

جستارهای فلسفی، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۳۳-۱۶۸

سرآغازهای هشت‌گانه در منطق: پژوهشی تاریخی^۱

مهدی عظیمی^۲

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

منطق پژوهی در ایران معاصر از فقر مطالعه‌ی تاریخی رنج می‌برد. فقدان تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی برجسته‌ترین نشانه‌ی این فقر است. نگارش چنین تاریخی را باید از بررسی روند دگردیسی مدخل فرفورئوس آغازید. آموزه‌های این کتاب در دوره‌ی اسلامی نه تنها تغییر کارکرد دادند، بلکه هم گسترش یافتند و هم ژرفا پیدا کردند. گسترش آن را در دو محور به‌خوبی می‌توان رصد کرد: ۱. افزوده شدن سرآغازهای هشت‌گانه، ۲. افزوده شدن پیش‌نیازهای فهم کلی‌های پنج‌گانه. جستار فرارو، با کران‌مند ساختن خود به چهار منطق‌دان، یعنی فارابی، ابن‌سینا، ابن‌طیّب، و رازی، بر محور نخست انگشت می‌نهد: پس‌زمینه‌ی تاریخی آن را بازمی‌جوید، پرسمان‌هایی که در پیرامون آن روییده‌اند را برمی‌رسد و تلاش‌هایی که برای فروگشودن این پرسمان‌ها صورت پذیرفته‌اند را بازمی‌نمایاند.

واژگان کلیدی: رؤوس ثمانیه، سرآغازهای هشت‌گانه، مدخل، ایساگوگه، فرفورئوس.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۳/۲۰ تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۶/۲

۲. پست الکترونیک: mahdiazimi@ut.ac.ir

طرح مسأله

پژوهش در زمینه‌ی تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی یکی از کمبودهای چشم‌گیر در عرصه‌ی منطق‌پژوهی ایران معاصر است. نگارش تاریخ منطق این دوره، به دلیلی که در پی می‌آید، طبعاً باید از بررسی روند دگرذیسی مدخل فرفورئوس آغاز شود.

هنگامی که مسلمانان پس از درگذشت پیامبر(ص) به گسترش قلمرو جهان اسلام پرداختند، سوریه و عراق که سکونت‌گاه مسیحیان سریانی‌زبان بود، نخستین سرزمین‌هایی بودند که به دست آنان فتح شدند. مسیحیان ساکن این سرزمین‌ها آموزه‌های یونانی موجود در اسکندریه، و از جمله منطق ارسطویی، را ترجمه کرده بودند.^۱ آنان ایساگوگی فرفورئوس را به آغاز آرگانون^۲ ارسطو، و سخن‌وری و شعر ارسطو را به پایان آن افزوده و به منطقی‌نهبخشی دست یافته بودند که مطبوع و متبوع مسلمانان افتاد.^۳ بدین‌سان ایساگوگی در صدر منطق‌نگاشته‌های ارسطویی به جهان اسلام گام نهاد قرن‌ها چونان بخشی جدایی‌ناپذیر از منطق ارسطویی جایگاه خود را در فرهنگ اسلامی نگاه داشت. از این‌روی است که تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی به طبع باید با بررسی روند دگرذیسی این کتاب آغاز شود.

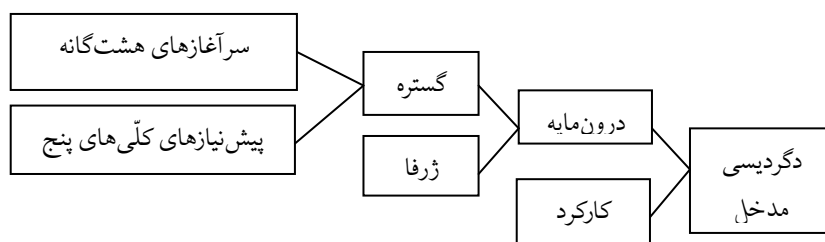
به رأی ما، مدخل فرفورئوس در جهان اسلام از دو سو به دگرذیسی یافته است: یکی درون‌مایه و دیگری کارکرد. فرفورئوس ایساگوگی را درآمدی به همه‌ی منطق ارسطو می‌دانست، که منطق‌نهبخشی این کارکرد را پذیرفت و نگاه داشت ولی منطق‌دوبخشی آن را دگرگون کرد و کلی‌های پنج‌گانه را دیگر نه درآمدی به همه‌ی منطق، که تنها درآمدی

1. Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1964, p.15.

۲. می‌دانیم که آرگانون خود گردابه‌ای است از شش کتاب جداگانه ارسطو به نام‌های مقوله‌ها، در پیرامون گزارش، آناکاوئیک نخست، آناکاوئیک دوم، جایگاه‌های بحث، و در پیرامون ابطال‌های سوفیستی که در دوره‌ی بیزانس گردآوری، ویراستاری، و سامان‌دهی شده است.

3. Ibid, pp.17-18.

به منطق تعریف ساخت.^۱ درون‌مایه‌ی ایساگوگه نیز از دو سویه دگردیسی یافت: یکی گستره و دیگری ژرفا. منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی با نقد درون‌مایه‌ی ایساگوگه و کشف و رفع سستی‌ها و کاستی‌های آن بر استواری و ژرفای این بخش از سنت منطقی بسی افزودند. و اما گستره‌ی مدخل نیز در دو جنبه تحول یافت: یکی افزودن سرآغازهای هشت‌گانه‌ی منطق و دیگری افزودن پیش‌نیازهای فهم کلی‌های پنج‌گانه. فروریوس دریافته بود که فهم آموزه‌های بنیادین منطق ارسطو پیش‌نیازهایی دارد که بدون آنها آموختن منطق ارسطو برای نوآموزان، اگر نه ناممکن، دست‌کم بسیار دشوار خواهد بود. این پیش‌نیازها، به رای او، کلی‌های پنج‌گانه بودند - مفاهیمی که ایساگوگه یک‌سر به بررسی آنها می‌پردازد. منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی، اما، دریافتند که فهم ایساگوگه نیز به نوبه‌ی خود پیش‌نیازهایی دارد که بدون آنها نمی‌توان، یا دست‌کم به‌دشواری می‌توان آموزه‌های اصلی آن، به‌ویژه خود کلی‌های پنج‌گانه را، آموخت و آموزانند.^۲



جستار پیش رو در راستای تحقق هدف فرجامین (نگارش تاریخ جامع منطق در دوره‌ی اسلامی) و هدف میانگین ما (فهم دگردیسی مدخل فروریوس در منطق دوره‌ی اسلامی)، از میان سویه‌های پیش‌گفته، بر سرآغازهای هشت‌گانه انگشت می‌نهد: پس‌زمینه تاریخی آن را باز می‌جوید، پرسمان‌هایی که در دوره‌ی اسلامی در پیرامون آن روییده‌اند را برمی‌رسد و تلاش‌هایی که منطق‌دانان مسلمان برای فروگشودن این

۱. عظیمی، ماهیت منطق و منطق‌ماهیت، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۳ش، ص ۳۷۷.

۲. همو، دگردیسی مدخل فروریوس، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ش، ص ۵.

پرسمان‌ها بر خود همواره کرده‌اند را بازمی‌نمایاند. از آن‌جا که تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی بسی فراخ‌تر از آن است که این مقاله بتواند همه‌ی گستره‌ی آن را در برگیرد، دامنه‌ی بحث را به چهار منطق‌دان کران‌مند می‌سازیم: فارابی، ابن‌سینا، ابن‌طیب، و فخر رازی. اهمیت فارابی و ابن‌سینا، به‌مثابه‌ی «دو پیر» (شیخین) در سنت منطقی ما، و اهمیت فخر رازی، به منزله‌ی پیشگام تحولات چشم‌گیر این سنت در سده‌ی هفتم هجری، نیازمند توضیح نیست. ولی ابن‌طیب را، به‌رغم این‌که کمتر شناخته شده است، از این روی در کنار این سرآمدان جای داده‌ام که او، به‌عنوان یک مسیحی نسطوری پیوند بی‌واسطه‌تری با سنت نوافلاطونی دارد؛ سنتی که نگارش سرآغازهای هشت‌گانه در نوشته‌های دوره‌ی اسلامی از آن به‌وام گرفته شده است.

پس‌زمینه‌ی تاریخی

ایوانجلیو در کتاب فروریوس و مقولات ارسطو می‌نویسد: «برپایه‌ی یک سنت تثبیت‌شده که شارحان دوره‌ی متأخر عهد باستان، یعنی سده‌های پنجم تا ششم میلادی، پیوسته از آن پیروی می‌کردند، برای شرحی کامل بر یک رساله‌ی کلاسیک دست‌کم شش پرسش وجود داشت که می‌بایست بدان‌ها پرداخته شود. این پرسش‌ها، آن‌گونه که در شروح نوافلاطونی موجود یافت شده‌اند، عبارت‌اند از: ۱. هدف رساله چیست؟ ۲. سود آن چیست؟ ۳. پایگاه، یعنی رتبه‌ی آن در میان نوشتارگان چیست؟ ۴. عنوان درست آن و دلیل‌اش چیست؟ ۵. پدیدآورنده‌ی آن کیست؟ ۶. تقسیم درست آن به بخش‌ها و فصل‌ها چگونه است؟ به نظر می‌رسد که شارحان [مقولات] پس از آمونیوس پسر هرمیاس، یعنی فیلوپونوس، اولومپیودوروس، الیاس، و سیمپلیکیوس در به‌دست‌دادن پاسخ‌هایی به پرسش‌هایی که در بالا یاد شدند، وفادارانه از این سنت تثبیت‌شده پیروی

کرده‌اند. همین روند را احتمالاً فرفورئوس هم در شرح گم‌شده‌اش [بر مقولات] برگزیده بوده است.^۱

با وجود این، فرفورئوس در ایساگوگه به هیچ یک از این پرسش‌ها در رابطه با منطق ارسطو نمی‌پردازد. می‌شاید پرسید که چرا؟ به احتمال، از این‌روی که ایساگوگه درآمدی است به منطق ارسطو، نه شرحی بر یکی از کتاب‌های او. یعنی ایساگوگه اولاً شرح نیست، بلکه درآمد است؛ و ثانیاً درآمدی به یک کتاب ویژه نیست، بلکه درآمدی به یک دانش است. این در حالی است که، برپایه‌ی سنت تثبیت‌شده‌ی نوافلاطونی، پرسش‌های یادشده در شرح یک کتاب به میان می‌آیند و پاسخ داده می‌شوند.

منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی، که در جریان جنبش ترجمه و به‌واسطه‌ی مسیحیان سریانی‌زبان از مکتب نوافلاطونی به‌جدّ اثر پذیرفتند، بر روی این «سنت تثبیت‌شده» نیز آغوش گشودند. آنان، افزون بر شش پرسش بالا، دو پرسش دیگر را هم درافکنندند: ۷. کتاب مورد نظر از آن کدام دانش است؟ ۸. شیوه(ها)ی آموزش آن چیست؟ می‌شاید پرسید که آیا این دو پرسش افزوده‌ی خود مسلمانان بوده است، یا موروث از شارحان نوافلاطونی، یا برگرفته از مترجمان سریانی‌زبان. فارابی، که خود در دوران جنبش ترجمه می‌زیسته و شاگرد برخی از مترجمان مسیحی سریانی‌زبان بوده است، هر هشت پرسش را برمی‌شمرد و آنها را به «مفسران جدید» که به نظر می‌رسد همان شارحان نوافلاطونی‌اند نسبت می‌دهد: «و پس از این شایسته است اموری را برشمریم که می‌سزَد تا آموزنده در سرآغاز هر کتابی آنها را بدانند. و از آن‌جا که مفسران جدید آنها را برشمرده‌اند دانستن آنها برای تو دشوار نیست. و آنها عبارت‌اند از غرض کتاب، و منفعت‌اش، و بخش‌بندی‌اش، و نسبت‌اش، و مرتبت‌اش، و عنوان‌اش، و نام

1. Evangeliou, C., *Aristotle's Categories and Porphyry*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p.18.

پدیدآورنده‌اش، و شیوه‌ی آموزشی که در آن به کار گرفته شده است»^۱. ابن طیب نیز، که خود از مسیحیان نسطوری است و طبعاً پیشینیان‌اش از میانجی‌های انتقال اندیشه‌های نوافلاطونی به جهان اسلام بوده‌اند، در تفسیر کتاب ایساغوجی لفرفورئوس^۲ همین سخن فارابی را تکرار می‌کند.

باری منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی از این هشت پرسش معمولاً با عنوان «الرؤوس الثمانية» یاد می‌کنند - سرآغازهای هشت‌گانه. آنان بایسته دیدند که این سرآغازهای هشت‌گانه را به مدخل منطق بیافزایند و از این راه مدخل منطق را گسترش دهند.

سرآغازهای هشت‌گانه به سان کلی

در میان دامنه‌ی پژوهش ما، دو چهره‌ی برجسته وجود دارند که بیش از دیگران با موضوع «سرآغازهای هشت‌گانه، به سان کلی» در پیچیده‌اند: یکی فارابی در الألفاظ، و دیگری ابن طیب در تفسیر ایساغوجی.

فارابی می‌گوید که «منظور از غرض امور است که شناساندن آنها در آن کتاب خواسته شده است»^۳. خواننده‌ی یک کتاب یا آموزنده‌ی یک دانش که از غرض آن کتاب یا دانش می‌پرسد در واقع می‌خواهد بداند که آنچه مستقیماً از خواندن آن کتاب یا آموختن آن دانش به دست می‌آورد چیست. بنابراین، در پاسخ به وی باید اموری را برشمرد که در آن کتاب یا دانش به او عرضه می‌شود. تصوّر ذهنی این امور، اگر با تصدیق به نیکو بودن آنها همراه باشد، انگیزه و رانه‌ی وی می‌شود برای خواندن/آموختن آن کتاب/دانش، و با حصول آنها دیگر دست از خواندن/آموختن آن می‌کشد. و این

۱. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدمه از محسن مهدی، الزهراء، تهران، ۱۴۰۴ق، ص ۹۴.

۲. ابن طیب، ابوالفرج، تفسیر کتاب ایساغوجی لفرفورئوس، تحقیق الدكتور کوامی جیکی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۷۵م، ص ۲۷.

۳. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدمه از محسن مهدی، ص ۹۴.

هم‌خوان است با تعریف‌های ابن‌طیب از غرض: «غرض چیزی است که اگر فاعل به آن برسد دست از فعل خویش می‌کشد. و نیز گاه چنین رسم می‌شود که غایت پیشین ذهنی است».^۱ ابن‌طیب می‌افزاید که فایده‌ی بیان غرض در آغاز کتاب/دانش این است که نوآموز هم از نخست به دست‌آوردی که از پیمودن راه پیش روی خویش فراچنگ خواهد آورد آگاه می‌شود و اگر آن را خوب و شریف یافت، قدم در آن راه می‌نهد. این چیزی است که امروزه از چکیده‌ها انتظار می‌رود.

پس از دانستن غرض، طبیعی است که نوآموز بپرسد: آنچه از خواندن این کتاب یا آموختن این دانش به دست می‌آورم چه سود و منفعتی در بر دارد؟ به دیگر سخن، غرض آن چیزی است که مستقیماً بر خود شئی بار می‌شود، ولی منفعت آن چیزی است که بر غرض بار می‌شود. فارابی می‌گوید: «و منفعت‌اش عبارت است از سودبخشی آن‌چه از کتاب دانسته می‌شود برای چیز دیگری که بیرون از آن کتاب است».^۲ ابن‌طیب می‌گوید که منفعت چیزی است که همه چیز و همه کس بدان اشتیاق دارند.^۳ چنین چیزی، به نظر می‌رسد که، همان کمال ویژه‌ی هر شئی یا شخص باشد. در این صورت، سخن گفتن از منفعت یک کتاب یا دانش در واقع سخن گفتن از نقش آن در رساندن خواننده یا آموزنده به کمال ویژه‌ی وی است.

و اما درباره‌ی بخش‌بندی یک کتاب یا دانش، فارابی می‌گوید: «منظور از بخش‌بندی‌اش شمار بخش‌های کتاب است، مقالات باشند یا فصول یا چیزهای دیگری که می‌سزند تا چونان القابی برای بخش‌های کتاب برگرفته شوند، هم‌چون فنون، ابواب و

۱. ابن‌طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، تحقیق الدكتور کوامی جیکی، ص ۲۷.

۲. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدمه از محسن مهدی، ص ۹۵.

۳. ابن‌طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، تحقیق الدكتور کوامی جیکی، ص ۲۸.

مانند آنها؛ و نیز شناساندن آنچه در هر بخش وی است.^۱ کار بخش بندی را امروزه فهرست مطالب انجام می دهد.

فارابی در ادامه می گوید که «منظور از نسبت کتاب شناساندن این است که کتاب از آن کدام صناعت است».^۲ نسبت اگر در مورد یک دانش پرسیده شود در واقع جایگاه آن دانش را در هندسه‌ی علوم و دسته بندی دانش‌ها باز می جوید. بنابراین، طبیعی است که بررسی نسبت یک دانش مسبوق به گزینش یا عرضه‌ی یک طبقه بندی برای علوم باشد.

فارابی سپس مرتبت را توضیح می دهد و می گوید که «منظور از مرتبت، این است که کتاب از آن کدام مرتبه‌ی آن صناعت است؛ آیا در آن صناعت بخش نخستین است، یا میانگین، یا واپسین، یا در مرتبه‌ای دیگر از آن [صناعت] است؟».^۳ چنان که از توضیح فارابی برمی آید، مرتبت یک کتاب تقدم یا تأخر آن است نسبت به کتاب‌های دیگر. بر این قیاس، مرتبت یک دانش هم تقدم یا تأخر آن خواهد بود در سنجش با دانش‌های دیگر. تقدم و تأخر، که خود از مسایل فلسفه‌ی نخستین است، گونه‌هایی دارد مانند: رتبی، شرفی، زمانی، طبیعی، و ذاتی یا علی. اکنون می شاید پرسید که وقتی سخن از مرتبت یک دانش می رود منظور کدام یک از تقدم و تأخرهای یاد شده است. به نظر می رسد که مرتبت یک دانش را در گام نخست از دو سو به می توان بررسید: ارزشی و غیرارزشی. مرتبت ارزشی همان است که پیشینیان «شرافت علم» می نامند و به تقدم و تأخر شرفی آن دانش در سنجش با دیگر دانش‌ها باز می گردد. اما مرتبت غیرارزشی نیز خود بر دو گونه تواند بود: دانشی و آموزشی. مرتبت دانشی به معنای تقدم و تأخر علمی و معرفتی

۱. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدمه از محسن مهدی، ص ۹۵؛ قس: ابن طیب،

تفسیر کتاب ایساغوجی لفرفور یوس، تحقیق الدكتور کوامی جیکی، ص ۲۹.

۲. همان، ص ۹۵؛ قس: همان، ص ۲۹.

۳. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، ص ۹۵.

است که، چنان‌که خواهیم گفت، به تقدّم و تأخّر طبعی بازمی‌گردد و سنجهی آن وام‌گیری یا وام‌دهی یک دانش در زمینه‌ی موضوع، مبادی، و روش است. و اما مرتبت آموزشی به معنای تقدّم و تأخّر تعلیمی است که می‌توان آن را به تقدّم و تأخّر رُتبی وضعی بازگرداند و سنجهی آن آسانی و آسان‌سازی امر آموزش است، چیزی که وابسته به حال آموزندگان و قرار آموزندگان است.

در علم‌شناسی سنتی، هر دانشی سه جزء ذاتی دارد: موضوع، مبادی، و مسایل. موضوع چیزی است که در آن دانش درباره‌ی عوارض ذاتی‌اش پژوهش می‌شود؛^۱ و عرض ذاتی آن است که بی‌میانجی یا با میانجی مساوی عارض موضوع می‌شود، چه آن عرض خود مساوی موضوع باشد، چه عام‌تر از آن، و چه خاص‌تر از آن.^۲ چپستی و هستی موضوع هیچ دانشی در خود آن تبیین و اثبات نمی‌شود، بلکه آن دو یا بدیهی‌اند (مانند موضوع فلسفه‌ی نخستین) یا در دانش دیگری به اثبات رسیده‌اند.^۳ مبادی دانش بر دو گونه‌اند: تصوّری و تصدیقی. مبادی تصوّری همان حدود مفاهیم به‌کاررفته در آن دانش‌اند،^۴ و مبادی تصدیقی گزاره‌هایی‌اند که در آن دانش بی‌دلیل پذیرفته می‌شوند، خواه از آن روی که بدیهی‌اند، که آنها را اصول متعارف نامند، و خواه از آن روی که در دانش دیگری اثبات شده‌اند، که آنها را اگر با گمان نیک برگیرند اصل‌های موضوع

۱. رک. طوسی، محمدبن‌محمدبن‌حسن، أساس الإقتباس، به تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶ش، ص ۳۹۵.

۲. رک. مآصدرا (صدرالدین محمد شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۹ ج، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۵.

۳. رک. ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده‌الآملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش، ص ۱۳.

۳. ابن‌سینا در الإشارات گفته است: «مبادی همان حدود و مقدماتی‌اند که قیاس‌های علم از آنها فراهم می‌آید». خواجه نصیر در حلّ مشکلات الإشارات (ج ۱، ص ۲۹۹) از او پیروی کرده است، اما در أساس‌الاقتباس (ص ۳۹۵) آشکارا می‌گوید: «و قومی حدود را که در فواتح علوم ایراد کنند از جمله‌ی مبادی شمرند و به حقیقت از مبادی نبُود، چه مبادی مقدمات بُود و حدود از قبیل مفردات بُود».

خوانند، و اگر با بدگمانی و شک، مصادرات. و مسایل گزاره‌هایی اند که آن دانش در پی اثبات آنهاست.^۱ بنابراین، برپایه‌ی علم‌شناسی سنتی، دانش‌ها می‌توانند در زمینه‌ی موضوع و مبادی با یکدیگر داد و ستد داشته باشند. افزون بر این، پاره‌ای از دانش‌ها روش خود را از دانش‌های دیگر وام می‌کنند.

دانشی که چیستی و/یا هستی موضوع و/یا مبادی و/یا روش یک دانش دیگر را فرامی‌دهد از همان حیث بر آن دانش تقدّم معرفتی دارد و این تقدّم از گونه‌ی تقدّم طبیعی است. زیرا موضوع یک دانش، همان‌گونه که گفته شد، بخش بنیادینی از هویت آن دانش است؛ و هرچه بخشی از هویت یک دانش را پدید آورد در حکم علت ناقص آن دانش است. بنابراین، هر دانشی که چیستی و هستی موضوع یک دانش را فرامی‌دهد در حکم علت ناقص آن دانش است. مبادی یک دانش هم‌چون علت مادی، و روشی که آن مبادی را ترکیب می‌کند تا به اثبات مسائل دست یابد چونان علت صوری است؛ و علت‌های مادی و صوری به‌تنهایی علت ناقص اند. بنابراین، هر دانشی که مبادی و/یا روش یک دانش را فرادهد در حکم علت ناقص آن دانش است؛ و چون علت ناقص خود علت ناقص است، دانش نخست در حکم علت ناقص دانش دوم خواهد بود. از سوی دیگر، می‌دانیم که تقدّم علت ناقص بر معلول از گونه‌ی تقدّم طبیعی است. بنابراین، هر دانشی که چیستی و/یا هستی موضوع و/یا مبادی و/یا روش یک دانش دیگر را فرامی‌دهد بر آن دانش تقدّم طبیعی دارد.

فارابی می‌گوید که «عنوان‌اش عبارت است از معنای نام کتاب».^۲ ابن‌طیب درباره‌ی عنوان سخن جالبی دارد. او می‌گوید که عنوان اجمال آن چیزی است که غرض به‌تفصیل بیان‌اش می‌کند، به‌گونه‌ای که عنوان در حکم اسم و غرض در حکم حدّ است و هم‌چنان‌که اسم دلالت اجمالی بر همان چیزی دارد که حدّ بر آن دلالت تفصیلی دارد،

۱. عظیمی، ماهیت منطق، صص ۳۷-۳۸.

۲. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدمه از محسن مهدی، ص ۹۵.

عنوان هم دلالت اجمالی بر همان چیزی دارد که غرض بر آن دلالت تفصیلی دارد.^۱ البته روشن است که این در همه‌ی عنوان‌ها رعایت نمی‌شود.

«و اما نام پدیدآورنده‌ی کتاب معنایش روشن است. و اما شیوه‌ی آموزش، پیش‌تر معنایش را روشن ساختیم».^۲ فارابی چندین صفحه پیش از این، آموزش‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی آنهایی که از راه گفت‌وشنود صورت می‌گیرند (آموزش‌های نظری) و دیگر آنهایی که از راه عمل و تمرین (آموزش‌های عملی). وی آموزش‌های گفت‌وشنودی را هم به دو دسته فرومی‌کاهد: یکی آنهایی که می‌توانند به شیوه‌ی عملی نیز اجرا شوند و دیگر آنهایی که تنها از راه گفت‌وشنود امکان‌پذیرند. سپس می‌گوید که در این دسته‌ی واپسین بایسته است که آموزنده را سه چیز پدید آید: نخست تصوّر معنا و مفهوم آموزه‌ها، دو دیگر تصدیق آنچه تصوّر کرده است، و سه دیگر حفظ و نگاه‌داشت تصوّر‌ها و تصدیق‌های آموخته. پیدایش این سه بایسته راه‌های گوناگونی دارد که از آنها به «انحای تعلیم» یا «شیوه‌های آموزش» یاد می‌شود.^۳ برای نمونه، تعریف از مهم‌ترین شیوه‌های پیدایش تصوّر، قیاس از مهم‌ترین شیوه‌های پیدایش تصدیق، و تشبیه از مهم‌ترین شیوه‌های حفظ و نگاه‌داشت تصوّر‌ها و تصدیق‌ها در ذهن است. فارابی از روش‌های گوناگون دیگری هم یاد می‌کند که بررسی آنها در این جا بایسته نمی‌نماید.^۴

ابن طیب در پایان باز نمود خود از سرآغازهای هشت‌گانه، بر نکته‌ی جالبی انگشت می‌نهد: چرا این سرآغازها، بی هیچ پیش‌و‌کم، هشت تا هستند؟ او می‌گوید که یک کتاب در حکم یک شیء مرکب است. به هر شیء مرکبی در نگاه نخست از دو روی می‌توان درنگریست: یکی به نام آن، و دیگری به خود آن. بررسی عنوان یک کتاب نگریستن به آن

۱. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدمه از محسن مهدی، ص ۲۸.

۲. همان، ص ۹۵.

۳. همان، صص ۸۶-۸۷.

۴. نک. همان، صص ۸۷-۹۴؛ نیز نک: کیانی فرید، مریم، رؤوس ثمانية علوم با تأکید بر انحای تعلیمی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر طوبی کرمانی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ ش.

از نگرگاه نخست است. و اما از نگرگاه دوم نیز شی را دو گونه می توان درنگریست: یکی این که به ذات اش درنگریم و دیگر این که به لوازم اش. نظر به ذات نیز بر دو گونه است: پیش از ایجاد و پس از ایجاد. از منظر نخست به علت فاعلی آن، که در مورد یک کتاب نویسنده‌ی آن است، باید درنگریست؛ و از منظر دوم نیز یا به ماده‌ی آن درنگریسته می شود یا به صورت اش. نظر به ماده خود بر دو وجه است: نظر به ماده‌ی نزدیک (قریب) و نظر به ماده‌ی دور (بعید). اولی در مورد یک کتاب مرتبت آن است و دومی نسبت اش. نظر به صورت نیز بر دو گونه است: نظر به صورت نزدیک و نظر به صورت دور. اولی در مورد یک کتاب غرض آن است و دومی منفعت اش. و اما بررسی لوازم نیز بر دو صورت است: کمیّت و کیفیت. نظر در کمیّت یک کتاب بر شمردن ابواب و فصول آن است و نظر در کیفیت اش بررسی شیوه‌ی آموزش آن است.^۱

فارابی پس از بر شمردن سرآغازهای هشت گانه می گوید که ارسطو و پیروان او از این هشت نکته تنها آنهایی را که مورد نیازند یاد می کنند و گاه از هیچ یک سخنی به میان نمی آورند. مهم ترین این نکته ها غرض و منفعت اند که ارسطو در بیش تر کتاب هایش تقریباً آنها را به کلی فرومی نهد و بیش از همه به نسبت و مرتبت، و گاه در کنار آنها به شیوه‌ی آموزش می پردازد.^۲

سرآغازهای هشت گانه در رابطه با منطق

چنان که پیش تر گفتم، فرفورئوس در ایساگوگه به هیچ یک از این سرآغازهای هشت گانه در رابطه با منطق ارسطو نمی پردازد؛ شاید از این روی که ایساگوگه درآمدی است به منطق ارسطو به مثابت یک دانش، نه شرحی بر کتاب منطقی ارسطو. ولی منطق دانان دوره‌ی اسلامی، که احتمالاً مجموعه‌ی آرگانون را کتابی یک پارچه در منطق می انگاشتند،

۱. ابن طیب، ابوالفرج، تفسیر کتاب ایساغوجی لفرفورئوس، تحقیق الدكتور کوامی جیکی، صص ۲۹-۳۰.

۲. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدمه از محسن مهدی، ص ۹۵.

بایسته دیدند که همه یا دست‌کم پاره‌ای از این سرآغازهای هشت‌گانه را در رابطه با منطق ارسطو بررسند و در مدخل منطق بگنجانند. تا آن‌جا که ما پژوهیده‌ایم، فارابی نخستین منطق‌دان دوره‌ی اسلامی است که در مدخل منطق از سرآغازهای هشت‌گانه‌ی آن سخن می‌راند. وی در الألفاظ می‌گوید: «و اکنون قصد ما آغازیدن به صناعت منطق است. پس می‌سزد که نظر در این صناعت را با چیزهایی برگشاییم که گفته شد عادت بر این جاری شده است که هر کتابی با آنها برگشوده شود»؛^۱ یعنی با سرآغازهای هشت‌گانه. ابن‌طیب نیز در بخش‌های آغازین تفسیر ایساغوجی به سرآغازهای هشت‌گانه‌ی منطق می‌پردازد. ابن‌سینا هم مدخل بیش‌تر منطق‌نوشته‌های خود را با بررسی پاره‌ای از سرآغازهای هشت‌گانه برمی‌گشاید. او روی هم‌رفته از غایت، منفعت، نسبت، و مرتبت منطق سخن می‌گوید؛ و البته پس از نسبت و مرتبت از موضوع منطق هم بحث می‌کند. رازی، و منطق‌دانان دیگر بیش‌تر به راه ابن‌سینا رفته‌اند.

غرض منطق

فارابی در الألفاظ^۲ می‌گوید که غرض منطق شناساندن همه‌ی چیزهایی است که ما را به حکم می‌رسانند و نیز شناساندن اجزای آن چیزها. به بیان روشن‌تر، غرض منطق شناساندن قیاس، اجزای قیاس (یعنی گزاره‌ها)، و اجزای اجزای قیاس، (یعنی تصوّرات مفرد) است؛ و نیز، طبعاً، اقسام و احکام آنها. در احصاء العلوم^۳ می‌گوید که منطق قوانینی را فرامی‌دهد که ذهن ما را به سوی صواب راه می‌برد و از خطا بازمی‌دارد؛ بنابراین، نسبت منطق به عقل و معقولات هم‌چون نسبت نحو است به زبان و الفاظ، یا هم‌چون نسبت عروض به اوزان شعری. وی سپس منطق را به ترازو و خط‌کش همانند

۱. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح، تحقیق، و مقدّمه از محسن مهدی، ص ۱۰۴.

۲. همان.

۳. همو، إحصاء العلوم، مقدّمه و شرح علی بوملحم، مکتبة الهلال، بیروت، ۱۹۹۶م، صص ۲۷-۲۸.

می‌سازد و در پایان می‌گوید: «این است همه‌ی غرض منطق».^۱ بر همین اساس است که وی در التوطئة^۲ نیز منطق را به‌مثابت ابزاری صواب‌یاب و خطاسنج در استنباط‌های عقلی بازمی‌شناساند و برای روشن‌داشتن تعریف خود به هم‌سنجش و مقایسه‌ی منطق با نحو و عروض می‌پردازد و می‌گوید که منطق سنجدار اندیشه است هم‌چنان‌که نحو معیار زبان. ابن‌سینا مدخل بیشتر منطق‌نوشته‌های خود را با بیان غایت و غرض منطق می‌آغازد. بیان غرض، چنان‌که گفتم، پاسخ به این پرسش مقدر منطق‌آموز است که «مرا از خواندن منطق مستقیماً چه حاصل می‌شود؟» بوعلی در فصل نخست از نهج یکم منطق‌الإشارات می‌نویسد: «مراد از منطق این است که ابزاری قانونی برای انسان حاصل شود که کاربرت‌اش وی را از گمراهی در اندیشه بازمی‌دارد».^۳ بوعلی، سپس، توضیح بیشتری می‌دهد و می‌گوید که اندیشه گذر از دانسته‌های تصویری و تصدیقی به ندانسته‌های تصویری و تصدیقی است، بدین سان که ذهن به دانسته‌های خود چپش (ترتیب) و ساخت (هیأت) می‌بخشد تا در پرتو آن ندانسته‌های خویش را بریابد. این چپش و ساخت گاه به شیوه‌ای درست صورت می‌گیرد و گاه به شیوه‌ای نادرست؛ و بسا که آن شیوه‌ی نادرست درست‌گونه (شبیهاً بالصواب) باشد یا درست‌گونه‌نما (موهماً آنه شبیه به). و منطق دانشی است که حالت‌های گوناگون گذر از دانسته‌ها به ندانسته‌ها و احکام آنها و اصناف چپش‌ها و صورت‌بخشی‌های درست و نادرست را به ما می‌آموزاند.^۴ این است آن‌چه از آموختن منطق مستقیماً برای ما حاصل می‌شود.

۱. فارابی، إحصاء العلوم، مقدمه و شرح علی بوملحم، ص ۲۹.

۲. همو، التوطئة، در: المنطق عند الفارابی، ج ۱، تحقیق و تقدیم و تعلیق رفیق العجم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۵م، صص ۵۵-۵۶.

۳. ابن‌سینا، الإشارات و التنبيهات، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، نشر البلاغة، قم، ۱۳۸۳ش، صص ۸-۹.

۴. نک. همان، ج ۱، صص ۱۰-۱۹.

بوعلی در مدخل منطق الشفاء نیز در مقام بیان غایت منطق می‌گوید هم‌چنان‌که دانسته‌ها بر دو گونه‌اند: تصوّر و تصدیق، ندانسته‌ها هم دو گونه‌اند: تصوّر و تصدیق. ندانسته‌های تصوّری را باید در پرتو دانسته‌های تصوّری برشناخت و ندانسته‌های تصدیقی را در پرتو دانسته‌های تصدیقی. و این ممکن نیست مگر از رهگذر صورتی که به دانسته‌های تصوّری و تصدیقی می‌دهیم. آن‌چه ما را از ندانسته‌های تصوّری به دانسته‌های تصوّری می‌رساند «تعریف»، و آن‌چه ما را از ندانسته‌های تصدیقی به دانسته‌های تصدیقی می‌رساند «حجّت» نامیده می‌شود. و «غایت دانش منطق این است که به ذهن شناخت همین دو چیز را فرادهد»،^۱ و نیز اصناف و احکام این دو چیز را. بنابراین، آن‌چه از آموختن منطق به دست می‌آید شناخت شیوه‌های درست و نادرست تعریف و استدلال است؛ شیوه‌های درست را می‌آموزیم تا از آنها پیروی کنیم و شیوه‌های نادرست را می‌آموزیم تا از آنها پرهیزیم: «بنابراین، نهایت کار منطق دان این است که مبادی قول شارح و چگونگی تألیف آن - حدّ باشد یا غیر حدّ - و مبادی حجّت و چگونگی تألیف آن - قیاس باشد یا غیر قیاس - را برشناسد». ^۲ ابن‌سینا در منطق دانشنامه‌علایی^۳ نیز غرض منطق را به همین سان باز می‌نماید.

از آن‌چه گفته شد برمی‌آید که غایت منطق آموختن شیوه‌ی درست اندیشیدن است - خواه در مقام تعریف، خواه در مقام استدلال. بوعلی یادآور می‌شود که برای تحقق این غایت فطرت به‌تنهایی بسنده نیست، صناعت لازم است. و صناعت هم به‌تنهایی کافی

۱. ابن‌سینا، الشفاء، المنطق، المدخل، تصدیر الدكتور طه حسین باشا، مراجعة الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الإهوانی، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸.

۲. همو، الإشارات و التنبیحات، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، ج ۱، ص ۲۷؛ قس: همو، النجاة، با مقدّمه و تصحیح محمّدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۷-۹.

۳. همو، منطق دانشنامه‌علایی، با مقدّمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سیّد محمد مشکوة، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳ش، صص ۵-۱۰.

نیست، رعایت لازم است؛ گرچه انسان مؤید از سوی خدا تنها برپایه‌ی فطرت خویش درست می‌اندیشد و نیازی به صناعت منطقی ندارد.^۱

ابن طیب در تفسیر ایساغوجی^۲ می‌گوید که غرض منطقی این است که راه درست اندیشیدن را به ما نشان دهد تا از این راه به شناخت حق و انکار باطل و عمل به نیکی و پرهیز از بدی دست یابیم.

و اما فخر رازی در منطق الملخص^۳ بیان منضبط و کمابیش تازه‌ای را در پیش می‌گیرد. او می‌گوید که علم یا تصوّر است یا تصدیق، و (پس از گزارش و گشایش دشواری‌های هم‌سرشت با دشواری مجهول مطلق) می‌افزاید که تصوّر‌ها و تصدیق‌ها یا همه بدیهی‌اند، یا همه نظری‌اند، و یا برخی بدیهی‌اند و برخی نظری. او بطلان فرض نخست را بدیهی می‌شمارد؛ فرض دوم را از راه لزوم تسلسل باطل می‌سازد؛ و فرض سوم را می‌پذیرد. سپس می‌گوید که در این فرض یا می‌توان نظری‌ها را از بدیهی به دست آورد یا نمی‌توان. بطلان فرض دوم، به رای او، بدیهی است؛ و فرض نخست پذیرفتنی. در این فرض، یا هرگونه مطلوبی از هرگونه معلوم بدیهی به دست می‌آید یا چنین نیست بل که هر مطلوبی از بدیهی ویژه‌ای که شرایطی خاص دارد به دست می‌آید. بطلان اولی، از نظر رازی، بدیهی است و دومی پذیرفتنی. در این صورت آن شرایط خاص باید تبیین شوند و دانشی که عهده‌دار تبیین آنهاست منطقی است.^۴

۱. ابن سینا، الشفاء: المنطق: المدخل، صص ۱۹-۲۰؛ همو، النجاة، ص ۹.

۲. ابن طیب، تفسیر ایساغوجی، تحقیق الدكتور کوامی جیکی، ص ۳۰.

۳. رازی، فخرالدین، منطق الملخص، تقدیم، تحقیق و تعلیق احد فرامرزراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، انتشارات دانشگاه امام صادق، تهران، ۱۳۸۱ش، صص ۷-۹.

۴. قس: همو، شرح عیون الحکمة، ۳ ج، تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا، مؤسسة الصادق، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۴۴.

منفعت منطق

آنچه از منطق به دست می‌آید آموختن شیوه‌های درست و نادرست تعریف و استدلال است؛ این است غایت و غرض منطق. ولی آموختن شیوه‌های درست و نادرست تعریف و استدلال را چه سود؟ این پرسشی است درباره‌ی منفعت و فایده‌ی منطق.

منفعت منطق، به رأی فارابی، این است که ما را بر بازشناخت حق از باطل، و صادق از کاذب توانا می‌سازد.^۱ وی در احصاء العلوم^۲ نیز به تفصیل درباره‌ی منفعت منطق سخن می‌گوید که حاصل‌اش این است که منطق روشی است نیرومند برای سنجش و ارزیابی اندیشه‌های خود و دیگران، یا به بیان امروزی، برای تفکر انتقادی.^۳ پاسخ ابن‌سینا این است که منطق، با فرادادن شیوه‌های درست و نادرست تعریف و استدلال، ترازویی در دست ما می‌نهد که با آن می‌توانیم حق را از باطل و نیک را از بد بازشناسیم. بازشناخت حق از باطل به خودی خود، و نیک از بد برای نیکوکاری و پرهیز از بدکاری مایه‌ی کمال آدمی است. پس سود منطق در این است که ما را در راه رسیدن به کمال و رستگاری یاری می‌رساند.^۴

از هم‌سنجش و مقایسه‌ی سخن فارابی و ابن‌سینا این نکته به دست می‌آید که فارابی به منفعت میانگین بسنده کرده است درحالی‌که ابن‌سینا از منفعت فرجامین غفلت نمی‌کند. فارابی می‌گوید که منفعت منطق بازشناخت حق از باطل است، ولی می‌شاید پرسید که آدمی را از این بازشناخت چه سود؟ بوعلی می‌گوید: استکمال نفس.

ابن‌طیب یک گام پیش‌تر می‌نهد و می‌گوید که از این همه سعادت و نیک‌بختی انسان فراهم می‌شود، زیرا منطق ما را بر بازشناخت حق از باطل و نیک از بد و عمل به اولی و پرهیز از دومی توانا می‌سازد؛ این به نوبه‌ی خود کمال خاصّ انسانی که عمل به

۱. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، ص ۱۰۴.

۲. همو، احصاء العلوم، صص ۲۹-۳۳.

3. Critical Thinking

۴. ابن‌سینا، منطق دانشنامه‌ی علایی، ص ۱۰؛ همو، الشفاء: المنطق: المدخل، صص ۱۶-۱۷.

مقتضای خرد و فعلیت یافتن قوای نفس ناطقه است را برای آدمی محقق می‌سازد؛ و از این رهگذر سعادت انسان تحقق می‌یابد.^۱ به نظر ما، رهیافت رواقی در این نگاه بسیار پررنگ است. رواقیان که اخلاق برایشان غایت قصوی بود اهتمام ویژه‌ای به منطق داشتند و، بالاتر از این، منطق‌دانان بسیار برجسته‌ای به تاریخ فرا دادند. آن‌چه در بالا به دست آمد یکی از تبیین‌های ممکن در باب رابطه‌ی منطق و اخلاق است که بعید نیست ریشه‌ای رواقی داشته باشد.

بخش‌بندی منطق

تجویی که فارابی برای منطق به دست می‌دهد هم‌خوان است با دیدگاه او درباره‌ی غرض منطق. وی، چنان‌که پیش‌تر دانستیم، بر آن است که غرض منطق شناساندن قیاس، گزاره، و تصوّرات مفرد، و نیز اقسام و احکام آنها است. بخش نخست منطق که «مقولات» یا «قاطیغوریاس» (کاتِگوریای)^۲ نامیده می‌شود به تصوّرات مفرد، بخش دوم که «باری میناس/باری ارمیناس» (پری ارمیناس)^۳ نامیده می‌شود به گزاره، بخش سوم که «آنالوطیقای اولی» (آنالوتیکا پروترا)^۴ نامیده می‌شود به قیاس مطلق، بخش چهارم که «آنالوطیقای ثانیه» (آنالوتیکا هوسترا)^۵ نامیده می‌شود به قیاس برهانی، بخش پنجم که «طوبیقا» (تپیکا)^۶ نامیده می‌شود به قیاس جدلی، بخش ششم که «سوفسطیقا» (پری تَن سُفِستِیْکُنِ الْنَحْنُ)^۷ نامیده می‌شود به قیاس مغالطی، بخش هفتم که «ریطوریقا» (رتْرِیکا)^۸ نامیده می‌شود به قیاس خطابی، و بخش هشتم که «ابویطیقا/بووطیقا»

۱. ابن‌طیب، تفسیر ایساغوجی، ص ۳۰.

2. Κατηγοριαί/Categoriae
3. Περὶ ἐρμηνείας/Liber de interpretatione
4. Αναλυτικά προτερα/Analytica priora
5. Αναλυτικά υστερα/Analytica posteriora
6. Τοπικά/Topica
7. Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλεγχῶν/Liber de sophisticis elenchis
8. Ρητορικὴ/Rhetorica

(پیتیکس)^۱ نامیده می‌شود به قیاس شعری می‌پردازد.^۲ فارابی همین چنین هشت‌بخشی را در التوطئة^۳ هم به میان می‌آورد، با این تفاوت که، افزون بر آن، می‌کوشد تا جایگاه منطق در هندسه‌ی کلی علوم را هم روشن سازد. فارابی، سپس، می‌گوید که منطق را تنها با صناعت‌های قیاسی کار است. و برای این صناعت‌ها هم دو کارکرد دارد: هم قوانین مختصّ به هر یک از این پنج را به دست می‌دهد و هم قوانین مشترک میان هر پنج را. قوانین مختصّ در پنج کتاب برهان، جلد، سفسطه، خطابه، و شعر عرضه می‌شوند، و قوانین مشترک در سه کتاب مقولات، عبارت، و قیاس.^۴

اگر سنت مدخل‌نویسی فروریوس را هم به این هشت کتاب بیافزاییم، به همان چنین هشت‌بخشی دست می‌یابیم که در میان مسیحیان سریانی‌زبان رایج بود. بنابراین، فارابی در زمینه‌ی تبویب منطق درست بر همان خطّ سیری گام برمی‌دارد که پیش از وی منطق‌دانان یعقوبی و نسطوری ترسیم کرده بودند.

ابن طیب نیز با یادکرد همین سنت بر نکته‌ی جالبی انگشت می‌نهد: منطق منطق نه بخشی. او به تبیین این نکته می‌پردازد که چرا منطق تنها به نه بخش تقسیم شده است، نه بیش‌تر و نه کم‌تر. وی در این باره می‌گوید که هدف اصلی منطق برهان است و هرچه جز برهان یا پیش‌از برهان است و یا پس‌از آن. چیزهایی که پیش‌از برهان‌اند در حکم مقومات آن‌اند که سبب شکل‌گیری آن می‌شوند و چیزهایی که پس‌از برهان‌اند در حکم محافظ و مدافع آن‌اند، زیرا «ارسطو این قیاس‌های غیربرهانی را به ما می‌آموزاند نه برای آن‌که به‌کارشان گیریم، بل تا از آنها بپرهیزیم».^۵ برهان ماده‌ای دارد و صورتی. صورت برهان که همان شرایط و ضوابط خاصّ برهان است در کتاب برهان بررسی می‌شود؛ و

1. Ποητικῆς/Poetica

۲. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، صص ۱۰۴-۱۰۵؛ همو، احصاء العلوم، صص ۳۸-۴۸.

۳. فارابی، التوطئة، در: المنطق عند الفارابی، صص ۵۶-۵۹.

۴. همان، ص ۵۸.

۵. ابن طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، ص ۳۳.

ماده‌ی برهان قیاس مطلق است، که آن نیز به نوبه‌ی خود ماده‌ای دارد و صورتی. صورت قیاس که همان شرایط و ضوابط صوری استنتاج درست است در کتاب قیاس پژوهیده می‌شود؛ و ماده‌ی آن مقدمات است که باز خود ماده‌ای دارد و صورتی. صورت آن در کتاب قضایا بررسی می‌شود و ماده‌ی آن که الفاظ مفرد است در کتاب مقولات. نیز این الفاظ مفرد لوازمی دارند که در کتاب ایساغوجی به آنها پرداخته می‌شود. از سوی دیگر، برهان قیاسی است که مقدمات اش جملگی صادق‌اند. همین‌که از این سطح فروافتیم چهار گونه قیاس پدید می‌آید: ۱. آن‌که بیش‌تر مقدمات اش صادق‌اند، ۲. آن‌که بیش‌تر مقدمات اش کاذب‌اند، ۳. آن‌که مقدمات صادق و کاذب اش به یک اندازه‌اند، ۴. آن‌که همه‌ی مقدمات اش کاذب‌اند. اولی قیاس جدلی است که در کتاب جدل به آن پرداخته می‌شود؛ دومی قیاس مغالطی است که در کتاب سفسطه بررسی می‌شود؛ سومی قیاس خطابی است که در کتاب خطابه پژوهیده می‌شود؛ و چهارمی قیاس شعری است که در کتاب شعر واکاوی می‌شود.

ابن‌سینا در مدخل هیچ‌یک از منطق‌نوشته‌هایش درباره‌ی بخش‌بندی منطق سخنی نمی‌گوید. با وجود این، منطق الشفاء و منطق عیون الحکمة را درست برپایه‌ی همین چینش نه‌بخشی می‌نویسد. در منطق النجاة و منطق دانشنامه‌علایی چینش مباحث همین گونه است، ولی مقولات، جدل، خطابه، و شعر کنار گذارده می‌شوند. درباره‌ی مقولات باید گفت که ابن‌سینا نه تنها آن را پژوهشی منطقی نمی‌داند، بلکه برای منطق آموزی زیان‌آور می‌شمارد^۱ و تنها سود آن را در «توانایی بر مثال آوردن» می‌بیند.^۲ و اما جدل، خطابه، و شعر را هم برای دو هدف اصلی منطق، که درست‌اندیشی و پرهیز از

۱. نک. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۱، صص ۸۲-۸۳؛ همو، الشفاء، المنطق، المقولات، راجعه و قدّم له

الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأب قنوتی، محمود محمد الخضیری، أحمد فؤاد الإهوانی، سعید زاید، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق، صص ۴-۸.

۲. همو، الشفاء، المنطق، المقولات، ص ۵.

نادرست‌اندیشی است، چندان سودبخش نمی‌یابد، چنان‌که در پایان منطق النجاة می‌نویسد: «برای توازن دانش منطق به همین اندازه بسنده کردیم و راه رسیدن به صواب را، که همان قیاس برهانی و حدّ حقیقی است، و راه پرهیز از خطا را، که همان جایگاه‌هایی است که در آنها در قیاس‌ها و حدّها غلط رخ می‌دهد، به تو شناسانندیم و منطق را با یادکرد امور بیرون از این دو هدف دراز نساختم، گرچه از سود تهی نیستند؛ اموری مانند مواضع جدلی و ابزارها و کاربردهای آنها، و مانند قیاس‌های خطابی و موادّ و اغراض و چگونگی کاربرد آنها، و مانند گفتارهای شعری و موادّ و اغراض آنها. پس اگر دوست داشتی که بر آن [ها] آگاهی یابی آن [ها] را از کتاب ما که الشفاء نامیده می‌شود بجوی.»^۱

نوآوری ابن‌سینا در زمینه‌ی بخش‌بندی منطق در الإشارات به کمال می‌رسد، کتابی که ابن‌سینا در آن افزون بر کنار نهادن مقولات، خطابه، و شعر، تعریف را که پیش از این در کنار برهان مطرح می‌شد جدا می‌سازد و به‌همراه کلی‌های پنج‌گانه در بابی مستقلّ می‌گنجاند: «نهج دوم: در الفاظ پنج‌گانه‌ی مفرد، و حدّ و رسم».^۲ مواضع جدلی نیز با تغییر کارکرد از اصول راهبرد مناظره به مغالطات تعریف در همین نهج جای می‌گیرند. این نشان می‌دهد که از نظر ابن‌سینا کلی‌های پنج‌گانه درآمده به منطق تعریف،^۳ و مواضع جدلی مغالطات منطق تعریف‌اند.^۴ این در حالی است که نهج نخست را پاره‌هایی از سرآغازهای هشت‌گانه‌ی منطق به‌همراه پیش‌نیازهای فهم کلی‌های پنج‌گانه تشکیل داده‌اند. نهج‌های سوم تا ششم به بررسی گزاره، اقسام، و احکام آن می‌پردازند تا درآمده باشد به نظریه‌های قیاس حملی، قیاس شرطی، و قیاس برهانی که، به ترتیب، در نهج‌های هفتم تا نهم بررسی می‌شوند. و سرانجام، نهج دهم به مغالطات منطق استدلال

۱. ابن‌سینا، النجاة، صص ۱۸۴-۱۸۵.

۲. همو، الإشارات و التنبیها، ص ۷۹.

۳. عظیمی، «تاریخ تحول کلیات خمس»، فلسفه و کلام اسلامی ۴۵/۱، ص ۱۱۷.

۴. همو، «مواضع جدلی در منطق ابن‌سینا»، منطق‌پژوهی ۸، ص ۱۱۳ به بعد.

می‌پردازد. این درون‌مایه را می‌توان در دو بخش اصلی گنجانید: ۱. منطق تعریف، و ۲. منطق استدلال. کلی‌های پنجگانه مدخل منطق تعریف، مواضع جدلی مغالطات منطق تعریف، مبحث قضایا مدخل منطق استدلال، و ابطال‌های سفسطی مغالطات منطق استدلال‌اند.

فخر رازی کاملاً به روایت ابن‌سینا از منطق دوبخشی پای‌بند است. وی در منطق الملخص می‌نویسد: «و چون دانستی که فرجام‌آهنگ [= مقصد اقصای] این دانش شناخت قانون‌هایی است که با آنها می‌توان تصوورها و تصدیق‌های ندانسته را به دست آورد، ناگزیر مقصودمان از این دانش را بر دو دسته چینش بخشیدیم: دسته‌ی نخست در چگونگی به‌دست‌آوردن تصوورها، [...] دسته‌ی دوم در تصدیق‌ها».^۱ منطق الرسالة الکمالیه نیز درست همین چینش را دارد. و اما درباره‌ی مقولات، فخر رازی در همین کتاب می‌گوید: «عادت چنان رفته است که بیان مقولات در علم منطق آرند»^۱، لکن آن را هیچ تعلقی نیست بمنطق [۰]. بس [= پس] لاجرم ما آن را در آخر منطق [۰]، در اول الهی آوردیم».^۲

نسبت منطق

و اما نسبت منطق، چنان‌که گفته شد، به معنای جایگاه آن در دسته‌بندی دانش‌ها است. بنابراین، تا آشکار گردد که منطق چه جایگاهی در دسته‌بندی دانش‌ها دارد، باید دانسته آید که دانش‌ها چگونه دسته‌بندی می‌شوند. از همین روی است که پاره‌ای از منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی بحث طبقه‌بندی علوم را در مدخل منطق گنجانده‌اند تا مقدمه‌ای باشد برای تعیین جایگاه منطق در هندسه‌ی کلی دانش‌ها. آن‌چه ابن‌سینا در آغاز مدخل منطق الشفاء و منطق المشرفیین آورده است نمونه‌ی کاملی است از فهم و رفع این پیش‌نیاز.

۱. فخر رازی، منطق الملخص، صص ۱۰، ۱۱، ۱۱۹.

۲. همو، الرسالة الکمالیه، ص ۲۷؛ نیز نک. همو، شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۹۵.

ارسطو دانش‌ها را به نظری، عملی، و تولیدی؛^۱ دانش‌های نظری را به ریاضی، طبیعی، و الاهی؛^۲ و دانش‌های عملی را به اخلاق، مدیریت خانواده، و سیاست^۳ تقسیم کرده است. اما شگفتا که در این دسته‌بندی از جایگاه منطق سخنی نگفته است. همین امر سبب شده تا پس از او ستیزی پر دامنه در بگیرد، درباره‌ی این که آیا منطق دانش است یا ابزار دانش.

رواقیان، آشکارا، منطق را بخشی از فلسفه می‌شمردند. در برابر، اسکندر افرویدیسی^۴ که سخت پای‌بند ارسطو بود، بر این پایه که وی منطق را در دسته‌بندی دانش‌ها جای نداده است، آن را تنها ابزاری برای فلسفه به شمار می‌آورد.^۵ هم از این روی بود که دانشمندان بیزانسی سده‌ی ششم میلادی منطق‌نگاشته‌های ارسطو را آرگانون، به معنای ابزار، می‌خواندند. ابن‌طیب در تفسیر ایساغوجی این نزاع و گوشه‌ای از دلایل هر دو طرف را گزارش می‌کند^۶ و گویا خود جانب مشایبان را می‌گیرد.^۷ ابن‌بهریز اما در حدود المنطق^۸ پس از نقل این کشاکش می‌افزاید که نوافلاطونیان (به قول او: افلاطونیان)

۱. دانشمندان مسلمان اما _چنان‌که پس از این خواهیم دید_ از دانش‌های سازنده سخنی نگفته‌اند. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ش، ۱۰۲۵b۲۵؛

Ross, Aristotle, p.287.

۲. همان، ۱۰۲۶b۱۹.

۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۸ش، ۱۱۴۱b؛ راس، ص ۳۳۰.

4. Alexander of Aphrodisias

۵. ابن‌سینا، الشفاء، المنطق، المدخل، مقدمه ابراهیم مدکور، صص ۵۲ و ۵۳.

۶. ابن‌طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، صص ۲۶-۲۷.

۷. همان، ص ۳۳.

۸. ابن‌بهریز، عبدیشوع، حدود المنطق (به همراه المنطق ابن‌المقفع)، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انجمن فلسفه‌ی ایران، تهران، ۱۳۵۷ش، ص ۱۱۶.

در این میانه راه سومی را برگزیدند. آنان بر این باور بودند که منطق هم بخشی از فلسفه است و هم ابزار آن؛ هم دانش است و هم ابزار دانش.

کشاکش میان رواقیان، مشائیان، و نوافلاطونیان از رهگذر ترجمه‌ها به جهان اسلام دامن گسترد و منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی را هم درگیر کرد.^۱ فارابی اما در این میان به راه اسکندر افرویدی می‌رود و دیدگاه رواقیان و نوافلاطونیان را کنار می‌گذارد.^۲

بوعلی در مدخل منطق الشفاء و الاشارات بحث‌های مفصلی در این باب دارد، ولی با توجه به این‌که منطق المشرقیین بخش نخست کتابی است که ابن‌سینا، به گفته‌ی خودش، دیدگاه‌های ویژه و نوآوری‌های خاص خود را در آن گنجانده است، می‌توان گفت که نظر نهایی وی درباره‌ی دسته‌بندی دانش‌ها و جایگاه منطق در این دسته‌بندی همان است که در این کتاب گفته است. در این دسته‌بندی با این‌که منطق بخشی از دانش، یعنی بخشی از فلسفه به معنای عام کلمه است، نه در شمار فلسفه‌ی نظری است و نه در شمار فلسفه‌ی عملی، ولی برای هر دو ابزار است.

فخر رازی در شرح الاشارات^۳ و شرح عیون الحکمة^۴ کشمکش بر سر این پرسمان که «آیا منطق دانش است یا ابزار؟» را ستیزی واژگانی [= نزاعی لفظی] می‌شمارد و می‌گوید که اگر واژه‌ی «دانش» را برای این معنا برنهمیم: «صورت هم‌خوان با واقعیت بیرونی» آن‌گاه منطق دانش نخواهد بود، زیرا موضوع آن معقول‌های درجه‌دوم منطقی (از جهت چگونگی رسیدن از دانسته‌ها به ندانسته) است، و این معقول‌ها یک‌سره ذهنی‌اند. اما اگر این واژه را برای «هر چیز شناختنی که ذهن می‌تواند بدان آگاهی یابد، خواه برون ذهنی خواه درون‌ذهنی» برنهمیم آن‌گاه منطق نیز دانش خواهد بود. بنابراین، واژه‌ی

۱. نک. عظیمی، ماهیت منطق، ص ۶۰ به بعد.

۲. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، ص ۱۰۸.

۳. رازی، شرح الاشارات، ج ۱، صص ۵-۶.

۴. همو، شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۴۸.

«منطق» دو معنا دارد: یکی معنای بسته و ویژه، و دیگری معنای باز و فراگیر. برپایه‌ی معنای نخست، منطق دانش نیست، اما نمی‌توان انکار کرد که ابزار دانش هست. و برپایه‌ی معنای دوم، منطق بخشی از دانش است، و دیگر ابزاری برای دانش به این معنا نمی‌تواند بود، وگرنه ابزار خودش هم باید باشد که این دور است و مُحال. اما ابزار برای دانش‌های دیگر (به جز منطق) تواند بود. بنابراین، منطق برپایه‌ی معنای نخست دانش، ابزاری است برای دانش، بی‌هیچ قیدی؛ و برپایه‌ی معنای دوم دانش، ابزاری است برای دانش‌های غیر از منطق.^۱

و اما درباره‌ی دسته‌بندی دانش‌ها، فخر رازی در شرح عیون الحکمة^۲ هم دیدگاه شیخ در عیون الحکمة، که همان دیدگاه رایج است، را شرح می‌دهد و هم به دیدگاه شیخ در منطق المشرقیین اشاره می‌کند. از شرح رازی بر طبقه‌بندی علوم در عیون الحکمة چنین برمی‌آید که منطق را با این‌که بخشی از حکمت می‌شمارد، نه در حکمت نظری می‌گنجانند و نه در حکمت عملی.

مرتب منطق

چنان‌که پیش‌تر گفتم، مرتب هر علمی بر دو گونه است: مرتب ارزشی و مرتب غیر ارزشی. مرتب ارزشی همان شرافت علم است. ابن‌سینا در الشفاء^۳ از «فاضل متأخر» درباره‌ی شرافت منطق چنین گزارش می‌کند که «جایگاه منطق نسبت به دانش‌های دیگر جایگاه خدمت‌کار نیست، بلکه جایگاه رئیس است. زیرا سنجیدار [= معیار] و ترازو است.»

۱. نک. عظیمی، ماهیت منطق، ص ۲۸.

۲. رازی، شرح عیون الحکمة، ج ۱، صص ۴۹؛ همان، ج ۲، صص ۵-۲۲.

۳. ابن‌سینا، الشفاء، المنطق: القیاس، ص ۱۵.

فاضل متأخر کیست؟ تونی ستریت^۱ در مقاله‌ای با عنوان «فاضل متأخر» در کتاب قیاس ابن سینا^۲ می‌گوید که ابراهیم مدکور، نبیل شهابی، گئورگ مایر،^۳ میکولوس ماروٹ،^۴ هلموت گاتژه،^۵ فریتس تسیرمان،^۶ وی را اسکندر افرویدیسی دانسته‌اند، ولی ابن رشد و محمدتقی دانش‌پژوه بر آن‌اند که وی فارابی است. ستریت خود جانب ابن رشد و دانش‌پژوه را می‌گیرد و اسناد و شواهد فراوانی برای تأیید این دیدگاه به دست می‌دهد. وی درباره‌ی عبارت یادشده می‌نویسد که این عبارت «به سراغ استعاره‌ای می‌رود که به نظر من آشکارا فارابی‌وار است».^۷ با این همه، من هرچه آثار فارابی را کاویدم نه تنها چنین عبارتی را ندیدم، بل که عبارت‌هایی یافتم که فارابی در آنها فلسفه‌ی نخستین را رئیس علوم می‌شمارد، نه منطق را.^۸ با وجود این، رازی در شرح عیون الحکمة^۹ و شهرزوری در رسائل الشجرة الإلهیة^{۱۰} به فارابی نسبت داده‌اند که منطق را رئیس علوم می‌داند.

باری، ابن سینا اما سخن «فاضل متأخر» را، که احتمالاً همان فارابی است، نمی‌پذیرد و می‌گوید که معیار بودن منطق سبب بلندپایگی و شرافت آن نمی‌شود. چیزی اشرف است که به خودی خود مقصود و مطلوب باشد، نه برای چیزی دیگر. به دیگر

1. Tony Street

2. Street, "Eminent Later Scholar", pp.205-206.

3. Georg Meier

4. Miklós Maróth

5. Helmut Gätje

6. Fritz Zimmermann

7. Street, "Eminent Later Scholar", p.218.

۸. نک. فارابی، ابونصر، المنطقیات للفارابی، حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا مُحَمَّدتقی دانش‌پژوه، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۲۰؛ همو، الأعمال الفلسفية: تحصيل السعادة، مقدّمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، دار المناهل، بیروت، ۱۴۱۳ق، صص ۱۸۲-۱۸۳.

۹. رازی، شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۴۸.

۱۰. شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، با مقدّمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۴۵.

سخن، چیزی اشرف است که اصالی باشد، نه آلی. این در حالی است که منطق علمی آلی است و مطلوب بالذات نیست و، از این‌رو، نمی‌تواند اشرفِ علوم باشد.^۱ فخر رازی نزاع فارابی و ابن‌سینا را لفظی می‌شمارد و می‌گوید که اگر منظور از «ریاست» نفوذ حکم باشد، آن‌گاه منطق رئیس علوم است؛ زیرا حکم‌اش بر همه‌ی دانش‌ها نافذ است درحالی‌که حکم هیچ علمی بر آن نافذ نیست. و اگر «رئیس» به معنای مقصود بالذات باشد، در این صورت منطق رئیس علوم نیست؛ چون مقصود بالعرض است نه بالذات.^۲

و اما مرتبت غیرارزشی منطق، چنان‌که گفته شد، بر دو گونه است: مرتبت دانشی (علمی) و مرتبت آموزشی (تعلیمی). فارابی می‌گوید که از نظر علمی، منطق بر همه‌ی دانش‌هایی که از فکر بهره می‌گیرند تقدّم دارد (چراکه منطق قانون فکر و آیین اندیشیدن را فرامی‌دهد). ولی از نظر تعلیمی، چون معیار قطعی و مطلق وجود ندارد و تقدّم و تأخر وابسته به احوال متعلّمان و آموزندگان است، هم‌رایی و وحدت نظری برجای نیست. کسانی منطق را مقدّم می‌دارند و گروهی فی‌المثل هندسه را.^۳ ابن‌طیب می‌گوید که چون منطق برای دانش‌های دیگر ابزار استخراج معلومات است، باید پیش از آنها خوانده شود.^۴ ابن‌سینا در این زمینه سخن صریحی ندارد. تنها در منطق‌الاشارات است که به این نکته اشارتی کرده است؛ آن‌جا که می‌گوید: «از دانش منطق آغاز می‌کنم و به دانش طبیعت و آنچه پیش از وی است [یعنی مابعدالطبیعه] برمی‌گذرم».^۵ رازی در شرح عبارت یادشده می‌گوید که منطق ابزار علوم است و ابزار یک چیز را باید بر آن چیز مقدّم

۱. ابن‌سینا، الشفاء، المنطق، القیاس، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق، ص ۱۵.

۲. رازی، شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۴۸.

۳. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، ص ۱۰۸.

۴. ابن‌طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفرفور یوس، ص ۳۱.

۵. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ص ۶.

داشت؛ «به همین سبب، شیخ با آن [یعنی با منطق] آغاز کرده است و آن را بر دانش‌های دیگر مقدم داشته است».^۱

مرتب آموزش، چنان‌که پیش‌تر گفتم، به معنای تقدّم یا تأخّر تعلیمی است که می‌توان آن را به تقدّم و تأخّر رُتبی وضعی بازگرداند و سنجهی آن آسانی و آسان‌سازی امر آموزش است، چیزی که وابسته به حال متعلّمان و قرار معلّمان است. منطق از آن‌روی که آموزش علوم عقلی را آسان می‌سازد بر آنها تقدّم تعلیمی دارد.

و اما مرتبِ دانشی، همان‌گونه که پیش‌از این گفته آمد، به معنای تقدّم یا تأخّر علمی و معرفتی است. دانشی که چیستی و/یا هستی موضوع، و/یا مبادی، و/یا روش یک دانش دیگر را فرامی‌دهد از همان حیث بر آن دانش تقدّم معرفتی دارد. منطق روش علوم عقلی را که همان قیاس، به‌ویژه قیاس برهانی، است به دست می‌دهد و، از این‌رو، بر آنها تقدّم معرفتی دارد. با وجود این، چیستی و هستی موضوع خود و نیز پاره‌ای از مبادی‌اش را از دانش‌های دیگر وام می‌کند و، بنابراین، از این حیث نسبت به آنها تأخّر معرفتی دارد. برای نمونه، منطق وجود موضوع خود را از هستی‌شناسی، و نحوه‌ی وجود آن را از نفس‌شناسی برمی‌گیرد: «درباره‌ی این اعتبارها [یعنی معقول‌های درجه‌دوم منطقی] گاه از این‌روی کاوش می‌شود که آیا موجودند یا نه؛ به این کاوش کسی که در هستی‌شناسی نگرمند است درمی‌نگرد. نیز درباره‌ی آنها گاه از این‌روی کاوش می‌شود که آیا وجودشان در نفس است یا هم در نفس و هم در خارج».^۲ نیز، چیستی و هستی فکر از مبادی منطق است که نفس‌شناسی آن را به دست می‌دهد.^۳ هم‌چنین، پیوند علی-معلولی که از مبادی

۱. رازی، شرح‌الإشارات، ج ۱، صص ۵-۶.

۲. همو، شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۴۸.

۳. نک. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۸.

منطق و محور استلزام‌ها و استنتاج‌های منطقی است^۱ در هستی‌شناسی تبیین و اثبات می‌شود.

می‌سزد پرسید که آیا باز نمود بالا در پی دارنده‌ی این نیست که منطق نسبت به هستی‌شناسی و نفس‌شناسی هم تقدّم معرفتی دارد و هم تأخّر معرفتی؛ و آیا این به تناقض نمی‌انجامد؟ پاسخ روشن است: منطق نسبت به آنها هم متقدّم است و هم متأخّر، ولی چون جهت تقدّم و تأخّر یکی نیست تناقضی بر نمی‌خیزد. منطق از آن جهت که روش هستی‌شناسی و نفس‌شناسی را فرامی‌دهد بر آنها مقدّم است، و از آن روی که هستی موضوع و پاره‌ای از مبادی خود را از آنها وام می‌کند نسبت به آنها مؤخّر است. نیز نباید فراموش کرد که منطق هستی موضوع و برخی از مبادی خود را بر سبیل وضع و تسلیم، و به‌عنوان اصول موضوع، از هستی‌شناسی و نفس‌شناسی بر می‌گیرد.

پدیدآورنده‌ی منطق

درباره‌ی پدیدآورنده‌ی منطق، فارابی می‌گوید، برخی بر آن‌اند که بخش‌هایی از منطق پیش از ارسطو کشف شده بوده است. برای نمونه، گفته می‌شود که یکی از فیثاغورسیان به نام آرخوتاس^۲ کتابی درباره‌ی مقولات نوشته بوده است. نیز کسنوکراتس^۳ و، بیش از وی، افلاطون کارهایی در زمینه‌ی تعریف و تقسیم کرده بودند؛ هم‌چنین است پروتاگوراس^۴ در زمینه‌ی سفسطه، تراسوماخوس^۵ در زمینه‌ی خطابه، و هومر (هومروس)^۶ در زمینه‌ی شعر. فارابی درباره‌ی آرخوتاس می‌گوید که، برپایه گزارش

۱. استلزام بر دو گونه است: تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی. آن‌که بر علیّت مبتنی است دومی است، نه اولی. و منطق دوره‌ی اسلامی هم به رأی ما بر دومی مبتنی است، نه اولی.

2. Archytas
3. Xenocrates
4. Protagoras
5. Thrasymachus
6. Homer/ Hómēros

ثِمِستِیوس^۱، دو فیثاغورسی به نام آرخوتاس وجود داشته‌اند: یکی پیش از ارسطو و دیگری پس از ارسطو؛ و آن که کتابی در زمینه‌ی مقولات نوشته آرخوتاسی است که پس از ارسطو می‌زیسته و، بنابراین، نمی‌توان گفت که مقوله‌های ارسطو برگرفته از کتاب اوست. فارابی می‌افزاید که حتی آرخوتاس پیش از ارسطو هم، اگرچه همان‌گونه که از سخن خود ارسطو در دفتر هفتم متافیزیک^۲ دانسته می‌شود، کارهایی در زمینه‌ی تعریف کرده بوده است، این کارها چندان ناقص‌اند که نمی‌توان گفت یک دانش را شکل داده‌اند. هم‌چنین است کارهای کسنوکراتس و افلاطون در زمینه‌ی تعریف و تقسیم. و اما کارهای پروتاگوراس، تراسیماخوس، و هومر در عرصه‌های سفسطه، خطابه، و شعر نیز تلاش‌هایی فردی بوده‌اند که به تأسیس یک علم نیانجامیده‌اند. کوتاه این که کارهای منطقی پیش از ارسطو بر دو دسته‌اند: ۱. تلاش‌های غیرعلمی، ۲. تلاش‌های علمی ناقص و نافرجام. این تنها ارسطو است که پس از این تلاش‌های پراکنده و ناقص، توانست منطق را به‌مثابت یک دانش نضج‌یافته بنیان نهد.

ابن طیب می‌گوید که پدیدآورنده‌ی منطق ارسطو است و این از دو راه ثابت می‌شود: یکی سبک سخن‌اش و دیگر گواهی روایان که سلسله‌ی آنها به دو شاگرد بی واسطه‌ی او، یعنی تئوفراستوس و انودموس، بازمی‌گردد.^۳

ابن سینا در این زمینه در مدخل منطق سخن مستقل و صریحی نگفته است. تنها در مقدمه‌ی منطق الشفاء^۴ یادی از «صاحب منطق»، یعنی ارسطو، می‌کند. وی این مطلب را چندان روشن می‌دانسته که نیازی به یادکرد آن نمی‌دیده است.

1. Themistius

۲. نک. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، ۲۲-۲۱ a ۱۰۴۳.

۳. ابن طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، ص ۳۳.

۴. ابن سینا، الشفاء، المنطق: المدخل، ص ۱۱.

وجه نام‌گذاری منطق

فارابی در الألفاظ از همهی سرآغازهای هشت‌گانه‌ی منطق سخن می‌گوید، به‌جز وجه نام‌گذاری آن. با وجود این، در التوطئة^۱ به واژه‌شناسی «منطق» و وجه نام‌گذاری این دانش می‌پردازد و می‌گوید که «منطق» از «نطق» مشتق شده است و «نطق» نزد قدما (به احتمال قوی، یعنی: یونانیان باستان) سه معنا داشته است: ۱. قوّة تعقل، ۲. معقولات حاصل در نفس انسان، یعنی نطق درون، ۳. تعبیر زبانی آن‌چه در ضمیر است، یعنی نطق برون. و منطق را از آن روی «منطق» نامیده‌اند که هم قوانین نطق درون را به دست می‌دهد و هم، تا آن‌جا که در میان همهی زبان‌ها مشترک است، قوانین نطق برون را؛ و از این رهگذر قوّه‌ی ناطقه را هم در نطق درون و هم در نطق برون به سوی صواب رهنمون می‌شود و از خطا بر حذر می‌دارد. از این نگرگاه، منطق تا اندازه‌ای با نحو اشتراک دارد، ولی تفاوت بنیادین‌اش با نحو در این است که قوانین نحو به زبانی خاصّ و ویژه‌اند درحالی‌که قوانین منطق میان همهی زبان‌ها مشترک‌اند.

واژه‌شناسی فارابی را می‌توان با پژوهش‌های جدیدی که درباره‌ی ریشه‌شناسی «منطق» انجام شده‌اند سنجید. اروین^۲ می‌گوید که واژه‌ی انگلیسی logic (به معنای منطق) از واژه‌ی یونانی logikē^۳ گرفته شده که خود مشتق از logos^۴ است، و logos را می‌توان به «واژه»، «سخن»، «قضیه»، «احتجاج»،^۵ یا «دلیل/عقل»^۶ ترجمه کرد.

۱. فارابی، التوطئة، در: المنطق عند الفارابی، صص ۵۹-۶۰.

2. Irwin
3. λογικέ
4. λογος
5. word
6. speech
7. statement
8. argument
9. reason

استید^۱ و گراهام^۲، هر دو، در مقاله‌های جداگانه‌ای که در این زمینه نوشته‌اند به تفصیل دگرذیسی معنایی این واژه را در طول تاریخ فلسفه بررسی کرده‌اند. مجموع معنایی که آنها برمی‌شمرند را می‌توان در سه دسته گنجانند: ۱. آن‌چه مربوط به حوزه زبان است؛ ۲. آن‌چه مربوط به قلمرو اندیشه، به مثابت یک فعل، است؛ ۳. آن‌چه مربوط به عقل، به مثابت یک نیروی گرداننده و قوه‌ی مدبّر است - خواه در انسان، خواه در جهان. و این سه کمابیش همان سه معنایی هستند که فارابی برای «نطق» (*logos*) برشمرده است.

در این جا یادکرد این نکته نیز بایسته است که ارسطو خود واژه‌ی *logikē* را، که در انگلیسی به *logic* تراذیسیده است، برای منطق به کار نمی‌برد بلکه به جای آن از واژه‌ای که بعدها در انگلیسی به *analytics* تبدیل می‌شود استفاده می‌کند. به قول استید، *logic* سکه‌ای است که بعدها ضرب شده است. مارتا نیل می‌گوید: «[واژه‌ی] «منطق» با معنای جدیدش خود تا زمان شرح‌های اسکندر افروذیسی، که در سده سوم م. [می‌زیسته و] می‌نوشته است، پدید نیامده بود».^۳ ابن سینا نیز به نظر می‌رسد که به همین نکته اشاره دارد، آن‌جا که می‌گوید: «دانشی که جُسته می‌شود تا ابزار باشد، عادت در این روزگار و در این سرزمین بر این جاری شده است که دانش منطق نامیده شود. ممکن است که نزد قومی دیگر نامی دیگر داشته باشد ولی ما می‌پسندیم که اکنون به این نام مشهور بنامیم اش».^۴ به جز این، ابن سینا در مدخل منطق نوشته‌های خود سخنی درباره‌ی واژه‌شناسی «منطق» و وجه نام‌گذاری آن ندارد؛ هم‌چنین است رازی. ابن طیب اما در این باره می‌گوید: «صناعت منطق از این‌روی بدین نام نامیده شده است که کارش استوارداشت

1. Stead

2. Graham

3. Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, p.7.

۴. ابن سینا، منطق المشرقیین، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ق، ص ۶.

افعال نفس ناطقه‌ی انسان است، منظورم این است که به روی آن راه درستی برای آگاهی بر حقیقت و نیکوکاری می‌گشاید».^۱

شیوه‌های آموزش منطق

درباره‌ی شیوه‌های آموزش در منطق، فارابی می‌گوید که «در این صناعت همه‌ی آن شیوه‌ها [که پیش‌تر یاد شدند] به‌کار می‌روند، به‌جز آنهایی که گفتیم ارسطو یک‌سره از آنها می‌پرهیزد».^۲ یعنی «جایگزین کردن عرض یک چیز به جای خود آن، که ارسطو در فلسفه از این شیوه آموزش به‌کلی می‌پرهیزد. و نیز جایگزین کردن همانند یک چیز به جای خود آن، که وی از آن می‌پرهیزد مگر در چیزهای اندک».^۳ ابن‌طیب می‌گوید که در منطق چهار شیوه‌ی آموزشی به‌کار می‌روند: تقسیم، تحلیل، تحدید، و برهان.^۴

ابن‌سینا، اما، از شیوه‌های آموزش در منطق سخنی نمی‌گوید. می‌باید پرسید که چرا؟ اگر «شیوه‌ی آموزش» را به معنای «روش‌شناسی» بگیریم، به نظر می‌رسد که ابن‌سینا از این‌رویی بدان نمی‌پردازد که منطق خود روش‌شناسی علوم (دست‌کم علوم برهانی) است و دیگر خود روش‌شناسی جداگانه‌ای ندارد وگرنه تسلسل پیش می‌آید. بیش‌تر آن‌چه هم که فارابی به‌عنوان شیوه‌های آموزش در منطق یاد می‌کند اقسامی از تعریف و تقسیم و استدلال است که از مبادی یا مسائل منطق به‌شمار می‌روند؛ و اگر قرار باشد آنها را در مدخل منطق بگنجانیم، باید همه یا دست‌کم بیش‌تر ذی‌المقدمه را در مقدمه جای دهیم!

۱. ابن‌طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، ص ۳۱.

۲. فارابی، الألفاظ المستعملة فی المنطق، ص ۱۱۱.

۳. همان، صص ۹۰-۹۱.

۴. ابن‌طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، ص ۳۳.

نتیجه

برپایه‌ی آنچه گفته آمد دانستیم که فارابی، ابن‌سینا، ابن‌طیب، و فخر رازی، سرآغازهای هشت‌گانه و مباحث مربوط به آن را در مدخل منطق‌نوشته‌های خود گنجانده‌اند و از این رهگذر سنت مدخل‌نویسی موروث از فرفورپوس را گسترش دادند. این یکی از دگردیسی‌های ایساگوگه در منطق دوره‌ی اسلامی است که خود متأثر از سنتی تثبیت‌شده در میان شارحان نوافلاطونی، به‌ویژه اسکندرانیان، است. آنان که مدرسه‌هایی پررونق داشتند و در امر آموزش دانش‌های عقلی کامیاب بودند، برپایه‌ی دغدغه‌های آموزشی خود هر کتابی را با سرآغازهای هشت‌گانه برمی‌گشودند. منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی، که در جریان جنبش ترجمه و به‌واسطه‌ی مسیحیان سریانی‌زبان از مکتب نوافلاطونی به‌جدّ اثر پذیرفتند، سرآغازهای هشت‌گانه را به مدخل دانش‌های عقلی، و از آن جمله منطق، افزودند.

منابع

- ابن‌بهریز، عبدیشوع، حدود المنطق (به همراه المنطق ابن‌المقفع)، مقدّمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انجمن فلسفه‌ی ایران، تهران، ۱۳۵۷ش.
- ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده‌الآملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش.
- همو، الشفاء، المنطق، المدخل، تصدیر الدكتور طه حسین باشا، مراجعة الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الإهوانی، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق.
- همو، الشفاء، المنطق، المقولات، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنواتی، محمود محمد الخضیری، أحمد فؤاد الإهوانی، سعید زاید، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق.
- همو، الشفاء، المنطق، القیاس، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق.

- همو، الإشارات و التنبیها، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، سه جلدی، نشر البلاغة، قم ۱۳۸۳ ش.
- همو، النجاة، با مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- همو، منطق المشرقیین، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ۱۴۰۵ ق.
- همو، منطق دانشنامه‌ی علایی، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳ ش.
- ابن طیب، ابوالفرج، تفسیر کتاب ایساغوجی لفروریوس، تحقیق الدكتور کوامی جیکی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۷۵ م.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- همو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- رازی، فخرالدین، شرح عیون الحکمة، ۳ ج، تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا، مؤسسة الصادق، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- همو، منطق الملخص، تقدیم، تحقیق و تعلیق: احد فرامرزق‌راملکی و آدینه اصغری‌نژاد، انتشارات دانشگاه امام صادق، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- همو، الرسالة الکمالیة فی الحقائق الإلهیة، تصحیح و حواشی و مقدمه و شرح حال از سید محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ش.
- همو، شرح الإشارات، تصحیح علیرضا نجف‌زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، با مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، ۳ ج، مؤسسه‌ی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- طوسی، محمدبن‌محمدبن‌حسن، أساس الإقتباس، به تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- عظیمی، مهدی، دگردیسی مدخل فروریوس، رساله‌ی دکتری دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ ش.
- همو، «تاریخ تحول کلیات خمس: ارسطو، فروریوس، فارابی، ابن‌سینا»، فلسفه و کلام اسلامی ۴۵/۱، ۱۳۹۱ ش، صص ۸۷-۱۲۲.
- همو، «مواضع جدلی در منطق ابن‌سینا: از اصول مناظره تا مغالطات تعریف»، منطق‌پژوهی ۸، ۱۳۹۲ ش، صص ۱۱۳-۱۴۲.
- همو، ماهیت منطق و منطق ماهیت، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۳ ش.

فارابی، ابونصر، المنطقیات للفارابی، حَقَّقها و قدَّم لها محمَّدتقی دانش پزوه، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، قم، ۱۴۰۸ق.

همو، الألفاظ المستعملة في المنطق، تصحيح، تحقيق، و مقدمه از محسن مهدی، الزهراء، تهران، ۱۴۰۴ق.

همو، الأعمال الفلسفية: تحصيل السعادة، مقدمه و تحقيق و تعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ۱۴۱۳ق.

همو، إحصاء العلوم، مقدمه و شرح على بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ۱۹۹۶م.

همو، التوطئة، در: المنطق عند الفارابی، ج ۱، تحقيق و تقديم و تعليق رفيق العجم، دارالمشرق، بيروت، ۱۹۸۵م.

کیانی فرید، مریم، رؤوس ثمانية علوم با تأكيد بر انحاء تعليمیه، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر طوبی کرمانی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ش.

ملاصدرا (صدرالدین محمَّد شیرازی)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ۹، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۲۳ق.

Evangelou, C., *Aristotle's Categories and Porphyry*, E. J. Brill, Leiden, 1988.

Graham, D. W. (2005), "Logos", *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.), 2nd edition, vol. 5, 2006.

Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, 1971.

Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1964.

Ross, S. D., *Aristotle with an Introduction by John L. Ackrill*, Routledge, reprinted, 2004.

Stead, C., "Logos", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London & New York: Routledge, 1998.

Street, Tony, "'Eminent Later Scholar', Avicenna's *Book of Syllogism*," *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2):205-218 (2001).