ب»، «الف»، معناه کل واحد واحد مما یوصف و یفرض انه بالفعل «ب»، دائماً او غیردائم، فانه موصوف ایضاً بانه «الف»... (همان، صص ۲۷-۲۶). برای اطلاع بیشتر از کیفیت ثبوت وصف عنوانی ر ک به: (نظر فارابی و ابن‌سینا و متأخران) ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ص ۶۹؛ قطب‌الدین رازی، *شرح شمسیه*، صص ۱۳۰-۱.

بالفعل است. بیشتر متأخران عقیدهٔ ابن‌سینا را بر عقیدهٔ فارابی ترجیح داده‌اند. بنابر قول فارابی، برای ممکنهٔ عامه و خاصه عکس است که با صدق اصل عکس هم صادق است، اما بنابر عقیدهٔ ابن‌سینا برای ممکنهٔ عامه و خاصه عکسی که پیوسته با اصل خود در صدق مطابقت کند، نیست؛ زیرا وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالفعل است و وصف محمول بر افراد و مصادیق بالفعل حمل می‌شود. بنابراین، وقتی قضیهٔ ممکنه عکس شود و موضوع به‌جای محمول و محمول به‌جای موضوع قرار گیرد، چون جهت و کیفیت حمل مختلف می‌شود، به‌این‌سبب از صدق اصل صدق عکس لازم نمی‌آید.[1]

برهان عکس موجهات: برای اثبات عکس موجهات به سه طریق استدلال شده است:

۱ـ طریق افتراض ۲ـ طریق عکس نقیض عکس ۳ـ طریق خلف.

از این سه طریق فقط طریق سوم عام و در تمام موارد جاری است. به همین جهت تفتازانی همین برهان سوم را ذکر کرده است. خلاصه دلیل خلف این است که گفته می‌شود اگر اصل قضیه صادق نباشد، نقیض آن صادق است و چون این نقیض را با اصل قضیه به‌صورت قیاس درآوریم، نتیجهٔ محال حاصل می‌شود و این نتیجهٔ محال معلول فرض صدق نقیض عکس است. به‌این‌طریق می‌توان فهمید که عکس، حق و نقیض عکس، باطل است. تفتازانی برای عکس نداشتن دیگر قضایای موجهه به «برهان نقض» استدلال کرده است. برهان نقض عبارت است از اینکه: عکس در مادهٔ معینی تخلف کند. چون عکس لازم است، علمای منطق آن را برای قضایایی اثبات می‌کنند که در تمام موارد عکس لازم اصل باشد. پس اگر در ماده، عکس مثل اصل صادق نبود می‌توان نتیجه گرفت که فلان قضیهٔ موجهه دارای عکس نیست که در صدق با اصل مطابقت کند.

---

۱. برای آگاهی بیشتر ر ک به: فصل‌های یک و دو و سه از کتاب قیاس *شفای* ابن‌سینا، صص ۱۰۵-۷۵.

◆ شرح فصل ۹

فصلٌ [۹]

عَکْسُ النَّقیض، تَبْدیلُ نَقیضَیِ الطَّرَفَیْن، مَعَ بَقاءِ الصِّدْقِ وَالْکَیْف، اَوْ جَعْلُ نَقیضِ الثّانی اَوَّلاً مَعَ مُخالَفَةِ الْکَیْف، وَ حُکْمُ الْمُوجِباتِ هاهُنا، حُکْمُ السَّوالِب، فِی الْمُسْتَوی، وَبِالْعَکْسِ وَالْبَیانُ هُوَالْبَیانُ، وَالنَّقْضُ هُوَالنَّقْضُ، و قَدْ تَبَیَّنَ انْعِکاسُ الْخاصَّتَیْن، مِنَ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِیَّة هاهُنا، وَ مِنَ السالِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ ثَمَّة اِلَی الْعُرْفِیَّةِ الْخاصَّةِ بِالْاِفْتِراض.

◆ ترجمه

عکس نقیض، تبدیل نقیض دو طرف قضیه است با بقای صدق و کیف، یا قرار دادن نقیض دوم است عین اول با اختلاف در کیف. حکم موجبات در عکس نقیض، حکم سوالب در عکس مستوی است و برعکس؛ یعنی حکم سوالب در عکس نقیض حکم موجبات در عکس مستوی است. برهان عکس نقیض همان برهان عکس مستوی است و برهان تخلف و نقض که در عکس مستوی بوده است در عکس نقیض هم هست. به‌دلیل افتراض، عکس نقیض موجبه از مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به عرفیهٔ خاصه ثابت شده است؛ چنان‌که عکس مستوی سالبهٔ جزئیه از مشروطهٔ خاصه به عرفیهٔ عامه نیز به‌همان‌دلیل ثابت شده است.

◆ شرح

عکس نقیض

در تعریف عکس نقیض دو قول است: ۱ـ قول قدما ۲ـ قول متأخران

عکس نقیض به‌قول اول عبارت است از تبدیل نقیض جزء دوم به‌جای جزء اول و نقیض جزء اول به‌جای جزء دوم با بقای صدق و کیف؛ یعنی اگر اصل صادق بود، عکس نقیض هم صادق است و اگر اصل موجب یا منفی بود عکس نقیض هم مطابق است، و باید موجب یا منفی باشد مثل «هر انسانی ناطق است» که عکس نقیض آن چنین می‌شود: «هر لاناطق لاانسان است.»

اما طریق ساختن عکس نقیض به‌عقیدهٔ متأخران عبارت است از قرار دادن نقیض جزء دوم به‌جای جزء اول و عین اول به‌جای دوم با اختلاف در کیف؛ یعنی اگر اصل، موجبه

است، عکس نقیض، سالبه باشد و اگر اصل سالبه است، عکس نقیض، موجبه باشد با بقای در صدق؛ مثل «هر انسانی ناطق است» که عکس نقیض آن چنین می‌شود: «هیچ لاناطق انسان نیست.»[1]

شرایط عکس نقیض

بنابر تعریف اول، شرایط عکس نقیض همان شرایط عکس مستوی است، اما بنا به تعریف دوم به‌جای اتحاد در کیف، اختلاف در کیف معتبر است.

عکس نقیض از حیث کمیت و جهت با عکس مستوی به‌طورکامل متقابل است؛ بدین معنی که موجبات موجهه در عکس نقیض به‌منزلهٔ سوالب در عکس مستوی است. برهانی که بر صحت عکس مستوی موجهات آورده شد، همان در عکس نقیض جاری است و مادهٔ تخلفی که در نداشتن عکس بعضی از موجهات بدان استدلال شد، همان در عکس نقیض جاری است. به‌دلیل افتراض، بیان کرده‌اند که سالبهٔ جزئیهٔ مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به عرفیهٔ خاصه، عکس مستوی می‌شود، چنان‌که به همان دلیل ثابت کرده‌اند که موجبهٔ جزئیهٔ مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به عرفیهٔ خاصه عکس نقیض دارد.

دلیل افتراض

بیان عکس مستوی از سالبهٔ جزئیهٔ مشروطه و عرفیهٔ خاصه به عرفیهٔ خاصه، چنان است که گفته شود: وقتی صدق کند مثلاً «بعضی رونده (به‌ضرورت یا به‌دوام) ساکن نیست مادامی که رونده است لادائما (یعنی بعضی رونده بالفعل ساکن است)» از صدق چنین قضیه‌ای لازم می‌آید که عکس آن صدق کند و ما بتوانیم بگوییم: «بعضی ساکن به‌دوام رونده نیست مادامی‌که ساکن است لادائما (یعنی بعضی ساکن بالفعل رونده است)»، دلیل افتراض و برهان خلف دلالت بر صدق عکس دارد و آن چنان است که ذات موضوع شخص معینی مانند علی در مثال بالا فرض شود؛ آنگاه گوییم بر ذات موضوع سه حکم ثابت می‌شود:

۱ـ ثبوت وصف عنوانی موضوع بر ذات موضوع بالفعل است.

---

۱. قول قدما و متأخران در تعریف عکس نقیض: ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ص ۷۰؛ ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۱۳۳-۱۳۲؛ قطب‌الدین رازی، *شرح مطالع*، صص ۱۲۹ به بعد.

۲ـ عقدالحمل و وصف عنوانی محمول برای ذات موضوع که به‌ضرورت یا دوام وصفی است.

۳ـ مقتضای لادوام که اشاره به قضیهٔ مستقلی است. با توجه به این مطلب گوییم: علی بالفعل ساکن است به حکم «لادوام» اصل، و همان علی، بالفعل رونده است به حکم اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی بالفعل چنان‌که مذهب تحقیق مقتضی آن است. با صدق دو قضیهٔ فوق صدق خواهد کرد که بعضی ساکن بالفعل رونده است و این همان معنای لادوام عکس است. سپس گوییم: علی رونده نیست مادامی که ساکن است؛ زیرا اگر این قضیه صادق نباشد، نقیض آن صادق خواهد بود. بنابراین، روا خواهد بود که بگوییم: علی رونده است در بعضی اوقاتی که ساکن است و عکس آن هم باید صادق باشد و بتوان گفت: علی ساکن است در بعضی اوقاتی که رونده است؛ زیرا هرگاه دو وصف در ذات موضوعی تقارن داشته باشند هریک در زمان دیگری به‌اجمال بر آن موضوع ثابت خواهد بود و صدق نقیض با حکم اصل که علی ساکن نیست مادامی که رونده است، مخالف است. پس بطلان نقیض ثابت می‌شود که علی رونده نیست مادامی که ساکن است و این جزء اول از عکس است. پس با دلیل افتراض و برهان خلف عکس مستوی سالبهٔ جزئیه از مشروطه و عرفیهٔ خاصه به عرفیهٔ خاصه به هردو جزء آن ثابت شده است. به‌همین‌طریق عکس نقیض موجبهٔ جزئیهٔ مشروطه و عرفیهٔ خاصه به عرفیهٔ خاصه نیز ثابت می‌شود.

تفتازانی در این فصل عکس مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه را به عرفیهٔ عامه به دلیل افتراض ثابت کرده است. افتراض یا دلیل افتراض یا طریق افتراض گونه‌ای بیان برای عکس مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه به عرفیه عامه، و صحت نتیجه دادن شکل دوم و سوم قیاس است. ابن‌سینا در فصل پنجم از نهج هفتم *اشارات* چهارگونه دلیل برای اثبات درستی نتیجه دادن شکل دوم آورده است:

۱ـ برهان خلف ۲ـ عکس کبری ۳ـ عکس صغری ٤ـ دلیل افتراض

ضرب چهارم از شکل دوم قیاس را نمی‌توان از طریق عکس صغری یا عکس کبری، به شکل اول برگرداند؛ زیرا صغرای قیاس سالبهٔ جزئیه است که دارای عکس نیست و کبرای قیاس که موجبهٔ کلیه است به موجبهٔ جزئیه عکس می‌شود. همان‌گونه که در بیان شرایط عمومی قیاس شکل‌های چهارگانه آمده است از به‌هم پیوستن دو قضیه جزئیه نتیجه‌ای به‌دست نمی‌آید، به همین سبب ابن‌سینا نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم را به دو طریق

بیان داشت: یکی برهان خلف و دیگری طریق افتراض.

طریق افتراض آن است که برخی از «ج»، یعنی اصغر که «ب»، یعنی اوسط نیست، آن را معین و معلوم سازیم و نام آن را «د» نهیم. آنگاه با این فرض، دو قضیه بدین‌گونه خواهیم داشت:

۱ـ هیچ چیز از «د»، «ب» نیست.

۲ـ برخی از «ج»، «د» است. جهت قضیه نخست همان جهت صغرای قیاس است؛ زیرا معنای آن با صغرای قیاس هیچ‌گونه تفاوتی ندارد و تنها دگرگونی‌ای که در آن پدید آمده، این است که با تعیین موضوع صغرای قیاس از سالبهٔ جزئیه به سالبهٔ کلیه دگرگون شده است، آنگاه با پیوستن قضیهٔ نخست، یعنی هیچ‌چیز از «د»، «ب» نیست به کبرای همین قیاس که همهٔ «الف»، «ب» است، نتیجه‌ای از ضرب دوم همین شکل به‌دست می‌آید که در جهت با قضیهٔ سالبه هماهنگ است، و با به‌هم پیوستن قضیهٔ دوم، یعنی برخی از «ج»، «د» است به همین نتیجهٔ به‌دست‌آمده که هیچ‌چیز از «د»، «الف» نیست نتیجه‌ای از ضرب چهارم شکل اول به‌دست می‌آید که جهت آن با جهت ضرب چهارم از شکل دوم یکی است. جریان طریق افتراض در مواردی است که یکی از دو مقدمه قیاس جزئی باشد و در همهٔ موارد جهت نتیجه، تابع قضیهٔ سالبه است، ابن‌سینا طریق افتراض را در فصل پنجم از نهج هفتم در بیان صحت نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم آورده است، و ما همان را در تفسیر لغات و بیان اصطلاحات منطقی در همین کتاب به تفصیل مورد بررسی و تحقیق قرار داده‌ایم. برای آگاهی بیشتر به ترجمه و *شرح اشارات و تنبیهات*، فصل‌های یادشدهٔ بخش منطق، اثر نگارنده مراجعه شود.

◆ شرح فصل ۱۰

فصلُ [۱۰]

اَلْقِياسُ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِن قَضايا يَلْزَمُهُ لذاتِهِ قَوْلٌ اخَرُ، فَاِنْ كانَ مَذكُوراً فِيهِ بِمادَّتِهِ وَ هَيئَتِهِ، «فَاسْتِثْنائِيٌّ»، وَ الّا «فَاقْترانِيٌّ»، حَمْلِيٌّ اَوْ شَرْطِيٌّ، وَ مَوْضُوعُ الْمَطْلوبِ مِنَ الحَمْلِيِّ يُسَمّىٰ «اَصغَرَ» وَ مَحْمُولُهُ «اَكبَرَ» وَالْمُتَكَرِّرُ «اَوْسَطَ» وَ ما فِيهِ الْاَصغَرُ «الصُغرىٰ» وَالْاَكبَرُ «الْكُبرىٰ» وَالاَوْسَطُ، اِمّا مَحْمُولٌ فِي الصُغرىٰ وَ مَوضُوعٌ فِي الْكُبرىٰ، فَهُوَ «الشَّكْلُ الاَوَّلُ»، اَو مَحْمُولُهُما، «فالثّانى» اَوْ مَوْضوعُهُما، «فَالثّالِثُ»، اَوْ عَكسُ الاَوَّلِ، «فالرّابِعُ»

وَ يَشْتَرِطُ فِي الْاَوَّلِ اِيْجابُ الصُغرىٰ وَ فِعْلِيَّتُها مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبرىٰ، لِيُنْتِجَ المُوجِبَتانِ، مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، «الْمُوجِبَتَيْنِ»، وَ مَعَ السّالِبَةِ الكُلِّيَّةِ، «السالِبَتَيْنِ»، بِالضَّرُورَةِ، وَ فِي الثّانى، اِخْتِلافُهُما فِي الْكَيْفِ، وَ كُلِّيَّةُ الكُبرىٰ، مَعَ دَوامِ الصُغرىٰ اَوْ انْعِكاسُ السّالِبَةِ الكُبرىٰ، وَ كَوْنُ المُمْكِنَةِ مَعَ الضَّرُورِيَةِ، اَو كُبرىٰ، مَشْرُوطَةً، لِيُنْتِجَ الكُلِّيَتانِ، سالِبَةً كُلِّيَّةً، وَالْمُخْتَلِفَتانِ فِي الْكَمِّ اَيضاً، سالِبَةً جُزئِيَّةً، بِالخَلْفِ، اَوْ عَكْسِ الكُبرىٰ اَو الصُغرىٰ، ثُمَّ التَّرتِيبِ، ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ، وَ فِي الثّالِثِ؛ اِيجابُ الصُّغرىٰ وَ فِعْلِيَّتُها مَعَ كُلِّيَّةِ اِحْدِيهُما لِيُنتِجَ الْمُوجِبَتانِ مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، اَوْ بِالْعَكسِ «مُوجِبَةً جُزئِيَّةً»، وَ مَعَ السّالِبَةِ الكُلِّيَّةِ وَالْمُوجِبَةِ الكُلِّيَّةِ مَعَ الجُزئِيَّةِ، «سالِبَةً جزئِيَةً»، بِالْخَلْفِ اَوْ عَكْسِ الصُّغرىٰ اَوالكُبرىٰ ثُمَّ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ، وَ فِي الرّابِعِ اِيجابُهُما مَعَ كُلِّيَّةِ الصُّغرىٰ، اَو اخْتِلافُهُما فِي الْكَيفِ مَعَ كُلِّيَّةِ اِحْدَاهُما، لِيُنتِجَ الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الاَربَعِ، والْجزئِيَّةُ مَعَ السّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَالسّالِبَتانِ مَعَ المُوجِبَةِ الكُلِّيَّةِ، و كُلِّيَّتُها مَعَ المُوجِبَةِ الجُزئِيَّةِ، «جُزئِيَّةً مُوجِبَةً» اِنْ لَمْ يَكُنْ سَلْبٌ، وَ الّا «فَسالِبَةً» بِالْخَلْفِ، اَوْ بِعَكْسِ التَّرتِيبِ، ثُمَّ النَّتِيجَةِ، اَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدَّمَتَينِ، اَوْ بِالرَّدِّ اِلى الثّانِي بِعَكْسِ الصُغرىٰ، اَوالثّالِثِ بِعَكْسِ الكُبرىٰ.

◆ ترجمه

قیاس سخنی است مرکب از قضایایی که خودبه‌خود از آن، سخن دیگر لازم آید. پس اگر نتیجه و قول دیگر یا نقیض آن در مقدمات قیاس به ماده و هیئت مذکور باشد، قیاس «استثنایی» است و اگر به ماده و هیئت مذکور نباشد (به این معنی که فقط به ماده مذکور باشد)، قیاس «اقترانی» است و آن بر دو قسم است یا حملی است یا شرطی. در قیاس اقترانی حملی موضوع نتیجه، «اصغر» و محمول آن، «اکبر» و آنچه تکرار شده است، «اوسط» نامیده می‌شود و مقدمه‌ای که در آن اصغر است، «صغری» و مقدمه‌ای که در آن اکبر است، «کبری» است. حد وسط یا در صغری محمول و در کبری موضوع است که این «شکل نخستین» است یا در هر دو مقدمه محمول است که این «شکل

دوم» است. یا در هر دو مقدمه موضوع است که این «شکل سوم» است یا عکس اول است که «شکل چهارم» است.

در شکل اول سه شرط است:

۱ـ آنکه صغری به‌حسب کیف موجبه باشد.

۲ـ آنکه صغری به‌حسب جهت بالفعل باشد.

۳ـ آنکه کبری به‌حسب کمیت کلی باشد تا دو موجبه با موجبهٔ کلیه، موجبه کلیه و جزئیه و با سالبهٔ کلیه سالبه کلیه و جزئیه را نتیجه بدهند.

نتیجه دادن شکل اول آشکار است و محتاج استدلال نیست. در شکل دوم، شرط است که کبری و صغری در کیف مختلف باشند و از جهت کمیت، کبری کلی باشد و اما از جهت کیفیت و جهت، دو شرط است یکی آنکه یا صغری دائمه باشد یا آنکه از قضایایی باشد که سالبه‌اش عکس شود. دوم آنکه یا ممکنه استعمال نشود مگر بالضروریه یا آنکه کبری مشروطه باشد تا آنگاه دو مقدمهٔ کلی سالبهٔ کلیه و دو مقدمه مختلف در کم نیز سالبهٔ جزئیه را نتیجه بدهند به برهان خلف یا برهان عکس کبری یا عکس صغری. سپس ترتیب عکس شود و بعد نتیجه عکس شود.

در شکل سوم ایجاب صغری و فعلیت آن با کلیت یکی از دو مقدمه شرط است تا دو موجبه با موجبهٔ کلیه یا بالعکس، موجبه جزئیه، و با سالبه کلیه یا موجبه کلیه با قضیهٔ سالبهٔ جزئیه سالبهٔ جزئیه را نتیجه بدهد به برهان خلف یا به برهان عکس صغری یا عکس کبری. سپس ترتیب عکس شود و بعد نتیجه عکس شود.

در شکل چهارم، ایجاب هردو مقدمه با کلیت صغری یا اختلاف دو مقدمه در کیف با کلیت یکی از دو مقدمه، شرط است تا موجبهٔ کلیه با محصورات چهارگانه و موجبهٔ جزئیه با سالبهٔ کلیه و سالبهٔ کلیه و جزئیه با موجبهٔ کلیه و سالبهٔ کلیه با موجبهٔ جزئیه، موجبهٔ جزئیه نتیجه بدهد درصورتی‌که سلبی نباشد، و اگر در مقدمتین سلبی باشد، نتیجهٔ آن سالبه است به برهان خلف یا به‌عکس ترتیب بعد عکس نتیجه یا برهان عکس دو مقدمه (تا به‌شکل اول بازگشت کند که نتیجه دادن آن بدیهی است) یا به بازگرداندن به شکل دوم به اینکه صغری عکس شود یا به بازگشت دادن به شکل سوم به اینکه کبری عکس شود.[1]

۱. شیخ اشراق در ضابط ششم از مقاله دوم از قسم اول *حکمة‌الاشراق* پس از تفسیر قیاس، اصطلاحاتی را که در قیاس متداول است مانند مقدمهٔ صغری، کبری، حد اوسط، نتیجه، مطلوب، طرف و نظایر آن نام می‌برد، اما در بیان نام‌گذاری اشکال چهارگانه به‌جای شکل، سیاق استعمال می‌کند و می‌گوید: هرگاه حد اوسط درصغری موضوع و در کبری محمول باشد، سیاق بعید است و به‌همین‌جهت ارزش و اعتباری ندارد و از بیان اقسام صورت قیاس ساقط شده است. هرگاه حد اوسط در صغری محمول و در کبری موضوع باشد، آن را سیاق اتمّ به‌جای شکل اول نامیده است و شکل دوم و سوم را ذنابتان اتمّ خوانده است. ←

◆ شرح

قیاس

حجت و اقسام آن

حجت، چنان‌که پیش‌ازاین تعریف شد، عبارت است از: معلومات تصدیقی که ما را به مجهولات تصدیقی برساند. علاقه و مناسبتی که میان تصدیقات معلوم و مجهول است که از علم به یکی علم به دیگری حاصل می‌شود، به سه طریق ممکن است:

۱ـ آنکه امر معلوم با امر مجهول هردو مساوی و مشابه و جزئی باشد و امر سوم هر دو را شامل شود.

۲ـ آنکه امر معلوم، جزئی و از مصادیق امر مجهول کلی باشد.

۳ـ عکس قسم دوم، یعنی امر معلوم، کلی و مجهول از مصادیق آن است.

قسم اول «تمثیل»، قسم دوم «استقراء» و قسم سوم «قیاس» است. از این سه قسم حجت، آنچه مفید علم و یقین و نزد دانشمندان منطق اهمیت دارد همان قیاس، یعنی قسم سوم است. قیاس هم چنان‌که بیان خواهد شد، از جهت ماده و صورت دارای اقسامی است و یقینی‌ترین آن، قیاس برهانی است که خصوصیات آن ذکر خواهد شد.

تعریف قیاس

قیاس، چنان‌که تفتازانی آن را تعریف کرده، عبارت است از: سخنی که از قضایایی فراهم شده است که خودبه‌خود از آن گفتار دیگری لازم آید.

ابن‌سینا در تعریف قیاس گفته است: «قیاس به جمله سخنی بود که اندر وی سخنانی گفته شود که چون پذیرفته آید سخنانی که اندر وی گفته آمده بود از آنجا گفتاری دیگر لازم آید هرآینه»[1]. تفتازانی گفته است: «قول مؤلف من قضایا یلزمه لذاته قول آخر». در فرهنگ‌ها میان تألیف و ترکیب فرق است.

← عبارت شیخ اشراق چنین است: «واذا کان الحدالمتکرر ــ اعنی الاوسط ــ موضوع المقدمهٔ الاولی و محمول‌الثانیهٔ، فهوالسیاق البعیدالذی لایتفطن لقیاسیته من نفسه، فحذف والتام من‌الاقترانیات مایکون الاوسط محمول‌الاولی فیه و موضوع الثانیهٔ و هوالسیاق الاتم...» (صص ۳۴-۳۳). او در ذیل عنوان «دقیقهٔ اشراقیه» دربارهٔ اهمیت شکل اول و سیاق اتمّ بحث کرده و اشکال چهارگانه را به شکل اول منحصر دانسته است و در پایان آن گوید: «والسیاقان الاخران ذنابتان لهذاالسیاق» (ص ۳۶).

۱. ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، ص ۲۹.

تألیف مرکب از اجزایی است که میان آن‌ها هماهنگی خاص منظور شده است و در کل، اجزا به یکدیگر مرتبط باشند، برخلاف ترکیب که اعم از تألیف است و ممکن است در ترکیب میان اجزا مناسبت باشد یا آنکه تناسبی میان آن‌ها منظور نشده باشد. بنابراین، ذکر مؤلف بعد از «قول»، ذکر خاص بعد از عام است. «قول» در تعریف قبلی به‌منزلهٔ جنس عالی است و مرکبات تام و غیرتام را شامل می‌شود، ولی قید «مؤلف من قضایا» خارج می‌کند آن سخنی را که چنان نیست مانند مرکبات غیرتام که قضیه نیستند و همچنین مرکب تامی که قضیه است و مستلزم عکس یا عکس نقیض است و آن از تعریف قیاس خارج شده است، اما بیرون رفتن قضیهٔ بسیطه از تعریف قیاس بدیهی است، زیرا قضیهٔ بسیطه، قضیه است و قضایا نیست. اما بیرون ماندن قضیهٔ مرکبه از تعریف قیاس برای آن است که از ظاهر لفظ «قضایا» چنین فهمیده می‌شود که هریک از دو قضیه، مستقل و صریح باشد درصورتی‌که جزء دوم، قضیهٔ مرکبه غیرصریح است و قید «یلزمه» بیرون کرده است استقراء و تمثیل را، زیرا از استقراء و تمثیل چیزی لازم نمی‌آید، بلکه ظن به چیز دیگر حاصل می‌شود و قید «لذاته» خارج کرده است قیاس مساوات را که نتیجه به‌واسطهٔ مقدمهٔ خارجیه از قضایا لازم می‌آید درصورتی‌که قیاس خودبه‌خود مستلزم نتیجه است. چنان‌که در مثال «الف مساوی ب است و ب مساوی ج است» نتیجه گرفته می‌شود که «الف مساوی ج است» ولی نتیجه مستفاد از خود دو مقدمه نیست بلکه به‌انضمام مقدمهٔ خارجیه است که از خارج می‌دانیم «مساویِ مساوی، مساوی است». قیاس مساوات درحقیقت به دو قیاس بازگشت می‌کند و ترتیب دو قیاس چنین است: الف مساوی ب است (صغری) و ب مساوی ج است (کبری)، پس الف مساوی است با مساوی ج (نتیجه). این نتیجه صغری قرار داده شده و آن مقدمهٔ خارجی کبری و می‌گوییم الف مساوی است با مساوی ج و هر مساوی با مساوی ج، با خود ج مساوی است. نتیجه این می‌شود که الف مساوی با ج است. مقصود از «قول آخر» نتیجه است.[1]

---

۱. ابن‌سینا در مقاله اولی از کتاب شفا، فصل ششم، مبحث قیاس گوید: «واماالقیاس فهو قول ماأذا وضعت فیه اشیاء اکثر من واحد لزم من تلک‌الاشیاءالموضوعهٔ بذاتها لابالعرض شیء آخر غیرها من‌الاضطرار». (ص ٥٤).

او در همان فصل در بیان قید «بذاتها» گوید: «و قوله: بذاتها، ای ان تلک‌الموضوعات لایحتاج فی ان یلزم عنها مایلزم الی ان یقترن بها شیء یتم بذلک لزوم ما یلزم عنها سواء کان معقولاً او مصرحاً به. فانک اذا قلت: ج مساولب، و ب مساولد، فج مساولد انما یکون ثم لک هذا بان استشعرت ان ج مساولمساوی د و مساویات‌المساویات مساویه» ←

قیاس اقترانی و استثنایی

عبارات تفتازانی، «فان کان‌المذکور الخ» چنین است: قیاس به اعتباراتی تقسیم می‌شود. یکی از تقسیمات قیاس به‌اعتبار وجود و عدم نتیجه در مقدمات قیاس است. گوییم هرگاه عین نتیجه یا نقیض آن در مقدمات قیاس به ماده و هیئت ذکر شده باشد، چنین قیاسی، «قیاس استثنایی» است، مانند «کلما کان هذا انساناً فهو حیوان (صغری) فهذا انسان (کبری) فهو حیوان (نتیجه)». در مثال فوق، «فهو حیوان» که نتیجهٔ قیاس استثنایی است با ماده و هیئت در مقدمهٔ اول قیاس، یعنی در صغری ذکر شده است. به این جهت چنین قیاسی را قیاس استثنایی نامند و اگر نتیجه به هیئت در مقدمات قیاس ذکر نشده باشد، بلکه به ماده در مقدمات قیاس مذکور باشد، آن، «قیاس اقترانی» است مانند «جهان متغیر است (صغری) و هر متغیری حادث است (کبری) پس جهان حادث است (نتیجه)» که جهان در صغری و حادث در کبری به ماده مذکور است ولی به‌ترتیبی که در نتیجه آمده است، در مقدمات نیست.[1]

← (قیاس *شفا*، صص ۵۹-۵۸) او در بیان فایدهٔ قید اشیا در همان فصل گوید: و انما قال: اشیاء و لم یقل: شیء واحد، فرقاً بین‌القیاس و بین مایلزم عن مقدمهٔ واحدهٔ کالعکس‌المستقیم والمنسوب الی‌النقیض و ماشبه ذلک. فانک ستعلم ان‌القیاس لایصح ان یکون من حد واحد، بل ولامن مقدمهٔ واحدهٔ، بل انما یکون من اقوال اکثر من واحدهٔ، و اما اثنتان اذا کان القیاس بسیطا، او اکثر من ذلک ان کل‌القیاس مرکبا.

و در همان مأخذ (ص ۶۰) فایدهٔ قید «یلزم» را بیان کرده است و دراین‌باره گوید: «واذا قال: یلزم، فقد فارق‌الاستقراء والمثال والعلامهٔ و ماشبه ذلک. فان تلک اذا سلمت مقدماتها لایلزم عنها شیء باضطرار. و قولنا: لایالعرض، نعنی به ان لایکون انما لزم اللازم بسبب مقدمهٔ اخری عنها لم تورد...» (صص ۶۱-۶۰).

۱. از ظاهر عبارت *شفا* چنین مستفاد است که قیاس استثنایی از ابتکارات ابن‌سیناست:

او در فصل چهارم از مقالهٔ دوم قیاس گوید:«فهذه الاشیاء المذکورهٔ ذکرت علی سبیل‌المقدمات لمایراد تعلیمه من امرالقیاس. فنقول: ان‌اللازم عن‌القیاس لایخلو اما ان یکون غیرمذکور هو ولانقیضه فی‌القیاس بالفعل، و تسمی امثال هذه‌المقاییس اقترانیات مثل قوله: کل حیوان جسم، و کل جسم جوهر، فکل حیوان جوهر. و اما ان یکون‌اللازم او نقیضه، وبالجمله احد طرفی‌المطلوب مذکوراً فیه بالفعل بوجه ما، وهذااسمیه استثنائیا، والجمهور یسمونه شرطیا، وانما لم اسمیه شرطیا، اذمن‌الشرطیات مایکون علی سبیل الاقتران» (صص ۱۰۶ به بعد) و نیز در فصل اول از مقالهٔ هشتم از فن چهارم از جمله الاولی در تعریف قیاس استثنایی گوید: «فنقول: ان‌القیاس الاستثنائی مخالف للاقترانی، فی ان احد طرفی‌المطلوب لایکون موجودا فی‌القیاس‌الاستثنائی بالفعل و لایکون موجوداً فی‌القیاس‌الاقترانی الا بالقوهٔ کقولنا کل انسان حیوان، و کل حیوان جسم، فکل انسان جسم، فلاالمطلوب و لانقیضه موجودان فی‌هذاالقیاس‌الاقترانی بالفعل، و اما ان قلنا: ان کان‌الانسان حیواناً، فالانسان جسم، اوان لم یکن جسماً، فلیس بحیوان و قلنا فی‌الاول: لکن الانسان حیوان فانتج: ان‌الانسان جسم. و لو قلنا فی‌الثانی. فانتج ذلک وجدتا احد طرفی‌المطلوب، وهوالموجب موجوداً بالفعل فی‌اول القیاسین تالیاً، والطرف‌الثانی موجوداً بالفعل فی‌القیاس‌الثانی تالیاً». (ص ۲۸۸).

ابن‌سینا در مأخذ فوق در بیان اقسام قیاس استثنایی شرطی متصل و منفصل و اقسام انتاج آن، مفصل سخن گفته است (ر ک به: صص ۳۹۸ به بعد).

اقسام قیاس اقترانی

قیاس اقترانی بر دو قسم است: ۱ـ قیاس اقترانی حملی ۲ـ قیاس اقترانی شرطی.

قیاس اقترانی حملی، قیاسی است که از قضایای حملی صرف فراهم شده باشد، مانند «العالم متغیر (صغری)، کل متغیر حادث (کبری)، فالعالم حادث (نتیجه)».

قیاس اقترانی شرطی، آن است که تمام مقدمات آن حملی نباشد؛ یا همه شرطی یا بعضی حملی و بعضی شرطی باشد. مثال برای قیاس اقترانی که از شرطی خالص تشکیل شده باشد: «کلما کانت‌الشمس طالعةً فالنهار موجود» (صغری)، «کلما کان‌النهار موجوداً فالعالم مضیء» (کبری)، «کلما کانت‌الشمس طالعةً فالعالم مضیء» (نتیجه). مثال برای قیاس اقترانی که از حملی و شرطی تشکیل شده باشد «کلما کان هذاالشیء انسانا کان حیواناً» (صغری)، «کل حیوان جسم» (کبری)، «کلما کان هذاالشیء انساناً کان جسماً» (نتیجه).

اصطلاحات در قیاس

برای قیاس اقترانی حملی اصطلاحاتی در میان علمای منطق است که دانستن آن لازم است از جمله اصطلاحات زیر:

قیاس، مقدمه، نتیجه، مطلوب، صغری، کبری، حد اوسط، اکبر، اصغر، جامع، قاطع، شکل، ضرب، انتاج، عقم.[1]

قیاس و مقدمه و نتیجه پیش‌ازاین تفسیر شد و حاجت به تکرار آن نیست ولی باید دانست که اجزای اصلی و ارکان اساسی در قیاس اقترانی، سه مورد است که یکی از این سه مورد در نتیجه، «موضوع» یا «مقدم» و دیگری در نتیجه، «محمول» یا «تالی» و مورد سوم در نتیجه مذکور نیست، اما در هردو مقدمه ذکر شده و در هردو مقدمه مشترک است؛ این سه امر را «حد قیاس» گویند. آن حدی که در نتیجهٔ موضوع است، **«اصغر»**

۱. ابن‌سینا در مقالهٔ دوم ازفصل چهارم کتاب قیاس گوید: «والطرف‌الذی هو موضوع‌المطلوب یسمی حدا اصغر، والمقدمةُ التی فیها هذاالطرف تسمی مقدمةً صغری والطرف الذی هو محمول‌المطلوب یسمی حدا اکبر والمقدمةُ التی فیها هذاالطرف تسمی مقدمة کبری و تألیف المقدمتین بالاقتران یسمی قرینةً التی یجب عنهاالنتیجةُ لذاتها تسمی قیاساً. و هیئةُ نسبةُ الاوسط الی‌الطرفین یسمی شکلا. والذی یلزم، فانه مادام یساق الیه بالقیاس یسمی مطلوبا، فاذا لزم سمی نتیجةً. و انما سمی‌الشکل الاول شکلا اولا لان انتاجه بین بنفسه، و قیاساته کاملةٌ، ولانه ینتج جمیع‌المطالب، والثانی لاینتج الاالسالب والثالث لاینتج الاالجزئی، ولانه ینتج افضل‌المطالب و هوالکلی‌الموجب (صص ۱۰۸-۱۰۶).

و «حد اول» و آن حدی که در نتیجه محمول است، **«اکبر»** یا «حد اخیر» و آن حدی که در هردو مقدمه تکرار شده است و در نتیجهٔ مذکور نیست **«حد اوسط»** (یا سبب یا جامع) گویند. آن مقدمه از قیاس که مشتمل بر اصغر است، **«صغری»** و آن مقدمه‌ای که مشتمل بر اکبر است، **«کبری»** نامیده می‌شود. حد اوسط واسطه برای انتساب اکبر به اصغر و این انتساب بر دوگونه است:

۱ـ انتساب ایجابی که در این وقت، **حد اوسط جامع** خوانده می‌شود.

۲ـ انتساب سلبی که در این وقت، **حد اوسط قاطع** نامیده می‌شود.

شکل: هیئتی که از چگونگی ارتباط حد اوسط با اصغر و اکبر در دو مقدمه به وجود می‌آید از اینکه حد اوسط محمول باشد در صغری و موضوع باشد در کبری یا محمول باشد در هردو یا موضوع باشد در هردو یا عکس صورت اول باشد، چنین هیئتی به نام «شکل» است.

ضرب: عبارت است از ایجاب و سلب و کلیت و جزئیت دو مقدمه با رعایت نسبت میان آن دو.

انتاج: اقتران دو مقدمه را درصورتی‌که ذاتاً مستلزم نتیجه و مطلوب باشد قیاس «منتج» و فعل و عمل آن قیاس را «انتاج» می‌نامند. درصورتی‌که اقتران دو مقدمه مستلزم نتیجه‌ای نباشد، آن قیاس را «عقیم» و آن حالت را **«عقم»** گویند.

شکل‌ها در قیاس

قیاس به‌اعتبار چگونگی انتساب حد اوسط به دو حد دیگر، چهار صورت به شرح زیر می‌یابد:

۱ـ حد اوسط در صغری محمول و در کبری موضوع باشد.

۲ـ حد اوسط در هردو مقدمه محمول باشد.

۳ـ حد اوسط در هردو مقدمه موضوع باشد.

٤ـ حد اوسط در صغری موضوع و در کبری محمول باشد.[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ دوم کتاب *شفا*، قیاس ٤ در بیان اقسام اشکال به‌حسب صورت سه شکل برشمرده و شکل چهارم را به عللی حذف کرده است. بیان او دراین‌باره چنین است که می‌گوید: «وهذاالحد لایخلواما ان یکون فی احدهما محمولا، وفی‌الاخر موضوعا، او یکون محمولا فی‌کلیهما او موضوعا فی‌کلیهما و اذا کان ←

به‌ترتیبی که ذکر شد، صورت اول شکل اول و دوم شکل دوم و سوم شکل سوم و چهارم شکل چهارم است. چنان‌که شاعر در بیان اشکال اربعه گفته است.

اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز　　وضع‌به‌کبری گرفت‌شکل‌نخستین‌شمار
حمل به هردو دوم وضع به هردو سوم　　رابع اشکال را عکس نخستین شمار

طبیعی‌ترین اشکال چهارگانه و کامل‌ترین آن‌ها، شکل اول است برای آنکه ترتیب نتیجه از جهت وضع و حمل در آن رعایت شده و شکل چهارم چون عکس شکل اول است، کاملاً برخلاف طبع و ناقص‌ترین شکل‌هاست. به همین جهت قدما به آن توجهی نکرده و اشکال قیاس را سه‌تا دانسته‌اند، اما شکل دوم در اشرف مقدمتین، یعنی صغری، با شکل اول متحد است و شکل سوم در اخس مقدمتین با شکل اول اشتراک دارد.

کیفیت انتاج اشکال اربعه

در میان اشکال چهارگانه فقط انتاج شکل اول بدیهی است و اثبات نتیجهٔ آن نیازمند استدلال نیست، اما نتیجهٔ سایر شکل‌ها، نظری و کسبی است و باید برای اثبات آن احتجاج و استدلال کرد. پس درحقیقت پایهٔ اثبات تمام معلومات تصدیقی همان شکل اول است.[1]

← موضوعا فی‌احدهما محمولا علی‌الاخر، فاما ان یکون محمولا علی موضوع‌المطلوب، و موضوعا لمحمول‌المطلوب، موضوعا لموضوع المطلوب، و هوالذی یسمی الشکل الاول و اما ان یکون محمولا علی محمول‌المطلوب، و هذا هوالشکل‌الذی‌الفی، لما اذکره من‌العلهٔ بعد وجوبه فی‌القسمهٔ... بل هذا الالغاء هو بسبب انه امر غیرطبیعی، و غیرمقبول، و غیرملائم لعادهٔ‌النظر والرؤیهٔ، و مستغنی عنه بقوهٔ، عکس نتیجه ما هو شکل اول، و علی ماسنوضحه فی‌موضع آخر... و اما الثانی فهوالذی یکون حده الاوسط محمولاً علی‌الطرفین. و اما الثالث فهوالذی یکون حده الاوسط موضوعاً فیهما جمیعا» (ص ۱۰۷)

ابن‌سینا در بیان علت نام‌گذاری شکل اول در فصل چهارم از مقالهٔ دوم چنین گوید:

«و انما سمی‌الشکل‌الاول شکلا اولا لان انتاجه بین بنفسه و قیاساته کاملهٔ، ولانه ینتج جمیع‌المطالب، والثانی لاینتج الاالسالب، والثالث لاینتج الاالجزئی ولانه ینتج افضل‌المطالب و هوالکلی‌الموجب» (ص ۱۰۸).

ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ دوم کتاب *شفا* قیاس ٤ در بیان شرایط انتاج اشکال به‌اختصار چنین گفته است: «واعلم انه لاقیاس من سالبتین، ولا من جزئتین، ولاصغری سالبهٔ کبراها جزئیه الا ان یکون السالب ممکنا. واعلم ان‌النتیجهٔ تتبع اخس المقدمتین لا فی‌کل شیء بل فی‌الکمیهٔ والکیفیهٔ دون‌الجههٔ» (ص ۱۰۸).

۱. ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ سوم، کتاب برهان *شفا* در ذیل این عنوان گوید: «فی‌فضیلهٔ بعض‌الاشکال علی بعضها... قدبین المعلم الاول ان‌الشکل‌الاول اصح الاشکال و اکثرها افادهٔ للیقین لوجوه ثلاثهٔ: اولها ان العلوم التعالیمیهٔ انما تستعمل هذاالشکل فی‌تألیفات براهینها، و یکاد کل علم یعطی فی‌مسالهٔ برهان لم فانما یستعمل هذاالشکل فی‌الاکثر ←

شرایط انتاج ـ برای اینکه قیاس دارای نتیجه باشد رعایت اموری لازم است که آن امور شرایط انتاج اشکال‌اند. شرایط انتاج اشکال بر دو قسم است:

۱ـ شرایط عمومی ۲ـ شرایط خصوصی.

شرایط عمومی: اموری است که مراعات آن‌ها در هریک از اشکال، لازم و ضروری است و اگر شکلی فاقد شرط عمومی باشد عقیم است. با اینکه علمای منطق در تعداد شرایط عمومی اختلاف‌نظر دارند، به نظر تحقق شرایط عمومی قیاس سه چیز است:

۱ـ سالبه نبودن هردو مقدمه

۲ـ جزئی نبودن هردو مقدمه

۳ـ جزئی نبودن کبری درصورتی‌که صغری سالبه باشد.

شرایط خصوصی: افزون بر شرایط عمومی که مراعات آن‌ها در همهٔ اشکال چهارگانه لازم است، هردو شکل را شرایطی مخصوص‌به‌خود است که با نبودن آن شرایط، قیاس عقیم می‌شود. شرایط خصوصی اشکال رابعه به شرح زیر است:

شرایط انتاج شکل اول

در شکل اول از جهت «کمّ و کیف و جهت» رعایت سه چیز لازم است:

۱ـ موجبه بودن صغری ۲ـ فعلیت داشتن آن ۳ـ کلی بودن کبری

علت موجبه بودن صغری این است که اگر صغری موجبه نباشد اصغر از افراد حد

← والوجه‌الثانی ان‌العلم بماهو ـ وهوالحد ـ ان امکن ان ینال بقیاس فانما یمکن بهذاالشکل. و ستوضح بعد انه کیف یمکن ذلک بقیاس و کیف لایمکن. اما انه لم هو بهذاالشکل فلان‌الحد موجب کلی. الشکل‌الثانی لاینتج موجبا والشکل الثالث لاینتج کلیا.

والوجه‌الثالث فهو ان الشکل الاول قیاس کامل بین‌القیاس بنفسه. والشکلان الاخران انما یبین انهما قیاسان بالرد الیه اما بعکس و اما بافتراض والخلف، ایضافانه یرد الیه بوجوه. فاذا ردالیه صار الی‌المقدمات‌الاولی‌التی لاوسط لها و الی‌الترتیب الاول‌القیاسی‌الذی لاوسط له. فاجتمع عدم‌الوسط فی‌الوجهین جمیعا. و هیهنا وجوه من‌الفضیلة للشکل الاول...» (صص ۲۱۱-۲۱۰).

ابن‌سینا در فصل هفتم از مقالهٔ سوم برهان شفا بیان کرده است: برهانی که نتیجهٔ آن، کلی، موجب و مستقیم باشد بر هریک از مقابل آن رجحان و برتری دارد. در ذیل این عنوان: «فی‌البرهان الکلی والموجب والمستقیم کل افضل من مقابلة» چنین گفته است:

«قیل فی‌التعلیم الاول انه لما کانت البراهین منها کلیة، و منها جزئیة و منها موجبة و منها سالبة، و منها مستقیمة و منها بالخلف، فیجب ان یبحث هل‌البرهان‌الکلی افضل ام‌الجزئی و هل‌الموجب افضل ام‌السالب. و هل‌المستقیم افضل ام‌الخلف بم» (صص ۲۴۶-۲۳۸).

اوسط نخواهد بود و در این صورت حمل اکبر بر اصغر به‌وسیلهٔ حد اوسط معقول نیست.

علت بالفعل بودن صغری این است که اگر شرط مذکور رعایت نشود و صغری ممکنه باشد، اصغر که از افراد بالامکان حد اوسط است ممکن است محمول به اکبر نباشد، زیرا اکبر در کبری بر حد اوسط بالفعل حمل شده است از جهت آنکه عقدالوضع و وصف عنوانی برای موضوع بالفعل است نه بالامکان، پس چنان‌که ملاحظه می‌شود، شرط فعلیت بنابر عقیدهٔ فارابی درست نخواهد بود.

علت کلی بودن کبری آن است که اگر کبری کلی نباشد ممکن است بعضی از حد اوسط که موضوع است در کبری، غیر از آن بعضی باشد که در صغری محمول بر اصغر است. بنابراین، فرض حد اوسط تکرر نیافته است و قیاس عقیم خواهد بود.

ضروب منتج شکل اول ـ چون هر قیاس اقترانی از دو مقدمه فراهم شده است و هر مقدمه‌ای ممکن است به‌حسب کمّ و کیف یکی از محصورات چهارگانه باشد، برای هر قیاس شانزده ضرب است که با رعایت شرایط، بعضی از آن ضروب منتج و بعضی غیرمنتج‌اند.

با رعایت شرط موجبه بودن صغری و کلی بودن کبری دوازده ضرب عقیم و چهار قسم منتج است و ضروب منتج شکل اول به‌شرح زیر است:

۱ـ آنکه هر دو مقدمه موجبه کلیه و نتیجه آن هم موجبهٔ کلیه است مانند «هر انسانی حیوان است (صغری) و هر حیوانی جسم است (کبری) پس هر انسانی جسم است (نتیجه)».

۲ـ آنکه صغری موجبهٔ کلیه و کبری سالبهٔ کلیه باشد که نتیجهٔ آن سالبهٔ کلیه است مانند «هر انسانی حیوان است (صغری) و هیچ حیوانی غیرمتحرک نیست (کبری) پس هیچ انسانی غیرمتحرک نیست (نتیجه)».

۳ـ آنکه صغری موجبهٔ جزئیه و کبری موجبهٔ کلیه باشد که نتیجه، موجبهٔ جزئیه است «مانند بعضی حیوان نامی است (صغری) و هر نامی جسم است (کبری) پس بعضی حیوان جسم است (نتیجه)».

٤ـ آنکه صغری موجبهٔ جزئیه و کبری سالبهٔ کلیه باشد که نتیجه سالبهٔ جزئیه است مانند

«بعضی از گفته‌ها دروغ است (صغری) هیچ دروغی درخور اعتماد نیست (کبری) پس بعضی گفته‌ها درخور اعتماد نیست (نتیجه)». چنان‌که ملاحظه می‌شود، نتایج شکل اول چهار قسم است:

۱ـ موجبهٔ کلیه ۲ـ سالبهٔ کلیه ۳ـ موجبهٔ جزئیه ٤ـ سالبهٔ جزئیه.

چنان‌که در شکل اول ملاحظه شد، در قیاس نتیجه همیشه تابع اخس مقدمتین است؛ بدین‌معنی‌که اگر هردو مقدمه کلیه ولی یکی سالبه و دیگری موجبه باشد، چون سالبه نسبت به موجبه اخس است، نتیجه هم اخس و سالبه خواهد بود و همچنین اگر دو مقدمه یکی کلیه و دیگری جزئیه باشد، چون جزئیه نسبت به کلیه اخس است، نتیجه هم تابع اخس و جزئیه است.

شرایط انتاج شکل دوم

در شکل دوم به‌حسب کمّ و کیف و جهت، رعایت شرایط زیر لازم است:

۱ـ آنکه دو مقدمه از حیث کیف (ایجاب و سلب) مختلف باشند.

۲ـ آنکه کبری کلی باشد.

۳ـ شرط شکل دوم به‌حسب جهت بر سبیل منع خلو دو چیز است: یکی آنکه صغری دائمه باشد یا آنکه کبری از قضایای شش‌گانه باشد که سالبهٔ آن عکس می‌شود. شرط دیگر آنکه اگر کبری ممکنه است، صغری فقط ضروریه باشد و اگر صغری ممکنه است، کبری ضروریه یا مشروطهٔ خاصه یا مشروطهٔ عامه باشد.

دلیل بر لزوم رعایت این شرایط در شکل دوم، پیدا شدن اختلاف است. با عدم رعایت شرایط مذکور و اختلاف قیاس عقیم است. مثال برای پیدایش اختلاف: «هر خطی مقدار است (صغری) و هر جسمی مقدار است (کبری)» که نتیجهٔ آن «هر خطی جسم است» کاذب است، اما اگر در این قیاس، موضوع کبری عوض و گفته شود: «هر خطی مقدار است (صغری) و هر امتدادی مقدار است (کبری)» نتیجهٔ آن «هر خطی امتداد است» خواهد بود که صادق است، صادق بودن نتیجه در یک ماده و کاذب بودن آن در مادهٔ دیگر دلیل بر عقیم بودن چنین قیاسی است. این عقیم بودن نتیجهٔ رعایت نکردن در شرط اول است که گفته شد؛ یعنی مقدمتین از جهت کیف با هم مختلف باشند. همچنین اگر کیف

و جهت رعایت نشود، اختلاف در نتیجه پدید می‌آید که باعث عقیم بودن قیاس است.

ضروب منتج شکل دوم ـ همان‌طورکه در بیان شکل اول گفته شد، ضروب هر شکل شانزده‌تاست که بعضی منتج و بعضی عقیم است. ضروب منتج شکل دوم مانند شکل اول چهارتاست و با رعایت دو شرط، دوازده قسم ضروب غیرمنتج است. از شرط اول هشت قسم و از شرط دوم چهار قسم بیرون می‌ماند.

ضروب منتج شکل دوم عبارت‌اند از:

۱ـ آنکه صغری موجبهٔ کلیه و کبری سالبهٔ کلیه باشد مانند «هر ستمگری بدعاقبت است (صغری) و هیچ متدینی بدعاقبت نیست (کبری) پس هیچ ستمگری متدین نیست (نتیجه)».

۲ـ عکس ضرب اول: آنکه صغری سالبهٔ کلیه و کبری موجبهٔ کلیه باشد که نتیجهٔ آن سالبهٔ کلیه است مانند: «هیچ عارفی ترسو نیست (صغری) و هر خائنی ترسو است (کبری) هیچ عارفی خائن نیست (نتیجه)».

۳ـ آنکه صغری موجبهٔ جزئیه و کبری سالبهٔ کلیه باشد مانند «بعضی مردم بیگانه‌پرست‌اند (صغری) هیچ وطن‌پرستی بیگانه‌پرست نیست (کبری) بعضی از مردم وطن‌پرست نیستند (نتیجه)».

٤ـ آنکه صغری سالبهٔ جزئیه و کبری موجبهٔ کلیه باشد مانند «بعضی از مردم شرم ندارند (صغری) و هر دانایی شرم دارد (کبری) بعضی از مردم دانا نیستند (نتیجه)».

نتایج ضروب منتج شکل دوم، چنان‌که ملاحظه شد، در ضرب اول و دوم سالبهٔ کلیه و در ضرب سوم و چهارم سالبهٔ جزئیه است.

دلایل انتاج شکل دوم ـ چنان‌که بیان کردیم، انتاج شکل اول بدیهی و انتاج دیگر اشکال نظری است که به‌وسیلهٔ شکل اول اثبات می‌شود. چند دلیل برای اثبات صحت انتاج شکل دوم و سوم گفته شده که از آن جمله است دلایل زیر:

الف ـ خلف ب ـ عکس کبری پ ـ عکس صغری.

الف ـ خلف: مراد از برهان خلف در شکل دوم آن است که نقیض نتیجه را بگیریم و به کبری ضمیمه کنیم؛ قیاسی به‌صورت شکل اول تشکیل می‌شود که نتیجهٔ آن قیاس

با صغرای قیاس اصل متناقض است و از این عمل ناچار باید به یکی از این سه امر اعتراف کرد.

۱ـ کاذب بودن صغرای قیاس اصل ۲ـ ناقص بودن هیئت قیاس شکل دوم ۳ـ کاذب بودن یکی از دو مقدمهٔ قیاس شکل دوم. اعتراف به امر اول با فرض صادق بودن صغرای قیاس اصل، منافی است و ناقص بودن هیئت شکل دوم با بدیهی بودن انتاج شکل اول سازگار نیست. پس باید اعتراف کرد که یکی از دو مقدمهٔ قیاس شکل دوم که از نقیض نتیجه و صغرا فراهم شده، نادرست است و از نادرستی نقیض نتیجه اثبات می‌شود که عین آن درست است.

ب ـ عکس کبری: یکی از دلایل صحت انتاج شکل دوم، عکس کبری است. وقتی اصل صادق است، عکس نیز صادق خواهد بود. با عکس کبری، شکل دوم به‌صورت شکل اول در می‌آید که انتاج آن بدیهی است.

پ ـ عکس صغری: مقصود از عکس صغری در شکل دوم این است که عکس صغری در شکل دوم کبری قرار داده و عین کبری، صغری شود. از تشکیل این قیاس، قیاسی به‌صورت شکل اول حاصل می‌شود، چون نتیجهٔ این قیاس عکس شود، عین نتیجه قیاس شکل دوم است.

برهان خلف در تمام ضروب شکل دوم جاری است، اما برهان عکس کبری فقط در ضرب اول و سوم و برهان عکس صغری در مواردی جاری است که صغرای آن جزئیه نباشد و کبری هم سالبه نباشد بنابراین فقط در ضرب دوم جاری خواهد بود.

شرایط انتاج شکل سوم

در شکل سوم سه شرط زیر معتبر است:

۱ـ موجبه بودن صغری ۲ـ فعلی بودن آن ۳ـ کلی بودن یکی از دو مقدمه. به همان دلیلی که در لزوم شرایط شکل اول گفته شد، شرایط شکل سوم لازم و ضروری است.

ضروب منتج شکل سوم ـ با رعایت شرایط شکل سوم، ضروب منتج آن شش‌تاست به شرح زیر:

۱ـ آنکه هر دو مقدمه موجبهٔ کلیه باشند که نتیجهٔ آن، موجبهٔ جزئیه است مانند «هر فرازی را نشیبی است (صغری) هر فرازی را پایانی است (کبری) نشیب‌ها را پایانی است (نتیجه)».

۲ـ آنکه صغری موجبهٔ کلیه و کبری سالبهٔ کلیه باشد، نتیجهٔ آن، سالبهٔ جزئیه است مانند «هر انسانی حیوان است (صغری) و هیچ انسانی خرگوش نیست (کبری) برخی از حیوان‌ها خرگوش نیستند (نتیجه)».

۳ـ آنکه صغری موجبهٔ جزئیه و کبری موجبهٔ کلیه و نتیجه، موجبهٔ جزئیه است مانند «بعضی حیوان‌ها انسان‌اند (صغری) و هر حیوانی حساس است (کبری) بعضی از انسان‌ها حساس‌اند (نتیجه)».

٤ـ آنکه صغری موجبهٔ جزئیه و کبری سالبهٔ کلیه باشد و نتیجهٔ آن سالبه جزئیه است مانند «بعضی جانداران انسان‌اند (صغری) و هیچ جانداری جماد نیست (کبری) بعضی از انسان‌ها جماد نیستند (نتیجه)».

۵ـ آنکه صغری موجبهٔ کلیه و کبری موجبهٔ جزئیه باشد که نتیجهٔ آن، موجبهٔ جزئیه خواهد بود. مانند «هر قیاسی حجت است (صغری) و بعضی از قیاس‌ها برهان است (کبری) بعضی از حجت‌ها برهان است (نتیجه)».

٦ـ آنکه صغری موجبهٔ کلیه و کبری سالبهٔ جزئیه باشد که نتیجهٔ آن، سالبهٔ جزئیه است. مانند «هر حدی معرِّف است (صغری) و بعضی از حدها تام نیست (کبری) بعضی از معرِّف‌ها تام نیستند (نتیجه)».

در شکل سوم تمام نتایج جزئیه است؛ اگرچه هر دو مقدمهٔ کلی باشد.

چنان‌که در قسم دوم و اول ملاحظه می‌شود نتیجه‌ای که در تمام موارد صادق باشد در ضروب اول و سوم و پنجم، موجبهٔ جزئیه و در ضروب دوم و چهارم و ششم، سالبهٔ جزئیه است.

دلایل انتاج شکل سوم ـ همان‌طورکه در بیان دلایل انتاج شکل دوم گفته شد، فقط انتاج شکل اول بدیهی و نتایج دیگر، اشکال نظری است و اثبات انتاج آن‌ها نیازمند دلیل است. دلایلی که تفتازانی برای انتاج ضروب منتج شکل سوم ذکر کرده به شرح زیر است:

۱ـ برهان خلف: طریق اجرای دلیل خلف در شکل سوم همان طریقی است که برای

شکل دوم گفته شده است با این تفاوت که نقیض نتیجه در شکل سوم باید کبرای قیاس دوم و صغرای اصل، صغرای قیاس دوم قرار داده شود و نتیجه‌ای که به‌دست خواهد آمد با کبرای قیاس اصل منافات دارد. برهان خلف در شکل سوم در تمام ضروب منتج شش‌گانهٔ آن جاری است.

۲ـ عکس کبری: این دلیل، همان‌طور که در بعضی از ضروب منتج شکل دوم جاری بود، در بعضی از ضروب شکل سوم هم جاری است ولی در شکل سوم، عکس کبری که موجب بازگشت به شکل اول نمی‌شود لازم است صغرای قیاس اصلی، کبری و عکس کبری، صغری قرار داده شود. دراین‌صورت قیاسی به‌هیئت شکل اول به‌وجود خواهد آمد که اگر نتیجهٔ آن قیاس عکس شود، عین نتیجهٔ قیاس شکل اول است. این برهان در ضروبی از شکل سوم جاری است که صغرای آن‌ها جزئیه و کبرای آن‌ها سالبه نباشد مانند ضروب اول و پنجم.

۳ـ عکس صغری: طریق اجرای عکس صغری در شکل سوم نظیر طریق اجرای عکس کبری در شکل دوم است به‌این‌طریق که صغری چون عکس شود، شکل اول به‌وجود می‌آید و نتیجهٔ آن عین نتیجهٔ شکل سوم است. دلیل عکس صغری در چهار ضرب اول شکل سوم جاری است و در ضرب پنجم و ششم جریان ندارد.

شرایط انتاج شکل چهارم

چون شکل چهارم دور از اذهان و طبایع است، بدین جهت قدما آن را ترک کرده‌اند، ولی از جهت آنکه این شکل معتبر است لازم است که شرایط انتاج آن ذکر و ضروب منتج آن بدون مثال بیان شود.

برای انتاج شکل چهارم حصول یکی از دو مورد زیر بر طریق مانعةالخلو معتبر است:

۱ـ موجبه بودن هردو مقدمه با کلی بودن صغری

۲ـ مختلف بودن دو مقدمه در کیف با کلی بودن یکی از آن دو

ضروب منتج شکل چهارم ـ طبق دو شرط مذکور ضروب منتج این شکل هشت‌تاست

به‌شرح زیر:

۱ـ موجبهٔ کلیه صغری و موجبهٔ کلیه کبری ۲ـ موجبهٔ کلیه صغری و موجبهٔ جزئیه کبری. در این دو مورد، نتیجه، موجبهٔ جزئیه است ۳ـ موجبهٔ کلیه صغری و سالبهٔ کلیه کبری ٤ـ موجبهٔ کلیه صغری و سالبهٔ جزئیهٔ کبری ٥ـ موجبهٔ جزئیه صغری و سالبهٔ کلیه کبری ٦ـ سالبهٔ جزئیه صغری و موجبهٔ کلیه کبری ۷ـ سالبهٔ کلیه صغری و موجبهٔ جزئیه کبری. در این پنج ضرب، نتیجه، سالبهٔ جزئیه است ۸ـ سالبهٔ کلیه صغری و موجبهٔ کلیه کبری، که نتیجه این ضرب، سالبهٔ کلیه است.

بنابراین، در شکل چهارم، نتایج ضروب منتج عبارت‌اند از: موجبهٔ جزئیه در دو ضرب و سالبهٔ جزئیه در پنج ضرب و سالبهٔ کلیه در یک ضرب، ولی از عبارت تفتازانی که جزئیه را بر موجبه مقدم داشته، چنین مستفاد است که نتیجه در شکل چهارم یا سالبهٔ جزئیه یا موجبهٔ جزئیه است و قید «ان لم یکن سلب» به‌حسب ظاهر به موجبه برمی‌گردد نه به جزئیه و اگر لفظ موجبه را مقدم می‌داشت، این اشکال برطرف می‌شد.

دلایل انتاج شکل چهارم ـ تفتازانی برای انتاج شکل چهارم پنج دلیل آورده است به‌شرح ذیل:

ـ دلیل خلف که بیان این دلیل در این شکل چنین است که نقیض نتیجه گرفته شود و به یکی از دو مقدمه ضمیمه شود. نتیجه‌ای به دست خواهد آمد که اگر عکس شود با مقدمه دیگر منافات خواهد داشت. برهان خلف در ضروب اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم جاری است.

ـ دلیل دوم عبارت است از اینکه ترتیب صغری و کبری عکس شود که بعد از عکس به‌صورت شکل اول درخواهد آمد و بعد نتیجه عکس می‌شود که با نتیجهٔ شکل اول یکی است. این برهان در مواردی جاری است که کبری موجبه و صغری کلیه و نتیجه، پذیرای عکس باشد؛ چنان‌که در اول، سوم، هفتم و هشتم جاری است.

ـ دلیل سوم عبارت است از آنکه هریک از کبری و صغری عکس شود تا به شکل اول بازگشت کند. این برهان در ضروبی جاری است که صغری موجبه و کبری سالبه کلیه باشد چنان‌که در ضرب سوم و پنجم چنین است.

ـ دلیل چهارم عبارت است از آنکه صغری عکس شود تا به شکل دوم بازگشت کند و در آن وقت براهین شکل دوم جریان خواهد یافت. این دلیل در ضروبی جاری است که دو مقدمه از جهت کیف مختلف و کبری کلیه و صغری پذیرای عکس باشد؛ چنان‌که در ضروب سوم، ششم و هشتم موجود است.

ـ دلیل پنجم عبارت است از آنکه کبری عکس شود تا به شکل سوم بازگشت کند و این برهان در مواردی جریان دارد که صغری موجبه و کبری پذیرای عکس باشد؛ با وجود این، صغری یا عکس کبری، کلیه باشد؛ چنان‌که در ضرب‌های اول، دوم، سوم، چهارم و هشتم موجود است.

(ادامهٔ فصل ۱۰)

وَ ضابِطَةُ شَرائِطِ الْاَرْبَعَةِ اَنَّهُ لابُدَّ اِمّا مِن عُمُومِ مَوْضُوعِيَّةِ الْاَوْسَطِ مَعَ مُلاقاتِهِ لِلْاَصْغَرِ بِالْفِعْلِ، اَوْ حَمْلُهُ عَلَى الْاَكْبَرِ، وَ اِمّا مِن عُمُومِ مَوْضُوعِيَّةِ الْاَكْبَرِ، مَعَ الاِخْتِلافِ فِي الْكَيْفِ وَ مَعَ مُنافاةِ نِسْبَةِ وَصْفِ الْاَوْسَطِ اِلىٰ وَصْفِ الْاَكْبَرِ لِنِسْبَتِهِ اِلىٰ ذاتِ الْاَصْغَرِ.

ترجمه

قاعدهٔ شرایط شکل‌های چهارگانه (برای نتیجهٔ درست) این است که رعایت یکی از دو شق قضیهٔ شرطیهٔ منفصلهٔ مذکور در متن، بر سبیل منع خلو لازم و ضروری است یا عمومیت و کلیت قضیه‌ای که موضوع آن حد اوسط باشد مشروط است بر اینکه همان حد اوسط اصغر را بالفعل ملاقات کند یا حد اوسط به ایجاب بر اکبر حمل شود یا آنکه اکبر به هنگام موضوع قرار گرفتن، عمومیت داشته باشد با اختلاف در کیف و با مغایرت نسبت وصف حد اوسط به وصف اکبر برای نسبت دادن حد اوسط به ذات اکبر.

شرح

خلاصهٔ شرایط اشکال چهارگانه

تفتازانی در مباحث گذشته دربارهٔ شرایط انتاج هریک از اشکال اربعه به‌تنهایی به‌تفصیل گفت‌وگو کرده است. اکنون در پایان بیان شرایط قیاس از جهت صورت، می‌خواهد

شاهکاری نشان دهد و تمام شرایط انتاج اشکال اربعهٔ قیاس را یک‌جا با یکی از دو شق قضیهٔ شرطیهٔ منفصله در متن بر سبیل منع خلو بیان کند و ما قیود و عبارات هریک از دو قسم تردید را که ناظر بیان کدام شرایط است، به اختصار در ذیل بیان می‌کنیم.

منظور از عبارت «عمومیت موضوع بودن اوسط» در تردید اول این است که وقتی قضیه‌ای جزء مقدمات قیاس قرار می‌گیرد که موضوع آن حد اوسط است باید کلیت و عمومیت داشته باشد. این شرط بیان‌کنندهٔ آن است که کبری (در شکل اول و یکی از دو مقدمه درشکل سوم و صغری در ضرب اول، سوم، چهارم، هفتم و هشتم از شکل چهارم) کلی باشد. همان‌طور که روشن است، در موارد فوق حد اوسط موضوع مقدمه است و کلیت عمومیت آن در بیان شرایط تفصیلی انتاج هریک از شکل‌های مذکور لازم و ضروری بوده است.

و در جملهٔ: «مع ملاقاته للاصغر بالفعل» به این شرط اشاره شده است که افزون بر عمومیت اوسط، وقتی که اوسط موضوع مقدمه است، لازم است با اصغر بالفعل ملاقات کند؛ چنان‌که از ظاهر عبارت پیداست، ملاقات اوسط با اصغر دوگونه است: یکی آنکه حد اوسط بر اصغر بالفعل به ایجاب حمل شود مانند صغرای شکل اول یا آنکه اصغر بر اوسط بالفعل به ایجاب حمل شود؛ چنان‌که در صغرای شکل سوم و در صغرای ضروب اول، دوم، چهارم و هفتم از شکل چهارم ضروری بود. در این عبارت که تفتازانی کلمهٔ بالفعل را آورده است از گوشهٔ سخن خود اشاره به فعلیت صغری نیز کرده است و عبارت «او حمله علی‌الاکبر» در بیان این است که اگر اوسط و اصغر بر یکدیگر بالفعل به ایجاب حمل نشود، بر سبیل منع خلو لازم است که به ایجاب اوسط بر اکبر حمل شود. گرچه قضیه حملیه به موجبه و سالبه تقسیم می‌شود، اما حقیقت حمل فقط در قضیهٔ موجبه متحقق است، زیرا قضیهٔ سالبه درواقع سلب حمل است و این عبارت ناظر بر شرایط ضروب اول، دوم، سوم و هشتم از شکل چهارم است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ضروب اول و دوم از شکل چهارم را هردو عبارت: ۱ـ مع ملاقاته للاصغر بالفعل و ۲ـ او حمله علی‌الاکبر دربرگرفته است. و این نشان‌دهندهٔ آن است که کلمهٔ «اَوْ» در عبارت فوق برای منع خلو است.

با دقت و بررسی در شق اول تردید مذکور تفتازانی، شرایطی که به‌تفصیل دربارهٔ

انتاج شکل‌های چهارگانه برشمرده است، شرایط تمام ضروب شکل اول و شکل سوم و شش ضرب شکل چهارم را شامل می‌شود.

و اما قضیهٔ منفصلهٔ شرطیه «و اما من عموم موضوعیةالاکبر معالاختلاف فی‌الکیف» درحقیقت ناظر به شق دوم از تردید است که در شرایط انتاج قیاس به‌حسب‌صورت برسبیل منع خلو لازم و ضروری است. تفسیر عبارت فوق روشن است؛ یعنی اکبر به هنگام موضوع شدن در مقدمهٔ قیاس، عام و کلی باشد و خلاصهٔ آن کلیت کبری است هنگامی که اکبر موضوع مقدمه است. افزون بر این، اختلاف دو مقدمه در ایجاب و سلب لازم است و این شق از تردید، تمام شرایط انتاج همهٔ ضروب شکل دوم و ضروب سوم، چهارم، پنجم و ششم از شکل چهارم را دربرمی‌گیرد و اگر به دقت توجه کنیم شرایط انتاج ضروب سوم و چهارم از شکل چهارم در هریک از دو شق تردید بیان شده است.

با بررسی مطالب یادشده و تفسیر عبارت‌های فوق، تا حال تمام شرایط انتاج صورت قیاس شکل اول و سوم به‌حسب کمیت و کیفیت و جهت و شرایط انتاج قیاس شکل دوم و چهارم به‌حسب کمیت و کیفیت بیان شده است، اما در این ضابطه شرایط انتاج شکل چهارم به‌حسب جهت ذکر نشده است، ولی تفتازانی به شرایط انتاج قیاس شکل دوم از نظر جهت با این عبارت «مع منافاةً نسبةً وصف‌الاوسط الی وصف‌الاکبر لنسبته الی ذات‌الاصغر» اشاره کرده است.

همان‌طورکه گفته شد، تفتازانی در عبارت فوق می‌خواهد شرایط انتاج شکل دوم را به‌حسب جهت بیان کند. بنابراین، می‌گوید باید میان نسبت اوسط به اکبر در کبری با نسبت اوسط به اصغر در صغری منافات و تغایری موجود باشد و مقصود از منافات دو نسبت، مغایرت به‌حسب جهت است. به‌عقیدهٔ او منافات دو نسبت درحقیقت بیانگر شرایط مذکور در شکل دوم به‌حسب جهت است. توضیح آنکه هروقت چنین منافات و تغایری میان دو نسبت صغری و کبری در شکل دوم حاصل شود، شرایط مذکور در شکل دوم به‌حسب جهت موجود است و هرزمان، منافات مذکور منتفی شود شرایط مذکور به‌حسب جهت نیز نخواهد بود. قید مذکور در متن درحقیقت متضمن دو شرطی است که در شکل دوم به‌حسب جهت ذکر شده است و آن دو شرط، یکی صدق دوام صغری یا بودن کبری از قضایای شش‌گانه‌ای که سوالب آن‌ها عکس دارد و دیگر عبارت است از

استعمال ممکنه با ضروریه؛ خواه ضروریه صغری باشد یا کبری یا با کبری مشروطهٔ عامه یا خاصهٔ صغری ممکنه باشد.

◆ شرح فصل ۱۱

فَصْلُ [۱۱]

اَلشَرْطِیُّ مِنَ‌الاِقتِرانِیِّ اِمّا اَنْ یَتَرَکَّبَ مِن مُتَّصِلَتَینِ اَوْ مُنفَصِلَتَیْنِ اَوْ حَمْلِیَّةٍ، وَ مُتَّصِلَةٍ، اَو حَمْلِیَّةٍ وَ مُنْفَصِلَةٍ، اَوْ مُتَّصِلةٍ وَ مُنفَصِلَةٍ، وَیَنعَقِدُ فِیهِ‌الْاَشکالُ‌الاَربَعَةُ وَ فِی‌تَفْصِیلِها طُولٌ.

◆ ترجمه

شرطی از قیاس اقترانی یا مرکب می‌شود از دو متصله یا از دو منفصله یا از حملیه و متصله یا از حملیه و منفصله یا از متصله و منفصله و در قیاس اقترانی اشکال چهارگانه‌ای فراهم می‌شود که تفصیل آن طولانی است.

◆ شرح

قیاس اقترانی شرطی

همان طورکه پیش از این گفته شد، هر قیاسی که مقدمات آن حملی خالص نباشد، خواه شرطی خالص باشد یا مرکب از حملی و شرطی، آن را قیاس شرطی اقترانی خوانند. آنچه ارسطو در تعلیم اقدم از اقسام قیاس بیان کرده، حملیات و استثنائات است؛ چنان‌که از ظاهر عبارت *اشارات* مستفاد است، ابن‌سینا نخستین کسی است که قیاس اقترانی شرطی را شناخته و دربارهٔ آن تحقیق کرده است و بنابراین نخست قیاس را به اقترانی و استثنایی تقسیم و سپس اقترانی را به دو قسم حملی و شرطی ذکر کرده است.

قضایای شرطی بر دو قسم است: ۱ـ متصله ۲ـ منفصله و از طرف دیگر، ممکن است یکی از دو مقدمه قیاس اقترانی، شرطی و دیگری، حملی باشد.

قیاس اقترانی شرطی به‌حسب اختلاف مقدمات بر هشت قسم است که در زیر انواع آن ذکر می‌شود.[۱]

---

۱. دربارهٔ نظر ارسطو و ابن‌سینا دربارهٔ قیاس اقترانی شرطی ر ک به: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، صص ۲۷۲ به بعد؛ ارسطو، *منطق*، جلد یک، کتاب التحلیلات الاولی، ص ۱۰۱ به بعد.

اقسام قیاس اقترانی شرطی

صغری	کبری	صغری	کبری
۱ـ متصله	متصله	۲ـ متصله	منفصله
۳ـ متصله	حملیه	٤ـ منفصله	منفصله
٥ـ منفصله	متصله	٦ـ منفصله	حملیه
۷ـ حملیه	متصله	۸ـ حملیه	منفصله

مثال برای اول مانند «کلما کانت‌الشمس طالعةً فالنهار موجود (صغری) کلما کان‌النهار موجود فالعالم مضیء (کبری) کلما کانت‌الشمس طالعةً فالعالم مضیء (نتیجه)».

مثال برای چهارم مانند «اما ان یکون‌العدد زوجاً و اما یکون فرداً (صغری) دائما اما ان یکون الزوج زوج‌الزوج او یکون زوج‌الفرد (کبری) اما ان یکون‌العدد زوج‌الزوج او یکون زوج‌الفرد او یکون فردا (نتیجه)».

مقصود از زوج زوج عبارت است از زوجی که با دوچندان شدن زوجی فراهم شده باشد مانند عدد هشت که از دوچندان شدن چهار به‌دست می‌آید و مقصود از زوج فرد آن است که از دوچندان شدن فرد، زوجی به‌دست آید مانند عدد شش که از دوچندان شدن سه به‌دست می‌آید.

مثال‌های دیگر اقسام به‌سبب وضوح و اختصار ذکر نمی‌شود. همان‌طورکه قیاس اقترانی حملی به‌سبب هیئت و قرار گرفتن حد اوسط بر چهار شکل بود، قیاس اقترانی شرطی هم دارای اشکال چهارگانه است با این تفاوت که به‌جای موضوع، «مطلوب مقدم» و به‌جای محمول، «مطلوب تالی» و حد اوسط به همان نامی است که پیش‌ازاین ذکر شده است. حد اوسط در هردو مقدمه یا تالی است یا مقدم، یا در مقدمهٔ اول، تالی و در دوم، مقدم یا عکس صورت اخیر که به‌ترتیب شکل‌های دوم و سوم و اول و چهارم به‌وجود می‌آید.

چون اقترانی شرطی در بسیاری از احکام مانند اقترانی حملی است بدین جهت از تفصیل مباحث آن صرف‌نظر می‌شود. علاقه‌مندان می‌توانند به کتب مفصل متأخران مراجعه کنند.

◆ شرح فصل ۱۲

فصلُ [۱۲]

اَلاستِثنائیُّ یُنتِجُ مَعَ‌الْمُتَّصِلَةِ، وَضْعَ الْمُقَدَّمِ وَ رَفْعَ‌التّالی، وَ مَعَ‌الحَقیقیَّةِ، وَضْعُ کُلٍّ کَمانِعَةِ‌الْجَمْعِ، وَ رَفْعُهُ، کَمانِعَةِ‌الْخُلُوِّ، وَ قَدْ یَختَصُّ باسْمِ قِیاسِ‌الْخَلْفِ، وَ هُوَ ما یُقْصَدُ بِهِ اِثباتُ‌المَطلُوبِ بِاِبْطالِ نَقیضِه، وَ مَرْجَعُهُ اِلَی استِثْنائیٍّ وَاقْترانیٍّ.

◆ ترجمه

قیاس استثنایی با قضیهٔ متصله، وضع مقدم و رفع تالی را نتیجه می‌دهد و با قضیه حقیقیه، وضع هریک از مقدم و تالی را نتیجه می‌دهد؛ چنان‌که با قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالجمع چنین است و رفع هریک از مقدم و تالی را نتیجه می‌دهد و چنان‌که با مانعةالخلو چنین است. گاهی قیاس به نام «قیاس خلف» اختصاص می‌یابد و آن قیاسی است که به آن اثبات مطلوب قصد می‌شود به‌واسطهٔ ابطال نقیض آن، و بازگشت قیاس خلف به قیاس استثنایی و اقترانی است.[۱]

◆ شرح

قیاس استثنایی

قیاس استثنایی چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، عبارت است از قیاسی که عین نتیجه یا نقیض آن با ماده و هیئت خود در مقدمات قیاس مذکور باشد.

قیاس استثنایی همیشه مرکب از دو قضیه است: ۱ـ قضیه شرطی ۲ـ قضیه حملی.

«قضیه حملی» در قیاس استثنایی عبارت است از: عین یا نقیض مقدم یا تالی مقدمهٔ اول؛ یعنی قضیهٔ شرطی‌ای که به‌واسطهٔ وضع یا رفع مقدم یا تالی آن، جزء دیگر وضع یا رفع می‌شود و ادات استثنا همیشه بر سر قضیهٔ حملی داخل می‌شود مانند اینکه گفته شود: «هروقت آن چیز انسان باشد پس حیوان است (صغری) ولیکن آن چیز انسان

---

۱. ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ دوم کتاب قیاس *شفا* در بیان تفسیر هریک از قیاس اقترانی و استثنایی و بیان اینکه قیاس استثنایی را نخستین بار او نام‌گذاری کرده است، چنین گوید:

«فنقول: ان‌اللازم عن‌القیاس لایخلوا، اما ان یکون غیرمذکور هو ولانقیضه فی‌القیاس بالفعل، و تسمی امثال هذه‌المقاییس اقترانیات، مثل قولک: کل حیوان جسم، و کل جسم جوهر، فکل حیوان جوهر، و اما ان یکون اللازم او نقیضه، وبالجمله احد طرفی‌المطلوب مذکورا فیه بالفعل بوجه ما، و هذا اسمیه استثنائیا، والجمهور یسمونه شرطیا. و انما لم اسمه شرطیا، اذمن الشرطیات مایکون علی سبیل‌الاقتران» (ص ۱۰۶) برای تفصیل بیشتر ر ک به: همان، فصل چهارم، صص ۱۰۶ به بعد.

است (کبری) پس همان چیز حیوان است (نتیجه)». در این مثال، مقدم وضع و اثبات شد و نتیجهٔ آن، وضع تالی است. ممکن است در قیاس فوق، تالی رفع شود و گفته شود: «اما آن چیز حیوان نیست (کبری)»؛ نتیجهٔ آن سلبی است، یعنی پس آن چیز انسان هم نیست.[1]

شرایط قیاس استثنایی ـ برای نتیجه دادن قیاس استثنایی شرایط زیر لازم است:

۱ـ آنکه قضیهٔ شرطیه در این قیاس موجبه باشد.

۲ـ آنکه قضیهٔ شرطیه درصورت متصله بودن، لزومیه، و درصورت منفصله بودن قضیه عنادیه باشد.

ضروب قیاس استثنایی ـ در هر قیاس استثنایی به‌حسب عقل چهار قسم متصور است:

۱ـ وضع مقدم ۲ـ وضع تالی ۳ـ رفع مقدم ٤ـ رفع تالی. ولی تمام اقسام در همهٔ موارد منتج نیست. چگونگی انتاج قیاس استثنایی درصورتی‌که صغرای آن شرطیهٔ متصله باشد، این است که دو ضرب آن منتج، و دو ضرب آن نتیجه‌بخش نیست، ضروب منتج آن عبارت است از:

۱ـ آنکه مقدم وضع شود که نتیجهٔ آن وضع تالی است، چنان‌که در این مثال است: «هر وقت آتش موجود باشد حرارت نیز با او همراه است (صغری) لیکن آتش موجود است (کبری) پس حرارت با او همراه است (نتیجه)». در این مثال، مقدم وضع و اثبات شد، و از وضع مقدم، چون ملزوم است، وضع تالی که لازم است، حاصل می‌شود.

۲ـ رفع تالی که نتیجهٔ آن رفع مقدم است مانند «هر وقت آتش موجود باشد حرارت موجود است (صغری) لیکن حرارت موجود نیست (کبری) پس آتش موجود نیست (نتیجه)» که رفع و نفی تالی (که لازم است) رفع مقدم را نتیجه می‌دهد، زیرا وجود لازم بدون ملزوم محال است.

---

۱. همان‌طورکه پیش‌تر بیان شد، نام‌گذاری قیاس استثنایی را نخستین بار ابن‌سینا انجام داد. همچنین نام‌گذاری نوعی از قیاس به نام «قیاس مقسم» از ابتکارات ابن‌سیناست؛ چنان‌که در فصل ششم از مقالهٔ ششم گوید: «فمن ذلک قیاسات مولفة من منفصلة، و من حملیات کثیرة علی قیاس الاستقراء... و انا اسمیه القیاس المقسم...» (صص ۳٤۹ به بعد).

ضروب غیرمنتج قیاس استثنایی عبارت است از:

۱ـ وضع تالی که منتج وضع مقدم نیست مانند همان مثال «هر وقت آتش موجود باشد حرارت با او همراه است»، لیکن حرارت موجود است اما نمی‌توان از وجود حرارت نتیجه گرفت و گفت: «پس آتش موجود است» زیرا حرارت فقط لازم آتش نیست و گاهی لازم از ملزوم اعم و ممکن است لازم اعم باشد و بدون وجود ملزوم خاص لازم موجود شود؛ چنان‌که حرارت تحقق می‌یابد بدون وجود آتش به‌وسیلهٔ حرکت یا خورشید و نظایر آن.

۲ـ رفع مقدم که منتج رفع تالی نیست مانند همان مثال «هر وقت آتش موجود باشد حرارت با او همراه است» لیکن آتش موجود نیست که نمی‌توان از رفع مقدم نتیجه گرفت و گفت: «پس حرارت موجود نیست» زیرا ممکن است با نبودن آتش، حرارت که لازم اعم است، تحقق یابد.[1]

چگونگی انتاج قیاس استثنایی که شرطیهٔ آن منفصله باشد، به‌شرح زیر است:

این قسم به‌حسب اقسام قضایای منفصله بر سه‌گونه است:

* **قسم اول:** آنکه شرطیه، منفصلهٔ حقیقیه باشد؛ دراین‌صورت قیاس استثنایی چهار صورت دارد که همهٔ آن‌ها منتج است.

۱ـ وضع مقدم که نتیجهٔ آن رفع تالی است، مانند «این عدد یا زوج است یا فرد لیکن عدد زوج است که نتیجه می‌دهد پس فرد نیست».

۲ـ رفع مقدم که نتیجهٔ آن وضع تالی است، مانند اینکه در مثال پیش گفته شود: «لیکن این عدد زوج نیست که نتیجه می‌دهد پس فرد است».

۳ـ وضع تالی که نتیجهٔ آن رفع مقدم است، مانند اینکه در مثال سابق گفته شود: «لیکن

---

۱. ابن‌سینا در فصل اول از مقاله هشتم کتاب *شفا* مبحث قیاس دربارهٔ قیاس استثنایی و اقسام آن گفت‌وگو کرده است؛ چنان‌که گوید: «و اذقد تکلمنا علی‌القیاسات الاقترانیهٔ حملیها و شرطیها، فحری بنا ان نتکلم الان فی‌القیاسات الاستثنائیهٔ. فنقول: ان‌القیاس‌الاستثنائی مخالف للاقترانی، فی ان احد طرفی‌المطلوب یکون موجوداً فی‌القیاس الاستثنائی مخالف للاقترانی، فی ان احد طرفی‌المطلوب یکون موجوداً فی‌القیاس‌الاستثنائی بالفعل، و لایکون موجودا فی‌القیاس الاقترانی الا بالقوه کقولنا:...» (صص ۴۰۰-۳۹۸).

ابن‌سینا در فصل دوم از مقالهٔ هشتم کتاب قیاس *شفا* اصناف قیاس استثنایی را ذکر کرده است (صص ۴۰۷-۴۰۰).

ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ هشتم کتاب *شفا* دربارهٔ قیاس خلف بحث کرده (صص ۴۱۱-۴۰۸) و در صفحهٔ ۴۱۱ سبب نام‌گذاری قیاس خلف را ذکر کرده است.

این عدد فرد است که نتیجه می‌دهد پس زوج نیست».

٤ـ رفع تالی که نتیجهٔ آن وضع مقدم است، مانند اینکه در مثال سابق گفته شود: «لیکن این عدد فرد نیست که نتیجه می‌دهد پس زوج است».

* **قسم دوم:** شرطیهٔ منفصلهٔ مانعةُالجمع باشد؛ دراین‌صورت دو ضرب از قیاس استثنایی نتیجه دارد و دو ضرب دیگر منتج نیست.

ضروب منتج وضع هریک، مستلزم رفع دیگری است ولیکن رفع هریک، مستلزم وضع دیگری نیست.

ضروب منتج قیاس استثنایی که شرطیهٔ آن مانعةُالجمع باشد به‌شرح زیر است:

۱ـ وضع مقدم که نتیجهٔ آن رفع تالی است مانند «این چیز یا انسان است یا درخت، لیکن انسان است که نتیجه می‌دهد پس درخت نیست».

۲ـ وضع تالی که نتیجهٔ آن رفع مقدم است؛ چنان‌که در مثال سابق گفته شود: «لیکن درخت است که نتیجه می‌دهد پس انسان نیست».

ضروب عقیم قیاس استثنایی که شرطیهٔ آن مانعةُالجمع است به‌شرح زیر است:

۱ـ رفع مقدم که وضع تالی را نتیجه نمی‌دهد؛ چنان‌که اگر در مثال سابق گفته شود: «لیکن انسان نیست از اینکه انسان نبود لازم نیست که درخت باشد».

۲ـ رفع تالی که وضع مقدم را نتیجه نمی‌دهد؛ چنان‌که در مثال سابق گفته شود: «لیکن درخت نیست از اینکه آن چیز درخت نبود لازم نیست که انسان باشد».

* **قسم سوم:** آنکه قضیهٔ منفصله مانعةالخلو باشد؛ دراین‌صورت، دو ضرب از قیاس استثنایی منتج و دو قسم دیگر عقیم است. درست به عکس قسم دوم.

ضروب منتج قیاس استثنایی که شرطیهٔ منفصله آن مانعةُالخلو است به‌شرح زیر است:

۱ـ رفع مقدم که نتیجهٔ آن وضع تالی است.

۲ـ رفع تالی که نتیجهٔ آن وضع مقدم است.

ضروب عقیم قسم سوم عبارت است از:

۱ـ وضع مقدم که رفع تالی را نتیجه نمی‌دهد.

۲ـ وضع تالی که رفع مقدم را نتیجه نمی‌دهد (به‌علت وضوح از ذکر مثال قسم سوم صرف‌نظر شد).

قیاس خلف

تعریف قیاس خلف: قیاس از جهتی دو قسم است: ۱ـ قیاس مستقیم ۲ـ قیاس خلف[1]

ـ **قیاس مستقیم:** هرگاه برای اثبات مطلوبی مقدمات بدیهی و تصدیقات معلوم به‌کار برده شود (چنان‌که در تمام اشکال چهارگانه چنین است) آن را «قیاس مستقیم» خوانند.

ـ **قیاس خلف:** هرگاه برای اثبات مطلوب نقیض آن گرفته و با یکی از مقدمات ضمیمه شود تا نتیجهٔ محال بر آن مترتب شود و از اینجا کشف شود که نقیض باطل است و از ابطال نقیض اصل مطلوب ثابت شود، چنین قیاسی به نام قیاس خلف نامیده می‌شود و مشهور خلف به ضم خ است ولی خلف به فتح خ در لغت به‌معنای قول باطل است؛ چنان‌که ابن‌سینا در شفا و خواجه‌نصیرالدین طوسی در شرح اشارات بدان تصریح کرده‌اند. بعضی احتمال داده‌اند که میان معنای لغوی خلف (پشت سر) و معنای منطقی آن مناسبتی باشد و آن اینکه استدلال‌کننده از خلف (یعنی پشت سر) مطلوب وارد آن شده و آن را اثبات می‌کند برخلاف قیاس مستقیم که از جلو بر اثبات مطلوب اقدام می‌شود.

ترکیب قیاس خلف: قیاس خلف درحقیقت از دو قیاس فراهم می‌شود:

۱ـ قیاس اقترانی شرطی

۲ـ قیاس استثنایی متصل که نقیض تالی استثناشده باشد. برای مثال گفته می‌شود: «اگر مطلوب ثابت نباشد باید نقیض آن ثابت باشد (صغری) و هروقت نقیض مطلوب ثابت باشد محال ثابت است (کبری) پس اگر مطلوب ثابت نباشد محال ثابت است (نتیجه)». نتیجهٔ مذکور را صغرای قیاس استثنایی قرار می‌دهیم و می‌گوییم:

---

۱. ابن‌سینا در مقالهٔ هشتم از فصل سوم کتاب قیاس *شفا* پس از تفسیر قیاس خلف گوید: «و معنی قولهم: قیاس‌الخلف، ای‌القیاس‌الذی یردالکلام الی‌المحال، فان‌الخلف اسم للمحال. و اماالذین یقولون: قیاس‌الخلف بضم‌الخاء، فقد زاغوا، اذاالخلف انما یکون فی‌المواعید فقط و بعضهم قال انما سمی قیاس‌الخلف، لانه لایاتی‌الشیء من بابه، بل یاتیه من ورائه و خلفه اذیاتیه من طریق نقیضه. والا وقع عندی ان‌الخلف‌المستعمل هیهنا هو بمعنی‌المحال لاغیر» (ص ٤١١).

«اگرمطلوب ثابت نباشد محال ثابت است (صغری) اما محال ثابت نیست (کبری) پس مطلوب ثابت است (نتیجه)». گاهی کبرای قیاس اقترانی شرطی نیازمند اثبات است. در این هنگام قیاس خلف از دو قیاس بیشتر فراهم خواهد شد و به همین جهت تفتازانی گفته است مرجع قیاس خلف به استثنایی و اقترانی است.[1]

۱. برای اطلاع بیشتر از قیاس ر ک به: شهاب‌الدین سهروردی، *تلویحات*، صص ٦٥-٤٦؛ خواجه نصیرالدین طوسی، شرح *اشارات*، صص ۲۸۵-۲۲۹، همو، *جوهرالنضید*، صص ۱٦۰-۸۲، همو، *اساس‌الاقتباس*، صص ۳٤۰-۱۸٦؛ ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، صص ۹۲-۵۹؛ ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، صص ۸٤-۷٤؛ ساوی، *بصائرالنصیریه*، صص ۱۲۵-۹۸؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح *شمسیه*، صص ۱۷۷-۱٤۰.

◆ شرح فصول ۱۳ و ۱۴

فَصلُ [۱۳] و فَصلُ [۱۴]

اَلاستِقراءُ تَصَفُّحُ الجُزئِیّاتِ لاِثباتِ حُکمٍ کُلّیٍ

وَ التَّمثیلُ بَیانُ مُشارَکَةِ جُزئِیٍّ لِجُزئِیٍّ آخَرَ فی عِلَّةِ الْحُکمِ لِیَثبُتَ فیهِ، وَ الْعُمدَةُ فی طَریقِهِ الدَّورانُ وَ التَّردیدُ.

◆ ترجمه

استقراء عبارت است از بررسی احوال جزئیات برای اثبات حکم کلی؛ و تمثیل بیان مشارکت جزئی با جزئی دیگر در علت حکم است تا آن حکم در جزئی دیگر ثابت شود. مهم‌ترین طریق برای انتاج تمثیل، طریق دوران و تردید است.[۱]

◆ شرح

استقراء و تمثیل

استقراء

همان‌طورکه در تعریف قیاس گفته شد، حجت سه قسم است؛ اگر از حال کلی بر حال جزئیات استدلال شود، قیاس، و اگر استدلال از احوال جزئیات بر حال کلی باشد، استقراء، و اگر از حال یکی از دو جزئی که داخل در یک معنای کلی باشد، بر حال جزئی دیگر استدلال شود، تمثیل است. بنابراین، استقراء حجتی است که در آن از حکم جزئیات بر حکم کلی آن جزئیات استدلال شده باشد، اما تفتازانی از این تعریف عدول کرده و به‌متابعت از فارابی و امام محمد غزالی در تعریف استقراء گفته است: استقراء تصفح و تتبع جزئیات برای اثبات حکم کلی است.

---

۱. ابن‌سینا در فصل ۲۱ از مقالهٔ نهم کتاب قیاس *شفا*، استقراء را چنین تفسیر می‌کند: «و اما الاستقراء فهو ان یبین ان شیئا کلیا موجب علی شی کلی آخر، او مسلوب عن شی کلی آخر. لوجود ذلک‌الکلی‌الاول فیما تحت‌الکلی‌الثانی، اعنی جزئیاته...» (ص ۵۵۷).

و در فصل ۲۲ گوید: «نعود فنقول: قد علمت ان‌الاستقراء، لانه اثبات حکم علی کلی لانه موجود فی‌جزئیاته علی ایهام انها استوفیت، و منع ان یکون لها مخالف. فمنه تام و منه غیرتام، فکونه استقراء امر اعم من ذلک... (همان، ۵۶۱).

در فصل ۲۳ هم دربارهٔ استقرا چنین آمده است: «و اما الاستقراء فکان یصح‌الحکم فیه علی کلی لوجوده فی‌جزئیاته والاستقراء یدعی فیه ان من جمیع‌الجزئیات، حتی یبین وجودالاکبر فی‌الواسطهٔ التی ترید ان تکون حداالاصغر، و اما فی‌المثال فیکتفی فیه بجزئی واحد او بجزئیات فوق واحد غیرمدعی معها انها قد استوفیت تحت‌الکلی لنحکم علی‌الکلی بذلک‌الحکم دعوی بالفعل، بل ذلک بالقوهٔ و بالایهام» (ص ۵۶۹).

تعریف مذکور به‌ظاهر خالی از اشکال نیست چه «تتبع» و «تصفح» مصدر و فعل فاعل است درصورتی‌که حجت باید از ترتیب تصدیقات معلوم برای اثبات تصدیق مجهول باشد و این تصفح سبب وجود استقراء است نه خود آن و چنین تعریفی مجازی و استعمال سبب به‌جای مسبب است. شاید مقصود معلم ثانی و غزالی از این تعبیر بیان مناسبت میان معنای لغوی و اصطلاحی باشد.

اقسام استقراء ـ استقراء بر دو قسم است: ۱ـ تام ۲ـ ناقص.

استقراء تام: هرگاه تمام جزئیات یک معنای کلی به‌طورمستقیم استقراء شود و به استناد چنین تتبعی حکم جزئیات بر کلی بار شود، این استقراء «استقراء تام یا تقسیم» نامیده می‌شود. استقراء تام اگر تحصیل شود از دلایل یقینی است، اما به‌دست‌آوردن استقراء تام بسیار دشوار است مانند «هر حیوانی یا ناطق است یا غیرناطق» هر ناطقی از حیوان حساس است پس نتیجه قطعی می‌دهد که هر حیوانی حساس است.

استقراء ناقص: هرگاه تمام احوال جزئیات یک معنای کلی استقراء نشود و از روی تتبع احوال اکثر جزئیات، حکم جزئیات بر کلی آن‌ها بار شود، این استقراء «استقراء ناقص» است مانند «مطلوب ما این است که هر حیوانی در موقع خاییدن، زفر زیرینش می‌جنبد». مطلوب مذکور از راه استقراء تحصیل می‌شود و برای اثبات آن گوییم انسان و اسب و گاو و شتر و پلنگ و هر حیوانی که یافتیم در وقت خاییدن، زفر زیرینش می‌جنبد، پس هر حیوانی چنین است. استقراء ناقص مفید ظن است و یقین‌آور نیست، چنان‌که نادرستی حکم کلی از مثال مذکور به‌واسطهٔ آن است که نهنگ در وقت خاییدن، زفر بالایش می‌جنبد.[1]

تمثیل

یکی از اقسام حجت تمثیل است[2] که در اصطلاح متکلمان و فقها قیاس خوانده می‌شود و عبارت است از: اثبات حکمی که بر یک جزئی (یا چند جزئی) ثابت است برای جزئی و فرد

۱. ابن‌سینا در فصل ۲۲ از مقالهٔ نهم کتاب قیاس *شفا* در بیان تفسیر استقراء چنین گوید: «نعود فنقول: قد علمت ان‌الاستقراء؛ استقراء، لانه اثبات حکم علی کلی انه موجود فی‌جزئیاته علی ایهام انها استوفیت، و منع ان یکون لها مخالف فمنه تام و منه غیرتام. فکونه استقراء امراعم من ذلک» (صص ۵۷۶-۵۶۱).

۲. ابن‌سینا در فصل ۲۳ از مقالهٔ نهم کتاب *شفا* (صص ۵۷۲-۵۶۸) دربارهٔ تمثیل بحث کرده است.

دیگر که همانند آن است.

به‌عبارت‌دیگر، تمثیل حجتی است که در آن مشارکت یک جزئی با جزئی دیگر در علت حکم بیان شود تا حکمی که برای آن مشبه‌به ثابت شده است برای مشبه نیز ثابت شود.

تفتازانی در تفسیر تمثیل مسامحه کرده است؛ چنان‌که در تعریف استقراء و عکس و نظایر آن هم این مسامحه به چشم می‌خورد؛ چه، تمثیل بیان مشارکت جزئی با جزئی دیگر در علت حکم... نیست، بلکه تمثیل حجتی است که در آن چنین بیانی باشد؛ چنان‌که استقراء حجتی است که در آن احوال جزئیات تتبع می‌شود و عکس، قضیه‌ای است که دو طرف آن تبدیل شود.

ارکان تمثیل: هر تمثیلی مرکب از چهار رکن است:

۱ـ رکنی که حکم بر آن اثبات شده است (یا حد اصغر) که به‌حسب اختلاف اصطلاحات، به نام‌های مثال، فرع و غایب هم آمده است.

۲ـ اینکه علت حکم وجود وصفی است در اصل (شبیه) که به‌حسب اختلاف اصطلاحات، به نام‌های تمثیل، اصل، شاهد یا حاضر هم آمده است.

۳ـ خود حکم (یا حد اکبر) که به‌حسب اصطلاحات مختلف، به نام‌های حکم، قضیه یا فتوا نیز آمده است.

٤ـ وجه شبه یا قدر مشترک (یا حد اوسط) که به نام‌های جامع، علت و وصف هم آمده است.

برای مثال، در این قضیه تمثیلی که متکلمان گفته‌اند: «آسمان حادث است برای آنکه در جسمیت یا در شکل مانند خانه است»، آسمان «فرع» و خانه «اصل» و حدوث «حکم» و جسم بودن مثلاً «جامع» است.

چرا تمثیل حجت است؟ تمثیل به‌واسطهٔ آنکه یقین‌آور نیست، اعتباری ندارد، اما متکلمان و بعضی از فقها، آن را معتبر دانسته و برای حجیت آن چند طریق ذکر کرده‌اند که معروف‌ترین آن‌ها دو طریق زیر است:[1]

---

۱. ابن‌سینا در فصل یازده از مقالهٔ هشتم کتاب قیاس شفا ذیل عنوان «فی‌القیاسات الفقهیهٔ والتعقلیهٔ» در بیان تمثیل و قیاسات فقهیه چنین گوید: «و اکثرها فی‌الامورالجزئیهٔ. والقیاسات‌الفقهیهٔ ایضاً فانها قیاسات مثالیهٔ و هی التی تحکم فیها علی شبیه بحکم موجود فی‌شبیهه‌المأخوذ عن صاحب‌الشریعهٔ او خلفاءالله‌المهدیین او عن‌الائمهٔ‌العالمین اوالمتفق علیه مما یرجع الی‌المأخوذ عنه. و یسمی‌الشبیه اصلا، و ما یتشابهان به معنی و علهٔ، و ما ینقل عن‌الشبیه الی شبیهه ←

۱ـ طریق دوران ۲ـ طریق تردید. هر تمثیل دارای سه مقدمه است که به ثبوت آن سه مقدمه، تمثیل، کامل و حکم ثابت می‌شود. مقدمات تمثیل به‌شرح زیر است:

۱ـ اینکه حکم در اصل (مشبه‌به) ثابت باشد.

۲ـ اینکه حکم موجود وصفی است در اصل.

۳ـ اینکه علت حکم و وصف در فرع، یعنی مشبه، نیز موجود است.

پس از تحقق مقدمات سه‌گانه، به ذهن منتقل می‌شود که حکم در مشبه نیز ثابت است. از این سه مقدمه، دوتای آن، یعنی مقدمهٔ اول و سوم، بدیهی است و نیازمند اثبات نیست، اما مقدمهٔ دوم محتاج اثبات است و دو طریقی که برای حجت تمثیل ذکر شده، برای بیان مقدمهٔ دوم است.

طریق دوران: خلاصهٔ این دلیل آن است که دوران علت با حکم در وجود و عدم لازم است؛ بدین معنی که وجود و عدم حکم با وجود و عدم علت دور می‌زند؛ چون علت در فرع و مشبه موجود است پس حکم نیز در آن موجود است.

طریق تردید: خلاصهٔ این دلیل چنین است: اوصافی که برای مشبه‌به یعنی در «اصل» موجود است، بررسی و تفتیش می‌شود، سپس حکم با یکایک آن اوصاف مقابله می‌شود و علیت هریک از وصف‌های مذکور برای حکم باطل می‌شود به‌طوری‌که جز یک وصف که در فرع نیز موجود است، باقی نمی‌ماند. برای‌مثال گفته می‌شود که علت حرمت می یا وصف میعان آن است یا وصف رنگ یا طعم مخصوصش یا وصف گرفته‌شدن آن از انگور. بعد از بررسی معلوم می‌شود که هیچ‌یک از اوصاف مذکور علت حرمت می نیست، زیرا این صفات در امور دیگر هم موجود است بدون آنکه حرام باشد پس علت حکم، وصف مسکر بودن آن است و این وصف در نبیذ و دیگر مشروبات سکرآور نیز موجود است پس حکم حرمت برای آن‌ها نیز خواهد بود (هریک از طریق دوران و تردید از چند وجه انتقاد شده است که برای اختصار از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌شود).

← حکما. و قول صاحب‌الشریعهٔ اما جزئی اقیم مقام کلی، کما یخاطب فی‌کتاب الله‌النبی علیه‌السلام ویراد به‌الناس، کلهم، و اما کلی اقیم بدل جزئی، کالعالم فی‌کتاب‌الله تعالی‌الذی یراد به‌الخاص و اما جزئی ارید جزئیا، او کلی ارید کلیا، و هذان هماالنص» (صص ۵۵۶-۵۵۵).

ابن‌سینا در فصل بیست‌وسه از مقالهٔ هشتم کتاب قیاس *شفا* بعد از تفسیر تمثیل گوید: «فیرجع حاصل‌الامر فی‌المثال الی انه یوجب حکما علی جزئی لوجوده فی‌جزئی آخر او جزئیات آخر» (ص ۵۶۹).

و همو در صفحهٔ ۵۶۸ مأخذ فوق گوید: «واماالتمثیل، فانه اذا حقق یکون من اربعهٔ حدود: اکبر کلی، و اوسط کلی، و هذاالاوسط محمول علی‌الاصغر، و علی شبیه‌الاصغر فیکون‌الاصغر و شبیهه حدین و اماالاکبر فانه یحمل علی‌الاوسط لانه محمول علی شبیه‌الاصغر».

◆ شرح فصل ۱۵

فَصْلٌ [۱۵]

اَلْقِياسُ امّا «بُرْهانِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ‌الْيَقِينِيّاتِ، وَاُصُولُهَا الْاَوَّلِيّاتُ، وَالْمُشاهَداتُ، وَالتَّجْرِبِيّاتُ، وَالْحَدْسِيّاتُ، وَالْمُتَواتِراتُ، وَالْفِطْرِيّاتُ، ثَمَّ اِنْ كانَ الاَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَّتِهِ لِلنِّسْبَةِ فِي‌الذِّهْنِ عِلَّةً لَها فِي‌الْواقِعِ، «فَلِمِّيٌّ»، وَ اِلّا «فَانِّيٌّ»، وَ امّا «جَدَلِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ‌الْمَشْهُوراتِ وَالْمُسَلَّماتِ، وَ امّا «خَطابِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ‌الْمَقْبُولاتِ وَالْمَظْنُوناتِ. وَ امّا «شِعرِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ‌الْمُخَيَّلاتِ وَ امّا «سَفْسَطِيٌّ» يَتَأَلَّفُ مِنَ‌الْوَهمِيّاتِ وَالْمُشَبَّهاتِ.

◆ ترجمه

قیاس «برهانی» است که از مقدمات یقینی فراهم می‌شود و اصول آن، اولیات و مشاهدات و تجربیات و حدسیات و متواترات و فطریات است. سپس اگر حد اوسط با اینکه علت تحقق نسبت در ذهن است درواقع هم علت ثبوت نسبت باشد، چنین برهانی «لِمّی» است، و اگر درواقع علت وجود نسبت نباشد، پس برهانی «انّی» است یا اینکه قیاس «جدلی» است که از مشهورات و مسلّمات فراهم می‌شود و یا «خطابی» است که از مقبولات و مظنونات فراهم می‌شود یا اینکه «شعری» است که از مخیلات فراهم می‌شود و یا «سفسطی» است که از وهمیات و مشبهات به‌دست می‌آید.

◆ شرح

صناعات خمس

اقسام مواد قیاس

هر قیاس دارای دو جنبه است:

۱ـ جنبهٔ مادی که عبارت است از اینکه مقدمات آن داخل در کدام‌یک از اقسام تصدیقات است.

۲ـ جنبهٔ صوری که عبارت است از اینکه صورت و هیئت قیاس بر وفق کدام‌یک از اشکال چهارگانه است.

جنبهٔ صوری قیاس و شرح اقسام و شرایط انتاج آن به‌تفصیل ذکر شد. اکنون بحث دربارهٔ مادهٔ قیاس است و قیاس از این جهت بر پنج قسم است: ۱ـ برهان ۲ـ خطابه

۳ـ جدل ٤ـ مغالطه ٥ـ شعر.

ـ **برهان:** هرگاه قضایایی که قیاس از آن‌ها فراهم می‌شود مفید تصدیق جزمی یقینی باشد «برهان» خوانده می‌شود.

ـ **خطابه:** قیاسی که مواد آن از تصدیقات غیرجزمی یعنی ظنی فراهم شده باشد، «خطابه» است.

ـ **جدل:** قیاسی که مقدمات آن از تصدیقات جزمی فراهم شده، اما در آن مطابقت با واقع لحاظ نشده باشد، بلکه عموم اعتراف یا اعتراف خصوص طرف مقابل در آن معتبر باشد، «جدل» نامیده می‌شود.

ـ **مغالطه:** قیاسی که مقدمات آن مانند قیاس جدلی از تصدیقات غیرجزمی فراهم شده ولی در آن هیچ‌یک از مطابقت با واقع یا عموم اعتراف یا اعتراف خصوص طرف مقابل معتبر نیست، «مغالطه» خوانده می‌شود. قیاس مغالطه اگر در برابر شخص حکیم که صاحب برهان است به‌کار رود «سفسطه» و اگر در مقابل مجادل و قیاس جدلی استعمال شود «مشاغبه» خوانده می‌شود.

ـ **شعر:** قیاسی که مقدمات آن مفید تصدیق نیست و فقط نتیجه آن تخیل و تعجب است، «شعر» نامیده می‌شود.

مواد قیاس برهان

در قیاس برهانی ــ برخلاف دیگر اقسام ــ لازم است تمام مقدمات آن یقینی باشد. برای‌مثال، در قیاس مغالطه کافی است یکی از دو مقدمهٔ آن وهمی باشد و دیگری یقینی، ولی جایز نیست در قیاس مغالطه یکی از دو مقدمه از وهمی پست‌تر باشد مانند آنکه از متخیلی فراهم شده باشد که دراین‌صورت قیاس شعری و تابع اخس مقدمتین است.

همان‌طورکه در تفسیر اجمالی قیاس برهانی گفته شد، لازم است مقدمات آن یقینی باشد و یقین عبارت است از تصدیق جزمی که مطابق با واقع و زوال آن ناممکن باشد. پس با قید تصدیق، شک و وهم و تخیل و دیگر تصورات از تعریف یقین خارج شد و به قید «جزم»، ظن خارج شد و با قید «مطابقت با واقع»، جهل مرکب بیرون رفت و با قید «زوال آن ناممکن باشد»، تقلید خارج شد.

مقدمات یقینی بر دو قسم‌اند: ۱ـ بدیهیات ۲ـ نظریاتی که به بدیهی منتهی می‌شوند. اصول یقینیات بدیهیات است و نظریات فرع بدیهیات است. بدیهیات برشش قسم‌اند و بیان حصر چنین است که یا تصور موضوع و محمول با نسبت کافی برای جزم به حکم است که آن را «اولیات» گویند مانند قضیهٔ «هر کل از جزء خود بزرگ‌تر است» که با تصور موضوع و محمول و نسبت، جزم به حکم حاصل می‌شود یا اینکه تصور موضوع و محمول کافی برای جزم به‌حکم نیست و برای جزم به آن، واسطه‌ای لازم است. اگر واسطه، حس ظاهر یا باطن باشد آن را «مشاهدات» گویند که به دو قسم «حسیات» و «وجدانیات» تقسیم می‌شود. درصورتی‌که واسطه، حس ظاهر باشد «حسیات» است مانند «آفتاب می‌درخشد و آتش می‌سوزاند»، و اگر واسطه، حس باطن باشد «وجدانیات» است مانند قضیهٔ «ما گرسنه یا تشنه‌ایم» درصورتی‌که واسطه، حس ظاهر یا باطن نباشد، اگر در وقت تصور موضوع و محمول، واسطه از ذهن غایب نشود، چنین مقدماتی «فطریات» است و قضایایی که قیاسات آن‌ها با خودشان است «فطریات» نامیده می‌شود. مانند قضیهٔ «عدد چهار جفت است». پیداست که واسطهٔ اثبات محمول برای موضوع در این مثال انقسام عدد چهار به متساویین است که با تصور موضوع و محمول و نسبت هرگز از ذهن پنهان نمی‌شود. و اگر واسطه در وقت تصور موضوع و محمول از ذهن پنهان شود یا حدس در آن به‌کار می‌رود که نام آن «حدسیات» است و حدس انتقال یکبارهٔ ذهن از مقدمات به مطلوب است. قضیهٔ حدسی مانند آنکه گفته شود «نور ماه از خورشید مستفاد است» که با تصور موضوع و محمول و نسبت، جزم به حکم حاصل نمی‌شود و نیازمند واسطه است و آن واسطه هم، حدس است. اگر حدس در آن به‌کار نرود ولی جزم به‌حکم به‌واسطهٔ اخبار جماعتی حاصل شود که عقل، هماهنگی‌شان را بر دروغ جایز نداند، «متواترات» است مانند «پاریس پایتخت فرانسه است» که به‌تواتر این خبر یقینی شده است و اگر چنین نباشد و واسطهٔ جزم به‌حکم، کثرت تجربه باشد، آن مقدمات «تجربیات» است مانند «هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود» که این قضیه جزو بدیهیات تجربی است. بنابراین یقینیات شش چیز است به‌شرح ذیل: ۱ـ اولیات ۲ـ مشاهدات ۳ـ تجربیات ٤ـ حدسیات ٥ـ متواترات ٦ـ فطریات[1].

۱. ابن‌سینا در فصل هفتم از مقالهٔ اولی برهان *شفا* در ذیل: «فی‌البرهان المطلق و فی قسمةِ‌اللذین احدهما برهان «لم» ←

اقسام برهان ـ برهان بر دو قسم است: ۱ـ برهان لِمّ ۲ـ برهان اِن

در هر قیاس، حد اوسط واسطه و علت برای حصول علم به مطلوب و ثبوت اکبر برای اصغر است. پس اگر حد اوسط افزون بر حصول علم در خارج و واقع، علت ثبوت اکبر برای اصغر هم باشد چنین برهانی «لِمّی» است که واسطه در اثبات و ثبوت یک چیز است مانند این قیاس: «هذا متعفن‌الاخلاط ـــ و کل متعفن‌الاخلاط محموم که نتیجه می‌دهد هذا محموم». چنان‌که ملاحظه می‌شود، همان‌طور که در اثبات و تصدیق، تعفن اخلاط واسطه برای علم به‌نتیجه است، در ثبوت و خارج نیز تعفن اخلاط علت تب است و اگر حد اوسط فقط علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر باشد ولی درحقیقت و واقع، علت ثبوت اکبر برای اصغر نباشد، چنین برهانی، برهان «اِن» است. برهان «اِن» بر دو قسم است: یکی آنکه، حد اوسط معلول وجود اکبر باشد و قسم دیگر آنکه، حد اوسط معلول علت سومی قرار گیرد. اولی در اصطلاح علمای منطق و حکما به نام «دلیل» نامیده می‌شود و قسم دوم نام معینی ندارد.

برهان «انی» قسم اول مانند «زید محموم و کل محموم متعفن‌الاخلاط فزید متعفن‌الاخلاط». چنان‌که ملاحظه می‌شود، حد اوسط در این برهان فقط علت حصول علم به‌نتیجه است و درواقع تب در زید علت تعفن اخلاط نیست، بلکه درواقع تعفن اخلاط علت از برای حصول تب در زید است. این قسم برهان «ان»، «دلیل» نامیده می‌شود و مقصود از برهان، احقان حق و اثبات واقع است. برهان انی قسم دوم مانند «هذه‌الحمی تشتد غبا و کل حمی تشتد غبا محرقهٔ فهذه‌الحمی محرقه».[1]

← والاخر برهان «ان» و یسمی دلیلا...» یقینی بودن برهان را به طرقی تفسیر کرده است؛ چنان‌که گوید: «فالبرهان قیاس مؤتلف یقینی. و قد قیل فی‌تفسیر هذا اقوال. و یشبه الا یکون‌المراد بالیقینی انه یقینی‌النتیجهٔ فانه اذا کان یقینی النتیجهٔ فلیس هو نفسه یقینیا و ان امکن ان یجعل لهذا وجه متکلف لوتکلف جعل ادخال المؤتلف فیه حشوا من‌القول. بل یکفی ان یقال قیاس یقینی النتیجهٔ و یغلب علی ظنی ان‌المراد بهذا قیاس مؤلف من یقینیات و ان فی‌اللفظ ادنی تحریف. فالیقینیهٔ اذا کانت فی‌المقدمات کان ذلک حال‌البرهان من جهة نفسه، و اذا کانت فی‌النتیجهٔ کان ذلک حاله بالقیاس الی غیره. و کونه یقینی‌المقدمات امرله فی‌ذاته، فهو اولی ان یکون مأخوذا فی‌حده و معرفا لطبیعهٔ» (صص ۷۹-۷۸).

۱. ابن‌سینا در بیان برهان اِن و لم در فصل هفتم از مقاله اولی شفا چنین گوید: «و اذا کان‌القیاس یعطی‌التصدیق بان کذاکذا و لایعطی‌العلهٔ فی‌وجود کذاکذا کما اعطی‌العلهٔ فی‌التصدیق فهو برهان ان. واذا کان یعطی‌العلهٔ فی‌الامرین جمیعا حتی یکون‌الحدالاوسط فیه کما هو علهٔ للتصدیق بوجود الاکبر للاصغر اوسلبه عنه فی‌البیان، کذلک هو علهٔ لوجودالاکبر للاصغر اوسلبه فی‌نفس‌الوجود فهذاالبرهان یسمی برهان لم» (ص ۷۹).

ابن‌سینا در همان مأخذ در بیان اقسام برهان «اِن» چنین گوید: «و برهان‌الان فقد یتفق فیه ان یکون‌الحدالاوسط فی‌الوجود لاعلهٔ لوجودالاکبر فی‌الاصغر و لامعلولاله، بل امرا مضایقاً له او مساویاله فی‌النسبهٔ الی علته ـ عارضا معه ←

مواد قیاس جدلی

قیاس جدلی از مقدمات مشهوره و مسلّمه فراهم می‌شود.

مشهورات: قضایایی که با آرای همهٔ مردم یا طایفهٔ معینی مطابقت کند «مشهورات» است. مثال اول «احسان نیکو و دشمنی زشت است». مثال دوم «کشتن حیوان زشت است (البته نزد گروهی از مردم هند)».

مسلّمات: آن، دو نوع است:

۱ـ قضایایی که در مقام مناظره پیش طرف مقابل مورد قبول و مسلّم باشد و درستی و نادرستی واقعی آن قضایا معتبر نیست.

۲ـ قضایایی که در اثبات آن‌ها در علمی، برهان آورده شود و در علم دیگر، به‌طور مسلّم به‌صورت دلیل ذکر شود مانند «مسائل منطق در فلسفه یا مسائل اصول در علم فقه». غرض از جدال الزام خصم است.

مواد قیاس خطابه

مقدمات قیاس خطابی، مقبولات و مظنونات است.

مقبولات: قضایایی که از کسانی گرفته می‌شود که مورد احترام و اعتمادند مانند اولیا و حکما، «مقبولات» است.[1]

منظونات: قضایایی که در آن حکم راجح غیرجزمی شده باشد که مقبول نباشد، «منظنونات» است. غرض از خطابه، ترغیب مردم به اموری است که باعث منفعت دنیا و

← اوغیرذلک مماهومعه فی‌الطبع معا. و قد یتفق ان یکون فی‌الوجود معلولا لوجودالاکبر فی‌الاصغر، فالاول یسمی برهان الان علی‌الاطلاق، والثانی یسمی دلیلا...» (همان).

۱. ابن‌سینا در فصل اول از مقالهٔ اولی خطابه به‌تفصیل دربارهٔ فایدهٔ خطابه گفت‌وگو کرده است و صناعت خطابه و برهان را از همهٔ صناعات دیگر مفیدتر دانسته است. خلاصهٔ گفتار او در این زمینه چنین است: «و لما کان‌المخاطب انسانا؛ و کل انسان اما خاصی، و اما عامی والخاصی لاینتفع من حیث یحتاج ان یصدق تصدیق‌الخواص الا بالبرهان والعامی لاینتفع من حیث یحتاج ان یصدق تصدیق‌العوام الا بالخطابة فالصناعتان‌النافعتان فی ان یکتسب‌الناس تصدیقا نافعا هما: البرهان والخطابة» (صص ۶-۲).

ابن‌سینا در فصل دوم از مقالهٔ اولی از کتاب خطابهٔ *شفا* ذیل عنوان «فی‌عمود الخطابة و اجزائها والتفریق بینها وبین‌الجدل»، در بیان جدایی و همانندی میان خطابه و جدل گوید: «الخطابة قد تشارک‌الجدل باعتبار، و تشاکله باعتبار. اما المشارکة فی‌جهتین، احدهما فی‌القصد، والثانیه فی‌الموضوع... و اما المشاکلة فلان مبادئها جمیعا المحمودات، لکن‌الجدل محموداته حقیقیة، والخطابة محمودانها ظنیة (صص ۷-۶).

آخرت آن‌ها شود؛ چنان‌که خطبا انجام می‌دهند.[1]

مواد شعر

مقدمات قیاس شعر متخیلات است که هیچ‌گونه تصدیق در آن نیست و نفس از آن به‌نحو ترغیب یا ترهیب متأثر و منفعل می‌شود. غرض از قیاس شعری، انفعال و تأثر نفس است.

مواد مغالطه یا قیاس سفسطی

قیاس مغالطه از وهمیات و مشبهات فراهم می‌شود.

وهمیات: قضایایی است که وهم به‌ملاحظهٔ محسوس در غیرمحسوس، حکم می‌کند چنان‌که وهم می‌گوید موجود محسوس محتاج به مکان است از روی آن قیاس کرده و می‌گوید: «هر موجودی به مکان احتیاج دارد». البته حکم وهم در محسوس درست و در غیرمحسوس نادرست است.

مشبهات: قضایای کاذبی شبیه به قضایای صادق اولی یا مشهور است به‌واسطهٔ اشتباه لفظی یا اشتباه معنوی. اشتباه لفظی مانند آنکه قیاس مغالطی فراهم شود ازاین‌قبیل مقدمات و به نقش از اسب بر دیوار گفته شود: «این اسب است و هر اسبی شیهه می‌کشد پس این صورت منقوش شیهه می‌کشد». درحقیقت بازگشت اشتباه لفظی به اشتباه وجودات است یعنی: وجود عینی، وجود ذهنی، وجود کتبی و وجود لفظی.

اشتباه معنوی مانند آنکه در مقدمات قیاس، وجود موضوع در موجبه رعایت نشود و

---

۱. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقالهٔ اولی از کتاب خطابهٔ *شفا* دربارهٔ تحدید خطابه چنین گفته است:
«و نبتدی فنحدالخطابهٔ و نقول: ان‌الخطابهٔ قوة تتکلف الاقناع الممکن فی‌کل واحد من‌الامور المفردهٔ. فقولنا «قوهٔ» نعنی به ملکهٔ نفسانیهٔ تصدرعنها افعال ارادیهٔ، و هی اوکد من‌القدرهٔ... و قولنا «تتکلف» یفهم منه معنیان: احدهما انها تتعاطی فعلا لاعن ارادهٔ مستکرههٔ؛ و لیس هذا هوالغرض فی‌هذاالمعنی. و یقال «تتکلف» و یراد به انها تتعاطی فعلا بابلغ قصد لاتمامه، و هذا هوالغرض. و قولنا «الاقناع الممکن» هو تفسیرالفعل الذی تتکلفه، و معناه مایمکن من‌الاقناع. و قولنا «فی‌کل واحد من‌الامورالمفردهٔ» معناه فی ای جزئی کان من‌الجزئیات کلها، و فی ای مقولة اتفقت...»
و تکلف الاقناع الممکن فصل ــ من باب فعل الخطابهٔ ــ بین‌الخطابهٔ و بین‌البرهان والجدل والسوفسطائیهٔ. فانها لیس شیء منها یتکلف الاقناع الممکن و یقصده کما علمت. و فی‌هذا الفصل نشیر الی غایهٔ الخطابهٔ ایضا اشاره محصلهٔ و هوالاقناع الممکن فی‌کل شیء» (صص ۲۹-۲۸).

موضوع قضیهٔ موجبه در خارج موجود نباشد که دراین‌صورت، نتیجهٔ آن به‌واسطهٔ عدم وجود موضوع نادرست خواهد بود.[1]

مهم‌ترین باب در صناعات پنج‌گانه برهان است که با آن عقاید حق ثابت و آرای باطل زایل می‌شود.

---

۱. ابن‌سینا در فصل اول از فن هفتم از کتاب *سفسطهٔ شفا* در تعریف و اقسام مغالطه چنین گفته است: «واما التبکیت. المغالطی و هوالقیاس الذی تعمله‌المتشبه بالجدلی اوالتعلیمی لینتج نقیض وضع ما، فبالحری ان نتکلم فیه و بالحری ان لانسمیه تبکیتا و توبیخا بل تضلیلا...» (ص ۱).

و در جای دیگر از همان مأخذ گوید: «والتبکیت السوفسطائی، هو قیاس یری انه مناقض للحق، و نتیجته نقیض‌الحق و لیس کذلک بالحقیقهٔ والسوفسطائی یروجه من غیر ان یشعر هوبه، او یشعر اکثرالناس بما یفعل هو...» (ص ۳).

ابن‌سینا در همین فصل در بیان انواع مغالطه گوید: «والمغالطون طائفتان: سوفسطائی، و مشاغبی. فالسوفسطائی هوالذی یترائی بالحکمهٔ، و یدعی انه مبرهن ولایکون کذلک بل اکثر ماینااله ان یظن به ذلک. و اما المشاغبی فهوالذی یترائی بانه جدلی، و انه انمایاتی فی‌محاوراته بقیاس من‌المشهورات‌المحمودهٔ ولایکون کذلک. بل اکثر ماینااله ان یظن به ذلک» (ص ۵).

◆ شرح خاتمه

خاتمة

اَجْزاءُالعُلوم ثَلثةٌ: «اَلْموضُوعاتُ» وَ هِیَ الَّتی یَبحَثُ فِی‌الْعِلْم مِنْ اَعْراضِهَا الذّاتِیَّة، وَ «الْمَبادی» وَ هِیَ حُدُودُالْمَوْضُوعاتِ وَ اَجْزائُها وَ اَعْراضُها، وَ مُقَدِّماتٌ بَیِّنَةٌ اَوْ مَاْخُوذَةٌ یَبْتَنِی عَلَیْها قِیاساتُ‌الْعِلم، وَ«الْمَسائِلُ» وَ هِیَ قَضایا تُطْلَبُ فِی‌الْعِلْم، وَ مَوضُوعاتُها اِمّا مَوْضُوعُ‌الْعِلم، اَوْ نَوْعٌ مِنْهُ، اَوْ عَرَضٌ ذاتِیٌّ لَهُ، اَوْ مُرَکَّبٌ وَ مَحْمُولاتُها اُمُورٌ خارِجَةٌ عَنْها لاحِقَةٌ لَها لِذَواتِها، وَ قَدْ یُقالُ الْمَبادیءُ لِما یُبْدَءُ بِهِ قَبْلَ‌الْمَقْصُودِ، وَالْمُقَدّماتُ لِما یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ‌الشُّرُوعُ عَلیٰ وَجْهِ الخُبْرَةِ وَ فَرْطِ‌الرَّغْبَةِ، کَتَعرِیفِ‌الْعِلْمِ وَ بیانِ غایَتِهِ وَ مَوْضُوعِهِ[1].

◆ ترجمه

خاتمه. اجزای دانش‌ها سه گونه است: و آن «موضوعاتی» است که در علم از اعراض ذاتی آن گفت‌وگو می‌شود و «مبادی» است که در بیان حدود موضوعات و حدود اجزا و اعراض آن است. این قبیل مبادی، «مبادی تصوری» است. مقدمات آشکار که به‌اصطلاح آن‌ها را «علوم متعارفه» گویند یا مقدمات گرفته‌شده «مقدمات نظری» است که اگر متعلم آن مقدمات را به‌حُسن ظن از معلم قبول کند، «اصول موضوعه» و اگر به‌استنکار بپذیرد «مصادرات» نامیده می‌شود که قیاسات علم به آن وابسته است (اشاره به «مبادی تصدیقی» است) و آن «مسائل»، علوم است که عبارت است از قضایایی که در علم ثبوت «محمولات» برای «موضوعات» به برهان طلب می‌شود و موضوعات مسائل، همان موضوع علم یا نوعی از آن یا عرض ذاتی برای آن و یا مرکب است و «محمولات» مسائل، اموری است بیرون از موضوعات و خودبه‌خودی عارض بر آن است. گاهی مبادی به چیزی گفته می‌شود که پیش از مقاصد علم آغاز می‌شود و مقدمات به چیزی گفته می‌شود که شروع در علم از جهت بصیرت و نهایت شوق به آن وابسته است مانند تعریف علم و بیان غایت و موضوع آن.

---

۱. ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ دوم برهان شفا ذیل این عنوان: «فی موضوعات‌العلوم و مبادئها و مسائلها...» در بیان اجزای علوم گوید: «والمبادی هی‌المقدمات التی منها تبرهن تلک‌الصناعةُ ولاتبرهن هی فی تلک‌الصناعةُ: اما لوضوحها، و اماالجلالةُ شأنها عن ان تبرهن فیها و انما تبرهن فی علم فوقها، واما لدنو شأنها عن ان تبرهن فی ذلک‌العلم، بل فی علم دونه و هذا قلیل.

والموضوعات هی الاشیاء التی انما تبحث‌الصناعةُ عن‌الاحوال المنسوبةُ لیها، والعوارض الذاتیه لها، والمسائل هی‌القضایا التی محمولاتها عوارض ذاتیةُ لهذاالموضوع او لانواعه او عوارضه، و هی مشکوک فیها، فیستبرء حالها فی ذلک‌العلم.

فالمبادی منهاالبرهان والمسائل لهاالبرهان، والموضوعات علیهاالبرهان و کان‌الغرض فیما علیه‌البرهان الاعراض الذاتیةُ، والذی لاجله ذلک هوالموضوع والذی منه (هو) المبادی» (ص ۱۵۵). سپس اقسام مبادی را شرح داده است. برای آگاهی بیشتر به مأخذ فوق مراجعه کنید.

◆ شرح

اجزاء علوم

تفتازانی در پایان کتاب *تهذیب‌المنطق* خواسته است اجزای علوم را بیان کند. همان‌طورکه از ترجمهٔ متن آشکار است علوم تدوین‌یافته به‌ناچار از سه جزء فراهم می‌شود.

جزء نخستین یا موضوع علم

نخستین چیزی‌که هر علمی بدان نیاز دارد و بنابر عقیدهٔ بیشتر دانشمندان موجب امتیاز و جدایی علوم از یکدیگر می‌شود، موضوع علم است. برای‌مثال، مسائل علم طب از مسائل روان‌شناسی به اختلاف موضوع هریک، که در علم طب دربارهٔ احوال بدن انسان و در علم روان‌شناسی دربارهٔ احوال روان گفت‌وگو می‌شود، از یکدیگر جدا می‌شوند.

بدیهی است که در علوم از خود موضوع گفت‌وگو نمی‌شود بلکه از اعراض ذاتی و آثار مطلوب و خواصی که بر موضوع علم عارض می‌گردد بحث می‌شود. ما اقسام اعراض ذاتی، غریب و مختلف‌فیه را در بیان موضوع علم منطق در آغاز کتاب به‌تفصیل بیان کردیم.

دربارهٔ اینکه موضوع علم جزئی از اجزای سه‌گانهٔ علوم انتقاد کرده و گفته‌اند مقصود از موضوع از این چهار قسم بیرون نیست:

۱ـ خود موضوع علم، مقصود باشد.

۲ـ مراد از موضوع علم، تصور موضوع باشد.

۳ـ مراد از موضوع علم، تصدیق به وجود آن باشد.

٤ـ از موضوع علم، تصدیق به موضوعیت آن برای علم اراده شود.

در صورت اول، موضوع علم را می‌توان بررسی موضوعات مسائل علم شناخت. بنابر احتمال دوم، داخل در مبادی تصورات، و بنابر احتمال سوم، تصدیق به‌وجود موضوع جزو مبادی تصدیق است و بنابر فرض چهارم، جزو مقدمات شروع علم به شمار می‌رود. به‌این‌ترتیب، حاجتی نیست که موضوع علم جزء مستقلی به شمار آید. در پاسخ انتقاد فوق جواب‌های گوناگونی داده شده است، بهترین پاسخ آن است که گفته شود به‌واسطهٔ توجه و اهمیت خاصی که تدوین‌کنندگان علوم به موضوع علم داشته‌اند

و از جهت آنکه امتیاز علوم به امتیاز موضوعات است پس موضوع علم جزئی مستقل است به‌همین‌جهت اجزای علوم را به سه قسم بر شمرده‌اند.

جزء دوم یا مبادی علوم

بنا به ترتیبی که تفتازانی در متن آورده است، جزء دوم از علوم، مبادی آن و عبارت است از اموری که مسائل علم به آن وابسته و بر دو نوع است:

۱. مبادی تصوری ـ اموری که مفید تصورات موضوعات و محمولات مسائل علوم و درحقیقت، بیان‌کنندهٔ حدود موضوعات و حدود اجزای آن است هنگامی که موضوع علم مرکب باشد و همچنین حدود اعراض موضوعات را شرح می‌دهد که درحقیقت همان محمولات مسائل است که بی‌واسطه بر موضوعات عارض می‌شود و چنین اموری را «مبادی تصوری» می‌نامند.

۲. مبادی تصدیقی ـ قیاسات علم به «مبادی تصدیقی» وابسته است و آن، یا مقدمات بدیهی و آشکار است که آن را «علوم متعارفه» گویند یا مقدمات نظری است درصورتی‌که متعلم از معلم به‌حکم حُسن ظن آن‌ها را بپذیرد. چنین مبادی‌ای «اصول موضوعه» نامیده می‌شود و هرگاه متعلم مقدمات نظری را با استنکار از معلم قبول کند، چنین مقدماتی را به‌اصطلاح «مصادرات» گویند. بنابراین، یک مقدمه، نسبت به یک شخص در دو زمان و یا نسبت به اشخاص در یک زمان، عنوان‌های گوناگونی خواهد داشت. برای مثال، یک مقدمه در یک زمان «مصادره» خواهد بود نسبت به شخصی و «اصول موضوعه» خواهد بود نسبت به شخص دیگر یا برای یک شخص در زمانی، «اصول موضوعه» و در زمان دیگر، «مصادره» است یا برعکس. از ظاهر عبارت تفتازانی که مبادی تصدیقی علوم را مقدماتی خوانده است که قیاسات علم به آن وابسته باشد، چنین بر می‌آید که تصدیق به‌وجود موضوع ازمبادی تصدیقیه نیست و در شرح شمسیه[1] بر آن تصریح شده است.

---

۱. قطب‌الدین رازی، شرح شمسیه، صص ۱۸۴-۱۸۳.

جزء سوم علوم، مسائل

«مسائل» عبارت است از قضایایی که گفت‌وگو دربارهٔ آن در علم صورت می‌گیرد و اغلب مسائل علوم، نظری و نیاز است که به‌استدلال، محمولات برای موضوعات ثابت شود و گاهی هم مسائل علم، بدیهی است و نیازمند استدلال نیست. دربارهٔ چنین مسائلی به تنبیه و آگاهاندن می‌توان قناعت کرد. در برخی از نسخ *تهذیب‌المنطق* در تفسیر مسائل آمده است: «وهی قضایا تطلب بالبرهان فی‌العلم»؛ یعنی مسائل قضایایی است که ثبوت محمولات برای موضوعات به برهان در علم خواسته می‌شود. بنابراین، حکم مذکور که ثبوت محمولات برای موضوعات به برهان است به‌مقتضای بیشتر مسائل و مباحث علم است نه همهٔ آن، زیرا بدیهیات احتیاج به برهان ندارند.

موضوعات مسائل علوم بر پنج نوع است:

۱ـ گاهی موضوع مسئله، خود، موضوع علم است؛ یعنی موضوع علم با موضوع مسئله یکی است؛ چنان‌که در حکمت طبیعی گفته می‌شود هر جسمی دارای شکل طبیعی است. در این قضیه موضوع مسئله جسم واقع شده که همین جسم، موضوع علم طبیعی نیز است؛ زیرا در حکمت طبیعی از احوال اجسام از جهت حرکت و سکون گفت‌وگو می‌شود.

۲ـ گاهی موضوع مسئله نوعی از موضوع علم به شمار می‌آید؛ چنان‌که در علم نحو گفته می‌شود اسم یا معرب است یا مبنی که در این مثال، موضوع مسئله، اسم است و آن نوعی از کلمه و کلام است که موضوع علم نحو است.

۳ـ گاهی موضوع مسئله عرض ذاتی برای موضوع علم است؛ چنان‌که در حکمت طبیعی می‌گویند: «هر متحرکی دارای میل است». همان‌طور که ملاحظه می‌شود، قضیهٔ فوق، مسئله‌ای از مسائل حکمت طبیعی و موضوع آن، متحرک است که برای جسم عرض، و جسم موضوع حکمت طبیعی است.

٤ـ و گاهی موضوع مسئله مرکب از موضوع علم و عرض ذاتی آن است مانند سخن مهندسی که می‌گوید: «هر مقداری که وسط در نسبت باشد پس آن ضلعی است که دو طرف بر آن احاطه کرده است.» معنای وسط بودن در نسبت آن است که مقداری میان دو مقدار واقع شود و نسبت آن به هریک، مساوی با نسبت آن به دیگری باشد مانند عدد ٤ که میان ۲ و ۸ است و نسبت ٤ به ۸ نسبت نصف است و نسبت ٤ به ۲ نیز

نسبت نصف است. در علم ریاضیات حاصل‌ضرب عددی را در خودش ضلع خوانند و معنای این جمله آن است که حاصل‌ضرب عدد ٤ در خودش، مساوی با ضرب یکی از دو طرف در دیگری است.

۵ـ گاهی موضوع مسئله مرکب از نوع موضوع علم و عرض ذاتی آن است؛ چنان‌که در علم هندسه گفته می‌شود هر خطی که بر خط دیگر قائم شود، دو زاویه دو طرف آن‌دو قائمه هستند که در این مسئله خط نوعی از مقدار و قائم شدن آن، عرض ذاتی است.

تفتازانی بعد از بیان انواع موضوعات مسائل، دربارهٔ محمولات مسائل بحث می‌کند و می‌گوید: محمولات مسائل اموری هستند که خارج از موضوعات و خودبه‌خود عارض بر موضوعات مسائل می‌شوند؛ مقصود از اینکه محمولات خودبه‌خود (لذواتها) عارض بر موضوعات می‌شوند، اشاره به اعراض ذاتی است که پیش‌تر مفصل دربارهٔ آن گفت‌وگو کردیم و قطب‌الدین رازی نیز در شرح شمسیه اقسام عرض ذاتی مورد بحث در علوم را ذکر کرده است. مقصود از ذاتی بودن محمولات مسائل آن است که به موضوع علم خودبه‌خود عارض شوند نه نسبت به موضوعات مسائل؛ چه‌بسا از محمولات در علوم بر موضوعات مسائل حمل می‌شوند ولیکن آن‌ها نسبت به موضوع مسئله، عرض بعید شمرده می‌شوند مانند آنکه در علم فقه گفته می‌شود: «هر مسکری حرام است» و در علم نحو می‌گویند: «هر فاعلی مرفوع است»[1] که حرام در قضیهٔ اول نسبت به موضوع، قضیه و مرفوع در مثال دوم نسبت به موضوع آن، عام و عرض بعید است ولی نسبت به موضوع علم که فعل مکلف و کلمه باشد، عرض ذاتی است.

تفتازانی پس از آنکه اجزای علوم را به موضوع و مبادی و مسائل علوم اختصاص می‌دهد و تعریف هریک را بیان می‌کند، در پایان این فصل با عبارت «وقد یقال‌المبادی» به معنای دیگری از مبادی اشاره می‌کند و می‌گوید: گاهی به اموری که به‌عنوان مقدمات علوم درآغاز هر علم قبل از بیان مطلب آن، دربارهٔ آن‌ها بحث می‌شود، «مبادی» گویند؛ چنان‌که ابن‌حاجب در *مختصرالاصول*[2] گفته است: مبادی عبارت از اموری است که

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *نقدالتنزیل*، به نقل از: *حاشیهٔ ملاعبدالله*، ص ۱۵۷.

۲. عبارت ابن‌حاجب در *مختصرالاصول* چنین است: «اما بعد فانی لما رایت قصور الهمم عن‌الاکثار، و میلها الی‌الایجاز والاختصار. صنفت مختصرا فی‌اصول‌الفقه ثم اختصرته علی وجه بدیع... و ینحصر فی‌المبادی والادلهٔ السمعیهٔ والاجتهاد والترجیح. فالمبادی حدوفائدته واستمداده، اما حده... و اما فائدته ... و اما استمداده فمن الکلام والعربیهٔ والاحکام» (صص ۳-۲).

پیش از مقاصد و مسائل علوم آورده می‌شود؛ خواه آنکه داخل در علم و از اقسام مبادی تصوری و تصدیقی مذکور سابق باشد یا آنکه خارج از علم و در آغاز شروع به آن، به‌عنوان بصیرت متعلم در فرا گرفتن مطالب آن علم باشد. به‌ظاهر واضع اصطلاح مذکور (چنان‌که از ظاهر عبارت *حاشیهٔ ملاعبدالله* مستفاد است) ابن‌حاجب است.

و گاهی به اموری که شروع به علم به آن‌ها وابسته است «مقدمات» گفته می‌شود مانند شناختن حد و غایت و بیان موضوع آن؛ به‌این‌ترتیب، مقدمات خارج از علم و اخص از مبادی به‌معنای فوق است.

(ادامهٔ خاتمه)

وَ كانَ الْقُدَماءُ يَذْكُرُونَ ما يُسَمُّونَهُ الرُّؤوسَ الثَمانِيَةَ، اَلاوَّلُ: اَلغَرَضُ لِئَلاّ يَكُونَ النَّظَرُ فِيهِ عَبَثاً. الثّانى: اَلْمَنْفَعَةُ، وَ هِيَ ما يَتَشَوَّقُهُ الكُلُّ طَبعاً لِيَنْشِطَ الطّالِبُ وَ يَتَحَمَّلَ الْمَشَقَّةَ. اَلثّالِثُ: السِّمَةُ، وَ هِيَ عُنوانُ‌العلمِ، لِيَكُونَ عِنْدَهُ اِجمالُ ما يُفَصِّلُهُ، اَلرّابِعُ: اَلْمُؤَلِّفُ، لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ، اَلْخامِسُ: مِنْ اَيِّ عِلْمٍ هُوَ لِيَطْلُبَ فِيهِ ما يَلِيقُ بِهِ، اَلسّادِسُ: اَنَّهُ فِى اَيِّ مَرْتَبَةٍ هُوَ لِيُقَدِّمَ عَلى ما يَجِبُ وَ يُؤَخِّرَ عَمّا يَجِبُ، اَلسّابِعُ: اَلْقِسْمَةُ، لِيَطْلُبَ فِى كُلِّ بابٍ ما يَلِيقُ بِهِ، اَلثّامِنُ: اَلاَنْحاءُ التَّعليميَّةُ، وَ هِيَ التَّقسيمُ: اَعْنِى التَّكْثيرَ مِنْ فَوقٍ، وَالتَّحْليلُ، وَ هُوَ عَكْسُهُ، وَالتَّحْديدُ اَىْ فِعْلُ الْحَدِّ، وَالْبُرْهانُ، اَىِ الطَّريقُ اِلَى الْوُقُوفِ عَلَى‌الْحَقِّ وَ الْعَمَلِ، و هذا بِالْمَقاصِدِ اَشْبَهُ، وَاللهُ اَعْلَمُ، وَ عِلْمُهُ اَتَمُّ، وَ حُكْمُهُ اَحْكَمُ.

ترجمه

قدما در آغاز کتاب خود، اموری را می‌آوردند و آن‌ها را رئوس ثمانیه نام‌گذاری می‌کردند (این امور را می‌توان مقدمات یا مبادی به‌معنای اعم نامید).

نخستین: بیان غرض علم است تا اندیشه در آن عبث و بی‌ثمر نباشد.

دوم: بیان منفعت و فایدهٔ علم است تا به‌مقتضای طبع، همگان به شوق آیند و در طلب آن، با نشاط و شادمان قدم بردارند و سختی در رسیدن به آن را تحمل کنند.

سوم: سمه و علامت، و آن عبارت است از عنوان علم تا در نزد متعلم اجمالی از مسائل علمی باشد که مباحث علم به‌تفصیل آن را بیان می‌کند.

چهارم: نویسنده و واضع علم است تا قلب متعلم در طلب علم آرام گیرد.
پنجم: دانستن آنکه از کدام علم است تا آنچه شایستهٔ اوست در آن طلب شود.
ششم: دانستن اینکه علم در کدام مرتبه قرار گرفته تا بر آن علومی که لازم است مقدم شود، و از آنچه واجب است، مؤخر آورده شود.
هفتم: قسمت و ابواب علم است تا آنکه در هر باب، مطالبی خواسته شود که شایسته است.
هشتم: انحای تعلیمیه و آن عبارت است از تقسیم، یعنی تکثیر از فوق و تحلیل که عکس تقسیم است و تحدید که عبارت است از به‌کار بردن حد و برهان، یعنی راه دسترسی به حق و عمل به آن است. قسم هشتم به مقاصد علم شبیه‌تر است (تا آنکه جزء مقدمات واقع شود) و خدا داناست و دانش او کامل‌تر و داوری او رساتر است.

شرح

رئوس هشت‌گانه (ثمانیه)

تفتازانی بعد از آنکه اجزای علوم را تفسیر می‌کند، اصطلاح دیگری برای مبادی بیان می‌دارد که شامل مقدمات هم می‌شود و مقدمات علوم را بر مبنای متأخران ذکر می‌کند که برای بصیرت متعلم قبل از شروع به مطالب علم، بعضی از امور را می‌آوردند تا شوق بیشتری برای دریافت مسائل علم حاصل شود و در پایان همین بحث، روش قدما دربارهٔ مقدمات علوم را یاد کرده و گفته است که قدمای حکما به‌عنوان مقدمات شروع در علم، هشت چیز را برای متعلم بیان می‌کردند و آن‌ها را «رئوس ثمانیه» می‌خواندند و سپس هر یک از مقدمات هشت‌گانه را به اجمال شرح داده است که اینک به تفسیر آن‌ها می‌پردازیم.

* **نخست از رئوس هشت‌گانه، «غرض» است.** هرگاه نتیجهٔ فعل، فاعل را بر انجام دادن کاری وادار سازد، حصول آن نتیجه برای فاعل، غرض و علت غایی نامیده می‌شود، و اگر چنین نباشد، اما فاعل از انجام دادن فعل به فایده‌ای برسد، آنچه را که از انجام دادن فعل برای فاعل حاصل شده است در اصطلاح منفعت و فایده خوانند.

توضیح آنکه، برای‌مثال هرگاه دانشجویی برای حضور در کلاس و فهمیدن مطالب درس از خانه به دانشکده بیاید، نتیجه‌ای که از انجام دادن این فعل به‌دست می‌آید، غرض

نامیده می‌شود. چه‌بسا در حین انجام دادن این کار، در وسط راه به کسی برخورد که ملاقات با او، فوایدی برایش داشته باشد، اما در آغاز، انجام دادن فعل برای حصول آن نتایج نبوده است و چنین ثمره‌ای در اصطلاح، فایده و منفعت است نه غرض؛ به همین جهت هر فاعل صاحب‌غرضی می‌خواهد با انجام دادن فعل از مرحلهٔ قوه به فعل و از نقص به کمال درآید و درحقیقت با داشتن غرض، نقص فاعل اثبات می‌شود، اما هرگاه بر انجام دادن کار فایده‌ای مترتب باشد که فاعل آن کار را برای رسیدن به آن نتیجه انجام نداده باشد دلیل بر نقص فاعل نیست. با توجه به فرق میان غرض و فایده مفهوم سخن اشاعره خوب روشن می‌شود که می‌گویند:

«افعال الله تعالی لاتعلل بالاغراض و ان اشتملت علی غایات و منافع لاتحصی» (افعال خدا معلل به اغراض نیست اگرچه بر غایات و منافع بی‌شمار مشتمل باشد). مقصود تفتازانی این است که قدما در آغاز هر علم، امری را که موجب شده است تدوین‌کنندهٔ علم آن را تدوین کند، برای متعلم بیان می‌کردند گرچه برای آن کار منافع و مصالح دیگری جز غرض مدون موجود باشد. برای‌مثال، غرض ارسطاطالیس از تدوین منطق نگه‌داشتن ذهن از خطا در فکر بوده است و بی‌شک به‌جز این، فراگرفتن مسائل منطق فواید دیگری نیز برای متعلم دربرداشته است.[1]

*** دوم از مقدمات هشت‌گانه، «منفعت» است.** در بیان غرض فرق آن با منفعت ذکر شد و تفتازانی در تفسیر منفعت گفته است: ذکر منافع و مصالح علم، همگان را به‌مقتضای طبع به شوق وامی‌دارد تا در طلب آن علم با نشاط قدم بردارند و سختی‌ها را تحمل کنند. برای‌مثال، فراگرفتن علم منطق گذشته از اینکه حافظ ذهن از خطای در فکر است، انسان

۱. ابن‌سینا در فصل اول از مقالهٔ اولی از فن چهارم از جمله اولی *شفا*، کتاب قیاس، در بیان غرض منطق گوید: غرض منطق به‌طورذاتی شناسایی قیاسات برهانی است به‌جهت‌آنکه وسیله‌ای برای به‌دست آوردن علوم برهانی شود و در مرتبهٔ متأخر، هدف از منطق شناخت انواع دیگر قیاسات است؛ چنان‌که گوید: «وقصدنا الاول وبالذات فی‌صناعةالمنطق هو: معرفةالقیاسات والقسم‌الناظر منها فی‌القیاساتالبرهانیه. و منفعةُ ذلک لناهی، التوصل بهذه الالة الی اکتساب‌العلوم البرهانیةِ. و قصدناالثانی: معرفةُ اصناف‌القیاساتالاخری، فبعضها ینفعنا بالارتیاض فیها، والتخلص عنها الی‌العلوم البرهانیةِ، کالجدلیات، ولها منافع اخری. و بعضها ینفعناالعلم بها فی‌التحرز عنها عند انتفاء العلوم البرهانیةِ، کالسوفسطائیةِ و بعضها ینفعنا فی‌مصالح المدنیةِ، و نظام المشارکةِ، کالخطابةِ والشعر. و جمیع هذه کالمشترکةِ اما بالفعل و اما بالقوةِ، فی‌هیئةُالقیاس و صورته. و اکثرا اختلافها فی‌موادها» (صص ٤-٣).

را قادر می‌سازد مسائل علوم دیگر را بهتر فرا بگیرد و آن‌ها را تجزیه و تحلیل کند و ذکر فواید منطق خواننده را به شوق می‌آورد تا تمام ناهمواری‌ها را هموار کند و سختی‌ها را از پیش پای خود بردارد و تمام مسائل منطق را بعد از فراگیری به‌صورت ملکه درآورد و به‌همین سبب گاهی غرض و منفعت بالذات یکی و به‌اعتبار، مختلف و گوناگون هستند.

* **سوم از رئوس هشت‌گانه، «سمه» است** که در فرهنگ لغت به‌معنای علامت و در اینجا مراد از آن، عنوان علم است. عنوان به چیزی می‌گویند که به‌اجمال بر مدلول دلالت کند و عنوان منطقی به اجمال بر قوانینی که در علم منطق به‌تفصیل دربارهٔ آن‌ها بحث می‌شود، دلالت دارد. برخی سمه را به‌وجه تسمیه و سبب نام‌گذاری علم تفسیر کرده‌اند؛ چنان‌که گفته می‌شود علم منطق را بدان سبب منطق نامیده‌اند که نطق دارای دو معنی است یکی نطق ظاهری به‌معنای سخن گفتن و تکلم و دیگری نطق باطنی به‌معنای دریافت کلیات است و فرا گرفتن قوانین منطق باعث تقویت نطق ظاهری می‌شود و نطق باطنی را از خطا و لغزش بازمی‌دارد. منطق از نطق مشتق شده، پس یا مصدر میمی است و بر قوانین منطق از جهت مبالغه گفته شده است زیرا این قوانین در تکمیل نطق ظاهری و باطنی دخالت تام دارد یا اسم مکان است؛ یعنی این علم محل نطق و مظهر آن است. در بیان نام‌گذاری علم منطق به‌اجمال به مسائل و قوانینی که در علم منطق به‌تفصیل از آن‌ها گفت‌وگو می‌شود، اشاره شده است.[1]

* **چهارم از رئوس هشت‌گانه، بیان مؤلف و تدوین‌کنندهٔ نخستین علم است.** تفتازانی می‌گوید: ذکر مدون علم برای متعلم موجب سکونت و آرامش است؛ زیرا مبتدیان از زبان دانشمندان بنام سخن حق را می‌پذیرند، درصورتی‌که روش محققان به‌عکس است و از سخن حق پی به عظمت گویندهٔ آن می‌برند چنان‌که گفته شده است:

«انظر الی ماقال ولاتنظر الی مَنْ قال» (به خود سخن توجه کن نه به گویندهٔ آن).

بنابر عقیدهٔ مشهور، واضع قوانین منطقی صوری «ارسطو»ست و به‌همین‌جهت ارسطو به معلم اول ملقب شده است. به منطق، میراث «ذی‌القرنین» نیز گفته شده است. بعد از

۱. ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق*، صص ۱۷۰-۱۶۹.

ترجمهٔ قوانین منطقی به زبان عربی، معلم دوم، حکیم ابونصر فارابی، آن را مهذب و مرتب ساخت. با از بین رفتن آثار فارابی، ابن‌سینا بزرگ‌ترین کتاب را دربارهٔ منطق در کتاب *شفا* به رشتهٔ تحریر درآورد که بی‌شک تمام متفکران اسلامی از آن متأثر شده‌اند.

* **پنجم از رئوس هشت‌گانه، این است که بیان شود علمی که در آن گفت‌وگو می‌شود از کدام دسته است؛** آیا از علوم عقلی است یا نقلی؟ تا از آن چیزهای شایسته خواسته شود. برای‌مثال، دربارهٔ منطق بحث می‌شود که آیا از جنس علوم حکمت نظری است یا خارج از علم حکمت و مقدمه‌ای برای علوم است؟ تحقیق در این مسئله تا حدودی به تفسیر ما از حکمت بستگی دارد. برای‌مثال، هرگاه تعریف خواجه نصیرالدین طوسی را در آغاز *اخلاق ناصری* در نظر بگیریم که گفته است:

«گوییم که حکمت در عرف اهل معرفت عبارت است از دانستن چیزها چنان‌که باشد (حکمت نظری) و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید (حکمت عملی) به‌قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد. و چون چنین بود، حکمت منقسم می‌شود به دو قسم: یکی علم و دیگری عمل...» پیداست که دانستن چیزها عام است و مسائل منطق را دربر می‌گیرد.

همچنین تعریف دیگر مشهور که در آن زمان گفته شده است:

«الحکمةُ هی‌العلم باحوال اعیان‌الموجودات علی ماهی علیها بقدر طاقةِ البشریة» (حکمت دانستن احوال موجودات خارجی است بدان‌گونه که هستند به اندازهٔ توانایی بشر، بنابراین تعریف، از این جهت که مسائل منطق جزو موجودات خارجی نیست پس علم منطق خارج از حکمت است. بعضی از دانشمندان به‌جای احوال اعیان موجودات «حقایق‌الاشیاء» آورده و گفته‌اند: حکمت دانستن حقایق اشیاست چنان‌که هستند.

البته این دو عبارت از جهت معنی به‌هم نزدیک‌اند. این تعریف برخلاف تعریف اول، فقط شامل حکمت نظری است و اگر بعد از کلمهٔ اعیان موجودات، عبارت « حقایق الاشیاء» اضافه شود، تعریف مذکور شامل حکمت عملی هم می‌شود. فرق دیگر این تعریف با تعریف اول، این است که در این تعریف به‌جای «چیزها» در تعریف اول، احوال موجودات خارجی آمده است. بدیهی است که معنی چیزها عمومیت بیشتری دارد

و موجودات ذهنی را هم شامل می‌شود درصورتی‌که بنابراین تعریف، چون دانستن احوال موجودات ذهنی جزو حکمت نیست می‌توان گفت که منطق اگر علم باشد خارج از معنی حکمت و مقدمهٔ این علم است؛ زیرا موضوع منطق معرِّف و حجت است و معرِّف و حجت هم، موجود ذهنی‌اند، اما بنابر تعریف اول، علم منطق ممکن است داخل در علم حکمت باشد، زیرا دانستن چیزها چنان‌که باشد، شامل موجودات خارجی و ذهنی است. به همین جهت برخی از حکما در تعریف دوم تصرف کرده و قید «اعیان خارجی» را از تعریف حذف کرده‌اند تا تعریف حکمت عمومیت یابد و شامل علم منطق هم شود.[1]

*** ششم از رئوس هشت‌گانه، بیان این است که علم مورد گفت‌وگو در کدام مرتبه قرار گرفته است**، تا علم موردنظر بر علومی که فرا گرفتن آن قبل از این علم لازم است، مؤخر شود و بر علومی که دانستن آن بعد از این علم است، مقدم شود. برای مثال مرتبهٔ علم منطق از جهت آنکه آلت جمیع علوم است باید بر تمام علوم مقدم شود اما دانشمندان یونان فرا گرفتن علم منطق را بعد از علوم هندسه و علم اخلاق توصیه کرده‌اند و در

---

۱. ابن‌سینا در فصل دوم مدخل *شفا* ذیل عنوان «فصل فی‌التنبیه علی‌العلوم والمنطق» دربارهٔ اینکه آیا منطق مقدمهٔ فلسفه و وسیله برای شناسایی علوم یا جزو حکمت است، در آخر همین فصل سخن به میان آورده و از دو جهت دربارهٔ این مسئله بحث کرده است؛ به یک اعتبار که در خارج موجود نیست منطق جزئی از فلسفه نیست ولیکن به اعتبار اینکه فلسفه تمام علوم نظری را از هر جهت دربر می‌گیرد منطق جزو فلسفه است. تلخیص عبارت شفا چنین است که گوید: «واذا اردنا ان نتفکر فی‌الاشیاء و نعلمها، فنحتاج ضروره الی ان ندخلها فی‌التصور،... و خصوصا و نحن نروم بالفکره ان نستدرک‌المجهولات و ان یکون ذلک من‌المعلومات، والامورانما تکون مجهولة بالقیاس الی‌الذهن لامحالهٔ... و لان هذاالنظر لیس نظرا فی‌الامور، من حیث هی موجودهٔ احد نحوی الوجودین‌المذکورین بل من حیث ینفع فی‌ادراک احوال ذینک الوجودین، فمن تکون‌الفلسفهٔ عنده متناولهٔ للبحث عن‌الاشیاء، من حیث هی موجودهٔ و منقسمهٔ الی‌الوجودین‌المذکورین فلا یکون هذاالعلم عنده جزءً من‌الفلسفهٔ و من حیث هو نافع فی‌ذلک، فیکون عنده آلة فی‌الفلسفهٔ و من تکون الفلسفهٔ عنده متناولهٔ لکل بحث نظری، و من کل وجه، یکون ایضا هذا عنده جزءً من‌الفلسفهٔ و آلهٔ لسائر اجزاء الفلسفهٔ» (صص ۱۶-۱۵).

ابن‌سینا در فصل دوم از مقالهٔ اولی کتاب قیاس *شفا* دربارهٔ اینکه منطق جزو فلسفه است یا آنکه مقدمه علوم و به‌منزلهٔ آلت است در ذیل عنوان «فصل فی ان‌المنطق آله فی‌العلوم‌الحکمیهٔ لایستغنی عنها» به‌تفصیل گفت‌وگو کرده و بنا به تحقیقی که ارائه داده است مخالفتی میان این‌دو فکر نمی‌بیند و به دو اعتبار گوناگون هر دو نظریه را درست توجیه می‌کند؛ چنان‌که گوید: «وسلف لک جمله ان‌المنطق کیف یکون جزءً للحکمهٔ و کیف یکون آلهٔ، و انه لاتناقض بین من یجعله جزءً و بین من یجعله آلهٔ، فانه اذا اخذ موضوع‌المنطق من حیث هو احدالموجودات... کان المنطق جزءً من‌الفلسفه... ولکن لما عرض ثانیا ان کانت هذه‌المعرفهٔ من امر هذاالموجود تعین فی‌معرفهٔ امور اخری... ولتکون تلک المعرفهٔ هو کونه آلهٔ. فکون المنطق جزءً یکون اعم من کونه آلهً» (صص ۱۸-۱۰).

فرهنگ و تمدن اسلامی چون اکثر کتاب‌های منطقی مفصل به زبان عربی است باید بعد از فرا گرفتن علم صرف‌ونحو عربی به خواندن علم منطق همت گماشت.

* **هفتم از رئوس هشت‌گانه، بیان تقسیم علم یا تقسیم ابواب کتاب است** تا در هر باب آنچه را که شایسته آن است، خواسته شود. توضیح اینکه، قدما قبل از شروع در علم، برای متعلم ابواب و فصول علم را بیان می‌کردند تا در هر باب و فصل مطالب موردحاجت به‌دست آید. برای مثال، در بیان تقسیم مسائل منطق می‌گفتند مباحث منطق به نُه باب تقسیم می‌شود به‌این‌ترتیب: باب اول، «ایساغوجی» یا کلیات خمس؛ باب دوم، معرِّف و اقسام آن؛ باب سوم، قضایا و احکام آن؛ باب چهارم، قیاس و استقراء و تمثیل؛ باب پنجم، برهان؛ باب ششم، جدل؛ باب هفتم، خطابه؛ باب هشتم، شعر و باب نهم، مغالطه. برخی از متأخران بحث الفاظ را باب جداگانه‌ای ذکر کردند که در این صورت ابواب مسائل منطق به ده باب تقسیم می‌شود.

منطق ارسطو که به ارگانون شهرت داشت شامل شش بخش زیر بود:

۱ـ قاطیغوریاس یاالمقولات

۲ـ باری‌ارمینیاس یا العباره

۳ـ آنالوطیقای اول یا التحلیلات‌الاول

٤ـ آنالوطیقای دوم یا التحلیلات‌الثانیه

۵ـ طوبیقا یا الجدل

٦ـ سوفسطیقا یا السفسطه یا الاغالیط.

اما چنان‌که ابن ندیم در *الفهرست* و ابن‌خلدون در *مقدمه* یادآور شده‌اند، از آنجا که ارسطو دو کتاب دیگر نیز دربارهٔ فن خطابه و فن شعر به نام *ریطوریقا* و *بوطیقا* نوشته بود، بعدها این دو قسمت را نیز جزو ارگانون ارسطو به شمار آوردند و پس از افزودن ایساغوجی فرفوریوس به آن، ابواب منطق ارسطو را نه باب برشمردند به قرار زیر:

۱ـ ایساغوجی یا المدخل یعنی مبحث الفاظ و کلیات خمس ۲ـ قاطیغوریاس یا مقولات ۳ـ باری ارمینیاس یا مبحث قضایا ٤ـ قیاس ۵ـ برهان ٦ـ جدل ۷ـ مغالطه ۸ـ خطابه ۹ـ شعر.

قطب‌الدین شیرازی در کتاب *درةالتاج*، بخش نخستین، در بیان تقسیم ابواب منطق

مباحث آن را به نه باب تقسیم کرده است به شرح زیر:

قسم اول: ایساغوجی (یعنی مدخل منطق مشتمل بر اقسام الفاظ و کلیات خمسهٔ مفرده شامل جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض عام).

قسم دوم: قاطیغوریاس (یعنی مقولات عشر).

قسم سوم: باری ارمینیاس (یعنی عبارت مشتمل بر ایجاث قضایا).

قسم چهارم: قیاس.

قسم پنجم: برهان و حد آن.

قسم ششم: جدل.

قسم هفتم: مغالطه.

قشم هشتم: خطابه.

قسم نهم: شعر.

و سپس بیان انحصار اقسام نه‌گانه را برشمرده است تا آنکه گوید... پس ابواب منطق هشت شد و این ترتیب ارسطاطالیس است (صص ۷۸-۷٦).

و سپس گوید: و فرفوریوس کی از متابعان او بود، بحث الفاظ ــ و کلیات خمسه ــ کی ارسطو در باب معانی مفرد آورده بود؛ یعنی مقولات را جدا کرد و در بابی مفرد آورد و آن را ایساغوجی نام کرد و این افراز به‌غایت نیکو کرد؛ چه، کلیات خمسه و دلالات الفاظ، در ذهن توانند بود و مقولات عشر، طبایع موجودات خارجی‌اند. پس افراز ایشان از یکدیگر بهتر از مزج ایشان است به‌هم، و از این جهت ابواب منطق نُه آمد. این است تمامی اقسام حکمت نظری. (ص ۷۸).

ابن الندیم در کتاب *الفهرست* در مقالهٔ هفتم فن اول، در اخبار فلاسفهٔ طبیعیین و منطقیین، در بیان ابواب و ترتیب کتاب *منطق ارسطو* چنین گوید: «سخن دربارهٔ منطقیات او که هشت کتاب است: قاطیغوریاس (یعنی مقولات)، باری ارمینیاس (یعنی عبارت)، آنالوطیقا (یعنی تحلیل‌القیاس)، ابودیقطیقا (که آنالوطیقای دوم و به‌معنای برهان است)، طوبیقا (به‌معنای جدل)، سوفسطیقا (به‌معنی مغالطه)، ریطوریقا (به‌معنای خطابه)، ابوطیقا (که به آن بوطیقا نیز گویند و به معنای شعر است) (صص ٤٥٤-٤٥٣، ترجمهٔ *الفهرست*).

ابن‌خلدون در *مقدمهٔ* خود در بیان ابواب منطق نزد قدما گوید: منطق را در هشت کتاب

مختصر کرده‌اند:

۱ـ در جنس‌های عالی که تجرید محسوسات در ذهن، بدان‌ها منتهی می‌شود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی‌شود و این قسمت را «کتاب مقولات» می‌نامند.

۲ـ در قضایای تصدیقی و انواع آن‌ها و این مبحث را «کتاب عبارت» می‌خوانند.

۳ـ در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آن را «کتاب قیاس» می‌گوید.

٤ـ «کتاب برهان» و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است... .

٥ـ «کتاب جدل» و آن قیاسی است که فایدهٔ آن قطع کردن شور و غوغا و بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن به‌کار رود.

٦ـ «کتاب سفسطه» و آن قیاسی است که خلاف حق را می‌رساند.

۷ـ «کتاب خطابه» و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان به منظوری که دارند به‌کار می‌رود.

۸ـ «کتاب شعر» و آن قیاسی است که به‌خصوص افادهٔ تمثیل و تشبیه می‌کند.

این‌هاست کتب هشت‌گانهٔ منطق در نزد متقدمان...»[1]

متأخران از دانشمندان منطق «قاطیغوریاس» (مقولات عشر) را از کتاب‌های منطق حذف کردند؛ زیرا در حکمت الهی به‌معنای عام از آن به‌تفصیل گفت‌وگو می‌شود و بنابراین، مباحث مقولات عشر خارج از مسائل منطق است. تقسیم علم منطق به نه باب از ارسطو نیست. همان‌طور که گفته شد، آنچه را که ارسطو در کتاب *منطق* ذکر کرده شش باب است به شرح زیر:

۱ـ قاطیغوریاس یا المقولات یا اجناس عالی.

۲ـ باری‌ارمیناس یا العباره یا قضایا.

۳ـ آنالوطیقای اول یا التحلیلات‌الاولی یا قیاس.

٤ـ آنالوطیقای دوم یا التحلیلات الثانیه یا برهان.

٥ـ طوبیقا یا الجدل.

٦ـ سوفسطیقا یا السفسطه یا الاغالیط.

---

۱. برای آگاهی بیشتر ر ک به: ابن‌خلدون، *مقدمهٔ ابن‌خلدون*، صص ۱۰۳۱-۱۰۲۲.

و اگر مقصود از تقسیم، بیان اقسام مطالب کتاب باشد، ابواب کتاب را بدین‌صورت برای متعلم مبتدی تقسیم می‌کردند. برای مثال می‌گفتند این کتاب *تهذیب‌المنطق والکلام* مشتمل بر دو قسم است:

قسم اول بر یک مقدمه و دو مقصد و یک خاتمه تنظیم شده است؛ مقدمه در بیان ماهیت، غایت و موضوع منطق، و مقصد اول در بیان مباحث تصورات، و مقصد دوم در بیان مباحث تصدیقات و خاتمه در بیان اجزای علوم است. قسم دوم در بیان علم کلام است که بر ابوابی منظم شده است.

امروز هم در اغلب کتاب‌ها، تقسیم ابواب کتاب، به‌صورت فهرست مطالب برای سهولت استفاده از کتاب در آغاز آن آورده می‌شود.

* **هشتم از رئوس هشت‌گانه، انحای تعلیمیه است**؛ انحا جمع نحو و به‌معنای راه و طریق است و درحقیقت مقدمهٔ هشتم که متعلم باید آن را فرا گیرد، یاد دادن است؛ چنان‌که تفتازانی در *تهذیب‌المنطق* آورده است.

انحای تعلیمیه بر چهار قسم است. ملاعبدالله در *حاشیهٔ تهذیب* می‌گوید:

سخن شارحان در تفسیر انحای تعلیمیه آشفته به‌نظر می‌رسد ولی آنچه که با بررسی‌های کتب منطق مطابقت دارد به شرح زیر خلاصه می‌شود.

قسم اول از انحای تعلیمیه، «تقسیم» است و آن عبارت از تکثیر از نتیجه به مقدمات است. توضیح آنکه، هرگاه در قیاس، مطلوب و نتیجه را داشته باشیم و بخواهیم مقدمات متناسب با آن را به‌دست آوریم، قاعده آن است که از نتیجه تکثیر را آغاز کنیم؛ بدین‌معنی که چون مطلوب ما از دو جزء موضوع و محمول فراهم شده است، محمولات و موضوعات هریک از دو جزء مطلوب را از راه تکثیر نتیجه حاصل کنیم، خواه آنکه حمل محمولات بر دو جزء مطلوب یا حمل دو جزء مطلوب بر موضوعات به‌واسطه یا بدون‌واسطه باشد و همچنین جمیع چیزهایی که از دو جزء نتیجه سلب می‌شود یا هریک از دو جزء نتیجه از آن‌ها مسلوب می‌شود به‌دست آوریم، آنگاه ملاحظه کنیم که اگر در میان محمولات موضوع مطلوب چیزی پیدا شد که همان موضوع برای محمول مطلوب است، مطلوب ما به‌دست آمده و چنان‌که مفروض ماست، قبل از انجام تقسیم علت ثبوت محمول مطلوب

برای موضوع آن نامعلوم بود و با این عمل به حد وسط و میانجی‌ای رسیدیم که علت ثبوت محمول مطلوب را برای موضوع آن از راه تکثیر آشکار می‌کند و این همان شکل اول قیاس است. اگر در میان محمولات موضوع نتیجه، چیزی یافت شد که برای محمول مطلوب هم، محمول باشد از راه قیاس شکل دوم به‌علت ثبوت اکبر برای اصغر آگاهی حاصل آمده است، و اگر در میان موضوعات موضوع مطلوب، چیزی پیدا شد که همان موضوع برای محمول مطلوب است این دسترسی به نتیجه از راه شکل سوم قیاس است و هرگاه از موضوعات مطلوب چیزی حاصل شد که محمول برای محمول مطلوب باشد، این دسترسی ثبوت اکبر برای اصغر از طریق شکل چهارم قیاس است. این طریق تقسیم درصورتی معتبر است که بعد از اتمام آن، دیگر شرایطی که در قیاس برای انتاج اشکال اربعه از جهت کمیت و کیفیت و جهت ذکر شده است، موجود باشد.[1]

قسم دوم از انحای تعلیمیه، طریق «تحلیل» است. همان‌طورکه تفتازانی تصریح کرده، تحلیل عکس تقسیم است؛ بدین‌معنی‌که در طریق تقسیم نتیجه معلوم بود و تکثیر محمولات و موضوعات مطلوب، به‌علت ثبوت اکبر بر اصغر علم حاصل می‌شد، اما تحلیل درست عکس تقسیم است. توضیح آنکه، بسیاری از دانشمندان برای اثبات مقاصد خود در علوم، مقدماتی را ترتیب می‌دهند و از آن‌ها نتایج به‌دست می‌آید، اما بر هیئت قیاسات منتج مذکور در علم منطق نیست، و درحقیقت، بر آگاهی خوانندهٔ کتاب اعتماد می‌کنند که می‌تواند از ذکر این مقدمات تعیین کند که نوع قیاس، اقترانی یا استثنایی و کدام شکل از اشکال اربعه است. پس اگر در مقدمات قیاس به مقدمه‌ای دسترسی پیدا شد که از جهت ماده و هیئت عین یا نقیض نتیجه است، چنین قیاسی، استثنایی است و اگر چنین نبود، قیاس اقترانی است و با بررسی در مقدمات که حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری یا محمول در هر دو یا موضوع در هردو یا عکس صورت اول باشد، به‌این‌ترتیب، نتایج قیاس بر میزان اشکال اربعه به‌دست می‌آید و معلوم می‌شود که

---

۱. ابن‌سینا یکی از انحای تعلیمیه را در فصل چهارم از مقالهٔ نهم کتاب قیاس *شفا* ذیل عنوان «فی‌اکتساب المقدمات و تحصیل القیاسات علی مطلوب مطلوب» که عبارت است از: تکثیر از فوق یعنی تکثیر از نتیجه یا به‌دست آوردن محمولات و موضوعات هریک از دو جزء مطلوب را از راه تکثیر، به تفصیل آورده است (صص ٤٤٩-٤٤٦).

ابن‌سینا در مقالهٔ نهم از فصل ششم کتاب قیاس *شفا* دربارهٔ یکی دیگر از انحای تعلیمیه به نام تحلیل ذیل این عنوان «فی‌التحلیل‌القیاسات و ذکر وصایا و تحذیرات تعتمد و ینتفع بها فی‌ذلک» مطالبی آورده است (صص ٤٦٨-٤٦٠).

استدلال‌کننده بر کدام شکل قیاس خواسته است مطلوب را اثبات کند.[1]

قسم سوم از انحای تعلیمیه «تحدید» و آن عبارت است از: به‌دست آوردن حدود اشیا. احتمال دارد که مقصود از تحدید، شناسایی مطلق باشد، خواه به ذاتیات یا به اوصاف زاید بر ذات. احتمال دیگر آن است که مراد از تحدید به‌دست آوردن و اثبات محدود باشد؛ بنابراین، لازم است که مطلوب تصوری به‌عنوان مجهول، اصل قرار گیرد و تمام اموری که بر آن حمل می‌شوند، خواه به‌واسطه یا بی‌واسطه، بررسی شوند. آنگاه ذاتیات از عرضیات برطبق ضوابط تشخیص ذاتی از عرضی جدا شود و جنس از عرض عام، و فصل از خاصه ممتاز شود و به‌این‌ترتیب، با رعایت شرایط مذکور در بیان صحت تعریف حد تام، مجهول کشف شود.

قسم چهارم برای اطلاع بر حق و یقین (درصورتی‌که مطلوب علمی نظری باشد) و عمل به‌مقتضای آن (درصورتی‌که عملی باشد)، طریق «برهان لازم» است و آن، همان‌طورکه پیش‌تر گفته شد، با به‌کار بردن مقدمات اولیات شش‌گانه یا قضایایی که به بدیهیات منتهی شوند، قیاس برهانی برای اثبات مطلوب فراهم می‌شود و در این راه سعی بلیغ و کوشش فراوان لازم است تا مشهورات یا مسلمات یا مشبهات به‌جای اولیات استعمال نشود.

همان‌طورکه تفتازانی در پایان *تهذیب‌المنطق* تصریح کرده، بهتر است قسم هشتم از رئوس هشت‌گانه که چهار نوع بود، جزو مقدمات و مبادی قبل از شروع در مقاصد آورده نشود، زیرا مبتدی را فهم این مسائل دشوار است وبه‌همین جهت، متأخران تحدید را در مبحث معرِّف و آن سه قسم را در مباحث حجت و احکام قیاس آورده‌اند.

---

۱. ابن‌سینا در فصل اول از مقاله اولی از فن چهارم از جمله اولی کتاب قیاس *شفا* دربارهٔ تحلیل و ترکیب که قدما آن دو را از اجزای رئوس هشت‌گانه برشمرده‌اند، چنین گوید:

«و قد جرت‌العادةُ بان یسمی تعلیم‌القیاس علم‌التحلیل والسبب‌الحقیقی فی‌ذلک ان‌الاستدلال بالحقیقةَ انما یکون علی مطلوب محدود... بل‌القیاس‌الصناعی هو ان یکون لک غرض، نظرک فتطلب ماینتجه او تتبع مقابله و ما ینتج الشیء علةٌ له من حیث هو نتیجة، فیکون نظرک حینئذ مبتدیا من‌المعلول الی علته، و یکون مع ذلک نظرک فی‌جملةٌ تطلب ان تفصلها بادخال الوسیط کماستعلمه بعد من اجزائها، و یکون نظرک مبتدیا من واحد یحلله الی کثرةٌ، و یطلب له مبادی کثیرةٌ، وهذاالنوع من‌النظر یسمی‌التحلیل بالعکس، کما ان مقابله یسمی‌الترکیب» (برای آگاهی بیشتر رک‌به: همان، صص ۹-۸).

تفسیر معانی لغات و
بیان اصطلاحات منطقی

آ

آرای محموده[1]: و آن گونه‌ای است از قضایای مشهور که همگان به مضامین آن اعتراف دارند، خواه معانی آن قضایا مخالف یا مطابق با واقع باشد. به‌عبارت‌دیگر، آنچه در تحقق معنای «آرای محموده»، یعنی قضایای مشهور، شرط اصلی است، مطابقت آرای همگان با مضامین آن‌هاست. پس مطابقت و درست یا نادرست بودن به‌هیچ‌وجه در تحقق معنای آن شرط نیست، درصورتی‌که صدق قضایای یقینی بسته به آن است که مطالب آن با واقع، هماهنگ و سازگار باشد. بنابراین، رواست که قضیه‌ای از سویی یقینی و از سوی دیگر عنوان مشهور بر آن صدق کند.

قضایای مشهور از آن سو که مشهور است در صناعت جدل به‌کار می‌رود و از سویی که با واقع هماهنگ و مطابق است، درصورتی‌که از یقینیات هم باشد، جزو مقدمات صناعت برهان است.

آنچه در آرای محموده، یعنی قضایای مشهور، اهمیت دارد همان شهرت آن‌هاست. به‌گونه‌ای دیگر، در تفسیر قضایای مشهور می‌توان گفت اگر آدمی با عقل، وهم و حس خود تنها باشد و به پذیرفتن معانی آن از طریق تعلیم خو نگرفته و استقراء هم سبب نشده باشد که تمایلی به اعتقاد به آن نشان دهد، و همچنین آنچه در طبع آدمی است ــ چون صفات رحمت، خجالت، ننگ و عار و حمیت و جز آن ــ خواهان آن احکام نباشد، به‌واسطهٔ پیروی از عقل، وهم و حس، خودبه‌خود آن احکام مشهور را نمی‌پذیرد، مانند این احکام: داد واجب است، کشتن حیوانات ناپسند می‌باشد پیش مردمان

---

1. praiseworthy opinions

عورت نباید گشاد، گرفتن مال دیگران زشت است، دروغ نشاید گفت. آشکارا پیداست که هیچ‌یک از احکام یادشده آن‌گونه نیست که عقل خودبه‌خود به آن‌ها یقین و اعتراف کند.

هرگاه آدمی این‌گونه بیندیشد که یکباره با عقل درست آفریده شده و از کسی آداب و سنتی نشنیده و از خواسته‌های نفسانی و خلقی اطاعت نکرده است، به این قضایای مشهور حکم نخواهد کرد، بلکه ممکن است به آن احکام ناآگاه بوده و از تصمیم به پذیرفتن آن بازایستد، اما حکم و داوری او دربارهٔ این قضیه که همهٔ یک چیز از پارهٔ آن بزرگ‌تر است این‌گونه نیست. بنابراین رواست که آرای محموده (یعنی مشهورات) از یقینیات یا از تأدیبیات باشد و افزون‌بر مطابقت با احکام ادیان الهی، مصلحت همگان را هم موجب شود یا دستورهای اخلاقی یا خواسته‌هایی است که سبب انفعال نفس یا قضایایی نشئت‌گرفته از استقراء است.

ابن‌سینا در فصل اول از نهج ششم *اشارات* دربارهٔ گونه‌های مشهورات که گونه‌ای از آن، آرای محموده است گفت‌وگو کرده است. سخن او دراین‌باره چنین است: «و منها الآراءالمسماةً بالمحمودةً و ربما خصصناها باسم المشهورةً، اذلا عمدة لها الاالشهرةً و هی آراء لوخلی‌الانسان و عقل‌المجرد و وهمه و حسه و لم یؤدب بقبول قضایاها، والاعتراف بها و لم یمل الاستقراء بظنه‌القوی الی حکم لکثرةًالجزئیات، و لم یستدع الیها ما فی‌طبیعةًالانسان من‌الرحمةً والخجل والانفةً والحمیةً و غیرذلک، لم یقض بهاالانسان طاعةً بعقله او وهمه او حسه...». ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر مشهورات و گونه‌های آن که ازجمله آرای محموده است گوید: «اما مشهورات که جزء مشهوری ندارند، مقدماتی‌اند که عامه و مانندهٔ عامه چنین پندارند که اندر طبع خود به اول کار است و نه چندان بود، ولیکن کودکی مردم آن شنود و همه شهرها یا بیشتر شهرها بر آن اتفاق کرده باشند یا چیزی بود که عقل واجب نکند به اول طبع، ولیکن خوی مردم از معنی شرم و رحمت و هرچه بدین ماند، و یا سبب وی استقراء بود، و یا سبب وی، آن بود که آنجا شرطی باریک بود که بدان شرط، حال و حکم برگردد، ولیکن آن شرط باریک بود و عامهٔ مردم نداند، پس همچنان بی‌شرط بگیرد... از این جمله بعضی راست است و بعضی دروغ است الا به‌شرطی؛ چنان‌که نشاید گفتن که: خدای قادر است بر محال و عالم است و دانا به آن که ورا یار است و بسیار مشهور بود که دروغ صرف بود و مشهوری از مشهوری

قوی‌تر، و بعضی از مشهورات مرهمهٔ مردم را یکسان بود؛ چنان‌که گویند: دروغ زشت است و بعضی از مشهورات در میان گروهی بود، چنان‌که در میان پزشکان دیگر بود و اندر میان منجمان دیگر و درودگران دیگر و پیشهٔ دیگر را دیگر، و نقیض حق، باطل بود و نقیض مشهور، شنیع، و به‌جمله، مشهور آن بود که عامهٔ مردم بپذیرند، ولیکن آن که مشهوریش بود و بس این مقدمات بوند و مانند این مقدمات، و چون مشهور حقیقی را به اطلاق‌گیری، اولیات و پارهٔ محسوسات و مجربات و متواترات مشهور بوند ولیکن مشهوری بود که بیرون از ایشان بود، این چنین که گفته آمد» (صص ۱۲٤-۱۲۰).

خواجه‌نصیرالدین طوسی در تفسیر معنای مشهورات و آرای محموده و اسباب شهرت و غیرمکتسب بودن آن در فصل چهارم از مقاله ششم *اساس‌الاقتباس* گوید: «مبادی اولی در جدل، چنان‌که گفتیم، مشهورات بود و استعمال حق غیرمشهور در این صناعت، مغالطه باشد؛ چه، صاحب این صناعت در استعمال هیچ قضیه دعوی آن نکند که فی‌نفس‌الامر حق است، بل گوید ظاهر است که این حکم بر این جمله است و همگان به این معترف‌اند و این حکم به نزدیک همه‌کس مقبول است، و از این نمط، و اگرچه حقیقت امری ذاتی است، اما شهرت مشهور امری عرضی باشد و آن به‌حسب مناسبتی بود که مادهٔ مشهور را با اذهان باشد تا چون به آسانی ادراک کنند و به آن الفت گیرند، آن را قبول کنند و محمود شمرند و چون این معنی عام باشد قضیه ذایع و مشهور گردد، و مناسبت را اسبابی بود که اقتضای شهرت رأی‌ها کند و اذهان جمهور در اکثر احوال از آن اسباب غافل باشند و به آن اعتبار، مشهورات را از مبادی غیرمکتسب شمرند؛ چه، اگر حکم با ملاحظت سبب مقرون باشد، مکتسب بود و اسباب مناسبت بسیار است و بعضی از آن این است...» (صص ٤٥٦-٤٥٥).

آلت[1]: یعنی دست‌افزار. به‌عبارت‌دیگر، واسطهٔ میان فاعل و منفعل را «آلت» گویند، چون تیشه که نجار اثر آن را به چوب منتقل می‌کند. مراد از آلت قانونی در کلام فلاسفه، دانش منطق است که وسیلهٔ شناختن و شناساندن و انتقال علوم از معلم به متعلم است. ابن‌سینا در فصل اول از نهج نخست *اشارات*، دانش منطق را «آلت قانونی» نامیده است که به‌کار

1. instrument

بردن آن ذهن آدمی را از لغزش در فکر بازمی‌دارد.

حکما در تعریف نفس هم، کلمهٔ آلت را به‌کار برده و گفته‌اند که نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. ابن‌سینا در رساله نفس در مقام تعریف نفس گوید: «... پس کمال اولی که در حد آوریم، گوییم نفس کمال اول است مر جسم را و نه کمال هر جسمی باشد چون جسم تخت و در که از صناعت به‌وجود آید. پس کمال جسم طبیعی باشد، و نه هر جسم طبیعی که باشد شاید که نفس بدان پیوندد چون آتش و آب و دیگر عناصر، پس کمال جسمی باشد طبیعی که آن جسم آلت نفس باشد در افعال کردن، پس حد نفس آن است که: او کمال اول است مرجسم طبیعی آلی را؛ اعنی که آن جسم طبیعی آلت باشد در افعال خاص که از او پدید آید» (صص ۹-۵).

قطب‌الدین شیرازی در *درّة التاج* در سبب مقدم داشتن دانش منطق بر دیگر دانش‌ها گوید: «و منطق را به جهت آنکه آلت تحصیل دیگر علوم است مقدم داریم.» (ص ۱۷۲).

آنالوطیقا[1]: معرب لفظ یونانی «آنالوتیکا» و آن دو رساله از مجموعه آثار ارسطو در علم منطق است که اولی در بیان «قیاس» و دومی در بیان «برهان» است. آنالوطیقای اول یا قیاس، سخنی است که از قضایایی فراهم شده که خودبه‌خود از آن گفتار دیگر لازم آید. آنالوطیقای دوم یا برهان، قیاسی است که همهٔ مقدمات آن یقینی است و تصدیق خبری را به‌دنبال دارد. پس برهان گونه‌ای از قیاس و از جهت وسعت معنی اخص از آن است. ابن‌سینا در نهج هفتم از کتاب *اشارات* دربارهٔ قیاس (یعنی آنالوطیقای اول) و در نهج نهم از همین کتاب دربارهٔ برهان (یعنی آنالوطیقای دوم) گفت‌وگو کرده است.

۱

اتفاقیه: گونه‌ای از قضیهٔ شرطیهٔ متصله، و در برابر «لزومیه» و قضیه‌ای است که حکم به اتصال یا عدم اتصال دو نسبت به علاقه‌ای وابسته نباشد؛ چنان‌که گوییم: اگر آموختن دانش‌های ادبی آسان است، یاد گرفتن دانش‌های ریاضی دشوار است،

1. analytics

درصورتی‌که در قضیهٔ متصلهٔ لزومیه حکم به پیوستگی دو نسبت به‌سبب وجود علاقه است؛ بدین‌معنی‌که حکم به وجود یا عدم نسبتی در آن، موجب حکم به وجود یا عدم نسبت دیگر است؛ مانند اینکه بگوییم: اگر شب موجود است پس خورشید برنیامده است. کلمه اتفاق در لغت به‌معنای اتحاد در برابر اختلاف و دگرگونی است و معنای دیگر آن، وقوع امری بدون انتظار و مقدمه است.

ابن‌سینا در ده فصل از نهج سوم *اشارات* دربارهٔ قضیه و گونه‌های آن گفت‌وگو کرده است. جرجانی در *التعریفات*، دو معنای عام و خاص برای قضیه متصلهٔ اتفاقیه ذکر کرده است (ص ٤).

اثبات[1]: مصدر باب افعال در برابر سلب و نفی است. این لفظ هم‌معنی با کلمهٔ ایجاب و بیان‌کنندهٔ قضیه «این‌همانی» است در برابر قضیه «این‌نه‌همانی» که همان قضیهٔ سالبه است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بیان قضیهٔ متصلهٔ موجبه و سالبه گوید: «اثبات و موجب بودن متصل آن است که حکم کنی به هستی این سازگاری، چنان‌که گویی: اگر آفتاب برآید روز بود و نفی و سالب بودن متصل آن است که حکم کنی به نابودن این سازگاری، چنان‌که گویی: نبود ـ که چون آفتاب برآید شب بود...» (ص ٥٠)، ابن‌سینا در فصل‌های دوم و پنجم از نهج سوم *اشارات*، ایجاب و سلب قضیه حملی و شرطی را تفسیر کرده است.

اثر[2]: آنچه از هستی چیزی پدید آید، نام آن، اثر و نتیجه است. به‌همین‌سبب، هر معلولی اثر و نتیجهٔ علتی است که او را هستی بخشیده است. بنابراین، می‌توان معلول را علامت و نشانه‌ای از علتی دانست که او را به‌وجود آورده است. در دانش منطق، تصدیق‌های ناپیدا که با تألیف تصدیق‌های پیدا به‌دست می‌آید «نتیجه= اثر» یا «مطلوب» نام دارد. غرض و غایت هستی را هم «اثر» خوانند. به‌معنای دیگر اثر جزء و پاره‌ای از یک امر مرکب است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* گوید: «... و آن هردو قضیه را که اندر قیاس

1. affirmation
2. consequence

است «مقدمه» خوانند و آن قضیه را که لازم آید «نتیجه» خوانند...» (ص ٦٤). جرجانی در التعریفات سه معنی برای «اثر» یاد کرده است (ص ٤).

اختلاط[1]: مصدر باب افتعال و به‌معنای آمیختن و آمیخته‌شدن و شوریده و خرد و تباه شدن عقل است. در فلسفه کسر و انکسار عناصر گوناگون در یکدیگر را که از آن مزاج پدید آید، «اختلاط» و «التیام» گویند. در فصل پنجم نمط سوم *ترجمه و شرح اشارات*، تفاوت‌های میان معانی اجتماع، التیام و مزاج بیان شده است.

در منطق، هرگاه در دو مقدمه قیاس جهت آمده باشد، آن قیاس را «مختلط» و به‌هم پیوستن دو مقدمهٔ با جهت را «اختلاط» خوانند، در برابر «اطلاق» و قیاس «مطلق» که در آن جهت با دو مقدمه نیامده است.

اجزا[2]: جمع جزء یعنی پاره و قسمتی از کل و پیداست که از به‌هم‌پیوستن اجزا، مرکب پدید می‌آید. گاهی در علوم عقلی اجزا به مفاهیمی گفته می‌شود که از به‌هم‌پیوستن آن‌ها در ذهن، مفهوم دیگری پدید می‌آید. چنین اجزایی را اجزای ماهیتی و اجزای حدی یا اجزای محمولی یا عقلی نامند، چون ترکیب انسان که از جنس (یعنی حیوان) و فصل (یعنی ناطق) یا آنکه در تعریف نقطه گفته شود نقطه طرف خط است، چنین اجزایی بر مرکب حمل می‌شود و می‌توان گفت انسان حیوان ناطق و نقطه طرف خط است. زمانی اجزا به پاره‌هایی از مرکب اطلاق می‌شود که نمی‌توان آن اجزا را بر مرکب حمل کرد و این خود بر دوگونه است:

۱ـ گاهی هریک از اجزا به‌تنهایی به‌واسطهٔ اختلاف در وضع قابل نشان دادن است. چنین اجزایی را «اجزای مقداری» گویند مانند سرودست‌وپای انسان که هریک جداگانه اشاره‌پذیرند، ولی بر مرکب حمل نمی‌شود.

۲ـ گاهی اجزا به‌گونه‌ای است که نمی‌توان آن‌ها را جداگانه در خارج نشان داد، اما دلایل عقلی حکم می‌کند که در خارج دارای اجزایی است مانند ترکیب جسم از

1. mixtrue
2. parts

هیولی و صورت؛ چنین اجزایی را اجزای معنوی خوانند. در پاورقی فصل اول از نمط نخست *اشارات*، فرق میان اجزای وهمی و فرضی بیان شده است. ابن‌سینا در نمط چهارم از کتاب *اشارات* دربارهٔ نفی ترکیب مقداری و معنوی و ماهیتی از ذات واجب‌الوجود به‌تفصیل گفت‌وگو کرده است.

اجزای علوم[1]: دانش‌های تدوینی از سه جزء فراهم می‌شود: جزء نخستین یا موضوع علم یکی از اجزای دانش‌های تدوینی است که موجب جدایی و امتیاز علوم از یکدیگر است. بدیهی است که در علوم از خود موضوع گفت‌وگو نمی‌شود، بلکه از اعراض ذاتی و آثار مطلوب و خواصی که بر موضوع علم عارض می‌شود، سخن می‌رود.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* دربارهٔ موضوع علم گوید: «موضوع آن چیز بود که اندر آن علم، نظر اندر حال وی کنند، چنان‌که تن مردم مرپزشکی را و چنان‌که اندازه مرهندسه را و چنان‌که شمار مرعلم حساب را و چنان‌که آواز مرعلم موسیقی را و بر خداوند هر علمی از این‌چنین علم‌ها لازم نبود که درست کند که موضوع وی هست. اگر هستی موضوع وی پیدا بود فبها و نعم، و اگر نبود، اندر علمی دیگر، خود درست کند، ولیکن چاره نبودش از آنکه موضوع علم خویش به‌جد بشناسد» (ص ۱۳۵).

جزء دوم یا مبادی علوم: و آن، عبارت است از اموری که مسائل علوم به آن وابسته و بر دوگونه است: یکی مبادی تصوری و آن اموری است که بیان‌کنندهٔ حدود موضوعات و حدود اجزا و اعراض آن است و دیگر مبادی تصدیقی است که قیاسات علم به آن وابسته و بر سه‌گونه است:

۱ـ علوم متعارفه ۲ـ اصول موضوعه ۳ـ مصادرات.

تفسیر هر یک از مبادی تصدیقی در جای خود بیان خواهد شد.

جزء سوم مسائل، علوم و آن، قضایایی است که در علوم از آن‌ها گفت‌وگو می‌شود. اثبات محمولات مسائل (که جملگی اعراض ذاتی موضوع علم‌اند) برای موضوعات مسائل، ناپیدا و نظری است و به همین سبب ثبوت محمولات برای موضوعات محتاج استدلال است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* دربارهٔ مسائل علوم گوید: «... و اما آثار ذاتی، آن خاصیت‌ها بود که اندر موضوع آن علم افتد که بیرون نیوفتد؛ چنان‌که مثلث و مربع

1. aspects of knowledge

مربعضی اندازه‌ها را و چنان‌که راستی و کژی مربعضی را، و این اثرها ذاتی بود مرموضوع هندسه را و چنان‌که جفتی و طاقی و هرچه بدین مانده مرشمار را، و چنان‌که سازواری و ناسازواری مرآواز را، و چنان‌که درستی و بیماری مرتن مردم را واندر هر علمی باید که: به اول حد این چیزها بدانند (شناختن موضوع و اجزا و اعراض آن [که] همان مبادی تصوری است) و اما هستی ایشان آخر به حجت بدانند که این حال‌ها آن حال‌ها بوند که آن علم ایشان را درست کند (صص ۱۳۷-۱۳۶) آشکارا پیداست که اثبات محمولات مسائل برای موضوعات آن همان مبادی تصدیقی است.

اجناس عالیه[1]: یا قاطیغوریاس (معرب کاتگوریای)، نام یکی از مجموعه رساله‌های ارسطوست. گفت‌وگوی ارسطو در این رساله دربارهٔ مقولات ده‌گانه (یک مقولهٔ جوهر و نُه مقولهٔ عرض) است که جمعی از فلاسفهٔ اسلامی آن را در علم منطق و گروهی دیگر آن را در فلسفه موردبحث قرار دادند. توضیح آنکه ارسطو و پیروان او عقیده داشتند که موجود ممکن دارای دو جهت است: یکی «ماهیت» و دیگری «وجود». جنبه وجودی هر موجود ممکنی عبارت است از کمالاتی که آن موجود بالفعل دارد و جنبهٔ ماهیتی آن‌ها عبارت است از حدود مرزهای همان کمالات. به‌عبارت‌دیگر، کمالات هر موجود ممکنی نهایت دارد و ماهیت درحقیقت همان نهایت‌های کمال است و ما موجودات را به نهایت کمالات آن‌ها نام‌گذاری می‌کنیم. برای مثال، انسان، سنگ، درخت و اسب درحقیقت نام‌های نهایت کمالات این موجودات است و به‌همین‌سبب فلاسفه می‌گویند ذات واجب‌الوجود در برابر وجود ماهیت ندارد، برای اینکه کمالات واجب‌الوجود نامتناهی و ماهیت او عین هستی اوست.

با توجه به مرکب بودن موجود ممکن از وجود و ماهیت گوییم که جنبهٔ وجودی ممکنات به عقیدهٔ حکما بدیهی است و نیازی به تحدید و معرفی ندارد، ولی برای شناختن و شناساندن جنبهٔ ماهیتی موجود ممکن، ارسطو و پیروان او مساعی زیادی مبذول داشته و به‌همین‌منظور، مقولات ده‌گانه (یک مقولهٔ جوهر و نُه مقولهٔ عرض) را وضع کرده‌اند. این مقولات عام‌ترین مفاهیم و با تمام ذات با یکدیگر متباین‌اند، آن‌ها معتقدند که ماهیت هیچ

1. categories

موجود ممکنی بیرون از این ده مقوله نیست و این ده مقوله، همان اجناس عالی ممکنات است در مقام تعریف ماهیت آن‌ها، نخستین چیزی که باید دانسته شود، همان اجناس عالی موجود ممکن است. پس از معین شدن جنس عالی باید دیگر ذاتیات آن از اجناس متوسط و قریب و فصول بعید و قریب به جنس عالی افزوده شود تا ماهیت مرکب آن چنان‌که هست، به‌دست آید و تصور ناپیدا و مجهول تصوری پیدا و آشکار شود. به همین سبب، منطقیان برآن‌اند که : «التعریف بالماهیةً وللماهیةً» یعنی ناشناخته‌های آدمی ماهیت‌های موجود ممکن است و همان‌ها هم با ماهیت‌های پیدا شناخته می‌شوند، زیرا مفهوم هستی ممکنات خودبه‌خود پیداست و نیازی به تحدید ندارد و ظرف تحقق حقیقت هستی، آن‌چنان‌که هست، در بیرون از ذهن است و آدمی در دریافت آن حقیقت‌ها ناتوان است و اگر آن حقیقت‌ها به ذهن آیند به مفهوم دگرگون می‌شوند و دیگر حقیقت نخواهند بود.

از دیدگاه ابن‌سینا گفت‌وگو دربارهٔ مقولات (یعنی جوهر و اعراض) به حکمت الهی به‌معنای عام بستگی بیشتری دارد و به‌همین‌سبب، در آغاز الهیات کتاب *شفا* سعی کرده است تا مبحث مقولات ده‌گانه را از اقسام مباحث حکمت الهی به‌معنای عام قرار دهد و ثابت کند که مقولات ده‌گانه از عوارض موجود بی‌قید و شرط‌اند، و جواهر و اعراض نسبت به چنین موجودی به منزلهٔ انواع، و از اقسام عوارض ذاتی موضوع حکمت الهی به‌معنای عام هستند، چنان‌که در آغاز الهیات *شفا* گوید: «و مطالبةًالامور التی تلحقه بماهو موجود من غیر شرط و بعض هذه‌الامور هی له کالانواع کالجوهر والکم والکیف...» (ص ۲۸۱).

ابن‌سینا در فصل دوم از نهج دوم *اشارات* در بیان این مطلب که گفت‌وگو دربارهٔ اجناس عالی و مقولات ده‌گانه (یعنی جواهر و اعراض) ارتباط و بستگی به دانش منطق ندارد، گوید: «... و اما الی ماذا تنتهی فی‌التصاعد او فی‌التنازل... لیس بیانه علی‌المنطقی، و ان تکلفهٔ تکلف فضولا... بل انما یجب علیه ان هاهنا جنساً عالیاً او اجناساً عالیهٔ... و اما ان یتعاطی‌النظر فی: کمیهٔ اجناس‌الاجناس، و ماهیتها دون‌المتوسطهٔ... فخروج عن‌الواجب، و کثیراً ما الهم‌الاذهان زیفاً عن‌الجادهٔ» (به‌ناچار این ترتیب تصاعدی و تنازلی به پایان می‌رسد، ولی دانستن این معنی که به کدام معنای جنسی یا نوعی به پایان خواهد رسید... بیان آن به عهدهٔ منطقی نیست و اگر کسی به‌زحمت انجام [دادن] آن را پذیرفته، فزون از وظیفهٔ خود انجام کاری را به عهده گرفته است... ولیکن آنچه بر او فرض است، این است که

بداند در اینجا جنس عالی است که جنس همهٔ جنس‌هاست...

ولی اینکه او کندوکاو کند و بیندیشد که اجناس اجناس (یعنی مقولات) چندتاست، بدون آنکه این کندوکاو در جنس‌های متوسط انجام پذیرد... این عمل، بیرون از وظیفهٔ منطقی است و چه بسا، گرایش اذهانی در انجام [دادن] این کارها به واسطهٔ دوری از شاه‌راه و اعراض از حق است.

اخذ مابالعرض مکان مابالذات: یکی از اقسام اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت معنی است که بازگشت آن به اجزای یک قضیه است و آن عبارت است از اینکه جزئی از قضیه بیفتد و به‌جای آن جزء چیزی که به آن مناسبت دارد مانند عارض یا معروض و لازم یا ملزوم همان چیز آورده شود. نام این‌گونه مغالطه در منطق، «اخذ مابالعرض مکان مابالذات» است و نام دیگر آن «اخذ غیرذاتی به‌جای ذاتی» است؛ چنان‌که گوییم: «انسان رونده متفکر است»؛ شنونده به‌خیال اینکه اندیشیدن خودبه‌خود و بی‌واسطه از صفات رونده است، گمان می‌کند که «هر رونده‌ای متفکر است و چنان می‌پندارد که وصف متفکر، خودبه‌خود بر رونده محمول است، درصورتی‌که ما می‌دانیم «متفکر» بی‌واسطه و خودبه‌خود وصف انسان است و به‌واسطهٔ انسان، بر رونده حمل می‌شود. بنابراین، رونده‌هایی که انسان باشند، متفکر خواهند بود. به‌تعبیردیگر می‌توان گفت: انسان متفکر است برای اینکه انسان است و ثبوت تفکر برای او واسطه‌ای ندارد، ولی رونده متفکر است چون انسان است. پس حمل متفکر بر انسان بالذات است ولی حمل متفکر بر رونده بالعرض است. بنابراین، در این مثال شنونده وصف «مابالعرض» را به جای «مابالذات» به‌کار گرفته است و همین امر هم سبب مغالطه است.

خواجه نصیرالدین طوسی در بیان این‌گونه مغالطه گوید: «و آن‌چنان بود که عروض عوارض یک موضوع یکدیگر را پندارند که بالذات است یا عروض عارض موضوع نفس موضوع را. مثال اول: چون انسان ابیض و کاتب بود، گویند: هر ابیضی کاتب بود و همچنین گویند: می‌دانی که تو را از چه خواهیم پرسید. اگر گوید: آری، گویند: از چه خواهیم پرسید؟ و اگر گوید: نه، گویند از زید خواهیم پرسید و تو او را می‌دانی. وجه غلط آن است که زید، هم مسئول‌عنه است و هم معلوم، اما مسئول‌عنه نه از آن جهت

است که معلوم است بل مقارنت هر دو در زید بالعرض است و مثال دویم: تخلخل، جسم را به‌سبب حرارت عارض شود که عارض اوست؛ پس اگر عارض جسمیت گیرند از این باب بود و هم از این باب باشد آنچه گویند: زید غیر عمرو است و عمرو انسان است پس زید غیر انسان است؛ چه، مغایرت زید با شخصیت عمرو که عارض طبیعت انسان است بالذات است و با معروض بالعرض، و صواب چنان بود که گویند: زید غیرانسان معین است» (*اساس‌الاقتباس*، ۵۲۲).

ابن‌سینا در فصل نخست از نهج ششم *اشارات*، در تفسیر اخذ مابالعرض مکان مابالذات گوید: «وکذلک اذا اخذ لازم‌الشیء بدل‌الشیء فیظن ان حکم‌اللازم حکمه، مثل ان یکون‌الانسان یلزمه ان یتوهم، ویلزمه انه مکلف مخاطب، فیتوهم ان کل ماله و هم و فطنهٌ ما فهو مکلف و کذلک اذا وصف‌الشیء بما وقع منه علی سبیل‌العرض، مثل‌الحکم علی‌السقمونیا بانه مبرد اذا شبه مایبرد من جههٌ» یعنی و همین‌گونه است به هنگامی که لازم چیزی به‌جای خود آن چیز به‌کار رود، درنتیجه باور می‌شود که ملزوم هم حکم لازم را دارد؛ چنان‌که توهم کردن و مکلف بودن و مورد خطاب قرار گرفتن، همه، لازم معنای انسان است. پس چنین گمان می‌رود که هرچه دارای توهم و نوعی دریافت است مکلف است و همین‌گونه است وقتی که چیزی به‌واسطهٔ چیز دیگر به صفتی موصوف شود؛ چنان‌که حکم شود به این معنی که : سقمونیا[1] سردکننده است به هنگامی که سقمونیا از جهتی به چیزی که سرد می‌کند همانند باشد.

اخذ مالیس بعلة علة[2]: یکی از اقسام مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت معنی است که بازگشت آن به تألیف میان چند قضیه است و این خود بر چهارگونه است: گونهٔ نخست آنکه غلط و اشتباه در تألیف قیاس باشد که بازگشت آن به نتیجهٔ قیاس است و این هم، خود بر دوگونه است: یکی آنکه از مقدمات قیاس قول دیگر لازم نیاید که با آن مغایر باشد. به‌عبارت‌دیگر، نتیجهٔ قیاس عین مقدمات باشد. نام این‌گونه مغالطه «مصادره‌به‌مطلوب» است. قسم دیگر آنکه، سبب اشتباه و علت مغالطه آن باشد که مقدمات مناسب با نتیجه نیست، نام این‌گونه مغالطه در منطق «اخذ مالیس بعلة علة» است، چنان‌که

۱. سقمونیا دارویی است که گرم‌کننده را برطرف می‌سازد. چون سقمونیا نابودکنندهٔ گرماست، می‌گویند سردکننده است از آن جهت که به سردکنندهٔ بی‌واسطه شباهت دارد و نتیجهٔ کار هر دو یکی است.

2. the fallacy of non cause procause

بعضی از قدما بر ناممکن بودن شکل بیضی فلک این‌گونه استدلال کرده‌اند: اگر شکل فلک بیضی باشد و بر قطر اصغر بچرخد، خلأ لازم آید و خلأ محال است. پس بیضی بودن علت لزوم خلأ قرار داده شده است حال آنکه بیضی بودن تنها موجب خلأ نیست. این استدلال درصورتی کامل خواهد بود که حرکت بر قطر اصغر بر آن افزوده شود؛ چه، اگر بیضی بر قطر اطول حرکت کند خلأ لازم نخواهد آمد، نام این‌گونه مغالطه در بعضی از کتاب‌های منطق چون نهج دهم از کتاب *اشارات* «وضع مالیس بعلةٌ علةٌ» آمده است. قطب‌الدین شیرازی در بیان این دو گونه مغالطهٔ معنوی گوید: «و آنچه به نسبت با نتیجه باشد یا نفس نتیجه مأخوذ باشد در آن، بر آن وجه کی او مقدمه است، و این مصادره به مطلوب باشد... یا چنین نباشد، لکن مقدمات مناسب نتیجه نباشد و آن را «اخذ مالیس بعلةٌ علةٌ» خوانند چنانک...» (*درهٔ التاج*، بخش نخستین، ص ١٦٤).

ابن‌سینا در نهج دهم از کتاب *اشارات*، این دوگونه مغالطه را بیان کرده است (برای آگاهی بیشتر ر. ک. به: نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده).

ادات یا حرف[1]: لفظ مفردی است که به‌تنهایی معنای مستقلی نداشته باشد و بر زمان هم، دلالت نکند که آن را در منطق «ادات» و در نحو «حرف» گویند مانند لفظ‌های «علی» و «فی» در لغت عرب و «از» و «در» در زبان فارسی. ادات که قسمی از لفظ مفرد است، دو قسم دارد:

١ـ ربطی ٢ـ غیرربطی

ادات ربطی به دوگونهٔ زمانی و غیرزمانی تقسیم شده است.

در فصل هشتم از نهج نخست *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده دربارهٔ هریک از این گونه‌ها تحقیق و بررسی شده است. در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر حرف و ادات آمده است: «... اما حرف را معنی تمام نبود، چنان‌که اگر گوید: زید کجا است؟ یا گویی «بر» یا گویی «اندر»، هیچ جواب نبود تا نگویی: به خانه یا اندر مسجد یا بر بام» (صص ٣٠-٢٩).

بابا افضل در «منهاج مبین» در تفسیر ادات گوید: «لفظ مفرد بر سه بخش بود: یا اسم باشد که نام خوانند یا کلمه که کنش خوانند یا ادات که حرف خوانند،... و ادات نام

1. particle

لفظی مفرد باشد که دلیلی کند بر چیزی که به تنها ناتمام بود،... و مثال ادات چون از و در و بر که با الفاظ دیگر به‌کار آرند» (*مصنفات*، ج ۲، صص ۵ و ۷-٦).

ادوات اتصال[1]: ادوات جمع ادات است. در قضیهٔ شرطیهٔ متصله چون به اتصال (به‌هم پیوستن) دو نسبت حکم می‌شود، بنابراین، ادواتی لازم است که بیانگر اتصال دو نسبت باشد، و آن ادوات در زبان عربی عبارت است از: «ان، مهما، ای، حیثما، اذما، متی، اینما، انی، کلما و نظایر آن» و در فارسی عبارت است از: «اگر، هرزمان، هنگامی‌که و امثال آن».

ادوات انفصال: در قضیهٔ شرطیهٔ منفصله چون به جدایی و انفصال دو نسبت حکم می‌شود، پس ادواتی لازم است که بیانگر جدایی دو نسبت باشد. آن ادوات در زبان عربی عبارت است از: «اما، او، ام و نظایر آن» و در فارسی عبارت است از کلمهٔ «یا».

ادراک[2]: به‌معنای دریافتن و نوعی تجرید و انتزاع است و با کلمه «علم» هم‌معنی و مرادف است. دانستن و دریافتن نزد فلاسفه به دو معنی است: یکی علم و ادراک «حضوری یا اشراقی» و دیگر، علم «حصولی یا صوری». علم حضوری، حضور عین معلوم پیش عالم است مانند دانش ما به خویشتن و علم مجردات به ذات خود. برخلاف علم حصولی که اشیا به‌وسیلهٔ صور به ذهن می‌آیند، در علم منطق از ادراک به این معنی گفت‌وگو نمی‌شود.

علم حصولی یا علم صوری آن است که اشیا به‌واسطهٔ آمدن صورت آن‌ها به ذهن ادراک شوند بی‌آنکه قوای مدرکهٔ ما به خود اشیا و معلومات خارجی بی‌واسطه دسترسی داشته باشند. به‌عبارت‌دیگر، ماهیات ممکنات، یعنی حدود هستی‌های امکانی دارای دوگونه وجود است: یکی وجود خارجی و دیگر، وجود ذهنی و تبعی. حکما وجود ذهنی ماهیات را «ادراک» یا «علم حصولی» یا «علم صوری» خوانند. فلاسفه دربارهٔ ماهیت ادراک و علم حصولی عقاید گوناگونی دارند؛ جمعی ماهیت ادراک را یک معنای پیدا و بدیهی انگاشته و آن را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند، ولی بیشتر حکما

1. particles of connection
2. Perception, cognition

برآن‌اند که معنای ادراک ناپیدا و تصور نظری است و نیازمند تحدید و تعریف است. این جماعت در تعیین جنس عالی ماهیت علم و ادراک اختلاف‌نظر دارند. دراین‌باره چهار عقیدهٔ مهم است که هریک طرف‌دارانی دارد.

۱ـ بیشتر فلاسفه علم حصولی را از مقولهٔ کیف نفسانی دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: علم حصولی صورتی است از اشیا که به ذهن می‌آید و چون صور اشیا عارض بر ذهن و قوای مدرکه است، به‌این‌سبب، علم از مقولهٔ کیف نفسانی است.

۲ـ بعضی از حکما، علم را از مقولهٔ انفعال دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: علم و ادراک عبارت است از: انفعال و دگرگون شدن ذهن از صور اشیای خارجی.

۳ـ فخر رازی، متکلم اشعری، علم حصولی و ادراک را از مقولهٔ اضافه دانسته و دراین‌باره معتقد است هنگام دریافت اشیای خارجی، صور آن‌ها به ذهن نمی‌آید، بلکه علم عبارت است از: رابطه‌ای که میان قوای مدرکه و صور خارجی برقرار می‌شود و به دو طرف نیازمند است.

٤ـ به‌عقیدهٔ ملاصدرا، علم حصولی و ادراک در هیچ‌یک از مقولات ده‌گانهٔ جوهر و عرض داخل نیست، بلکه نوعی از وجود است؛ یعنی علم عبارت است از وجود ذهنی اشیا و چنین وجودی نه جوهر است و نه عرض؛ چه، مقسَّم جواهر و اعراض ماهیت است درصورتی‌که وجود در برابر ماهیت است و نباید از اقسام آن باشد. علمی که در منطق و دیگر علوم از آن گفت‌وگو می‌شود و مقسَّم تصور و تصدیق است، علم و ادراک حصولی است که دربارهٔ ماهیت آن، چهار عقیده بیان شده است. علم حصولی اگر اعتقاد به نسبت باشد، در منطق «تصدیق» نامیده می‌شود و به معنی چهار نوع خبر است:

۱ـ خبر جزمی یقینی.

۲ـ خبر جزمی تقلیدی.

۳ـ خبر جهل مرکب.

٤ـ خبر ظنی.

در غیر این صورت، نام علم حصولی، «تصور» و دارای هشت قسم است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* دربارهٔ علم و گونه‌های آن گوید: «دانستن دو گونه است:

یکی، اندر رسیدن که به تازی «تصور» خوانند؛ همچنان‌که اگر کسی گوید: مردم یا

پری یا فرشته، و هرچه بدین ماند، تو فهم کنی و تصور کنی و اندریابی.

دوم، گرویدن؛ چنان‌که بگروی که پری هست و مردم زیر فرمان است و هرچه بدین ماند، و این را به تازی «تصدیق» گویند و این هردو، دو گونه‌اند: یکی آن است که به اندیشه شاید اندر یافتن و چاره نبود که او را به‌طلب از راه خود شاید به‌جای آوردن؛ چنان‌که اندر رسیدن به چه چیزی روان و تصور کردن وی، و چنان‌که گرویدن به نامردن روان و تصدیق کردن به وی، و دیگر آن است که او را اندر یابیم و به وی بگرویم نه از جهت اندیشه و نه به‌طلب خرد، بلکه به اول خرد دانیم...» (صص ۷-۵).

در فصل اول از نهج نخست ترجمه و شرح اشارات، دربارهٔ ادراک و گونه‌های آن بررسی و تحقیق شده است.

اذعان: باور داشتن و عزم قلب و جزم اراده را گویند که بعد از تردد و تحیر و دودلی حاصل می‌شود. اذعان به‌نسبت، دارای چهار مرتبه است:

۱ـ خبر جزمی یقینی.

۲ـ خبر جزمی تقلیدی.

۳ـ خبر جهل مرکب.

٤ـ خبر ظنی.

و همه این اقسام جزو تصدیق است. (رک‌به: تهانوی، *کشاف اصطلاحات‌الفنون*، ج ۱، ص ٥١٦) تفتازانی در کتاب *تهذیب‌المنطق* گفته است: «والعلم ان کان اذعاناً للنسبهٔ فتصدیق والا فتصور» (ص ۲۳).

ارتفاع نقیضین[1]: نقیض هر چیزی رفع آن است. نقیض برخلاف تناقض دارای معنای عام و شامل مفرد و قضیه، هر دو، است، درصورتی‌که تناقض تنها میان دو قضیه است. حکما گویند: اجتماع و ارتفاع نقیضین هر دو محال و ناممکن است مانند هستی و نیستی که امکان ندارد یک چیز از یک جهت، هم موجود و هم معدوم باشد و این معنای اجتماع نقیضین است. همچنین محال است که یک چیز از یک جهت نه موجود

1. negation of contradictories

و نه معدوم باشد و این معنای ارتفاع نقیضین است.

ارغنون[1]: از اصل یونانی به‌معنای لوله و نای؛ سازی که مرکب بوده است از لوله‌هایی به طول‌های مختلف که با دمیدن در آن‌ها تولید صوت می‌شد. در یونان قدیم، تعداد لوله‌ها هفت بود، ولی در ایران به دوازده رسید. این ساز را «مزامیر» نیز می‌نامیدند، و همین کلمه معرب لفظ یونانی ارگانون (به‌معنای آلت) عنوان مجموعه آثار ارسطو در علم منطق است. به‌ظاهر، مشائیان بعد از زمان ارسطو، ارگانون را به این آثار اطلاق کردند تا نشان بدهند که منطق جزو فلسفه نیست، بلکه آلتی برای تحقیقات فلسفی است. ارگانون از چند رساله فراهم شده است که نام‌های یونانی و موضوع آن‌ها از این قرار است:

۱ـ کاتگوریا: مقولات ده‌گانه؛ یک مقوله، جوهر و نُه مقوله، عرض.

۲ـ پری‌ارمینیاس: قضایا؛ سخنانی که محتمل صدق و کذب باشد.

۳ و ٤ـ آنالوتیکا: آن دو رساله بوده است اولی در بیان قیاس و دومی در بیان برهان.

۵ـ توپیکا: جدل.

٦ـ پری سوفیستیگون: در سفسطه و مغالطه.

ارسطو دو رسالهٔ دیگر هم دارد که در حکم متمم منطق است: یکی رتوریکه در فن خطابه، و دیگری پری پوئتیکس درفن شعر. اسامی رسالات یادشده در مآخذ اسلامی به‌ترتیب چنین ضبط شده است:

۱ـ قاطیغوریاس.

۲ـ باری‌ارمینیاس.

۳ و ٤ـ آنالوطیقا.

۵ـ توپیکا؛ جدل.

٦ـ سوفسطیقا.

۷ـ ریطوریقا.

۸ـ پوئطیکا یا بوطیقا

1. organon

حکمای اسلامی مباحث برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر را صناعات خمس خوانده‌اند. بعد از ارسطو، فرفوریوس مقدمه‌ای به نام ایساگوگه بر منطق نوشته است که در مآخذ اسلامی این نام به صورت ایساغوجی معرب شده است.

ابن‌سینا در *اشارات* از پنج صناعت تنها دو صناعتِ برهان و مغالطه را در نهج‌های نهم و دهم بررسی کرده است. او در کتاب *دانشنامهٔ علایی* هم تنها به ذکر همین دو صناعت قناعت کرده است و دربارهٔ اهمیت این دو صناعت گوید: «... و ما را از جملهٔ این قیاس‌ها دو باب به‌کارند: برهان تا به‌کار داریم و مغالطه تا از وی پرهیز کنیم» (ص ۱۳٤).

استثنایی[1]: گونه‌ای از استدلال قیاسی که نتیجه یا نقیض نتیجه به ماده و هیئت خود در مقدمات قیاس آمده است. نام‌گذاری این گونه قیاس به «استثنایی» از ابتکارات ابن‌سیناست. (ر. ک. به: مقدمهٔ مترجم وشارح منطق *اشارات*).

استدلال[2]: واسطه و میانجی قرار دادن چیزی برای اثبات مطلوب است. به‌عبارت‌دیگر، ترتیب تصدیقات پیدا و معلوم برای رسیدن به تصدیق ناپیدا و مجهول است. این معنی در منطق، مرادف «حجت» است. علاقه و مناسبت میان تصدیقات پیدا و ناپیدا موجب آن است که از علم به یکی، علم به دیگری حاصل شود و این مناسبت و علاقه به سه طریق تحقق می‌یابد:

۱ـ آنکه تصدیق پیدا یا ناپیدا هر دو مساوی، همانند و جزئی باشند و معنای سومی هر دو را شامل شود. نام این چنین استدلالی، «تمثیل» است.

۲ـ آنکه تصدیق پیدا جزئی و از مصادیق تصدیق ناپیدا و کلی باشد و از بررسی جزئیات که پیداست علم به تصدیق ناپیدای کلی حاصل شود. نام این استدلال، «استقراء» است.

۳ـ عکس قسم دوم یعنی تصدیق معلوم و پیدای کلی، و تصدیق ناپیدا و مجهول از مصادیق همان معنای کلی پیدا باشد. نام چنین استدلالی، «قیاس» است. از این سه قسم استدلال و حجت، آنچه نزد فلاسفهٔ مشاء و پیروان ارسطو مفید علم و یقین و دارای اهمیت است،

1. exclusive syllogism, syllogisme by exclusion
2. reasoning

همان «استدلال قیاسی» است. قیاس هم از جهت ماده و هم از جهت صورت اقسام گوناگونی دارد که یقینی‌ترین آن، قیاس برهانی است، اما استقراء و تمثیل نزد دانشمندان منطق نظری مفید ظن است، درصورتی‌که دانشمندان تجربی برای «استدلال استقرایی» ارزش و اهمیت بیشتری قائل‌اند و بیشتر نادانسته‌های تصدیقی را از طریق استقرا به دست می‌آورند. ابن‌سینا گونه‌های استدلال را از جهت صورت در نهج‌های هفتم و هشتم *اشارات*، و از جهت ماده، یعنی صناعات برهان و مغالطه، در نهج‌های نهم و دهم *اشارات* بررسی کرده است. (ر ک به: *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده).

اسم[1]: لفظ مفردی که به‌تنهایی بر معنای مستقلی دلالت کند، ولی به هیئت خود بر یکی از زمان‌های سه‌گانه دلالت نکند. نام آن در منطق «اسم» است مانند فردا، ایران و ماضی. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر معنای اسم گوید: «هر لفظ مفردی یا نام بود یا کنش یا حرف، و به تازی نام را «اسم» خوانند... و اسم دلیل بود بر معنی و دلیل نبود بر کی‌ای آن معنی؛ چنان‌که گویی مردم و درستی» (صص ۳۰-۲۹).

در «منهاج مبین» در تفسیر اسم آمده است: «لفظ مفرد بر سه بخش بود: یا اسم باشد که «نام» خوانند یا کلمه که «کنش» خوانند یا «ادات» که «حرف» خوانند، اما نام، لفظی مفرد که رهبری کند و دلیل بر معنی‌ای و دلیلی نکند برحالی‌که آن معنی را بوده باشد، یا بود، یا خواهد بود چون نام نفس و نام تن و نام فرشته و نام دیو...» (*مصنفات*، ج ۲، ص ۵۰۶). در «منهاج مبین» آمده است: فصل دوم اندر آنکه سخن را بر چندگونه توان نهاد یا چنان بود که یک‌یک لفظ را جداجدا از بهر یک‌یک معنی نهند یا یک لفظ را از بهر دو معنی یا بیشتر، یا چند لفظ را با هم برای یک معنی یا چند لفظ را برای چند معنی؛ اما قسم اول... اگر آن معنی که از برای وی نهاده شده است و شاید بود که صفت بسیار موصوف کلی یا جزئی شود همه را یکسان... چنین لفظ را «متواطی» گویند... و اما قسم دوم... و اگر دو معنی یا بیشتر به هم مانند نباشند چون لفظ چشمه از بهر چشمهٔ آب و چشمهٔ ترازو و چشمهٔ آفتاب، چنین لفظ را «مشترک» خوانند» (*مصنفات*، ص ۵۰۵).

1. noun

اشتراک[1]: اشتراک (مصدر باب افتعال) و مشترک (اسم مفعول) به دو معنی آمده است:

۱ـ اشتراک لفظی: آن عبارت است از اینکه یک لفظ برای چند معنی وضع شود مانند کلمه‌های عین در عربی و شیر در فارسی که هریک برای معانی گوناگون وضع شده‌اند. پس می‌توان گفت کلمه‌های عین و شیر «مشترک لفظی» است؛ یعنی یک لفظ است، اما چند معنی دارد.

۲ـ اشتراک معنوی: آن عبارت است از اینکه یک لفظ برای یک معنی وضع شود و آن معنی دارای افراد باشد، و لفظ به همان یک معنی، بر همهٔ افراد صدق کند مانند کلمهٔ آب و انسان که هر یک برای یک معنی وضع شده است و بر همهٔ افراد خود صدق می‌کند. پس می‌توان گفت مفهوم آب و انسان «مشترک معنوی» است؛ یعنی یک لفظ به یک معنی بر همهٔ افراد خود صادق است. مشترک معنوی مرادف کلمهٔ متواطی است. به‌کار بردن الفاظ مشترک در تعاریف نارواست. باباافضل در کتاب «منهاج مبین» در تفسیر متواطی (یعنی مشترک معنوی) و مشترک لفظی گوید: «فصل دوم اندر آنکه سخن را بر چندگونه توان نهاد یا چنان بود که یک‌یک لفظ را جداجدا از بهر یک‌یک معنی نهند یا یک لفظ را از بهر دو معنی یا بیشتر یا چند لفظ را با هم برای یک معنی نهند، اما قسم اول...، اگر آن معنی که از برای وی نهاده شده است شاید بود که صفت بسیار موصوف کلی یا جزئی شود همه را یکسان... چنین لفظ را «متواطی» گویند، ... و اما قسم دوم... اگر دو معنی یا بیشتر به هم مانند نباشند مانند لفظ چشمه از بهر چشمهٔ آب و چشمهٔ ترازو، و چشمهٔ آفتاب، چنین لفظ را مشترک خوانند» (مصنفات، ص ۵۰۵).

گونه‌های اشتراک که در قیاس موجب پدید آمدن صناعت مغالطه می‌شود به شرح زیر است:

۱ـ اشتراک در جوهر لفظ مفرد: یکی از شش‌گونهٔ اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت لفظ است. معنای این‌گونه اشتراک وسیع‌تر از مشترک لفظی است و همهٔ معانی حقیقت، مجاز، استعاره، تشبیه، تشکیک و منقول را دربردارد، مانند لفظ‌های «بار، بر و شیرین» در فارسی و الفاظ «عین، عجوز و هلال» در عربی که در مقام استدلال، به‌سبب اشتراک در جوهر لفظ مفرد، موجب مغالطه می‌شود.

1. ambiguity

ابن‌سینا در نهج ششم از *اشارات* در بیان این‌گونه اشتراک و جوهر لفظ مفرد که سبب مغالطه می‌شود، می‌گوید: «و اماالمشبهات فهی التی تشبه شئیا من‌الاولیات اوالمشهورات ولاتکون هی، هی باعیانها، وذلک‌الاشتباه یکون اما بتوسط‌اللفظ، و اما بتوسط‌المعنی، والذی یکون بتوسط‌اللفظ فهو ان یکون اللفظ فیها واحداً والمعنی مختلفاً، و قد یکون‌المعنی مختلفاً بحسب وضع‌اللفظ فی‌نفسه، کما یکون فی‌المفهوم من لفظةالعین، و ربما خفی ذلک جدا، کمایخفی فی‌النور، اذا اخذ تارةً بمعنی النور، و اخری بمعنی الحق عندالعقل»، ولی مشبهات قضایایی است که به‌گونه‌ای همانند اولیات یا مشهورات است و آن قضایا، خود اولیات و مشهورات نیست و این اشتباه یا به‌سبب لفظ یا به‌سبب معنی است. آن اشتباهی که به‌سبب لفظ است، لفظ در هر دو یکی و معنی گوناگون است و گوناگونی معنی گاهی به‌سبب خود وضع لفظ و قرار دادن آن برای معنی است؛ چنان‌که معنای لفظ «عین» به‌سبب قرارداد گوناگون است و بسا گوناگونی معنای لفظ به‌سبب بسیار ناپیدایی معنای لفظ است؛ آن‌گونه که معنای لفظ نور ناپیداست. همین لفظ نور، یک بار به‌معنای بصیرت و بینایی است و بار دیگر نزد عقل، به‌معنای حق است.

خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* بعد از آوردن دوگونه استدلال مغالطی که همین‌گونه اشتباه سبب آن شده است، گوید: «و بباید دانست که مغالطه به الفاظ، بیشتر از آن بود که به معانی، و معظم مغالطات لفظی به اشتراک اسم بود. و افلاطون در مغالطات کتابی ساخته است با آنک میان هیچ جزء دیگر از اجزای منطق نکرده است و سبب غلط مطلق، اشتراک در لفظ نهاده است، از اعتبار دیگر انواع غافل بوده» (ص ۵۱۸).

۲ـ اشتراک در هیئت ذاتی لفظ مفرد: یکی از شش‌گونه اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت لفظ است و نام دیگر آن، «مغالطه به اختلاف شکل لفظ» است و آن، چنان است که لفظ به‌حسب اختلاف تصاریف، تذکیر و تأنیث اسم فاعل گوناگون باشد و به علت بازنشناختن، یکی به جای دیگری به‌کار رود و موجب اشتباه و غلط شود مانند جرب اسم و جرب صفت، مختار، فاعل و مختار، مفعول در عربی و در پارسی بازار مفرد [ساده] به معنای جای خرید و فروش، و بازار مرکب [باز آر]، (فعل امر) به معنای برگردان که فرمان به اعادت است.

ابن‌سینا در فصل نخست از نهج ششم *اشارات* به این‌گونه اشتباه در هیئت لفظ که

سبب مغالطه می‌شود، اشاره کرده است؛ چنان‌که گوید: «و قد یکون بحسب ما یعرض للفظ فی‌تصریفه و قد یکون علی وجوه آخر» (گاهی اشتباه به‌سبب تعریفی است که بر لفظ عارض می‌شود و گاهی هم به گونه‌های دیگر است).

۳ـ اشتراک در هیئت عرضی لفظ مفرد: یکی از شش‌گونه اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت لفظ است و نام دیگر آن «مغالطه به اختلاف اعراب و اعجام» است مانند «غلام‌حسن» با سکون میم غلام و سکون نون حسن که اگر این دو حرف به رفع خوانده شود، این ترکیب، ترکیب توصیفی است؛ یعنی کلمهٔ حسن وصف کلمهٔ غلام و معنی‌اش غلام زیباست، می‌شود. اگر غلام به حسن اضافه شود، این ترکیب، ترکیب اضافی است یعنی غلامِ حسن نه غلامِ حسین. این‌گونه اشتباه هم در لفظ پدید می‌آید و هم در کتابت مانند «ضرب‌الرجلَ‌الغلام» و «ضرب عیسی موسی»؛ چه، با تقدیم و تأخیر، بدون آشکار بودن اعراب، هر یک از فاعل و مفعول به یکدیگر دگرگون می‌شود. و در فارسی مانند مثال «زید حاضر است»، با تصرفی که در آواز انجام می‌گیرد، گاه مقصود از این جمله، اخبار و گاه استفهام است.

ابن‌سینا در نهج ششم *اشارات* در بیان این‌گونه اشتراک که سبب مغالطه می‌شود، گوید: «و قد یکون بحسب مایعرض للفظ فی‌ترکیبه، اما فی‌نفس ترکیبه مثل قول‌القائل «غلام حسن» بالسکونین» (گاهی اشتباه از جهت لفظ به‌سبب ترکیبی است که بر لفظ عارض می‌شود و این‌گونه اشتباه درخود ترکیب است مانند سخن این گوینده «غلام حسن» با دو سکون).

٤ـ اشتراک و اجمال در نفس ترکیب لفظ مرکب: یکی از شش‌گونه اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت لفظ است و نام کوتاه آن در منطق، «ممارات» و آن عبارت است از اینکه هیچ‌یک از الفاظ مفرد، مجمل و مشترک نیست و نفس ترکیب موجب این اشتباه شده است. چنان‌که گوییم: «هر کس در حق علی چیزی گوید، او چنان بود». اشتراک و اجمال این سخن بدان جهت است که این جمله دو معنی دارد و معلوم نیست که مرجع ضمیر «او» در این سخن، علی است یا آنکه ضمیر به «هرکس» برمی‌گردد و به‌هرحال معلوم نیست که «چنان بود» بر علی محمول است یا بر گوینده حمل شده است. همین‌گونه است پاسخ ابن‌جوزی به پرسش کسی که از او پرسید

کدام‌یک از ابی‌بکر و علی افضل است؟ و پاسخ او این بود: «افضلها من بنته فی‌بیته یا من کان بنته فی‌تحته» که در این سخن افضلیت هریک از ابی‌بکر و علی محتمل است و همین‌گونه است پاسخ او در جواب پرسش از اینکه کدام مذهب شیعهٔ اثناعشری و طریقهٔ اهل سنت حق است، که گفته است: «اربعةٌ اربعةٌ اربعةٌ» و همین‌گونه است آیهٔ شریفهٔ «اویعفوالذی بیده...» و مثال معروف «کل ما یعمله‌العالم، فهو کما یعلمه» (برای آگاهی فراگیرتر در معنای «ممارات» ر ک به: نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات*، اثر نگارنده).

۵ـ اشتراک قسمت: یکی از شش‌گونه اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت لفظ و نام دیگر آن «ترکیب مفصل» است که موجب مغالطه می‌شود و عبارت است از اینکه سخن مرکب بی‌ملاحظهٔ ترکیب و جدایی اجزا، صادق است و با ملاحظهٔ ترکیب، کاذب. به‌عبارت‌دیگر، هرگاه از سخن مرکب، جدایی اجزا از یکدیگر قصد شود، دراین‌صورت، آن سخن صادق است، ولیکن احتمال پیوستگی آن سخن و توهم اتصال آن به یکدیگر، موجب کذب و نادرستی آن خواهد بود؛ چنان‌که گوییم: «ابن‌سینا فقیه و در علوم عقلی ماهر است.» برای بیان این مقصود باید گفت: «ابن‌سینا فقیه و ماهر است» که سخن با جدایی دو حکم متفاوت، راست و مطابق با واقع است. حال اگر این مقصود را با عبارت «ابن‌سینا فقیه ماهری است» بیان کنیم، از آن سوی که دو حکم گوناگون را به یک حکم برگردانیم، نادرست خواهد بود و نتیجه‌ای که از این مقدمات نادرست پدید می‌آید، خواه ناخواه مغالطه و خلاف واقع است (برای آگاهی بیشتر در این زمینه ر. ک. به: نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده).

۶ـ اشتراک تألیف: یکی از شش‌گونهٔ اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت لفظ و نام دیگر آن در منطق، «تفصیل مرکب» است که آن، درست عکس «ترکیب مفصل» است؛ بدین معنی که سخن مرکب به ملاحظهٔ ترکیب و تألیف، صادق است، ولی به ملاحظهٔ تفصیل و جدایی اجزا، کاذب؛ چنان‌که گوییم: «عدد هفت زوج و فرد است.» آشکارا پیداست که این‌چنین حکمی بر عدد هفت صادق است، ولیکن حمل تنهایی «زوج» بر عدد هفت به توهم جدایی و انفصال، بی‌تردید نادرست و کاذب است (برای آگاهی بیشتر ر. ک. به: نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده).

استقراء[1]: یکی از اقسام حجت و استدلال و عبارت است از: استدلال از احوال جزئیات بر حال کلی و بر دوگونه است:

۱ـ استقرای تام: آن، هنگامی است که همهٔ جزئیات یک معنای کلی، بی‌واسطه تتبع و بررسی شود و به استناد چنین تتبعی، از حکم جزئیات که پیداست، حکم کلی به‌دست آید. نام این استقراء، استقرای تام یا تقسیم یا استقرای مقسم است. استقرای تام اگر فراهم شود از دلایل یقینی است اما به‌دست آوردن آن بسیار دشوار است. ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ ششم قیاس *شفا*، آن را قیاس مقسم نامیده است؛ چنان‌که گوید: «و انا اسمیه‌القیاس‌المقسم» (ص ۳۴۹).

۲ـ استقرای ناقص: هرگاه همهٔ احوال جزئیات یک معنای کلی بررسی نشود و از روی تتبع احوال اکثر جزئیات، حکم جزئیات که پیداست، بر کلی بارگردد، این استقراء به نام استقرای ناقص است. استقرای ناقص مفید ظن است و یقین‌آور نیست. ابن‌سینا در نهج هفتم از کتاب *اشارات*، استقراء را بررسی کرده است و در کتاب *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر آن گوید: «استقراء آن بود که حکمی کنند بر موضوعی کلی از آن قبیل که آن حکم اندر جزویات آن موضوع یابند؛ چنان‌که گویند: هر حیوانی به وقت خاییدن زفر زیرین جنباند. اگر بتوانند هر یکی را از جزویات یافتن بر این حکم تا هیچ نجهد، حکم بر کلی یقینی بود ولیکن مردمانی که استقراء کنند چون بسیاری را یا بیشتر را چنین یابند، حکم کنند بر همه و این نه ضروری بود؛ زیرا که شاید بودن ــ که نادیده، خلاف دیده بود و چند هزار متفق بوند ــ و یکی مخالف بود؛ چنان‌که تمساح که زفر زبرین را بجنباند و زیرین نجنباند و جدلیان و متکلمان را یکی اعتماد بر این است» (صص ۹۳ ـ ۹۲).

اشکال اربعه[2] (شکل‌های چهارگانه): هیئتی که از چگونگی ارتباط حد اوسط با اصغر و اکبر در دو مقدمهٔ قیاس به‌وجود می‌آید ــ از اینکه حد اوسط در صغری محمول و در کبری موضوع یا محمول در هر دو یا موضوع در هر دو یا عکس صورت اول باشد ــ نام آن در قیاس، «شکل» است. بدین‌ترتیب، قیاس دارای چهار شکل است که وزن‌های

1. induction
2. the four figures

آن‌ها در این رباعی تعیین شده است:

اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز　　وضع به کبری گرفت شکل نخستین شمار

حمل به هر دو، دوم، وضع به هر دو، سوم　　رابع اشکال را عکس نخستین شمار

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* بخش منطق در بیان گونه‌های شکل‌های قیاس گوید: «و این سه‌گونه بود: یا حد میانگین محمول بود اندر یک مقدمه و موضوع اندر دیگر و این را «شکل نخستین» خوانند یا اندر هر دو محمول بود و این را «شکل دوم» خوانند یا اندر هر دو موضوع بود و این را «شکل سوم» خوانند...» (صص ٦٥-٦٤).

باباافضل در تفسیر «شکل» گوید: «... و هیئت نهاد حد اوسط را در مقدمات، «شکل» خوانند...» (*مصنفات*، ج ٢، ص ٥٤١).

اصغر[1]: در قیاس موضوع مطلوب را «اصغر» یا «حد اصغر» یا «حد کهین» و محمول مطلوب را «اکبر» یا «حد اکبر» یا «حد مهین» و قضیه‌ای که از حمل اکبر بر اصغر به‌وجود می‌آید، «نتیجه» یا «مطلوب» یا «دعوی» و حدی از دو مقدمهٔ قیاس را که در صغری یا «حد کهین» یا «حد مهین» و کبری تکرار شده است و در نتیجه مذکور نیست، «اوسط» یا «حد اوسط» یا «حد میانگین» یا سبب جامع خوانند و آن دو قضیه را که در قیاس است، «مقدمه» و آن مقدمه که «حد کهین» را دربردارد، «صغری» یا «مقدمهٔ کهین» و آن مقدمه که حد مهین را دربر دارد، «مقدمهٔ کبری» یا «مقدمهٔ مهین» و گردآمدن مقدمه را «اقتران»، و صورت گرد آمدن را «شکل» نامند[2].

ابن‌سینا در فصل سوم از نهج هفتم *اشارات* در تفسیر «شکل» گوید: «... و هیاةالتألیف من وضع‌الحدالاوسط عندالحدین‌الطرفین سمی "شکلا"». او به ترتیب درفصل‌های چهارم و پنجم و ششم از همین نهج دربارهٔ شرایط نتیجه دادن شکل‌های اول و دوم و سوم گفت‌وگو کرده و به‌واسطهٔ دور بودن شکل چهارم از طبع، متذکر آن نشده است.

معنای شکل و گونه‌های آن در دانشنامه علایی بخش منطق، چنین آمده است. (...و صورت گرد آمدن را «شکل» خوانند و این صورت سه گونه بود: یا حد میانگین محمول

1. the minor term, the minor

۲. ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، صص ٦٤-٦٣؛ باباافضل، *مصنفات*، ج ٢، ص ٥٤١.

بود اندر یک مقدمه و موضوع اندر دیگر و این را «شکل نخستین» خوانند. یا اندر هردو محمول بود و این را «شکل دوم» خوانند. یا اندر هردو موضوع بود و این را «شکل سوم» خوانند...) (همان، صص ٦٥ـ ٦٤).

باباافضل در تفسیر «شکل» گوید: ... و «هیئت نهاد حد اوسط را در مقدمات «شکل» خوانند...» (*مصنفات*، ج ٢، همان، ص ٥٤١).

اصول متعارفه[1]: نام مقدمات خودبه‌خود پیدایی است که اثبات مسائل علوم به آن وابسته و از مبادی تصدیقی است. به‌عبارت‌دیگر، اصول یقینیات را ــ که قیاس برهانی از آن فراهم می‌شود و نام دیگر آن در منطق، «القضایاالواجب قبولها»ست ــ «اصول یا علوم متعارفه» خوانند و آن مقدمات بر شش‌گونه است:

١ـ اولیات ٢ـ مشاهدات ٣ـ تجربیات ٤ـ حدسیات ٥ـ متواترات ٦ـ فطریات که هریک در جای خود بررسی و تفسیر می‌شود.

اصل موضوعه[2]: نام مقدمات ناپیدایی است که متعلم آن‌ها را از معلم برای اثبات احکام به حسن ظن می‌پذیرد و از مبادی تصدیقی است و استدلال بر مسائل علم به آن وابسته است. خواجه‌نصیرالدین طوسی در بیان معنای اصول موضوعه و اصول متعارفه گوید: «و برجمله آنچه در فواتح علوم وضع کنند، سه صنف باشد؛ صنف اول... و آن مبادی علم باشد و آن را «مقدمات موضوعه» خوانند و خالی نبود از آنکه به نفس خود بیّن بود یا نبود و از اول از اولیات و مجربات و امثال آن باشد و آن را «اصول متعارفه» و «القضایاالواجب قبولها» خوانند و دوم: یا چنان بود که نفس متعلم در بدایت تعلیم به‌آسانی آن را اعتقاد کند؛ اعتقادی ظنی یا تقلیدی [مرسوم] یا نه چنان بود، و اول را «اصول موضوعه» خوانند و دوم را «مصادرات»» (*اساس‌الاقتباس*، صص ٣٩٦-٣٩٥. در فصل سوم از نهج نهم *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده، هریک از اصول متعارفه و اصول موضوعه و مصادرات مورد بررسی قرار گرفته است).

---

1. axioms
2. postulates

اضافه[1]: در فرهنگ، نسبت امری به امر دیگر و در اصطلاح فلاسفه، یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی و نسبت مکرر میان دو چیز است که دریافت هریک مستلزم دریافت دیگری است مانند فوقیت و ابوت و بنوت که هماره در خارج یا در ذهن متلازم یکدیگرند. این اضافه را که به دو طرف وابسته است، «اضافهٔ مقولی» گویند ــ در مقابل «اضافهٔ اشراقی» که یک طرف، طرف دیگر را هستی می‌بخشد مانند اشراق هستی از طرف واجب‌الوجود که طرف دیگر اضافه، یعنی ممکنات به اشراق او هستی می‌یابند ــ بابا‌افضل در بیان معنای اضافه گوید: «اکنون چون مردمی به حس ظاهر خود دیگری را دریابد، هم از نوع خود یا از غیر نوع خود، البته او را به اندازهٔ معین در تواند یافت... آن چیز را نسبتی بود با دیگری، چون برابری و نَه‌برابری، موافقت و مخالفت و خویشی و بیگانگی. این صفت که اوراست به‌سبب بودن او با اجزای وی، چنان‌که اگر غیری را فرض نکنی این صفت نبود، اضافه خوانند» (*مصنفات*، ج ۲، ص ۵۹۱). خواجه نصیرالدین طوسی درمعنای مضاف گوید: «... پس مضاف به‌حقیقت آن هیئت باشد که پدر به آن پدر است و آن پدری است؛ چه پدر بی‌این هیئت، مردی بود و از مقولهٔ جوهر بود و پدری هیئت است نه از مقولهٔ جوهر و نه از مقولهٔ دیگر، الاّ از مقوله مضاف، و پدر مجموع این دو معنی است که یکی از جوهر است و یکی از مضاف...» (*اساس‌الاقتباس*، ص ٤٦).

افتراض[2]: یا «دلیل افتراض» یا «طریق افتراض» گونه‌ای بیان برای اثبات صحت نتیجه دادن شکل‌های دوم و سوم قیاس است.

ابن‌سینا در فصل پنجم از نهج هفتم *اشارات* چهارگونه دلیل برای اثبات درستی نتیجه دادن شکل دوم آورده است:

۱ـ برهان خلف ۲ـ عکس کبری ۳ـ عکس صغری ٤ـ دلیل افتراض.

ضرب چهارم از شکل دوم قیاس را نمی‌توان از طریق عکس صغری یا عکس کبری به شکل اول برگرداند، چه صغرای قیاس، سالبهٔ جزئیه است که عکس ندارد و کبرای قیاس

1. relation
2. supposition ecthesis

که موجبهٔ کلیه است به موجبهٔ جزئیه عکس می‌شود. همان‌گونه‌که در بیان شرایط عمومی قیاس شکل‌های چهارگانه آمده است، از به‌هم‌پیوستن دو قضیهٔ جزئیه نتیجه‌ای به‌دست نمی‌آید. به‌همین‌سبب، ابن‌سینا نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم را به دو طریق بیان داشت: یکی برهان خلف و دیگری طریق افتراض. برهان خلف چنان است که نقیض نتیجهٔ همین ضرب را بگیریم با کبرای همین ضرب قیاسی به هیئت شکل اول فراهم سازیم که نتیجهٔ آن، نقیض صغرای همین قیاس است که آن را مسلم می‌پنداشتیم. طریق افتراض آن است که برخی از «ج»، یعنی اصغر، که «ب»، یعنی اوسط، نیست، آن را معین و معلوم سازیم و نام آن را «د» نهیم. آنگاه با این فرض، دو فرضیه بدین‌گونه خواهیم داشت:

۱ـ هیچ چیز از «د»، «ب» نیست.

۲ـ برخی از «ج»، «د» است.

جهت قضیهٔ نخست همان جهت صغرای قیاس است، زیرا معنای آن با صغرای قیاس هیچ‌گونه تفاوتی ندارد و تنها دگرگونی‌ای که در آن پدید آمده این است که با تعیین موضوع، صغرای قیاس از سالبهٔ جزئیه به سالبهٔ کلیه دگرگون شده است. آنگاه با پیوستن قضیهٔ نخست، یعنی هیچ‌چیز از «د»، «ب» نیست به کبرای همین قیاس که همهٔ «الف»، «ب» است، نتیجه‌ای از ضرب دوم همین شکل به‌دست می‌آید که در جهت، با قضیهٔ سالبه هماهنگ است و با به‌هم‌پیوستن قضیهٔ دوم، یعنی برخی از «ج»، «د» است، به همین نتیجهٔ به‌دست‌آمده که هیچ چیز از «د»، «الف» نیست، نتیجه‌ای از ضرب چهارم شکل اول به دست می‌آید که جهت آن با جهت ضرب چهارم از شکل دوم، یکی است. جریان طریق افتراض در مواردی است که یکی از دو مقدمهٔ قیاس جزئی باشد و در همهٔ موارد، جهت نتیجه تابع قضیهٔ سالبه است.

ابن‌سینا طریق افتراض را در فصل پنجم از نهج هفتم در بیان صحت نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم، به این عبارت آورده است: «و له بیان غیرالخلف لیکن «د» البعض‌الذی هو من «ج» و لیس «ب» فیکون لاشیء من «د»، «ب» و کل «الف»، «ب» فلاشیء من «د»، «الف» و بعض «ج»، «د» فلاکل «ج»، «الف» (برای اثبات نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم به‌جز برهان خلف دلیل دیگر است و آن، طریق افتراض است و بیان آن چنان است که گوییم: باید بر برخی از مصادیق «ج»، «د» صدق کند که درعین‌حال «ب» نیست. با

اضافه[1]: در فرهنگ، نسبت امری به امر دیگر و در اصطلاح فلاسفه، یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی و نسبت مکرر میان دو چیز است که دریافت هریک مستلزم دریافت دیگری است مانند فوقیت و ابوت و بنوت که هماره در خارج یا در ذهن متلازم یکدیگرند. این اضافه را که به دو طرف وابسته است، «اضافهٔ مقولی» گویند ــ در مقابل «اضافهٔ اشراقی» که یک طرف، طرف دیگر را هستی می‌بخشد مانند اشراق هستی از طرف واجب‌الوجود که طرف دیگر اضافه، یعنی ممکنات به اشراق او هستی می‌یابند ــ بابا‌افضل در بیان معنای اضافه گوید: «اکنون چون مردمی به حس ظاهر خود دیگری را دریابد، هم از نوع خود یا از غیر نوع خود، البته او را به اندازهٔ معین در تواند یافت... آن چیز را نسبتی بود با دیگری، چون برابری و نَه‌برابری، موافقت و مخالفت و خویشی و بیگانگی. این صفت که اوراست به‌سبب بودن او با اجزای وی، چنان‌که اگر غیری را فرض نکنی این صفت نبود، اضافه خوانند» (*مصنفات*، ج ۲، ص ۵۹۱). خواجه نصیرالدین طوسی درمعنای مضاف گوید: «... پس مضاف به‌حقیقت آن هیئت باشد که پدر به آن پدر است و آن پدری است؛ چه پدر بی‌این هیئت، مردی بود و از مقولهٔ جوهر بود و پدری هیئت است نه از مقولهٔ جوهر و نه از مقولهٔ دیگر، الاّ از مقوله مضاف، و پدر مجموع این دو معنی است که یکی از جوهر است و یکی از مضاف...» (*اساس‌الاقتباس*، ص ٤٦).

افتراض[2]: یا «دلیل افتراض» یا «طریق افتراض» گونه‌ای بیان برای اثبات صحت نتیجه دادن شکل‌های دوم و سوم قیاس است.

ابن‌سینا در فصل پنجم از نهج هفتم *اشارات* چهارگونه دلیل برای اثبات درستی نتیجه دادن شکل دوم آورده است:

۱ـ برهان خلف ۲ـ عکس کبری ۳ـ عکس صغری ٤ـ دلیل افتراض.

ضرب چهارم از شکل دوم قیاس را نمی‌توان از طریق عکس صغری یا عکس کبری به شکل اول برگرداند، چه صغرای قیاس، سالبهٔ جزئیه است که عکس ندارد و کبرای قیاس

1. relation
2. supposition ecthesis

که موجبهٔ کلیه است به موجبهٔ جزئیه عکس می‌شود. همان‌گونه‌که در بیان شرایط عمومی قیاس شکل‌های چهارگانه آمده است، از به‌هم‌پیوستن دو قضیهٔ جزئیه نتیجه‌ای به‌دست نمی‌آید. به‌همین‌سبب، ابن‌سینا نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم را به دو طریق بیان داشت: یکی برهان خلف و دیگری طریق افتراض. برهان خلف چنان است که نقیض نتیجهٔ همین ضرب را بگیریم با کبرای همین ضرب قیاسی به هیئت شکل اول فراهم سازیم که نتیجهٔ آن، نقیض صغرای همین قیاس است که آن را مسلم می‌پنداشتیم. طریق افتراض آن است که برخی از «ج»، یعنی اصغر، که «ب»، یعنی اوسط، نیست، آن را معین و معلوم سازیم و نام آن را «د» نهیم. آنگاه با این فرض، دو فرضیه بدین‌گونه خواهیم داشت:

۱ـ هیچ چیز از «د»، «ب» نیست.

۲ـ برخی از «ج»، «د» است.

جهت قضیهٔ نخست همان جهت صغرای قیاس است، زیرا معنای آن با صغرای قیاس هیچ‌گونه تفاوتی ندارد و تنها دگرگونی‌ای که در آن پدید آمده این است که با تعیین موضوع، صغرای قیاس از سالبهٔ جزئیه به سالبهٔ کلیه دگرگون شده است. آنگاه با پیوستن قضیهٔ نخست، یعنی هیچ‌چیز از «د»، «ب» نیست به کبرای همین قیاس که همهٔ «الف»، «ب» است، نتیجه‌ای از ضرب دوم همین شکل به‌دست می‌آید که در جهت، با قضیهٔ سالبه هماهنگ است و با به‌هم‌پیوستن قضیهٔ دوم، یعنی برخی از «ج»، «د» است، به همین نتیجهٔ به‌دست‌آمده که هیچ چیز از «د»، «الف» نیست، نتیجه‌ای از ضرب چهارم شکل اول به دست می‌آید که جهت آن با جهت ضرب چهارم از شکل دوم، یکی است. جریان طریق افتراض در مواردی است که یکی از دو مقدمهٔ قیاس جزئی باشد و در همهٔ موارد، جهت نتیجه تابع قضیهٔ سالبه است.

ابن‌سینا طریق افتراض را در فصل پنجم از نهج هفتم در بیان صحت نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم، به این عبارت آورده است: «و له بیان غیرالخلف لیکن «د» البعض‌الذی هو من «ج» و لیس «ب» فیکون لاشیء من «د»، «ب» و کل «الف»، «ب» فلاشیء من «د»، «الف» و بعض «ج»، «د» فلاکل «ج»، «الف» (برای اثبات نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم به‌جز برهان خلف دلیل دیگر است و آن، طریق افتراض است و بیان آن چنان است که گوییم: باید بر برخی از مصادیق «ج»، «د» صدق کند که درعین‌حال «ب» نیست. با

تعیین موضوع،صغرای قیاس به دو قضیه تحلیل می‌شود:

۱ـ هیچ‌چیز از «د»، «ب» نیست.

۲ـ برخی از «ج»، «د» است.

بنابراین، این قضیه صادق خواهد بود که هیچ‌چیز از «د»، «ب» نیست و با پیوستن همین قضیه به کبرای قیاس ضرب چهارم همین شکل که همهٔ «الف»، «ب» است، نتیجه می‌دهد از ضرب دوم همین شکل که هیچ چیز از «د»، «الف» نیست. آنگاه همین قضیه را کبرای قیاس شکل اول قرار می‌دهیم و قضیه دوم را که برخی از «ج»، «د» است، صغرای شکل اول می‌نهیم و نتیجه می‌دهد که همهٔ «ج»، «الف» نیست (این، همان نتیجهٔ ضرب چهارم از شکل دوم است). ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* طرق صحت نتیجه دادن ضرب چهارم از شکل دوم را این‌گونه بیان کرده است: «و این نتیجه آمدن را به راه عکس نشاید درست کردن، زیرا که صغری جزوی و سالب است، و عکس نپذیرد و کبری، کلی موجب است و عکس وی جزوی بود و چون عکس وی را با صغری گرد آوری، دو جزوی بوند و از دو جزوی قیاس نیاید، پس مرپدید کردن نتیجه آوردن وی را دو تدبیر است: یکی را افتراض گویند و یکی را خلف؛ اما راه افتراض آن است که چون گفتی برخی فلان، باستار نیست، آن برخی، لامحاله چیزی بود. آن چیز، «آن» بادا، پس گوییم هیچ «آن» باستار نیست، و هر بهمانی باستار است نتیجه آید، که هیچ «آن» بهمان نیست، چون این درست شد، گوییم، برخی فلان (آن) است و هیچ «آن» بهمان نیست. پس این قول درست شد که نه همهٔ فلان بهمان بود» (صص ۷۴-۷۳).

اقتران[1]: و آن، مصدر باب «افتعال»، در لغت به‌معنای نزدیک شدن و بار شدن به دیگری و در اصطلاح منطق، گردآمدن دو مقدمهٔ قیاس که از حدود سه‌گانه (حد اصغر، حد اوسط و حد اکبر) فراهم شده باشد. ابن‌سینا در فصل سوم از نهج هفتم *اشارات* در بیان اقتران گوید: و تألیفهما یسمی «اقترانا» و در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر اقتران گوید«... و گرد آمدن این دو مقدمه را «اقتران» خوانند» (ص ٦٤).

خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* در تفسیر اقتران گوید: «و هر تألیف که

1. conjunction of the terms

به صدد استلزام قولی بود، اگر مستلزم بود و اگر نبود، آن را «اقتران» خوانند و آن مؤلف را «قرینه» خوانند» (ص ۱۸٦).

اقترانی: ر. ک. به: قیاس و گونه‌های آن.

اقناعی[1]: قیاس خطابی را که مقدمات آن از مشهورات و مقبولات و مظنونات فراهم و سبب اقناع و اسکات مخاطب و عامهٔ مردم می‌شود، «قیاس اقناعی» گویند. خواجه نصیرالدین طوسی در بیان ارزش و فایدهٔ استدلال خطابی گوید: «... و بباید دانست که هیچ صناعت در افادت تصدیق اقناعی به جای خطابه بنایستد، از جهت آنکه عقول جمهور از ادراک قیاسات برهانی قاصر باشد؛ چنان‌که گفتیم، بل از جدلی هم، چه جدلی در تعلق به کلیات جاری مجرای برهانی بود...»[2]

اقوال شارحه[3]: تعریف یا «قول شارح» یکی از دو بخش موضوع دانش منطق عبارت است از: تصورات پیدایی که تصورات ناپیدایی به دنبال دارد و بر چهار گونه است:

۱ـ حد تام ۲ـ حد ناقص ۳ـ رسم تام ٤ـ رسم ناقص.

ابن‌سینا در فصل چهارم از نهج نخست *اشارات* در تفسیر «قول شارح» گوید: «و قد جرت‌العادة بان یسمی‌الشیء‌الموصل الی‌التصورالمطلوب «قولاً شارحاً» فمنه حد و منه رسم و نحوه» یعنی عادت منطقیان به آن رفته است که: (قول شارح) نام باشد برای تصور پیدایی که تصور ناپیدا و مطلوب را به دنبال دارد. پس بعضی از آن، «حد» و برخی از آن، «رسم» و همانند آن است. نام دیگر «قول شارح» معرِّف است. قطب‌الدین شیرازی در کتاب *درّة‌التاج* گوید: «مقالت دوم از فن اول در منطق، در اکتساب تصورات، و این، مشتمل بر دو تعلیم است: تعلیم اول در اقسام و احکام معرِّفات کی آن را «اقوال شارحه» خوانند، تعلیم دوم در اغلاط «اقوال شارحه»» (ص ٤٤).

---

1. persuasive syllogism

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس‌الاقتباس*، ص ۵۳۰؛ تهانوی، *کشاف اصطلاحات‌الفنون*، ص ۱۲۳۰.

3. definition

اکبر[1]: محمول مطلوب یا نتیجه را در قیاس، اکبر یا حد اکبر یا حد مهین گویند. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* بیان آن گوید: «... و محدث را که محمول شود اندر آنچه لازم آید، «حد مهین» خوانند» (ص ٦٤).

اکتسابی[2]: هرگاه آدمی در حصول صور اشیا در ذهن که نام آن «علم حصولی» و ادراک است، خواه تصور یا تصدیق، نیاز به فکر و تأمل داشته باشد، این‌گونه دانش‌ها را علوم اکتسابی خوانند. به‌عبارت‌دیگر، دریافت کلی و معقول که اغلب از راه تجرید و تعمیم به‌دست می‌آید، و همین موضوع که سبب امتیاز آدمی از دیگر جانداران است (خواه تصور یا تصدیق) بر دوگونه است:

۱ـ مفاهیم پیدا و آشکار که انسان در دریافت آن‌ها حاجتی به تحصیل ندارد و ذهن بشر به‌گونه‌ای آفریده شده است که خودبه‌خود این معانی را درمی‌یابد مانند تصور هستی، یکتایی، بسیاری و نظایر آن و تصدیق بدیهی و پیدا مانند باور ما به اینکه «هستی و نیستی» در یک جا جمع نمی‌شوند و کل از اجزای خود بزرگ‌تر است. این‌گونه معانی مبانی نخستین علم‌اند و تا ذهن این مفاهیم را درنیابد، قادر به دریافت علوم اکتسابی نخواهد بود.

بنابراین، دانش‌های اکتسابی، تصورات و تصدیقات ناپیدایی است که در زمان ما در جاهای معینی به نام‌های: کودکستان، دبستان، دبیرستان و دانشگاه و نظایر آن تدریس می‌شود و معلمان به کمک مفاهیم پیدا کم‌کم این دانش‌ها را از راه فکر و اندیشه به محصلان تعلیم می‌دهند و درنتیجهٔ تعلیم و تعلم، دانش‌پژوهان در هر رشته‌ای که علاقه‌مند باشند کم‌کم به مرتبهٔ کمال می‌رسند. ابن‌سینا در بیان دانش‌های اکتسابی و غیراکتسابی در بخش منطق *دانشنامهٔ علایی* گوید: «دانستن دوگونه است: یکی اندر رسیدن که به تازی «تصور» خوانند ... و دوم گرویدن... و این را به تازی «تصدیق» گویند، و این هر دو، دوگونه‌اند: یکی آن است که به اندیشه شاید اندر یافتن، و چاره نبود که او را به طلب از راه خود شاید به‌جای آوردن... و دیگر آن است که او را اندر

1. the major term, the major
2. acquired

یابیم و به وی بگرویم، نه از جهت اندیشه و نه به طلب خرد، بلکه به اول خرد دانیم... پس هرچه ندانیم و خواهیم که بدانیم، به چیزها دانیم که اول ایشان را دانسته باشیم، و هرچه نادانسته بود، به دانسته، دانسته شود ولیکن نه هر دانسته‌ای راه برد به هر نادانسته که هر نادانسته‌ای را دانسته‌ای هست اندرخور وی که از وی شاید او را دانستن، و راهی است که بدان راه شاید شدن از دانسته به نادانسته تا دانسته شود» (صص ۹-۵).

ملاسعدالدین تفتازانی در تفسیر معنای اکتساب در *تهذیب‌المنطق* گوید: «هو ملاحظةُ‌المعقول لتحصیل‌المجهول» (اکتساب به نظر و اندیشه روی آوردن به سوی دانسته است برای به دست آوردن نادانسته) (ص ۳۰).

بابا‌افضل دانسته‌های خودبه‌خود پیدا را «معلوم اول» و دانسته‌های ناپیدا و اکتسابی را «معلوم نه‌اول» می‌نامد؛ چنان‌که گوید: «معلوم اول یعنی آنچه پیش از اندیشه و طلب یافته بود. معلوم نه‌اول یعنی آنچه به اندیشه و طلب یافته شود)[1].

امتحانی[2]: یا قیاس امتحانی گونه‌ای از استدلال قیاسی است که مقدمات آن وهمیات و مشبهات است و جز زیان، تنها فایدهٔ آن، آزمون کسی است که دعوی دانش کند و نام‌های دیگر آن بازمالی، سوفسطایی و مغالطی است[3].

امتناع[4]: مصدر باب «افتعال»؛ این کلمه در منطق و فلسفه مقابل امکان و وجوب، به‌معنای ضرورت عدم است؛ چنان‌که معنای وجوب ضرورت وجود و معنای امکان سلب ضرورت وجود و عدم است. بنابراین می‌توان گفت مفهوم بر دو گونه است:

۱ـ آنکه هستی آن ضروری باشد نام آن «واجب» است.

۲ـ آنکه نیستی آن ضروری باشد نام آن «ممتنع» است.

خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* در بیان معنای ضرورت و امکان گوید: «تعریف‌های وجوب و امکان و امتناع از تعریفاتی بود که ظن افتد که دوری است و حق آن است که تصور این سه معنی در بدایت عقول مرکوز باشد... و بعد از تمهید این

---

۱. بابا‌افضل، *مصنفات*، ص ۴۷۹.

2. sophism

۳. ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، ص ۱۳۲.

4. impossibility

اصل گوییم: وجوب عبارت است از ضرورت ثبوت، و امتناع عبارت است از ضرورت انتفا... پس قضیهٔ ضروری واجب و ممتنع را متناول باشد و به ایجاب و سلب متفرق شوند و از این جهت، ضرورت و امکان متقابلان باشند، چه اقتسام همه احتمالات کرده است» (صص ۱۳۱-۱۳۰).

امکان[1]: این کلمه در منطق دارای دو معنی است:

۱ـ امکان خاص: آن، سلب ضرورت وجود و عدم و یکی از جهات سه‌گانهٔ قضیه است. به‌عبارت‌دیگر، نسبت میان محمول و موضوع در هر قضیه‌ای به کیفیتی مقرون است؛ بدین‌معنی‌که ثبوت محمول برای موضوع یا به ضرورت یا به امکان یا به امتناع است. برای مثال در این سه قضیه: ۱ـ خدا موجود است ۲ـ شریک باری موجود است ۳ـ جهان موجود است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هر سه قضیه محمول وجود است ولی کیفیت حمل محمول بر موضوع گوناگون است؛ زیرا در قضیهٔ نخست، هستی برای واجب‌الوجود ضرورت دارد؛ یعنی به علتی محتاج نیست. به همین سبب گوییم کیفیت ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و از نظر عقلی جدایی محمول از موضوع محال است، اما در قضیهٔ دوم با اینکه موجود بر شریک باری حمل شده است، ولی به دلیل توحید، ثبوت وجود برای شریک باری ممتنع است و از نظر عقلی محال است شریک باری تحقق یابد. در قضیهٔ سوم که موجود بر جهان حمل شده است ثبوت وجود برای جهان ممکن است؛ بدین‌معنی‌که نه وجود جهان ضرورت دارد و نه عدم آن و امکان به‌معنای سلب ضرورت وجود و عدم است.

۲ـ معنای دیگر امکان، سلب ضرورت از جانب مخالف حکم است. برای مثال، هرگاه گفته شود هستی جهان، ممکن است معنای آن به این اعتبار، آن باشد که عدم آن ضروری نیست و این دو قسم را شامل است: یکی آنکه وجودش هم مانند عدمش ضروری نباشد که همان امکان خاص است و دیگر آنکه وجود آن برخلاف عدمش، ضروری باشد که معنای آن واجب است و همین‌گونه است هرگاه امکان، قید عدم

1. possibility

شود؛ چنان‌که گوییم: نیستی جهان ممکن است؛ که معنای امکان در این صورت آن است که هستی جهان ضروری نیست، بنابراین، نسبت به وجود جهان دو احتمال است: یکی آنکه نیستی جهان همانند هستی آن ضروری نباشد و این معنای امکان خاص است و دیگر آنکه نیستی آن برخلاف هستی جهان ضروری باشد و این معنای امتناع است. به‌همین‌جهت، امکان به این معنی را امکان عام گویند. امکان در منطق و فلسفه افزون بر دو معنای معروف و متداول یادشده، دارای معانی گوناگون است که هریک به نام‌های مخصوصی به شرح زیر خوانده شده است:

۱ـ امکان اخص ۲ـ امکان استقبالی ۳ـ امکان استعدادی ٤ـ امکان وقوعی ٥ـ امکان به‌معنای احتمال و تردید ذهنی ٦ـ امکان به‌معنای فقر وجودی ۷ـ امکان بالقیاس ۸ ـ امکان اشرف ۹ـ امکان اخس. هر یک از معانی یادشده در فصل سوم نهج چهارم ترجمه و شرح اشارات اثر نگارنده بررسی و تفسیر شده است.

انتاج[1]: اقتران دو مقدمه درصورتی‌که خودبه‌خود نتیجه و مطلوبی را به دنبال داشته باشد، آن قیاس را «منتج» و فعل و عمل آن قیاس را «انتاج» نامند. درصورتی‌که اقتران در مقدمه نتیجه‌ای را به دنبال نداشته باشد، آن قیاس را «عقیم» و آن حالت را «عقم» خوانند. در *اساس‌الاقتباس* خواجه نصیرالدین طوسی آمده است: «و هر قرینه که قیاس بود، آن را «منتج» خوانند و آنچه قیاس نبود، آن را «عقیم» خوانند» (ص ۱۹٦).

انحای تعلیمیه: انحا جمع نحو و به‌معنای راه و طریق و درحقیقت یکی از «رئوس ثمانیه» است که قدمای حکما به‌عنوان مقدمات شروع در علم، هشت چیز را برای متعلم بیان می‌کردند و آن چهارگونه است:

۱ـ تقسیم ۲ـ تحلیل ۳ـ تحدید ٤ـ اقامهٔ برهان.

بیان شارحان در تفسیر انحای تعلیمیه آشفته به‌نظر می‌رسد، کندوکاوی که در این زمینه انجام شد، به‌گونه‌ای کوتاه در اینجا آورده می‌شود. نام تکثیر از نتیجه به مقدمات، «تقسیم» است. هرگاه در قیاس، مطلوب و نتیجه را داشته باشیم و بخواهیم مقدمات متناسب با آن

1. conclusion

را به دست آوریم، قاعده آن است که از نتیجه تکثیر را آغاز کنیم؛ یعنی چون مطلوب ما از دو جزء موضوع و محمول فراهم شده است، محمولات و موضوعات هریک از دو جزء مطلوب را از راه تکثیر نتیجه به‌دست آوریم، خواه آنکه حمل محمولات بر دو جزء مطلوب یا حمل دو جزء مطلوب بر موضوعات به‌واسطه یا بدون واسطه باشد و همچنین همهٔ چیزهایی را که از دو جزء نتیجه سلب می‌شود یا هریک از دو جزء نتیجه از آن‌ها مسلوب می‌شود، به‌دست می‌آوریم. آنگاه نگاه می‌کنیم اگر در میان محمولات موضوع مطلوب چیزی پیدا شد که همان موضوع برای محمول مطلوب باشد، مطلوب به‌دست آمده است؛ بدین‌گونه‌که پیش از انجام تقسیم علت ثبوت محمول مطلوب برای موضوع آن نامعلوم بود و با این عمل به حد وسط و میانجی‌ای رسیدیم که علت ثبوت محمول مطلوب را برای موضوع آن از راه تکثیر آشکار می‌کند و این همان شکل اول قیاس است. اگر در میان محمولات موضوع نتیجه، چیزی یافت شد که برای محمول مطلوب هم محمول باشد، از راه قیاس شکل دوم به‌علت ثبوت اکبر برای اصغر آگاهی حاصل می‌آید، و اگر در میان موضوعات موضوع مطلوب چیزی پیدا شد که همان موضوع، برای محمول مطلوب است این دسترسی به نتیجه از راه شکل سوم است. هرگاه از موضوعات مطلوب چیزی به دست آمد که محمول برای محمول مطلوب باشد، این دسترسی ثبوت اکبر برای اصغر از طریق شکل چهارم قیاس است.

این طریق تقسیم درصورتی معتبر است که بعد از اتمام آن دیگر شرایط انتاج اشکال اربعه، از جهت کمیت و کیفیت و جهت موجود باشد. ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ نهم کتاب قیاس *شفا* ذیل عنوان «فی‌اکتساب‌المقدمات و تحصیل‌القیاسات علی مطلوب مطلوب» دربارهٔ «تقسیم»، یعنی تکثیر از نتیجه، گفت‌وگو کرده است (صص ٤٤٩-٤٤٦).

قسم دوم از انحای تعلیمیه، طریق تحلیل است.

تحلیل درست عکس تقسیم است؛ یعنی در طریق تقسیم نتیجه و مطلوب در اختیار ما بود و از راه تکثیر محمولات و موضوعات مطلوب به‌علت ثبوت اکبر بر اصغر آگاهی حاصل می‌شود، اما طریق تحلیل درست عکس تقسیم است؛ بدین معنی که بسیاری از دانشمندان برای اثبات مقاصد خود در علوم، مقدماتی را ترتیب می‌دهند و از این راه نتایجی به‌دست می‌آید، اما بر هیئت قیاسات منتج مذکور در علم منطق نیست. درحقیقت

اعتماد آنان بر متعلمان تیزهوش است که می‌توانند از ذکراین مقدمات معلوم کنند که نوع قیاس، کدام‌یک از اقترانی یا استثنایی و کدام شکل از اشکال اربعه است. پس اگر در مقدمات قیاس به مقدمه‌ای دسترسی پیدا شد که از جهت ماده و هیئت عین یا نقیض نتیجه است، چنین قیاسی، قیاس استثنایی است، و اگر چنین نبود، قیاس اقترانی است و با بررسی در مقدمات که حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری و یا محمول در هر دو، و یا موضوع در هر دو، و یا عکس صورت اول باشد، به‌این‌ترتیب نتایج قیاس بر میزان اشکال اربعه به دست می‌آید و معلوم می‌شود که استدلال‌کننده بر کدام شکل قیاس خواسته است مطلوب را اثبات کند. ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ نهم کتاب قیاس *شفا* و همچنین در فصل اول از مقالهٔ اولی از فن چهارم کتاب قیاس *شفا* دربارهٔ تحلیل گفت‌وگو کرده است (صص ۹-۸ و ٤٦٨-٤٦٠).

قسم سوم از انحای تعلیمیه، «تحدید» و آن عبارت است از به‌دست آوردن حدود اشیا. احتمال دارد که مراد از تحدید، شناسایی مطلق باشد، خواه به ذاتیات یا به اوصاف زاید بر ذات. احتمال دیگر آن است که مقصود از تحدید به دست آوردن همهٔ ذاتیات محدود باشد. بنابراین، لازم است که مطلوب تصوری به‌عنوان تصور ناپیدا و مجهول اصل قرار گیرد و همهٔ اموری که بر آن محمول است، خواه به‌واسطه یا بی‌واسطه بررسی شود. آنگاه ذاتیات از عرضیات برطبق ضوابط تشخیص ذاتی از عرضی جدا و جنس از عرض عام و فصل از خاصه ممتاز شود. به‌این‌ترتیب، با رعایت شرایط مذکور در بیان صحت تعریف حد تام، مجهول به‌دست آید. قسم چهارم از انحای تعلیمیه، «اقامه برهان» بر اثبات حق و عمل به‌مقتضای آن است. چنان‌که می‌دانیم تنها صناعتی از قیاس که با آن «حق» اثبات می‌شود، صناعت برهان و آن قیاسی است که مقدمات آن از قضایای یقینی فراهم آمده است و در این راه سعی بلیغ و کوشش فراوان لازم است تا مشهورات یا مسلّمات یا مشبهات به جای یقینیات به‌کار نرود. متأخران از حکما برآن‌اند که انحای تعلیمیه که یکی از «رئوس هشت‌گانه» و بر چهارگونه است جزو مقدمات، قبل از شروع در مقاصد، آورده نشود؛ زیرا برای مبتدی فهم این مسائل دشوار است. به همین جهت، بیشتر متأخران تحدید را در مبحث «معرَّف» و «قول شارح» و آن سه قسم دیگر را در مبحث «حجت» و احکام قیاس آورده‌اند.

ان یفعل یا کنش[1]: حالت تأثیر اندک‌اندک چیزی در چیز دیگر را مقولهٔ «ان‌یفعل» یا مقولهٔ «یفعل» خوانند و آن یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرض است چون بریدن، سوزاندن و نظایر آن.

ابن‌سینا در بخش الهیات *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر آن گوید: «... یکی کنش که به تازی ان‌یفعل گویند... و اما ان‌یفعل چون بریدن آنگاه که همی بُرَد و سوختن آنگاه که همی سوزد» (صص ۳۰-۲۹).

ان‌ینفعل یا کنیدن[2]: حالت تأثر اندک‌اندک چیزی از چیز دیگر را مقولهٔ «ان‌ینفعل» یا مقولهٔ «انفعال» گویند چون سوختن و بریده شدن و همانند آن. خواجه‌نصیرالدین طوسی در تفسیر این دو مقوله گوید: «دیگر مقولهٔ ان یفعل و مقولهٔ ان‌ینفعل؛ و آن دو مقوله است: یکی دال بر هیئتی که مؤدی فعل را باشد از آن روی که مؤثر بود در وقت تأثیر و دیگر دال بر هیئتی که قابل فعل را باشد از آن روی که متأثر بود تأثیر، و لامحاله وجود آن بر سبیل تجدد و انصرام بود، پس غیرقارالذات باشد، مثال فعل چون قطع و احراق و مثال انفعال چون تقطع و احتراق» (ص ۵۱).

ایجاب[3]: مصدر باب افعال و در علم منطق در برابر سلب است و رابطهٔ این‌همانی میان موضوع و محمول را «ایجاب» خوانند؛ چنان‌که نام رابطه این‌نه‌همانی میان موضوع و محمول «سلب» است و قضیه هم بدین مناسبت به دو گونهٔ موجبه و سالبه قسمت شده است.

اوسط[4]: یا حد اوسط یا حد میانگین یا سبب جامع، آن حدی از دو مقدمهٔ قیاس است که در هر دو مقدمه، یعنی صغری و کبری، تکرار شده است و درنتیجه مذکور نیست.

اولیات[5]: یکی از اصول قضایای یقینی است که در قیاس، مقدمهٔ صناعت برهان قرار

1. action
2. passion
3. affirmation
4. the middle term, the middle
5. apriori premises

می‌گیرد و آن عبارت است از قضایای خودبه‌خود پیدایی که تصور موضوع و محمول و نسبت برای جزم به حکم کافی است مانند این احکام: هر کل از جزء خود بزرگ‌تر است و اجتماع نقیضین (یعنی هستی و نیستی محال است) که با آمدن موضوع و محمول و نسبت به ذهن، جزم به حکم و باور به آن، تحقق می‌یابد.

به‌عبارت‌دیگر، صور ذهنی پیدا و بدیهی را، خواه تصور یا تصدیق، که آدمی در دریافت آن نیازی به فکر و تأمل نداشته باشد، در اصطلاح «اولیات» خوانند. به‌عقیدهٔ حکما ذهن بشر طوری آفریده شده است که خودبه‌خود این معانی را درمی‌یابد مانند تصور هستی، یکتایی، بسیاری و نظایر آن، و تصدیق بدیهی و پیدا مانند اعتقاد ما به اینکه ارتفاع نقیضین (هستی و نیستی) ناممکن است. این‌گونه مفاهیم تصوری و تصدیقی به‌عقیدهٔ آنان مبادی نخستین علم و ادراک‌اند و تا ذهن این‌گونه معانی را نپذیرد قادر به دریافت علوم اکتسابی نخواهد بود.

نام دیگر تصور و تصدیق خودبه‌خود پیدا، «معقولات نخستین» است در برابر معقولات اکتسابی که آن‌ها را «معقولات دومین» می‌نامند. این‌گونه معانی در زمان ما در جاهای معینی به نام‌های کودکستان، دبستان، دبیرستان، دانشگاه و نظایر آن تدریس می‌شود. معلمان به کمک معقولات نخستین به‌تدریج معقولات دوم و علوم را از راه فکر و اندیشه به محصلان تعلیم می‌دهند و درنتیجهٔ تعلیم و تعلم، دانش‌پژوهان در هر رشته‌ای که علاقه‌مند باشند، کم‌کم به مرتبهٔ کمال می‌رسند. فلاسفهٔ اسلامی چون فارابی، ابن‌سینا و دیگران همانند ارسطو مراحل تکامل نفس را به‌حسب دریافت‌های عقلی و داشتن معقولات نخستین و فرا گرفتن معقولات دومین به چهار درجه و مرتبه تقسیم و هریک را به نامی معین نام‌گذاری کرده‌اند:

۱ـ عقل هیولایی.

۲ـ عقل بالملکه.

۳ـ عقل بالفعل.

٤ـ عقل بالمستفاد.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر مقدمات اولیات گوید: «آن بود که خود اول اندر، مردم او را واجب کند و نتواند کردن که اندر وی شک کند و نداند که هرگز وقتی بود

که وی اندر آن شک داشت و اگر پندارد که به یک دفعت اندر این عالم آمد همچنان به خرد و چیزی نشنید و چیزی نیاموخت، الا که کسی او را معنی هر دو جزء آن مقدمه بیاموزید تا قصورکرد نتواند کردن؛ چنان‌که مثلاً اگر بدانستی به حکم تصور اندر آن وقت که کل چه بود، جزء چه بود، بزرگ‌تر چه بود و خردتر چه بود، نتوانستی کردن که تصدیق نکند بدان که کل مهم‌تر از جزء است، و همچنین نتوانستی شک کردن که هر چیزها که برابر یک چیز بوند ایشان نیز برابر یکدیگر بوند...» (صص ۱۱۲-۱۱۰).

ابن‌سینا در فصل اول از نهج اول در بیان مقدمات اولیات گوید: «فماالاولیات فهی‌القضایا التی یوجبهاالعقل‌الصریح لذاته و لغریزته لابسبب من‌الاسباب‌الخارجهٔ عنه فانه کلما وقع للعقل‌التصور بحدودها وقع له‌التصدیق، فلا یکون للتصدیق توقف الا علی وقوع‌التصور والفطانهٔ للترکیب» یعنی اولیات قضایایی است که عقل خودبه‌خود (با تصور موضوع و محمول و نسبت) بدون واسطه و میانجی خارجی، سبب جزم و یقین به حکم است؛ چه، همین‌که عقل حدود آن قضایا را به‌حقیقت دریابد؛ اعتقاد به حکم و تصدیق به آن تحقق خواهد یافت. پس در این‌گونه قضایا یقین کردن به حکم و باور کردن به آن، وابسته به چیزی جز بر تصور (محکوم‌علیه و محکوم‌به و نسبت و چگونگی ترکیب آن) چیز دیگری نیست.

ایساغوجی[1]: یا ایساگوگه (= مدخل) نام مقدمه‌ای که فرفوریوس بر *قاطیغوریاس* ارسطو نوشت. به‌قول قاضی سعید اندلسی، این کتاب را ابن‌مقفع از یونانی به عربی ترجمه کرد و به‌قول ابن‌الندیم، ایوب بن‌قاسم رقی آن را از سریانی به عربی ترجمه کرد. از تحریرهای معروف اثر *پورفیریوس* تحریر اثیرالدین ابهری است. احمد نگری در تفسیر آن گوید: این کلمه از سه جزء فراهم آمده است.

۱ـ ایس ۲ـ اغو ۳ـ اجی.

جزء نخست به‌معنای «تو» و معنای جزء دوم «من»و معنای جزء سوم آنجاست. آنگاه از معنای اصلی خود به‌معنای کلیات خمس نقل داده شده است. جمعی گویند ایساغوجی یک کلمه و معنای آن گل پنج برگ است و به همین جهت به کلیات خمس گفته می‌شود.

1. isagoge

اَیْن یا کجایی[1]: هیئتی که برای جسم از بودن در مکان پدید می‌آید، نام آن نزد حکما «اَیْن» و یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی است. متکلمان از مقولات نسبیه تنها به وجود اَیْن اعتراف کرده‌اند و نام این مقوله در اصطلاح آنان «کون» و بر چهارگونه است: حرکت، سکون، اجتماع، افتراق.

ایهام عکس: یکی از اقسام اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت معنی است که بازگشت آن به خود ترکیب قضیه است و آن عبارت است از اینکه یک قضیه کلی را به توهم آنکه، عکس آن به‌گونهٔ کلی صادق است، عکس کنند و همان را مبدأ قیاسی قرار دهند. نام این‌گونه اشتباه معنوی در منطق «ایهام عکس» است مانند این قضیه: «هر گردی، گردوست چون هر گردو گرد است» یا «هر سفیدی، قند است از آن سوی که هر قندی سفید است». خواجه‌نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* در تفسیر این‌گونه مغالطه که نام آن «ایهام عکس» است گوید: «غلط لوازم از جهت «ایهام عکس»، و آن از عدم تمیز بود میان ملزوم و لازم، و در حس بیشتر افتد، چنانک چون عسل زرد و سیال است، گمان افتد که هر زردی، سیال و عسل بود و چون باران زمین را تر کند، ظن افتد که هر تری زمین که باشد از باران بود، و در عقل هم بود، چنانک چون هر متکونی را مبدائی بود، پندارند که هرچه آن را مبدائی بود آن متکون بود» (ص ۵۳۲).

ابن‌سینا در فصل اول از نهج ششم *اشارات* در تفسیر «ایهام عکس» گوید: «... و اماالکائن بحسب‌المعنی، فمثل مایقع بسبب ایهام‌العکس مثل ان یؤخذ: کل ثلج ابیض، فیظن ان کل ابیض ثلج» (ولی اشتباه به‌حسب معنی، و آن، همانند چیزی است که به‌سبب «ایهام عکس» پدید می‌آید؛ چنان‌که گویی: هر برفی سفید است، این‌گونه گمان می‌رود که هر سفیدی برف باشد).

ب

باری ارمینیاس[2]: یا قضایا، کلمه یونانی است و با معنای گزاره، خبر، قول جازم، عقد و عبارت هم‌معنی و آن سخنی است که خودبه‌خود محتمل صدق و کذب است. این لغت

1. whereness
2. Peri ermeneias

در متون اسلامی به دو وزن دیگر: ۱ـ بارمیناس ۲ـ بارامیناس هم آمده (ر. ک. به: *رسائل اخوان‌الصفاء* ج ۱، ص ۳۳۱) و آن یکی از رساله‌های شش‌گانهٔ ارسطو یعنی «ارغنون» است. ابن‌سینا در نهج سوم *اشارات* از آن به مرکب خبری یاد کرده و در ده فصل دربارهٔ ماهیت و احکام و اقسام آن گفت وگو کرده است.

بازمالی[1]: گونه‌ای از استدلال قیاسی که مقدمات آن وهمیات و مشبهات است، و در منطق به نام‌های قیاس سوفسطایی، مغالطی، امتحانی و عنادی است (ر. ک. به: *دانشنامهٔ علایی*، ص ۱۳۲). ابن‌سینا در نهج دهم *اشارات* دربارهٔ آن گفت‌وگو کرده است.

بدیهی: صور ذهنی، خواه تصوری یا تصدیقی، که در دریافت و حکم به آن، به فکر و اندیشه نیازی نباشد و به‌آسانی معنای آن به ذهن آید مانند تصور هستی و تصدیق به اینکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است. چنین مفاهیم ذهنی را تصور و تصدیق «بدیهی» آشکار خوانند. ابن‌سینا در فصل‌های اول و چهارم از نهج نخست اشارات دربارهٔ تصور و تصدیق و گونه‌های آن گفت‌وگو کرده است.

برهان[2]: یا صناعت برهان گونه‌ای از استدلال قیاسی است که مقدمات آن از یقینیات فراهم شده است. قضایای یقینی بر دوگونه است: ۱ـ بدیهیات ۲ـ نظریاتی که به بدیهیات پایان می‌یابد. بدیهیات بر شش‌گونه است: ۱ـ اولیات ۲ـ مشاهدات ۳ـ فطریات ٤ـ حدسیات ٥ـ متواترات ٦ـ تجربیات.

ابن‌سینا در شش فصل در اشارات دربارهٔ صناعات برهان گفت‌وگو کرده است.

برهان «ان»[3] **و برهان «لم»**[4]: برهان «ان» یا برهان «هستی» در برابر برهان «لم» یا برهان «چرایی» است و آن عبارت است از اینکه: از معلول و اثر، اثبات علت و مؤثر شود، درصورتی‌که برهان «لم» درست مقابل با آن از طریق پی بردن به علت و مؤثر، معلول و

1. sophism
1. demonstration
3. aposteriori demonstration
4. apriori demonstration

اثر به‌دست می‌آید زیرا می‌شود یک معلول از علت‌های گوناگون پدید آید. در پی بردن از معلول پیدا به علت ناشناخته ممکن است اشتباه پیش آید، درصورتی‌که رسیدن از علت پیدا به معلول ناشناخته جز رسیدن به حقیقت، صورت دیگری محتمل نیست.

به همین جهت، آن برهان که حقیقی است و در آن اشتباه و غلط تحقق نخواهد داشت همان برهان «چرایی» و برهان «لم» است نه برهان «هستی» و «ان». به گونهٔ دیگر، در تفسیر برهان «ان» و برهان «لِم» می‌توان گفت در هر قیاس حد اوسط واسطه برای حصول علم به مطلوب و ثبوت اکبر برای اصغر است. پس اگر حد اوسط افزون بر حصول علم در خارج، درواقع هم علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد این‌گونه استدلال برهان، «برهان لمی» است که واسطه در اثبات و ثبوت درحقیقت یک چیز است، اما اگر حد اوسط تنها علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر در ذهن باشد، ولی درواقع علت ثبوت اکبر برای اصغر نباشد، چنین برهانی، «برهان ان» است و آن بر دوگونه است: یکی آنکه حد اوسط معلول وجود اکبر باشد و قسم دیگر آنکه، حد اوسط معلول علت سومی قرار گیرد. اولی در اصطلاح حکما و منطقیان به نام «دلیل» نامیده می‌شود و قسم دوم نام معینی ندارد.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بیان گونه‌های برهان گوید: «قیاس برهانی دوگونه است: یکی برهان حقیقی است و او را «برهان چرایی» خوانند و به تازی «برهان لم» خوانند و دیگری هم برهان است ولیکن «برهان چرایی» نیست که «برهان هستی» است و به تازی «برهان ان» خوانند، و به‌جمله، همهٔ برهان‌ها «برهان چرایی» بوند اگر به چرایی، چرایی اعتقاد خواهند، و چرایی دعوی، که حد اوسط به هر قیاسی علت اعتقاد نتیجه بود، ولیکن اینجا نه این چرایی همی خواهیم ــ که چرایی حال چیز اندر هستی‌اش همی خواهیم که چرا چنین است ــ به خودی خویش، نه چرا چنین گفتی، که بسیار بار بود که درست کرده آید، که چرا گفتی تا بدانیم که آنچه گفتنی هست ولیکن ندانیم که چه سبب است، که چنان است. مثلاً اگر کسی گوید که به فلان جایگاه آتش است و ورا گویی که چرا گفتی؟ وی تو را جواب دهد و گوید زیرا که آنجا دود است. جواب چرا گفتی داد، و درست کرد که آنجا آتش است ولیکن درست نکرد و پیدا نکرد که چرا آتش آنجا حاصل است و چه سبب بوده است. پس بودن دود حد اوسط است ولیکن علت هستی است که دانستی که هست و علت چرای هستی نیست

که ندانی که این آتش که آنجاست چرا است؟ پس اگر کسی دعوی کند که فلان چیز آنجا بخواهد سوختن و تو گویی چرا گفتی؟ وی گوید زیرا که آنجا آتش است و هر کجا آتش بود چیز را بسوزد، اینجا، هم چرایی گفتار گفته است و هم چرائی هستی، پس این را «برهان لم» خوانند و پیشین را «برهان ان» » (صص ۱۵۲-۱٤۹).

در فلسفه به مناسبت‌های گوناگون کلمهٔ برهان دارای عنوان‌های دیگر است چون: برهان اسد و اخصر، برهان انضمام، برهان ترتب، برهان تطبیق، برهان جهات، برهان سلم، برهان صدیقین، برهان فصل و وصل، برهان قوه و فعل، برهان مسامته، برهان وسط و طرف. علاقه‌مندان برای آگاهی از معانی آن‌ها ر. ک. به: *ترجمه و شرح اشارات*، بخش فلسفه اثر نگارنده، صص ۵۰۹-۵۰۷.

بسیط[1]: در لغت به‌معنای گسترده و خالص و بی‌آمیغ، زمین فراخ و مرد فراخ‌زبان و در علوم عقلی دارای معانی گوناگون به شرح زیر است:

۱ـ آنچه بی‌جزء باشد نه جزء عقلی و نه جزء ذهنی، چون مقولات ده‌گانه و اجناس عالی، یک مقولهٔ جوهر و نه مقولهٔ عرض و آن‌ها را ماهیات بسیطه خوانند.

۲ـ جسمی که یک‌گونه و دارای یک فصل است و از اجسام گوناگون پدید نیامده باشد چون عناصر بسیط. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* بخش الهیات گوید: «جسم چون موجود یا جسمی بود که یک‌گونه و یک طبع دارد، آن را جسم بسیط خوانند» (ص ۱۱۵).

۳ـ آنچه اجزای آن نسبت به‌غیر کمتر باشد چون اجناس متوسط نسبت به جنس قریب و آن را «بسیط اضافی» خوانند.

٤ـ آنچه هستی آن با ماهیت آن یکی است، چون هستی واجب تعالی در برابر هستی ممکن است که از وجود و ماهیت فراهم شده است.

۵ـ آنچه جسم و جسمانی نیست چون عقول و نفوس. در علم منطق هم، بسیط صفت قضیه است و قضایای بسیط در برابر قضایای مرکب است و آن قضیه دارای جهتی است که به «لادوام» و «لاضرورت» ذاتی مقید نیست.

---

1. simple

بوطیقا یا پوئتیکا[1]: این کلمه یونانی و آن، صناعت شعر است. شعر در منطق قیاسی است که مادهٔ مقدمات آن از متخیلات فراهم آمده است و در آن هیچ‌گونه تصدیق و اعتقاد به‌نسبت وجود ندارد و نفس آدمی از آن قیاس به‌گونهٔ ترغیب یا ترهیب متأثر و منفعل می‌شود و غرض از صناعت شعر، انفعال و تأثر نفس است. نام این صناعت در *اساس‌الاقتباس* «بیطوریقا» آمده است (ص ٥٨٦). در ترجمه و شرح نهج ششم *اشارات* دربارهٔ صناعت شعر گفت‌وگو شده است. به‌گونهٔ کوتاه در تفسیر آن می‌توان گفت آن سخنی است مخیل فراهم آمده از اقوالی موزون، متساوی، مقفی، و فایدهٔ آن کوچک کردن امری بزرگ و بزرگ کردن امری حقیر و تحسین و تقبیح است.

بیانگر چندی: ر. ک. به: سور

ت

تالی[2]: اسم فاعل از تلو؛ در لغت به‌معنای پی چیزی رفتن است و در منطق، پارهٔ دوم قضیه شرطیه، خواه متصله یا منفصله را «تالی» و پارهٔ نخست آن را «مقدم» گویند. چنان‌که گوییم اگر آفتاب برآید (مقدم) روز بود (تالی) یا آنکه گوییم این شمار یا دو است (مقدم) یا سه یا چهار (تالی). قضیهٔ شرطیهٔ متصله تنها دارای یک «تالی» است ولی قضیهٔ شرطیهٔ منفصله گاهی یک تالی دارد و زمانی هم دارای تالی‌های بسیار است.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بخش منطق گوید: «اما متصل را دوپاره بود و بس؛ یکی مقدم و یکی تالی، و مقدم آن بود که شرط به وی مقرون بود، و تالی آن بود که جواب بود... و اما منفصل باشد که یک مقدم را یک تالی بود و باشد که تالی‌ها بسیار بود.» (صص ٤٦-٤٥).

تام: به تشدید میم، اسم فاعل است از تمام به‌معنای کامل بودن در برابر ناقص. در منطق، لفظ «تام» صفت سه چیز واقع می‌شود:

1. poetics
2. the consequent

۱ـ مرکب ۲ـ حد ۳ـ رسم و از این بابت هریک از مرکب، حد و رسم به دو گونهٔ تام و ناقص بخش می‌شود (ر. ک. به: فصل هشتم از نهج نخست، و فصل هفتم و هشتم از نهج دوم، *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده.)

تباین: مصدر باب تفاعل در لغت به معنای جدایی و فرق میان دو چیز است و در علم منطق، گونه‌ای از نسبت میان دو مفهوم کلی و آن عبارت است از: صدق مفهوم هریک از دو کلی بدون صدق دیگر و آن بر دوگونه است: یکی «تباین کلی» و آن در وقتی است که مفهوم هیچ‌یک از دو مفهوم کلی، بر هیچ فردی از افراد کلی دیگر صدق نکند مانند دو مفهوم کلی سنگ و درخت.

نسبت میان این دو مفهوم کلی را «تباین کلی» و هریک از دو مفهوم کلی را نسبت به دیگری، «متباین» خوانند. بازگشت نسبت میان دو کلی متباین به دو قضیهٔ سالبهٔ کلیه است؛ یعنی می‌توان نسبت میان دو کلی متباین را به دو قضیهٔ سالبهٔ کلیه بیان کرد و گفت: «هیچ سنگی درخت نیست و هیچ درختی هم سنگ نیست» و دیگر تباین جزئی، و آن صدق اجمالی هریک از دو کلی بدون دیگری است و این تباین جزئی معنای عامی دارد و شامل دو قسم است: یکی عموم وخصوص‌من‌وجه و دیگر تباین کلی. در مبحث قضایا نسبت میان دو قضیه بر دوگونه است:

۱ـ نسبت متوافق و آن به هنگامی است که معنای هردو قضیه یکی باشد.

۲ـ غیرمتوافق که نام دیگر آن متباین است، قضایای متباین بر چهارگونه است:

۱ـ متناقض ۲ـ متضاد ۳ـ متداخل ٤ـ داخل تحت تضاد.

در فصل اول از نهج پنجم *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده، دربارهٔ هریک از نسبت‌های یادشده گفت‌وگو شده است.

تجربیات یا مجربات[1]: گونه‌ای از یقینیات است که بعد از تصور موضوع و محمول و نسبت جزم به حکم و اعتقاد به ثبوت محمول برای موضوع بسته به کثرت تجربه است. چنین قضایایی را «تجربیات» یا «مجربات» خوانند که مقدمهٔ قیاس برهانی است مانند این قضیه: «هر فلزی در برابر حرارت منبسط می‌شود» که جزم به حکم در این قضیه

1. sense data / experience data

به‌سبب کثرت تجربه است. ابن‌سینا در تفسیر آن در بخش منطق *دانشنامهٔ علایی* گوید: «مجربات، آن مقدمات بوند که نه به‌تنها خرد بشاید دانستن، و نه به‌تنها حس، ولیکن به هردو شاید دانستن، چنان‌که چون حس از چیزی هر باری فعلی بیند یا او را حالی بیند و همه بارها چنان بیند، داند خود که نه از سبب اتفاق است، والا همیشه نبودی و بیشترین حال نبودی» (ص ۱۱۳). در نهج ششم از *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده هم دربارهٔ تجربیات گفت‌وگو شده است.

تحدید[1]: یکی از انحای تعلیمیه و عبارت است از: به‌دست آوردن حدود اشیا. گاه مقصود از حد، شناسایی مطلق است خواه به ذاتیات یا به اوصاف زاید بر ذات و احتمال دیگر آن است که مراد از تحدید به دست آوردن حد تام مجهول باشد. به‌این‌ترتیب که مجهول مطلوب اصل قرار گیرد و همهٔ اموری که بر آن حمل می‌شود، خواه به‌واسطه یا بی‌واسطه بررسی شوند. آنگاه ذاتیات از عرضیات، برطبق ضوابط تشخیص ذاتی از عرضی، جدا شود و با رعایت شرایط مذکور در بیان صحت تعریف، حد تام مجهول آن‌گونه که هست، به‌دست آید. در فصل هفتم از نهج دوم *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده دربارهٔ تحدید گفت‌وگو شده است.

تحقیق[2]: مصدر باب تفعیل؛ در لغت به‌معنای درست و راست کردن و بیان کردن حق است و در اصطلاح حکما و منطقیان اثبات مسئله به دلیل است، زیرا مسائل علوم یکی از سه پارهٔ دانش و آن قضایایی است که محمولات آن‌ها برای موضوعات خود به برهان اثبات می‌شود و تدقیق نزد آنان اثبات دلیل به دلیل است. عرفا و صوفیه، ظهور حق در صور اسمای الهی را تحقیق خوانند.

تحلیل[3]: ر. ک. به: انحای تعلیمیه.

---

1. Comprehension, defining
2. verification
3. analysis

تخالف: گونه‌ای از مغایرت میان دو چیز است که سبب تحقق قضیهٔ این‌نه‌همانی (یعنی قضیهٔ سالبه) است. به‌عبارت‌دیگر، نام دو چیز مغایر در ماهیت و لوازم آن که در جایی جمع شوند، «خلافان» است و نسبت میان آن دو را «تخالف» گویند. چون سفیدی و شیرینی در شکر که می‌توان گفت: هیچ سفیدی شیرینی نیست و هیچ شیرینی هم سفیدی نیست.

ترادف[1]: مصدر بر وزن تفاعل؛ و در لغت به معنای در پس یکدیگر نشستن است. دو لفظ گوناگون یا بیشتر که برای یک معنا نهاده شده باشد، «مترادف» و نسبت میان آن‌ها «ترادف» است.

باباافضل در «منهاج مبین» گوید: «و اما قسم سیوم که دو لفظ باشند یا بیشتر از بهر یک معنی، چون لفظ کوه و راغ از بهر یک معنی، چنین لفظ‌ها را «مترادف» گویند»[2].

ترتیب[3]: مصدر بر وزن تفعیل؛ در لغت به معنای نهادن هر چیز در جای خود، و در اصطلاح، قرار دادن و پیوستن چند چیز را به‌گونه‌ای که بر آن یک نام اطلاق شود و برخی از اجزا با بعض دیگر به تقدم و تأخر به‌حسب وضع دارای نسبتی باشد. چنان‌که معنای ترتیب در «قول شارح» آن است که جزء عام مقدم و جزء خاص مؤخر آید و در شکل اول، «قیاس» از جهت هیئت معنای ترتیب آن است که حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری باشد. بنابراین می‌توان گفت که معنای ترتیب به‌حسب مفهوم اخص از معنای تألیف است؛ چه در معنای «تألیف» نسبت بعضی اجزا با اجزای دیگر به تقدم و تأخیر معتبر نیست، درصورتی‌که این قید در معنای ترتیب معتبر است.

تردید: ر. ک. به: دوران

---

1. synonimity

۲. باباافضل، *مصنفات*، ج ۲، ص ۵۰۵.

3. arrangement

ترکیب[1]: مصدر بر وزن تفعیل؛ در لغت به‌معنای به‌هم‌پیوستن است. در منطق به‌هم‌پیوستن الفاظ با معنی را به‌گونه‌ای خاص «ترکیب» و الفاظ با معنی را که به‌هم پیوسته است، «مرکب» خوانند. تحقق معنای مرکب در منطق به چهار شرط وابسته است:

۱ـ لفظ دارای جزء باشد.

۲ـ معنا هم دارای جزء باشد.

۳ـ جزء لفظ بر جزء معنی دلالت کند.

٤ـ آن دلالت جزء لفظ بر جزء معنی هم، مقصود گوینده باشد.

در منطق هر لفظ به‌معنایی که یکی از شرایط چهارگانه را نداشته باشد «مفرد» است. در فصل هشتم از نهج نخست همین کتاب دربارهٔ مفرد و مرکب و گونه‌های آن گفت‌وگو شده است. بابا‌افضل در «منهاج مبین» در تفسیر مرکب گوید: «و لفظ مرکب هر پاره‌ای از وی دلیلی کند بر پاره‌ای از معنای جمله، چنان‌که گویی: مردم از طمع خوار شود»[2].

ابن‌سینا در نهج‌های سوم و هفتم *اشارات* بخش منطق بر استدلال و گونه‌های آن، «ترکیب دوم» و بر قضیه و گونه‌ها و احکام آن، «ترکیب نخست» اطلاق کرده است. ترکیب در فلسفه دارای معانی گوناگون است. (ر. ک. به: *شرح اشارات*، بخش فلسفه، اثر نگارنده، ص ۵۱۰).

ترکیب مفصل[3]: یکی از شش‌گونهٔ اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت لفظ است (ر. ک. به: اشتراک قسمت).

تساوی[4]: مصدر و در معنای لغت برابر شدن دو چیز است. در منطق یکی از نسبت‌های چهارگانه است. هرگاه هریک از دو مفهوم کلی بر همهٔ افراد کلی دیگر صدق کند مانند دو مفهوم انسان و بشر، نسبت میان دو مفهوم کلی «تساوی» است و هریک از دو مفهوم کلی را نسبت به دیگری «متساوی» گویند. بازگشت نسبت میان دو کلی متساوی به دو

---

1. Composition, combination

۲. بابا‌افضل، *مصنفات*، ج ۲، ص ۵۰٦.

2. particles of connection

4. equivalence

قضیهٔ موجبهٔ کلیه است؛ یعنی می‌توان نسبت میان دو کلی متساوی را به دو قضیهٔ موجبهٔ کلیه بیان کرد و گفت: «هر انسانی بشر است و هر بشری هم انسان است».

تشکیک: در لغت به‌معنای شک انداختن و ایجاد تردید است. در اصطلاح هرگاه مفهوم کلی به‌گونه‌ای یکسان بر افراد حمل نشود، بلکه صدق آن معنی بر افراد به تفاوت باشد، کلی مشکک است مانند معنای سفیدی که بر سفیدی برف و سفیدی کاغذ و سفیدی دیوار به‌تفاوت گفته می‌شود. این‌گونه مفهوم وقتی که به ذهن آید، شخص را به شک و تردید وا می‌دارد که آیا آن معنی به‌تفاوت بر افراد گفته شده و مشترک لفظی است یا آنکه همهٔ افراد در دربرداشتن اصل معنی شریک‌اند و معنای کلی، متواطی است. به این جهت دانشمندان آن را کلی مشکک نامیده‌اند. گرچه می‌توان گونه‌های تفاوت صدق کلی را بر افراد در یک عبارت کوتاه یعنی تفاوت به کمال و نقص درآورد، ولی گونه‌های تفاوت صدق کلی بر افراد چهار است:

۱ـ تشکیک به اولیت ۲ـ تشکیک به اولویت ۳ـ تشکیک به اشدیت و اضعفیت ٤ـ تشکیک به ازیدیت و انقصیت و اکثریت و اقلیت (ر ک به: مبحث تفسیر معنای کلی و جزئی از همین کتاب).

تصدیق و تصور: ر. ک. به: ادراک.

تضاد[1]: به تشدید دال مصدر و در لغت به‌معنای با هم ضد بودن و دشمنی کردن است. در اصطلاح، نسبت میان دو امر وجودی است که بر یک موضوع توارد کنند و میان آن‌ها نهایت خلاف باشد به‌گونه‌ای که با پیدا شدن یکی دیگری برود. به‌عبارت‌دیگر، جمع آن دو نشاید ولی رفع آن دو شاید، چون دو مفهوم سفیدی و سیاهی، و آن یکی از چهارگونهٔ «تقابل» است و تضاد میان دو چیز، موجب تحقق قضیهٔ این‌نه‌همانی (= قضیه سالبه) است؛ چنان‌که می‌توان گفت: «هیچ سفیدی سیاه نیست و هیچ سیاهی هم سفید نیست».

1. contrariety

تضایف[1]: در فلسفه، نسبت میان دو امر وجودی را که تعقل هریک مستلزم تعقل دیگری باشد، «تضایف» و آن دو امر را «متضایفان» خوانند مانند نسبت میان پدر و پسر که پدری و پسری است. به‌کار بردن هریک از متضایفان در تعریف دیگری نادرست و تعریف دوری است.

ابن‌سینا در فصل یازدهم از نهج دوم *اشارات* روا دانستن به‌کار بردن هریک از متضایفان را در تعریف دیگری با عبارت: ولاتلتفت الی ما یقوله صاحب ایساغوجی فی‌باب رسم‌الجنس بالنوع آورده است و بر «فرفوریوس» خرده گرفته است (ر. ک. به: همین فصل از *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده).

تعریف[2]: مصدر بر وزن تفعیل، در لغت به‌معنای شناسانیدن. در اصطلاح منطقیان، ترتیب تصورات پیدا برای رسیدن به تصور ناپیدا و بر چهارگونه است:

۱ـ حد تام ۲ـ حد ناقص ۳ـ رسم تام ٤ـ رسم ناقص

(ر. ک. به: گونه‌های تعریف از همین کتاب).

تعقل[3]: مصدر بر وزن تفعل و آن، دریافت معنای کلی و مفاهیم مجرد از ماده است. از دیدگاه حکما و اهل منطق کامل‌ترین دریافت انسان تعقل است؛ زیرا دریافت که گونه‌ای از تجرید و انتزاع مفاهیم از اشیای خارجی است، چهار مرتبه دارد:

۱ـ احساس ۲ـ تحلیل ۳ـ توهم ٤ـ تعقل.

آغاز دریافت و تجرید از حس، و پایان آن به‌سبب عقل و همین امر باعث جدایی آدمی از دیگر جانداران است.

تفصیل مرکب ر. ک. به: اشتراک تألیف.

---

1. correlation
2. definition
3. contemplation, speculation

تقابل[1]: مصدر بر وزن تفاعل؛ در لغت به‌معنای برابر بودن و با هم روبه‌رو شدن است. در اصطلاح، نسبت میان دو چیز است که با یکدیگر اختلاف و تباین دارند به‌گونه‌ای که تحقق آن دو، در یک زمان، از یک جهت و در یک محل ناممکن است و آن بر چهار گونه است:

۱ـ تقابل ایجاب و سلب ۲ـ تقابل عدم و ملکه ۳ـ تقابل تضاد ٤ـ تقابل تضایف.

تقابل ایجاب و سلب[2]: گونه‌ای از تقابل است که هرگاه مفهوم یکی از متقابلان وجودی و دیگری عدمی باشد و در مفهوم عدم، استعداد قبول ملکه در موضوع آن یافت نشود، این‌گونه تقابل را «تقابل سلب و ایجاب» گویند مانند هستی و نیستی که جمع و رفع هردو ناممکن و محال است.

تقابل عدم و ملکه[3]: دو امری که نسبت میان آن‌ها تقابل است که هرگاه مفهوم یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و در مفهوم عدم استعداد قبول ملکه در موضوع آن یافت شود، آن را تقابل «عدم و ملکه» خوانند مانند تقابل اعمی (کور) و بصیر که در مفهوم اعمی (کور) شایستگی و استعداد بینایی یافت می‌شود. هریک از تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکه موجب تحقق حکم «این‌نه‌همانی» یعنی قضیهٔ سالبه است.

تقریریات: گونه‌ای از مقبولات که آن هم گونه‌ای از مسلمات است. ر. ک. به: مسلمات.

تقسیم[4]: مصدر بر وزن تفعیل؛ در لغت به‌معنای بخش کردن است. در اصطلاح منطق یکی از انحای تعلیمیه و درست عکس تحلیل و آن، تکثیر از نتیجه به مقدمات است (ر. ک. به: انحای تعلیمیه).

---

1. opposition
4. affirmation – negation opposition
3. privation - possession opposition
4. division

تماثل: مصدر بر وزن تفاعل؛ در لغت به‌معنای همانند یکدیگر شدن و در اصطلاح دو امر متحد در ماهیت و لوازم آن را «مثلان» و نسبت میان آن دو را «تماثل» خوانند مانند علی و احمد که دارای یک ماهیت نوعی‌اند، ولی مغایرت فردی آن‌ها موجب صدق قضیه این‌نه‌همانی (قضیهٔ سالبه) است و به‌همین‌سبب می‌توان گفت: علی احمد نیست و احمد هم علی نیست.

تمام مشترک: این لفظ در تفسیر جنس در منطق به‌کار می‌رود و عبارت است از یک معنای کلی که همه اجزای مشترک میان چند نوع، در آن گرد آیند مانند مفهوم حیوان که جزء ماهیت انسان و تمام مشترک میان نوع‌های گوناگون است، بدین‌معنی‌که مفهوم حیوان شامل همه اجزای ماهیتی است که نوع انسان با دیگر جانداران در آن اشتراک دارند. در تحقق معنای جنس افزون بر ذاتی بودن آن معنا نسبت به مصادیق خود، لازم است تمام مشترک باشد. به‌همین‌سبب با اینکه فصل بعید انسان یعنی حساس نسبت به مصادیق خود ذاتی است چون تمام مشترک نیست و پاره‌ای از ماهیت افراد است، جنس نیست.

تمثیل[1]: مصدر بر وزن تفعیل؛ در لغت به‌معنای نگاشتن پیکر و نمودن صورت چیزی، و در اصطلاح فقها و متکلمان، به نام «قیاس» است، و در اصطلاح منطق، گونه‌ای از حجت و در برابر قیاس و استقراء و آن عبارت است از: اثبات حکمی که بر یک جزئی ثابت است برای جزئی دیگر که همانند آن است.

برخی از منطقیان برای استدلال تمثیلی، لفظ «مثال» به‌کار بردند. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر تمثیل و بیان ارزش آن گوید: «مثال سست تر از استقراء است و مثال آن بود که حکم کنند بر چیزی بدانچ اندر مانندهٔ او بینند. گویند مثلاً که نفس مردم قوتی است باید که سپس تن نماند، چنان‌که بینایی چشم وی، و این بیشتر اندر کارهای تدبیری و اندر فقه به‌کار برند و این نه ضرورت است، زیرا شاید که حکم مانند خلاف حکم مانندهٔ دیگر بود که بسیار چیزهایند که به یک معنی مانند بوند و به هزار معنی

1. analogy

مخالف و بر یکی از ایشان حکمی درست بود یا شاید که بود و بر دیگر درست نبود و نشاید. پس مثال دلخوشی را شاید و افکندن گمان را و یقین را نشاید» (ص ۹۳-۹۵).

تناقض[1]: مصدر بر وزن تفاعل؛ در لغت ضد هم شدن، و در منطق، یکی از احکام قضیه و آن عبارت است از اختلاف دو قضیه به‌گونه‌ای که خودبه‌خود از صدق یکی کذب دیگری لازم آید. در تناقض، دگرگون بودن دو قضیه در کمیت و کیفیت و جهت و یکی بودن در دیگر امور شرط است.

تواتر: مصدر بر وزن تفاعل؛ در لغت به‌معنای پی‌درپی شدن و اصل آن وتر به کسر حرف اول به‌معنای تنها و یک‌یک به‌هم آمدن است. در اصطلاح هرگاه به گواهی جماعتی دربارهٔ امری محسوس وقوع حکمی اعلام شود ــ که خودبه‌خود صدق و کذب آن محتمل است ــ و بیان حکم به‌گونه‌ای باشد که به‌حسب عادت هماهنگی آن جماعت در نقل آن خبر بر سازش به دروغ، ناممکن نماید و به‌همین‌سبب هم، شنونده به صدق آن خبر یقین یابد، آن خبر را «متواتر»، و حالت یادشده در خبر را که سبب جزم به حکم است، «تواتر» خوانند و بنابراین می‌توان گفت متواترات قضایایی است که با تصور موضوع و محمول و نسبت، جزم به حکم و یقین به وقوع نسبت، بسته به تحقق آن حالتی است که در خبر سبب اعتقاد و یقین به حکم شده است. بنابراین، رواست که خبری نزد فردی که یقین به وقوع آن نسبت دارد، متواتر، و همان خبر نزد شنونده‌ای دیگر که در تحقق آن متردد و دودل است، عنوان «تواتر» پیدا نکند، و همچنین رواست که یک خبر برای یک شخص در دو زمان داری احکام گوناگون باشد و تحقق تواتر در خبر و دلیل بودن آن، بسته به سه شرط زیر است:

۱ـ آنکه اخبار متواتر از بسیار کس دربارهٔ محسوسات انجام پذیرد، بنابراین تواتر در علوم عقلی دلیل قطعی نیست.

۲ـ دیگر آنکه اخبار جماعت و بسیار کس به یک کس بازنگردد.

۳ـ پی‌درپی شنیدن خبر به‌گونه‌ای باشد که شنونده یقین به حکم پیدا کند. بنابراین،

1. contradiction

نمی‌توان شمار گواهی‌دهندگان به خبر را در شمارهٔ خاصی محدود کرد.

قضایای متواتر گونه‌ای از یقینیات، و از مقدمات صناعت برهان است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بخش منطق در تفسیر متواترات گوید:

«اما متواترات آن مقدماتی بود که به گواهی بسیار کس درست شده بود مرخرد را؛ چنان‌که دانسته‌ایم که اندر جهان مصر است و بغداد هرچند ندیده‌ایم. و شرط تواتر آن است که اندر وی شک نیوفتد و هر چیزی که با وی شک تواند افتادن کس را هنوز تواتر نبود. پس کس را نرسد که گوید ـ که باید بدین چیز بگروی ـ که حکم وی چون حکم دیگر چیز است از آنکه به وی گرویده که اگر چنان بودی که حکم وی چون حکم آن بودی نتوانستیمی شک کردن؛ چنان‌که اندر آن نتوانستیم. و تواتر به‌حقیقت، خود یقین افکند، چنان‌که شنونده را حاجت نیاید که اندر گویندگان تأمل کند» (صص ۱۱۵-۱۱٤).

تواطؤ: مصدر بر وزن تفاعل؛ و در لغت به‌معنای با یکدیگر هماهنگ شدن و در منطق، هرگاه مفهوم کلی به‌گونه‌ای یکسان و مساوی بر افراد همانند حمل شود، آن مفهوم کلی را «متواطی» و هماهنگ بودن افراد و یکسان بودن آن‌ها در داشتن آن معنای کلی را «تواطؤ» نامند. کلی متواطی در برابر کلی مشکک و تواطؤ در برابر تشکیک است. کلی متواطی مانند معنای انسان که بر هر یک از مصادیق خود یکسان صادق است.

باباافضل در «منهاج مبین» در تفسیر متواطی گوید: «اما قسم اول که یک‌یک لفظ را جداجدا از بهر یک‌یک معنی نهند، اگر آن معنی که از برای وی نهاده شده است، شاید بود که صفت بسیار موصوف کلی یا جزئی بشود همه را یکسان... چنین لفظ را «متواطی» گویند... و لفظ اجناس بر انواع و لفظ انواع بر اشخاص متواطی بود نه مشکک[1].» سهروردی در *حکمة‌الاشراق* کلی متواطی را «عام متساوی» و کلی مشکک را «عام متفاوت» نامیده است (ص ۱۷).

توپیکا: ر.ک. به: جدل

۱. باباافضل، *مصنفات*، ص ۵۰۵.

ج

جامع: بر وزن فاعل؛ در لغت به معنای گردآورنده و در اصطلاح، نام آن حدی که در هر دو مقدمهٔ قیاس تکرار شده و درنتیجه، مذکور نیست، «حد اوسط» و نزد متکلمان «جامع» و پیش فقها «علت» یا «وصف» است. در مبحث قضایا نام ربط ایجابی، «جامع» و نام ربط سلبی، «قاطع» است.

جدل[1]: یا توپیکا یکی از صناعات پنج‌گانه و آن قیاسی است که از تصدیقات جزمی فراهم شده است، ولی لازم نیست که آن مقدمات با واقع هماهنگ باشد و آنچه درمقدمات صناعت جدل معتبر است، عموم اعتراف یا خصوص اعتراف طرف مقابل است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بیان مقدمات جدل گوید: «مشهورات و مسلمات، مقدمات قیاس جدلی‌اند وشک نیست که اولی و هرچه با وی شمرده آمد اگر اندر جدل بوند بهتر بود، ولیکن نه از آن جهت آن را اوفتد اندر جدل که حق‌اند، ولیکن از آن جهت که مشهورند و مسلم...» (صص ۱۲۹-۱۲۸).

در نهج ششم از *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، دربارهٔ صناعت جدل و مقدمات و فواید آن گفت‌وگو شده است. جدل با مناظره یکی نیست، زیرا قصد از مناظره کشف حقیقت است و همین‌که حق بودن یکی از دو عقیدهٔ متقابل آشکار شد، طرف مقابل آن را می‌پذیرد، درصورتی‌که در صناعت جدل خواست هریک از دو طرف الزام دیگری است (ر ک به: *اساس‌الاقتباس*، ص ٤٤٨؛ بخش منطق شفا، صص ١٦-١٥). سعدی در بوستان ستیز جدلی را این‌گونه توصیف کرده است:

فقیهان طریق جدل ساختند — لم ولانسلم درانداختند
گشادند بر هم در فتنه باز — به لا و نعم کرده گردن دراز
تو گفتی خروسان شاطر به جنگ — فتادند در هم به منقار چنگ
یکی بی‌خود از خشمناکی چومست — یکی بر زمین می‌زند هردو دست[2]

1. dialectics, topics

۲. سعدی، *کلیات*، ص ٢٤٤.

جده: نام یکی از نه مقولهٔ عرضی است (ر. ک. به: داشت).

جزئی[1]: هرگاه معنای لفظ خودبه‌خود به‌گونه‌ای باشد که در ذهن تنها یک فرد را دربرگیرد آن را «جزئی حقیقی» گویند مانند این خانه، و آن مدرسه و ایران و همانند آن. «جزئی حقیقی» در برابر «جزئی اضافی» است. نام جزئی اضافی خود بیانگر ماهیت آن است و آن عبارت است از: هر مفهوم خاصی که مفهوم عام آن را دربرگیرد؛ چون معنای ایرانی نسبت به انسان و معنای داریوش نسبت به مفهوم ایرانی؛ که ایرانی نسبت به انسان و همچنین داریوش نسبت به هریک از ایرانی، انسان خاص و جزئی اضافی است. نسبت میان جزئی حقیقی و جزئی اضافی عموم و خصوص مطلق است؛ بدین‌معنی که هر جزئی حقیقی، جزئی اضافی هم هست، ولی ممکن است مفهومی جزئی اضافه باشد، ولی جزئی حقیقی نباشد و در ذهن بر بیشتر از یک فرد صدق کند مانند انسان که نسبت به جاندار، خاص و جزئی اضافی است ولی معنای انسان، خودبه‌خود کلی و در ذهن بر افراد بسیاری صادق است. رجوع شود به فصل تفسیر معنای جزئی و کلی از همین کتاب.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* دربارهٔ دومعنای جزئی گوید: «و جزوی ــ آن بود که به یک معنی نشاید ــ که جز یک چیز را بود و نتوان همان معنی را به چیزی دیگر افکندن؛ چنان‌که گویی زید که معنای زید جز زید را نبود پس اگر چیزی دیگر را زید خوانی، به‌معنای دیگر خوانی نه به همان معنی، و اهل علم را مشغولی نیست به حال الفاظ ــ جزوی ــ و معنی‌ها جزوی، بلکه شغل‌هایشان به معنی‌های کلی است و شک نیست که هر کلی را جزوی‌ها اندر زیر است» (صص ۱۳-۱۲).

جمع چند مسئله در یک مسئله[2]: گونه‌ای از اشتباه مشبهات به اولیات یا مشهورات از جهت معنی؛ و آن چنان است که علت مغالطه در تألیف قیاس نیست بلکه جمع چند مسئله در یک مسئله است؛ چنان‌که گوییم: «آدمی به‌تنهایی متفکر است (صغری) و هر

1. particular, singular
2. fallacy of many questions

متفکری حیوان است (کبری) پس انسان به‌تنهایی حیوان است (نتیجه)». در این قیاس، آشکارا پیداست همین‌که لفظ به‌تنهایی تحلیل شود به‌جای آن است که بگوییم: «غیر انسان متفکر نیست». پس درحقیقت صغرای قیاس به دو قضیه بازمی‌گردد. یکی قضیهٔ موجبه که «آدمی متفکر است» و دیگری سالبه که «غیرآدمی متفکر نیست». سبب غلط در این استدلال، گذشته از اینکه در این شکل، قضیهٔ سالبه عقیم است، آن است که این استدلال بیشتر از دو قضیه فراهم آمده است که در نتیجه هیچ‌گونه اثری از آن نیست. در نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ این‌گونه اشتباه مشبهات به اولیات یا مشهورات، از جهت معنی گفت‌وگو شده است.

جنس[1]: و آن یکی از کلیات پنج‌گانه و عبارت است از: ماهیت کلی‌ای که جزء ماهیت افراد و تمام مشترک میان چند نوع است و این معنی از جهت دوری و نزدیکی به نوع، دارای گونه‌هایی است چون جنس قریب، جنس متوسط و جنس بعید (ر. ک. به: مبحث جنس از همین کتاب).

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر جنس گوید: «و ذاتی دوگونه باشد: یکی آن بود که چون بپرسی از چیزها که چه‌اند، بدان پرسش، حقیقت معنای ایشان خواهی؛ جواب بدان، لفظ ذاتی دهند؛ چنان‌که چون بپرسی که مردم، گاو و اسب [و...] چه‌اند؟ جواب دهند که حیوان‌اند، و چون پرسی سیاهی، سپیدی و سرخی چه‌اند؟ جواب دهند گونه‌اند و چون پرسی که ده، پنج و سه چه بود؟ جواب دهند شمارند... پس حیوان، گونه و شمار و... اندر جواب چه چیزی این چیزها افتد، و به تازی این را «جواب ماهو؟» خوانند» (صص ۲۰-۱۹).

جوهر[2]: نام گونه‌ای از مقولات ده‌گانه و آن ماهیتی است که هرگاه در خارج یافت شود به موضوع حاجت ندارد، چنان‌که صورت جسمیه جوهر است و به موضوع نیاز ندارد، ولی در محل واقع شده و محل آن، هیولی است پس صورت جسم، خودبه‌خود جوهر

1. genus
2. substance

است. جوهر بر پنج‌گونه است: عقل، نفس، هیولی، صورت، جسم. برابر جوهر، عرض است که نه مقوله دارد و برابر ذاتی عرضی است نه عرض. به‌ظاهر ابن‌سینا نخستین بار نام عرض خاص و عرض عام را به عرضی عام و عرضی خاص دگرگون کرده و آنگاه منطقیان بعد از او، همان نام را پذیرفتند و در آثار خود همان را به‌کار بردند. ابن‌سینا بر آنان که میان عرض در برابر جوهر و عرضی در برابر ذاتی جدایی نگذاشتند، خرده گرفته و در آثار خود میان معنای عرضی و عرض، سه جدایی آورده است و ما آن جدایی‌ها را در مقدمهٔ *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، بیان داشتیم. هم او در فصل چهارم از نهج دوم اشارات بعد از تعریف عرض خاص و عام، در مقام نقد بر آنان گوید: «... متخلفواالمنطقیین یذهبون الی ان هذاالعرض هوالعرض‌الذی یقال مع‌الجوهر، ولیس هذا من ذلک بشیء بل معنی هذاالعرض هوالعرضی المشهور» یعنی منطقیان واپسگرا برآن‌اند که این عرض همان عرض است که در برابر جوهر است؛ درصورتی‌که این عرض، آن عرض نیست، بلکه این عرض همان عرضی مشهور است.

ابن‌سینا در فصل چهاردهم از مقالهٔ نخست *شفا* می‌گوید: «آن کس که نخستین بار این کلمات پنج‌گانه را شناخت و آن را بیش از دانش منطق یعنی مدخل آورد، این حقیقت را در نیافت». عبارت مدخل *شفا* این است: «و هذا شیء لم یلتفت الیه من قدم معرفهٔ هذه‌الخمسهٔ علی‌المنطق» (صص ۸۶-۸۵).

جهت[1]: نسبت میان موضوع و محمول در هر قضیه‌ای درواقع دارای حالتی مخصوص است که از آن حالت در منطق به «کیفیت» نسبت تعبیر می‌شود. نام دیگر آن در این علم، «مادهٔ» قضیه است و این ماده در هر قضیه‌ای موجود است و لفظی که بر آن کیفیت دلالت دارد، نامش «جهت» قضیه است. بنابراین، ماده و کیفیت، مدلول، و جهت، دال بر آن است. پس قضیه بدون ماده و کیفیت ناممکن، ولی رواست که در لفظ جهت قضیه بیفتد و نام آن قضیهٔ غیرموجهه یا قضیهٔ مطلقه است. ماده و کیفیت قضیه بر سه‌گونه است:

۱ـ ضرورت وجود: چنان‌که گوییم واجب‌الوجود هست، یعنی خودبه‌خود عدم واجب‌الوجود محال و ناممکن وهستی آن واجب است.

1. modality, mode

۲ـ ضرورت عدم: چنان‌که گوییم شریک باری هست و کیفیت این حکم، ضرورت عدم است؛ یعنی هستی شریک باری خودبه‌خود ممتنع و عدم آن ضروری است.
۳ـ سلب ضرورت وجود و عدم که همان امکان خاص است: چنان‌که گوییم جهان هست و معنای این حکم آن است که خودبه‌خود جهان نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم. ممکن در همه حال از علت خود پیروی می‌کند. با فرض وجود علت، ممکن بالذات و واجب بالغیر، و با فرض عدم علت، باز ممکن بالذات و ممتنع بالغیر است. ابن‌سینا در دانشنامهٔ علایی در بیان جهات سه‌گانه گوید: «و باید ــ که دانسته آید ــ که حکم هر قضیه، یا هر آینگی باشد و واجب؛چنان‌که گویی مردم جسم است و این را ضروری خوانند یا شاید بودن و نابودن؛ چنان‌که گویی مردم دبیر است و این را ممکن خوانند یا نشاید بودن؛ چنان‌که گویی: مردم فرشته است و این را ممتنع خوانند» (صص ٤٤-٤٣).

چ

چرایی: ر. ک. به: برهان و گونه‌های آن: ۱ـ برهان چرایی، ۲ـ برهان هستی.

چگونگی[1]: نام گونه‌ای از نُه مقولهٔ عرض است و آن را به زبان تازی «کیفیت» گویند. چگونگی هیئتی است که به‌سبب آن، موضوع بخش نشود و به ذهن آمدن معنای آن به اندیشیدن نسبت دیگر نیاز نباشد.

بیرون ماندن نُه مقولهٔ دیگر از تعریف مقولهٔ «چگونگی» به سبب آن است که جوهر هیئت نیست و چندی موضوع را بخش کند، و به ذهن آمدن معنای هر یک از هفت مقولهٔ دیگر به اندیشیدن نسبت دیگر نیاز دارد. چگونگی چهارگونه است:

۱ـ چگونگی حسی یا کیفیات محسوسه مانند شوری و شیرینی و سفیدی.
۲ـ چگونگی روانی یا کیفیات نفسانی مانند دانش، بخردی و بردباری، ترسویی و دلیری.
۳ـ چگونگی شایستگی یا کیفیات استعدادی مانند تندرستی و ناتندرستی و نرمی و درشتی.

1. quality

٤ـ چگونگی ویژهٔ چندی یا کیفیات مختص به کمیات مانند کژی و راستی و جفتی و طاقی. ابن‌سینا در بخش الهیات *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر چگونگی گوید: «... یکی آنکه نه چنین بود، بلکه وی حالی بود اندر جوهر که تصور وی حاجت نیارد به چیزی بیرون نگریدن، و نه ورا به‌سبب وی قسمت بود و این را «چگونگی» خوانند و به تازی «کیفیت»... و مثال کیفیت، درستی و بیماری، پارسایی، بخردی، دانش، نیرویی، ضعیفی، سپیدی، سیاهی، بوی، مزه، آواز، گرمی، سردی، تری، خشکی، و هرچه بدین ماند و نیز گردی و درازی، سه سویی و چهار سویی، و نرمی و درشتی و آنچه بدین ماند» (صص ۲۹-۲۸).

خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* در تفسیر کیفیت گفته است: «کیفیت هر هیئتی را خوانند که موضوع را به‌سبب او تقدیری لازم نیاید و در تصور آن هیئت احتیاج نیفتد به تصور نسبتی غیر آن هیئت، و مجموع این رسم، دال باشد بر امتیاز کیفیت از دیگر مقولات، چه جوهر هیئت نبود و به‌سبب کم موضوع را تقدیری لازم آید، و در تصور هفت مقولهٔ دیگر به تصور نسبت‌هایی غیرهیئت احتیاج افتد، چنانک بعد از این معلوم شود، و کیفیت را چهار نوع بزرگ است» (ص ٤٢).

چندی[1]: نام گونه‌ای از نه مقولهٔ عرض است و آن را به تازی «کمیت» خوانند. در لغت، «کمیت» و مقدار، هم‌معنی است و در اصطلاح، معنای «چندی» وسیع‌تر از معنای مقدار است، زیرا «عدد» هم گونه‌ای از «چندی» است. چندی در اصطلاح، نام هیئتی است که خودبه‌خود پذیرای تجزیه و بیشی و کمی است و آن، دو گونه دارد: یکی آنکه به هنگام فرض تجزیه اجزای آن دارای «حد مشترک» باشد؛ به‌گونه‌ای که آن حد مشترک آغاز پاره‌ای و پایان پارهٔ دیگر قرار گیرد. نام این گونه چندی «کم متصل» یا «مقدار» است و دیگر آنکه به هنگام فرض تجزیه، اجزای آن دارای «حد مشترک» آن چنانی نباشد. این‌گونه چندی را در اصطلاح «کم منفصل» خوانند و آن یک گونه است و نام آن، «شمار یا عدد» است. مقدار یا کم متصل دوگونه است: یکی آنکه از اجزای فرضی آن به هنگام وجود تنها یک جزء موجود باشد. به‌عبارت‌دیگر، وجود جزء لاحق موجب فنا و نیستی جزء سابق شود و نام آن در اصطلاح «غیرقارالذات» است. این یک گونه دارد و نام آن «زمان» است. دیگر آنکه همهٔ اجزای فرضی

1. quantity

آن به هنگام وجود با هم یکباره هست شوند. نام این‌گونه مقدار، «قارالذات» است و این هم دارای سه‌گونه است: آنکه تنها در طول، یعنی درازا، پذیرای قسمت است که نام آن «خط» است. دوم آنکه از دو سوی یعنی درازا و پهنا قسمت پذیرد، نام آن «سطح» است و گونهٔ سوم آنکه از سه سوی یعنی درازا و پهنا و ستبرا پذیرای تجزیه است و نام آن «جسم تعلیمی» است در برابر جسم طبیعی که یکی از گونه‌های پنج‌گانهٔ جوهر است. لفظ جسم میان طبیعی و تعلیمی مشترک است؛ چه، ماهیت جسم تعلیمی عرض و کم متصل، و ماهیت جسم طبیعی گونه‌ای از جوهر است. پس «چندی» یا کم دارای پنج‌گونه است: خط، سطح، جسم، زمان و عدد. ابن‌سینا در تفسیر معانی چندی در *دانشنامهٔ علایی* بخش الهیات گوید: «پس عرض دوگونه بود: یکی آنکه صورت بستن تو، او را حاجت نیفکند به آنکه به هیچ‌گونه به چیزی جز جوهر وی و بیرون از جوهر وی نگاه کنی. و دیگر آن است که چاره نیست تو را اندر تصور کردن وی که به چیزی بیرون نگاه کنی، و قسم پیشین دوگونه است: یکی آنکه جوهر را به‌سبب وی اندازه برافتد و قسمت بود و کمی و بیشی بود، و این را «چندی» خوانند و به تازی کمیت... مثال کمیت [مانند] شمار، درازا، پهنا، ستبرا و زمان» (ص ۲۸) خواجه‌نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس*، پنج‌گونهٔ لازم برای مقولهٔ «چندی» بیان داشته است که برخی ویژهٔ این مقوله و در برخی دیگر، سایر مقولات با آن انبازند، و آن عبارت است:

۱ـ چندی خودبه‌خود پذیرای مساوات و لامساوات است.

۲ـ چندی خودبه‌خود تقدیرپذیر است.

۳ـ چندی خودبه‌خود پذیرای تجزیه است.

٤ـ در چندی تضاد تحقق نیابد.

۵ـ چندی پذیرای شدت و ضعف نیست (صص ۳۹-٤۰).

ح

حاضر: ر. ک. به: حد شبیه.

حجت[1]: در لغت به‌معنای غلبه بر دشمن است و نام تصدیق‌های پیدا که بیانگر تصدیق‌های

1. argument

ناپیدا باشند، در اصطلاح منطق، «حجت» است. علاقه و مناسبتی میان تصدیق‌های پیدا و ناپیداست که از علم به یکی، علم به دیگری حاصل می‌شود و بر سه گونه است:

۱ـ قیاس ۲ـ استقراء ۳ـ تمثیل یا مثال

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر «حجت» گوید: «و اما گرویدن را و تصدیق کردن را ــ راه حجت ــ است و حجت سه‌گونه است: قیاس، و استقراء، و مثال، اما دلیل بردن از شاهد و غایب هم ازجملهٔ مثال است و معتمد از این هر سه قیاس است.» (ص ۵۹). در فصل اول از نهج هفتم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ حجت و گونه‌های آن گفت‌وگو شده است.

حد[1]: به فتح حرف اول و تشدید دال به‌معنای طرف و جانب و جمع آن حدود و نوعی از سیاست شرعی است و در این معنی با لفظ زدن و خوردن به‌کار می‌رود. با لفظ یافتن، کنایه از رسیدن به کمال است.

خواجهٔ شیراز گوید:

می ده که نوعروس چمن حد حُسن یافت — کار این زمان به صنعت دلاله می‌رود

و صائب در معنای حد شرعی گوید:

در حرم هرکس گناهی کرد حدش می‌زنند — نگذراند عشق از هم‌صحبتان تقصیر را

عدل را در وقت ظلم ای محتسب منظور دار — حد ما گر می‌زنی باری به چوب تاک زن

شیخ شیراز هم در معنای حد شرعی گوید:

چرا دامن‌آلوده را حد زنم — که خود را شناسم که تردامنم

از معنای حد لغوی و دیگر معانی متداول و اصطلاح خاص آن که بگذریم، معنای حد در اصطلاح منطقیان، نام تعریف به ذاتیات مجهول و تصور ناپیداست. چنان‌که تحدید به عرضیات تصور ناپیدا، «رسم» است. بنابراین، فصل موجب حدیت، و عرض خاص سبب رسمیت تعریف است. پس هرگاه تعریف تصور ناپیدا و مطلوب علاوه بر فصل قریب «حد» و «خاصه» (در رسم) دارای جنس قریب هم باشد، نام آن در منطق «حد تام» و «رسم تام» است و اگر دارای جنس قریب نباشد چه آنکه جنس بعید به جای جنس قریب

1. definition by essence, term, limit

به‌کار رود یا آنکه تعریف به فصل قریب و خاصه تنها باشد، نام آن‌ها «حد ناقص» و «رسم ناقص» است. بنابراین، گونه‌های متداول تعریف در منطق چهار است:

۱ـ حد تام ۲ـ حد ناقص ۳ـ رسم تام ٤ـ رسم ناقص.

راه تحصیل حد در منطق ترکیب است و در به‌دست آوردن حدود اشیا می‌توان از تحلیل و تقسیم که دوگونه از انحای تعلیمیه‌اند، بهره گرفت، ولی تحصیل حد از راه برهان و از راه ضد و استقراء و قسمت ناممکن است. در نهج دوم *ترجمه و شرح اشارات* اثر نگارنده، در فصل‌های هفتم تا نهم، گونه‌های تعریف و طریق ممکن و ناممکن بودن به‌دست آوردن حد اشیا چنان که باید، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر حد و رسم و دوری جستن از چهارگونه خطا در آن گوید: «غرض اندر حد، شناختن حقیقت ذات چیز است، و جدایی خود به تبع آید و غرض اندر رسم، نشان دادن است به چیز ــ هرچند ــ که ذات وی به حقیقت شناخته نیاید؛ و خود نشان دادن، جدا کردن را بود. پس حد از وصف‌های ذاتی چیز بود و حد کردن آن بود که نزدیک‌ترین جنس چیز بگیری؛ چنان‌که حیوان مردم را و آنگاه فصل ذاتی وی بیاری، چنان‌که ناطق، پس گویی مردم حیوان ناطق است. پس این حد مردم بود، و همچنین که گویی چهار شماری است که به دو بار نیمه کردن به یکی رسد. اما رسم چنان بود که گویی مردم حیوان است خندان، گریان، پهن ناخن یا چهار شماری است که از ضرب وی اندر خویشتن، شانزده آید یا شماری است که از ضرب دو اندر خویشتن، هشت آید و باید که اندر حد و رسم چهارگونه خطا نیوفتد که هر چهار، اندر یک معنی افتد؛ اما آن معنی آن است که باید هر چیزی که ناشناخته بود و خواهی که شناخت کنی به چیزی کنی که از وی شناخته‌تر بود و آن هیچ فایده نبود...» (صص ۲٦-۲۵).

حدس: ر. ک. به: فکر.

حدسیات[1]: یکی از اصول یقینیات و آن قضایایی است که تصور موضوع و محمول و

1. intuitive data

نسبت برای یقین و جزم به حکم کافی نیست و حدس موجب یقین به حکم است و آن عبارت است از: حرکت یکبارهٔ ذهن از مقدمات به مطلوب (قضیه حدسی)؛ چنان‌که گوییم: «نور ماه از خورشید است» که با تصور موضوع و محمول و نسبت، جزم به حکم پدید نمی‌آید و یقین به آن، نیازمند واسطه‌ای که آن واسطه «حدس» است.

ابن‌سینا در نهج ششم از *اشارات*، بخش منطق، در تفسیر حدسیات گوید: «و حدسیات جانشین مجربات و آن قضایایی است که سبب یقین به آن احکام، حدس نیرومند نفس آدمی است؛ به‌گونه‌ای که شک و دودلی در آن نیست و ذهن آدم به آن احکام اذعان دارد. هرگاه کسی قضیه‌ای را که مورد حدس است، انکار کند، بدان سبب که حدس او به آن حد نرسیده است که پذیرای آن حکم باشد یا آنکه سبب نپذیرفتن حکم، مکابره و لجاجت باشد، به هرحال آن حکم مورد قبول آن شخص نخواهد بود، به‌گونه‌ای که صاحب‌حدس آن را باور دارد...».

حد شبیه: رکن دوم در استدلال تمثیلی و آن رکنی است که حکم ثابت آن برای غیر ثابت شده است. نام‌های دیگر آن، «تمثیل»، و نزد فقها، «اصل»، و نزد علمای کلام، «شاهد» یا «حاضر» است. در این سخن متکلمان که گویند: «آسمان حادث است بدان سبب که در تشکل یا در تجسم همانند خانه است»، آسمان «فرع» یا «غایب» و خانه «اصل» یا «شاهد» یا «حد شبیه» یا «حاضر»، و حدوث «حکم» یا «فتوا» یا «قضیه»، و جسم بودن، «جامع» یا «علت» یا «وصف» است.

حد قیاس: اجزای اصلی در قیاس اقترانی سه‌چیز است: که یکی از آن‌ها در نتیجه «موضوع» یا «مقدم» و دیگری در نتیجه «محمول» یا «تالی» و سومی در نتیجه مذکور نیست اما در هر دو مقدمه آمده است. این سه امر را در منطق «حد یا حدود قیاس» خوانند. آن حدی که در نتیجه موضوع است، «حد اصغر» و «حد اول» و آن حدی که در نتیجه محمول است، «حد اکبر» یا «حد اخیر»، و آن حدی که در هر دو مقدمه آمده است و در نتیجه نیست، «حد اوسط» یا «سبب» و یا «جامع» گویند.

نام آن مقدمهٔ قیاس که «اصغر» را دربردارد، «صغری» و نام آن مقدمه‌ای که اکبر در آن است، «کبری» است، حد اوسط میانجی و واسطه برای نسبت دادن اکبر و اصغر

است و این نسبت بر دوگونه است:

۱ـ نسبت ایجابی یا حکم این‌همانی که در این‌گونه موارد نام دیگر حد اوسط «جامع» است.

۲ـ نسبت سلبی یا حکم این‌نه‌همانی که در این‌گونه موارد نام دیگر حد اوسط «قاطع» است.

حسیات[1]: یکی از اصول یقینیات که مقدمهٔ صناعت برهان، و آن قضایایی است که تنها تصور موضوع و محمول و نسبت برای جزم به حکم بس نیست و یقین و اذعان به آن، به‌واسطهٔ حس ظاهر است؛ چنان‌که باور داریم که آفتاب می‌درخشد و آتش می‌سوزاند.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* این‌گونه حسیات را بیان کرده است و می‌گوید: «و اما مقدمات محسوسات آن مقدمات بوند که راستی ایشان به حس دانسته باشیم. چنان‌که گوییم: آفتاب برآید و فرو شود، و ماه بیفزاید و بکاهد» (صص ۱۱۳-۱۱۲).

در آغاز نهج ششم *اشارات* مشاهدات گونه‌ای از اصول یقینیات آمده که خود دارای دوگونه است:

۱ـ حسیات

۲ـ وجدانیات حق (ر. ک. به: *ترجمه و شرح اشارات*، بخش فلسفه، ص ۵۱۷.)

حقیقت و مجاز: هرگاه لفظ با معنی در دو معنی به‌کار رود ولی تنها برای یکی از آن معانی وضع شده باشد، به‌کار بردن آن لفظ را در معنایی که موضوع‌له است، «حقیقت» و به‌کار بردن همان لفظ را با آوردن قرینه و نشانه در معنای غیرموضوع‌له، «مجاز» گویند مانند به‌کار بردن لفظ شیر که استعمال آن درمعنای حیوان درنده، «حقیقت» و در معنای مرد دلیر، «مجاز» است.

حقیقیه: در دانش منطق لفظ حقیقیه در دو مورد به‌کار می‌رود: یکی، نام گونه‌ای از قضیه که موضوع حکم در آن افراد واقعی است؛ خواه افراد موضوع قبلاً موجود شده باشند

1. sense data

یا پس از این موجود شوند. قضیهٔ حقیقیه بدین معنی در برابر قضیهٔ خارجیه و قضیهٔ ذهنیه است. مورد دیگر لفظ حقیقیه، نام گونه‌ای از قضیهٔ شرطیهٔ منفصله و آن عبارت است از اینکه دو نسبت به‌گونه‌ای با هم متنافی و ناسازگار باشند که در هیچ‌یک از وجود و عدم یا به‌تعبیر دیگر «رفع و جمع» یا «صدق و کذب» هماهنگی آن‌ها ناممکن باشد؛ چنان‌که گوییم: شمار و عدد، یا قسمت‌پذیر یا قسمت‌ناپذیر است، و زمان، یا شب یا روز است.

حکمت: ر. ک. به: *ترجمه و شرح اشارات*، بخش فلسفه، صص ۵۲۰-۵۱۷.

حمل : در لغت به معنای برداشتن و به‌معنای بار شکم است و در اصطلاح نسبت امری است به امر دیگر به ایجاب یا به سلب. به‌عبارت‌دیگر، حمل را حکم «این‌همانی» یا «این‌نه‌همانی» گویند که اولی موجبه و دومی سالبه است؛ چنان‌که گوییم: «دانا توانا است» در این مثال، «دانا» موضوع حکم و «توانا» محمول و لفظ «است» رابطهٔ میان موضوع و محمول است. حمل در منطق نام‌های گوناگون به شرح زیر دارد:

۱ـ حمل «اولی ذاتی» ۲ـ حمل «شایع صناعی». برای تفسیر معنای حمل گوییم: به‌گونه‌ای اتحاد میان موضوع و محمول در هر حملی لازم و ضروری است تا بتوان محمول را به موضوع حکم مربوط ساخت. حال هرگاه یکی بودن موضوع و محمول هم در مفهوم و هم در وجود باشد، نام این گونه حمل، در اصطلاح، «حمل اولی ذاتی» است، چنان‌که گوییم: «آدمی آدمی است» یا «انسان حیوان ناطق است». به‌عبارت‌دیگر، حمل اولی ذاتی همان حمل ذات بر ذات، و حمل ذاتیات ذات بر ذات است که موضوع و محمول، هم در معنی و هم در هستی، با یکدیگر متحد و یکی‌اند و چنین حملی در علوم معتبر نیست. هرگاه یکی بودن موضوع و محمول تنها در هستی و مصداق باشد و دگرگونی آن‌دو بر یکدیگر در مفهوم، نام این گونه حمل، «شایع صناعی» است؛ چنان‌که گوییم: «انسان داناست» یا «دانا تواناست» یا «دانا انسان است». این حمل در علوم معتبر و بر دوگونه است:

۱ـ حمل مواطاة ۲ـ حمل اشتقاق. حمل مواطاة آن است که محمول بی‌واسطه بر موضوع

حمل شود و نام دیگر آن پیش فلاسفه و منطقیان حمل «هو هو» است، چنان‌که گوییم: «انسان داناست» یا «دانا تواناست». حمل اشتقاق آن است که محمول بی‌واسطه بر موضوع حمل شود و نام دیگر آن در منطق «حمل ذوهو» است، مانند حمل «دانش» بر «انسان» که صحت آن بسته به افزودن لفظ «صاحب» یا «دارای» یا «با» به محمول است؛ چنان‌که گوییم: «انسان صاحب یا دارای یا با دانش است. درستی این سخن به گونهٔ دیگر، یعنی مبالغه و زیاده‌روی در توصیف هم محتمل است. بدین‌گونه که از اسم مصدر «یعنی دانش» معنای اسم فاعل، یعنی «دانا» قصد شود.

خ

خارج: بر وزن فاعل، در لغت به‌معنای بیرون و بیرون‌رونده و در علوم عقلی برابر «ذهن» است؛ چنان‌که گویند: «هستی در خارج منشأ اثر است و یا آثار وجود اشیا بسته به وجود خارجی و عینی آن‌هاست».

خارج محمول: مفهومی که از ذات چیزی انتزاع شده و بر آن حمل شود بدون آنکه چیزی بر موضوع بیفزاید، نام این‌چنین محمولی، «خارج محمول» است در برابر «محمول بالضمیمه» که محمول، خودبه‌خود هستی دارد ولی هستی خودبه‌خودی او عین وجود موضوع است؛ چنان‌که گوییم: «جسم سفید است» و درستی این سخن بسته به آن است که سفیدی به جسم بپیوندد.

خارجیه: گونه‌ای از قضیه و آن عبارت است از اینکه در قضیه افراد موجود در خارج، موضوع حکم باشند؛ چنان‌که گوییم «همهٔ افراد سپاه کشته شدند» و «همهٔ خانه‌های زلزله‌زدگان ویران شده است». نام این گونه قضیه در منطق، «خارجیه» است در برابر قضیهٔ ذهنیه و حقیقیه.

خبر[1]: در لغت به‌معنای آگاهی و در اصطلاح، سخنی است که خودبه‌خود درستی و نادرستی دربارهٔ آن صدق کند و با سخن جازم، گزاره، عقد، عبارت و قضیه مرادف و آن

1. statement, assertoric, declaratory

بر هشت‌گونه است که چهارگونهٔ آن، «تصور» و چهارگونهٔ دیگر آن، «تصدیق» است (ر. ک. به: ادراک).

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر خبر گوید: «از این لفظ‌های مفرد گوناگون، ترکیب آید، و از ایشان ما را اکنون یک‌گونه همی باید، و این، آن گونه است که آن را «قضیه» خوانند و «خبر» خوانند و «سخن جازم» خوانند و این آن بود که چون بشنوی شاید که گویی راست است و شاید گویی دروغ است. مثال آن اگر کسی گوید: مردم را ثواب و عقاب است، توانی گفتن که چنین است و اگر گوید مردم پرنده است، توانی گفتن که چنین است... و اما اگر کسی گوید: مرا چیزی یا مسئله‌ای بیاموز، جواب وی به هیچ‌گونه نبود آنکه گویی: چنین است یا نه چنین است و اگر گوید: با من به مسجد آی، جواب وی آن نبود که چنین است و راست گفتن یا نه چنین است و دروغ گفتن» (صص ۳۴-۳۲).

خطابه[1]: گونه‌ای از صناعات پنج‌گانه که از تصدیق‌های غیرجزمی یعنی ظنی فراهم شده و مقدمات آن مشهورات به ظاهر، و مقبولات و مظنونات است. فایدهٔ صناعت خطابه ترغیب مردم در اموری است که باعث منفعت دنیا و آخرت آن‌هاست؛ همان‌گونه‌که خطبا انجام می‌دهند. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بیان فایدهٔ خطابه گوید: «و فایدهٔ خطابه اندر سیاست مردم بود و اندر شاخ‌های شریعت، و اندر مشورت و خصومت و عقاب و اندر ستایش و نکوهش، و اندر بزرگ کردن سخن و خرد کردن، و هرچه بدین ماند، و خطابه را جداگانه علمی است و کتابی که ما را اینجا به‌کار نیاید...» (صص ۱۳۳-۱۳۲).

خلف[2]: مشهور به ضم حرف اول و در لغت به‌معنای دروغ و وعدهٔ خلاف است. در اصطلاح، هرگاه برای اثبات مطلوب نقیض آن گرفته شود و به یکی از مقدمات بپیوندد تا نتیجهٔ محال بر آن مترتب شود و از اینجا کشف شود که نقیض باطل است و از ابطال نقیض، اصل مطلوب ثابت شود چنین قیاسی، قیاس خلف نامیده می‌شود. برخی به فتح حرف اول، خَلف (پشت سر)، احتمال داده‌اند تا میان معنای لغوی و اصطلاحی آن

1. rhetoric
2. absurdity,impossibility

مناسبتی باشد بدین‌گونه که استدلال‌کننده از خلف (پشت سر)، یعنی نقیض مطلوب وارد می‌شود و بدین‌گونه مطلوب را اثبات می‌کند. برخلاف قیاس مستقیم که اثبات مطلوب از روبه‌روست.

ابن‌سینا در قیاس *شفا*، مقالهٔ هشتم از فصل سوم، خلف را به فتح حرف اول به‌معنای محال تفسیر می‌کند و در بیان آن گوید: «و معنی قولهم: قیاس‌الخلف ای‌القیاس الذی یردالکلام الی‌المحال، فان‌الخلف اسم للمحال واما الذین یقولون: قیاس‌الخلف بضم الخاء فقد زاغوا، اذالخلف انما یکون فی‌المواعید فقط و بعضهم قال انما سمی قیاس‌الخلف، لانه لایأتی‌الشیء من بابه، بل یأتیه من ورائه و خلفه، اذ یأتیه من طریق نقیضه والاوقع، عندی ان‌الخلف‌المستعمل هاهنا هو بمعنی‌المحال لاغیر» (ص ٤١١).

د

داخل در جواب ماهو: ر. ک. به: مقول در جواب ماهو.

«داشت»[1] یا **«گونهٔ داشت»**[2]: به فارسی و «مِلک» یا «جده» یا «له» به تازی. نام هیئت چیزی به چیز دیگر است، به‌گونه‌ای که یکی به دیگری بچسبد یا یکی فراگیر دیگر باشد و با حرکت آن از جایی به جای دیگر رود مانند هیئت‌های کلاه‌برسر، زیوربه‌تن، و سلاح‌به‌دست و سلاح‌برتن، و کفش‌به‌پا، و لباس‌برتن، و سواربراسب و همانند آن.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* بخش الهیات در بیان معنای «داشت» گوید: «و یکی «داشت» که به تازی «مِلک» خوانند... و اما ملک بودن چیزی مر چیز را بود، و این باب مرا هنوز معلوم نشده است» (صص ۳۰-۲۹). ابن‌سینا در آثار دیگر خود هم به ناپیدایی معنای ملک و نامعلوم بودن معنای آن اعتراف کرده است و در فصل ششم از مقالهٔ ششم مقولات *شفا* در بیان ناپیدایی معنای این مقوله گوید: «هنوز بر من معلوم نشده است که جنس عالی «داشت» کدام یک از این هیئت‌ها (۱ـ نسبت چیزی از چیزی، ۲ـ نسبت چیزی به چیزی ۳ـ نسبت چیزی بر چیزی، ٤ـ نسبت چیزی با چیزی) است.

1. state
2. possession

آیا نسبت‌های یادشده گونه‌های مقولهٔ جده است و معنای خود مقوله و جنس عالی چیز دیگر، و آن معنایی است که همهٔ این گونه‌ها را دربردارد یا مقولهٔ جده به‌گونهٔ اشتراک یا همانندی به هریک گفته می‌شود. من به حقیقت به‌معنای آن ناآگاهم. شاید دیگران ماهیت آن را چنان‌که هست، بدانند. می‌بایست رجوع شود به آثار آنان برای دریافت معنای این مقوله، آنگاه پس از پذیرفتن احتمال دوم، با تردید و دودلی در تفسیر معنای آن گوید: ملک یا جده نسبت چیزی به چیز دیگری است که به آن چسبیده است و با جابه‌جایی آن، به جای دیگر می‌رود چون هیئت سلاح‌برتن و نعلین‌به‌پا و زیوربه‌تن، و لباس‌برتن». گزیدهٔ عبارات مقولات شفا در بیان ماهیت جده این است که گوید «و اما مقولةالجدة، فلم یتفق لی الی هذه‌الغایة فهمها، ولااحدالامور التی تجعل کالانواع لها انواعاً لها، بل یقال علیها باشتراک من‌الاسم او تشابه و کما یقال‌الشیء من‌الشی، والشیء فی‌الشیء، والشیء علی‌الشیء، والشیء مع‌الشیء، ولا اعلم شیئا یوجب ان تکون مقولةُ الجده جنساً لتلک الجزئیات، لایوجب مثله فی‌هذه‌المذکورة و یشبه ان یکون غیری یعلم ذلک فلیتأمل هناک من کتبهم... و عنی به انه نسبةٌ الی ملاصق ینتقل بانتقال ما هو منسوب الیه، فلیکن کالتسلح والتنعل، والتزین و لبس القمیص، ولیکن منه جزئی و منه کلی و منه ذاتی، کحال الهرة عنداهابها، و منه عرضی، کحال‌الانسان عند قمیصه...» (ص ۲۳۵).

خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* در تفسیر معانی این مقوله گوید: «دیگر مقولهٔ «جده» و «ملک» و «له» است و این هر سه نام‌های این مقوله است و آن نزدیک متقدمان، بودن چیزی است چیزی را، مانند علم و شجاعت و صحت و جمال و مال و فرزند و مکان و امثال آن زید را؛ و به نزدیک متأخران، هیئتی است که جسم را باشد، به‌سبب نسبت او با ملاصقی یا محیطی یا شاملی که منتقل باشد به انتقال آن جسم، مانند تلبس، و تسلح و تقمص و تزین و تنعل و غیر آن؛ و بعضی از آن ذاتی بود، چون بودن حیوان در پوست خود، و بعضی عرضی بود چون پوشیدگی به جامه، و بعضی کلی بود چون پوشیدگی به کل، و بعضی جزوی بود، چون پوشیدگی به جزو» (ص ۵۱).

دلالت[1]: بر وزن ملامت در لغت به‌معنای راه نمودن است.

1. signification, connotation

حافظ گوید:

بسوخت حافظ و بویی ز زلف یار نبرد　　مگر دلالت این دولتش صبا بکند

در اصطلاح منطقیان، هرگاه از علم به چیزی، علم به چیز دیگر پدید آید، نام معلوم نخست «دال» و نام معلوم دوم «مدلول» و نام کاری که «دال» انجام داده، «دلالت» است. اسباب دلالت بر سه‌گونه است: وضع، طبع و عقل و هر یک از این سه‌گونه، یا لفظی است و یا غیرلفظی. بنابراین شش‌گونه دلالت است که تنها دلالت وضعی لفظی در علوم و منطق اعتبار دارد و آن هم بر سه‌گونه است:

۱ـ دلالت مطابقه: آن، دلالت لفظ بر همه معنایی است که لفظ برای آن‌ها وضع شده است، چون دلالت لفظ چراغ که بر لوله و پایه و فتیله و دیگر اجزای آن دلالت دارد. سهروردی در *حکمة الاشراق* نام آن را «دلالت قصد» نهاده است.

۲ـ دلالت تضمنی و آن دلالت لفظ بر جزء معنای موضوع‌له است؛ چنان‌که گوییم: دستم را بریدم، و قصد ما از دست، پاره‌ای از آن (یعنی انگشت) است. نام آن در اصطلاح سهروردی دلالت حیطه است.

۳ـ دلالت التزام: آن، دلالت لفظ بر لوازم معنای موضوع‌له است مانند دلالت چراغ بر نور. نام دلالت التزام در اصطلاح سهروردی «تطفل» است. در فصل ششم از نهج نخست *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده هر یک از دلالت‌های یادشده بررسی شده است.

دلیل[1]: همانند امیر در لغت به‌معنای راهنما و راه است و در اصطلاح، گاه با معنای برهان مرادف است و زمانی هم به استدلال قیاسی، دلیل گویند که دایرهٔ معنای آن وسیع‌تر از برهان است و همهٔ صناعات را دربرمی‌گیرد و گاه دلیل با حجت هم‌معنی است. بنابراین، علاوه بر قیاس، استقراء و تمثیل را هم شامل است.

دلیل خلف: ر. ک. به: خلف.

---

1. proof, argument

دوران و تردید: متکلمان و برخی از فقها در حجیت استدلال تمثیلی که مورد پذیرش حکما نیست، چند طریق آورده‌اند که معروف‌ترین آن‌ها دو طریق زیر است:

۱ـ دوران، ۲ـ تردید.

برای روشن شدن معنای دوران و تردید گوییم: هر استدلال تمثیلی دارای سه مقدمه است که دوتای آن بدیهی و پیداست و نیازی به اثبات ندارد و آن دو مقدمه عبارت است از:

۱ـ اینکه حکم در اصل، یعنی مشبه‌به، ثابت است.

۲ـ آنکه علت حکم در فرع یعنی مشبه نیز هست و آن مقدمهٔ ناپیدا که باید به استدلال تمثیلی ثابت شود، این است: علت حکم در اصل به‌سبب وجود وصفی است در آن. برای مثال گوییم: «خانه محدث است و آسمان همانند خانه است، پس آسمان هم محدث است.» در این مثال، خانه «اصل»، آسمان «فرع» و محدث «حکم» و علت حکم در اصل ناپیداست که باید از طریق دوران وتردید اثبات شود که هرچه مانندهٔ چیزی است، دارای حکم همان چیز هم باشد. متکلمان و برخی از فقها در بیان آن گویند: ما علت حکم را در اصل به دوگونه ثابت خواهیم کرد:

۱ـ طریق دوران یا طریق طرد و عکس: که خلاصهٔ آن عبارت است از اینکه علت با حکم در همه‌جا در وجود و عدم، دوران دارد؛ یعنی وجود و عدم حکم با وجود و عدم علت دور می‌زند. مثلاً در همان مثال می‌گویند علت محدث بودن خانه آن است که وی جسم است با شکل و صورت و هر چیز که دارای شکل و صورت است محدث است. طریق دوران آن است که در این مثال گوییم: هرچه با شکل و صورت دیدیم محدث بود و هرچه بی‌شکل و صورت یافتیم محدث نبود، پس از این راه علت حکم در اصل پیدا شد، چون همان علت در «فرع»، یعنی آسمان هم هست. پس حکم، یعنی محدث بودن هم در فرع تحقق خواهد داشت.

در نقد بر طریق دوران و عکس و طرد می‌توان گفت: نادرستی این طریق بدان جهت است که شاید چیزی برخلاف خانه یافت شود و با شکل و صورت باشد ولی محدث نباشد و ما آن را درنیافته باشیم، و نیافتن ما دلیل بر نبودن آن نخواهد بود که: (عدم‌الوجدان لایدل علی عدم‌الوجود) و احتمال آن است که هر با شکل و صورتی محدث باشد به جز آسمان؛ چه از این گونه استثناها در احکام بسیار است، و به‌همین سبب رواست که همه

افراد موضوع دارای یک حکم باشند و یکی یافت شود که با همه در آن حکم مخالف است. سخن ابن‌سینا در بیان همین مطلب چنان است که گوید: (و این طریق سست است زیرا که شاید بودن که چیزی هست به‌خلاف این، و ایشان ندیده‌اند، و شاید بود که همه چنان بود به‌جز آسمان که بسیار چیزها بوند به یکی حکم، و اندر میان ایشان یکی بود، مخالف همه، پس از یافتن هرچه جز آن یکی است بر یک حکم واجب نیاید هر آینه که آن یکی نیز بر آن حکم بود.) *دانشنامهٔ علایی*، همان مأخذ صص ۹۸-۹۷.

۲ـ طریق تردید یا سبر و تقسیم: و آن، چنان است که همهٔ اوصاف اصل، یعنی مشبه‌به، یکایک بررسی و کندوکاو می‌شود، آنگاه علیت هریک از وصف‌ها یاد و برای حکم در اصل ابطال شود، به‌گونه‌ای که جز یک وصف که در فرع هم موجود است، باقی نماند. برای‌مثال در نمونهٔ یادشده گفته شود خانه دارای این وصف‌هاست: هستی دارد، هستی آن به‌خودی‌خود است، معلول است و چنین و چنان و جسم با صورت و شکل است. آنگاه گفته شود محدث بودن خانه معلول هستی آن نیست؛ چه، اگر چنین می‌بود هر هستی‌ای محدث بودی، و همچنین محدث بودن خانه معلول هستی خودبه‌خودی آن هم نیست، زیرا اگر چنین می‌بود، می‌بایست هر هستی خودبه‌خودی محدث باشد، و معلول بودن خانه هم شایسته نیست که سبب محدث بودن آن باشد، چه، در این صورت همهٔ معلول‌ها محدث می‌بود... پس سبب محدث بودن خانه آن است که جسم با صورت و شکل است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت و گفت هر جسم مصوری محدث است پس آسمان هم مصور است. در نقد بر طریقهٔ تردید هم می‌توان گفت اولاً این صورت محتمل است که حکم اصل، معلول هیچ‌یک از وصف‌های یادشده نباشد و تنها چیزی که در «خانه» موجب این حکم شده است، خانه بودن آن است، و در این وصف خانه بی‌همتا است و آسمان هم در این وصف همانند آن نیست تا محدث باشد. ثانیاً شمردن همهٔ وصف‌های اصل به‌گونه‌ای که چیزی از آن نیفتد، کاری بس دشوار است و کندوکاو و نیافتن وصفی که با حکم سنجیده نشده باشد، دلالت ندارد که وصف دیگری نیست تا سبب و علت حکم در اصل قرار گیرد. کوتاه سخن آنکه، نیافتن، دلیل بر نبودن نیست. ثالثاً چنین پنداریم که همهٔ وصف‌های خانه را یافتیم، از کجا که یک‌یک آن وصف‌ها علت حکم در اصل نبود. می‌توان به این نتیجه دست یافت که تنها وصف اخیر علت حکم است شاید که حکم

اصل معلول دو یا چند وصف به‌هم‌پیوسته در اصل باشد، و در فرع، آن دو یا آن چند وصف به‌گونهٔ پیوسته، چنان‌که در اصل هست، یافت نشود. رابعاً با پذیرفتن این مطلب که همه‌گونه بررسی انجام یافت و از این کندوکاو به این نتیجه دست یازیده شد که تنها یک وصف در اصل علت حکم است، باز هم درست نخواهد بود که بگوییم: هر کجا این وصف هست حکم اصل هم هست؛ چه، رواست که آن وصف دوگونه باشد همانند یکدیگر. و همانندی دلیل بر یکی بودن حکم نیست، چه با این احتمال، رواست گونهٔ وصف در اصل علت حکم قرار گیرد ولی گونهٔ وصف در فرع چنان نباشد.

دور[1]: به فتح حرف اول در لغت به‌معنای گردیدن و گردش چون دور جهان و دور فلک، و در اصطلاح، گونه‌ای از شناخت محال و نادرست و آن عبارت است از اینکه معلولی علت خود شود. چنان‌که گوییم: «الف» علت «ب» و «ب» علت «الف» است. سبب بطلان این‌گونه شناخت آن است که نتیجه آن پیشی‌یافتن هستی چیزی بر خود همان‌چیز است و بطلان این چنین امری، خودبه‌خود پیداست. در مثال یادشده چون «الف» علت «ب» است و علت خودبه‌خود بر معلول مقدم است، پس «الف» بر «ب» مقدم است. حال اگر «ب» هم علت «الف» باشد، به‌ناچار بر «الف» مقدم خواهد بود. پس بنابر فرض اول، «الف» بر «ب» مقدم است. بنابر فرض دوم، «ب» بر «الف» مقدم است و چون مقدم بر مقدم چیزی بر خود آن چیز هم، مقدم است، پس «الف» بر خود مقدم است که نادرستی آن به نزد خود پیدا و بدیهی است و نیازی به اقامهٔ برهان ندارد. دور محال بر دوگونه است:

۱ـ دور مصرّح: آن، هنگامی است که میان علت و معلول واسطه‌ای نباشد؛ همان‌گونه که در مثال یاد شده میان «الف» و «ب» واسطه‌ای نبود.

۲ـ دور مضمر: و آن هنگامی است که میان علت و معلول واسطه‌ای باشد؛ چنان‌که گوییم: «الف» علت «ب» است و «ب» علت «ج» است و «ج» علت «الف» است و هرچه واسطه افزون‌تر باشد لزوم دور پنهان‌تر است. ابن‌سینا دور مصرّح و مضمر را در فصل دهم از نهج دوم اشارات بیان کرده است.

1. circularity in argument

ذ

ذاتی[1]: این کلمه در علم منطق در دو مورد به‌کار می‌رود و دارای معانی گوناگون است. یکی از موارد استعمال کلمهٔ ذاتی در باب ایساغوجی و کلیات پنج‌گانه است و مراد از ذاتی در آنجا، معنای کلی است که سازمان‌دهندهٔ ماهیت است و بیرون از آن نیست و بر سه‌گونه است:

۱ـ نوع که عین ماهیت افراد است.

۲ـ جنس که جزو ماهیت افراد و تمام مشترک است.

۳ـ فصل که جزو ماهیت افراد است یا هرگز مشترک نیست و به نوع خاصی تعلق دارد یا بعض مشترک است و در برابر این معنای ذاتی، عرضی عام و عرضی خاص است که بعد از تمام شدن ذات و ماهیت نوعی بر آن عارض می‌شود. معنای دیگر ذاتی در باب برهان و آن عبارت است از: معنایی که از ذات یک چیز انتزاع شده و بر آن محمول است.

بنابراین، معنای ذاتی در باب برهان دارای وسعت بیشتری است و افزون بر جنس و فصل، اعراض ذاتی در باب ایساغوجی را هم دربرمی‌گیرد. چنان‌که می‌دانیم در باب کلیات پنج‌گانه، نوع، جنس و فصل ذاتی است، زیرا این مفاهیم سبب قوام افراد انسان و سازمان‌دهندهٔ ماهیت آن‌هاست و مفاهیمی چون متعجب و خندان برای افراد انسان در باب کلیات پنج‌گانه عرضی است درصورتی‌که همین معانی عرضی در باب برهان ذاتی است زیرا تنها ذات موضوع در انتزاع این مفاهیم از ذات، بسنده است. به‌عبارت‌دیگر، ذاتی در باب برهان افزون بر ذاتی کلیات خمس (نوع، جنس، فصل) اوصاف و اعراضی را دربردارد که از ذات یک‌چیز انتزاع شده است و از عوارض ذاتی شمرده می‌شود که در علوم از آن‌ها گفت‌وگو می‌شود. بنابراین، در تعریف ذاتی باب برهان می‌توان گفت: هر مفهومی که از ذات انتزاع شود، خواه سبب قوام و جزو ماهیت آن باشد یا آنکه از اعراض ذاتی به شمار آید و بر موضوع و ذات حمل شود، آن را ذاتی در باب برهان نامند. به همین سبب ابن‌سینا روا داشته که ذاتی در باب برهان به‌گونه‌ای ترسیم شود که هم بیانگر ایساغوجی باشد و هم اعراض ذاتی را دربرگیرد. او همین کار را در فصل دوم

1. essential

از مقالهٔ دوم کتاب برهان *شفا* (صص ۷و۱۲۶) انجام داده است و در تعریف ذاتی باب برهان گوید: «... فکل محمول برهانی اما مأخوذ فی‌حدالموضوع، اوالموضوع و مایقومه مأخوذ فی‌حده» یعنی ذاتی در باب برهان به هر محمولی گویند که در حد موضوع آورده شود یا آنکه موضوع و اجزای سازمان‌دهندهٔ آن در حد همان محمول آید. همان‌گونه‌که معنای ذاتی در باب برهان عام و معنای عرضی خاص اعراض غریب است، برعکس در کلیات پنج‌گانه معنای عرضی عام و معنای ذاتی خاص است؛ چه، معنای عرضی در کلیات پنج‌گانه افزون بر آنکه اعراض ذاتی را دربردارد، همهٔ اعراض غریب را که در علوم از آن‌ها گفت‌وگویی نیست دربردارد و ذاتی در باب تصورات تنها به نوع و جنس و فصل گفته می‌شود. ابن‌سینا در فصل‌های یازدهم و پانزدهم از نهج نخست ترجمه و شرح *اشارات*، اثر نگارنده، دربارهٔ معنای دوگونه ذاتی یادشده گفت‌وگو کرده است و در فصل‌های مذکور دربارهٔ تفسیر ذاتی و عرضی و گونه‌های آن و همچنین نشانه‌های هریک، تفسیر و بررسی شده است.

ر

رابطه[1]: بر وزن فاعل با علامت تأنیث؛ در لغت به‌معنای آنچه چیزی را به چیزی بندند و به‌معنای لشکری پابرجا که از پیش دشمن نگریزد گویی ایشان را به چیزی بسته‌اند، و در اصطلاح دانش منطق، معنایی که یکی بودن موضوع و محمول را بیان می‌کند، «نسبت» یا «حکم» یا «ربط» نام دارد و لفظی که در سخن برچنین معنایی دلالت کند، نامش «رابطه» است. در لغت یونانی کلمهٔ «استین» برای بیان ربط میان موضوع و محمول به‌کار می‌رفته است و در زبان فارسی اغلب کلمهٔ «است» را میان موضوع و محمول، رابطه قرار می‌دهند. در زبان عربی «رابطه» بر دوگونه است:

۱ـ **رابطهٔ زمانی**: در لغت عرب، افعال ناقصه بیانگر ربط محمول به موضوع در یکی از زمان‌های سه‌گانه است.

۲ـ **رابطهٔ غیرزمانی**: در لغت عرب معمولاً ضمایر منفصل را برای ربط محمول به موضوع به‌کار می‌برند بدون آنکه زمان وقوع نسبت را بیان کند. با آوردن رابطه در

1. copula

زبان عربی، نام قضیه ثلاثی و با حذف آن، قضیه ثنایی است.

رئوس ثمانیه (هشت‌گانه)[1]: حکمای پیشین در آغاز هر دانشی هشت چیز را برای متعلم بیان می‌کردند که آن‌ها را «رئوس ثمانیه» می‌نامیدند آن هشت چیز عبارت است از:

۱ـ غرض از علم ۲ـ منفعت علم ۳ـ عنوان علم ٤ـ تدوین‌کنندهٔ نخستین علم ٥ـ علمی که در آن گفت‌وگو خواهد شد از کدام گروه است؛ آیا از علوم عقلی است یا نقلی؟ ٦ـ مرتبهٔ علم موردگفت‌وگو ۷ـ تقسیم علم یا تقسیم ابواب کتاب ۸ ـ طریق یاددادن علم به متعلم. در فصل سوم نهج نهم *ترجمه و شرح اشارات*، اثر نگارنده، هریک از مقدمات هشت‌گانهٔ قدما بررسی شده است. (ر. ک. به: پایان همین کتاب).

رسم: ر. ک. به: حد

س

سالبه[2]: بر وزن فاعل با علامت تأنیث؛ مصدر آن سلب در لغت به‌معنای نیست کردن و در اصطلاح، نام قضیهٔ «این نه‌همانی» (در منطق سالبه) است در برابر قضیهٔ «این‌همانی» (که نام آن در منطق «موجبه» است). به‌عبارت‌دیگر، سخنی که در آن درستی و نادرستی محتمل و بر دو گونه است:

۱ـ موجبه ۲ـ سالبه. هرگاه در آن سخن حکم شود به ثبوت چیزی برای چیز دیگر، آن را قضیهٔ «موجبه» خوانند و اگر در آن، چیزی از چیز دیگر نفی شود، نام آن سخن «سالبه» است.

سفسطه[3]: گونه‌ای از صناعت پنج‌گانه و آن قیاسی است که مقدمات آن از تصدیق‌های غیرجزمی فراهم شده است، ولی در آن هیچ‌یک از مطابق بودن با واقع یا عموم اعتراف یا

1. the eight principles
2. negative
3. sophism, sophistry

خصوص پذیرش طرف مقابل معتبر نیست. به‌عبارت‌دیگر، مقدمات آن از وهمیات و مشبهات است.

قیاس مغالطه هرگاه در برابر حکیم که صاحب برهان است، به‌کار رود، نام آن در منطق، «سفسطه»، و اگر در برابر مجادل به‌کار رود، نام آن در منطق، «مشاغبه» است. نام‌های دیگر آن، قیاس امتحانی، قیاس بازمالی و قیاس عنادی است.

سوء اعتبار حمل[1]: گونه‌ای از موارد اشتباه مشبهات به اولیات یا مشهورات از جهت معنی و آن عبارت است از اینکه سبب اشتباه به اجزای یک قضیه وابسته است؛ بدین‌گونه که چیزی به یکی از اجزای قضیه افزوده شود که به آن ارتباط ندارد، یا آنکه چیزی از یک قضیه بیفتد که از قیود و متعلقات آن است و همین موضوع در استدلال، سبب مغالطه شود؛ چنان‌که دربارهٔ حادث زمانی نبودن نفس استدلال کنیم و گوییم: «نفس مجرد است (صغری) و هیچ مجردی حادث زمانی نیست (کبری) پس نفس حادث زمانی نیست (نتیجه). سبب مغالطه در این استدلال آن است که صغرای قیاس در صورتی صادق است که مقصود از تجرد نفس تجرد به‌حسب ذات باشد و درستی کبرای قیاس و حادث زمانی نبودن مجردات به آن وابسته است که مراد از تجرد، هم تجرد به‌حسب ذات و هم تجرد به‌حسب فعل باشد. به‌عبارت‌دیگر، نفس به‌حسب ذات مجرد است نه به‌حسب فعل؛ چه، کار و عمل نفس مادی است و در بدن و آلات خود عمل مادی دارد، و آن مجرداتی که حادث زمانی نیستند، مجرداتی هستند که هم به‌حسب ذات و هم به‌حسب فعل از ماده و عوارض آن برکنارند.

بنابراین، در این استدلال حد اوسطه به‌حقیقت تکرار نشده است و به‌همین‌سبب از دیدگاه حکیم این قیاس عقیم و نازا و بی‌نتیجه است؛ چه، اگر از لفظ مجرد در صغری تجرد به‌حسب ذات و فعل قصد شود، صغرای قیاس نادرست است، و اگر مقصود از تجرد تنها تجرد به‌حسب ذات باشد، کبرای قیاس نادرست خواهد بود.

به‌هرحال باید به جزئی از قضیه که لفظ مجرد است، چیزی افزوده شود که به آن ارتباط ندارد یا چیزی از آن حذف شود که به آن مربوط است و این امر مغالطه به‌حسب

1. fallacy of secundum quid

معنی را به‌دنبال دارد و نام این‌گونه اشتباه معنوی در منطق، «سوء اعتبار حمل است». در نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات* بخش منطق اثر نگارنده معنای «سوء اعتبار حمل» مورد بررسی قرار گرفته است.

سوء‌تألیف یا سوء‌تبکیت: گونه‌ای از اشتباه مشبهات به اولیات یا مشهورات از جهت معنی و آن عبارت است از اینکه سبب اشتباه در تألیف قیاس، به نتیجه مربوط نباشد و این خود بر دو گونه است: یکی آنکه، سبب غلط، صورت قیاس باشد؛ بدین‌معنی‌که صورت قیاس به هیئتی باشد که بی‌نتیجه است. دیگر آنکه، غلط و اشتباه به مادهٔ قیاس برگردد نه به صورت آن؛ یعنی در مقدمات قیاس قید شرطی اعتبار شود که با وجود آن، قیاس کاذب و با عدم آن، قیاس ناقص شود. نام این دوگونه مغالطه در منطق، اگر در برهان به‌کار رود، «سوء‌تألیف» و نام آن در غیر برهان، «سوء تبکیت» است. در نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ این دوگونه مغالطه گفت‌وگو شده است.

سور[1]: در لغت به‌معنای دیوار و بارهٔ شهر. در منطق، سور یا بیانگر چندی یا پیداگر چندی نام لفظی است که چندی افراد موضوع قضیه را بیان می‌کند. به‌همین‌سبب قضیه‌ای که دارای سور باشد «مسوره» و «محصوره» نام دارد. ابن‌سینا در بیان تفسیر لفظ سور در *دانشنامهٔ علایی* گوید: «و اما چون موضوع کلی بود، از دو بیرون نبود: یا پیدا نکرده بود که حکم بر چند است... یا پیداکرده بود چندی حکم، و این را «محصوره» خوانند، و لفظ پیداگر چندی را «سور» خوانند» (صص ٤٠-٣٩).

قضیه محصوره بر چهارگونه است:

١ـ کلی موجب.

٢ـ کلی سالب.

٣ـ جزئی موجب.

٤ـ جزئی سالب.

1. quantifier

در فصل سوم از نهج سوم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ گونه‌های قضیهٔ محصوره و الفاظی که بیانگر چندی افراد موضوع قضیه است، گفت‌وگو شده است.

سوفسطیقا: ر. ک. به: ارغنون.

ش

شاخصه: ر. ک. به: شخصیه.

شاهد: ر. ک. به: حد شبیه.

شخصیه[1]: نام گونه‌ای از قضیه که موضوع آن جزئی حقیقی و نام دیگر آن، «مخصوصه» است؛ چنان‌که گوییم: «علی داناست و ابن‌سینا اندیشمند است». ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* قضیهٔ شخصیه را این‌گونه تعریف کرده است: «موضوع یا لفظی کلی بود یا لفظی جزوی؛ مثال موضوع جزوی آنکه گویی: «زید دبیر است یا زید دبیر نیست» و این را «مخصوصه» خوانند و «شخصیه» خوانند. نخستین موجب است و دوم سالب است (صص ۳۹-۳۸). شیخ اشراق سهروردی، در *حکمة‌الاشراق* قضیهٔ شخصیه را «شاخصه» نامیده است (ص ۲٤).

شرطیه: ر. ک. به: قضیهٔ شرطیه.

شعر[2]: یکی از صناعات پنج‌گانه است (ر. ک. به: بوطیقا).

ص

صغری، مقدمهٔ صغری[3]: مؤنث اصغر؛ در لغت به‌معنای زن کوچک‌تر و هر مؤنث که

1. singular proposition
2. poetry
3. minor premiss

کوچک‌تر باشد. در منطق، نام مقدمهٔ نخستین قیاس است که در آن اصغر یعنی موضوع، مطلوب است.

صناعات خمس: نام گونه‌های قیاس از جهت ماده است. ارسطو قیاس را از جهت ماده بر پنج صناعت بخش کرده که عبارت است از:
۱ـ برهان ۲ـ خطابه ۳ـ جدل ٤ـ مغالطه ٥ـ شعر (ر. ک. به: ارغنون). ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* آورده است: «و اما مادت قیاس مقدمات بوند، و هرچند درست‌تر بود، قیاس درست‌تر بود» (ص ١٠٦).

صورت قیاس: ر. ک. به: اشکال

ض

ضرب[1]: ایجاب و سلب و کلیت و جزئیت دو مقدمهٔ قیاس را با رعایت نسبت میان آن دو، در منطق ضرب گویند و جمع آن ضروب است. هر شکلی از قیاس، از جهت ایجاب و سلب و کلیت و جزئیت شانزده ضرب دارد که با در نظر گرفتن شرایط انتاج هر شکلی از جهت کمیت و کیفیت، برخی ضروب منتج و برخی دیگر عقیم است. قرینه در قیاس همان ضرب منتج است.

ضرورت[2]: گونه‌ای از کیفیت یا مادهٔ قضیه است. ناممکن بودن جدایی چیزی از چیز دیگر را به عقل و خرد، «ضرورت» یا «وجوب» خوانند و آن، در برابر «امکان» است؛ چنان‌که گوییم: «واجب‌الوجود به‌ضرورت هست»؛ یعنی محال است که هستی از واجب تعالی جدا شود، و همین‌که گوییم: «شریک باری به‌ضرورت نیست»؛ معنای آن این است که هستی شریک باری محال و ناممکن است و نیستی برای شریک باری ضرورت دارد. در مبحث تصدیقات، هرگاه تصدیق یقینی تغییرناپذیر از مقدمات برهان به‌دست آید، گویند

1. mood of a syllogism
2. necessity

آن مقدمات ضروری است. ابن‌سینا در بیان معنای ضروری در *دانشنامهٔ علایی* آورده است: «و باید که دانسته آید که حکم هر قضیه یا هرآینگی باشد و واجب؛ چنان‌که گویی: «مردم جسم است» و این را «ضروری» خوانند یا شاید بودن و نابودن؛ چنان‌که گویی: «مردم دبیر است»، و این را «ممکن» خوانند» (صص ٤٤-٤٣).

خواجه نصیرالدین طوسی در بیان معنای ضرورت در *اساس‌الاقتباس* گوید: «ضرورت در فلسفه به‌معنای وجوب و مقابل امکان آمده است و برحسب معنای منطقی به این معنی است که هرگاه مقدمات برهان مفید علمی یقینی بود و دائم باشد که متغیر نشود باید که ضروری باشد» (صص ۲۸۹ و ۱۳٦-۱۳۰).

در فصل‌های اول و دوم از نهج چهارم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، معنای ضرورت و گونه‌های آن بررسی شده است.

ط

طرد و عکس: طرد در لغت به‌معنای راندن و دور کردن و عکس در لغت به‌معنای بازگونه کردن و گردانیدن لفظ و سخن و در منطق به دو معنی آمده است: یکی در مبحث تصورات و آن وصف حد و تعریف منطقی است که باید دارای دو صفت باشد (خواه تعریف به حد باشد یا به رسم): یکی مانع اغیار است که هم معنای طرد است، یعنی آنچه غیرمحدود است با تعریف باید از افراد محدود بیرون رانده شود و دیگر صفت حد آن است که همهٔ افراد محدود را دربرگیرد و به‌تعبیردیگر، حد بر محدود بازگوی شود و جامع افراد باشد. معنای دیگر طرد و عکس یا عکس و طرد به‌تعبیر ابن‌سینا در مبحث تصدیقات برای حجیت تمثیل است که برخی از فقها و متکلمان به آن استناد کرده‌اند. معنای طرد و عکس در مبحث تصدیقات با معنای «دوران» یکی است و ما در تفسیر «دوران و تردید» آن را به نیکوترین وجهی تفسیر کردیم. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بیان حجیت مثال از دیدگاه جدلیان (یعنی متکلمان) گوید: «... زیرا که دانسته‌اند که نه هرچه مانندهٔ چیزی بود به حکم وی بود ولیکن گفتند درست کنیم... و این درستی به دو گونه هست: یکی به طریق بیشترین بود که آن را «عکس و طرد»خواندند...» (صص ۹۷-۹٦).

ظ

ظن[1]: به‌معنای اعتقاد راجح در برابر وهم که اعتقاد مرجوح است (ر. ک. به: منظومات).

ع

عارض[2]: چیزی که بیرون از ذات و ماهیت اشیاست و بر آن‌ها حمل شود و بر دو گونه است:

۱ـ عارض وجود.

۲ـ عارض ماهیت.

هرگاه عارض و معروض در اصل وجود از یکدیگر جدا و متمایز باشند، این‌گونه عارض را «عارض وجود» خوانند مانند سفیدی و سیاهی که در خارج بر اجسام عارض‌اند. در «عارض ماهیت»، عارض و معروض از یکدیگر جدا و متمایز نیست مانند عروض فصل بر جنس که معنای جنس نامشخص و مبهم است و همین‌که جنس به فصل پیوست، جنس تعین می‌یابد و یک نوع خاص را معرفی می‌کند، به‌تعبیردیگر، می‌توان گفت عارض وجود همان محمول به «ضمیمه» و عارض ماهیت همان عارض «خارج محمول» است. به‌گونهٔ دیگر می‌توان گفت: همهٔ مصادیق ذاتی در باب برهان عارض ماهیت است، ولی عرضی در باب ایساغوجی دوگونه است: برخی عارض وجود و برخی دیگر عارض ماهیت است.

عام و خاص مطلق: نام گونه‌ای از نسبت چهارگانه میان دو کلی و آن عبارت است از اینکه: یکی از دو مفهوم کلی بر همهٔ افراد کلی دیگر صدق کند و مفهوم کلی دیگر بر همهٔ کلی نخست صادق نیاید مانند دو مفهوم کلی درخت و سرو که نام کلی نخست، «اعم مطلق» و نام کلی دوم، «اخص مطلق» است. بازگشت معنای عام و خاص مطلق به سه قضیهٔ کلی موجب، جزئی موجب و جزئی سالب است. چنان‌که گوییم: همهٔ سرو درخت است (کلی موجب)؛ برخی از درخت سرو است (جزئی موجب) و برخی دیگر

1. opinion, estimation
2. affection

سرو نیست (جزئی سالب).

عام و خاص من‌وجه: نام گونه‌ای از نسبت چهارگانه میان دو کلی و آن عبارت است از اینکه: هریک از دو مفهوم کلی تنها بر بعضی از افراد کلی دیگر صادق آید، چون دو مفهوم کلی شیرین و سفید که معنای هریک از این دو کلی نسبت به دیگری از سویی «عام» و از سوی دیگر «خاص» است و بازگشت معنای دو کلی عام و خاص من‌وجه به چهار قضیه «جزئی موجب» گوییم: برخی سفید شیرین است «جزئی موجب»، برخی شیرین سفید است «جزئی موجب»؛ برخی سفید شیرین نیست «جزئی سالب»، برخی شیرین سفید نیست «جزئی سالب». به‌عبارت‌دیگر، موارد صدق دو کلی عام و خاص من‌وجه سه‌گونه است: در یک مورد معنای هر دو صادق است و معنای هریک در موردی از دیگری جداست. به‌گونه‌ای دیگر، می‌توان گفت: مفهوم دو کلی عام و خاص من‌وجه، دارای یک مادهٔ اجتماع و دو مادهٔ افتراق است.

عَرَض[1]: در لغت به‌معنای آشکار کردن و عرض کردن و در اصطلاح، گونه‌ای از هستی ممکن است. در تعریف آن می‌توان گفت: عرض، ماهیتی است که تحقق آن در خارج به موضوع نیاز دارد و گونهٔ هستی خودبه‌خود آن، همان هستی آن در دیگری و برای دیگری و این معنی در برابر جوهر است. به‌گونهٔ دیگر، در بیان شناخت عرض می‌توان گفت هستی سه‌گونه است:

۱ـ هستی نامحدود: که کمالات و فعلیت‌های آن نامتناهی و به خود وابسته است و به علتی نیاز ندارد و هستی آن با بداهیت آن یکی است و این دو در آن جدا نیستند، و نام آن نزد حکما «واجب‌الوجود»، «محرک اول»، «علت‌العلل» و «علت نخستین» است.

۲ـ هستی ممکن: این‌گونه هستی دارای کمالات محدود و متناهی و وابسته به علت و ماهیت آن‌دگر و هستی آن‌دگر است و از دو جزء فراهم شده: یکی ماهیت که همان حدود کمالات و دیگری وجود است. حقیقت هستی ممکنات شناختنی نیست و معنای آن هم پیداست و نیاز به تحدید ندارد. آنچه از هستی‌های محدود باید شناخته

1. accident

شود همان حدود هستی و ماهیت‌های آن‌هاست؛ بی‌مناسبت نیست که منطقیان گفته‌اند: «التعریف بالماهیةً و للماهیةً». بنابراین، آنچه آدمی در ادوار گوناگون در تکاپوی شناختن و شناساندن آن است حدود هستی ممکن و ماهیت‌های آن‌هاست و ماهیت ممکن هم بر دوگونه است: یکی جوهر و دیگری عرض. جوهر ماهیتی است که در تحقق به موضوع نیاز ندارد، و عرض ماهیتی است که در تحقق نیازمند موضوع است و نُه گونه دارد:

۱ـ چندی (= کمیت)

۲ـ چگونگی (= کیفیت)

۳ـ اضافت چون پدری

٤ـ کجایی (= اَیْن)

۵ـ کی‌ای (= متی)

٦ـ نهاد (= وضع)

۷ـ داشت (= ملک)

۸ ـ کنش (= اَنْ یَفْعل)

۹ـ کنیدن (= اَنْ یَنْفعل)

جوهر با نه‌گونه عرض، اجناس عالی و مقولات ده‌گانهٔ ارسطوست که ماهیت ممکن مقسِّم آن است. ابن‌سینا در بیان دوگونه هستی ماهیت ممکن و پیدا بودن معنای هستی و تفسیر معنای عرض در *دانشنامهٔ علایی* بخش الهیات می‌گوید: «هستی را خرد خود بشناسد بی‌حد و بی‌رسم، که او را حد نیست، که او را جنس و فصل نیست، که چیزی از وی عام‌تر نیست، و ورا رسم نیست، زیرا که چیزی از وی معروف‌تر نیست. آری باشد که وی را به زبانی دون زبانی بشناسند پس به‌تدبیری آگاهی دهند که بدان لفظ چه خواهند. برای مثال اگر به تازی گفته باشند، به پارسی تفسیر وی کنند یا اشارت کنند که وی آن است که همه چیزها اندر زیر وی آید. پس هستی به اولین قسمت بر دوگونه است: یکی را جوهر خوانند و یکی را عرض، و عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی، هستی‌اش خود تمام بود و به فعل بود یا به خود یا به چیزی دیگر جز وی؛ چنان‌که سپیدی اندر جامه که جامه خود هست بود به نفس خویش

یا به چیزهایی که به ایشان هست شود؛ و آنگاه سپیدی اندر وی ایستاده بود. سپیدی را و هرچه به وی ماند، «عرض» خوانند و پذیرای او را بدین جایگاه، «موضوع» خوانند» (صص ۹-۸).

عرضی[1]: نام دوگونه از کلیات پنج‌گانه در منطق، «عرضی» است و آن مفهوم کلی است که بعد از تمام شدن ذات و کامل شدن ماهیت، بر آن حمل می‌شود و در برابر معنای ذاتی در باب تصورات است و گونه‌های آن عبارت است از: ۱ـ عرضی خاص ۲ـ عرضی عام.

عرضی خاص: معنای کلی است که سازمان‌دهندهٔ ماهیت افراد نیست، ولی به نوع معینی اختصاص دارد.

عرضی عام: این هم مانند عرضی خاص معنای کلی و بیرون از ماهیت افراد است و بر انواع گوناگون حمل می‌شود.

هریک از عرضی خاص و عرضی عام از جهت فرا گرفتن همهٔ افراد ماهیت یا برخی از افراد دارای دو گونهٔ ۱ـ عرضی «شامل» ۲ـ عرضی «غیرشامل» است.

همچنین معنای عرضی، خواه خاص یا عام، از جهت چگونگی عروض (یعنی لازم بودن عارض برای معروض و عدم آن) دو گونه است: یکی «عرضی لازم» چون جفت بودن برای عدد چهار و فرد بودن برای عدد سه که جدایی معنای عرضی از معروض ناممکن است و دیگر «عرضی مفارق» چون جوانی و پیری و غم و شادی و بیداری و خواب که جدایی معنای عرضی از معروض دیر یا زود، امکان‌پذیر است.

عرضی لازم هم از جهت پیدایی لزوم و ناپیدایی آن، دوگونه دارد: یکی «لازم بَیِّن» و دیگری لازم غیربَیِّن که هریک از این دو قسم هم دوگونه دارد: یکی «بیِّن اعم» و دیگری «بیِّن اخص». عرض لازم از جهت گونه‌های معروض دارای چهار قسم است:

۱ـ لازم ماهیت معروض چون جفت بودن برای ماهیت عدد چهار،

۲ـ لازم هستی خارجی و ذهنی چون فرد بودن برای هستی ذهنی و خارجی عدد سه،

۳ـ لازم هستی خارجی تنها چون گرمی برای آتش،

٤ـ لازم هستی ذهنی تنها چون معنای کلیت که لازم انسان در ذهن است و در خارج

1. accidental

انسان، جزئی است. در فصل‌های ده، دوازده و سیزده از نهج نخست، و فصل چهار از نهج دوم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ عرضی عام و عرضی خاص و گونه‌های هریک گفت‌وگو شده است. بنا به‌عقیدهٔ ابن‌سینا آن‌کس که اصطلاح کلیات پنج‌گانه را نهاده است میان عرضی که برابر ذاتی در باب ایساغوجی و عرض برابر جوهر است جدایی نگذاشته و از این سوی در تفسیر عرضی عام و خاص لغزش‌هایی پدید آمده است. او در کتاب عبارت *شفا*، بخش منطق، با عبارت «و هذا شیء‌لم یلتفت الیه من قدم معرفهٔ هذه‌الخمسهٔ» بر فرفوریوس خرده گرفته است (صص ۸۶-۸۵). ابن‌سینا نخستین کسی است که لفظ عرضی عام و خاص را در کلیات پنج‌گانه به‌کار برده است و دیگران هم در به‌کار بردن لفظ عرضی به‌جای لفظ عرض از وی پیروی کرده‌اند.

در آثار ابن‌سینا سه جدایی میان عرض و عرضی آمده است:

۱ـ گاهی عرضی در برابر جوهر در قضیه محمول ذاتی و جنس است؛ چنان‌که بر گونه‌های رنگ، لفظ رنگ را محمول می‌سازیم و برای مثال می‌گوییم: «سفیدی رنگ است». آشکارا پیداست که در این مثال، محمول جنس، و ذاتی، موضوع قضیه است درصورتی‌که عرضی در برابر ذاتی در باب کلیات پنج‌گانه هرگز ذاتی موضوع خود نیست.

۲ـ گاهی عرضی در باب کلیات پنج‌گانه خودِ جوهر است و بر موضوع خود حمل می‌شود؛ چنان‌که گوییم: «هر ناطق یا حساسی حیوان است».

در این دو مثال، حیوان با اینکه خود جوهر است، جنس یا فصل یا نوع برای هیچ‌یک ناطق و حساس نیست، بلکه بیرون از معنای ناطق و حساس و بر آن‌ها عارض است. بنابراین، حمل حیوان بر هریک از آن دو، حمل عرضی است درصورتی‌که محال است عرضی برابر جوهر خود، جوهر باشد.

۳ـ عرضی در باب کلیات پنج‌گانه به حمل مواطات (یعنی جوهر) بر جوهر حمل می‌شود؛ چنان‌که گوییم انسان خندان یا رونده است، درصورتی‌که حمل عرض در برابر جوهر بر موضوعات خود نیازمند واسطه است و به‌ناچار از حمل اشتقاق کمک می‌گیریم و به‌همین‌سبب نگوییم: جسم چندی یا چگونگی یا نهاد است، بلکه گوییم جسم دارای چندی یا چگونگی و دارای نهاد است.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر عرضی خاص و عرضی عام گوید: «و اما کلی عرضی، یا تنها هریک کلی را بود، چنان که خنده‌ناکی مردم را و آن را «خاصه» خوانند یا کلی‌ها بیش از یکی را بود، چنان‌که جنبنده هم مردم را و هم چیزی دیگر را و چون سیاهی هم زاغ را و هم چیزی دیگر را و این را عرض عام خوانند.» (صص ۲۵-۲٤).

عرفیهٔ خاصه: نام گونه‌ای از قضیهٔ مرکب دارای جهت و آن همان «عرفیه عامه» است که به قید «لادوام ذاتی» مقید شده است. به‌تعبیردیگر، عرفیهٔ خاصه از دو عرفیهٔ عامه فراهم شده است که یکی آشکارا در قضیه مذکور، و دیگری از قید «لادوام ذاتی» فهمیده می‌شود و آن دو قضیه در ایجاب و سلب با یکدیگر ناهماهنگ و در کلیت و جزئیت با هم هماهنگ‌اند.

عرفیهٔ عامه: نام گونه‌ای از قضیهٔ بسیط دارای جهت است که در آن به دوام و همیشگی ثبوت محمول برای موضوع حکم شده، مادامی که ذات موضوع دارای وصف عنوانی است؛ چنان‌که گوییم: «هماره انگشتان نویسنده می‌جنبد مادامی که نویسنده است».

عقدالحمل و عقدالوضع: نام دوگونه نسبت است؛ بدین‌معنی که هر قضیه حملی به هنگام تحلیل، دو نسبت دارد یا به‌تعبیردیگر، هر حکمی دارای دو عقد است: یکی «عقدالحمل» و دیگری «عقدالوضع»؛ نام ثبوت وصف محمول برای ذات موضوع در منطق، «عقدالحمل» و نام ثبوت وصف موضوع برای ذات موضوع، «عقدالوضع» یا «وصف عنوانی» است. وصف عنوانی هم مانند نسبت وصف محمول به موضوع دارای کیفیتی است که آن کیفیت از دیدگاه ابن‌سینا بالفعل و به‌عقیدهٔ فارابی بالامکان است. بنابر رأی ابن‌سینا نمی‌توان به چوب اشاره کرد و گفت: این تخت زیباست یا به نطفه اشاره کرد و گفت: این انسان پزشک یا مهندس است، زیرا چوب بالفعل تخت نیست و نطفه هم بالفعل انسان نیست، درصورتی‌که بنابر رأی فارابی که کیفیت عقدالوضع را به امکان می‌داند، بر چوب به امکان، تخت و بر نطفه به امکان، انسان صادق است و این‌گونه احکام درست و با واقع هماهنگ است، ولی از آن سوی که اطلاق تخت بر چوب و اطلاق انسان بر نطفه، خلاف

عرف عامهٔ مردم و با آرای اصحاب اصطلاح هماهنگی ندارد، به‌همین‌سبب، متأخران به‌طورعمومی در این مسئله، عقیدهٔ ابن‌سینا را بر رأی فارابی ترجیح داده‌اند. در مقدمهٔ مترجم و همچنین در فصل پنجم از نهج چهارم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده در این زمینه تحقیق و بررسی انجام شده است.

عقم و عقیم: ر. ک. به: انتاج.

عکس مستوی[1]: در اصطلاح منطق، تبدیل دو طرف قضیه با بقای صدق و کیف است و آن، یکی از احکام قضایاست. در فصل‌های سوم، چهارم و پنجم از نهج پنجم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ آن گفت‌وگو شده است (در این کتاب ر. ک. به: مبحث عکس).

عکس نقیض[2]: یکی از احکام قضایاست. بنابر عقیدهٔ قدما، عکس نقیض عبارت است از: تبدیل نقیض جزء دوم به‌جای جزء اول و نقیض جزء اول به‌جای جزء دوم با بقای صدق و کیف، اما به‌عقیدهٔ متأخران، عکس نقیض آن است که نقیض جزء دوم به‌جای جزء اول قرار گیرد و عین جزء اول به‌جای جزء دوم آید با اختلاف در کیف و بقا در صدق.

علم: دراین‌باره و گونه‌های آن ر. ک. به: ادراک.

عنادی: نام یکی از صناعات پنج‌گانه است. نام‌های دیگر آن: بازمالی، امتحانی، مغالطی، سفسطی است (ر. ک. به: سفسطه).

عنادیه[3]: نام گونه‌ای از قضیهٔ منفصله و آن هنگامی است که منافات میان دو نسبت معلول ذات اجزای قضیه باشد؛ چنان‌که گوییم: «این عدد یا زوج است یا فرد و این

1. conversion
2. contrapoisition
3. contrary proposition

درخت یا سرو است یا چنار».

عوارض بعید: یا عوارض غریب، نام عوارض و احکامی است که در علوم از آن‌ها گفت‌وگو نمی‌شود و بر سه‌گونه است:

۱ـ عارضی که بر معروض عارض شود به‌واسطهٔ امر خارجی که به‌حسب معنی از معروض اعم است.

۲ـ عارضی که بر معروض عارض شود به‌واسطهٔ امر خارجی که از معروض اخص است.

۳ـ عارضی که بر معروض عارض شود به‌واسطهٔ امری که مباین و مخالف با معروض است.

عوارض ذاتی[1]: اوصاف و احکامی است که بر معروض عارض شود، به‌سبب ذات موضوع یا به‌واسطهٔ امری که خارج از موضوع و مساوی با آن است یا به‌واسطهٔ جزء مساوی با ذات. گفت‌وگوی دانشمندان در علوم از این‌گونه احکام و عوارضی است که بر موضوع عارض می‌شود. یک‌گونه از عارض که قدما آن را جزو اعراض دور و متأخران آن را جزو اعراض ذاتی شمرده‌اند، عارضی است که به‌واسطهٔ جزء اعم از معروض، بر آن عارض شده باشد، بنابراین، عوارض موضوع علم بر سه‌گونه است:

۱ـ عوارض دور یا غریب.

۲ـ عوارض ذاتی یا مرکب.

۳ـ عارض مختلف‌فیه.

غ

غرض: هرگاه نتیجهٔ فعل، فاعل را بر انجام کاری وادار سازد، نام حصول آن نتیجه برای فاعل، «غرض» و «علت غایی» است، و اگر این‌چنین نباشد، ولیکن فاعل از انجام فعل

1. essental affections

به فایده‌ای برسد که آن فایده، فاعل را به انجام آن فعل وادار نکرده است، نام آن در اصطلاح، «منفعت» است.

غرض و فایدهٔ علم منطق: فایده این دانش، بازداشتن ذهن از خطا در فکر است. همچنین این علم به‌منزلهٔ ترازویی است که افکار درست را از نادرست و حق را از باطل جدا می‌کند. به عقیدهٔ ابن‌سینا رستگاری آدمی به پاکی جان است و پاکی جان به دریافت هستی‌ها و انجام دادن کارها وابسته است تا از آلایش طبیعت و پلیدی‌ها به دور ماند و راه بدین هر دو، «یعنی کمال علم و عمل»، به دانش است و هر دانشی که به ترازو سخته نبود، یقین نبود، پس به‌حقیقت دانش نبود. آدمی در رسیدن به سعادت عقلی «یعنی کمال علم» و رستگاری جان، «یعنی کمال عمل» به آموختن دانش منطق و به‌کار بستن قوانین آن نیازمند است تا درست را از نادرست و حق را از باطل جدا سازد.

ف

فصل[1]: در لغت به‌معنای جدایی میان دو چیز و جای پیوستگی میان دو استخوان هر بند اندام و در منطق، نام کلی ذاتی است که بیانگر پاره‌ای از معنای ماهیت است و تمام مشترک نیست و این، بر دوگونه است: یکی آنکه معنای آن به‌هیچ‌وجه مشترک نیست و به ماهیت نوع معینی اختصاص دارد. نام این‌گونه فصل، «فصل قریب» است.

دیگر آنکه، معنای آن جزو ماهیت افراد و بعض مشترک میان چند نوع است، این‌چنین معنایی را «فصل بعید» خوانند. فصل را نسبت به کلیات دیگر دو نسبت است: یکی نسبت به نوعی که این فصل جزو ماهیت آن است و این‌گونه فصل، «مقوِّم» است. دیگر نسبت به جنسی که این فصل آن را به چند حصه قسمت کرده است و نام این فصل، «مقسِّم» است مانند ناطق که فصل انسان است؛ این فصل نسبت به انسان که جزو ماهیت آن است «مقوِّم» و نسبت به حیوان که ناطق آن را بر دو گونهٔ حیوان ناطق و غیرناطق تقسیم کرده، «مقسِّم» است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی*، بخش منطق، در تعریف فصل گوید: «ذاتی دو گونه بود: نخست یکی آن بود ... و یکی آن بود که چون

1. differentia

از کدامی هریک بپرسی، اندر خویش جواب آن بود؛ چنان‌که بپرسی که مردم کدام حیوان است؟ گویند که ناطق. پس ناطق جواب کدامی مردم بود [و] به تازی جواب «ای شیء» گویند... و هرچه کلی ذاتی بود و جواب «ای شیء» بود آن را فصل خوانند» (صص ۲۱-۱۹).

فطریات: گونه‌ای از اصول یقینیات است و مقدمهٔ قیاس برهانی. و آن، قضایایی است که تصور موضوع و محمول و نسبت، کافی برای اعتقاد و جزم به حکم نیست و باور به آن حکم به حد وسط و میانجی نیازمند است، اما آن میانجی هرگز از ذهن پنهان نمی‌شود تا ذهن نیازی به خواستن آن حد وسط پیدا کند بلکه هر وقت دو طرف مطلوب در ذهن پیدا شود میانجی و حد وسط هم در ذهن پیدا خواهد شد مانند این حکم ما: «دو نیمی از چهار است که استدلال این حکم بدین‌گونه است: دو عددی است که عدد چهار را به خود و همانند خود قسمت می‌کند و هر چیزی که شماری را به خود و همانند خود قسمت کند، نیمی از آن عدد است. پس عدد دو نیمی از عدد چهار است». نام دیگر فطریات، «قضایا قیاساتها معها»ست. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* دربارهٔ فطریات گوید: «مقدماتی که قیاس با خویشتن دارند اندر طبع بعضی از مقدمات که ایشان را به قیاس حاجت است؛ چنان‌که قیاس ایشان را به طلب به‌دست شاید آوردن، و طلب قیاس، طلب حد میانگین است؛ زیرا که حد کهین و حد مهین خود اندر مسئله حاضر بوند و بعضی آن بود که هرگاه مقدمه یاد آید، حد اوسط یاد آید؛ چنان‌که در ساعت بدانی که طاق از جفت به یکی کم بود، و نه هرکس که اندر طبع وی قیاسی پیدا شود ماند که چه بود، یا به زبان بتواند گفتن ولیکن به خرد خویش به‌درست بداند آن را که نتیجه بود» (صص ۱۱۷-۱۱۶) در نهج ششم از *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، فطریات بررسی شده است.

فکر[1]: در لغت به‌معنای اندیشیدن است و در اصطلاح، دو حرکت ذهنی را گویند. برای بیان این تقسیم گوییم: با توجه به اینکه هریک از تصور و تصدیق به پیدا و ناپیدا

1. reflection, thought

قسمت شده‌اند، راه به‌دست آوردن تصور و تصدیق ناپیدا از راه فکر و نظر است که ذهن آدمی با ملاحظهٔ تصورات و تصدیقات پیدا و تعمق در آن‌ها با حرکت فکری به نتیجهٔ مطلوب می‌رسد و آنچه در صفحهٔ ذهن از صور ذهنی مجهول و ناپیدا بود، آشکار و پیدا می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، آدمی برای دریافت معقولات دوم به‌وسیلهٔ دو حرکت ذهنی، مجهول مطلوب را معلوم می‌سازد. با حرکت نخست از مجهول مطلوب به سوی مقدماتی که در خزانهٔ خیال و قوهٔ ذاکره هست، به جست‌وجوی حد وسط مناسبی می‌پردازد تا به یاری صور و معانی جزئی که در این دو قوه وجود دارد، حرکت دوم کند و از مقدمات به مطلوب برسد و مجهول را معلوم کند. یافتن این حد وسط در بسیاری از موارد، به‌خصوص وقتی که مسائل مشکل و پیچیده موردنظر باشد، سخت دشوار است و نفس را به کوشش و جدیت وامی‌دارد تا به نتیجهٔ مطلوب برسد و این کار عملی نیست مگر آنکه دربارهٔ آن از پیش مقدمات کافی کسب کرده باشد. درغیراین‌صورت، هرقدر به مغز خود فشار آورد و بیندیشد به حد وسط مناسب که بتواند او را به نتیجه‌ای درست برساند، دست نخواهد یافت. این عمل ذهن را «فکر»، «نظر» و «اندیشه» خوانند.

گاهی اتفاق می‌افتد که شخص بدون داشتن مقدمات کافی یا بدون توجه صریح به آن‌ها، به حد وسط می‌رسد؛ یعنی درواقع حد وسط خودبه‌خود به او عرضه می‌شود؛ مثل اینکه از عالم غیب به او الهام شده باشد و نتیجه هم با او هست. این کار ذهن را «حدس» می‌نامند که در مقابل فکر است. با توجه به تعریف فکر و حدس که دو وسیلهٔ شناخت مجهولات تصوری و تصدیقی است می‌توان جدایی‌های زیر را میان فکر و حدس بیان کرد:

۱ـ در فکر دو حرکت است، در صورتی که در حدس و کشف اصلاً حرکت نیست.

۲ـ فکر پس از انتقال از مطلوب مجهول به مقدمات و فراهم آوردن مبادی، بسا ممکن است به مطلوب برسد و مجهول خود را معلوم کند و گاهی ممکن است از رسیدن به آن بازماند و نتیجه به‌دست نیاید، برخلاف حدس که رسیدن به مطلوب یکباره و دفعی است و این احتمال دربارهٔ آن راه ندارد.

۳ـ چون فکر دو حرکت دارد، تحقق آن در ظرف زمان است و اندک‌اندک هستی

می‌یابد، درصورتی‌که حدس چون حد آن حرکت نیست، یکباره پدید می‌آید و ظرف تحقق آن، «آن» است.

٤ـ فکر غالباً در جزئیات بیشتر است تا در کلیات و از این بابت هم فکر خلاف حدس است.

٥ـ شدت و ضعف کیفی در فکر بیشتر و شدت و ضعف کمّی در حدس زیادتر است.

برای بیان این فرق گوییم: به‌دست آوردن دانش‌های بشری، خواه به‌وسیلهٔ فکر یا به‌واسطهٔ حدس در همهٔ افراد انسان یکسان نیست و آدمی در داشتن فکر و حدس برای رسیدن به مطلوب دارای مراتب گوناگون کمّی و کیفی است. اختلاف کیفی برای آن است که گاهی رسیدن به مطلوب به‌سرعت انجام می‌شود و گاهی به‌کندی، و بسا به مطلوب دست می‌یابد و زمانی هم بی‌نتیجه می‌ماند. و اختلاف کمّی از جهت آن است که مجهولات به‌دست‌آمده از معلومات به‌وسیلهٔ فکر یا حدس، نسبت به اشخاص، از نظر عدد و شمار، متفاوت و گوناگون است، ولی فکر چون دارای دو حرکت است درجات کیفی در آن بیشتر است، برخلاف حدس که مراتب کمّی در آن فزون‌تر است.

ابن‌سینا در فصل‌های یازدهم و دوازدهم از نمط سوم اشارات جدایی‌های پنج‌گانهٔ یادشده میان فکر و حدس را بیان کرده است. (ر. ک. به: *ترجمه و شرح اشارات*، بخش فلسفه، اثر نگارنده، صص ۱۹۵-۱۹۲).

ق

قرینه: ضرب با نتیجه را در قیاس قرینه خوانند (ر. ک. به: ضرب).

قضایا قیاساتها معها: ر. ک. به: فطریات.

قضیه[1]: ر. ک. به: خبر.

---

1. proposition

قضیهٔ حملی: ر. ک. به: حمل.

قضیهٔ حقیقیه: ر. ک. به: حقیقیه.

قضیهٔ خارجیه: ر. ک. به: خارجیه.

قضیهٔ ذهنیه: نام گونه‌ای از قضیه که عبارت است از اینکه: افراد ذهنی موضوع حکم قرار داده شوند؛ چنان‌که گوییم: «اجتماع نقیضین محال است» و «شریک باری ناممکن است».

قضیهٔ سالبهٔ‌المحمول: نام گونه‌ای از قضیه که عبارت است از اینکه: نخست محمول را از موضوع سلب کنیم، آنگاه نسبت سلب‌شده را به موضوع ربط دهیم.

قضیهٔ سالبهٔ محصله: نام گونه‌ای از قضیه است؛ محصله، قضیه‌ای است که درآن حرف سلب نباشد یا اگر هست در معنای اصلی خود که عبارت است از سلب ربط، به‌کار رود. نام گونهٔ نخست، «موجبهٔ محصله» مانند «دانا تواناست» و نام گونهٔ دوم، «سالبهٔ محصله» است مانند «دانا درمانده نیست».

قضیهٔ شاخصه: ر. ک. به: شخصیه.

قضیهٔ شرطیه[1]: این قضیه در برابر قضیهٔ حملی و بر دوگونه است: یکی شرطیهٔ متصله که عبارت است از اینکه: در آن حکم شود به ثبوت چیزی بر فرض ثبوت نسبت دیگر یا حکم شود به نفی چیزی از چیز دیگر بر فرض ثبوت نسبت دیگر که نام اولی «قضیهٔ شرطیهٔ متصلهٔ موجبه» و نام دومی «قضیهٔ شرطیهٔ متصلهٔ سالبه» است و دیگر شرطیه منفصله و آن عبارت است از اینکه: حکم شود در آن به منافات میان دو نسبت یا سلب منافات دو نسبت که اولی «موجبه» و دومی «سالبه» است.

1. conditional proposition

قضیهٔ طبیعیه: نام گونه‌ای از خبر و قضیه و آن، قضیهٔ حملی است که موضوع حکم در آن، طبیعت بدون ملاحظهٔ افراد است؛ چنان‌که گوییم: شیر باجرئت است.

قضیهٔ محصوره[1]: نام گونه‌ای از خبر و قضیه و آن، قضیهٔ حملی است که موضوع حکم در آن، طبیعت به ملاحظهٔ افرادی است که چندی آن از جهت کلیت یا جزئیت تعیین شده و بر چهارگونه است:
۱ـ کلی موجب ۲ـ جزئی موجب ۳ـ کلی سالب ٤ـ جزئی سالب.

قضیهٔ محیطه: نام قضیهٔ موجبه یا سالبهٔ کلیه است. شیخ اشراق سهروردی، در حکمةالاشراق کلی موجب و کلی سالب را به این نام نامیده است (ص ۲۵).

قضیهٔ مرکبه[2]: نام قضیهٔ دارای جهتی است که از ایجاب و سلب فراهم آید و جزء دوم آن هم مستقل در سخن نیاید، خواه به «لادوام ذاتی» یا به «لاضرورت ذاتی» مقید شده باشد یا آنکه لفظی در قضیه بیاید که بیانگر دو قضیه است؛ چنان‌که قضیهٔ بسیط را به‌جای «لادوام یا لاضرورت ذاتی» به امکان خاص مقید سازیم که معنای آن سلب ضرورت از جانب موافق و مخالف حکم است.

قضیهٔ معدوله[3]: نام گونه‌ای از قضیه که عبارت است از اینکه: حرف سلب جزو محمول یا موضوع یا هر دو قرار گیرد و بر سه گونه است: ۱ـ معدولةالمحمول ۲ـ معدولةالموضوع ۳ـ معدولةالطرفین.

قضیهٔ موجبهٔ معدولةالمحمول: نام گونه‌ای از خبر و قضیه که عبارت است از اینکه: حرف سلب جزو محمول قرار گیرد، و محمول به اثبات بر موضوع حمل شود؛ چنان‌که

---

1. determinate proposition
2. compound proposition
3. modified proposition

گوییم: «مشرک نادان است».

قضیهٔ موجهه[1]: نام قضیه‌ای که در آن جهت آمده است و نام‌های دیگر آن «منوعه» و «رباعیه» است. قضیهٔ موجهه در برابر قضیهٔ مطلقه است که در آن جهت ذکر نشده است.

قضیهٔ مهمله[2]: نام گونه‌ای از قضیه و خبر که عبارت است از اینکه: موضوع حکم در آن، طبیعت به ملاحظهٔ افراد نامعین است مانند «الانسان فی‌خسر» یعنی انسان در زیان است. آشکارا در این حکم پیداست که مراد از انسان، طبیعت به ملاحظهٔ افراد نامعین است.

قیاس[3]: گونه‌ای از استدلال و حجت که سخنی است فراهم‌آمده از قضایایی که خودبه‌خود از آن گفتار دیگر لازم آید. قیاس به اعتبار وجود و عدم نتیجه یا نقیض آن در مقدمات قیاس به «استثنایی» و «اقترانی» تقسیم شده است. «قیاس استثنایی» آن است که خود نتیجه یا نقیض آن به ماده و هیئت خود در مقدمات قیاس آید. «قیاس اقترانی» آن است که خود نتیجه یا نقیض آن تنها به ماده در مقدمات قیاس آید.

قیاس اقترانی بر دوگونه است: یکی حملی، و آن قیاسی است که همهٔ مقدماتش حملی است، و دیگری شرطی، و آن قیاسی است که همهٔ مقدمات آن حملی نیست و این هم بر دوگونه است: یکی آنکه همهٔ مقدمات آن شرطی است. دیگر آنکه از شرطی و حملی فراهم شده است.

قیاس کامل[4]: نام گونه‌ای از قیاس که نتیجه دادن آن آشکار و پیداست و نیازی به اثبات و اقامهٔ برهان ندارد و با فراهم آمدن مقدمات و حصول شرایط، خودبه‌خود نتیجه را به‌دنبال دارد مانند ضروب قیاس‌هایی که به‌گونهٔ شکل اول است.

قیاس کامل در برابر قیاس غیرکامل است، یعنی قیاسی که با فراهم آمدن مقدمات

1. modal proposition
2. indefinite proposition, indesignate proposition
3. syllogism
4. perfect syllogism

و حصول شرایط، نتیجه دادن آن به اقامهٔ برهان و برپا ساختن دلیل نیاز دارد مانند قیاس‌هایی که دارای هیئت‌های شکل دوم و سوم است یا قیاسی که به هیئت شکل اول باشد، ولی تنها شرط کمیت و کیفیت در آن رعایت شده باشد اما از لحاظ جهت و مادهٔ صغرای قیاس دارای جهت امکان باشد که بنابراین، فرض قیاس شکل نخست هم مانند شکل‌های دوم و سوم غیرکامل و نتیجه دادن آن نیازمند اثبات و اقامهٔ برهان است.

ابن‌سینا در نهج هفتم از فصل چهارم گونه‌ای از قیاس شکل اول را که صغرای آن دارای جهت امکان است به‌سبب غیرکامل بودن به دلیل اثبات کرده است (ر. ک. به: *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده.)

قیاس مساوات[1]: گونه‌ای از قیاس که از به‌هم پیوستن قضایا خودبه‌خود نتیجه‌ای به‌دنبال ندارد و نتیجه دادن آن به درستی و نادرستی مقدمهٔ خارجی بستگی دارد. درحقیقت، قیاس مساوات از دو قیاس فراهم می‌شود. در قیاس مساوات همهٔ آنچه در صغری حد وسط است، در کبری حد وسط واقع نمی‌شود، بلکه پاره‌ای از آن در کبری می‌آید و پاره‌ای دیگر می‌افتد؛ چنان‌که گوییم: «الف» مساوی «ب» است (صغری) و «ب» مساوی «ج» است (کبری).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، حد وسط و صغری مساوی «ب» است و در کبری «ب» که پاره‌ای از حد وسط است تکرار شده، به‌همین‌سبب، قیاس از اصل خود عدول کرده است. لزوم نتیجه در این‌گونه قیاس به درستی و نادرستی مقدمهٔ خارجی وابسته است و قیاس مساوات از دو قیاس این‌گونه فراهم می‌آید؛ چنان‌که در مثال یادشده گوییم: «الف» مساوی «ب» است (صغری) و «ب» مساوی «ج» است (کبری) نتیجه می‌دهد «الف» مساوی است با مساوی «ج». همین نتیجه را در قیاس دیگر صغری قرار می‌دهیم و آن مقدمهٔ خارجی را «کبری»، آنگاه گوییم «الف» مساوی است با مساوی «ج» (صغری) و هر مساوی با مساوی «ج» با فرد «ج» مساوی است (کبری) از این قیاس نتیجه به‌دست می‌آید که «الف» مساوی با «ج» است، بنابراین اگر قیاسی بدین‌گونه دارای مقدمهٔ خارجی نباشد، خودبه‌خود مستلزم سخن دیگری که نتیجه است، نخواهد بود.

1. syllogism by equation

نمونه‌ای از این‌گونه قیاس چنان است که گوییم: «الف» نیمی از «ب» است (صغری) و «ب» نیمی از «ج» است (کبری) و چون این دو قضیه مقدمهٔ خارجی ندارد و درست نیست که بگوییم: نیم، نیم نیم است، به‌ناچار قیاس مساوات در این مورد بی‌نتیجه می‌ماند. قیاس مساوات در *ترجمه و شرح اشارات* بررسی شده است.

قیاس مقسِّم: گونه‌ای از قیاس است که از یک قضیهٔ منفصله و قضایای حملی بسیاری به‌گونهٔ استقرای تام فراهم می‌شود و می‌توان آن را به‌صورت هریک از شکل‌های چهارگانه درآورد. ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ ششم قیاس *شفا* بر آن نام «قیاس مقسم» نهاده است، چنان‌که گوید:

«فمن ذلک، قیاسات مؤلفهٔ من منفصلهٔ، و من حملیات کثیرهٔ علی قیاس‌الاستقراء... و انا اسمیه القیاس‌المقسم» (ص ۳۴۹).

ک

کبری، مقدمهٔ کبری[1]: نام مقدمه‌ای از قیاس که محمول مطلوب، «یعنی اکبر»، در آن است.

کشف: ر. ک. به: فکر.

کلمه[2]: نام گونه‌ای از لفظ مفرد است که با داشتن معنای مستقل، به هیئت خود به یکی از زمان‌های سه‌گانه (گذشته، آینده، حال) دلالت کند. نام آن در علم نحو، «فعل» است.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی*، بخش منطق، در تفسیر معنای کلمه گوید: «و اما کلمه دلیل بود بر معنی و کی‌ای آن معنی؛ چنان‌که گویی: «بزد» که دلیل بود بر زدن و بر آنکه اندر زمان گذشته بود و همچنان چون گویی «بزند» و همیشه دلیل بود بر کسی ــ که آن معنی او را بود، چون: زننده یا خزنده، ولیکن آن کس یا آن چیز معین نبود ــ که دانی که کدام است. اگر کسی پرسد که دی و پار، و پارینه نام است یا کلمه، جواب: آن

1. major premiss
2. word

بود که نام است. پس اگر گوید: که این هر سه دلیل است بر زمان و باید که کلمه بود، گوییم که نه هرچه دلیل بود بر زمان، کلمه بود، که نخست باید که دلیل بود بر معنی و آنگاه دلیل بود بر زمان آن معنی، و گفتار ما که «دی» نفس معینش زمان است نه چنان است که دلیل بود بر معنی و آنگاه دلیل بود بر زمانش» (صص ۳۱-۳۰).

کلی[1]: نام گونه‌ای از لفظ مفرد و آن معنایی است که خودبه‌خود در ذهن بیش از یک فرد را دربرگیرد و از پذیرش شرکت منع نکند. این معنی در برابر جزئی است مانند معنای درخت، شریک باری، واجب‌الوجود، جنگ بین‌الملل و سیمرغ. کلی و جزئی خودبه‌خود وصف معنی است و لفظ به پیروی از معنی به کلی و جزئی موصوف می‌شود.

کلی طبیعی، کلی عقلی، کلی منطقی: مفهوم کلی یعنی معنایی که بیش از یک فرد را در ذهن شامل است و از پذیرش افراد در ذهن امتناع ندارد، «کلی منطقی» و انسان مثلاً که از مصادیق و افراد کلی منطقی است، «کلی طبیعی» و مجموع کلی منطقی و طبیعی، یعنی «انسان کلی»، کلی عقلی است. این قسمت به لفظ کلی اختصاص ندارد و افزون بر کلی، همهٔ کلیات پنج‌گانه یعنی (نوع، جنس، فصل، عرضی خاص و عرضی عام) و معنای جزئی را هم شامل است.

کلیات خمس: کلی هرگاه با افراد سنجیده شود از سه حالت بیرون نیست: یک حالت آنکه، گاهی کلی عین ماهیت افراد است که نام آن در منطق، «نوع» است. حالت دیگر آنکه، گاهی کلی جزو ماهیت افراد است که این خود بر دوگونه است: یکی آنکه تمام مشترک میان انواع گوناگون است که نام این کلی، «جنس» است. گونهٔ دیگر دو قسم دارد: یکی آنکه به نوع معین اختصاص دارد و به‌هیچ‌وجه مشترک نیست، نام آن «فصل قریب» است. قسم دیگر آنکه میان چند نوع، بعض مشترک است، نام آن «فصل بعید» است. حالت سوم آنکه، بیرون از ماهیت افراد و بر آن‌ها عارض است، این معنی اگر مخصوص نوعی باشد، نام آن عرضی خاص و اگر چند نوع را دربرگیرد، «عرضی عام»

1. the universal, general

است. پس بنابراین، کلی بر پنج‌گونه است:
۱ـ نوع ۲ـ جنس ۳ـ فصل ٤ـ عرضی خاص ۵ـ عرضی عام. (ر. ک. به: ایساغوجی).

کمیت: نام گونه‌ای از نُه مقولهٔ عرضی است. (ر. ک. به: چندی).

کیفیت: نام گونه‌ای از نُه مقولهٔ عرضی است. (ر. ک. به: چگونگی).

ل

لادوام ذاتی: قید قضیهٔ موجههٔ بسیط است که با افزودن این قید به آن، قضیه مرکبه می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، در مبحث قضایا، قضیه مرکبه، قضیه‌ای است که از ایجاب و سلب فراهم آمده و جزء دوم قضیه به عبارت مستقل مذکور نیست و این دوگونه است: یکی آنکه با مقید کردن قضیه موجهه بسیط به «لادوام ذاتی» یا «لاضرورت ذاتی» به قضیه‌ای که صراحهٔ مذکور نیست، اشاره شود. دیگر آنکه لفظی در قضیه بیاید که معنای آن بیانگر دو قضیه است مانند لفظ امکان خاص «لادوام ذاتی» که به قضیهٔ دیگری اشاره است که در ایجاب و سلب با قضیه مذکور مخالف و ناهماهنگ، ولی در کلیت و جزئیت با آن هماهنگ و موافق است.

لاضرورت ذاتی: ر. ک. به: لادوام ذاتی.

لزومیه: ر. ک. به: اتفاقیه.

لم اثباتی: گونه‌ای از پرسش علت حکم است و غرض از پرسش با «لم اثباتی»، بیان علت علمی ثبوت محمول برای موضوع است.

لم ثبوتی: گونه‌ای از پرسش علت حکم است و غرض از پرسش با «لم ثبوتی»، بیان

علت خارجی و سبب واقعی ثبوت محمول برای موضوع است.
له: نام گونه‌ای از نُه مقولهٔ عرض (ر. ک. به: داشت).

م

مأخوذات: نام گونه‌ای از مسلّمات که سبب اذعان به حکم و علت اعتقاد به آن، بیرون از ذات باورکننده است که خود دوگونه دارد:
۱ـ مقبولات ۲ـ تقریریات. (ر. ک. به: مسلمات).

مانعةُالجمع[1]: نام گونه‌ای از قضیهٔ شرطیهٔ منفصله و آن عبارت است از اینکه: میان دو نسبت، تنها در جمع و صدق، تنافی و ناسازگاری باشد؛ بدین‌معنی‌که جمع دو نسبت ناممکن است؛ چنان‌که گوییم این کتاب یا هندسه است یا حساب. بدیهی است که کتاب مشارالیه ممکن نیست هم حساب و هم هندسه باشد، اما احتمال دارد که هیچ‌یک از حساب و هندسه نباشد.

مانعةُالخلو[2]: نام گونه‌ای از قضیهٔ شرطیهٔ منفصله که عبارت است از اینکه: میان دو نسبت، تنها در «رفع» یا «کذب» جدایی است؛ بدین‌معنی‌که رفع بر دو نسبت ناممکن است، اما در جمع میان آن‌ها ناسازگاری نیست؛ چنان‌که گوییم: «فرهاد یا چشم دارد یا نابیناست»، که رفع هر دو نسبت ناممکن است، اما در جمع دو نسبت با یکدیگر مباینت و ناسازگاری ندارند؛ چه، رواست فردی با داشتن چشم، نابینا هم باشد، هریک از مانعةُالجمع و مانعةُالخلو بر دوگونه است: اعم و اخص. برای بیان آن گوییم: مانعةُالجمع به‌معنای اخص آن است که در تفسیر معنای آن گفته شود که جمع دو نسبت منافات دارد و رفع آن دو منافات ندارد. این معنی، معنای مانعةُالجمع به معنای اخص است و اگر در تفسیر معنای آن گفته شود که جمع دو نسبت روا نیست، خواه آنکه رفع دو نسبت همانند جمع آن دو روا باشد یا نباشد، این‌گونه، مانعةُالجمع عام و دارای دو

1. mutually exclusive
2. totally exhaustive

مصداق است: یکی منفصلهٔ حقیقیه و دیگری مانعهٔ‌الجمع به‌معنای اخص. به‌همین‌گونه مانعهٔ‌الخلو هم دارای دوگونه است: یکی اخص و دیگری اعم.

مای حقیقیه و مای شارحه: در دو مورد با کلمه «ما» از مجهول تصوری سؤال می‌شود. گاهی قصد از پرسش به‌وسیلهٔ «ما»، شناختن نام و مفهوم اسم است؛ چنان‌که سائل آگاه نیست که مفهوم کلمهٔ «باره» چیست و از کدام نوع جماد یا جاندار است؟ نام این «ما» هنگام پرسش در منطق، «شارحه» است و زمانی هم مقصود از پرسش، دریافتن حقیقت و ماهیت موردپرسش است؛ چنانکه سائل آگاه است و می‌داند که «باره» جاندار است، اما به جنس و فصل و ذاتیات آن آگاهی کامل ندارد. در این‌گونه موارد، پرسش‌کننده به وسیلهٔ «ما» می‌خواهد جنس و فصل و ماهیت «باره» را چنان‌که هست بداند. نام این «ما» در منطق، «حقیقیه» است.

مبادی: ر. ک. به: اجزای علوم.

متی یا کِی‌ای[1]: گونه‌ای از نُه مقولهٔ عرضی و در اصطلاح، بودن چیزی در زمان یا در «آن» که به زبان تازی «متی» گویند و به فارسی «کِی‌ای». بنابراین، «متی» خود زمان و چیزی که در زمان است نخواهد بود بلکه «مقولهٔ متی» بودن چیزی در زمان است. به‌همین‌سبب، مناسب‌ترین لفظ برای بیان معنای این مقوله در زبان تازی، لفظی است که مفهوم آن بیانگر پرسش از بودن چیزی در زمان است. خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* در بیان معنای آن گوید: «دیگر مقولهٔ متی، و آن بودن جسم است در زمان و یا در طرف زمان و آن، «آن» بود... و لفظ «اَیْن» و «هستی» برای این دو مقوله از آن جهت نهاده‌اند که این دو لفظ استفهام است از مکان متمکن و زمان متزمن؛ و نه دال بر حقیقت مکان و زمان است و نه بر حقیقت متمکن و متزمن؛ پس این دو لفظ مطابق‌ترین الفاظ است در لغت عرب این معانی را» (صص ۵۱-۵۰). ابن‌سینا در تفسیر این مقوله در *دانشنامهٔ‌علایی* بخش الهیات گوید: «... و یکی کِی‌ای که به تازی «متی»

1. when-ness, time

خوانند... و «متی» بودن چیزی بود اندر زمان؛ چنان‌که کاری را دی بودن و دیگری را فردا بودن» (صص ۳۰-۲۹).

متساویان: ر. ک. به: متساوی.

متصلهٔ لزومیه: ر. ک. به: اتفاقیه.

متواترات[1]: ر. ک. به: تواتر.

متواطی: ر. ک. به: تواطؤ.

مجربات[2]: ر. ک. به: تجربیات.

محاکات: ر. ک. به: مخیلات.

محصوره: ر. ک. به: قضیهٔ محصوره.

محمول[3]: ر. ک. به: حمل

مخیلات[4]: نام قضایایی که موجب پدید آمدن تأثری لذیذ و انفعالی عجیب در نفس شنونده می‌شوند به‌گونه‌ای که بر اثر آن، آدمی بدان اندیشه و تصدیق، به چیزی روی می‌آورد یا از آن چیز دوری می‌جوید. به‌عبارت‌دیگر، مخیلات درحقیقت قضایایی است که چون به زبان آید، اثر شگفت‌آوری از قبض و بسط و گرفتگی و گشادگی در نفس

1. transmitted data
2. sense-experience data
3. predicate
4. imaginative data

شنونده پدید می‌آورد. اثر قضایای تخیلی با نبودن باور، از اثر تصدیق در شنونده افزون است به‌گونه‌ای که آدمی بدون فکر و اراده، خودبه‌خود انجام دادن عمل یا اجتناب از آن را بدون اعتقاد به فایدهٔ آن، ضروری می‌پندارد.

در قضایای متخیل هیچ‌یک از مطابق بودن با واقع یا مطابق نبودن آن با نفس‌الامر معتبر نیست، به‌همین‌سبب رواست هریک از مقدمات صناعات از جهتی داخل در یکی از عناوین دوازده‌گانه باشد و از جهت دیگر عنوان متخیل بر آن صدق کند. حالت پذیرش و گونهٔ قبول عموم مردم نسبت به قضایای متخیل از دیگر قضایا بیشتر است. از سوی دیگر فواید قضایای تخیلی و منافع سخنان شعری در میدان‌های کارزار، مجامع سیاسی، و بزرگداشت رسوم و آداب ملی، مراسم سوگواری و بالاخره همه مواردی که خواستهٔ متکلم سرعت تأثیر کلام در شنونده باشد، آشکار و هویداست. به‌همین‌سبب، شعرای بنام و خطبای مشهور در میان حماسه‌های مذهبی و ملی در مقام مدح یا ذم برای تأثیر نیکوی سخن خود بر شنونده، از کلام شعری و قضایای تخیلی بهره گرفته و شاهکارهای گران‌بهایی برای معاصران و آیندگان خود به ارمغان آورده‌اند که با گذشت زمان طولانی و یقین به افسانه بودن مضامین آن، هنوز اثر همان قضایای تخیلی و سخنان شعری به‌گونهٔ باورنکردنی در نفس خوانندگان و شنوندگان آشکار است. همانا فلسفهٔ تأثیر سخنان تخیلی در شنوندگان به‌سبب چگونگی «محاکات» آن است؛ بدین‌معنی‌که متکلم برای ترغیب یا تنفر شنونده، برای چیزی که مدنظرش است، صفات و آثاری ترسیم می‌کند که هرگز شنونده انتظار آن را ندارد. تأثیرات قضایای تخیلی در شنوندگان دارای مراتب گوناگون است که همگی به چگونگی «محاکات» فاعل بستگی دارد. محاکات درحقیقت ترسیمی است از شیء مورد نظر که فاعل به گونه‌های مختلف با گفتار و کردار خود برای تأثیر بر نفس شنونده انجام می‌دهد. هرچه این «محاکات» با مهارت و زبردستی گیراتری متجلی و عرضه شود، تأثیرش در نفوس دیگران زیادتر است.

«محاکات» خوب صناعی به یکی از دوگونهٔ زیر است:

۱ـ هماهنگی و تطبیق ساده میان امر متخیل وحقیقت خارجی؛ چنان‌که در نقاشی مطابقت کامل و هماهنگی لازم میان صورت خیالی با حقیقت خارجی موجود باشد.

۲ـ آنکه تطبیق و هماهنگی مشوب به‌وسیلهٔ فاعل انجام شود و آن بر دوگونه است:

الف) آنکه فاعل در موصوف متخیل جهت مدح تصرفاتی به‌عمل آورد؛ یعنی صفات پسندیده و خصال نیکو را که در موصوف وجود ندارد به‌گونه‌ای ترسیم کند تا ستایش و مدح امر متخیل را موجب شود (نقاشی‌هایی که برای فرشتگان و مشاهیر بشر ترسیم می‌شود، نمونه‌ای از این مورد است).

ب) آنکه فاعل در موصوف متخیل، اوصاف زشت و صفات ناپسندی ترسیم کند که سبب مذمت امر متخیل شود. نمونهٔ آن، نقاشی‌های شیاطین و دیوسیرتان است.

این قسم «محاکات» را در اصطلاح «محاکات صناعیه» خوانند که در نقاشی‌ها و سخنان شعری آشکارا پیداست.

در مقابل محاکات صناعی، محاکات طبیعی است که نمونهٔ قولی آن، تقلید طوطی و نمونه فعلی آن، اعمال میمون است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی*، بخش منطق، در بیان معنای متخیلات گوید: «و اما مخیلات آن مقدماتی‌اند که نفس را بجنباند تا بر چیزی حرص آرد یا از چیزی نفرت گیرد، و باشد که نفس داند که دروغ‌اند؛ چنان‌که کسی گوید کسی را که این چیز که تو همی‌خوری صفرای‌برآورد است و آن چیز، انگبین بود؛ هرچند که داند دروغ است طبع نفرت گیرد، و نخواهد. پس حق و مشهور هم مخیل بود، ولی مخیل صرف این چنین بود... و اما مخیلات مقدمات قیاس شعری‌اند، و آن را خاصه کتابی است و ما را اکنون به کار نیست و اگر مقدمات راست اندر شعر افتد یا مشهور، نه از بهر راستی را به‌کار آمده باشد، که از بهر متخیلی را» (صص ۱۲۸-۱۲۷ و ۱۳۴-۱۳۳). در نهج ششم از *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ قضایای متخیل که مقدمات قیاس شعری است گفت‌وگو شده است.

مسلّمات[1]: نام تصدیق‌های پیدایی که با اعتقاد صددرصد به وقوع حکم، سبب باور و علت اعتقادبه حکم، در آن معین است و دوگونه دارد: یکی معتقدات و دیگری مأخوذات.

معتقدات گونه‌ای از مسلمات است که سبب باور به حکم و علت اعتقاد به وقوع نسبت و عدم آن، از درون باورکننده است و خود دارای هشت‌گونه است: یقینیات شش‌گانه، وهمیات و مشهورات.

1. evident data, admitted data

مأخوذات گونه‌ای از مسلمات است که سبب اذعان به حکم و علت اعتقاد به آن، بیرون از ذات باورکننده است و این هم بر دوگونه است:

الف) مقبولات[1]: «مقبولات» افکار و اندیشه‌هایی که از فرزانگان بزرگ مانند مشائیان یا از گروهی دانشمندان چون منجمان یا از پیشوایانی که گمان نیکو بدان‌هاست، چون پیامبران عظام و اولیای کرام، گرفته شود. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* مقبولات و مسلمات را این‌گونه تفسیر کرده است «و اما مقبولات مقدماتی بوند، که پذیرفته شوند از کسی فاضل و حکیم، و استوار داشته باشند، و نه اولی بوند و نه محسوس، مسلمات، آن مقدم‌ها بوند که چون خصم تسلیم کند پس بر وی به‌کار داری، خواهی حق یا مشهور یا مقبول باش و خواهی مباش». (۱۲۵-۱۲٤)

ب) تقریریات: قضایایی است که به‌عنوان مقدمات پیدا در مقام احتجاج به‌کار گرفته می‌شود و پیش مخاطب انکارناشدنی و مسلم است یا مقدمات ناپیدایی است که در مبادی علوم اعتراف به آن ضرورت دارد. نام قسم اول آن، که مقدمات پیش مخاطب انکارناشدنی و پیدا باشد در دانش منطق، «علوم متعارف» است و آن مقدمات ناپیدا هرگاه پذیرش آن از سوی متعلم با ناباوری همراه باشد، در اصطلاح «مصادرات» نامیده می‌شود و اگر همان مقدمات ناپیدا را متعلم با دل‌خوشی و گونه‌ای سهل‌انگاری قبول کند، نامش «اصول موضوعه» است.

بنابراین، ممکن است قضیه‌ای نسبت به شخصی، از مسائل، و همان قضیه نسبت به شخص دیگر، جزو مبادی شمرده شود؛ چنان‌که رواست قضیه‌ای نسبت به فردی، جزو اصول موضوعه و همان قضیه نسبت به فرد دیگر، جزو «مصادرات» باشد همان‌گونه‌که ممکن است که بر قضیه‌ای برای یک شخص در زمان‌های گوناگون عنوان‌های مختلف علوم متعارفه، مصادرات و اصول موضوعه صادق آید. گاهی در منطق، لفظ مسلمات به‌معنای محدودی، که همان اصول موضوعه و مصادرات است، به‌کار می‌رود. آشکارا پیداست که مسلمات بدین معنی، گونه‌ای از معنای مسلماتی است که همهٔ یقینیات، مشهورات، وهمیات و مأخوذات را دربردارد. ابن‌سینا در *اشارات*، نهج ششم، و نیز در آثار دیگر خود، مسلمات را به‌معنای عام و غیر محدود خود به‌کار برده که همهٔ یقینیات،

1. accepted data

مشهورات، وهمیات، مقبولات و تقریریات را شامل است.

مشارکت حد و برهان در حدود: نام اصطلاحی است در منطق، بیانگر این حقیقت که اجزا و حدود قول شارح همان‌گونه‌که ماهیت ناشناختهٔ تصوری را در مبحث تصورات پیدا می‌سازند، در مبحث تصدیقات هم همان حدود، حد وسط و میانجی شده و مطلب تصدیقی را به اثبات می‌رسانند.

به‌عبارت‌دیگر، حد تام که بیانگر ماهیت ناشناختهٔ تصوری است، از دو ذاتی: یعنی جنس و فصل فراهم می‌شود و این دو حد، اجزای حد تام‌اند، و همین اجزا حدود وسط برهان هم واقع می‌شوند؛ یعنی می‌توان اجزای حد تام را حد وسط برهان قرار داد و این حد چون تام است، دو جزء دارد، درصورتی‌که هر برهان دارای یک حد وسط است، پس به‌ناچار از یک حد تام، دو برهان پدید می‌آید و هریک از اجزای حد تام، حد وسط برهانی خواهد بود با این تفاوت که جزء دوم حد از جهت آنکه فصل و علت جزء اول است، حد اوسط برهان نخست قرار می‌گیرد و جزء اول حد که معلول و جنس است، حد اوسط برهان دوم واقع می‌شود. بنابراین، حد وسط هریک از دو برهان با یکی از دو جزء حد تام متشارک خواهند بود. برای مثال هرگاه ماهیت مجهول و تصور ناشناخته را «غضب» فرض کنیم، در تحدید آن به حد تام گوییم: غضب جوشیدن خون دل است برای آرزوی انتقام. آشکارا پیداست که تعریف غضب دارای دو جزء است: یکی جوشیدن خون دل و دیگری آرزوی انتقام که جزء اول معلول جزء دوم است و هر دو برهانی که با حد وسط قرار دادن هریک از این دو جزء حد فراهم می‌شود این است که ما در برهان نخست، جزء دوم حد را که علت جزء اول است حد وسط قرار می‌دهیم و می‌گوییم مثلاً: علی را آرزوی انتقام است (صغری) و هرکس را آرزوی انتقام باشد، خون دلش می‌جوشد (کبری) پس علی خون دلش می‌جوشد (نتیجه). آنگاه جزء اول حد را حد وسط برهان دوم قرار می‌دهیم و می‌گوییم: علی خون دلش می‌جوشد (صغری) و هرکس خون دلش بجوشد دارای غضب است (کبری) پس علی هم دارای غضب است (نتیجه).

اگر ملاحظه شود، نتیجهٔ این دو برهان درحقیقت بیان ماهیت غضب است و همین است معنای مشارکت حد و برهان در حدود. در فصل ششم نهج نهم *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، معنای مشارکت حد، با برهان حدود، بررسی شده است.

مشاغبه: ر. ک. به: سفسطه.

مشاهدات: گونه‌ای از اصول یقینیات و مقدمهٔ قیاس برهانی است که با تصور موضوع و محمول و نسبت بر جزم و یقین به حکم بسته به واسطهٔ حس ظاهر یا حس باطن است، نام گونهٔ اول «حسیات» است که واسطهٔ یقین به حکم حس ظاهر است؛ چنان‌که گوییم: «آفتاب می‌درخشد». نام گونهٔ دوم «وجدانیات» است که سبب جزم به حکم و یقین به آن، حس باطن است. چنان‌که گوییم: ما گرسنه و تشنه‌ایم، در نهج ششم از ترجمه و شرح *اشارات*، اثر نگارنده، دربارهٔ مشاهدات و گونه‌های آن گفت‌وگو شده است.

مشبهات: نام قضایایی که به «اولیات» یا به «مشهورات» همانندند و این همانندی به‌گونه‌ای است که در مقدمات قیاس موجب پدید آمدن اشتباه و مغالطه است. به‌همین‌سبب به‌کاربرندهٔ صناعت برهان یا صناعت جدل یا خطابه در استدلال خود، به‌جای قضایای اولی یا مشهور، همانند آن‌ها را که مشبهات است، به‌کار می‌برد. این امر تحقق صناعت مغالطه یا «مشاغبه» را به دنبال دارد، زیرا آن قسمی که همانند اولیات است در مغالطات به‌کار می‌رود و آن قسمی که همانند مشهورات است در «مشاغبات» به‌کار آید. عوامل و عللی سبب پدید آمدن این اشتباه سیزده‌گونه است که شش‌گونهٔ آن لفظی و هفت‌گونهٔ دیگر معنوی است.

در نهج ششم *ترجمه و شرح اشارات*، اثر نگارنده، هر یک از گونه‌های سیزده‌گانه که به لفظ یا معنی مربوط می‌شود بررسی و تحقیق شده است. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تفسیر آن گوید: «اما مشبهات مقدمات بوند که به جمله چنین نمایند که ایشان حق‌اند یا مشهورند یا مقبول یا مسلم؛ با آنکه به ایشان ماند، و به‌حقیقت، نه ایشان بوند» (ص ۱۲۵).

مشروطهٔ خاصه: نام گونه‌ای از قضیهٔ بسیط دارای جهت است که به قید «لادوام ذاتی» مقید شده است به‌عبارت‌دیگر، مشروطهٔ خاصه همان مشروطه عامه است با اضافه شدن قید «لادوام ذاتی» و بازگشت آن به دو قضیهٔ مشروطهٔ عامه که در ایجاب و سلب با هم

ناهماهنگ، ولی در کلیت و جزئیت آن دو با هم هماهنگ‌اند.

مشروطهٔ عامه: نام گونه‌ای از قضیهٔ بسیط دارای جهت است که در آن حکم شود به ضرورت لزوم ثبوت محمول از برای موضوع مادامی که موضوع دارای وصف عنوانی است؛ چنان‌که گوییم: هر محصلی به‌ضرورت از نظام وظیفه معاف است. بدیهی است که ضرورت حکم مادامی است که موضوع دارای وصف عنوانی، یعنی محصل باشد.

مشهورات[1]: نام گونه‌ای از معتقدات و آن قضایایی است که مورد باور و اعتقاد یا مورد پذیرش گروه خاص و برخی از آنان است. در قضایای مشهور برخلاف قضایای یقینی هماهنگی و مطابقت مضامین آن‌ها با واقع ضروری نیست. عواملی که سبب شهرت قضایای مشهور می‌شوند گوناگون است. در *نهج ششم ترجمه و شرح اشارات*، اثر نگارنده، همهٔ آن علل بررسی شده‌اند.

مشهورات دوگونه است: یکی مشهورات حقیقی که نام دیگر آن «آرای محموده» است و دیگر مشهورات غیرحقیقی. مشهورات حقیقی نام قضایایی است که سبب شهرت آن‌ها یکی از علل زیر است:

۱ـ اعتراف همگانی جامعهٔ انسانی به مضامین آن‌ها،

۲ـ عادات نیکو و اخلاق پسندیده،

۳ـ عواطف و انفعالات نفسانی.

مشهورات غیرحقیقی در اصطلاح منطقیان قضایایی است که شهرت آن‌ها نزد بیشتر مردم یا نزد گروه و جامعهٔ خاصی باشد نه همهٔ آنان؛ چنان‌که گوییم: «خدا یگانه است و آزار دیگران برای منفعت خویش ناپسند است و همانند آن». چون در قضایای مشهور مطابقت احکام با واقع لازم نیست و در قضایای یقینی این هماهنگی معتبر است، رواست که یک قضیه از سویی یقینی و از سوی دیگر، بر آن عنوان مشهور صادق آید، چنان‌که ممکن است قضیه‌ای نزد شخصی یقینی و مشهور و نزد دیگری، یقینی و غیرمشهور باشد. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی*، بخش منطق، در تفسیر مشهورات این‌چنین آورده است: «و اما مشهورات که جزء مشهوری ندارند، مقدماتی‌اند که عامه و مانند عامه چنین پندارند که

1. well-known data

اندر طبع خرد، به اول کار است، و نه چنان بود؛ ولیکن از کودکی، مردم آن شنود و همهٔ شهرها یا بیشتر شهرها بر آن اتفاق کرده باشند یا چیزی بود که عقل واجب نکند به اول طبع، ولیکن خوی مردم از معنای شرم و رحمت و هرچه بدین ماند... و مثال مشهورات چنان بود که گویند: داد واجب است، و دروغ نشاید گفتن؛ و چنان‌که گویند پیش مردمان عورت نباید گشاد، و کس را بی‌گناه نباید آزردن؛ و چنان‌که گویند: خدای بر هر چیز قادر است و هر چیز را داند، و از این جمله بعضی راست است... و بعضی دروغ است. الا به شرطی... و بسیار مشهور بود که دروغ صرف بود... به جمله، مشهور آن بود که عامهٔ مردم بپذیرند. پس چون مشهور حقیقی را به اطلاق‌گیری اولیات و پاره‌ای محسوسات ... و مجربات و متواترات مشهور بوند...» (صص ۱۲۲-۱۲۰) برای فرق و جدایی میان قضایای اولی و مشهور نشانه‌هایی است که در نهج ششم از ترجمه و *شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ آن‌ها گفت‌وگو شده است.

مصادرات: نام گونه‌ای از مبادی تصدیقی است که قیاسات مسائل علم به آن وابسته و آن مقدمات ناپیدایی است که متعلم به استنکار در آغاز تعلیم آن را از معلم می‌پذیرد تا بعد از آن در علم دیگر یا در همان علم اثبات شود (ر. ک. به: اجزای علوم، اصول موضوعه و مسلمات).

مصادره به مطلوب: گونه‌ای از استدلال نادرست را مصادره‌به‌مطلوب گویند که عبارت است از اینکه: مدعی عین دلیل یا جزء آن قرار گیرد. نادرستی این‌گونه دلیل، پدید آمدن «دور» است که تقدم چیزی را بر خود به‌دنبال دارد (ر. ک. به: اخذ مالیس بعلهٔ علهٔ).

مطالب[1]: جمع مطلب در لغت به‌معنای جای خواستن و طلب کردن و در اصطلاح، نام پرسش‌های نادانستنی‌های تصوری و تصدیقی است که دانستن آن‌ها مطلوب است و دوگونه دارد:

۱ـ اصول

1. questions

۲ـ فروع

اصول: مطالب اصلی دارای دو صفت بارز است: یکی آنکه در همه هستی‌ها از مجرد و مادی، این پرسش‌ها امکان‌پذیر است. دیگر آنکه وجود آن مطالب ضروری است به‌گونه‌ای که هیچ پرسش و مطلبی از آن بیرون نیست.

فروع: مطالب فرعی هم مانند اصول دو صفت بارز دارد:یکی آنکه این پرسش‌ها تنها درهستی‌های مادی است و در مجردات امکان‌ناپذیر است. دیگر آنکه جایز است مطلبی جانشین و قائم‌مقام آن شود. به‌عقیدهٔ خواجه نصیرالدین طوسی مطالب بر دوگونه است: یکی مربوط به مجهولات تصوری و دیگر مربوط به نادانستنی‌های تصدیقی. به‌عقیدهٔ برخی اصول مطالب چهار گونه است:

۱ـ مطلب ما ۲ـ مطلب هل ۳ـ مطلب لم. ٤ـ مطلب ای، اما بنابر قول مشهور اصول مطالب بر سه قسم است:

۱ـ مطلب ما. ۲ـ مطلب هل. ۳ـ مطلب لم.

که هریک دارای دوگونه است. ترتیب شش‌گونهٔ پرسش‌های اصلی بدین‌صورت است:

۱ـ مطلب مای شارحه ۲ـ مطلب مای حقیقیه ۳ـ مطلب هل بسیط ٤ـ مطلب هل مرکب ٥ـ مطلب لم اثباتی ٦ـ مطلب لم ثبوتی،

که معنای هریک در تفسیر معانی لغات و اصطلاحات منطقی بیان شده است. فروع مطالب هم به عقیدهٔ مشهور شش‌گونه است به‌ترتیب زیر:

۱ـ مطلب اَیْن (= پرسش از جا و مکان= کجایی).

۲ـ مطلب کَم (= پرسش از چندی یا مقدار، کم متصل و منفصل).

۳ـ مطلب مَتی (= کِی‌ای، پرسش از زمان).

٤ـ مطلب کَیف (= پرسش از احوال و چگونگی).

٥ـ مطلب اَیّ (= پرسش از ذات یا عوارض ذات).

٦ـ مطلب هَل (= پرسش از مشخصات ذات و عوارض آن).

چون با هر یک از این مطالب، به‌جز «اَیّ»، از عوارض وجود پرسیده می‌شود، پس با به‌کار بردن هل مرکب می‌توان از همهٔ این مطالب بی‌نیاز شد. اما کلمه «اَیّ» درصورتی‌که

پرسش به آن از اصل ذات و ماهیت باشد، مای حقیقیه جانشین و قائم‌مقام آن است[1].
مطلب ما: ر. ک. به: «مای حقیقیه».

مطلب لم: ر. ک. به: «لم ثبوتی و لم اثباتی».

مطلب هل: با کلمهٔ «هل» از دوگونه هستی پرسیده می‌شود: یکی هستی بسیط (یعنی وجود مطلق) و دیگر هستی مرکب (یعنی عوارض وجود) و به‌همین‌سبب «هل» دوگونه است:
۱ـ هل بسیط: پرسش از هستی مطلوب تصوری است. در این پرسش هماره محمول قضیه «وجود» است.
۲ـ هل مرکب: پرسش از عوارض هستی است. در پرسش «هل مرکب» وجود میان محمول وموضوع رابط است. بنابراین، نتیجهٔ پرسش «هل مرکب» ثبوت چیزی برای چیز دیگر و بیان وجود محمول برای موضوع است، درصورتی‌که در «هل بسیط» که پرسش از هستی مطلوب است، خود هستی به‌طور مستقل محمول حکم است نه آنکه هستی میان محمول و موضوع رابط باشد. بنابراین، در «هل بسیط» پرسش از هستی و ثبوت موضوع است که آیا تحقق دارد و هست یا آنکه تحقق ندارد و نیست؟ برخلاف «هل مرکب» که هدف و غرض از پرسش، نامعلوم بودن نسبت و ربط میان محمول و موضوع است.

مطلقهٔ عامه: نام گونه‌ای از خبر و قضیه است؛ قضیه‌ای که در آن به فعلیت نسبت حکم شود بی‌آنکه هیچ جهتی در لفظ بیاید، نام آن در منطق، «مطلقهٔ عامه» است در برابر «موجهه» و نام دیگر آن، «غیرموجهه» است.

مطلوب: تصور یا تصدیق مجهول و ناپیدا که نیاز به شناختن و شناساندن دارد. آن را در منطق، «مطلوب» خوانند.

---

۱. برای آگاهی بیشتر ر. ک. به: خواجه نصیرالدین طوسی، *جوهرالنضید*، صص ۱۶۷-۱۶۶؛ فصل اول از مقالهٔ چهارم برهان *شفا*، صص ۲۶۹-۲۶۱؛ ملاهادی سبزواری، شرح *منظومه*، صص ۳۲-۳۱؛ ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، ص ۶۳؛ فصل پنجم از مقالهٔ اولی کتاب برهان *شفا*، صص ۷۱-۶۸؛ شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة‌الاشراق*، ص ۵۴؛ فصل ششم از نهج نهم ترجمه و شرح *اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده.

مظنونات[1]: نام گونه‌ای از مبادی استدلال از جهت ماده، و آن قضایایی است که باور و اذعان به آن احکام وابسته به گمان و استدلال غیریقینی است. در قضایای مظنون ضرورت ندارد که معانی آن‌ها با واقع هماهنگ و مطابق باشد. آنچه در این گونه قضایا معتبر است، اعتقاد راجح به یکی از دو طرف نقیض است. ظن دارای دو معنی است:

یکی «ظن صرف» و دیگری «ظن مقابل یقین». در مقدمات قیاس، مراد از مظنونات «ظن صرف» است نه «ظن مقابل یقین»، و آن قضایا و احکامی است که احتجاج‌کننده در مقابل استدلال چنان می‌نماید که به معانی آن احکام صددرصد باور دارد، ولی اعتقاد او به آن احکام در نزد خویش به‌گونهٔ اعتقاد راجح است با احتمال به اینکه ممکن است به‌گونهٔ مرجوح مقابل حکم مورداعتقاد هم تحقق یابد. آشکارا پیداست که در تحقق «ظن صرف» ترجیح یکی از دو طرف حکم بر طرف دیگر ضرورت دارد. با بررسی اسباب رجحان، قضایای مظنون داخل در یکی از مبادی سه‌گانه، یعنی مشهورات ظاهری، مقبولات و مسلمات است، زیرا سبب رجحان حکم از این سه قسم بیرون نیست:

۱ـ آنکه شهرت غیرحقیقی باعث رجحان یکی از دو طرف حکم شده باشد که نام آن «مشهورات ظاهری» است.

۲ـ آنکه احکام مظنون به فرزانگان و راست گویان نسبت داده شده باشد و همین امر هم سبب رجحان یکی از دو طرف حکم باشد. بنابراین، چنین مظنوناتی همان «قضایای مقبوله» است.

۳ـ آنکه سبب رجحان حکم، تجربهٔ اکثری یا تواتر یا حدس غیریقینی و همانند آن باشد. بنابراین، قضایای مظنون داخل در «مسلمات» است. همان‌گونه که بیان داشتیم، معنای دیگر «ظن»، «ظن مقابل یقین» است که دایرهٔ معنای آن از معنای «ظن صرف» وسیع‌تر است. دانستن معنای «ظن مقابل یقین» به تفسیر و باز کردن معنای یقین بستگی دارد. بنابراین گوییم: معنای «یقین» به تحقق سه شرط وابسته است:

۱ـ اعتقاد صددرصد به حکم و اذعان به آن،

۲ـ مطابق بودن حکم مورداعتقاد با واقع و نفس‌الامر،

۳ـ پیدا و آشکار بودن سبب حکمی که مورد اعتقاد است.

1. presumed data

نبودن شرط نخست و تحقق اعتقاد راجح نسبت به حکم، موجب پیدایش «ظن صرف» است. مطابق نبودن حکم مورد اعتقاد با واقع، تحقق معنای «جهل مرکب» را به‌دنبال دارد. پنهان بودن علت و سبب حکم مورد اعتقاد سبب به‌وجود آمدن «اعتقاد تقلیدی» است. بنابراین، «ظن مقابل یقین» عام و معنای «ظن صرف» خاص است؛ زیرا «ظن مقابل یقین» همهٔ اقسام سه‌گانه را شامل می‌شود.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی*، بخش منطق، مظنونات را این‌گونه تفسیر کرده است: «و اما مظنونات مقدماتی بوند که به غلبهٔ گمان پذیرفته‌اند، و خود داند که شاید که درست نبود، چنان‌که کسی گوید که: فلان به شب، گرد علت می‌گردد، پس تخلیطی اندر سر دارد، و فلان به دشمن ما پیام فرستاد به سر، پس به دشمنی ما مشغول است» (صص ۱۲۷-۱۲۶).

معتقدات[1]: نام گونه‌ای از مسلمات که سبب اعتقاد به حکم، از درون باورکننده است و خود هشت‌گونه دارد: یقینیات شش‌گانه، وهمیات و مشهورات (ر. ک. به: مسلمات).

معرِّف: نام یکی از دو جزء موضوع دانش منطق و آن تصورات پیدایی است که ما را به تصورات ناپیدا و مطلوب راهنمایی می‌کند، نام دیگر آن، «قول شارح» است.

مغالطه[2]: نام گونه‌ای از صناعات پنج‌گانه که از مقدمات وهمی و مشبهات فراهم می‌شود. نام دیگر آن، «سفسطه» است (ر. ک. به: سفسطه).

مفرد[3]: نام گونه‌ای از لفظ بامعنی که در منطق، برابر مرکب است (ر. ک. به: ترکیب).

مقبولات[4]: نام گونه‌ای از مأخوذات که آن‌هم گونه‌ای از مسلمات است (ر. ک. به: مسلمات).

---

1. beliefs
2. fallacy, paralogism
3. simple
4. accepted data

مقدم[1]: نام جزء اول قضیهٔ شرطیه که نام جزء دوم آن تالی است.

مقولات عشر[2]: نام اجناس عالی و نام دیگر آن «قاطیغوریاس» معرب کاتگوریای است. آن، عام‌ترین مفاهیم کلی است. مقولات جمع مقوله است؛ یعنی در قضیه جزء دوم و محمول واقع می‌شوند.ارسطو ماهیت ممکن را به ده مقوله یا مفهوم عام تقسیم کرده که یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض است (ر. ک. به: اجناس عالی).

مقول در جواب ماهو: نام پاسخی است که به دلالت مطابقه بر همهٔ ماهیت مطلوب دلالت کند و آن در منطق سه گونه است:

۱ـ نوع ۲ـ حد تام ۳ـ جنس.

بنابراین، فصول انواع و فصول اجناس مقول در جواب ماهو نخواهند بود. برخی از منطقیان پنداشته‌اند چون جنس ذاتی اعم است و مقول در جواب ماهوست پس هر معنای ذاتی که اعم باشد صلاح است که مقول در جواب ماهو واقع شود چون فصل بعید مانند حساس. ابن‌سینا در فصل شانزدهم از نهج نخست *اشارات* بر آنان ایراد گرفته است و می‌گوید: «جدایی نگذاشتن میان معنای ذاتی و معنای مقول در جواب ماهو سبب این اشتباه آنان است؛ چه، میان این سه معنی:

۱ـ مقول در جواب ماهو۲ـ مقول در طریق ماهو۳ـ داخل در طریق ماهو،در اصطلاح منطق جدایی و اختلاف است. ذاتی عام اگر همانند جنس تمام مشترک نباشد، مقول در طریق ماهو و داخل در طریق ماهو است. اما مقول در جواب ماهو نیست. برای بیان جدایی میان این سه مفهوم گوییم: هرگاه پاسخ ماهو به دلالت مطابقه بیان‌کنندهٔ همهٔ ماهیت مطلوب باشد، این‌گونه پاسخی «مقول در جواب ماهو» مانند نوع و جنس و حد تام که به‌دلالت مطابقه بیانگر همهٔ ماهیت مطلوب‌اند. هرگاه پاسخ «ماهو» به‌دلالت مطابقه بیان‌کنندهٔ جزئی از ماهیت مطلوب باشد، خواه آن جزء فصل یا جنس باشد، این‌چنین پاسخی را در اصطلاح منطقیان «مقول در طریق ماهو» گویند.

---

1. antecedent
2. the ten categories

برای‌مثال هرگاه پرسیده شود: «الانسان ماهو؟»، پاسخ درست این پرسش همان‌گونه که بیان شد، حد تام، یعنی حیوان ناطق است. بنابراین، حد تام در این پاسخ چون به‌دلالت مطابقه بر همهٔ مطلوب دلالت کرد، مقول در جواب «ماهو» است، اما هریک از اجزای حد تام، یعنی حیوان، «جنس» ناطق (فصل) که در این مثال به‌دلالت مطابقه بر جزئی از مطلوب دلالت دارند، در منطق به آن‌ها «مقول در طریق ماهو» گویند. حال هرگاه پاسخ ماهو به‌دلالت تضمن بیان‌کنندهٔ جزئی از ماهیت مطلوب باشد، خواه آن جزء فصل باشد یا جنس، نام آن در منطق داخل در جواب ماهو است؛ چنان‌که در مثال یادشده لفظ حیوان به‌دلالت تضمن بر جوهر و جسم نامی دلالت دارد و لفظ ناطق به‌دلالت تضمن بر حساس و حرکت ارادی دال است. بنابراین، جوهر، جسم، نامی، حساس و متحرک به اراده همه در این مثال اجزا و سازمان‌دهندهٔ مطلوب و مدلول به دلالت تضمن‌اند، به‌همین‌جهت این مفاهیم را در اصطلاح منطق «داخل در جواب ماهو» گویند. پس فصول انواع و فصول اجناس با اینکه در باب تصورات ذاتی و سازمان‌دهندهٔ ماهیت نوعی‌اند، و عنوان‌های مقول در طریق ماهو و داخل در جواب ماهو بر آن‌ها صادق است، مقول در جواب ماهو نخواهد بود. کوتاه سخن ابن‌سینا دراین‌باره این است که گوید: «یکادالمنطقیون الظاهریون عندالتحصیل لایمیزون بین‌الذاتی و بین‌المقول فی‌جواب ماهو... و فرق بین‌المقول فی‌جواب ماهو و بین‌الداخل فی‌جواب ماهو والمقول فی‌طریق ماهو، فان نفس‌الجواب غیرالداخل فی‌الجواب والواقع فی‌طریق ماهو» (ر. ک. به: فصل شانزده از نهج نخست *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق، اثر نگارنده).

مقول در طریق ماهو: ر. ک. به: مقول در جواب ماهو.

ملک: به کسر میم نام یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرض و هیئتی است که از لحاظ نسبت شیء به امر دیگر که محیط یا چسبیده به این شیء باشد و به حرکت این، آن یکی هم از جایی به جایی رود، به‌وجود می‌آید، مانند نسبت کلاه بر سر و کفش به پا. (ر. ک. به: داشت).

ممارات: ر. ک. به: اشتراک و اجمال در نفس ترکیب مرکب.

ممکنهٔ خاصه: نام گونه‌ای از قضایای مرکب دارای جهت که به‌قید «لاضرورت» مقید است و معنای آن سلب ضرورت از طرف مخالف و موافق حکم است. به‌عبارت‌دیگر، ممکنهٔ خاصه همان ممکنهٔ عامه است با اضافه شدن قید «لاضرورت» به جانب موافق حکم و بازگشت آن به دو ممکنهٔ عامه است که در ایجاب و سلب با هم ناهماهنگ، ولی در کلیت و جزئیت آن دو با هم هماهنگ‌اند.

ممکنهٔ عامه: نام گونه‌ای از قضایای بسیط دارای جهت که معنای آن این است که جانب مخالف حکم ضرورت ندارد، بنابراین، حکم طرف موافق عام است، ضرورت و عدم آن را دربردارد.

منتشره: نام گونه‌ای از قضایای مرکب دارای جهت و آن قضیهٔ منتشرهٔ مطلقه است که به قید لادوام ذاتی مقید شده و بازگشت منتشره به دو منتشرهٔ مطلقه است که در ایجاب به سلب با هم ناهماهنگ، اما در کلیت و جزئیت آن دو با هم هماهنگ‌اند.

منطق[1]: در لغت به‌معنای سخن گفتن، سخن و گفتار، و در اصطلاح، نام علمی است معروف و آن آلت قانونی است که به‌کار بستن قوانین آن ذهن را از لغزش و خطا در اندیشه بازمی‌دارد. و موضوع این دانش تصورات و تصدیقات پیدایی است که تصورات و تصدیقات ناپیدا را پیدا می‌سازد.

درحقیقت، تعریف یادشده تعریف دانش منطق نیست و ماهیت منطق را چنان‌که باید، پیدا نمی‌سازد؛ چه، آلت قانونی که در این تعریف به‌جای جنس به‌کار رفته، وصف دستورهای علم منطق نسبت به علوم دیگر است نه وصف خودبه‌خود این دانش و بازداشتن این قانون، ذهن را از لغزش در فکر که به‌جای فصل به‌کار رفته، در واقع بیانگر غرض و فایده علم منطق است. آشکارا پیداست که غرض و فایدهٔ چیزی بیرون از ماهیت، جنس و فصل آن بوده و بعد از تمامیت ذات، جزو علل وجودی آن است. ازاین‌گذشته، این فایده و غرض، وصف خودبه‌خود دانش منطق نیست که ذهن را از لغزش بازدارد، بلکه وصف کسی است که در

1. logic

رسیدن به مجهولات به کمک معلومات و در حرکت ذهنی، قوانین منطق را به‌کار می‌بندد. تعریف دیگری که در *اشارات* آمده و تعریف خودبه‌خود منطق است این است که بگوییم: منطق دانشی است که در آن افزون بر دانستن انتقالات از تصورات و تصدیقات پیدا به تصورات و تصدیقات ناپیدا، خود احوال این تصورات و تصدیقات هم معلوم می‌شود.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در تعریف آن گوید: «علم منطق آن علم است که اندر وی پدید شود حال دانسته شدن یا نادانسته به دانسته که کدام بود که به حقیقت بود و کدام بود که نزدیک به حقیقت بود و کدام بود که غلط بود و هر یکی چندگونه بود...» (صص ۱۰-۹).

منفصله: گونه‌ای از قضایای شرطیه است. (ر. ک. به: قضیهٔ شرطیه.)

منقول: نام گونه‌ای از لفظ با معنی که عبارت است از اینکه: لفظ در غیرمعنای موضوع‌له خود با قرینه به‌کار رود. دراین‌حال، با متروک بودن معنای موضوع‌له اگر مناسبتی میان معنای (موضوع‌له) و معنای غیرموضوع‌له باشد، استعمال لفظ در معنای دوم منقول است، و لفظ منقول به اعتبار آنکه ناقل آن «شارع» یا «عرف عام» یا «عرف خاص» باشد بر سه‌گونه است:

۱ـ منقول شرعی ۲ـ منقول عرفی ۳ـ منقول اصطلاحی یا منقول عرف خاص.

مواد قیاس: ر. ک. به: صناعات خمس.

موجبه: نام گونه‌ای از قضیهٔ حملی و آن قضیه‌ای است که در آن حکم شود به ثبوت محمول از برای موضوع. موجبه در برابر «سالبه» است. سالبه نام قضیه‌ای است که در آن به سلب محمول از موضوع حکم شده است.

موضوع: نام جزء اول قضیهٔ حملی است.

ن

نتیجه[1]: نام تصدیق‌های ناپیدایی است که با آن تصدیق‌های پیدا به‌دست می‌آید. نام‌های دیگر آن در منطق، «مطلوب» و «دعوی» است.

نسب اربعه[2]: نام چهارگونه نسبت میان دو مفهوم کلی است:
۱ـ تساوی ۲ـ تباین ۳ـ عام و خاص مطلق ٤ـ عام و خاص من‌وجه (ر. ک. به: حرف ت و ع).

نظر: ر. ک. به: فکر.

نوع[3]: نام یکی از کلیات پنج‌گانه است. مفهوم کلی که تمام ماهیت افراد را بیان کند، نامش در منطق «نوع حقیقی» است و هر ماهیتی که هنگام پرسش از آن و از ماهیت دیگر به لفظ ماهو، بدون واسطه در جواب جنس واقع شود، نام آن در منطق، «نوع اضافی» است. نسبت میان انواع حقیقی و نوع اضافی و عام و خاص مطلق است.

انسان از جهت آنکه تمام ماهیت افراد را بیان می‌کند، «نوع حقیقی» است و همین انسان نسبت به حیوان، نوع اضافی است، اما حیوان نسبت به جسم و نامی نوع اضافی است و به اعتبار آنکه جزء حقیقت افراد و تمام مشترک است خودبه‌خود «جنس» است. بنابراین، انسان «نوع‌الانواع» یا «نوع سافل» و جوهر، جنس‌الاجناس است. میان جنس‌الاجناس یعنی جوهر و نوع‌الانواع یا نوع سافل یعنی انسان، حیوان نامی و جسم واقع شده است که حیوان جنس قریب و نوع اضافی نسبت به جسم و نامی است و نامی و جسم خودبه‌خود جنس متوسط ولی نسبت به جوهر جنس اضافی‌اند، اما جوهر جنس عالی است و نوع اضافی چون نمی‌توان گفت: جوهر ماهیتی است که از او و ماهیت دیگر به لفظ «ماهو» سؤال شود. جنس در جواب آن واقع است؛ زیرا ماهیتی

1. conclusion
2. the four relations
3. species

عام‌تر از معنای جوهر نیست، تا در جواب آید.

و

وجدانیات[1]: ر. ک. به: مشاهدات.

وجود[2]: مفهوم آن پیدا و بدیهی و حقیقت آن در نهایتِ پنهانی است.

وجود خارجی[3]: نام حقیقت‌هایی است که در خارج از ذهن هستی دارند. به‌عبارت‌دیگر، هرگاه وجود ماهیت به تصور محتاج نباشد نام آن «وجود خارجی» است.

وجود ذهنی[4]: نام دریافت‌های ما از هستی‌های خارجی است. به‌عبارت‌دیگر، هرگاه وجود ماهیت به تصور و ادراک محتاج باشد و بدون دریافت قوای مدرکه، هستی‌ای برای آن‌ها در ذهن نباشد، نام این‌گونه هستی ماهیات، «وجود ذهنی» است. فلاسفه وجود ذهنی ماهیت را «علم حصولی» یا «علم صوری» خوانند.

وجود کتبی[5]: نام حروفی است که برای نوشتن کلمات تلفظ‌شده به‌کار می‌رود، مانند ابن‌سینا که این هفت حرف وجود کتبی آن حقیقت خارجی است که در تاریخ معین می‌زیسته است.

وجود لفظی[6]: نام کلمات و الفاظی است که با آن مقصود خود را با تلفظ بیان می‌کنیم مانند کلمهٔ ایران و تهران و همانند آن. باید دانست که هریک از وجودهای چهارگانهٔ ۱ـ خارجی یا عینی ۲ـ ذهنی ۳ـ لفظی ٤ـ کتبی، به‌گونهٔ سبب و مسبب با یکدیگر رابطه دارند؛ بدین

1. intuitive data
2. existence
3. external existence
4. mental existence
5. written existence
6. vocal existence

معنی که هستی خارجی حقیقت‌ها سبب هستی ذهنی آن‌ها و هستی ذهنی آن‌ها علت از برای هستی لفظی آن‌ها و همین‌گونه هستی کتبی آن‌ها معلول هستی لفظی آن‌هاست. بدیهی است که وجود عینی و ذهنی اشیا به‌سبب ملت‌ها و همچنین به‌حسب دگرگون‌شدن زمان تغییر نمی‌کند و دگرگون نمی‌شود، لیکن وجود لفظی و وجود کتبی اشیا به علت قراردادی بودن از این دو جهت با یکدیگر مختلف و گوناگون‌اند.

وجودیهٔ لادائمه: نام گونه‌ای از قضیهٔ مرکب دارای جهت که درحقیقت همان قضیهٔ مطلقهٔ عامه است که به قید «لادوام ذاتی» مقید شده است. پس قضیهٔ «وجودیه لادائمه» از دو قضیهٔ مطلقهٔ عامه مرکب است: یکی موجبه و دیگری سالبه که در ایجاب و سلب با هم مخالف و ناهماهنگ و در کلیت و جزئیت با یکدیگر هماهنگ و موافق‌اند.

وجودیهٔ لاضروریه: نام گونه‌ای از قضیهٔ مرکبه دارای جهت که درحقیقت همان قضیهٔ مطلقهٔ عامه است که به قید «لاضرورت ذاتی» مقید شده است. بنابراین، وجودیهٔ لاضروریه از دو قضیه مرکب است: یکی قضیهٔ مطلقهٔ عامه و دیگری قضیهٔ ممکنهٔ عامه که در ایجاب و سلب با هم ناهماهنگ، اما در کلیت و جزئیت با هم هماهنگ‌اند.

وصف عنوانی: نام دیگر عقدالوضع است (ر. ک. به: عقدالوضع).

وضع یا نهاد[1]: نام گونه‌ای از ده مقوله است. هیئت مرکب را از دو سوی «نهاد» یا «وضع» خوانند: یکی نسبت اجزای آن به یکدیگر، و دیگر نسبت اجزای آن با جهات شش‌گانهٔ جهان چون: نشستن و برخاستن و بر قفا خفتن، بر روی افتادن، راست یا چپ قرار گرفتن، زیر یا زبر بودن و پیش یا پس بودن. ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* بخش الهیات و تفسیر معنای آن گوید: «و یکی «نهاد» که به تازی «وضع» خوانند... و اما وضع یا حال نهاد جزءهای جسم بود به جهت‌های مختلف؛ چنان‌که نشستن و برخاستن و رکوع و سجود، و چون دست و پای، سر و اندام‌های دیگر را نهادهای ایشان سوی جهت‌های راست و چپ و زیر و زبر، و

1. Position, situation

پیش و پس به حالی بود گویند نشسته است و چون به حالی دیگر بود گویند ایستاده است» (صص ۳۰-۲۹).

خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاقتباس* «نهاد» یا «وضع» را این‌گونه تفسیر کرده است: «و از این شش مقوله، یکی وضع و نسبت است، و آن هیئتی باشد که مرکب را حاصل شود به‌سبب نسبتی که اجزای او را با یکدیگر، و نسبتی که اجزای او را با جهات عالم افتد، مانند قیام و قعود، استلقا، انبطاح، و غیر آن» (ص ٤٩).

وضع مالیس بعلة علة[1]: نام گونه‌ای از اشتباه مشبهات به اولیات و مشهورات از جهت معنی است. (ر. ک. به: اخذ مالیس بعلة علة):

وقتیه: نام گونه‌ای از قضیهٔ مرکبه دارای جهت که درحقیقت همان «وقتیهٔ مطلقه» است که با افزودن قید «لادوام ذاتی» مرکب شده است، و لادوام ذاتی اشاره به قضیهٔ دیگری است که در ایجاب و سلب با قضیهٔ مذکور ناهماهنگ، اما در کلیت و جزئیت هماهنگ است.

وقتیهٔ مطلقه: نام گونه‌ای از قضیهٔ بسیط دارای جهت و آن قضیه‌ای است که در آن حکم می‌شود به ضرورت ثبوت محمول از برای موضوع در وقت معین.

وهمیات: نام گونه‌ای از قضایا که از مقدمات صناعت مغالطه و سفسطه است. در بیان آن گوییم: نیروی وهم از دریافت مبادی و علل هستی محسوسات ناتوان و درمانده است و تنها وظیفهٔ عقل است که مبادی و علل محسوسات را آن‌چنان‌که هستند، دریابد و دربارهٔ آن‌ها به اثبات یا نفی، احکامی صادر کند. هرگاه این‌چنین اموری مورد تصرف و وهم واقع شوند و نیروی وهم دربارهٔ آن هستی‌های غیرمادی احکامی صادر کند که با عوارض مادی و اوصافی که به محسوسات اختصاص دارد، مربوط باشد، نام این‌گونه قضایا و احکام در منطق، «وهمیات» است. نیروی وهم گاهی در محسوسات حکم می‌کند، مانند این قضایا: «دو چیز در یک‌آن، در یک‌جا جمع نمی‌شوند» و «یک چیز در یک‌آن در دو جا نیست».

1. fallacy of non causa pro causa

این‌گونه احکام وهم که موضوع حکم محسوس و مادی است با واقع هماهنگ و حق است ولی گاهی وهم در هستی‌های غیرمادی و نامحسوس، یعنی مبادی و علل محسوسات همان احکامی را صادر می‌کند که ویژه هستی‌های محسوس است، مانند این قضایا: «هر موجودی دارای وضع است» و «هر موجودی مشارالیه است» و «هر موجودی دارای جهت و مکان است». آشکارا پیداست که این‌گونه احکام برای مبادی و علل محسوسات و هستی‌های مجرد از ماده، نادرست و خلاف واقع است و همین قضایا یکی از مبادی صناعات است.

قضایای وهمی آن‌چنان در نفس اثر می‌گذارند که نه‌تنها از قضایای مشهور غیراولی نیرومندترند، بلکه از جهت تأثیر در نفس با «واقعیات» برابرند. بنابراین، در این‌گونه موارد برای جدایی «وهمیات» از اولیات باید از فطرت عقلی خالص کمک گرفت؛ بدین‌معنی‌که فطرت عقلی مبادی و مقدماتی را فراهم می‌آورد که نیروی وهم در پذیرفتن آن مقدمات با عقل هماهنگ است و بدین‌وسیله عقل با ترتیب و تألیف این مقدمات به نتیجه‌ای می‌رسد که وهم به‌سبب نقصان ذاتی از پذیرفتن آن نتیجه سرباز می‌زند و آن را نمی‌پذیرد، زیرا نتیجهٔ به‌دست‌آمده از سویی مورد باور وهم نیست و از سوی دیگر، در تألیف و ترکیب مقدمات آن میان نیروی عقل و وهم هماهنگی کامل وجود دارد. می‌توان نتیجه گرفت و حکم عقل را از حکم وهم بازشناخت و گفت نتیجه به‌دست‌آمده که حکم عقل است، درست و اولی و مطابق واقع است و حکم وهم، نادرست و غیراولی و خلاف واقع است.

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در بخش منطق در تفسیر وهمیات گوید: «وهمیات این مقدماتی بوند باطل، ولیکن سخت قوی اندر نفس چنان‌که نفس اندر وی به اول کار شک نتواند کردن، و سبب آن وهم بودن، نه عقل و بدان‌جای گاه بود که او را در حال افتاده بود: یکی که خود را اندرو حکم نبود تا آنگاه که به حجت بداند، پس خرد از وی، خاموش بود، و دیگر آن بود که وهم خواهد که آن چیز را بر حکم محسوسات راند، و آن چیز محسوس نبود، که پیش از محسوس بود، و اندر وهم اندر نیاید: و چون عجب بود ـ که چیز اندر وهم نیاید ـ که وهم خود اندر وهم نیاید و هرچیز که اندر عقل اول است وهم او را خلاف نیارد، چنان که شک نیاورد اندر آنکه: کل مهم‌تر بود از جزو. پس چون از راه اولیات درست شود هستی چیزها که ایشان به‌خلاف محسوس‌اند، وهم مقدمات را تسلیم کند و نتیجه تسلیم نکند زیرا که خلاف توانش وی است» (صص ۱۱۸-۱۱۷). در *نهج ششم ترجمه و شرح*

اشارات، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ وهمیات گفت‌وگو شده است.

ه

هل بسیط و مرکب: ر. ک. به: مطلب هل.

ی

یقینیات[1]: نام گونه‌ای از معتقدات که آن هم گونه‌ای از مسلمات است. معتقدات قضایایی است که سبب اعتقاد به وقوع حکم یا عدم آن، از درون باورکننده و دارای هشت‌گونه است: وهمیات، مشهورات و شش‌گونه یقینیات. در تحقق معنای یقین وجود سه شرط ضرورت دارد:

۱ـ اعتقاد صددرصد به وقوع نسبت یا عدم وقوع نسبت،

۲ـ مطابق بودن حکم مورد اعتقاد با واقع و نفس‌الامر،

۳ـ پیدا و آشکار بودن سبب حکمی که مورد اعتقاد است که با نبودن شرط اول، «ظن صرف» تحقق می‌یابد و مطابق نبودن حکم مورد اعتقاد با واقع، معنای «جهل مرکب» است و پنهان بودن علت و سبب حکم مورد اعتقاد معنای «تقلید» است. بنابراین، هیچ‌یک از قضایای مظنون یا تقلیدی یا جهل مرکب، یقینی نخواهد بود.

یقینیات مقدمات صناعت برهان واقع می‌شوند و بر دوگونه‌اند: ۱ـ بدیهیات ۲ـ فطریاتی که به بدیهیات منتهی می‌شوند. اصول یقینیات بر بدیهیات است و آن دارای شش‌گونه است ۱ـ اولیات ۲ـ مشاهدات ۳ـ تجربیات ٤ـ حدسیات ٥ـ متواترات ٦ـ فطریات.

فطریات یقینی فرع بدیهیات است و آن تصدیق‌های ناپیدایی است که به کمک اصول یقینیات معانی آن‌ها پیدا و آشکار می‌شود. معانی هریک از قضایای یقینی در تفسیر معانی لغات و اصطلاحات منطقی به‌گونهٔ حروف تهجی مورد بررسی و تفسیر قرار گرفته است.

---

1. certain data

واژه‌نامهٔ اصطلاحات منطق
(فارسی به انگلیسی)

آ

آرای محموده	praiseworthy opinions
آنالوطیقا، مبحث تحلیلی منطقی	analytics
آنالوطیقای اول، مبحث قیاس	prior analytics
آنالوطیقای دوم، مبحث علم برهانی	posterior analytics

الف

اتحاد	union
اتحاد در اضافه	union by relation
اتحاد در نوع	union by species
اتحاد در موضوع	union with respect to subject
اتحاد در وضع	union with respect to composition
اتصال، پیوستگی	contiguity Junction
اثبات	to prove
اجتماع نقیضین	**to** bring contradictories together
اجزای علم	aspects of knowledge

اشارات، بخش منطق، اثر نگارنده، دربارهٔ وهمیات گفت‌وگو شده است.

ه

هل بسیط و مرکب: ر. ک. به: مطلب هل.

ی

یقینیات[1]: نام گونه‌ای از معتقدات که آن هم گونه‌ای از مسلمات است. معتقدات قضایایی است که سبب اعتقاد به وقوع حکم یا عدم آن، از درون باورکننده و دارای هشت‌گونه است: وهمیات، مشهورات و شش‌گونه یقینیات. در تحقق معنای یقین وجود سه شرط ضرورت دارد:

۱ـ اعتقاد صددرصد به وقوع نسبت یا عدم وقوع نسبت،

۲ـ مطابق بودن حکم مورد اعتقاد با واقع و نفس‌الامر،

۳ـ پیدا و آشکار بودن سبب حکمی که مورد اعتقاد است که با نبودن شرط اول، «ظن صرف» تحقق می‌یابد و مطابق نبودن حکم مورد اعتقاد با واقع، معنای «جهل مرکب» است و پنهان بودن علت و سبب حکم مورد اعتقاد معنای «تقلید» است. بنابراین، هیچ‌یک از قضایای مظنون یا تقلیدی یا جهل مرکب، یقینی نخواهد بود.

یقینیات مقدمات صناعت برهان واقع می‌شوند و بر دوگونه‌اند: ۱ـ بدیهیات ۲ـ فطریاتی که به بدیهیات منتهی می‌شوند. اصول یقینیات بر بدیهیات است و آن دارای شش‌گونه است ۱ـ اولیات ۲ـ مشاهدات ۳ـ تجربیات ٤ـ حدسیات ٥ـ متواترات ٦ـ فطریات.

فطریات یقینی فرع بدیهیات است و آن تصدیق‌های ناپیدایی است که به کمک اصول یقینیات معانی آن‌ها پیدا و آشکار می‌شود. معانی هریک از قضایای یقینی در تفسیر معانی لغات و اصطلاحات منطقی به‌گونهٔ حروف تهجی مورد بررسی و تفسیر قرار گرفته است.

---

1. certain data

واژه‌نامهٔ اصطلاحات منطق
(فارسی به انگلیسی)

آ

آرای محموده	praiseworthy opinions
آنالوطیقا، مبحث تحلیلی منطقی	analytics
آنالوطیقای اول، مبحث قیاس	prior analytics
آنالوطیقای دوم، مبحث علم برهانی	posterior analytics

الف

اتحاد	union
اتحاد در اضافه	union by relation
اتحاد در نوع	union by species
اتحاد در موضوع	union with respect to subject
اتحاد در وضع	union with respect to composition
اتصال، پیوستگی	contiguity Junction
اثبات	to prove
اجتماع نقیضین	**to** bring contradictories together
اجزای علم	aspects of knowledge

higher genera	اجناس عالیه
the ten genera	اجناس عشر
reduction	احاله
argumentation	احتجاج
mixture, mixing	اختلاط، آمیختگی
disagreement	اختلاف
perception	ادراک
perceptive, perceptual	ادراکی
negation of contradictories	ارتفاع نقیضین
organon	ارغنون
negation of the consequent	استثنای رفعی
affirmation of the antecedent	استثنای وضعی
reasoning	استدلال
induction	استقراء
perfect induction	استقرای تام
imperfect induction	استقرای ناقص
inductive	استقرایی
inference	استنباط
deduction	استنتاج (قیاسی)
noun	اسم
univocal nouns	اسمای متواطی
indefinite nouns	اسمای غیرمحصل
definite nouns	اسمای محصل
derived nouns	اسمای مشتق
negativising words	اسمای معدوله
ambiguity	اشتراک

equivocation	اشتراک لفظی
principle	اصل، مبدأ
axioms	اصول متعارف
postulates	اصول موضوعه، مصادرات
relation	اضافه، نسبت
absolutenss	اطلاق
supposition	افتراض
conjunction of the terms	اقتران
requirement	اقتضا
persuation	اقناع
acquired	اکتسابی، نظری
extension	امتداد
impossibility	امتناع
fact	امر
possibility	امکان خاص
contingency	امکان عام
to conclude	انتاج
abstract	انتزاعی، تجریدی
concrete	انضمامی، عینی
disjunction	انفصال، گسستگی
passion, affection	انفعال
primary data	اولیات
people of the balance	اهل میزان
indetermination	اهمال
which one, what	اَیّ، کدام
which	اَیّ شیء، کدامی

affirmation	ایجاب، اثبات، وضع
isagoge	ایساغوجی، مدخل تحقیق
whereness, provenance	اَیْن، کجایی
ambiguity	ایهام

ب

peri ermeneias	باری آرمینیاس، مبحث قضایا
sophism	بازمالی
false	باطل، کاذب
selfevident data	بدیهیات
demonstnation	برهان
aposteriori demonstration	برهان اَنْ
rhetorical argument	برهان خطابی
demonstration per impossible	برهان خلف
causal demonstration	برهان علّی، برهان چرایی
apriori demonstration	برهان لم
demonstrable	برهانی
simple	بسیط، ساده
conceptually simple	بسیط عقلی
dimension	بعد
posteriori	بعدی، پسین
posteriority	بعدیت، پسینی، تأخر
poetics	بوطیقا، پوئتیکا، مبحث شعر

ت

consequent	تالی
contemplation	تأمل

succession	تتالی، تسلسل
abstraction	تجرد، انتزاع
process of substantiation	تجوهر
comprehension, defining	تحدید
verification	تحقیق، حق‌گزاری
subalternation	تحکیم
analysis	تحلیل، تجزیه
synonimity	ترادف
arrangement	ترتیب
composition, combination	ترکیب، تألیف
organic composition	ترکیب اتحادی
mechanical composition	ترکیب انضمامی
particle of connection	ترکیب مفصل
equivalence	تساوی
assent	تصدیق
concept	تصور
contrariety	تضاد
correlation	تضایف
definition	تعریف، قول شارح
descriptive definition	تعریف به رسم، رسم
complete description	تعریف به رسم تام، رسم تام
real definition	تعریف حقیقی، تعریف به حد
defined	تعریف‌شده، حدیافته، محدود
define,determine	تعریف کردن، تحدید کردن
ignotum per ignotius	تعریف مجهول به مجهول
contemplation, speculation	تعقل

causation	تعلیل
quantitative	تعلیمی، کمّی
thinking	تفکر
opposition	تقابل
affirmation-negation opposition	تقابل ایجاب و سلب
opposition between correlatives	تقابل تضایف
opposition between contraries	تقابل ضدین
privation-possession opposition	تقابل عدم و ملکه
antecedence, Priority	تقدم، پیشینی
antecedence in existence	تقدم در ذات
antecedence in time	تقدم در زمان
antecedence in status	تقدم در شرف
antecedence by nature	تقدم به طبع
antecedence in order	تقدم در مرتبه
aivision	تقسیم
analogy	تمثیل
contradiction	تناقض
opposition by subalternation	تناقض در محصورات
univocity	تواطی

ج

categorical	جازم
dialectics, topics	جدل
particular, singular	جزئی
part	جزو، پاره جمع
fallacy of many question	جمع چند مسئله در یک مسئله

genus	جنس
the genus of genera	جنس‌الاجناس
inferior genus	جنس سافل
natural genus	جنس طبیعی
natural genus	جنس عالی
mental genus	جنس عقلی
intermediate genus	جنس متوسط
intermediate genus	جوهر
primary substances	جواهر اولی
tertiary substances	جواهر ثالثه
secondary substances	جواهر ثانیه
substance	جوهر، گوهر
substantiality	جوهریت
modal	جهت‌دار، موجه
modality, mode	جهت

چ

the reason, the why	چرایی، دلیل
quality	چگونگی
quantity	چندی

ح

argument	حجت
definition by essence, term, limit	حد
the minor term, the minor	حد اصغر، اصغر، حد کهین

the major term,the major	حد اکبر، اکبر، اصغر، حد مهین
the middle term, the middle	حد اوسط، اوسط، حد میانگین
complete definition	حد تام، تعریف کامل
imperfect definition	حد ناقص، تعریف ناقص
intuition	حدس
intuitive data	حدسیات
terms of a syllogism	حدود قیاس
particle	حرف، ادات
sense data	حسیات
restriction, quantification	حصر
native, Intuitive	حضوری
truth	حقیقت، صدق
true	حقیقی، صادق
judgment	حکم
predication	حمل
incomplete predication, partial predication	حمل اشتقاق
complete predication	حمل مواطات
predicative	حملی

خ

proper	خاص
property	خاصه
statment (assertoric) (declaratory)	خبر
error	خطا
rhetoric	خطابه

خلف	absurd, impossibility
خلو	exclusion

د

داشت	state
دانستن	to know
دلالت	signification, connotation
دلالت التزام، دلالت تطفل	signification by association
دلالت تضمن، دلالت حیطه	signification of partial accord
دلالت مطابقه	signification of complete accord
دلالتگر، دلیل	sign
دلیل، اثبات	proof, argument
دلیل اقناعی	persuasive argument
دور، اندیشه دوری	circularity in argument

ذ

ذائعات	widespread data
ذات	essence
ذاتی	essential
ذهن	mind
ذهنی	mental

ر

رابطه، رباطه، نسبت حکمیه	copula
رأی، عقیده	opinion
رد، تبکیت	refutation
رئوس هشت‌گانه (ثمانیه)	the eight principles

rhetorics	ریطوریقا، مبحث خطابه

س

negative	سالبه، منفی
sophistry, sophism	سفسطه
fallacy of secundum quid	سوءاعتبار حمل
quantifier	سور، بیانگر چندی قضیه
sophist	سوفسطایی، مغالط
sophistics	سوفسطیقا، مبحث مغالطه، مغالیط، حکمت موهمه

ش

individual	شخص، فرد
individual,particular	شخصی
singular proposition	شخصیه
condition	شرط
conditional, hypothetical	شرطی
doubt	شک
figure of syllogism	شکل قیاس
first figure	شکل اول
second figure	شکل دوم
third figure	شکل سوم
fourth figure	شکل چهارم
cognition	شناخت، معرفت
thing	شیء، چیز، عین
thingness	شیئیت، چیزی

ص

minor	صغری
attribute	صفت، عرض
form	صفت، هیئت
formal	صوری

ض

mood of a syllogism	ضرب (قیاس)
subaltern moods	ضروب تحتانی
moods of strengthened syllogism	ضروب تقویت
invalid moods	ضروب عقیم
valid moods	ضروب منتج
necessity	ضرورت

ط

exterme	طرف، کنار
the two extremes	طرفین
topics	طوبیقا، مبحث جدل

ظ

estimation, opinion	ظن

ع

affection	عارض
accident	عرض
accidental	عرضی
invalid	عقیم
conversion	عکس، عکس مستوی

عکس نقیض	contraposition
علم، معرفت	knowledge, Science
عناد	opposition
عنادیه	contrary proposition
عوارض ذاتی	essential affections
عینیت، همانی	identity

غ

غیریت، جُز اویی	otherness, diversity

ف

فرض	supposition
فرق	distinction
فصل	differentia
فصل خاص	particular differentia
فصل عام	common differentia
فصل خاص‌الخاص	differentia which is particular of the particular
فعل، کنش	action
فطریات	apriori data
فکر، اندیشه	thought, reflection

ق

قبل، پیشین	prior
قبلیت، پیشینی	priority
قضایای داخل تحت تضادقضایای متداخل	subcontrary propositions

subaltern propositions	قضایای متضاد
contrary propositions	قضایای متقابل
opposite propositions	قضایای متناقض
contradictory propositions	قضیه، گزاره، قول جازم
proposition	قضیهٔ بسیطه
atomic proposition, determinate proposition	قضیهٔ بعضیه
particular proposition	قضیهٔ ثلاثیه
triadic proposition, tertii adjacentis	قضیهٔ ثنائیه
dyadic proposition, secundi adjacentis	قضیهٔ جزئیه
particular proposition	قضیهٔ حملیه
categorical proposition, attributive proposition	قضیهٔ سالبه
negative proposition	قضیهٔ سالبهٔ جزئیه
particular negative proposition	قضیهٔ سالبهٔ کلیه
universal negative proposition	قضیهٔ شخصیه،
individual proposition,singular proposition	قضیهٔ شخصیهٔ مخصوصه
conditional proposition	قضیهٔ شرطیه
conditional conjunctive proposition	قضیهٔ شرطیهٔ متصله
conditional disjunctive proposition	قضیهٔ شرطیهٔ منفصله
necessary proposition	قضیهٔ ضروریه
universal proposition	قضیهٔ کلیه
derminate proposition	قضیهٔ محصوره، قضیهٔ مسوره
compound proposition	قضیهٔ مرکبه
absolute proposition, assertoric proposition	قضیهٔ مطلقه
modified proposition	قضیهٔ معدوله
affirmative proposition	قضیهٔ موجبه

particular affirmative proposition	قضیهٔ موجبهٔ جزئیه
universal affirmative proposition	قضیهٔ موجبهٔ کلیه
modal proposition	قضیهٔ موجهه
indesignate proposition, indefinite proposition	قضیهٔ مهمله
existential proposition	قضیهٔ وجودیه
constitution, composition	قوام
syllogism	قیاس
epecheirema	قیاس احتجاجی
syllogism by exclusion	قیاس استثنایی
abridged syllogism, enthymmeme	قیاس اضماری، قیاس ضمیر، قیاس ایجازی، قیاس موجز
syllogism by coupling	قیاس اقترانی
persuasive syllogism	قیاس اقناعی
dialectical syllogism	قیاس جدلی
categorical syllogism	قیاس حملی
rhetorical syllogism	قیاس خطابی
syllogism per impossible, syllogism through reduction ad absurdum	قیاس خلف
argument in a circle, demonstration in a circle	قیاس دور
dilemma	قیاس ذوالوجهین
hypothetical syllogism	قیاس شرطی
conditional conjunctive syllogism	قیاس شرطی متصل
conditional disjunctive syllogism	قیاس شرطی منفصل
analogical reasoning, analogy	قیاس شرعی
philosopheme	قیاس فلسفی
perfect syllogism	قیاس کامل

contentious syllogism, eristic syllogism	قیاس مرائی
composite syllogism, poly syllogism	قیاس مرکب
syllogism by equation	قیاس مساوات
sophism	قیاس مغالطی، قیاس سوفسطایی، قیاس عنادی، قیاس امتحانی، بازمالی
perfect induction	قیاس مقسم
syllogistic, inferential	قیاسی

ک

whole, total	کل
word	کلمه
general, universal	کلی
generality, universality	کلیت
quantity	کم، کمیت، چندی
continuous quantity	کمیت متصل
word, verbe	کلمه
quality	کیف، کیفیت، چونی

گ

possession	گونهٔ داشت

ل

concomitance	لزوم، تلازم
quantifying term, quantifying sign	لفظ حاصر، علامت سور
the why	لم، لمیّت
consequents, concomitants	لواحق

table of opposites, square of opposites	لوح تقابل

م

what	ما، چه
mutually exclusive	مانعةالجمع
totally exclusive	مانعةالخلو
the question(what is it)	ما هو، ما هی، چیستی
quiddity	ماهیت، چه چیزی، چیستی
different	متباین، متفاوت
contrary terms	متضادتان
correlative terms	متضایفان
logical adjuncts	متعلقات قیاس و برهان
opposite terms	متقابلان
contradictory terms	متناقضان
trasmitted data	متواترات
time, when-ness	متی، کِی‌ای
positive	مثبت، ایجابی
sense-experience data	مجربات
absurd, impossible	محال
determined	محصل
quantified, exclusive	محصور
subalternate	محکوم
subalternant	محکوم‌به
predicate	محمول
imaginative data	مخیلات
amphiboly	مراء

duration, extension	مدت
compound, composite	مرکب، مؤلف
problem	مسئله، مشکل
equivalence	مساوات، تساوی
evident data, admitted data	مسلمات
similar	مشابه، همانند
similarity	مشابهت، همانندی
contentious argument, eristic argument	مشاغبه
observed data	مشاهدات
well known data	مشهورات
petitio principii	مصادره بر مطلوب اول
conformity	مطابقت
questions	مطالب
question, subject of investigation	مطلب، سؤال
the question "which"	مطلب اَی
the question of nature	مطلب ماهو، چه‌ای
presumed data	مظنونات
beliefs	معتقدات
first intentions	معقولات نخستین
second intentions	معقولات دومین
modified	معدول
meaning, intention	معنی
accepted data	مقبولات
predication, predicated	مقول
intelligibles	معقولات
primary intelligibles	معقولات اولیه

secondary intelligibles	معقولات ثانویه
converse	معکوس، منعکس
fallacy, paralogism	مغالطه
fallacy of amphiboly	مغالطه ایهام
fallacy of accident	مغالطهٔ اخذ مابالعرض مکان بالذات
fallacy of many questions	مغالطهٔ جمع‌المسائل فی‌مسئله، الاسئلةُالمتعددة
fallacy of ambiguous minor	مغالطهٔ اشتراک حد اصغر
fallacy of ambiguous major	مغالطهٔ اشتراک حد اکبر
fallacy of ambiguous middle	مغالطهٔ اشتراک حد اوسط
fallacy of equivocation	مغالطهٔ اشتراک لفظی
fallacy of composition	مغالطهٔ ترکیب مفصل
fallacy of division	مغالطهٔ تفصیل مرکب
fallacy of affirmation of the consequent	مغالطهٔ جمع تالی
fallacy of secundum quid	مغالطهٔ سوءاعتبار حمل
fallacy of petitio principii, fallacy of assumptio principii	مغالطهٔ مصادره بر مطلوب اول
fallacy of in dictione	مغالطهٔ لفظیه
fallacy of ignoratio elenchi	مغالطهٔ نتیجهٔ غیرمتعلقه
fallacy of non causa pro causa	مغالطهٔ وضع مالیس بعلةٍ علةً
separate, separable	مفارق
separate substances	مفارقات
simple	مفرد
accepted data	مقبولات
antecedent	مقدم
first premisses	مقدمات اول
premiss	مقدمه

minor premiss	مقدمهٔ صغری، مقدمهٔ کهین
major premiss	مقدمهٔ کبری، مقدمهٔ مهین
categorical premiss	مقدمهٔ حملیه
conditional premiss, hypothetical premiss	مقدمهٔ شرطیه
the ten categories	مقولات عشر
category	مقوله
constituents	مقومات
possession	مِلک، جده، له، داشت
valid	منتج
logic	منطق
logician	منطقی، منطق‌دان
negative	منفی، سلبی
matter of propositions, modalities of judgment	مواد قضایا
affirmative	موجب
subject	موضوع
indesignate, indefinite	مهمله

ن

conclusion	نتیجه
the four relations	نسب اربعه
speculation	نظر
speculative	نظری
negation	نفی، انتفا
denial of the consequent	نقیض تالی
denial of the antecedent	نقیض مقدم
species	نوع

species of species	نوع‌الانواع

و

reality	واقعیت، وجود
external reality	واقعیت خارجی، وجود خارجی
written reality	واقعیت خطی، وجود کتبی
mental reality	واقعیت ذهنی، وجود ذهنی
vocal reality	واقعیت لفظی، وجود لفظی
intuitive data	وجدانیات
necessity	وجوب، ضرورت
existence	وجود، هستی
external	وجود خارجی
mental existence	وجود ذهنی
written existence	وجود کتبی
vocal existence	وجود لفظی
existential	وجودی
position, situation	وضع، نهاد، نصبه
affirmation of the consequent	وضع تالی
fallcy of non causa pro causa	وضع مالیس بعلةً علةً
affirmation of the antecedent, modus ponens	وضع مقدم

ه

the question "is it"	هل، هلیت

ی

certitude	یقین
certain data	یقینیات

منابع

۱. آقابزرگ، تهرانی. *الذریعة الی التصانیف الشیعة*.

۲. عسقلانی، ابن حجر. *درر الکامنه فی اعیان المأة الثامنة*. حیدرآباد: ۱۳٤۹ هـ ق.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمان. *مقدمه*؛ ترجمهٔ محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳ هـ ش.

٤. ابن سینا. *اشارات و تنبیهات*؛ به‌اهتمام محمود شهابی، تهران: دانشگاه، ۱۳۳۹ هـ ش.

۵. ـــــــ . *دانشنامهٔ علایی، الهیات*؛ با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین. تهران: دهخدا، ۱۳۵۳ هـ ش.

٦. ـــــــ . *دانشنامهٔ علایی، منطق*؛ با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین و سیدمحمد مشکوة، تهران: دهخدا، ۱۳۵۳ هـ ش.

۷. ـــــــ . *شفا*: «الهیات». تهران: بی‌نا، ۱۳۰۳ هـ ق؛ «برهان»: قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۷۵ هـ ق/ ۱۹۵٦م؛ «جدل». قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۸۵هـ ق / ۱۹٦۵م؛ «خطابه». قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۷۳ هـ ق / ۱۹۵٤م؛ «سفسطه». قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۷۷ هـ ق / ۱۹۵۷م، «شعر». قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۸٦ هـ ق / ۱۹٦٦ م؛ «عبارت». قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۹۰هـ ق/۱۹۷۰م؛ «طبیعیات». تهران: بی‌نا، ۱۳۰۳ هـ ق؛ «فن سماع طبیعی»، ترجمهٔ محمدعلی فروغی و فاضل تونی. مجلس شورای سابق، ۱۳۱٦ هـ ش؛ «قیاس»، قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۸۳ هـ ق / ۱۹٦٤م؛ «مدخل». قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۷۱هـ ق/ ۱۹۵۲م؛ «مقولات». قاهره: المطبعةالامیریة، ۱۳۷۹هـ ق/ ۱۹۵۹م.

۸. ـــــــ . *عیون الحکمة*. قاهره: مطبعةالسعادة، ۱۳۵٤ هـ ق.

۹. ـــــــ . *نجات*. قاهره: مطبعةالسعادة، ۱۳۵۷ هـ ق/ ۱۹۳۸م؛ به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه. تهران:

دانشگاه تهران، ۱۳٦٤ هـ ش.
۱۰. ابوالبرکات، هبةالله بغدادی. *المعتبر*. حیدرآباد دکن: دائرةالمعارف العثمانیة، ۱۳۵۷هـ ق.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن‌طرخان. *احصاءالعلوم*؛ به‌اهتمام عثمان امین. قاهره: دارالفکرالعربی، ۱۹٤۸ م.
۱۲. ـــــــ. *اوسط‌الکبیر*. تهران: مجلس شورای ملی سابق؛ نسخهٔ خطی.
۱۳. ـــــــ. *التنبیه علی سبیل‌السعادة* (پیوست رسائل فارابی). حیدرآباد دکن: دائرةالمعارف‌العثمانیة، ۱۳٤۵ هـ ق/ ۱۹۲٦م.
۱٤. ـــــــ. *جمیع بین رأیین*. بیروت: بی‌نا، ۱۹۵۹م.
۱۵. ـــــــ. *عیون‌المسائل*. مصر: ۱۳۲۸ هـ ق؛ لیدن: بی‌نا، ۱۹٤۰ م.
۱٦. ـــــــ. *مبادی‌الفلسفةالقدیمه*. قاهره: بی‌نا، ۱۹۱۰ م.
۱۷. احمدنگری، عبدالنبی‌بن عبدالرسول. *دستورالعلماء* (ملقب به جامع‌العلوم). حیدرآباد دکن: دائرةالمعارف‌النظامیه، ۱۳۲۹ هـ ق.
۱۸. ارسطو. *فن شعر*. ترجمهٔ عبدالحسین زرین‌کوب. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷ هـ ش.
۱۹. ـــــــ. *منطق*. ترجمه اسحاق‌بن‌حنین، به‌اهتمام عبدالرحمان بدوی. مصر: بی‌نا، ۱۹٤۸ م.
۲۰. کولپه، ازوالد. *مقدمه‌ای بر فلسفه*؛ ترجمهٔ احمد آرام. تهران.
۲۱. باباافضل، افضل‌الدین مرقی کاشانی. *مصنفات*. به‌اهتمام مینوی و مهدوی، جلدهای ۱ و ۲. تهران: دانشگاه، ۱۳۳۸ هـ ش.
۲۲. بهمنیار، مرزبان آذربایجانی. *التحصیل*. به‌اهتمام مرتضی مطهری، تهران: دانشکدهٔ الهیات، ۱۳٤۹ هـ ش.
۲۳. تلمذ، حسین. *مراةالمثنوی*. حیدرآباد دکن: سلسلة دائرةالادب، ۱۳۵۲هـ ق.
۲٤. تهانوی، محمدعلی بن‌علی. *کشاف اصطلاحات‌الفنون*. اسلامبول، ۱۳۱۷ هـ ق.
۲۵. جامی، عبدالرحمان. *اشعةاللمعات*. تهران: سنگی، ۱۳۵۳ هـ ق.
۲٦. جرجانی، علی بن‌محمد، (میرسید شریف). *التعریفات*. قاهره: ۱۳۵۷ هـ ق/ ۱۹۳۸ م.
۲۷. سارتن، جورج. *تاریخ علم*. ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۳٦ هـ ش.
۲۸. خواجه‌عبدالله انصاری. *کشف‌الاسرار*. به تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: دانشگاه، ۱۳۳۱ هـ ش.

۲۹. خواجه نصیرالدین طوسی، ابوجعفر. ***اخلاق ناصری***. بمبئی: علی بهایی، ۱۲٦۷ هـ.ق.
۳۰. ـــــــ. ***اساس‌الاقتباس***. تهران: دانشگاه، ۱۳٦۱ هـ.ش.
۳۱. ـــــــ. ***شرح اشارات و تنبیهات***. سنگی. تهران: بی‌تا، ۱۳۰۵ هـ (چهارجزء) به اهتمام سلیمان دینا. مصر: دائرةالمعارف ۱۹٥٦-۷ م، (سه جزء). تهران: حیدری، ۱۳۷۷ هـ
۳۲. ـــــــ و علامه حلی. ***جوهرالنضید در شرح تجوید***. تهران: جارالله‌ی، سنگی، ۱۳۱۰ هـ.ق.
۳۳. ـــــــ. ***شرح‌الاشارات***. قم: مطبعهٔ آیت‌الله مرعشی، ۱٤۰٤ هـ.ق.
۳٤. خوانساری، سیدمحمدباقر. ***روضات‌الجنات***. بی‌جا: چاپ سنگی، ۱۳٦۷.
۳٥. خواندمیر، غیاث‌الدین. ***حبیب‌السیر***. تهران: بی‌نا، ۱۳۳٦.
۳٦. ساوی، عمر بن‌سهلان. ***بصائرالنصیریه***. مصر: ۱۳۱٦ هـ.ق/ ۱۸۹۸ م.
۳۷. ملاهادی سبزواری. ***شرح منظومه***. تهران ۱۲۹۸ هـ.ش (معروف به چاپ ناصری).
۳۸. سعدی، مصلح‌الدین. ***کلیات***. به‌اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، ۱۳٤٦
۳۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ***حکمة‌الاشراق***. مجموعه دوم، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱ هـ.ش/ ۱۹٥۲م.
٤۰. ـــــــ. ***تلویحات***. به اهتمام فیاض، تهران: دانشگاه، ۱۳٤٤ هـ.ش/ ۱۹٥٥م.
٤۱. ـــــــ. ***المقاومات***. به تصحیح هانری کربن، اسلامبول: مطبعة‌المعارف، بی‌تا.
٤۲. ـــــــ. ***المطاوحات***. تهران: مجلس شورای سابق، خطی، شمارهٔ قفسه ۲٦۲۹.
٤۳. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن‌عبدالکریم. ***الملل والنحل***. (با مقدمه، تصحیح و ترجمهٔ سیدمحمد جلالی‌نائینی)، ترجمهٔ صدرالدین ترکه، قاهره، ۱۳٦۸ هـ.ق؛ تهران: علمی، بی‌تا.
٤٤. کاشانی، عزالدین محمود. ***مصباح‌الهدایة***. تصحیح جلال همائی. تهران: بی‌نا، ۱۳۲٥.
٤٥. غزالی، ابوحامد. ***مقاصدالفلاسفه***. مصر: مطبعهٔ سعادت، ۱۳۳۱ هـ.ق.
٤٦. امام فخررازی. ***الرسالة‌الکمالیة***. تهران: بی‌نا، ۱۳۳٥.
٤۷. فروغی، محمدعلی. ***سیر حکمت در اروپا***. تهران: بی‌نا، چاپ سوم، بی‌تا.
٤۸. قطب‌الدین رازی. ***شرح شمسیه*** (تحریرالقواعدالمنطقیه). تهران: بی‌نا، سنگی ۱۳۱۱ هـ.ق.
٤۹. ـــــــ. ***شرح مطالع***. تهران، بی‌نا، سنگی، ۱۳۱٥ هـ.ق.
٥۰. قطب‌الدین شیرازی. محمود بن‌ضیاءالدین. ***درة‌التاج لغرة‌الدباج***. تهران: مجلس، ۱۳۲۰-۱۳۱۷ هـ.ش.

۵۱. ـــــــ. *شرح حکمة‌الاشراق*. تهران، بی‌نا، سنگی، ۱۳۱٤ هـ ق.
۵۲. هاکس، مستر. *قاموس کتاب مقدس*. بیروت، بی‌نا، ۱۹۳۸ م.
۵۳. کنوی‌هندی، محمدعلی‌الحی. *فوائدالعربیة فی‌تراجم‌الحنفیة*. ۱۹۵۲ م.
۵٤. گرامی، محمدعلی. *مقصودالطالب*. قم: بی‌نا، بی‌تا.
۵۵. ملاعبدالله، *حاشیهٔ تهذیب‌المنطق تفتازانی*. تهران: بی‌نا، ۱۳۰۱-۱۲۹۹ هـ ق.
۵٦. ملکشاهی، حسن. *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، بخش فلسفه. تهران: سروش، ۱۳٦۳ هـ ش.
۵۷. ـــــــ. *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، بخش منطق. تهران: سروش، ۱۳٦۷ هـ ش.
۵۸. نایب‌الصدر، محمد معصوم شیرازی. *طرائق‌الحقایق*. تهران: بی‌نا، ۱۳٤۳ هـ ش.