

## نگاهی به مشاهدات در منطق\*

ناصر عرب مؤمنی

دانشگاه پیام نور، واحد شهرضا

### چکیده

در فلسفه و منطق و به خصوص در فلسفه‌های جدید که بیشتر جنبه شناخت‌شناسانه به خود گرفته‌اند، همیشه این پرسش مطرح بوده است که صورتها و مفاهیم حسی چگونه در ذهن حاضر می‌شوند و اعتبار و عینیت آنها تا چه اندازه است؟ ولی در منطق ارسطویی از آنجا که انطباق مفاهیم و تصورات ذهنی با خارج مسلم فرض شده است، از دیر باز این پرسش مطرح بوده است که «فضایای حسی» چگونه‌اند و چه اقسامی دارند؟ نقش عقل در این گونه گزاره‌ها تا چه اندازه است و تفاوت آنها با «مجربّات» در چیست؟ نگارنده در این نوشتار کوشیده است با تکیه بر دیدگاههای بزرگانی همچون ابن سینا، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین رازی، سهروردی و... به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

**کلیدواژه‌ها:** مشاهدات، یقینیات، مبادی، حسّیات، مجربّات، اولیات،

حسّ ظاهر، حسّ باطن، عقل، کلی، جزئی، بدیهی، علم حصولی.

---

\* - تاریخ وصول: تاریخ تصویب نهایی:

## درآمد

منطق ارسطویی به منطق صوری مشهور است ولی در واقع «صوری» محض نیست و هر چند بیشتر به «صورت» اندیشه توجه دارد و چهارچوبها و قواعد صوری آن را بیان می‌کند، در عین حال از «ماده» آن بیگانه نیست و نمی‌تواند باشد<sup>۱</sup> (کاپلستون، ۱۳۲۰/۱)؛ زیرا اگر آن را به دو بخش عمده تعریف و استدلال تقسیم کنیم، بخش اول مسلماً نمی‌تواند به قواعد و دستورالعمل‌های صوری تعریف اکتفا کند و ناگزیر است از مواد و محتویات تعاریف؛ ولی در بخش دوم، اگر چه محور بحث صورت و هیأت بخش خاصی از استدلال یعنی قیاس<sup>۲</sup> است، اما از ماده آن نیز غفلت نکرده است و در مبحث «صناعات خمس» به بررسی و تحقیق آن می‌پردازد. این صناعتها یا فنون پنجگانه عبارتند از: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر که هر یک با توجه به مقدمات تشکیل دهنده آنها و هدف از کاربرد آن مقدمات مشخص می‌شوند. برای مثال اگر در یک قیاس تمامی مقدمات یقینی باشند و هدف، رسیدن به حقیقت باشد، آن قیاس را برهان و اگر مقدمات قیاس از مسلمات یا مشهورات باشد و هدف از آن ساکت و مجاب کردن طرف مقابل باشد، آن را جدل می‌نامند. از آنجا که همه قضایا و مقدمات

۱. در واقع منطق ریاضی یا سمبلیک یا نمادی، منطق صوری است که صرفاً به صورت استدلال می‌پردازد و به ماده آن کاری ندارد و در مقابل آن منطق عملی یا منطق کاربردی است که از آن به روش‌شناسی (متدلوژی) نیز یاد می‌کنند. فلیسین شاله در کتاب *شناخت روش علوم* یا *فلسفه علمی*، متدلوژی را به علم یافتن حقیقت در موارد خاص تعریف می‌کند. بحث صناعات خمس نیز نوعی منطق عملی است ولی منطق عملی مصطلح در مقایسه با آن مفصل‌تر و منظم‌تر است و روش خاص خود را نیز دارد.
۲. استدلال به: ۱ - تمثیل ۲ - استقراء ۳ - قیاس تقسیم می‌شود. واضح است که دو قسم تمثیل و استقراء را نمی‌توان بدون ماده و محتوی مورد توجه قرار داد.

علمی نمی‌توانند از قضایای دیگر اکتساب گردند و گرنه مشکل دور و یا تسلسل پیش می‌آید، ناگزیر باید به مقدماتی منتهی شوند که از قضایای دیگر به دست نیامده‌اند و به اصطلاح سر سلسله‌اند. این قضایا را مبادی قیاس<sup>۱</sup> می‌نامند که عبارتند از یقینیات، مشهورات، مسلّمات، مقبولات، مظنونات، مخیّلات، مشبّهات و... که هر یک از آنها به چند قسم تقسیم می‌شوند. برای نمونه یقینیات به شش قسم تقسیم می‌گردند: ۱ - اولیّات ۲ - مشاهدات (محسوسات) ۳ - مجربّات ۴ - فطریّات ۵ - حدسیّات ۶ - متواترات.

نگارنده در این نوشتار در صدد است تا یکی از اقسام مقدمات یقینی، یعنی مشاهدات یا محسوسات را مورد بررسی قرار دهد. البته بررسی مشاهدات بیشتر با توجه به آرا و دیدگاه‌های منطق‌دانان مسلمان به ویژه صاحب نظران بزرگی همچون بوعلی، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، قطب‌الدین رازی و... منظور است و طرح یا مقایسه دیدگاه‌های اندیشمندان غربی مورد نظر نیست. پُر واضح است که به سبب اهمیت حس و حسّیّات در فلسفه‌های غربی، به ویژه فلسفه‌های تجربی در نوشتارهای دیگر به آن پرداخته شود. نگارنده در اینجا ناگزیر بوده است به هنگام بحث از کلی و یا جزئی بودن گزاره‌های محسوس، به نظریّات سقراط، افلاطون و ارسطو و تأثیر آنها بر آرای دانشمندان مسلمان توجه ویژه داشته باشد، از این رو در این نوشتار

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

بیشتر بر همین بحث متمرکز شده است، که البته نظرات اصلاحی اهل نظر موجب امتنان خواهد بود. لازم به یادآوری است که روش تحقیق در این نوشتار، کتابخانه‌ای است که بیشتر به منابع اصیل از منطق‌دانان و فیلسوفان بزرگ مبتنی است.

### ۱ - مشاهدات

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

در خصوص اینکه شیخ الرئیس می‌گوید «مشاهدات مانند محسوسات هستند»، دو احتمال وجود دارد. یکی آنکه محسوسات را به معنی حسیات، یعنی آنچه که مربوط به حس ظاهر است بگیریم، در این صورت معنی این جمله که «مشاهدات همچون محسوسات هستند» آن است که آنها مانند محسوسات به حس ظاهرند؛ اما اعم از آنها، یعنی همان حسیات هستند، به اضافه امور دیگر. احتمال دیگر آن است که «مشاهدات» را به معنی خود «محسوسات» بگیریم و بگوییم که «مشاهدات همان محسوسات هستند»، یعنی مسمی یکی است ولی اسمها فرق می‌کنند، همچنان که در متون منطقی «محسوسات» به هر دو معنی به کار رفته‌اند که در بحث‌های بعدی مطرح خواهد شد.

خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «محسوسات و مشاهدات قضایی هستند که عقل به واسطه احساس (ظاهری یا باطنی) به آنها حکم می‌کند» (علامه حلی،

ص ۲۰۰). سهروردی در *حکمه الاشراق* (۴۱/۲ و ۱۷۶/۴) نیز مشاهدات به ظاهری و باطنی تقسیم کرده است؛ مانند روشن شدن خورشید و اینکه شخص دارای شهوت و خشم است.

وی اضافه می‌کند: «تا هنگامی که دیگری این درک را نداشته باشد، مشاهدات برای او حجت نیستند» (همانجا، ۴۱/۲). شاید منظور فارابی (۳۴۴/۳) از اینکه می‌گوید: «محسوسات، قضایای محسوس هستند بدون اینکه از طریق قیاس به دست آمده باشند، مانند اینکه در نفس زید انفراداً موجود باشد» علاوه بر تفاوت آنها با مجربات، همین نظر سهروردی باشد. قطب‌الدین شیرازی (*شرح حکمه الاشراق*، ص ۱۲۰) در دو موضع مشاهدات را تعریف می‌کند:

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

ب - مشاهدات قضایایی هستند که عقل به واسطه قوای ظاهری یا قوای باطنی یا غیر این صنف از قوا مانند علم ما به ذات و افعال ذاتمان به آنها حکم می‌کند.

حاج ملاهادی سبزواری (ص ۸۹) مشاهدات را در این دو بیت خلاصه کرده است.

اولاً فبالاحساس اما یستمدّ      ظهراً بطناً فالمشاهدات اعد

فسمّ ما بالظهر حسیات      و انسب الی الوجدان بطنیات

تعریفی که قطب‌الدین رازی (*شرح المطالع*، ص ۳۳۲) از مشاهدات آورده است به خوبی آن را از اولیات متمایز می‌کند: «محسوسات قضایایی هستند که عقل به واسطه یکی از حواس به آنها حکم می‌کند. اگر حواس ظاهری باشند، مشاهدات نامیده می‌شوند؛ مانند اینکه آتش داغ است و اگر باطنی باشند، وجدانیات خوانده می‌شوند؛ مانند علم هر کسی به گرسنگی و تشنگی خود».

در رابطه با آنچه که درباره تعریف مشاهدات بیان شد، یک نکته لازم به ذکر است.

مؤلفان برخی از کتب منطقی مانند *الجوهر النضید*، *درّة التاج*، *شرح حکمه الاشراق*، *منطق*

مظفر و... بر این باورند که عقل به واسطه حس به قضایای مشاهده «حکم» می‌کند، ولی در برخی دیگر از کتابهای منطقی مثل *ثغف، نجات، البصائر النصیریة* و... آمده است که عقل به وسیله حس «تصدیق» می‌کند. اگر تصدیق را در مقابل تصور یعنی قضیه بگیریم، منظور هر دو گروه یکی است؛ ولی اگر حکم را اعم از تصدیق بگیریم، به گونه‌ای که حکم به همراه جزم به صدق و یقین باشد، در این صورت می‌توان گفت میان منطقیان در تعریف مشاهدات اختلاف است. به نظر می‌رسد که احتمال دوم درست‌تر باشد؛ یعنی کسانی که گفته‌اند در قضیه مشاهده عقل به واسطه حس تصدیق می‌کند، منظورشان حکم تنها نبوده است، بلکه حکمی که همراه با جزم به صدق باشد. این احتمال را تعریفی که در کتاب *رهبر خرد* آمده چنین بیان می‌دارد: «قضایایی که عقل به مجرد تصور موضوع و محمول آنها به حکم یقین پیدا نمی‌کند، بلکه محتاج است به مساعدت و معاونت حس، به نام مشاهدات خوانده‌اند» (شهابی، ص ۲۳۰).

آنچه که این احتمال را بیشتر تقویت می‌کند، بیان ابن سینا از محسوسات (مشاهدات) در کتاب *دانشنامه علایی* (ص ۴۹) است: «و اما مقدمات محسوسات آن مقدمات بودند که به راستی ایشان یقین داشته باشیم؛ چنانکه گوئیم: آفتاب برآید و فرو شود و ماه بیفزاید و بکاهد».

بنابراین در آن دسته از کتابهای منطقی که تعریف مشاهدات در آنها چنین آمده است: «یصدق بها العقل بواسطة الحس»، فعل یصدق را هم می‌توان به صورت «یُصَدَّقُ» خواند و هم «یُصَدِّقُ».

## ۲ - اقسام مشاهدات

با توجه به آنچه که در تعریف مشاهدات نقل شد، معلوم می‌شود که آنها در بیشتر کتابهای منطقی به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱ - حسّیات (محسوسات) ۲ - وجدانیات. حسّیات قضایای مشاهده‌ای هستند که

عقل به کمک حسّ ظاهر آنها را تصدیق می‌کند و وجدانیات قضایایی هستند که عقل به استعانت از حسّ باطن به آنها حکم می‌کند (ابن سینا، شرح الاشارات، ۲۱۵/۱؛ شیرازی، درّه التاج، ص ۱۵۳؛ همو، شرح حکمه الاشراق، ص ۱۲۰؛ رازی، شرح الشمسیه، ص ۱۶۶؛ همو، شرح المطالع، ص ۳۳۲؛ السّاوی، تبصره، ص ۱۳۹؛ همو، البصائر النصیریّه، ص ۱۳۹؛ شیخ اشراق، ۴۱/۲ و ۱۷۶/۴؛ مولی عبدالله، ص ۱۱۱؛ علامه حلی، ص ۲۰۰). البته بنا به نظر شماری از منطق‌دانان، وجدانیات به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک قسم همان استعانت عقل از حسّ باطن است در تصدیق قضیه مشاهده، مانند لذت، درد و خشم و... و قسم دیگر استعانت عقل است از ادراک ذات و افعال ذات در تصدیق قضیه؛ مثلاً من هستم یا من ادراک می‌کنم. همچنین برخی از آنان صنف اخیر را به صورت جداگانه‌ای مطرح کرده‌اند؛ یعنی به عنوان قسم حسّ باطن آورده‌اند نه قسم آن. گروه دیگر در اینکه صنف اخیر را از زمره مشاهدات و وجدانیات به شمار آورند، تردید کرده‌اند: تا آنجا که بعضی گفته‌اند اطلاق اسم وجدانیات بر این قسم، از روی مسامحه است و حتی در کتب خود نامی از آنها به میان نیاورده‌اند.

ابن سینا در کتاب اشارات (۲۱۵/۱) درباره وجدانیات می‌نویسد: «و مانند قضایای اعتباریه که به وسیله قوای غیر از حس (ظاهر) ادراک شده‌اند، همچون آگاهی ما به این که دارای فکر و ترس و خشم هستیم و اینکه ذوات و افعال ذواتمان را درک می‌کنیم». خواجه نصیر طوسی (شرح الاشارات، ۲۱۶/۱) در شرح این عبارت می‌نویسد: «قسم دوم از مشاهدات قضایایی هستند که ما آنها را از طریق حواسّ باطنی خود می‌یابیم و اینها قضایای اعتباری هستند که به واسطه قوای غیر ظاهر درک شده‌اند و قسم سوم از مشاهدات، قضایایی هستند که ما آنها را با نفسهای خود می‌یابیم نه با آلات آنها، مانند شعور و آگاهی ما به ذوات و افعال ذواتمان».

همچنان که یادآور شدیم، در برخی از کتابهای منطقی مانند جوهر النصید، منطق مظفر، البصائر النصیریّه، حاشیه ملا عبدالله، اصلاً نامی از قسم اخیر (علم به ذوات و افعال

آن) به میان نیامده است؛ به همین منظور مؤلف کتاب رهبر خرد می‌نویسد: «در ادراج صنف اخیر در مشاهدات اصطلاحی که در تعریف آن معاونت «حسن» معتبر و ماخوذ است، خالی از مسامحه نیست» (شهابی، ص ۲۴۰). از این بیان معلوم می‌شود کسانی که صنف دوم را در زمره مشاهدات به شمار نیاورده‌اند، از کسانی هستند که معتقدند نمی‌توان بر علم انسان به نفس خود و افعال آن و همچنین قوای آن، نام «حسن باطن» را اطلاق کرد.

در میان کسانی که این صنف را از جمله مشاهدات می‌دانند، گروهی آن را قسمی از وجدانیات منظور کرده‌اند و گروهی قسیم آن. برای نمونه محقق طوسی در شرح اشارات (۲۱۶/۱) آن را به عنوان قسیم آورده است و می‌نویسد: «اینها صنف‌های سه گانه مشاهدات هستند که یکی از آنها آن است که ما با حواس باطنمان می‌یابیم و اینها قضایای اعتباری هستند که به واسطه مشاهده قوای غیر حسن ظاهر ادراک شده‌اند و سوم آن است که ما آن را به واسطه مشاهده نفس‌هایمان می‌یابیم نه با آلات و ابزارهای آن، مانند شعور ما به ذوات و افعال ذواتمان»؛ اما بیشتر کسانی که صنف اخیر را در کتابهای خود آورده‌اند، آن را به عنوان قسمی از دو قسم وجدانیات در نظر گرفته‌اند، نه صنف جداگانه (ابن سینا، شرح الاشارات، ۲۱۵/۱؛ شیرازی، دره التاج، ص ۱۵۳؛ سبزواری، صص ۱۹ - ۹۰؛ شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲۰). لازم به ذکر است آنچه تا به حال از محسوسات نام برده شد، همگی به یک معنی نبوده است؛ بلکه هر کدام به معنای خاصی به کار رفته‌اند. در مواردی از «محسوسات» به عنوان «مشاهدات» نام برده شده است و در مواردی دیگر به عنوان «حسیّات». گاهی نیز معلوم نشده است که منظور کدام یک از این دو قسم است. برای مثال در کتاب دره التاج (ص ۱۵۳) و شرح حکمة الاشراق (ص ۱۲۰) محسوسات به معنی حسیّات آمده است. «دوم محسوسات و آن قضایایی باشند که عقل [حکم] جزم به آن به واسطه (حسن ظاهر کند) ککون الشمس مضيئه والنار حارة» اما در بیشتر کتابهای منطقی،

«محسوسات» به عنوان «مشاهدات» ذکر شده‌اند و «حسیّات» را مخصوص حسّ ظاهر دانسته‌اند. خواجه نصیر طوسی در *تجرید المنطق* چنین می‌نویسد: «المحسوسات: اما الظاهره - كالحکم بأن الشمس مضيئه - او باطنه - كالحکم بأن لنا فکرة» و علامه حلّی (الجوهر النضید، ص ۲۰۰) در شرح آن می‌نویسد: «هذا النوع الثانی من انواع القضايا الواجب قبولها و هو المسمی بالمحسوسات و هی يحکم بها العقل بواسطة الاحساس اما بواسطة الحس الظاهر... و اما بواسطة الحس الباطن».

چنانکه بیان شد، در برخی از کتابهای منطقی معلوم نشده است که منظور از محسوسات کدام یک از معانی است. از جمله همانگونه که پیشتر آوردیم، ابن سینا در کتاب اشارات می‌نویسد: «مشاهدات همچون محسوسات هستند» که در این رابطه در مباحث گذشته دو احتمال توضیح داده شد. در *اساس الاقتباس* (ص ۳۴۵) نیز آمده است: «در تصدیق مقدماتی که آن را مبادی قیاسات خوانند و بر اطلاق شانزده صنف است. ۱ - محسوسات، چنانکه آفتاب روشن است». همچنین است در کتب دیگر (ابن سینا، *الشفاء*، ۳/۶۳؛ *همو، النجاة*، ص ۶۱؛ *همو، دانشنامه علایی*، ص ۴۹). با توجه به آنچه که از خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید المنطق* ذکر شد و با توجه به سیاق کلام او، به احتمال بسیار در اینجا نیز منظور از محسوسات همان مشاهدات (اعمّ از حسّ باطن و ظاهر) است.

### ۳ - یقینی بودن مشاهدات

چنانکه گفته شد، یکی از مبادی برهانی همین قضایای مشاهده است. از آنجا که برهان به نظر منطقیان مسلمان یقینی است، بنابراین مبادی آن به نحو اولی باید یقینی باشند. بر این اساس مشاهدات را قسمی از اقسام یقینیات و حتی ضروریات یا بدیهیّات می‌دانند و در بعضی از متون منطقی تصریح شده است که این قضایا از جمله قضایای «الواجب قبولها» هستند. ابن سینا در کتاب *عیون الحکمة* (ص ۱۱) می‌نویسد:

«مقدماتی که براهین از آنها تشکیل می‌شوند، محسوسات هستند؛ مانند خورشید روشن است». او در *اشارات* (۲۱۳/۱) اصناف معتقدات را سه قسم می‌داند: قضایایی که باید آنها را پذیرفت (الواجب قبولها)، مشهورات و وهمیات که قضایای الواجب قبولها عبارتند از اولیات، مشاهدات، مجربات و غیره. خواجه نصیرالدین طوسی (*اساس الاقتباس*، ص ۳۴۶) نیز این نوع از قضایا را یکی از اقسام ششگانه قضایای الواجب قبولها و مبادی قیاسات برهانی می‌داند. (*علامه حلی*، ص ۱۹۹؛ *خواجه نصیرالدین طوسی*، *شرح اشارات*، ۲۱۴/۱). همچنین قطب‌الدین رازی از آنها به اقسام ششگانه یقینیات ضروری یاد می‌کند (*شرح المطالع*، ص ۳۳۲ و *شرح الشمسیه*، صص ۱۶۶ - ۱۶۷). منظور از ضروری بودن مقدمات این است که خود به خود نزد عقل حاضرند و برای اکتساب آنها به فکر و قیاس نیازی نیست. حتی فخر رازی (*لباب الالباب*، ص ۱۹۵) این قضایا را از اقسام قضایای الواجب قبولها می‌نامد؛ هر چند که آنها را در برهان غیر مفید می‌داند. غزالی در کتاب *معیار العلم* (ص ۱۰۹)، آنها را بخشی از قضایای یقینیات صادق واجب القبول نام برده است که هرگاه امور عارضه مثل ضعف حس و دوری محسوس و فشردگی وسائط را استثنا کنیم، شکی در صدق آنها نیست.

قطب‌الدین شیرازی در کتاب *درة التاج* (ص ۱۵۳) آورده است: «در برهان و آن قیاسی است که مؤلف باشد از مقدماتی یقینی از برای انتاج نتیجه یقینی و یقین - حکم است بر حکم تصدیقی بر وجهی که ممکن نباشد که زایل شود و این یقینیات اگر مکتسب باشند، لابد منتهی شوند به مبادی واجبه القبول غیر مکتسب و آن هفت است ... دوّم محسوسات و ...»

از اینکه قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «اگر یقینیات مکتسب باشند، ناگزیر باید به مبادی واجب القبول غیر مکتسب هفتگانه منتهی شوند»، معلوم می‌شود که به نظر آنها یقین اعمّ از بدیهی است و در واقع مقسم مبادی برهان «بدیهی» است و چون بدیهی است، یقینی نیز هست. از همین نکته روشن می‌شود که چرا در برخی از کتابهای

منطقی، مقسم مقدمات برهانی «بدیهی» ذکر شده است و در برخی دیگر «یقینی». این نتیجه از بیانات محمدرضا مظفر در کتاب *اصول الفقه* (ص ۲۸۲) بهتر دریافت می‌شود: «قضیه یقینی تقسیم می‌شود به بدیهی و نظری که لا محاله به بدیهیات منتهی می‌شود. پس بدیهیات، اصول یقینیات هستند که بر شش قسم‌اند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات».

از مجموع این اقوال می‌توان نتیجه گرفت که منطقیان جملگی در اینکه مبادی برهان قضایای واجب القبول یا به عبارت دیگر بدیهی هستند، که یکی از این مبادی قضایای مشاهده است، اتفاق نظر دارند. بر همین اساس ابن سینا (*الشفاء*، ۶۳/۱) تصدیق به مشاهدات را ضروری می‌داند: «و اما القسم الذی فیہ التصدیق فاما ان یکون التصدیق به علی وجه ضروره او علی وجه تسلیم لا یختلج فی النفس معانده... و الذی علی وجه ضروره فاما أن یکون ضروته ظاهریه و ذلک بالحس او التجربه او بالتواتر او تكون ضرورته باطنه» (نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۳۵۰).

دلیل این که صاحب نظران منطق، مشاهدات را یقینی و بلکه بدیهی می‌دانستند و آن را یکی از مبادی برهان به حساب می‌آوردند، این بود که آنها صورتهای ذهنی را عین واقعیات خارجی می‌دانستند و تفاوت آنها را فقط در وجود و منشئیت آثار می‌دیدند و بنابراین بر این باور بودند که هرگاه انسان با عالم خارج مواجه می‌شود، عین ماهیت خارجی در ذهن او مرتسم می‌گردد و یا به عقیده ملاصدرا و پیروانش نفس انسانی عین ماهیت خارجی اشیاء را می‌سازد. «و الیقین هو أن نعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به أنه لا یمکن اصلاً ان یکون وجود ما نعتقده فی ذلک الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلک فی اعتقاده هذا أنه لا یمکن غیره...» (فارابی، ۲۶۷/۱).

خواجه نصیرالدین طوسی (*شرح الاشارات*، ۲۱۳/۱) در شرح اقسام معتقدات، واجب القبول یا یقینی را چنین معرفی می‌کند: «زیرا حکم یا در آن مطابقت با خارج

اعتبار می‌شود یا نه، اگر اعتبار شود و قطعاً مطابق باشد، واجب القبول و گرنه وهمیات است و اگر اعتبار نشود، از مشهورات است». به نظر قطب‌الدین رازی (شرح الشمسیه، ص ۱۶۷) «یقین» عبارت است از اعتقاد به اینکه چیزی چنین است و ممکن نیست که باشد مگر این چنین اعتقادی که مطابق با نفس الامر و غیر ممکن الزوال است.

در کتاب البصائر النصیریة (ص ۱۳۸) تقریباً همین تعریف از یقین آمده است. غزالی نیز در کتاب معیار العلم (ص ۱۴۱) می‌نویسد: «برهان یقینی قیاسی است که افاده چیزی می‌کند که تغییر آن تصور نمی‌شود و این به حسب مقدمات برهان است؛ زیرا آنها یقینی ابدی هستند و هرگز از میان نمی‌روند و تغییر نمی‌کنند. منظور این است که شیئی تغییر نمی‌کند، هر چند که انسان از آن غافل باشد».

ولی اگر کسی یا کسانی مانند بیشتر فیلسوفان غربی این نظریه را نپذیرند، یا دست کم مانند برخی دیگر در آن تشکیک کنند، در آن صورت بدیهی یا یقینی بودن مشاهدات و حسیات دستخوش تزلزل و تشکیک خواهد شد. همچنان که یقینی و مطابق با خارج بودن این گونه قضایا، امروزه سخت مورد تردید فیلسوفان علم است. بررسی تطبیقی در این رابطه بسیار جالب و در خور توجه است که باید در نوشتاری جداگانه به آن پرداخت.

#### ۴ - نقش عقل در قضایای مشاهده

همچنان که در تعریف مشاهدات آمد، بیشتر منطق‌دانان بر اینکه عقل در آنها دخالت دارد، اتفاق نظر دارند. آنها مشاهدات یا محسوسات را به قضایایی تعریف می‌کنند که در آنها «عقل» به واسطه یکی از حواس حکم می‌کند (رازی، شرح المطالع، ص ۳۳۲؛ السنای، البصائر النصیریة، ص ۱۳۹؛ شیخ اشراق، ۱۷۴/۴؛ مشکوه‌الدینی، ص ۵۸۵؛ علامه حلی، ص ۲۰۰؛ شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲۰؛ مظفر، ص ۲۸۴؛ نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ۳۱۴/۱). غزالی (معیار العلم، ص ۱۰۹)

نیز بر همین عقیده است و می‌گوید: «عقل مجرد هرگاه با حواس همراه نباشد، به این گونه قضایا حکم نخواهد کرد و تنها آنها را به واسطه حواس ادراک می‌کند». فارابی (۲۷۰/۱) می‌گوید: «در جهات وقوع این مقدمات اختلاف نظر است. گروهی گفته‌اند آنها از حس به دست آمده‌اند؛ هر چند حاصل حس هستند ولی آن به تنهایی در حصولشان کفایت نمی‌کند». البته ابن سینا (اشارات، ۲۱۵/۱؛ النجاة، ص ۱۱۳) بدون اینکه مشخص کند که عقل دخالت دارد یا نه، مشاهدات را قضایایی می‌داند که در تصدیق به آنها از حس بهره برده شده است. فخر رازی (لباب الالباب، ص ۱۰۹) نیز همین مضمون را آورده است و می‌گوید: «مشاهدات قضایایی هستند که در تصدیق به آنها از حس بهره برده می‌شود». کاتبی مشاهدات را قضایایی می‌داند که به واسطه قوای ظاهری یا باطنی بر آنها حکم می‌شود ولی قطب رازی (شرح الشمسیه، صص ۱۶۶ - ۱۶۷) در شرح عبارات او، حتی تصریح می‌کند که «حکم کننده در این قضایا فقط حس است».

ممکن است گفته شود که مشاهدات مربوط به عالم حس و محسوسات است و در عالم حس نقش عقل به چه معنی است؟ پاسخ آن است که اگر منظور از مشاهدات، تصورات محسوس باشد، این اشکال به جا و منطقی است. با صرف نظر از اینکه برخی همچون ملاًصدرا بعضی از مشهودات مانند حرکت را بدون دخالت عقل صحیح نمی‌دانند و معتقدند که حرکت فرس معقولات و عرش محسوسات است؛ یعنی احساس حرکت از همکاری این دو قوه حاصل شده است و بدین ترتیب به رغم ادعای کلی خود که برای حیوانات غیر انسان عقلی قائل نیستند، در اینجا ناچار شده‌اند برای حیوانات نیز به مرحله نازل‌های از عقل معتقد گردند. در هر حال منظورمان از مشاهدات، قضایا است؛ نه صرف تصورات محسوس. در اینجا می‌خواهیم آنچه را که به حس درک کرده‌ایم، به یکدیگر نسبت دهیم و سپس بیان کنیم؛ معلوم است که در مرحله استناد حکم، توان حس مورد سؤال و انکار است و همچنانکه از سوی عده‌ای از

صاحب‌نظران تصریح شده است، «حکم» از آن عقل است و حس به هیچ وجه نمی‌تواند حکمی را صادر کند.

قطب‌الدین شیرازی (شرح حکمه الاشراق، ص ۱۲۱) بر همین عقیده است و در این رابطه می‌نویسد: «حکم از آن حس نیست؛ بلکه حکم از جانب عقل است». البته شماری از منطقدانان گفته‌اند: «حس می‌تواند حکم جزئی داشته باشد ولی احکام کلی تماماً متعلق به عقل است». (خواججه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، شرح اشارات، ۲۱۶/۱ و فخر رازی، ص ۱۰۹). در این زمینه در بحث کلی یا جزئی بودن مشاهدات بیشتر بحث خواهد شد.

به نظر می‌رسد حکم اعم از جزئی و کلی مربوط به عقل باشد؛ زیرا در عمل حکم، انسان در مقام مقایسه و سنجش است. مثلاً می‌گوید این درخت سبز است یا زرد نیست، برای اینکه سبز بودن و زرد نبودن را به درخت نسبت دهد و سپس صحت آن را درک کند، ناگزیر است از دخالت عقل. با اندکی تأمل معلوم می‌شود که در همین قضیه و در پس مراحل مقایسه و تطبیق، قاعده عقلانی «هُوَ هُوَیَّت» نهفته است؛ زیرا ما وقتی می‌گوییم این درخت سبز است، باید از این که درخت غیر سبز نیست مطمئن شده باشیم و این اطمینان خاطر نیست مگر به برکت همین قاعده کلی و عقلانی. اینکه می‌گوییم «عقلانی» به این سبب است که این اصل فقط از سوی عقل تأمین شده است؛ زیرا اولاً «اجتماع نقیضین» و «ارتفاع نقیضین» قابل مشاهده حسی نیستند و ثانیاً به فرض اینکه قابل مشاهده باشند، از طریق استقرای صرف نمی‌توان یک اصل کلی به دست آورد؛ برای مثال نمی‌توان تمام غیر سبزه‌ها را استقرا کرد و گفت این درخت، اینها نیست. از همه اینها که بگذریم، در قضایای موضوعی داریم و محمولی و حکمی؛ محمول در تمام قضایا و حتی قضایای جزئی و شخصی مفهومی کلی است و آشکار است که حس را توان ادراک مفاهیم کلی نیست؛ پس در اینجا نیز پای عقل در میان است. افزون بر این، ملاک صدق قضایای مشاهده و مطابقت آنها با خارج، عقل است.

در شرح قطب الدین رازی بر *اشارات* (۲۱۶/۱) آمده است: «چگونه احساسات جزئی به یقین منتهی می‌شوند، در حالی که گاهی با واقع مطابقت نمی‌کنند؛ زیرا بزرگ را از دور کوچک می‌بینیم و کوچک را در آب بزرگ. در پاسخ می‌گوییم، احکام حس اگر صائب باشند، به نتیجه کلی منجر می‌شوند و هنگامی صائب هستند که عقل در آنها مساعدت داشته باشد. پس اگر عقل و تمیز عقلی میان حق و باطل نبود، صواب و غلط در هم می‌آمیخت».

خلاصه اینکه شاید عقل در حس کردن دخالت چندانی نداشته باشد؛ چرا که حیوان نیز این احساس را دارد. ولی وقتی بخواهیم محسوس را به صورت قضیه بیان کنیم، بدون استمداد از عقل ممکن نیست. انسان و حیوان هر دو اشیا را احساس می‌کنند، اما انسان احساس خود را بیان و اعلام می‌کند و این اعلام، فرق میان انسان و حیوانات دیگر است. پس قابل قبول است که در مشاهدات عقل دخل و تصرف دارد؛ به این معنی که مشاهدات را به معنای قضایای حاکی از مشهودات بگیریم و گرنه صرف شهود عقل را لازم ندارد. البته چنانکه از ملاحظه نقل کردیم، در پاره‌ای از مشهودات نیز عقل و حس باید دست به دست هم دهند و گرنه شهود و احساس انجام نخواهد گرفت؛ مانند حرکت که از نظر ایشان عرش محسوسات و فرش معقولات است. در خصوص کلی یا جزئی بودن محسوسات یا مشهودات لازم است بیشتر بررسی و مطالعه شود.

##### ۵ - آیا محسوسات جزئی هستند یا کلی؟

باور منطقیان بر این است که احکام حسی جزئی هستند و حکم کلی در مشاهدات، بر اثر دخالت عقل است. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که از نظر آنها مشاهدات هم جزئی هستند و هم کلی!! احکامی که جزئی هستند، متعلق به خود حس می‌باشند و احکام کلی مربوط به فعالیت عقلانی. بنابراین چنین احکامی را «جاری

مجرای» مجربات می‌دانند. مثالهایی که برای مشاهدات آورده‌اند نیز به خوبی از این دوگانگی خبر می‌دهند. البته مثال‌های مربوط به قضایای کلی را به صورت مهمله یعنی بدون بیان سور ذکر کرده‌اند؛ مانند النَّار حَارَّةٌ، الشَّمْسُ مُضِيئَةٌ، الثَّلْجُ أبيض. شاید به همین سبب باشد که این احکام را با قضایای مجربه متفاوت دانسته‌اند و به همین جهت اینجا را جاری مجرای مجربات دانسته‌اند، نه خود آنها.

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

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

همانند آنچه از شرح حکمه الاشراق نقل شد، در شرح منظومه سبزواری (ص ۹۰)

نیز با اندکی تغییرات دیده می‌شود. اینکه گفته شده است نفس یا عقل به کمک عامل خارجی حکم کلی صادر می‌کند، معلوم نشده است که این عامل خارجی چیست و چگونه عمل می‌کند. اگر منظور همان باشد که خواجه نصیرالدین طوسی و امثال وی مبنی بر آگاهی عقل بر علل جزئیات گفته‌اند، باز جای این پرسش هست که در این صورت قضایای مشاهده کلی چه فرقی با تجربیات دارند؟ مگر نه این است که در قضایای مجربّه بر اثر تکرار مشاهدات، عقل با کشف علل آنها و تشکیل قیاس خفی به نتیجه کلی دست می‌یابد؟ در هر صورت این بخش از بیانات منطق‌دانان در رابطه با مشاهدات مبهم است؛ مگر اینکه بگوییم چون موضوع این قضایا به طبیعت اشیاء مربوط است در واقع موضوع آنها نه کلی است و نه جزئی و بالتبع خود قضیه نیز چنین است؟ اما به دو دلیل این احتمال مردود است:

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

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

ابن سینا در *دانشنامه علایی* (ص ۳۷) می‌نویسد: «چنانکه می‌گوییم: آفتاب برآید و فرو رود و ماه بیفزاید و بکاهد». وی در کتاب *نجات* (ص ۶۱) سفید بودن برف و

درخشان بودن خورشید را مثال زده است. در کتاب *تبصره* (ص ۱۰۳) این مثال‌ها را مشاهده می‌کنیم: آفتاب روشن است، مُشک خوشبو است. آب تر است، آتش سوزان است. این نوع از مثال‌ها را کم و بیش در منابع دیگر نیز می‌توان یافت. (شیرازی، *دره التاج*، ص ۱۵۳؛ *مولی عبدالله*، ص ۱۱۱؛ *رازی*، *شرح المطالع*، ص ۳۳۲؛ شیخ اشراق، ۱۷۶/۴؛ *غزالی*، ص ۱۰۹). از مثال‌های مربوط به وجدانیات که بگذریم، همه این مثال‌ها کلی هستند و حتی در مثال‌های مربوط به وجدانیات نیز می‌توان چنین ادعایی داشت. برای مثال هنگامی که می‌گوییم خورشید فروزان است، فرق است با موقعی که می‌گوییم این خورشید فروزان است و همچنین قضیه آتش داغ است (النار حارّة) با قضیه این آتش داغ است (هذه النار حارّة) بسیار متفاوت است. بوعلی در کتاب *شفاه* (۱۴۴/۳ - ۱۴۵) می‌نویسد: «فان قولنا الشمس و قولنا هذه الشمس مختلفان و ذلك لأن قولنا الشمس يدل على طبيعة ما و جوهرها و قولنا هذه الشمس فانما يدل على اختصاص من تلك طبيعة الشمس مقوله على غير هذه الشمس، كان البرهان مما لم يقم عليه، بل مجرد طبيعة الشمس من غير اعتبار خصوص و لا عموم... بل يجب ان تعتقد ان المقدمة الشخصية هي ما يكون موضوعها جزئياً مثل زيد و كل ما نفس تصور موضوعه يمنع وقوع الشركة فيه و اما كان مثل الشمس فالموضوع فيه كلي و مقدمته كلياً». در *اساس الاقتباس* (ص ۳۱۷) آمده است: «معلم اول گفته است: بسیار باشد که ما حکمی کلی اولی کنیم و پندارند که جزویست و بسیار باشد که حکمی جزوی کنیم و پندارند که کلیست. مثلاً در صورت اول بگوییم: شمس در فلک خویش چنین حرکت کند و قمر چنین و زمین میان اجرام است و این احکام اگر چه پندارند شخصیت، اما به حقیقت همه کلی اولی است... پس حکمی که بر شمس کنیم، بر طبیعت شمس کرده باشیم، به این اعتبار که مقول بود نه بر این شمس (محسوس) و چون چنین بود، کلی اولی بود و اگر حکمی کنیم به این شمس، آن حکم نه کلی بود و نه اولی و نه مقول و اما آنک در وجود یک شمس بیش نیست، مانع حکم نباشد بر

طبیعت مذکور و اگر چه مقتضی ظن بود به رویت حکم».

#### ۵ - ۱ - تردید در جزئی بودن مشاهدات

به جز قطب رازی که در شرح شمسیه (ص ۱۶۷) تصریح می‌کند: «در قضایای محسوس، حکم‌کننده فقط حس است»، چنانکه بیان شد، به نظر منطق‌دانان، در این گزاره‌ها، حس و عقل هر دو دخالت دارند و هر جا که پای عقل به میان باشد، به نحوی کلیت نیز مطرح است. از این گذشته، محمول همیشه مفهومی کلی است و بنابراین گزاره‌های جزئی در دام «کلیت» گرفتارند. «تعداد زیادی جانور وجود دارد که جمله این گربه است درباره آن صدق می‌کند. اما منظور از کلمه گربه چیست؟ البته چیزی است غیر از این یا آن گربه خاص. ظاهراً یک جانور از این جهت گربه است که از یک ماهیت کلی که میان همه گربه‌ها مشترک است، بهره دارد». (راسل، ص ۱۹۲ و Russel, P.137). افزون بر این، اگر چه موضوع گزاره‌های محسوس را مفهومی جزئی می‌دانند، ولی به نظر می‌رسد این مفاهیم نیز از نوعی کلیت خالی نیستند. برای مثال هنگامی که نام «علی» را به کار می‌بریم، ممکن است تصویر چند تن که نامشان علی است در ذهنمان حضور یابد و حق داریم که بپرسیم کدام علی؟ یا وقتی شخصی می‌گوید کتابم را خواندم، شنونده می‌پرسد کدام کتاب را؟ حتی اسم اشاره به کار می‌بریم و می‌گوییم، این انسان، آن کتاب و...، احتمال اینکه چند انسان یا کتاب به ذهن خطور کند وجود دارد؛ مگر اینکه با اشاره خاص باشد و دقیقاً مشخص کنیم. نتیجه این که آنها نیز از نوعی کلیت برخوردارند.

#### ۵ - ۲ - دیدگاه سهروردی

حکیم اشراق به این نکته توجه داشت و در چند مورد آن را مورد بحث قرار داده است. وی در کتاب *تلویحات* می‌نویسد: «بدانکه جایز است نفس جزئیات را به نحو کلی بداند؛ مانند شناخت آن نسبت به زید که بلند قامت، سیاه و فرزند فلان شخص

است به گونه‌ای که این کلیات در دیگری گرد نیامده‌اند. با این وجود نفس مفهوم مجموع این کلیات، مانع وقوع شرکت در آن نیستند و اگر امتناع شرکت فرض شود، این به خاطر مانعی غیر از مفهوم است» (شیخ اشراق، ۶۹/۱).

همچنین یکی از دلایلی که سهروردی برای اثبات حضوری بودن ادراک نفس (به واسطه صورت نبودن ادراک نفس) می‌آورد، این است که ادراک نفس ذات خود را، اگر به واسطه صورت باشد، هر صورتی که در نفس حاصل می‌شود، کلی است و مطابقت آن با کثرت ممتنع نیست و اگر مجموع کلیات که مجموعاً به شخص واحد اختصاص دارند، اخذ شوند، باز هم از کلی بودن خارج نیست. (همانجا، ۴۱۴/۱). به نظر سهروردی (همانجا، ۲۳۱/۱ - ۲۳۲)، جزئی از این جهت که ذهنی و مثالی است، می‌تواند قابل مطابقت با کثرت باشد، معنی شرکت چیزی جز مطابقت نیست و اگر کلیت مفهوم ذهنی به اعتبار مطابقت است، برخی جزئیات با برخی دیگر نیز مطابقت دارند. بنابراین جزئیات نیز باید کلی باشند. در کتاب مشاعر می‌گوید: هویت امر خارجی هویتی برای ادراک ادراک‌کننده نیست و صورت ذهنی هر چند دارای هویتی است که از جهت تعیینش در ذهن و اینکه عرض مشخص و متمایز از صورتهای دیگر است، از جمله جزئیات است، اما آن ذات مثالی است و در هستی اصالت ندارد تا ماهیتی اصلی باشد. بلکه مثالی (ذهنی) است؛ آن هم نه هر مثالی، بلکه مثالی ادراکی برای آنچه به وقوع پیوسته یا خواهد پیوست. پس از این جهت که آن مثال ادراکی امر خارجی است و با کثرت مطابقت دارد، کلی نامیده می‌شود ولی ذات امر خارجی مثال شیء دیگر نیست.

### ۵ - ۳ - دیدگاه ارسطو

ممکن است تصور شود که شیخ اشراق تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون به این طرز فکر رسیده باشد، ولی همانند این نظر در افکار ارسطو نیز یافت می‌شود.

عبدالرحمن بدوی (ص ۷۰) می‌نویسد: علم نزد ارسطو فقط علم کلی و ضروری است و جزئی از آن جهت که جزئی است، علم به آن تعلق نمی‌گیرد. هرگاه جوهر به شکل علم تصور شود، کلی تصور می‌شود. هر چند ارسطو در اینکه وجود حقیقی وجود کلی است با افلاطون مخالفت می‌کند، اما در حقیقت دانستن وجود جزئی نیز با مشکلاتی رو به رو می‌شود که حل آن برایش مشکل است. به نظر بدوی (همانجا، صص ۱۲۰-۱۲۱) اگر وجود حقیقی را وجود جزئی بدانیم، مشکلات بسیاری به وجود می‌آید؛ زیرا هرگاه علم، علم به موجود حقیقی باشد، بر این اساس علم نیز علم به جزئی خواهد بود ولی ارسطو این نظر را جداً انکار می‌کند و معتقد است که علم هرگز به جزئی تعلق نمی‌گیرد و علم مطلقاً، علم به کلی است. پس چگونه علم از جهتی علم به وجود حقیقی است و از جهت دیگر به موجود غیر حقیقی؟ این مشکلی است که حل آن ممکن نیست. سپس راه‌حلهایی برای این مشکل ارائه می‌دهد که خود نیز به آنها اعتماد چندانی ندارد و آنها را در بدو امر اقماعی می‌داند که در واقع مشکلی را حل نمی‌کنند. یکی از راه‌حل‌ها این است که علم به جزئی بالفعل است و علم به کلی بالقوه، ولی این راه حل قانع‌کننده نیست. «لأن العلم بالجزئی يتم دائماً بأن يتبين للانسان فيه صفات کلیه، ای أن کل ما نفعله فی حالة العلم بالجزئی المشخص انما هو أن نحمل علیه صفات کلیه عامه. و معنی هذا أنه حتی فی حالة العلم بالجزئی نفسه لابد من الانتحاء الی الکلی دائماً، و اذن یكون العلم الحقیقی بالجزئی - فی الواقع - علماً بالکلی» (همانجا، ص ۱۲۱).

به اعتقاد عبدالرحمن بدوی (همانجا، ص ۱۲۴)، ارسطو فقط در مواضع جدلی یا نقدی وجود حقیقی را وجود جزئی می‌داند؛ اما در مواضع دیگر دائماً از وجود کلی سخن می‌گوید. درست است که ارسطو آغاز شناخت را احساس مستقیم جزئی و آغاز معرفت را با تجربه حسی می‌داند، ولی علم نزد او علم کلی است. بدوی (همانجا، ص ۲۴۷) معرفت از دیدگاه ارسطو را بر اساس نظریه «قوه و فعل» او تبیین می‌کند

و می‌نویسد: «این معرفت پیشین، شناختی بالفعل نیست و فقط استعداد برای شناخت است. با این وجود ارسطو ناگزیر است به نوعی مبادی ضروری قائل شود وگرنه در معرفت تسلسل پیش می‌آید». همچنین او بر این باور است که هر چند ارسطو معروف به مکتب حسّی است، با این وجود این مذهب به شکلی غیر از آن چه ارسطو به آن قائل است تطور یافته است. بنابراین می‌توانیم بگوییم ارسطو بسیار بیشتر از آنچه در بادی امر پنداشته می‌شود، عقلی است (همانجا، ص ۲۴۱).

کاپلستون (۳۴۶/۱) نیز بر این باور است که افلاطون و ارسطو درباره‌ی خصیصه علم حقیقی که متوجه عنصر کلی اشیاء یعنی شباهت نوعیه است، هم عقیده‌اند. علم با کلی سر و کار دارد نه با فرد من حیث هُوَ فَرْد. «فرد حقیقه‌ی جوهر است؛ اما چیزی که آن را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد، چیزی که عنصر اصلی شیء است و متعلق علم است، عنصر کلی است، یعنی صورت شیء، که ذهن انتزاع می‌کند و در کلیت صورتی تصور و درک می‌کند» (همانجا، ۳۴۸/۱). ارسطو به رغم اینکه نظریه‌ی مُثُل را رد می‌کند، آشکارا ماده را عنصری می‌داند که برای فکر غیر قابل نفوذ و غیرقابل ادراک است؛ در حالی که صورت محض را قابل ادراک می‌داند (همانجا، ۳۵۱/۱). «وانگهی، ارسطو، چنانکه ذکر شد، صریحاً گفته که فرد نمی‌تواند تعریف شود، در صورتی که علم با تعریف یا ذات سر و کار دارد. بنابراین فرد به عنوان فرد متعلق علم نیست» (همانجا، ۳۵۴/۱).

#### ۵ - ۴ - دیدگاه حکیمان اسلامی

حکیمان اسلامی نیز گزاره‌های شخصی را که نه کاسبند و نه مکتسب معتبر نمی‌دانند.

«قضیه شخصی لا معتبر      اذ لا کمال فی اقتناص ما دثر  
بل لیس جزئی بکاسب و لا      مکتسب بل کسراب فی الفلا»

(سبزواری، ص ۴۹).

البته این ابیات بیانگر کلی بودن جزئیات از نظر فیلسوفان مسلمان نیست و فقط به معنی عدم اعتبار آنها است. ولی مطالب بعدی، بازگشت جزئی به کلی را بیشتر تأیید می‌کند. نویسنده کتاب *قواعد کلی فلسفی* دلیل این را که منظور از واژه ناطق در تعریف انسان، مدرک کلیات است چنین آورده است: «زیرا همان گونه که گذشت جزئیات شخصی، از جهت اینکه مشخص و معین هستند، نه موضوع قضیه واقع می‌شوند و نه محمول آن و چیزی که نه موضوع قضیه واقع شود و نه محمول طبعاً از دایره هر گونه سخن و گفتگو بیرون است. این مسأله نیز در نهایت وضوح خاطر نشان گردید که جزئیات شخصی، مادام که از یک جهت کلی مورد ملاحظه واقع نشوند، هرگز محکوم به حکمی از احکام نمی‌شوند و هیچ گونه سخن و گفتگو در مورد آنها نیز امکان‌پذیر نیست. پس از بررسی و توجه به این مقدمات به آسانی می‌توان دریافت که هر آنچه بتواند مورد سخن و گفتگو واقع شود و در نتیجه حکمی از احکام بر آن بار گردد، ناچار باید از یک جهت کلیت داشته باشد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳/۱۸۵).

بابا افضل کاشانی و دیگر حکیمان اشراقی، تحت تأثیر اندیشه‌های سقراط و افلاطون جزئیات را مثال صورت‌های معقول می‌دانند. «و موجودات شخصی اگر نه مثال موجودات نفسانی و صور عقلی بودندی، داننده معنی کلی عقلی را به صفت شخصی جزوی نتوانستی کرد و درست و راست نبودی که معنی مردم را به صفت اشخاص مردم کردی و گفتی که زید مردم است و عمرو مردم است و بکر مردم است و اگر زید شخصی که مثال مردم کلی است، نه به فروغ کلی دانسته بودی. اگر داننده‌ای زید را بدانستی مردمی زید را بر زید تنها دانستی و عمر و بکر را نه مردم دانستی و از ایشان و مردم بودنشان آگاه نگشتی و...» (همانجا، ۳/۱۹۲؛ به نقل از رساله عرض نامه بابا افضل کاشانی، ص ۶۶).

## ۵ - ۵ - افلاطون و جزئیات

وقتی معرفت‌های جزئی نزد ارسطو به عنوان مؤسس حکمت مشاء و نزد

فیلسوفان اسلامی، جایگاهی ندارد و حتی مورد انکار قرار می‌گیرد، مسلم است که آنها از نگاه افلاطون، معرفت به شمار نیاید و بازگشتشان به معرفتهای کلی باشد؛ چرا که به احتمال بسیار ارسطو و حکیمان مسلمان، تحت تأثیر آرای افلاطون، چنین استنباطی داشته‌اند. البته افلاطون نیز تحت تأثیر حکیمان پیش از خود مانند هراکلیتوس که معتقد بود متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیاء جزئی محسوس و فردی، همیشه در حال شدن و تغییر دائمند، پروتاگوراس که حس و ادراک حسی را نسبی می‌دانست و سقراط که معرفت اصلی را معرفت کلی و تعریف‌پذیر می‌دانست و به نظر می‌رسد که نظریهٔ مُثُل برگرفته از همین تلقی سقراطی باشد، فقط کلیات را علم می‌داند و جزئیات را وهم و پندار به حساب می‌آورد. (کاپلستون، ۱۷۹/۱ - ۱۸۳). راسل می‌نویسد: «افلاطون از هراکلیتوس این نظریهٔ سلبی را گرفته که در جهان محسوس هیچ چیزی پایدار نیست. از ترکیب این نظر با نظر پارمیندس این نتیجه به دست آمد که معرفت از طریق حس امکان ندارد؛ بلکه باید از راه عقل به آن رسید. این نتیجه نیز با آیین فیثاغورس کاملاً موافق بود». (Russel, P.123).

به نظر افلاطون کسی که تصورش از یک اسب تصور اسب‌های جزئی که در واقع تقلیده‌ای ناقصی از اسب مثالی ایده‌آل است باشد، او معرفتی از اسب ندارد؛ بلکه فقط عقیده‌ای دربارهٔ اسب دارد. شخصی که تصورش از انسان محدود به انسانهای جزئی که دیده یا خوانده یا شنیده است باشد و درک واقعی از نوع ندارد، در حالت عقیده و پندار است و کسی که انسان مثالی یعنی نوع مثالی و صورت نوعیه را که افراد آدمی تحقق ناقص آن هستند را ادراک می‌کند، علم دارد. (کاپلستون، ۱۸۳/۱ - ۱۸۴ و افلاطون، صص ۳۲۲ - ۳۲۸ و ۴۳۲ - ۴۳۳). افلاطون در کتاب *جمهور* (ص ۳۸۵)، مبصرات را به تصاویر یعنی سایه و سپس شبیحی که در آب و روی سطح اجسام کدر و صاف و شفاف می‌افتد، تشبیه می‌کند. «حواس، شیء را خواه از نزدیک خواه از دور درک می‌کند ولی این اجسام نمی‌تواند ما را مطمئن سازد که محسوس فلان چیز معین

است یا ضد آن...». (همانجا، ص ۴۱۲). از دید او ادراک حسّی، حتی در قلمرو خودش معرفت نیست. بنابراین ادراک حسّی شایستگی نام معرفت را ندارد؛ زیرا معرفت درباره چیزی است که هست و ثابت و پایدار است، در صورتی که نمی‌توان گفت متعلقات حسّی هستند، چرا که نه خطاناپذیرند و نه درباره آنچه هست می‌باشند و در نهایت باید گفت شناخت ما درباره شخصیت یک فرد به وسیله احساس تنها حاصل نمی‌شود (کاپلستون، ۱۷۱/۱ - ۱۷۵).

#### ۵ - ۶ - رابطه نگرش فلسفی با منطق

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

در پاسخ به این پرسش که اسمهای خاص مانند زید، علی، محمد و غیره به یک فرد اختصاص ندارند و وقتی این نامها به کار برده می‌شود، برای هر یک مصداق‌های

بسیاری می‌توان یافت، برخی از منطقیان گفته‌اند: «این تصورات، مشترک لفظی هستند نه معنوی و بنابراین نمی‌توان هیچ‌گونه کلیتی در آنها سراغ گرفت.» پس معنی لفظ زید، نشاید که به یک معنی بر چیزهای بسیار افتد آنگاه که نام شخص معین بود، آری شاید که شخص دیگر را هم زید خوانند، پس آنگاه زید بر هر دو شخص افتد، لکن به دو معنی افتد نه به یک معنی، پس کلی نبود، که شرط کلی آنست که بر چیزهای بسیار که افتد نه به یک معنی افتد» (الساوی، تبصره، ص ۷؛ رازی، شرح المطالع، صص ۴۸ - ۴۹). ولی با توجه به بیاناتی که از فیلسوفان پیشین، به خصوص ارسطو و شیخ اشراق درباره معرفت‌های جزئی مطرح شد و با توجه به تحلیل‌هایی که در این خصوص به عمل آمد، این پاسخ را آسان نمی‌توان پذیرفت و به این سادگی نمی‌توان از گزاره‌های جزئی غبار کلیت را برگرفت.

## ۷ - نتیجه‌گیری

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

نگارنده در این نوشتار سعی کرده است علاوه بر اینکه دیدگاه‌های منطق‌دانان بزرگ مسلمان در خصوص یکی از گزاره‌های یقینی به نام «مشاهدات» به طور جامع‌تر بررسی و مقایسه کند، نیم‌نگاهی نیز به تحلیل‌های فلسفی و منطقی داشته باشد. از این رو، سه عنوان اول یعنی تعریف و اقسام مشاهدات و مسأله یقینی بودن آنها بیشتر ناظر به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های اندیشمندان پیشین است و دو عنوان دیگر، یعنی نقش

عقل در مشاهدات و به خصوص مسأله کلیت یا جزئیت آنها بیشتر، به نگاه تحلیلی به این گزاره‌ها توجه دارد؛ که این بررسی با رجوع به ایده‌های سهروردی، ارسطو و افلاطون، صورت پذیرفته است.

از آنجا که بحث «کلیات» در فلسفه‌های جدید جایگاهی ویژه دارد، این نوشتار نیز در نهایت بر همین مسأله متمرکز شده است؛ ولی از زاویه‌ای دیگر، که در واقع نوعی تطبیق تلقی فلسفی بر نگرش منطقی در زمینه گزاره‌های محسوس است. در بحث اخیر، هم دیدگاه‌های اندیشمندان منطق‌دان در این رابطه بیان شده است و هم مفاهیم تشکیل دهنده گزاره‌های محسوس، مخصوصاً موضوع آنها، با نگاه فلسفی تحلیل شده و نتیجه‌گیری شده است. به این ترتیب در این زمینه، به گونه‌ای میان منطق و فلسفه پیوند برقرار شده است؛ همان چیزی که امروزه تحلیل منطقی نامیده می‌شود. به این امید که برای دانشجویان این رشته سودمند باشد و سرآغازی باشد برای پژوهشهای بعدی.

### منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، طبع مطبعه آرمان، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_؛ *الشفاء*، منشورات مکتبه آیه الله العظمی نجفی مرعشی، المنطقیات، ج ۳، قم، ۱۴۰۴ ق.
- \_\_\_\_\_؛ *دانشنامه علائی*، تصحیح احمد خراسانی، کتابخانه فارابی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- \_\_\_\_\_؛ *عیون الحکمة*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، انتشارات دارالقلم، بیروت و وكالة المطبوعات الكويت، ۱۹۸۰ م.

- \_\_\_\_\_؛ **النجاه**، انتشارات المكتبة المرتضوية، چاپ دوم، ۱۳۶۴ش.
- ارموی؛ **المطامع**، انتشارات کتبی نجفی، قم گذرخان، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- افلاطون؛ **جمهور**، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۴ش.
- بدوی، عبدالرحمن؛ **ارسطو**، انتشارات دارالعلم، بیروت و وكالة المطبوعات الكويت، ۱۹۸۰م.
- رازی، قطب‌الدین؛ **شرح الاشارات**، ج ۱، طبع مطبعة آرمان، دفتر نشر الکتا، ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_؛ **شرح الشمسیه** (تحریر القواعد)، انتشارات دار احیاء الکتب العربیه، افست منشورات الرضی، زاهدی، بهمن ۱۳۶۰ش.
- رازی، قطب‌الدین؛ **شرح المطالع**، انتشارات کتب نجفی، قم گذرخان، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- راسل، برتراند؛ **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵ش.
- الساوی، عمر بن سهلان؛ **البصائر النصیریة فی المنطق**، المطبعة الكبرى الامیریة، مصر الحمیه، ۱۳۱۶ق / ۱۸۹۸م.
- \_\_\_\_\_؛ **تبصره**، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۷ش.
- سبزواری، حاج ملا هادی؛ **شرح المنظومه**، بخش منطق (اللغالی المتظمة)، انتشارات علامه، چاپ سنگی.
- شیخ اشراق؛ **مجموعه مصنفات**، ج ۱، ۲ و ۴، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- شهابی، محمود؛ **رهبرخرد**، کتابخانه خیام، ۱۳۱۳ش.
- شیرازی، قطب‌الدین؛ **دره التاج**، تصحیح سید محمد مشکوه، انتشارات حکمت، بخش منطق، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
- \_\_\_\_\_؛ **شرح حکمه الاشراق**، چاپ سنگی.
- علامه حلّی؛ **الجواهر النضید** (شرح تجرید المنطق خواجه نصیرالدین طوسی)، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳ش.
- غزالی، ابوحامد؛ **معیار العلم**، طبع بمطبعة (کردستان) لصاحبها فرج الله زکی، بحمایه مصر

الحمیه، ۱۳۲۹ش.

- فارابی، ابو نصر؛ *المنطقیات*، الشروح علی النصوص المنطقیه، منشورات مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی، با مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، ۱۴۰۸ق و ج ۳، (تعالیق ابن باجه علی کتاب البرهان فارابی)، ۱۴۱۰ق.

- فخر رازی، محمد بن عمر؛ *لباب الالباب*، به اهتمام محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ش.

- کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین محتبوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸ش.

- مشکوه‌الدینی، عبدالمحسن؛ *منطق نوین*، انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.

- مظفر، محمدرضا؛ *المنطق*، انتشارات دارالتعارف، بیروت - لبنان، ۱۴۰۰ق.

- مولی عبدالله؛ *الحاشیه*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی‌تاریخ.

- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ *شرح الاشارات و التنبیحات*، طبع مطبعه آرمان، ۱۴۰۳ق.

- \_\_\_\_\_؛ *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.

## نظرة على المشاهدات فى المنطق

ناصر عرب مؤمنى

جامعة بيام نور، مدينة شهرضا

يذهب الكاتب إلى أن السؤال الآتى كان مثاراً دائماً فى الفلسفة و المنطق،  
 بخاصة فى المدارس الفلسفية الحديثة التى غلب عليها الطابع المعرفى. و هو كيف  
 تحضر الصور و المفاهيم الحسية فى الذهن، و إلى أى مدى يكون اعتبارها و  
 لكن لما كان المنطق الارسطى يفرض انطباق المفاهيم و التصورات الذهنية على  
 الخارج كأحد المسلمات، فإن هذا السؤال كان مطروحاً منذ عهد سحيق، و هو  
 كيف تكون القضايا الحسية؟ و ما هى أقسامها؟ و ما هو مدى دور العقل فى مثل  
 هذه الفرضيات؟ أين يمكن و تفاوتها مع المجربات؟ و حاول الكاتب فى مقالته  
 هذا أن يجيب عن الأسئلة المذكورة متوكئاً على آراء بعض العظماء كابن سينا، و  
 الخواجه نصيرالدين الطوسى، و قطب الدين الرازى، و السهروردى، و أمثالهم.  
 المفردات الدليلية: المشاهدات، اليقينيّات، المبادئ، الحسيّات، المجربّات،  
 الأوّليّات، الحسن الظاهر، الحسن الباطن، العقل، الكلّى، الجزئى، البديهى، العلم  
 الحصولى.