

تاریخ منطق

آ. ماکوویکی

ترجمہ: فریدون شایان



تاریخ منطق

تاریخ منطق

تألیف آ. ماکووولسکی

ترجمة فریدون شایان

این اثر در رابطه با متن فرانسه ترجمه‌ای است از:

Histoire de la logique

Par A. Makovelski Editions

du Progres MosCou

1978



تاریخ منطق

تألیف: آ. ماکوولسکی، ترجمه‌ی فریدون شایان

حروفچینی: عزیزخوار، چاپ: مهارت

تعداد ۳۰۰۰ نسخه، چاپ دوم ۱۳۶۶

حق هر گونه چاپ و انتشار محفوظ

تهران/خیابان جمهوری/کوچه درختی/شماره ۱۶

باسپاس و تشکر از جروفچینی عزیزخواه و کارگر ارجمند آقای مرتضی کاشانی
که درچیدن کتاب تاریخ منطق زحمت فراوان کشیدند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۹	مقدمه مترجم
۱۳	مقدمه مؤلف
	فصل اول / منطق در هند و دیگر کشورهای مشرق زمین در عهد باستان و دوران
۲۱	فثوداليسم
۳۳	منطق بودایی قبل از دیگه ناگا
۳۸	منطق در نجله نیایا
۴۴	دیگناگا و دارما کیرتی
۵۵	منطق در نجله های سارواکا و جایی نیسم
۶۳	فصل دوم / منطق ماقبل ارسطویی در یونان باستان
۱۱۹	فصل سوم / منطق ارسطو
۱۲۱	نظریه حقیقت و قوانین اندیشه
۱۳۵	نظریه مربوط به قضیه
۱۴۳	نظریه مفهوم
۱۶۷	نظریه استدلال
۱۹۰	استقراء

صفحه	عنوان
۱۹۴	پارادیگم و آنتیم
۱۹۸	نظریه برهان
۲۰۲	نظریه لغزشهای منطقی
۲۰۵	نظریه جهات
۲۰۸	جایگاه ارسطو در تاریخ منطق
۲۱۹	فصل چهارم / منطق مابعد ارسطویی در یونان باستان و رم
۲۲۲	منطق در نحلّه مشائیون بعد از ارسطو
۲۲۳	منطق رواقی
۲۴۷	منطق اپیکوری
۲۶۲	شکاگان قدیم و مسائل منطقی
۲۷۳	منطق در رم قدیم
۲۸۱	فصل پنجم / نظریه‌های منطقی عصر فتودالی در خاور نزدیک
۳۳۷	فصل ششم / منطق اروپای باختری در عصر فتودالیسم
۳۶۵	فصل هفتم / منطق در اروپای عهد رنسانس (قرن پانزدهم تا شانزدهم)
۳۹۹	فصل هشتم / منطق در فرانسه (قرن هفدهم)
۴۳۷	فصل نهم / منطق در انگلستان (قرن هفدهم)
۴۸۵	فصل دهم / منطق در انگلستان (قرن هیجدهم)
۴۹۵	فصل یازدهم / منطق در آلمان (قرن هفدهم و هیجدهم)
۵۲۱	فصل دوازدهم / منطق در فرانسه (قرن هیجدهم)
۵۲۹	فصل سیزدهم / منطق کانت
۵۵۳	فصل چهاردهم / منطق در روسیه (قرن هفدهم و هیجدهم)
۵۸۸	منطق دموکراتهای انقلابی روس
۵۹۵	فصل پانزدهم / منطق در انگلستان (قرن نوزدهم)
۶۰۱	فصل شانزدهم / منطق در آلمان (در نیمه نخست قرن نوزدهم)

سخن مترجم

آ. ماکوولسکی^۱ (۱۸۸۴-۱۹۶۹) یکی از برجسته‌ترین محققان شوروی در زمینه تاریخ فلسفه بشمار می‌آید. کتاب تاریخ منطق او که اکنون از نظر خوانندگان می‌گذرد مبتنی بر پژوهشهای بسیاری است که مؤلف درباره موضوع کتاب انجام داده است. پژوهشهایی که از تأیید جهانی متخصصان تاریخ فلسفه برخوردار بوده و از لحاظ عمق دامنه‌اش مورد تأیید صاحب نظران قرار گرفته است.

یکی از مسائلی که ماکوولسکی در کتابش بر آن پامی فشارد، آنست که هر چند منطق صوری و ارسطویی تشابهاتی بایکدیگر دارند این دو منطق را نباید همسان پنداشت زیرا ارسطو به عنوان پدر منطق به هیچ وجه منطق را از واقعیت و عینیت جدا نمی‌سازد. درست است که منطق صورت قوانین تفکر را مطالعه می‌نماید اما «این انطباق فکر بر خود فکر»، بنوعی جهان

1. A. Makovelski

بیرونی را منعکس می‌سازد، زیرا اگر قبول کنیم که ما بیماری تفکر، جهان بیرونی را می‌شناسیم در این صورت این سؤال پیش می‌آید که چرا تفکر ما (تفکر درست و منطقی) برای جهان منطبق می‌شود. اما بدین پرسش تنها می‌توان چنین پاسخ گفت که قوانین تفکر و جهان با یکدیگر سنخیت دارند و ذهن با کشف قوانین تفکر، کلی‌ترین روابط جهان هستی را مکشوف می‌دارد. اما اگر ارسطو در طول چندین قرن بر تارک اندیشه‌های منطقی جهان درخشیده از آن روست که وی برخلاف منطق صوری توانسته در دستگاه منطقی خود در مقیاسی که محدوده‌های تاریخی امکان می‌داده تضاد میان ذهن و عین، عقلی و تجربی و کلی و فردی را بگشاید.

مطلب دیگر آنست که ارسطو به رابطه نزدیکی میان زبان و تفکر و لاجرم میان گفتار و منطق قائل بوده است. هر چند زبان یونانی در زمان ارسطو از لحاظ روابط درونی کلمات و مفاهیم به صورتی تدوین نشده وجود داشته، بیگمان منطق ارسطو از روابط زبانی متأثر بوده است. چنانچه عکس مطلب نیز صادق است؛ زیرا همین منطق ارسطویی سبب کشف روابط کلمات و تدوین برخی از دستور زبانها گشته. در این باره مثلاً می‌توان به تدوین گرامر عربی که قرن‌ها پس از ارسطو، با تکیه بر منطق او تدوین گردید، اشاره نمود.

نکته دیگری که ما کوولسکی در تاریخ منطق بر آن تأکید دارد به نقش دموکریت در تکامل آراء منطقی مربوط می‌شود: او می‌گوید معمولاً تاریخ-نویسان منطق در این باره سکوت کرده و یا حق مطلب را ادا نکرده‌اند. در این قبیل آثار معمولاً درباره سهم افلاطون در تکوین منطق مباحثات بسیاری صورت می‌گیرد، درحالی‌که از دموکریت که خود دارای منطقی بوده سخنی به میان نمی‌آید.

این کتاب شرح مبسوطی از تکامل دگرینهای منطقی است. بخش اول کتاب به نظریات منطقی خاورزمین و اروپا در دوران قدیم اختصاص دارد. بخش دوم، نظریات منطقی عصر فنودالیزم را فرا می‌گیرد و بالاخره بخش سوم شامل بینشهای منطقی اروپای جدید است (دکارت، پاسکال، منطق پرروبال، اسپینوزا، بیکن، هابس، لاک، لایبنیتس و اصحاب دائرة المعارف).

تاریخ ماکوولسکی با شرح نظریات هگل به پایان می‌رسد، بدان علت که هگل منطق را به دیالکتیک متحول ساخته است و منطق به دیالکتیک ختم می‌شود. با مطالعه این کتاب درمی‌یابیم که تضادهای و تناقضات اندیشه منطقی در عهد باستان تا حدود زیادی بنابر امکانات و مقتضیات زمانه در منطق ارسطویی ذوب شده و راه حل مناسبی پیدا کردند، از این روش سلطه بی‌چون و چرای این منطق را باید در همین نکته جستجو کرد. اما تکامل اندیشه‌ها در سده‌های بعدی تناقضات جدیدی آفرید که آنها نیز بنوبه خود سرانجام در منطق هگل منحل شدند و راه‌حلهای تازه‌ای یافتند و منطق هگل همان نقش ارسطورا در قرون جدید ایفا نمود.

در خاتمه یادآور می‌گردد که منظور مترجم از این مقدمه کوتاه تجزیه و تحلیل مطلب مندرج در کتاب نبوده، بلکه تنها می‌خواسته جهت اصلی حرکت افکار را از دیدگاه مؤلف روشن سازد و به پاره‌ای از مطالب اصلی اشارتی نماید، بدین امید که شاید متضمن فایده‌ای باشد و بهر حال برخوردارنده است که با مطالعه شکیبانه کتاب درباره ارزشهای آن داوری نماید.

مقدمه مؤلف

وقتی که سخن از تاریخ منطق به میان می‌آید، پرسشی بدین مضمون به ذهن متبادر می‌شود که آیا به راستی می‌توان از رشد تاریخی منطق سخن گفت. عده‌ای چنین می‌اندیشند که منطق برخلاف رشته‌های دیگر، در طول تاریخ با تکامل قرین نبوده است. چنانچه کانت عقیده داشت که در طول دوهزار سالی که از تولد ارسطو گذشته، منطق از جای نجنبیده و برجای باقی مانده است. در آغاز قرن نوزدهم دانشمند روسی بنام آ. آ. بوبروف^۱ از این اندیشه دفاع می‌کرد که تاکنون تنها يك نظام منطقی درخور توجه پدیدآمده و آن نظام ارسطویی است. فرزانه مذکور، عقیده داشت که منطق ارسطویی اکنون دیگر کهنه شده است بی‌آنکه منطق نوتری به جای آن نشیند.^۲

پژوهندگان دیگر آراء مشابه‌ای را عرضه داشته‌اند که انسان پس از خواندن آنها بر صحت تحلیل انگلس گواهی می‌دهد. وی می‌نویسد: اندیشه نظری هر دوران و در نتیجه اندیشه دوران ما، محصولی تاریخی بشمار می‌آید که در ازمنه گوناگون اشکالی شدیداً متفاوت دارد. بنابراین علم تفکر مانند هر دانش دیگر دانشی تاریخی است که رشد تاریخی اندیشه بشری را شامل می‌شود... نظریه قوانین تفکر به هیچ تأویل بدانسان که عقل عامی

1. E . A . Bobrov

۲. بوبروف، مقدمه‌ای بر تاریخ منطق، چاپ چهارم، ورشو، ۱۹۱۶.

از واژه منطق استنباط می‌کند حقیقت جاودانه‌ای نیست که یکبار برای همیشه مکشوف شود. چنانچه منطق‌صوری خود از زمان ارسطو تاکنون عرصه مناقشات سختی بوده است.^{۱۰} شناخت، فرایندی تاریخی است که از مراحل غیرشناختی به مرحله دانش حرکت می‌کند و دانشی که منطق نام دارد ملازم با مجموعه شناخت‌های علمی به پیش می‌تازد.

اشکال منطقی، مقوله‌ها و قوانین اندیشه در فرایند پراتیک اجتماعی پدیدار می‌شوند. این امور انعکاس دنیایی عینی هستند که در حرکت جاودانه است. «قوانین منطق انعکاس امر عینی در ضمیر ذهنی انسانند.^۲» «... مقوله‌های اندیشه... تعبیر آن قوانینی هستند که طبیعت و انسان به یک اندازه تابع آنهایند.^۳»

صنعت، کشاورزی، حیات اجتماعی با همه گوناگونی و مقتضیات خود، بر اندیشه اثر می‌گذارند. این عوامل، سبب تکامل مفاهیم می‌شوند و بعنوان سائق‌های درتدقیق روش‌های پژوهش و تحلیل علمی عمل می‌کنند.

راهگشایی اندیشه را بسوی حقیقت مطلق نمی‌توان صرفاً تراکم کمی معلومات تلقی کرد. بلکه این تلاش و حرکت همچنین شامل تعدد و تکامل آن ابزارهای منطقی است که بکار شناخت جهان می‌آیند به گونه‌ای که می‌توان گفت منطق نوین پدیداری تاریخی است که زاده قرون متمادی تکامل است. چنانچه مقوله‌های اساسی که ما اکنون از آنها بهره می‌جوئیم و شالوده منطق را تشکیل می‌دهند، مثلاً ذات و عرض، علت و معلول و غیره در مرحله معینی از تکامل آدمی پیداشده‌اند و می‌توان گفت که در عصر خود کشف‌های بااهمیتی بوده‌اند. از هنگامیکه منطق به مثابه دانش موجودیت یسافته، تاکنون موضوع آن دچار دگرگونی‌های ژرفی گردیده است. ویژگی منطق آنست که نه دنیای عینی طبیعت و نه جهان ذهنی عواطف را مطالعه می‌کند، بلکه اندیشه را به مثابه ابزاری که انسان به یاری آن هر دو زمینه فوق را می‌کاود، می‌آزماید.^۴ بنابراین منطق موضوع اشکال و قوانین خود

۱. ف. انگلس : دیالکتیک طبیعت، انتشارات اجتماعی، پاریس، ۱۹۷۱. صفحات ۴۹ تا ۵۰.

۲. و. الیانوف : مجموعه آثار، پاریس - مسکو، جلد ۳۸، صفحه ۱۷۳.

۳. همان مأخذ، صفحه ۸۹.

۴. بدیهی است که منطق باید اشکال و قوانین اندیشه را مطالعه کند اما نباید این اشکال و قوانین را از امر واقعی که موضوع اندیشه هستند، منقطع سازد. منطق از رابطه موجود میان مضمون و اشکال اندیشه غافل نمی‌شود. البته این بدان معنا نیست که مطالعه اشکال و قوانین تفکر مانند آنچه مرسوم پاره‌ای از فیلسوفان عهد باستان بوده باید صرفاً بنا به قواعد وجودشناسی صورت گیرد (از جمله فیلسوفان فوق می‌توان به پارمنید و هراکلیتوس اشاره کرد).

اندیشه‌است. اما یکی از خاصه‌های طبیعی تکامل تاریخی شناخت بشری آنست که این شناخت بدوآبادنیای بیرونی یعنی جهان عینی برخورد می‌نماید و هنگامیکه این شناخت توسط آدمی مراحل از کمال را طی می‌کند کم‌کم مسائل مربوط به عملکرد شناخت رخ می‌نمایند و ضرورت حل این مسائل سبب می‌شود که نظریه شناخت و منطق موجودیت یابند.

منطق در آغاز در درون یگانه‌دانش موجود، یعنی فلسفه که تجزیه‌ناپذیر و همگانی می‌نمود، تشکیل شد و اساساً خصلتی وجود شناسانه داشت، بدین معنا که مستقیماً از نظام اشیاء مایه می‌گرفت و نه از سامان اندیشه‌ها. چنانچه پارمنید قانون یکسانی* را قانون خود هستی تعریف می‌کند و از آن به این نتیجه می‌رسد که تصور دگرگونی اشیاء امکان ندارد. دموکریت ازدیگر اصل موضوعه منطق این استنباط را می‌نماید که در جهان هیچ امری بدون علت و دلیل اتفاق نمی‌افتد. برخورد و تصادم میان متافیزیک پارمنید و دیالکتیک هراکلیتوس در مقطع تفسیر مکانیسمهای منطقی از لحاظ وجودشناسی اتفاق می‌افتد. نظریه‌های منطقی افلاطون نیز خصلت وجودشناسی دارند. برای این موضوع می‌توان این علت ساده را بیان کرد که ایده‌الیزم عینی وجود حقیقی را همان اندیشه می‌داند که نسبت در وجودش نیست و باید او را مطلق پنداشت.

برخلاف ایده‌الیزم عینی، لادری‌گری کانت و جریانهایی که به آن وابسته‌اند، بینشهای وجودشناسی منطق را نفی می‌کنند و پیشنهاد می‌کنند که منطق پدیدارها تدوین گردد. از جمله این منطقها می‌توان به «منطق برترین»^۱ متعلق به کانت و «منطق شناخت نظری» متعلق به شوپ^۲ و «منطق شناخت محض» که به کوهن^۳ تعلق دارد، اشاره کرد. نحله فلسفی کانت که بر پیوند و رابطه الزامی میان اشیاء واقف است، معتقد است که عناصر ذهنی قبلی و متقدم بر روابط میان اشیاء تحمیل می‌شوند. بدینسان که چون ما جهان را با دیده عقل می‌نگریم، عقل جهان را در قالب خود می‌ریزد و گیتی مانند مظهری به رنگ ظرف عقل در می‌آید. بنابراین این نحله خود را ناگزیر می‌بیند که منطق اصیل و تازه‌ای برای شناخت نظری ابداع کند، منطقی که موضوعش از موضوع منطق نظری متمایز است. هدفی که در پیش روی منطق برترین کانت قرار دارد، اثبات این امر است که شناخت

* قانون یکسانی (La Loi de L'identité) ناظر بر یکسان و یا نایکسان دیدن صحیح اشیاء است. موافق این قانون در هر برهان، مباحثه و مناظره‌ای باید مفاهیم را از یکدیگر تمیز داد و آنها را با یکدیگر مشتبه ساخت. به عبارت دیگر از هر مفهوم باید در معنای واحد و یکسانی

بهره جست. مترجم

شیء فی نفسه امکان ندارد. و تنها پدیدارها، موضوع شناخت واقع می‌شوند. اما کانت علاوه بر منطق برترین و کاملاً بیرون از آن، منطقی‌صوری و عمومی بنامی‌کند که موضوع جداگانه‌ای دارد. به عقیده کانت وظیفه منطق صوری آنست که اشکال و قوانین اندیشه را مستقل از مضمون و ارزش معرفت شناختی آن مطالعه نماید.

منطق بدو آ در محدوده خطابه به مثابه بخشی از نظریه سخنوری پدید آمد. این سخن در رابطه با پیدایش منطق در چین باستان، یونان قدیم و رم و روسیه مصداق دارد. ارسطو بنیانگذار دانش منطقی در نخستین اثر خود درباره منطق که *توپیک*^۱ نام دارد، مسائل منطق را در رابطه با نظریه سخنوری می‌آزماید. در روسیه نیز نخستین نظام منطقی متعلق به لومونوسوف در کتابی بیان شده است که موضوعش به نظریه خطابه مربوط می‌شود. بنابراین می‌بینیم که منطق در آغاز وسیله‌ای برای اعمال اثر بر اذهان و روانها بوده و از آن برای اثبات و تحکیم این یا آن عمل و رفتار استفاده می‌شده است. در هنر سخنوری منطق جنبه ثانوی و فرعی داشته و بیش از آنکه به کار اثبات حقیقت آید در جهت جذب شنونده و غلبه بر حریف به کار می‌رفته است.

این بینش ساده انگارانه درباره موضوع منطق کم کم جای خود را به برخورد نوینی داد: بتدریج فلسفه و دانش توسعه یافتند و دیدگاههای گوناگون درباره مسائل مورد بحث پدیدار شدند. این وضع سبب ظهور نحله‌های فلسفی و علمی گردید و در نتیجه منطق ایفاء نقش بااهمیتی را در مباحثات دانشمندان آغاز نمود. منطق در برخورد با لفظ گرایی و عدم ثبات موجود در فلسفه سوفسطایی، خود را به مثابه دانش تفکر که راه شناخت حقیقت را می‌گشاید تثبیت کرد. (مراجعه شود به دموکریت و ارسطو) در این چشم انداز منطق بعنوان عامل رشد دانش و فلسفه ظاهر می‌شود، احکام این دو را بنا می‌نهد و نظریه‌های نادرست را طرد می‌کند. اما این بینش، در رابطه با موضوع منطق سبب شد که بعدها منطق را معیار عالی صحت و حقیقت علمی توصیف نمایند، چنانچه مصنفان عرب زبان به آثار خود که به منطق مربوط می‌شوند بارها عنوان «ترازوی عقل» داده‌اند. آنها بر این عقیده بودند که وظیفه منطق سنجش میزان حقیقت موجود در همه آراء علمی است و می‌گفتند که عقل به یاری منطق بر نظریات علمی «پرتو می‌افشاند» و صحت آنها را معلوم می‌دارد. بدیهی است که در اینجا ارزش پراتیک بعنوان معیار اساسی حقیقت جذب و درك نگردیده است.

ف. بیکن بینش جدیدی درباره موضوع منطق بدست می‌دهد. بنظر او منطق نه

۱. کلمه *توپیک* *Topiques* دقیقاً یکی از بخشهای سخنوری را افاده می‌نماید.

ابزار سنجش حقیقت، بلکه وسیله‌ای است که به یاری آن می‌توان به کشفهای جدید علمی نائل آمد. یکن می‌گوید که بخش اساسی منطق شامل روش پژوهش علمی می‌شود. این روش طرق کشف حقایق تازه را به محققان تعلیم می‌دهد.

علاوه بر اینها در تاریخ منطق بینشهایی که در رابطه با موضوع و هدف منطق ارائه شده‌اند، کثیر و گوناگونند. در این باره می‌توان به مناظره‌ای که میان نحله روانشناختی و ضد روانشناختی جریان دارد، اشاره کرد. منطق مبتنی بر روانشناسی موضوع این علم را در روانشناسی اندیشیدن خلاصه می‌کند و بدینسان منطق و اهداف ویژه آنرا به مثابه دانشی مستقل نفی می‌نماید (مراجعة شود ن. گرو، ت. لیپ و دیگران).

سیگوار^۱، ووند^۲، اردمان^۳ و زیشن^۴ شدیداً منطق را با روانشناسی می‌آمیزند بی‌آنکه ایندو را بایکدیگر یکسان فرض کنند. با اینهمه باید گفت که روانشناسی آنان در این رابطه مبتنی بر فلسفه اصالت تصور است. در مورد ۱. هوسرل^۵ باید گفت که وی منطق را به گونه‌ای بنیادی از روانشناسی جدا می‌نماید و روش‌شناسی او که شالوده‌ای برای بنای نظریه‌های منطقی بدست می‌دهد کاملاً ضد اصول روانشناختی است.

اما در روزگار ما منطق به رشته‌های مستقلی تقسیم شده است: منطق صوری عمومی، منطق ریاضیات و منطق دیالکتیک هر یک رشته مستقلی محسوب می‌شوند.

لازم به تذکر است که چرخش انقلابی فلسفه که در قرن نوزدهم وقوع یافت در توضیح شالوده‌های فلسفی منطق مؤثر افتاد و مسأله‌ای که به موضوع این علم مربوط می‌شد به شیوه جدید مطرح گردید. انگلس در این باره نوشت که پس از این چرخش از فلسفه قدیم بجز دو دانش باقی نمانده است: منطق صوری و دیالکتیک. وی با پیش‌بینی حملاتی که متوجه منطق صوری خواهد شد، عقیده داشت که نباید منطق را در ردیف مطالب بیهوده جای داد بلکه باید این علم اهمیت خود را در کنار دیالکتیک حفظ نماید. چنانچه ریاضیات ابتدایی پس از پیدایش ریاضیات عالی نابود نگردید بلکه بعد از آن با ریاضیات نوع اخیر همزیستی کرد. لیکن آنچه در این باره اهمیت دارد آنست که برای مشخص نمودن موضوع منطق صوری باید حدود این منطق و دیالکتیک روشن گردند. دیالکتیک دانش عمومی-ترین قوانین رشد طبیعت، جامعه و اندیشه آدمی است. از این علم باید قبل از همه در مطالعه کلی‌ترین قوانین اشیاء و پدیدارهای جهان عینی و اندیشه بشری بهره گرفت. بنظر ما اندیشه را نمی‌توان از فعالیت عالی عصبی جدا نمود و در حقیقت باید گفت

1. Sigwart 2. Wuudt 3. Erdmann 4. Ziechen
5. Husserl

که تفکر محصول چنین فعالیتی است و ازسوی دیگر اندیشه، انعکاس واقعیت است و با حیات اجتماعی رابطه نزدیکی دارد و علاوه براین تفکر و زبان الزاماً کل واحدی محسوب می‌شوند. با توجه به این مقدمات معلوم می‌گردد که اندیشه دستخوش حرکتی وقفه‌ناپذیر است.

این مقدمات عینیت منطق را به ثبوت می‌رسانند و نشان می‌دهند که قوانین و اشکال تفکر مستقل از اراده و شعور افراد آدمی وجود دارند. این اشکال و قوانین بنا به خواص واقعیت عینی تعیین می‌شوند و اصولاً خود انعکاس آنها بشمار می‌آیند. انسان قادر است قوانین عینی اندیشه را ادراک نماید و از آنها در جهت منافع جامعه بهره جوید. اما برایش ممکن نیست که این قوانین را تغییر دهد، نابود سازد و یا ایجاد نماید. قوانین منطقی اندیشه، به مثابه قوانین عینی همگانی‌اند. قوانین مزبور در رابطه با همه انسانها یکسان هستند و برای هر اندیشه‌ای که در جستجوی شناخت حقیقت است، اعتبار دارند. اما فرایند شناخت قوانین و اشکال تفکر لایتغیر باقی نمی‌ماند و با رشد عمومی دانش تعمیق می‌گردد.

همانطور که قبلاً گفتیم دیالکتیک اندیشه را در ارتباط و تکامل همگانی آن مطالعه می‌کند. اما هدفهای منطق صوری خاضعانه‌تر است. فلسفه نوین به ما تعلیم می‌دهد که موضوع منطق صوری آن اشکال و قوانین اندیشه است که باید آنها را انعکاس عادی‌ترین روابط اشیاء محسوب داشت. به عبارت دیگر این منطق اشکال و قوانینی را مطالعه می‌کند که انسان از آنها در فعالیت پراتیک و علمی خود دائماً بهره می‌گیرد.

آنچه به این اشکال و قوانین اهمیت می‌بخشد آن است که این امور مورد استفاده روزانه هستند و کاربردشان کثیر است. در اینجا شایسته است که باز از سخن انگلس بهره جوئیم که منطق صوری و ریاضیات ابتدایی را بایکدیگر مقایسه نمود. عملیات اولیه حساب مانند جمع، تفریق، ضرب و تقسیم هر قدر هم که در مقایسه با رابطه‌های بغرنج ریاضیات عالی ساده و کم‌اهمیت جلوه کنند، باز باید اذعان داشت که در فعالیت تولیدی، در زمینه مبادله و درهمه پهنه‌های دیگر حیات اجتماعی بدون چهار عمل اصلی حساب، کاری نمی‌توانست صورت گیرد. قوانین اندیشه در منطق صوری، قواعد مربوط به قیاس و غیره نیز همین وضع را دارند؛ زیرا در اینجا نیز باید گفت که بدوی‌ترین فعالیت تولیدی و ساده‌ترین کار آگاهانه در هر زمینه‌ای، بدون اندیشه‌ای که از قوانین و قواعد منطق صوری تبعیت نماید، غیر ممکن است.

وظیفه منطق صوری کنونی آنست که هر آنچه را که در منطق صوری قدیم ارزشمند

است اخذ کرده و آنرا به شیوه‌ای انتقادی جذب نماید. همانطور که اولیانوف خاطرنشان ساخته است، منطق صوری نوین باید منطقی اصلاح شده باشد بدین معنا که باید میراث قدیم، از ایده‌الیسم و متافیزیک پالوده گردد.

منطق صوری قدیم در واقع با ایده‌الیسم و متافیزیک جوش خورده است، زیرا آفرینندگان آن یا پندارگرایان بودند و یا مادیون متافیزیک (مانند بیکن و مادیون فرانسوی در قرن هیجدهم) و یا اینکه اندیشمندانی آنرا ساخته‌اند که میان ماتریالیسم و ایده‌الیسم در نوسان بوده‌اند (مانند ارسطو).

از آنجا که انجام تصفیه و اصلاحات در منطق صوری قدیم امری ضروری است، جا دارد که از خود پرسیم که آیا منطق صوری دانشی طبقاتی محسوب می‌شود؟ آیا این علم از لحاظ سیاسی متعهد است؟ آیا آنرا باید در زمره امور روبنایی محسوب کرد؟ و یا آنکه منطق تفکر، دستگاه منطقی اندیشه و اشکال و قوانین آن در فراسوی طبقات جای دارند. آیا می‌توان گفت این علم در ورای تعهدات سیاسی و امور روبنایی عمل می‌کند؟ در اینجا باید گفت که لازم است در علم منطق دو وجه از یکدیگر متمایز شوند: اجزایی که به رابطه قیاسهای منطقی، شرط و سلب و ایجاب مربوط می‌شوند و به عبارت دیگر بخشهایی که روابط الزامی اندیشه‌ها و اشکال اندیشه و غیره را بیان می‌دارند، باید به مثابه علم ماورای طبقاتی و همگانی بررسی شوند. این امور مانند قواعد ریاضی هستند و همگان برای آنکه با خود دچار تناقض نشوند، ناگزیر به پذیرش آنها می‌باشند. عناصر فکری فوق عاری از تعهد سیاسی‌اند و در زمره روبنا محسوب نمی‌شوند. اما بخش فلسفی منطق را باید منطقی طبقاتی شمرد که واجد الزامی سیاسی است و در میان امور روبنایی جای دارد. در هر جامعه که به طبقات تقسیم شده است، علم منطق نیز مانند فاسنه به منافع طبقات خدمت می‌کند. در این جامعه‌ها منطق رسمی علی‌الاصول در خدمت طبقات حاکم است. اما از آنجا که ستیزه‌کهنه و نو و کارزار میان ارتجاع و ترقی همیشه در جامعه موجود است، در منطق نیز نزاع و ستیزه‌گرایی‌ها همیشه مشاهده می‌شود. چنانچه تاریخ منطق شاهد مبارزه دائمی میان ماتریالیسم و ایده‌الیسم بوده است. اگر ما منطق را از دیدگاه طبقاتی و الزامهای سیاسی بنگریم، در آن جریانهای پیشرو و ارتجاعی را تشخیص خواهیم داد و در تضاد گرایشها، ستیزه طبقات را در شکل و صورت نظری آن مشاهده خواهیم نمود.

تاریخ منطق مراحل تکامل این علم را مطالعه می‌نماید. استفاده از شیوه دیالکتیک در تاریخ منطق سبب شده است که این علم از صورت دانشی که در آن توصیف ساده نظامهای متوالی و ارزیابی ذهنی آنها غلبه دارد، بیرون آمده و بدل به دانشی شود که قوانین رشد

تاریخی منطق را استخراج می‌نماید. تاریخ منطق نشان می‌دهد که حتی رشد نظریات مربوط به تفکر در درون مبارزه اضداد و ستیزه میان کهنه و نو و در درون خود منطق صورت می‌گیرد. اما تاریخ منطق باید رابطه میان رشد منطق و جریان عمومی تکامل تاریخی جامعه را مکشوف دارد و مناسبات آنرا با وجود اجتماعی و رشد تولید و فن، مبارزه طبقات و پیشرفتهای فلسفه و علوم (ریاضیات، علوم طبیعی و غیره) آشکار نماید. ما در تاریخ منطق علاوه بر آنکه مراحل رشد این علم را توضیح می‌دهیم، باید در عین حال به تداوم نظریه‌های منطقی نیز بذل توجه نمائیم.

دانش منطقی در طول قرون به دو جریان اصلی و بی‌ارتباط باهم تقسیم شده است. یکی از این جریانها از منطق یونان قدیم و بویژه منطق ارسطو سرچشمه می‌گیرد. بر بنیاد همین جریان است که منطق در رم قدیم و بعد از آن بیزانس، گرجستان، ارمنستان و دیگر کشورهای خاورمیانه، در اروپای باختری و در روسیه تولید یافته و توسعه می‌پذیرد. جریان دیگر، منطق هندی است که رشد منطق در چین، در تبت، در مغولستان و در کره و ژاپن و اندونزی، بر شالوده آن تحقق یافته است.

با توجه به تکامل مستقل هر یک از این دو جریان، شایسته است که آنها را بطور جداگانه مطالعه نمائیم.

فصل اول

منطق درهند و دیگر کشورهای مشرق زمین درعهد باستان و دوران فئودالیسم

یونانیان قدیم و هندیان، نخستین کسانی بودند که نظریه‌های منطقی آفریدند. منطق ارسطو بعدها دراروپای باختری و خاوری و درخاور نزدیک رواج یافت. اما کشورهای نظیر چین، ژاپن، تبت، مغولستان، سیلان و اندونزی منطق هندی را جذب نمودند.

تاریخ هند، چهارهزار سال قدمت دارد. متأسفانه تاریخ این سرزمین مشحون از ناشناخته‌هاست و تاریخ‌نگاری هندی چنان مخدوش و آشفته است که براساس آن نمی‌توان دورنمایی مشخص از رشد فلسفه، در این کشور بدست داد. اما ما فعلاً برآنیم که خطوط عمده این تکامل را معلوم داریم، از آنجا که وجوه و امور دیگر هنوز موضوع مباحثه پژوهندگان است.

قدیم‌ترین دست‌نویس ادبی که به کشورهای هندی تعلق دارد درطول هزاره دوم و آغاز هزاره اول ق. م به‌رشته تحریر درآمده است (کهن‌ترین بخش وداها، ریگ‌ودا نام دارد). قبل از آن درطول قرنهای متمادی وداها به یاری سنت روایت‌گری منتقل

می‌شده است.

دوران وداها با عصر اقول نظام قبیله‌ای و زایش جامعه تقسیم‌شده به طبقات، مقارن است. نابرابری فزاینده ثروت، جامعه را به قشر اشراف ثروتمند و توده استثمار شده دهقانان تهی‌دست و بردگان تقسیم نمود. این فرایند با پیدایش آهن در نخستین هزاره قبل از میلاد سرعت گرفت و سبب استقرار و تثبیت جامعه طبقاتی درهند گردید. این جامعه در سرزمین هند بصورت نظام کاستها تجلی کرد. در عصر وداها دیانت حاکم کیش برهمن^۱ بود اما آئین بودا در پایان قرن ششم ق.م پدیدار گردید. این آئین اصلاً جنبشی اجتماعی بود که علیه حاکمیت روحانیون برهمن و بطور کلی نظام کاستی عمل می‌نمود.

اما آئین بودا به سرعت به ایدئولوژی طبقه حاکم یعنی همان برده‌داران بدل گشت. درهند دولتهای مبتنی بر برده‌داری در فاصله قرنهای دهم تا هفتم ق.م تشکیل شدند و فاصله قرنهای ششم تا هفتم ق.م را باید دوره حاکمیت فرماسیون بره‌داری پنداشت. در فاصله قرنهای چهارم و سوم ق.م آئین بودا برکیش برهمن غلبه جست و زمانی قریب به هزار سال به عنوان دین حاکم به حیات خود ادامه داد. سپس در فاصله قرنهای چهارم و ششم میلادی رجعتی به آئین برهمن صورت گرفت و این آئین بصورت دیانت هندو^۲ تجلی کرد. از قرن یازدهم به بعد آئین بودا درهند عملاً متروک شد و ازمیان رفت. اما در دیگر کشورهای آسیای جنوب‌خاوری به بقای خود ادامه داد. این آئین قبل از آن تاریخ، در اثر نفوذ فرهنگی هند، در آن کشورها رواج یافته بود.

به موازات کیش برهمن و آئین بودا، از قرن ششم ق.م به بعد يك جهانبینی مادی نیز درهند پدید آمد.

تاریخ منطق، درهندباستان با رشد فلسفه شدیداً ارتباط دارد. بذرهای اندیشه فلسفی را درریگ ودا می‌توان مشاهده کرد. برای توضیح وداها اپانیشادها^۴ منتشر گردید که آنرا باید آثار منشور برهمنان دانست. در این نوشته‌ها بسیاری از نظریه‌ها و آراء موجود در وداها توسعه یافته‌است. اندیشه‌های اساسی آئین برهمنی همان نظریه‌های مایا هستند؛ جهان پدیدارها که جهان کثرت و حرکت است، پوششی است که وجود حقیقی را از نظرها پنهان می‌کند. نظریه «ما فوق بشر» (بره‌مانا) حقیقت یگانه است که موافق آن تنها يك جوهر واحد روحی و تجزیه ناپذیر بنام بره‌مانا وجود دارد که باروح جهان توحید می‌یابد. برهمن «همه آن چیزهایی است که وجود دارد» «هر آن چیزی که واحد است» «این اصل مستلزم

1. Brahmanisme 2. Bouddhisme 3. Hindouisme
4. Les Upanishads

هیچ کثرتی نیست.» یکی دیگر از همین نظریه‌ها، نظریهٔ آتمانا^۱ است که می‌گوید روح آدمی پس از نیل به معرفتی عالی به اینهمانی خود با روح جهان پی می‌برد. اما مذهب برهن برای جهان محسوس اعتباری نمی‌شناسد و دنیا را سراسر مملو از آلام می‌بیند. بنابراین موافق این کیش، مصلحت آدمی آنست که تارك دنیا شود و ریاضت پیشه کند.

در سرزمین هند فلسفه به مثابه زمینهٔ مستقل شناخت، در قرن ششم ق.م پا به عرصهٔ وجود نهاد و این زمانی بود که توضیح مذهبی جهان دیگر خواسته و نیاز شناخت علمی را که در شرف تولد بود، ارضا نمی‌کرد. در این زمان يك جهان بینی ابتدایی مادی که به گونه‌ای خود انگیخته دیالکتیکی بود، پدیدار گشت و ستیزه سختی میان مذهب اصالت ماده و اصالت تصور در گرفت. شمار دستگاه‌های فلسفی با شتاب فزونی یافت و به رقمی که برای دورهٔ مورد بحث رقم بالایی است، بالغ گردید. چنانچه ماده‌ها^۲ حکیم هندی در کتاب خود موسوم به هردی دهمهٔ نظام‌های فکری که تقریباً در ۱۳۵۰ ق.م انتشار یافت، شانزده نحلهٔ فلسفی را درهند باستان متذکر می‌شود. در ردیف اول این فهرست نحلهٔ سارواکا^۳ را می‌توان مشاهده کرد.

مقارن با دومین نوزایش فرهنگ عتیق در فاصلهٔ سالهای ششم تا هشتم میلادی، جریانهای فکری معروف به نظامهای ششگانه، حاکمیت داشتند و نحله‌های زیر از آنها نشأت می‌گرفت: ویشیکا^۴، نیایا^۵، سامکایا^۶، یوگا^۷، میامسا^۸ و دانتا^۹.

لیکن تاربخ فلسفه درهند باستان به گونه‌ای حرکت کرد که به پیروزی نظام ایده-الستی و دانتا باصورت و شکلی که سانکارا^{۱۰} بدان بخشید، انجامید.

راهجویی در تاریخ نظریه‌های منطقی ایجاب می‌نماید، که شرحی کوتاه از نظامهای اساسی فلسفه درهند باستان بدست دهیم.

بنیانگذاران نحلهٔ فلسفی سارواکا، بریهاسپاتی و شاگردش سارواکا بودند. این نحله بر آن بود که اصل نخستین هر آنچه وجود دارد عناصر چهارگانه است: خاك، آب، هوا و آتش. نحلهٔ فوق، جهانی در فراسوی این جهان را باور نداشت و در مورد آنچه به نظریه شناخت مربوط می‌شد، سارواکا به اصالت حس معتقد بود و در رابطه با اخلاق، مواضعش را باید همان مواضع آئین اصالت لذت دانست: هدف زندگی لذت است: «تا وقتی حیات‌داری تمتع بگیر. زیرا وقتی که جسم خاکستر شود دیگر بازگشتی متصور نیست.

1. Atmana	2. Mādhva	3. Carvaka	4. Vaiceshika
5. Nyana	6. Samkya	7. Yoga	8. Mimamsa
9. Vedanta	10. Sankara		

نحله سارواکا بی‌خدایی را تعلیم می‌داد و معتقد بود که وداها اختراع مکاران و فریفتاران است و رسوم مربوط به فدیة و قربانی تدبیری است که کاهنان آزمند به‌منظور ثروت اندوزی مادی اندیشیده‌اند.

نحله لوکایاتا^۱ نیز به‌مابعدالطبیعه باور نداشت و مردم را چنین تعلیم می‌داد که جز به‌امور زمینی نیاندیشند. «ما نه بهشت را قبول داریم، نه رستاخیز و نه زندگی روح را درجهان دیگر.» این سخنان، خلاصه‌ای از بینشهای لوکایاتا را منعکس می‌سازند و حکایت از آن دارند که این نحله به‌سارواکا بسیار نزدیک است.

نظامهای عقلانی و سشیکا و نیایا اساساً مبتنی بر اصالت ماده بودند. در نظام نخستین اتم، اصل اساسی بوده‌است، از همین رو بنیانگذار آن به لقب «کانادا»^۲ شهرت یافت و این واژه به معنای «خورنده اتمها» بود. نحله مزبور در همه آن چیزهایی که وجود دارد، ذرات تجزیه‌ناپذیر ماده را مشاهده می‌کرد و آنها را زوال‌ناپذیر و لایتغیر می‌پنداشت. نحله و سشیکا عقیده داشت که این ذرات یعنی اتمها (پارامانو)^۳ خردترین اجزاء ماده هستند و شکل همه آنها یکسان و گرد است. اما اتمها از لحاظ کیفیت متفاوتند و چهار نوع هستند: اتمهای خاك، متصاعدکننده بسو هستند و اتمهای آب موجب طعم و مزه‌اند. اتمهای آتش رنگهارا انتشار می‌دهند و اتمهای هوا اشیاء را قابل لمس می‌سازند.

این نحله نظریه‌ای را درباره شناخت تعلیم می‌دهد که مبتنی بر نظام شش مقوله‌ای است. مقوله‌های فوق به ترتیب چنین‌اند: ذات، کیفیت، فعل، کلیت، افتراق (ویژگی) و تعلق. بعدها مقوله هفتمی نیز به این مقوله‌ها اضافه گردید و آن مقوله نفی یا سلب بود. همه امور شناختی به این مقوله‌ها مربوط می‌شدند و این مقوله‌ها به‌مثابه انواع عالی هر آنچه که موجود است، تعریف می‌شده‌است.

و سشیکا هیچ امری را به‌خداوند نسبت نمی‌داد. جنبه ایده‌آلیستی این نظام مادی را باید تنها در اندیشه‌ای جستجو کرد که موافق آن نیروهای محرکه (روانها) در رابطه و پیوند با اتمها آنها را به حرکت و امیدارند. نظریه مورد بحث تعلیم می‌دهد که اتمها تجزیه‌ناپذیر و جاودانه‌اند و همه اجسام بغرنجی که از اتمها ترکیب یافته‌اند، گذرا هستند. جهان به تناوب از اتمها زاده می‌شود و فروپاشی آن همان تجزیه اتمها از یکدیگر است. نحله و سشیکا تا آغاز قرن دوم میلادی به حیات خود ادامه داد.

بنیانگذار نحله نیایا، گوتاما^۴ بود. در اینجا نیز اتمهای جاودانه، لایتغیر و رخنه‌ناپذیر، اصل نخستین محسوب می‌شوند. طرفداران این نحله معتقد بودند که همه اجسام

ازاتما درست شده است. نحله فیایا برخلاف نحله وسشیکا به وحدت کیفی اتما باور داشت و نیز معتقد بود که در کنار اتما و برابر آنها اضل روحی ویژه ای وجود دارد.

هواداران نحله فیایا برخلاف نحله قبلی از لحاظ علمی توجه خود را بیشتر نه بر فلسفه طبیعت، بلکه بر نظریه شناخت و بر منطق معطوف داشته اند.

نظریه شناخت نحله فیایا ماتریالیستی بود. موافق این نظریه شالوده هر شناختی محسوسات است و محسوسات نیز خود نتیجه تأثیر دنیای بیرون بر حواس ماست. نحله فیایا در انتقاد از نظریه وداها خاطر نشان می نمود که سخن، فی نفسه، قادر نیست بر حقیقت و صحت خود گواهی دهد. نفوذ و اعتبار يك نظریه مذهبی که بر اثبات لفظی مبتنی باشد، اساسی ندارد. پیدایش نحله فیایا را می توان به نیمه هزاره نخست ق. م مربوط دانست.

اما بنیانگذاری نحله سامکایا را به کاپیلای حکیم نسبت می دهند. این نظام فلسفی را باید دستگاهی دوبنی توصیف کرد.

بنا به فلسفه سامکایا نقطه آغاز مجموعه فرایند جهانی، ماده اولیه است که باید آنرا توده ای واحد، بی شکل، نامعین، همگون و بی پایان پنداشت. مکان و زمان صفات این ماده هستند. این ماده اولیه محیط بر همه است و هیچکس آنرا نیافریده. در آغاز بی حرکت است و از وحدت حقیقی برخوردار می باشد زیرا سه اصلی که از آن ترکیب یافته است به یکدیگر متصلند و در تعادل بسر می برند. اصول سه گانه تشکیل دهنده ماده نخستین چنین اند: جرم، انرژی و اصل روحی. اما بعد تعادل درهم می ریزد و اصول سه گانه از حالت وابستگی متقابل اولیه بیرون می آیند و وجود مستقل و آزادی کسب می کنند. خروج آنها از حالت ماده اولیه فرایند تکاملی مداومی را سبب می شود: از ماده ای یگانه و نامتعین اشیاء گوناگون متعددی که از لحاظ کیفی تعین دارند، زاده می شوند و چنین است که پنج نوع ماده غیر آلی (خاک، آب، آتش، هوا و اتر) و انواع گوناگون نباتی و حیوانی پدید می آیند.

سامکایا بر آن است که اتمها در زمره عناصر اولیه ماده محسوب نمی شوند. آنها در پی رشد ماده اولیه پدید می آیند و در جریان فرایند تعین و افتراق ماده اولیه از آن حلقه آزاد می گردند و بصورت اتم ظاهر می شوند. اما تکامل ساده جز آنکه بگوئیم توزیع مجدد جرم و انرژی است تعبیر دیگری ندارد. زیرا حجم انرژی و جرم ثابت است و فزونی و کاستی نمی پذیرد و علت آن است که ماده و انرژی نه پدید می آیند و نه نابود می شوند. اصل همگانی نخستین، در جریان تکامل خود به کثیری از اشیاء منفرد بدل می گردد. ماده اولیه ماده تصفیه نشده است در حالیکه جهان اشیاء منفرد که از درون ماده نخستین

بیرون آمده، ماده‌ای صاف و ییخته به شمار می‌آید.

جهان به تناوب از ماده اولیه زاده می‌شود و توسط هوا نابود و جذب می‌گردد. جهان سراسر ستیزه سه نیروست: ۱) حرکت بسوی بالا که موجد سبکی، روشنایی و نیکبختی است. ۲) حرکت بسوی پائین که سبب بی‌ثباتی و نگوینبختی می‌شود. ۳) بی‌حرکتی که رکود و تاریکی را موجد است. در اثر نبردی که میان این سه نیرو جریان دارد، طبیعت ابتدا از حالت اشیاء خرد درآمده و به اجسام بزرگ تبدیل می‌شود و سپس این جریان سیر معکوس را طی می‌کند.

ماده با حرکتی پیوسته و جاودانه قرین است. در این نظام اصل روحی امری مطلقاً غیرفعال و راکد محسوب می‌گشت و منحصر آ در مقام عامل شناسنده ایفای نقش می‌کرد. این اصل را مجموعه‌ای از روانهای فردی می‌دانستند. سامکایا بر آن بود که روانها حرکت ماده‌ای را که در اطرافشان جریان دارد، نظاره می‌کنند و این حرکت در ضمیر خالص آنها منعکس می‌شود. در اینجا رابطه ذهن و جسم به همکاری نایینا و افلیج تشبیه می‌شود (نایینا، افلیج را بردوش می‌گیرد و افلیج راه را به وی می‌نمایاند).

چنانچه دیدیم، نظام فکری سامکایا به دوبنی ماده و روح اعتقاد دارد. اما این نحله اساساً بی‌خدا است و به وجود خدا به مثابه آفریننده‌ای که بر جهان فرمان می‌راند قائل نیست و هیچ اصل متعالی را به عنوان وحدت عالی هر آنچه که موجود است، باور ندارد. بنیان‌گذاری نظام یوگا را به پاتانجالی^۱ (قرن نخست ق.م) نسبت می‌دهند. این نحله فلسفه طبیعت و نظریه شناخت را از نظام سامکایا اقتباس نمود و بدون تعبیر اصول آن، نظریه مربوط به خدا و عرفان را بر آن افزود. واژه یوگا به معنای «شدت» و «تراکم» است. هدف عالی نظام یوگا نیل به حالتی از تراکم روحی است که سبب می‌شود انسان به کلی از دنیای بیرونی منقطع شود و همه ضمیر و وجدان خویش را در خود متمرکز گرداند. نحله یوگا برای نیل به این حالت انقطاع کامل مجموعه منظمی از تمرین‌ها را پیشنهاد می‌نماید.

یوگا به ایده آلیسم و عرفان‌گرایی دارد و ریاضت پیشگی را توصیه می‌کند. پیروان آن مکاشفه عرفانی را به عنوان وسیله سلامت روحی و شناخت عقلانی مرجح می‌دارند. در این نظام فکری گرایش‌های نیرومند خداپرستی مشاهده می‌شود.

نظامهای میماسا و ودانتا نظریه‌های ایدئالیستی بودند که باید آنها را ایدئولوژی کاست برهمنان به شمار آورد. این جریانهای فکری، در اصول جامد و دایره‌تجید نظر کردند.

آنها بادانش و فلسفه مادی خصومت ورزیدند و عرفان و دیانت را توجیه نمودند. میماسا و ودانتا را باید شالوده نظری نظام کاستی محسوب داشت.

بانسی نخستین میماسا (پوروامیماسا)^۱ جایی مینی^۲ بود، وی هدف خود را توضیح مضمون وداها تعیین کرده بود و میخواست با ایجاد مبانی نظری برای وداها و به دست دادن تفسیر منطقی اثر مزبور، وداها را به نظام فکری و فلسفی بدل نماید. نظام ودانتا (که خود به معنای مکمله وداها است) به نام شاریراکا - میماسا^۳ و یا اوتارا - میماسا نیز شهرت دارد که به معنای میماسای دوم است. بادارایانا^۴ را مؤسس ودانتا می دانند. پاره ای از منابع تاریخی حکایت از آن دارند که وی در آغاز قرن اول میلادی میزیسته، اما پاره ای دیگر بر آنند که وی در قرنهای چهارم و پنجم میلادی حیات داشته است. اما برجسته ترین نماینده این نحله سانکارا^۵ بود که در قرن هشتم میلادی زندگی می کرد.

وی چنین تعلیم می داد که جهان محسوس پنداری بیش نیست و شناخت تجربی در واقع امری غیرشناختی است. سانکارا متافیزیک خود را به عنوان معرفت حقیقی هرآنچه که موجود است، در برابر شناخت تجربی می نهد و تنها اولی را معتبر می داند.

وی عقیده داشت که جهان درونی و روان آدمی نیز بسان دنیای بیرون وهم و پندار است. جهان بیرون که از شمار عظیمی از اشیاء خاص و تغییرپذیر و ارواح فردی متعدد ترکیب یافته و به طور کلی جهان کثرت و تغییر، فریب است و خوابی است که در آن رویاء و کابوس، هردو دیده می شوند. آنچه وجود حقیقی دارد، تنها برهنه است که روح واحد جاودانه ای محسوب می شود و هستی اش همان اندیشه است. برهنه یگانه، قابل تقسیم نیست و هیچ صفتی را نمی توان به وی منسوب داشت. او وجودی ناب محسوب می شود. وقتی که سخن از او به میان می آید فقط با سکوت می توان وی را توضیح داد.

نظریه معرفتی سانکارا، اشعار می دارد که نیل به معرفت وجود حقیقی تنها از راه مکشفه میسر است و عقل در شرایطی نیست که به کیفیت برهنه راه گشاید. سانکارا مانند عرفای دیگر به تضادهای موجود میان نظامهای فلسفی استناد می جوید و می گوید که فلسفه ها یکدیگر را نفی می کنند، اما آنچه که همیشه لایتغیر است همان وداهاست.

رامانوجا^۶ که پایه گذار جریان دیگری در ودانتا است، علیه نظریه خیالی نظام سانکارا می شورد. موافق نظریه او، اجسام و ارواح در جهان جسمانی بیرون و دنیای

1. Purva Mimamsa	2. Jaimini	3. Sariraka - Mimamsa
4. Badarayana	5. Cankara	6. Ramanuja

درونی روح آدمی وجود واقعی دارند. او معتقد است که دنیای مادی بیرون، جسم، بدن و روح يك مطلق محسوب می‌شوند.

در قرن شانزدهم میلادی پریکاساندا^۱ از نظام ودانتا انتقاد کرده و می‌گوید که این جریان بایینش علمی علیت نامازگار است.

آئین بودا در پایان قرن ششم قبل از میلاد پدیدار گردید. این آئین بنیان‌گذار خود را «گوتاما»^۲ ملقب به بودا معرفی می‌کرد که شخصیتی اسطوره‌ای بود. کلمه بودا معنایش «منور» است. اما نظریه موجود در آئین بودا، در طول تاریخ این کیش تحت تأثیر دگرگونی‌های اقتصادی و اجتماعی تحول و دگرگونی یافته است.

آئین بودا، ابتدا علیه نظام کاستی عمل می‌نمود و بیانگر منافع مالکان ارضی و بازرگانانی بود که با فرمانروایی کاست برهمنان مخالفت داشتند. اما با گذشت زمان، سلسله مراتب جدیدی پدید آمد و اعتراض‌های جدید اجتماعی شکل گرفت و در نتیجه نظریه‌های بودائی به ابزارهای ایدئولوژیک طبقات حاکم بدل گردید. هدف نهایی آئین بودا آن است که انسان را از اوهام دنیای ظاهر که موجود آلام و خوشی‌های بیهوده است برهاند. راه رسیدن به این هدف، رشد فکری و اخلاقی انسان است، اما این مهم به یاری نیروانا^۳ انجام می‌شود. انسان بساید در لاوجود مستحیل شود و فرد آدمی باید با کلیت توحید یابد. لازم به تذکر است که بدبینی بر آئین بودا سایه افکنده است؛ جهان‌آکنده از آلام است و جز در نیروانا راه نجاتی متصور نیست.

کیش بودا، نظام فلسفی اصیلی آفریده است که به وجود عنصر ذاتی باور ندارد؛ نه وجود موجود است نه ماده و نه روح. هیچ چیز را نمی‌توان گفت که واجد هستی است. همه چیز در حال حرکت است و همه امور در حال شدن‌اند. لاوجود، درهمه‌جا، فرمانروایی می‌کند. روح خیزش فرآیندهای روانی متمایزی به شمار می‌آید و ماده مجموعه‌ای از رشته‌بیروهایی است که به هیچ ذات و جوهری تعلق ندارند. اتمها ذرات ناپایداری هستند که دائماً خود را تجدید می‌کنند. آنچه اتمها را به یکدیگر مربوط می‌سازد، راستای علیت است که بر اساس آن، پیدایی‌شان تحقق یافته است. همه امور حالت برزخی و گذرا دارند و اصل باثبات همان قانون دگرگونی مداوم پدیدارها (دهارما)^۴ است.

در عالم واقعیت، به جز رشته‌های کم‌دوام و متفاوت رنگ، بو، طعم و غیره پدید نمی‌آید و منحصرأ اندیشه است که از این پدیدارهای ویژه مجموعه مرتبگی می‌سازد و این کار را به یاری اتصال عناصر انجام می‌دهد. موضوع واقعی شناخت را تنها به یاری واژه‌های

«آنجا» و «اینجا» می‌توان تعیین نمود، زیرا موضوع فوق فی نفسه، مثنی یگانه‌ای را افاده نمی‌کند. بلکه مجموعه‌ای از وجوه و صور گوناگون را تشکیل می‌دهد و وجوه مزبور در هر لحظه پدیدآمده و نابود می‌شوند. درحقیقت آنچه را که ما موضوع شناخت می‌خوانیم فرآیند پوشیده‌ای از جابه‌جایی پیدایشها و زوالهای لحظه‌ای است. اما وقتی موضوع را کم‌وبیش با دوام و ثابت می‌انگاریم باید توجه نمائیم که این صفت را ذهن ما آفریده است. نظریه بودایی انفصال مطلق و جنبه لحظه‌ای همه آن چیزهایی که پدید می‌آید، نظریه‌ای است که وجود موضوع‌ها، اشیاء و ذوات را منکر است.

این فلسفه، نخستین سرچشمه معرفت را احساس می‌شمرد، اما احساس را نتیجه تأثیر اشیاء دنیای بیرون بر حواس ما، تعریف نمی‌کند. بنابراین احساس پدیدآوری است که از خود ضمیر تراوش می‌نماید.

بنیان‌گذار جایی‌نسم^۱ مردی به نام واردامنا مهاویرا^۲ بود که به «جینا»^۳ شهرت داشت. این واژه به معنای فاتح است و نام خود نحله نیز از آن مشتق شده است. پیدایش این نحله تقریباً با ظهور آئین بودا مقارن بود و این دو نظریه در این امر مشترك بودند که هر دو در فضای اعتراض علیه حاکمیت کاست برهمنان ایجاد شدند.

جایی‌نسم ماده را مرکب از اتمها می‌پنداشت؛ اما خود اتم را نیز عین ملاء و امری صلب نمی‌دانست بلکه آنرا موافق نظریه نفوذپذیری همگانی ماده، رخنه‌پذیر تعریف می‌نمود.

برخلاف نحله اتم بنیادی و سشیکا، نظریه اتمی جایی‌نسم بر آن است که اتمهای اولیه ماده عناصری همگونند. این فلسفه وجود روح یگانه‌ای را برای جهان منکر است و به وجود ارواح کثیری که با جسم رابطه ناگسستگی دارند، اعتقاد دارد.

مجملی که درباره نظامهای فلسفی با اهمیت هند بیان داشتیم، خود بیانگر تنوع گسترده بینش‌هاست. در میان تعدد بینش‌ها، ستیزه سختی میان ماتریالیسم و ایدئالیسم، میان تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی جریان داشته است. همچنین میان معتقدان به اصل همگانی که جز به اصل یگانه مطلق باور نداشتند از یکسو، قائلین به کثرت از سوی دیگر، مناقشه و مناظره سختی موجود بوده است. علاوه بر آن نظریه مبتنی بر ذاتیت وجود و نظریه مخالف آن با یکدیگر دعوای فلسفی داشته و یکدیگر را نفی می‌نموده‌اند، چنانچه بر سر رابطه میان عموم و خصوص نیز نزاع بوده است.

به تدریج مباحثات فلسفی به پدیدار ثابتی در حیات اجتماعی هند بدل می‌گردید و

جای مهمی را اشغال می نمود. آکادمیسین و. واسیلیف^۱ خاورشناس برجسته روسی در این باره می نویسد: «اگر کسی عقاید نا آشنا ابراز می نمود که تا آن زمان برای مردم کاملاً نا آشنا بودند، اندیشه اش بدون برهان نفی و انکار نمی شد. برعکس اگر ابراز کننده عقاید می توانست به همه ایرادات پاسخ گوید و نظریه های قدیم را با استدلال باطل نماید، مردم اندیشه های او را داوطلبانه پذیرا می شدند. در این موارد مجلس مناظره بزرگی ترتیب می یافت و شاهان و ملاکان و مردم در آن از این یا آن سو، شرکت می جستند. موضوع مباحثه از قبل تعیین می گردید و چنانچه در بحث بیشتر از دور قیام وجود نداشت، مغلوب شده گاه خود را در رودخانه می افکند و یا از فراز برج به زیر می انداخت و گاهی نیز ناگزیر بود که به بردگی فاتح بحث درآید و یا دیانت وی را بپذیرد. گاهی بازنده مباحثه، انسان بانفوذه و معتبری بود و موقعیتی والاداشت - مثلاً آموزگار پادشاه - و در این صورت ثروت بازنده را که اندوخته فراوان داشت، به تهی دستی می دادند که توانسته بود در طول مباحثه بر مرد توانگر فایز آید. بدیهی است که این موضوع خود بر جاذبه مباحثه در میان هندیان می افزود. اما اغلب (و بخصوص در دوره های بعد) مباحثه در سطح اشخاص منفرد محدود نمی شد، بلکه صومعه های بزرگ در آن شرکت می جستند و چنانچه شکست می خوردند، ناگهان نابود می شدند و ثروتشان منقسم می گردید. پس می بینیم که حقوقی که در هند در رابطه با مباحثات و براهین منطقی وجود داشت، چنان مورد قبول و تثبیت شده بود که هیچکس جرأت نداشت در طول مباحثه از آنها تخطی جوید.»^۲

پیدایش ادبیاتی گسترده و نظامهای فلسفی گوناگون و دعوایی که نمایندگان نحله های گوناگون را در برابر یکدیگر می نهاد، سبب رشد منطق و نظریه شناخت گردید. با اینهمه تا مدتها منطق رشته ای جداگانه محسوب نمی گشت. به نظر فرازنکان بودایی مانند آسانگا^۳، واسوباندو^۴ و دیگران که قبل از دیگناگا^۵ درباره مسایل مربوط به منطق اندیشه می کردند، منطق بخشی از فلسفه به حساب می آمد. اما منطق در نحله نیا یا رشته مستقلی به شمار آمد و این قبل از استقلال نظریه شناخت بود. معذالک در آن تاریخ هنوز حالت انتظام یافته نداشت و به صورت کلمات قصار محدود و کوتاهی (سوتراها)^۶ عرضه می شد: در سوتراها مقوله های گوناگون بی توجه به رابطه درونی میان آنها بررسی می شد. اما

1. V. Vassiliev

۲. و. واسیلیف: آئین بودا، تاریخ، ادبیات و احکام بخش ۱. ۱۸۵۷ تا ۱۸۶۹. صفحات

۳. Asanga 4. Vasubandhu 5. Dignaga ۶۷ تا ۶۸.

6. Sutras

با کوشش دیگک ناما و دارماکیوتی^۱ صورت متوازن و حقیقتاً انتظام یافته‌ای پیدا کرد. نظامهای فکری هند در رابطه با معیارهای شناخت (پارامانا)^۲ بینشهای گوناگون داشتند. نحله سارواکا یگانه معیار شناخت را احساس (پراکتیاک شام)^۳ می‌شناخت. آئین بودائی، جایی‌نیرسم و وسشیکا دارای دو معیار معرفتی بودند: یکی احساس و دیگری برهان عقلی (آنومانام)^۴. اما نحله سامکایا به سه معیار معتقد بود: احساس. برهان عقلی و «اقوال صواب». نحله نیایا معیار چهارمی را بر معیارهای سه گانه فوق می‌افزود و آن محک، مقایسه است. اصحاب میماسا به معیار پنجم و ششم نیز باور داشتند: در نحله پرابهاکا «انگارش قابل قبول» و در نحله بهاتسا «لا وجود را»^۵ نیز معیار می‌پنداشتند. و معیار اخیر مورد پذیرش پاره‌ای از پیروان ودانتا بوده است. ودانتا همه این معیارهای شناخت را منتفی می‌دانست و در معرفت محکی به جز مکاشفه مقدس و سنت نمی‌شناخت. از سوی دیگر این نحله معنای واژه‌های «ادراک» و «برهان»^۶ را تغییر داده بود و منظورش از «ادراک»، «مکاشفه الهی» و مقصودش از برهان «سنت» بود.

نحله‌های فلسفی در هند (بجز ودانتا) به تدریج تدوین نظامهای خود را به یاری منطق به مثابه نظریه عرف‌های اندیشه، آغاز کردند.

نظریه مربوط به برهان در منطق هندی زمانی دراز مورد بحث بوده است و آنرا همانند استنتاج^۷ تعریف می‌کردند. قیاس^۸ هندی به معنای برهانی به کار می‌رود که صورت استنتاج دارد. در منطق هندی در آغاز بینشی وجود داشت که قیاس را حاوی ده قضیه^۹ می‌دانستند (حکم). گوتاما این تعداد را به پنج قضیه تقلیل داد. بنابر نظریه وی قیاس باید حاوی پنج قضیه به ترتیب زیر باشد: (۱) موضوع (۲) دلیل (۳) مثال (۴) انطباق (۵) نتیجه. نظریه قیاسی که شامل پنج قضیه است در منطق هندی حاکمیت یافت و خصوصیت آنرا باید به مطالب زیر مربوط دانست: (۱) قیاس به همان معنای استنتاج است و در نتیجه حاوی موضوع مقدماتی است و سپس دلیل مطرح می‌شود و آن موقعی است که نتیجه از مقدمات استنتاج می‌گردند. (۲) علاوه بر این مثال نیز افزوده می‌شود و آن ناظر به تعیین مشخص امری است که در آن دلیل منطقی مورد نظر، تحقق یافته است.

در منطق هندی جریان دیگری وجود داشت که از پنج قضیه قیاس سنتی، به سه قضیه بیشتر معتقد نبود. بودائی‌ان از نظریه سنتی قیاس پنج قضیه‌ای، انتقاد می‌کردند و این

1. Dharmakirti	2. Pramâna	3. Pratyaksham	4. Anumânam
5. Non-Être	6. Raisonnement	7. Demonstration	
8. Syllogisme	9. Propositions		

انتقاد براساس قبول رابطه درونی ناگزیر میان حداکبر و حد اوسط و نتیجه استوار بود. چنانچه به نظر آنها قیاس را می‌نوان چنین نوشت: «در کوهستان دود وجود دارد زیرا در آنجا آتش موجود است» و بنابراین منطقاً در این قیاس می‌توان از مثال مانند «در آشپزخانه» صرف نظر کرد و حد اوسطی که در موضوع نتیجه وجود دارد برای اثبات حکم تکافومی کند. قیاسی که حاوی سه قضیه است منطقاً اعتبار دارد.

چنانکه توکسی^۱ نشان داده است واسوباندهو^۲ قبلاً نظریه قیاس باقضایای سه گانه را ابداع کرده بود. این نظریه را منطق هندی در دوره‌های متأخرتر جذب نمود. اما دیگ‌ناگا با آن موافقتی نداشت، او چنین می‌پنداشت که در برهان منطقی، مثال، عنصر مطلقاً اجتناب‌ناپذیری محسوب می‌شود.

نحله‌های میماسا و ودانتا چنین می‌پنداشتند که در قیاس وجود سه قضیه، شرط لازم و کافی است (مانند ارسطو).

دارماکیرتی که اندیشه‌هایش منطق بودائی را به اوج خود رسانید، معتقد بود که در قیاس تنها دو قضیه ضرورت دارد، زیرا نتیجه در درون مقدمه مستحیل است و ضرورتی ندارد که لفظاً به بیان درآید. برای مثال کافی است تا چنین بگوئیم: «جایی که آتش نباشد، دود وجود ندارد» و در محل مورد بحث آتش موجود است. در این صورت نیازی به بیان خود نتیجه وجود ندارد، بدین‌سان که چنین بیان نمائیم «در محل مورد نظر آتش وجود دارد». بنابراین قیاسی که دو قضیه دارد و دارماکیرتی پیشنهاد نموده همان چیزی است که در منطق صوری آنرا قیاس مبتنی بر علامت می‌دانند و آنرا در رده قیاسات درجه سوم قرار می‌دهند. حال اگر در نظر آوریم که بنا به نظریه دارماکیرتی هر حکم فی‌نفسه دارای برهانی است که دو مقدمه را در خود نهفته دارد، به این نتیجه می‌رسیم که قیاس دو عبارتی در شکل کاملاً تکامل یافته آن ارزش قضیه به علاوه نتیجه مضمری که در آن وجود دارد تشکیل می‌شود و بنابراین بدل به قیاسی باهفت قضیه می‌گردد.

در حال حاضر با توجه به مرحله کنونی شناخت ما در رابطه با منطق هندی (و از جمله گاه‌شماری آن) تنها می‌توان تصویری از مراحل اساسی رشد این منطق بدست داد، از این رو ما بدو شکل اولیه منطق هندی را در روزگاری که هنوز به رشته مستقلى بدل نشده است، می‌آزمائیم مثلاً منطق بودایی را قبل از دیگ‌ناگا بررسی خواهیم نمود. آنگاه نوبت به منطق نحله نیایا خواهد رسید و سرانجام منطق دیگ‌ناگا و دارماکیرتی را که با آن تکامل

منطق بودایی به پایان می‌رسد، بررسی خواهیم کرد^۱

منطق بودایی قبل از دیگ‌ناگا

منازعات فلسفی که در آن نمایندگان جریان‌های گوناگون، از بینش‌های خود دفاع می‌کردند و علیه آراء مخالفان اقامه دلیل می‌نمودند در زایش و پیدایش منطق درهند، تأثیر فراوان داشت. از این‌رو منطق شدیداً به نظریه مربوط به هنر سخنوری بستگی یافت و آراء منطقی با دانش خطابه در آمیخته بودند. نوشته‌هایی که به مسایل هدایت مباحثات مربوط می‌شد، حاوی اطلاعاتی درباره روانشناسی اندیشه بود. در این نوشته‌ها از جمله آمده بود که مثلاً نباید در حالت خستگی، اندوه، خشم و یا دیگر انفعالات نیرومند رشته سخن را به دست گرفت. سپس مطالبی که به خود هنر سخنوری مربوط می‌شد، گوشزد می‌گردید (مثلاً چگونه باید توجه، علاقه و همدردی همگان را جلب کرد). و بالاخره این مطلب ذکر می‌گردید که نتیجه بخش بودن یک خطابه، معلول آن است که خطابه در توسعه آراء خویش از قوانین منطق تبعیت نماید. اصولاً منطق بودایی ماقبل دیگ‌ناگا چنین بود. اکنون ما آراء اصلی آنرا یادآور می‌شویم.

گفتار و خطابه به شش نوع تقسیم می‌شود: (۱) گفتار فی‌نفسه (۲) گفتارهای لفظی که شنیدن آن مطلوب است (۳) نطق مباحثه‌ای که در آن دوحریف از دیدگاه خود درباره این یا آن موضوع و یا عقیده دفاع می‌کنند. (۴) گفتار ناصواب که حاوی نظریه‌ای غلط است. (۵) خطابه‌ای که با نظریه‌ای درست مطابقت دارد و هدفش انتقال دانش حقیقی به‌شنونده است. (۶) خطابه‌ای که خود نظریه‌ای حقیقی را بیان می‌دارد.

از میان این انواع، نوع اول و دوم خطابه ممکن است «خوب» یا «بد» باشند و بنابراین آنهارا می‌توان به نوبه خود به دو نوع کوچکتر منقسم نمود. دو نوع بعدی همیشه خطابه‌ای بد محسوب می‌شوند و بنابراین باید از آنها احتراز جست. و بالاخره واپسین انواع، همیشه گفتاری «خوب» محسوب می‌شوند و همانها هستند که باید همیشه مورد استفاده قرار گیرند.

آنگاه شرایط و فضای خطابه تعیین می‌شوند، زیرا عقیده بر این است که این امور

۱. در فصل نخست، ما از ترجمه متون سانسکریت که به همت دانشمند ایتالیایی توکسی انجام شده، بهره جسته‌ایم. در فصل دوم مورد استناد ما ترجمه‌های دوسن است که به زبان آلمانی صورت گرفته و در فصل سوم از ترجمه‌های روسی چچربانسکوئی بهره جسته‌ایم.

درخصالت خطابه تأثیر دارند. خطابه ممکن است در موارد زیر خوانده شود. ۱) درحضور پادشاه ۲) درمحضر زمامداران ۳) در درون مجامع بزرگ ۴) در برابر کسانی که نظریه را خوب می‌شناسند. ۵) در نزد برهمنان ۶) در حضور کسانی که از شنیدن نظریات درست لذت می‌برند (دهارما)^۱.

موضوع تزئین سخن دقیقاً تشریح شده است. سخنی که درخور سخن است باید کیفیات زیر را واجد باشد: ۱) درگفتار باید معرفت کاملی نسبت به نظام فکری مطلوب و نیز نظریه‌هایی که سخن علیه آنها اقامه می‌شود، موجود باشد. ۲) سخن باید حائز صورت و شکلی تمام و کمال باشد و از این لحاظ هنگامی کامل است که به پنج خصیصه آراسته گردد: الف) نبود تعبیرهای مغلق، غریب و ناصحیح. ب) روانی، عدم تکلف و سادگی. ج) وضوح و روشنی. د) رابطه منطقی و تداوم فکری. ه) مضمون جالب.

همچنین عناصر زیر نیز در شروط توفیق سخن منظور شده است: اعتبار سخنور و اعتمادی که مستمعان به او ابراز میدارند. همچنین موقعیت مکانی شنوندگان در مقابل سخنگو نیز اهمیت دارد و نیز باید به اعتماد به نفس سخنگو توجه نمود. سخنور باید خطاهای رقیب را بشناسد و به برتری آراء خود واقعاً معتقد باشد و بتواند سریعاً فکر حریف را بخواند و فوراً در عمق فکر او رخنه نماید و به سرعت پاسخ‌های آنرا بیابد. وی باید قادر باشد تا مجلس را با زیبایی الفاظش جذب نماید. سخنور باید براهینش را با بهترین شیوه عرضه نماید. یأس به خود راه ندهد. از لغزش پرهیزد، بر کلمات تکیه نکند، حضور ذهن خود را حفظ کند و خستگی خویش را ظاهر ننماید.

همچنین داشتن حافظه خوب و استعداد بدیهه‌گویی توصیه شده است و بر اهمیت چرخش‌های سریع تأکید گردیده و نیز آمده است که در طول بحث باید از خشم پرهیز کرد و از غلیان احساس حذر نمود و ناسزا و دشنام نثار حریف ننمود. به موازات محاسن بحث نقایص آن نیز تشریح شده است. نخستین مقوله از این نقایص حاوی سه نوع اصلی است:

- ۱) پذیرش خطای خود و درستی رأی حریف
- ۲) خودداری از ادامه بحث وقتی که طرف مقابل توفیق‌هایی پیدا کرده است. مثلاً ممکن است مباحثه‌کننده چنین استدلال کند که چون کار مهمی در پیش است، مباحثه را معوق می‌گذارد و یا دلایلی را مطرح کند که هیچ رابطه‌ای با موضوع ندارند و یا وقتی چیزی برای گفتن در برابر مخاطب خود ندارد، به سکوت بر گزار کند.

۳) سومین نوعی که به نقایص بحث مربوط می شود خود به نه گروه کوچکتر تقسیم می گردد.

(الف) گفتاری که بدون تأمل در زمان کوتاهی بر زبان می آید.

(ب) گفتار خشونت آمیز که ملهم از غضب است.

(ج) قول مبهم و ناروشن که نه مجلس آنرا درک می کند و نه رقیب.

(د) سخنی که به شیوه نامناسبی بیان می گردد (بسیار کوتاه و یا بیش از حد طویل).

(ه) سخن نامرتبط که خود شامل انواع دهگانه است و از این انواع دو نوع، حایز اهمیت است: ۱) گاهی پیش می آید که دلیل خود به اثبات شدن نیاز دارد و این امری است که در منطق سنتی آنرا مصادره به مطلوب می گویند. ۲) گاهی هم اتفاق می افتد که مباحثه بر اندیشه های غیر منطقی و ناصواب تکیه دارد.

(و) مباحثه ای که در آن دلایل بدون نظم ترتیب ارائه می شوند.

(ز) مباحثه ای که در آن سخنور دلیلی را که قبلاً ارائه کرده انکار می نماید و یا به برهانی که در گذشته نفی نموده تکیه می کند و یا آنکه بینش های خود را به ناگهان تغییر می دهد.

(ح) مباحثه مغشوش.

(ط) مباحثه گسسته و نامنظم.

آنگاه از امکان این پرسش سخن به میان آمده که «حاصل مباحثه فرضی و تخمینی چیست» و سه وجه احتمالی در آن بیان شده است.

اولا باید در آغاز از خود سؤال نمود که آیا مباحثه متضمن فایده ای است یا نه و اگر معلوم شود که هیچ نفعی در بر ندارد باید از آن اغماض نمود.

ثانیاً باید مطمئن بود که داور بحث بی طرف و باصلاحیت است و در غیر این صورت باید از مباحثه چشم پوشید.

ثالثاً لازم است که از درجه سواد و معلومات طرف مباحثه مسبق بود و ضرورت دارد که در این باره اطمینان حاصل نمائیم که او می تواند مباحثه را بخوبی به انجام رساند. اگر حریف چنین خصالی را فاقد باشد مشارکت در گفتگو را نمی توان توجیه پذیر دانست. در مباحثه وجوهی وجود دارد که اثرشان بر مستمعان فزون تر است. این وجوه چنین اند: ۱) دارا بودن اطلاعات وسیع از نظام فکری مطلوب خود و وقوف کامل بر بینش های حریف. ۲) فقدان بیم و وحشت. ۳) سرعت انتقال و تیزهوشی.

اما درباره مضمون منطقی گفتار به معنای خاص کلمه (شالوده مباحثه) می توان

در گفت‌و‌و‌عنصر را متمایز نمود: ۱) سادها یا ۱ (پروباندروم) ۲ یعنی آنچه که باید به اثبات رسد و مبرهن شود. ۲) سادها نا ۳ است که به معنای خود برهان است. اما در مورد امر مورد اثبات باید گفت که این امر ممکن است اسوا بها نا ۴ (موضوع و جوهر) باشد و یا ممکن است ویز نا ۵ (که همان صفت و کیفیت است) تعریف شود. در حالت اول وجود امری را اثبات و یا نفی می‌نمائیم، بدین معنا که می‌گوئیم وجود دارد و یا وجود ندارد. اما در رابطه با مورد دوم، برهان بدین ترتیب است که می‌خواهیم ثابت نمائیم که این یا آن صفت یا کیفیت به موضوع مورد بحث متعلق است یا نه.

برهان شامل هشت قضیه است؛ هرچند که باید گفت که شمار قضایا بنا به متون گوناگونی که به دست ما رسیده، آشکارا متفاوت می‌شود. برهان معمولاً شامل قضایای زیر است: فرض (Pratijna)، دلیل (Hetu)، مثال (Drstanta) همگونی (Sadharma)، ناهمگونی (Vaidharmia)، ادراک مستقیم (Pratyaksa)، نتیجه (Anumana)، اعتبار (Agama).

۱. فرض فکری است که در آن از دیدگاه معینی در رابطه با موضوعی که باید به ثبوت برسد، دفاع شده است. فرض ممکن است بر معلومات علمی مبتنی باشد و یا ممکن است در اثر مکاشفه مستقل حاصل شود و یا عقیده‌ای باشد که در میان مردم رایج است. فرض نظریه ایست که شرکت کننده در بحث به دلیلی خواه می‌پذیرد و موضوعی است که باید به ثبوت برسد. اما فرض را باید به صورت معقولی عرضه داشت.

۲. دلیل، آن اصل منطقی است که زاده مثال، همگونی، ناهمگونی، ادراک بی واسطه، نتیجه و اعتبار است. وقتی موضوع مورد اثبات (آرتها) ۶ بدیهی نباشد، دلیل حاوی ذکر وجوه و نکاتی است که ناظر بر شناساندن موضوع است.

۳. مثال شامل ارائه آرای می‌شود که دلیل از آنها تشکیل شده است. این آراء مورد قبول همگان هستند و یا آنکه دانش آنها را بالاشترک پذیرفته است. می‌توان گفت که مثال تعبیری است از رابطه موجود میان مطالبی که قبلاً به دست آمده و اموری که هنوز معلوم نگردیده‌اند.

۴. عنصر بعدی برهان همگونی و شباهت است و به چهار نوع منقسم می‌گردد: شباهت و همسانی جوهری، همسانی صفات، همسانی علت و همسانی معلول. در اینجا می‌توان اصل کاربرد را نیز ملحوظ داشت. این اصل يك قاعدة منطقی است که به شواهدی

1. Sadhya	2. Probandrum	3. Sadhana	4. Svabhana
5. Visesa	6. Artha		

- ازاین سنخ و نوع دراثبات موضوع موردنظر استناد می‌جوید.
۵. سپس ناهمگونی مطرح می‌شود که به معنای افتراق متقابل است. ناهمگونی نیز چهار نوع دارد که هر يك در برابر انواع پیشگفته همگونی قرار می‌گیرند.
۶. ادراك مستقیم یا بی‌واسطه دارای سه علامت است: امری واضح و روشن محسوب می‌شود که تخیل و خطا در رابطه با آن متصور نیست.
- یکی از وجوه اصلی ادراك بی‌واسطه مصون بودن از خطاها و اشتباهاتی است که نمونه‌ای چند از آنها را بر می‌شمریم:
- (الف) ممکن است امری با امر دیگر و موضوعی با موضوع جداگانه‌ای مشتبه شوند (مثلاً کابوس به جای واقعیت نشیند).
- (ب) ممکن است مفرد را کثیر بینیم (چنانچه در خواب يك قدر را دو قمر بینگاریم).
- (ج) ممکن است برای شئی یا موضوعی صورت معینی تصور نمائیم که در واقعیت فاقد آن است. (چنانچه اگر جسم در حال سوختنی، در حال گردش دورانی سریع باشد به صورت گوی آتشی تصور می‌شود).
- (د) خطای احساس که از نقص اعضای حواس سرچشمه می‌گیرد.
- (ه) اسناد فعل و عمل معینی به موضوع (مثلاً حرکت ظاهری درختان وقتی کسی با شتاب در کنار آنها مشغول حرکت است).
- ادراك مستقیم را باید خود شئی محسوب داشت که صحیحاً بی‌آنکه عاملی بر عمل ادراك خدشه وارد کند، دریافت شده است. بنابراین همه ادراك‌های حسی غلط و دگرگون شده ازاین ردیف بیرونند.
۷. نتیجه، بازشناسی موضوع از راه تخیل است و ممکن است با اشکال زیر قرین گردد:
- (الف) حضور موضوع از حضور علامت منطقی آن استنتاج می‌شود (مثلاً وجود دود بروجود آتش دلالت می‌نماید).
- (ب) براساس وجود امر ادراك شده، وجود امر ادراك نشده را نتیجه می‌گیریم و یا براساس جزئی از ذات يك شئی جز دیگر استنتاج می‌شود (مثلاً از حالت کنونی شئی به وضع گذشته آن پی می‌بریم و یا از وجود و بخش مجزای ارابه مثلاً چرخ بروجود خود ارابه حکم می‌نمائیم).
- (ج) ماهیت از فعل استنتاج می‌گردد (مثلاً شئی‌ای را از دور مشاهده می‌کنیم؛ اگر چنانچه حرکت ننماید استدلال می‌نمائیم که آن چه می‌بینیم درخت است و چنانچه از جای بجنبد و روان باشد، می‌گوئیم که شئی موردنظر عقلاً انسان است.

د) اگر از همبستگی مفاهیمی چند مطلع باشیم، از وجود پاره‌ای از آنها به وجود برخی دیگر وقوف می‌یابیم (مثلاً مرگ را از تولد استخراج می‌کنیم).

ه) وجود مفاهیمی که در درون رابطه علیت واقع شده‌اند. نتیجه، عقیده ما را درباره وجود چیزی بیرون از دریافت و ادراک بی‌واسطه بیان می‌دارد (مثلاً اگر ما چیزی را قبلاً تماماً دیده باشیم، اکنون که قسمتی از آن را می‌نگریم برو وجود قسمتی دیگر گواهی می‌دهیم).

۸. آخرین عنصر برهان به عامل اعتبار مربوط می‌شود. منظور از اعتبار نظریه‌ای است که توسط حکیم و فرزانه ارائه می‌شود. و آراء مندرج در کتاب‌های مقدس‌رانیز باید در درون همین مقوله منظور نمود.

آنچه گفتیم مجملی از نظریه‌های منطق بودایی قبل از دیگ‌ناگا بود. در این نظریه‌ها عناصر منطقی با آراء جامد همگانی جوش خورده‌اند. بسیاری از امور که ذکرش رفت با منطق رابطه دوری دارند و امور مربوط به منطق نیز انتظام نیافته باقی مانده‌اند. این امور به انواع و مقوله‌ها تقسیم شده‌اند، بی‌آنکه رابطه درونی مقوله‌ها مکشوف گردد. شیوه طرح و بیان مطالب، تقسیم‌آن به گونه‌ها و گونه‌های خردتر است و مبتنی بر تصادف و تجربه‌گرایی ابتدایی است.

تعالیم مربوط به «نقایص مباحثه» بیشتر شامل اموری است که به هدایت طرفین دعوا در طول مباحثه مربوط می‌شود و کمتر خطاهای خود بحث‌را فرا می‌گیرد. در این منطق علی‌الاصول به‌براهینی ناصواب گفته می‌شود که هیچ معنایی ندارند. و آنها را با نام کلی **ویارثا** (بی‌معنا)، مشخص می‌دارند.

منطق در نحلۃ نیایا

نحلۃ نیایا بنابه جهت‌گیری عمومی اندیشه فلسفی آن به نحلۃ وسشیکا بس نزدیک است. نحلۃ اخیر اساساً در باب فلسفه طبیعت تفحص می‌کرد و مورد اشتغال نیایا مباحث منطق بود و از این رو این دو نحلۃ را باید مکمل یکدیگر پنداشت. این امر سبب شده است که هر یک از آنها در جریان تکامل بعدی خود از آن دیگری بسیار چیزها اخذ نمایند. این دو در شکل بیان مطالب نیز مشترکند. در اینجا نیز مانند آنچه که در منطق قدیم بودایی مرسوم بوده، فهرست نامنظمی از مقوله‌هایی که به انواع و انواع کوچکتر تقسیم شده‌اند،

همراه با توضیح آنها عرضه می‌شود. وجه تسمیه مقوله‌ها در هردو نحله یکسان است. در این نامگذاری نحله وسشیکا را که اندکی قبل از نحله نیایا پیدا شده باید مقدم دانست. گوناگونی بنیان‌گذار نحله نیایا از نظریه کانادا پایه‌گذار وسشیکا اطلاع داشته است. مفهوم اساسی مشترک میان این دو جریان فکری، مقوله (پادارتا)^۱ بوده که بدواً معنای «سخن-شئی» داشته است (پادام)^۲ به معنای واقعیت و آرتا به معنای جوهر، کیفیت و غیره است که به یاری واژه‌ها بیان شوند).

این معنای ابتدایی فقط در نحله وسشیکا مشاهده می‌شد. اما در نحله نیایا به معنای مقوله ناب منطقی به کار رفت.

به عقیده پ. دوسن^۳ منشاء نظام نیایا را باید در علاقه هندیان به مباحثه جستجو کرد. این تمایل و کشش در اوپانیشادهای بروز نمود و وقتی که فلسفه هندی به نحله‌های گوناگون منقسم شد، تشدید گردید. با گذشت زمان نیاز به اصول عموماً پذیرفته شده‌ای احساس گردید. اصولی که به یاری آن بتوان لغزش‌های حریف را بر ملا کرد و برای اثبات براهین خود بدان استناد جست.

بنابر این نظام فکری نیایا اصولی در منطق به شمار می‌آمد و نام نیایا را باید با معنای وسیع‌تر این واژه مرتبط دانست، (قواعد، عرف و اصول) زیرا نیایا معنای محدودتری نیز دارد و هفتمین مقوله از نظام مورد نظر را منعکس می‌سازد. این مقوله هفتم همان قیاس منطقی است. این اصل، نظم مقوله‌های شانزده گانه را نیز بیان می‌دارد. دو احتجاج‌کننده بدواً باید برای سلاح‌هایشان را نشان دهند، یعنی علم خود را از اصول منطق به نمایش در آورند (این نخستین مقوله است: پرامانام^۴). آنگاه باید موضوع بحث را بیازمایند (این مقوله دوم است: پوامیام^۵). آنگاه یکی از طرفین اظهارات رقیب را دفع می‌کند (مقوله سوم). و این دفع و نفی متقابل می‌شود (مقوله چهارم). در آغاز بحث مثالی به عنوان نقطه مرجع، گزیده می‌شود، آنگاه طرفین درباره آنچه که قبلاً به عنوان مطالب اثبات شده، مورد قبول قرار گرفته به توافق می‌رسند (مقوله پنجم: دریشانتا^۶). سپس فکری که موضوع بحث از آن تشکیل شده تدوین می‌گردد (مقوله ششم: سیدهانانتا^۷). آنگاه یکی از طرفین دعوا با رعایت همه قواعد به اثبات نظریه خود، مبادرت می‌کند (هفتمین و مهمترین مقوله: نیایا) و حکم مخالف را مردود میدارد، بدینسان که نشان می‌دهد که نتایجی که از این حکم حاصل می‌شود، غیر ممکن است (مقوله هشتم: تارکا^۸) و پس از این

1. Padârtha	2. Padam	3. P. Deussen	4. Pramânânam
5. Prameyam	6. Drishtânta	7. Siddhanta	8. tarka

مرحله سرانجام حقیقت اثبات شده به دست می آید (مقوله نهم: نیرنایا)^۱. مقوله های نه گانه فوق را هفت مقوله دیگر تکمیل می کند که حاوی خطاهایی هستند که در طول زور آزمایی لفظی و شفاهی که بامباحثه علمی متفاوت است، بروز می نمایند (مقوله دهم: ۱۵۱)^۲. آنچه مربوط به تمایل ساده در رابطه با بحثی است که در آن هدفی به جز به غلط انداختن حریف وجود ندارد مقوله دوازدهم است و ویتاندا^۳ نامیده می شود، مقوله های بعدی براهین نادرست را شامل می شوند.

کهن ترین دستنویس منطق نیایا که به دست ما رسیده ۵۳۸ سوترا از گوئاما است که شامل پنج کتاب است. کتاب نخست به دو بخش تقسیم شده است که یکی از آنها مربوط به نظریه مقوله های نه گانه اصلی و دیگری شرح هفت مقوله تکمیلی است. بنابراین، کتاب نخستین چشم انداز کاملی از اصول منطقی را در فن مباحثه در برابر ما می گشاید.

کتاب بعدی مضمون کتاب نخست را توسعه می دهد و همان مقوله ها را مشروحتر بررسی می کند و نیز حاوی انتقاد دامنه داری از بینش های دیگر، در رابطه با نکات اصلی نظام منطقی است.

همانطور که ارسطو منطق را به مثابه ابزار تفکر، بر نظریه های فلسفی خود مقدم داشته، نحله نیایا نیز نظریه مربوط به وسایل و شیوه های شناخت را بر نظریه اصلی خود مقدم میدارد.

این نحله، احساس را نخستین سرچشمه معرفت می داند. در سوترای شماره يك که به مبحث احساس مربوط می شود، چنین می خوانیم: «شناخت انکارناپذیری که از برخورد اعضاء حواس ما با اشیاء زاده می شود و دریافتی بی واسطه را عرضه می دارد، احساس نامیده می شود».

بدینسان نحله نیایا برخلاف آئین برهمنی و کیش بودایی، دارای موضعی ماتریالیستی است و واقعیت موضوع هایی را که از طریق ادراک حسی حاصل می شوند معتبر می داند. احتجاج گوئاما علیه ایدآلیسم در رابطه با موضوع احساس در سوتراهای ۳۷،۴ تا ۹۱ و ۴۰ تا ۱۰۲ مندرج است.

به نظر نحله نیایا اصول هر معرفتی مستلزم وجود اطلاعاتی است که از دریافت حسی حاصل شده است. در نحله نیایا، استدلال اشکال سه گانه ای دارد که به قرار زیر است.

(۱) مدلل کردن مؤخر بر پایه امر مقدم و معنای آن این است که معلول را بنابر علت مدلل داریم (مثلاً می توان از تراکم ابرها، وقوع باران را استنتاج نمود).

۲) می‌توان براساس امر متقدم دراثبات تالی استدلال نمود. معنای این حکم چنین است که می‌توان از معلول علت را نتیجه گرفت (مثلاً از وجود کمیت بزرگ آب، می‌توان به این امر پی برد که در کوهستانها، باران باریده است).

۳) استدلال از راه تمثیل^۱ است. آنچه که در یک مورد مشخص معلوم شده در مورد ثانوی نیز به همان ترتیب است و چگونگی آن در رابطه با مورد اخیر، با مورد نخستین یکسان است. برای فهم نظریه مربوط به برهان در نحله فیایا و دیگر نحله‌های فلسفی هند، لازم می‌آید که به روی نظریه «حمل تضمینی»^۲ (ویاپتی) درنگ نمائیم. در این رابطه به نمونه مرجع کتاب‌های هندی استناد می‌جوئیم: «من در این کوهستان دودی را مشاهده می‌کنم و نتیجه می‌گیرم که باید در اینجا آتشی موجود باشد که من آنرا احساس نمی‌کنم». در اینجا دود نشانه و علامت است (لینگام)^۴ و آتش حامل و بردارنده (لینگین)^۵ آن محسوب می‌شود. میان دود و آتش، میان علامت و حامل آن، یک رابطه تضمینی موجود است. علامت «متضمن» است، زیرا هر جا که دود وجود دارد، همیشه آتش نیز موجود است و آتش ضامن محسوب می‌شود. آتش بر همه حوزه دود احاطه دارد، اما خود توسط دود کاملاً محاط نمی‌شود زیرا آتش بدون دود نیز موجود است. حوزه آتش، از حوزه دود وسیع‌تر است و از این موضوع این نتیجه بدست می‌آید که پهنه محمول را باید از حوزه موضوع تنگ‌تر پنداشت.

منطق هندی از این لحاظ با نظریه ارسطو و اخلافش متفاوت است. در منطق ارسطویی، محمول یعنی صفت که همان نشانه است، مفهومی است که از موضوع و حامل وسعت بیشتری دارد؛ چنانچه می‌گوئیم اسب پستاندار است، واضح است که مفهوم پستاندار وسیع‌تر از مفهوم اسب است زیرا جانوران دیگری را نیز که در رده پستانداران هستند، شامل می‌شود. اما در منطق هندی این موضوع به گونه‌ای متفاوت طرح می‌شود؛ در اینجا، اسب به عنوان حامل صفت پستاندار به شمار نمی‌آید، بلکه او خود علامتی است مشعر بر اینکه ما در برابر خود بایک پستاندار روبرو هستیم.

تفاوتی که در رابطه با اینش مربوط به جوهر قضیه، در منطق هندی و ارسطویی به چشم می‌خورد، دوسن را به این نتیجه ناصحیح کشانده است که منطق هندی متوجه تفاوتی که میان حوزه‌های کلی‌تر و جزئی‌تر مفاهیم موجود است، نبوده است، در صورتی که باید گفت منطق هندی قائل به چنین تمایزی بوده و این به‌ویژه در مورد نحله فیایا مصداق

1. Analogie	2. Implication	3. Vyâpti
4. Lingam	5. Lingin	

دارد، زیرا این نحله حدود و دامنه بسط مفهومی را می‌شناخته است. نظریه برهان درنحله فیایا به شیوه زیر تدوین یافته است. بدو لازم است که مواضع اصولی که همه (و مقدمتاً شرکت کنندگان در بحث)، آنها را به عنوان حقایق بی‌چون و چرا قبول دارند، معین شوند (دریشتانسا) و حکمی که موضوع استدلال است باید با روشنی و وضوح هرچه تمامتر به بیان درآید. پس از آن نظریه قیاس (فیایا) عنوان می‌شود که بر پنج قضیه‌ای که از آن تشکیل شده، مبتنی است. در میان این قضایا، یک حقیقت بی‌چون و چرا و عموماً پذیرفته شده به چشم می‌خورد. قضیه دوم مربوط به مطلبی است که باید به ثبوت برسد و سومین قضیه، قضایای قبلی را به یکدیگر مربوط می‌سازد. سپس حکمی که شامل موضوع است به صورت نتیجه ظاهر می‌شود و قضیه‌ای که به عنوان دلیل در جریان استدلال مطرح شده نیز دوبار ظاهر می‌گردد.

بنابراین مقدمات، قیاس پنج حکمی نحله فیایا را می‌توان چنین بیان کرد:

- (۱) موضوع مورد بحث (در کوه آتش وجود دارد)
- (۲) دلیل (زیرا در کوهستان دود موجود است)
- (۳) مثال (در جایی که دود وجود دارد، مثلاً در آشپزخانه، آتش نیز موجود است)
- (۴) انطباق در رابطه با مورد مشخص (در این کوهستان دود وجود دارد)
- (۵) نتیجه (نتیجتاً در این کوهستان آتش وجود دارد و مسافر بر خطا نیست وقتی که بر پایه دودی که از بلندای کوه برمی‌خیزد، نتیجه می‌گیرد که در این کوه آتشی را خواهد دید و در نتیجه با انسانی مواجه می‌شود).

سومین قضیه این قیاس با کبرای قیاس ارسطویی مطابقت دارد و دومین و چهارمین قضیه با صغرای قیاس ارسطویی وفق می‌دهد، چنانچه قیاس نخست و پنجم نیز با نتیجه ارسطویی مطابقت می‌نماید.

تفاوت اساسی میان قیاس ارسطویی و قیاس نحله فیایا در آن است که نخستین قیاس جزیی را از کلی استخراج می‌کند در حالی که قیاس هندی بر نظریه (حمل تضمینی) مبتنی است. دوسن، این اندیشه را پیش می‌نهد که در آغاز مقوله شك درنحله فیایا نقش مهمی ایفا می‌کرده است. این مقوله بنابه وجود دو حکم متضاد تعبیر می‌شده است (مثلاً وقتی می‌گوئیم «روح موجود است» و «روح موجود نیست». این تضاد خود موجد مباحثه است. منطق فیایا واجد اندیشه‌ای است که موافق آن یکی از این دو حکم الزاماً کاذب و دیگری حقیقت است.

نظریه فیایا درباره تمثیل در سوترای ۱۶، بدین سان بیان شده است: «مقایسه، اثبات

امر مورد مقایسه، براساس شباهت‌هایی است که آن امر، با امر معلوم دارد». مثال: «من با گاو نر آشنایی دارم اما از گاو میش فقط این را می‌دانم که به گاو نر شبیه است. برپایه این موضوع هرچند که هیچگاه گاو میش را ندیده‌ام، می‌توانم او را باز شناسم و به دیگران نیز بشناسانمش».

خلاصه اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن گوئیم به نظر نحله نیایا هر برهان به‌طور کلی نتیجه‌ای براساس تمثیل است و این همان رأیی است که جان استوارت میل^۱ در قرن نوزدهم بدان معتقد بوده است. چنانچه بنیان‌گذار نحله نیایا یعنی گو تاما چنین تعلیم می‌دهد که در استدلال، دلیل، آنچه را که باید به ثبوت برسد، اثبات می‌کند. و این کار را از طریق تعیین شباهت و عدم شباهت‌های این امر با مثال انجام می‌دهد. واتسیایانا^۲ نخستین شارح منطق گو تاما نیز همین اندیشه را بیان می‌دارد به نظر اینان و نیز به نظر جان استوارت میل حکم کلی از اجزاء و موارد خاص نتیجه می‌شود و در نتیجه باید آنرا در همین موارد خلاصه نمود. نظریه فوق عامل شناسنده^۳ و موضوع شناخت را نیز فرا می‌گیرد. عامل شناسنده روح است که معلومات خود را از حواس اخذ می‌نماید، بنابراین سرچشمه شناخت محسوسات است و محسوسات از طریق احساس حاصل می‌شوند و احساس نتیجه تأثیر اشیاء دنیای بیرون بر اندام‌های حسی ماست. همچنین باید گفت که روح، شناخت خود را به یاری براهینی که مبتنی بر مواد محسوس هستند، توسعه می‌دهد. اما درباره آنچه به موضوع شناخت مربوط می‌شود، باید گفت به نظر نحله نیایا این موضوع همه امور را فرامی‌گیرد، به‌طوری که هیچ امری ناشناختنی به شمار نمی‌آید، نه تنها هر آنچه که موجود است بلکه همه امور خیالی نیز موضوع شناختند.

از آنجا که احاطه بر همه اشیایی که با همه کثرت خود، در معرض شناخت آدمی واقع می‌شوند، ناممکن است، نظام نیایا منحصراً نمونه‌هایی از آنها را عرضه میدارد. شمار این اشیاء به شیوه‌ای غیر انتظام یافته در سوترای ۱۹ بیان شده است که دوازده مورد را فرا می‌گیرد. این عینیات شناختی چنین‌اند: روح، جسم، اندام‌های حسی، اشیائی که در معرض دریافت حواس واقع می‌شوند، فعالیت آدمی (اندیشه، گفتار و کردار) و غیره.

روح (آتمان)، موضوعی است که در سوترای ۱ تا ۱۰ از آن گفتگو شده است: «معلوم است که وجود روح امری اثبات شده است، زیرا اموری همچون میل، کینه، تلاش، لذت، رنج و معرفت نشایه‌هایی هستند که حکایت از وجود روح می‌کنند.» تعریف جسم در سوترای ۱ تا ۱۱ نقل شده است: «جسم جایگاه و محل تلاش اندام‌های حسی و موضوعاتی است که

به آنها مربوط می‌شوند». اجسام آدمیان و جانوران از خاک تشکیل شده‌است، اما این امر را نباید منتفی دانست که در جهان‌های دیگر ممکن است موجوداتی باشند که جسمشان از آب، آتش و یا اثر ترکیب یافته است. اجسام خدایان و نیمه‌خدایان از اتمها تشکیل شده است. اندامهای حسی انسان، برخلاف جسم او مرکب از عناصر گوناگون است (چشم از آتش درست شده و گوش مرکب از اثیری می‌باشد. ماده ایجادکننده ذائقه را باید آب دانست و حس بویایی مرکب از خاک است) زیرا «هر عضو از موادی درست شده که به آن مواد شباهت دارد».

فلسفه طبیعت نحله فیایا به نحله وشیکا شباهت دارد و اصل و اساس آن از این فلسفه گرفته شده است. فلسفه طبیعت فیایا در نظریه موضوع شناخت، انعکاس یافته است. در پایان، نظر نحله فیایا را درباره وظایف فلسفه نقل می‌کنیم. پیش از این مربوط به وظایف فلسفه از اندیشه‌های سنتی هنداست که بی‌شک نحله مورد بحث در آن سهم به سزایی دارد. اندیشه فیایا تعلیم می‌دهد که شناخت ماهیت مقوله‌های شانزده گانه گوتاما، امکان نیل به مطلوب متعالی را فراهم می‌آورد و آن رهایی از آلام است. بنابراین در نظام فکری فیایا شناخت مقوله‌ها، تنها وسیله ساده برای رسوخ در حقیقت محسوب نمی‌شود، بلکه این خود حقیقت کامل و راستینی است که آزادی آدمی را از مصائب و آلام تضمین می‌نماید.

دیگناگا و دارماکیرتی

ناگارجون^۱ که نامش با گذار هینایانا^۲ به ماهایانا^۳ پیوند دارد، نخستین بودایی است که منطق را در جهت اثبات آئین بودا به کار برده است. بعد از او آسانگا^۴، واسوباندهو^۵ و شاگردش استیراماتی^۶ نظریه پردازان برجسته منطق بودایی محسوب می‌شوند واسوباندهو (حدود ۴۲۰ تا ۵۰۰ میلادی) از نظریه نحله فیایا در جهت پایه‌ریزی نظام منطقی خود، بهره جست. بعد از او منطق بودایی در کارهای دیگناگا (قرن ششم)، دارماکیرتی (قرن هفتم)، دارموتارا^۷ (قرن نهم) و راتاکیرتی^۸ (قرن دهم)، توسعه یافت.

دیگناگا را باید بنیان گذار حقیقی منطق بودایی به شمار آورد. او منطق را از متافیزیک منفصل ساخت و نظام منطقی متوازی به مثابه دانشی مستقل بنا نهاد، اثر مهم و اساسی

1. Nagarjuna	2. Hinayana	3. Mahayana	4. Asanga
5. Vasubandhu	6. Sthiramati	7. Dharmottara	8. Rathakirti

دیگناگا کتابی است که سرچشمه‌های شناخت (پراماناوارتیا)^۱ نام دارد. ترجمه‌های چینی و ژاپنی این اثر در قرن هفتم انتشار یافته است.

موافق رأی چچربا تسکویی اندیشه اصلی دیگناگا همان «تراساندانتالیسم»^{۲*} و یا ایدالیسم انتفادی است. چچربا تسکویی می‌نویسد که بنابه نظریه دیگناگا، معرفت ما به جز معنای ذهنی واجد معنای دیگری نیست و این معرفت توسط تجربه ممکن الوصول، محدود می‌شود.

دیگناگا در رابطه با این نظریه ایدالیستی معرفت، بینش خود را درباره ماهیت استدلال توسعه داد: به نظر او استدلال برشالوده رابطه ناگسستگی میان مفاهیمی که آفریده اندیشه ما هستند، جریان می‌یابد و خود این رابطه مبتنی بر قوانین قبلی (اپریوری) است. این قوانین را باید ماهیت و ذات تفکر ما پنداشت (وجود واقعی و روابط واقعی غیرقابل شناخت هستند) دیگناگا برای نخستین بار مفهوم رابطه ضروری را وارد منطق هندی نمود که موافق آن استدلال، توضیح موضوعی است که بادیگر موضوعها رابطه الزامی دارد و مرجع این رابطه الزامی عامل شناسنده است.

دیگناگا در تعریفی که در رابطه با دلیل منطقی (حد اوسط)، به دست می‌دهد نیز بر مفهوم رابطه ضروری تکیه می‌نماید. او واضح نظریه‌ای است که موافق آن دلیل منطقی باید دارای سه خصیصه باشد. این سه خصیصه را می‌توان بدین گونه خلاصه نمود: (۱) دلیل منطقی باید با موضوع استدلال مرتبط باشد یعنی با حداکبر ارتباط یابد (مثلاً «در کوهستان آتش وجود دارد»). (۲) دلیل بساید به موضوع‌های همگون مربوط شود (مثلاً «هرجا که دود باشد آتش نیز موجود است»). (۳) دلیل را نباید با موضوع‌های ناهمگون به کاربرد (مثلاً چنین عنوان کنیم که «در جایی مانند آب که آتش موجود نیست، دود وجود ندارد») با توجه به خصیصه‌های سه گانه دلیل منطقی، طبقه‌بندی دلایل نادرست (لغزش‌های منطقی) شکل می‌گیرد. لغزش‌ها نیز به نوبه خود به سه نوع تقسیم می‌شوند که هر یک با سه خصیصه بالا رابطه دارند و بنابراین خصیصه‌های سه گانه، شرط اعتبار هر استدلالی، به شمار می‌آیند.

1. Pramānavartia 2. Transcendentalisme

* فرهنگ مختصر فلسفه ائرم، روزنتال و پ. یودین ترانساندانتال را چنین تعریف می‌کند، «این مفهوم ناظر بر موضوع، مضمون و ماده معرفت نمی‌باشد بلکه اشکال اپریوری (قبلی) شناخت را که بر تجربه مقدمند، افاده می‌نماید. از جمله این اشکال می‌توان به زمان، مکان، علیت و غیره اشاره کرد. مترجم.

نماینده منطق وشیکا، پراساستپادا^۱ (بنیان‌گذار این نحله) در مسایل منطقی وارد نشده بود. چچرباتسکویی در کارهای خود این عقیده را که پراساستپادا از دیگناگا تأثیر گرفته رد کرده و ثابت می‌کند که برعکس حکیم اولی‌آراء منطقی خود را به اندیشه‌های دیگناگا بسط داده است. منطق پراساستپادا آمیزه‌ای التقاطی از دیدگاه‌های وشیکا، نیایا و بودایی است.

دارماکیرتی یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان بودایی منطق است و ویرا ارسطوی هند باستان لقب داده‌اند.

دارماکیرتی شاگرد ایشوارا^۲ که خود خلف دیگناگا محسوب می‌شود، بود. وی هفت رساله در منطق به رشته تحریر درآورد و مهمترین آن تفسیری است که بر کتاب سرچشمه‌های شناخت اثر دیگناگا نگاشته است. این رساله دارماکیرتی که مجموعه‌ای از آیات را تشکیل می‌دهد، حاوی چهاربخش است. بخش اول تفسیر مشروحی را دربر می‌گیرد که خود دارماکیرتی به رشته تحریر درآورده است و سه بخش دیگر توسط شاگردش دوندرا بودهی^۳ تحریر شده است.

علاوه بر این، دارماکیرتی صاحب کتابهای زیر است: درباره جزمیت شناخت (شرحی از دارموتارا^۴)، شمه‌ای در باب منطق (حاوی دروس منطق که شرح مفصلی از دارموتارا ضمیمه آن است). گزاشی درباره دلیل منطقی، تحقیق در باب رابطه منطق (که ضمیمه آن شرحی است که توسط خود دارماکیرتی نوشته شده است). قواعد مناظره علمی و توضیح اختلاف در ترکیب مقالها.

نظام منطقی دارماکیرتی شامل بخش‌های زیرین است: ۱) نظریه ادراک (۲) استدلال «برای خود» (۳) استدلال برای دیگران (۴) لغزش‌های منطقی.

در اینجا ما به آن اندیشه‌های اصلی دارماکیرتی که در اثرش به نام شمه‌ای در باب منطق درج شده است، استناد می‌جوئیم. نمونه‌های شناخت مشخص شامل ادراک و استدلال است، زیرا منحصر آ این دو فعل شناختی هستند، که نتایج حاصل از آنها شایسته اعتماد است و هیچ معرفت دیگری ما را به دانایی مشخصی درباره موضوع هدایت نمی‌کند و به مطالبی که بنابه شیوه‌های دیگر حاصل شوند نمی‌توان اعتماد کرد. اولاً شناخت موثق شناختی است که با تجربه منافاتی ندارد و برخلاف آن معلوماتی هستند که باید آنها را ناصواب و موهوم دانست. تنها معرفتی واقعی است که تحقق اهداف پراتیک را برای بشر

1. Prasastapada 2. Isvara 3. Devendrabuddhi
4. Dharmottara

ممکن سازد. همه فعالیت‌های بشری در جهت هدف‌نهایی سیر می‌کند و انجام صحیح این فعالیت‌ها معطوف به شناخت درست است. در اینجا ست که هدف منطق تعیین می‌شود؛ استخراج معرفت صحیح و این بدان معناست که منطق باید عقاید نادرست را طرد نماید.

منطق دارماکیوتسی، مبتنی بر این حکم است که ممکن نیست چیزی در آن واحد هم موجود باشد و هم ناموجود. نخستین بخش این نظام منطقی، نظریه ادراک است. به عقیده دارماکیوتسی ادراک وقتی حاصل می‌شود که موضوع معینی صحیحاً عرضه می‌گردد، هدف نظریه منطقی ادراک، آن است که میان ادراک‌های صحیح و روشن و ادراک‌های پنداری، غیرواقعی و مقلوب قائل به تفاوت شویم. توسعه این نظریه در رابطه با ادراک منطقی برای نحله‌های وسشیکا و نیایا که مثلاً دارای مواضع ماتریالیستی بودند، امری آسان بود، زیرا آنها ادراک را نتیجه تأثیر اشیاء دنیای بیرونی بر اندام‌های حسی ما تعریف می‌کردند. اما این امر برای منطق بودایی کاری نامتجانس به نظر می‌آمد، زیرا این آئین بر آن بود که امکان شناخت جهان عینی وجود ندارد و حوزه شناخت را به عالم درونی محدود می‌کرد. از این رو منطق بودایی، برای تعیین تفاوت میان ادراک صحیح و ادراک سقیم می‌بایست بر معیارهای ذهنی محض تکیه نماید.

دارماکیوتسی تفاوت میان ادراک حسی و اندیشه محض را به شیوه زیر بیان می‌دارد! موضوع ادراک حسی امر منفرد است. امر منفرد تنها چیزی است که در واقعیت وجود دارد و همان است که موضوع ادراک حسی واقع می‌شود. بنابراین در اینجا آنچه مورد نظر دارماکیوتسی است همان احساس‌های لحظه‌ای و زودگذر است. این احساس‌ها در درون ذهن ما، به صورت يك مجموعه، وحدت یافته و موضوع مورد ادراک را پدید می‌آورند و وحدت فوق‌شالوده‌ای برای ادراک موضوع است. اما برخلاف ادراک، موضوع اندیشه، مفاهیم عام و ماهیت کلی است.

وسیله دیگر شناخت صحیح استدلال است و دونوع استدلال وجود دارد: استدلال (برای خود) و استدلال برای دیگران. استدلال «برای خود»، استدلالی است که به یاری آن عامل اندیشنده، چیزی را دریافت می‌دارد و درک می‌کند. استدلال برای دیگران استدلالی است که در جریان آن مطالبی به دیگران منتقل می‌گردد. جوهر استدلال برای دیگران را باید در تعبیر لفظی اندیشه جستجو کرد.

به نظر دارماکیوتسی هر حکم در واقع استدلالی برای خود است و هر ادراک خود حاوی چنین حکم استدلالی است چنانچه مثلاً شیئی را به رنگ آبی مشاهده می‌کنیم و بر آن اساس حکمی بدین مضمون می‌سازیم: «این شیء آبی است». حکمی را که در رابطه با

شی‌آبی‌فام ارائه می‌دهیم، درواقع حاوی استدلال است و آنرا می‌توان چنین بیان داشت: «این شی‌آبی است زیرا بامفهوم عمومی اشیاءآبی مطابقت می‌نماید».

دارماگیرتسی نظریهٔ دیگناگا را دربارهٔ خصیصه‌های سه‌گانهٔ دلیل منطقی توسعه می‌دهد. شرایط *Sine qua non* (آری یا نه) يك استدلال صحیح، همان رابطهٔ غیرقابل انکار (ضروری و اجتناب‌ناپذیر) دلیل بامدلول است. دربارهٔ هر يك از این سه خصیصه دلالت منطقی، کمترین شکی نباید روا داشت. دلیل مسلم و بدیهی که امکان استدلالی صحیح را فراهم می‌آورد بارابطهٔ عرضی و تصادفی نباید مشتبه ساخت. چنانچه دود همیشه باآتش مرتبط است و بین دود و آتش رابطه‌ای ضروری و الزامی موجود است. اما چنانچه چراغی را بیفروزیم، اشیایی که در تاریکی قرار داشتند، به یاری نور چراغ پدیدار می‌شوند، اما چراغ با آن اشیاء رابطهٔ ضروری و اجتناب‌ناپذیر ندارد. در میان اشیاء يك رابطهٔ امکانی نیز قابل تصور است و آن مانند رابطهٔ دانه و نبات است. نبات قادر است دانه را پدید آورد، اما این امر همیشه اتفاق نمی‌افتد و در اینجا منحصرأ بایک امکان روبرو هستیم. نخستین خصیصه دلیل صحیح منطقی، بدین مطلب باز می‌گردد که دلیل باید در موضوع استدلال، حضوری کامل و ضروری داشته باشد. از این رو گفته می‌شود که پیروان جایی‌نسم (نعله ماهاویرا) برای اثبات نظریهٔ خود، در رابطه با اسناد روح به طبیعت از دلیلی نادرست بهره جسته‌اند: آنان به خوابیدن درختان استناد نموده‌اند و آنرا چنین اثبات کرده‌اند که برگ درختان در شب هنگام بسته می‌شود و استدلالشان چنین بوده که «درختان دارای روح هستند، زیرا آنها می‌خوابند». اما این استدلالی غلط محسوب می‌شود زیرا دلیل آن کاذب است. چرا؟ برای آنکه دلیل کاملاً و به گونه‌ای فراگیر در موضوع حضور ندارد. در اینجا درختان به طور کلی موضوع استدلال است (حد اصغر) در صورتی که خواب آنها که در بسته شدن برگ درختان در شب به ثبوت رسیده تنها در رابطه با برخی از درختان مصداق دارد.

خصیصه دوم دلیل منطقی آن است که این دلیل باید منحصرأ بر موضوع‌های همگون ناظر باشد، بدین معنا که دلیل نباید در اشیاء ناهمگون نیز حضور یابد، اما این بدان معنا نیست که دلیل باید الزاماً همهٔ مفاهیم مربوط به اشیاء همگون را فراگیرد. ممکن است موضوع‌های همگونی را تصور کرد که دلیل مزبور با آنها مطابقت ننماید و این اعتبار استدلال را کاهش نمی‌دهد. اما اگر این دلیل در مواد ناهمگونی نیز موجود باشد در آن صورت در زمرهٔ مفاهیم مهمله^۱ است و هیچ نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌گردد.

1. Indeterminé

خصیصه سوم دلیل مطلقه‌ی درست به این موضوع مربوط می‌شود که دلیل باید در موضوع‌های ناهمگون آشکارا غایب باشد.

به نظر دارماکیرتسی رابطه‌ی منطقی میان مفاهیمی که در استدلال وجود دارند، شامل سه نوع رابطه است: رابطه‌ی تمثیلی^۱، رابطه‌ی علی^۲ و رابطه‌ی سلبی. و این تقسیم‌بندی ناشی از آن است که هر مفهوم با مفاهیم دیگر ضرورتاً بنابر دو قانون رابطه دارد: قانون اینهمانی و قانون علیت.

استدلال «برای دیگران»، تعبیری از خصایص سه گانه‌ی دلیل منطقی به یاری واژه‌هاست. در اینجا منظور از خصیصه‌ی دلیل منطقی، موارد زیر است: (۱) رابطه‌ی ضروری آن با نتیجه‌ی منطقی که به شیوه‌ای ایجابی به بیان درمی‌آید، مثلاً می‌گوئیم: «آنجا که دود باشد، آتش موجود است» (و این رابطه‌ای ایجابی یا مستقیم است). (۲) همین رابطه را می‌توان به یاری تبدیل منطقی به شیوه‌ای معکوس بیان داشت: «آنجا که آتش نیست، دود وجود ندارد» (و این رابطه‌ای سلبی یا معکوس است). (۳) مورد آخر به حضور دلیل منطقی در جای معینی مربوط می‌شود و این بدان معناست که دلیل باید با موضوعی که در درون نتیجه آمده دارای رابطه‌ی واقعی باشد، چنانچه می‌گوئیم «آنجا که دود وجود دارد، آتش موجود است».

نخستین خاصیت دلیل منطقی در استدلال «برای دیگران» با خاصیت دوم دلیل منطقی در استدلال «برای خود» مطابقت می‌نماید. دومین خاصیت آن با سومین خاصیت دلیل در استدلال «برای خود» تطبیق می‌کند و سومین خاصیت دلیل در استدلال «برای دیگران» با دومین خاصیت در استدلال «برای خود» مطابقت دارد.

استدلال «برای دیگران» ممکن است دوزنوع باشد: (۱) قیاس مبتنی بر شباهت (۲) قیاس مبتنی بر عدم شباهت. مثال قیاس مبتنی بر شباهت چنین است: «آنجا که دود وجود دارد، آتش موجود است مثلاً در آشپزخانه و موارد مشابه آن دود وجود دارد، بنابراین باید در این موارد آتش نیز موجود باشد». و مثال قیاس مبتنی بر عدم شباهت چنین است: «آنجا که آتش نباشد، دود وجود ندارد، در اینجا دود وجود دارد و بنابراین آتش موجود است». در قیاس مبتنی بر عدم شباهت ضرورتی وجود ندارد که مانند قیاس مبتنی بر شباهت همه‌ی نتیجه‌ها خصوصاً بیان‌نمائیم، از این رو هر قیاسی از این نوع به عنوان قیاس دوقضیه‌ای پذیرفته شده است.

نظریه دارماکیرتسی بر آن است که لغزشهای منطقی (دلایل منطقی نادرست)، در موارد زیر ظاهر می‌شوند: (۱) در جایی که لا اقل یکی از سه خصیصه دلیل منطقی در

رابطه باقیاس غایب باشد. ۲) وقتی که یکی از این سه خصیصه کاذب و یا مورد تردیدند. اگر نخستین خاصیت دلیل منطقی، کاذب و یا مورد شك باشد، این امر بدین معناست که رابطه دلیل منطقی با موضوع نتیجه مشکوک و یا غایب است و در این صورت ما با خطای منطقی روبرو هستیم که «دلیل کاذب» نام دارد. مثلاً کسی که خواهان اثبات آتش است، کار خود را نه بر اساس دود بلکه بر اساس چیزی که ممکن است به مه تعبیر شود آغاز نماید.

دومین خصیصه دلیل منطقی چنانچه می دانیم نبود دلیل در موضوعهای ناهمگون است و چنانچه دلیل از لحاظ این خاصیت کاذب باشد، دلیل را «مهمله» گویند. و نیز اگر خصلت خصیصه سوم دلیل نیز، مشکک باشد، در آن صورت باز باید دلیل را در زمره «دلایل مهمله» محسوب نمود. دارماکیرتسی پس از آنکه لغزشهای منطقی ناشی از خصلت کاذب و یا مشکک یکی از خواص دلیل منطقی را به طور جداگانه می آزماید، آن لغزشهای منطقی را بررسی می نماید که از خصلت کاذب و یا مشکک مجموعه دو خصلت از سه خصلت ناشی می شوند. اگر لغزش منطقی به این امر مربوط شود که دلایل ارائه شده نه نتیجه در واقعیت بلکه عکس آنرا به ثبوت رسانند، آنگاه دلیل را معکوس می نامیم. چنانچه مثلاً اگر کسی برای اثبات این حکم که کلام جاودانه است، چنین اقامه دلیل نماید که کلام آفریده اراده آدمی است، در این جا مشاهده می نمائیم که دلیل معکوس است، زیرا مستقیماً عکس قضیه بالا را اثبات می کند، بدین معنا که کلام جاودانه نیست.

اگر دو خصیصه دلیل منطقی در آن واحد کاذب باشند، در آن صورت قضیه معکوس است، اما اگر یکی از خواص دلیل کاذب و دیگری مشکک باشد، در آن صورت دلیل را باید «مهمله» به شمار آورد و چنانچه دو خصیصه دلیل منطقی مشکک باشند، دلیل باز «مهمله» است.

بنابراین نظام منطقی، دارماکیرتسی سه نوع دلیل منطقی را مکشوف میدارد: کاذب، معکوس و مهمل و نیز سه نوع دلیل منطقی صحیح را مشخص می کند، و این دلایل چنین اند: دلیل تمثیلی، علی و سلبی. اما به نظر این نحله دلیل منطقی بر اثر تأملات نظری چنین وضعی نیافته بلکه چگونگی آن ناشی از وضعیت اشیاء است به گونه ای که می توان گفت دلیل منطقی بیانگر اوضاع و احوالی است که در درون واقعیت وجود دارد.

دارماکیرتسی پس از بیان نظریه مربوط به برهان و لغزشهای منطقی، جوهر ردیه را معلوم میدارد. وی ردیه را تعیین عیوب و نقایص برهان تعریف می کند. رد کردن يك موضوع به معنای یافتن نقیصه در دلیل منطقی است. همچنین شبه ردیه هایی نیز وجود دارند که سیمای ردیه به خود گرفته اند، اما چنین نیستند. اینها شامل پاسخهای طفره آمیزند که بر لغزش ناموجودی انگشت می نهند.

تکامل منطق هندی در طول هزاران سال تحقیق یافته و باین وجود چشم انداز تحول آن هنوز چندان روشن نیست.

اما ماچنین می اندیشیم که می توان مراحل اساسی رشد آنرا به صورت زیر تعیین نمود:
(۱) دوره نخستین به شکل ابتدایی منطق بودایی که قیاس را با قضایای متعدد عرضه میدارد، مربوط می شود. (این قیاس معمولاً بیشتر از پنج قضیه را واجد است).

(۲) منطق نحله های نیایا و وسشیکا و تحول منطق بودایی در اثر نفوذ آنها.

(۳) منطق بودایی دیگناگا و دارماکیرتی و تحول منطق نیایا در اثر نفوذ منطق های دو گانه فوق.

(۴) منطق دوران فتودالی.

لازم به تذکر است که قدیم ترین متن منطق هندی نوشته های بودایی است. این نوشته ها به قیاسی با پنج قضیه محدود نمی شوند. علاوه بر اینها مثالهای ایجابی و همگونی در اثبات موضوعهای مورد نظر به کار رفته است. همچنین مثالهایی بنا به اصل ناهمگونی ارائه گردیده چنانچه، بنابراین بینش برای اثبات این حکم که «در کوهستان دود وجود دارد، بنابراین در آنجا آتش موجود است» لازم است به مثالهایی که بیانگر این امرند که در جایی که آتش نباشد، دیگری دود در کار نیست، استناد گردد (نمونه این مثالها چنین است:) در دریا آتش وجود ندارد و از این رو در آن دود موجود نیست و بخارهایی که بر فراز دریا صعود می کنند و مهی را ایجاد نموده اند؛ دود نیستند. چنین ترکیبی در قیاس نشانه خلصت ابتدایی این بینش است.

تکامل منطق هندی با کاهش تعداد قضایا در قیاس همسویی داشته و اساساً در این جهت سیر می کرده است. اما شکل شرح و بیان نیز نشانه دیگری از تکامل منطق درهند محسوب می شود.

نخستین نظامهای فلسفی و منطقی به یاری سوتراها بیان می شوند. اینها کلمات قصاری هستند که از دو یا سه واژه تجاوز نمی کنند. سوتراها معمولاً برای این تنظیم می شوند که شاگردان مدارس آنها را از حفظ نمایند. اما با توجه به فشردگی و کوتاهی این سخنان فهمشان بدون شرح و تفسیر امکان نداشته است. این تفسیرها در ابتدا به صورت شفاهی عرضه می شدند و سپس با زبان نبشته تثبیت می گردیدند ابتدا تفسیرهایی پدید آمدند و سپس براین تفسیرها، تفسیرهایی نوشتند و قس علیهذا. معمولاً وقتی که فهم موضوع دشوار است، شرح نویسندگان چنین می نویسند که موضوع روشن است و هیچ توضیحی به دست نمی دهند، و برعکس وقتی موضوع وضوح دارد، براهین کثیری را عرضه می دارند که جز

آنکه موضوع را مبهم نمایند کاری نمی‌کنند. نیا یا شامل ۵۳۸ سوترا است و وسشیکا ۳۷ سوترا دارد و سامکایا و یوگا به ترتیب ۵۶۶ و ۵۲۴ سوترا دارند. میماسا از ۲۷۴ سوترا درست شده و ودانتا حاوی ۵۵۵ سوترا است.

مجموعه کتاب‌شناسی قابل توجهی در رابطه با فلسفه و منطق هندی موجود است (فهرست این کتاب‌شناسی توسط هال تهیه شد و در ۱۹۳۹ منتشر گردید). این فهرست شامل ۷۶۵ اثر با اهمیت بود، معذالك به علت آشفتگی زیادی که از لحاظ گاه‌شماری مشاهده می‌شود، درباره رشد فلسفه و منطق در هند دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارند، چنانچه ه. ژاکوبی در مقاله‌ای که در ۱۹۰۱ انتشار یافته، اظهار می‌دارد که منطق نحله وسشیکا قدیمتر از منطق بودایی است و فرضیه‌ای را بنا می‌نهد که موافق آن منطق بودایی از منطق وسشیکا زاده شده است، اما همانطور که چچرباتسکویی خاطر نشان نموده، در سوتراهای کانادا یعنی بنیان‌گذار نحله وسشیکا، مسایل منطقی به هیچ تأویل، منظور نشده‌اند. او معتقد است که منطق وسشیکا بعدها تحت تأثیر منطق نیا یا و منطق بودایی دیگناگا پدید آمده است آثار دانشمند روسی چچرباتسکویی، مطالعات کلاسیکی را درباره تاریخ تکامل منطق بودایی به دست می‌دهند و ما در اینجا مجملی از نتایج این پژوهش‌ها را بیان می‌داریم. دانشمند مذکور، در زمینه منطق بودایی، می‌نویسد که این منطق واکنشی در برابر مذهب شك^۱ بود که به طور کلی درباره شناخت آدمی شك روا می‌داشت و آنرا امری مطلقاً متناقض می‌شمرد.

مساله بنیانی این منطق را می‌توان چنین خلاصه کرد: فرایندهای روحی که بر کنش‌های عقلی مقدمند و بازدهی آنرا تضمین می‌کنند، کدامند؟ اما سرچشمه‌های شناخت چنین بیان شده‌اند: احساس‌ها، ادراکات، مفاهیم، احکام و نتایج. قبل از همه دوبرش زیر بر ذهن متبادر می‌شود: «واقعیت چیست و اندیشه کدامست؟ و چه رابطه‌ای میان این دو وجود دارد؟».

منطق بودایی، اندیشه تحصیلی^۲ را تحلیل می‌نماید و در برابر این پرسش که سرچشمه شناخت حقیقت کدامست پاسخ می‌گوید که این سرچشمه تجربه‌ای است که عاری از تناقض باشد. بنابر نظریه شناخت بودایی، معرفت واقعی، شناختی است که متضمن بازدهی عملی است. در این میان رابطه موجود میان شناخت و فعالیت پراتیک معلوم می‌شود. دارماگیری نیز هدف و وظایف منطق را مطالعه معرفت منتج به نتیجه عملی، تعریف می‌کند و این معرفتی است که باید توفیق در عمل را تضمین نماید. برعکس معرفتی که انسان را در رابطه

باخواسته‌ها و تحقق آمال به‌خطا اندازد، معرفتی نادرست و کاذب است. اما شك نیز بردو قسم است: شك تام که متضمن هیچ معرفتی نیست و علت آن است که هیچ حکمی را عرضه نمی‌دارد. لیکن شك دیگری نیز وجود دارد که در آن امیدی مشاهده می‌شود و بافعالیت عقلانی قرین است. چنانچه برزگری که زمین را شخم می‌زند و بذر می‌افشاند، اطمینان ندارد که محصول خوب باشد، با اینهمه امیدوار است که عملش ثمره‌ای ببارآورد و این درست مانند کار همسرش می‌باشد که طعام را آماده می‌کند و شور بار بار می‌گذارد، با این امید که خرس‌های دریایی فرا نخواهند رسید و قوت خانواده را فرو نخواهند برد.

چچربا تسکویی خاطر نشان می‌نماید که مادام که اندیشه‌های **ناگارجونا** بر اندیشه‌های بودا حاکم بود، منطق اهمیتی نداشت، زیرا گفته می‌شد که این رشته در شناخت مطلق ناتوان است و در رابطه با آنچه به اهداف عملی مربوط می‌شود، منطق نیایا بسنده می‌نماید. اما بعد از آن هنگامی که نسبت گرایی افراطی **ناگارجونا** مورد انکار واقع شد، آسانگا و واسوباندهو کار تطبیق منطق نیایا را بر اصول ایدآلیستی فلسفه بودایی آغاز کردند.

به عقیده **چچربا تسکویی**، آسانگا نخستین بودایی بود که قیاس پنج حکمی را وارد فلسفه بودایی نمود و علاوه بر آن جنگی از قواعد مباحثه تنظیم نمود که شبیه آن چیزی بود که در **نحله نیایا** وجود داشت. وی مطلب تازه و بدیهی بر منطق نیفزود. اما واسوباندهو، سه رساله در منطق به رشته تحریر درآورد. ترجمه ناقصی از یکی از این رساله‌ها به زبان چینی باقی مانده است. این رساله هنر هدایت مباحثات نام دارد. اگر براساس آنچه که از این اثر برای ما باقیمانده قضاوت نمائیم، می‌توان گفت که دیدگاههای موجود در آن، از لحاظ مضمون به نظریه نیایا نزدیک است. واسوباندهو به طور کلی از قیاس پنج حکمی بهره می‌جوید، اما گاهی نیز صورت کوتاه‌تر قیاس را که همان قیاس سه قضیه‌ای است به کار می‌گیرد. در رساله حکیم مورد بحث، نظریه بعدی منطق بودایی نیز در رابطه با سه وجه دلیل منطقی، مشاهده می‌شود. در این کتاب طبقه‌بندی دلایل و لغزشهای منطقی، با این طبقه‌بندی در **نحله نیایا** متفاوت بوده و در اصل در رابطه با این موضوع به اندیشه‌هایی که **دیگناگا** بیان داشته و توسط دارماکیرتی توسعه یافته، نزدیک تر است.

بدینسان **چچربا تسکویی** ثابت می‌کند که اصلاح منطقی که توسط **دیگناگا** و دارماکیرتی تحقق یافت، قبلاً در کارهای آسانگا و واسوباندهو زیرسازی شده و تدارک یافته بود. فرزانه اخیر استاد **دیگناگا** بود و شاید وقتی که **دیگناگا** به شاگردش نائل آمده وی مردی سالمند و پرآوازه بوده است. اما استاد دارماکیرتی، ایشوارا بوده که

خود شاگردی دیگناگا را می‌کرده است. دارماکیوتی دراستناد به استاد خود از او شکایت می‌کند که وی منطق دیگناگا را ادراک ننموده است.

چچربا تسکویی، در منطق بودایی ترتیب و توالی زیر را تشخیص می‌دهد: واسوباندهو - دیگناگا - ایشوارا - دارماکیوتی. با اینهمه از آنجا که فعالیت دارماکیوتی به قرن هفتم قبل از میلاد مربوط می‌شود، چچربا تسکویی نتیجه می‌گیرد که زندگی واسوباندهو مربوط به قبل از قرن چهارم میلادی نبوده است. اهمیت این دانشمند به قدری بوده که ویرا افضل الفضلا می‌نامیدند و به لقب «بودای دوم» شهرت داشته است. تعلیماتش جنبه دایرة المعارفی داشته و عملاً همه رشته‌های دانش را فرا می‌گرفته است. اما منطق بودایی، در وجود دارماکیوتی به اوج خود رسید و رساله‌های هفتگانه وی که شهرت فراوان داشت در سرزمین تبت به عنوان کتاب اصلی فلسفه و منطق بلندآوازه گشت. موضوع یکی از این رساله‌ها انتقاد از سلیپسیسم* بود.

در میان شاگردان متعدد دارماکیوتی حتی یک تن هم نبود که درخور استاد باشد و هنوز یک قرن زمان لازم بود تا شخصی به نام دارمو تارا وارد میدان شود. اما شاگرد بلا فصل دارماکیوتی، دوندرا بودهی^۱ بود که ادامه دهنده بی‌کم و کاست استاد محسوب می‌شد. او استعداد چندانی نداشت و در وضعی نبود که بتواند به شیوه‌ای ژرف نظام ترانساندانتالیسم، دیگناگا و دارماکیوتی را فهم نماید.

نظام دارماکیوتی در کنار نظریه‌های منطقی، شامل بخش دیگری نیز بود. این بخش با ذهنیت ماهایانا (اعتقاد به آفریدگار مطلق و دانای نهان و آشکار) تفسیر می‌شد. آموزش دارماکیوتی در این خصوص چنین است که بودای مطلق که مطلق دانایی است، وجودی ماوراء الطبیعی به شمار می‌آید که در بیرون از زمان، مکان و تجربه هستی دارد و با توجه به اینکه معرفت منطقی ما محدود به تجربه است، قادر نیستیم که درباره‌ی وی نه چیزی را دقیقاً بیاندیشیم و نه مطلبی را دقیقاً بیان نمائیم. و حتی نمی‌توانیم وجودش را اثبات و یا نفی کنیم.

نظریه‌های منطقی دارماکیوتی سبب پیدایش ادبیات تفسیری گسترده‌ای گردید. چچربا تسکویی این ادبیات را در سه نحله منقسم می‌نماید: ۱) نحله سخن‌شناختی که توجه خود را تماماً به متون مبذول می‌داشت. ۲) نحله فلسفی که پایه گزار آن دارمو تارا است

* سلیپسیسم (Solipsisme) نظریه‌ای است که موافق آن عامل شناسنده به غیر از خود موضوعی برای شناخت ندارد و هر شناختی به خود او باز می‌گردد. مترجم

که درهشتصد میلادی در کشمیر تأسیس گردید. این نحله آراء مستقلی داشت و اندیشه‌های جدیدی را عرضه می‌نمود. (۳) نحله دینی که به‌سیاق نحله فلسفی در پی کشف مضمون عمیق آثار دارماکیرتی بود. نحله‌های فلسفی و دینی، نحله سخن‌شناختی را خوار می‌شمردند. نحله‌های فلسفی و دینی شرح و تفسیر، هر یک به‌شیوه خود نظریه دارماکیرتی را ادراک می‌کردند. آنها ینش و غایت سیستم وی را به گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌نمودند. نحله دینی بر آن بود که دارماکیرتی هدفش شرح و تفسیر دیگناگا که جنبه منطقی محض داشته، نبوده است، بلکه او کلاً خواهان آن بوده که نظریه ماهایانا را درباره علم مطلق و دیگر صفات بودا تفسیر کند. به نظر پیروان این نحله، حکیم منطقی معروف می‌خواسته درباره «جسم کیهانی» و وجوه دوگانه بودا، یعنی وجود مطلق و علم مطلق تحقیق نماید. بنابراین اگر از این دیدگاه بنگریم بخش‌های انتقادی و منطقی نظام دارماکیرتی تنها در توضیح و قوام بخشیدن به نظریه دینی و مذهبی او به کار می‌رفته است. بنابراین بنابر نحله دینی، هدف اساسی دارماکیرتی ایجاد بنیان فلسفی برای اندیشه مذهبی ماهایانا بوده و تفسیر رساله منطقی دیگناگا از نظر او اهمیت ثانوی داشته است. آنچه رفت دورنمایی از رشد منطق بودایی درهند بود که براساس پژوهش چچرو باتسکویی عرضه گردید.

منطق درنحله‌های سارواکا و جایی نیسم

چنانچه قبلاً بیان داشتیم، مسایل منطقی درهند، اختصاصاً توسط نحل بودایی فلسفه که تعدادشان به‌سی نحله بالغ می‌شد و نیز توسط نحله‌های نیایا و وششیکا طرح گشته و توسعه یافته است. اما درباره آنچه که به‌دیگر نحله‌های فلسفی، درهند قدیم و قرون وسطایی مربوط می‌شود باید گفت که منطق، اشتغال خاص این جریانها نبوده است. با این وجود در آثارشان گاه اندیشه‌های ژرفی درباره مسائل مربوط به شناخت مشاهده می‌شود. نحله ماتریالیستی سارواکا، احساس را یگانه منبع معتبر شناخت می‌دانسته و به اعتبار و قطعیت نتایجی که از راه استدلال منطقی حاصل می‌شود، باور نداشته و آنرا در ردیف تأیید و گواهی اشخاص ثانوی قرار می‌داده است. استدلال منطقی را نباید امری تردیدناپذیر دانست، زیرا در این کار جهشی از «ادراک شده» به «ادراک نشده» صورت می‌گیرد و مجهول از معلوم منتج می‌گردد. گذاری که از معلوم به مجهول صورت می‌گیرد در منطق‌های بودایی و نیایا بر این

امر استوار است که این دونظریه، وجود رابطه‌ای همگانی ولایتغیر را میان حد اوسط و اکبر باوردارند (مثلاً رابطه میان دود و آتش). اما تنها در صورتی می‌توانیم وجود چنین رابطه تغییرناپذیری را قبول نمائیم که همه مواردی را که در آنها دود و آتش موجود است، مشاهده نمائیم. در حالی که واقع امر این است که ما قادر به مشاهده همه این موارد حتی در زمان حال نیستیم، چه رسد به گذشته و آینده که از میدان تجربه ما بسی دورند. از اینرو ما در گفتن این مطلب که رابطه همگانی ولایتغیری میان این دو حد موجود است، معق نیستیم، اما وقتی نمی‌توانیم این رابطه را بر اساس ادراک به ثبوت رسانیم، اثبات آن از طریق استدلال نیز امکان ندارد، زیرا اعتبار هر استدلالی منوط به آنست که وجود این رابطه عمومی و تغییرناپذیر را بپذیریم و بالاخره این رابطه نمی‌تواند بر اساس شهادت اشخاص مورد اعتماد تأیید شود، زیرا اگر برگواهی اشخاص تکیه نمائیم، هیچکس خود قادر نیست که نتیجه‌ای را بیان دارد، مضافاً به اینکه اعتبار چنین شهادتی خود موضوعی است که باید به ثبوت رسد.

اما شاید ممکن باشد که بر اساس ادراک کلی که اشیاء و پدیدارها را در درون يك طبقه جمع می‌آورد، مثلاً رابطه کلی میان آنچه دود می‌کند و آنچه می‌سوزد را، تشخیص داد و حضور آتش را در جایی که دود وجود دارد، نتیجه گرفت. لیکن نحله سارواکا این احتمال را هم منتفی می‌داند و معتقد است که ادراک ما هیچگاه قادر نیست ما را به رابطه عمومی ولایتغیر میان دود و آتش رهنمون شود، زیرا وقوف بدین مطلب برای ما غیر ممکن است که آیا میان موارد انفرادی بی‌شمار که مورد مشاهده ما واقع نشده‌اند، واقعاً چنین رابطه‌ای وجود دارد یا نه.

نحله سارواکا منکر وجود همشکلی در طبیعت نیست (چنانچه ما همیشه آتش را به عنوان چیزی که می‌سوزاند، احساس می‌کنیم)، اما همشکلی ادراک ما بستگی به طبیعت اشیاء ادراک شده دارد که ممکن است در آینده تغییر پذیرد، بنابر این نمی‌توان، تضمین نمود که همشکلی^۱ تجربیات دستخوش تغییر نخواهند شد.

بر اساس این مقدمات نحله سارواکا همچنین معتقد بود که به رابطه علمی نمی‌توان به طور یقین اعتماد کرد، زیرا این رابطه یکی از انواع روابط همگانی ولایتغیر است.

به طور کلی نحله سارواکا بر آنست که بر این منطقی راه به معرفت حقیقی نمی‌برند و این نوع استدلال سرچشمه خطاها و آشفتگیها است. حجت منطقی اگر هم شناختی را به دست دهد، باز باید حصول بدان را، امری تصادفی پنداشت. شهادت اشخاص

دیگر و مقام ذینفوذ نیز، منبعی است که از لحاظ شناختی ارزش بازهم کمتری دارد و بر آن اعتماد نتوان کرد زیرا اشخاص مصمون از خطا نیستند.

بدینسان نحله سارواکا که جز بر شناخت حسی باور نداشت، از پژوهش‌های شهودی دیگر نحله‌های فلسفی انتقاد می‌کرد، و در این انتقاد موضعی که داشت نوعی اصالت‌حس بود. این جریان فکری، به‌رغم تجربه‌گرایی ابتدایی و محدودی که بر آن حاکم بود، در رشد اندیشه فلسفی درهند باستان تأثیری مرقیانه داشت. این تأثیر مسایل منطقی را نیز فرا می‌گرفت: فرازنکان این نحله، دشواریهای گذار از خاص به عام را دربراهین نشان دادند و مسأله طبیعت احکام عمومی را که مقدمات براهین استنتاجی محسوب می‌شوند، نشان دادند. باینهمه این نحله با توجه به درجه رشد دانش در دوران مورد بحث قادر نبود که به مسایل فوق پاسخهای قانع‌کننده دهد.

نحله جایی‌نیم اندیشه‌های بدیع خود را درباره مسایل شناخت عرضه داشت. این نحله هر معرفتی را به دو نوع اساسی تقسیم می‌نمود: شناخت بی‌واسطه و شناخت باواسطه. موافق این نظام فکری، شناخت بی‌واسطه خود به شناخت ماوراء حسی مطلق (عرفانی) و شناخت نسبی محسوس (ادراک) تقسیم می‌شود. شناخت باواسطه نیز به استدلال منطقی و شهادت اشخاص دیگر منقسم می‌گردد.

نحله جایی‌نیم به انتقاد هوشمندانه از نظام سارواکا مبادرت می‌کند. این انتقاد از از جمله شامل مسأله‌ای است که به اعتبار برهان و استدلال مربوط می‌شود. پیروان جایی‌نیم می‌گفتند که سارواکا در نفی استدلال منطقی برای اثبات آراء خویش خود از براهین منطقی سود جسته است. آنان عقیده دارند که اگرچه براهین منطقی و شهادت اشخاص دیگر، گاهی با خطا قرین است، اما احساس‌ها نیز گاه سبب اشتباهات فاحشی می‌شوند، بنابراین باید معیار دیگری یافت. جایی‌نیم بر آن است که احساس، استدلال و شهادت اشخاص دیگر، سرانجام به پراتیک منجر می‌شود و همین پراتیک است که باید آنرا معیار صحت احکام به‌شمار آورد.

جایی‌نیم اندیشه تکامل را وارد نظریه شناخت می‌نماید و می‌گوید از آنجا که جهان عینی که در معرض حواس ما واقع می‌شود، در حالت دگرگونی همیشگی است، کشف حقایق لایتغیر درباره این جهان امری موهوم است. (البته شناخت مطلق بی‌واسطه، شامل این حکم نمی‌گردد)

در شرایط عادی، ممکن نیست که یک شئی تماماً و یکبار برای همیشه شناخته گردد

زیرا هر شئی در طول زمان تغییر می‌کند و بنابراین شناخت قبلی درباره آن شئی دیگر کافی بنظر نمی‌آید و جنبه یقینی ندارد.

جایی‌نیم بر اساس همین موضوع نظریه خود را درباره حکم بنامی‌نهد که موافق آن هر حکم منحصرأ وجهی از وجوه موضوع را بیان میدارد. در صورتی که باید گفت که هر موضوع شامل شمار نامعینی از وجوه است. از این رو هر حکمی نسبی است و علتش آن است که اعتبار آن تنها در مقیاسی است که موضوع در شرایط معینی قرار دارد و اگر همین موضوع در شرایط دیگری واقع شود دیگر حکم مورد نظر بر آن قابل اطلاق نیست. از این رو اگر بخواهیم حکمی را از لحاظ منطقی بگونه‌ای دقیق و صحیح بیان نمائیم لازم است که واژه احتیاط‌آمیز «سیات»^۱ را که به معنای در شرایط معین است، درباره آن بکار ببریم. حکم موضوع را در یکی از جنبه‌های بی‌شمار خود بیان می‌دارد و آنرا از دیدگاه معین و واحدی که به این یا آن وضعیت زمانی - مکانی و غیره مربوط می‌شود، مشخص می‌نماید. نظریه مزبور درباره حکم، گرایشی را به نظریه مشخص نشان می‌دهد.

ادامه نظریات منطق جایی‌نیستی درباره حکم (قضیه) چنین است: حال که معلوم شد قضایا خصالتی محدود و نسبی دارند، می‌توان قضیه‌موجبه ساده را به صورت زیر عرضه داشت: «S در شرایط معینی P است». آنگاه نظامی از قضایای هفت‌گانه پدید می‌آید. در این نظام، قضایای ایجابی و سلبی را نوع سومی تکمیل می‌کند. قضیه اخیر به دو قضیه قبلی وحدت می‌بخشد و می‌توان آنرا چنین نوشت: «S در شرایط معینی P است و همچنین P نیست» (مثلاً کوزه‌ها قرمزند و قرمز نیستند). این نوع از قضایا در واقع با قضایای جزئیه مطابقت می‌نمایند. نمونه قضایا جزئیه چنین است: «بعضی از S ها P است و بعضی از S ها P نیستند». در این طبقه‌بندی نوع چهارم قضیه صورت اصیلی دارد و بدین شکل بیان می‌شود: «S در شرایط معینی غیر قابل توضیح است».

در اینجا، این نتیجه حاصل می‌شود که نمی‌توان به این پرسش که موضوع به طور کلی چیست، همیشه و در هر شرایطی پاسخ گفت زیرا در طبیعت همه چیز تغییر می‌کند و هیچ امری بلا تغییر نیست. در اثر تغییراتی که در زمان حاصل می‌شوند، اشیاء کیفیات و ویژگیهای تازه‌ای کسب می‌کنند که با کیفیات و ویژگیهای قبلی‌شان ناسازگار و متناقض است.

با اینهمه مشکل بتوان حکم نوع چهارم را اقامه نمود. در واقع این حکم نه چیزی را بیان می‌دارد و نه انکار می‌کند و تنها نکته‌ای که از آن مستفاد می‌شود آن است که درباره موضوع S، اگر آنرا به شیوه کلی و بیرون از شرایط مشخص موجودیتش در نظر

آریم، هیچ حکمی را نمی‌توان ارائه داد. معنای حکم «در شرایط معین، S غیر قابل توضیح است»، را می‌توان در این حکم کلی خلاصه نمود که قضایای غیر شرطی که فاقد قید در شرایط معین باشند، غیر ممکن‌اند و این بدین معناست که قضایایی نظیر S، P است و S، P نیست، اعتبار ندارند، زیرا شرط در شرایط معین را دارا نیستند و آنها را باید غیر ممکن دانست و در زمره قضایای توضیح‌ناپذیر منظور نمود. باینهمه نمی‌توان در کنار قضایای ایجابی، سلبی و ایجابی - سلبی به نوع دیگری از قضایا یعنی «قضایای غیر قابل توضیح» قائل شد.

علاوه بر قضیه نوع چهارم باید قضایای دیگری را که به طور مضمَر قضیه «غیر قابل توضیح» را در خود دارند، حذف نمود. سهمی از حقیقت که در قضیه «غیر قابل توضیح» وجود دارد، در بیان این مطلب است که قضیه‌ای که تماماً در همه وجوه ناظر بر موضوعی باشد و در عین حال همه روابط آن موضوع را با موضوعهای دیگر بیان دارد، غیر قابل تصور است. اما بر اساس این اندیشه صحیح درباره خصلت یکسویه و محدود هر قضیه منفرد، نتیجه ناصوابی بدین مضمون بدست آمده که قضایای «غیر قابل توضیحی» وجود دارند که همه وجوه موضوع را فرا می‌گیرند و تمامیت موضوع را بیان می‌دارند.

خود عبارت مربوط به نوع چهارم قضیه، یعنی این عبارت که «در شرایط معینی S غیر قابل توضیح است» واجد دقت کافی نمی‌باشد، زیرا در اینجا، جای شرط عوض شده است. جمله می‌خواهد بگوید که هر حکم که عرضه شود منحصر آ در شرایط معینی اعتبار دارد، در حالی که از حکم بالا این نتیجه به دست می‌آید که بیان احکام حقیقی درباره موضوع در بیرون از شرایط مشخص موجودیتش، امکان ندارد.

فرزانگان هندی شاترجه^۱ و داتا^۲ در کتاب خود بنام مقدمه‌ای بر فلسفه هندی^۳ پاره‌ای از اندیشه پردازان باختری را به خاطر همانند نگاری منطق جایی نیستی با پراگماتیسم نکوهش نموده‌اند. شاترجه و داتا لغزشهای مصنفان فوق را نشان داده و ثابت کرده‌اند که منطقی را که از دل نظام جایی‌نیسم بیرون آمده به هیچ تأویل نباید منحصر آ اندیشه‌های ذهنی پنداشت. در پراگماتیسم، حقیقت همان مصلحت و فایده است، در حالی که در جایی‌نیسم گفته شده است که احکام درست آن احکامی هستند که با واقعیت مطابقت می‌نمایند. تفاوت ذاتی میان جایی‌نیسم و پراگماتیسم را باید در خصلت ذهنی و ایدآلیستی پراگماتیسم جستجو کرد، که حقیقت عینی را منکر است. برعکس نسبت گرابی مادی

جایی نیسم حقیقت عینی را باور دارد و تعبیرهای ما را از آن نظر نسبی می‌خواند که واقعیت‌هایی که در آن تعبیرها منعکس شده خود نسبی است.

شاترجه و داتا اظهار می‌دارند که حتی اگر قبول نمائیم که پیروان جایی نیسم بر سیاق اصحاب اصالت عمل، بر این باور بوده‌اند که حکم درست آن است که نتایج عملی‌اش، آنرا به ثبوت، رساند، باز باید اذعان نمود که بینش‌های این دو نحله عمیقاً بایکدیگر متفاوت است، زیرا نحله هندی معتقد بوده است که احکام گوناگونی که در رابطه با موضوع عرضه می‌شوند، منحصر آن اندیشه‌های ساده ذهنی، درباره موضوع به شمار نمی‌آیند، بلکه این اندیشه‌ها منطبق با وجوه گوناگونی هستند که در خود موضوع و در پیرون از ذهن موجودند.

اکنون پاره‌ای از خصوصیات منطق هندی را بر می‌شمریم. قیاس پنج حکمی در منطق هندی نظریه‌ای اصیل به شمار می‌آید و اهمیتش در آن است که بر وجوب تکیه بر مثال‌های مشخص و قابل فهم تأکید نموده است. منطق قدیم هند این اندیشه را پیش می‌نهد که قیاس باید کاملاً با استقراء مرتبط باشد و هر حکم کلی باید بروقایع منفردی مبتنی باشد که مشاهده می‌نمائیم. البته این اندیشه دیالکتیکی درباره وحدت قیاس و استقراء در منطق هندی به صورتی ناپخته و ابتدایی عرضه شده است.

یکی از ویژگی‌های منطق هندی آن است که با حکم به مثابه فعل مستقل اندیشه برخورد نمی‌کند، بلکه آنرا جنبه‌ای از برهان می‌داند و به عبارت دیگر به درستی خاطر نشان می‌کند که ادراک، شناخت بی واسطه‌ای نیست، بلکه حاوی عناصر «حکم - استدلال» است. ادراک‌های حسی ما با وساطت تجربیات قبلی حاصل می‌شوند. ما شیئی را از آن رو آن شیئی می‌بینیم که تجربه‌های قبلی ما، ما را با اشیاء یکسان و همانندی مانند آن شیئی مواجه ساخته است.

ذکر مثالی در این مورد شایسته است: مسافری وارد روستایی در آفریقای مرکزی می‌شود. در این روستا، ساکنانش در اوضاع و احوال ابتدایی زیست می‌کنند و بنابراین هیچ تصویری از روزنامه، کتاب و به طور کلی آثار مکتوب ندارند. مسافر در طول مدتی که اسبهایش را تعویض می‌کنند، روزنامه‌ای را از جیب پیرون آورده و مشغول خواندن می‌شود. بومیان در گرد او حلقه می‌زنند و وی را بادقت نظاره می‌کنند. وقتی مسافر دگر بار در کالسکه‌اش می‌نشیند، بومیان از او می‌خواهند که روزنامه را در برابر مبلغ هنگفتی به آنان بفروشد. مسافر که شگفت زده شده از بومیان می‌پرسد که چرا خواهان این روزنامه هستند.

آنان پاسخ می‌دهند که شما نیمساعت است که به این خطوط سیاه نگاه می‌کنید و حتماً اینکار را به‌منظور درمان چشمان خود انجام می‌دهید و ما نیز مایلیم که این وسیله درمان را در اختیار داشته باشیم. در این مثال از آنجا که نوشته‌ها برای مردم محلی ناشناس است، آنها روزنامه را به عنوان وسیله‌ای برای درمان چشم تلقی می‌نمایند و این امر نشان می‌دهد که ادراکات ما با وساطت تجربیات روزانه صورت می‌گیرد و تجربه روزانه نیز به نوبه خود مسبوق به آن تجربه تاریخی است که ما جذب نموده‌ایم.

از موارد دیگر باز باید به تفاوت میان مباحثه «برای خود» و مباحثه «برای دیگران» که در منطق هندی وارد شده است، اشاره کرد. مباحثه «برای خود»، فعالیت فکری کوتاه‌تری را نسبت به مباحثه «برای دیگران» اقتضا دارد. روانشناسی اروپایی تا قبل از قرن بیستم به این موضوع برخورد نکرد و تنها در این قرن بود که به مطالعه مباحثه «برای خود» و تفاوت آن با مباحثه «برای دیگران» روی آورد.

در مورد آنچه به رابطه میان منطق هند باستان و منطق یونانی عهد عتیق مربوط می‌شود، باید اذعان نمود که این دو منطق هردو اصیل بوده‌اند و هند تنها پس از فتوحات اسکندر مقدونی با فلسفه یونانی آشنا شد. متخصصان منطق هندی خاطر نشان می‌کنند که اکونادا^۱ یکی از نمایندگان نحله نیایا، منطق ارسطویی را مطالعه کرده و آنرا می‌شناخته است.

فصل دوم

منطق ماقبل ارسطویی در یونان باستان

در یونان باستان تعبیر ایدئولوژیک دوران تجزیه نظام دودمانی را باید در سروده‌های هومر در ایلیادا و اودیسه^۲ و در اشعار هزیود^۳ جستجو نمود. اشعار سرآینده اخیر را در این باره می‌توان در آثار او موسوم به کالها و دوزها و خداشناسی مشاهده کرد.

جامعه مبتنی بر مناسبات برده‌داری از قرن هفتم قبل از میلاد به بعد تکوین خود را آغاز نمود. توسعه بازرگانی سبب رشد صنایع پیشه‌وری گردید و تکنیک مربوط به آن، به درجه بالاتری ارتقاء یافت. در قرن هفتم قبل از میلاد، صنعت ذوب فلز پیشرفت کرد و تولید اشیاء آهنی، مسین و مفرغی رونق گرفت. علاوه بر این بافندگی، رنگرزی، کاشی-سازی و غیره نیز به درجه بالایی از رشد خود نایل آمدند. نیازهایی که به تجارت دریایی مربوط می‌شد، کشتی‌سازی و امور مربوط بدان را توسعه داد. در زمینه کشاورزی، در کنار کشت گندم، گلکاری، صیفی‌کاری و موکاری نیز وجود داشت و این رشته‌ها همه از رشدی بس کافی برخوردار بودند و علاوه بر آن باید به پرورش زنبور عسل و دامداری نیز اشاره نمود. بدیهی است که فنون کشاورزی نیز توسعه یافته و حد مطلوبی داشتند. در قرن هفتم قبل از میلاد، ضرب مسکوکات نیز آغاز گردید.

توسعه اقتصادی، شهرهای یونانی آسیای صغیر و در وحله نخست میله^۴ را نیز فرا

گرفت. پس از جنگ‌های مدیک^۱، آتن به مهم‌ترین مرکز تجاری و فرهنگی یونان بدل گشت. میله با پارچه‌های پشمی و صنایع فلزی خود، شهرت فراوان داشت. اما شهرت آتن در کشتی‌سازی، کوزه‌گری و تولید روغن زیتون بود.

در یونان، پیدایش فرم‌اسیون برده‌داری که معلول ارتقاء نیروهای مولده بود، سبب پیدایش دانشی همگانی در قرن هفتم قبل از میلاد گردید. این دانش فلسفه نام داشت. فلسفه یونان شمار بزرگی از نظام‌های فلسفی را شامل می‌شود که بسیاری از آنها، بنا به عمق اندیشه و غنای مضمون، متمایزند. انگلس در مقدمه آنتی‌دورینگ چنین می‌نویسد که فلسفه یونان با اشکال‌کثیری که دارد، تقریباً تمام بذره‌ای جهان بینی‌های آینده را در خود جای داده است. یعنی در زمینه فلسفه هر اندیشه‌ای که بعدها پا به عرصه وجود نهاده، در حالت جنینی خود، در فلسفه یونان موجود بوده است. علت این پدیده قابل ملاحظه به ویژگی‌های حیات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و روحی خود یونان و نیز به روابط اقتصادی و فرهنگی گسترده‌ای که با کشورهای خاورزمین داشته است، مربوط می‌شود. فلسفه یونان که در آغاز مجموعه شناخت علمی را فرا می‌گرفته، خلف و جانشین فرهنگ‌های باستانی مصر، آشور، بابل، ماد، پارس و غیره بوده است.

در زمینه ایدئولوژیک فلسفه یونانی، صورت و شکل نظری آن مبارزه‌ای بود که میان طبقه برده‌دار نورسیده و نظام اشتراکی اولیه که محکوم به فنانی ناگزیر بوده، جریان داشته است. جامعه مبتنی بر برده‌داری، نخستین جامعه‌ای در تاریخ است که بر بنیاد بهره‌کشی بنا گردیده. این جامعه به طبقه برده‌داران و بردگان تقسیم می‌شود و در درون آن نبرد سختی میان دو طبقه جریان دارد. از سوی دیگر نخستین تمایز اجتماعی و تقسیم جامعه به نجبا و مردم عادی، به ثروتمند و تهی‌دست، افتراق‌های درونی مداومی به بار می‌آورد و تناقضات اجتماعی، غالباً برخوردهای سیاسی حادی را برمی‌انگیخت.

دیگر آنکه، یونان، شامل بیش از ۱۵۰ دولت - شهر مستقل بود (پولیس‌ها). در کنار ایالت‌های عقب‌مانده که در آنها اقتصاد طبیعی حاکم بود، ایالت‌های دیگری وجود داشت که در آن ایالت‌ها تجارت و صنعت با رشد و توسعه عالی قرین بودند. تسالی^۲ سرزمین مالکیت‌های بزرگ ارضی بود. در بئوتی^۳ مالکیت کوچک دهقانی استقرار داشت. در سرزمین آرکادی^۴ دامتداری حکومت می‌کرد و در کورینت^۵ اولیگارشی بازرگانان و پیشه‌وران توانگر مستقر بود و اسپارت^۶ مرز و بومی بود که در آن نجبای نظامی و ارضی

1. Médiques

2. Thessalie

3. Béotie

4. Arcadie

5. Corinthe

6. Sparte

فرمان می‌راندند و آتن سرزمین دموکراتیکی بود که قوای بحریهٔ معتدرومجهز داشت. اما افتراق سیاسی و پراکندگیهای اقتصادی کشور مستقیماً بر رشد فلسفه اثر نکرد، لیکن تضادهای اجتماعی ژرف، در حیات پولیسیها و مخاصماتی که آنها را رو در روی هم می‌نهاد، اندیشه سیاسی و اجتماعی را بیدار می‌نمود. اینها همه در رشد فلسفه، به ویژه در دولت-شهرهایی که نظام دموکراتیک داشتند (میله، آقن، آبدرا^۱ و غیره)، مؤثر افتادند.

تاریخ فلسفه یونان را می‌توان به دو دوره تقسیم نمود: ۱) دوره کلاسیک که با ارسطو اختتام می‌پذیرد. ۲) دوره هلنی. نخستین دوره عصری آفریننده را فرا می‌گیرد که در آن انواع جهان‌بینی‌های اساسی پدیدار می‌شوند. اما دوره بعدی بازدهی بسیار کمتری دارد و اگر از اندیشمندان باغهای بسان اپیکور چشم‌پوشیم، در آسمان این دوره ستاره دیگری نمی‌درخشد. اما دوران هلنی را باید روزگار بسط فلسفه یونانی بر سراسر جهان قدیم توصیف کرد.

نخستین فیلسوفان یونان، مادی‌مذهبان و دیالکتیک‌پیشگان خود انگیخته^۲ بودند، لیکن دیالکتیک آنها با بساطت ابتدایی قرین بود. آنان طبیعت را کل یگانه‌ای می‌شمردند، بی‌آنکه تجزیه یا تقسیمی را در آن روا دارند. فیلسوفان نخستین، در فلسفه‌هایشان رابطه همگانی پدیدارها را در جهان، از طریق مکاشفه بی‌واسطه ادراک کرده، اما از حدود کلیات فراتر نمی‌رفتند.

نخستین نحله فلسفی یونان باستان، در قرن ششم قبل از میلاد، در میلّه تأسیس شد و نظریه مادیت جهان را بنا نهاد. موافق این نظریه هر آنچه که در جهان وجود دارد به‌طور طبیعی بر اساس ماده یگانه نخستینی ایجاد شده است. تالس^۳ بنیان‌گذار نحله میلّه، اصول هندسه، ستاره‌شناسی و فیزیک را تدوین کرد. بعد از او آنکسیمندروس^۴ اندیشه وحدت و مبارزه اضداد را در جهان و اندیشه تکامل‌دنیای ارگانیک را بیان نمود. وی مبانی مکانیک آسمانی را پایه‌ریزی کرد و نخستین نقشه جغرافیایی را تهیه نمود. آناکسیمانوس^۵ واپسین نماینده نحله میلّه بود. افتخار تشخیص سیارات از ستارگان به او تعلق دارد. شاگردش یعنی فیثاغورس ساموسی^۶ که به یونان کبیر^۷ مهاجرت کرد، در آن سامان نحله فلسفی تازه‌ای را بنا نهاد. این نحله بر آن بود که ساختار اشیاء، عدد است. در ابتدا این اندیشه به شیوه ماتریالیستی تفسیر می‌شد، بدین معنا که از این حکم چنین استنباط می‌کردند که قوانین

1. Abdère	2. Spontanés	3. Thalés	4. Anaximandre
5. Anaximéne	6. Pythagore de Samos		

۷. کولونیهای یونانی در جنوب ایتالیا به یونان کبیر معروف بودند (مؤلف).

ریاضی در پدیدارهای طبیعی حضور دارند، اما بعدها نحله فیثاغوری تجربیات ریاضی را ذوات مستقلی تعریف نمود که بر جهان مادی فرمان می‌رانند.

نظریه فیثاغورس که موافق آن «عدد بر جهان فرمانروایی می‌کند»، انعکاس رشد فنون و تجارت بود. زیرا به علت رشد این امور، عدد در روابط میان افراد، و در کارهای تکنیکی، جای مهمی را اشغال می‌کرد. فیثاغوریان، تعلیم می‌دادند که عدد، دروغ و فریب را از مناسبات انسانی می‌زداید، زیرا اندازه و وزن صحیح مبتنی بر محاسبه است. «کشف علم محاسبه، راه را برای ازمیان رفتن اختلاف‌ها هموار می‌نماید و توافق را میان افراد بشر تحکیم خواهد نمود، زیرا این کشف اشتباه و دغلبازی را در پرداخت حساب‌ها غیر ممکن می‌سازد و برابری را تأمین می‌نماید. در حقیقت بر شالوده محاسبات است که ما قراردادها را مبادله می‌نمائیم» (آرکیٹاس^۱، بند سوم). در نحله مورد بحث، اعداد، هندسه، ستاره‌شناسی، علم ریاضی مربوط به طبیعت، تکمیل شدند. از کشفیات فیثاغوریان، نظریه تناسب است. آنان در زمینه هندسه نیز موفق به کشفیاتی شدند و اندیشه‌ای را ابراز داشتند که موافق آن زمین بدور يك آتش کانونی در حال حرکت است که شاید بتوان آنرا مقدمه‌ای برای نظریه خورشید مرکزی^۲ محسوب داشت. همچنین فرضیه بی‌سابقه‌ی جو بودن زمین و نیز اکوستیک و نظریه موسیقی به آنها تعلق دارد.

نمایندگان این نحله، به طبابت نیز اشتغال داشتند و به عنوان بارزترین نماینده این رشته می‌توان به آلکمئون^۳ اشاره کرد. وی نخستین کسی بود که مغز را اندام مرکزی تفکر اعلام نمود و معتقد بود که انطباق (یا تعادل) شالوده‌ای است که باید آنرا عامل سلامتی ارگانیسم دانست.

پیروان فیثاغورس، جهد نمودند تا هر آنچه را که وجود دارد در درون ده مقوله جای دهند و این موضوعی است که با منطق ارتباط می‌یابد. این مقوله‌ها از مقوله‌های منطقی هندی (نحله نیایا و منطق بودایی ماقبل دیگناگا) تعدادشان بیشتر نبود. نگاهی به جدول فیثاغوری مقولات نشان می‌دهد که این نظام بر اصل معینی مبتنی نبوده است. جدول فوق فهرست ساده‌ای از زوجات متضادی است که به عنوان مفاهیم عالیه طرح می‌شوند: ۱) حد و بیحد ۲) زوج و فرد ۳) وحدت و کثرت ۴) راست و چپ ۵) مذکر و مؤنث ۶) سکون و حرکت ۷) خط راست و خط منحنی ۸) نور و ظلمت ۹) خیر و شر ۱۰) مربع و مستطیل.

در این جدول، دومین بخش هر زوج، برای بخش نخست حالت مفهوم منفی را دارد.

نحلۃ الثالث^۱ که توسط گزنفان کلوپونی^۲ پایه‌ریزی شد، سومین نحلۃ فلسفی در یونان باستان محسوب می‌شود. شهرت گزنفان به‌خاطر انتقاد سختی است که از دیانت کرده و معتقد بوده که توصیف‌های مربوط به خدایان در واقع به‌جز همشکل انگاری^۳ خدا و انسان، متضمن اندیشه دیگری نیست.

وی معتقد به وحدت همگانی بود. به‌نظر او به‌جز هستی یگانه و بی‌حرکت، هستی دیگری وجود ندارد و کثرت اشیاء و حرکتی را که در آنها می‌بینیم، ظاهرکار است و فریبی بیش نیست. این اندیشه توسط پارمنید الثانی^۴ دنبال گردید. وی در منظومه خود بنام درباره طبیعت این نظریه را توسعه داد و از ماده یگانه، تجزیه‌ناپذیر، جاودانه و بی‌حرکتی سخن گفت. پارمنید با طرح این فکر که ماده همیشه باخود برابر است و جاودانه در همان وضعی به‌سر می‌برد که قبلاً بوده، نخستین تعبیر متافیزیکی قانون منطقی اینهمانی را به‌دست می‌دهد: «وجود موجود است و لاوجود موجود نیست».

شاگرد پارمنید، زنون الثانی بود که برهان پرآوازه خود را در نفی حرکت و انکار کثرت اشیاء عرضه داشت. اهمیت زنون در این بود که وی نخستین کسی است که وجود تضاد در درون مفاهیم را تشخیص داده است. اما از این مطلب به‌این نتیجه رسیده است که خود حرکت به‌طور کلی وجود ندارد. ارسطو زنون را کاشف دیالکتیک می‌خواند و هگل در اندیشه‌هایش دیالکتیک ذهنی و عینی را مشاهده می‌کند. دیالکتیک زنون اساساً «نفی‌کننده» است، زیرا از خصالت متضاد حرکت «عدم امکان» آنرا نتیجه می‌گیرد.

نحلۃ الثالث برای نخستین بار، در یونان، شیوه‌ای از استدلال منطقی را به‌صورت براهین استنتاجی مرتبط عنوان نمود. ما این صورتهای برهانی را در اثری شبه ارسطویی موسوم به درباره ملیسوس^۵، گزنفان، گئودگیاس^۶ و در منظومه درباره طبیعت اثر پارمنید مشاهده می‌نمائیم. آثار زنون به ویژه بنابه اشکال منطقی دقیق و ماهرانه‌ای که وی در زمینه برهان قیاسی به‌دست داده متمایز است.

هراکلیت افسی^۷ برخلاف حکمای الثالث که به‌هستی جاودانه، بی‌حرکت و غیرقابل تغییری معتقد بودند، نظریه حرکت و شدن همگانی را طرح نمود. به‌نظر وی منشأ این حرکت، وحدت و مبارزه اضداد است. هراکلیت در نظریه مشهور خود می‌گوید، که تنها دنیای مادی ما موجود است و غیر از آن جهان دیگری در وراء آن موجود نیست. دنیا

1. Elée	2. Xenophane de Colophon	3. Antropomorphisme
4. Parmanide d' Elée	5. Melissos	6. Gorgias
7. Heraclite d' Ephése		

را هیچکس نیافریده، همیشه بوده و همیشه خواهد بود. «گیتی آتش جاودانه زنده‌ای است که بنا به قوانین شعله می‌کشد و بنابه قوانین فرو می‌میرد». به نظر هراکلیت جهان مجموعه‌ی واحدی است که اجزاء آن در رابطه متقابل و وابستگی چندسویه به سر می‌برند. این مجموعه‌ی واحد در حال دگرگونی مداوم است، همه چیز روان است و هیچ امر بی حرکت و بی تغییری موجود نیست. همه امور همیشه در حالت گذار به ضد خود هستند: «سرما، بدل به گرما می‌شود و گرما بدل به سرما، رطوبت خشکی می‌زاید و خشکی به رطوبت مبدل می‌گردد» (بند ۱۲۶)

در حرکت و شدن جاودانه اشیاء قانون همگانی وحدت و مبارزه ضدین حاکم است و این قانون در طبیعت و جامعه انسانی، هردو، فرمانروایی می‌کند. همه چیز از تنازع زاده می‌شود. طبیعت بر اساس ضدین همه امور را ایجاد می‌کند. اولیانوف درباره جهان بیتی هراکلیت چنین گفته که در اینجا اصول ماتریالیسم دیالکتیک به نحو احسن بیان شده است.

هراکلیت در برابر اصل متافیزیکی الثات‌ها که معتقد بودند «وجود، موجود است و لا وجود، موجود نیست». اصل دیالکتیکی وحدت وجود و لا وجود را بنا می‌نهد و آن اصل شدن است («ما وجود داریم و وجود نداریم»).

مبارزه‌ای را که میان اندیشه‌های نحله الثات و اندیشه‌های هراکلیت در یونان باستان جریان داشت، باید ستیزه جریانهای متافیزیکی و دیالکتیکی در درون فلسفه به شمار آورد.

نخستین نحله‌های یونانی، اصل اساسی و عنصر بنیادی جهان را، ذات یگانه و نخستینی می‌پنداشتند. به عقیده تالس و هیپوناس ماده اولیه همان آب است و آناکسیماندرس آنرا «آپیرون»^۱ می‌خواند که ماده پایان ناپذیر و نامعینی است. به نظر آناکسین، دیوژن^۲ و آپولونیات^۳، این ماده همان هوا است و هراکلیت آنرا آتش توصیف می‌کند، در حالی که گزنفان ماده نخستین را خاک می‌انگارد. پاره‌ای نیز عنصر اولیه را شیء نامعینی میان هوا و آتش تلقی کرده‌اند.

در مرحله دیگر رشد فلسفه در یونان بیش دیگری پدید آمد که موافق آن اساس و بنیاد هستی را نباید در جوهر یگانه و واحدی خلاصه کرد، بلکه باید به کثرت عناصر اولیه به عنوان اساس و بنیان جهان باور داشت. عناصر ماده، جاودانه و لایتغیرند، اما در مورد آنچه به تغییرات مربوط می‌شود باید گفت که دگرگونی نتیجه اتصال و تقسیم کثیرالشکل

این عناصر است.

نمایندگان اصلی این فلسفه در قرن پنجم قبل از میلاد، آمپدوکل^۱، آناکساگور^۲، لوسیپ^۳ و دموکریت^۴ بودند. آمپدوکل و آناکساگور عناصر را راکد و بی حرکت می دانند که پذیرای نیروی محرکه ویژه ای هستند. آمپدوکل به وجود چهار عنصر عقیده دارد (خالک، آب، هوا و آتش) و نیروهای محرکه نیز به نظر او دو نیرو هستند. یکی از این دو نیرو عشق است که سبب پیوند می شود و دیگری ناسازگاری است که سبب انفصال می گردد. عناصر بنا به روابط کمی گوناگونی بایکدیگر مرتبط می شوند و نتیجه این ارتباط آن است که اشیاء بفرنج گوناگونی ظاهر می گردند. (ممکن است بتوان این اندیشه را مقدمه نظریه عناصر درشیمی به حساب آورد). فرزانه مورد بحث نحله پزشکی سیسیل را نیز تأسیس کرد. مطابق این نحله، قلب مرکز فعالیت روحی محسوب می شود و همچنین مرکز گردش خون به شمار می آید. قلب در حفظ سلامت ارگانسم نقش مهمی را ایفا می نماید و این به علت ترشحات چهارگانه قلب است (خون، بلغم و صفرا و سیاه). آمپدوکل هرچند که به محافل فیثاغوری نزدیک بود و بینشهایی چند را در زمینه مسایل اجتماعی از آنها گرفته بود، خود ریاست حزب دموکراتیک را در آگریژانت^۵ شهر زادگاهش به عهده داشت.

آناکساگور، دوست پریکلس نخستین فیلسوفی بود که در آتن اقامت گزید. وی در ماده، عناصر بی پایانی مشاهده کرد که کیفیتاً ناهمگونند. وی به این عناصر نام «بذرهای اشیاء» نهاد (ارسطو آنها را عناصر مشابه ویا امثومری نامیده). این عناصر خاصیتی دارند که همه اجزاء آن در طول تقسیم پایان ناپذیر خود، همواره همان کیفیت را حفظ می کنند.

آناکساگور معتقد است که در جهان هیچ امر بسیط و غیر قابل تقسیمی وجود ندارد. به نظر او نیروی محرکه خردترین و نابترین عناصر است و آن هوش (نوس)^۶ است. اختلاط اولیه، عناصر ملاء بی شکلی است که بدو در حالت بی حرکتی است. «نیروی هوشی» نخستین تکان را بر این آمیزه ای که از بذرهای اشیاء ناهمگون درست شده، وارد می آورد و آن را متحرک می سازد. پس از آن همه چیز در جهان به گونه ای مکانیکی رخ می دهد، بی آنکه «نیروی هوشی» در آن دخالت نماید. جهان مبتنی بر سامان «کیهان» از این حرکت که خاص عناصر است پدید می آید.

1. Empédocle	2. Anaxagore	3. Leucippe	4. Démocrite
5. Agrigent	6. Nous		

آناکساگور ریاضی‌دان و ستاره‌شناس بلندآوازه‌ای بود. وی نظریه پرسپکتیو را در ریاضیات عرضه داشت. و هم او بود که علت کسوف را توضیح داد و نشان داد که این امر هنگامی رخ می‌دهد که ماه میان خورشید و زمین واقع شود. آناکساگور بر آن بود که ماه نور خود را از خورشید اخذ می‌کند و خورشید جرم سوزانی را تشکیل می‌دهد و ماه جسمی همانند زمین است.

لوسیپ هم عصر آناکساگور، نظریه اتم بنیادی را بنا نهاد؛ هر آنچه که موجود است از عناصر بی‌شماری بنام اتم درست شده است. اتمها ذرات ریز و تقسیم‌ناپذیری هستند که هیچ کیفیتی ندارند و تنها از لحاظ شکل و جرم بایکدیگر متفاوتند. لوسیپ برخلاف آمپدوکل و آناکساگور، نیروی محرکه را از خود ماده جدا نمی‌نماید. بنابه نظریه او اتمها حرکتی جاودانه دارند و درخلاء مطلق در همه جهات حرکت می‌کنند. تصادم اتمها موجب گردبادهایی است که شمار فزاینده‌ای از اتمها را فرو می‌کشد و جهانها را ایجاد می‌کند. درفضای لایتناهی، شمار بی‌پایانی جهان وجود دارد که نابود می‌شوند، پدید می‌آیند و یا درحالت شکوفایی هستند. درعالم همه‌چیز بنابه ضرورت مکانیکی عمل می‌کند و در آن جایی برای تصادف وجود ندارد.

اما در نیمه قرن پنجم قبل از میلاد، سوفسطائیان دوران دیگری را در تکامل تاریخ یونان باستان رقم زدند.

سوفسطائیان قدیم (پروتاگوراس^۱، گورگیاس^۲، پرودیکوس^۳ و هیپپاس^۴) در عصر خود دانشمندان برجسته‌ای بودند. قبل از سوفسطائیان مطالعه فیلسوفان اساساً در طبیعت بود و مسایل کیهان‌شناسی ذهنشان را به خود مشغول می‌داشت. اما سوفسطائیان انسان و عمل او را موضوع اصلی پژوهشهای فلسفی‌شان قرار دادند. به نظر آنان نظریه مربوط به سیاست، اخلاق و بینش مربوط به دولت و حقوق در درجه اول اهمیت قرار دارند. آنان کار خود را با پایه‌ریزی دانش سخنوری، فقه‌اللغه، دستور زبان و غیره آغاز کردند. پروتاگوراس و پرودیکوس نخستین کسانی بودند که به مسائل زبان‌شناسی علمی بذل توجه نمودند و پروتاگوراس، گورگیاس و تراسیماک نظریه سخنوری را در یونان ابداع کردند. عصر سوفسطائیان را باید دوره حاکمیت فردگرایی در حیات اجتماعی توصیف کرد.

سوفسطائیان امکان‌شناخت جهان عینی را باور نداشتند و راه نسبیت‌گرایی را برگزیده بودند. شناخت و اخلاق آنها مبتنی بر نسبیت‌گرایی بود و از این اصل بدین نقطه می‌رسیدند که حقیقت عینی را منتفی می‌شمردند. آنان در اصالت نسبیت و در مذهب شک به هراکلیت

و پارمنید استناد می‌جستند. چنانکه با استناد به نظریه هراکلیت این نتیجه برایشان حاصل می‌شد که عقیده غلط ممکن نیست موجود باشد، هر موضوع ممکن است به درستی عقاید متناقضی را برانگیزد. این عقاید در عین تناقض همه حقیقی بشمار می‌آیند. بنابراین نه تنها امکان خطا و کذب وجود ندارد بلکه تناقض نیز غیر ممکن به نظر می‌رسد.

اصل پارمنید نیز درست به همین شیوه به کار می‌رفت. سوفسطائیان بنابه این اصل بر آن بودند که يك يا واحد، کثرت نمی‌پذیرد و بنابراین ممکن نیست که يك موضوع واجد صفات باشد و برای موضوع قضیه، نمی‌توان قائل به وجود محمول‌اگرديد. بنابراین، سوفسطائیان شکل منطقی حکم را نپذیرفته و از آن سلب موجودیت می‌کردند. آنان با بهره‌جویی از دیدگاه پارمنید چنین بیان می‌داشتند که هر مفهوم که توسط هر فرد بیان می‌شود فی‌نفسه درست است و نمی‌توان مفهومی را از مفهوم دیگر استنتاج نمود زیرا مفاهیم با یکدیگر مرتبط نیستند، بلکه مطلقاً از یکدیگر جدا و منفردند.

این حکم پیراوازه پروتاگوراس که «انسان معیار همه چیز است»، براساس نظریه هراکلیت درباره حرکت و دگرگونی همگانی هر آنچه که موجود است، بنا شده بود. از آنجا که در هر لحظه فاعل دریا بنده و موضوع دریافت شده در حال تغییرند، دریافت و ادراکی که برای هر کس حاصل می‌شود، نسبی و ذهنی است. هر کس هر آنچه را که در این لحظه بر او عارض شده است، حقیقت می‌خواند و واقعاً هم هیچ حقیقتی در ورای افراد انسانی موجود نیست زیرا امور چنان دستخوش تغییرند که هر معیاری می‌گدازد و فرو می‌ریزد. بنابراین برای اثبات حقیقت به هیچ معیار عینی استناد نتوان کرد. نسیم ملایمی وزیدن می‌آغازد؛ در اثر آن یکی احساس سرما می‌کند و دیگری با احساس گرما روبرو می‌شود. آیا این نسیم سرد است یا گرم؟ پاسخ آن است که برای شخص اولی سرد و برای دومی گرم است. هر يك از این دو خود معیارند و معیار دیگری موجود نیست. بنابراین پروتاگوراس می‌گوید که به هیچ پرسشی نمی‌توان پاسخی داد که متضمن عینیت و کلیت باشد. پروتاگوراس به اصالت حس باور داشت. همه شناخت‌های ما از احساسها سرچشمه می‌گیرند. این حکم او که «انسان معیار همه چیز است» معنایش چنین است: حد سنجش اشیاء احساسهای فرد است. بر این اساس ستاره‌شناسی به نظرش شبه علمی پیش نیست. زیرا آراء مندرج در ستاره‌شناسی درباره ابعاد اجسام سماوی و حرکت این اجسام، باشواهد بی‌واسطه ادراک ما مغایر است. بر همین قیاس هندسه را نیز باید شبه علم شمرد، زیرا خطوطی که توسط حواس ادراک می‌شوند با خطوط هندسی تفاوت دارند. خط هندسی یا کاملاً مستقیم است

ویا منحنی و این دو صفت در هندسه جنبه محض دارند، در حالی که ما قادر به احساس چنان اموری نیستیم.

گورگیاس سوفسطایی، برخلاف پروتاگوراس نظریه پارمنید و دیالکتیک زنون را به عنوان نقطه عزیمت برمیگزیند. وی با این گرایش با شدت بیشتری به ایدآلیسم ذهنی می‌گردد. او در کتابش به نام درباره طبیعت و لا وجود، در پی اثبات این امر است که طبیعت وجود ندارد. وی می‌گوید حتی اگر طبیعت وجود می‌داشت شناختنی نبود و در صورتی که هم موجود باشد و هم قابل شناخت باز شناختی که درباره آن حاصل می‌شود به یاری واژه‌ها به بیان در نمی‌آید و در نتیجه نمی‌توان آنرا به دیگران منتقل نمود.

چنانچه می‌دانیم سوفسطائیان بر آن بودند که اتحاد موضوع و محمول در درون يك قضیه قابل قبول نیست، زیرا نمی‌توان برای يك قائل به کثرت شد. گورگیاس قبلاً این فکر را بیان داشته بود و آنرا بنا به اصل وحدت مجردی که فیلسوفان الثات به آن باور داشتند، از شکل منطقی قضیه استنتاج نموده بود. سپس آنتیستن^۱ و لیکوفرون^۲ سوفسطایی از این اندیشه دفاع نمودند. به نظر این دو واحد واجد کثرت نیست. لیکوفرون واژه «هست» را از قضیه محذوف داشت. سوفسطایی دیگر گزه نیاداس^۳ نظریه گورگیاس را توسعه داد و این نتیجه را به دست آورد که همه عقاید افراد آدمی کاذبند.

سوفسطائیان دیگر بر نظریه‌های هراکلیت و پارمنید هر دو تکیه می‌کردند، چنانچه اوتیدم^۴، پس از پروتاگوراس، اعلام داشت که در هر لحظه همه چیز به همه چیز مرتبط است و از سوی دیگر از فلسفه پارمنیدس به این نتیجه می‌رسید که اشتباه نمودن و بیان مطلبی به خطا برای ما غیر ممکن است، زیرا نمی‌توان لا وجود را تعریف و یا بیان داشت و به همین شیوه این حکم را نیز نتیجه می‌گیرد که در تناقض بودن با خود غیر ممکن است. نظریه پروتاگوراس که موافق آن انسان معیار همه چیز است و هراکلیت در هر لحظه معین، حقیقت ویژه‌ای دارد و در آن واحد نمی‌توان به شیء واحد خواص متضادی را اسناد داد، سرچشمه‌ای برای نظریه شناخت نسبی و ذهنی سوفسطائیان بود. نمایندگان جوان این نحله این نسبییت را تا سرحد، آزادی کامل دانش فردی بسط دادند و سرانجام اندیشه سوفسطایی به هنر استدلال درباره همه چیز و هیچ چیز، تغییر ماهیت داد. پیروان این نحله از هر نظریه‌ای دفاع کرده و در عین حال آنرا رد می‌نمودند. اندیشه آنان دیگر نوعی سخنوری، شعبده الفاظ و توازن کلامی بود. سخنوران، دیگر هیچگاه به حقیقت کاری نداشتند، آنچه در نظرشان بود، احاطه بر حریف، مخدوش داشتن ذهن او و به بن بست

کشاندنش بود. سوفسطائیان این دوره، از خود نمی‌پرسیدند که آیا واقعاً حریف را شکست داده‌اند، یا اینکه ظاهراً، وی را در نظر همگان مستأصل ساخته‌اند. افلاطون در کتاب اوتیدم و ارسطو در جوابیه‌ای بر سوفیسم، مثالهایی را در رابطه با روشهای بحث خطابه‌ای ارائه می‌دهند.

اولیانوف درباره شیوه‌های سوفسطایی و تمایز آنها با دیالکتیک می‌نویسد: «انعطاف مفاهیم، کثیرالشکل و همگانی است، انعطافی که تا مرز اینهمانی ضدین فرا می‌رود - و این اساس مطلب است، اما اگر این انعطاف به شیوه‌ای ذهنی به کار رود، همان التقاطی-گری و سفسطه است. اما چنانچه کاربردی عینی بیابد به این معناست که انعطاف لفظ، انعطاف فرایند مادی را در همه وجوه و دریکنمایی آن منعکس می‌سازد. و این همان دیالکتیک است که حرکت جاودانه جهان را به راستی منعکس می‌نماید»^۱.

نسبیت گرایی سوفسطائیان به گونه کاملاً روشنی در کتاب گفتارهای متناقض که نویسنده‌اش ناشناس است، درج شده است. در این کتاب نظریه نسبیت مطلق مفاهیم بشری خیر و شر، زیبا و زشت، عدل و پیداد و حقیقت و کذب به بیان درآمده است. مؤلف در اثر خود دو دیدگاه متضاد را به ثبوت می‌رساند: حقیقت و کذب در آن واحد یکسان و گوناگونند و خاطر نشان می‌نماید که برای دادرسان که خطابه‌ای را در آن واحد حقیقت و کذب به شمار آورند، یک شیء ممکن است هم سبک باشد و هم سنگین و این بستگی بدان دارد که شیء مزبور را با چه چیز مقایسه نمائیم. آدمیزاده یگانه‌ای هم زیست می‌کند و هم نمی‌کند و اشیاء واحدی هم موجودند و هم نیستند، زیرا وجود هر چیزی در رابطه با دیگر چیز قابل تصور است.

اولیانوف درباره نسبیت گرایی مطلق می‌نویسد: «... پایه‌ریزی نظریه شناخت بر اساس نسبیت گرایی به معنای محبوس ساختن ناگزیر خود در شک مطلق، لادری - گری و سفسطه است و یا فرو افتادن در ذهنیت گرایی. نسبیت گرایی به مثابه نظریه شناخت، تنها این نیست که به نسبیت معلومات خود اذعان می‌نمائیم، بلکه نفی هر معیار و هر مسطوره عینی است که مستقل از بشر وجود دارد، و بیش از پیش به محدوده شناخت نسبی ما نزدیک می‌شود»^۲.

سوفسطائیان با ارائه نظریه مربوط به سخنوری ناگزیر با مسایل منطقی برخورد می‌کردند و آنرا از زاویه فن مباحثه می‌آزمودند. پروتاگوراس اثر خود بنام فن اقناع را

۱. و. اولیانوف، مجموعه آثار، پاریس - مسکو، جلد ۳۸، صفحه ۱۰۸.

۲. همان مأخذ، جلد ۱۴، صفحه ۱۴۰.

به این مهم اختصاص داد و به خاطر مهارتی که در کاربرد این فن از خود نشان داد، شهره خاص و عام گردید. وی سراسر یونان را طی می کرد و مباحثاتی به پا می نمود که مردم کثیری در آن شرکت می جستند. پروتاگوراس نخستین کسی است که از دیالوگ در مباحثه بهره جسته است. در دیالوگ دوحریف از دو دیدگاه متضاد دفاع می کردند. پروتاگوراس از روشی بهره گرفت که بعدها سقراط از آن سود جست و آن سؤال کردن از طرف مباحثه بود. پرسشها آنقدر ادامه می یافت که نادرستی پاسخها بیان شود. پروتاگوراس در جهت تعلیم فن مباحثه انواعی از براهین قیاسی را به شیوه ای که ارسطو در کتاب توپیکها^۱ به آن پرداخته، مطالعه کرد، یعنی آنها را در زمینه شیوه های منطقی، در مباحثه و گفتار شفاهی بررسی نمود.

درواقع «کلیات» که مضمون اصلی توپیکها اثر ارسطو را تشکیل می دهند، آن سان که سیسرون^۲ و کنتیلین^۳ عقیده دارند قبلاً توسط سوفسطائیان بنامی مانند پروتاگوراس، گورگیاس، پرودیکوس، هیپپاس و تراسیماک^۴ مطرح بوده است. پروتاگوراس در اثری بنام دعوا بر سر پرداخت وجه، سفسطه مشهور خود را در رابطه بادعوایی که شاگردش اواتل^۵ داشته عرضه می دارد. موضوع چنین بود که میان او و شاگردش قراردادی منعقد می شود که بر طبق آن اگر شاگرد در نخستین دادرسی دادگاه برنده شود، مبلغ قابل ملاحظه ای در ازاء تعلیمات به استاد پردازد. مدتی بعد پروتاگوراس وجه مورد قرارداد را طلب می کند، اما اواتل از پرداخت آن ابا می ورزد و می گوید: «آخر من که تاکنون در دادگاه از مدعایی دفاع ننموده ام». پروتاگوراس پاسخ می گوید: «اگر من در دادگاه اقامه دعوا نمایم و برنده شوم، تو باید موافق رأی دادگاه به من پول بدهی و چنانچه تو مرا فعه را به سود خود حل نمایی باید موافق پیمانی که بامن بستی وجه را تأدیه نمایی». اواتل باز در پاسخ می گوید: «من در هر دو صورت پول را نخواهم پرداخت، زیرا اگر رأی دادگاه به سود تو باشد، من موافق قراردادی که باتو دارم پولی نمی دهم و اگر دادگاه علیه تو رأی صادر کند، من بر طبق رأی دادگاه پولی پرداخت نمی کنم». تناقض فوق را در این قرارداد چگونه باید حل نمود. دانشمندان مدتهای مدید بیهوده بر سر این سفسطه مناقشه می نمودند تا آنکه لایپنیتس رامحل مطلوبی برای آن پیدا کرد و در کتابی آن را بیان نمود و در همانجا نشان داد که هیچ مورد حقوقی وجود ندارد که قابل حل و فصل نباشد.^۶

1. Topiques	2. Ciceron	3. Quintilien
4. Thrasymaque	5. Euwatle	

۶. مراجعه شود به فصل مربوط به لایپنیتس در همین کتاب.

سوفسطائیان دارای نجله واحد فلسفی نبودند و گرایشهای سیاسی شان بایکدیگر متفاوت بود: پروتاگوراس به سود دموکراسی از لحاظ نظری اقامه برهان می کرد و لیکوفرون امتیازهای حکومت اشراف را برمی شمرد، چنانکه کریتیاس نیز به سود این نوع حکومت اندیشه پردازی می نمود. آنتیفون^۱ از اندیشه برابری در میان مردم و نادیده گرفتن اصل و نسب دفاع می کرد و آلسیدامانت^۲ برده داری را نکوهش می نمود. سوفسطائیان در نبشته هایشان درباره جامعه، دولت و حقوق، نظریه حقوق طبیعی را بسط داده و طبیعت را با قانون متناقض می دیدند، اما تصورشان درباره حقوق طبیعی متفاوت بود. پاره ای نظریه زور را عرضه می داشتند که موافق آن حتی که متعلق به قوی تر است، در جامعه فرمان می راند و قوانین دولتی در جهت منافع آنها که در مصدر قدرتند، وضع شده است. برخی از سوفسطائیان بر آن بودند که دیانت و اخلاق نهادهای بشری هستند که بنا به مردمان متفاوت می شوند. پروتاگوراس اظهار می دارد که انسان قادر به دریافتن وجودی عدم وجود خدایان نیست «علت آن است که این موضوع ابهام بسیار دارد و عمر آدمی بس کوتاه است» کریتیاس چنین می آموزد که دیانت اختراع دولتمرد غداری است که در صدد بوده توده های مردم را در انقیاد و فرمانبرداری نگاهدارد.

دموکریست (۴۶۰ تا ۳۷۰ ق.م) علیه سوفسطائیان موضع گرفت. وی که طرفدار نظریه اتم بنیادی لوسیپ بود، بر اساس این نظریه نظام فلسفی همگانی خود را بنا نهاد که شامل بحث وجود، کیهان شناسی، جهان شناسی، نظریه شناخت، منطق و اخلاق بود و نیز سیاست، زیبایی شناسی و زمینه های تخصصی دانش را فرا می گرفت. این زمینه ها چنین بودند: ریاضیات، فیزیک، زیست شناسی، پزشکی، مردم شناسی، روان شناسی، فقه اللغه نظریه موسیقی تعلیم و تربیت.

از آموزشهای دموکریست چنین بر می آید که احساس منشاء و بنیان شناخت معقول است. اومی گوید احساس عقلی محسوب می شود که مبهم و تاریک است و عقل احساسی است که وضوح یافته و به مرحله صفا و روشنی رسیده است. احساس و عقل در آن واحد هم متضادند و هم وحدت دارند. به عقیده دموکریست ادراک حسی و اندیشه هر دو انعکاس واقعیت راستینی هستند که عیناً در بیرون از وجدان ما وجود دارد.

دموکریست پایه گذار نخستین نظام منطقی در یونان قدیم است. وی رساله خاصی در این زمینه تحت عنوان شمه ای در منطق یا اصول به رشته تحریر در آورده که شامل سه کتاب است. متأسفانه به علت دستبرد زمانه، از این کتاب به جز بخش های منفردی به دست

ما نرسیده است. ارسطو دربارهٔ دموکریت می‌گوید که اودرمیان فیلسوفان و طبیعی‌دانان نخستین کسی است که باتوسل به مفاهیم و تعریف‌های منطقی به تحقیق مبادرت کرده است. دموکریت چنین می‌آموزد که معیارهای معتبر حقیقت چنین‌اند: ۱) احساس کامل یعنی آن ادراک حسی که مستعد و ارسی علمی باشد. ۲) عقل کامل یعنی تعقلی که مجهز به روشی علمی باشد و توسط اصول پژوهشی صحیح هدایت شود. ۳) پراتیک حسی که تفحصی در آراء پذیرفته شده محسوب می‌شود، زیرا در زندگی این یا آن فکر برای ما یا متضمن نفع است و یا موجب زیان، یا خوشحالی به بار می‌آورد یا درد ورنج. نوزیفانس^۱ شاگرد دموکریت این نظریهٔ معیارهای سه‌گانه حقیقت را در کتابش موسوم به اصول سه‌گانه توسعه داد. خود نام این کتاب حکایت از آن دارد که حقیقت مبتنی به سه اصل است: احساس، اندیشه و پراتیک. پس از نوزیفانس شاگردش اپیکور کار وی را در این زمینه ادامه داد. رسالهٔ دموکریت به نام شمه‌ای در منطق، سوفسطائیان را که منکر وجود حقیقت عینی بودند، هدف قرار داده و حاوی مناظره‌ای با پروتاگوراس است. دموکریت در این کتاب فکر خود پروتاگوراس را علیه وی اقامه می‌نماید: اگر حقیقتاً انسان که پروتاگوراس می‌گوید، حقیقت همان است که هر کس آنرا حقیقت می‌شناسد، در این صورت نفی اندیشهٔ پروتاگوراس نیز حقیقت معتبری است. در واقع اگر اصل بر این باشد که هر عقیده‌ای حقیقت دارد، در این صورت اگر کسی چنین بگوید که هر عقیده‌ای نادرست است، آن رأی که همهٔ عقاید، درست و حقیقی‌اند به کذب بدل می‌شود. دموکریت آنگاه به مناظر ادامه می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که حقیقت برای همه یکسان است و امری عینی به شمار می‌آید. اودرعین حال اندیشهٔ اگزنویاد سوفسطایی را نیز که گفته بود همهٔ امور کاذبند، پاسخ گفته و آنرا بی اعتبار می‌داند. در اینجا نیز دموکریت به روش *Περὶ ὁμη* (برهان خلف)^۲ متوسل می‌شود و نظریهٔ اگزنویاد را علیه خود او به کار می‌برد: اگر هر حکمی کاذب است باید این حکم را هم که موافق آن هر حکمی کاذب است، کاذب محسوب داشت.

دموکریت منطق خود را بر شالوده‌ای تجربی^۳ بنامی‌نهد. او یکی از بنیان منطق استقرایی است که بعداً توسط نحلّه اپیکور توسعه می‌یابد.

جزمیت نحلّه اصالت عقل مورد قبول دموکریت نیست زیرا به نظر او تکیه گاهش اسلوب یکسویه قیاسی است، اما تشکیک سوفسطایی را نیز قبول ندارد، زیرا سوفسطائیان، با معلومات سطحی می‌خواهند به یاری الفاظ نفی حقیقت کنند.

به عقیده سکستوس آمپریکوس^۱ (N111, ۳۲۷)، دموکریت در کتاب اصول خود، قاطعانه با استدلال نوع اول مخالفت می کند و اظهار می دارد که تنها براساس مشاهده دقیق بوده ها، می توان نظریه علمی را بنهاد. اما گرایش او به تجربه گرایی و روش شناسی علمی در مباحث منطقی، وی را در کشف حقیقت دودل نساخته است. دستورالعمل وی در این باره چنین است: براساس تجربه و به یاری تجربه به سوی واقعیت عینی، واقعیتی که در درون تجربه منعکس می شود.

اما دموکریت به آن نوع حس گرایی که هر شناختی را در احساسهایی که مانند نوعی انفعالات، حالت ذهنی محض دارند، خلاصه می کند، باور نداشت. زیرا نتیجه این نوع حس گرایی نفی کامل شناخت علمی به مثابه چنین شناختی است؛ همچنان که با اندیشه های شهودی که از داده های حس جدا افتاده اند نیز، توافقی نداشت. این موضع اصولی دموکریت را می توان به روشنی در پژوهشهایش در زمینه ریاضیات مشاهده کرد. لازم به تذکر است که در آن روزگار، در این زمینه دو نظریه گوناگون وجود داشت، نحله فیثاغوری بر آن بود که باید مفاهیم ریاضی را اندیشه های ناب تصور کرد که از مکاشفه فکری ناشی می شوند و دیگری تجربه گرایی پیتاگوراس بود که صفت دانش دقیقه را برای ریاضیات ناصواب می دانست و جزء عوارض برای آن موضوعی نمی شناخت. اماراه درست شناخت به نظر دموکریت آن بود که باید کار را براساس ادراک حسی، امور منفرد و مشاهدات آغاز نمود و باتکیه بر اینها و به یاری عقل، واقعیت عینی حقیقی را، مکشوف ساخت.

شیوه علمی دموکریت چنین بود: مرکب را به ساده تبدیل می کرد، یعنی مرکب را به اجزاء خود تجزیه می نمود و این کار را تا بدانجا ادامه میداد تا به بسیط ترین عناصر غیر قابل تجزیه دست می یافت. آنگاه مرکب را به مثابه مجموعه ای از عناصری که آنرا تشکیل می دهند، توضیح می داد. به نظر دموکریت هدف شناخت علمی باید این باشد که ساده ترین عناصر را مکشوف دارد، آنگاه همه مواد و همه پدیدارهای بغرنج را براساس ترکیب های گوناگون این عناصر ساده، استنتاج نماید.

دموکریت با استعمال این روش در زمینه منطق، عناصر اولیه اندیشه را تعیین نمود. ساده ترین عناصر، احساسها هستند که ترکیبشان ساده ترین قضایا را ایجاد می کنند. این قضایا از دو جز، که همان موضوع و محمول هستند درست شده اند، آنگاه به ترکیب های پیچیده تری می رسیم که از ترکیب قضایا به وجود آمده اند. به نظر دموکریت، موضوع قضیه، يك «اسم» است و محمول آن يك «فعل». بنابراین در منطق دموکریت، اندیشه و زبان رابطه تنگاتنگی دارند و بنابه همه شواهد دموکریت، مسأله رابطه میان لفظ و مفهومی را که آن

لفظ ادامی کند، مطرح ساخته است. همچنین می‌دانیم که وی به دو مورد زیر که در آن توازی شدیدی میان لفظ و مفهوم وجود ندارد، بذل توجه نموده است: (۱) وقتی لفظ فرد و واحدی اشیاء کاملاً گوناگونی را افاده می‌کند. (۲) وقتی که الفاظ گوناگون شیء واحدی را بیان می‌نمایند. (۳) در موردی که اسم تغییراتی می‌پذیرد. (۴) موردی است که در آن شیء فاقد اسم بوده و بیان معنای آن جز به یاری شرح و وصف امکان ندارد.

بنابراین دموکریت قضیه صورتی از رابطه میان موضوع و محمول است. اتصال و انفصال موضوع و محمول نشان می‌دهد که در خود واقعیت اشیاء یا با یکدیگر مرتبط و یا از هم منفک هستند.

در حکمت دموکریت تعریف به معنای تعیین آن عناصری است که موضوع از آن درست شده است. مثلاً مفهوم فوج را با مجموعه افرادی که آنرا تشکیل می‌دهند، تعریف می‌کنیم و در تعریف ارا به مجموعه اجزاء آن را بازمی‌شناسیم. در فیزیک دموکریت، هر پدیدار فیزیکی بنابه تعداد، شکل، حالت و نظم و ترتیب اتمهایی که آنرا تشکیل داده‌اند و نیز بنابه خلایی که در خود دارد، تعریف می‌شود. چنانچه دیدیم پارامنیدس نخستین کسی بود که اصل اینهمانی را (در تعبیر متافیزیکی آن) بیان داشت. اما ما نخستین تعریف را در رابطه با اصل دلیل مکفی^۱ * مدیون لوسیپ و دموکریت هستیم. این دو، این اصل را از لحاظ وجودشناسی تعریف کرده‌اند: هیچ امری بدون دلیل واقع نمی‌شود.

آنچه به منطق دموکریت اهمیتی تاریخی می‌بخشد، آن است که وی راه ویژه‌ای را در منطق گشود که بعدها نحله اپیکوری آنرا تکمیل نمود و ادبیات گسترده‌ای را در این زمینه خلق کرد. این اندیشه در ادوار بعدی باز هم توسعه یافت در حقیقت می‌توان گفت که جریان فکری منسوب به دموکریت و اپیکور اندیشه‌های اصلی و آرایه‌ای اساسی وجود دارد که صورت زودرسی از منطق و بیکن محسوب می‌شود. ارسطو پاره‌ای از آراء دموکریت را اقتباس نموده، چنانچه می‌توان نشانه‌های فکری دموکریت را در مقولات (قategoriyas) نخستین تحلیلها (آنالوطیفا) ما بعد الطبیعه و توپیک متعلق به ارسطو مشاهده کرد. اما

در فرهنگ م. روزنتال. وپ. یودین اصل دلیل مکفی چنین تعریف شده است: فکر را وقتی می‌توان صحیح دانست که مقدمه و اساس درستی داشته باشد و این در صورتی است که از اندیشه صحیح دیگری منتج شود. در این صورت مقدمه و شرط اندیشه درست، اندیشه صحیح دیگری است و در این صورت فکر مستدل است. اصل دلیل مکفی را می‌توان چنین بیان داشت. A موجود است بدین دلیل که B وجود دارد، بدون داشتن موجودیت B به عنوان مقدمه نمی‌توان بر وجود A حکم کرد. مترجم

نبود اطلاعات درباره منطق دموکریت مانع از آن است که تصویر کاملی در رابطه با تاثیر نظریه‌های وی بر ارسطو به دست دهیم. افلاطون در پاره‌ای از دیالوگ‌های خود، بدون ذکر نام و به منظور مجادله فکری به پاره‌ای از بینشهای دموکریت استناد می‌جوید.

نظام منطقی دموکریت مبتنی بر اصالت ماده بود و نظریه‌ای بود که انعکاس واقعیت عینی را در وجدان آدمی بیان می‌داشت. شاید از همین روست که تراسیل^۱ منطق را در کنار آثار فیزیکی دموکریت جای می‌دهد. از این لحاظ می‌توان منطق دموکریت را در برابر منطق سقراط و افلاطون قرارداد.

پیدایش ایدآلیسم عینی با نام سقراط (۴۶۹ تا ۳۹۹ ق.م) درآمیخته است. سقراط بر سیاق سوفسطائیان کمتر به معرفت دنیای بیرون و بیشتر به شناخت انسان، مسایل اجتماعی و اخلاقی او، علاقه داشت. او خواهان این بود که عقل آدمی آزادانه درباره باورها، سنت‌ها، عرفها و قوانین رایج کاوش نماید و صحیح را از سقیم باز شناسد. اما سقراط برخلاف نسبت‌گرایی سوفسطائیان به حقیقت و اخلاق مطلق باور داشت. او مانند دموکریت بر نسبت‌گرایی و مذهب شك شورید و نظریه‌ای را عرضه داشت که موافق آن، مفاهیم کلی انعکاسی از حقیقت عینی به شمار می‌آیند. سقراط از اصول عقاید خود انگیزه و وجدان نشده نخستین نظامهای فلسفی احتراز کرده و بر آن بود که قبل از همه باید راهی را که به حقیقت رهنمون می‌شود تشخیص داد.

به نظر اودرنیل بدین هدف مسأله روش، در درجه اول اهمیت قرارداد. روش صحیح را باید بر اساس این اندیشه بنامود که شناخت حقیقت از راه مفاهیم کلی حاصل می‌شوند. اما نیل به خود حقیقت مسأله‌ای است که ناگشوده باقی می‌ماند. از این رو فلسفه نه تملک حقیقت بلکه عشق به دانش و پژوهش امر حقیقی و راهی است که به سوی حقیقت رهنمون می‌شود. تکیه کلام سقراط این بود که «من تنها اینرا می‌دانم که هیچ نمی‌دانم». با اینهمه او اعتقاد داشت که اسلوبی در اختیار دارد که راه به شناخت حقیقت می‌برد. اما این روش چیست و خصوصیات آن کدامست؟ سقراط خاطر نشان می‌نماید که ادراک هر موضوع زمانی حاصل می‌شود که آن موضوع را با مفهومی کلی انطباق دهیم و بر اساس آن مفهوم کلی درباره موضوع قضاوت نمائیم. اما وی نظریه‌ای را که ناظر بر روشهای این انطباق و تحویل شیء به مفهوم است به دست نمی‌دهد؛ و تنها بیان می‌دارد که چگونه می‌توان این روشها در حل این یا آن مسأله اخلاقی به گونه‌ای مستقیم به کار برد.

کاوشهای نظری سقراط در منطق، این خصوصیت را دارا هستند که در آنها مفهوم

بنابه مشاهدات بشری که دائماً ارزیابی و تصحیح می‌شوند، توسعه می‌پذیرد. روش سقراطی قبل از همه مستلزم خودآزمایی است. باید آنچه را که واقعاً می‌دانیم روشن شود و اینها از آنها که می‌پنداریم که می‌دانیم متمایز گردند. روش سقراط که به روش مسخره‌آمیز («ایرونی») معروف شده است اساساً چنین است: سقراط که به نادانی خود واقف است، نیاز به دانستن وی را برمی‌انگیزد تا به دیگران رجوع کند. سقراط از آنها می‌خواهد که آنچه را که می‌دانند به او بیاموزند و باین کار بی‌بنیادی آن شبه‌علمی که مردم دارند، روشن می‌شود. با اینهمه سقراط وقتی پی به نادانی خود و نادانی دیگری می‌برد که این یا آن علم‌ظاهری را با اندیشهٔ مربوط به دانش حقیقی مقایسه می‌کند.

شیوهٔ فلسفی سقراط در مرحلهٔ بعدی، اثبات دانش حقیقی است. در اینجا دوشیوهٔ تحقیقی در کشف حقیقت به کار می‌روند: استقراء و تعریف. ارسطو در *مابعدالطبیعه* خود اظهار می‌دارد که سقراط اسلوبی استقرایی را وضع نمود که از امور منفرد به تعریف مفاهیم کلی رهنمون می‌شود. سقراط در کارزارش علیه نسبیت‌گرایی مطلق و ذهنیت‌گرایی سوفسطائیان بر اندیشهٔ مفهوم کلی تکیه کرد. وی مفاهیم را اموری می‌دانست که جاودانه بی‌حرکتند و همیشه برای همهٔ افراد یکسانند.

استقراء سقراطی را باید فرایند تشکیل مفاهیم دانست. سقراط بر اساس عادی‌ترین مشاهدات روزمره آغاز می‌کند و به مثالهای برخاسته از زندگی و آراء مشترک پذیرفته شده و مقبول همه متوسل می‌شود. اما نمونه‌های رایجی که برمی‌گزیند اغلب تصادفی و ناکاملند و از این روی می‌کوشد تا از طریق برخورد فعال با عقاید مخالف، آنها را ترمیم نماید. با استقراء می‌توان آنچه را که از ماهیت موضوع مورد نظر، تراوش می‌کند و آنچه را که از این ماهیت سرچشمه نمی‌گیرد از یکدیگر متمایز کرد. تشکیل مفاهیم بر اساس مشاهدات صورت می‌گیرد.

استقراء بنیان تعریف است و باید گفت که این دو عنصر فلسفی سقراطی سخت با یکدیگر جوش خورده‌اند. بر اثر تعریفی که از مفهوم به دست می‌دهیم، «اشیاء را به انواع منتقسم می‌کنیم». فن مباحثه سقراطی نیز در همین جهت حرکت می‌کند. سقراط روش خود را *روش مائیوتیک*^۱ یعنی هنر قباله‌گی توصیف می‌کرد، زیرا عقیده داشت همانطور که ماما سبب تولد نوزاد می‌شود، روش او نیز به زایش حقیقت منجر می‌گردد. سقراط به شرکت کنندگان در مباحثه، یاری می‌دهد تا مفاهیم درست را در رابطه با موضوع مورد بحث مکشوف دارند. او از طرف مباحثه خود می‌خواهد که تعریف‌هایی به دست دهد. مثلاً از او

در باره چپستی عدالت، شهادت و زیبایی سؤال می‌نماید. آنگاه سؤال شونده در پاسخ تعریفی سطحی و نااندیشیده به دست می‌دهد. در اینجا سقراط صحت تعریف مزبور را با محک موارد جداگانه‌ای که از زندگی معمولی اخذ کرده، می‌آزماید و معلوم می‌دارد که تعریف عرضه شده خطا و یناقص است و باید اصلاح گردد. تعریف جدید نیز به نوبه خود با مثالها و نمونه‌های جداگانه محک می‌خورد و باز اصلاح می‌شود و این خود تعریف دیگری را به بار می‌آورد و این تعریف نیز دگر باره در کوره منطق گذاخته می‌شود و قس علیهذا.

دیالوگهای سقراطی افلاطون که تحریرشان به زمانی مربوط می‌شود که افلاطون از لحاظ مضمون و شکل به فلسفه استاد خود سقراط وابستگی بسیار داشته و نیز محفوظات سقراط که توسط گزنفان^۱ در پیادداشتنی‌های سقراط نقل شده است، نمونه‌های بارزی از کاربرد این روش به شمار می‌آیند. مثلاً گزنفان مکالمه‌ای را بیان می‌دارد که در آن سقراط می‌کوشد تا مفهوم بی‌عدالتی را تعریف کند. در آغاز دروغ، فریب، رواداشتن بدی، به بردگی گرفتن و غیره، اعمال بیدادگرانه‌ای جلوه می‌کنند، سپس مکشوف می‌گردد که این اعمال در زمان جنگ بیدادگری محسوب نمی‌شوند. بنابراین در تعریف اول باید قائل به شرط و قیدی گردید، بدینسان که اعمال فوق تنها اگر در رابطه با دوستان انجام شود، بیداد است، اما تحقیق بعدی نشان می‌دهد که تعریف تازه نیز از عیب و نقص مبرانیست، آنکه کودک خود را برای خوراندن داروبه او می‌فریبد و کسی که به مکر خنجر را از چنگ رفیقش که قصد خودکشی دارد باز می‌ستاند، با بیدادگری عمل نمی‌کند. بنابراین عمل ناشایست و بیداد وقتی اتفاق می‌افتد که در جهت خسران احباء صورت پذیرد.

مثال دیگری را از کتاب پیادداشتنی‌ها (۳ و III) نقل می‌نمائیم. در اینجا سقراط به گونه زیر استدلال می‌کند. مردم همیشه ترجیح می‌دهند که خود را در اختیار کسانی بگذارند که بنظرشان مطلع‌ترین اشخاص می‌آیند. در وقت بیماری شخصی به کسی رجوع می‌کند که در نظرش، حاذق‌ترین طبیب است. هنگام عبور از دریا بهترین ملّاح را طلب می‌کند و در امر فلاحت بارزترین متخصص را فرامی‌خواند. در اینجا به گونه‌ای استقرایی حکمی کلی به دست می‌آید که بعد آنرا به شیوه‌ای قیاسی بر مورد خاص جدیدی منطبق می‌کنند. بنابراین در مورد آنچه به عدالت نیز مربوط می‌شود مردم ترجیح می‌دهند که خود را به مطلع‌ترین مردم بسپارند. از این مطلب چنین بر می‌آید که مقدمه هر استدلالی به طور کلی، تمثیل است. سقراط در برابر این حکم پروتاگوراس که هر فرد حقیقتی مخصوص

به خود را دارا است، نظریه شناخت کلی آدمی را می‌نهد که موافق آن حقیقتی که برای همه متصور است، یکی بیش نیست. این اندیشه در خود شکل دیالوگ نیز تعبیر می‌شود، زیرا در این دیالوگ، براهین به گونه‌ای جریان دارند که با انزوای فردی عامل شناسنده در امر شناخت ناسازگار است.*

به نظر سقراط شناخت کلی بشری که یگانه‌معرفتی است که برای همگان وجود دارد، شناخت کلیت در درون مفاهیم است. برای نیل به چنین شناختی باید براساس کثرت تجربی اشیاء منفرد آغاز کرد، تا آن که امور کلی مکشوف شوند. کشف این شکل کلی شناخت به یاری عقل انجام می‌شود. کلیات با کثرت تجربی که مضمون آنها به شمار می‌آیند، تطبیق می‌نمایند. سقراط بر آن است که استقراء را نباید وسیله ساده‌ای در مفهوم کلی به شمار آورد، بلکه مفهوم کلی، خود واقعی است که از طریق استقراء تجلی می‌نماید.

سقراط نحله فلسفی معینی را پایه نهاد. شاگردان او هر یک وجوه خاصی چند از نظریه‌اش را توسعه دادند و نحله‌هایی چند را بنا نهادند. او علاوه بر افلاطون، چهار شاگرد پرآوازه دارد که تاریخ هر یک از آنها را پایه گذار نحله خاصی می‌شناسد. این فرزندان چنین‌اند: اقلیدس^۱، فدون^۲، آنتیستن^۳ و آریستپ.^۴

اقلیدس که وی را نباید با اقلیدس ریاضی‌دان مشتبّه ساخت، نحله مگار را بنیان گذاشت که برجسته‌ترین نمایندگان، ابولیدوش^۴، دیودور کرونوس^۵ و استیلپون^۶ بودند. در آن روزگار اصحاب مگار به سخنوری و دیالکتیک پردازی شهرت داشتند. اقلیدس، بینش سقراطی شناخت کلی را در درون مفاهیم، با نظریه حکما الثات یعنی نظریه وحدت هستی و تعارض میان شناخت محسوس و شناخت معقول مجتمع ساخت و به این نتیجه نایل آمد که شناخت محسوس، صرفاً از اموری حکایت می‌کند که در حال شدن و حرکت است و تنها اندیشه قادر است که هستی حقیقی ولایت‌گیر را بر ما مکشوف سازد. اقلیدس این اندیشه را به اتفاق افلاطون که با وی دوستی و مودت داشت، عرضه نمود. وی از استقرای سقراطی دوری جست و در این باره چنین استدلال نمود که استناد به متشابهات سبب وضوح بیشتر موضوع استدلال نمی‌گردد و نامتشابه نیز با موضوع برهان

* منظور آنست که طبیعت دیالوگ و خود این امر که حقیقت در برخورد های دوجانبه و یا چند جانبه فکری میان اشخاص مکشوف می‌شود ثابت می‌کند که برای هر فرد خاص حقیقت جداگانه‌ای موجود نیست. مترجم

1. Euclide 2. Phédon 3. Antisthene 4. Eubulide
5. Diodore Cronos 6. Stilpon

ارتباطی ندارد.

به نظر اصحاب مگار، جستجو و کشف حقیقت در درون مفاهیم، آنسان که سقراط طالب آن بود، هدفی است که در درون لسان تحقق یافته است. وقتی که درسختن اشیاء را تعریف می‌کنیم، با تعبیر آماده و کامل مفاهیم سروکار داریم. بنابراین نمایندگان نحله مگار بر آن بودند که مفاهیم همان مشاهدات و تصورات معمولی است. به نظر آنان آنچه را که سقراط در پی مکشوف داشتن آن بود، فی‌نفسه مکشوف شده است. این موضوع یعنی برابر شمردن مفاهیم و ذهنیات پیش‌ساخته با مشهودات کاملاً آماده، این فیلسوفان را به جایی کشاند که حرکت را منکر شدند، زیرا قبول حرکت، قبول دگرگونی مفاهیم بود، در حالی که آنها مفاهیم را لایتغیر می‌دانستند.

متافیزیک اصحاب مگار بذل شکاکیت ژرفی را در خود می‌پرورد. اگر واقعیت واحد و مطلق است، عملکرد اصلی اندیشه که همان تشکیل احکام باشد و در نتیجه خود اندیشه، بطور کلی، دیگر موجودیتی ندارد. تنها امکانی که در این رهگذر وجود دارد، آنست که کل واحد از طریق مکاشفه و معرفت شهودی ادراک گردد.

پیروان این فلسفه مفاهیم را از اشیاء محسوس جدا می‌کردند، از این رو ذواتی را که خواص متعدد داشتند، بنا به تعداد این خواص به اجزاء متشکله‌اش تقسیم می‌نمودند و بر این رأی بودند که هرچه از لحاظ مفهوم و تعریف متفاوت باشد، در واقعیت نیز، متفاوت است و می‌گفتند در هر قضیه ماهم الف داریم و هم غیر الف و این بدان معنا است که هر مفهومی در قضیه هم خود است و هم غیر خود. بنابراین اگر موضوع قضیه چیزی باشد که با خود مغایر است، از آن این نتیجه به دست می‌آید که هرامری ممکن است، امر دیگری باشد: در این صورت هر موضوع ممکن است واجد همه محمولهای قابل تصور گردد و هر محمولی به طور کلی بر همه موضوعهای تصور کردنی، قابل حمل باشد. اما این معنایی به جز آن ندارد که در هر لحظه، هر حکمی حقیقت دارد و از این مطالب، باز این نتیجه به دست می‌آید که در هر لحظه و در آن واحد نفی و اثبات هر چیزی، امکان‌پذیر است.

احتمالاً استدلال نادرست زیر را که ارسطو در جوابیه سوفیسم‌ها بدان اشاره کرده، باید به اصحاب مگار منسوب نمود. این استدلال چنین است: «اگر کوریسکوس^۱ چیزی غیر از انسان باشد، چیزی غیر از خود است، زیرا او انسان است...»^۲. منظور از برهان

1. Coriscus

۲. منطق ارسطو، در چهار جلد، ترجمه ز. بارتلمی سنت‌هیلر، جلد چهارم. توپیک جوابیه سوفیسم‌ها، پاریس ۱۸۴۳، صفحه ۳۴۵.

فوق آن است که اگر صفت و محمولی را غیر از انسان بر کوریسکوس حمل نمائیم، مثلاً^۱ بگوئیم که او یونانی است، اذعان داشته‌ایم که این فرد، چیزی غیر از انسان است، در حالی که می‌دانیم که او انسان است. آنکه این سفسطه را طرح نموده با طرح آن، در نظر داشته که بر بی‌ثباتی شکل منطقی قضیه به طور کلی حکم نماید.

همچنین، اصحاب مگار، در بی‌اعتباری عملکرد منطقی قضیه، از احتجاج‌های ناصوابی بهره‌می‌گرفتند. این احتجاج‌ها بر همانند انگاری واژه «هست» در مقام رابط قضیه با آن واژه «هست»، که افاده هستی موضوع می‌کند، استوار بود. (همانند انگاری وجود عطفی، با وجود تقرری^۱). بر این اساس چنین می‌گفتند که قضایایی وجود دارند که در آنها محمول با هر موضوع لا وجودی رابطه ایجابی دارد. چنانچه می‌گویند که این موضوع چنین و چنان است و احکامی را نیز مشاهده می‌کنیم که در آن گفته می‌شود که فلان موضوع واجد وجود، چنین و چنان نیست. بنابراین پیروان این فلسفه می‌گویند که کاربرد این-چنینی قضایا، این نتیجه را در خود نهفته دارد که لا وجود، وجود دارد و موجود، لا وجود است و در این صورت لازم می‌آید که بر بطلان فی‌نفسه قضیه اذعان نمائیم.

فلسفه مگار می‌خواهد ثابت نماید که آنکه حکم اساسی‌اش را درباره انفصال مفاهیم چه در رابطه با جهان پدیدارها و چه در ارتباط با دیگر مفاهیم نپذیرد، ناگزیر در تناقضات اجتناب‌ناپذیر فرو می‌گلد.

اما بخش مثبت نظریه اقلیدس و نحله مگار، ناچیز و مجرد است. در عوض آنان در مباحثه با دیگر نحله‌های فلسفی از خود مهارت و چالاکی نشان می‌دادند. استدلال‌های خطابه‌ای آنان، جنبه خطابی داشت و هیچ پاسخی را به جز آری یا نه، نمی‌پذیرفت. آنان معمولاً نه بر مقدمات بلکه بر نتایج حریف می‌تاختند و غیره مستقیم استدلال می‌نمودند. به نحله مگار هفت سفسطه و تنازع احکام را نسبت می‌دهند: سفسطه «دروغگو»، «پنهان شده»، «الکتر»، «رو بسته»، «خرمن»، «شاخدار» و «مرد طاس».

(۱) تنازع احکام^۲ در رابطه با «دروغگو»:

«اگر کسی بگوید که همیشه دروغ می‌گوید، آیا باز دروغ می‌گوید و یا حقیقت را بیان می‌دارد؟»

(۲) تنازع احکام در «خرمن»

«دانه، خرمن نیست. اگر ما لاینقطع، دانه‌ای را بردانه‌ای بیفزائیم باز هم با خرمن روبرو نیستیم. اما سؤال این است که از چه لحظه‌ای به بعد افزایش دانه‌ها سبب تشکیل

خرمن می‌شود؟»

(۳) تنازع احکام درمرد طاس:

«اگر مویی را از سر مردی بکنیم این مرد را هنوز نمی‌توان طاس خواند و اگر باز موی دیگر و باز موی دیگری را برکنیم، او هنوز طاس نیست. اما سؤال این است که بعد از کندن کدام مو، مرد را می‌توان طاس خواند؟»

(۴) سفسطه شاخداری:

«آنچه را که از دست نداده‌ای، هنوز داری. شاخه‌ایت را از دست نداده‌ای، بنابراین-

این تو موجود شاخداری هستی»

تنازع احکام درخرمن قبلاً توسط زنون الثانی بیان شده بود و سفسطه‌های «پنهان شده»، «رو بسته» و «الکتر» اشکال گوناگون سفسطه یگانه‌ای هستند: «آیا آنرا که «پنهان شده» می‌شناسی؟ آیا «رو بسته» را بجای می‌آوری؟ آیا «الکتر» برادرش را قبل از نامگذاری می‌شناسد؟» پاسخ نه به این پرسش‌ها سبب این نتیجه می‌شود که در نتیجه تو نمی‌شناسی آنرا که می‌شناسی.

نفی مقوله «شدن» درنحله مگار بانفی مقوله «امکان» ارتباط دارد. اصحاب مگار برآن بودند که منحصرآآن چیزی ممکن است که واقعی باشد، آنچه که فقط ممکن است، اما واقعیت ندارد، درآن واحد هم هست و هم نیست. حکمای این نحله شدن و حرکت را نفی می‌کردند و قادر به توضیح‌گذار ممکن به امر واقعی نبودند. آنها واقعی را ممکن می‌شمردند و واقعی را امری توصیف می‌کردند که در زمان حال وجود دارد.

دیودورس عقیده داشت که آینده ضرورتاً مشروط و منوط به موقعیت واقعی اشیاء است. برهان مشهور وی درباره نادرستی قبول امکان واقعی چنین است: «هیچ غیرممکنی از ممکن منتج نمی‌شود. ممکن نیست که واقعه‌ای که اتفاق افتاده، جز آنچه که هست، باشد. بنابراین اگر واقعه‌ای در لحظه‌ای معین امکان‌پذیر بوده و وقوع نیافته، نتیجه‌اش آن است که آن ممکن، غیرممکن بوده و ممکن نبوده است. درعین حال مطلقاً غیرممکن است، واقعه‌ای در بیرون از آنچه که واقعاً اتفاق می‌افتد، اتفاق افتد.

دیودورس با بهره‌جویی از این روش این حکم را نتیجه می‌گیرد که تنها آن چیزی را می‌توان ممکن‌پنداشت که واقعاً وجود دارد، و یادراینده وجود می‌پذیرد. اماممکنی که به واقعیت تبدیل نشود، موجودیت ندارد. اگر از دو امکان متضاد، یکی به واقعیت بدل شود، امکان دیگر به امری غیر ممکن بدل می‌گردد و نتیجتاً در چنین صورتی ممکن بدل به غیرممکن می‌شود و این امر باطلی است.

دیودورس در رد امکان حرکت، براهین چهارگانه‌ای را اقامه می‌کند. احتجاج او با زنون این فرق را دارد که وی خود حرکت جسم را منکر است. اما اندیشه‌ای بس مخدوش را عرضه می‌دارد، بدین مضمون که «جسم حرکت دارد».

برهان اول: اگر چیزی حرکت نماید، یا باید در مکانی که در آن واقع شده حرکت کند و یا در مکانی که در آن واقع نشده. اما در مکانی که در آن واقع شده قادر به حرکت نیست، زیرا جایی برای حرکت وجود ندارد، و این بدان دلیل است که این مکان را جسم مورد بحث پر کرده است. اما در مکانی که حضور ندارد چگونه می‌تواند حرکت نماید؟
برهان دوم: آنچه حرکت می‌کند لاجرم در مکانی قرار دارد، اما چیزی که در مکانی قرار دارد، معنایش آنست که در حالت سکون است و نتیجه‌ای که به دست می‌آید آن است که حرکت در سکون بسر می‌برد.

برهان سوم: مبتنی بر مقدمه‌ای است که ناظر بر وجود ذرات غیر قابل تجزیه ماده و مکان است. وقتی جزیی از ماده در جزء مربوطه‌ای از مکان یعنی A واقع شود، حرکت نمی‌کند، زیرا آن جزء را تماماً پر می‌نماید، و اگر در جزء مکانی مجاور یعنی B واقع شود، باز حرکتی ندارد، زیرا نیل بدان نقطه به معنای آن است که حرکت متوقف شده است و نتیجه‌ای که از این مقدمه حاصل می‌شود آن است که حرکت جزء مادی مزبور امکان ناپذیر است.

برهان چهارم: اگر ماده را به ذرات به غایت کوچک و غیر قابل تجزیه تقسیم کنیم، حرکت این ذرات و در نتیجه حرکت ماده غیر ممکن است، زیرا می‌دانیم که میان حرکت جزیی و کلی تمایز وجود دارد. هر جسم بدو باید با جزیی از اجزاء خود، حرکت را آغاز کند، تا آن که بعداً با همه اجزاء از جای بجنبند، اما چگونه می‌توان تصور کرد که جسمی به غایت کوچک و تجزیه ناپذیر با جزیی از اجزاء خود حرکت کند. بنابراین این امر غیر ممکن است زیرا جزیی بر آن متصور نیست.

دیودورس نتیجه می‌گیرد که هیچگاه نمی‌توان بیان داشت که «این شیء حرکت می‌کند»، بلکه باید گفت که «این شیء حرکت کرده است».

هر نابودی، هر شدن و هر تغییری حرکت است و بنابراین دیودورس منکر این مقوله‌ها است. چنانچه او ثابت می‌کند که مرگ امکان ندارد، زیرا انسان نه می‌تواند در لحظه‌ای که هنوز زنده است، بمیرد و نه در لحظه‌ای که زنده نیست. بر همین سیاق ویران کردن دیوار نیز امکان ندارد. تا زمانی که سنگها به یکدیگر متصل و برپایند، دیوار هنوز ویران نشده، زیرا هنوز بر جای است، اما وقتی که سنگها فرو می‌ریزند و از یکدیگر جدا می‌شوند، باز نمی‌توان بر ویرانی دیوار حکم کرد، زیرا دیگر دیواری در کار نیست.

این براهین انگیزه‌ای برای مطایبه زیر شده است: کتف دیودورس ضرب‌خورده و شکسته است. وی به هر و فیلوس بنیان‌گذار پرآوازه نحلّه پزشکی که وابسته به جریان تجربی است، مراجعه می‌کند. پزشک پرآوازه برسبیل شوخی به دیودورس چنین می‌گوید: یا کتف تو درجایی شکسته که در آنجا بوده و یا درجایی شکسته که در آنجا نبوده و در هر دو صورت امری غیرممکن است و بنابراین کتف تو نشکسته و عارضه‌ای نداری.

در نحلّه مگار ذهنیتی وجود داشت که موافق آن واژه‌ها معنای مبهمی را افاده می‌نمودند. دیودورس معتقد بود که در کلمات، اشتراك معنا وجود ندارد. هیچکس، وقتی شیء واحدی را بیان می‌دارد از شیء دیگر و یا اشیاء متعدد سخن نمی‌گوید. یعنی وقتی کسی چیزی را بیان می‌دارد، به چیز کاملاً معینی می‌اندیشد.

در نحلّه مگار، استیلپون، اعتبار فراوانی داشت. وی می‌گفت که یگانه اشتغال ارزشمند در حیات آدمی، شناخت ذوات روحی جاودانه‌ای است که در فراسوی جهان‌پدیدارها وجود دارند و نظر او این است که منحصرأ همین‌ها هستند که وجود دارند. اما در مورد آنچه به اشیاء منفردی که در معرض حواس واقع می‌شوند، مربوط می‌شود، باید گفت، که اینها ظواهر ساده‌ای هستند که ذات و ماهیتی برایشان متصور نیست.

استیلپون بر اساس چنین اندیشه‌ای مثلاً مدعی می‌شود که آن کس که با وی سخن می‌گوید، هیچکس نیست. زیرا آن کس همانقدر آن کس است که کس دیگری است. روزی برایش گل کلمی آوردند. حکیم چنین گفت: «که این کلم نیست. کلم در گذشته موجود بوده و اکنون سالهای بی‌پایانی از آن زمان می‌گذرد. بنابراین، این کلم نیست. بنابراین استیلپون، مفاهیم کلی انسان، کلم و غیره را در برابر اشیاء منفرد می‌نهد و این دو را متناقض می‌شمرد و بر آن است که آنچه حقیقت دارد، همان مفهوم است و شئی منفرد ظاهری بیش نیست. وی می‌گوید که نمی‌توان مفهوم کلی را با شئی منفردی مرتبط ساخت؛ زیرا این با آن کاملاً متفاوت است، و بنابراین چنین نتیجه می‌گیرد که دردنیای پدیدارها هر رابطه‌ای میان مفاهیم نوعی غیرممکن می‌باشد.

استیلپون قضایای غیرمکرر را نادرست می‌دانست و هیچ وحدتی را میان موضوع و محمول باور نداشت، زیرا هر مفهومی با مفهوم دیگر مغایر است و دوشئی را که دارای مفاهیم متفاوت هستند نمی‌توان یکسان تصور کرد.

نحلّه الیزا^۱ و ارتوری^۲ که توسط فدون تأسیس شدند، بنابه نظریه‌هایشان به نحلّه مگار نزدیک بودند. برجسته‌ترین نماینده این نحلّه منهدم^۳ است که علیه مبالغه‌های دیالکتیک

مگار موضع گرفت. روزی الکسی‌نوس^۱ از نحلّه اخیر از وی پرسید: «آیا زدن پدر را متوقف کرده‌ای؟ وی پاسخ گفت که من او را نمی‌زدم و از همین رو زدن وی را متوقف نکرده‌ام». آنگاه پرسنده اعتراض می‌کند که موافق قوانین نحلّه، پاسخ او فقط باید آری یا نه باشد. مننه دم در جواب می‌گوید، در این صورت باید از این قاعده سرپیچید.

نحلّه‌های مگار، الیز و ارتوری بنابه چستی دیالکتیکی و تنازع احکامی که عنوان می‌کردند، شهره بودند. نمایندگان این نحلّه‌ها را، دیالکتیک^۲ می‌گفتند. حتی سکتوس امپریکوس^۳، دیودورس کروئوس^۴ را دیالکتیک پرداز^۵ دیالکتیک پیشگان نامیده است.

مسلك کلبی توسط شاگرد سقراط، آنتیستن پایه‌گذاری شد و علیه واقع‌گرایی نحلّه‌های مگار، الیز، و ارتوری و افلاطون موضع گرفت و در برابر آنها، نظریه‌ای معرفتی را که مبتنی بر اصالت تسمیه^۶ بود بنا نهاد. نمایندگان این نحلّه باور داشتند که در جهان تنها اشیاء منفرد وجود دارند و مفاهیم کلی به جزاسامی، وجه دیگری ندارند. کلبیون مانند اصحاب مگار پاره‌ای از وجوه فلسفه سقراط را با آراء حکمای الثات و آراء سوفسطایی، در نظریه خود جمع کردند. نظریه سقراط درباره مفهوم، مورد قبول آنتیستن بود، اما او اصلاحیه‌ای بر آن می‌افزاید: سقراط در این باره می‌گفت که مفهوم، شئی است آنسان که هست. اما آنتیستن می‌گوید که تعریف مفهوم را باید بدین صورت تغییر داد: «مفهوم شئی است آنسان که هست و آنسان که بوده است». بنابراین مفهوم، ماهیت را بمثابة هستی اشیاء معلوم می‌دارد. آنتیستن با نظریه مثل افلاطونی نیز مخالفت می‌ورزد و از نظر افلاطون در رابطه با تبدیل مفاهیم کلی به ذوات روحی مستقل انتقاد می‌نماید. او مفاهیم را محصولات ساده اندیشه آدمی توصیف می‌کند.

نظریه‌های منطقی آنتیستن به غیر از انتقاد از واقع‌گرایی که در نظریه مفهوم منعکس است، حاوی آراء زیر می‌باشد. آنتیستن عقیده دارد که یگانه قضایای قابل تصور، قضایای مکرره^۷ هستند؛ درباره موضوع الف، تنها مطلبی که می‌توانیم بگوئیم آنست که بگوئیم الف است. در این صورت، هیچ خلاقی متصور نمی‌شود و احکام متناقض و یا ناصحیح اقامه نمی‌گردند. همچنین در مباحثه با کسی نمی‌توان نقیض سخنان او را بیان داشت، زیرا اگر اندیشه طرف مباحثه را الف فرض کنیم، درباره الف، جز این نمی‌توان گفت که الف است، و نمی‌توان به نقیض آن یعنی ب، متوسل شد. بنابراین در بحث، منازعه معنادار دارد،

1. Alexinus 2. Dialecticien 3. Dialecticien des dilecticiens
4. Nominalisme 5. Tautologiques

وتنها کاری که می‌توان کرد، آموزش طرف مقابل است. چنانچه اگر بخواهیم دیوانه‌ای را بکاری وادار کنیم، خود مانند دیوانه عمل نمی‌نمائیم. هرتناقضی منتفی است، زیرا آن کس که نقیض می‌گوید، عملی انجام می‌دهد که بنابه ماهیت اشیاء غیرممکن است.

این دیدگاههای آنتیستن با اندیشه سوفسطائیان (گورگیاس و لیکوفرون و اصحاب مگار) نزدیک است. موافق این اندیشه، یگانه و واحد، کثرت نمی‌پذیرد و نمی‌توان به شیء واحد و یکتایی نامهای متعدد داد. از این مطلب به این نتیجه می‌رسیم که درباره انسان فقط می‌توانیم بگوئیم که او انسان است، اما درباره اش نمی‌توان گفت که او نیک است، زیرا نیک، نیک است و انسان، انسان است. در اینجا انفصال متافیزیکی مفاهیم به اوج خود می‌رسد، و این انفصال وجدایی مطلق مفاهیم از یکدیگر، به معنای انهدام هردانایی علمی است.

آنتیستن می‌گوید، تنها مفهوم ساده منفرد است که می‌تواند تعبیر منطقی شیء منفرد قلمداد شود. حمل محمولهای متعدد بر یک شیء، وحدت مجرد مفهوم را متلاشی می‌نماید. از این رو، ساختن مفهوم و تعیین حدود مفاهیم دیگر را به یاری صفات اصلی (محمولها) نادرست می‌داند. بنابراین آنتیستن، تعریف را نیز ناممکن می‌شمرد، زیرا قضیه‌ای که مشتمل بر تعریف است، مرکب است و این با بساطت اشیاء انطباقی ندارد؛ ذات ساده باید، سادگی خود را حفظ نماید، و در نتیجه تعبیر منطقی آن، نه تعریف، بلکه نامگذاری است. اما نامی که بر شئی می‌نهیم، همان مفهوم شئی می‌باشد و بیانگر ماهیت درونی شئی است. از این رو حکیم مورد بحث می‌گوید که هر شیء را باید با واژه‌ای ادا نمود که با آن شیء مطابقت نماید و به هیچ موضوعی نباید محمولی را نسبت داد که با مفهوم موضوع مغایر باشد. بنابراین قضایای درست قضایایی هستند که یکسانند. مفهوم موضوع را باید محمول موضوع نیز به حساب آورد.

اگر لفظی که افاده شیء می‌کند، صرفاً بر همان شیء قابل اطلاق است و به هیچ شیء دیگری قابل انتقال نیست، (و در نتیجه به محمول بدل نمی‌گردد)، بنابراین، این لفظ، اسم خاص همان شیء محسوب می‌شود. اما حال که نمی‌توان چیزی را پراساس چیز دیگری توضیح داد، در این صورت آنچه وجود دارد، فردی و مجزا است و مفاهیم کلی ماهیت اشیاء را بیان نمی‌کنند بلکه صرفاً عقیده اشخاص را درباره اشیاء نشان می‌دهند. از این رو آنتیستن در مناظره با افلاطون چنین می‌گوید: «آنچه را که من مشاهده می‌کنم، نه اسب کلی، بلکه اسب است».

حکم مشهور آنتیستن در باره امتناع نقیضین (دو قضیه متناقض غیر ممکن‌اند)، با برهان زیر به ثبوت می‌رسید: می‌دانیم که هر شیء تعبیر منطقی واحد و یکتایی دارد،

بدین معنا که از لحاظ منطقی آن شیء را تنها می‌توان به یاری لفظ واحدی بیان داشت. اما چنانچه دوتن درباره شیء واحد و یکسانی سخن گویند، به غیر از آنکه مطلب واحدی درباره آن شیء بگویند، چیز دیگری نمی‌گویند. اما چنانچه چیز دیگری بگویند باید اذعان داشت که دیگر درباره آن موضوع سخن نمی‌گویند و بنابراین سخنانشان نقیض یکدیگر محسوب نمی‌شود، زیرا تناقض هنگامی اتفاق می‌افتد که موضوع واحد باشد. دیودورس نیز مانند اوتعلیم می‌داد که اشتراك معنوی الفاظ وجود ندارد. آنکه سخن می‌گوید، برای هر لفظ معنای ویژه‌ای قائل است و چون لفظ بدون معنا متصور نیست، بنابراین تناقض امکان‌پذیر نمی‌باشد.

نفی هر حکمی درباره اشیاء، درواری نامها و قضایای مکرره، نتیجه‌اش نه تنها اثبات عدم امکان قضایای کاذب، بلکه اثبات عدم امکان هر قضیه‌ای به طور کلی است. اگر من بگویم: «انسان نیکو است»، یعنی اگر به شیء چیز دیگری غیر از خود او را نسبت دهم، آنچه را که بیان می‌دارم به هیچ تأویل نمی‌توان قضیه خواند، زیرا در اینجا فقط مقایسه‌ای را میان دو مفهوم انجام می‌دهم.

بنابه نظریه آنتیستن هر آنچه که واقعی است، منفرد است و منفرد نامعین است. موضوعهای گوناگون، اثرات ذهنی گوناگون بر جای می‌گذارند، از این رو در هر صورت ایجاب و سلب بالسویه صحت دارند. حکم کاذب به طور کلی وجود ندارد و اشتباه و قابل تصور نیست. هر حکم مطلب و سخنی حقیقی است. آنتیستن برای اثبات این اندیشه چنین استدلال می‌کند، قضیه امری وجودی است، اگر قضیه کاذب باشد، وجود، دیگر وجود نیست و چون چنین وضعی غیر ممکن است، در نتیجه هر قضیه‌ای الزاماً حقیقت دارد. در این گفتار، طنین اندیشه پارامنیدس به گوش می‌رسد که گفته بود: ادراك و بیان آنچه وجود ندارد، محال است.

بینش‌های منطقی کلبیون به نظریه‌های حکمای الثات و سوفسطایی نزدیک بود. اما آنان در مسأله اساسی فلسفه قائل به اصالت ماده بودند و در نظریه شناخت اصالت حس را باور داشتند.

فلسفه کلبی، ایدئولوژی اقشار بی‌طبقه در جامعه برده‌داری بود. کلبیون بر آن بودند که تقسیم انسان به برده و برده‌دار خلاف طبیعت است. آنان همچنین با سلطنت، اشرافی و دموکراسی مخالف بودند و کمال مطلوبشان الغاء دولت، نفی حکومت و جهان وطنی بود.

نحلۀ سیره نائیک^۱ توسط آریستپ بنیان گذاری شد. اصل اساسی این فلسفه احساس بود، که نمایندگانش آنرا معیار حقیقت و نیکی می شناختند. به نظر اصحاب این نحله حقیقت احساس را، باید اساس نظریۀ شناخت پنداشت. آنان، احساس را، آن چیزی که در احساس موجود است، یعنی مضمون آن، تعریف نکرده، بلکه خود احساس را به مثابه احساس، اصل گرفته و آنرا به مثابه فرایند روحی، تعریف می کرده اند. فرایند روحی از آن دنیای عینی که در درون این فرایند منعکس می شود، انتزاع می گردید^۲. احساسهای ما حالت های کاملاً ذهنی فرد به شمار می آیند و هیچ شناختی را درباره اشیا موجود، در بیرون از ما به دست نمی دهند. ما ملایمت و سفیدی و نرمی را احساس می نمائیم، اما اشیایی که آفریننده این احساسها هستند از نظر ما پنهانند و ما قادر به کشف این موضوع نیستیم که آیا، شیء مورد نظر، در بیرون از ذهن ما، واقعاً نرم و سفید است، یا نه. مضافاً به اینکه شیء واحدی غالباً موجد احساسهای کاملاً متفاوتی در افراد مختلف است و حتی موضوع یگانه ای ممکن است در فرد واحدی اثرات ذهنی گوناگونی بر جای گذارد. در این اوضاع واحوال، معیار ماوراء فردی حقیقت نیز، موجود نیست. تصمیم اکثریت مردم را نیز در اینجا، نمی توان محل اعتبار دانست، زیرا قراردادی که میان مردم بر سر موضوعی منعقد می شود، الزاماً ربطی به واقعیت ندارد. در اینجا آنچه اعتبار دارد تنها همان حالت های روحی فرد است. از این رو احکام متناقض ممکن است در آن واحد حقیقی باشند.

شیء فی نفسه ممکن است کاملاً متفاوت از آن چیزی باشد که در ضمیر ما ظاهر می شود. از این رو مطابق این فلسفه، آنچه موضوع شناخت ما واقع می شود، همان چیزی است که ما احساس می کنیم و در این صورت هیچگاه در مورد آن به خطا نمی رویم، اما در مورد آنچه به اشیاء بیرونی و ادراکات اشخاص دیگر مربوط می شود، باید گفت که ما از آنها، هیچ نمی دانیم و ممکن هم نیست که بدانیم. اسامی عام و مشترك وجود دارند، اما احساسهای مشترك، موجود نیستند. وقتی دوتن می گویند که احساس یگانه و یکسانی دارند، هیچك از آندو نمی تواند مطمئن باشد که واقعاً احساسش با آن دیگری یگانه است.

می بینیم که اصحاب سیره نائیک در تبعیت از دیدگاه ایدآلیسم ذهنی، از پروتاگوراس

1. Cyrenaique

۲. درباره احساس، در نظریه شناخت، در نحلۀ سیره نائیک مراجعه شود به اولیانوف، «خلاصۀ درسهای تاریخی فلسفه هگل»، مجموعه آژار، جلد ۳۸ صفحات ۲۶۲ تا ۲۶۳.

پی گیرترند، زیرا پروتاگوراس ذهنیت احساس فرد را بنا به نسبت آن، توضیح می‌دهد. او می‌گوید هر احساس نتیجه تأثیر ماده بر عامل شناسنده است. اما ماده لاینقطع تغییر می‌کند و عامل شناسنده نیز دستخوش دگرگونی همیشگی است.

پیروان نحله سیره نائیک می‌گفتند که چون شناخت ما محدود به حدود احساسهای ما به مثابه فرایند ذهنی است، بنابراین شناخت اشیاء بیرونی، ممکن الوصول نمی‌باشد و از این رو باید از مطالعه پدیدارهای فیزیکی دست شست. آنان ریاضیات، فیزیک و به طور کلی علوم طبیعی را شبه علم می‌گفتند و تنها یک علم را قبول داشتند و آن اخلاق بود و اخلاق را به پنج بخش تقسیم می‌نمودند. واپسین آن یعنی بخش پنجم به «براهین» یعنی به مسائل مربوط به نظریه شناخت و منطق مربوط می‌شد. آنان فرد به عنوان فرد را، هدف نهایی جهان می‌دانستند و بر آن بودند که لذت پرستی یگانه دلیل حیات آدمی است. در فلسفه اینان، چه در اخلاق و چه در نظریه شناخت، فرد گرایی و ذهنیت گرایی به حد افراط می‌رسد. نمایندگان این فلسفه دستگاه ایدآلیسم ذهنی را که در آراء سوفسطائیان مراحل آغازین خود را طی می‌کرد، بنا نهادند.

بدینسان نحله‌های سقراطی، در قرن چهارم قبل از میلاد، اندیشه سوفسطایی را از نوزنده کردند. اما اندیشه‌هایشان با فلسفه سوفسطایی قرن پنجم قبل از میلاد تفاوت داشت. این تفاوت قبل از همه معلول آن بود که اندیشه سوفسطایی پیشین بر اساس دانش سخنوری توسعه پذیرفت، در حالی که اندیشه‌های جدید، اساساً واجد خصلت منطقی بودند؛ شاگردان سوفسطایی مسلک سقراط بنیان‌هایی را برای نظریه شناخت وضع کردند و مسأله ماهیت قضیه را نیز عنوان نمودند و در طبیعت محمول، سلب و خصلت متناقض قضایا غور و بررسی کردند.

افلاطون (۴۴۷ تا ۳۲۷ ق. م) بلند آوازه‌ترین شاگرد سقراط بود. وی نظام ایدآلیسم عینی را بنا نهاد و اندیشه پرداز اشرافیت برده دار بود. و فرهنگستانی که او بنیان گذاشت، مرکز آراء سیاسی این اشرافیت بود.

افلاطون، مانند سقراط، مفاهیم کلی را، ماهیت اشیاء می‌دانست. با این تفاوت که افلاطون مفاهیم کلی را به اندیشه‌های مطلق یا مثل بدل گردانید. به نظر افلاطون مثل مستقلاً در بیرون از عامل شناسنده و مستقل از دنیای مادی وجود دارد. افلاطون معتقد است که مثالها اصول اولیه، جاودانه و تغییرناپذیرند و جهان جداگانه‌ای را در فراسوی این دنیا تشکیل می‌دهند و آنچه حقیقت دارد، دنیای مثل است. در برابر این جهان، ساده واقع شده است که هیولای بی‌شکلی است که اندیشه‌ها و مثل بر آن منقوش

می‌شوند و انعکاس می‌پذیرند. انعکاس مزبور، این «لاوجود» را بدل به دنیای اشیاء محسوس می‌کند. مثل یا اندیشه‌های جاودانه و لایتغیر، در دنیای مادی تغییر یا بنده، منعکس می‌شوند. این امور نمونه‌های حقیقی^۱ همه اشیایی هستند که در دنیای مادی وجود دارند. اشیاء به جز سایه‌های «گذرنده و گریزان» اندیشه‌ها نیستند.

افلاطون در تعلیم و نگارش فعالیت موثری داشت که بخش مهمی از آن به نظریه شناخت و منطق مربوط می‌شود.

وی می‌گفت، حقیقت و دانش را باید نه در دستاوردهای ادراک حسی و نه در احساسها، بلکه در عمل ناب ذهن جستجو کرد. اگر بخواهیم پژوهشمان از دایره علم بیرون نرود و به راستی به حقیقت رهنمون شود، باید به روشی متوسل شویم که موافق آن حقیقت، به یاری مفاهیم محض جستجو می‌شود.

دیالکتیک به مثابه نظریه‌ای که به وجود حقیقی راه می‌برد، صرفاً با مفاهیم محض و با اندیشه‌ها سروکار دارد. آنچه به نظر افلاطون علم را از اعتقاد متمایز می‌کند، وقوف به ضرورت این امر است که موضوعها را باید باروش فوق بررسی کرد و نه باروش دیگری. ممکن است عقاید گوناگونی موجود باشند، اما عقیده اگر با دلایل درست، قرین باشد، بدل به علم می‌گردد. در این صورت باید دلایل را شناخت و اقامه برهان نمود.

دیالکتیک افلاطون نظریه مفاهیم است و نظریه دیالکتیکی‌اش شامل تألیف مفاهیم می‌شود («ترکیب») و آن فرایندی است که در جریان آن امور کثیر به مفهوم واحدی بدل می‌شوند. این روش همچنین تحلیل^۲ را نیز شامل می‌شود که موافق آن هر مفهوم به انواع منقسم می‌گردد («تحلیل»). به یاری شیوه نخستین حرکت به سوی کلی‌تر انجام می‌شود و شیوه دوم نزول به کلیت کمتر است. اما «روش ترکیب»^۳ را باید توسعه همان استقراء سقراطی دانست. مفهوم باید ذاتی را در اشیاء بیان نماید اما در مورد آنچه به ماهیت اشیاء مربوط می‌شود، باید گفت که ماهیت امری کلی است و همه اشیایی را که به نوع واحدی مربوط می‌شوند، فرا می‌گیرد. در فلسفه افلاطون نیز مانند سقراط، تحقیق به یاری مثالها و نمونه‌ها انجام می‌شود. در تعریف ناتمام و یکسویه که همه ماهیت موضوع را شامل نمی‌شود، به گزینش نمونه‌های ناهمگون مبادرت می‌شود و بدینسان ارتقاء به مفهوم کلی‌تر بتدریج تحقق می‌پذیرد.

«ترکیب» افلاطونی با مفهوم جدید استقراء متفاوت است: در نظریه افلاطون کلی از اطلاعات تجربی منتج نمی‌گردد، بلکه افلاطون چنین می‌اندیشد که امر مادی مشخص،

چنانچه از طریق حواس ادراک گردد، وسیله‌ای است که خاطرات مثل را که روح در جهان دیگر مشاهده کرده است، برای همین روح زنده می‌کند.

تقسیم مفاهیم در فلسفه افلاطون واجد این ویژگی است که این تقسیم بندی به منظور طبقه بندی امور کثیر صورت نگرفته است، بلکه هدف از این تقسیم بندی تعریف موضوع است و اموری که با موضوع ارتباطی ندارند استثناء هستند. از این رو شیوه تقسیم منطقی در اینجا انشقاق دوشاخه‌ای^۱ است که بعد از آن تبدیل به انشقاق سه شاخه‌ای^۲ می‌شود و این در صورتی است که در تقسیم دواصل به کار رود.

افلاطون در تقسیم منطقی، قواعد زیر را مقرر می‌دارد. کسی که بخواهد به تقسیم درست مبادرت نماید، نباید خود از روی بلهوسی، تفاوت اشیاء را تعیین کند، بلکه باید اختلافها را در درون خود اشیاء باز شناسد و در این مورد تحقیق نماید. انقسام طبیعی مفاهیم نوعی، مستلزم دو شرط است: ۱) تقسیم باید بر اساس تفاوت‌های کیفی حقیقی صورت گیرد و در این مورد توجه صرف به تفاوت‌های کمی تکافونمی‌کند. ۲) در تقسیم، جهش از مراحل میانی، جایز نمی‌باشد. چنانچه این دو شرط ملحوظ نباشد، تقسیم حالتی مصنوعی دارد. هدف نهایی از تقسیم منطقی انواع و خرده انواع آن است به طوریکه قلمرو مفهوم نوعی بطور کامل مکشوف شود و نظام مفاهیم ایجاد گردد.

بینش افلاطون درباره حقیقت به بینش متافیزیکی پارمنیدس شباهت دارد. افلاطون بر اساس این موضوع بیان می‌دارد که نمی‌توان در مورد موضوع گذرا و در حال تغییر به صدور حکمی حقیقی مبادرت کرد (منظور از حقیقی در اینجا، معنای خاص آن است). در نظر افلاطون مفهوم حقیقت نه تنها مقتضی توافق صوری اندیشه با خود اندیشه است، بلکه مستلزم انطباق درست ذهنیات برواقعیتی است که در آن ذهنیات منعکس شده است. اما این باز بسنده نیست. مفهوم حقیقت باید بر مطلق حقیقت که همان مثل است قابل انطباق باشد. بنابراین مثل افلاطونی جوهر ذات یافته^۳ واقعیت‌اند که از روابط مشخصی که در آن موجودیت یافته، مجرد گشته‌اند. اینها عناصر منفرد و ایستایی هستند که به ماهیات مستقلی بدل شده‌اند.

نظریه مثل افلاطونی، نمونه‌ای از متافیزیک است که حرکت و تغییر هستی واقعی را باور ندارد و روابط مشخص وزنده را در درون واقعیت محذوف می‌نماید. افلاطون در انتقاد از نحله هراکلیت می‌گوید که قبول خصلت مطلقاً دگرگون شونده اشیاء با اصل

منطقی تناقض* که قانون بنیادی اندیشه محسوب می‌شود، ناسازگار است. بدون این قانون بنیادی، اندیشیدن ونیل به معرفت، مطلقاً امکان ندارد و اندیشه بنا به ماهیت خود وابسته به این قانون است و بینش هراکلیت دقیقاً به این علت خطاست که با ماهیت تفکر مغایرت دارد. افلاطون بر آن است که موضوع اندیشیدن امری است ثابت و همیشگی.

مفهوم متضمن ضد خود نیست. افلاطون این فکر را درفدون و دولت (کتاب چهارم و پنجم) بیان می‌دارد. درفدون، قانون تناقض به عنوان یکی از براهین اصلی در اثبات، وجود مثل بکار می‌آید. هرا اندیشه، همان است که هست و از این رو، امری کاملاً بسیط حساب می‌شود. اگر دو واحد را برهم بیفزائیم، آن دو واحد بدل به دو واحد نمی‌شوند، زیرا عمل جمع سبب آفرینش اندیشه جدیدی نمی‌گردد. عمل جمع، از لحاظ وجه ذهنی آن رابطه جاودانه‌ای است که میان اندیشه يك و اندیشه کثرت، وجود دارد، رابطه‌ای که نسبت به خرد ما مستقل است.

اصل تناقض عرف اندیشیدن است: بنظر او ممکن نیست شیء معین در آن واحد و در درون رابطه یگانه‌ای، دارای خواص و صفات متناقض باشد. اما قانون منطقی اینهمانی و تناقض مورد استعمال افلاطون، از اصول مشابه منطق صوری انسان که در اندیشه‌های رواقیون^۱ دیده می‌شوند متفاوت است. افلاطون در بیان معیار تشخیص قضیه صحیح از سقیم حکم زیر را عرضه می‌دارد: «قضیه حقیقی وجود را آنچنان که در واقعیت وجود دارد، بیان می‌نماید و قضیه کاذب وجود را آنچنان که در واقعیت، وجود ندارد، تعریف می‌کند».

اصل اینهمانی افلاطونی، اصلی منطقی به معنای قدیم متافیزیکی آن است: این اصل بیانگر تداوم (تغییر ناپذیری) وجود حقیقی و در نتیجه اندیشه حقیقی است. اصل اینهمانی افلاطونی نیز با اینهمانی منطق صوری متفاوت است، زیرا برخلاف خصلت مجرد این اصل در منطق صوری، افلاطون از وحدت عاری از اختلاف، انتقاد کرده و همزیستی اضداد را نمایانده است (مراجعه شود به فیلب و به ویژه پادماندیس).

به نظر افلاطون اصول اینهمانی و تناقض، قوانین خود هستی محسوب می‌شوند. تنها در کتاب دهم دولت است که اصل تناقض به عنوان قانون اندیشه تعریف شده است. اصل دلیل کافی درفدون ذکر گردیده و در همان نوشته آمده است که نباید به احتمال

* تناقض یا امتناع نقیضین، اصلی است که موافق آن نمی‌توان دو مفهوم را در آن واحد ایجاباً و سلباً به یکدیگر مرتبط نمود. مثلاً بگوئیم دیوار سفید است و دیوار سفید نیست. مترجم

ساده اعتماد کرد. همانطور که در هندسه جایی برای احتمال وجود ندارد، در رابطه با دانشهای دیگر نیز باید همین وضع برقرار باشد.

افلاطون در دیالوگهایش بکرات حکم سوفسطائیان و خطیبان را درباره حقیقت و اینکه هر مطلبی حقیقی است، رد می نماید. وی برای رد این نظریه از روش برهان خلف متعلق به دموکریت بهره می جوید و اندیشه پروتاگوراس را علیه خود او به کار می گیرد. در فلسفه افلاطون نظریه ای که به روشهای علمی مربوط می شود، مبتنی بر کارکردهای اصلی منطقی است. قضیه صورت و شکل ابتدایی رابطه ذهنیات است. حتی می توان گفت که حکمی که بیان می شود با خود اندیشه یکسان است زیرا به نظر افلاطون اندیشه همانا گفتگوی درونی روح با خویش است. از این رو قضیه مهمترین عنصر فلسفه به شمار می آید: حذف قضیه، حذف اندیشه و حذف گفتار است.

قضیه از لحاظ ساختار دستوری رابطه ای میان اسم یعنی موضوع و فعل یعنی محمول است. قضیه یا ایجاب است و یا سلب. امور مربوط به قضیه را می توان در کتاب سوفسطایی (دیالوگ ۲۵۹) مشاهده کرد.

پرانتل^۱، در کتاب تاریخ منطق خود می نویسد که در منطق افلاطون، قضیه بر مفهوم مقدم است. دیالکتیک به نظر افلاطون رابطه عام با خاص است و قضیه تعبیر این رابطه به شمار می آید. اما تعبیر به دو صورت متصور است: یکی تعبیر ساده که همان نامیدن است و دیگر تعبیر مرتبگی که به یاری قضایا تحقق می یابد.

لوتوسلاوسکی^۲ متخصص منطق افلاطونی، ثابت نموده است که افلاطون بدو مفاهیم را مقدماتی ترین عناصر می شناخت، اما در کتاب سوفسطایی، وی قضیه را نخستین عنصر شناخت تعریف کرده است.

افلاطون در تئتت^۳ می گوید که قضیه را باید در مقایسه یا مفاهیمی که از آن درست شده، وحدت تازه ای به شمار آورد. تحلیل ماهیت قضیه نشان می دهد که قضیه اساساً با مفاهیمی که آنرا ساخته اند، متفاوت است و آن را نباید مجموعه ای از عناصر تشکیل دهنده آن پنداشت. بنابراین می بینیم که افلاطون در دیالوگهایش که به دیالکتیک شهرت دارند، بر اصالت قضیه تأکید می نماید، در حالی که در نظریه اولیه اش، شناخت را بایش شهودی اندیشه ها تعریف می کند.

۱. ك. پ. پ. پ. (K. Prantl)، تاریخ منطق در باختر زمین. لایپزیگ، ۱۸۵۵، جلد ۱، صفحه ۱۳۳.

2. Lutslavski

3. Théétete

حتی در فدون، آمده است که حقیقت وجود را باید نه در درون مفاهیم، بلکه در درون قضایا جستجو کرد. این اندیشه در دیالوگ سوفسطایی توسعه یافته است. در اینجا افلاطون دیگر گونیهای زیر را در نظریه خود جایز می‌شمرد: اگر مفاهیم (اندیشه‌ها) کاملاً جدا از یکدیگر باشند، همه آنچه را که می‌توان بیان کرد، احکامی نظیر احکام زیر است: «انسان، انسان است» و «خوب، خوب است». اما چنانچه همه اندیشه‌ها را با یکدیگر مشته ساخته و یکسان بنگریم، در آن صورت حرکت ممکن است، محمول سکون واقع شود و سکون، محمول حرکت واقع گردد. بنابراین باید از انفراد کلی مفاهیم و نیز از اختلاط همگانی آنها احتراز جست. اما مطلب ناگفته‌ای که باقی می‌ماند آن است که پاره‌ای از اندیشه‌ها پذیرای رابطه متقابل هستند، و پاره‌ای دیگر این رابطه را پذیرا نمی‌شوند، و در اینجا دیالکتیک تعیین می‌کند که چه روابطی ممکن و چه روابطی غیر ممکن اند. وظیفه دیالکتیک آن است که معین دارد که چه نوعی با یکدیگر همخوانند و چه روابطی یکدیگر را نفی می‌نمایند.

بنابراین معلوم می‌شود که نظریه افلاطون خلاصه همان اندیشه‌ای است که ارسطو، پس از او توسعه می‌دهد. اما افلاطون خود هیچ نتیجه‌ای را درباره موقعیت قضیه، در فرایند شناختی به دست نمی‌دهد. با وجود آنکه در تئوت به فکری نزدیک می‌شود که موافق آن اطلاق مفهوم حقیقت یا کذب، صرفاً بر قضیه متصور است، اما باید گفت که چنین حکمی صریحاً ابراز نمی‌شود.

افلاطون در میان قضایا، دو نوع قضیه اصلی را باز می‌شناسد: قضایای تجربی و قضایای عقلی محض.

قضیه تجربی، تنها در صورتی امکان دارد که مبتنی بر قضیه عقلی محض باشد، چنانچه به نظر او، اگر ما حکمی درباره تساوی اشیایی که در معرض حواس ما واقع می‌شوند، ابراز داریم، این حکم بر قضیه‌ای استوار است که عقل در این باره ارائه داده است. افلاطون این قضیه را در تئوت بیان داشته است. اقامه حکم به معنای مقرر داشتن روابط میان مفاهیم است و این روابط، روابطی هستند که به یکسانی اختلاف و برابری مربوط می‌شوند. روابط فوق کلی، مطلق و الزامی اند: و این کلیت، مطلقیت و ضرورت بنا به نوع مفاهیم دیگرگون نمی‌شوند. هر قضیه عبارت است از انطباق و کاربرد مفاهیم کلی بر موضوعهای گوناگون.

این نظریه افلاطون علیه پروتاگوراس و یا وجه افراطی نظریه او، اقامه شده بود. موافق این اندیشه احکام فردی ما، در رابطه با قانون همگانی مربوط به هر آنچه که موجود است، استثنایی محسوب نمی‌شوند. بنابراین به نظر پروتاگوراس قضایا در تغییرند و هیچ وجه ثابتی ندارند. اما افلاطون در مناظره‌اش با پروتاگوراس به تقریط می‌گراید

وقضایار، امور عقلی رخنه ناپذیر و محض می‌پندارد. وی معتقد است که ادراک را هنوز نباید به معنای معرفت به امر ادراک شده تلقی نمود. احساسها خود به خود حقیقی یا کاذب نیستند، بلکه حقیقت و کذب در رابطه با احکامی که ما درباره احساسها صادر می‌نمائیم، مصداق دارند.

افلاطون مسأله محمول و وحدت موضوع و محمول را عنوان کرده و آن را به شیوه زیر حل می‌نماید: ارتباط و اتحاد میان ماهیت‌های گوناگون وجود دارد، اما در رابطه با ماهیت‌های متناقض چنین امری غیر ممکن است. اما چگونه صفات مختلف را می‌توان به شیء واحد و یکسانی نسبت داد و چگونه شیء در آن واحد می‌تواند شیء دیگری باشد. چگونه در یک قضیه، الف و غیر الف وجود دارند. اینها همه به نظر افلاطون ممکن و قابل تصورند زیرا الف و غیر الف الزاماً یکدیگر را نفی نمی‌کنند؛ وقتی می‌گوئیم غیر الف، منظورمان امر متناقض با الف نیست، بلکه آن چیزی است که با الف تفاوت دارد. افلاطون مانند رقبای سخنور خود عقیده داشت که (هست) به عنوان رابطه قضیه به معنای وجود واقعی است. وجود، هم وجود ربطی است و هم وجود تقرری. مسأله حمل در منطق افلاطونی وابسته به مسأله معنای خاص وجود ربطی و وجود واقعی است. افلاطون در سوفسطایی مسأله ارتباط مفاهیم را چنین حل می‌کند که می‌گوید همه اندیشه‌ها ممکن است هم به وجود و هم به لا وجود متصف گردند و این موضوع، امکان و یا عدم امکان حمل اندیشه‌ها را نیز بر یکدیگر، معلوم می‌دارد.

حال ببینیم نظریه افلاطون درباره سلب و نقیض کدام است. افلاطون رابطه تفاوت و رابطه تناقض را از یکدیگر متمایز می‌کند. تفاوت (یا غیر)، غیر وجود است، اما متناقض به شمار نمی‌آید. در یک قضیه، وجود و غیر وجود را به هیچ تأویل نمی‌توان دو امر متناقض که نافی یکدیگرند پنداشت. سلب متضمن تناقض نیست. هر وجودی در بسیاری از جنبه‌ها غیر وجود است.

به نظر افلاطون، غیر وجود، هر شیء را صرف نظر از اندیشه مجرد «هستی» فرا می‌گیرد. پیشوند «غیر» صرفاً متضمن غیر و اختلاف است و نه مفهوم نقیض. مثلاً غیر بزرگ الزاماً به معنای کوچک به شمار نمی‌آید. بدینسان افلاطون در معنای مفهوم غیر وجود تغییرات و اصلاحاتی را جایز شمرده. فقط مفهوم مجرد غیر وجود، موردی است که با مفهوم مجرد وجود در تناقض به سر می‌برد، اما وقتی وجود را به مثابه مجموعه تعینات اندیشه در نظر آوریم، غیر وجود جنبه منفی این تعینات است و در نتیجه جزئی از وجود است. وجود و اختلاف، مقوله‌های دو گانه‌ای هستند که همه اشیاء را شامل می‌شوند.

افلاطون ثابت می‌کند که این دو مفهوم (وجود و غیر وجود و یا سلب) الزاماً در هر یک از کنش‌های اندیشه حضور دارند، بنابراین با این دیدگاه می‌توان وجود را «مجموعه همه مفاهیم ایجابی» توصیف کرد. اما در مورد آنچه به سلب و نفی مربوط می‌شود باید گفت که این مفهوم به صورت اختلاف و تفاوت اشیاء ظاهر می‌شود و امور را از یکدیگر متمایز می‌نماید.

لازم به تذکر است که در تفکر، اتصال به اندازه انفصال اهمیت دارد. بنابراین وجود باید به مثابه مجموعه‌ای از تعینات حقیقی مطرح شود و از این رهگذر ایجابی یا سلبی بودنشان تفاوتی ندارد. اما این امور باز از آنچه که هستی نیست متمایز می‌شود، زیرا اگر چیزی دارای هستی نباشد، غیر واقعی و یا کاذب است.

به نظر افلاطون قضایای کاذب را نباید منتفی دانست، این قضایا وجود دارند و علت را باید در وجود مفاهیم متناقض جستجو کرد. چنانچه مثلاً حرکت و سکون با یکدیگر ناسازگارند، آنها غیر هم و مغایر با یکدیگر نیستند، بلکه نقیض هم محسوب می‌شوند. قضیه‌ای که این دو مفهوم را به یکدیگر متصل نماید کاذب است و دقیقاً در همین جا است که قضیه کاذب از قضیه سلبی جدا می‌شود. غیر وجود که تنها به معنای اختلاف است، برای توضیح قضیه کاذب تکاپو نمی‌کند.

اما به نظر افلاطون محمولهای متناقض ممکن است با پدیدارهای محسوس مطابقت نمایند. از این مطلب قانونی استنباط می‌شود که به قضایای تجربی مربوط است. مطابق این قانون وحدت محمولهای متناقض با موضوع واحد، امکان‌پذیر است. افلاطون از این موضوع نتیجه می‌گیرد که اطلاعات متناقض درباره موضوع واحد و یگانه‌ای قابل تصور است و این امر به موارد زیر مربوط می‌شود (۱) ممکن است دو چیز در آن واحد ولی بنا به روابط گوناگون نقیض یکدیگر واقع شوند؛ مثلاً B در مقام مقایسه با A بزرگ است اما در مقایسه با C کوچک تلقی می‌شود (۲) محمولهای نقیض هم را می‌توان در آنات متوالی و رابطه‌ای یکسان با یکدیگر مرتبط ساخت.

مجمل کلام آنکه به نظر افلاطون در دنیای تجربه تناقضی وجود ندارد و نتیجتاً در قضایای تجربی نیز از این تناقض اثری دیده نمی‌شود، زیرا محمولهای متناقض یا هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند و یا متوالی‌اند، یعنی در طول زمان از بی‌یکدیگر ظاهر می‌شوند که در هر دو صورت می‌توان گفت که به مثابه اموری که متناقض هم باشند، موجود نیستند. افلاطون نظریه‌ای درباره مثل ابراز نموده و روابط متقابل آنها را بر حسب امتداد و مضمون توضیح داده است. او روابط بین انواع واجناس را در کلیات و امکان یا عدم امکان

ارتباط آنها را معلوم داشته. نظام افلاطونی حالت و شکل منشوری را دارد که در رأس آن «اندیشه مطلق» یعنی مثال نیکی واقع شده است. افلاطون می‌کوشید تا همه مثل قابل تصور را از مثل عام‌تر یعنی مقوله‌هایی که شالوده هر صفتی هستند، استنتاج نماید. وی شمار مقوله‌ها را برای نخستین بار در رتبه‌ت بیان می‌نماید. اگر جدولهای مقولات را که افلاطون در دیالوگ‌های رتبه‌ت، پسامیندس و سوفسطایی به دست می‌دهد بایکدیگر مقایسه نماییم، مشاهده می‌نمائیم که در این جدولها، مقوله‌های وجود - غیر وجود، جایگاه نخست را اشغال می‌کنند و همچنین در دو مقوله زوج، یعنی این‌همانی و غیر آن، یکسانی و نایکسانی مشترکند. در رتبه‌ت و پسامیندس، واحد و کثیر، زوج سوم مقوله‌ها را تشکیل می‌دهند. در دیالوگ اخیر حرکت و سکون نیز مطرح شده است. مقوله‌های کمیت بر مقوله‌های کیفیت مقدمند. در سوفسطایی به جای زوجات متناقض (واحد، کثیر، یکسانی و نایکسانی) تنها یک زوج مشاهده می‌شود و آن یکسانی و اختلاف است که مفاهیم کمیت و کیفیت را به یکدیگر مرتبط می‌سازد.

در دیالوگ سوفسطایی، مقوله‌ها، انواع عالی هستی تعریف می‌شوند و گفته می‌شود که این مقوله‌ها، نمونه‌های بنیادی آن روابطی هستند که در قضایای منطقی میان مفاهیم برقرار می‌شوند. در گفتگوی فوق پنج مفهوم به عنوان مقوله ذکر شده است: وجود، سکون، تغیر، یکسانی و اختلاف. اینها محمولهای همگانی هستند. هرچیز که درباره آن چیزی را بیان داریم وجود دارد. این شیء از بعضی جهات یکسان است و از بعضی جهات نایکسان. شیء مزبور یا در سکون است و یا در حرکت و یا هر دو این حالات را به گونه‌ای متفاوت داراست.

در نتیجه، شمار مقوله‌ها باز هم بیشتر است و به فهرست مقوله‌های ارسطویی شباهت زیادی دارد.

افلاطون به ویژه در رتبه‌ت، بینش خود را درباره تعریف توسعه می‌دهد. در این اثر، سقراط در برابر این پرسش که شناخت چیست به عنوان پاسخ با مطالبی روبرو می‌شود که در آنها شماری از شناخت‌های گوناگون ذکر می‌گردد، اما او نشان می‌دهد که این شمارش معرفت‌ها را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد، زیرا اکثرت اشیاء مورد شناخت، پایان‌ناپذیر است. اما مطلوب او شمارش معارف و تعیین فهرست آنها نمی‌باشد، بلکه او در اینجا می‌خواهد، مفهوم کلی شناخت را معین نماید، به این معنا که تعریف معرفت را به دست دهد. افلاطون می‌نویسد که تعریف باید تعریف آن تفاوت ویژه‌ای باشد که موضوع مورد نظر را از دیگر موضوعها متمایز می‌نماید، و ضمناً باید از فرو افتادن در دور باطل که همان

توضیح مفهوم به وسیله لفظ مترادف آن است، حذر کرد. همچنین باید به یاد داشت که چنانچه نمونه و مثال را جانشین تعریف نمائیم، این کاری است که تکافوی حل مسأله را نمی نماید. افلاطون در تعریف مفاهیم، گاه از «روش انگارشی»^۱ بهره می جوید. وی برای اینکه معلوم دارد که این یا آن تعریف بامفهوم، منطبق است یا نه، بدوآ بنابه شیوه انگارشی وحدت موضوع و محمول را که در تعریف موردنظر متحقق فرض شده است، فرض می گیرد. آنگاه از این پیش فرض نتایجی را استنتاج می نماید. در این استنتاج اگر مطلب نقیضی حاصل شود، یعنی قضیه ای به دست آید که در آن دو مفهوم ناسازگار به کار رفته باشد، در آن صورت انگارش فوق به عنوان امری کاذب، مردود تلقی می شود. اما برعکس چنانچه مفاهیم به درستی بایکدیگر مطابقت نمایند، این هنوز بدان معنا نیست که انگارش به ثبوت رسیده است. از نبود تناقض در درون نتیجه و در میان اندیشه نهایی و اندیشه نخستین، هنوز نمی توان بر اعتبار فرضیه از لحاظ حقیقی بودن حکم نمود.

باینهمه خود این مطلب که رأی موردنظر به انگارش بدل شده و در معرض آزمایش واقع گردیده است و نتایجی که از این آزمایش به دست آمده ناسازگار نمی نماید، همه بر له حکم موردنظر اقامه می شوند و دفاع از آنرا چنانچه دلایل دیگری به نفع آن پیدا شوند تسهیل می نمایند.

افلاطون چستی روش انگارشی را به یاری مثال ریاضی توضیح می دهد. از یک هندسه دان سؤال می شود که آیا می توان قائم الزاویه ای را در داخل دایره رسم نمود. دانشمند پاسخ می گوید که به جز پاسخ انگارشی، پاسخ دیگری نمی توان برای این پرسش تصور نمود و پاسخ این است: در صورتی رسم آن امکان دارد که شعاع دایره برابر با نصف وتر زاویه قائمه باشد. در کاربرد روش انگارشی می توان مثال دیگری را نیز ارائه داد. افلاطون، برای حل این مسأله که آیا می توان نکو سیرتی و پارسایی را، بیاری رفتاری که موافق این دو صفت باشد تعلیم داد، شرط زیر را قائل می شود. عمل به فضیلت و پارسایی قابل تعلیم است اگر چنانچه این دو، علم به شمار آیند. سپس ثابت می شود که این امور واقعاً دانش هستند.

در کتاب پسادمیدمی و ارسی دیالکتیکی به عنوان شالوده ای برای روش انگارشی (شرطی) به کار رفته است. در اینجا بدوآ حکم به صورت انگارش مطرح می شود، سپس نتایجی که بر انگارش مطروحه مترتب است، بررسی می گردد و این موضوع به میان می آید که اگر انگارش مورد بحث را در تعریف هر یک از مفاهیمی که در حکم مندرج شده است،

به کار بریم، چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود، و این مطالعه هم در رابطه با هر مفهوم به طور جداگانه و هم از لحاظ رابطه مفاهیم متشابه و متناقض انجام می‌شود. بر همین نهج نتایجی که بر نقیض حکم مورد بحث مترتب است، یعنی قضیه نافی انگارش بررسی می‌گردد و پس از آزمایش همه این نتایج است که اعتبار حقیقی انگارش مطروحه، تأیید می‌گردد. افلاطون در پادامه‌نیدس، روش انگارشی را به مثابه شیوه عالی دیالکتیک به کار می‌برد، در صورتی که در جاهای دیگر از این روش به عنوان روش کمکی و شیوه‌ای که وجهی از شیوه دیالکتیک است، سود می‌جوید.

در نحلّه افلاطونی تعاریف اهمیت زیادی داشته و ذهنها را به خود مشغول می‌داشته است. از جمله تعریف اشیاء در طبیعت غیرآلی و آلی بسیار رایج بوده است. مثلاً می‌دانیم که افلاطون در تعریف انسان چنین می‌گوید: انسان حیوانی است که دو دست دارد، اما فاقد پر است. دیوژن، پس از شنیدن این تعریف خروسی را پرکنده ساخت و به باغ آکادمی آورد و هنگام سخنرانی افلاطون خروس را رهاساخت و چنین گفت که ای مستمعان «انسان افلاطون را بنگرید». افلاطون متوجه خطای خود گردید و تعریفش را اصلاح کرد و چنین بیان داشت که «انسان حیوانی است با دو دست، بدون پر و با ناخن‌های دراز». در روزگار افلاطون، غلبه بر مذهب شك، لفاظی و نفی حقیقت که در نحلّه‌های سقراطی توسعه یافته بود، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. البته فلسفه سقراطی در ماهیت عملکردهای منطقی، تأمل رواداشته و تفحص کرده بود. اما نحلّه‌های فوق مسائل منطق را چنان آزمودند که نتیجه‌اش نفی حقیقت عینی و دانش عموماً معتبر بود. بنابراین لازم می‌آمد که اندیشه و اندیشیدن نجات یابد و کلاف پیچ در پیچ الفاظ و مفاهیم گشوده شوند و این خود اقصاء داشت که مجموعه استدلال‌های شك‌آمیز نحلّه‌های سقراطی ویران گردند. این هدف به همت ارسطو تحقق یافت، چنانچه افلاطون نیز قبلاً در این کار جهدی بلیغ کرد، اما موفق به تحقق آن نگردید.

بزرگ‌ترین نقیصه در منطق افلاطون انفصال مفاهیم از اشیاء منفرد و انتقال آن به جهان فراسو و تبدیل مفاهیم به ماهیات مستقل بود. افلاطون چنین می‌پنداشت که انواع اشیاء در فراسوی اشیاء منفرد جای دارند و عقیده داشت که اگر به فرض ما بتوانیم مجموعه کاملی از اشیاء منفرد وابسته به یک نوع، فراهم آوریم، باز این به معنای دستیابی به مفهوم نوع نمی‌باشد و غیرممکن است که بتوان مفهوم اشیاء را از طریق مقایسه ساده همان اشیاء استنتاج نمود. برعکس باید، مفهوم کاملی را تعیین نمود و آنگاه آنچه را که در اشیاء، با مفهوم فوق مطابقت می‌نماید و یا با آن وفق نمی‌دهد مدلل داشت. اشیاء جداگانه

نمونه‌هایی هستند که مفاهیم کلی را به یاد ما می‌آورند، اما خود مفاهیم به صورت محض و تام و تمام خود موجودند. لیکن اشیاء مادی واقعی نیستند که مفاهیم به آنها مربوط می‌شوند. برای کشف مفاهیم مشاهده خواص همگانی اشیاء وابسته به نوع معین تکافو نمی‌کند بلکه در این انکشاف باید به جهان مثل صعود نمود.

در منطق افلاطون شیوه متافیزیکی و ایدئالیستی تفکر سبب شده است که مفاهیم و نیز دیگر اشکال منطقی (قضایا و غیره) از یکدیگر جدا و منفک شوند و این اشکال در حالت انزوا، به صورتی کاملاً منجمد عرضه گردند، از اینرو شناخت روابط زنده‌ای که در درون واقعیت موجود است، به یاری منطق ممکن نمی‌شود. یگانه رابطه‌ای که افلاطون در این رهگذر باز می‌شناسد (و این نیز در واپسین دیالوگ‌ها موسوم به «دیالکتیک» بیان شده)، ارتباط (کوئینون^۱) مثل است.

گفتگوهای دیالکتیکی افلاطون، هدفی را در برابر خود نهاده همان طبقه بندی مثل و بنا نهادن سلسله مراتب مفاهیم است. در این نبشته‌ها بینش افلاطون درباره شناخت حقیقی تاحدی دگرگون می‌شود. وی قبلاً شناخت را مکشفه محض می‌پنداشت که به یاری آن ادراک مثالهای قبلاً موجود میسر می‌شود. اما در دیالوگ‌های دیالکتیکی شناخت، نظامی از مفاهیم است. در این نظام، مفاهیم مناسبات متعدد و گوناگونی دارند. اما در اینجا نیز افلاطون کماکان مفاهیم را نه فرآورده اندیشه ما بلکه انواعی از ماهیت‌های مستقل می‌داند که مستقل از اندیشه آدمی وجود دارند.

ارتباط مثل که افلاطون در واپسین دوره کار نظری‌اش بدان اذعان دارد، انفصال جهان پدیدارها را از جهان مثل برطرف نمی‌کند. مفاهیم که در گذشته مطلقاً تغییرناپذیر تلقی می‌شدند و بی‌حرکت بودند، اکنون به حرکت و خودپویی موصوف می‌شوند. اما افلاطون موفق نمی‌شود که میان جهان مثل و جهان پدیدارها پلی ساخته و رابطه روشنی برقرار نماید.

دیالکتیک افلاطون دیالکتیک مثل است. به نظر او دیالکتیک در فلسفه رشته اصلی است و نظریه‌ای است که به روش علمی مربوط می‌شود و روش علمی دقیقاً آن چیزی است که دانش را دانش نموده است. اما افلاطون دنیای تغییرپذیر پدیدارهای مادی را موضوع شناخت واقعی نمی‌شناسد. در نظام افلاطونی شناخت طبیعت و شناخت دنیای مادی در سطح عقاید ساده و احتمالات باقی می‌ماند.

اگر منطق دموکریت را بازتاب رشد علوم طبیعی و پزشکی بخوانیم، درباره

منطق افلاطون باید گفت که این منطق با رشد ریاضیات در یونان ماقبل اقلیدس ارتباط دارد. مرکز اصلی رشد و توسعه این علم نحله فیثاغوری و نحله افلاطونی بود. در آکادمی افلاطون ریاضیدانان بزرگ چندی بودند که هندسه مسطحه و هندسه فضایی را بنیان گذاشتند. همچنین نظریه خطوط منحنی که از سطوح مستوی مخروط رسم می‌شوند، نظریه‌ای است که نحله افلاطونی افتخار کشف آنرا دارد. فیثاغوریان قبلاً اندیشه اصالت عدد را عرضه کردند و چنین بیان داشتند که عددنه انتزاعی از اشیاء جهان مادی بلکه ماهیتی است که در فرا سوی این اشیاء بر جهان حکومت می‌کند. این پینش ایدالیستی در فلسفه افلاطون شدت بیشتری یافته است.

در نحله‌های سقراطی می‌توان گوناگون‌ترین بینشها را مشاهده نمود. شاگردان سقراط (اقلیدس، فدون، آنتیستن و آریستید) و نحله‌هایی که این شاگردان بانی آن بودند (نحله مگار، الیز، ارتوری، سیرن^۱ و نحله کلبی) و نیز خود افلاطون نظریه‌های متضادی را ارائه نمودند. کلبیون مادی مسلک بودند، اصحاب سیره نائیک به ایدالیسم ذهنی باور داشتند و پیروان نحله مگار و افلاطون به ایدالیسم عینی متعلق بودند. آنان در تعبیر عنصر بنیادی فلسفه سقراط اختلاف داشتند. این اصل بنیادین ماهیت مفهوم بود. چنانچه مثلاً آنتیستن در این رابطه به اصالت تسمیه، گرایش داشت، در حالی که افلاطون واقع‌گرا^۲ بود.

اما در مورد آنچه به اصحاب مگار مربوط می‌شود باید گفت که موضع آنها در این خصوص متضاد بود. پروانتل معتقد است که اصحاب مگار به اصالت تسمیه لغزیده و بینش‌شان درباره ماهیت مفاهیم به بینش کلبیون و رواقیون نزدیک است. اما زلر^۳ برخلاف پروانتل مگارها را در زمره واقع‌گرایان محسوب می‌دارد و می‌گوید این که نظریه استیلیون را اصالت تسمیه خوانده‌اند ناشی از آن است که نحله مگار کلبیون را درباره‌ای از اندیشه‌ها متأثر ساخته است. عقیده ما این است که نظر پروانتل در این زمینه درست‌تر می‌نماید و در عین حال معتقدیم که در آراء اصحاب مگار در مورد ماهیت مفهوم، تناقضاتی موجود است.

زلر بر آن است که از آنجا که اصحاب مگار عقیده دارند که ماهیت حقیقی همان مفاهیم و منحصر آ مفاهیم است، باید آنها را نه پیرو اصالت تسمیه بلکه واقع‌گرا خواند،

و چون کلیون واقعیات را نه به مفاهیم بلکه به عینیات مشخص جهان محسوس نسبت می دهند، باید اذعان نمود که تضاد کاملی میان اصحاب مگار و کلیون درباره ماهیت مفهوم موجود است. اما چنانچه این سؤال را مطرح نمائیم که درنحله مگار به چه چیز مفهوم می گفتند، درمی یابیم که دیدگاه اصحاب مگار و کلیون نزدیک بوده است. به نظر اصحاب مگار تعیین و تعریف هر چیز به یاری اسم - مفهوم، است. درنظریه آنان مفهوم از یکسو واقعیت بود و ازسوی دیگر در درون اسم خلاصه می گردید. اگر اصالت تسمیه را انحلال مفهوم در درون اسم تعریف کنیم، در آن صورت می توان مگارها را پیروان اصالت تسمیه دانست. اما معمولاً پیروان اصالت تسمیه از این فراتر می روند و مفهوم را تا مرحله نام تنزل می دهند، درحالی که اصحاب مگار بر آن بودند که نام تا مرحله مفهوم ارتقاء می پذیرد. فرمول این فلسفه در این رابطه چنین بود: اسم - مفهوم - واقعیت. با توجه به اینکه در این فلسفه اسم به مفهوم و واقعیت بدل می شود، می توان این بینش را اصالت تسمیه نامید. اما اگر وجه دیگر این بینش متضاد را در نظر آریم، می توان آنرا «واقع-گرایی اسم» نیز توصیف کرد.

اصحاب مگار نظریه خود را به براهینی آویخته اند که پاره ای از آنها را از حکمای قدیم (زنون الثانی و سوفسطائیان) اخذ کرده و پاره ای نیز زاده ابداع خود آنها بوده است. در میان این براهین که ارسطو آنها را در کتاب جوابیه سوفسطائیان نقل کرده، دشوار بتوان میان آنها که متعلق به خود مگارها است و براهینی که به اسلاف تعلق دارند، تمایز قائل گردید.

نحله های سقراطی، درنظریه شناخت و در منطق به نتایجی رسیدند که باید در آخرین تحلیل آنها را منفی دانست: آنان، امکان شناخت جهان مادی را منکر شدند. این لادری گری^۱ به ویژه در اندیشه های سیره نائیک با وضوح تمام ظاهر شده است: این نحله از موضوع ایدئالیسم ذهنی تعلیم می دهد که احساسهای ماکاملاً ذهنی اند و هیچ اطلاعی از اشیاء بیرونی، به دست نمی دهند و قادر نیستند ما را به شناخت عینی رهنمون شوند و در نتیجه ما از دنیای مادی هیچ نمی دانیم و نمی توانیم که بدانیم. افلاطون نیز در مورد آنچه که به شناخت دنیای بیرونی مربوط می شود، عملاً يك لادری بود زیرا او بر این باور بود که معرفت حقیقی، موضوعی به جز دنیای مثل و اندیشه های مطلق ندارد.

هگل قبلاً از گرایش به شك در فلسفه افلاطون سخن گفته بود. این گرایش و این جنبه از فلسفه او با اعتقاد جزمی به اندیشه ها، درهم می آمیزد و این تابعدی است که

فلسفه او را تاحدی از چنبیره اصالت شك می‌رہاند. اصحاب مگار در پی آن بودند که انفصال مفاهیم و پدیدارها را ثابت کنند و صورت منطقی قضیه را بی اعتبار نمایند. کلبیون نیز به شناخت نظری باور نداشتند، و قضیه و نیز مفهوم در نظرشان واجد ارزش معرفتی نبود. بنابراین می‌توان گفت که همه نحله‌های سقراطی تا زمان افلاطون خصلت نفی کننده داشتند و تاریخ، ارسطویی را لازم داشت تا منطق را از بن بست که بدان گرفتار آمده بود، برہاند. باینهمه لازم به تذکر است که افلاطون در واپسین دوره فعالیتش کوشید تا نظام فلسفی خود را تغییر دهد.

وی در گفتارهای دیالکتیکی، اعتقاد خود را به اندیشه‌های مطلق نفی نمی‌کند، لیکن باینش گذشته خود درباره افراد اندیشه‌ها متارکه می‌نماید و نظریه‌ای را درباره رابطه مثل و استحاله‌های آنها عرضه می‌دارد. مثل که تا آنوقت تغییر ناپذیر توصیف می‌شوند از آن پس حرکت می‌آغازند. افلاطون در قدهت بامسأله شناخت حقیقی برخورد می‌نماید. وی ازینش پروتاگوراس که موافق آن احساس‌ها هستند که شناخت به بار می‌آورند، انتقاد کرده و می‌گوید که احساس به زمان حال محدود می‌شود و نمی‌تواند اطلاعاتی را درباره گذشته یا آینده عرضه دارد. به علاوه افلاطون معتقد است که احساسها متناقضند و گذشته از این چنانچه این تعریف شناخت را بپذیریم، یعنی بگوئیم که شناخت همان احساس است، تناقضاتی که در احساسها وجود دارند، در خود شناخت نیز بروز می‌نمایند. و نتیجه‌ای که از این امر به دست می‌آید، آن است که لاجرم باید گفت که هر حکمی در آن واحد، هم درست است و هم نادرست و در این صورت تناقض، معرفت را از هم فرو می‌پاشد. آنگاه افلاطون اظهار می‌دارد که اگر احساس را فی نفسه امری ذهنی بدانیم و آنرا به یک جنبه محدود نمائیم، در آن صورت هیچ مفهوم کلی از هستی، وحدت، یکسانی و غیره به دست نخواهیم آورد.

آنگاه افلاطون به انتقاد از بینشی می‌پردازد که موافق آن دانش حقیقی، عقیده و یا تحلیل اکتسابی احساسها است. او می‌گوید در این صورت احساسها که قبلاً ارزش معرفتی آن انکار شده بود، شالوده شناخت واقع می‌شوند، اما عقیده ممکن است حقیقی و یا کاذب باشد. اگر این را قبول نمائیم که عقیده درست و معرفت امری واحد و یکسانند، در آن صورت امکان عقیده نادرست منتفی می‌شود. زیرا عقیده نادرست نه با امر شناخت شده و نه با آنچه ناشناخته است، رابطه دارد؛ زیرا در مورد آنچه شناخته شده است به جز عقیده درست نمی‌توان داشت، اما در مورد ناشناخته، هیچ عقیده‌ای وجود ندارد. حال اگر بگوئیم

که عقیده کاذب (نادرست)، عقیده‌ای است که به هیچ موردی مربوط نمی‌شود، در این صورت این مستلزم وجود عقیده در مورد امر ناموجود است و این امر غیر ممکن است، زیرا هر عقیده‌ای، عقیده در مورد چیزی است. عقیده درباره هیچ، بیانی باطل و بی معنا است. اگر گفته شود که عقیده نادرست، نشستن تعریفی به جای تعریف دیگر است، در این صورت می‌توان اعتراض کرد که مشتبه ساختن امر شناخته شده با امر شناخته نشده دیگر، چگونه امکان دارد و این خود بطلان قضیه است. افلاطون می‌گوید که شناخت را نمی‌توان با عقیده درست یکسان و منطبق تصور کرد، زیرا عقیده درست نافی عقیده خطا به شمار نمی‌آید، در حالی که شناخت حقیقی، هر معرفت و عقیده کاذبی را نفی می‌نماید. عقیده ممکن است حقیقی یا کاذب باشد، در حالی که شناخت صرفاً حقیقی است. نمی‌توان گفت که من این موضوع را به غلط شناخته‌ام و فقط می‌توان چنین گفت: من اینرا شناخته‌ام و یا نشناخته‌ام.

سپس افلاطون تعریف سوم شناخت را محکم می‌زند. این تعریف چنین است: شناخت، عقیده درستی است که با توضیح عقلانی مرتبط باشد. افلاطون در اینجا با وضوح هرچه تمامتر دموکریته را هدف قرار داده و بر وی می‌تازد. انتقاد وارده به تعریف سوم شناخت علیه اصول منطق تجربی و ماتریالیستی، جریان یافته و حرکت می‌کند.

افلاطون، براهین زیر را اقامه می‌نماید: آن توضیح عقلانی که ناظر بر شمارش صفات و علائمی باشد که شیء معینی را از دیگر اشیاء جدا می‌نماید، سبب تبدیل عقیده درست به شناخت نمی‌گردد. زیرا در این صورت نیز، عقیده درست با فقدان دلایلی که ضرورت چیزی را معلوم می‌دارد، مواجه است. عقیده، همیشه بی‌ثبات است، حتی عقیده درست ممکن است تحت تأثیر مباحثه ماهرانه‌ای تغییر پذیرد، اما شناخت که برخلاف عقیده، دلیل موضوع را می‌داند و ضرورت آنچه را که بیان داشته می‌شناسد، ممکن نیست تزلزل پذیرد.

افلاطون در انتقاد از تعریف سوم شناخت، بر اساس مواضع ایدئالیستی خاطر نشان می‌نماید که عقیده درست، شامل شناخت درست نمی‌شود، زیرا عقیده درست به اطلاعات و مواد اولیه محسوس وابسته است، و شیوه تحلیل این مواد نیز حالت تجربی محض دارد، در صورتی که به نظر افلاطون اقامه قضایا به معنای ایجاد رابطه مداوم، میان مفاهیم است و این روابط شامل رابطه یکسانی^۱، نایکسانی^۲، برابری^۳ و غیره می‌شود، که همگانی و ضروری‌اند، بدین معنا که مستقل از مفاهیم معینی که در قضایا به کار رفته‌اند، وجود دارند.

هر قضیه، شامل کاربرد این روابط الزامی و همگانی، در رابطه با دو لفظ معین است. بنابراین قضیه، به نظر افلاطون، شناختی است که خود از اصول دیگری مشتق شده است^۱. اما در این صورت علم نخستین و مستقلی که شالوده شناخت مشتق و تحصیلی باشد کدام است؟ از احساس و عقیده که بگذریم، نوبت به اندیشه تحصیلی^۲ می‌رسد. این استنتاج است و قبل از همه استنتاجی که در هندسه کاربرد دارد و روشهای کمکی استنتاج هندسی را نیز شامل می‌شود؛ تعریف‌هایی که در اثبات آنها اصولی وضع شده و اشکالی که در درون برهان پدید می‌آیند و غیره، اما این را هنوز نباید شناخت حقیقی پنداشت. ریاضیات (علم اعداد، هندسه و ستاره شناسی) ما را به شناخت حقیقت راستین نزدیک می‌کنند، اما باز هم آنرا به ما نمی‌شناسانند. مفاهیم ریاضی، بر زخی میان جهان محسوس و جهان معرفت حقیقی، یعنی جهان مثل هستند. همه عملیات منطقی و از جمله تقسیم مفاهیم و تعریف‌شان با عالم مثل ارتباط می‌یابد.

تقسیم مفاهیم، تبدیل واحد به کثیر است و تعریف مفهوم تبدیل کثیر به واحد محسوب می‌شود. تقسیم مفاهیم شامل همه عملیات منطقی است که در جهت کشف کثرت در وحدت، انجام می‌شود و تقسیم منطقی به معنای خاص کلمه استنتاج را نیز فرا می‌گیرد. تقسیم منطقی بیانیگر گذار از وحدت نوعی به انواع و خرده انواع کثیر است. اما استنتاج آن است که از اصل واحد به نتایج کثیر حرکت و نزول نمائیم.

بنابر نظریه افلاطون، همه عملیات تحلیلی، فقط هنگامی ارزش مطلق دارند که در نفی و انکار به کار روند، اما در اثبات برا نیستند. به یاری این روشها نمی‌توان به اصل متعالی، نائل آمد. تحلیل به جز آنکه اندیشه را روشن کرده و آنرا صاف‌تر نشان دهد، کاری نمی‌کند. استنتاج بر فراز تحلیل جای دارد. اما آن نیز در نیل به شناخت حقیقی تکافونمی‌نماید. نتیجه استنتاج همانا دسته‌ای از تقسیم‌های مجرد است. مفهوم نوعی فقط تصویر^۳ مثل است. این تصویر دقیق‌تر از آن چیزی است که احساس منفرد به ما عرضه می‌دارد. مفهوم نوعی «واسطه» ای است که ما را یاری می‌دهد تا از جهان محسوس به دنیای مثل صعود کنیم. از این رو ریاضیات و منطق را هنوز نه شناخت حقیقی بلکه واپسین مراحل نیل بدان، باید محسوب کرد.

اما اگر معرفت حقیقی نه در احساس، نه در عقیده درست و نه در اندیشه تحصیلی، وجود دارد، پس در کجا واقع شده است. افلاطون پاسخش چنین است: در جهان محسوس

1. Connaissance Derivée.

2. Pensée discursive.

3. Image

همه امور نسبی اند: شیء واحد و یکسانی به نظر ما گاه بزرگ، گاه کوچک، گاه زیبا، گاه زشت، گاه خوب و گاه بد جلوه می کند. چرا چنین است؟ برای آنکه دیدگاه ما در مشاهده شیء مورد نظر، دگرگون می شود. و نیز آنچه را کد شیء را با آن می سنجیم تغییر می کند. اینجا هر حکمی مبتنی بر مقایسه است. اما مقایسه فقط بدان علت ممکن می شود که شناخت محض مطلق وجود دارد. استقراء آنچه را که حواس عرضه داشته اند، تعمیم می دهد و آنرا از عوارض می پالاید و به وحدت بدل می کند. اما استقراء آفریننده خود کلی^۱ نیست بلکه فقط آنرا مکشوف می دارد. بنابراین شناخت حقیقی رانه در استقراء، بلکه در اصولی باید جستجو کرد که خود استقراء را امکان پذیر می نمایند. این شناخت را در عملیات منطقی، نمی توان پیدا کرد، بلکه جایگاه آن در اصول ما بعد الطبیعه ای است که شرط اجتناب ناپذیر این عملیات است.

افلاطون، پرسش زیر را مطرح می کند: آیا اندیشه های کلی در مقام مقایسه با ادراکاتی که برانگیخته اند، چیز تازه ای در خود دارند و یا حاوی هیچ مطلب تازه ای نسبت به ادراکات نیستند؟ وی در این مورد پاسخ می گوید که این چیز تازه قبل از همه خود کلی است. دلیل چنین سخنی آن است که کلی در احساس منفرد وجود ندارد و در مجموعه احساسها نیز موجود نیست، زیرا هر مجموعه پایان پذیر و کثیر است، در حالی که کلی امری پایان ناپذیر و واحد به شمار می آید. مثلاً مفهوم دایره را در نظر آریم، این مفهوم به شمار معینی از دایره ها مربوط نمی شود، بلکه همه دایره ها، چه آنها که واقعاً وجود دارند و چه آنها که امکان ناپذیر و تخیلی هستند، فرا می گیرد. اما ادراکات حسی تنها شمار محدودی از اشیاء را که شکل دایره دارند، افاده می کنند. اگر ما همه این اشیاء را مجتمع سازیم، نه پایان ناپذیر و نه کلی، هیچیک به دست نمی آید. مضافاً به اینکه هر مجموعه ای کثیر است زیرا مجموعه مرکب است، در صورتی که کلی یک است، و از این رو بسیط نیز هست. اندیشه کلی روشن و معین است و گذشته و حال و آینده را فرا می گیرد.

علاوه بر این به نظر افلاطون مفهوم با اشیاء محسوس بنابه امتدادش متفاوت است. منظور از امتداد وسعت کیفیت است بدین معنا که مفهوم به گونه ای مطلق نقیض خود را می راند، در صورتی که اشیاء محسوس از لحاظ کیفی ناکاملند: در جهان محسوس همیشه کم و بیش نقصی در کیفیت دیده می شود و این سخن افلاطون بدین معنا است که او مفاهیم را واجد خلوص می داند.

مثلاً چنانچه شیء زیبایی را در نظر آریم، زیبایی آن قادر نیست به طور کامل ما را

ارضاء نماید. حال اگر ما در ذهن خود این شیء را از عدم کمال پالائیم به اندیشه محض زیبایی نزدیک می‌شویم. زیبایی‌های محسوس همیشه با عیب و نقص قرین است و با امور دیگر آمیخته شده است. اما اندیشه زیبایی واحد است و همیشه با خود یکسان می‌باشد و همانند اشیاء محسوس، کثرت و تغییر در آن راه ندارد. مثلاً مفهوم برابری با برابری دوشیء محسوس معین (مانند برابری دودرخت و یا دوسنگ) متفاوت است، زیرا مفهوم برابری، اندیشه‌ای را در خود دارد که به برابری محض و مطلق که همیشه با خود یکسان است، مربوط می‌شود. اما مفاهیم عام که بیانگر کلی هستند به این علت که در درون کثرت اشیاء خاص جای دارند، هنوز خصایص شرطی و انگارشی را واجدند. در نظر فیلسوف مفاهیم کلی، همه شروطی هستند که باتکیه بر آنها می‌توان به دنیای اندیشه‌های مطلق عروج نمود و بالاخره تا اندیشه متعالی یعنی اندیشه اندیشه که همان اندیشه نیکی است، بالارفت.

افلاطون می‌گوید وقتی که اشیاء زیبایی را می‌بینیم، اندیشه زیبایی را به یاد می‌آوریم و در عین حال ادراک می‌کنیم که آن اندیشه با این اشیاء متفاوت است. احساس به جز دستاویزی که اندیشه زیبایی را در ما برمی‌انگیزد به شمار نمی‌آید. وقتی مشاهده شیء معینی موجب اندیشه شیء دیگری در ما شود، ما آنرا تذکر می‌نامیم. بنابراین افلاطون نتیجه می‌گیرد که علم حقیقی همان تذکر است.

به نظر افلاطون معرفت حقیقی، همان مکاشفه است. مکاشفه سبب می‌شود که اندیشه‌هایی که مفاهیم کلی ساده نیستند، شناخته شوند. تفاوت میان اندیشه‌ها (مثل) و مفاهیم کلی در آن است که مفاهیم کلی در ذهن آدمی موجود است، در صورتی که اندیشه‌ها در بیرون از خرد آدمی و در بیرون از اشیاء جهان محسوس وجود دارند. مفهوم منطقی به اندیشه تحصلی تعلق دارد، اما مثل به یاری مکاشفه و از طریق تذکر شناخته می‌شود. مفهوم کلی توسط فکر منطقی به وجود می‌آید، در صورتی که اندیشه بدون وساطت، توسط عقل ادراک می‌گردد. مفهوم کلی از راه مقایسه اشیاء جزئی متعدد به دست می‌آید و متضمن اندیشه به مثابه شرط موجودیت خود است. اما مثل وجود مطلق دارند. اندیشه، خود مفهوم نمی‌باشد، بلکه اصلی است که مفهوم، بر آن مبتنی است. مفاهیم، شالوده‌ای به جز مثل ندارند.

در فلسفه افلاطون، ذهن آدمی خود هیچ نمی‌آفریند؛ مواد اولیه آن، احساس‌هایند و صور^۱ را نیز از اندیشه‌ها اخذ می‌کنند. منشاء شناخت واقعی، همان مکاشفه‌های قبلی و

آرمانی روح است. این مکاشفه‌ها برادران کهای حسی مقدمند. ادراکهای حسی، شناخت‌های اولیه را به یاد می‌آورند و روح مانند آنکه چیزی را گم کرده، گمشده خود را در شناخت حقیقی باز می‌یابد. در اینجا افلاطون که در حل مسأله ماهیت شناخت آدمی فرو مانده است به قعر عرفان فرو می‌افتد.

به‌رغم خصلت ضد علمی نظریه افلاطونی، افلاطون ونحله اوبه کشف روش علمی در ریاضیات نائل آمدند و افتخار کشف روش آپاگوژیک* نیز به افلاطونیان تعلق دارد. افلاطون ونحله اش در پیشرفت دانش ریاضی کارهای بسیار کردند؛ صورت منطقی منظمی به این علم دادند و معلومات ریاضی پراکنده را به نظام نظری متوازی بدل نمودند. از آن پس قضایای این علم در درون آن توسعه پذیرفتند و اصول منطقی در آن مکشوف شدند.

از آنچه رفت نتیجه می‌شود که بنا به نظریه افلاطون، معرفت آدمی سه مرحله متفاوت را طی می‌نماید.

(۱) احساس، (۲) عقیده، (۳) اندیشه تحصیلی، (۴) مکاشفه عقلی. شناخت بشری در سیر تکاملی خود از عدم شناخت کامل به سوی معرفت کامل حرکت می‌کند، اما در مورد

* فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه اثر لالاند (Lalande) دو تعریف از برهان آپاگوژیک (Apagogique) به دست می‌دهد. الف) «استدلال از راه باطل» (Absurde)، در اینجا به سخن لایبنتس، اشاره می‌شود؛ «به نظر من دشوار بتوان از این براهین آپاگوژیک که تحویل به باطل است، صرف نظر کرد...» ب) برهانی است که شامل اثبات حکم از راه نفی همه احکام متحمل دیگر می‌شود (وند) و نمونه آن چنین است: «یا A درست است یا B و یا C، اما C و B هیچیک حقیقت ندارند، بنابراین A صحت دارد»؛ آ. لالاند. فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه، صفحه ۶۶، پاریس، ۱۹۷۶. مترجم.

۱. در فرهنگ فوق باطل (Absurde) چنین تعریف شده است: «به موردی گفته می‌شود که در آن تخطی از قواعد منطق وجود دارد، بنابراین اندیشه باطل اندیشه‌ای است که عناصر آن ناسازگارند. قضیه باطل، قضیه‌ای است که شامل یا متضمن امر غیر منطقی باشد. برهان باطل، برهانی است که به طور قطع، کاذب است.

بنابراین، باطل، عامتر از مفهوم متناقض است و نسبت به کاذب کلیت کمتری دارد. واگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوئیم، باطل را باید از بی‌معنا متمایز نمود، زیرا باطل معنایی دارد و آن معنا کاذب است، در صورتی که بی‌معنا به حقیقی است و نه کاذب. همان مأخذ. صفحه ۱۱، مترجم.

آنچه به رابطه فکر و زبان مربوط می‌شود، افلاطون معتقد است که مراحل میانی شناخت (عقیده و فکر تحصیلی) به یاری تعبیر لفظی شکل می‌گیرد. سخن و گفتار به آن بخش میانی که در بین ادراک حسی و شناخت حقیقی واقع شده، تعلق دارد.

اندیشه آنچه را که کلی است از اشیاء انتزاع می‌نماید و بدینسان ما را به شناخت حقیقی رهنمون می‌شود، و لی این بدان معنا نیست که ما مثل را از راه مقایسه اشیاء محسوس تحصیل می‌نمائیم. برعکس، مثل در زمره امور از پیش مقررند و از همان آغاز تحقیق، به صورتی پوشیده حضور دارند و این حضور در رابطه با نازل‌ترین مراحل شناخت نیز، مصداق دارد. اندیشه‌های مطلق در مراحل گوناگون، حلول یافته و استحاله می‌پذیرند. نازل‌ترین مراحل شناخت رابطه مضاعفی با معرفت حقیقی دارد. از یکسو برای نیل به معرفت دوم لازم است که این مراحل را پیمائیم، زیرا این مراحل ما را مهیا می‌سازند و خاطره مثل را در ما زنده می‌کنند و از سوی دیگر شناخت‌های ابتدایی را باید به عقب راند و به شناخت متعالی صعود نمود. انسان الزاماً باید از نازل‌ترین مراحل بگذرد، تا آن که سرانجام به یاری ریاضیات و منطق به پهنه مثل عروج نماید.

افلاطون در عرضه طرازنامه نظریه شناخت خود، از سمبولهای ریاضی بهره می‌جوید. وی شناخت حقیقی را واحد یا نقطه می‌خواند. شناخت تحصیلی، عدد ۲ و یا طول است. عقیده را می‌توان با عدد ۳ و یا با سطح نمایان ساخت. احساس عدد ۴ است و همچنین با حجم هندسی نمایندگی می‌شود. شناخت ترکیبی است که میان این دو نقطه متتالیه وجود دارد. حد اعلای، واحد و نقطه شهودی و عقلی است و حد سفلی، احساس است. میان این دو نقطه، دوزمینة معرفت تحلیلی موجود است (اندیشه تحصیلی و عقیده). آنگاه افلاطون تمامیت شناخت آدمی را، شناختی که تمامی این مراحل را فرا گیرد، در عدد ۱۰ متجلی می‌سازد که حاصل جمع اعداد زیر است:

$$۱ + ۲ + ۳ + ۴ \text{ (مکشفه یا شهود، اندیشه تحصیلی، عقیده و احساس).}$$

افلاطون در ادراک دنیای محسوس، بر اندیشه کراتیل، خلف هراکلیت تکیه کرد. کراتیل به نظریه هراکلیت درباره حرکت و تغییر هر آنچه که موجود است، وجهی افراطی داد. اما افلاطون نظریه کراتیل را پذیرفت، اما اندیشه وی را درباره حرکت و خصلت متغیر جهان محسوس منتفی دانست. افلاطون می‌گفت اگرچنین باشد و نظریه حرکت مطلق را در جهان مادی بپذیریم، در این صورت لازم می‌آید که عدم تعین کاملی در جهان اشیاء محسوس، حاکم باشد، در حالی که می‌بینیم که دنیای محسوس، واجد تعین نسبی مرتبگی است. علت به نظر افلاطون آن است که جهان محسوس، تنها از ماده

اولیه نامعین تشکیل نشده، بلکه واجد صورتی است که این صورت تعین معینی را به بار می‌آورد. اما اشیاء در جهان محسوس، صورت و شکل خود را از مثل کسب می‌کنند.

وجود دنیای محسوس نه به معنای مطلق، بلکه به معنای نسبی آن است: جهان زاده و نمایان می‌شود و حرکت و تغییر می‌کند. این جهان برزخی میان وجود و لاوجود است. افلاطون در توضیح جهان محسوس از دواصل متضاد بهره می‌گیرد: ماده اولیه و اندیشه. اولی شالوده تغییر، تضاد و کثرت در عالم حس است و دومی اساس تداوم، وحدت و تعینی است که در عالم محسوس وجود دارد. بنابراین افلاطون وجود را دارای سه وجه می‌داند: جهان مثل، ماده اولیه و جهان محسوس. اولی راپدر، دومی را مادر و سومی را فرزند می‌خواند.

ماده نامتعین، بی‌شکل و عاری از کیفیت به علاوه مثل شالوده همه پدیدارهای جهان محسوسند. افلاطون این ماده اولیه را امری غیر عقلانی می‌داند که در رابطه با هیچیک از مراحل چهارگانه شناخت (احساس، عقیده، اندیشه تحصلی و مکاشفه عقلی) ادراک نمی‌گردد، بلکه آنها می‌توان از طریق نوعی برهان «ناموجه» به دست آورد. دنیای محسوس، دنیایی مختلط است. دنیای مثل در رودخانه پدیدارها، منعکس می‌شود اما آنچه قبول حرکت می‌کند و در او اندیشه‌ها نقش می‌بندند، همان ماده اولیه است.

به نظر افلاطون هستی حقیقی همان دنیای ماوراء حس است. آنچه در درون مثل موجودیت پذیرد، اصل و علت وجودی خود را از آنها کسب می‌کند. هرامری که در آن تعینی دیده شود و بتوان آنرا به یاری نام، مشخص کرد از اندیشه بهره‌مند است. البته این بدان معنا نیست که در کثرت بی‌پایان اشیاء تغییرپذیر، در دنیای محسوس، هر شیء واجد اندیشه ویژه خود است، بلکه منظور آن است که اشیاء انواعی دارند و بنیان این انواع اندیشه‌ها هستند. چنانچه انسان به مثابه مفهوم کلی به همه موجودات بشری در گذشته، حال و آینده مربوط می‌شود.

افلاطون پرسش زیر را مطرح می‌کند: «مفهوم و طبیعت چگونه بر یکدیگر منطبق می‌شوند؟» وی معتقد است اگر چنین انطباقی وجود نداشت، نیل به هر شناختی در مورد امور طبیعی غیر قابل تحقق بود. اما فیلسوف انطباق اندیشه را برواقعیتی که اندیشه دریافت می‌دارد، به شیوه متافیزیکی حل می‌کند. او می‌گوید در طبیعت، انواع، دگرگونی ناپذیرند و مفاهیم به دست آمده از تفکر بشری نیز، ثابت و دائماً با خود یکسانند. چنانچه در دنیای موجودات زنده، تولید مثل، توالی وقفه ناپذیر نسلها را سبب می‌شود، اما علیرغم این موضوع، انواع، ثابت می‌مانند. بنابراین در طبیعت، انواع واجناس تغییر

نمی‌کنند و مفاهیم فکری نیز لایتغیرند و نتیجه آنکه، طبیعت را می‌توان بر مفهومی منطبق نمود. اما چگونه می‌توان چنین انطباقی را تحلیل کرد. افلاطون پاسخ می‌گوید که علت آن است که اصول هستی و اصول تفکر، همان اندیشه‌های مطلق به شمار می‌آیند. این اندیشه‌های مطلق در طبیعت منعکس می‌شوند و این انعکاس سبب زایش انواع در طبیعت می‌شود، همچنان که بازتاب آنها در ذهن آدمی موجب مفاهیم است.

دردیالوگ سوفسطایی و پادامنیس، مسأله اساسی، مسأله واحد و کثیر است. این مسأله دارای وجه وجود شناسی، معرفت شناسی و منطقی، هر سه است. اما در تاریخ فلسفه یونان این مسأله بدو در زمینه وجود شناسی مطرح شده است. در این مورد منازعه‌ای میان جریانهای فلسفی جریان داشته. پاره‌ای ماده اولیه را واحد می‌شناخته و برخی آنرا کثیر می‌پنداشته‌اند. اما زنون الائی این مسأله را به زمینه مسأله شناخت منتقل نمود.

زنون ثابت نمود که موضوع قبول کثرت آکنده از تناقض است. وی بر آن بود که جهان محسوس کثیر، ظاهری، توخالی و متناقض است. اما خود این امر که سوفسطائیان و سپس نحله‌های سقراطی، مسأله واحد و کثیر را به پهنه نظریه شناخت منتقل کردند، نشان می‌دهد که اگر وحدت و یا کثرت به طور یک جانبه نگریسته شوند، چه نتایج دور از ذهنی به بار می‌آورند. نتایج این کار در مبحث وجود، چنان غریب می‌نمود که حکیمان ترجیح دادند که این مسأله در مبحث معرفت نیز بررسی شود. از یک سو پیش متافیزیکی مفاهیم لایتغیر موجود بود، و از سوی دیگر رایی که موافق آن هر فرد بنابه احساسهای تغییر پذیر خود، در هر لحظه به حقیقتی نایل می‌آید که ویژه خود او است. موضعی که یکی از دو اصل وحدت و یا کثرت را مطلق می‌کرد، پایه‌های منطق را متزلزل می‌ساخت و نوعی بی‌منطقی را تغذیه می‌نمود که موافق آن ارزش معرفتی مفاهیم، قضایا و براهین، انکار می‌شد.

افلاطون در گفتگوهای دیالکتیکی‌اش می‌کوشد تا دیالکتیک ناگزیر واحد و کثیر را به ثبوت رساند و بطلان دیدگاه‌های یکجانبه را ثابت نماید.

همانطور که قبلاً متذکر شدیم افلاطون در پادامنیس از روش انگارشی سود می‌جوید. او در این جا چهار حکم را در برابر هم می‌نهد. این احکام یکدیگر را قطع کرده و هر یک مسأله را با دیدگاه‌های گوناگون نگریسته‌اند. انتظام و ترتیب احکام چنین است: حکم ۱ (ایجاب) ۲، ضد حکم ۳ (سلب) ۴، سپس ترکیب سلبی ۵ («نه این و نه آن») و بالاخره

1. Thèse 2. affirmation 3. Antithèse
4. Negation 5. Synthèse négative

ترکیب ایجابی^۱ یا مثبت («این و آن»).

درفرضیه‌های گوناگونی که در دیالوگ پارمنیدس منظمآ تحلیل شده‌اند، دائماً همین مفاهیم بنیانی را مشاهده می‌کنیم: کمیت یا عدد (همچنین کل و جزء)، شکل، مکان، زمان، اضافه،^۲ حرکت و سکون، یکسانی و نایکسانی، شباهت و عدم شباهت، برابری و نابرابری، وجود و لاوجود واحد و کثیر.

نخستین فرضیه اقامه می‌شود: فرض کنیم که واحد مطلق وجود دارد. حالا مقوله‌های پیش‌گفته را بر او حمل می‌نمائیم. واحد مطلق کثیر نیست، زیرا اگر چنین بود، واحد مطلق نبود و چون کثیر نیست دارای اجزاء نمی‌باشد و در این صورت او را نمی‌توان کل پنداشت. اما اگر او دارای اجزاء نباشد، نه آغاز دارد نه پایانی و نه میانه‌ای و اگر چنین وضعی داشته باشد، شکل هم ندارد و در این صورت در هیچ جایی واقع نشده، زیرا چنانچه در جا و مکانی واقع بود، حتماً شکلی می‌داشت. به علاوه حال که واحد مطلق در مکان وجود ندارد در حرکت نیز نتواند بود، زیرا حرکت گذار از مکانی به مکان دیگر است. اما تغییر نیز به وجود او راه ندارد، زیرا تغییر، کثرت می‌زاید، پس اگر او در معرض تغییر باشد، با خود متفاوت می‌شود، و نتیجه‌اش آن است که دیگر واحد مطلق نیست. اما چون واحد مطلق حرکت نمی‌کند سکون نیز در او راه ندارد، زیرا ساکن بودن معنایش این است که چیزی از مکانی به مکان دیگر، گذر ننماید و ما قبلاً ثابت کردیم که واحد مطلق در هیچ مکانی جای ندارد. حمل مقوله‌های دیگر نیز بر واحد مطلق بر همین سیاق است و نتیجه آن که واحد مطلق ناشناختنی است. زیرا همه شیوه‌های معرفت در برابر او ناتوانند و برایشان ممکن نیست واحد مطلق را به مثابه موضوع مطالعه کنند، زیرا واحد مطلق، متعالی‌تر از اشکال تفکر است. شارحان اسکندریه در واحد مطلق که موضوع نخستین انگارش پارمنیدس محسوب می‌شود، مثال نیکی را که همان اندیشه متعالی هستی است، تشخیص داده‌اند. پروکلو^۳ معتقد است که واحد مطلق که در فرضیه نخست دیالوگ پارمنیدس آمده است، همان خدا است و پاره‌ای نیز معتقد بودند که این یک مطلق، تمامیت کامل آنچه را که موجود است، بیان می‌دارد.

در میان فیلسوفان عصر جدید ژانه^۴ معتقد است که انگارش فوق، ردیه ساده‌ای است که در برابر نظریه الثات‌ها درباره وحدت مطلق همه چیز، عرضه شده است. تیدمان^۵ و تنمان^۶ مطلب فوق را بازی ساده دیالکتیکی مفاهیم توصیف کرده‌اند. ستالوم^۷ می‌گوید

1. Synthese Postive	2. Relation	3. Proclus	4. Janet
5. Tiedmann	6. Tennemann	7. Stallbaum	

واحدی را که موضوع سخن نخستین انگارش است، باید همان ماده اولیه پنداشت که به نظر افلاطون نامتعین و غیرقابل شناخت است.

صرف نظر از تعابیر گوناگونی که در بالا ذکرش رفت، باید گفت که نخستین انگارش و نتایجی که بر آن مرتبط است، در جهت اثبات این موضوع اقامه شده که واحد مطلق نافی هر کثرتی است و از این رو برای بشر، ناموجود، ناشناختی و غیرقابل درک می باشد. انگارش فوق با دیالکتیک واقعی واحد و کثیر که رابطه ناگزیر این دو را باز شناخته است، مغایرت دارد. انگارش دوم (ضد حکم) پارمنیدس ناظر بر قبول وجود واحد به معنای نسبی آن است. در حکم اول آمده بود که واحد مطلق، هیچ رابطه ای با مکان، زمان، کمیت، کیفیت و غیره ندارد. اما حکم دوم ثابت می کند که واحد نسبی با کمیت، مکان، زمان و غیره در ارتباط است، ژانه معتقد است که نظریه افلاطونی تماماً در درون حکم دوم گنجانده شده است. فوئیله^۱ که خدا را در نخستین انگارش مشاهده می کند، متذکر می شود که واحد نسبی حکم دوم، بیانگر مثل افلاطونی است.

انگارش سوم از وحدت اضداد سخن می گوید، در اینجا منظور وحدت متکثر واقعی است.

موضوع انگارش چهارم، جهان محسوس است که جهانی کثیر به شمار می آید، اما کثرت آن با وحدت مرتبط است.

پارمنیدس رویهم رفته حاوی نه انگارش است. واپسین جملات این دیالوگ خلاصه ای را بدینسان بدست می دهد: «واحد چه بنابر پنج انگارش نخستین، موجود باشد و چه بنابر چهار انگارش بعدی موجود نباشد، در هر دو صورت باید گفت واحد، غیر واحد نیز هست (به این معنا که با خود مغایر است). واحد در رابطه با جز خود، مطلقاً هم کل است است و هم نیست، تماماً پدیدار است و هم تماماً ناپدید.

این نتیجه گیری بدین معناست که هر يك از انگارشهای نه گانه، فی نفسه حقیقت ویژه ای محسوب می شود و بنابراین برای تحصیل حقیقت تام، باید آنها را در مجموع ملحوظ داشت. هر يك از این فرضیه ها نمایانگر دیدگاه ویژه ای است. نخستین واژه ها در نتیجه گیری دیالوگ پارمنیدس، این فکر را افاده نمی کنند که اشیاء به صورت یگانه و در رابطه ای یکسان، چنانچه حتی از دیدگاه واحدی مطالعه شوند، در خود پذیرای اضدادند، زیرا این متناقض با آن چیزی است که افلاطون در دیالوگ سوفسطایی درباره اضداد بیان داشته است. رابطه متقابل همه تناقضات در پارمنیدس ناشی از این امر است که واحد

و کثیر، وجود و لاوجود و اضداد دیگر، در وجوه گوناگون خود مشاهده می‌شوند (در معنایی مطلق و یا نسبی و به‌طور کلی درهمه معانی و روابط گوناگونی که می‌توان آنها را مشاهده نمود).

اضداد، در واحد مطلق منحل می‌شوند. ضدین، در دنیای مثل، جاودانه همزیستی می‌کنند و در روابط معینی، باهم بسر می‌برند. در جهان محسوس آمیزه‌ای از اضداد موجود است و این به علت سهمی است که اشیاء از اندیشه‌های نقیض دارند. در ماده ابتدایی تفاوتی میان ضدین دیده می‌شود. افلاطون این نظریه اضداد را در پارمنیدس توسعه داده است. این نظریه بیان می‌دارد که همه اضداد، همیشه و همه جا وجود دارند و خود اندیشه‌ها نیز، بنابه جوهرشان، ارتباط اضداد به‌شمار می‌آیند (واحد و کثیر).

مسایل زیر که در پارمنیدس، عنوان گردیده در تاریخ منطق اهمیت وافری دارند. این مسایل چنین‌اند: ۱) روابط میان مفاهیم و ارتباط ممکن و امکان‌ناپذیر میان آنها ۲) رابطه میان مفهوم و آن اشیاء منفردی که به آن مفهوم مربوط می‌شوند. افلاطون قبلاً چنین می‌اندیشید که مفاهیم کلی (مثل) جدا از اشیاء جهان محسوس و به‌مثابه ماهیات منفرد و اموری منفک از اشیاء وجود دارند، اما در پارمنیدس رابطه میان مفاهیم کلی و اشیاء شخصیه، همانند رابطه‌ای که میان واحد و کثیر موجود است، رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر توصیف شده است. این بینش جدید در مورد رابطه کلی، جزیی و شخصی، گامی است که نظریه افلاطون در رابطه با رابطه عام و خاص، به‌سوی نظریه ارسطو برمی‌دارد. از این رو پاره‌ای از آثار تبعی که درباره دیالوگ پارمنیدس به رشته تحریر درآمده، این اندیشه را ارائه می‌دهند که این دیالوگ نه به افلاطون بلکه به ارسطو متعلق است، زیرا شامل نظریه‌ای است که به رابطه اجتناب‌ناپذیر کلی (مفهوم واحد) و جزیی (کثرت اشیاء فردی در جهان محسوس) باور دارد. در هر حال این دیالوگ انعکاس چرخش معینی در تکامل فلسفه افلاطونی است.

فصل سوم

منطق ارسطو

ارسطو در ۳۸۴ ق. م در استاگیرا^۱ متولد شد. وی یکی از بزرگترین فرزندان عهده باستان بود. آثار او با وسعت و عمق شگفت آوری همه شناخته‌های فلسفی و علمی عصر خود را فرا می‌گیرد (در این زمینه، شاید ریاضیات را بتوان استثناء کرد). ارسطو در فلسفه، منطق، فیزیک، ستاره‌شناسی، علوم زیستی، روانشناسی، اخلاق، زیبایی‌شناسی و بالاخره سخنوری و دانش‌های اجتماعی، کاری بس آفریننده انجام داد.

وی که مدت بیست سال شاگرد نحلّه افلاطونی بود، دوازده سال پس از مرگ افلاطون، نحلّه خود را در آتن بنیان گذاشت. (نحلّه مشایی^۲ یا مدرسه). وفات ارسطو در سال ۳۲۲ ق. م اتفاق افتاد.

فلسفه ارسطو محل تقاطع ماتریالیسم و ایدئالیسم و برخورد اندیشه‌های دموکریست و افلاطون است. در این فلسفه گرایش‌های تجربی و حسی که در پژوهش علمی دموکریست مشاهده می‌شود و مکاشفه و قیاس افلاطونی با یکدیگر در آمیخته و ترکیب تازه‌ای پدید آورده‌اند.

پاره‌ای از منابع بر آنند که شمار کلی نوشته‌های ارسطو به رقمی نزدیک به هزار نزدیک می‌شود. آثار منطقی وی بعدها تحت عنوان «غنون»^۳ جمع آوری شد که شامل بخش‌های زیر است:

1. Stagire
2. Peripatéticienne
3. Organon

۱. مقولات^۱ (قategoriyas) که پاره‌ای از پژوهشگران درانتساب آن به ارسطو شک دارند، زیرا نظریه‌ای که در آن عرضه شده به دیدگاه‌هایی که افلاطون در تیمه عرضه داشته، بسیار نزدیک است. فصول ده تا پانزده که به شرح مقوله‌های متأخر مربوط می‌شود، به اصل کتاب اضافه گردیده‌اند*. پراقتل عقیده دارد که مقولات را باید اثری جعلی محسوب کرد.

۲. شرح و تفسیر، این اثر احتمالاً توسط خود ارسطو به رشته تحریر درنیامده و یا لاقط مطالب جابجا شده و بعدها نوشته‌هایی نیز بر آن منضم گردیده است.

۳. تحلیل‌های نخستین و ثانوی که اثر اصلی کلاسیک ارسطو محسوب می‌شود که اولین بخش آن شامل قیاس و دومین بخش به نظریه استدلال مربوط می‌شود. این دو بخش بی‌هیچ گفتگویی به ارسطو تعلق دارد و نوشته‌ای اصیل به شمار می‌آید.

۴. توپیک‌ها که حاوی نظریه‌ی استدلال‌های جدلی (دیاالکتیک) هستند و تنها کتاب پنجم آن متعلق به ارسطو نیست.

۵. جوابیه سوفیسم‌ها که گاه آنرا واپسین (نهمین) کتاب از توپیک‌ها می‌دانند و گاه آنرا اثر جداگانه‌ای به شمار می‌آورند.

در اینجا لازم به تذکر است که اولیانوف با ژرف بینی فراوان مشخصه‌ای از منطق ارسطو به دست داده است. وی می‌نویسد: «در نظریه ارسطو همه جا منطق عینی با منطق ذهنی درهم می‌آمیزد. اما این کار به شیوه‌ای صورت می‌گیرد که منطق عینی همه جا قابل رویت است. در اینجا در عینیت شناخت تردیدی مشاهده نمی‌شود و باوری ساده و طبیعی به قدرت عقل و استحکام آن و قدرت و حقیقت عینی معرفت دیده می‌شود. ابهام و آشفتگی ساده و طبیعی نیز موجود است: ابهام بی‌رمق و رقت‌انگیز در دیاالکتیک عام و خاص و خلط مبحث در واقعیتی که در معرض حواس واقع می‌شود، و در مبحث خود شیء یا پدیدار جزئی منفرد»^۲. که بیرون از حواس ما در واقعیت موجود است.

1. Les Catégories

* ارسطو در فصل دهم و یازدهم مقولات، معانی گوناگون اصطلاحات زیر را بیان می‌دارد: αὐτὸ τὸ αἶν (تقابل)، πρό-τερον (قبلی)، αἴα (تقارن)، χινησις (تغییر یا انسان که معمولاً ترجمه می‌کنند، حرکت)، Σχελν (داشتن). توضیح مفاهیم به دنبال بررسی مقولات و یا مقدمات آمده است. همان ماخذ صفحه ۷۹۷. مترجم

۲. و. ن. اولیانوف. مجموعه آثار، پاریس - مسکو، جلد ۳۸، صفحه ۳۵۲.

نظریه حقیقت و قوانین اندیشه

منطق ارسطو با آن منطق صوری که اشکال تفکر را بدون پرسش درباره حقیقت آن بررسی می‌کند، مشابهتی ندارد، به نظر ارسطو حقیقت انطباق تفکر با واقعیت است و این با آن بینش منطق صوری که موافق آن حقیقت تماماً به خود اندیشه باز می‌گردد، مغایر است. موافق این بینش، انطباق فکر بر خود فکر*، معنایش این است که تفکر، رابطه‌ای با واقعیت ندارد. به نظر ارسطو قوانین منطق همان قوانین وجودند و اشکال منطقی با اشکال خود وجود مطابقت می‌نمایند؛ اشکال اندیشه حقیقی را باید انعکاس روابط حقیقی دانست. ارسطو بر این باور است که معیار اصلی حقیقت، معیاری مادی است و آن همان تطابق اندیشه با اشیاء است.

او بر آن است که قضیه‌ای را می‌توان صحیح دانست که در آن قضیه ارتباط مفاهیم مانند ارتباط آن اشیایی در طبیعت باشد که این مفاهیم به آنها مربوطند. در هر قضیه، اگر با اتصال اموری مواجه شویم که در طبیعت از یکدیگر منفصل هستند، در این صورت، قضیه کاذب است و عکس آن نیز صدق می‌کند، بدین معنا که اگر قضیه‌ای حکایت از جدایی اموری نماید که در طبیعت بایکدیگر مرتبطند، باز باید بر کذب قضیه حکم نمود. بینش این چینی حقیقت اصلی است که منطق ارسطویی بر آن مبتنی است.

تروندلنبورگ^۱، رابطه محکمی را که میان منطق ارسطو و متافیزیک** وی موجود است، آشکار نموده است. وی منطق صوری ارسطویی را، تعبیر روابط و قوانین وجود شناسی، تعریف می‌کند و معتقد است که نباید منطق صوری را ارسطویی نامید و خاطر نشان می‌نماید که گرایش صوری^۲ که از زمان رواقیون به بعد، در منطق روبه توسعه گذاشت، در نظریه ارسطو به کلی بی‌رنگ می‌نماید.

پراوتل، که در نظریه‌های مشائیون نخستین، بذره‌های منطق صوری را یافته است،

1. Trendelenburg

2. tendance formele

*. معمولاً در توضیح منطق صوری گفته می‌شود که کار این منطق انطباق فکر بر خود فکر

است. مترجم

✧✧ شاگردان ارسطو، قسمت‌هایی از نظریه او را که از فلسفه طبیعت متمایز بود و بحث در علل و مبانی را شامل می‌شد، متافیزیک (ما بعد الطبیعه) نامیدند، تا از فیزیک به معنای طبیعت متمایز شود. بنابراین این مفهوم متافیزیک را نباید با متافیزیک به معنای شیوه تفکر غیر دیا لکتیکی مشتبه ساخت. لازم به تذکر است که منظور تروندلنبورگ از متافیزیک، متافیزیک به معنای نخستین آن است که آنرا بحث در وجود، از حیث وجود، نامیده‌اند. مترجم

همین دیدگاه را در تاریخ منطق خود عرضه می‌دارد. بونیتس^۱، اوبروگک^۲، زلرونیز مورخ روسی^۱، بوبروف و دیگران با عقیده ترندلنبورگ موافقت دارند، چنانچه بوبروف مثلاً می‌گوید که منطق ارسطو چنان با متافیزیک او مرتبط شده است که اگر آنرا از متافیزیک جدا نمائیم، دشوار بتوان آنرا صحیحاً درک نمود.

به نظر بوبروف منطق صوری، «فرزند نامشروع» منطق ارسطویی است. «نمایندگان منطق صوری، اساس متافیزیک منطق ارسطویی را مخدوف داشته‌اند، اما با این کار، منطق خاص خود، منطق جدید واصلی را پایه نگذاشته‌اند، بلکه از ساختار کاملاً آماده منطق ارسطویی بهره جسته و تفسیری کاذب از آن به دست داده‌اند و برآن رویناهای ناموزون ساخته‌اند»^۲. بوبروف عقیده دارد که در منطق صوری «نمی‌توان با چند متمم و یا با بسط دامنه منطق ارسطویی عمل نمود. در منطق صوری روح حاکم در منطق ارسطو فرومی‌میرد و به عبارت دقیق‌تر شالوده زنده متافیزیکی، کلی و فلسفی آن نابود می‌گردد و ماهیتاً قلب می‌شود»^۴.

۵. مایره بدون توجه به رابطه‌ای که میان اشکال منطقی با اصول متافیزیک، در نظریه ارسطو وجود دارد، با عقیده دانشمندان پیشگفته که موافق آن ارسطو نظریه منطقی خود (و به ویژه نظریه قیاس) را از نظریه وجود اقتباس کرده، یا لاقلاً اولی را بر دومی مبتنی نموده، همداستان نیست. به عقیده پژوهنده اخیر ارسطو پایه گذار علمی است که اشکال تفکر را مطالعه می‌نماید.

مایر، براین عقیده است که منطق صوری یادگار دوران ارسطو است و طرح پراوتل را درباره رشد منطق، در نخستین مرحله تاریخ این علم، کاملاً صحیح نمی‌داند و چنین می‌گوید که پراوتل تحلیل ناصوابی را درباره رابطه متقابل میان منطق ارسطویی و نظریه‌های مشایی و رواقی به دست داده است.

به نظر ما، مسائل مربوط به خصلت منطق ارسطو که مباحثات داغی را میان تاریخ-نویسان منطق برانگیخته است، باید به شیوه زیر، بررسی شوند. ریشه‌های منطق صوری

1. Bonitz, 2. Ueberveg

۳. ا. ن. بوبروف، پژوهش تاریخی در منطق. ورشو، ۱۹۱۶، صفحه ۶۵ تا ۶۶

۴. همان ماخذ صفحه ۶۱.

۵. ه. مایر (H MAIER) نظریه قیاس ارسطویی، توپینگن، ۱۸۹۶ تا ۱۹۰۰،

جلد ۱ تا ۲. مابعدالاین در بیان نظریه ارسطو درباره قوانین اندیشه، از اطلاعات مندرج در این پژوهش، بهره خواهیم گرفت.

را باید در منطق ارسطویی جستجو کرد، اما منطق اخیر از لحاظ طرح و اندیشه‌ای که بر آن حاکم است، مستقیماً با برخورد صوری ناب متضاد است. منطق ارسطو، در زمینه ارزیابی حقیقت به دو معیار باور دارد: معیار مادی (مطابقت اندیشه با اشیاء) و معیار صوری (مطابقت اندیشه با اندیشه). البته در میان این دو، معیار مادی، چیره‌است. با اینهمه در جریان رشد نظریه منطق ارسطویی - در مبحث قیاس منطقی - معیار صوری استقلال معینی کسب کرده و معیار مادی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بنابراین مشاهده می‌نمائیم که منطق ارسطو که بر مقدمات غیر صوری استوار بود، بتدریج به نظامی در چهارچوب منطق صوری بدل گردید.

و بالاخره باید گفت که منطق ارسطو، حد اوسطی میان منطق صوری محض و متافیزیک است. چنانچه همین وضع را در رابطه با متافیزیک و منطق دیالکتیک دارا ست (بنابه نوسانات این منطق میان دیالکتیک و متافیزیک که اولیانوف بدانها اشاره نموده‌است). این موضوع دقیقاً معلوم می‌دارد که چرا انگلس از نظریه‌های منطق ارسطویی، در زمینه تاریخ منطق صوری و تاریخ دیالکتیک، هر دو بهره می‌جوید. انگلس می‌نویسد: «خود منطق صوری از زمان ارسطو تا روزگار ما، همیشه عرصه مباحثات و مناقشات سختی بوده‌است. در مورد آنچه به دیالکتیک مربوط می‌شود باید گفت که این علم راتنها دوفرزانه بادقت معینی مطالعه کرده‌اند که یکی از آن دو ارسطو و دیگری هگل است»^۱ وی در جای دیگر باز چنین یادآور می‌شود: «... مطالعه اشکال تفکر و مقوله‌های منطقی، بسیار نافع و ضروری است و از زمان ارسطو به بعد هگل تنها کسی است که به گونه‌ای انتظام یافته با آن روبرو شده‌است»^۲

اکنون نظریه ارسطو را در باره حقیقت و قوانین اندیشه می‌آزمائیم. ارسطو برای حقیقت دو معنا قائل است، یکی حقیقت به معنای وسیع کلمه و دیگری حقیقت به معنای محدود آن. حقیقت به معنای محدود، همان حقیقت حکم است. به نظر ارسطو، حقیقت و کذب به معنای محدودشان، تنها به انفصال و اتصال تصورات و مفاهیم مربوط می‌شوند. صدق و کذب احکام و قضاوت‌های ما به این امر مربوط می‌شود که آیا حمل تصورات و مفاهیم برهم و یا سلب آنها از یکدیگر با خود واقعیت منطبق است، یا نه. در مورد آنچه به موضوعهای منفرد و مجرد اندیشه مربوط می‌شود باید گفت که اینها خود به خود نه درستند و نه نادرست. اما حقیقت به معنای وسیع‌تر آن به پهنه موضوعهای مربوط به اندیشه نیز بسط

۱. ف. انگلس، دیالکتیک طبیعت انتشارات اجتماعی، پاریس، ۱۹۷۱. صفحه ۵۰

۲. ف. انگلس، دیالکتیک طبیعت، صفحه ۲۴۳

می‌یابد.*

این مفهوم بسط‌یافته حقیقت براین فرض مبنی است که موضوع اندیشه (ادراک یا مفهوم) با موضوع واقعی که انعکاس آن است، مقایسه شود و آن ادراک و مفهومی، حقیقت فرض گردد که به گونه‌ای راستین آنچه را که در واقعیت موجود است، منعکس نماید. اما اندیشه در دو صورت کاذب است، یکی وقتی که از هیچ لحاظ با واقعیت نمی‌خواند و دیگری هنگامی که موضوع واقعی به گونه‌ای درست در آن منعکس نشده است. در اینجاست که کذب مادی، امر معینی منظور است که در عدم مطابقت اندیشه با اشیاء واقعی منعکس می‌شود. اما کذب دیگری نیز وجود دارد و آن کذب قضیه است. مورد اخیر هنگامی متحقق می‌شود که لا وجود مانند وجود به بیان درآید. بدین معنا که محمولی را بر موضوع حمل می‌نمائیم که با آن مطابقت نمی‌نماید. صورت کلی قضیه کاذب چنین است: «الف، الف است».

ارسطو باتأسی به متافیزیک استادش افلاطون، دو نوع قضیه را متمایز می‌نماید: قضایای جاودانه و ضروری که موضوعشان امور فناپذیر و لایتغیرند و قضایایی که به اشیاء تغییرپذیر مربوط می‌شوند. از آنجا که موضوعهای دستخوش دگرگونی، ایجاد و انهدام، همیشه با خود یکسان نیستند، قضایایی که درباره آنها اقامه می‌شوند نیز قضایای ثابتی به شمار نمی‌آیند. این قضایا تا هنگامی که موضوعهایشان با خود یکسانند، صحت خود را نگاه می‌دارند، اما پس از آنکه موضوعها بر اثر گذشت زمان دگرگون شدند، بدل به قضایایی کاذب می‌گردند. این تقسیم قضایا در نظریه ارسطویی حقیقت، نقش مهمی را ایفا می‌نماید. شناخت درست، تنها شامل قضایای دسته نخست می‌شود، در حالی که قضایای دسته دوم عقاید ساده‌ای هستند که علت علمی استواری ندارند.

بنا به چنین تقسیمی که در قضایا صورت گرفته، مفهوم حقیقت نیز در فلسفه ارسطو، خود انواع دوگانه‌ای دارد. حقیقت مطلق جاودانه و حقیقتی که در اثر مرور زمان با خود دچار تناقض شده و به کذب بدل می‌گردد.

پس در نظریه ارسطو، اصل بنیانی اندیشه، همان اصل تناقض است. ارسطو درباره این اصل می‌گوید که غیر قابل تردیدترین اصل محسوب می‌شود و قواعدی چند درباره آن به دست می‌دهد. این اصل اگر از لحاظ وجود شناسی تعبیر شود، مانند قانون متعالی خود وجود ندارد. در منطق، دو نوع موضوع را می‌توان از هم متمایز نمود. یکی موضوعهای مشخص و متمم که از رابطه میان مفاهیم و در نتیجه اشیاء سخن می‌گویند. این موضوعها در قالب احکام و قضایا بیان می‌گردند و به نظر ارسطو حقیقت به معنای محدود کلمه به همین قضایا مربوط می‌شود و آن ناظر بر انطباق قضیه یعنی رابطه مفهومی موجود در آن، بر واقعیت است. اما موضوع اندیشه که حقیقت به معنای وسیع کلمه به آن مربوط می‌شود، همان ادراکات و مفاهیم هستند که چنانچه با خود در تناقض نباشند، حقیقی‌اند. مترجم

عمل می‌کند. وی می‌گوید: «ممکن نیست که شیء واحد و یکسانی در آن واحد به شیء واحد و یکسان دیگری هم متعلق باشد و هم نباشد» (متافیزیک ارسطو، جلد دوم، پاریس ۱۸۷۹، صفحه ۲۵). در کنار این فورمول توسعه یافته، فورمول وجودشناسی کوتاهی نیز به دست داده می‌شود: «در واقع هیچکس، هرگز قادر نیست که چنین اندیشد که شیء واحدی، هم هست و هم نیست...» (همان مأخذ صفحه ۲۵ تا ۲۶). ارسطو در اینجا به نظریه هراکلیت اشاره می‌نماید که موافق آن شیء واحد و یکسانی در آن واحد، وجود دارد و وجود ندارد و اظهار می‌دارد که این نظر از سوی هیچکس جدی تلقی نمی‌شود. به نظر می‌آید که ارسطو در اینجا، در وضعی نیست که دیالکتیک هراکلیت را فهم نماید و چون قادر به ابطال منطقی آن نیست لفظاً آنرا مردود می‌دارد. در کنار این دو فورمول وجودشناسی قانون تناقض، ارسطو فورمولهای منطقی محض نیز درباره همین قانون به دست می‌دهد. وی قانون زیر را به عنوان مطمئن‌ترین احکام، نتیجه می‌گیرد. او می‌نویسد: «... غیرممکن است که دو حکم متضاد درباره شیء واحد، در آن واحد، واجد صحت باشند» (همان مأخذ صفحه ۷۲). یا چنین می‌گوید: «... بدیهی است که نقیضین نمی‌توانند در درون يك شیء همزیستی کنند...» (همان مأخذ)

همچنین ارسطو فورمولهای منطقی کوتاهتری بدست می‌دهد: «... این امر امکان ندارد که ایجاب و سلب هر دو با هم درست باشند» (همان مأخذ، صفحه ۷۲) «... هیچگاه دو حکم متضاد ممکن نیست در آن واحد صحیح باشند...» (همان مأخذ صفحات ۷۱ تا ۷۲). به نظر ارسطو قانون متعالی وجود که در این حکم بیان شده: «... آنچه وجود دارد... موجود است و آنچه موجود نیست... وجود ندارد...» (همان مأخذ صفحه ۷۳) در عین حال قانون متعالی حقیقت است: يك قضیه را در آن واحد نمی‌توان هم حقیقی و هم کاذب پنداشت. به نظر ارسطو این قانون حقیقت، قانون قیاسی است زیرا نتیجه ضروری اصل وجود شناسانه نخستین به شمار می‌آید. بنابراین فورمول وجود شناسی قانون تناقض، امری بنیانی است. ارسطو بر این عقیده است که قانون تناقض اصلی نیست که صرفاً در حوزه اندیشه عمل نماید و منحصر آ در بهنه منطق صوری به کار رود. به نظر او اصل تناقض، قبل از همه، اصل خود وجود است و اصلی است که به حقیقت نیز مربوط می‌شود. اصل وجود شناسی^۱ شالوده هر شناخت علمی است. این اصل وجه دومی را نیز دارا است و آن جنبه منطقی عینی است که با جنبه وجود شناسی توأمآ دریافت می‌شوند. قاعده منطقی عینی این اصل چنین است: «... ایجاب و سلب نمی‌توانند هر دو با هم حقیقی

باشند» (همان ماخذ صفحه ۸۲). از این حکم بنیادی قاعده‌ای استنتاج می‌شود که موافق آن محمولهای متضاد را نمی‌توان به موضوع واحدی مرتبط ساخت. در اینجا ضرورت ذهنی رعایت اصل تناقض نیز عیان می‌شود بدینسان که از لحاظ روانشناسی نمی‌توان قبول کرد که چیزی هم هست و هم نیست.

به نظر ارسطو اصل تناقض را چنانچه در صورت‌های متافیزیکی و عینی منطقی‌اش در نظر آریم، اصلی بنیانی است که نمی‌توان آنرا اثبات کرد. این اصل به گونه‌ای بی‌واسطه روشن و بدیهی است، زیرا کسی که استدلال می‌نماید در آخرین تحلیل به چنین حکمی متوسل می‌شود. این اصل بنا به ماهیت خود اصل نخستین همه اصول موضوعه است. قابل اعتمادترین اصول و اصل اصلها محسوب می‌شود.

این اصل را نمی‌توان به معنای خاص کلمه اثبات کرد و آنرا مستدل نمود. با اینهمه دیدگاه نقیض آنرا می‌توان انکار کرد. بدینسان که باید بطلان نتایجی را که بر آن دیدگاه مترتب است، عیان ساخت و صرفاً در همین معنا است که اثبات اصل فوق را می‌توان امکان پذیر پنداشت.

نخستین برهان غیرمستقیم که ارسطو در اثبات اصل تناقض از آن سود می‌جوید، چنین است. او به مدعی منکر این اصل می‌گوید که خود این امر که تو چیزی را بیان می‌داری در واقع متضمن آن است که تو این اصل را پذیرفته‌ای، زیرا سخن گفتن به معنای ادای الفاظی است که برای خود شخص و برای دیگران معنای معینی دارد. کسی که مطالبی را بیان می‌دارد که واجد معنای معینی است، معنایش این است که این شخص (مدعی)، اصل تناقض را لا اقل در زمینه و حوزه معینی پذیرفته است. مقدمه و شرط هر بیانی تعریف واحد و تداوم مطلق معانی الفاظ است.

لفظ (الف) به معنای مفهوم (الف) است. در نتیجه معنای دیگری، یعنی معنای (غیر الف) ندارد و قاعده اصلی چنین است: «الف غیر الف نیست» و اگر بخواهیم معنای اصل تناقض را در رابطه با این وجه بیان داریم، چنین می‌گوئیم: «ممکن نیست الف معنایی برابر با آنچه بنا به ماهیتش غیر الف است، داشته باشد». در نتیجه «الف، الف است و از این رو الف، غیر الف نیست».

با اینهمه چنین بینشی درباره اصل تناقض به چهارچوب معنای آن محدود می‌شود. چنانچه آنتیستن تعلیم می‌داد که تنها حکمی صحت دارد که مفهوم موضوع را بر خود موضوع حمل نماید. مثلاً درباره انسان به جز آنکه بگوئیم «انسان، انسان است» حکم دیگری نمی‌توانیم بیان داریم و بیان محمولهای دیگری درباره انسان غیر قابل قبول است،

بنابر این آنیستن صرفاً به احکام اینهمانی باور داشت. به عقیده او درباره هر چیز فقط می توان گفت که آن چیز دقیقاً همان چیز است. ما نمی توانیم صفات متعددی را به هیچ شیء ای نسبت دهیم زیرا هر شیء به مثابه شیء واحد است و مطلقاً با شیء دیگر مغایرت دارد. ارسطو از دیدگاه آنیستن انتقاد می نماید و نشان می دهد که محمولها چه به وجود تعلق گیرند و چه به لا وجود، ارتباطشان با موضوع امکان پذیر می باشد.

به يك اعتبار رابطه محمولی آنست که صفت غیر ذاتی را بیان می دارد، مانند رابطه الف و غیر الف است (مثلاً رابطه مفید با انسان). محمول غیر الف موضوع الف را به معنای ذات الف بیان نمی دارد، در این صورت منتج از مقدمه ای نمی باشد که موافق آن هر لفظ صرفاً با مفهوم واحدی مرتبط است و هر مفهوم دیگری را نفی می نماید. معنای این اصل به قضایای اینهمانی محدود می شود، در این صورت کاربرد آن بر قضایایی که حاوی محمولهایی هستند که صفات غیر ذاتی را بیان می دارند، نادرست است، زیرا در رابطه با چنین قضایایی باید صحت فورمول زیر را اذعان نمود: «الف، غیر الف است».

بنابر این اصل تناقض را اگر با بینشی که در نخستین استدلال آمده در نظر گیریم، در رابطه با قضایایی که صفات غیر ذاتی را بیان می دارند، قابل انطباق نمی باشد. با اینهمه مشاهده می نمائیم که اصل مورد بحث، در صورت بندی نخستین خود به قضایای اخیر نیز مرتبط می شود. در اینجا دشواریهایی را که رخ می نمایند، می توان بدین صورت کاهش داد و آن چنین است که برای اصل تناقض تا حدی معنای متفاوتی قائل شویم و دقیقاً چنین بگوئیم که مقدمه ای که برهان نخست از آن ناشی می شود، معنای خاص و مضمون اصل تناقض است.

در این صورت معنای اصل مورد بحث به تداوم مفاهیم و قضایا محدود می شود. و باز در این صورت تنها «وحدت عمل قضیه» از آن مستفاد می شود. به عبارت دیگر اگر اصل فوق را بدین گونه تفسیر نمائیم، حکمی که به دست می آید صرفاً چنین است: آن کس که آگاهانه مطلبی را بیان می دارد، دقیقاً همان چیزی را بیان می دارد که بیان می دارد.

ارسطو براهین غیر مستقیم دیگری را در اثبات اصل تناقض اقامه می کند و نتایج کاذبی را که نفی این اصل به بار می آورد، بر می شمرد. پس از آن، این مطلب گفته می شود که اگر احکام متناقض درباره موضوع واحد حقیقت داشتند، همه امور در آن واحد بایکدیگر مرتبط بودند.

حقیقت آن است که اگر می توانستیم هر محمولی را به هر موضوعی ایجاباً و یا سلباً نسبت دهیم، در این صورت شیء واحد و یکسانی ممکن بود در آن واحد، هم کشتی باشد،

هم دیوار و هم انسان.

ارسطو خاطر نشان می‌نماید که نفی اصل تناقض، ابعاد متفاوتی دارد، یا آنکه این اصل کلاً انکار می‌شود و آشکارا گفته می‌شود که این شیء سپید است و درعین حال سپید نیست، وجود دارد و درعین حال موجود نمی‌باشد و یا آنکه برای این قانون معنای محدودی قائل می‌شوند، اما در این صورت باید حدود کاربرد آن به خوبی معلوم گردد.

حال وجه ذهنی و روانشناختی اصل تناقض را مطالعه نمائیم. ارسطو مدلل می‌دارد که اگر همه قضایا از جمله قضایای متناقض را حقیقت بدانیم، در این صورت باید قبول کرد که همه قضایا درعین حال کاذبند. زیرا اگر کسی همه قضایا و از جمله نقیض احکام خود را حقیقت بپندارد، در آن صورت ناگزیر است که کذب احکام خود را نیز بپذیرد. با اینهمه از دیدگاه روانشناختی نمی‌توان قبول کرد که هر قضیه درعین حال هم صادق و هم کاذب است. برای ما ممکن نیست که از لحاظ روحی و ذهنی در تناقض به سر ببریم، زیرا آنکه چنین وضعی دارد، قادر به پذیرش هیچ وجه معینی نیست. ارسطو، علاوه بر عدم امکان روانشناختی، در این رهگذر پراتیک را نیز ذی‌مدخل می‌داند. افعال و کردار افراد آدمی هر یک دلیلی براعتبار این قانون است. مردم در زندگی عملی، درباره اشیاء قضاوت می‌کنند و موردی را بهتر و چیزی را بدتر می‌خوانند. رفتاری که مردم در زندگی دارند، منوط و مشروط به اعتبار اصل تناقض است.

ارسطو در پاسخ به مدعیان، برهان زیر را نیز عرضه می‌دارد: اگر در عالم هستی، هر امری در آن واحد، هم بدین گونه بود و هم به گونه‌ای دیگر و در نتیجه امکان داشت که در مورد هر چیز در آن واحد، تصور نفی و اثبات را درست بدانیم، در آن صورت چگونه ممکن بود که حدود و درجات حقیقت را از لحاظ ذهنی معلوم داریم. مثلاً آن کس که در محاسبه، چهار را به جای پنج منظور داشته، البته به غلط افتاده است، اما درجه این اشتباه، به اندازه خطای کسی که چهار را به جای هزار محاسبه نموده است، نمی‌باشد. بدیهی است که اولی خطای کمتری را مرتکب شده، یعنی در مقام مقایسه با دومی به حقیقت نزدیک‌تر است و اگر چنین باشد، این بدان معناست که حقیقت مطلق وجود دارد که براساس آن می‌توان سطوح تقریبی حقیقت را اندازه گرفت.

ارسطو، میان رقبای جدی که اندیشه‌های فلسفی هدایتشان می‌کند و آنانکه تنها به شعبده‌آلات باور دارند، تمایز قائل است. مدعیان جدی و قابل اتکاء، ملاحظات اولاً متافیزیکی*

* در اینجا باز منظور ملاحظات آنست که به مبادی و علل یعنی بحث وجود از لحاظ وجود مربوط می‌شود. مترجم

و ثانیاً معرفت شناسی را پیش می‌نهند. ملاحظات متافیزیکی براساس مفهوم پیدایش عنوان می‌شوند و چنین می‌گویند که هیچ چیز مستقیماً از عدم زائیده نمی‌شود و بنابراین ماده‌ای که چیزی از آن پدیدار گردیده، باید از قبل واجد محمولهای متضاد باشد. در نتیجه لازم می‌آید که غیرهای متضاد و مخالف در رابطه با ماده قبلی، حقیقی تصور شوند. ارسطو پاسخ می‌گوید که در اینجا وجود بالقوه^۱ و وجود بالفعل^۲ بایکدیگر مشتبه شده‌اند. اما در مورد آنچه به ملاحظات معرفت‌شناسی مربوط می‌شود، مخالفان می‌گویند یگانه سرچشمه شناخت، ادراک حسی است، اما می‌دانیم که احساسها بنابه افراد متفاوت می‌شوند: آنچه به ذائقه کسی شیرین می‌آید، ممکن است در ذائقه شخص دیگری تلخ نماید. علاوه بر این احساسها نه تنها بنابه افراد گوناگون تغییر می‌یابند، بلکه فرد واحدی نیز ممکن است در برابر شیء واحدی دچار احساسهای گوناگون شود. بنابراین ناگزیر باید هرچه را که به نظر هر کس حقیقی می‌آید، حقیقت اعلام کرد و چاره‌ای جز آن نداریم که بگوئیم که همه امور بالسویه حقیقت‌اند.

ارسطو، این عقیده را از غربال تحقیق دقیق عبور می‌دهد. در واقع امور دگرگون شونده را می‌توان با چنین تعبیر و تفسیری بیان داشت. ارسطو می‌گوید که اگر همه امور در حال دگرگونی درنگ‌ناپذیر بودند، در آن صورت حقیقت امری غیر ممکن بود، زیرا هر چیز در آن واحد هم موجود بود و هم وجود نداشت. اما وی عقیده دارد که کون^۳ و فساد^۴ هر دو بر شالوده وجود تحقق می‌پذیرند، و در نتیجه متضمن امر وجودی هستند.

از این مطلب که بگذریم ارسطو چنین می‌پندارد که در اینجا خلط مبحثی میان دگرگونی کیفی و دگرگونی کمی رخ داده است. به عقیده او کمیت تغییرپذیر است، اما شناخت ما قبل از همه نه کمیت موضوع بلکه کیفیت آنرا به مثابه موضوع تلقی می‌کند. و دقیقاً آنچه در رابطه با تعریف امور کیفی به کار می‌رود، مفهوم است، اما این مفهوم دقیقاً با خود برابر است. مفهوم به نظر ارسطو به جزمیان وجود واقعی و لایتغیر وجه دیگری ندارد. علاوه بر این به نظر او حکمی که موافق آن آنچه که در معرض حواس ما واقع می‌شود، موضوعی است که دستخوش تغییر دائمی است، تنها در رابطه با عالم زمینی مصداق دارد و زمین بخش به غایت کوچکی از کیهان است. وجود در ماوراء زمین جاودانه و لایتغیر است.

ارسطو، در عین حال که امکان این امر را اذعان دارد که شیء واحد ممکن است احساسهای گوناگون برانگیزد - و این امر یا به علت دگرگونی در خود موضوع و یا تغییر

درافرادی است که آنرا دریافت می‌دارند - یادآور می‌شود که به‌رغم همه این تغییرات در درون موضوع، چیزی وجود دارد که همیشه باخود برابر است و این دقیقاً همان کیفیت احساس است. مثلاً احساس شیرینی همیشه همان است که از قبل بوده است و همیشه با خود برابر است. البته شدت و غلظت آن متفاوت می‌شود و این تفاوت ممکن است درجه بالایی داشته باشد، اما شیرینی همان است که بود و این بدان معنا است که احساس شیرینی به مثابه خود شیرینی وجوه مشخصه‌ای دارد که همیشه با آن قرین است و دقیقاً همین اوصاف است که بر موضوع حمل می‌شود و در این صورت قضیه ضرورتاً جنبه حقیقی دارد.

بنابراین می‌بینیم که ارسطو اهمیت اصل تناقض را چه در رابطه با اندیشه موجود در درون مفاهیم و چه در رابطه با ادراک حسی ثابت کرده است.

حال به نظریه امتناع شق ثالث^۱ توجه کنیم. ارسطو این نظریه را چنین تحت قاعده درمی‌آورد: «اصلاً ممکن نیست میان دو قضیه متضاد، حد وسطی موجود باشد، اما ضرورت مطلق وجود دارد که شیء را در رابطه با شیء نفی یا اثبات نمائیم» (همان مأخذ صفحه ۷۳).

اما غالباً ارسطو، فورمولهای موجزتری نیز ارائه می‌دهد: «... در مورد هر شیء معین، ضرورتاً، اثبات یا نفی لازم است...» (همان مأخذ صفحه ۸۱). یا می‌گوید «در مورد هر شیء یا ایجاب حقیقت دارد و یا سلب» یا «هرچیز یا باید باشد یا نباشد».

اما مطلب اینست که قانون امتناع شق ثالث، در مقام مقایسه با قانون تناقض چه مطلب تازه‌ای در خود دارد؟ پاسخ اینست که قانون تناقض این پرسش را که آیا حد متوسطی میان ایجاب و سلب امکان پذیر است یا نه، بی‌پاسخ گذاشته، اما جنبه منفی فورمول مربوط به قانون امتناع شق ثالث، مبرهن می‌سازد که این امکان وجود ندارد، با اینهمه از بخش منفی این قانون هنوز نمی‌توان بخش مثبت آنرا استنتاج نمود؛ این امر که حد متوسطی میان ایجاب و سلب وجود ندارد هنوز نافی موردی نیست که در آن ایجاب و سلب هر دو در عین حال صادق باشند. این امکان به یاری اصل تناقض نفی شده است و فورمول مثبت قانون امتناع شق ثالث، آنچه را که توسط اصل تناقض به ثبوت رسیده در برمی‌گیرد.

به نظر ارسطو رابطه میان اصل تناقض و قانون امتناع شق ثالث به گونه زیر است. امتناع نقیضین نتیجه ضروری اش امتناع شق ثالث است. اصل تناقض شرط الزامی قانون نفی شق ثالث محسوب می‌شود. نفی اصل اخیر ضرورتاً وجود حد متوسطی را میان

ایجاب و سلب، میان وجود و لاوجود ایجاب می‌کند، اما این بدان معنا نیست که می‌توان قانون نفی شق ثالث را از اصل تناقض منتج نمود، زیرا اصل اول واجد معنای مستقلی است.

در فلسفه ارسطو قانون امتناع شق ثالث، همانند قانون تناقض، مفهومی نه تنها منطقی، بلکه وجود شناسی دارد. ارسطو، براین عقیده است که شالوده قانون امتناع شق سوم را باید درخود واقعیت عینی جستجو کرد. علاوه براین ارسطو این قانون را، قبل از همه، قانون وجود می‌انگارد و منحصر آ در وحله بعد آنرا قانون اندیشه تلقی می‌کند. یا وجود است یا لاوجود، هرچیز یا وجود دارد و یا وجود ندارد. میان وجود و لاوجود، هیچ حد متوسطی موجود نیست. ارسطو براساس این قانون وجودی، نظریه حقیقت را بنیان می‌نهد. صدق و کذب، اختلاف تناقض آمیزی باهم دارند، بنا به تعریف خود این مفاهیم، کذب نفی حقیقت است و صدق، اثبات آن محسوب می‌شود. اندیشه تناقض میان صدق و کذب، در نظریه ارسطو، شرطی است که به یاری آن می‌توان قانون امتناع شق ثالث را به ثبوت رساند.

ارسطو، بینش منطقی و عینی قانون نفی شق ثالث را که موافق آن، هر قضیه حقیقی باید یا ایجاب باشد و یا سلب، به گونه زیر اثبات می‌کند. از آنجا که قضایای حقیقی و کاذب، مربوط به اموری می‌شوند که یا موجودند و یا وجود ندارند، قضیه‌ای که حد متوسطی را درباره وجود و لاوجود بیان می‌دارد، در واقع، نه درباره وجود و نه لاوجود، هیچ نمی‌گوید. به عبارت دیگر این قضیه نه صادق است و نه کاذب، و در نتیجه منطقاً امکان پذیر نمی‌باشد. در اینصورت دامنه قضایای امکان پذیر و قضیه صادق و یا کاذب محدود می‌شود. برهان دیگر مأخوذ از واقعیت روانشناختی است، بدینسان که اندیشه اکتسابی به دو صورت بروز می‌نماید، یا اثبات می‌کند و یا نفی می‌نماید. عملکرد اندیشه، وقتی که از لحاظ روانشناختی مشخص بیان شود، یا ایجاب است یا سلب. حد وسط میان این دوازلحاظ روانشناسی غیرقابل تحقق است و این حقیقت روحی غیرقابل تردیدی است.

ارسطو برهان دیگر را از مفهوم، دگرگونی تحصیل می‌نماید. او ثابت می‌نماید که نفی قانون امتناع شق ثالث، سبب می‌شود که پدیدار دگرگونی در جهان غیرقابل توجیه شود. اگر وجود حد متوسطی را میان وجود و لاوجود باور داریم، این حد متوسط به دو صورت قابل تصور است: حد متوسط ممکن است، مثبت باشد (چنانچه رنگ خاکستری حد متوسطی میان رنگ سیاه و سفید است) و یا آن که حد متوسط، واجد صورتی منفی است (مثلاً به چیزی اشاره می‌نمائیم که نه اسب است و نه انسان).

دگر گونی همیشه تکامل لا وجود به سوی وجود یا برعکس است، مثلاً وقتی که بد به سوی خوب حرکت کند و یا برعکس خوب به جانب بد، سیر نماید. پس دگر گونی گذار شماری از امور متناقض به یکدیگر است. در نتیجه اگر تغییری که در جهان مشاهده می شود، همیشه حرکتی از وجود به لا وجود است، در این صورت هیچ حد متوسطی میان وجود و لا وجود ممکن نیست موجود باشد، زیرا وجود اگر به چیز دیگری غیر از لا وجود گذر نماید، دیگر حرکتی بر آن متصور نیست. بنابراین در جهان، هیچ امری را نمی توان یافت که در آن واحد هم باشد و هم نباشد.

ارسطو، شش برهان غیر مستقیم ارائه می دهد که بنا بدانها اگر قانون امتناع شق ثالث انکار شود، بطلان نتایجی که بر این انکار مترتب است به ثبوت می رسد، ما در اینجا به شرح این براهین پرداخته و فقط به این بسنده می نمائیم که یادآور شویم که بنا بر نظر ارسطو همانطور که نفی اصل تناقض، وجوب قبول این سخن را در پی دارد که هر حکمی صادق است، قبول حد متوسط میان دو وجه تقابل متناقض، به معنای قبول این حکم است که هر بیانی کاذب است.

نگارندگان تاریخ منطق، از خود پرسیده اند که آیا ارسطو قانون تناقض و امتناع شق ثالث را به عنوان دواصل مستقل پذیرفته است یا نه. پاره ای به این پرسش پاسخ منفی داده اند و اظهار داشته اند که در واقع این دو قانون، دو تعبیر گوناگون از اصل واحدی به شمار می آیند و پاره ای دیگر بر معنای مستقل هر یک از این اصول اصرار ورزیده اند. ما چنین می پنداریم که به رغم رابطه تنگاتنگ این دو قانون، قانون امتناع شق ثالث، حائز وجه اضافی تازه ای است که در اصل تناقض مشاهده نمی شود.

۵. مایر توجه را بدین موضوع جلب می کند که ارسطو هیچگاه و در هیچ محلی نکوشیده تا قانون امتناع شق ثالث را از اصل تناقض استنتاج نماید. و خطا است اگر در صدد باشیم چنین استنتاجی را در نزد او مشاهده نمائیم. معمولاً استنتاج قانون امتناع شق ثالث بر اساس قانون تناقض، مبتنی بر حکمی است که موافق آن «نفی مضاعف سبب اثبات می شود» و در نظر ارسطو نفی نفی رابطه ای است که جنبه منطقی محض دارد و در مورد آنچه به قوانین منطق مربوط می شود باید گفت که به عقیده ارسطو این قوانین قبل از همه قوانین وجودند. اصل تناقض و قانون امتناع شق ثالث، در فلسفه ارسطو به وجود من حیث وجود مربوط می شود و درست به همین دلیل است که این اصول در فلسفه «اولی» بیان گردیده اند و چون اندیشه حقیقی انعکاس راستین وجود است، قوانین وجود، قوانین اندیشه نیز به شمار می آیند.

اصل تناقض و اصل امتناع شق ثالث که در پهنه وجود، قوانین طبیعت به شمار می‌آیند، در زمینه منطق بدل به معیارهای اثبات منطق می‌شوند. این قوانین بدو قوانین وجودند و سپس به قوانین منطقی حقیقت، مبدل می‌شوند و بالاخره به مثابه قوانین روانشناختی حرکت فرایند ذهنی اندیشه بشری، عمل می‌نمایند. سیگوار در این مورد بر خطا است که اصل ارسطویی تناقض را محدود به ماهیت تفکر می‌نماید، و آن‌انکه می‌پندارند که ارسطو اصول عینی منطق و وجود شناسی را از قوانین روانشناختی فعالیت ذهنی اندیشه استنتاج نموده، نیز، بر خطایند.

به نظر ارسطو حجت منطقی از آن جهت صورت می‌گیرد که در درون خود واقعیت، چیزی دایمی، ثابت و کاملاً معین موجود است. اگر در درون خود واقعیت، همه امور در دگرگونی مداوم بودند، در آن صورت هیچ حقیقتی وجود نمی‌داشت. و اگر امکان تحدید و تفکیک منظم اشیاء از یکدیگر وجود نمی‌داشت و تعیین و تعریف هر یک از آنها به طور جداگانه میسر نبود، در آن صورت اندیشه‌ای نیز متصور نمی‌گردید. به نظر ارسطو بدون تغییر ناپذیری اشیاء و بدون جدایی آنها از یکدیگر، وجود به معنای خاص کلمه امکان‌پذیر نبود و در عین حال شناخت حقیقت نیز میسر نمی‌گردید. اما حتی در دنیای زمینی، اشیاء منفرد دستخوش تغییر نیز، لا اقل تداوم نسبی دارند. نه تنها موضوعهای مربوط به اندیشه، بلکه موضوعهای ادراک حسی نیز در رابطه با یکدیگر، حد و حصری را دارا هستند (البته حد و حصری که ناظر به امور مربوط به ادراک حسی است، غلظت کمتری دارد). اصل تناقض و اصل امتناع شق ثالث، بر افراد و تداوم موضوعهای مربوط به اندیشه و موضوعهای حسی مبتنی است.

اما در مورد آنچه به اصل اینهمانی مربوط می‌شود، باید گفت که این اصل در نظریه ارسطو قانونی بنیادی تلقی نمی‌گردد. توندلنبورگ معتقد است که اصل اینهمانی در نظریه ارسطو به بیان درآمده است، اما او بروگ و هایو معتقدند که چنین اصلی را در اندیشه ارسطو نمی‌توان مشاهده نمود.

پروانتل در تارخ منطق خود یادآور می‌شود که قوانین اندیشه در منطق ارسطو، اصول موضوعه^۱ محسوب می‌شوند. همه علوم مستقل از اصول ویژه‌ای که دارند مبتنی بر قوانین اندیشه هستند. به نظر پروانتل همه ساختمان دانش ارسطویی، بر پایه این شرط اولیه بنا شده است که موافق آن، هر قضیه «فی نفسه قائم به ذات است» و ممکن نیست که «شخص واحد و یکسانی در رابطه با شیء واحد و یکسان، در آن واحد حضور و غیبت آن

شیء را تصدیق نماید». این اصل معنایی همگانی است که هر عمل استدلالی بدان بازمی‌گردد و آنرا باید، اصل واپسین و قابل اتکاء ترین آن دانست. اندیشه آدمی از همان آغاز به شیوه‌ای متواپی بر اطلاعات و مواد تکیه می‌کند و آنها را به صورت قضایا یا به گونه‌ای ایجابی و یا به گونه‌ای سلبی بیان می‌دارد. پوانتل معتقد است که همین اصل موضوعه مقدماتی است که باید هرانسانی آنرا به کار گیرد. اما اصل اینهمانی و تناقض در تعبیر صوری خود عمومیت ندارند، زیرا توسعه و جریان میانه روی را منتفی می‌سازند. به عقیده پوانتل در نظریه ارسطو اصل امتناع شق ثالث را اصول اینهمانی و تناقض، کامل می‌نمایند.

ارسطو در متافیزیک (جلد دوم، صفحه ۳۷) بیانی ترکیبی از اصول تناقض و اینهمانی به دست می‌دهد: «اگر درباره آنچه وجود دارد بگوئیم وجود ندارد و درباره آنچه وجود ندارد گفته شود وجود دارد، در این صورت با قضیه کاذبی روبرو هستیم، اما اگر درباره آنچه وجود دارد بگوئیم موجود است و درباره آنچه وجود ندارد بگوئیم موجود نیست، در این صورت قضیه ما صادق است...». در این فورمول اصل اینهمانی، حالت درجه دومی دارد و تکمیلیه ای بر اصل تناقض محسوب می‌شود و مروری در آن به شمار می‌آید.

تورندلنبورگ، تعبیر اصل اینهمانی را در سطور بعدی ادغنون III و نخستین تحلیل‌ها مشاهده می‌کند: «صدق هر چیز اقتضاء دارد که آن چیز به گونه‌ای کامل با خود مطابقت نماید» (پاریس، ۱۹۳۶، کتاب اول، صفحه ۱۶۴). اما این اصل اینهمانی به شمار نمی‌آید. این امر اساس منطق صوری و بنیان همه قوانین است. اگر قانون بنیانی را قانونی بدانیم که فی‌نفسه تعیین کننده همه قوانین دیگر است و این را در مورد هردانشی صادق بدانیم، حکمی که در بالا اشاره شد، حکمی است که بهتر از همه احکام دیگر با مفهوم قانون بنیادی در منازق صوری همخوانی می‌کند.

در کتاب شرح و تفسیر که به ارسطو منسوب است (۲۷، ۱۸، IX) آمده است که از اصول تناقض و امتناع شق ثالث، نمی‌توان در قضایای مربوط به آینده بهره جست؛ اگر کسی بگوید که واقعه‌ای در آینده اتفاق می‌افتد و شخص دیگری آنرا انکار نماید، در اینجا با تناقض منطقی روبرو نیستیم، زیرا تازمانی که واقعه روی نداده است، وقوع و یا عدم وقوع هر دو امکان پذیر است، زیرا آینده ضرورتاً تعیین نشده است و به تصادف، اراده افراد و رفتارشان بستگی دارد. به عقیده ارسطو در قضایایی که مربوط به آینده است، امکان و یا عدم امکان مطرح است و از این رو هر دو قضیه‌ای که اقامه می‌شود معادل

یکدیگرند.

اما ارسطو در اینجا به خطا افتاده است و به این مطلب توجه ننموده که یکی از امکانات تحقق خواهد یافت: ازد و قضیه که یکی ایجاب می کند و دیگری سلب، يك قضیه اتفاق خواهد افتاد و یکی از آنها در پراتیک به ثبوت خواهد رسید. در نتیجه بنا به قانون امتناع شق ثالث یکی از این قضایا صادق و دیگری کاذب است.

ارسطو (یا یکی از مشائیون قرن سوم قبل از میلاد که احتمالاً مؤلف کتاب شرح و تفسیر بوده است) درباره قضایای مربوط به آینده، بر این فکر تکیه کرده که حقیقت باید با واقعیت مطابقت نماید، اما این تطبیق جز در رابطه با گذشته و اکنون قابل تصور نیست، زیرا آینده را هنوز نمی توان واقعیت خواند و علت آن است که آینده هنوز وجود ندارد. برای فهم صحیح نظریه ارسطو، درباره قوانین منطق، همیشه باید در نظر داشت که او در حل مسأله اساسی فلسفه میان ماتریالیسم و ایدئالیسم و به عبارت دقیق تر میان ماتریالیسم و ایدئالیسم عینی تردید داشته و در نوسان بوده است. ارسطو از موضع ایدئالیسم عینی مانند افلاطون و هگل بر این باور است که اصول مربوط به وجود و تفکر بر هم منطبق اند^۱. و بنابراین تنظیم قوانین منطق از لحاظ وجود شناسی با تنظیم آن از لحاظ منطقی معض یعنی در رابطه با قوانین اندیشه، یکسان و منطبق است، اما از سوی دیگر او به عنوان يك ماده گرا بر این عقیده است که قوانین منطقی اندیشه را نباید عین قوانین هستی به شمار آورد، بلکه ارتباط یا شباهتی میان این دو دسته از قوانین موجود است.

نظریه مربوط به قضیه

ارسطو قضیه را در کتاب خود موسوم به «روح»، به مثابه پدیدار روحی و در متافیزیک به مثابه شکل منطقی، می آزماید. در رساله های دیگر نیز قضیه از لحاظ شکل و صورت منطقی شان بررسی می شود (کتاب شرح و تفسیر به ویژه اختصاص به قضیه دارد). بدو لازم به تذکر است که ارسطو در نظریه خود درباره قضیه، قضیه را به گونه ای دیالکتیکی ادراک می کند و آنرا وحدت ناگزیری از تحلیل و ترکیب می داند. به عقیده او هر قضیه را می توان به عنوان تحقق رابطه و چنان ترکیب در نظر آورد. در قضیه سلبی نیز عناصر گوناگون قضیه بایکدیگر مرتبطند و وحدتی را تشکیل می دهند.

در نظریه ارسطو واژه «ترکیب» واجد دو معنای متفاوت است. ترکیبی که در درون

۱. مانند مفهوم خدا در نظریه ارسطو که چنین تعریف می شود: خدا «اندیشه اندیشه است».

قضایای ایجابی و قضایای سلبی هر دو صورت می‌گیرد، با ترکیبی که منحصرأ به قضایای ایجابی مربوط می‌شود و انعکاس روابط واقعی است، متفاوت است. اگر قضیه ایجابی را، اتصال آنچه در گذشته منفصل بوده، بدانیم، در این صورت ذات روانشناختی قضیه را بیان داشته‌ایم. در این صورت ترکیبی که در اینجا با آن روبرو هستیم، فعلی است متعلق به اندیشه که حالت ذهنی محض دارد و این فرایندی روحی است که هیچ ربطی به واقعیت ندارد. اما اگر ترکیب دیگری در روح باید ایجاد شود که انعکاس وفادارانه روابط واقعی باشد، در آن صورت ترکیبی از نوع دیگر لازم است که مقدمه آن انفصال و تجزیه باشد و دقیقاً باید گفت که ماده فکر باید به احساس، ادراک و یا مفهوم تقسیم شود، زیرا فکر شهودی بی واسطه نه تنها مفهوم را به عنوان امری کاملاً بسیط عرضه نمی‌نماید، بلکه احساس و ادراک نیز در مجموعه واحدی عرضه می‌شوند که در نتیجه لازم می‌آید به عناصر خود تجزیه گردند. پس از تحلیل، عمل ترکیب صورت می‌گیرد و عناصر تجزیه شده به عنوان کل واحدی تألیف می‌شوند و بدینسان قضیه ایجابی پدید می‌آید.

عمل ترکیب که موجد قضیه سلبی است، نیز جریان مشابهی را طی می‌نماید. در این جا نیز انفصال که بازتاب گسستگی و انفصال واقعی است و منطقاً به صورت سلب ظاهر شده است، مقتضی ترکیبی است که عناصر منفصل شده را بایکدیگر مرتبط سازد. اما تحلیل باید بر ترکیب مقدم باشد. رابطه‌ای که مورد تحلیل قرار می‌گیرد، ممکن است، اندیشه‌ای خودکامه یا تذکاری آمیخته به عناصر بیرونی، احساسی مخدوش و یا مفهومی باشد که عناصر بیگانه با آن، در آن رخنه نموده اند و یا ممکن است از اندیشه‌هایی چند تشکیل شود که در رابطه معینی بایکدیگر واقع شده‌اند.

بنابراین به نظر ارسطو در تشکیل قضیه، تحلیل یعنی تجزیه ذهنی عناصر بر ترکیب مقدم است.

به نظر ارسطو، قضیه، ترکیب تصورات است. این ترکیب فعل ذهنی اندیشه است که بر پایه تحلیل قبلی عناصر مجزاشده، قضیه را بنابه ماهیت و واقعیتی که منعکس می‌دارد، در رابطه ایجابی و یا سلبی قرار می‌دهد.

دیه‌وس (تحلیل انتزاعی) و تجزیه، یکی از فعالیت‌های ذهنی اندیشه است. در قضیه ایجابی نیز اندیشه واحد به عناصر خود تجزیه می‌گردد، اما در مورد آنچه به مفاهیم مربوط می‌شود، تجزیه از راه تقسیم صورت می‌گیرد.

تجزیه و ترکیب دو وجه هستند که باید همیشه باهم تحقق پذیرند و عمل مشترك این دو وجه است که فرایندی روحی را امکان پذیر می‌سازد که نتیجه اش ایجاب یا سلب منطقی

است.

ترکیب و تجزیه به عنوان خود این شیوه‌ها، فرآیندی از نوع ذهنی محض به شمار می‌آیند، در صورتی که روابطی که میان عناصر یک قضیه برقرار است، باید عینی باشد، یعنی با واقعیت مطابقت نماید. در اینجا رابطه وجود انضمامی^۱ و وجود انتزاعی^۲ مطرح است بدین معنا که ترکیب عینی و تجزیه عینی با وجودهای دوگانه فوق در رابطه متقابل به سر می‌برند.

در واقع به یاری عمل ذهنی، یعنی عمل تحلیلی و ترکیبی است که قضیه منطقی (ترکیب عینی) زاده می‌شود و همراه با آن پوشش روحی‌اش نیز ایجاد می‌گردد. اگرچه فرایند واقعی دنیای بیرون با فرایند روانی به مثابه این فرایند مطابقت نمی‌نماید، صورت ذهنی همیشه واجد رابطه منطقی است که باید انعکاس واقعیت باشد و واقعیت تنها در صورتی در قلمرو ذهن واقع می‌شود که با ترکیب ذهنی و روحی و تجزیه روانی مرتبط شود.

با این دیدگاه ممکن است چنین پنداریم که معیار حقیقت را باید در درون خود فکر جستجو کرد، بدینسان که آن ترکیب که راهنمایش تماماً احساس و یا مکاشفه عقلی باشد، باید حقیقت تلقی گردد. اما ارسطو مسأله را به گونه‌ای دیگر حل می‌نماید. معیاری که در ترکیب ذهنی کاربرد دارد، تماماً با مفهوم مادی حقیقت، مطابقت می‌نماید. به گونه‌ای که ترکیب، هنگامی قرین صدق است که روابطی که در آن عرضه می‌شود، با واقعیت همخوان باشد.

اکنون مضمون وجودشناسی قضیه را بررسی می‌نمائیم. اندیشه ذهنی (وجه روانشناختی قضیه)، یگانه سرچشمه آشفته‌گی و کذب قضایا است. اما بنیان حقیقت را باید قبل از همه در خود وجود عینی جستجو کرد و صرفاً در مرحله بعدی است که حقیقت به اندیشه ذهنی احاله می‌شود. ادراک و مکاشفه عقلی هیچگاه خطا نمی‌کنند. خطا و کذب هنگامی اتفاق می‌افتد که مرحله عمل تحلیل و ترکیب که در جهت تبدیل مواد انتزاع شده، به قضیه عمل می‌کنند، فرا می‌رسد. به نظر ارسطو حقیقت و کذب در مقیاس و حدودی که فرایند روحی تلقی می‌شوند، امور ذهنی به شمار می‌آیند. اما از سوی دیگر مفهوم حقیقت، عینی است و به واقعیت گرایش دارد. ذهنی بودن این مفهوم بدین معنا نیست که حقیقت خود در درون اندیشه جای دارد و می‌توان آنرا، بی‌مراجعه به وجود واقعی مکشوف داشت. وضوح بی‌واسطه^۳ و ضرورت اندیشه، یعنی عدم امکان اندیشیدن به گونه‌ای دیگر

که در منطق مابعد، اوصاف حقیقت شمرده شده‌اند، در منطق ارسطویی وجوه و جوانب اصلی قضیه محسوب می‌شوند، اما خود، حقیقت را تعیین نمی‌نمایند. بر همین نهج رابطه ذهنی که میان عمل تحلیل و ترکیب اندیشه و ماده این عمل که منتج شده از ادراک حسی است، وجود دارد، معیار حقیقت را معلوم نمی‌کند. به نظر ارسطو، قضیه، فقط هنگامی حقیقت دارد که رابطه وصل و فصل دو مضمون فکری که در حرکت ذهنی فکر برقرار است، بازتاب راستین روابط واقعی باشد.

بنابراین لازمست که میان وجه روانشناختی قضیه و وجه ذهنی آن از یکسو و مضمون منطقی‌اش از سوی دیگر، قائل به تمایز گردید. وجوب تطابق با واقعیت، تنها در رابطه با شق دوم مصداق دارد.

قضیه ایجابی هنگامی صحت دارد که با ارتباط و اتصال واقعی مرتبط باشد و قضیه سلبی وقتی حقیقت دارد که با انفصال بیرونی وفق دهد. اگر قضیه سلبی گاه به عنوان نفی قضیه ایجابی، کاذب توصیف می‌شود، باز در این باره می‌توان گفت که این نفی شالوده واقعی دارد و برگستگی واقعی در خود واقعیت مبتنی است.

در اینجا هنوز مسأله‌ای ناگشوده می‌ماند و آن این است که چگونه می‌توان بر آن پهنه وسیع که وجودش برای مقایسه لازم است، دست یافت، یعنی چگونه می‌توان به خود واقعیت عینی نائل آمد. ارسطو پاسخ می‌گوید که در احساسها و مکاشفه عقلی واقعیت آنسان که هست در معرض دریافت ما واقع می‌شود. قضیه که به زمینه اندیشه حصولی*^۱ تعلق دارد، تنها در صورتی صادق است که با اطلاعات ادراک حسی و مکاشفه عقلی موافقت نماید. اما نظریه شناخت و منطق ارسطو در این باره با پراتیک به عنوان معیار حقیقت آشنا نیست.

1. Pensée Discursive

* اندیشه یا علم دو گونه است، حضوری و حصولی. علم حضوری آن است که بی واسطه دریافت می‌شود. مثلاً در روانشناسی می‌گویند علمی که انسان به نفسانیات خود دارد، حضوری است، زیرا با وساطت عناصر و مفاهیم اکتسابی حاصل نمی‌شود و در مقابل آن علم حصولی قرار دارد که با وساطت عوامل گوناگون تحصیل می‌گردد. به نظر ارسطو ادراک حسی خالص امری حضوری است، زیرا ادراک، بی وساطت ذهنیات دیگر سبب دریافت موضوع ازسوی ما می‌شود. مکاشفه عقلی نیز به قلمرو اندیشه حضوری تعلق دارد، زیرا مستقیماً ماهیت شیء را بر ملا می‌سازد. اما تجزیه و تحلیل که با وساطت آن حقیقت را دریافت می‌داریم، اندیشه‌ای است که باید آنرا، حصولی توصیف نمود. مترجم

بنابراین حقیقت، اصلاً^۱ به تصورات منفردی مربوط می‌شود که از راه حواس حاصل می‌گردند و یا ناظر بر تصورات گوناگونی است که درمکاشفه عقلی، ذات و ماهیت اشیاء را معلوم می‌دارند. به نظر ارسطو احساس و مکاشفه هیچیک مستعد قبول خطا نیستند، زیرا هر دو به امور بدیهی و روشن تعلق می‌گیرند. اما در اندیشه حصولی حقیقت و کذب هر دو وجود دارند، زیرا حقیقت امری مشتق است و قضیه به قلمرو اندیشه حصولی تعلق دارد. بنابراین در اینجا ارسطو با حکم قبلی خود که موافق آن حقیقت بدو^۲ به قضیه مرتبط است، در تناقض می‌افتد.

ارسطو قضیه را «اپوفانسیس»^۱ (αποφανσις) می‌نامد که از فعل αποφανω به معنای «آشکار می‌نمایم»، «مکشوف می‌دارم» و «بیان می‌کنم» مشتق شده است. موافق تعریف قضیه که در کتاب «شرح و تفسیر» (صفحه ۴ تا ۱۷، ۵ و ۲ تا ۲۴) آمده، قضیه، بیان ارتباط یا عدم ارتباط چیزی با چیزی است و نوع ویژه‌ای از کلام است و دقیقاً آن کلامی محسوب می‌شود که در آن صدق و کذب تعبیر خود را باز می‌یابند.

ارسطو می‌گوید که هر کلامی قضیه نیست. مثلاً درخواست کردن قضیه محسوب نمی‌شود، زیرا که در این نوع از کلام نه حقیقت وجود دارد و نه کذب. بیان آرزو و یا طرح پرسش نیز به قضایا مربوط نمی‌شوند. اما ارسطو از این هم فراتر می‌رود. به عقیده او، اگر بخواهیم دقیق سخن گوئیم نمی‌توان قضایای شرطیه را در زمره گفتار اپوفانتیک که متضمن حقیقت یا کذب است به شمار آورد، زیرا جملات شرطی و یا عطفی ارتباط یا عدم ارتباط چیزی را به چیز دیگر، آشکار و صریح بیان نمی‌دارند. از این رو ارسطو قضایای شرطیه را، احکام قراردادی می‌نامد که در آن دیدگاه متکلم هنوز روشن نشده است. قضایای شرطیه^۲ نوعی توافق قراردادی میان گفتگو کننده با مخاطب خود است و از نوع جملاتی است که معمولاً چنین بیان می‌شود: «فرض نمائیم که چنین است». بر همین سیاق در قضایای عطفی^۳ نیز بازگشت روشنی به وجود مشاهده نمی‌شود، از این رو ارسطو این نوع قضایا را نیز در زمره کلام اپوفانتیک محسوب نمی‌نماید. بنا بر این به نظر او، صرفاً قضایای قطعی^۴ را می‌توان قضیه به معنای خاص کلمه پنداشت. سپس طلاق واژه «اپوفانسیس» منحصراً درخور قضایای نوع اخیر است.

از آنجا که قضایایی که درباره آینده اقامه می‌شوند، مثلاً این مطلب که در آینده جنگی اتفاق خواهد افتاد، متضمن مراجعتی به وجود نمی‌باشد، نمی‌توان این نوع احکام

1. Apophansis 2. Hypothesiques 3. Disjonctifs
4. Categoriqes

را حقیقی پنداشت، زیرا به عقیده ارسطو آینده هنوز بدل به واقعیت نشده است و بیان مطلبی نظیر مطالب بالا درباره آن، تنها جنبه عطفی و شرطی دارد و متضمن صراحت و قطعیت نمی باشد.

اما این بدان معنا نیست که ارسطو امکان اقامه قضیه حقیقی را درباره آینده به کلی منتفی می داند. در کنار حقایق تغییرپذیر که جوانب معینی را شامل می شوند، حقایق مطلق جاودانه ای نیز موجودند. بنابراین ارسطو به قضایای مطلقاً حقیقی و معتبر از جمله در رابطه با آینده باور دارد. از این رو در فلسفه ارسطویی با قاطعیت می توان گفت که دوچنانکه در خود ضرب شود حاصلش همیشه چهار است، و رابطه دایره با شعاع آن همیشه یکسان باقی خواهد ماند.

در رابطه با آنچه به ساختار قضیه مربوط می شود، باید گفت که ارسطو در این مورد پیرو دموکریت است و مانند او قضیه را مرکب از «اسم» و «فعل» می داند. «اسم» بخشی از قضیه را افاده می کند که به موضوع مورد نظر مربوط می شود و فعل بیانگر همه آن مطلبی است که درباره موضوع گفته شده است. بدینسان ارسطو از نظریه دموکریت درباره شکل موضوع - محمولی قضیه بهره جسته است. به نظر او در هر قضیه، رابطه، بخش متمایزی به شمار نمی آید، بلکه جزیی است که در محمول (در درون فعل) منظور شده است.

ارسطو، از دیدگاه وجودشناسی، موضوع قضیه را همان عین جهان واقعی می داند که چیزی درباره آن بیان می شود و محمول قضیه تعبیر ارتباط و یا عدم ارتباط این یا آن صفت با موضوع عینی است.

از نظر ساختاری، ارسطو، میان قضایای دو وجهی که مبین وجود یا عدم وجود این یا آن شیء هستند و قضایای سه وجهی که در آنها موضوع به این یا آن صفت متصف می شود، قائل به تفاوت است.

ارسطو، خاطر نشان می نماید که پیچیدگی و ترکیب هر چه باشد، هر قضیه، معرف اندیشه واحدی است.

بنابه دلایلی که قبلاً گفته شد، طبقه بندی قضایا در منطق ارسطو، تنها شامل قضایای قطعی می شود. وی این نوع قضایا را بنابه سه مشخصه معین می نماید: کیفیت، کمیت و جهت.

قضایا بنا بر کیفیت به قضایای ایجابی و سلبی تقسیم می شوند. ارسطو چنین تعلیم می دهد که هر ایجابی بایک سلب مرتبط است و رابطه این دو را تناقض می نامد. برای آنکه

تناقض اتفاق افتد، می‌باید تداخل ایجاب و سلب، صورت گیرد، به این معنا که دو قضیه ایجابی و سلبی باید هر دو دقیقاً از شیء واحدی سخن گویند و لازم است که در هر دو این قضایا وحدت زمان و رابطه موجود باشد.

ارسطو با استفاده از اصل تناقض و قانون نفی شق ثالث در پهنه قضایا، آرایبی را ارائه می‌دهد که بعدها به مربع منطقی معروف شده است: قضیه موجبه کلی و قضیه سالبه کلی بایکدیگر رابطه‌ای دارند که مبتنی بر تقابل متناقض است، در صورتی که رابطه میان قضیه موجبه کلی و سالبه جزئی و نیز رابطه میان قضیه سالبه کلی و موجبه جزئی تقابل متضاد است*. ارسطو، اولین کسی است که تفاوت میان رابطه متناقض و متضاد را بیان داشته است.

در باره آنچه به طبقه‌بندی قضایا از لحاظ کمیت مربوط می‌شود، باید گفت که ارسطو در نخستین تحلیل‌ها، قضایا را به قضایای کلی^۱ و جزئی^۲ و مهمله^۳ تقسیم نموده است. اما وی در شرح و تفسیر، تقسیم‌بندی دیگری را مرعی میدارد و قضایا را به کلی، جزئی و شخصیه منقسم می‌دارد. علاوه بر این، در این اثر، قضایای جزئی در معنای وسیعتری نسبت به کتاب قبلی، بیان گردیده‌اند، زیرا در عین حال هم قضایای جزئی و هم مهمله هر دو نوع را فرامی‌گیرند. در نخستین تحلیل‌ها، قضایای جزئی، قضایایی هستند که شامل قید کمی «بعضی» می‌شوند. در صورتی که قضایای مهمله برعکس نه از لحاظ کلی افاده معنا می‌کنند و نه از لحاظ جزئی. اما در کتاب شرح و تفسیر، قضایای جزئی، قضایایی هستند که نه کلی به شمار می‌آیند و نه فردی.

این طبقه‌بندی ارسطو به نظر مخدوش می‌آید، اگر قضایای جزئی را به این معنا بگیریم که «بعضی از سها و شاید همه سها پ هستند» در این صورت هیچ تفاوتی میان این قضایا و قضایای مهمله وجود ندارد؛ زیرا در هر دو مورد این مسأله که آیا منظور بعضی از سهاست و یا احتمالاً همه سها، نامکشوف باقی می‌ماند. اما اگر تعریفی را که درباره قضیه جزئیه در کتاب نخستین تحلیل‌ها، ارائه شده ملاک بدانیم، دشواری بازرهم بزرگتری رخ می‌نماید. در این کتاب تعریف فوق چنین است: ارتباط یا عدم ارتباط آنچه به بیان

1. Universe! 2. Particuliér 3. Indeterminé

مثال قضیه موجبه کلی چنین است: همه انسانها عاقلند. و قضیه سالبه کلی مانند آن است که بگوئیم: هیچ انسانی عاقل نیست. اما در مورد قضیه سالبه جزئی می‌توان چنین گفت: بعضی از انسانها عاقل نیستند و مثال برای موجبه جزئی را می‌توان در این عبارت بیان نمود: بعضی از انسانها عاقلند. مترجم

درآمده با جزئی از شیء که موضوع قضیه است. بنابراین قضایای جزئی در منطق ارسطو چنین صورتی دارند: «منحصراً بعضی از سها پ هستند». اما در این صورت چنانچه ن. واسیلیوف خاطر نشان نموده است، وجوه ویژه قیاس منطقی که ارسطو مکشوف داشته صحت خود را از دست می‌دهد.^۱

قضایایی از نوع «منحصراً بعضی از سها پ هستند» به قضایای فصلی^۲ معروف شده‌اند. اما نظریه ارسطویی قیاس تنها در صورتی مصون از تعرض است که قضایای جزئی در کتاب نخستین تحلیلها از نوع قضایایی به‌شمار آیند که صورت آن چنین است: «بعضی و شاید همه سها پ باشند». ویژگیهای تقسیم ارسطویی قضایا بنابه کمیت همانطور که آ. آقامانوف^۳ به درستی خاطر نشان نموده است، در این امر خلاصه می‌شود که کلی و جزئی در قضایا عنصری هستند که نه به کیفیت موضوع، بلکه به محمول مربوط می‌شوند. و به عبارت دقیق‌تر، ارسطو تفاوت قضایا را بر حسب کمیت با این مسأله که آیا محمول به‌طور کلی بر موضوع حمل شده یا نه و آیا همه بعد موضوع مورد نظر است یا خیر، مرتبط می‌داند.

درسومین بعد تقسیمی قضایا، دیدگاه وجودشناسی، در مرحله نخست واقع شده است. تقسیم بنا بر جهت^۴ به «درجات» وجود مربوط می‌شود.

بنیان این تقسیم با درجه بندی خود وجود قرین است. به عقیده ارسطو برای وجود سه حالت متصور است: (۱) ممکن الوجود^۵ و آن وجودی است که ممکن است باشد و ممکن است نباشد، اما بهر حال موجودیتش عقلاً^۶ غیر ممکن نیست. (۲) وجود متحقق. این بخش از وجود حوزه اشیاء منفرد و پهنه همه آن چیزهایی است که طبیعتاً ایجاد می‌شوند، این بخش را باید عرصه تلاقی و ارتباط امر ضروری و تصادف به‌شمار آورد. (۳) واجب الوجود^۷ و آن ماهیت اشیاء است که در درون مفاهیم تعبیر می‌شوند.

بنابراین، جهت قضایا را در منطق ارسطویی نباید به معنای میزان و درجه قطعیت ذهنی تصور کرد. در اینجا، امکان با امکان یکسان تصور نمی‌شود و ضرورت معنایش این

۱. ن. ن. واسیلیوف، درباره قضایا جزئی، کازان. ۱۹۱، صفحه ۸.

2. Jugements discriminants

۳. آ. آقامانوف، نظریه منطقی ارسطو، مسکو، ۱۹۶۰، صفحه ۵۸.

4. modalité

5. Être Possible 6. Être réel 7. Être nécessaire

نیست که نمی‌توان از لحاظ روانشناختی به گونه‌ای دیگر اندیشید. اما ارسطو در کنار امکان وجود شناسی به مفهوم امکان منطقی نیز اشاره می‌نماید و آن معقولیت اشیاء است. واپسین بخش کتاب شرح و تفسیر حاوی تحلیلی دربارهٔ مسأله رابطه تناقض و تضاد، میان قضایای موجهه است. وی نتیجه پژوهش خود را در جدولی که از هشت جهت مثبت و هشت جهت منفی درست شده خلاصه می‌کند. و معتقد است که در قضایای موجهه، ایجاب و سلب نه با فعل قضیه بلکه با نوع جهتی که در قضیه وجود دارد، مرتبط است؛ به این معنا که در قضیه موجهه امکان یا عدم امکان، معقولیت یا عدم معقولیت، ضرورت یا عدم ضرورت، اثبات یا نفی شده‌اند.

لازم به تذکر است که در ارزیابی نظریه ارسطویی دربارهٔ قضیه، درمی‌یابیم که در اینجا نیز تردید میان ماتریالیسم و ایدئالیسم، دیالکتیک و متافیزیک که مشخصه کل فلسفه ارسطوست، مشاهده می‌شود. اما آنچه اهمیت دارد آن است که ارسطو مضمون قضیه را با خود واقعیت مرتبط می‌سازد و با اینکار وی با ماهیت قضیه برخوردی می‌نماید که در باطن ماتریالیستی است؛ هرچند که بینش فیلسوف مورد بحث دربارهٔ واقعیت به ویژه در مورد آنچه به بینش مربوط به رابطه شکل و مضمون مربوط می‌شود، به ایدئالیسم می‌گراید. وجه مثبت دیگر آن است که وی قضیه را به عنوان وحدت دیالکتیکی تحلیل و ترکیب باز می‌شناسد. در رابطه با مسأله حقیقت قضایا، همانطور که قبلاً گفتیم، ارسطو در چنبره تناقض فرو می‌افتد و چنین می‌گوید که حقیقت منحصرأ در درون قضیه موجود است. در این باره نه تنها خطا می‌ورزد، بلکه با اندیشه خود نیز مخالفت می‌نماید، زیرا وی قبلاً حقیقت احساس‌ها را باز شناخته است.

حقیقت احساس‌ها که رونوشت کم و بیش دقیق واقعیت هستند، یکی از آراء بنیانی نحلهٔ اصالت ماده به شمار می‌آید. ما چنین می‌پنداریم که نه قضایا بلکه مفاهیم نیز ممکن است صادق یا کاذب باشند و این بستگی بدان دارد که انعکاس وفادارانهٔ واقعیت هستند و یا آنرا به گونه‌ای مقلوب منعکس می‌دارند. ارسطو می‌پنداشت که قضایا باید مستقیماً بر واقعیت منطبق باشند و این البته بینشی متافیزیکی بود. همین بینش سبب شد که ارسطو صرفاً قضایا قطعیه را معتبر بداند و بدینسان معنا و مفهوم معرفتی دیگر انواع قضایا را منکر شود و بار حقیقت را که در آن قضایا موجود است، مشاهده ننماید.

نظریه مفهوم

تردید ارسطو میان ماتریالیسم و ایدئالیسم عینی، به ویژه در نظریه مفهوم منعکس

وعیان می‌شود. مسأله مفهوم قبل از همه مسأله کلی و رابطه آن با شخصی^۱ است و دقیقاً در وقت تلاش برای حل همین مسأله است که ارسطو در درون اغتشاش سنگینی سردرگم می‌شود.

ازیکسو انتقاد تا بانك و پیرصلا بتی از نظریه مثل افلاطونی، به دست می‌دهد و نادرستی تبدیل مفاهیم کلی را به جوهر مستقل و مستقل از جهان محسوس ثابت می‌کند. ارسطو در انتقاد خود از نظریه مثل افلاطونی، به عنوان ماتریالیستی که باید آلیسم به نزاع پرداخته، ظاهر می‌شود.

اما، وی در نیمه راه متوقف می‌گردد. همانطور که گفتیم ارسطو وجود مفاهیم کلی مجرد را به مثابه ذوات مستقل اشیاء منفرد در جهان محسوس باور ندارد. با این همه وی این مفاهیم را به عنوان ذوات ثانوی که ماهیت همه آنچه را که در واقعیت موجود است، ساخته‌اند، قبول دارد. گرچه ارسطو کلی را از شخصی، جدا و منفک نمی‌نماید و عقیده دارد که کلی صرفاً در درون اشیاء شخصی موجود است، اما کلی را وجود متعالی و کامل می‌بیند که در رابطه با جوهری که مربوط به اشیاء شخصی است، تقدم دارد. در نظریه ارسطو کلی به مثابه جوهر هر آنچه که موجود است، جاودانه و غیر قابل تغییر است، در حالی که اشیاء شخصی عارضی، گذرا و دگرگون شونده‌اند.

بنابراین مشاهده می‌نمائیم که تردید و نوسان ارسطو میان ماتریالیسم و ایدئالیسم سبب می‌شود که وی با خود در تناقض افتد. ازیکسو اشیاء شخصی ذوات نخستین به شمار می‌آیند و از سوی دیگر وجود کامل جاودانه و متعالی، به مفاهیم کلی نوعی نسبت داده می‌شود. کلی صرفاً در ذوات شخصی موجود است، اما معنای واقعی آن، عالی‌تر از معنای واقعی اشیاء است، زیرا ماهیت همه ذوات شخصی را باید در کلی جستجو کرد.

نظام فلسفی ارسطو، مبتنی بر سلسله مراتب مفاهیم و نظم و ترتیب هر آنچه که موجود است می‌باشد. ارسطو با پیروی از این نظریه افلاطون، تعبیر جدیدی از این اندیشه به دست می‌دهد. جریان اندیشه او معکوس نظر افلاطون است. به عقیده افلاطون هر قدر مفهوم عالی‌تر باشد و هر قدر با کمال بیشتری متصور شود، تمامیت و جامعیت وجود در او افزون‌تر است. بنابراین افلاطون عقیده دارد که اشیاء شخصی جهان محسوس که بازتاب پریده رنگ اندیشه‌های مجردند، از لحاظ غلظت و شدت وجود، واپسین درجه را دارند و در سطح نازلی هستند، اما برعکس، ارسطو بر آن است که وجود جامع و تام به ذوات شخصی تعلق دارد. به عقیده او، ارتقاء درجه وجود با کلیت مفهوم، رابطه معکوسی

دارد. مفهوم، هر قدر در نردبان مفاهیم جای بالاتری را اشغال کند، یعنی هر قدر کلی تر باشد و در نتیجه، هر قدر از ماده اولیه دورتر متصور شود، مضمون آن ناچیزتر است، و در نتیجه وجود دروی کمتر متمرکز شده است. انواع^۱ بی واسطه نسبت به اجناس^۲ مضمون غنی تری دارند و اجناس نیز به نوبه خود از مفاهیم کلی متعالی از لحاظ مضمون غنی ترند. اگر از نردبان مفاهیم صعود نمائیم و از اشیاء شخصیه که در معرض دریافت حواس ما واقع می شوند، دوری گزینیم، آنگاه با مفاهیمی برخورد می نمائیم که در آنها، وجود، هر چه اندک تر است. اما اندیشه ارسطو جریان معکوسی را نیز طی می نماید. وی می گوید که کلی از لحاظ ماهیت، مقدم است و کلی بنیان و اساس اشیاء شخصیه است و چنانچه می دانیم، این فکری است که کاملاً جنبه افلاطونی دارد.

ارسطو، در این باره با خود توافق ندارد. از یکسو شخصی را، امر ذاتی می داند و کلی را امری می پندارد که در درون شخصی نهفته است و از سوی دیگر تعلیم می دهد که شناخت مفهومی، موضوع کلی است و تعریف مفهوم سبب نیل به شناخت ماهیت می شود. اگر دیدگاه نخست را ملاک بگیریم، شخصی موضوع خاص شناخت محسوب می شود، اما اگر بردیدگاه دوم تکیه کنیم، شخصی را به مثابه امر شخصی نمی توان موضوع شناخت دانست، بلکه باید چنین حکم نمود که کلی موضوعی است که زمینه هر شناخت علمی را تشکیل می دهد.

ارسطو، در جستجوی حل این تناقض در مقوله ذات^۳، دومعنا را از یکدیگر متمایز می نماید: ذات نخستین (اشیاء شخصیه) و ذات ثانوی (ماهیت کلی). به نظر ارسطو، اشیاء منفرد و شخصیه وحدتی از صورت^۴ و ماده اند^۵. اما در این وحدت تقدم متعلق به صورت است.

صورت، ماهیت اشیاء شخصیه است و مفهوم آن به شمار می آید و اگر بخواهیم دقیق تر سخن گوئیم، صورت، وجه وجودشناسی مفهوم است. در نظام فلسفی ارسطو مفاهیم، «از لحاظ ماهیت» مقدمند، در حالی که تقدم ادراک حسی، امری است که به «ما مربوط می شود» زیرا ما تنها در صورتی موفق به شناخت ماهیت می شویم که آنرا از طریق تجربه حسی و تعمیم اطلاعات تجربی دنبال نمائیم.*

1. Les espèces 2. Les genres
3. Substance 4. La Forme 5. La matiere

✽ به نظر ارسطو، در امر شناخت، ادراک حسی تقدم زمانی دارد، زیرا ما بدو امری را از طریق حس ادراک کرده و سپس به ماهیت آن پی می بریم، اما مفاهیم در امر معرفت، تقدم منطقی دارند، زیرا شناخت هر چیز منوط به شناخت ماهیت آن است. مترجم

اندیشهٔ ارسطو در دایرهٔ مسأله مفهوم، جد و جهد بی ثمر می نماید. گاه به ماتریالیسم می گراید و گاه به ایدئالیسم عینی متمایل می گردد. گاه راه تجربه گرایی را در پیش می گیرد و گاه خود را بر فکر شهودی می آویزد. گاه تا مرز انگارشهای دیالکتیکی پیش می رود و گاه در متافیزیک فرو می غلتد.

فیلسوفان بورژوازی بینشهای مادی ارسطو را در هاله ای از ابهام فرو می برند و ایدئالیسم آنرا برجسته می نمایند. اولیانوف در نوشته خود، درباره فلسفه ارسطو، یادآور شده است که هگل «همهٔ نقاطی را که در آن نقاط ارسطو میان ایدئالیسم و ماتریالیسم تردید را داشته، پنهان نموده است»^۱. و این به ویژه در «مورد آنچه، علیه ایدئالیسم افلاطون، ارائه شده...»^۲ مصداق دارد. اولیانوف، یادآور می شود که هگل از همهٔ شگردها و فوت و فن های ایدئالیستی بهره می جوید تا جسامهٔ ایدئالیستی قرن های هیجده و نوزده را بر اندیشه ارسطو ببوشاند.^۳

تاریخ نگاران فلسفهٔ منطقی، مانند زلر، پوانتل و دیگران موضع مشابهی دارند. چنانچه ژ. رمک^۴ برای توضیح این مسأله که ارسطو نتوانست بر تعالی^۵ کلی که در نظریهٔ مثل افلاطونی وجود دارد، غلبه نماید، زحمت بسیار بر خود روا داشت. رمک، در پاسخ این سؤال که پس چگونه است که ارسطو از نظریهٔ مثل افلاطونی به علت آنکه افلاطون وجود مستقل مفاهیم کلی را قبول کرده، انتقاد می کند و چگونه است که خود در برابر بینش افلاطونی، بینشی می نهد که موافق آن کلی جز در درون اشیاء شخصیهٔ متعدد وجود ندارد، پاسخ می گوید که اینها به جز کلمات زیبا نیستند، زیرا ارسطو کماکان و دقیقاً مانند افلاطون در رابطه با ماده و اشیاء شخصیه، کلی را امری متعالی می پندارد. رمک عقیده دارد که در نظام ارسطویی وجود متکامل و عاری از نقص به کلی و یابیه صورت تعلق دارد. و این قبل از آن است که چنین وجودی در اشیاء شخصیه فعلیت یابند، زیرا کلی وجودی جاودانه است که موقتاً در درون اشیاء شخصیه فعلیت می پذیرد. چنانچه مشاهده می نمائیم رمک از تناقضات نظریهٔ کلی در فلسفهٔ ارسطو که نتیجهٔ تردید او میان ایدئالیسم و ماتریالیسم است، در جهت پوشاندن تن پوش ایدئالیستی بر ارسطو بهره می گیرد و او را در جرگهٔ معتقدان به ایدئالیسم می گذارد.

۱. ۹. اولیانوف: مجموعه آثار، پاریس - مسکو، جلد ۳۸ صفحه ۲۷۵.

۲. ۹. اولیانوف: مجموعه آثار، جلد ۳۸، صفحه ۲۶۹.

۳. ۹. اولیانوف: مجموعه آثار، جلد ۳۸، صفحه ۲۷۳.

4. J. Rehmke

5. transcendence

بنابه نظریه ارسطویی آن فرایند منطقی که از مفاهیم کمتر کلی به مفاهیم کلی تر حرکت می کند با آنچه می توان آنرا مقولات نامید، به پایان می رسد. اطلاعات مشخص گوناگونی که از ادراك حسی حاصل می شوند، نقطه عزیمت فرایند منطقی تعمیم است. اما نقطه نهایی این فرایند، شمار محدودی از کلی ترین مفاهیم است که نه به یکدیگر و نه به مفهوم متعالی واحد بدل می شوند.

ارسطو در مقولات جدولی از مقولات عشر به دست می دهد (شاید باتأسی به جدول فیثاغوری). با اینهمه در پاره ای از موارد این تعداد تقلیل می یابد. در نخستین کتاب تحلیل های ثانوی، مقولات ملك^۱ و وضع^۲ منظور نشده اند و در کتاب پنجم و چهاردهم متافیزیک سه مقوله آمده است و آن چنین است: جوهر^۳، حالت^۴ و اضافه^۵.

جدول مقولات عشر، در فصل چهارم کتاب مقولات، مطرح شده است و همانجا چنین آمده است که وقتی لفظی را در بیرون از جمله بکار می بریم، آن لفظ معنای جوهر (ماده) یا کیفیت و یا کمیت را افاده می نماید و یا اضافه را. همچنین لفظ ممکن است به معنای مکان^۶، زمان^۷، وضعیت و یا ملك (شیوه وجود) باشد و همچنین ممکن است لفظ، مبین فعل^۸ باشد و یا آنکه تداوم یا انفعال^۹ را افاده نماید.

بدینسان انسان یا اسب، ذات یا جوهرند و پهنای دو کوره راه کمیت محسوب می شود، سفیدی کیفیت است و نیمه، مضاعف و بزرگ را باید به اضافه مربوط دانست. اگر بگوئیم در مدرسه و در همانجا، از مکان سخن گفته ایم و دیروز مبین زمان است. نشسته و خوابیده از وضعیت حکایت می کنند و پاپوشیده و مسلح حکایت از ملك دارند. اما اگر گفته شود که او چیزی را قطع می نماید و یا طبخ می کند، در اینجا به فعل اشاره شده است، چنانچه عبارت سوخته و مجروح می شود، حکایت از انفعال دارد.

ارسطو، در نظریه مقولات نیز، مانند نظریه مربوط به قضیه می کوشد تا منطق را در گرامر کشف کند و اشکال منطقی را از اشکال گرامری استنتاج نماید.

اندیشه اصلی ماتریالیستی ارسطو آن است که اصول منطقی، قوانین و اشکال اندیشه، توسط خود اندیشه آفریده نشده اند، و زاده اختراع نمی باشند، بلکه منطق، آنها را در درون واقعیت کشف نموده است. این مطلب در رابطه با مقولات نیز مصداق دارد. با توجه به رابطه نزدیک اندیشه و زبان، باید گفت که مقولات منطقی، در درون زبان جای

1. avoir	2. Situation	3. essence
4. état	5. relation	6. Lieu
7. temps	8. action	9. Souffrance

دارند و باید آنها را از همانجا استخراج نمود. ارسطو، مقوله‌ها را، آنسان که کانت و هگل استنتاج می‌نمایند استخراج نمی‌کند. وی این امور را از طریق تحلیل مقوله‌های دستوری که به صورتی مضر مقوله‌های منطقی را در خود دارند، کشف می‌نماید.

توندلنبورگ برحق است وقتی می‌گوید که مقولات ارسطویی از لحاظ بنیادشان با روابط دستور زبانی گره خورده‌اند، و زاده تحلیل عبارات و جملات هستند. اما ریتور^۱، زلر و اشپنگل^۲ با این فکر که اندیشه اصلی پژوهش توندلنبورگ را تشکیل می‌دهد،^۳ مخالفت ورزیده‌اند.

اعتراض آنها اساساً مبتنی بر این مطلب است که توندلنبورگ، توضیحی به دست داده که با ذهنیت ارسطویی، انطباق ندارد، زیرا تاریخ دستور زبان نشان می‌دهد که اجزاء کلام که مقولات با آن مقایسه شده‌اند، بعد از ارسطو تدوین گردیده‌است.

پیدا است که این انتقاد اساس محکمی ندارد، زیرا در اینجا، نظریه زبان با مطالعه خود زبان مشتبه شده‌است. ارسطو برای آفریدن نظام مقولات از نظریه تدوین شده زبان بهره نگرفت، بلکه باید گفت که در این کار مطالعه خود زبان، راهنمایش بود. به عبارت دقیق‌تر باید گفت که هر چند ارسطو مقوله‌ها را از طریق مطالعه روابط دستوری مکشوف داشت اما این بدان معنا نیست که او این مقوله‌ها را از روابط دستوری استخراج نموده‌است. گرچه ارسطو، خود درباره ریشه‌های نظریه مقولات، مطلبی نمی‌گوید، اما باید اذعان نمود که رابطه ارگانیکی میان مقوله‌های منطقی ارسطو و مقوله‌های گرامری موجود است. کانت در کتاب نقد عقل محض چنین می‌گوید که مقوله‌های ارسطو «به گونه‌ای تصادفی پیدا شده‌اند» و هگل در ده‌های تاریخ فلسفه بیان می‌دارد که مقولات ارسطو مجموعه و جنگی است که در کنار یکدیگر ردیف گشته‌اند.

اما انتقاد کانت و هگل در رابطه با تدوین خود کامه مقولات ارسطویی و اعتقادشان به اینکه نظام مقولات در فلسفه ارسطو بنیاد درستی ندارد، ناشی از آن است که جدول مقولاتی که کانت در برابر جدول ارسطویی نهاده و جنبه خودپویی مقولات هگلی، از مقوله‌های ارسطو که مبتنی بر تحلیل زبانی است، خود کامگی بیشتری دارند. نظام ارسطویی خصلتی تجربی دارد، در حالی که نظام مقوله‌های کانت و هگل اپریوری (قبلی) هستند و علاوه بر اینها باید یادآور شد که کانت و هگل مقولات اصلی ارسطو را در نظام خود وارد

1. Ritter 2. Spengel

۳. آ. توندلنبورگ: مقولات ارسطویی ۱۹۳۳ و Geschichte der Kategorienlehre

کرده‌اند. این مقولات چنین‌اند: کیفیت، کمیت، اضافه و جوهر. در مورد آنچه به‌واژه «مقوله»^۱ مربوط می‌شود، باید گفت که این لفظ در نظریه ارسطو گاه به‌معنای وسیع و گاه به‌معنای تخصصی‌تر به‌کار رفته است. در مورد دوم ارسطو از آن برای بیان معنای محمول بهره‌جسته است. لفظ «مقوله» گاه جهت‌ها را افاده می‌نماید و از آن امکان، ضرورت و غیره افاده می‌شوند. اما رواقیون در مبحث دستور زبان محمول جمله‌را، به‌یاری لفظ «کاته‌گوره‌ما»^۲ (κατηγορημα)، بیان می‌دارند.

توندلنبورگ^۳، در تاریخ نظریه مقولات خود اظهار می‌دارد که ارسطو «مقوله» را اولین بار به‌عنوان لفظ خاصی برای بیان محمول در قضیه و در درون جمله به‌کار برد. بن^۴ خاطر نشان می‌نماید که این لفظ نه‌تنها برای طبقه‌بندی اشیاء بلکه بیشتر برای تعمیم محمولها و تحلیل انواع حمل به‌کار رفته است. وی می‌گوید که ارسطو نظریه مقولات خود را بر اساس طرح زیر، بنا نهاده است. طرح مزبور چنین است: شیء شخصیه معینی را در نظر می‌آوریم. درباره این شیء پرسشهای زیر به‌ذهن خطور می‌کند، «درباره این شیء چه چیزی را می‌توانیم به‌عنوان محمول بیان داریم؟ تحلیل‌هایی انواع حمل کدام است؟». به‌عقیده بن، ارسطو بدو فقط می‌خواسته است، شمار کاملی از محمولهای قابل امکان، در رابطه باشیء منفرد به‌دست‌دهد، بدین ترتیب به‌نظر بن، نظریه مقولات ارسطویی تحلیل معنای اصلی فرایند اتحاد فعل با اسم است. جان. استوارت میل نیز چنین بینشی دارد و اظهار می‌دارد که صرفاً در بینش اصحاب مدرسه^۵ است که مشاهده می‌نمائیم، مقولات ارسطویی به‌منظور طبقه‌بندی اشیاء به‌کار می‌روند.

دیگران برعکس به‌ماهیت وجود شناسانه مقوله‌های ارسطویی باور دارند، چنانچه زلر با همه نیرو می‌کوشد تا نظریه ارسطو را در این باره به‌مبحث وجود مرتبط سازد. مینتو^۶ نیز بر خصلت وجودشناسی مقوله‌های ارسطویی تأکید می‌نماید. توندلنبورگ برعکس اظهار می‌دارد که میان مقوله‌های ارسطویی و اصول وجودشناسی باید تمایز دقیقی قائل گردید، زیرا وی بر این عقیده است که راهی که به مقولات ختم می‌شود، هنگامی مشخص می‌گردد که ما مسأله تقسیم مفاهیم و توزیع آنرا به انواع طرح نمائیم. اما افلاطون که خودش نیز به این مسأله علاقمند بود، در نظریه منطقی مقولات، مطلب چندانی ارائه نداد، زیرا به نظر او مفاهیم کلی معنایی وجودشناسی داشتند و این بدان معنا است که ارسطو را باید آفریننده واقعی نظریه منطقی مقولات دانست.

1. Categorie	2. Kategorema	3. Bain
4. Scolastiques	5. Minto	

بیشتر تاریخ‌نویسان منطق، مانند ترندلنبورگ^۱، مقوله‌های ارسطویی را مفاهیم نوعیه‌ی عالی می‌دانند و نظریه‌ی ارسطویی مقولات را نه با وجودشناسی بلکه با منطق مرتبط می‌شمرند. به نظر ما این دیدگاه درست و موجه است، اما باین وجود لازم است که به رابطه‌ای که نظریه‌ی ارسطویی مقولات را به دستور زبان و وجودشناسی پیوند می‌دهد، بذل توجه نمود. وجود این رابطه‌ی پاره‌ای از پژوهندگان را بر آن داشته است که در نظریه‌ی ارسطویی مقولات، وجوه گوناگون را ملاک پندارند. در این باره دیدگاه برنتانو^۲ را می‌آزمائیم. این دیدگاه را می‌توان در احکام زیر خلاصه نمود.

مقولات ارسطویی، معانی گوناگون وجود و انواع عالی هستی به شمار می‌آیند. مقولات محمولهای عالی ذات نخستین‌اند و بر حسب رابطه‌ای که با آن دارند متفاوت می‌شوند. در اینجا دقیقاً تجزیه و تحلیل است که بر طبقه‌بندی مقولات حاکم است. مقولات بنابه شیوه‌های حمل متفاوت می‌شوند. تعدد و اختلافی که در محمول ذات نخستین مشاهده می‌شود با تعدد و اختلاف مقوله‌ها برابر است. مفهوم واحد و یکسانی را نمی‌توان با دو مقوله متفاوت بیان داشت، اما تمایز میان مقوله‌ها، تمایزی نیست که الزاماً واقعی باشد. ارسطو خود نمونه‌هایی را به دست می‌دهد که در آنها امکان اینهمانی واقعی اشیاءیی که متعلق به مقولات گوناگون هستند، آشکار شده است.

برنتانو، یادآور می‌شود که می‌توان در تقسیم مقوله‌ها در نظریه‌ی ارسطو از برهان قیاسی بهره جست (بنابه شیوه‌های وجودی ذات (جوهر نخستین). این استنتاج مقولات باید با کشف تمایز میان ذات و عرض^۳ آغاز شود. خود عرض را می‌توان به عوارض و روابط مطلقه تقسیم نمود. اعراض مطلقه نیز به نوبه‌ی خود به انواع و خرده انواع تقسیم می‌شوند و این به معنای تبدیل برخی از مقولات به مقولات دیگر است، در این صورت همه مقولات دیگر، خود انواع عالی به شمار نمی‌آیند، بلکه نردبانی را پدید می‌آورند که پنج پله دارد. اینها پله‌های کلیت هستند. کلیت فوقانی متعلق به مقوله وجود است. در صورتی که مقولات «ذات» و «عرض» در مرحله نازلتر کلیت واقع شده‌اند. پراقتل تبدیل مقوله‌ها را در خود نظریه‌ی ارسطو نیز مشاهده می‌کند و براندی^۴ در این زمینه چنین می‌نویسد که این تبدیل و تحویل، نظریه‌ی مقولات را درهم فرو می‌ریزد.

محتمل است که استنتاج مقولات ارسطویی توسط خود او انجام نشده، بلکه ثمره اندیشه‌های کسانی باشد، که پس از وی منطق او را مطالعه کرده‌اند.

حال که بینشهای اساسی را درباره‌ی مقولات ارسطویی از نظر گذرانیدیم، جا دارد که

عقیده خود را نیز در این باره ابراز داریم.

ارسطو در جهت یافتن کلی‌ترین مفاهیم با تکیه بر این فکر که مفهومی که محمول قضیه از آن تشکیل شده، دامنه‌اش وسیع‌تر از موضوع قضیه است، به مطالعه انواع محمولها مبادرت نمود. تعیین و تدوین انواع محمولها در درون قضیه سبب گردید که طبقه‌بندی قضایا بنا بر اصل دیگری صورت پذیرد، یعنی قضایا بنا بر انواع محمولها طبقه‌بندی شوند. در همین جاست که اندیشه مربوط به مقولات، در اندیشه مربوط به قضایا مؤثر می‌افتند. اما نظریه ارسطویی مقولات، در جستجوی کشف نظام مفاهیم عالی‌ه بود، زیرا چنانچه اولیانوف خاطر نشان نموده منطق ارسطویی بنا بر بنیان‌هایش منطقی عینی است، بنابراین مفاهیم عالی‌ه منطق نیز به نظر او انواع متعالی وجودند.

از آنجا که ارسطو به اید‌آلیسم عینی گرایش دارد و تمایزی میان وجود و اندیشه قائل نیست، مفاهیم عالی‌ه و انواع متعالی بایکدیگر منطبق می‌شوند.

ارسطو نیز مانند افلاطون بر این عقیده است که علم نظامی از مفاهیم است. این دو حکیم هر دو معتقدند که همه مفاهیم سلسله مراتب معینی را، تشکیل می‌دهند. در این سلسله مراتب، هر مفهوم خاص جای معین و دقیقی را اشغال می‌نماید. بنا بر نظریه افلاطون و ارسطو مفاهیم جاودانه و لایتغیرند و میان آنها رابطه تغییرناپذیر و ثابتی برقرار است. این رابطه همان تابعیت مفاهیم کمتر کلی از مفاهیم کلی‌تر است. مفاهیم زیرین (کمتر کلی) به مفاهیم فوقانی (بیشتر کلی) بستگی دارند. ارسطو، بنا بر همین دیدگاه، قضیه حقیقی را، ارتباط تبعی مفاهیم توصیف می‌کند: در هر قضیه بر تابعیت موضوع از محمول حکم می‌نمائیم. در قضیه، موضوع، مفهومی دانی است و محمول مفهومی عالی. بنابراین، بنا بر همین دیدگاه باید گفت که به نظر ارسطو در هر قضیه، امری که کلیت بیشتری دارد، متضمن امری است که واجد کلیت کمتری است.

در رأس سلسله مراتب مفاهیم، مقولات واقع شده‌اند که عالی‌ترین و کلی‌ترین مفاهیم را شامل می‌شوند و مفاهیم دیگر را باید در درون مقوله‌ها جستجو کرد. مقولات در رابطه با قضایا عالی‌ترین انواع محمول به شمار می‌آیند و دقیقاً همین نکته است که فهم نظام مقولات را امکان‌پذیر می‌نماید. همچنین مقولات عالی‌ترین انواع هستی به شمار می‌آیند. با اینهمه مشاهده می‌نمائیم که در نظریه ارسطو، مقولات همه انواع هستی را شامل نمی‌شوند. چنانچه مثلاً جهات هستی^۱ در جدول مقولات گنجانده نشده‌اند.

در اطراف این مسأله که ارسطو در ابداع نظریه مقولات خویش تا چه حد اصیل بوده،

مباحثه‌ای جریان داشته است. **قرندلنبورگ** معتقد است که پیشکامان ارسطو، تنها مدخلی در این باب گشوده‌اند. اما **آ. گرک**^۱ در مقاله‌ای تحت عنوان «منشاء مقولات ارسطویی»^۲، از اندیشه «منشاء افلاطونی مقولات» که قبلاً توسط **والنتین رز**^۳ ارائه شده است، دفاع می‌نماید؛ اما با وجود آنکه در اسلاف ارسطو وبه ویژه در نظریه افلاطون اغلب مقولات مجردی را که در جدول مقولات ارسطویی آمده، مشاهده می‌نمائیم، باید گفت که نظام ارسطویی کاملاً اصیل است. ممکن نیست بتوان برای نظام مقولات ارسطویی، منشاء افلاطونی قائل شد، زیرا اساساً جهتی متضاد را با نظریه افلاطونی واجد است.

به عقیده **گرک**، نظریه مقولات ارسطویی در واقع در آکادمی افلاطون پایه‌ریزی شده است و ارسطو خود در یکی از قدیمی‌ترین آثارش یعنی **توپیکها** بدین موضوع اشاره می‌نماید. **گرک**، می‌گوید که ارسطو در انتقاد از نظریه مثل افلاطونی، از نظریه مقولات افلاطونی بهره می‌جوید. چنانچه ارسطو در اخلاق نیکوماک، در اسناد مفاهیم «ذات» و «اضافه» به مقولات، تناقضی درونی را کشف نموده است، زیرا در اینجا وجود نخستین با ذات مرتبط است و وجود مشتق و ثانوی به اضافه مربوط می‌گردد. **گرک** آنگاه به انتقاد ارسطو از اندیشه افلاطون استناد می‌جوید. افلاطون چنین می‌آموزد که اندیشه (مثل)، منحصرراً به نخستین مقوله (ذات) مربوط است اما ارسطو اعتراض می‌نماید که اندیشه‌ها ممکن است به مقولات گوناگونی مربوط شوند. مثلاً مثل خوبی از مقوله‌های گوناگونی تشکیل شده است: خوبی فی‌نفسه ذات است، اما به عنوان فضیلت، کیفیت محسوب می‌شود. در صورتیکه خوبی را به عنوان اعتدال، باید کمیت پنداشت و اگر آنرا امتیازی محسوب کنیم، اضافه است.

در اینجا، عدم صحت بینش کسانی که مقوله‌ها را اجناس متمایز می‌پندارند، معلوم می‌شود، اما ذات، کیفیت، کمیت، زمان و مکان در دیالوگ‌های افلاطونی مفاهیم عالی‌تر تعریف شده‌اند و **گرک** می‌گوید با همین حربه است که ارسطو بر افلاطون می‌تازد. بدینسان که وی به یاری نظریه افلاطونی مقولات، نظریه مثل افلاطونی را ویران می‌نماید. **گرک** حتی این فرض را پیش می‌کشد که افلاطون نظریه مقولات خود را قبل از نظریه مثل به رشته تحریر درآورده است. آنگاه **گرک** از خود سؤال می‌نماید که آیا افلاطون به عنوان یک اندیشمند قادر نبود، در میان عالیترین مفاهیمی که واجد هیچ وحدت متعالی نیستند، مفاهیم زوجی

1. A. Gercke

۲. آ. گرک: **آدشیو تاریخ فلسفه جلد چهارم**، دفتر سوم، صفحه ۴۲۵.

3. Valentin Rose

رامانند انفعال و فعالیت بگنجاند. بدیهی است که فرض وجود مفاهیم عالی تر در رابطه با مفاهیم دو گانه، امری ضروری است، اما چگونه افلاطون چنین کاری را متحقق ساخته، مطلبی است که توجیهی به جز آن ندارد که بگوئیم افلاطون در بیان نظریه مقولات از نفوذ نحله فیثاغوری (جدول فیثاغوری اعداد ده گانه) آزاد نبوده است.

گروک، آنگاه می گوید که ارسطو در کتاب توپیکها، مقولات ده گانه نحله افلاطونی را اقتباس نمود و سپس برخی از آنها را، از جدول خود خارج کرد. و بالاخره گروک با عقیده پراوتل، اسپنگل، بونیتس و رز همداستان می شود و نتیجه می گیرد که مقولات رانمی توان منسوب به ارسطو دانست. وی می نویسد که ارسطو در بیان نظریه مقولات، مطلب تازه ای بر آن نیفزود. اما گروک به شیوه جدید طرح مسأله مقولات توسط ارسطو اشاره نمی نماید و ستیزه ارسطو را علیه نظریه افلاطونی که به درون بحث مقولات نیز رخنه نموده است، از نظر دور می دارد.

اگر نظریه مقولات ارسطویی و افلاطونی را بایکدیگر مقایسه نمائیم «نتایجی که از این مقایسه حاصل می شود، چنین است:

نظریه افلاطونی نظامی مرتبط است که با روح و ذهنیت ایدآلیسم عینی بنا گردیده است. این نظریه ادامه منطقی رئالیسم افلاطونی است که موافق آن، مفهوم کلی تر و متعالی تر از کمال و واقعیت سهم بیشتری دارد و موجودی متکامل تر است. نظام مقولات افلاطونی کلی و عام است و هر آنچه را که وجود دارد، فرا می گیرد و فی نفسه مفاهیم رانیز شامل می شود.

اما نظریه ارسطو بر اثر تناقضات درونی از هم گسسته شده است و علت آن است که دیدگاه مادی را تا پایان ادامه نمی دهد. تناقض در شیوه حل مسأله رابطه میان کلی و شخصی، آشکارا قابل رویت است و آنرا در بررسی رشد مشخص نظریه مقولات وی می توان تشخیص داد. در رأس مقولات مقوله ذات واقع شده که در جدول مقولات جایگاه اول را اشغال می نماید.

ارسطو عقیده دارد که میان قضایایی که در آن ذات، انواع و اجناس آن بیان شده اند و قضایایی که محمولهایشان به مقولات دیگر مربوط می شوند، تفاوتی اساسی وجود دارد. در نخستین نوع از قضایا ذات، با ماهیت خویش مرتبط می شوند و در قضایای نوع دوم با اعراض سروکار داریم. ارسطو این تفاوت را به شیوه زیر مشخص می دارد. در رابطه با مورد اول با اسم و مفهوم سروکار داریم و در صورتی که در مورد دوم، منحصر آ اسم است که بیان می شود و مفهوم به معنای خاص کلمه وجود ندارد.

ارسطو ذات اول و ذات به معنای خاص کلمه را به گونه‌ای منفی تعریف می‌کند و آنرا چیزی توصیف می‌کند که ممکن نیست هیچگاه محمول واقع شود و تنها می‌توان آنرا موضوعی دانست که هر محمولی را می‌توان بر آن حمل نمود. اما در رابطه با ذوات ثانوی (کلی، جنس و نوع که ماهیت ذات نخستین به شمار می‌آیند) می‌توان گفت که این امور ممکن است در درون قضیه موجود باشند و نیز ممکن است موضوع و محمول واقع شوند.

ارسطو درباره ذوات نخستین می‌گوید که این ذوات ممکن است واجد نقیض خود باشند. انسانی ممکن است گاه خوب باشد، گاه بد، گاه سپید باشد، گاه سیاه و ممکن است گاه گرم باشد و گاه سرد. ذات نخستین تداومی در درون تغییر است.

از ذات نخستین که بگذریم، مقولات دیگر و نیز ذوات ثانوی وجود مستقلی ندارند و تنها در درون ذوات نخستین است که متحقق می‌شوند و ما آنها را به یاری اندیشه معرفتی انتزاع می‌نمائیم.

به نظر ارسطو تشکیل مفاهیم، فرایندی است که از کلیت موجود در درون اشیاء متعدد نایکسانی را انتزاع می‌نماید. این فرایند انتزاع را می‌توان استخراج کلی از شخصی نام نهاد. زیرا اگر از دیدگاه عینی بنگریم کلی در درون شخصی موجودیت دارد.

بنابراین کلی واقعی است که از لحاظ عینی وجود دارد و صورتی برای ماده محسوب می‌شود. کلی را نباید ثمره اندیشه آدمی و یا عقل تصور کرد. کار عقل تنها در این خلاصه می‌شود که حقیقت عینی را از راه مکاشفه ادراک نماید.

مقوله اول قبل از هر چیز یک ذات است. بدین معنا که به شیوه‌ای مستقل وجود دارد و ثانیاً آنرا باید ماهیت و یا مفهوم به معنای محدود کلمه تصور کرد. در اشیاء به جز ماهیت، اعراضی وجود دارند که یا از اعراض ضروری هستند که ضرورتاً به ماهیت مربوط می‌شوند و یا آن که با ماهیت رابطه‌ای ضروری ندارند، بدین معنا که در زمره تصادفاتند.^۱

ارسطو می‌کوشد که نخستین مقوله را آشکارا از دیگر مقوله‌ها جدا نماید. همه مقوله‌های دیگر برخلاف مقوله اول (ذوات) در زمره اعراضند (در رابطه با مقوله اضافه می‌توان گفت که آن عرضی بر عوارض است).

با این همه مشخصه ذات به مثابه امری که به شیوه‌ای مستقل وجود دارد و در درون هیچ چیز دیگر واقع نشده با آنچه ارسطو درباره ذات دوم می‌گوید، سازگاری ندارد.

وی انواع و اجناسی را که متعلق به ذوات شخصیه هستند، مشخصه کیفی اشیاء شخصی و منفرد نمی‌داند، بلکه آنها را واجد ذاتیت نسبی می‌خواند. (در اینجا گرایش به

ایدآلیسم مشاهده می‌شود). ارسطو این دو ذات ثانوی (نوع و جنس) را از مقوله کیفیت متمایز می‌کند و چنین می‌گوید که کیفیت ممکن است در این یا آن درجه با شیء مرتبط باشد، در صورتی که جنس و نوع ممکن است با شیء ملازم باشند و یا نباشند. در اینجا صحبت از تمایز درجات، در میان نیست.

قرندلنبورگ در این باره باریک اندیشه‌ای می‌گوید که اگر بپذیریم که کیفیت واجد درجات است، در این صورت می‌توان آنرا به زمینه جنس و نوع نیز بسط داد. چنانچه مثلاً اگر نمونه نوع را در نظریه ارسطو در نظر آریم، آنرا بدین صورت بیان می‌داریم: «انسان، حیوانی خردمند است». حال اگر این نمونه را با نمونه کیفیت یعنی با این قضیه که «انسان سپید است» مقایسه نمائیم، درمی‌یابیم که هیچ تمایزی به آن معنا که ذکرش رفت مشاهده نمی‌شود. افراد آدمی ممکن است کم و بیش خردمند باشند، درست به همان گونه که بدن انسان ممکن است کم و بیش به رنگ سفید باشد. اگر قبول نمائیم که ذات به مثابه ذات هیچ درجه و شدت وضعی را پذیرا نیست، در این صورت باید گفت که ذوات ثانوی، ذات محسوب نمی‌شوند، بلکه باید آنها را در مقوله کیفیت ادغام نمود.

در تحلیل مقوله ذات باید به وجه مهمی از اختلاف میان ارسطو و افلاطون اشاره کرد. افلاطون وجود (هستی) را به مثابه ذات، ادراک می‌کند، در حالی که به نظر ارسطو وجود، ذات به شمار نمی‌آید. بلکه فقط محمولی کلی است. به نظر ارسطو وجود، در همه مقولات جریان دارد اما با مقوله ذات ملازم نمی‌کند.

به نظر او مفهوم وجود، عاری از هر مضمونی است. هر چیزی وجود است. وجود که در فراسوی هر تعریفی واقع شده فی‌نفسه هیچ نیست و مضمونی تهی دارد.

ارسطو می‌گوید که هستی (وجود) اوصاف هر چیز را بیان می‌دارد. مثلاً در مورد هرامری می‌توان گفت که آن امر چنین است و چنین نیست. بنابراین ما صفات هر چیزی را به وسیله وجود بیان می‌نمائیم و در نتیجه هر چیزی ذات است اما خود هستی ذات به شمار نمی‌آید.

در نظریه ارسطو، مقولات به «مقوله‌های هستی» معروفند. مقوله‌ها تعینات گوناگون هستی به شمار می‌آیند. اما همه تعینات هستی را نمی‌توان در ردیف مقولات جای داد چنانچه مثلاً ارسطو حرکت و تغییر را در زمره مقولات، محسوب نمی‌دارد.

ارسطو، وجود را سه نوع می‌داند: (۱) وجودی که در قضایا به عنوان حقیقت در برابر کذب (لا وجود) بیان می‌گردد. (۲) وجودی که آنرا از دیدگاه حرکت ممکن به واقعیت بازمی‌نگریم. (۳) وجود انسان که در مقولات گوناگون به بیان درآمده‌اند.

اما مقولات انواع عالی‌ه‌ای هستند که مافوقی ندارند و بنابراین نمی‌توان آنها را از چیز عالی‌تری استنتاج نمود. در این صورت ارسطو از افلاطون سؤال می‌نماید که چگونه است که وی اندیشه‌ای واحد و متعالی، یعنی مثل نیکی را، در ورای همه اندیشه‌ها جای داده است.

ارسطو می‌گوید که نیکی معانی گوناگونی دارد و دردرون هر مقوله به شیوه‌ای خاص تعیین شده است. هر مقوله مقیاسی دارد که بنا بدان آنچه را که دردرون مقوله گنجانده شده است، معین می‌دارد.

به عقیده ارسطو، مقولات رانمی‌توان به یکدیگر تبدیل کرد؛ همچنین نمی‌توان آنها را به امر عام‌تری تحویل نمود.

نظریه مقولات ارسطویی در جریان مبارزه علیه ایدآلیسم افلاطونی پدید آمده است. اما آن تفاوت اساسی که این دو فیلسوف را در رابطه با این مسأله در برابر هم نهاده، غالباً تعبیرهای نادرستی را سبب شده است.

چنانچه ارسطو را به غلط بنیان‌گذار اصالت تسمیه قرون وسطایی پنداشته‌اند و برآنند که ارسطو بر سیاق این جریان فکری، مفاهیم را، ساخته‌های ذهنی محض می‌داند و واقعیت امر کلی را منکر است. اما حقیقت آن است که ارسطو واقعیت امر کلی را باز شناخته و معتقد است که کلی دردرون مفاهیم تعبیر می‌شود. پیروان اصالت تسمیه معتقدند که کلیات نسبت به شیء جنبه بعدی دارند.* (*universalia post rem*) اما واقع‌گرایان می‌گویند که «کلیات نسبت به شیء مقدمند**» (*univdrsalia ante rem*) اما ارسطو می‌گوید که کلیات دردرون خود اشیاء واقع شده‌اند*** (*universalia in rem*).

برای فهم صحیح موضع ارسطو در مبارزه‌ای که میان اصحاب اصالت تسمیه و واقع‌گرایان درباره مسأله کلیات جریان داشته است باید تصویری را که ارسطو درباره مفهوم داشته است، روشن نمود. ارسطو مفهوم را در معنای وسیع کلمه، به مثابه عام تصور می‌کند و آنرا با همه اشیاءیی که به جنس یا نوع معینی مربوط می‌شوند، مرتبط می‌داند، اما مفهوم به معنای محدود آن، ماهیت اشیاء را افاده می‌نماید. مفهوم در محدودترین معنای خود آن چیزی است که ماهیت اشیاء شخصیه را به مثابه ذوات نخستین مکشوف می‌دارد.

☆ معنای عبارت لاتینی بالا چنین است: کلیت بعد از شیء می‌آید.

☆☆ اول کلیت و بعد از آن شیء است.

☆☆☆ کلیت در درون شیء است.

اما به این اعتبار باید گفت که خود مفاهیم، در دایره ذوات ثانوی واقع می‌شوند. ماهیت قبل از همه همان ماهیت اشیاء شخصیه است و طبیعت این یا آن شیء مشخص را معلوم می‌دارد، اما مسأله ماهیت تنها در رابطه با ذوات اولیه، عنوان نمی‌شود، یعنی آنرا نباید منحصرأ به محدوده اشیاء شخصیه، محدود کرد.

مثلاً اگر بگوئیم که انسان حیوانی است خردمند، طرح پرسشی بدین مضمون که در این صورت حیوان کدام است و چه ماهیتی دارد، منطقی به نظر می‌آید. پس می‌بینیم که در حکم اول بدو ماهیت ذوات اولیه روشن شده‌اند و بعد از آن خود به خود ماهیت قبلی به میان می‌آید و قس علیهذا. در معنای وسیعتر کلمه، قلمرو مفهوم همه آنچه را که با مفهوم اول ارتباط دارد از جمله همه اجناس و همه انواعی را که جزء نخستین مقوله محسوب می‌شوند، فرا می‌گیرد.

اما دامنه مفهوم در اینجا نیز به پایان نمی‌رسد. رابطه میان جنس و نوع نه تنها به مقوله اول (مقوله ذات) بلکه به همه مقوله‌های دیگر مربوط می‌شود. چنانچه اگر سؤال نمائیم که «سپید» چیست؟ و ماهیت آن کدام است؟ می‌توان تعریف زیر را به دست داد: «سپید» رنگی است که نوعش آنرا از همه رنگهای دیگر متمایز می‌نماید. در اینجا سپید با مقوله کیفیت مرتبط است. حال رابطه‌ای معین مثلاً نسبت را در نظر آریم و این پرسش را طرح کنیم که نسبت چیست و ماهیت آن کدام است؟ در پاسخ بدین سؤال باید تعریف نسبت را ارائه داد، یعنی مفهوم آنرا روشن نمود.

بنابراین می‌بینیم که محدوده مفهوم وسعت می‌یابد و همه مقولات را فرا می‌گیرد. ارسطو میان معنای وسیع و معنای محدود مفهوم قائل به تفاوت است و می‌گوید که در مورد اول ما بالفظ و مفهوم هر دو سروکار داریم اما در رابطه با مورد دوم فقط اسم را مشاهده می‌کنیم. اگر این بدان معنا باشد که (مجموعه مقولات به استثناء مقوله نخست) به جز الفاظ معنایی را افاده نمی‌کنند و هیچ مفهومی را بیان نمی‌دارند، در آن صورت باید گفت که ارسطو، امکان فهم کمیت، کیفیت و اضافه را نفی نموده است. نفی ادراک این مفاهیم خود به معنای نفی دانشهای چندی است. در آن صورت ریاضیات که کمیت را مطالعه می‌کند، دیگر قابل تصور نیست، و فیزیک و روانشناسی که کیفیاتی چون رنگ، صدا و غیره را می‌آزمایند، امکان تحقق ندارند. پیداست تردیدی که ارسطو در امر گزینش میان معنای محدود و وسیع مفهوم از خود نشان داده، ناشی از تردید وی میان ماتریالیسم و ایدئالیسم است.

با توجه به همه مطالبی که قبلاً گفته شد، می‌توان معنای نظریه ارسطویی را به گونه

زیرموضوع نمود.

ارسطو مقولات را قبل از همه در جهت طبقه بندی انواع فعل در درون جمله به کار برده و سپس از مقولات برای طبقه بندی الفاظ در بیرون از جمله بهره جسته و آنگاه به یاری مقولات مفاهیم را طبقه بندی کرده است و بالاخره باید گفت که طبقه بندی خود وجود به اجناس، توسط مقولات صورت گرفته است.

وی، گاه از لفظ مقوله در معنای وسیع آن برای تعریف عام نسبی^۱، اما نه خود عام بهره جسته است. چنانچه طول، عرض عدد، رنگ و غیره را مقوله می نامد. در نظریه مربوط به مقولات معنای محدود و فنی واژه «مقوله» و قبل از همه اجناس عالی به فعل مطرح است. برای ارسطو قاعداً باید در قضیه، موضوعهای بازپسینی باشند که خود ممکن نیست محمول گردند و محمولهای نهایی که به عنوان محمول دیگر نمی توانند موضوع قضیه واقع شوند. ذوات نخستین، واپسین موضوعات هستند و مقولات، آخرین محمولها به شمار می آیند. غیر از اینها هر چیزی ممکن است به مثابه موضوع در قضیه وارد شود.

نظریه ارسطویی مقولات مبتنی بر انواع فعل در جمله است و با مبحث دستور زبان شدیداً ارتباط دارد.

تطابق مقولات ارسطویی با بخش های کلام، نخستین بار توسط نحله رواقی به ثبوت رسید. این تطابق در جدول صفحه ۱۵۹ منعکس شده است:

هدف نظام مقولات ارسطویی، قبل از همه تعیین هر آن چیزی است که می توان درباره ذات اولیه بیان داشت و می خواهد معلوم دارد که این ذات را از چه دیدگاهی می توان مشاهده کرد. هر شیء شخصیه همه انواع وجود را در خود مجتمع ساخته، بنابراین می توان این انواع را در رابطه باشیء شخصیه بیان داشت. هر شیء شخصیه (ذات نخست) قبل از همه دارای ماهیت است، علاوه بر این دارای جنسی است (ذات ثانوی)، مقدار معینی می باشد (کمیت)؛ این شیء خصوصیات را دارا است که با وی ملازمند (کیفیت)، رابطه معینی در قبال اشیاء دیگر دارد (اضافه)، در مکان معینی واقع شده (این؟) و زمان معینی دارد (متا؟)، بر اشیاء دیگر اثر می گذارد و پذیرای تاثیرات آنهاست (فعل و انفعال) از لحاظ حالتی که دارد تغییر می کند (وضعیت) و بالاخره ملک است که به شیوه وجود مربوط می شود، یعنی آنچه را که شیء در لحظه معین واجد آن است.

در میان شارحان بر سر این موضوع که آیا نظریه ارسطویی مقولات را باید در چه

مقولات	اجزاء کلام
۱. ذات (جوهر)	۱. ذاتی
۲. کیفیت	۲. صفت
۳. کمیت	۳. صفت عددی
۴. اضافه	۴. مقایسه صفت و صفات
	مشتق از فعل ^۱
۵ و ۶. مکان و زمان	۵ و ۶. قید مکان و زمان
۷ و ۸. فعل و انفعال	۷ و ۸. افعال و اصوات فعال و منفعل
۹. وضعیت	۹. افعال لازم ^۲
۱۰. ملک (شیوه وجود)	۱۰. ویژگی جمله مجهول در زبان یونانی

زمینه ای جای داد و آیا آنرا باید به منطق متعلق پنداشت یا به متافیزیک (یعنی وجود شناسی) مباحثه و دعوا بوده است.

در قرون وسطی، با نظریه ارسطو درباره مقولات، اساساً از دیدگاهی وجود شناسانه برخورد می شد. نظریه مقولات را قبل از مارکس اساساً سه متفکر مطالعه کرده و کاویده بودند: ارسطو، کانت و هگل. کانت مقولات را در زمینه نظریه شناخت (در نقد عقل محض) بررسی کرد و هگل آنرا در زمینه رشد دیالکتیکی اندیشه مطلق آزمود.

اما در نظر ارسطو، مقولات وجهی دستوری، منطقی و وجود شناسی دارند. مقولات را اگر از لحاظ وجه دستوری در نظر آریم عناصر جمله به شمار می آیند. اگر آنها را در خارج از جمله بنگریم، الفاظ مجزایی هستند، اما این الفاظ از لحاظ ریشه با جمله مرتبطند، اما از

آنجا که جمله (قضیه) بیانگر روابط خود واقعیت است، مقولات، تعینات خود وجود را بیان می‌دارند. این تعینات^۱ همه عیناً موجودند، اما نه به گونه‌ای مستقل و در بیرون از ذات نخستین. تعینات اشیاء شخصیه جدا از خود این اشیاء وجود ندارند. در میان کثرت اشیاء، تعینی عام وجود دارد که عیناً موجود است و در اندیشه ما به صورت مفهوم کلی ظاهر می‌شود و مقولات از کلی‌ترین مفاهیم تشکیل شده‌اند.

همه موضوعات در اندیشه ما با این یا آن مقوله از مقولات دهگانه (عشر) مرتبط است.

چنین است معنای نظریه مقولات ارسطویی.

اما انتقاد از نظام مقولات ارسطویی حاوی جنبه‌های زیر است: (۱) نقیصه‌ای که در معیار خود تقسیم مشاهده می‌شود. (۲) خصلت بیرونی این معیار. (۳) فقدان رابطه میان نظریه مقولات و نظریه مربوط به علل چهارگانه اشیاء (مادی، فاعلی، صوری و غایی). در اینجا گفته می‌شود که بهتر بود ارسطو، ریشه‌های مقولات را در علل چهارگانه جستجو می‌کرد. (۴) عدم تداوم و انقطاع عمل تقسیم. (۵) اجتماع ذات اول و ثانی در درون مقوله واحد. (۶) نابرابری در اهمیت مقولات. (۷) فهرست ناکامل مقولات. (۸) خصلت بس مبهم پاره‌ای از مقولات که وضعی را به وجود آورده که گاه می‌توان مفهوم واحد و یکسانی را به دو مقوله متفاوت نسبت داد.

کانت و هگل، نقص اساسی طبقه‌بندی ارسطویی مقولات را مربوط به معیارانقسام می‌پنداشتند. توفلدنبورگ^۲ به نبود وحدت در معیار تقسیم اشاره می‌نماید. در اینجا این پرسش خطور می‌نماید که آیا می‌توان پاره‌ای از مقولات را در مقولات دیگر ادغام کرد و در نتیجه آنها را در زمره مقولات محسوب نمود. از سوی دیگر سؤال می‌شود که آیا بهتر نبود که مقولات دیگری مثلاً مقوله امکان و واقعیت به جدول ارسطویی منضم شوند. فلوپین^۳ نیز از خصلت نامتکامل جدول ارسطویی مقولات سخن می‌گوید. وی این جدول را، شمارش انواع و اجناس هر آنچه که موجود است می‌پندارد اما می‌گوید که خدای ارسطو را نمی‌توان در درون هیچیک از این مقوله‌ها جای داد.

این سخن کاملاً مصداق دارد، در جدول ارسطویی، ذات، نخستین مقوله به شمار می‌آید و از سوی دیگر ارسطو، میان ذوات نخستین و ثانویه قائل به تمایز شده است: ذوات اولیه اشیاء مشخصی هستند که از صورت و شکل ترکیب یافته‌اند. اینها در درون قضیه

به عنوان موضوع ظاهر می‌شوند، اما به صورت محمول در نمی‌آیند. در مورد ذوات ثانویه باید گفت که این ذوات شامل مفاهیم مربوط به جنس و نوع هستند. اما خدای ارسطو در ذات نخستین و ثانوی هیچیک نمی‌گنجد. بدین جهت گفته می‌شود که نظریه مقولات ارسطو برشالوده بینش مادی نهاده شده و از آنجا که خلاف جهت ایدآلیسم افلاطونی جریان دارد، اشیاء شخصیه را در جهان مادی، ذوات نخستین پنداشته است. اما ارسطو به موجودیت خدا باور دارد و باین فکر با اندیشه اصلی فلسفه خود که قبول شیء مشخص به عنوان ذات نخستین است در تناقض واقع می‌شود، زیرا خدا در نظر او صورت محض، صورت صورت، و اندیشه اندیشه است. بدینسان نظام فلسفی ارسطو در ورای جامعیت منطقی خود، خدا را می‌نهد و در نتیجه همنوایی آنرا مختل می‌سازد. اولیانوف می‌نویسد: «و چنین است که ارسطو در مقابله با لوسیپ مادی مذهب و افلاطون ایدآلیست به گونه ای رقت‌انگیز، از خدا بهره می‌جوید».

ترندلنبورگ نشان می‌دهد که نظامی که بر پایه آن چهار مقوله نخست، تدوین شده‌اند، دارای استحکام است. در اینجا بنیان مطلب بر اساس بینش تقدم بر حسب طبیعت نهاده شده است. مقوله ذات، پس از مقوله کمیت، بیان می‌شود. منظور ارسطو از وجه کمی شیء تقسیم‌پذیری و اندازه‌پذیری آن است. وجه کمی شیء ناشی از این امر است که شیء مجموعه‌ای است که از اجزاء تشکیل شده است. عدد تعین اساسی کمیت است. ارسطو، اندازه و مقدار را دو نوع می‌داند و آنرا به متصل و منفصل تقسیم می‌کند. نمونه منفصل عدد است و نمونه متصل خط و حجم هندسی است.

ارسطو بر آن است که کمیت منفصل بنابه ماهیتش مقدم است، زیرا مفهوم آن از کمیت متصل کلی‌تر و مجردتر است. از این رو وی حساب را در جایگاه اول قرار می‌دهد و آنرا در مقام مقایسه با هندسه مقدم می‌دارد.

سمپلیس^۲ قبلاً بدین پرسش توجه نموده بود که چرا ارسطو زمان و مکان را در مقوله کمیت نگنجانده و آنها را مقوله‌های مستقلی به شمار آورده است. اما باید گفت که این مقولات به مثابه اجناس همه آن چیزهایی که بر ذوات حمل شده، صرفاً به اندازه‌های کمی مربوط نمی‌شوند، بلکه باید گفت که در مقوله زمان و مکان اشیاء به گونه‌ای مشخص تعریف می‌شوند، بدین معنا که مکانی که در جدول مقولات آمده، «محلّی» را افاده می‌نماید که شیء در آن واقع شده است و با «مکانهایی» که در اطراف آن است، رابطه معینی دارد. زمان نیز

برهمن نهج، بیانگر زمان معین وجود شیء در رابطه با گذشته، حال و آینده است. بنابر این در اینجا، زمان و مکان به صورت مفاهیم ریاضی مجرد متصور نمی‌شوند، بلکه منظور از زمان، زمانی مشخص و منظور از مکان، مکانی مشخص است. این نوع زمان و مکان شرط اجتناب‌ناپذیر موجودیت اشیاء شخصیه هستند.

در باره مقوله کیفیت نیز باید گفت که این مقوله نیز مانند مقوله کمیت در معنای ویژه و محدود خود به کار رفته است. اگر از کیفیت به معنای وسیع آن سخن گوئیم، اجناس و انواع که به مقوله اول (ذات) مربوط می‌شوند، مشخصه اشیاء شخصیه را نیز از لحاظ کیفی، معین می‌دارند. اما در مقوله کیفیت مفهومی از کیفیت بیان شده که معنایش محدودتر است. کیفیت در اینجا چیزی را افاده می‌کند که این شیء را از شیء دیگر کیفیتاً متمایز می‌نماید. بنابراین در اینجا معنای کیفیت به ماهیتی که شیء بالاشتراك با اشیاء عدیده دیگر دارد، باز نمی‌گردد. توضیح آنکه شیء نوعاً با اشیاء دیگر متفاوت است و در عین حال خصایصی دارد که آنرا از سایر اشیاء هم‌نوع متمایز می‌کند. کیفیت مورد بحث ناظر بر خصایص اخیر است. بنابراین در اینجا تفاوت میان مقوله کیفیت و ذات ثانوی (جنس و نوع) معلوم می‌شود.

ارسطو، در مقوله اضافه، روابط میان مقادیر و اعداد را منظور می‌نماید (روابط مربوط به علم حساب و هندسه). همچنین در این مقوله رابطه مورد سنجش و رابطه نیروی محرکه با اثراتی که بر جای می‌گذارد، گنجانده شده است.

اگر چیزی در رابطه متقابل با چیز دیگری واقع شود، البته نوعی رابطه موجود است. اما نمونه چنین رابطه‌ای را که مورد نظر ارسطو است می‌توان در عبارت زیر مشاهده کرد. این شیء یا نصف یا دو برابر شیء دیگر است.

ارسطو، میان ذات و رابطه (اضافه) تفاوت قطعی قائل است. چنانچه او عقیده دارد که مفهوم «برده» را باید ذات و جوهر تصور کرد، هر چند که این مفهوم بر اساس رابطه میان برده و برده‌دار، قوام یافته است. برهمن سیاق شیء‌ای که با شیء دیگر در رابطه کل و جزء قرار می‌گیرد، باید به مثابه ذات متصور شود. ارسطو می‌گوید که هر امر نسبی دارای متناسبی است و مفاهیمی که در رابطه تناسب با هم به سر می‌برند، جز آن که مجموعاً متصور شوند، قابل تصور نیستند. انهدام يك مفهوم به معنای انهدام مفهوم متناسب آن است. چنانچه مثلاً مفاهیم «برده» و «برده‌دار»، «مضاعف» و «نیمه» شدیداً به یکدیگر وابسته‌اند.

سمپلیس از خود می‌پرسد که چگونه است که ارسطو، فعل و انفعال را مقوله‌های جداگانه‌ای تصور کرده و آنهارا در مقوله اضافه به مثابه مفاهیم متناسبی که یکی مستلزم

دیگری است، جای نداده است؟ سَمپلیس ثابت می نماید که در نظام مقولات ارسطویی، فعل و انفعال هر یک فی نفسه و مستقل از روابط متقابل که دارند، منظور شده اند. مفهوم حرکت نیز در نَحْلَه مشایی موضوع مباحثات دامنه داری بوده است. ارسطو، حرکت را در مقوله کمیت، گنجانیده و حرکت را راهی می دانسته که جسم طی می نماید. پاره ای از مشائیون بر این نظر خرده گرفته اند، که حرکت با مقوله کمیت تناسبی ندارد، زیرا کمیت امری است که متضمن سکون است. الکساندر دافرودیزیاس^۱ نظر ارسطو را قبول داشت و معتقد بود که حرکت را باید در مقوله کمیت منظور نمود، دیگران حرکت را در مقوله اضافه، مستحیل می ساختند و احتجاج می نمودند که در حرکت، آغاز، پایان و جهتی متصور است که در فرایند حرکت جسم، رابطه معینی بایکدیگر دارند. تئوفراست^۲، حرکت را با همه مقولات مرتبط می دانست و برای اثبات این قضیه بر جنبه همگانی حرکت تأکید می نمود. چنانچه گفته می شد که اگر جسمی به حرکت درآید، این امر به مقوله حرکت مربوط می شود و چنانچه آنرا به حرکت درآوریم، آنگاه با مقوله انفعال سروکار داریم. اودم^۳ مشایی، این اندیشه را می پرورد که حرکت، باید به مثابه مقوله جداگانه ای در جدول ارسطویی گنجانده شود. بنابراین مشاهده می نمایم که در نَحْلَه مشایی بر سر مفهوم حرکت اختلافات فاحشی وجود داشته است.

می توان گفت که نظریه مقولات ارسطویی، اندیشه راهبری کننده ای دارد که بنیان طبقه بندی مقولات است، و ترتیب آنها را معین می نماید. در اینجا به عنوان اصل انقسام، سلسله مراتبی از انقسام وجود و مفاهیم مورد نظر، در رابطه با ذات نخستین، مشاهده می شود و مقولات و مفاهیم به ترتیب زیر منظم شده اند: در ردیف اول، ذات، اجناس و انواع آن واقع شده اند، سپس کمیت و کیفیت که با ذات مرتبطند، جای بعدی را اشغال می کنند، آنگاه نوبت به اضافه می رسد و آن صفات و خواصی است که شیء وقتی که با اشیاء دیگر در این یا آن رابطه به سر می برد، تحصیل می نماید، بعد از آن با شروط بیرونی موجودیت اشیاء شخصیه، یعنی مکان و زمان، روبرو می شویم و در پایان مفاهیمی آمده اند که بیانگر دگرگونی اشیاء و حالت هایی هستند که از این دگرگونی حاصل می شوند.

با این همه جدول مقولات ارسطویی ناکامل است، چنانچه در خود نظام فلسفی او مقولات جدیدی وارد شده که یا در کنار مقولات جدول فوق و یا بر فراز آن جای گرفته اند. اما مقولات همه معانی وجود را فرا نمی گیرند، چنانچه در میان مقولات، صورت و ماده، علل چهارگانه و امکان و واقعیت، مشاهده نمی شوند. ارسطو تمایزات هستی را

به یاری مقولات بیان داشته و علاوه بر آن تمایز دیگری را نیز در وجود مشاهده نموده است و آن تمایز حقیقت به عنوان وجود و کذب به عنوان لا وجود است و نیز امکان و واقعیت را از یکدیگر متمایز نموده است. این مفاهیم را به عقیده او نمی توان در درون جدول مقولات جای داد، زیرا که این مفاهیم، هر یک به مقولات گوناگونی مربوط می شوند. از سوی دیگر جدول ارسطو شامل مقولاتی می شود که معنایی ندارند. جدول وی مصنوعاً با عدد ده که رقم مقدس فیثاغوریان بوده، مطابقت یافته است. بلاتردید ارسطو خود بدین موضوع واقف بوده و گاه این یا آن مقوله را کنار می نهاده است. پاره ای از مقولات نیز به عنوان مقولات مستقل گنجانده شده اند، در صورتی که می توان آنها را در مقولات دیگر ادغام نمود، چنانچه مقوله نسبت، (مقوله اضافه) شامل پاره ای از مقولات دیگری که بعد از آنها آمده نیز می گردد.

عیب دیگر نظام ارسطویی آن است که معانی پاره ای از مقولات به روشنی معین نشده اند. مثلاً این یا آن مفهوم را می توان در این یا آن مقوله هردو جای داد و این به ویژه در رابطه با مقولات فعل و انفعال صادق است. بسیاری از اشیاء ممکن است در آن واحد در هر دو مقوله بگنجند، زیرا مؤثر در عین حال متأثر نیز هست و آنکه عمل می کند، عمل پذیر نیز می باشد. (این موضوع در مورد تداخل صدق می نماید).

ارسطو، از نظریه مقولات در حل پاره ای از مسائل منطق، وجودشناسی، فیزیک و اخلاق بهره جست.

در منطق، نظریه مقولات، در تعیین تمایزات میان اشتراکهای اسمی^۱ به کار می رود. مقولات ما را یاری می دهند که میان مفاهیمی که از لحاظ اسمی مشترکند تمایز قائل شده و یکسانی و تفاوت آنها را بسنجیم. اما نظریه مقولات در رابطه با نظریه قیاس ارسطویی کاربردی نداشته است. ارسطو در متافیزیک مقولات را برای تمایز میان معانی گوناگون وجود به کار می برد و از آن در تعریف وجود به معنای متافیزیکی آن بهره می جوید. در فیزیک نیز انواع سه گانه حرکت به یاری مقولات متمایز می شوند.

ارسطو، علاوه بر تعیین اقسام محمول به مثابه مقولات، در توپیکها تقسیم دیگری از محمول به دست می دهد که بعداً بنام نظریه حمل پذیری معروف می شود. در این تقسیم بندی محمول را می توان به چهار صورت متصور ساخت: (۱) صفتی که ماهیت شیء مورد بحث را در قضیه بیان می دارد و به این پرسش که شیء مورد بحث بنابه ماهیت خود چیست پاسخ می گوید. (۲) صفتی که صرفاً به شیء مورد بحث تعاق دارد، هر چند که ماهیت آنرا

1. Les Homonymes

بیان نمی‌دارد. ۳) جنسی که موضوع قضیه یکی از انواع آن است. ۴) صفت عرضی که به جوهر شیء بستگی ندارد. این انواع چهارگانهٔ محمول باهمهٔ مقولات برخورد می‌کنند. اما اگر نوع اول آن یعنی «صفتی» که «ماهیت» شیء را بیان می‌دارد، در هر مقوله امکان پذیر باشد، نتیجتاً می‌توان گفت که واژهٔ «ماهیت» در اینجا معنای دیگری را غیر از آنچه در نظریهٔ مقولات داشته، افاده می‌نماید. زیرا در معنای اخیر، ماهیت صرفاً در مقولهٔ اول به مثابه ذات دوم متصور است.

ارسطو، در مبحث رابطهٔ محمول و موضوع در درون قضیه، متذکر می‌گردد که این رابطه ممکن است دو نوع باشد: یا موضوع و محمول به سادگی قابل تغییرند (بی‌آنکه کمیت تغییر کنند) و یا آنکه به سادگی تغییر نمی‌کنند. در مورد اول، وقتی که موضوع و محمول از لحاظ بعدشان برابرند، محمول یا صفت ذاتی (تعریف) و یا صفت ویژه است. اما در رابطه با حالت دوم باید گفت که محمول یا جنسی است که بخشی از تعریف به شمار می‌آید و یا علامت سادهٔ عرضی است.

پرفیر^۱، (فروریوس) در نظریهٔ خود در بارهٔ محمول، به محمولهای چهارگانهٔ ارسطو نوع پنجمی نیز می‌افزاید که همان «نوع» است. با این همه ممکن نیست که در یک قضیه قطعی نوع، محمول واقع شود و تنها در قضیه منفصله چنین امکانی وجود دارد. نظریهٔ پرفیر دربارهٔ حمل پذیرها، خود نظریهٔ حمل پذیری را که به صورت طبقه بندی صفات شیء درآمده بود، تغییر داد.

مفهوم «صفت ویژه»، در کتاب توپیکها به شیوهٔ زیر بیان شده است. «صفت ویژه» برخلاف تعریف به این مطلب محدود می‌شود که به موضوعی که در درون قضیه آمده تعلق انحصاری دارد. اما این تعلق انحصاری به موضوع مورد نظر، نشستن صفت ویژه را به جای موضوع امکان پذیر می‌نماید. حال به عنوان مثال صفات ویژهٔ انسان را در نظر آریم. سخنگویی و گرایش به هنر و دانش، صفات ویژهٔ انسان است. این صفات را که وجوه ممیزهٔ انسان محسوب می‌شوند، می‌توان جانشین مفهوم «انسان» نمود. از این لحاظ، مفاهیم «انسان» و «انسانی که دارای نطق است» معادل یکدیگرند. اما هنوز نمی‌توان گفت که ماهیت انسان از این صفات ویژه تشکیل شده و تنها می‌توان گفت که این صفات از ماهیت انسان ناشی شده‌اند.

ارسطو در توپیکها، قواعد تعریف را به دست می‌دهد و یادآور می‌شود که تخطی از این قواعد موجب تعریف‌های خطا می‌گردد. او، هدف تعریف را کشف ماهیت موضوع

تعریف شده، اعلام می‌نماید و در تعریف قواعدی به دست می‌دهد که پس از او جزء لاینفک منطق صوری محسوب شده‌اند. این قواعد اقتضا دارند که تعریف واضح و روشن باشد و فاقد ابهام و استعاره و الفاظ دوماعنایی و یا چندمعنایی باشد. در تعریف باید از تعبیرهای غیر قابل فهم و یا مخدوش حذر نمود. تعریف باید نه بسیار طویل و نه بسیار کوتاه باشد. تعریف نباید واجد جنبه منفی باشد (مگر در مواردی که طبیعت مفهوم، تعریف را به گونه‌ای دیگر اقتضاء نمی‌نماید). ارسطو مفهوم را به یاری جنس قریب و تمایز نوعی تعریف می‌نماید.* وی نظریه تقسیم منطقی اجناس را به انواع بیان داشت. منطق وی همچنین شامل نظریه مربوط به رابطه میان مفاهیم می‌گردد. ارسطو به ویژه روابط میان مفاهیم را از لحاظ امتدادشان بررسی می‌کند و می‌گوید که رابطه مفاهیم بنا به درجه کلیتشان هنگامی امکان پذیر می‌شود که مفاهیم به مقوله واحد و یکسانی متعلق باشند. در درون هر مقوله نظامی از مفاهیم به چشم می‌خورد که بایکدیگر رابطه تبعی دارند. مفاهیم دانی با مفاهیم عالی مرتبطند و رابطه آنها مانند رابطه اجناس با انواع است. ارسطو رابطه‌ای را میان امتداد و مضمون مفاهیم دانی و عالی متصور می‌شود. این رابطه را در منطق صوری قانون رابطه متقابل میان امتداد و مضمون مفاهیم می‌خوانند.

ارسطو در تعیین مشخصه رابطه مفاهیم، اظهار می‌نماید که مفاهیمی که تابع مفاهیم نوعی^۱ واحد و یکسانی هستند، از لحاظ جنس یکسانند، درست به همان ترتیب که مفاهیم تابع نوع واحد، خود از لحاظ نوع باید یکسان باشند.

وی همچنین اقسام دیگر رابطه میان مفاهیم را معین می‌دارد: مفاهیمی که یکی نفی ساده دیگری است، مانند الف و لا الف در رابطه تقابل متناقض^۲ به سر می‌برند. اما مفاهیم متعلق به یک جنس که بیشترین تمایز را بایکدیگر دارند، دارای تقابل متضاد^۳ هستند. ارسطو همچنین دو نوع تقابل^۴ را در مفاهیم تشخیص می‌دهد. تقابل میان مفاهیم متناسب و تقابل میان ملك و فقد. در میان مفاهیم متناسب، مفاهیمی که به مقوله اضافه مربوط می‌شوند، بایکدیگر در رابطه تقابل به سر می‌برند. مثلاً رابطه میان مفاهیم دوبرابر و نصف

مانند آنکه در تعریف انسان بگوئیم «انسان حیوان ناطق است». در اینجا حیوان، برای انسان، جنس قریب است. اما ممکن است که در تعریف انسان چنین گفته شود که «انسان جسمی است ناطق». در این تعریف جسم برای انسان جنس است، با این تفاوت که این بار جنس بعید محسوب می‌شود. اما ارسطو در تعریف مفاهیم، از تعاریف نوع اول بهره می‌جوید. مترجم

1. Générique 2. Opposition Contradictoire
3. Opposition Contraire 4. Opposition

از این نوع است. رابطه میان فقد^۱ و ملك، رابطه‌ای است که میان فقدان صورتی معین و حضور آن وجود دارد. ماده اگرچه همیشه باخود برابر است، اما صورتهای گوناگونی می‌پذیرد. چنانچه مثلاً انسانی نادان بدل به انسان مطلع می‌شود.

این مفهوم «نادان» در رابطه با مفهوم «مطلع» فقد محسوب می‌شود و بیانگر لاوجود و نبود اطلاع و دانش است.

بدینسان رابطه میان ملك و فقد، رابطه میان مفاهیم مثبت و منفی است. فقد به معنای صورتی است که هنوز در جوهر مادی وجود ندارد؛ اما بعداً حاصل می‌شود. در آن صورت فقد بدل به ملکیت می‌گردد.

فقد، تقابلی واقعی است که در سلب منطقی منعکس می‌شود. اما فقد همیشه به ملك بدل نمی‌گردد. چنانچه بیماریهای لاعلاجی وجود دارند که درمانشان میسر نمی‌باشد. ارسطو، در پدیدارها زمینه و ویژه‌ای را می‌بیند که به معنای لفظ فقد مربوط می‌شود. این مفهوم در فلسفه هگل به معنای نفی دیالکتیکی به کار رفته است و در آن فلسفه اصل محرکه رشد و تکامل است. اما اصل مورد بحث در فلسفه ارسطویی چنین نقشی را ندارد، زیرا که خدا، محرك نخستین محسوب می‌شود. به عقیده الکساندر آفرودیزیاس مفهوم فقد با مقوله کیفیت مرتبط است.

نظریه استدلال^۲

در نظر ارسطو، استدلالهای بی‌واسطه که معکوس قضایا نیز نامیده می‌شوند، صرفاً روشهای منطقی کمکی به شمار می‌آیند. در منطق ارسطو نظریه‌ای وجود ندارد که به استدلال بی‌واسطه مربوط شود. اما برای اثبات پاره‌ای از جوه مربوط به دومین و سومین صورت قیاس اقترانی^۳ و در بیان نظریه حمل‌پذیرها، قواعد مربوط به معکوس نمودن قضایا را بیان می‌دارد. افلاطون قبلاً مدلل داشته بود که قضایای موجبه کلی‌را، چنانچه بادگرگونی کمیت همراه باشد، می‌توان معکوس نامید.

ارسطو، اثبات نمود که اگر قضایای سالبه کلی و قضایای موجبه جزئی را معکوس نمائیم، قضایای موجبه کلی و قضایای موجبه جزئی به دست می‌آید و بدینسان تغییری در آنها رخ نمی‌دهد، در صورتی که قضایای موجبه کلی چنانچه کیفیت آنها تغییر کند، انعکاس‌پذیرند؛ بدین معنا که در اثر معکوس کردن بدل به قضایای موجبه جزئی می‌شوند، اما قضایای سالبه

جزیی بکلی انعکاس ناپذیر می باشند. به نظر ارسطو عکس قضایای موجهه امکانی، وجه تمایزی دارد، بدینسان که قضایای سالبه کلی امکانی، معکوس نمی شوند، درحالی که قضایای سالبه جزیی قابل انعکاس می باشند.

اما ارسطو، قیاس^۱ را استدلالی می خواند که در آن، از قضیه معلوم، قضیه تازه ای منتج می شود که الزاماً باقضیه اول متفاوت است. وی قضایایی را که در استدلال به عنوان مقدمه دخالت دارند، به گونه ای منظم می نماید که برخلاف منطق مدرسی بعدی، محمول جایگاه نخستین و موضوع قضیه، جایگاه دوم را اشغال می نماید. به عقیده او مقدمه باید چنین صورتی را واجد باشد: «الف با، ب ملازم است» یا «ب در درون الف مستتر است». ارسطو قیاس اقترانی را قیاس مبتنی برحد وسط^۲ می خواند و هموست که ارزش شدیداً برهانی آنرا معلوم می نماید.

فرض نمائیم که بی واسطه می خواهیم ثابت نمائیم که A با B ملازم است (A، B است) یا آنکه A با B ملازم نیست (A، B نیست). برای اثبات این امر باید آنرا به شیوه قیاسی استنتاج نمائیم و برای این کار باید از یک قضیه مفروض به عنوان پایه بهره جوئیم. پیدا است که نمی توان خود قضیه «A، B است» و «A، B نیست» را پایه قرار داد. بنابر این قضیه پایه باید چنین باشد: «A، C است». اما این قضیه به خودی خود برای استخراج نتیجه تکافو نمی کند. در اینجا لازم است قضیه دیگری را وارد کرد که در آن قضیه یا C به عنوان محمول بر موضوع دیگری حمل شود و یا C به عنوان محمول دیگری با موضوع مورد نظر مرتبط گردد. اما تنها در صورت رعایت شق اخیر است که می توان گفت که قیاس تحقق یافته، زیرا هیچ چیز را نمی توان الزاماً از مقدمات منفرد و مجزا، استنتاج نمود. بنابراین غیر از مقدمه «A، C است»، ما به مقدمه دیگری نیاز داریم، اما اگر مقدمه دوم، A را به عنوان محمول به هر موضوع X دیگری حمل نماید («A، X است») یا X حاوی A است («X، A است»). در این صورت اگرچه می توانیم تشکیل قیاس دهیم، نتیجه ای که به دست می آید، B یعنی موضوع قضیه را که همان چیزی است که باید اثبات می شد؛ بیان نمی دارد.

در رابطه با موردی که C به عنوان محمول بر هر موضوع X دیگری حمل شود، مانند X، Y را در خود دارد و Y، واجد Z است، باز مطلب همان است که بود، زیرا مقدمه استدلال هیچگاه با B مرتبط نمی گردد.

معمولاً نمی توان بدون مفهوم متوسط ربطی نتیجه گرفت که چیزی به چیز دیگر

متعلق است. قضیه‌ای را که محمول معینی را بر موضوع معینی حمل نماید، تنها می‌توان به یاری مفهوم متوسطی که رابطه معینی با هر یک از مفاهیم مورد نظر داشته باشد، به شیوه قیاسی اثبات نمود: مفهوم وسط باید هم با محمول و هم با موضوع قضیه دارای رابطه معینی باشد. از آنجا که قیاس اقتضاء دارد که مفهومی متوسط، دو مقدمه را بایکدیگر مرتبط سازد، به نظر ارسطو هر قیاس باید الزاماً بر اساس این سه شکل حرکت نماید: ۱) حد وسط (یا اوسط)، موضوع یکی از مقدمات است و محمول مقدمه دیگر ۲) حد وسط محمول هر دو مقدمه واقع می‌شود ۳) حد وسط، موضوع هر دو مقدمه است. این تقسیم‌بندی ارسطو جنبه پیشرفته‌ای دارد.

این مسأله که اشکال این چنینی قیاس بر چه اصلی مبتنی است، اختلاف‌هایی را میان فرزائگانی که منطق ارسطویی را مطالعه می‌کنند، برانگیخته. ارسطو خود در این باره آشکارا مطلبی بیان نداشت. از این رو تنها با مطالعه چگونگی توصیف این اشکال است که می‌توان اصل تقسیم‌بندی را مکشوف نمود.

ارسطو، نخستین صورت را چنین تعریف می‌کند: «وقتی حدود سه گانه در میان خود واجد رابطه‌ای باشند، به نحوی که اصغر^۱ در تمامیت اوسط و اوسط در تمامیت اکبر^۲ موجود باشد یا نباشد، در این صورت، الزاماً میان حدین^۳، قیاس کاملی برقرار است. من اوسط را حدی می‌دانم که خود در حد دیگر مستتر است و حد دیگری را نیز در خود مستتر می‌دارد. همچنین حد اوسط باید موقعیتی بینابینی داشته باشد. در عین حال حدین را حدی می‌خوانم که خود در حد دیگری مستتر است و حدی که در عین حال حاوی حد دیگر است». (ارسطو: (اغنون III، نخستین تحلیلها، کتاب اول، صفحه ۱۳). در اینجا حدود منطقی به عنوان مفاهیم عالی و دانی مشخص نشده‌اند، بلکه تنها کوشش به عمل آمده است که حدین از مفهوم متوسط متمایز گردد.

توصیفی که درباره نخستین شکل قیاس ارائه گردید، صرفاً اصلی را که مربوط به ساختمان آن است، بیان می‌دارد، از این رو در اینجا، نه تنها، صحیح، بلکه وجوه ناموجه نیز بررسی شده است (مثلاً در موردی که حد وسط، در درون حد نخست موجود نباشد) ارسطو نخستین شکل را برخلاف شکل دوم و سوم، قیاس متکامل می‌خواند.

درباره شکل دوم، ارسطو اظهار می‌دارد که در این شکل، یک حد واحد و یکسان، تماماً به یکی از دو حد دیگر تعلق دارد، و به هیچ وجه شامل دیگری نمی‌شود و یا آنکه به هر دو حد متعلق است و متعلق نیست. در اینجا حد وسط، حدی است که درباره یکی از

دوحد دیگر بیان می‌گردد، درحالی‌که حدین، حدودی هستند که حد متوسط درباره آنها ابراز می‌شود. آنگاه ارسطو ثابت می‌کند که در رابطه با این شکل، چنانچه دو مقدمه، هردو ایجابی و یا هردو سلبی باشند، نمی‌توان نتیجه‌ای را تحصیل نمود. از این رو در مشخصه شکل دوم همچنین به‌مواردی اشاره می‌شود که در آن موارد، حدین در امتداد حد وسط واقع نمی‌شوند و در چنین مواردی قیاس فاقد صحت است.

اما مطالب فوق تعریف کلی شکل دوم به‌شمار نمی‌آیند، زیرا این توصیف وجوه خاص را شامل نمی‌شود و تنها این مطلب را که حدود چگونه بایکدیگر مرتبط می‌شوند، بیان می‌نماید. از سوی دیگر این توصیف، وجوه ناتمام را نیز شامل می‌شود.

ارسطو فکری را بیان داشته که موافق آن در مقدماتی که جنبه سلبی دارند، رابطه‌ای تبعی میان یک‌حد و حد دیگر موجود نیست. در نتیجه در شکل دوم که در آن در همه اشکال استدلال، یکی از مقدمات باید سلبی باشد، حد متوسط را نباید حدی پنداشت که دوحد دیگر تابع آنند. بر این اندیشه نمی‌توان خرده گرفت، زیرا در آن صورت، همین ایراد بر شکل اول نیز وارد است، زیرا در شکل اخیر نیز با مواردی مواجه می‌شویم که حد وسط، متضمن حداکبر نمی‌باشد و به‌رغم این مطلب، حد وسط در آنها حدی تعریف شده است که در حد دیگر مستتر، و خود حاوی حد سوم است. بنابراین درباره مقدمه سلبی باید گفت که این مقدمه لا اقل از لحاظ صورت واجد رابطه تبعی است: یک‌حد در حد دیگر وجود ندارد و این برای فهم اصل مورد نظر تکافو می‌نماید.

ارسطو، سومین شکل قیاس را چنین توضیح می‌دهد: «اما اگر حدی به حد دیگر به‌طور کلی متعلق باشد و اگر حد دیگری به آن حد متعلق نباشد و یا هر دو به آن متعلق باشند و یا هیچک متعلق نباشند، این چنین شکل را من سومین شکل می‌نامم. من در این شکل متوسط را حدی می‌خوانم که حدین (حد نخست و حد سوم) محمولهای آن باشند. در اینها حدین، خود محمول واقع می‌شوند». (ارسطو، نخستین تحلیلیها، کتاب I، صفحه ۳۱).

این توضیح نیز واجد هیچ تعریفی درباره شیوه‌های امکان‌پذیر استدلال، بر اساس شکل سوم قیاس نمی‌باشد، زیرا از یکسو، وجوه خاص شکل سوم را افاده نمی‌کند و از سوی دیگر وجوه نامتکامل را نیز شامل می‌شود، بنابراین از این توضیح تنها می‌توان وجه تمایز سومین شکل را استنتاج نمود.

ارسطو، معمولاً در تقسیم‌بندی اشکال قیاس به تمایز میان حداکبر و اصغر توجهی مبذول نمی‌دارد. در اینجا این دوحد به‌صورت حدین متصور می‌شوند و ارسطو آنها را در

برابر حد وسط قرار می‌دهد و بیشتر می‌خواهد رابطه حد وسط را با این دوحد معلوم نماید. همچنین به قضیه‌ای که نتیجه‌را بیان می‌دارد، هیچ بذل توجهی نمی‌نماید.

توندلنبورگ و پاره‌ای از تاریخ‌نویسان دیگر منطق، بنیان تقسیم سه‌گانه اشکال قیاس را، مربوط به گستره و تداوم حد سوم و دو حد دیگر می‌دانند. ارسطو، در توضیح اشکال قیاس، در همه موارد، جایگاه حد وسط و دوحد فوقانی و تحتانی را معلوم داشته است. بنابراین هر یک از این حدود، در درون اشکال مورد بحث جای معین خود را دارد. ست. با اینهمه باید اذعان داشت که ارسطو در بیان نظریه خود، درباره اشکال قیاس موشکافی و دقت ننموده است. شکل قیاس را به طور کلی معین نکرده و اصلی را که بر آن اساس، قیاس به اشکال تقسیم شده، روشن ننموده است. او منحصر آهریک از اشکال سه‌گانه را بر حسب ساختاری که دارند، توضیح داده، اما این مطلب نیز با روشنی و وضوح بیان نگردیده است.

به نظر ما ارسطو، مسأله اشکال قیاس را به گونه زیر مطرح می‌کند: وی راه حل مسأله را در رابطه میان حد وسط و طرفین استدلال (حدین) جستجو می‌نماید. آنگاه ثابت می‌نماید که در مقدمات قیاس، حد وسط در رابطه با حدین، ممکن است دارای سه وضعیت باشد. ممکن است در یک مقدمه موضوع و در مقدمه دیگر محمول واقع شود. همچنین حد وسط ممکن است در درون هر دو مقدمه محمول باشد و حالت سوم مربوط به وقتی است که حد وسط در هر دو مقدمه، موضوع واقع شود. سپس ارسطو می‌کوشد تا این امر را بنابه رابطه‌ای که میان حد وسط و حدین استدلال وجود دارد، بر اساس تداوم و در نتیجه بنابه مضمون حل نماید. علت این امر آن است که تداوم مفاهیم با مضمونشان بستگی دارد. بنابراین ارسطو، پاسخ را در سلسله مراتب مفاهیم عالی و دانی جستجو می‌کند و چنانچه می‌دانیم نظام مفاهیم به نظر او، صرفاً معنای منطقی ندارد، بلکه معنای وجودشناسی را نیز واجد است. با اینهمه باید گفت که ارسطو موفق نشده است که این هدف را به گونه‌ای مقنع برآورده سازد.

همانطور که قبلاً یادآور شدیم، در نظریه ارسطو ترتیب حدود مربوط به قیاس با آنچه در منطق صوری آمده است، تفاوت بسیار دارد. نیکلای لانگه^۱ عقیده دارد که نظام ارسطویی طبیعی‌تر از نظامی است که در منطق صوری اعمال شده است.

در شکل نخست شماره‌هایی که با ترتیب حدود ارتباط دارند، در توضیح نوعیت خود استدلال بیان شده‌اند: واپسین حد، در حد وسط، و حد وسط در حد نخست منظور شده‌اند و

قس علیهذا و ارسطو در توضیحی که درباره حد وسط به دست می‌دهد، به این مطلب اشاره می‌نماید: «این مفهوم بنابه موقعیت و جایگاهی که دارد حد متوسط است». پیداست که معنایی که درواژه‌های «نخستین»، «وسط» و «آخر» موجود است، باعث می‌شود که این مفاهیم وقتی که تعبیرهای متشابه‌ای که به دیگر اشکال مربوطند باهم مقایسه می‌شوند، خود را روشن‌تر بیان نمایند.

در شکل دوم، حداکبر حدی است که در کنار حد وسط واقع شده، در صورتی که حد اصغر از آن دورتر است. در اینجا حد وسط، از لحاظ جایی که اشغال می‌نماید، نخستین حد به شمار می‌آید.

جای هیچ تردیدی نیست که تعبیرهای «نخستین»، «وسط» و «آخر» که در توضیح شکل نخست به کار رفته است، هیچ تعبیر دیگری به جز جایگاه حدود ندارد. در شکل اول تعیین حدود بنابه جایگاهشان چنین است:

I- حداکبر

II- حد وسط

و III- حد اصغر

در شکل دوم:

I- حد وسط

II- حداکبر

III- حد اصغر

در شکل سوم:

I- حداکبر

II- حد اصغر

III- حد وسط

ارسطو بیان می‌دارد که اشکال را می‌توان بنابه جایگاه حدود، همانند پنداشت، می‌توان تصور نمود که جایگاه حدود سه گانه باصل تقسیم اشکال، رابطه معینی دارد. حال پرسیدنی است که منظور ارسطو از جایگاه حدود کدام است؟ منظور از جایگاه حدود سه گانه وضعیت این حدود است و آن را به شیوه افقی بیان می‌دارد. وی برای تعیین اشکال استدلال‌ها در هر شکل، علائم الفبایی معینی را به کار می‌برد.

اگر حدود را به وسیله سمبولهای عموماً پذیرفته شده در منطق صوری سنتی نمایش

دهیم، در آن صورت در رابطه با اشکال، ترتیب زیر را می‌توان بیان داشت.

PMS	نخستین شکل
MPS	دومین شکل
PSM	سومین شکل

چنانچه بخواهیم این رابطه را مشروع تر بیان نمائیم، چنین خواهیم داشت:

شکل اول	شکل دوم	شکل سوم
P با M مرتبط است	M با P ارتباط دارد	P با M مرتبط است
S - M	M - S	S - M
P با S مرتبط است	P با S مرتبط است	P با S مرتبط است

از دیدگاه انتظام افقی حدود، تفاوت میان اشکال واجد وجه زیر است. در نخستین، شکل اندیشه ما از حد اکبر به حد وسط و از حد وسط به حد اصغر حرکت می‌کند. حرکت اندیشه به طبیعت خود اشیاء بستگی دارد و از همین روست که شکل نخست، قیاس کاملی به شمار می‌آید. در شکل دوم، اندیشه ما از حد وسط به حد اکبر و از حد اکبر به حد اصغر حرکت می‌کند. اما در شکل سوم، حرکت اندیشه از حد اکبر به حد اصغر و از حد اصغر به حد وسط است.

به عقیده توندلنبورگ، تقسیم ارسطویی قیاس اقترانی به اشکال سه گانه، به اندازه تقسیم قیاس به اشکال چهار گانه که پس از او صورت گرفت، متکامل است. اما اصولی که این دو تقسیم بندی بر آنها مبتنی هستند، باهم تفاوت دارند. در نظریه ارسطو، در شکل اول، حد وسط، در نظام تبعی مفاهیم، جایگاه میانه‌ای را اشغال می‌کند. اما در شکل دوم، حد وسط، جایگاه فوقانی را اشغال کرده و در شکل سوم، حد متوسط، در محل تحتانی واقع شده است.

صورت اساسی شکل اول را می‌توان چنین بیان داشت:

P با هر M ای مرتبط است
M با هر S ای ارتباط دارد
P با هر S مرتبط است

در اینجا حد وسط، میان حدین واقع شده است و از این رو ارسطو، حدود نخستین

شکل را به ترتیب افقی PMS انتظام داده است.

صورت اصلی شکل دوم چنین است:

M باهیچ P ای مرتبط نیست

M با هر S ای مرتبط است

P باهیچ S ای مرتبط نیست

در اینجا حد وسط، بنا به وضعی که دارد جای اول را اشغال کرده، زیرا به عنوان محمول در درون دو مقدمه بردوحد دیگر مقدم است. بنابراین انتظام افقی در شکل دوم به صورت MPS تجلی می نماید.

اما صورت اصلی شکل سوم چنین است:

P با هر M ای مرتبط است.

S با هر M ای مربوط است.

P با بعضی از S ها مرتبط است.

در اینجا حد وسط بنا به وضعی که دارد، جایگاه آخر را اشغال نموده است و ترتیب افقی شکل سوم رامی توان به صورت PSM نمایش داد. بنابراین مشاهده می نمائیم که اشکال سه گانه بنا به انتظام افقی حدود از یکدیگر متمایز می شوند.

رویه م رفته می توان گفت که مسأله جایگاه حدود سه گانه، در نظریه ارسطویی قیاس، سه نوع تفسیر متفاوت را سبب شده است:

۱. شکل قیاس بستگی به چگونگی رابطه حد وسط با حدین قضیه دارد. در اینجا چهار امکان بیشتر متصور نیست. حد وسط ممکن است در رابطه باحد اکبر موضوع واقع شود و در رابطه باحد اصغر محمول. اما ممکن است محمول هر دوحد واقع گردد و یا به عنوان موضوع هر دوحد تلقی شود. دیدگاه نخست به زلر، اوبروگ و وایتس تعلق دارد.

۲. به عقیده ه. مایر، اصل تقسیم قیاس به اشکال سه گانه، مربوط به جایگاه حدود در انتظام افقی است.

۳. بنا به دیدگاه سوم (ترندلنبورگ بوپروف) اصلی که تقسیم اشکال قیاس ارسطویی بر آن مبتنی است، نه اصلی منطقی بلکه متافیزیکی* است که مربوط به حدود سه گانه در درون سلسله مراتب مفاهیم به طور کلی می شود.

اما باید قبول کرد اصلی که در تقسیم قیاس ارسطویی به اشکال سه گانه بر این تقسیم حاکم است، مبتنی بر تغییر رابطه میان حد متوسط و حدین قضیه است. حد متوسط شالوده ای

✧ معنای متافیزیک در این جا همان مبحث وجود و بحث در علل و مبادی است.

منطقی به شمار می‌آید که براساس آن می‌توان رابطه میان دو حد دیگر را که در درون نتیجه بیان می‌شود، معلوم نمود. اما معنای حد متوسط به همین جا ختم نمی‌گردد. حد متوسط واجد معنای وجود شناسی نیز هست. در قیاس ارسطویی، حد متوسط ممکن است با شالوده واقعی، یعنی با علت، مرتبط باشد.

ارسطو نخستین کسی است که قواعد عمومی قیاس وقواعد ویژه اشکال گوناگون آنرا معین داشته است. قاعده کلی قیاس آن است که اگر در درون قیاس هر دو مقدمه سلبی و یا هر دو جزبی باشند، هیچ نتیجه ضروری از آن بدست نمی‌آید. به عبارت دیگر در هر قیاس، یکی از مقدمات باید الزاماً کلی و دیگری ایجابی باشد. سپس ارسطو ثابت می‌نماید که هر قیاس باید حاوی دو مقدمه و سه عبارت باشد.

اکنون به قواعد ویژه اشکال مختلف توجه نمائیم. در رابطه با نخستین شکل باید گفت که مقدمه‌ای که حاوی حد اکبر است، باید قضیه‌ای کلی باشد و مقدمه‌ای که شامل حد اصغر است باید به صورت ایجابی بیان گردد. قاعده ویژه شکل دوم اقتضاء دارد که یکی از مقدمات سلبی باشد و مقدمه‌ای که در آن حد اکبر موجود است، قضیه‌ای کلی باید باشد، مطابق قاعده شکل سوم، مقدمه‌ای که واجد حد اصغر است، باید قضیه‌ای ایجابی تصور گردد.

ارسطو، در هر شکل، وجوه معتبر و غیر معتبر آن شکل را بیان می‌دارد (ترکیب مقدمه‌های موجه کلی، سالبه کلی، موجه جزبی و سالبه جزبی). وجوه معتبر در هر شکل وجوهی است که براساس آنها می‌توان به نتیجه ضروری دست یافت.

وی شکل اول را از آن رو کامل می‌خواند که در این شکل ضرورت منطقی نتایجی که حاصل می‌شوند، فی نفسه واجد وضوح است. شکل نخست مبتنی بر اصل موضوعه‌ای است که موافق آن رابطه میان جنس و انواع آن و همه اشیاء شخصیه‌ای که در این جنس واقع شده‌اند به گونه‌ای است که می‌توان گفت که هر چه درباره جنس گفته شود، درباره همه انواع آن نیز صادق است. همچنین در رابطه با همه اشیاء شخصیه که به این جنس مربوط می‌شوند، مصداق دارد.

ارسطو همچنین خاطر نشان می‌نماید که مشخصه شکل اول، چنین است که در پرتو آن می‌توان، همه انواع نتیجه‌ها را به دست آورد: موجه کلی، سالبه کلی، موجه جزبی و سالبه جزبی.

ارسطو درباره نتایجی که به یاری شکل دوم و سوم حاصل می‌شوند، خاطر نشان می‌نماید که اگر بخواهیم وجوه معتبر و غیر معتبر این اشکال را معلوم داریم، باید آنها را

به وجوه نخستین شکل، تبدیل کنیم. وی برای اینکار از معکوس مقدمات وجوه دوم و سوم (بدون تغییر کمیت و با تغییر کمیت) و انتقال این مقدمات و نیز از برهان خلف سود می‌جوید. قیاسهای نامتکامل در شکل دوم و سوم مبانی خویش را در قیاس کامل شکل نخست جستجو می‌کنند. قیاس مربوط به شکل نخست در اشکال دیگر، مستقیم یا غیرمستقیم مورد استناد واقع می‌شوند. ارسطو ثابت می‌کند که در آخرین تحلیلی‌شالوده همه انواع قیاس، دو وجه نخست شکل اول است. وی پس از تحلیل وجوه شکل دوم و سوم مدلل می‌دارد که نتایجی که از شکل دوم حاصل می‌شوند، منحصر آ احکام سلبی می‌باشند و نتایج شکل سوم همیشه قضایای جزئییه است. ارسطو موشکافانه قیاسهایی را که حاوی مقدماتی با جهات گوناگون هستند، مطالعه می‌کند و اعتبار و یا عدم اعتبار هر یک از وجوه مربوط به آنها را مشخص می‌نماید. وی پس از تحلیل رابطه میان مقدمه‌های حقیقی و کاذب و نتایج حقیقی و کاذب، مدلل می‌دارد که در صورت صحت قیاس، نتایج زیر، بر آن مترتب است،

- (۱) در صورت صحت مقدمات، نتایج ضرورتاً، صحت دارند.
- (۲) در صورت کذب مقدمات، نتیجه الزاماً کاذب نیست (در این صورت نتیجه ممکن است کاذب یا صادق باشد).
- (۳) اگر نتیجه کاذب باشد، یکی از مقدمات یا هر دو آنها، ضرورتاً کاذبند.
- (۴) اگر نتیجه صحیح و حقیقی باشد، مقدمات آن الزاماً حقیقی نیستند، (ممکن است صادق و ممکن است کاذب باشند).

در این جا می‌توان گفت که اندیشه ارسطو به قیاس شرطی نزدیک می‌شود که موافق آن صحت دلیل معلول صحت نتیجه است و کذب نتیجه ناشی از کذب دلیل است، اما کذب دلیل هنوز به معنای کذب نتیجه نمی‌باشد، همچنان که صحت نتیجه را باز نمی‌توان معلول صحت دلیل پنداشت.

به عقیده ارسطو، شناخت حقیقی شامل آن مفاهیمی می‌شود که تعاریف مربوط به آنها بر اساس مقدمات کلی به ثبوت رسیده باشند. اومی گوید شناخت حقیقی، شناختی است که مبتنی بر استنتاج قیاسی باشد. اما نمی‌توان استنتاج جزئی را از کلی تا بی‌نهایت ادامه داد. در نتیجه باید احکام کلی متعالی موجود باشند که به یاری آن کل نظام معرفتی این یا آن دانش استنتاج شود. بنا به نظریه ارسطو هر دانشی اصول اولیه خود را دارا است. اصول متعالی کلی در رابطه با استدلال حقایق بی‌واسطه بدیهی هستند. این حقایق همان اصول اولیه به شمار می‌آیند و اگر آنها را به مثابه اصول در نظر گیریم غیر قابل اثباتند. اما قیاس نیز خود دانشی محسوب می‌شود. اصل نخستین قیاس ارسطویی یعنی اصلی که این قیاس

بر آن مبتنی است، چنانچه قبلاً یادآور شدیم، اصل موضوعه‌ای است که بعدها آنرا *dictum de omni et nullo* نامیده‌اند.*.

وایتس خاطر نشان می‌نماید که علاوه بر این اصل، اصل منطقی تناقض را نیز باید اساس قیاس ارسطویی پنداشت. ۱. پست^۱ نیز در این عقیده با وایتس مشترک است و می‌کوشد تا ثابت نماید که اصل تناقض و *dictum de omni et nullo* مطلب یکسان و واحدی را افاده می‌نمایند که البته باید آن را عقیده‌ای نادرست به‌شمار آورد.

ی. هوسیک^۲، در مقاله خود تحت عنوان ارسطو، در رابطه با قانون تناقض و شالوده قیاس که در ۱۹۰۶ در نشریه هیند اشاعه یافت، نظریه وایتس و پست را نفی نموده و ثابت می‌نماید که قیاس متضمن قانون تناقض نمی‌باشد و صحت قیاس در صورتی که اصل تناقض نادیده گرفته شود، کاهش نمی‌پذیرد. وی خاطر نشان می‌نماید که می‌توان منطقی شرطی آفرید که در آن اصل تناقض مرعی نباشد و در آن بتوان شیء واحد و یکسانی را، در آن واحد، در رابطه واحد و یکسانی الف و غیرالف تصور کرد (مثلاً سفید و غیر سفید). او معتقد است که در این منطق شرطی^۳، قیاس زیر، همیشه به‌صورت زیر خواهد بود.

همه الف‌ها ب هستند.

همه س‌ها الف هستند.

همه س‌ها ب هستند.

وایتس و پست به فصل دوم تحلیلیهای ژانوی که در آن ارسطو از اصول مشترک همه دانشها سخن گفته استناد می‌جویند. اما هوسیک اظهار می‌دارد که آن دو، اندیشه ارسطو را فهم نکرده و دقیقاً خلاف آنچه را که مورد نظر ارسطو بوده به‌وی نسبت داده‌اند. بلا تردید هوسیک ذی‌حق است، وقتی می‌گوید اصل موضوعه *dictum de omni et nullo* اصل مستقلى است که با اصل منطقی تناقض، تفاوت دارد و این‌دورا نمی‌توان اصل واحدی پنداشت. اما اگر از این اصل چشم‌پوشیم از نظریه قیاس تنها بخشی باقی می‌ماند که در آن، برهان از طریق غیر ممکن، در درون استدلال وجود ندارد؛ زیرا چنانکه می‌دانیم که این نوع برهان، مقتضی اصل تناقض و قانون نفی شق ثالث هر دو است.

✽ «اصحاب مدرسه با این عبارت، اصل و بنیان قیاسی را که ارسطو تدوین کرده‌است، افاده می‌نموده‌اند. این اصطلاح در مورد قیاسی به‌کار می‌رود که در آن حد وسط نوعی از حکم است که از لحاظ مصداقش بیان می‌گردد». آ. لالاند فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه، پاریس ۱۹۷۶، صفحه ۲۲۸.

منطق افلاطون براساس مفهوم بنا شده است، درحالی که منطق ارسطو مبتنی بر قضیه است. هدف اساسی منطق ارسطویی آن است که احکام را به یاری استدلال اقامه نماید و از این رو نظریه قیاس، نظریه محوری منطق ارسطو محسوب می شود. به نظر او استدلال بابرهان، شدیداً بستگی دارد و هدف نهایی منطق ارسطو توسعه نظریه برهان* است.

موضوع ویژه اصلی در تحلیلها را باید نظریه قیاس به مثابه وسیله برهان و اثباتی دانست که جنبه علمی محض و شدیدی دارد (آپودیکتیک). ** اما ارسطو، در جریان پژوهشهایش متوجه گردید که قیاس کاربرد وسیع تری دارد، بدینسان که نه تنها وسیله اثبات علمی ناب محسوب می شود، بلکه برهانی را نیز شامل می شود که در اثبات امور، فقط معنایی احتمالی دارند. ارسطو پس از آنکه این موضوع را که قیاس معنای عام تری نسبت به برهان یقینی دارد، مکشوف ساخت، کتاب نخستین تحلیلها را در رشته قیاس تحریر نمود و در آنجا برای نخستین بار نظریه قیاس اقترانی را طرح نمود و این کار را چنان عمیق و ماهرانه انجام داد که اخلافش جز آنکه زوائد نامؤثر بر آن بافزایند، به کار دیگری در این باره توفیق نیافتند.

ارسطو، در برابر استدلال یقینی که بنابه صحت مقدماتش، نتایج کاملاً صحیح و موثقی بر آن مترتب است، جدل را استدلالی می خواند که نتایج کاملاً موثقی به دست نمی دهد و مقدمات آن نه حقایق علمی، بلکه عقاید عموماً پذیرفته شده هستند. ارسطو روش علمی را در برابر روش جدلی و در تقابل با آن توصیف می کند و در این رهگذر جهت انتقاد خود را متوجه افلاطون می سازد.

وی عقیده دارد که نتایجی که بردیالکتیک افلاطون مترتب است، نه حقایق مسلم علماً پایه ریزی شده، بلکه نتایجی محتمل هستند. ارسطو می گوید که دیالکتیک پوششی برای خطابه^۱ است، زیرا در دیالکتیک مانند فن سخنوری، چگونگی نیل به این یا آن هدف عملی (سیاسی یا آموزشی) تعلیم می شود.

علاوه بر استدلالهای ضروری و یقینی، ارسطو، از انواع دیگری سخن می گوید که

✧ برهان (démonstration)، قیاسی است که مقدماتش بر یقینیات و مسلمات استوار است و از این رو بهترین نوع قیاس محسوب شده و جنبه علمی محض دارد. مترجم
✧ Apodictique (Αποδεικτικο's) (برهانی)، در منطق به معنای ضروری و الزامی است و در برابر احتمالی به کار می رود. همان ماخذ، صفحه ۶۸

خصلت شدید آ علمی ندارند. اینها استدلالهای جدلی^۱، *خطابه‌ای، مکابره‌ای^۲، مناقشه‌ای^۳ و سفسطه‌ای^۴ هستند. هدف از برهان یقینی آن است که این یا آن حکم از لحاظ علمی پایه‌ریزی شود، اما مطلوب جدل ادای پاسخ است. خطابه در امر دفاع و وارد کردن اتهام به کار می‌رود. مکابره استدلالی است که هدفش پایان موفقیت‌آمیز مباحثه است و مناقشه آن است که بحثی را بدون آنکه در پی تحصیل نتایج مشخص و معین برآیند، دنبال‌کننده و سفسطه هدفش به خطا انداختن و تحصیل نتایج غلط است. جدل و خطابه با یکدیگر پیوند دارند و مکابره و مناقشه نیز به هم نزدیکند. ارسطو می‌گوید که شیوه استدلال سقراطی مناقشه‌ای بود و شیوه افلاطون را باید جدلی پنداشت و نمایندگان نحله‌های دیگر سقراطی به گونه مکابره‌ای استدلال می‌کردند.

به نظر ارسطو، استدلال درست بنا به خصلت یقینی مقدماتش ممکن است برهانی و یا جدلی باشد.

در استدلالهای جدلی، مقدمات از حقایق مسلم تشکیل نشده‌اند، بلکه صرفاً احکامی هستند که بسیاری از اشخاص و یا لاقلاً افرادی چند، آنها را درست می‌پندارند. اما مقدمات قیاس مکابره‌ای، فرضیه‌های ساده‌ای به شمار می‌آیند.

لازم به تذکر است که در منطق ارسطویی، قیاس و برهان چنان با یکدیگر گره خورده‌اند که غالباً سبب ادغام این دو واژه گشته و اصطلاحاتی نظیر قیاس برهانی و برهان قیاسی را پدید آورده است.

ارسطو خاطر نشان می‌سازد که براهین غیر مستقیم نیز مانند براهین مستقیم، بنا به اشکال سه‌گانه قیاس اقامه می‌شوند. در واقع براهین غیر مستقیم مبتنی بر قانونی منطقی هستند که موافق آن از میان دو قضیه متناقض یکی ضرورتاً صادق است و استدلال بدین گونه صورت می‌گیرد که حکمی که متناقض با حکم اصلی است، صحیح انگاشته می‌شود. آنگاه بطلان و یا عدم امکان نتیجه‌ای که بر آن مترتب است نمایان می‌گردد. برای نمونه می‌توان

1. Dialectique 2. Eristique 3. Peirastique 4. Sophistique

✎ باید توجه داشت که مفهوم جدل (دیا لکتیک) دو وجه دارد، وجه منطقی و وجه وجود - شناسی. اما در ادبیات فلسفی معاصر بیشتر به وجه وجود شناسی دیا لکتیک تکیه شده است. در زبان فارسی در معنای وجود شناسی واژه مزبور غالباً خود لفظ خارجی دیا لکتیک را به کار می‌برند. از سوی دیگر در منطق ارسطو، دیا لکتیک، بنا به وجه منطقی آن به کار رفته و مترجمان و مفسران قدیم ما آنرا جدل ترجمه کرده‌اند و از این رو ما در ترجمه مبحث مربوط به نظریه افلاطون که بیشتر وجه وجود شناسی دیا لکتیک مورد نظر بوده، از واژه دیا لکتیک بهره گرفته، اما در منطق ارسطو واژه جدل را به کار برده‌ایم. مترجم

اثبات این حکم را که موافق آن قطر مربع و ضلع آن تساوی ناپذیرند، به عنوان مثال ذکر نمود.

اگرچنانچه حکم نمائیم که در مربع قطر و ضلع آن ممکن است بایکدیگر برابر شوند، نتیجه چنین حکمی آن است که بگوئیم عدد فرد با عدد زوج برابر است^۱. بنابراین مشاهده می‌نمائیم که در اینجا برهان که ناظر بر تحویل به غیر ممکن است، مبتنی بر این امر است که فرضیه مخالف یا نتیجه‌ای که باید از آن به دست آید، تحویل به باطل می‌شود. اما خود استنتاجی که به یاری آن نتایج حکم متضاد یا نتیجه مطلوب استنتاج می‌شوند، برهانی مستقیم به شمار می‌آید و باید بنابه اشکال سه گانه قیاس تحقق پذیرد.

بنابراین براهین غیر مستقیم نیز بنابه همان اشکال قیاسی اقامه می‌شوند. این مطلب در رابطه با براهین شرطی نیز مصداق دارد. در براهین نوع اخیر، ما بنابه فرض معین و یا توافق قراردادی میان طرفین مباحثه را آغاز می‌نمائیم. اما جریان استدلال در اینجا، همان جریانی است که در برهان غیر مستقیم ذهن آنرا طی می‌نماید. فرض نمائیم که به اتفاق طرف مباحثه از پیش قبول نموده‌ایم که «اگر الف موجود باشد، ب نیز موجود است». بنابراین برهان زیر را اقامه می‌نمائیم:

اگر الف موجود باشد، ب نیز موجود است.

الف موجود است.

پس ب موجود است.

در مقدمه اول وجود الف به گونه‌ای قراردادی پذیرفته شده است. اما در مقدمه دوم وجود الف با قطع و یقین اعلام می‌شود و نتیجه، همان حکم اصلی مطلوب است. به نظر ارسطو همه اقسام برهان و استدلال را باید به قیاس اقترانی و اشکال سه گانه آن بدل نمود و این اشکال را نیز باید به نوبه خود به شکل اول تبدیل کرد. بنابراین نخستین شکل قیاس اقترانی، شالوده‌ای محسوب می‌شود که اندیشه ما و هر منطق و دالشی مبتنی بر آن است.

برهان مبتنی بر انگارش. ارسطو در برابر برهان مستقیمی که قیاس اقترانی با مقدمات درست در آن به کار رفته، برهانی را می‌نهد که قضیه مطلوب را به یاری انگارش تحصیل

۱. ارسطو در ذکر این مثال از ریاضیات عصر خود بهره گرفته است، اما آنرا نباید مثال موافقی پنداشت، زیرا خود برهان مقرون به صحت نیست. مؤلف.

می‌نماید. این شیوه برهان غیرمستقیم، یادآور نظریه بعدی یعنی همان براهین شرطیه است. اما نظریه ارسطو در این باره کاملاً با نظریات منطقی بعدی تفاوت دارد. ارسطو نه تنها قیاسی برهانی و شرطی را از یکدیگر متمایز نموده، بلکه در برهان، میان روشهای برهانی و فرضی نیز تفاوت قائل شده است. وی پس از تحلیل روشهای نوع اخیر در فصل بیست و سوم کتاب نخستین تحلیلیها ثابت می‌نماید که روشهای فرضی برهان را نیز می‌توان با اشکال سه گانه قیاس که در رابطه با برهان قطعی ارائه شده‌اند، مرتبط ساخت. بنابراین این روشها را نیز می‌توان در آخرین تحلیل به نخستین شکل قیاس اقترانی تبدیل نمود.

براهین آپاگوژیک. این شیوه برهانی نوعی برهان است که در آن براساس انگارش عمل می‌شود. تحلیل استدلالهای آپاگوژیک در کتاب دوم تحلیلیهای نخستین صورت گرفته است.

استدلالهای آپاگوژیک از دیگر انواع قیاس مبتنی بر انگارش بنا به ساختار منطقی و ارزش شناختی‌اش متمایز است. ارسطو، انواع متفاوت حجت آپاگوژیک را بازشناخته و به کار برده است. یکی از این انواع تحویل به غیر ممکن است. این برهان مقتضی آن است که از یکی از تقابلهای متناقض قضیه‌ای که باید به ثبوت رسد، نتیجه‌ای استخراج می‌شود که با حقیقت معلوم و شناخته شده متناقض است و در نتیجه باید آن را به عنوان امر غیر ممکن به کنار نهاد. بنابراین اگرچنین نتیجه‌ای غیر ممکن است، مقدمه‌ای که این نتیجه از آن حاصل شده، باید کاذب باشد و چون این مقدمه با قضیه مورد اثبات تقابل متناقض دارد، بنابراین قضیه اخیر، درست و حقیقی است.

ارسطو، برهان آپاگوژیک را از آن جهت مربوط به استدلالهای مبتنی بر فرض تصور می‌کند که در اینجا، استخراج نتیجه مبتنی بر فرضی (انگارش) است که موافق آن حکم باید مقرون به صحت باشد، اگر ضد حکم (تقابل متناقض حکم) را بتوان به عنوان امر غیر ممکن ثابت نمود.

بدینسان شیوه آپاگوژیک متضمن دو بخش است: در نخستین بخش، نتیجه به شیوه‌ای قیاسی استنتاج می‌شود و در بخش دوم بطلان این نتیجه به ثبوت می‌رسد. برهان آپاگوژیک در مرحله نهایی، یعنی در مرحله گذار به حکم مورد اثبات، بنا به قانون امتناع شق ثالث، صورت می‌پذیرد،

شیوه برهان آپاگوژیکی حاوی سه مرحله است:

س ، الف نیست .

ب ، الف است .

ب ، س نیست .

۲. اثبات خلف :

ب ، س است ،

اگر «ب، س است» حقیقت است، در آن صورت نقیض آن «ب . س نیست» باید کاذب باشد .

۳. استنتاج شرطی نتیجه : اگر قضیه «س، الف نیست» از قضیه «ب، س نیست» استنتاج شده باشد ، از آنجا که قضیه اخیر غیر ممکن است، در آن صورت باید گفت که «س، الف است» (فرضیه) حقیقی و مقرون به صحت است.

از دو قضیه کاذب ، تنها در صورتی می توان ، قضیه ای درست را استنتاج نمود که این هر دو قضیه باهم در رابطه تقابلی متناقض باشند و از این رو اگر برای قضیه مورد اثبات ، قضیه ای را برگزینیم که با آن قضیه تقابل متضاد دارد ، بدیهی است که در این صورت باز می توان به گونه ای قیاسی به غیر ممکن رسید، اما بر این اساس نمی توان پلی به سوی آنچه که باید به ثبوت رسد ، ایجاد نمود.*

استدلالات شرطی نادرست: در يك قیاس معمولی که مبتنی بر شرط و فرض است، حقیقت قضیه مورد اثبات بر اساس فرضیه ای که در آن صحت قضیه مورد اثبات به صحت قضیه دیگری بستگی دارد، استنتاج می شود. بدین معنا که صحت قضیه مورد اثبات را، از صحت قضیه دوم که از راه قیاس به ثبوت رسیده نتیجه می گیرند . مثلاً فرض کنیم که موضوع مورد اثبات قضیه ب باشد. در این صورت برهان مبتنی بر فرض زیر است: اگر قضیه الف صحیح باشد ، قضیه ب نیز صحیح است.

قضیه الف از راه قیاس ثابت شده است . بنابراین اگر قضیه الف صحیح است ، مطابق با فرضیه ای که بیان داشتیم . ب نیز باید صحیح باشد . در نتیجه روش شرطی نیز مانند روش آپاگوژیک حاوی دو بخش است. بخش قیاسی بخش غیر قیاسی. در اینجا نیز

* زیرا اگر دو قضیه با هم رابطه تقابلی متناقض داشته باشند ، یکی از قضایا حتماً و ضرورتاً صادق و دیگری کاذب است. در اینجا کذب و صدق هر دو قضیه ، باهم ، غیر ممکن است. اما در تقابل متضاد ممکن نیست هر دو قضیه صادق باشند ، اما کذب هر دوی آنها غیر ممکن می باشد . مترجم

مانند براهین آپاگوژیک ، لحظه تعیین کننده جریان برهان نه در بخش قیاس بلکه در نتیجه‌ای که مبتنی بر فرضیه است، مشاهده می‌شود.

بنابراین آنچه از بینش ارسطویی استنباط می‌شود باید گفت که برخلاف براهین یقینی^۱ که در آنها قیاس واجد معنای عینی است، در براهین شرطی محض ، اساس فرضیه‌ای است که معنایی عینی ندارد ، بلکه توافقی ذهنی میان طرفین مباحثه است.

براهین شرطی واجد انواع گوناگون است. ارسطو بیان می‌دارد که علاوه بر قیاسهای آپاگوژیک ، انواع دیگری از استدلال را نیز می‌توان به استدلالهای شرطی مربوط دانست. و بنابراین آنچه خود می‌گوید ، در صدد بوده که این انواع را تحلیل نماید ، اما باید گفت او به این خواسته خود جامه عمل نپوشانده است .

ارسطو در نخستین تحلیلیها (منطق ارسطویی جلد دوم، کتاب اول، صفحه ۱۰۷) بیان می‌نماید که در اقامه برهان شرطی قضیه یا به یاری تصدیق^۲ و یا «به یاری چندقضیه دیگر استنتاج می‌شود».

بنابراین ارسطو در اینجا ، به اقسام برهان شرطی اشاره می‌نماید . وی در جای دیگر در نخستین تحلیلیها (همان مأخذ کتاب اول ، صفحات ۱۳۹ تا ۱۴۰) آشکارا چنین اظهار می‌دارد : «علاوه بر این باید این موضوع را که انواع قیاسهای شرطی ، تا چه حد است ، مطالعه کرد و آنها را از یکدیگر متمایز نمود». اما باید گفت که وجه اشتراك همه استدلالهای شرطی آن است که در آنها برهان، مبتنی بر «توافقی قبلی» است و نه مستقیماً بلکه به گونه‌ای قراردادی اقامه می‌شود.

همچنین ، در فصل ۴۴ کتاب نخست تحلیلیهای اول، اظهار می‌نماید که استدلالهای شرطی محض را نباید به هیچیک از سه شکل قیاس تبدیل کرد، زیرا در اینجا ، قضیه مورد اثبات ، نه از طریق قیاس ، بلکه به یاری انگارشی که بنا به قرارداد قبول شده، تحصیل شده است. به عبارت دیگر باید گفت که حکم اولیه به ثبوت نرسیده بلکه از سوی طرفین مناظره و یا مباحثه مشترکاً پذیرفته شده است. سپس وی از تفاوتی که میان این نوع استدلالهای شرطی و استدلالهای آپاگوژیک وجود دارد ، سخن می‌گوید. در شیوه تحویل به غیر ممکن ، بخشی از برهان به اشکال سه گانه قیاسی تبدیل شده و در رابطه با بخشی این عمل صورت نمی‌گیرد . با اینهمه براهین شرطی محض ، براهیتی که بایاری تحویل به غیر ممکن ، اقامه می‌شوند، از این نظر تفاوت دارند که براهین دسته اول مقتضی آن

هستند که توافقی در رابطه با شرایط اولیه صورت گیرد. در صورتی که استدلال از راه تحویل به غیر ممکن مقتضی چنین توافقی نیست؛ زیرا که بطلان منتج از آن کاملاً مبرهن است. نظریه ارسطو در باره استدلالهای شرطیه در مرحله آغازین است و بی نظمی ها و تضادهایی در آن، در رابطه با اقسام استدلالهای این چنینی مشاهده می شود.

چنانچه وی آشکارا می گوید که استدلالهای آپاگوژیک و استدلال از راه تحویل به غیر ممکن، طراز ویژه ای از براهین شرطیه هستند. اما گاه می گوید که استدلالهای شرطی همه متضمن «توافقتند». اما می دانیم که قیاس بنابه توافق، به جز استدلالی که در آن گذار از قضیه مفروض به قضیه مورد اثبات، تماماً مبتنی بر قرارداد، میان طرفین بحث است، چیز دیگری نیست. بنابراین در اینجا، فرضیه، خصیصه کاملاً جدلی دارد و در آن هیچ رابطه عینی میان مقدمه و نتیجه وجود ندارد و یالاقل مورد اذعان نمی باشد. پس در این مورد با استدلالهای شرطیه ای سر و کار داریم که مبتنی بر توافق صرف است. استدلالهایی که نمونه های آن را در فصل ۲۳ و ۴۴ کتاب نخست تحلیلیهای نخستین، مشاهده می نمائیم. اما در فصل ۴۴، نتایج آپاگوژیک، در وضعی قرار دارند که کاملاً از استدلالهایی که مبتنی بر توافق هستند، متمایز می شوند. بنابراین مشاهده می نمائیم که در نظریه ارسطو دو اندیشه وجود دارد. بر اساس یکی از آنها، همه قیاسهای شرطی مبتنی بر توافقند. اندیشه دوم چنین تعلیم می دهد که براهین شرطی خود تقسیماتی دارد، از جمله آنکه علاوه بر استدلالهایی که در آنها گذار از قضیه مفروض به قضیه مورد اثبات، بنابه تصدیق و توافق ساده صورت می گیرد و در آنها باده ای از قضایای ذهنی و جدلی محض سروکار داریم، استدلالهایی وجود دارند که در آنها می توان روابط عینی درونی را مشاهده کرد.

در کتاب توپیکها، کاربرد استدلالهای گوناگون شرطی را می توان مشاهده کرد، اما باید بیاد داشت که توپیکها قبل از تحلیلیها به رشته تحلیل درآمده اند و این زمانی بوده که نظریه قیاس هنوز موجودیت نداشته است.

در توپیکها از نوعی استدلال شرطی سخن به میان آمده که بعدها آنرا برهان مبتنی بر شباهت نامیده اند.

از يك سو گروهی از اشیاء همانند را در نظر می آوریم و تصدیق می نمائیم که آنچه در باره یکی از این اشیاء مصداق دارد، در باره دیگری نیز چنین است. از سوی دیگر موردی وجود دارد که در آن تشابه و همانندی شالوده ای برای استدلال شرطی واقع می شود. در این مورد می توان نمونه زیر را مثال آورد: اگر بتوانیم ثابت نمائیم که روح آدمی فناپذیر و یا فناپذیر است، در این صورت می توان بنابر این فرضیه چنین استدلال

کرد که ارواح دیگر نیز فناپذیر و یا فناپذیرند. در اینجا با استدلالی شرطی سر و کار داریم که اگرچه در آن، فرضیه مقتضی توافقی جدلی است، اما درعین حال رابطه‌ای درونی میان مقدمه و نتیجه مشاهده می‌شود. این رابطه مبتنی بر شباهت و همانندی مضمون است.

ارسطو در توپیکها عملیات منطقی دیگری انجام می‌دهد که می‌توان آنها را نیز در جرگه استدلالهای شرطیه قرار داد (برهان «از طریق بزرگتر، کوچکتر و یا کمیت برابر»، برهان براساس ضدین. عملیاتی که در آن حکم دیگری جانشین حکم مورد اثبات می‌گردد و از این قبیل).

همچنین در نظریه ارسطو استدلالهایی را مشاهده می‌نمائیم که در منطق مابعدارسطویی بنام «استدلالهای شرطی و شرطی منفصل محض» معروف شده‌اند. در این نوع استدلالها، مقدمات دوگانه و نتیجه، قضایای شرطی را تشکیل می‌دهند. این برهان را می‌توان به صورت زیر به نمایش درآورد: «اگر الف موجود باشد، ب موجود است. اگر ب موجود باشد، س وجود دارد، بنابراین اگر الف موجود باشد، س موجود است».

ارسطو، این استدلال را به گونه زیر مشخص می‌نماید، استدلال واجد دو مقدمه است: «اگر الف سفید باشد، ب بزرگ است» و «اگر ب بزرگ باشد، س سفید نیست» و نتیجه می‌گیرد که «اگر الف سفید باشد، س سفید نیست»

ارسطو، آشکارا استدلال شرطی محض را، از قیاس متمایز می‌نماید. بلا تردید، در این استدلال مانند آنچه که در قیاس مشاهده می‌شود، قضیه سوم الزاماً از دو قضیه ماقبل نتیجه شده است و از این لحاظ می‌توان گفت که استدلال شرطی محض واجد ضرورت است. اما به نظر ارسطو، قیاسها، صرفاً آن فرایندهای تحلیلی هستند که در آخرین تحلیل، بتوان آنها را به اشکال سه گانه قیاس عادی تبدیل نمود.

وی، همچنین استدلال منفصل را نیز متذکر شده است. در توپیکها سخن از موردی به میان آمده که در آن این یا آن محمول از دو محمول موجود، با موضوع ملازمت دارد (الف یا ب است یا س) و با اثبات اینکه یکی از این دو محمول، حقیقتاً ملازم موضوع است، (الف، ب است)، درعین حال ثابت می‌شود که محمول دیگر با آن ملازمت ندارد (الف، س، نمی‌باشد). معکوس این استدلال نیز صادق است: بر اساس عدم ملازمت یکی از آنها (الف، ب نمی‌باشد)، می‌توان ملازمت دیگری را استنتاج نمود (الف، س است). اما ارسطو در مورد جایگاه این براهین، در نظام عمومی استدلالها هیچ نمی‌گوید. همانطور که دیدیم طبقه بندی استدلالها و براهین در نظریه ارسطو در مرحله فتح الباب

باقی مانده است . ممکن است که او دیدگاه خود را در این باره در سخنرانی‌هایش توسعه داده باشد و احتمال دارد که کوششی که بعدها در جهت تعمیق این مسأله توسط ، **تئوفراست** و دیگر مشائیون به عمل آمده ، مبتنی بر اقوال شفاهی ارسطو باشد. بنابراین بررسی بینشهای آنها در باره این مسأله می‌تواند ، در روشن شدن بینشهای خود ارسطو ما را یاری دهد.

از نظریه **تئوفراست** در باره استدلالهای شرطیه ، مشروحاً با خبریم . با اینهمه باید در استفاده از پاره‌ای از منابع ، محتاط بود. در واقع نظریه استدلالهای شرطی، جزء اصلی منطق رواقی را تشکیل می‌دهد، اما این نظریه در منطق رواقی واجد خصلتی است که کاملاً با آنچه در آراء مشائیون دیده می‌شود، متفاوت است . اما نویسندگان آن متونی که درباره نظریات منطقی **تئوفراست** به دست ما رسیده، در بیان این نظرات ، از تأثیرات رواقی آزاد نبوده‌اند. **تئوفراست**، **اودم** و دیگر مشائیون در باره استدلالهای شرطیه مطلب نوشته‌اند. محتمل است که در مدرسه مشائیون، در مبحث استدلالهای شرطیه، کار و تحقیق می‌شده ، زیرا **ارسطو** در نخستین تحلیلها بر ضرورت چنین کاری تأکید می‌ورزد. این مشائیون چنانکه می‌دانیم ، به توپیکهای **ارسطو** که در آن از استدلالهای شرطیه سخن به میان آمده است، توجه خاصی مبذول می‌داشتند. از جمله **تئوفراست** ، نظریه ویژه‌ای را در باره «مکانهای مشترك» وواژه شناسی مربوط به آنها و فن کاربردشان ارائه نمود .

این امر که **تئوفراست** کوشیده است که انواعی را که با قیاس‌های عادی تنها از لحاظ تعبیر لفظی متفاوتند ، در رده انواع ویژه قیاس محسوب نماید ، بیانگر آن مسیری است که وی و شاگردانش می‌خواستند ، قیاس ارسطویی را در آن توسعه دهند. چنانچه مثلاً در نخستین تحلیلها (۱ ، ۴۱) **ارسطو** فورمولهای زیر را بدینسان بایکدیگر مقایسه می‌کند: «برای هر امینی که ب معتبر باشد ، الف نیز معتبر است» و «اینکه ب برایش معتبر است، الف نیز اعتبار دارد» و یادآور می‌شود که این فورمولها در جهت صحت استدلال، باید از یکدیگر متمایز شوند (فورمول دوم به اندازه فورمول اول قطعی نمی‌باشد). **تئوفراست** بر اساس این گفته **ارسطو** قیاسهای معمولی را که در آن مقدمات اکبر به صورت « هرب ، الف است» بیان شده‌اند ، در برابر قیاسهایی قرار می‌دهد که در آن این نوع مقدمات واجد صورت زیر می‌باشند: «برای امینی که ب برایش معتبر است، الف نیز معتبر است» . **تئوفراست** در عین حال که می‌دانسته که این قیاسها با قیاسهای عادی تنها از لحاظ تعبیر لفظی متفاوتند ، برای آنکه تئوری را از لحاظ صوری تکمیل کند ، قیاسهای مورد بحث

را نوع ویژه‌ای از قیاس شناخته است .

این ویژگی منطق **تنوفاست** ، از جمله در تحلیل وی درباره استدلالهای شرطی خاص به وضوح رخ می‌نماید و نیز تمایل وی را به مطالعه دقیق جنبه فنی آن و تعیین و تدوین قواعد مربوط به آن به یاری لغات و اصطلاحات ویژه آشکار می‌سازد.

به عقیده ارسطو ، کاملترین نمونه استدلال شرطی ، استدلالی است که فرضیه تماماً مبتنی بر توافق جدلی ذهنی باشد. اما در نظریه **تنوفاست** مطلب متفاوت است. او نیز در میان استدلالهای شرطی ، استدلالهایی را جای می‌دهد که در آنها رابطه‌ای حقیقتاً منطقی میان دلیل و نتیجه وجود دارد. این رابطه شالوده‌گذار از قضایای قبلی معلوم به قضایای جدید است . همچنین آنها را می‌توان به صورت انگارشهای ارسطویی تصور نمود. اما **تنوفاست** این نوع استدلال را در ردیف اول نهاده و آنها را با الفاظ دلیل و نتیجه معین می‌نماید . به عقیده او رابطه متقابل دلیل و نتیجه خصلتی کاملاً منطقی دارند . در نظریه او فرضیه‌هایی از این نوع ، با الفاظ خاصی ادا می‌شوند . این استدلالها در همان زمینه‌ای واقع شده‌اند که قضیه به معنای خاص، مقدمات قیاسی را در خود جای داده است .

بنابراین ما با تغییر معنای لفظ ارسطویی «تبدیل» سروکار داریم . ارسطو، از این لفظ برای تبدیل قضیه مورد اثبات که صورت قیاسی می‌پذیرد، بهره می‌جست . اما در نظریه **تنوفاست** این قضیه مانند قضیه‌ای که در استدلالهای شرطیه به فرضیه رهنمون می‌شود، از پیش تعیین شده است. مثلاً در استدلال «اگر الف ، ب باشد ، س ، دال است . الف . ب است پس س دال است» ، قضیه «الف ، ب است» در ابتدا به صورت شرطی بیان می‌گردد ، اما بنابه این روش آنچه که بدواً به صورت فرضیه بیان شده بود ، به صورت دیگری درآمده و حالت قضیه‌ای را می‌گیرد که به اثبات رسیده است.

پس می‌بینیم که تبدیل در اینجا به معنای «قبول شیوه دیگر» است و برای استدلالهایی که در جریان قبول عملیات حصولی براساس عطف و شرط بنا شده‌اند ، واژه قیاس از راه تبدیل به کار می‌رود.

تنوفاست در کنار استدلالهای نوع بالا ، قیاسی توافقی را نیز که در آن براساس توافق ساده عمل می‌شود، یعنی قیاسی که در آن فرض و شرط بیانگر نوعی رابطه جدلی و ذهنی است ، می‌پذیرد. بدیهی است که در این نوع استدلال نیز نوعی تبدیل صورت می‌گیرد. قضیه دوم ، جزیی از آن رابطه شرطی است که در قضیه اول بیان شده و مورد توافق ذهنی واقع گردیده . قضیه دوم نیز به گونه‌ای متفاوت منظور گشته است.

ثوفاست ، در مقام مقایسه با ارسطو دامنۀ استدلالهای شرطی را تساحد قابل ملاحظه‌ای بسط داد. چنانچه وی در کنار شکل اصلی، شکل دیگری را تشخیص داد که بنا بر طبیعت رابطه‌ای که میان دلیل و نتیجه وجود دارد ، مستقیماً استنتاج می‌گردد. دلیل متضمن نتیجه است و در این صورت می‌توان گفت که دلیل همزمان با نتیجه باطل می‌شود . بنابراین در تبدیل ممکن است. فروگذاری نتیجه، شرطی باشد که از آن طریق می‌توان به فروگذاری دلیل نایل آمد.

ثوفاست همچنین به استدلالهای دیگری اشاره می‌کند که فرضیه‌هایشان ساختار منطقی دیگری دارند و از جمله آنها می‌توان به استدلالهای منفصله شرطی^۱ و استدلالهای مبتنی بر قضیه متصله سلبی اشاره نمود. در قضایای نوع اول، جامعیت کمی اجزاء تقسیم، سبب نیل به قضیه مورد اثبات می‌گردد و این جامعیت نیز باید مبتنی بر توافق جدلی باشد .

استدلالهای مبتنی بر قضیه متصله سلبی نیز چنین وضعی دارند . در این استدلالها فرضیه واجد صورت زیر است: «الف نمی‌تواند در آن واحد ، ب و س باشد» . قضیه دوم اعلام میدارد که «الف ، ب است» آنگاه نتیجه زیر حاصل می‌شود : « بنابراین الف ، نمی‌تواند س باشد»

استدلال منفصله شرطیه و استدلال مبتنی بر اتصال سلبی هر دو به قیاس از « راه تبدیل» تعلق دارند («اكتساب صورت و شكلی متفاوت»).

دشواربتوان قاطعانه این مطلب را که ثوفاست اشکال پنجگانه قیاس از راه تبدیل را ، آنسان که در منطق بعدی دیده می‌شود، بیان داشته و به ثبوت رسانده است. اما بر- اساس گفته الکساندر آفروود و یزاس که گفته است که تقسیم قیاس از راه تبدیل به اشکال پنج- گانه، قبلاً در محفل ثوفاست سابقه داشته، می‌توان فرضیه تعلق آن را به ثوفاست محتمل دانست .

استدلالهایی که به استدلالهای «مبتنی بر کیفیت» معروف شده‌اند، با استدلال از راه تبدیل رابطه ویژه‌ای دارند . استدلالهای مبتنی بر کیفیت استدلالهایی هستند که اغلب می‌توان آنها را در آثار ارسطو به ویژه در توطیکها و کتاب خطابه مشاهده کرد . این استدلالها بر اساس بزرگتر ، کوچکتر و یا اندازه برابر ، صورت می‌پذیرند و مثال آن

1. Raisonnement disjonctif

چنین است:

«آنچه در مقیاس وسیعی برای نیکبختی بسنده می‌نماید، برای نیکبختی کافی نیست. در این صورت آنچه در مقیاس محدودی برای نیکبختی کافی به نظر می‌رسد، نیز، تکافوی نیکبختی را نمی‌کند.»

«به نظر می‌رسد که سلامتی در مقام مقایسه با ثروت، در مقیاس وسیع‌تری برای نیکبختی بسنده است.»

«بنابراین ثروت نیز برای خوشبختی بسنده نیست.»

این نوع استدلال بعدها به نام استدلال‌های به‌طریقۀ اولی معروف شدند. وجه تسمیه استدلال‌های مبتنی بر کیفیت را که مشائیون برای استدلال‌های مبتنی بر اندازه قائل شده بودند، می‌توان چنین توجیه نمود که مقیاس بزرگتر، کوچکتر و برابر معمولاً اوصاف کیفیت خوانده می‌شوند.

به آسانی می‌توان دریافت که این استدلال‌ها، کاربردی برای استدلال‌های مبتنی بر «تحویل به صورت دیگر» هستند. با اینهمه تئوفراست براهین مبتنی بر کیفیت (مقیاس بزرگتر، کوچکتر و برابر) را در کنار استدلال‌هایی که از راه تبدیل، صورت می‌گیرد، جای می‌دهد. به عقیده تئوفراست رابطه این دو نوع استدلال نه‌تبعی، بلکه جنبی است.

نظریۀ تئوفراست در بارۀ استدلال «از راه تبدیل» همان‌راه ارسطویی را طی می‌کند. اما آنچه نظریۀ وی را ذاتاً از بیش ارسطو متمایز می‌نماید، جایگاهی است که وی در منطق بعدی برای استدلال‌های شرطیۀ محض، تعیین نموده (تئوفراست این استدلال‌ها را، قیاس «از راه تمثیل» نامیده است). اینها استدلال‌هایی هستند که در آنها براساس دو قضیۀ شرطی، قضیۀ شرطی سومی استنتاج می‌شود.

تئوفراست قیاس مبتنی بر تمثیل و نیز قیاس به معنای خاص کلمه، یعنی قیاس اقترانی را به سه شکل^۱ تقسیم می‌نماید. آنچه، شکل دوم را متمایز می‌نماید آن است که در اینجا مقدماتی که مبتنی بر دلایل یکسانی هستند، منتج به نتایج گوناگون می‌شوند. در شکل سوم، مقدمات مبتنی بر دلایل گوناگون منتج به نتایج یکسان می‌گردند.

بدینسان مشاهده می‌نمائیم که نظام شکلی این استدلال‌ها، با نظام شکلی قیاس‌های اقترانی متفاوت است. اما این تغییر را باید تکمیل نظریه به حساب آورد، زیرا ساختمان نظریۀ قیاس از راه تمثیل، مبتنی بر قانونی است که موافق آن، نتیجه با دلیل ملازمت

دارد و در صورت حذف نتیجه، دلیل محذوف می‌شود. بدینسان نظریه قیاس از راه تمثیل نه به قیاس اقترانی، بلکه به مبحث قیاس از راه «تبدیل» افزون می‌گردد.

ابداع قیاسهای مبتنی بر تمثیل، به نظریه استدلالهای شرطیه **تنوفاست** خصلت جدیدی بخشید که در منطق تقسیم استدلالها به استدلالهای کامل و مختلط و در باب استدلالهای شرطی به مثابه تقسیمی اساسی، ظاهر گردید. زیرا استدلالهای مختلط، استدلالهایی بودند که در آنها مقدمات یقینی و شرطی هر دو مداخله می‌نمایند. **تنوفاست** نیز مانند **ارسطو** تمایل داشت که استدلالهای شرطیه را در محدوده برهان غیر علمی که ارزش استدلالی ضعیف‌تری دارد، محدود نماید. به عقیده **ارسطو**، استدلالهای شرطیه را می‌توان بر اساس درجه ارزش برهانی و عملکرد ویژگیهای فرضیه، انتظام داد. واپسین حد این استدلالها، استدلالهایی هستند که مبتنی بر «تصدیق» ساده‌اند و واجد هیچ ارزش عینی مستدل نمی‌باشند. **ارسطو** در نظریه استدلالهای شرطیه خود، بر خصلت ذهنی و جدلی این استدلالها تأکید می‌نماید و این معلول این امر است که استدلالهای این‌چنینی زاده پراتیک مباحثات جدلی هستند.

استدلالهای شرطی زاده جدل، ابداع **ارسطو** نبوده بلکه روشی احتجاجی است که غالباً در مباحثات و مکابرات علمی معمول بوده است و افلاطون قبلاً می‌کوشیده تا نظریه مربوط به این استدلال را تدوین نماید.

کاربرد صحیح استدلالهای شرطی، **ارسطو** را برانگیخت تا رابطه آنها را با قیاس مدلل دارد. به ویژه رابطه میان این نوع استدلال و برهان آپاگوژیک، انگیزه‌ای بوده که **ارسطو** را بر آن داشته تا در نخستین تحلیلیها، استدلالهای فوق را مطالعه نماید. روشهای آپاگوژیک بنا به ارزش برهانی خود، همان وضع و موقع روش یقینی را دارا هستند، یعنی از این نظر معادل خود قیاس هستند، هر چند که از لحاظ ساختار منطقی به استدلالهای شرطیه تعلق دارند. بنابراین استدلالهای آپاگوژیک، از یکسو با اشکال قیاس و از سوی دیگر با شیوه‌های شرطی جدل مرتبط می‌شوند.

استقراء^۱

استقراء در منطق **ارسطو** و در نظریه شناخت ارسطویی جای ویژه‌ای دارد.

1. Induction

ارسطو ، احکامی را که در آنها نتیجه از طریق حرکت از کلی به سوی جزئی حاصل می‌شود و احکامی که در آنها حرکتی معکوس یعنی از شخصی و جزئی به سوی کلی انجام می‌پذیرد از یکدیگر متمایز می‌نمود. وی با مقایسه قیاس و استقراء خاطر نشان می‌ساخت که قیاس نظم بیشتری دارد و «بنا به ماهیتش» مقدم است. او معتقد بود که قیاس شیوه‌ای است که با نظام غینی اشیاء و بستگی متقابلشان بیشتر مطابقت می‌نماید. در صورتی که استقراء به مانزديك‌تر است و نظم کمتری در آن مشاهده می‌شود. در عوض وضوح بیشتری دارد و مشخص‌تر به نظر می‌آید.

ارسطو آنچه را که سبب تمایز استدلال استقرایی و قیاس از طریق حد وسط می‌گردد، باز شناخته و آنرا چنین بیان می‌دارد: استقراء بیانگر رابطه حداکبر باحدوسط، از طریق حد اصغر است. در حالی که قیاس نمایانگر رابطه حداکبر با حداصغر از طریق حد وسط است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که حکم استقرایی ملازمت حداکبر باحد متوسط از طریق حد اصغر است که به ثبوت رسیده است. حداکبر باحد وسط به مثابه محمول ملازمت دارد، به گونه‌ای که با همه ویا اشیاء متعددی که مصداق حد متوسط هستند، ملازم است. در رابطه باموردی که حداکبر باهمه اشیایی که مصداق حد وسط را تشکیل می‌دهند، ملازمت دارد، باید گفت که قضیه موجب کلی کاملاً مبرهن است. این نوع استقراء بعد از ارسطو نیز، تداوم می‌پذیرد و بعد از او آنرا استقراء تام نامیده‌اند. او استقراء تام را یگانه صورت کاملاً علمی استقراء می‌خواند و آنرا در ردیف قیاس مسلم و یقینی جای می‌دهد. اما استقراء ناقص به استدلالهای جدلی و اساساً استدلالهای خطابه‌ای مربوط می‌شوند. ارسطو، ارزش برهانی استقراء تام را مدلل می‌دارد و آنرا «قیاس از راه استقراء» می‌خواند.

استقراء تام از لحاظ ساختار منطقی، استدلالی است که بنا بر شکل سوم قیاس اقترانی، تحقق می‌پذیرد (شیوه دارا پتی^۱). اما در اینجا، قیاس این ویژگی را داراست که لفظی که محمول صغرا واقع شده با مصداق موضوع صغرا، مطابقت می‌نماید و همه اشیاء، افراد و انواعی را که مفهوم محمول به آنها مربوط می‌شود، فرا می‌گیرد که در نتیجه می‌توان گفت، در این حالت صغرا معکوس نامحدود است. در اینجا قیاس شکل نخست (بنا به شیوه بار بار^۲) که واجد نتیجه موجب کلی ضروری است، حاصل می‌شود. ارسطو به مثال زیر که در آن دو مقدمه وجود دارد، استناد می‌جوید: ۱) همه آدمیان، اسبها، استرها و

غیره ، عمر دراز دارند و ۲) همه آدمیان ، اسبها ، استرها وغیره ، صفرا ندارند. در موردی که در آن مورد صفرا، معکوس نامحدود است، یعنی وقتی انواعی که در موضوع ذکر شده اند ، همه موجودات زنده ای را که فاقد صفرا هستند ، فرا می گیرد ، می توان به یاری معکوس صفرا ، يك قضیه موجبۀ کلی به دست آورد که در رابطه با مقدمۀ اول ، نخستین شیوۀ شکل اول قیاس را به دست می دهد (باربارا). در نتیجه ، نتیجۀ ای که به دست می آید کاملاً مسلم ، قطعی و حقیقی است (استدلال یقینی یا آپودیکتیک).

اما معکوس صفرا نامحدود نمی باشد ، زیرا به هیچ تأویل نمی توان گفت که انواعی که در پی هم آمده اند، همه، انواع موجودات زنده ای را تشکیل می دهند که فاقد صفرا هستند ، بنابراین نتیجه مطابق با قاعدۀ شکل اول ، تنها قضیه جزئیۀ خواهد بود. بنا بر این می توان گفت که استقراء ناقص به نتیجه مسلم و کلی منتهی نمی شود . در این مورد حتی اگر نتیجه را با قضیه کلی بیان نمائیم ، باز باید گفت که چنین نتیجۀ ای صرفاً امکان پذیر و محتمل است ، اما واجد هیچ ضرورت و قطعیتی نیست .

بدینسان ارسطو معتقد است که استقراء ناقص ، واجد قطعیت آپودیکتیک نمی باشد و منحصرأ بیانگر احتمال جدلی و یا خطابه ای است.

وی به معنا و مفهوم شناختی استقراء ناقص کم بها می دهد و جنبۀ یکسویه منطق وی را باید در همین نکته جستجو کرد. بی اعتباری استقراء ناقص را در نزد ارسطو معمولاً چنین توضیح می دهند که در زمان حیات او دانشهای طبیعی تجربی ، در مرحلۀ نوزادی بسر می بردند. اما علت واقعی را باید در بینش ایدآلیستی علیت که با نظریۀ استقراء رابطه ناگزیری دارد، جستجو کرد.

نظریۀ ارسطویی علل چهارگانه مادی^۱ ، فاعلی^۲ ، صوری^۳ و غایی^۴ ، چنین می آموزد که در آخرین تحلیل صورت ، علت همه تعینات اشیاء است. همچنین موافق این نظریه باید گفت که صورت، علت هر حرکتی است. اما ماده نه محرك ، بلکه متحرك است. به نظر ارسطو، ماده را نباید علت وجود قانون در طبیعت دانست، بلکه ماده را باید علت تصادف به شمار آورد . قانون ملازم صورت است و ماده که با صورت متضاد می باشد، تصادف را پدید می آورد . بنابراین تکامل صورت مبتنی بر قانون است و تکامل ماده از تصادف پیروی می کند. از این رو قوانین طبیعت و ماده ، نه ضروری و نه کلی اند. بلکه باید گفت که این

1. Materielle	2. Efficiente
3. Formel	4. Finale

قوانین تنها معرف اموری هستند که عادتاً واکثراً رخ می‌دهند.

اما بنیان علمی استقراء، جبر علمی^۱ (اصل موجبیت) است. جبر علمی بر آن است که هر آنچه که در طبیعت رخ می‌دهد، بر قانون همگانی استواری مبتنی است. آراء مبتنی بر جبر علمی، اصول فلسفی دموکریست را تشکیل می‌دادند و دقیقاً از همین رو است که وی برای استقراء اعتبار وافر قائل بود. استقراء منطقی، توسط نحله اپیکوری توسعه یافت. اما در مورد آنچه به ارسطو مربوط می‌شود باید گفت که وی در رابطه با پیش قوانین طبیعت میان ماتریالیسم دموکریست و ایدئالیسم افلاطون تردید داشته و می‌کوشیده تا این دو را سازش دهد. اما این کوشش بیهوده است، زیرا نمی‌توان میان ایدئالیسم و ماتریالیسم مصالحه برقرار نمود. در این کوشش حاصل ارسطو به جز فلسفه دوبنی و ثنویت نبود. وی با قبول تقابل ماده و صورت، چنین می‌آموخت که هر چه به ماده مربوط می‌شود، متغیر، گذرا و تصادفی است و آنچه به صورت تعلق می‌گیرد، تغییر ناپذیر، همیشگی، ضروری و منطقی به شمار می‌آید.

بنا بر این می‌بینیم که چگونگی حل مسأله استقراء علمی در نظریه ارسطو، از خصات فلسفه اوناشی می‌شود و معلول عدم اعتقاد وی به جبر علمی و وجود قوانین ثابت در طبیعت است و بالاخره باید آنرا معلول فلسفه دوبنی و تردید میان ماتریالیسم و ایدئالیسم به حساب آورد.

ارسطو، تصادف را، به گونه‌ای دیالکتیکی ادراک نمی‌نماید، بدین معنا که آنرا نه بروز ضرورت، بلکه متضاد با آن می‌پنداشت. به نظر ارسطو، تصادف، حد ضرورت است. حوزه تصادف در جایی آغاز می‌شود که ضرورت به پایان می‌رسد. بنابراین رابطه این دو، باهم، رابطه‌ای بیرونی است و این دو باید یکدیگر تقابل متافیزیکی دارند. این پیش ارسطویی تصادف و جبر علمی را، باید با دیدگاه پیشگفته‌ی وی که موافق آن همه احکامی که درباره آینده قابل امکان صادر می‌شوند، نه حقیقی‌اند و نه کاذب، مرتبط نمود. همچنین باید این بینشها را با اندیشه‌ی وی بدین مضمون که امکان کاربرد قانون تناقض در احکام مربوط به آینده منتفی است، در آمیخت. در آن صورت می‌توان گفت که بنیانهای نظریه‌ی وی درباره استقراء و وضوح بیشتری می‌یابند.

پارادایگم^۱ و آنتیمم^۲

ارسطو صورت دیگری از استدلال را باز شناخته که بعدها آنرا استدلال تمثیلی^۳ خوانده‌اند؛ و او خود آنرا پارادایگم («مثال») می‌نامد. ارسطو، این نوع استدلال را در زمره استدلالهای خطابه‌ای جای داده و بر آن است که از این استدلال، نتیجه مسلم و یقینی به دست نمی‌آید، اما می‌توان از آن برای اقناع دیگران بهره جست. ارسطو می‌گوید که این شکل از استدلال، بیان رابطه و ملازمت حداکثر با حد وسط از طریق خدمت‌شابه با حد سوم است. با توجه به اینکه حد وسط، با حد سوم ملازم است و حد نخست با حدی که به حد سوم شبیه است، ملازمت دارد.

ارسطو، در پارادایگم، مثال زیر را به دست می‌دهد:

جنگ میان اهالی تب و فوسیدی ناشایست است.

جنگ میان اهالی تب و فوسیدی جنگ میان همسایگان است.

جنگ میان همسایگان ناشایست است

جنگ میان آتنیان و اهالی تب، جنگی میان همسایگان است

جنگ میان آتنیان و اهالی تب ناشایست است.

ارسطو خاطر نشان می‌نماید که پارادایگم، استدلالی نیست که از کلی به جزئی و یا از جزئی به کلی حرکت نماید، بلکه در اینجا فقط می‌توان از جزئی به جزئی حرکت نمود. و این هنگامی است که هر دو جزئی واجد مفهوم مشترکی باشند.

ارسطو، قیاس تمثیلی را چنین توصیف می‌نماید: بدو به وسیله استقرار ناقص قضیه کلی محتملی به دست می‌آید و سپس بر اساس این قضیه به وسیله شیوه قیاسی، قضیه‌ای که به مورد جزئی مورد بحث مربوط می‌شود، استخراج می‌گردد.

بنابراین در اینجا برخلاف بینشی که بعدها در رابطه با قیاس تمثیلی به وجود آمد و موافق آن تمثیل، حرکت از جزئی معین به جزئی دیگر است، ارسطو، این نوع استدلال را، نوعی ترکیب می‌داند که در آن، اندیشه، حالت بغرنجی دارد: ابتداء حرکت از جزئی به کلی محتمل است (استقرار ناقص) و سپس ذهن از این کلی محتمل به سوی جزئی تازه‌ای حرکت می‌نماید (قیاس مبتنی بر مقدمه کلی احتمالی).

در جدلی که مبتنی بر استقراء است، قضیه‌ای به ثبوت می‌رسد که نتیجه استقراء محسوب می‌شود (به یاری نمونه‌های متشابه فردی). اما در خطابه، پارادیگم است که ایفاگر چنین نقشی است (و این کار به یاری همان نمونه‌ها انجام می‌شود). پارادیگم مانند استقراء ناظر بر بدیهیات محسوس است. به عقیده ارسطو استقراء جدلی و پارادیگم این وجه تشابه را دارند که در هر دو برای نیل به قضیه کلی، بر نمونه‌های فردی و شخصی تکیه می‌گردد، اما در استقراء قضیه کلی به صورت نتیجه عرضه می‌شود، در حالی که در پارادیگم، این قضیه تلویحاً به عنوان حجتی برای نمونه جزئی و فردی دیگر، بیان می‌گردد. به عقیده ارسطو در پارادیگم نیز مانند استقراء ناقص، بر اساس موارد جزئی، قضیه کلی محتملی استنتاج می‌شود. بدینسان ارسطو، استقراء ناقص را به استقراء تمثیلی نزدیک می‌نماید. در واقع حرکت اندیشه در پارادیگم بیشتر از قیاس، مبتنی بر استقراء ناقص است (چنانچه می‌توان آن را در مثالی که فوقاً بیان شده است، مشاهده کرد).

در حقیقت پارادیگم واجد ارزش برهانی واقعی نمی‌باشد، زیرا، این نوع استدلال فقط به بیان مثالهای جداگانه‌ای که کم و بیش با آنچه سخنگو خواهان اثبات آن است، متشابهند، خلاصه می‌شود. پارادیگمها، دونوع هستند. یکی از موارد آن چنین است که به بوده‌ها و موارد و رویدادهای مربوط به گذشته تکیه می‌کنند و از آنها نتیجه‌ای برای آینده تحصیل می‌نمایند. اینها، تمثیل‌های تاریخی به شمار می‌آیند. نوع دیگر آن به موردی مربوط می‌شود که از تمثیل‌های خیالی بهره می‌جویند (مثلاً به افسانه‌ها و یا تمثیل‌های ابداعی استناد می‌شود). چنانچه سقراط برای آنکه ثابت نماید که نباید در گزینش عالی‌ترین مقام دولتی مسامحه روا داشت، به مثالهای آفریده خیال توسل می‌جوید و مثلاً می‌گوید که هیچکس کار هدایت و هدایت‌کننده کشتی را به بازی نمی‌گیرد.

ارسطو می‌گوید که در دانش، قیاس تمثیلی را، فقط برای توضیح می‌توان به کاربرد (استناد به امثله). در امر پژوهش تمثیل به عنوان يك اصل خطابه‌ای به کار می‌رود، زیرا تمثیل قادر است که ذهن را در جستجوی راه حل در مسیر معینی به کاوش وادارد. اما حل مسائل علمی، تماماً در زمینه آپودیکتیک حاصل می‌شود. بدین گونه که حل مسأله از راه استقراء و قیاس یقینی تحقق می‌پذیرد و آن را نمی‌توان به جدل و خطابه مربوط دانست.

یکی دیگر از انواع استدلال خطابه‌ای «آنتیم» نام دارد (که آنرا می‌توان موازی با پارادیگم تصور کرد). معنای واژه آنتیم، در نظریه ارسطو، بامعنایی که این واژه در منطق افاده می‌کند، متفاوت است. ارسطو آنتیم را قیاسی تعریف می‌کند که یا مبتنی بر احتمال است و یا مبتنی بر علامتی که در آن یکی از مقدمات حضور ندارد، اما در آن به طور

مضمهر موجود است. وی با این تعریف، تفاوت میان این دو آنتیم را بیان می‌دارد، چنانچه دقیقاً می‌توان گفت که قضیه محتمل که آنتیم مبتنی بر آن است، مقدمه‌ای است که عقیده مشترکاً پذیرفته شده‌ای را بیان می‌دارد و آنچه را که در بیشتر موارد رخ می‌دهد، منعکس می‌سازد. اما ارسطو در مورد آنچه به قضیه مبتنی بر علامت^۱ مربوط می‌شود خاطر نشان می‌سازد که وجود و ظهور چیزی سبب وجود و ظهور چیز دیگری است. قضیه مبتنی بر علامت، ممکن است حقیقتی ضروری باشد و یا منحصر آ عقیده‌ای باشد که به نظر حقیقی می‌آید. اما علائم خود دو نوعند: ضروری و غیر ضروری. این تقسیم را ارسطو با تقسیم دیگری تکمیل می‌نماید. برخی از علائم به آنچه علائم آن هستند، مربوط می‌شوند، مانند رابطه‌ای که خاص با عام دارد. بدین معنا که خاص علامتی برای عام محسوب می‌شود، اما عکس آن نیز صادق است، چنانچه عام، علامتی برای خاص به شمار می‌آید. استدلال زیر نمونه‌ای است که در آن نوعی از آنتیم بیان شده که در آنجا علامت با آنچه موضوع علامت واقع شده، رابطه‌ای مانند رابطه جزئی با کلی را نشان می‌دهد. در این مثال می‌توان چنین استدلال نمود: «با توجه به اینکه این زن شیردارد، او زائیده است» تنها این نوع آنتیمها هستند که واجد علائم ضروری اند و نتایجی که از آنها حاصل می‌شوند، چنانچه مضمون مقدمات، حقیقی باشند، حقیقی هستند.

اما مثال زیر را می‌توان برای آنتیمی که در آن رابطه علامت با آنچه علامت آن را افاده می‌کند، مانند رابطه کلی با جزئی است، ارائه داد. در این مثال چنین استدلال می‌نمائیم: «الف به دشواری نفس می‌کشد، پس او تب دارد» در اینجا تنفس دشوار علامتی است که تب از آن نتیجه شده است، اما باید گفت که تنفس دشوار در بیماریهای دیگر نیز وجود دارد. از دیدگاه قیاس، نوع دوم آنتیم واجد ضرورت نمی‌باشد و این مطلب حتی هنگامی که نتیجه تصادفاً حقیقی باشد، مصداق دارد. برای تعیین ارزش حقیقی انواع آنتیم، باید آنها را به اشکال قیاس تبدیل نمود. در آنتیمهای «مبتنی بر احتمال» قاعده کلی در موارد خاص به کار می‌رود. این موارد بنا به شکل اول جریان می‌یابند. آنتیمهایی که مبتنی بر احتمال هستند به صورت زیر بیان می‌شوند:

ب (بنا به قاعده کلی) الف است

[س، ب است]

س (احتمالاً)، الف است.

در مورد آنچه به شکل قیاسی آنتیمم مربوط می شود باید گفت که در اینجا با «تکیه بر علامت» یکی از مقدمات فرضاً شناخته شده ، مخدوف می گردد (معمولاً کبرا). چنانچه این مقدمه ناگفته را مجدداً بیان نمائیم، در اینجا نیز با قیاس صحیحی سروکار داریم، از این رو چنین می گوئیم که آنتیممهای مبتنی بر علامت ممکن است بنا بر اشکال سه گانه قیاس تحقق پذیرند.

مثال آنتیمم مبتنی بر علامت بر حسب شکل اول چنین است:

[هر زن شیرداری ، زائیده است]

این زن شیر دارد.

این زن زائیده است .

آنتیمم مبتنی بر علامت بر حسب شکل دوم چنین است:

[همه زنهایی که زائیده اند ، پریده رنگند]

این زن پریده رنگ است.

پس این زن زائیده است.

وبالاخره نمونه آنتیمم ، بر حسب شکل سوم را می توان چنین نوشت،

پیتاکوس ، نیکوکار است،

[پیتاکوس ، خردمند است]

خردمندان نیکوکارند.

در مورد اخیر ، صغرا و در دو مورد دیگر کبرا ، از قلم افتاده است.

این مثالها نشان می دهند که در آنتیممهای علامتی چنانچه استدلال بر حسب شکل اول صورت گیرد ، نتیجه مسلم و قطعی است . اما آنتیممهایی که مبتنی بر شکل دوم و سوم هستند ، همیشه منطقاً نادرستند، زیرا ساختار قیاسی آنها مقرون به صحت نیست . اگر زنانی که زائیده اند ، پریده رنگند ، به هیچ تاویل نمی توان نتیجه گرفت که همه زنهای رنگ پریده ، زنهایی هستند که زائیده اند . آنتیممهایی که مبتنی بر شکل سوم هستند، نتیجه مسلمی به دست نمی دهند و در این موارد ، نتیجه فقط خصلت احتمالی دارد. اگر پیتاکوس

خردمند و نیکوکار است ، این بدان معنا نیست که هر خردمندی نیکوکار نیز هست .
به عقیده ۵۰ مایر ، تقسیم ارسطویی قضایای خطابه‌ای به آنتیمهای مبتنی بر
احتمال (بنابر قضایای احتمالاً کلی و نه واقعاً کلی) و به قضایای مبتنی بر علامت ، منطقاً
استحکام ندارد .

اما آنتیمها ، ممکن است اثبات‌کننده و یا نفی‌کننده باشند . درباره آنتیم نفی‌کننده ،
می‌توان مثال زیر را ارائه کرد: « پول را نمی‌توان ثروت محسوب کرد زیرا آنچه در بدی
به کار رود ، ثروت محسوب نمی‌شود . »

ارسطو از آنتیمهای علامتی ، در مبحث قیافه‌شناسی^۱ بهره می‌گیرد . این مبحث
مبتنی بر این نظر بود که پاره‌ای از علائم جسمانی با خصوصیات روانی مرتبطند ، چنانچه
آن علامت بیرونی که با خصلت همیشگی شیر که همان شجاعت است ، ملازمت دارد ،
کشیدگی اعضای بدن است .

ارسطو معتقد است که آنتیم آن شیوه اساسی است که در حجت مربوط به هنر
سخنوری از آن بهره می‌جویند . وی می‌گوید که سخنور با مستمعان گسترده‌ای سروکار
دارد که از دنبال نمودن برهان شدیداً علمی ناتوانند . از این رو توسل به حجت دیگری که
برای اقناع شنوندگان مناسبتر باشد ، لازم می‌آید . هرچند که این روش از لحاظ برهان
قطعی اعتبار ندارد ، اما نیروی متقاعد کننده زیادی در آن دیده می‌شود . بنا بر نظریه
ارسطو در خطابه ، اشکال اساسی برهان و استدلال ، همان آنتیم و پارادیکم است .
چنانچه ، این اشکال را در درون جدل باید قیاسهای مبتنی بر مقدمات احتمالی- مشترکاً
پذیرفته‌شده- و استقراء ناقص دانست .

ارسطو آنتیم را قیاس خطابه‌ای و پارادیکم را استقراء خطابه‌ای می‌خواند .

نظریه برهان

قیاس ارسطویی ، تعیین این مطلب را که با چه روشهایی می‌توان از احکام معین
و معلوم نتایج قطعاً درستی را به دست آورد ، بعنوان هدف خود شناخته است . برای
نیل به این هدف باید همه روشهای برهانی صحیح آشکار شوند و نیز روشهای نادرستی که
به نتایج مسلم و قطعی رهنمون نمی‌شوند ، مشخص گردند .

1. Physiognomonie

از آنجا که برای نیل به نتایج جزئی براساس قضایای کلی، وجود احکام اولیه‌ای که در زنجیره، استدلالهای قیاسی، حلقه نخستین باشند، ضروری به نظر می‌رسد، ارسطو به وجود احکام اولیه‌ای که فی‌نفسه بدیهی، روشن و یقینی‌اند، باور دارد. بنا برنظریه او، همان‌طور که مفاهیم واجد حدودی هستند و ازپائین به اشیاء شخصیه و منفرد واز بالا به مقولات محدود می‌شوند، استدلال و برهان نیز واجد حدود، علیا و سفلی هستند. اطلاعات ناشی از تجربه حسی، حد سفلی برهان است. اما براهین از سوی بالا به احکام اولیه و کلی‌ترین تعاریف محدود می‌شوند. اینها اصول معرفتی غیر-قابل اثباتند و درعین حال بدیهی‌ترین و ضروری‌ترین اصول به‌شمار می‌آیند و عقل آنها را تأیید می‌نماید. برخلاف فکر که در جریان استدلالها ممکن است به‌خطا افتد، عقل به مثابه نیروی متعالی ذهن، هیچگاه خطا نمی‌ورزد.

در اینجا طبیعتاً، این سؤال پیش می‌آید که این اصول عالی کدامند و انسان باچه شیوه‌ای به شناختشان نائل می‌آید. ارسطو، در پاسخ به پرسش اول چنین می‌گوید که اصل تناقض و دیگر احکام کلی که در «فلسفه اولی» (یعنی دانش اصول کلی هرآنچه که موجود است) حقایق غیرقابل اثبات هستند، اموری فی‌نفسه بدیهی و روشن‌اند.

اما علاوه براین ارسطو چنین بیان می‌دارد که دانشهای دیگر نیز احکام کلی، غیر قابل اثبات و فی‌نفسه مسلمی دارند. چنانچه مثلاً اصل قیاس را در منطق باید اصل موضوعه این دانش به‌شمار آورد. اما خود این مطلب که از این اصول در توضیح پدیدارهای بخش معینی از شناخت به‌گونه علمی بهره می‌جویند، اعتبار و حقیقت این آراء را به‌ثبوت می‌رساند. لازم به‌تذکر است که شناخت اصول خاصی برای هر علم تاحدی روایتگر خصلت تجربی نگرش فکری، در نظریه ارسطو است.

از آنجا که در نظر ارسطو تعبیر ماهیت اشیاء را باید در تعریف مفاهیم آنها جستجو کرد، تعریف، اصل عالی شناخت محسوب می‌شود. تعریف مفاهیم مربوط به ماهیت اشیاء و قیاسهایی چند که به یاری آنها، مضمون دانش استنتاج می‌شود، شکل منطقی کمال مطلوب دانش است. ارسطو می‌گوید که ماهیت اشیاء جاودانه و مداومند و از این رو باید گفت که شناخت قطعی درست (آپودیکتیک) از حقایق مطلق تشکیل شده‌اند.

اکنون این مسأله را می‌آزمائیم که اصول اثبات ناپذیر معرفت چگونه بر ذهن حاصل می‌شوند؟ در اینجا باید دانست که ارسطو آنچه را که «برای ما اولیه است»، «از آنچه را که برای طبیعت چنین وضعی دارد» متمایز می‌کند. آنچه مقدماً در ضمیر ما حاصل می‌شود،

اطلاعات و داده‌های حسی است که سبب می‌شوند ما اشیاء و پدیدارهای منفرد و شخصی را بشناسیم. اما باید گفت که آنچه برای طبیعت تقدم دارد ماهیت کلی اشیاء است. این ماهیت علت تعیین اشیاء و شالوده شناخت علمی است. شناخت ماهیت اشیاء در پی فرایند طولانی رشد معرفت حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان گفت آنچه برای طبیعت نخستین است برای ما واپسین به شمار می‌آید و آنچه برای ما آغاز است برای طبیعت واپسین است. به نظر ارسطو، عقل ماهیت اشیاء را بی‌واسطه دریافت می‌دارد، اما برای آنکه این ماهیت توسط عقل مکشوف گردد، فعل شناختی آدمی باید مراحل چندی را بپیماید؛ ادراک حسی، تراکم معلومات، تجربه مربوط به گروهی از پدیدارها، از جمله این مراحلند. برخلاف افلاطون که می‌پنداشت معرفت به ماهیت اشیاء («مثل») خاصیت جبلی روح آدمی است، ارسطو بر آن است که معرفت آدمی، تنها پس از طی طریق و گذر از مراحل طولانی قادر است به شناخت اشیاء نائل آید.

به نظر ارسطو شرط ضروری شناخت ماهیت اشیاء مطالعه ژرف و مبسوط مواد واقعی در باره گروه پدیدارهای مورد نظر است. برخورد ارسطو در اینجا، برخوردی تجربی است. با اینهمه به عقیده او تعمیم اطلاعات و مواد واقعی به یاری استقراء، احکام کلی را سبب می‌شوند و این احکام خود به عنوان نقطه آغازی در قیاس علمی به کار می‌روند. استقراء، در ارائه احکام کلی یقینی ناتوان است و این کاری است که تنها فکر مکاشفه‌ای و شهود عقلی قادر به انجام آنند.

احکام کلی مسلم از طریق تجربه حسی تحصیل نمی‌شوند. تعمیم مواد و اطلاعات، تجربه و استقراء، عمل مکاشفه عقل را، تدارک می‌بینند و شرط مقدماتی و ناگزیر آن به شمار می‌آیند. بدینسان ارسطو از تجربه گرایی آغاز می‌نماید و به اندیشه مجرد و تعقل شهودی نائل می‌آید.

و. ویندلباند^۱ این موضوع را چنین توضیح می‌دهد که دانش عهد باستان، تجربه و آزمایش را نمی‌شناخته است. اما چنین فکری قابل قبول نیست؛ زیرا تجربه علمی، پدیداری نبوده که دانش آن روزگار با آن بیگانه باشد، (هرچند که تجربه و آزمایش طبیعتاً رشد امروزی خود را نداشته است). در دوران باستان رشته‌های عملی مانند پزشکی، مکانیک، مبحث نور^۲، اکوستیک^۳، فلزشناسی، معماری و فنون نظامی وجود داشته و برای این رشته‌ها، تجربه و آزمایش، ضرورتی به شمار می‌آمده است، به گونه‌ای رشدشان بدون

تجربه عملی ممکن نبوده است. می‌دانیم که دموکریت در آن عهد موفق گردید که عصاره گیاهان گوناگون را به دست آورد و از این راه خواصشان (سمی، درمانی و غیره) را مطالعه کند. پیدا است که در این مورد با تجربه و آزمایش سروکار داریم. علاوه بر این چگونه ممکن بود که ارشمیدس بی‌آنکه به تجربه دست زند، قانون معرفت خود را مکشوف نماید. پس علت را نباید در فقدان تجربه علمی جستجو کرد. بلکه ناپیگیری ارسطو در تجربه، معلول آن است که وی موفق نگردید که برآید آلیسم افلاطونی کاملاً غلبه نماید.

نظریه ارسطو، درباره برهان، الزاماً به نظریه وی درباره استدلال مربوط می‌شود. همانطور که قبلاً گفتیم وی انواع گوناگون براهین را در رابطه با انواع گوناگون استدلال قرار داد. به نظر او همه انواع استدلالها و براهین را می‌توان به سه بخش اساسی مرتبط نمود: (۱) علم قطعی و تحقیقی منظم (۲) جدل، خطابه و تویک (۳) مناقشه، مکابره و سفسطه. همچنین باید گفت که ارسطو هیچگاه مناقشه را به مثابه نوعی جدل تلقی نمی‌نماید.

تنها در رابطه با زمینه اول است که می‌توان گفت براهانی قطعی و کاملاً مستحکم سروکار داریم و در این زمینه است که می‌توان گفت که قضایای جدیدی ضرورتاً حاصل می‌شوند. این قضایا بالضروره حقیقی‌اند، زیرا مقدماتشان نیز الزاماً صحت دارند. اینجا پهنه حقایق مطلق، جاودانه و لایتغیر درباره ماهیت اشیاء است و در همین جا است که با برهان به معنای محض کلمه سروکار داریم. اما براهین جدلی که معلمان برای تدریس علوم به شاگردان خویش، از آن بهره می‌جویند، در مجاورت براهین یقینی واقع شده‌اند. در مورد آنچه به جدل و خطابه که در جوار یکدیگرند، مربوط می‌شود، باید گفت که در این دو بخش مقدمات را نمی‌توان ضرورتاً صحیح پنداشت، بلکه باید آنها را مقدماتی دانست که احتمالاً مقرون به صحتند. در جدل، بر آنچه عادتاً و «در بیشتر موارد» اتفاق افتاده و در نتیجه معمولاً آنرا به عنوان حقیقت قبول کرده‌اند، تکیه می‌شود. یعنی برهان مبتنی بر عقیده عموماً پذیرفته شده است. در صورتی که در خطابه که هدف آن صرفاً جذب واقناع مستمعان است بر عقاید، آراء و نظراتی تکیه می‌شود که در این یا آن محل رایج و معمول است.

جدل نیز مانند آپودیکتیک، قیاس را مرعی می‌دارد و قواعد آنرا مراعات می‌نماید، اما مقدماتش برخلاف آپودیکتیک، تنها احتمالاً مقرون به صحتند. بنابراین در قضایای جدلی برخلاف قضایای آپودیکتیک، نه با حقایق ضروری، بلکه با صحت و حقیقتی ضروری

روبرو هستیم. بنابراین استدلالهایی از این نوع به معنای کاملاً علمی کلمه، مسلم و بدیهی نیستند و بالاخره در باره آنچه به مکابره و سفسطه مربوط می‌شود، باید گفت که این دو فقط ظاهراً به برهان می‌نمایند و از این رو باید آنها را بازی مستدل دانست.

نظریه لغزشهای منطقی

ارسطو اثر خاص و جداگانه‌ای را که همان جوابیه به سوفیسمهاست به لغزشهای منطقی اختصاص داده است. این اثر را باید تکمیلیه‌ای بردهمین و واپسین فصل توپیکها به حساب آورد. در این نوشته‌ها تلاش به عمل آمده تا این مطلب که براهین سفسطه‌ای، براهین غیر واقعی هستند به ثبوت رسد. این نوع براهین را به نظر ارسطو، نمی‌توان در زمره استدلال واقعی به شمار آورد زیرا نتایج حاصله از آن، به هیچ تأویل ناشی از مقدمات نمی‌باشند. استدلالهای سوفسطائیان از لحاظ منطقی مقرون به صحت نیستند و علت آنها باید در فقدان مقدمات درست، جستجو کرد. براهینشان نیز چنین وضعی را دارا است.

اما براهین سقراط نیز، در مناقشه با سوفسطائیان، مناقشه‌ای است و با سفسطه خویشاوند است، زیرا سقراط از سلاح خود سوفسطائیان علیه آنها بهره می‌جوید. به عقیده ارسطو، استدلال کاذب دو نوع است. پاره‌ای صورتاً صحیحند، اما بر مقدمات نادرستی بنا شده‌اند و پاره‌ای صورتاً ناصواب و کاذبند. استدلالهای سفسطه‌ای، بخشی از استدلالهای کاذب را تشکیل می‌دهند. انواع دیگر استدلالهای نادرست در تحلیلها بررسی شده‌است.

ارسطو مانند افلاطون، سفسطه را دانشی توصیف می‌کند که نه واقعی بلکه ظاهری است. همچنانکه زر ممکن است حقیقی و یا تقلیدی و بدلی باشد، براهین نیز ممکن است حقیقی و یا کاذب باشند. ارسطو در کتاب جوابیه... در پی آن است که همه انواع ترفندهایی را که سوفسطائیان به عنوان برهان از آن بهره‌جسته‌اند، مطالعه نماید.

وی بدو لغزشهای منطقی را به لغزشهایی که ناشی از شیوه بیان اندیشه در مباحثه است و لغزشهایی که به چگونگی خود اندیشه، مستقل از شیوه بیان آن، مربوط می‌شود، تقسیم می‌نماید.

خطاهای منطقی که بر اساس تعبیر لفظی صورت می‌گیرد، به انواع شش گانه‌ای منقسم می‌گردند.

۱. اشتراك لفظی^۱ و آن هنگامی است که لفظ واحد و یکسانی واجد دو معنا و یا حتی چند معنای گوناگون است. چند معنایی کلمات ممکن است، پایه‌ای برای پراهن و استدلالهای نادرست باشد، چنانچه لفظی که چند معنادارد، ممکن است، قاعده قیاس را که موافق آن قیاس نباید واجد بیش از سه لفظ باشد، درهم شکند: مثلاً ممکن است حد وسط را در یک مقدمه به یک معنا و در مقدمه دیگر به معنای دیگری استعمال کنند. چنانچه قبلاً گفتیم ارسطو خاطر نشان می‌سازد که لفظ واحد و یکسان (مثلاً خوبی) ممکن است بر حسب مقوله‌ای که به آن تعلق دارد، معانی گوناگونی را افاده نماید. پس به عقیده ارسطو نظریه مقولات می‌تواند مانع از لغزشهای مربوط به اشتراك لفظی شوند. اشتراك لفظی پایه‌ای برای مشتبه ساختن مفاهیم گوناگون است، اما نظریه مقولات سبب تمایز مفاهیم می‌گردد.

۲. دوپهلونویسی^۲ و آن هنگامی است که از ارتباط و ترکیب الفاظ دو معنای گوناگون (یا بیشتر) را افاده می‌نمایند و این مانند مورد قبلی سبب خلط مبحث می‌شود.

۳. ترکیب نادرست کلمات بدین ترتیب است که واژه‌ها را بدون ارتباط علامت شناسانه منطقی بایکدیگر مجتمع سازند. این همان لغزشی است که در سفسطه زیر مشاهده می‌شود: «آن کسی که نشسته، برخاسته است و آن کس که برخاسته، ایستاده است و در نتیجه آن که نشسته ایستاده است».

۴. تقسیم ناصحیح الفاظ سبب می‌شود که در تعبیر لفظی آنچه را که منطقاً نباید جدا و منفک نمود، از هم جدا و منفک کنند.

ارسطو نمونه این لغزش را چنین بیان می‌دارد: پنج مساوی سه به علاوه دو است. دو عدد زوج است و سه عدد فرد محسوب می‌شود. سوفسطائیان از این امر نتیجه می‌گیرند که پنج عددی است که در عین حال هم زوج است و هم فرد.

۵. تلفظ ناصحیح چنانچه سبب تغییر معنای کلمه شود، موجد خطای منطقی است (مثلاً جابه‌جایی فشاری که هنگام ادای کلمه بر بخشی از آن کلمه وارد می‌شود).

۶. پسوندها و دیگر لواحق کلمات ممکن است، سبب لغزشهای منطقی شوند (مثلاً مشتبه ساختن مذکر و مؤنث در اثر شباهت لواحق واژه‌ها).

ارسطو، لغزشهای منطقی مستقل از شیوه بیان را به هفت نوع منقسم می‌نماید.

۱. لغزش مبتنی بر تصادف آن است که کیفیتی را که برای شیء عارضی و تصادفی است، الزامی آن پندارند. ارسطو برای این لغزش منطقی، مثالی را عرضه می‌نماید که در آن چنین استدلال می‌شود: «...اگر کوریسکوس چیزی غیر از انسان باشد، چیزی غیر از خود خواهد بود، زیرا او انسان است...»

در استدلال فوق آنچه که درباره انسان، در دومین مقدمه بیان شده است، نه ماهیت انسان، بلکه امری تصادفی است که نمی‌توان آن را با موضوع مقدمه اول مرتبط دانست. مثال دیگر این لغزش چنین است: «...اگر کوریسکوس غیر از سقراط باشد و قبول نمائیم که سقراط انسان است، در این صورت کوریسکوس چیزی غیر از انسان است.»

۲. این مورد به آن خطای منطقی مربوط می‌شود که هنگام گذار از بیانی بامعنای معمولی به بیانی که معنای محدود کلمه از آن به ذهن متبادر می‌شود، اتفاق می‌افتد. در این مورد عکس آن نیز صادق است و توضیح آن چنین است: گاهی چنین اتفاق می‌افتد که واژه‌ای که باید در معنای محدود کلمه (به طور نسبی و بعضاً، در زمان و مکان و رابطه معینی) افاده معنا کند، مطلق تصور می‌شود و یا آنکه لفظی که باید به معنای مطلق آن تصور گردد، به معنای محدود، در این یا آن رابطه افاده معنا می‌کند. مثلاً زنگی سیاه است و دندانهایش سپیدند، بنابراین او در آن واحد هم سیاه است و هم سیاه نیست. سفید است و سفید نیست و این به علت آن است که سفیدی را به معنای مطلق و ساده آن به کار برده‌ایم اما درباره زنگی باید چنین گفت که او در رابطه معینی سپید و یا سیاه است (به معنای محدود کلمه).

در اینجا با مسأله خصلت مشخص حقیقت برخورد می‌نمائیم. ارسطو در جوابیه‌ها... پرسشی این چنین را مطرح می‌نماید: «آیا سلامتی و یا ثروت موهبتند؟» انسان ممکن است از هر دوی این پدیدارها به نحو نادرستی بهره جوید. بنابراین سلامتی و ثروت هر دو در عین حال موهبتند و موهبت نیستند. آیا برخورداری از قدرت دولت نعمت است؟ اما لحظاتی وجود دارند که در آن لحظات نداشتن قدرت اولی‌تر است. بنابراین امر واحد، برای انسان واحد، بنا بر شرایط و زمان و مکان هم نعمت است و هم نعمت نیست.

۳. این لغزش مربوط به عدم شناخت صحیح موضوع مباحثه است و آن این است که موضوع دیگری که با موضوع اصلی رابطه دوری دارد، جانشین آن می‌شود و بنابراین در این مورد، آنچه مقتضی ثبوت و آنچه مقتضی نفی است، به ثبوت نمی‌رسد و منتفی نمی‌گردد.

۴. ارسطو، برهان و استدلال را هنگامی که رابطه دلیل و نتیجه به خوبی و صحیحاً

ادراك نگرديده ، مقرون به خطا می بیند و آن هنگامی است که براساس آنچه اتفاق افتاده می گویند وجود چیزی الزاماً سبب وجود چیز دیگری می شود و نتیجه می گیرند که حضور شیء دوم نیز الزاماً دلیل وجود شیء اول است. ارسطو ثابت می کند که چنین نتیجه ای الزاماً حقیقت ندارد، چنانچه اگر بیمار مالاریایی، تب تندی دارد، نمی توان نتیجه گرفت که فردی که تب سنگینی بر او عارض شده، حتماً و الزاماً مبتلا به مالاریا است.

۵. این مورد به برهان نادرستی مربوط می شود که بعدها آنرا مصادره به مطلوب نامیده اند و آن این که آنچه را که باید به اثبات رسد، به عنوان امر اثبات شده تلقی نمایند. به عبارت دیگر اندیشه مورد اثبات از خود آن استنتاج شود: یعنی آنچه که باید به ثبوت رسد، دلیل تلقی شود و یا بر آنچه که باید اثبات گردد به عنوان دلیل تکیه شود.

۶. ارسطو، همچنین به آن دسته از براهین نادرستی که در آنها به آنچه در واقع علت نیست، علت گفته می شود، اشاره می نماید. این لغزش در برهان از راه غیر ممکن مشاهده می شود.

۷. خطای مربوط به مشتبه شدن مسائل متعدد هنگامی رخ می دهد که شخص به سؤالی که در واقع شامل چندین سؤال است و در نتیجه مقتضی پاسخ های گوناگون است با «آری» یا «نه» پاسخ گوید. مثلاً پاسخ به این سؤال که «آیا تو از زدن پدرت دست کشیده ای؟» چنانچه «آری» باشد سبب می شود که بگویند «پس تو او را قبلاً می زده ای» و چنانچه پاسخ «نه» باشد، می توان از آن چنین نتیجه گرفت که «هنا براین تو همچنان او را می زنی».

اغلب سوفیسم هایی را که ارسطو در جوابیه ها... مطالعه نموده از نظریه های اصحاب مکار اخذ شده است. اما اینان از پیشینیان خود بسیار چیزها اقتباس کرده بودند، به طوری که تعیین میزان اصالت آنها کاری دشوار به نظر می رسد.

نظریه جهات^۱

در نظریه ارسطو تقابل منطقی امکان و ضرورت، دارای شالوده وجود شناسی است. چنانچه از متافیزیک («فلسفه اولی») بر می آید، در اینجا تقابلی میان دنیای اشیاء تغییر پذیر طبیعت که در آن جایی برای ضرورت قطعی موجود نیست، از یکسو و ماهیتهای

جاودانه که توسط عقل دریافت می‌شوند، ازسوی دیگر، موجود است. اولی پهنه‌امکان و امور محتمل است و شناخت قلمرو دوم ناظر بر حقایق ضروری است که امکان ساده را منتفی می‌نماید.

با اینهمه ارسطو در تعبیری که درباره نظریه مربوط به جهات به دست می‌دهد، با امکان و واقعیت، ازدیدگاه وجودشناسی محض برخورد نمی‌کند. چنانچه می‌گوید امکان را می‌توان درسه معنا به کاربرد. اولاً ماضوری را نیز ممکن می‌نامیم، ثانیاً ممکن را به معنای غیر ضروری به کار می‌بریم، ثالثاً ممکن به معنای آنچه می‌تواند باشد، بکار می‌رود. این نظر که در کتاب شرح و تفسیر بیان شده در نخستین تحلیلیها وضوح یافته است. در کتاب اخیر چنین آمده که اگر ممکن را ضروری بدانیم، در این صورت واژه «ممکن» در معنای خاصی استعمال شده است. (اینجا با اشتراك لفظی ساده‌ای سروکار داریم که زاده خطاست.) اما کمی بعد این مطلب صریحاً بیان شده است که ضروری، ممکن نمی‌باشد: در واقع در اینجا دو نوع مفهوم از امکان بیان گردیده که معانی کاملاً متضادی دارند.

در نظر ارسطو ممکن به معنای خاص کلمه قبل از همه «آن چیزی است که در اغلب موارد اتفاق می‌افتد» و مشخصه آن فقدان ضرورت است. این مفهوم «آنچه در اغلب موارد اتفاق می‌افتد»، در نظام ارسطویی، قانونی برای طبیعت محسوب می‌شود. در فلسفه عهد باستان مفهوم قانون طبیعت را می‌توان در اندیشه‌های هراکلیت، دموکریت، اپیکور و رواقیون مشاهده کرد. اما این مفهومی است که در فلسفه افلاطون، ارسطو و اصحاب شك مشاهده نمی‌شود. چنانچه به عقیده ارسطو، در طبیعت قوانین استواری وجود ندارند و تنها می‌توان «به آنچه در اغلب موارد اتفاق می‌افتد» تکیه نمود. وی به استقراء از طریق شمارش ساده بسنده می‌کند، زیرا این روش برای بیان و اثبات آنچه در اغلب موارد وجود دارد، تکافو می‌نماید.

دومین نوع امکان در نظر ارسطو «غیر ضروری» به معنای تصادف محض است و آن رویدادی است که ریشه‌ای در الزامات طبیعی ندارد. پیداست امکانی که مبتنی بر وجوب طبیعی «موجود در اغلب موارد» است، نیز پذیرای تصادفاتی است که با آن در تقابل قرار دارد. بدین معنا که «آنچه در اغلب موارد اتفاق می‌افتد» مستلزم امکانی متضاد با این قاعده است. اما این امکان دوم، با امکان «آنچه در اغلب موارد اتفاق می‌افتد» یعنی با امکان متضاد خویش برابری نمی‌کند و به عبارت دیگر می‌توان گفت که یکی از آنها امکان در درون امکان است، اما وجه مشترك هر دو را باید در این امر جستجو کرد که

هر دو امکانند و با ضرورت تقابل دارند.

در نظریه ارسطو رابطه‌ای میان تعبیر منطقی و بینش وجودشناسی امکان، موجود است. در فلسفه وی امکان واقعی، قبل از همه به مثابه امکان حرکت و تغییر، تصور می‌شود. هر چه قادر باشد چیزی را به حرکت درآورده و یا دگرگون سازد و یا توسط چیز دیگری حرکت کرده و دگرگون شود، ممکن تلقی می‌گردد. امکان را در این معنا باید اصل حرکت (مربوط به فعال یا منفعل) تلقی کرد. معنای دیگر امکان واقعی وجه بالقوه‌ای است که در خود شیء موجود است. آنچه بالقوه است ممکن است به امر بالفعل، متحول شود. در آن صورت قوه، فعل می‌گردد، و این در صورتی است که هیچ عامل بیرونی مانع از بروز این فعلیت نگردد.

بنابراین ارسطو به دو نوع امکان واقعی باور دارد. اصل حرکت که در اثر تأثیر بیرونی ایجاد می‌شود و دیگری اصل تثبیت است که شامل حرکت، دگرگونی و تکامل می‌شود.

پراوتل و زلر عقیده دارند که در نظریه ارسطو، امکان منطقی و امکان واقعی تمایزی باهم ندارند، در حالی که وایتس لونتیس، براندی و دیگران نظری مخالف با آنرا ابراز می‌دارند. مایر، معتقد است که نه در نظریه ارسطو و نه در منطق مابعد ارسطویی در باره امکان، بینشی را نمی‌توان یافت که واجد جنبه منطقی محض باشد. در منطق ارسطو، بینش عینی امکان به این امر مربوط می‌گردد که قضایای امکانی به پهنه اشیاء متغیر محدود می‌شوند، زیرا صرفاً در همین حوزه است که باشند و تغییر روبرو هستیم.

در منطق ارسطویی، امکان منطقی، انعکاس امکان واقعی است و از این رو قضایای مبتنی بر امکان با قضایای احتمالی در منطق صوری مابعد ارسطویی متفاوت است و قضایای نوع اخیر نیز به نوبه خود با قضایای تصدیقی که مبتنی بر درجه‌ای از قطعیت ذهنی هستند، متفاوتند. با اینهمه چنین نیست که ارسطو، در همه موارد، آراء خود را دنبال نماید.

چنانچه او چنین می‌گوید که قضایای مبتنی بر امکان با قضایای ضروری در تقابل متضاد هستند، اما چگونه چنین امری امکان دارد، در صورتی که می‌دانیم در نظریه ارسطو قضایای مبتنی بر امکان، انعکاس طبقه‌ای از اشیاء هستند که با آنچه توسط قضایای ضروری منعکس می‌شود، به کلی متفاوتند.

ارسطو، حقیقت ممکن، ضروری و واقعی را از یکدیگر متمایز می‌نماید. حقیقت ممکن، ضد خود را نیز قبول می‌کند. اگر بگوئیم که «این امر ممکن است، چنین باشد،

در عین حال اذعان نموده‌ایم که ممکن است چنین نباشد» یعنی امکان متضاد آنرا نیز قبول کرده‌ایم. دیگر باید به امکان واقعی اشاره نمود، اما خود این امکان واقعی ممکن است تحقق نپذیرد. امکان واقعی، آنچه را که در واقعیت وجود دارد و یا وجود داشته است، بیان می‌دارد. مثلاً می‌گوئیم: «سقراط نشسته است» در اینجا حکم متضاد با این حکم یعنی «سقراط نشسته است» منتفی است. اما این بدان معنا نیست که در اینجا با حقیقت ضروری سروکار داریم، زیرا سقراط ممکن بود که نشسته، بلکه ایستاده در حال حرکت و یا خوابیده باشد. اما برعکس قضیه‌ای که موافق آن قطر مربع باضلع آن غیر قابل تساوی است، حقیقتی ضروری است، زیرا ضد آن غیر ممکن است. این نظریه ارسطو مبتنی بر مقدمه‌ای است که مطابق آن، وجود، یا قوه است یا فعل، ضروری است و غیر ضروری، یا «در اغلب موارد وجود دارد» و یا تصادف ساده‌ای به‌شمار می‌آید.

قضایای مربوط به اشیاء شخصیه دگرگونی‌پذیر، ناظر بر حقایق واقعی و ممکن‌اند، در حالی که حقایق ضروری صرفاً به مفاهیم کلی مربوط می‌شوند. اما باید گفت که ارسطو همیشه موفق نمی‌شود که این سه حقیقت را از یکدیگر جدا نماید.

ارسطو در نظریه مقولات و نیز در نظریه قضایا (از جمله در مبحث جهات) بر معلومات نوعاً زبانی تکیه می‌کند و اشکال منطقی را در اشکال دستوری جستجو می‌نماید. با اینهمه باید گفت که در نظر او اشکال منطقی، انعکاس روابط واقعی میان اشیایی هستند که در خود واقعیت عینی موجودند. مایر در این باره چنین می‌نویسد: «ارسطو راه‌هایی را می‌جوید که از طریق پوسته زبانی به درون هسته منطقی رخنه نماید»^۱ اما گزینش این راه از سوی وی بر این مقدمه استوار است که اشکال گرامری واجد رابطه معینی با مناسبات واقعی اشیاء هستند.

جایگاه ارسطو در تاریخ منطق

ارسطو در جوابیه... چنین می‌نویسد: «اما در باره این پژوهش نمی‌توان گفت که جزیی از آن قبلاً مطالعه شده و به‌روی بخش دیگر کاری صورت نگرفته. زیرا به طور کلی در گذشته به روی این مبحث هیچ کاری انجام نشده است... در رابطه با خطابه

کارهای متعدد و سالمندی موجود است، اما برعکس در رابطه با دانش استدلال، در گذشته چیزی نداشته‌ایم که بدان استناد جوئیم. اما پژوهشهای رنجبار ما در این زمینه، زمانهای طولانی و آلام بسیاری را فرو خورده است».

بدینسان ارسطو آشکار بیان می‌دارد که نظریه قیاس مرهون همت اوست. اما چنانچه قبلاً متذکر شدیم ارسطو را باید بانی نظریه قیاس اقترانی دانست. ارسطو را پدر منطق نامیده‌اند و وی به عنوان نخستین آفریننده نظام منطقی به مثابه دانشی مستقل و به عنوان خالق نظریه استدلال، واقعاً شایسته چنین نامی است (هرچند که نظریه استدلال ارسطویی کامل نبوده). اما این بدان معنا نیست که هیچکس قبل از ارسطو با این نوع مسائل برخورد نداشته و منطق مانند مینرو* که از سر ژوپتر بیرون آمد، ساخته و پرداخته، از درون اندیشه ارسطو بیرون بسته است.

تحسین کنندگان بلاقید و شرط ارسطو (مثلاً ب. سنت هیلر^۱) این اندیشه را پیش می‌نهند که علم منطق توسط ارسطو آغاز شد و به وسیله خود او به اتمام رسید و تقریباً بعد از ارسطو بر این علم چیزی افزون نشده است. از سوی دیگر فرانسیس بیکن و ف. شلایر-ماخر^۲ به ارسطو خرده گرفته‌اند که وی در آنجا که می‌خواسته از نتایج پژوهشهای اسلاف بهره جوید به آن اسلاف اشاره‌ای ننموده است.

بیکن، ارسطو را با سلطان عثمانی مقایسه می‌نماید که همه اقوام خویش را برای تحکیم تاج و تخت خود قربانی کرد. شلایر-ماخر، ارسطو را متهم می‌کند که وی آگاهانه از ذکر نام فیلسوفانی که نظریات آنان را اقتباس نموده طفره رفته است.

در مورد آنچه به یادداشت ارسطو در آخر کتاب جوابیه‌ها... مربوط می‌شود، باید متذکر گردید که این اثر قبل از کتاب تحلیل‌ها یعنی قبل از پایه‌گذاری نظریه قیاس توسط ارسطو به رشته تحریر درآمده است. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا این یادداشت را بعداً شخص دیگری به اثر منضم نکرده است! به نظر ما این امکان وجود دارد که ارسطو خود، چنین مطالبی را اضافه نموده باشد. از این رو به نظر ما، روش بسیاری از پژوهندگان

✧ مینرو Minerve یکی از قدیمی‌ترین خدایان رومی است که منشاء اتروسکی دارد. وی نماینده اندیشه عالی، ادبیات، هنرها و موسیقی و تعقل و هوش است. فرهنگ اسطوره‌شناسی یونان و روم، لاروس، صفحه ۲۰۵

که می‌خواهند گاه شناسی آثار ارسطو را با استناد به آثار دیگر معلوم دارند، واجداً اعتباری اندک است. در این پژوهشها بدینسان عمل می‌شود که اثری را که در آن اثر به اثر قبلی استناد شده است، اثری متأخر می‌شناسند. در صورتی که ممکن است چنین امتدادی توسط خود ارسطو صورت گرفته باشد بدین ترتیب که وی با مراجعه مجدد به اثر قبلی به اثر بعدی امتداد می‌جسته. علاوه بر این باید متذکر گردید که نحلّه‌مثنایی نیز یادداشت‌هایی بر آثار ارسطو اضافه نموده و این عمل حتی پس از مرگ وی نیز ادامه یافته است.

اما میراث ارسطو را چگونه می‌توان ارزیابی نمود؟ رخداد زیر نمونه‌ای از آنرا به دست می‌دهد: آدراست^۱ که در قرن دوم میلادی می‌زیسته، علاوه بر نوعی از مقولات که به دست ما رسیده کتاب دیگری درباره مقولات در اختیار داشته که آن نیز به ارسطو منسوب بوده است. کتاب مزبور نیز مجمل بوده و باهمان واژه‌ها آغاز می‌شده است و آدراست تنها به گونه‌ای حدسی و تخمینی می‌توانسته است یکی را بردیگری ترجیح دهد. مستقل از پژوهشهایی که درباره متون انجام می‌شود (نقد متون و تاریخ نگارش آنها)، مسأله نقش ارسطو در تکامل منطق قدیم به طور کلی بر اساس اطلاعات درستی که تاریخ فلسفه قدیم عرضه می‌دارد، بررسی می‌گردد. بر شالوده این مطالعات می‌توان گفت که ارسطو بلا تردید آفریننده نظریه قیاسی اقترانی بوده است. اما باید اذعان داشت که او اولین و آخرین منطق‌دان نبوده است (حتی اگر این مسأله را در رابطه با دانش قدیم یونان بررسی نماییم).

رشد و توسعه اندیشه فلسفی در یونان باستان، زمینه را برای پیدایش منطق ارسطویی آماده نمود. نخستین فیلسوفان یونان، قبلاً بررسی علمی طبیعت را وجه همت خود ساخته بودند، اما ما منحصرأ از نتایج این پژوهشها مطلعیم. بنابراین از راههایی که سبب نیل به این نتایج شده است، مطلع نیستیم و در نتیجه نمی‌دانیم که این فیلسوفان از چه حجتها و از چه براهینی سود جسته‌اند. فیلسوفان مادی مسلک ایونی را عقیده بر آن بود که اندیشه باید مبتنی بر اطلاعات حسی باشد و نتایج آن باید از طریق همین اطلاعات ارزیابی شوند. اما پارمنیدس به ارزش غیر قابل تردید اطلاعات حسی باور نداشت. وی برخلاف فیلسوفان ایونی معتقد بود که معیار اساسی حقیقت، قانون منطق صوری در باره فقدان تناقض درونی و توافق حقیقت با خود است. دموکریت رساله ویژه‌ای در منطق به رشته تحریر

در آورد و در آن این اندیشه را پیش نهاد که استدلال باید مبتنی بر اطلاعات مسلم تجربی باشد و حقیقت نتایج را می‌توان بنابه توانشان در توضیح پدیدارهای جهان‌ارزیابی نمود. سفسطه و خطابه که گورگیاس بانی آنها بود، علاقه و اشتیاق در قبال منطق را افزون نمود. سقراط و افلاطون کوشیدند تا مسائل بنیانی را بر پایه‌های ایدآلیستی بگشایند.

ارسطو منطق دموکریت و منطق افلاطون را در برابر خود داشت و بر همین دو منطق تکیه نمود. چنانچه می‌توان گفت، مهمترین نظریهٔ منطقی ارسطو، یعنی قیاس اقترانی، زادهٔ انتقاد از نظریهٔ افلاطونی در بارهٔ توضیح مفهوم از طریق تقسیم منطقی است. ارسطو، مدلل می‌دارد که شیوهٔ نزولی افلاطونی (حرکت از مفاهیم عالی به مفاهیم دانی از طریق تقسیم منطقی) به جز نتایج محتمل و نه کاملاً مسلم، به بار نمی‌آورد. این راه «نزولی»، نه قطعی بلکه «جدلی» است. در برابر این شیوه ارسطو استنتاج خاص خود را به صورت قیاس اقترانی عرضه می‌نماید و معتقد است که این قیاس اعتبار مطلق نتیجه را بر اساس مقدمات درست، تضمین می‌نماید.

منطق ارسطویی نمایشگر مرحلهٔ مهمی در تاریخ رشد منطق قدیم است. این منطق با سطح شناخت علمی دوران خود بستگی نزدیک داشته است. گرچه ارسطو، بسیار مشغول دانشهای طبیعی بوده و رساله‌های علمی در بارهٔ فیزیک و جانور شناسی به رشتهٔ تحریر درآورده، درحالی که هیچ اثری را به ریاضیات اختصاص نداده است، با اینهمه منطق اومتأثر از اندیشهٔ ریاضی است و مهر و نشان ریاضیات را می‌توان بر آن مشاهده کرد. این امر را می‌توان چنین توجیه کرد که ارسطو مدت بیست سال شاگرد نحل افلاطونی بوده. در این نحل چنانکه می‌دانیم، ریاضیات شکوفان گشت و همانجا بود که علاوه بر کشفیات علمی در زمینهٔ ریاضی کوشش به عمل می‌آمد که براهین این علم صورت منطقی نابی کسب نمایند. نحل افلاطونی بر آن بود که احتجاج برای نیل به حقیقت، جنبهٔ منطقی کسب کند و اینها همه در مجموعهٔ منظمی که مبتنی بر استنتاج است، سازمان پذیرند.

فرهنگستان افلاطون، اصول روش‌شناسی ریاضی را پایه نهاد و این همان روش‌شناسی است که در قرن سوم میلادی توسط اصول پرآوازهٔ اقلیدس تکمیل گردید. ادوکس^۱ هم عصر ارسطو، ریاضی‌دان بزرگی محسوب می‌شد و هم او بود که هندسه مجسمه را بنانهاد. با

این مقدمات معلوم می‌شود که نظریهٔ ارسطو دربارهٔ اصول برهان و اعتبار فراوانی که وی برای قیاس قائل بوده با رشد دانش ریاضی در فرهنگستان افلاطون ارتباط نزدیک داشته است.

در نظریهٔ ارسطو، منطق برای اولین بار بدل به رشتهٔ جداگانه‌ای گردید و به عنوان پیش درآمدی بر «فلسفهٔ اولی» تثبیت گشت. به نظر ارسطو برای آنکه مسائل فلسفی با موفقیت گشوده شوند، تسلط برافزارپیشرفتهٔ عامی که همان منطق است، ضرورت تام دارد و این مطلبی است که موقع منطق را در نظام دانشها آشکار می‌نماید. از این رو است که نام ادغنون برای مجموعهٔ آثار منطقی وی کاملاً مناسب است. او خود به رسالهٔ اصلی منطقی‌اش نام تحلیلیها داده است و با این نام نه مضمون پژوهش، بلکه روش آنرا مشخص نموده است. از این عنوان چنین استنباط می‌شود که موضوع پژوهش مورد بحث، تحلیلی اندیشه و تحلیل صورت و شکل اندیشه است.

ارسطو نه تنها مضمون اندیشه بلکه شکل آنرا نیز تابع واقعیت عینی می‌دانسته. بنا بر نظریهٔ او اشکال تفکر با اشکال خود وجود عینی مطابقت می‌نمایند و بنیان عینی منطق او را نیز باید در همین مطلب جستجو کرد. این امر منطق ارسطو را از منطق صوری سنتی که اشکال تفکر را در بیرون از روابطشان با واقعیت عینی بررسی می‌کند، متمایز می‌نماید. با اینهمه کوششهایی به عمل آمده که منطق ارسطویی را به عنوان منطقی که جنبهٔ صوری محض دارد، بررسی نمایند. چنانچه اصحاب مدرسه، در قرون وسطی با ادغنون چنین برخوردی داشتند. همچنین چندتن از نمایندگان منطق صوری در عصر جدید، منطق ارسطویی را منطق صوری تلقی کرده تا به جایی که ارسطویی نامیدن منطق صوری، بدل به سنت رایجی گردیده است. طرفداران این دیدگاه، ادعا می‌کنند که جستجوی منطق عینی و نظریه‌های وجودشناسی در منطق ارسطو، کاری است که بنیانی ندارد. اما باید گفت آن منطق صوری که در محدودهٔ ذهنیت و در درون خود تفکر محبوس باشد و در ورای واقعیت عمل نماید، با ارسطو بیگانه بوده است.

اولیانوف، متافیزیک ارسطو را چنین توصیف می‌نماید: «توده‌ای از بذرهایی بی‌نهایت جالب و سرشار از زندگی، که فلسفه را از خود مملو ساخته است...» این تعریف در رابطه با منطق نیز کاربرد دارد. اولیانوف در منطق ارسطو برخوردی دیالکتیکی را

مشاهده می‌نماید.

از جمله می‌توان به شیوه مادی و دیالکتیکی که ارسطو در پرتو آن رابطه میان تفکر و زبان را مطالعه می‌نماید، اشاره نمود.

او برخلاف نظریه ایدآلیستی افلاطون در رابطه با اندیشه محض که در آن دیگر الفاظ و تصویرهای حسی راه ندارند، معتقد است که اندیشه هیچگاه بدون تصاویر ذهنی تحقق نمی‌پذیرد. او به وحدت تفکر و زبان باور دارد و در مطالعاتش، از جمله در کاوشهای مربوط به قضیه، اشکال تفکر، بر اشکال گرامری و نظریه مربوط به آن مبتنی است. به عقیده او رابطه میان تفکر و زبان، چنان رابطه نزدیکی است که وی گاه تفکر را گفتار ایجابی و سلبی و قضایای شرطی نام می‌نهد.

اما چه کسی را می‌توان واقعاً واضح منطق نامید؟ آراء متخصصان در این باره متفاوت است. ۱. بوبروف با قبول این امر که موضوع جنبه بحث‌انگیزی دارد، عقیده‌مند است که در یک مورد نمی‌توان تردید رواداشت و اظهار می‌نماید که صرفاً در آثار ارسطو است که منطق به مثابه علم، به شکلی تدوین شده ظاهر می‌گردد. بوبروف نظر کسانی را که می‌کوشند ثابت نمایند که منطق ارسطویی در کارهای افلاطون مقدمه چینی شده است، نادرست خوانده و استقلال کامل ارسطو را در این زمینه به ثبوت می‌رساند و این امر را که ارسطو خود به تدوین و اثره‌شناسی منطق پرداخته، حجتی بر دیدگاه خود می‌شناسد.

لوتوسلاوسکی بر عکس معتقد است که نخستین منطق‌شناس در یونان عهد باستان افلاطون بوده که دو نظام منطقی را بنیان گذاشته است: نخستین نظام بر اندیشه‌های مطلق دگرگونی‌ناپذیر و ثابت مبتنی است (و در دیالوگهای ضیافت، فدون و دولت بیان شده). اما نظام دوم را باید در گفتگوهای دیالکتیکی سوفسطایی، سیاست و پادمنیدس مطالعه کرد. آنگاه لوتوسلاوسکی می‌گوید که در کتاب فیلب^۱ برای نخستین بار مفهوم حد وسط را در معنایی که ارسطو آنرا در نظریه قیاس به کار برده مشاهده می‌کنیم. به نظر لوتوسلاوسکی، در نظریه افلاطون مفهوم قیاس را نیز می‌توان مشاهده کرد. وی علاوه بر این خاطر نشان می‌نماید که اندیشه افلاطون تماماً به صورت نبشته نقل نگردیده و بخش بزرگی از آن اندیشه‌هایی را فرا می‌گیرند که در کفرانسه‌های وی به صورت شفاهی بیان

شده‌اند. پیداست که لوتوسلاوسکی درباره نقش افلاطون در تدوین علم منطق دچار مبالغه شده است.

پراتل، تایخمولر^۱ و ناتور^۲ نیز درباره نقش افلاطون مبالغه ورزیده‌اند. مثلاً تایخمولر، افلاطون را به خورشید و ارسطو را به ماه تشبیه نموده و معتقد است که ارسطو مانند ماه جز آنکه نور خورشید را منعکس کند، کاری نمی‌کند و ارسطو خوشه چین خرمن پر بار افلاطونی است و منطق ارسطو آن میوه رسیده‌ای است که اندیشه افلاطون به بار آورده است. مایر نیز می‌گوید که روش‌شناسی افلاطون تأثیر ژرفی بر ارسطو گذاشته و چنانچه دیالکتیک افلاطونی نبود، قیاس ارسطویی امکان موجودیت نمی‌داشت.

ناتور از اینهم فراتر می‌رود. به عقیده او نظریه برهان که مضمون تحلیلیهای ارسطو را تشکیل می‌دهد، از آثار افلاطون استخراج شده است و این به‌ویژه در رابطه با خدودن که در آن مبانی روش قیاسی توسعه یافته مصداق دارد. ناتور اندیشه‌های افلاطونی و روش دیالکتیک وی را ساختمان روشها می‌خواند. وی جوهر فلسفه افلاطونی را چنین توصیف می‌نماید: منحصراً در تکامل روشها - دقیقاً در ریاضیات و منطق - است که می‌توان به حجت کامل و منظم و در نتیجه به دانش به معنای وسیع کلمه دست یافت. بنابراین پدیدارها و امور تجربی، دانش حقیقی ندارند. ناتور باین سخنان می‌خواهد بگوید که افلاطون همه فلسفه خود را در جهت اثبات این امر به کار برده که روشهای منطقی و ریاضی را به ثبوت رساند و ثابت نماید که هیچ علمی در ورای این دو علم موجود نیست. در اینجا ناتور با مبالغه در منطق افلاطون نظریه وی را نیز قلب و تحریف می‌نماید.

زلفکر مربوط به ضرورت اندیشه منظم را به افلاطون نسبت می‌دهد. به عقیده او افلاطون به این نتیجه رسیده بود که شکاکیت سوفسطایی ثمره آن بن‌بستهای سختی است که فکر نامنظم سرانجام به سوی آنها کشیده می‌شود. افلاطون وسیله احتراز از این لغزشها را در روش دیالکتیک جستجو می‌کرد. به عقیده افلاطون جوهر دیالکتیک، در درون مفاهیم کلی نهفته است و هدف آن نیل به احتجاج منطقی منظم برای کشف مضمون جاودانه حقیقت است. ارسطو جا پای افلاطون را دنبال کرده و آنرا ادامه داده است. پس افلاطون داربستی بنا نموده و ارسطو بر آن اساس نظام جامع و متوازی بنا کرده است. افلاطون می‌گوید همه یقینیات ما باید بایکدیگر همخوان و موافق باشند. وی عقیده دارد که نمی‌توان درباره شیء واحد و یکسان در آن واحد تعریف متناقضی ارائه نمود و قضایای متناقض

در باره شیء واحد که در رابطه یکسانی واقع شده دلیلی برخلاف و لغزش است و شناخت حقیقی تنها زمانی میسر است که ما مبانی آن آرای را که پذیرفته ایم ، تصدیق نمائیم. بدینسان اصل تناقض و دلیل مکفی را در اندیشه های افلاطون مشاهده می نمائیم. اما زلر اظهار می دارد که افلاطون در هیچ جا اظهار نداشته که باید همه نورمهای اندیشه را به این دو اصل تبدیل نمود . زلر آنگاه خاطر نشان می نماید که در نظریه افلاطون مطالب اندکی در باره قضایا وجود دارد و از آن هم کمتر مطالبی است که به استدلال مربوط می شود. اما در مورد آنچه به پژوهشهای افلاطون در ماهیت مفاهیم ، امکان یا عدم امکان ، ارتباط آنها و رابطه اجناس با انواع مربوط می شود ، باید گفت که افلاطون مفاهیم را تفکرات ما ندانسته بلکه آنها را ذوات مستقلی پنداشته که مستقل از ذهن ما موجودیت دارند. در نظریه او منطق هنوز پوششی متافیزیکی برتن دارد. اما ارسطو این پوشش را از تن منطق بیرون آورده و وی را عریان ساخته است.

آ. فوئیته^۱ نیز در مجموع همان بینشهای زلر را در باره رابطه دیالکتیک افلاطون و منطق ارسطو ارائه می دهد. وی می گوید که در نظریه افلاطون منطق و وجود شناسی هنوز از هم متمایز نشده اند . دیالکتیک افلاطون برخلاف منطق صوری با منطق واقعی معنای واحدی دارد . افلاطون به منطق عینیت بخشیده و در این رهگذر هگل را باید فیلسوفی دانست که به راه افلاطون وفادار مانده است . برعکس منطق صوری به نام ارسطو رقم خورده که خود در کتاب سیزدهم متافیزیک به این موضوع اشاره کرده . وی در آنجا می گوید که دیالکتیک افلاطون برای آنکه بتواند اشکال گوناگون منطق را مستقل از جوهر متافیزیکی آنها مطالعه نماید ، هنوز بسیار ضعیف بوده است .

ن. ولادیسلاووف^۲ برای افلاطون در تاریخ منطق نقش کم اهمیت تری قائل است . به عقیده او قبل از ارسطو به جز اصولی چند در تحلیل عملیات منطقی وجود نداشته و این اصول در فلسفه افلاطون بسیار ضعیف بوده و در اندیشه های اسلافش تقریباً وجود نداشته است.

ما عقاید پاره ای از تاریخ نویسان منطق را در باره این مسأله که لقب پدر منطق شایسته چه کسی است ، بیان داشتیم. همه این عقاید از يك لحاظ مشترکند و این وجه اشتراك در آن است که همه آنها ذکر نام اندیشمندی را که واقعاً در عهد باستان به تدوین

مسایل منطقی پرداخته و نخستین رساله منطق را در سه کتاب عرضه داشته فراموش می‌نمایند. این اندیشمندان همان دموکریست است. همچنین بسیاری از مؤلفان تمایل دارند که به نقش ارسطو در ایجاد و رشد منطق کم بها داده و در باره نقش افلاطون مبالغه نمایند.

اما چنانچه از خودسئوال نمائیم که ارسطو چه تازه‌هایی را برای این علم به‌ارمغان آورده، ناچار باید بپذیریم که سهم وی در رشد دانش منطقی عظیم و بی‌نهایت مهم است. بی‌هیچ تردیدی باید او را آفریننده نظریه قیاس اقترانی دانست. علاوه بر این او این کار را به گونه‌ای چنان ژرف و مشروح انجام داده که پژوهندگان که پس از او آمده‌اند، جز آنکه متمم‌های ثانوی و بی‌اهمیت بر آن بیفزایند کاری نکرده‌اند.

ارسطو نخستین کسی است که برای نخستین بار تفاوت میان تقابل متضاد و تقابل متناقض را در علم منطق بیان نموده. در نظریه افلاطون چنین تمایزی را نمی‌توان مشاهده کرد. ارسطو با مطالعه تمایزی که میان این دو تقابل وجود دارد و بررسی آن در ارتباط با نظریه قضایا، این امر را مکشوف داشت که تقابل نفیض هر ایجابی به جز یک سلب نمی‌تواند باشد و نفی قضیه کلی تماماً با کلیت آن مرتبط است. ارسطو قضایای زیر را به عنوان قضایایی که در تقابل متناقض به‌سر می‌برند، بیان می‌دارد.

۱.سقراط سفید است؛ سقراط سفید نیست.

۲. هر انسانی سفید است؛ برخی از انسانها سفید نیستند.

۳. برخی از انسانها سفید هستند؛ هیچ انسانی سفید نیست.

۴. انسان سفید است. انسان سفید نیست.

در رابطه با سه مورد نخست باید گفت که ممکن نیست هر دو قضیه متقابل در آن واحد هم‌صادق و هم‌کاذب باشند. اما در مورد چهارم که قضیه مهمله و متفی شده است، هر دو صورت تقابل در آن واحد ممکن است مقرون به‌صحت باشند، زیرا مردمان سفید و غیر سفید، هر دو موجودند.

ارسطو تقابل متناقض و تقابل متضاد را از یکدیگر متمایز کرده و تفاوت‌های آنها را نشان می‌دهد. در تقابل متناقض با نفی مستقیم قضیه‌ای توسط قضیه دیگر سر و کار داریم، اما در رابطه با قضیه متضاد باید گفت که بیشترین تفاوت دو قضیه در رابطه با یکدیگر مطرح است. در قضایای شخصی، تقابل متضاد و تقابل متناقض با یکدیگر منطبق می‌شوند. قضایای مهمله و جزئی را نمی‌توان به گونه‌ای متضاد با یکدیگر در تقابل

نهاد، تنها درجایی که قضیه کلی موجود باشد ، می توان گفت که تمایز میان تضاد و تناقض واقعاً متحقق می شود.

یکی دیگر از خدمات ارسطو آن است که وی نخستین نظریه تقسیم قضایا را بر حسب جهات ارائه داد و نظریه قیاسهای موجهه را بیان نمود.

فصل چهارم

منطق مابعد ارسطویی در یونان باستان و رم

دوران جدیدی که پس از مرگ اسکندر در تاریخ آغاز گردید ، بنام دوران یونانی معروف شده است. امپراطوری اسکندر میان سرداران اوتقسیم گردید و پیدایش دولتهای مستقلی را سبب گشت. درخود یونان جامعه برده داری در حال زوال بود ، در حالی که فرهنگ یونانی در بیرون از مرزهای آن کشور وسیعاً اشاعه می یافت. مراکزی مانند اسکندریه در مصر ، آنتیوش^۱ ، سلوسی^۲ ، پرگام^۳ ، رودس^۴ و تارس^۵ در عصر یونانی در رشد دانش و فرهنگ، نقش مهمی را ایفا نمودند.

موزه معروف اسکندریه ، غیر از آنکه مجموعه ادبی غنی و سرشاری را از هرنوع ، در خود جمع آورده بود ، تاحدی فرهنگستان علوم محسوب می شد که در آن کار پژوهشی عظیمی در رشته های گوناگون معرفت صورت می گرفت. موزه فوق همچنین دانشگاهی را نیز شامل می شد که رشته های اصلی دانش در آن تدریس می گردید.

دوره یونانی با پیشرفتهای بزرگی در زمینه تکنیک قرین بوده است (ماشین های اختراعی ارشمیدس ، هرون وغیره). در زمینه ریاضیات ومکانیک نیز گامهای بزرگی به جلو برداشته شد (اصول اقلیدس ، نظریه اجزاء مخروط متعلق به آپولونیوس ، محاسبات

1. Antioche 2. Séleucie 3. Pergame
4. Rhodes 5. Tarse

ارشمیدس در رابطه با محیط دایره و قطر آن، توسعه نظریه اعداد، کشف اصول حساب لگاریتمی و مبانی مثلثات). در پهنه فیزیک نیز می‌توان به پیشرفتهای زیر اشاره کرد: اصول ارشمیدس، قوانین مربوط به فشار بخار و هوا و توسعه مبحث نور. درباره پیشرفت ستاره شناسی می‌توان به نظام خورشید مرکزی آریستارک ساموسی و نظام بطلمیوسی، نخستین کاتالوگ ستارگان و محاسبه فاصله میان زمین و ماه و زمین و خورشید، اشاره کرد. برجسته‌ترین دانشمند جغرافیا در این عصر اراتستن^۱ و در گیاه‌شناسی تئوفراست بود. در زمینه پزشکی عملکردهای سیستم عصبی مطالعه گردید و اصول آناتومی آسیب شناسی تدوین گشت. در رشته زبان می‌توان به پیدایش نخستین دستور زبان علمی اشاره کرد. دورانی را که اقلیدس، اپولونیوس و ارشمیدس در آن می‌زیستند، به حق می‌توان عصر طلایی ریاضیات قدیم نامید. فکر هندسه تحلیلی (مفهوم مختصات) را می‌توان در نظریه اپولونیوس مشاهده کرد و در کار ارشمیدس می‌توان به آثار و نشانه‌های حساب فاصله^۲ پی برد.

در دوره یونانی بر اثر تأثیر شکاکیت فلسفی که رشد و توسعه یافته بود، در قرن سوم ق.م در زمینه پزشکی گرایش تجربی به گرا مشاهده گردید. فیلیپ^۳ این گرایش را بنیان گذاشت. در این گرایش که پیروان کثیری داشت، اصول نظری پزشکی مورد انکار بود. این نحله تجربه گرا در مطالعه بیماریها و درمانشان منحصرأ بر مشاهده و نتایجی که مبتنی بر تمثیل بودتکیه می‌نمود. پزشکان تجربه گرا عملکرد پزشکی را به تشخیص امراض، جراحی و مطالعه داروها محدود می‌کردند و در زمینه داروشناسی به ویژه زهرها و پادزهرها را می‌آزمودند.

در دوره یونانی، فلسفه که دانشی کلی و جامع بود، پذیرای تمایزات درونی گشت و علوم خاصی از درون آن بیرون آمدند. ریاضیات، ستاره‌شناسی و غیره بسط به رشته‌های مستقلی گردیدند.

در این دوره به موازات رشد دانشهای ویژه، در فلسفه و از جمله در منطق نیز پیشرفتهایی حاصل گردید. در یونان این دوره، با سلطه فزاینده اندیشه ماتریالیستی آغاز گشت.

در قرن سوم ق.م نحله‌های نوین فلسفی پا گرفتند: فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و فلسفه اصالت شك.

فلسفه اپیکوری پیشرفت تازه و قابل توجهی را در اندیشه ماتریالیستی رقم زد. در این فلسفه اتم‌گرایی دموکریت با اصلاحات ماهوی چندی که در آن صورت گرفت، احیا گردید.

اپیکور سرسختانه با خرافات به ستیزه برخاست و دخالت نیروهای مافوق طبیعی را در پدیدارهای طبیعت و زندگی انسان منتفی دانست.

فلسفه رواقی منحصرأ به واقعیت اجسام باورداشت، اما در عین حال چنین می آموخت که وحدت جهان، ارتباط و توافق اجزاء آن به وسیله عقلی کلسی (لوگوس) متحقق شده است. در بینش رواقیون گرایشهای ماتریالیستی و ایدئالیستی بهم آمیخته بودند. فلسفه آنان در مراحل آغاز با حاکمیت گرایشهای ماتریالیستی همراه بود. در حالی که بعدها در فلسفه جدید رواقی، عناصر فکری ایدئالیستی، چیرگی یافتند.

فلسفه اصالت شك نیز که نظریه پردازی آنرا پیروان^۱ به عهده داشت، در دوره یونانی وسیعاً اشاعه یافت. مذهب شك، در قرن دوم و سوم قبل از میلاد، در نحله افلاطونی نیز حاکمیت داشت (این نحله در آن زمان به آکادمی سوم معروف بود) شك گرایانی آکادمیک با اصالت شك پیروان، بنابه جنبه اعتدالی تراولسی، متفاوت بود. پیروان مذهب اصالت شك در آکادمی، به مراحل و درجات احتمالی شناخت باورداشتند. اما پیروان بر آن بودند که شناخت حقیقت غیر قابل امکان است.

تجزیه و تفرقه جامعه مبتنی بر نظام برده داری با افول تدریجی ایدئولوژی آن جامعه تقارن داشت. در فلسفه، حاکمیت التقاط گرائیهای سطحی، اصالت شك، بدبینی و عرفان مذهبی آغاز شده بود. تاریخ فلسفه عهد قدیم، با فلسفه نوافلاطونی که نظامی عرفانی، مذهبی و مبتنی بر بدبینی بود به پایان می رسد. این نظام فکری را می توان ایدئولوژی طبقه برده دار در حال زوال تلقی نمود.

بعد از ارسطو، منطق در راههای گوناگونی گام نهاد. نحله مشایی که بر فلسفه ارسطو مبتنی بود، میان تجربه گرایی محض و اصالت عقل در نوسان بود. نحله اپیکوری میان اصول ماتریالیستی و تجربه ای محض تردید داشت و رواقیون میان اصول ماتریالیستی و اصالت عقل مردد بودند. شکاکان نیز با مسائل منطقی بر اساس تجربه گرایی ایدئالیستی برخورد می نمودند.

در یونان باستان علم منطق به دورشته اصلی تقسیم گردید. در یکی قیاس مبتنی بر اصالت عقل حاکم بود و در دیگری استقراء مبتنی بر اصالت تجربه. نخستین رشته بارشد ریاضیات پیوندی ناگسستنی داشت. افلاطون، ارسطو و رواقیون نمایندگان اصلی این جریان بودند. اما منطق استقرایی بارشد تکنیک و دانشهای عملی (پزشکی، ساختمان، فنون نظامی، دریاوردی و کشاورزی) و نیز بارشد دانشهای طبیعی تجربی، پیوند و رابطه نزدیک

و محکمی را دارا بود. در میان نمایندگان اصلی رشته دوم می‌توان به دموکریست و اپیکوریان اشاره نمود.

منطق در نحله مشائیون

بعد از ارسطو

نحله مشایی، میراث ارسطو را در زمینه منطق مطالعه نمود و جزا اضافات و اصلاحاتی که بر آن وارد کرد، بر آن نفوذ و بدین ترتیب سبب نزدیکی منطق ارسطو به منطق صوری بعدی گردید.

در منطق ارسطویی شکل چهارم قیاس و قضایای شرطی جایی نداشتند و علت عدم حضور قضایای شرطی آن بود که ارسطو آنها را به غلط، علماً غیر قابل اثبات می‌دانست و معتقد بود که این قضایا مبتنی بر توافق ذهنی هستند که میان طرفین دعوا برقرار می‌شود.

به نظر ارسطو، تنها قضایا و استدلال‌هایی واجد ارزش شناختی هستند که در آنها موضوع و محمول واجد رابطه مستقیم و روشنی باشند. اما مشائیون نخستین، به تدریج ارزش شناختی قضایای شرطی را قبول کرده و نظریه قیاس اقترانی ارسطو را با مطالعه قیاسهای شرطی و منفصل تکمیل نمودند.

تنو فراست بر شکل اول قیاس اقترانی، وجوه پنجگانه‌ای اضافه کرد که در منطق صوری آن را وجوه شکل چهارم می‌نامند.

وی همچنین تغییراتی در نظریه قضایای موجهه ارسطویی، ایجاد نمود و برای آن معناهایی در رابطه با درجه قطعیت ذهنی قائل شد (و این خلاف معنای عینی جهت در نظریه ارسطو بود).

تنو فراست و اودم، عمده پژوهشهای خود را در مبحث منطق، در اطراف استدلالهای قیاسی که ارسطو در توپیکها از آنها سخن گفته بود، متمرکز کردند.

نحله مشایی در دوره اسکندریه، تفسیرهای متعددی را درباره آثار ارسطو به دست داد. آندونیکوس روداسی که دومین رئیس نحله مشایی (قرن اول ق.م) محسوب می‌شد در زمینه تفسیر آثار ارسطو فتح باب نمود و افتخار ویراستاری آثار معلم اول به او تعلق دارد (هفتاد ق.م). نحله مشایی از این مرحله به بعد کار انتظام یافته‌ای را در زمینه تفسیر آثار ارسطو و دفاع از نظریه‌های وی آغاز نمود. از برجسته‌ترین مفسران ارسطو، بوئتوس

سیدونی (شاگرد آندرو نیکوس و به ویژه الکساندر آفرودیزیاس) است که تفسیرهایی را دربارهٔ توپیکها، تحلیلیها، متافیزیک و غیره به رشتهٔ تحریر درآورد. لازم به تذکر است که در افکار نزدیکترین اخلاف ارسطو، یعنی ثئوفراست و اودم می‌توان تقویت و تحکیم تجربه‌گرایی را به زیان عقل‌گرایی مشاهده کرد و این مطلبی است که توجه پژوهندگان معاصر (از جمله ژ. سن^۱، و. جیگر^۲) را به خود جلب کرده است. از سوی دیگر باید گفت که تمایل بیشتر به تجربه‌گرایی در واپسین آثار خود ارسطو نیز مشاهده می‌شود.

به‌طور کلی می‌توان گفت که در دورهٔ یونانی تجربه‌گرایی در همهٔ دانشها، رونق و توسعهٔ فراوانی یافت و برخی نیز چنین می‌گفتند که باید از روشهای تجربی، در زمینهٔ پدیدارهای اجتماعی بهره جست.

در مجموعهٔ نوشته‌های بقراط^۳ سه دیدگاه را می‌توان مشاهده کرد که بعدها خود موجد انواع تجربه‌گرایی در فلسفه و دانش یونانیان قدیم شدند. این دیدگاهها چنین‌اند: اولاً تجربه‌گرایی مبتنی بر شک که شناخت علمی را در تجربهٔ محض خلاصه می‌نماید و امکان نیل به‌هراصل و قانون‌نظری را در دانش منتفی می‌داند. ثانیاً باید از تجربه‌گرایی روش‌شناسی یاد کرد که معتقد است به‌یاری کاربرد منظم روش علمی می‌توان به احکام کلی‌چندی نائل آمد. با اینهمه، مطابق این دیدگاه، این احکام، تنها احتمال‌درجه بالایی را واجدند و قطعیت کلی ندارند. ثالثاً تجربه‌گرایی عقیدتی است که موافق آن علم منتج از اطلاعات حسی در وضعی است که می‌تواند از طریق نظریه‌های منطقی به حقایق کلی و ضروری نائل گردد^۴.

از آنجا که اصالت شک تجربی به وجود قوانین همگانی در طبیعت باور ندارد، می‌توان گفت که این جریان تا حدی با آموزش ارسطو در مورد «آنچه که در اغلب موارد اتفاق می‌افتد» و نفی حقایق ضروری در رابطه با افراد، نزدیک و خویشاوند است.

منطق رواقی

رواقیون فلسفه را به سه بخش تقسیم می‌کردند: منطق، فیزیک و اخلاق. آنان

1. G. Senn
2. W. Jaeger
3. Hippocrate

۴. ژ. سن. تکامل روش‌شناسی دانش‌زیستی در عهد باستان. برلن ۱۹۳۳

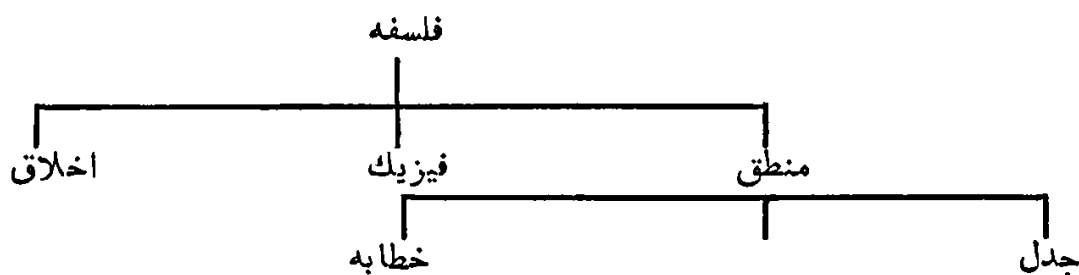
برای توضیح روابط متقابل این سه بخش به تشبیه واستعاره متوسل شده و فلسفه را باتخم-مرغ، باغ، شهر، اندام آدمی و غیره مقایسه می کردند. از این استعاره ها چنین برمی آید که در نظر ایشان اخلاق جزء اصلی فلسفه است. منطق جزء «دفاعی» و فیزیک، قوت آن محسوب می شود. منطق، فیزیک و اخلاق، واجد همان رابطه ای هستند که در باغ میان دیوار، درختان (یا زمینی که در آن روئیده اند) و میوه ها وجود دارد. رابطه سه جز فلسفه را به یک تخم مرغ نیز می توان تشبیه کرد. پوسته، سفیده و زرده دارای همان رابطه منطق، فیزیک و اخلاق هستند. در بدن انسان نیز استخوان و گوشت باخون و روح همین رابطه را دارند. به عبارت دیگر به نظر رواقیون، اخلاق روح فلسفه است و فیزیک شالوده ای است که اخلاق بر آن مبتنی است و منطق وظیفه اش آن است که قضاوت و حکم صحیح را در باره اشیاء بیاموزاند و ذهن را از خطاها آزاد سازد.

رواقیون از نظر ترتیبی که در مطالعه اجزاء فلسفه باید رعایت نمود، منقسم می شوند. پاره ای چنین می پنداشتند که بدو منطق را باید مطالعه کرد و دیگران بر آن بودند که منطق باید تاجی بر تارک فلسفه باشد و عقیده داشتند که با مطالعه منطق شناخته های به دست آمده در دو بخش دیگر، تحکیم و تعمیق می یابد و بالاخره دسته سوم چنین می گفتند که منطق، فیزیک و اخلاق سخت به یکدیگر وابسته اند و در نتیجه باید همزمان مطالعه شوند.

رواقیون نخستین کسانی بودند که لفظ منطق را در افاده دانش فلسفی ویژه ای به کار بردند. اما معنایی را که آنها در نظر داشتند در مقام مقایسه با معنای منطق در ازمنه بعدی وسیعتر بود. آنان علم اللسان (گرامر) را نیز که خود در تدوین آن سهم عظیمی داشتند، وارد منطق نمودند. رواقیون تفکر و زبان را شدیداً مرتبط ساخته و چنین می آموختند که الفاظ و جملات علامت به شمار می آیند، علائمی که برای بیان مفاهیم، قضایا و استدلالها به کار می روند. به عبارت دیگر الفاظ و جملات نشانه هایی هستند که مفاهیم، قضایا و استدلالها را تداعی می کنند. به نظر آنان منطق باید در عین حال هم علائم زبانی و هم اندیشه ای را که آن علائم افاده می نمایند، مطالعه نماید.

رواقیون منطق را به جدل و خطابه تقسیم می کردند. جدل نیز خود به نظریه علائم زبانی (گرامر) و نظریه و اندیشه معنایی (نظریه شناخت و منطق به معنای محدود کلمه) تقسیم می شد.

تقسیم رواقی فلسفه را می توان در شکل صفحه مقابل عرضه داشت:



نظریه‌علایم معناده و نظریه مربوط به خود معنا (نظریه مفهوم، قضیه و استدلال و نظریه شناخت)

نظام فلسفی رواقیون مبتنی بر حس گرایی بود و از این رو برجسته ترین آنها (نمایندگان رواقی قدیم) اندیشه‌های ذاتی را نپذیرفته و بر آن بودند که همه مفاهیم ریشه تجربی دارند. اما در اندیشه رواقی، حس گرایی جای خود را در مورد آنچه به بینش شناخت ماهیت گیتی مربوط می‌شود، به عقل گرایی سپرد. رواقیون معتقد بودند که تنها عقل قادر است این ماهیت را مکشوف دارد. تنها حقایقی قطعیت دارند که در معرض دریافت خرد واقع شوند و در درون یک نظام علمی تدوین گردند.

روح آدمی ابتدا کاملاً تهی است، آنگاه در مقیاسی که اشیاء و پدیدارهای بیرونی بر آن اثر می‌گذارند، از ادراک و احساس انباشته می‌شود. پس از آن که اشیاء و پدیدارها در معرض دریافت ذهن واقع شدند، از آنها دیگر جز خاطره‌ای باقی نمی‌ماند. اما در اکثر ادراکها که یکی پس از دیگری فرامی‌رسند، تجربه زاده می‌شود. پس از این، مرحله گذار ادراکات به مفاهیم کلی فرا می‌رسد. تشکیل ادراکها در نزد آدمی بعضاً به خودی خود و خود انگیزه است و بعضاً به گونه‌ای آگاهانه و ارادی است. شیوه دوم تشکیل مفاهیم به یاری فعالیت فکر که مبتنی بر روش علمی است، صورت می‌پذیرد. تشکیل خود به خودی مفاهیم فراورده طبیعی فکر محسوب می‌شود. مفاهیم کلی که از این طریق حاصل می‌شوند، شرط عموماً الزامی هر نوع کلی اندیشی می‌باشند و کلیات متقدم* هستند. طبیعی بودن آنها نه از آن نظر است که جنبه جبلی دارند، بلکه بدان علت است که این مفاهیم بنابه ضرورتی طبیعی در جریان رشد دماغ در ذهن همه انسانها، پدیدار می‌شوند و تشکیلشان

☆ Anticipation (کلی متقدم) رواقیون و اپیکوریان کلی متقدم را کلیتی می‌دانستند که در اثر آن می‌توان به گونه‌ای خود انگیزه به ادراک امر شخصی و فردی نائل گردید. آ. لالاند فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه صفحه ۶۴.

برپایه احساسها و ادراکها صورت می‌گیرد. با گذشت چهارده سال از عمر آدمی مفاهیم فوق بیش از پیش متراکم می‌شوند. بنابر این اندیشه آدمی از امور شخصی تا مرز کلی پرواز می‌کند. در مورد آنچه به تشکیل آگاهانه و ارادی مفاهیم مربوط می‌شود، باید گفت که این مفاهیم بنابه عرفهایی که جدل آنها را به ثبوت رسانده، ایجاد می‌شوند. رواقیون مفاهیم علمی را، مفاهیم فنی می‌نامیدند. آنان نیز مانند ارسطو معیارهای حقیقت را مدلل داشتند. می‌دانیم که یکی از معیارهای ارسطو معیار مادی یعنی تطابق اندیشه با خود اشیاء واقعی بود و معیار دیگر اوجنبه‌صوری داشت و ناظر بر توافق حقیقت با خود حقیقت بود. رواقیون اصل تازه‌ای را جانشین این معاینه نمودند. آنان می‌گفتند که معیار حقیقت، وضوح و قطعیت بی‌واسطه‌ای است که احساس متعرض عقل با آن قرین است. آنان این احساس را ادراک «کاتالپتیک»^۱ می‌نامیدند. از لفظ کاتالپتیک تعبیر گوناگونی شده است. برخی آنرا به معنای «قابل فهم» دانسته و برخی دیگر به معنای دریافت شده تعبیر کرده‌اند اما احتمال دارد که این لفظ هر دو معنا را افاده می‌نموده است.

زنون سیتیوم^۲ بنیانگذار نحله رواقی بود. وی برای بیان نظریه مربوط به مراحل گوناگون حقیقت، احساسها را به انگشت‌های باز تشبیه می‌نمود. به نظر او مرحله بعدی، بازشناسی مضمون ادراک حسی است. این مرحله که واژه «سنکاتاتز»^۳ به معنای توافق، در باره آن به کار می‌رود، به انگشتان تاحدی تاخورده تشبیه می‌گردد. اما زنون مفهوم خود موضوع را کاتالپسیس^۴ می‌نامد که می‌توان آن را به‌مشت تشبیه کرده و بالاخره‌مشت فشرده شده توسط دست دیگر است که سبیل شناخت علمی به‌شمار می‌آید. نظریه رواقی، شناخت علمی را مفهوم لایتغیری می‌نامد.

کاتالپسیس (تسلط و چیرگی) حقیقتی چنان مهم است که به اصطلاح ما را «تحت سلطه» خود می‌آورد و ناگزیر به توافقمان می‌نماید و بی‌هیچ مقاومتی بر ما تحمیل می‌شود. ادراک کاتالپتیک که معیار حقیقت به‌شمار می‌آید بر اساس شیء واقعی معینی صورت می‌گیرد و اجباراً بر عامل شناسنده اثر می‌گذارد، توافق وی را بر می‌انگیزد و بدینسان سبب بروز کاتالپسیس می‌شود. به نظر رواقیون همه ادراکات صحیح کاتالپتیک نیستند. ادراکها باید با واقعیت مطابقت نمایند و آنها را دریافت دارند. اما همه ادراکات صحیح ضرورتاً از لحاظ عامل شناسنده، نیروی جاذبه و قطعیت بی‌واسطه ندارند. هر ادراک خاصی

1. Kátaleptique	2. Zenon de Cittium
3. Syncatathése	4. Katalopsis

موجد این سؤال می‌شود که آیا این ادراک وضوح و قطعیت بی‌واسطه را واجداست یا نه. توافقی که بامضمون ادراکات صورت می‌گیرد و قبول آنها به منزله حقایق و یا عدم توافق بامضمون ادراکات و عدم قبول قطعیت آنها، کاری است که به تصمیم آزاد عامل شناسنده بستگی دارد.

لفظ «ادراک کاتالپتیک» ممکن است سه معنا را افاده نماید: ۱) ادراکی که در موضوع رخنه نموده و موضوع را دقیقاً و به روشنی منعکس می‌نماید. ۲) ادراک حقیقی، شناختی در باره موضوع است که مابه درستی آنرا فهم نموده ایم. ۳) ادراکی که ما را مجذوب و مستخر ساخته و ناگزیر به قبول خود کرده است. بنابراین، این لفظ، گاه به معنای رابطه ادراک با مدرک است و گاه رابطه ما را با شناخت بیان می‌نماید و گاهی هم رابطه ادراک را با عامل شناسنده افاده می‌نماید. تاریخ نگاران منطق خاطر نشان می‌نمایند که دشوار بتوان گفت که رواقیون واژه مورد بحث را در کدامیک از معانی سه گانه آن به کار می‌بردند.

اما معیار حقیقت و شرایط قطعیت شناختهای ما، مسأله‌ای بوده که باید آن را، موضوع اصلی نظریه شناخت رواقیون تلقی نمود. این مسأله در نظام فلسفی آنان مسأله بفرنجی به شمار می‌آید. رواقیون جزمی مذهب بودند. آنان علاوه بر قبول امکان شناخت حقیقت، عقیده داشتند که نظام فلسفی آنان، حقیقتی نهایی و قطعی را بیان می‌دارد. آنان کار خود را با تکیه بر اصالت حس آغاز کردند. مقایسه مشهور حالت اولیه ذهن بالوح صاف و بیغشی که بر آن هنوز چیزی منقوش نشده یعنی همان تشبیهی که پس از گذشت قرون بسیار جان لاک از آن بهره جست، متعلق به رواقیون است. به نظر آنان، تمام مضمون روح و ذهن ناشی از تأثیری است که جهان مادی بر ذهن اعمال می‌نماید؛ تأثیری که به صورت احساسها ظاهر می‌شوند و مهر و نشان اشیایی را که موجد تأثیر بوده اند بر ذهن حک می‌نمایند.

رواقیون به گونه‌ای جزمی علم را نظامی از آراء می‌دانستند که واجد حقیقت نهایی و لایتغیر است و چنین بینشی آنان را به این نقطه می‌کشاند که شناخت علمی را معیار نهایی حقیقت معرفی می‌کردند و در نتیجه با فکر اولیه نظام فلسفی خود، یعنی قبول اصالت احساس در تناقض می‌افتادند. حقیقت را به شیوه ماتریالیستی فهم می‌کردند و می‌گفتند که ادراکات، مفاهیم، قضایا و استدلالهای ما باید با خود واقعیت عینی مطابقت نماید. اما در آنجا که معیار حقیقت را در وضوح بی‌واسطه و آگاهانه ادراک معینی می‌جستند، لاجرم به دیدگاهی ذهنی تکیه داشتند. مطابق این دیدگاه مطلب اساسی برای آنان این بود

که قطعیت این یا آن حکم، وجدان شود و عقیده تزلزل ناپذیری در باره احساس، ادراک و قضیه معینی ایجاد شود که موافق آن در انطباق این امور با واقعیت تردیدی نباشد. در نحله رواقیون دیدگاههای گوناگونی در باره معیار حقیقت وجود داشت که با هم همزیستی می کردند. پاره ای از رواقیون (زنون) معیارشان «کاتالپسیس» بود و دیگران (خروسبس)^۱ احساسها یا کلیات متقدم را معیار می شمردند و بالاخره گروه سوم (آریستون)^۲ و پوزیدونیوس^۳ به خود عقل به عنوان معیار باور داشتند.

رواقیون دوره متأخر، صرفاً بر حقایق علمی تکیه ننموده بلکه بر عقاید همگان، آراء مبتنی بر سنت، زبان و پراتیک نیز اصرار داشتند. آنان به توافق عمومی همه مردم، به عنوان معیاری برای شناخت، متکی بودند. چنین بینشی را می توان با حرکت به راست نحله رواقی مرتبط دانست، حرکتی که سرانجام حاکمیت گرایشهای ایدآلیستی را، برای این نحله مسبب گردید.

رواقیون چنین می آموختند که گرچه احساسها نخستین و یگانه سرچشمه هر معرفتی به شمار می آیند، اما لغزش ناپذیر نیستند و نمی توان چشم بسته به آنها اعتماد کرد. بنا بر این برای شناخت هر نظریه لازم است که نقش احساسهای بیرونی را به عنوان وسیله شناخت توضیح داد. زنون، بنیان گذار نحله رواقی چنین می آموخت که احساسها، آثاری هستند که اشیاء دیگر جهان مادی آنها بر لوح جسمانی ذهن، حک نموده اند. بنابراین به نظر زنون احساس را باید فرآیندی جسمانی تلقی کرد. خروسبس این اثر احساسی را «دگرگونی» روح می داند. اما احساس ممکن است روشن و واضح باشد و یا مخدوش مبهم و از همین روست که فاعل شناسنده با ادراکهای حسی برخوردی دوگانه دارد: وی با برخی از ادراکهای حسی موافقت خود را اعلام می دارد (سنگاتاتز) اما با برخی چنین نمی کند. چنانچه فاعل شناسنده بخواهد با ادراک حسی موافقت نماید، باید نسبت به وضوح و روشنی آن مطمئن باشد. لازم می آید که وی ارزش حقیقی ادراک حسی را عقلاً تحلیل نماید. بنابراین لازم است که اندیشه منطقی بر روی آن مواد معرفتی که احساس فراهم می آورد، کار کند، تا اینکه سرانجام به شناخت حقیقی بی قید و شرط نائل آید. عات بینشهای کاذب و نادرست را باید در توافق شتاب زده ذهن با احکام بی بنیاد جستجو کرد.

رواقیون بر فعالیت ذهن در طول فرآیند شناخت تاکید می‌نمایند. برای شناختن لازم می‌آید که روح فعالانه تأثیر آنی احساسی را که در وی وجود دارد، بررسی کرده و بر آن «چیره» شود. اما این احساس آنی که روح به دریافت آن موفق شده هنوز به معنای شناخت حقیقی تلقی نمی‌شود. ذهن در اینجا هنوز در نیمه راه شناخت حقیقی و عقیده ساده گام می‌سپارد. رواقیون شناخت حقیقی را حقیقت مطلق تلقی می‌کردند که نه تزلزل یافته و نه دگرگون می‌شود. آنها قطعیت مطلق را از آن ادراکهای کاتالپتیک دانسته و قطعیت را با وضوح یکسان می‌دیدند.

به نظر رواقیون عقل واپسین مرحله شناخت حقیقت است و آنرا در شناخت، عرف متعالی و محک نهایی می‌دانند. عقل آدمی نسیمی است که از عقل کلی (لوگوس) برمی‌خیزد. با اینهمه عقل، یگانه معیار و معیار همگانی به شمار نمی‌آید و تنها می‌توان آنرا واپسین نقطه فرایند شناختی توصیف کرد. احساسها را نیز باید در امر حقیقت معیار به شمار آورد، زیرا اطلاعات حسی دقیقی وجود دارند که انعکاس حقیقت عینی‌اند. اما احساسها همه آنچه را که در اشیاء موجودند، به دست نمی‌دهند. در اینجا باید گفت که تأثیر دموکریت آشکار می‌شود. رواقیون مانند دموکریت برای «خردمند» ارزش بسیاری قائلند و به نظر آنان خردمند خردمندان کسی است که به شناخت کامل نائل آمده است. همچنین رواقیون مانند دموکریت با اطلاعات مأخوذ از ادراک حسی، نقادانه برخورد می‌کنند؛ اولاً باید فعالیت اندامهای حسی به گونه‌ای عادی صورت گیرد. ثانیاً موضوعی که در معرض دریافت حواس واقع می‌شود، نباید نسبت به احساس کننده در فاصله بسیار دوری باشد. ثالثاً خود ادراک نیز نباید در مدتی فوق العاده کوتاه صورت پذیرد. رابعاً فرایند مشاهده موضوع باید بانظم و ترتیب قرین باشد.

رواقیون باز مانند دموکریت چنین می‌پنداشتند که تنها اندیشه‌ای که مجهز به روش-های منطقی مشخص باشد، شایسته اعتماد است.

به نظر خروسبس حقایق استواری وجود دارند که می‌توان آنها را تکیه‌گاه شناخت حقیقت به شمار آورد و همچنین می‌توان از آنها به عنوان معیارهایی در ارزیابی کذب و صدق احکام دیگر بهره جست. این حقایق از یکسو ادراکهای کاتالپتیک هستند و از سوی دیگر مفاهیمی کلی می‌باشند که طبیعتاً و به گونه‌ای یکسان در ذهن همه افراد آدمی ظاهر می‌شوند. نفوذ دموکریت به ویژه در نظریه بوئوس رواقی محسوس می‌باشد. وی به معیارهای سه گانه دموکریت یعنی احساس عقل و انفعال، معیار چهارمی را که همان دانش باشد، اضافه نمود.

رواقیون را از لحاظ نظریه شناخت می‌توان پیرو اصالت تسمیه دانست. به نظر آنان وجود حقیقی، منحصرأ به اشیاء شخصیه و افراد متعلق است، در حالی که کلی در خرد آدمی و منحصرأ به عنوان فکری که جنبه ذهنی دارد، موجود است. بنابراین آنها در این مورد به کلیون (آنتیستین) نزدیک می‌شوند و اندیشه‌ای برخلاف افلاطون و ارسطو که به وجود واقعی کلی باور داشتند ارائه می‌دهند.

رواقیون مفاهیم نوعی را زاده تخیل دانسته و بر آن بودند که این مفاهیم هیچ رابطه‌ای با واقعیت عینی ندارند. این مفاهیم شمار بی‌پایانی از پدیدارها و اشیاء همگون را فرا می‌گیرند و قضایای کلی که واجد ارزش شناختی بسیاری هستند، مبتنی بر همین مفاهیم اند. در نتیجه می‌توان گفت که شناخت علمی بر اساس مفاهیم نوعی پدید می‌آید. در اینجا نظریه رواقیون از تجربه گرایی محض به اصالت عقل می‌جهد. اما این جهش در فلسفه آنان بنیان محکمی ندارد، زیرا رواقیون به روشنی بیان نمی‌دارند که چگونه مفاهیم کلی که واقعیت عینی را منعکس نمی‌دارند، خود شالوده‌ای برای دانش شده‌اند.

آراء اصلی نظریه شناخت نحله رواقی را زنون پایه‌ریزی کرد. اما این خروسبس بود که به نظریه شناخت و منطق رواقی عمق و استحکام بخشید. وی از ۲۳۰ تا ۲۰۷ ق.م ریاست این نحله را به عهده داشت. نظریه قیاس رواقی را تحکیم نمود و در آن نظریه، برای قیاسهای شرطی و عطفی اهمیت فراوانی قائل شد. در عین حال خروسبس کسی بود که شکل-گرایی شدیدی را وارد منطق کرد و این همان وجهی است که بعدها بدل به مشخصه‌ای گردید که بر منطق اسکولاستیک حکومت می‌کرد.

رواقیون می‌گفتند که علامت صدق هر حکم را باید در قابلیت اثبات آن جستجو کرد. از این رو به نظر آنان جزء اصلی منطق به معنای محدود کلمه نظریه برهان است (همانطور که ارسطو چنین می‌پنداشت). هر برهان از استدلالهای چندی تشکیل شده است و قضایا، اجزاء تشکیل دهنده استدلال به شمار می‌آیند. به نظر رواقیون صرفاً قضایا هستند که واجد علامت صدق و کذب می‌باشند. اما در مورد آنچه که به استدلال مربوط می‌شود، تنها می‌توان آنها را از لحاظ صوری ارزیابی نمود، بدینسان که باید درباره درستی و نادرستی-شان قضاوت کرد*.

☆. ما ممکن است احکام و قضایا را از لحاظ انطباقشان با واقعیت و یا احکام حقیقی دیگر ارزیابی نمائیم، در این صورت به صدق و کذب قضیه نظر داریم. اما به نظر رواقیون در استدلال، رابطه قضایا از لحاظ صوری یعنی از لحاظ شکل اهمیت دارد و بنابراین نمی‌توان برای آن جنبه وجودشناسی و عینی قائل شد. از این رو به نظر آنها باید فقط بر درستی و یا نادرستی استدلال حکم نمود نه بر صدق و کذب آن. مترجم

رواقیون قضایا را به قضایای ساده (قطعی) و مرکب منقسم می‌کردند و مانند ارسطو قضایای ساده را برحسب کیفیت، کمیت و جهت دسته‌بندی می‌نمودند و قضایای مرکب نیز خود به قضایای دیگری منقسم می‌گردید. خروسبس عقیده داشت که استدلالهای اساسی و اولیه را نمی‌توان استدلالهای قطعی پنداشت، بلکه این استدلالها، استدلالهایی هستند که در آن کبرا خود قضیه مرکبی است.

رواقیون استدلالهای شرطی را در وحله اول قرار می‌دادند و از این رو مدلل می‌داشتند که می‌توان قضایای قطعی و منفصل را به قضایای شرطی بدل نمود و برای اینکار باید به آن قضایا صورت و شکلی شرطی داد. چنانکه قضیه «الف، ب است» را می‌توان به شکل زیر بیان داشت: «اگر الف موجود باشد، ب نیز موجود است. همچنین می‌توان «قضیه الف یا ب است یا س» را بدین صورت بیان داشت: «اگر الف موجود باشد، یا ب است یا س».

بنابر نظریه رواقی، صحت نتیجه، مستلزم دو شرط ضروری است. اولاً در قیاس مقدمات باید قضایای حقیقی باشند. ثانیاً استنتاج نتیجه بر اساس مقدمات باید از لحاظ صوری مقرون به صحت باشد.

کلام انواعی دارد و به جملات تام و ناقص منقسم می‌شود. در میان عبارات و جملات، قضایا آنهایی هستند که چیزی را اثبات یا نفی می‌نمایند و همین احکامند که صدق و کذب با آنها ملازمت دارد.

رواقیون که موجودیت عینی کلی را منکر بودند، نظریه‌ای را درباره مفهوم و قضیه بیان نمودند که در مقایسه با نظریه ارسطو به کلی تازه و بدیع بود. آنان از موضع اصالت تسمیه، در منطق خود به مسأله تقسیم مفاهیم به انواع و اجناس، کم بهامی دادند، هرچند که این تقسیم را به کلی منتفی نمی‌کردند.

تمایز میان منطق رواقی و ارسطویی در مورد آنچه به نظریه تعریف مربوط می‌شود، کاملاً آشکار است. رواقیون نه مسأله جنس و نه مسأله نوع و نه ماهیت، هیچیک را عنوان نمی‌کنند. تعریف به نظر آنها، شمارش علائمی است که باشیء ملازمت دارد. چنانچه در نظر خروسبس، تعریف، شرح و شمارش مایملک اشیاء است و در نظر آنتیپاتروس^۱ تعریف گفتاری است که در آن توضیح تماماً از راه تحلیل صورت می‌گیرد. به نظر رواقیون، تعریف، وجه تمایزی را که موجد تشکیل انواع است، افاده

نمی‌کند، بلکه شامل تمایز به‌طور کلی است. آنچه را که نام به‌طور کلی بیان می‌دارد، تعریف، مشروح‌تر توضیح می‌دهد، چنانچه رواقیون تعریف زیر را از انسان به دست داده‌اند: «انسان حیوانی است عاقل، میرنده، واجد هوش و مستعد دانش» رواقیون در تقسیم منطقی نیز مانند نظریه تعریف به‌اصالت تسمیه، باور دارند. آنان تقسیمی را که مبتنی بر ماهیت اشیاء باشد، نادرست دانسته و روشهای تقسیم منطقی را بسیار متنوع می‌خوانند.

در مبحث مقولات نیز رواقیون با ارسطو اختلاف دارند. به‌نظر پراتل و بروشارا تفاوت بنیادی در بحث بینش مقولات، میان رواقیون و ارسطو در آن است که رواقیون مقولات را از دیدگاه اصالت تسمیه می‌نگرند و آنها را به مثابه انواع واجناس وجود، تعریف نمی‌کنند. آنان برخلاف ارسطو نظریه مقولات خود را نه بر رابطه جنبی بلکه بر رابطه تبعی مبتنی ساخته‌اند. به عبارت دیگر در اینجا دواصل متفاوت به کار رفته. رواقیون از اصل متابعت^۲ و ارسطو از اصل مجانبت^۳ بهره گرفته است.

در نظام رواقی مقولات، هر مقوله وارد مقوله بعدی می‌شود و بدینسان تعیین تازه کسب می‌کند. رواقیون تنها به چهار مقوله از مقولات ارسطویی استناد می‌کنند. این چهار مقوله چنین‌اند: ذات، کیفیت، وضعیت و اضافه. جدول مقولات رواقی را می‌توان به صورت زیر بیان داشت: (۱) ماده یا ذات (۲) ذاتی که واجد کیفیت معینی است. (۳) ذاتی که وضعیت معینی دارد و دارای کیفیت معینی می‌باشد. (۴) ذاتی که در رابطه معینی واقع شده و واجد وضعیت معین و کیفیت معین است.

بنابراین مشاهده می‌کنیم که معنای مقولات و نقش آن در فرایند شناختی در نظریه ارسطو و رواقیون همانند نیست.

به عقیده آنها مفاهیم کلی (نوعی)، صورتهای کاملاً ذهنی‌اند، صورتهایی که هیچ رابطه و مطابقتی با واقعیت عینی ندارند. در نظریه آنان مقولات نیز چنین وضعی دارند. بنابراین مقولات در نظر آنان، واپسین انواع وجود محسوب نمی‌شوند، مضافاً به اینکه در نظر آنان هر آنچه که موجود است، همگونی دارد. در جهان و در عالم واقعیت، چیزی به جز اشیاء منفرد، موجود نیست. مقولات منحصر آوجوه گوناگون تفکرند. وقتی که می‌اندیشیم هر جسم را به عنوان ذات در نظر می‌آوریم. این جسم دارای کیفیت معینی است و بدیهی است که وضع معینی را نیز دارا است و در رابطه معینی با اجسام دیگر به سر می‌برد.

این شیوه برخورد متفاوت ، تعبیر خود را در پهنه منطق و زبان ، در مقوله‌های منطقی و دستوری هردو باز می‌یابد. اختلافی که در شیوه برخورد به اشیاء از لحاظ ذهنی وجود دارد و دیدگاهی که این شیء در مورد معینی از آن دیدگاه بررسی می‌شود، شالوده تقسیم منطقی مقولات در نظر رواقیون است.

رواقیون برخلاف ارسطو ، به يك مقوله کلی ، نهایی و مشخص که بر همه وجود و جوه آن محیط است، باور دارند. این مقوله ذات (جسم) است. اما در ورای این مقوله، مقوله دیگری نیز موجود است و آن مفهوم «چیزی» است که نه تنها همه آنچه را که موجود است ، بلکه امور قابل تصور را نیز فرا می‌گیرد و شمول آن نه تنها به امور جسمانی بلکه غیر جسمانی نیز مربوط می‌شود.

بنابراین رواقیون می‌گویند که امور ممکن است واجد وجود ذاتی^۱ باشند و یا آنکه فاقد چنین وجودی به شمار آیند. از میان آنها که وجود ذاتی ندارند می‌توان به خلاء^۲، زمان ، مکان و موضوعهای محض تفکر که توسط عقل دریافت می‌شوند، اشاره نمود . موضوعهای محض اندیشه ، مفاهیمی مانند کیفیت، وضعیت و اضافه هستند که فی نفسه وجود ندارند. این امور با اجسام منفرد و مجزا که واجد کیفیت و وضعیت معین هستند و در رابطه معینی با دیگر اجسام به سر می‌برند، به کلی تفاوت دارند. اما تفاوت میان کیفیت و وضعیت ناشی از این امر است که کیفیت با ماهیت خود شیء مرتبط است. کیفیت، خصوصیت ذاتی و پایدار جسم است، در صورتی که وضعیت شیوه هستی گذرا و دگرگون شونده شیء است که در حرکت و یا در سکون و یا حالت دیگری به سر می‌برد. اضافه (رابطه) نیز، خصوصیت تصادفی و ناپایدار اشیاء است، زیرا شیء واحد و یکسان گاه حرکت می‌کند و گاه از حرکت باز می‌ایستد و در نتیجه رابطه اشیاء با اشیاء دیگر دستخوش دگرگونی همیشگی است.

در اثر وجود کیفیت معین در اشیاء ، هر شیء دقیقاً همان چیزی است که ادراک می‌شود و واجد خصوصیتی است که آن را از دیگر اشیاء متمایز می‌نماید. اما چنانکه گفتیم رواقیون از یکسو مفهوم کیفیت را ، موضوعی برای تفکر محض تعریف می‌کنند و از سوی دیگر کیفیت را ملازم این یا آن شیء منفرد می‌دانند . مثلاً می‌گویند که نه رنگ سرخ به طور کلی ، بلکه رنگ سرخ این یا آن شیء وجود دارد. بنابر این به نظر آنها کیفیت دو نوع است: کیفیت مربوط به تفکر محض و کیفیتی که به مثابه جسم ویژه

طبیعت، در شیء منفرد معینی بروز می‌نماید.

به عبارت دیگر کیفیت وجه مضاعفی دارد: يك وجه آن کیفیت فردی هر شیء مشخصی است که واقعاً وجود دارد و وجه دوم، کیفیت به طور کلی است که در عالم واقعیت موجود نیست و صرفاً موضوعی برای تفکر محض به شمار می‌آید. برخلاف کیفیت که یکی از خصوصیات ذاتی اشیاء است، وضعیت اضافه (رابطه) ویژگیهای تصادفی و گذرا هستند. آراء رواقیون در مورد آنچه به قضیه مربوط می‌شود نیز با منطق ارسطویی متفاوت است.

ویژگی نظریه آنان در باره قضیه مربوط به این امر است که در این مورد برای آنها اساس نه قضیه قطعی، بلکه «جمله» مرکب یعنی قضیه شرطی است. به نظر رواقیون جمله مرکب مجموعه‌ای به شمار می‌آید بدین معنا که در آن دو جمله که بایکدیگر رابطه منطقی معینی دارند، مجتمع شده‌اند. بینش این چنینی ماهیت جمله معلول خصلت تسمیه‌گرای منطق رواقی است که می‌کوشد تا آنجا که ممکن است از مفاهیم کلی کمتر بهره جوید. منطق رواقی در قضایا و استدلالهایی که در آنها رابطه‌ای میان کلی و شخصی و یا میان مفاهیم کلی متصور است، کمترین کاربرد را مشاهده می‌کند. به نظر پیروان این نحله قضایای شرطی که موافق آنها چنانچه وجود امری را بیان داریم، امر دیگری را بیان نموده‌ایم و اگر شیء مشخصی واجد کیفیتی باشد، کیفیت معین دیگری را نیز داراست قابل قبول‌تر است. از این رو رواقیون در بی‌آند تا همه قضایا را به صورت قضایای شرطی بیان دارند: «اگر سقراط انسان باشد، فناپذیر است»، «اگر آفتاب طلوع کند، هوا به تدریج روشن می‌شود» و از این قبیل. رواقیون کاربرد قضایای قطعی را در پراتیک زندگی منکر نبودند، اما نقش آنها را به بیان اطلاعات مأخوذ از ادراک حسی بی‌واسطه محدود می‌کردند.

با اینهمه دانش برای نیل به حقایق جدید، ناگزیر باید از طریق نتایج عمل کند و منطق، دانش نتیجه‌هاست. قضایای شرطیه بنا به طبیعتی که دارند به صورت يك نتیجه بیان می‌شوند و این طبیعی‌ترین و ساده‌ترین اشکال است. از این رو به عقیده رواقیون منطق باید پژوهشهای خود را با تحلیل قضایای شرطی آغاز نماید. بنابراین در منطق جایی برای مشخصه کمی قضایا وجود ندارد. رواقیون از مربع منطقی ارسطویی بهره نمی‌جویند و نظریه خود را درباره ماهیت قضایای متضاد و متناقض به شیوه‌ای دیگر بنا می‌کنند و معانی دیگر برای «متناقض» و «متضاد» قائل می‌شوند.

زنون و خروسیس با نظریه‌ای که موافق آن قضیه را باید به معنای گنجاندن

موضوع قضیه در طبقه معینی توصیف کرد مخالف بودند. به عقیده رواقیون در قضیه ، اجناس انواع را فرا نمی گیرند، بلکه افراد و گروههای کیفی وابسته به یکدیگر وجود دارند که تابع قوانین کیفی معینی هستند. اگر سقراط واجد کیفیاتی باشد که در لفظ انسان به بیان در می آید، کیفیتی را نیز که لفظ «فناپذیر» افاده می نماید و از کیفیات اساسی است، واجد است. از این رو ضرورتی نمی بینند که اشکال و وجوه قیاس اقترانی را مطالعه کنند. آنها چنین می پنداشتند که مبحث قیاس ارسطویی اشتغال بیهوده ای است. و. بروشار عقیده دارد که خروسبسی در کتابی موسوم به قیاسهای بی فایده (در سه جلد) که گاله نوس بدان اشاره کرده ، نقدی از نظریه قیاس ارسطویی به دست می دهد.

رواقیون همه استدلالها را به پنج نوع مقدماتی که شکل شرطی منفصل دارد ، تقسیم می کنند و می گویند که در استدلالها موضوع نه بر سر رابطه میان مفاهیم ، بلکه درباره رابطه اشياء واقعی می باشد. در آثار رواقیون همه نظریه قیاس در اشکالی که در مقام مقایسه با قیاس ارسطویی بسیار ساده اند، خلاصه شده است.

رواقیون تبدیل قیاسهای مرکب را به قیاسهای ساده، تحلیل می نامند. این فرایند تبدیل و تقلیل گاه مصنوعی به نظر می رسد، و علاوه بر این ، رواقیون، گاه به روشهای ماهرانه و تردستی هایی متوسل می شوند که یادآور شکاکان است. منطق رواقی نیز از بازیهای بیهوده و نازا در رابطه با تفاوت های (عمیق) و ساختمانهای مصنوعی که مشخصه ای برای منطق مدرسی محسوب می شوند، برکنار نمانده است.

نظریه اشکال اساسی پنجگانه قیاس را خروسبسی پایه ریزی نمود. به عقیده اوقضیه شرطی در دووجه قابل تصور است و این دووجه چنین صورتی دارند:

I. اگر الف موجود باشد، ب موجود است.

الف موجود است.

پس ب موجود است.

II. اگر الف موجود باشد ، ب موجود است

ب موجود نیست

پس الف موجود نمی باشد.

به نظر خروسبسی قضیه منفصله نیز دارای دووجه زیراست:

I. یا الف وجود دارد یا ب

الف موجود است.

پس ب وجود ندارد.

II. یا الف موجود است یا ب

الف وجود ندارد

پس ب موجود است.

به نظر خروسبس قیاس التزامی را می‌توان بدین صورت بیان داشت.

I. ممکن نیست الف و ب باهم موجود باشند.

الف موجود است

پس ب موجود نیست.

اما نظریه استدلال رواقی مبتنی بر نظریه علائم^۱ است. در نظریه رواقیون مفهوم علامت، بدو با الفاظ مرتبط است و آنگاه در معنای وسیع‌تری استعمال می‌شود و در همین مقیاس معنای تازه‌تری می‌یابد. به هر پدیدار یا موضوعی که منطقاً با پدیداریا موضوع دیگری ملازمت داشته باشد و در نتیجه اولی‌ها در شناخت دومی‌ها به کار روند، علامت می‌گویند.

نظریه علائم به‌ویژه در نحله طب تجربی پدید آمد و توسعه یافت. پزشک تجربی از علائم یعنی از عوارض^۲ بیماری بهره می‌گرفت. این علائم امکان تشخیص بیماری را برایش ممکن می‌ساختند و به وسیله آنها بهبود یا وخامت حال مریض مشخص می‌گردید. علاوه بر این، علائم، پیش‌گویی و پیشگیری بیماری را نیز برای طبیب ممکن می‌کردند و به عبارت دیگر نه تنها از زمان حال بلکه از آینده نیز خبر می‌دادند.

ارسطو قبلاً به استدلالهای مبتنی بر علائم اشاره کرده بود، اما این استدلالها به نظر او، تنها نوع ویژه‌ای از استدلالهای ناقص به‌شمار می‌آیند که فاقد ارزش شناخت علمی هستند.

در نظر رواقیون همه امور، به امور آشکار شونده و امور غیر قابل دریافت تقسیم می‌شوند. امور آشکار شونده، بی‌واسطه، توسط حواس دریافت می‌شوند و برای شناختشان نیازی

به وجود علائم نداریم، در صورتی که علائم برای شناخت امور ناپیدا و دریافت ناشدنی اجتناب ناپذیرند. این امور را تنها می‌توان از طریق استدلال و براساس علائم ادراک نمود. رواقیون اشیاء غیرقابل دریافت را به سه طبقه تقسیم نمودند: ۱) اموری که همیشه و تماماً غیرقابل دریافتند. علت این ناپیدایی و غیرقابل دریافت بودن را باید در خصلت محدود شناخت آدمی جستجو کرد. بدینسان که شناخت آدمی به علت محدودیتهای خود قادر نیست، محیط بر کثرت بی‌پایان اشیاء باشد، چنانچه مثلاً انسان نمی‌تواند این موضوع را که آیا شمار ستارگان در آسمان عدد زوج یا فرد است، دریابد. ۲) اموری که موقتاً به علت تأثیر شرایط قابل دریافت نیستند (مثلاً من در این لحظه قادر نیستم شهر آتن را مشاهده نمایم). ۳) و بالاخره باید به اموری اشاره کرد که بنا به ماهیتشان نمی‌توان آنها را مستقیماً دریافت نمود و تنها با وساطت اشیاء دیگر (علائم) قابل دریافت می‌باشند. رواقیون علائمی را که به پدیدارهای نوع اخیر مربوط می‌شود، علائم شناساننده^۱ می‌نامند. علائم شناساننده ماهیت این دسته از اشیاء غیرقابل دریافت را بر ما مکشوف می‌سازند: چنانچه مثلاً تراوش عرق، علامت شناساننده منافذ پوستی است و حرکت جسم آدمی، علامت شناساننده وجود روح در انسان است، در این صورت رابطه میان علامت و شیء رابطه‌ای علی تلقی می‌شود (روح انسان علت حرکت جسم است).

رواقیون بنا بر آنچه فیلوادم^۲ گواهی می‌دهد در علائم شناساننده دو نوع را متمایز نمودند: علائم کلی و علائم خاص. علائم شناساننده کلی در رابطه با اشیاء گوناگون بسیاری اعتبار دارند و از این رو نمی‌توان آنها را شالوده استدلال شناخت. مثلاً تب را نمی‌توان به عنوان علامت بیماری معینی تلقی کرد، زیرا تب، در بیماریهای گوناگونی عارض بیماری می‌شود و بنابراین از این علامت در تشخیص بیماری نمی‌توان به عنوان بنیان قطعی و محکمی بهره جست. بنابراین رواقیون می‌گویند که منحصرأ علائم ویژه را باید، علائم شناساننده حقیقی به شمار آورد، زیرا این علائم تنها به شیء واحد و یا گروه واحدی از اشیاء مربوط می‌شوند.

رواقیون و اپیکوریان هر دو نظریه استدلالهای خود را بر نظریه علائم بنا نموده‌اند، اما این دو نجله در مورد آنچه به بینش نتایج به دست آمده براساس علائم مربوط می‌شود بایکدیگر اختلاف دارند. اما هر دو در این امر همدستانند که منطق را باید «علم علائم و آنچه از این علائم مستفاد می‌شود» توصیف کرد. این تعریف منطق را می‌توان هم در گفته‌های خروسبس رواقی و هم در آثار فیلوادم اپیکوری مشاهده کرد. با اینهمه این دو،

تفسیر گوناگونی از خود «علائم» و «آنچه از علائم مستفاد می‌شود» به دست می‌دادند. سکتوس آمپریکوس^۱ نظریه رواقی علائم را چنین شرح می‌دهد: وی می‌گوید که رواقیون در عمل شناختی، سه مرحله الزاماً وابسته را تشخیص دادند. اولاً آنچه به وسیله علامت، افاده معنا می‌نماید، ثانیاً خود علامت و ثالثاً موضوع تفکر. در این سه وجه علامت، همان لفظ است و آنچه توسط علامت نمایندگی می‌شود، همان است که لفظ بیان می‌دارد و می‌توان آنرا معنای لفظ توصیف کرد و بالاخره موضوع تفکر امری است که فی نفسه وجود دارد، بدین معنا که بیرون از وجدان ما موجود و موضوع اندیشه ما واقع شده است. لفظ و موضوع، امری مادی محسوب می‌شوند و آنچه توسط علامت نمایندگی می‌شود، امری غیرمادی است. مورد اخیر را باید مضمون تفکر تلقی کرد که ممکن است حقیقی و یا کاذب باشد. باید میان وجه سوم و خود لفظ قائل به تفاوت گردید، زیرا اشخاصی که یونانی نمی‌دانند به خوبی به کلمات یونانی گوش می‌دهند، اما آنها را نمی‌فهمند. اپیکوریان مقطع سوم را منکر بودند و چنین می‌آموختند که الفاظ مستقیماً با خود امور مرتبطند. بنابراین تسمیه گرایی در نحلّه رواقی جنبه معتدلی داشت، در صورتی که اپیکوریان به اصالت تسمیه در وجه افراطی آن گرایش داشتند.

چنانچه قبلاً گفتیم، رواقیون قبل از همه بر قضیه شرطی تکیه می‌کردند. حال می‌افزاییم که آنان علامت را آن شرط درستی تعریف می‌کردند که بخش مقدم قضیه شرطی را تشکیل می‌دهد و سبب حصول نتیجه در قیاس شرطی می‌گردد. در این تعریف رابطه میان علامت و آنچه از علامت مستفاد می‌شود، به صورت جمله شرطی ظاهر می‌شود. این جمله را می‌توان چنین نوشت: «اگر موجود باشد، لک نیز موجود است». در چنین رابطه پ، علامت لک است. بنابر نظریه رواقی رابطه ای از این نوع میان علائم و اموری که توسط علائم بیان می‌شوند، جوهره راستدلالی است. درین هراستدلال این قضیه را «که اگر چنین باشد، چنان است» می‌توان مشاهده کرد. اما این خود مطلبی است که از حکم کلی تر رواقی منتج می‌گردد. موافق این حکم همه امور در طبیعت به یکدیگر متقابلاً وابسته اند و رابطه ثابتی میان امور برقرار است و همه جا قانونی تزلزل ناپذیر، فرمان می‌راند.

بنابر نظریه رواقیون، میان همه امور و اشیاء رابطه عقلانی ضروری برقرار است. هر شیء در زنجیره روابط علی حلقه ای ضروری به شمار می‌آید و این زنجیره همه هر آنچه را که موجود است، فرا می‌گیرد. از همین رو است که می‌بینیم در منطق رواقی رابطه ای که به نتیجه ضروری مربوط می‌شود، حاکمیت دارد. به عبارت دیگر قضایای شرطیه تعبیر منطقی

آن رابطه ضروری هستند که برگیتی فرمانروایی می کنند و باز از همین روست که در منطق آنان برای نخستین بار با نظریه تضمن روبرو می شویم.

روایون با تحلیل شرائط مربوط به قضایای شرطی برای آن معیارهایی را وضع می نمایند. بنابر معیار اول قضیه ای که در آن حد اول، حقیقی و حد دوم، کاذب باشد، مقرون به صحت نیست.

ف. ۱. دولاسی یادآور شده اند که روایون تمایز میان اندراج قطعی و غیر قطعی را همانطور که در منطق کنایتی معاصر مشاهده می کنیم، ضروری دانسته اند. اکنون جدول احکام درست و نادرستی را که منطق روایون ارائه داده، مشاهده می نمائیم. این جدول چنین است:

(۱) «اگر آفتاب طلوع کند، جهان روشن می شود» - درست. در اینجا مقدمه و نتیجه هر دو صادقند.

(۲) «اگر زمین پرواز کند، زمین بال دارد» - درست. در اینجا مقدمه و نتیجه کاذبند.

(۳) «اگر زمین موجود باشد، پرواز می کند» - نادرست. در اینجا مقدمه، صادق و نتیجه کاذب است.

(۴) «اگر زمین پرواز کند، زمین وجود دارد» - درست. در اینجا مقدمه، کاذب و نتیجه صادق است.

معیار دوم اعتبار احکام، ناظر بر صدق و کذب به معنای خاص کلمه نمی باشد، بلکه ماهیت رابطه و یا اتحاد مورد نظر است. نتیجه وقتی درست است که به عنوان ضرورت از مقدمه منتج شود. چنانچه مثلاً در استدلال زیر چنین می گوئیم: «اگر روز باشد، هوا روشن است. در این لحظه روز است، پس هوا روشن است»

در قضیه «اگر روز باشد، هوا روشن است» دو بخش وجود دارد. بخش مقدماتی همان علامت (روز) است بخش بعدی (تالی)^۱ آن چیزی است که از علامت مستفاد می شود (روشن). اما رابطه (میان روز و روشنایی)، رابطه تالی ضروری است. خود استدلال، تحلیلی تصور می شود، زیرا مبتنی بر وابستگی ضروری و مبتنی بر رابطه تالی الزامی است. رابطه میان شیء و علامتی که آن شیء را افاده می نماید، چنان ناگزیر و اجتناب ناپذیر است که ضرورتاً به نفی جزء اول قضیه منجر می شود، چنانچه مثلاً باید بگوئیم: «اگر روز باشد، هوا روشن است. در این لحظه هوا روشن نیست. پس در این لحظه روز نمی باشد».

در يك قضیه درست، نتیجه به گونه ای اندراجی (بالقوه) در جزء نخست قضیه،

موجود است و از همین رو است که نتیجه به عنوان حقیقت ضروری تلقی می‌شود. رواقیون رابطه میان پدیدارها و امور ناپیدا را نیز چنین تلقی می‌کنند و استدلالشان نیز دقیقاً به همین گونه است. مثلاً در این مورد می‌توان به حکمی که قبلاً متذکر شدیم اشاره کرد: «اگر در سطح پوست، عرق ظاهر می‌شود، پس در پوست منافذی وجود دارد که ما آنها را احساس نمی‌کنیم».

در اینجا امر دریافت شده تراوش عرق است. برپایه این مقدمه فکر به سوی امر دریافت نشده یعنی وجود منافذ حرکت می‌کند. پاره‌ای از رواقیون استدلالی از این نوع را نه ترکیبی بلکه تحلیلی توصیف کرده‌اند. به عقیده آنان در اینجا رابطه ضروری میان تراوش عرق (علامت) و وجود منافذ (آنچه از علامت مستفاد می‌شود) موجود است و دقیقاً بنا بر همین رابطه ضروری است که می‌توان بر قطعیت نتیجه، حکم نمود. رواق و رابطه علی را نیز رابطه ضروری و تحلیلی توصیف می‌کنند. روز در آن واحد، هم علت و هم علامت روشنایی است. بنابراین رواقیون چنین می‌آموزند که نتیجه باید تحلیلی باشد و تنها در این صورت است که نتایج واجد ارزش برهانی می‌شوند.

این امر که رواقیون به وجود رابطه ضروری میان پدیدارها باور داشته و به قضایا و استدلالهایی که این رابطه را بیان می‌دارند، نسبت خصلت تحلیلی می‌دهند، پاره‌ای از مورخان فلسفه را بر آن داشته که نظریه رواقی را فلسفه اصالت قبلیات (اپرپوریسم)^۱ بدانند. اما این رانمی‌توان به جزنوسازی نگرشهای آنها با ذهنیت کافیتی به شمار آورد. گرچه اپرپوریسم را نمی‌توان در نظریه اندیشه‌های ذاتی خلاصه کرد، اما آنرا نمی‌توان باینش رواقی منطبق نمود، زیرا رواقیون ذهن را لوح صاف و نانوشته‌ای می‌دانند و علاوه بر آن چگونه می‌توان اصالت تسمیه را که در نظریه آنان موجود است، با اعتقاد به قبلیات سازگار کرد.

رواقیون بینش ضرورت‌تالی را در برابر روش تجربی محض که مورد استفاده اپیکوریان بود نهادند و آنرا یگانه روشی دیدند که قادر است حقیقت احکام اقامه شده را بیان نماید. با اینهمه این روش نیز مقتضی مشاهده پدیدارها می‌بود، چنانچه مثلاً این استدلال که «اگر آتش نباشد و یا قبلاً نبوده باشد، دود وجود ندارد» بر اساس قضیه دیگری صورت گرفته و این قضیه چنین است: «اگر دود باشد، آتش موجود است و یا موجود بوده است». اما این استدلال مستلزم وقوف بر این امر است که همیشه و در همه موارد، دود،

جز در رابطه با آتش مشاهده نشده است.

بنظر رواقیون قانون بنیادی اندیشه اصل تناقض است و نیز از اعتقادشان به اینکه هرشیء بالضروره واجد کیفیت معینی است که آنرا از دیگر اشیاء متمایز می‌کند و نیز این از اندیشه که رابطه میان الفاظ و اشیاء و پدیدارها رابطه میان علامت با چیزی است که علامت آن را افاده می‌نماید و این رابطه شرط ضروری هر مقدمه، استدلال و برهانی محسوب می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که رواقیون به اصل یکسانی نیز باور داشتند.

در تاریخ فلسفه تحت تأثیر نوشته‌های پراتل و زلو بینش نادرستی پدید آمده که موافق آن منطق رواقی نظامی است که هیچ جنبه تازه واصیلی در خود ندارد. پراتل و زلو برآنند که منطق رواقی جز آنکه نظریات تدوین شده توسط ارسطو را تکرار کند، کاری نکرده است. آنچه این منطق انجام داده آن است که شکل آراء ارسطویی را دگرگون ساخته، بدانها صورت آموزش دینی بخشیده و بیهوده لغات و اصطلاحات دقیق ارسطویی را با واژه شناسی جدید و مصنوعی معاوضه نموده است. نظر این دو پژوهشگر چنین است که منطق بیشتر از آنکه از این تغییرات بهره‌مند شود، از آنها زیان دیده است. ویکتور بروشار مورخ فرانسوی، نخستین کسی است که به چنین تفسیری در نوشته‌های مورخان آلمانی اعتراض نمود. وی می‌نویسد که بنظر آنان «منطق رواقی به جز شکل گرایی بی‌فایده و عقیم نبوده»^۱ مورخ فرانسوی «همت عالی» و «وضوح قابل تحسینی» را که در کار مورخان آلمانی در زمینه مطالعه منطق رواقی به چشم می‌خورد، می‌ستاید. اما تفسیری به کلی متفاوت از تفسیر آن دو به دست می‌دهد. بروشار براساس پژوهشهای پراتل و زلو معنا و اهمیت منطق رواقی و رابطه آن را با منطق ارسطو و مقامی را که در تاریخ منطق دارد، به گونه‌ای دیگر ارزیابی می‌نماید.

اساس استدلال بروشار چنین است: تفاوت بنیادی میان رواقیون و ارسطو قبل از همه در آن است که رواقیون ادامه دهنده سنت گرایش به اصالت تسمیه آنتیستنی هستند. موافق این نظریه اندیشه‌های کلی و مفاهیم همان اسامی می‌باشند. موافق نظریه رواقیون تنها اجسام منفرد، واقعاً وجود دارند و کلی از لحاظ عینی موجود نیست. رواقیون در رابطه با مسأله وجود واقعی کلی، نه تنها از افلاطون که به وجود مستقل و تقدم اندیشه‌های کلی باور داشته، بلکه از ارسطو نیز متمایز می‌شوند. زیرا ارسطو نیز موجودیت کلی را قبول داشته هرچند که برایشان استقلال قائل نبوده و آنها را در اشیاء شخصیه مندرج

می‌پنداشته است.

بروشار میان منطق رواقی و منطق ارسطویی تفاوت زیر را تشخیص می‌دهد: رواقیون مواضعی مبتنی بر اصالت تسمیه داشتند و مواضع ارسطو رئالیستی بوده است. رواقیون فلسفه خود را منطقاً توسعه داده و بر آن اساس، منطقی طراز نوین و منطقی کاملاً تسمیه-گرا بنا نهاده‌اند.

موافق نظریه رواقیون مفاهیم کلی که امور غیر جسمانی هستند، وجود واقعی عینی ندارند و منحصرآ در وجدان عامل شناسنده هستی می‌یابند. اماپاره‌ای از رواقیون راه‌مبالغه پیش می‌گیرند و تسمیه‌گرایی را به حد اعلا می‌رسانند، به گونه‌ای که وجود مفاهیم کلی را با ماهیت غیر جسمانی، در وجدان ما، منتفی می‌دانند.

به نظر بروشار میان تسمیه‌گرایی رواقی و تسمیه‌گرایی اپیکور همان تفاوتی وجود دارد که میان نظریات جان استوارت میل و هابس در این مورد موجود است.^۱ اپیکوریان تسمیه‌گرایان افراطی بودند و در مفاهیم به جز اصوات و الفاظ نمی‌دیدند. اما رواقیون به حد وسطی میان واقعیت و صوت قائل بوده و آن را چیزی می‌دانستند که جنبه فکری محض دارد.

بروشار خاطر نشان می‌نماید که رواقیون مسأله به‌ویژه بغرنجی را که در نظام فلسفی ارسطو وجود داشت به نحوی بسیار ساده حل کردند. ارسطو عقیده داشت که دانش جز به کلی تعلق نمی‌گیرد، اما منحصرآ افرادند که واقعاً وجود دارند. رواقیون حکم اول را نفی نمودند و حکم دوم را قبول کرده و از آن بهره‌جسته‌اند و بر آن اساس چنین گفته‌اند که افراد وجود واقعی دارند پس باید نتیجه گرفت که دانش و در نتیجه منطق موضوعی به جز امور شخصی و افراد مجزا ندارند و در نتیجه دانش نه به کلیات بلکه به افراد تعلق می‌گیرد.^۲ بنابراین منطق رواقی نه تکرار منطق ارسطویی است و نه می‌توان آن را ساده‌سازی منطق ارسطو توصیف کرد، زیرا بر شالوده متفاوتی بنا شده.

بروشار خاطر نشان می‌نماید که در منطق رواقی نظریه قیاس بر اصل دیگری جز آنچه در قیاس ارسطویی مشاهده می‌شود، مبتنی است. این اصل موضوعه قیاس اصل (dictum de omni et nullo) است که در منطق صوری عموماً پذیرفته شده است و نه رابطه کلی حدود قیاس. اصل قیاسی رواقی چنین می‌گوید که «اگر چیزی همیشه کیفیت

۱. ۹. بروشار منطق (واقی)، صفحه ۴۵۰.

۲. همان مأخذ صفحه ۴۵۲.

و یا گروهی از کیفیات را متجلی سازد، کیفیت و یا کیفیاتی را که با کیفیت و یا گروه کیفیات اولی همزیستی دارند، متجلی خواهند نمود^۱» و به عبارت دیگر قیاس رواقی مبتنی بر اصلی است که آنرا در قرون وسطی چنین بیان داشته اند: «علامت علامت، خود علامت خودشیء است» در منطق رواقی رابطه میان موضوع و محمول قضیه به صورتی نیست که محمول را در موضوع موجود بدانند و یا بر حضور محمول در موضوع تکیه نمایند، بلکه رابطه فوق در اینجا رابطه همزیستی مداوم و یا رابطه تالی مداوم است.

بروشار اصلاحاتی را که رواقیون در منطق انجام داده اند بدین گونه خلاصه می نماید: مفهوم قانون، جانشین مفهوم ماهیات جاودانه و لایتغیر شده است. می دانیم که ارسطو بنا به سنت سقراطی- افلاطونی، واقعیت را با تکیه بر ماهیات لایتغیر توضیح می داد، اما رواقیون از چنین اندیشه ای تنها به این نتیجه رسیدند که توالی پدیدارها بنا به نظم و ترتیبی لایتغیر صورت می گیرد. به عبارت دیگر می توان گفت که فکری که در منطق رواقی حاکم بوده، اندیشه همشکلی^۲ طبیعت می باشد. برخلاف آنچه در منطق ارسطو مشاهده می شود در اینجا با مفهوم قانون طبیعی که از هوا کلیت اقتباس شده سرو کار داریم. لوگوس (عقل) که برگیتی فرمان می راند، همیشه با خود در توافق به سر می برد و ضرورت همه آنچه که در طبیعت اتفاق می افتد، مشروط و منوط به آن است. رواقیون فرمولی را که مطابق آن علم جز در باره کلی وجود ندارد با حکم «علم فقط به ضرورت تعلق می گیرد» معاوضه نمودند. اینها همه اصلاحاتی است که به نظر بروشار در درون منطق صورت گرفته است.

بنابراین فکر محوری منطق رواقی و همه فلسفه رواقیون اندیشه ضرورت است و به همین دلیل است که آنان قضایا و استدلالهای شرطی را اساس نظام منطق خود شناخته اند زیرا که این قضایا روابط ضروری میان پدیدارها را منعکس می نمایند. اما این ضرورت چیست و از کجا ناشی می شود و چگونه می توان آنرا شناخت؟ رواقیون این پرسشها را به صورت زیر مطرح می کنند: «معیار استدلال درست چیست؟ و باچه شیوه ای باید استدلال حقیقی را از استدلال کاذب متمایز نمود؟ رابطه میان اجزاء مقدم و اجزاء متأخر جمله مرکب کی و چگونه برقرار می شود؟ این پرسشها مباحثاتی را میان خود رواقیون بر- انگیزت و انسان که سیسرون گواهی می دهد، اختلافات آشکاری میان خروسیس، دیودورس و فیلون موجود بوده است.

به نظر فیلون برای آن که قضیه ای صادق باشد، لازم و کافی است که حد نخست

جمله زمانی که حد دوم آن قضیه‌ای کاذب است، حقیقی نباشد. در میان چهار ارتباط قابل امکان سه مورد باقیمانده صحیحند (یعنی وقتی نخستین و دومین حد جمله هر دو صادقند و یا آنکه نخستین و دومین حد هر دو کاذب و یا آنکه نخستین حد کاذب و دومی صادق است). در اینجا اشکال اساسی این نظریه رواقی آن است که در آن حقیقت با رابطه صوری منطقی مشتبه شده است.

دیودورس برای اثبات نادرستی معیاری که **فیلون** به دست داده از مثال زیر بهره می‌جوید. اگر بگوئیم «اگر روز باشد، مباحثه می‌کنم» این جمله تنها وقتی حقیقت دارد که من در مباحثه‌ای شرکت جویم، اما در زمان دیگر کاذب است و علاوه بر آن این جمله کاذب «اگر شب باشد، روز است» به عقیده **فیلون**، چنانچه روز شود، بدل به جمله‌ای حقیقی می‌شود، زیرا با جمله‌ای کاذب شروع شده و با جمله‌ای حقیقی ختم می‌گردد.^۱ اما خروسبس این انتقاد را رضایت‌بخش نمی‌داند، زیرا **دیودورس** میان امکان و واقعیت قائل به تمایز نشده است. به عقیده **دیودورس** آنچه را که در واقعیت تحقق نیافته هیچگاه نمی‌توان امکان پذیر به شمار آورد و در گیتی ضرورت مطلق فرمان می‌راند. از این رو، وی ضرورتی را که در کلام موجود است، ضرورتی عینی تلقی می‌نماید و عقیده دارد که این ضرورت بیانگر نظم همگانی طبیعت و قانونی است که برگیتی فرمان می‌راند. در اینجا آنچه مورد نظر است نه توافق اندیشه‌ها با یکدیگر و در درون ذهن ما بلکه رابطه‌اشیاء با هم در درون طبیعت است (بر اساس توافق و یا عدم توافق اشیاء).

به نظر **دیودورس** ضرورت در خود اشیاء وجود دارد و در نتیجه رابطه منطقی که بیانگر ضرورت می‌باشد، امری بعدی (آپوستریودی^۲) است. خروسبس این نظریه **دیودورس** را نفی نموده و اندیشه استقلال رابطه منطقی را نسبت به رابطه تجربی بیان می‌دارد. وی به این تمایل دارد که قضایای حقیقی را قضایایی بشناسد که به اینهمانی و یکسانی مربوط می‌شوند که می‌توان نمونه آنرا چنین بیان داشت: «اگر روز باشد، روز است».

به نظر خروسبس احکام علاوه بر آن که در حالت قضایای اینهمانی محض صحیحند، در مورد دیگری نیز حقیقی می‌باشند و آن زمانی است که حد دوم (تالی) با قوت و به طور اندراج در حد نخست (مقدمه) موجود است، یعنی شیوه تحلیلی بر آن مسلط می‌باشد. چنانچه

مثلاً، متضمن برابری سه زاویه آن با دو قائمه است، یعنی برابری زوایای سه گانه، بادو قائمه در خود مثلاً مندرج است. همچنین می‌توان به جراحات قلب اشاره کرد که متضمن مرگ است و مرگ در آن مندرج می‌باشد.

خروسبس عقیده دارد که در این مورد رابطه مستقیم است و بدون وساطت تجربه برقرار می‌شود. با این همه وی اذعان دارد که در احکام حقیقی که در آنها حکم مبتنی بر اندراج تالی در مقدمه است، تجربه و از جمله تجربه‌ای که در علوم متراکم و بیان شده است، ما را در این امر که حکم بر اندراج چیزی در چیز دیگر نمائیم، یاری می‌دهد. چنانچه اثر زخم متضمن خود زخم است. اما خروسبس نقش تجربه و دانش را به تمام مواردی که قضیه بیانگر رابطه ضروری است، بسط نمی‌دهد. به عقیده او رابطه ضروری ممکن است در پیرون از تجربه نیز به بیان درآید.

عقیده بروشار چنین است که نظریه علائم قلب منطق رواقی محسوب می‌شود و از این رو در تعجب است که چرا تاریخ نگاران منطق هنگام شرح منطق رواقی درباره این نظریه سکوت می‌کنند. نظریه برهان رواقی مبتنی بر نظریه علائم است. از دوران آنته‌سیدم^۱ به بعد شکاکان به نظریه علائم یورش بردند و می‌دانستند که یا ویران کردن آن، در آن واحد ساختمان منطق رواقی را ویران می‌سازند. بنابراین نظریه رواقی رابطه ضروری میان علامت و شیء که توسط آن علامت بیان می‌شود، وجود دارد. این ضرورت را نمی‌توان منحصرأ به وسیله حواس ادراک نمود. بنابراین گرچه نظریه شناخت رواقی مبتنی بر اصالت حس است، رواقیون اذعان دارند که احساس برای شناساندن رابطه ضروری پدیدارها بسنده نمی‌نماید. آنان برخلاف اپیکوریان که دیدگاه تجربه‌گرا را پیگیرانه تردنبال می‌کنند، چنین می‌آموزند که علامت امری معقول است. اما باید گفت که بنا به این بینش دریافت عقلی مبتنی بر مشاهده رویدادها است و این مطلب را می‌توان در مثالهایی که رواقیون بدانها استناد جسته‌اند، مشاهده کرد: «اگر این زن شیر دارد، وضع حمل نموده است»، «جای زخم نشان می‌دهد که زخمی وجود داشته است»، «دود، علامت آتش است» و غیره. رواقیون میان علامت ساده که مبتنی بر تجربه است و علامت شناساننده قائل به تفاوت بودند، اما ممکن است که این تفاوت از سوی نخستین فرزندان رواقی، شناخته شده نبوده است و بعدها در این مکتب مکشوف شده و علت توجه به این تمایز را باید در دشواریهایی جستجو کرد که رواقیون در مبارزه با رقیبان با آن روبرو شده بودند.

1. Annesidème

رواقیون موفق نشدند تا این مسأله را که چگونه می‌توان ضرورت عینی را به یاری نتایج منتج از علائم، تشخیص داد به گونه‌ای مقنع بگشایند. آنان آخر الامر فکر بنیانی نظام فلسفی خود را عرضه داشتند و بر آن تکیه کردند: لوگوس برگیتی فرمان می‌راند و در نتیجه قوانین طبیعت که تظاهرات آنند، جاودانه، لایتغیر و ضروری‌اند.

ما با شناخت قوانین طبیعت از راه تجربه آنها را آنسان که در واقعیت وجود دارند، می‌شناسیم. شناخت قوانین طبیعت از راه تجربه، آنها را در نظر ما ضروری نشان می‌دهد. بنابراین منشاء تجربی شناخت قوانین طبیعت به هیچ تأویل پایه‌ای برای انکار خصلت ضروری آنها محسوب نمی‌شود. رواقیون می‌گویند که عقل با کشف قوانین طبیعت، قوانین عقل کلی (لوگوس) را مکشوف می‌دارد، زیرا قوانین طبیعت جزئی از قوانین لوگوس است. باز رواقیون نتیجه می‌گیرند که عقل ما با کشف قوانین طبیعت، قوانین خاص خود را نیز مکشوف می‌دارد. در اینجا مشاهده می‌کنیم که منطق رواقی به گونه‌ای ارگانیك به بینش عمومی فلسفه این نحله بستگی دارد و مبتنی بر چنین بینشی است، همانطور که اصول منطق ارسطو به گونه‌ای ناگزیر با متافیزیک او بستگی داشت.

بروشار منطق رواقی را به منطق جان استوارت میل نزدیک کرده و آن دورا شبیه به یکدیگر می‌بیند. وی خاطر نشان می‌نماید که هر دو نظام مبتنی بر اصالت تسمیه‌اند و می‌گویند که میل استدلالهای شرطی را نتایج مسلمی می‌داند و در نظر رواقیون قضایایی را که ما بیان می‌داریم نه بیانگر اندیشه‌ها بلکه روایتگر اشیاء و امور واقعی فردی و مشخص هستند.

بروشار به ذکر شباهتهایی که میان نظرات رواقیون و جان استوارت میل درباره تعریف، اجناس، تمایز انواع و اصل موضوعه قیاس وجود دارد، پرداخته و از جمله می‌نویسد که انسان در فلسفه میل کاملاً «باروح منطق رواقی تعریف شده است. این تعریف چنین است: «انسان هر آن چیزی است که چنین و چنان صفات را واجد باشد... جسمیت، سازمان، حیات، عقل و پاره‌ای از اشکال بیرونی...» (در اینجا اشاره‌ای به جنس و به انواع گوناگون نشده است). بروشار در تلاش خود در جهت نزدیک نمودن منطق رواقی و منطق میل خاطر نشان می‌نماید که منطق رواقی تمایل بدان داشته که به منطقی استقرایی بدل شود، اما در نیمه راه متوقف مانده است.

اما این بینش بروشار مقرون به صحت نیست، زیرا رواقیون همیشه با اپیکوریان که نظامشان مبتنی بر استقراء بود، سخت دعوا داشتند. به نظر ما پ. پوپوف که زنون

بنیانگذار نحلۀ رواقی را هابس^۱ عهد عتیق می خواند، به حقیقت نزدیک تر است. پروشاریکی از برتری های خروسبس را نسبت به میل در آن می داند که خروسبس اجناس و انواع رانفی نموده، تمایز قضا یا را بنا بر کمیت متنفی دانسته و منطق خود را صرفاً بر اندیشه تالی ضروری و یا اندیشه قانون بنا نموده است. وی همچنین عقیده دارد که پاره ای از جنبه های منطق رواقی بر منطق میل برتری دارند و می گوید که رواقیون فلسفه را که سم رثالیسم خورده بود، «مداوا» کردند. اما در نظام میل اثرات این زهر هنوز مشاهده می شود.

تأثیر نظریۀ شناخت و منطق رواقی را در فیلسوفان عصر جدید، می توان قبل از همه در فلسفۀ دکارت مشاهده کرد. وی نیز وضوح، روشنی و صافی اندیشه ها را معیار حقیقت می پندارد. همچنین دکارت نیز معتقد است که قضیه، تصمیم آزادی است که توسط شناسانده اتخاذ می گردد. دکارت نیز مانند رواقیون خطاها و لغزشهای آدمی را به عمل آزاد اراده نسبت می دهد و بر آن است که افراد آدمی مسئول خطاها و لغزشهای خود هستند. همچنین می توان قرابتی را میان بینشهای رواقی و بینشهای هابس مشاهده کرد. زیرا هابس نیز مانند رواقیون معتقد است که احساسها یگانه سرچشمۀ شناختند، اگرچه باید اذعان نمود که وی در نظریۀ شناخت عقل گرا محسوب می شود. او نیز مانند رواقیون ماتریالیست و تسمیه گرا است. تأثیر نظریۀ شناخت رواقی در آثار لاک^۲ و کندیالک^۳ نیز محسوس است. این تأثیر را می توان در نفی اندیشه های ذاتی توسط این دو و بینش آنان درباره لوح صاف و نانوشتۀ ضمیر در بدو تولد (tabula rasa) مشاهده کرد. همچنین باید گفت که منطق سمبولیک که آغازش به لایبنیتس مربوط می شود، از نظریۀ رواقی مایه گرفته است.

منطق اپیکوری

دیوژن لایرت^۴ (زندگینامه ها... X، ۳۰) گزارش می دهد که اپیکور فلسفه را به «سه بخش تقسیم کرده است. نخستین بخش جزیی از فلسفه است که قوانین صحیح حکم نمودن را بیان می دارد. بخش دوم مربوط به فیزیک است و بخش سوم اخلاق را فرا

1. Hobbes 2. Locke 3. Condillac

4. Diogène Laerce

می‌گیرد^۱». در نظر اپیکور مبحث اصول^۲ بخشی از فلسفه است که طرق شناخت علمی را معین می‌نماید. با این حال اپیکور و پیروانش برخلاف دموکریت مبحث اصول را عادتاً در فیزیک ادغام می‌نمایند و آن را بخش نخست فیزیک که در آن بخش معیارهای حقیقت و اصول فلسفه بیان شده است، به‌شمار می‌آورند.

بنابراین به نظر اپیکور نظریه شناخت (مبحث اصول) بر نظریه وجود (هستی) مقدم است و اولی برای دومی حالت مقدمه را دارد.

به عقیده دیوژن لائیرث، اپیکور اثر خاصی را بنام «اصول» در باره نظریه شناخت نوشته بوده که به‌دست مانرسیده است. اما اپیکور خلاصه‌ای از نظریاتی را که در «اصول» تلخیص هرودوت^۳ و «عقاید اساسی» آمده به‌دست می‌دهد.

او به تبعیت از «اصول» متعلق به دموکریت و «تثلیث» متعلق به نوزیفانس^۴ در شناخت حقیقت به سه معیار باور دارد: ۱) احساس، ۲) تفکر، از آنجا که فعالیت احساس در تشکیل مفاهیم نوعی طبیعی، منعکس می‌شود. ۳) عاطفه. اپیکوریان متأخرتر معیار چهارمی نیز بر آن می‌افزایند و آن گواهی تخیل است.

چنانچه فیلودم در منطق اپیکوری به معیارهای زیر اشاره کرده است: احساسها، پرولپسیها، ادراکات عقلی و عواطف. ادراکات عقلی نوع ویژه‌ای از شناخت هستند که خصلت حسی ندارند. اینها تصویرهایی به‌شمار می‌آیند که فی‌نفسه به‌همان اندازه احساسها حقیقی هستند. اما اگر آنها را به‌عنوان علامتی برای امر دریافت ناشده در نظر آریم، ممکن است گاه واجد معنا و گاه موهوم باشند. بنابراین آنها ممکن است همیشه علامت نباشند، اما باید گفت که هیچگاه نمی‌توان آنها را کاذب پنداشت.

اپیکور که نظریه شناخت خود را بر شالوده ماتریالیستی استوار ساخته در قبول اصالت حس پی‌گیر است. به نظر او احساسها را باید یگانه سرچشمه هر شناخت و معیار عالی حقیقت به‌شمار آورد. وی چنین می‌آموزد که احساسها بنا به خود احساسها هیچگاه خطا نمی‌کنند و تناقض اطلاعات حسی ظاهری بیش نیست. اپیکور می‌گوید که هیچ امری هیچگاه نمی‌تواند از اعتبار مفاد اطلاعات حسی بکاهد و ممکن نیست احساسهای گوناگون هم، یکدیگر را متقابلاً نفی نمایند و علت این امر دقیقاً آن است که این احساسها ناهمگونند و از اشیاء گوناگون روایت می‌کنند و مفاد آنها مضمون یکسانی ندارند، بلکه از این نظر متفاوتند. از سوی دیگر احساسهای همگون نیز یکدیگر را نفی نمی‌کنند، زیرا از لحاظ

۱. زندگینامه برجسته‌ترین فیلسوفان عهد باستان، برگردان از یونانی، اثر دیوژن لائیرث، جلد دوم، آمستردام، ۱۸۵۸ صفحه ۳۶۵.

مضمون معادل یکدیگرند . عقل نیز قادر به نفی احساسها نمی‌باشد زیرا خود بر اساس احساسها عمل می‌نماید. اپیکور بر آن است که چنانچه یکی از احساسها به تنهایی خطا باشد در آن صورت همه احساسها را باید خطا پنداشت ، زیرا همه آنها از قانون یکسانی پیروی می‌کنند که بازتاب دریافت ذهنی آن تغییراتی است که به علت تأثیر اشیاء بر حواس ما ، در درون ما ایجاد می‌شود:

بنابراین آگاهیهای ناشی از حواس تزلزل‌ناپذیرند، اما احساسها، بی‌واسطه به امور دنیای بیرون رجوع نمی‌کنند . بلکه مرجع آنها «رونوشت» اشیاء است و در مورد استدلالهایی که از رونوشتها به نمونه‌های اصلی رهنمون می‌شوند ، باید گفت که آنها ممکن است گاه صادق و گاه کاذب باشند و برای آنکه صدق و کذب آنها معلوم شود، رجوع مجدد به اطلاعات مأخوذ از حس ضرورت دارد.

به نظر اپیکور معیار ثانوی حقیقت پرولپسیس است : همان مفاهیم نوعی طبیعی که به طور طبیعی در ضمیر همه آدمیان تشکیل می‌شوند . از آنجا که این مفاهیم بیانگر تعمیم کثیری از ادراکهای فردی و یکسانند باید به حقیقت آنها اذعان نمود و نمی‌توان آنها را مقرون به خطا دانست. به نظر اپیکور مفاهیم نوعی طبیعی، تجربیاتی به‌شمار می‌آیند که با هیچ ماهیت واقعی خاصی مرتبط نیستند و آنها را تنها می‌توان تعمیم موارد شخصی و فردی پنداشت. این مفاهیم در مقام معنای کلمات ظاهر می‌شوند، معنایی که بدیاری آن هر کلمه شیء معینی را افاده می‌نماید. بنابراین پرولپسیس اپیکوریان را باید از پرولپسیس رواقیون که معنای دیگری دارد ، متمایز کرد ، زیرا پرولپسیس منطق اپیکوری با مفاهیم عام رواقی قابل تطبیق نمی‌باشد.

آیا واژه مورد بحث را زنون از اپیکور گرفته و یا عکس قضیه صحت دارد، مطلبی است که مبهم باقی مانده است. زلو عقیده دارد که اپیکور نخستین کسی است که این کلمه را به کار برده و بعد از او خروسبس از آن در فلسفه رواقی بهره گرفته است . زلو می‌گوید که خروسبس به این کلمه معنای کلی اندیشی مقدم داده که به معنای مفهوم عامی است که به گونه‌ای طبیعی در ذهن افراد آدمی ایجاد می‌شود و بر مفهوم علمی مقدم است. اما دایسن^۱ از دیدگاهی مخالف دفاع می‌نماید. به نظر او سیسرون^۲ در کتابش موسوم به « درباره ماهیت خدایان» (I، ۴۴) در رابطه با این مطلب که واژه پرولپسیس نخستین بار توسط اپیکور به کار رفته ، دچار خطا شده است و زلو نیز بی‌آنکه با روح انتقادی با گفته سیسرون برخورد نماید، آنچه را که او گفته تفسیر نموده است . رواقیون

این کلمه را به معنای انشقاقی آن به کار برده‌اند در صورتی که اپیکوریان از آن تنها به منظور بیان کلی موجود در حافظه بهره جسته‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که واژه پرولپسیس بدو از آن نجله رواقی بوده و سپس اپیکوریان آنرا در معنای ضعیف ترش به کار برده‌اند.

واژه پرولپسیس چنانچه قبلاً بیان نمودیم لفظاً به معنای «تقدم» است. اما در معنایی که مورد نظر یونانیان بوده می‌توان آنرا به ادراک کلی^۱ و یا مفهوم نوعی طبیعی^۲ (بر خلاف مفاهیم علمی) و یا به «پیش مفهوم»^۳ ترجمه کرد.

به نظر اپیکور پرولپسیس ادراکی کلی محسوب می‌شود که شامل یادآوری ادراکات همگون کثیری دربارهٔ امور بیرونی است.

اپیکوریان و رواقیون در منطق خود از واژه‌های فنی ویژه‌ای بهره می‌گرفتند که با اصطلاحات ارسطویی متفاوت است و از این راه می‌خواستند تفاوتی را که میان نظریهٔ منطقی آنان و نظریهٔ ارسطویی موجود است به ثبوت رسانند. نظام‌های اپیکوری و رواقی واقعاً به گونه‌ای ذاتی با نظام ارسطویی متفاوت بودند و از لحاظ وجود شناسی شالوده‌دیگری داشتند. از این رو خرده‌ای که عادتاً به رواقیون گرفته می‌شود که آنان بیهوده واژه‌ها و اصطلاحات منطقی وضع کرده‌اند، بنیادی ندارد.

به عقیدهٔ اپیکور، عقیده و یا فرض نتیجهٔ عمل اشیاء است. عقیده بعضاً مربوط به آینده می‌شود و همچنین بعضاً به طور کلی ناظر بر موردی است که در آن مورد شیء نمی‌تواند موضوع ادراک ما واقع شود. عقیده تنها در صورتی درست است که ادراکات بعدی آنرا به ثبوت رسانند (مثلاً چنانچه در بارهٔ این یا آن شیء که در فاصله‌ای دور از ما واقع شده، فرضیاتی را بیان داریم این فرضیات هنگامی که مابه شیء مزبور نزدیک می‌شویم، از راه ادراک آن به ثبوت می‌رسد). اما در موردی که اثبات بی‌واسطه غیرممکن است (مثلاً در رابطه با وجود فرضی اتمها) عدم تناقض ادراکهای ما با این عقیده خود دلیلی بر ثبوت آن است. اما اگر معلوم شود که چنین عقایدی با احساسهای ما متناقض هستند در این صورت بساید آنها را کاذب به شمار آورد.

به نظر می‌آید که خود اپیکور به آن فرایند شناختی که از پدیدارهای ادراک شده به شناخت علل غیر قابل دریافت توسط احساس رهنمون می‌شود، علاقه کمی داشته است.

1. Représentation 2. Concept générique naturel
3. Preconcept

اما شاگردانش این مسأله را در جریان مناظره خود با رواقیون ، مشائیون و شکاکان مطالعه نموده‌اند.

اپیکوریان همهٔ اشیاء را به اشیاء قابل دریافت بی واسطه و غیر قابل دریافت بی واسطه تقسیم کرده‌اند و بخش اخیر را نیز به رده‌های گوناگون منقسم ساخته‌اند:

(۱) اشیائی که به علت خصلت محدود شناخت ماهیچگاه ادراک نشده و ماقادر به شناخت آنها نمی‌باشیم (مثلاً ، این مسأله که آیا شمار ستارگان زوج است یا فرد).

(۲) اشیائی که هیچگاه ممکن نیست بی واسطه دریافت شوند، اما به یاری استدلال و قیاس آن با تجربه، می‌توان به شناختشان نائل آمد (مثلاً اتمها).

(۳) اشیائی که موقتاً آنها را نمی‌توان ادراک نمود، اما ممکن است در زمان دیگر و مکان دیگر در معرض دریافت مقرر گیرند.

این طبقه‌بندی توسط رواقیون و نحلهٔ تجربی پزشکی نیز انجام پذیرفته و در آثار سکستوس امپریکوس به آن اشاره شده است.

اما حقیقت شناخت مادر بارهٔ اشیائی که هیچگاه در معرض دریافت حسی واقع نمی‌شوند چگونه به ثبوت می‌رسد. این مسأله مهمترین و دشوارترین مسأله در نظریهٔ شناخت اپیکوری به شمار می‌آید؛ مهمترین بدان علت که قطعیت اتم گرایی اپیکوری در گرو آن است و دشوارترین از آن رو که امکان ارزیابی آن توسط ادراک بی واسطه در هیچ زمانی میسر نمی‌باشد. اپیکور می‌کوشد تا این مسأله را با معیاری ویژه یعنی «امر غیر قابل دریافت» حل نماید. وی نشان می‌دهد که نمی‌توان نظامی فلسفی را مبتنی بر روش تجربی محض نمود و اگر چنین شود، نظام فلسفی هیچگاه قادر نیست در ماهیت اشیاء بی که هیچگاه در معرض دریافت حسی واقع نمی‌شوند، رخنه نماید. بنابر نظریهٔ اپیکور اتمها به علت کوچکی هرگز نمی‌توانند در معرض حواس ما واقع شوند و خلأ مطلق نیز چنین وضعی را دارد و ممکن نیست بر اندامهای حسی ماثراً گذارد. با اینهمه ما باید به وجود اتمها و خلأ اذعان نمائیم، زیرا بدون اتمها وجود اجسام مرکب ، پیدایش و نابودیشان غیر قابل فهم است. همچنین وجود حرکت را نیز بدون خلأ نمی‌توان ادراک نمود.

اپیکور به معیار پراتیک نیز باور دارد (البته این معیار در نظریهٔ او صورت ابتدایی و جنینی دارد). چنانچه از گواهی دیوژن نئوآند^۱ بر می‌آید، اپیکور چنین می‌گفته است که

اگر مردم به اطلاعات ناشی از حواس تکیه نداشتند در آن صورت این امکان وجود نمی‌داشت که آنان در برابر آتش و جراحات و به طور کلی هر آنچه که حیات آنها را تهدید می‌کند و به سلامتی‌شان آسیب می‌رساند، از خود دفاع نمایند. بدینسان اپیکور صحت و قطعیت اطلاعات حسی را در پراتیک جستجو می‌کند.

اصل اولیه اپیکوری اصلی اساسی است که می‌توان آنرا تعبیری از اصل یکسانی (اینهمانی) به شمار آورد. مطابق این اصل شرط نخست و اجتناب ناپذیر عملکرد مثر ثمر اندیشه آن است که مفاهیم، دقیقاً در درون الفاظ تثبیت شوند. اپیکور یادآور می‌شود که قبل از همه لازم است که معنای هر لفظ مورد استعمال واضح و روشن باشد، در غیر این صورت استدلال‌های ما همیشه نیاز به توضیحاتی دارند و ممکن است به لفاظی پایان ناپذیری بدل گردند. حد قطعی و تداوم مطلق معانی الفاظ، کمال مطلوبی به شمار می‌آید. بخش‌های علوم که در آنها واژه‌شناسی علمی کاربرد دارد، به این ایده آل نزدیکند، در حالی که گفتارهای عادی روزانه که در بیرون از لغات و اصطلاحات علمی جریان دارند، هیچ تشابه‌ای را با کمال مطلوب فوق نشان نمی‌دهند.

از این رو خود اپیکور شمار بسیاری از واژه‌های فلسفی را ساخته و آفریده و گاه نیز به واژه‌هایی که قبلاً استعمال می‌شده، معانی تازه‌ای داده بطوریکه وفور الفاظ فنی جدید، قرائت آثار اپیکور و شاگردانش را دشوار ساخته است. در روزگار ما نیز هنوز تفسیر پاره‌ای از واژه‌های اپیکوری، موضوعی برای مباحثات است.

اصل تناقض را اپیکور قانونی می‌داند که مانع از تعارض رویدادهای تجربه حسی است و به قول خود اپیکور «مانع از آن است که احساسها بایکدیگر بستیزند».

دیوژن لائیوت در شرح نظریه اپیکوری شناخت، چنین می‌نویسد: «بدینسان واقعیت احساسها، قطعیت محسوسها را بیان می‌نماید. در واقع همانطور که احساس درد، یقین است، احساسی که درباره بینایی و شنوایی داریم نیز، مسلم است، به طوری که باید درباره اموری که آنها را دریافت نمی‌داریم، بنا به علائمی که اشیاء مورد دریافت ما، درباره اشیاء دسته اول به ما می‌دهند، درباره آن اشیاء قضاوت نمائیم. همچنین باید اذعان نمائیم که همه اندیشه‌ها از حواس ناشی می‌شوند و بنا به تلاقی از راه تمثیل، شباهت و ترکیب و بیاری استدلال که به نوعی در آن سهیم است، شکل می‌گیرند. حتی تصورات اشخاصی که دچار اختلال‌های روحی هستند و افکار و تصویرهایی که در خواب بر ما عارض می‌شوند، حقیقی‌اند، زیرا که اینها همه با حرکت ملازمت دارند و باید گفت هر آنچه که موجود نباشد ممکن نیست موجد هیچ حرکتی شود» (زندگینامه‌ها... «صفحه ۳۶۷»)

نظریه اپیکور در این باره مبتنی بر دیدگاهی است که موافق آن احساسها و حتی تصویرهای رویایی و اوهام روان بیماران محصول طبیعی فرایند جسمانی است. اپیکور نیز مانند دموکریت بر این باور است که از سطوح همه اشیاء قشرنازکی از اتمها جدا می شود و بر - اعضای حواس ما اثر می گذارد و موجد احساسها می گردد و هنگامی که این جریان اتمی، سامان گسسته شود، درهم ریزد و در راه تغییر شکل دهد، در آن صورت پندارها و اوهام ظاهر می شوند، اما بدین ترتیب پندارها و اوهام نیز و نوشت دقیق جریانهای از اتمها هستند که بر حواس ما اثر می گذارند.

خطاها و لغزشها نیز زاده اطلاعات حسی نیستند بلکه معلول چگونگی دخالت عقل به شمار می آیند و بدان شیوه ای بستگی دارند که عقل داده های حسی را تعبیر می نماید و مربوط به این امرند که عقل اطلاعات حسی را با چه اموری مرتبط کند و علتشان را چه و چگونه ببیند. دیوجانس (دیوژن) لایرث درباره نظریه اپیکوری در رابطه با نقش شناختی پرولپسیس چنین می نویسد: «پس قطعیت يك شیء بانامی که در اصل، شیء مزبور با آن خوانده می شود، مرتبط است. در واقع تحقیق ما درباره يك شیء، بی آنکه قبلاً تصویری درباره امری که باید موضوع تحقیق ما واقع شود، داشته باشیم، غیر قابل امکان است. مثلاً برای اظهار نظر درباره يك شیء که از دور آنرا می نگریم و پاسخ بدین سؤال که این اسب است یا گاو، قبلاً باید تصویری درباره این هردو جانور موجود باشد و ما قادر نیستیم هیچ چیزی را بی آنکه قبلاً تصویری درباره آن بیاری مفاهیم قبلی داشته باشیم، نامگذاری کنیم و از اینجا این نتیجه به دست می آید که این مفاهیم یقینی اند.» (زندگینامه ها... ص ۳۶۸).

چنانچه در اینجا مشاهده می نمائیم فلسفه اپیکوری رابطه ناگزیر میان زبان و تفکر را با عمق بسیار بیان داشته است.

منطق اپیکور نظریه انواع و اجناس را طرح نکرده و به تعریف و تقسیم منطقی مفاهیم نپرداخته است. علت آن است که بنا به تسمیه گرایسی اپیکور در این ردیف فقط اسامی موجودیت دارند و برای افاده معنای اشیاء به کار می روند و هم در رابطه با خود اشیاء و هم کیفیات آنها کار برد دارند. البته پیدا است که نظام فلسفی او نیز حاوی تعریفها و تقسیمهای منطقی است. اما این تعریفها و تقسیمها نسبت به آنچه در منطق ارسطو دیده می شود، خصالت متفاوتی دارند.

در منطقی اپیکوری نظریه مقولات به مثابه خود این نظریه وجود ندارد. اما وی نظریه ای را درباره ردیفهای عالیه طرح نموده که در پرتو آن می توان به همه آنچه واجد

هستی است، واقف گردید.

اپیکور بدواً همه آنچه را که واجد هستی است به جسم و خلاء تقسیم می نماید (دومی را گاه «غیر جسمانی» نیز می نامد). جسمانی به ذواتی که مستقلاً وجود دارند و خواص ذاتی تقسیم می شود. این خواص فی نفسه موجود نیستند و تنها در رابطه با ذوات مستقل قابل تصورند. موجودیت خواص به گونه ای اجتناب ناپذیر به جسم بستگی دارد. اما جسم ماهیت ثابتی را واجد است.

خواص شامل نزدیکترین تعاریف درباره جسمند. بدین معنا که جسم را توضیح می دهند، وجوه گوناگونشان را بیان می دارند، اما فی نفسه موجود نیستند.

و بالاخره مفهوم زمان است که به نظر اپیکور امری کاملاً منحصر به فرد می باشد و آنرا نمی توان در درون هیچیک از مقوله های پیشگفته (جسم، خاصیت و مکان خالی) گنجانند. وی می گوید که ما زمان را علامت ویژه حرکت می دانیم و آنرا به روزها و ساعتها و اجزاء آنها تقسیم می نمائیم.

اپیکور چنین می آموزد که شناخت مستلزم وجود علائم موثق است. این علائم باید از آینده و از آنچه از نظر ما پنهان است، آگهی دهند.

ارسطو مانند رواقیون نظریه برهان و استدلال را بر اساس نظریه علائم پایه ریزی می کند. گرچه وجوه آغازین مشترکی میان نظریه رواقی و آراء اپیکور وجود دارد، اما باید که گفت تفاوت ژرفی میان این دو نظریه در رابطه با استدلالها و براهین موجود است.

اپیکوریان نیز مانند رواقیون انواع علائم را از هم متمایز می کردند و برای این مبحث اهمیت فوق العاده ای قائل بودند. آنان علائم را بدواً به علائم کلی، و خاص تقسیم می کنند. تعریف این تقسیم بندی به شرح زیر است: علامت کلی، مستقل از وجود و یا عدم وجود موضوع غیر قابل دریافتی که از آن خبر می دهد، موجود است. بنابراین از این علامت نمی توان به عنوان پایه استقراء بهره جست. اما برخلاف علامت کلی، علامت خاص فقط هنگامی وجود دارد که آن چیزی که علامت آنرا افاده می کند، واقعاً موجود باشد.

مثلاً تنفس دشوار علامت عمومی ذات الیه است، زیرا چنین عارضه ای را در دیگر بیماریها نیز مشاهده می کنیم. اما دود علامت خاص آتش است، زیرا دود بدون آتش موجودیت ندارد. از این رو انکار وجود موضوعی که علامت، آنرا افاده می نماید، منتج به انکار وجود خود این علامت خاص می گردد.

رواقیون معتقد بودند که علائم خاص را تنها به یاری تفحص صوری محض می توان مکشوف داشت. اما اپیکوریان برعکس چنین می گفتند که ما روابط میان علائم و شیء ای

را که آن علائم افاده می کنند، تنها به یاری ادراک حسی، از طریق استقراء و یا تمثیل در می یابیم. بنابر نظریه اپیکوری ما با تکیه بر اشیاء که در معرض تجربه حسی ما واقع شده اند، با وساطت شیوه تمثیلی درباره ماهیت اشیاء غیر قابل دریافت استدلال می نمائیم. اپیکوریان در رابطه بانی بنیادی استدلالهایی که بر اساس علائم عمومی صورت می گیرد بارواقیون همداستان بودند، اما در ارزیابی علائم خاص میان آنها اختلاف بود.

به نظر اپیکوریان رابطه منطقی، میان علائم خاص و موضوعاتی که این علائم افاده می کنند، وجود ندارد. در اینجا برخلاف نحله رواقی، ضرورت منطقی، معیار علامت خاص نمی باشد. آنها می گفتند رابطه ای تجربی میان «ادراک ناپذیری»^۱ و علائم خاص وجود دارد که معیارش همان خود «ادراک ناپذیری» است.

استدلالی که بر اساس علائم صورت گیرد، تنها در صورتی اعتبار دارد که علامت موجود باشد، اما غیبت موضوعی که آن علامت افاده می کند، ضروری است. استدلالی که مبتنی بر ادراک ناپذیری باشد، کاملاً قطعی است. اپیکوریان برخلاف رواقیون که در نظر آنان رابطه میان علامت خاص و موضوعی که علامت افاده می کند، امری منطقی و عقلانی بوده، این رابطه را دقیقاً رابطه تجربی محض تلقی می کردند و اصل اختلاف میان رواقیون و اپیکوریان را در زمینه استدلال باید در همین نکته جستجو کرد.

اصل اساسی نظریه شناخت و منطق اپیکوری حکمی است که موافق آن پاره ای از پدیدارها علامت پدیدارهای دیگرند. بدینسان که ما از پدیدارهایی که مشاهده می کنیم به عنوان علامت در رابطه با آنها که مشاهده نمی نمائیم و از نظر ما پنهان است بهره می جوئیم و استدلالهای ما تقریباً همه چنین شالوده ای دارند.

اپیکوریان چنین می آموختند که استدلال دونوع است: استدلالی که از اشیاء ادراک شده به اشیاء موقتاً ادراک نشده رهنمون می شود و استدلالی که در آن بر اساس اشیاء قابل ادراک، اشیاء طبیعتاً غیر قابل ادراک را نتیجه می گیریم و تنها عقل است که بدین کار موفق می شود (مثلاً استدلالی که ذهن را متقاعد می کند که به وجود آنها و خلاء صحنه گذارد). پس بنابر نظریه اپیکوری باید میان نتایجی که در باب موضوعهای موقتاً ادراک نشده و نتایجی که در باب موضوعهای طبیعتاً غیر قابل ادراک حاصل می شود، قائل به تمایز گردید. همانطور که محور منطق ارسطویی، قیاس اقترانی و محور منطق رواقی قیاسهای شرطی بود، فرضیه و استقراء مبتنی بر تمثیل نیز اساس منطق اپیکوریان است و همین مطلب است که به مطلب اپیکوری اصالت داده و آن را عمیقاً از منطق ارسطویی و رواقی

متمایز نموده است.

اپیکوریان در عین حال که می گفتند استقراء و تمثیل شالوده هر شناخت علمی است و خاطرنشان می ساختند که هر استقراء و تمثیلی را نباید الزاماً مبرهن پنداشت. استقراء و تمثیل در صورتی به نتایجی درست و حقیقی رهنمون می شوند و تنها در صورتی واجد اعتبار شناخت علمی هستند که پاسخگوی مقتضیاتی چند باشند. قبل از همه باید گفت که مشاهداتی که استقراء و تمثیل بر آن تکیه دارند باید دقیق و تا آنجا که ممکن است گسترده باشند. تنها در صورتی می توان به یاری استقراء و بنا بر اطلاعات تجربی به نتایج عام و قطعی رسید که نتیجه را نه بر اساس شباهت های عارضی بلکه بر پایه شباهت های ذاتی استخراج کنیم. منطق اپیکوری اجتناب از نتایج شتاب زده را توصیه می کند.

اپیکوریان تعلیم می دهند که همیشه باید برای احکامی که بنا بر نتیجه ای منطقی به ثبوت رسیده اند، در پهنه تجربه بی واسطه و در حوزه اطلاعات مأخوذ از ادراک حسی، دلیل و تأییدیه ای را منکشف ساخت و در این رهگذر باید از تجربه محسوس بی واسطه بهره گرفت. بر اساس کتاب فیلودم موسوم به علائم، نظریه قیاس و تمثیل مستلزم اصل همگونی طبیعت است: اشیاء و پدیدارهای گوناگونی که به رده و طبقه معینی تعلق دارند، واجد صفات عامی هستند که این صفات با دیگر اشیاء متعلق به این رده نیز ملازم دارند. نظریه استقراء و تمثیل در نحله اپیکوری مبتنی بر همین یکسانی و همانندی است. معلوم با مجهول باهم در رابطه همانندی و همگونی به سر می برند و از این رو قیاس و تمثیل راهی است که از معلوم به مجهول رهنمون می شود. پس این دوشیوه استدلال مبتنی بر وجوه اشتراکی هستند که میان معلوم و مجهول وجود دارند. اپیکوریان در دفاع از استدلال و قیاس در برابر حملات رواقیون چنین می گفتند که شناخت طبیعت بدون توسل به این دوشیوه غیر ممکن است. اپیکوریان با تأیید این موضوع که تجربه منشاء همه شناختها است، می گفتند که خود تجربه ما را متقاعد نموده که در سرتاسر طبیعت نوعی همگونی موجود است. در این صورت بنا بر همین همگونی ما می توانیم نتایجی را درباره آنچه در بیرون از دایره تجربه ما واقع شده، استخراج نمائیم. چنانچه این نتایج خطا باشند، تجربیات بعدی لغزشهای ما را آشکار نموده و راه درست را به ما نشان خواهند داد.

چنانچه وقتی کسی می گوید همه آدمیان سپیدند، البته خطا می ورزد زیرا اطلاعات کافی از همه پدیدارهای این نوع اخذ نکرده است، اما خطایش می تواند و باید به وسیله تجربه اصلاح شود. هنگامی که او با مردم حبشه روبرو شود، به خطای خود پی خواهد برد.

اپیکوریان چنین می‌آموختند که استقراء مقتضی آن است که توجهی دقیق نسبت به آنچه در اشیاء و پدیدارها مشترك است، مبذول شود و همین توجه نسبت به وجوه افتراق نیز مرعی گردد. چنانچه مثلاً در همه آتشها احتراق و گرما را مشاهده می‌کنیم. در عین حال آتشها انواعی دارند (فروزندگی و درجه حرارت در آنها فزونی و کاستی دارد یعنی برخی از آتشها از برخی دیگر فروزان‌ترند و درجه حرارت بیشتری را نشان می‌دهند). در اینجا استقراء صحیح مقتضی آن است که از یکسو آنچه را که در هر مورد مشخص واجد وجهی خاص است جدا نمائیم و تنها آن کیفیت عام را ملاک بگیریم که بدون آن فهم ماهیت آتش امکان‌ناپذیر است.

به عقیده اپیکوریان استقراء و تمثیل هم سبب نیل به نتایج محتمل و هم سبب اخذ نتایج یقینی می‌گردند. مشاهده منبعی برای هر دو نوع نتیجه‌گیری است. به نظر اپیکوریان تفاوتی که میان نتایج یقینی و نتایج محتمل وجود دارد، معلول حضور کیفیات ثابت و کیفیات نسبی در اشیاء است: در پاره‌ای از موارد شباهتهای پایدار حضور دارند (مثلاً در رابطه با سمیاتی که به مرگ منجر می‌شود) و در موارد دیگر شباهتها نسبی و گذرا هستند. پس تعجیبی ندارد که در پدیدارها اختلاف بزرگی دیده شود و در این رهگذر شاهد تنوعات مهمی باشیم. چنانچه مثلاً تفاوت عظیمی در مواد غذایی مورد مصرف انسان مشاهده می‌شود، با اینهمه این تفاوت و تنوع محدود به حدی است. انسان تنها می‌تواند از مواد گوارش پذیر تغذیه نماید. اپیکوریان می‌گفتند که استقراء مستلزم شمارش کامل همه موارد مربوط به آن نیست، بلکه در استقراء مشاهده موارد متعدد و کثیر و فقدان موارد متناقض بسنده است. اما نتایجی که بر اساس تجربه محض به دست می‌آیند، نباید به عنوان امری قطعی تلقی شوند. اینها را باید فقط شروط و مقدماتی تصور نمود که باید در جریان مطالعاتی که در خصوص پدیدارها انجام می‌شوند، ارزیابی و اصلاح گردند.

و بالاخره باید گفت که اپیکوریان استقراء را استدلالی می‌دانستند که از جزیی به جزیی رهنمون می‌شود. یعنی از آن به عنوان استدلالی معادل با تمثیل بهره می‌گرفتند. شیوه آنها در این رهگذر نظیر شیوه‌ای بود که جان. استوارت میل در قرن نوزدهم از آن بهره جست. چنانچه مثلاً اپیکوریان برای اثبات فناپذیری همه افراد آدمی بر تمثیل تکیه کرده و چنین استدلال می‌نمودند. آنها می‌گفتند که این برهان بر این مطلب استوار است که بنا بر اطلاعات تاریخی همه آدمیانی که در گذشته میزیسته‌اند، موجوداتی میرنده بوده‌اند و همین حکم در مورد کسانی که ما بنا به تجربه خود آنها را مشاهده کرده‌ایم صادق است. از

سوی دیگر باید گفت که هیچ موردی پیدانشده که خلاف تصدیق ما را در رابطه با فناپذیری آدمیزادگان به ثبوت رساند. پس باتکیه بر تمثیل و براساس این اطلاعات نتیجه می گیریم که انسانها فناپذیرند.

بنابر نظریه اپیکوری نتایجی که از طریق تمثیل حاصل می شوند باید مبتنی بر موضوع-هایی باشند که در مقام مقایسه باهم بیشترین شباهت را نشان می دهند. زیرا نتایجی که از تمثیلهایی از این دست حاصل می شوند قطعی تر بنظر می آیند، مثلاً اگر ما بر پایه آنچه در يك جسم حیوانی وجود دارد درباره جسم حیوانی دیگر قضاوت کنیم، نتیجه ای که از این قضاوت به دست می آید، درست تر از نتیجه ای است که از يك موجود جانوری به موجودی غیر جانوری رهنمون می شود.

اپیکور درباره فرضیه نیز نظریه ای را ارائه داده است. وی می گوید در مواردی که نمی توان با قطعیت علل پدیدارها را به ثبوت رساند، در صورت رعایت دو شرط همه فرضیه ها، امکان پذیرند: اولاً فرضیه در صورتی امکان پذیر است که در آن توضیح موضوع به نیروهای ماوراء الطبیعی احاله نشود و پدیدارها به همان گونه که طبیعتاً وجود دارند، تبیین شوند. ثانیاً فرضیه در صورتی درست است که رخدادی متناقض با آن مشاهده نگردد.

اپیکور همچنین به تعدد علل اشاره نموده است: بدینسان که پدیدارهای واحدی در زمان و مکان معین ممکن است واجد علل گوناگون باشند.

اپیکور نیز مانند دموکریت، کشف علل پدیدارها را وظیفه اصلی دانش طبیعی می-دانست. در مورد آنچه به اصول کلی توضیح طبیعت و علل نهایی همه آنچه که رخ می دهد مربوط می شود، مثلاً در رابطه با حرکت اتمها در خلاء باید گفت که اپیکور بر این باور بوده که پاسخ به این امورتها در درون نظام فلسفی او امکان پذیر است. اما اپیکور در رابطه با توضیح علمی پدیدارهای خاص طبیعت (حرکت اجرام سماوی، کسوفها، رعد و برق و غیره) اذعان داشت که در این موارد می توان به بینشهای متعددی درباره علل پدیدارها تکیه کرد. وی چنین می آموخت که در طبیعت همه امور بنا بر قوانین تغییرناپذیری جریان دارند. اما پدیدارهای واحدی ممکن است دارای محرکهای گوناگون باشند و امکان عملکرد هم زمان و متحدانه علل منتفی نیست. وی همچنین خاطر نشان می نمود که پدیدارهای سماوی را باید بنابر انگارشهایی که از دانش طبیعی برخاسته اند، توضیح داد و این یگانه راه توضیح این پدیدارها است، زیرا توسل به خدایان معضل آسمان را نخواهد گشود.

همه آنچه را که در آسمان اتفاق می افتد باید از راه تمثیل، بنابر آنچه که در زمین رخ می دهد، توضیح داد. پس به عقیده اوریگن در علل پدیدارهایی که از نظر ما پنهانند،

به جز از يك طريق میسر نیست و آن طریق استقراء و تمثیل است. اپیکور و شاگردانش در مرزهای بینش ارسطویی استقراء و قیاس متوقف نشدند. آنان در جستجوی راهی بودند که به نتایج استقرایی و استدلالهای تمثیلی قطعیت بیشتری بدهند و در این رهگذر توصیه می کردند که باید میان نتایج مسلم، احتمالی و ناصواب قائل به تمایز گردید. با این مقدمات معلوم می شود که منطق اپیکوری بذرهای نظریه مربوط به استقراء علمی را در خود نهفته دارد. اپیکوریان می آموختند که تحصیل حقیقت قطعی همیشه امکانپذیر نیست و گاه لازم است که به ارائه فرضیه ها بسنده نمود. حقیقت هر فرضیه بنا به نتایجی که از آن حاصل می شود، ارزیابی می گردد. در این مورد نیز باید نظر اپیکوریان را مقدمه ای برای نظریه معاصر در رابطه با نقش فرضیه در روش تجربی به شمار آورد.

سیرون که وی را می توان سخنگوی نجله های فلسفی خصم جریان اپیکوری دانست نوشته است که اپیکور بهایی به منطق نمی داده و برای آن اهمیتی قائل نبوده است. تحت تأثیر این دیدگاه پاره ای از تاریخ نگاران فلسفه عقیده نادرستی را ابراز می دارند که موافق آن اپیکوریان چندان وارد بحث منطق نشده و بینش های منطقی آنها ابتدایی و سطحی است. اما حقیقت آن است که اپیکور و شاگردانش به مسائل مربوط به نظریه شناخت و منطق توجه فوق العاده ای مبذول می داشتند. ستیزه آنان با منطق به طور کلی نبود، بلکه آنان منطق ارسطو و رواقیون را نکوهش کرده و سزاوار تحقیر می دانستند. اپیکوریان در منطق ادامه دهنده راه دموکریت بودند.

پاره ای از مورخان فلسفه که با فلسفه مادی اپیکور خصومت داشتند، نظریه شناخت و منطق وی را نیز نکوهیده اند و در این رهگذر فیلسوف بزرگی مانند هگل نیز از لغزش مصون نمانده است. آنچه را که اولیانوف در رابطه با برخورد هگل با اپیکور یادآور شده در فلسفه بورژوایی نمونه ای تییك است. اولیانوف در تلخیصی که از کتاب هگل موسوم به دسهای تاریخ فلسفه به دست می دهد می نویسد: «هگل وقتی از اپیکور (۳۴۲ تا ۲۷۱ ق. م) سخن می گوید بلافاصله (قبل از طرح نظرات وی) موضعی ستیزه جویانه علیه ماتریالیسم اتخاذ می نماید».

علاوه بر برخورد خصمانه ایدآلیستها در قبال فلسفه اپیکور، فقدان اسناد نیز در اندک بینی ارزش این فلسفه مؤثر بوده است. تنها پس از آن که در هرکولانوم^۲ رساله ای

در منطق متعلق به فیلودم مکشوف گردید، تاریخ نویسان فلسفه، عمق نظریه‌های منطقی اپیکوری را دریافتند. همچنین از اسنادهایی که فیلودم به دیگر اپیکوریان کرده بود، این مطلب آشکار گشت که در عهد قدیم ادبیات اپیکوری گسترده‌ای موجود بوده که به منطق اختصاص داشته است.

رساله منطقی فیلودم که به دست ما رسیده جزء جزء و پراکنده است و از سوی دیگر پاره‌ای از قسمت‌های آن شامل قسمت‌های چنان خردی است که ترجمه متن را غیر ممکن ساخته. متن یونانی این رساله در ۱۸۶۵ توسط گومپرز^۱ انتشار یافت و سپس فیلیپون^۲ در ۱۹۰۹ و ۱۹۱۰ آنرا در طی دو مقاله در نشریه مؤذذ ذنان منتشر ساخت. متن فیلیپون شامل تصحیحاتی توسط خود او بود. واپسین نشر این متن یونانی متعلق به ف. و. دولاسی^۳ است که ترجمه انگلیسی متن نیز ضمیمه آن می‌باشد.

در نخستین قرن ق. م در ناپل نحله‌ای اپیکوری وجود داشته که فیلودم از اهالی گادارا^۴ (شهری در سوریه) در رأس آن بوده است. عصری را که فیلودم در آن می‌زیسته، تنها می‌توان از طریق اشاره‌ای که وی در یکی از آثارش به استبداد آنتوان^۵ در رم داشته، مشخص کرد. بدینسان که می‌توان گفت فیلودم در سالهای چهل قرن اول قبل از میلاد در ناپل زندگی می‌کرده است. وی فلسفه اپیکوری را در آتن در نزد زنون اهل سیدون^۶ و دمتریوس^۷ اهل لاسه‌دمون آموخته است. پس از آن وی در ایتالیا یعنی دیاری که در آن فلسفه اپیکوری در دوران مورد بحث رواج فراوان داشته اقامت گزیده است.

رساله فیلودم معلوم می‌دارد که نحله اپیکوری در دوره‌ای که از پایان قرن دوم تا میانه قرن اول قبل از میلاد ادامه داشته، در طرح و اثبات مسائل منطقی و روش‌شناسی علمی بایشرفتهای عظیمی روبرو بوده است. سائقه این پیشرفت و توسعه، مباحثاتی بوده که در زمینه این مسائل و روش‌شناسی علمی میان اپیکوریان، رواقیون (نمایندگان رواقی وسطی)، مشائیون، افلاطونیان (نمایندگان آکادمی جدید) و نمایندگان دانشهای تخصصی (به ویژه پزشکی) جریان داشته است. در این کارزار اندیشه‌ها زنون، دمتریوس، برومیوس و فیلودم از سوی نحله اپیکوری شرکت می‌کردند.

1. Gomperz 2. Philipson

۳. فیلودموس: on Methods of inference ترجمه انگلیسی توسط ف. ژ. دولاسی و ا. - دولاسی فیلا دلفیا ۱۹۴۱

4. Gadara 5. Antoine 6. Zenon de Sidon

7. Dimitrius de Lacédémone

این مطلب خصلت مکابره‌ای رساله منطق فیلودم را توجیه می‌نماید. در این رساله انتقادهایی از نظرات منطقی نحله‌های رواقی و مشائی دیده می‌شوند. در این انتقادهای تلاش شده است که نظرات دیگر نحله‌ها نفی گردیده و فلسفه اپیکوری به مثابه یگانه نظریه صحیح اثبات شود. اما باید گفت که این انتقادات هدف دیگری را نیز دنبال می‌کردند و آن توسعه، توضیح و تدقیق خود نظریه اپیکوری بوده است.

عنوان دقیق یونانی رساله فیلودم مشخص نشده است. گومپرز برای این رساله نام علائم و توصیفات گذاشته است. این عنوان به راستی با مضمون بخشی از رساله که به دست ما رسیده مطابقت می‌نماید. این بخش اساساً به مباحثاتی اختصاص یافته که میان اپیکوریان و رواقیون درباره نظریه علائم که شالوده نظریه استقراء است، جریان داشته است. اما آنچه به دست ما رسیده تنها جزیی از نظریه استقراء در تمامیت آن است. از این رو، ف. و ا. دولاسی به رساله فیلودم عنوان زیر را داده‌اند: در باب روشهای استقرانی اما به نظر ما شایسته است که این رساله را در باب استقراء از راه علائم بنامیم. مسأله‌ای که در عنوان اخیر آمده دقیقاً موضوع اختصاصی رساله منطق فیلودم است. البته باید گفت که رساله حاوی نگاهی کلی به اصول اپیکوری است، بدین معنا که در این اثر آراء اساسی نظریه اپیکوری شناخت که در مطالعه مسأله استقراء شروط و مقدمات ضروری به شمار می‌آیند بررسی شده است.

در اینجا به پاره‌ای از نکات منطق فیلودم اشاره می‌نمائیم. فیلودم نیز مانند نوزیفانس و اپیکور کاربرد تصویرهای شاعرانه و استعاره‌های شعری را در فلسفه مجاز نمی‌داند. به نظر او این امور به خطابه‌های سفسطه آمیز مربوط می‌شوند. وی می‌گوید که تصاویر و استعاره‌های شعری برای این منظور به کار می‌روند که شنونده و یا خواننده مجذوب شود و بدینسان سستی براهینی که اقامه شده، از نظر پنهان شود. سفسطه بازان و خطیبان با این روش فقر و ضعف منطقی بیانات خود را می‌پوشانند. پس فیلسوفان و دانشوران باید از این شگردها حذر کنند. فیلودم نیز به تبعیت از اپیکور عقیده داشت که زبان آثار فلسفی و علمی باید روشن و دقیق باشد.

قسمت اعظم رساله منطق فیلودم بیان ساده‌ای از نظریات منطقی اپیکوریان آن دوران است: در این رساله آراء استادان فیلودم یعنی زنون اهل سیدون و دمتریوس اهل لاسه‌دمون و همچنین هم عصرش برومیوس نقل شده است. از سوی دیگر فیلودم در بیان نظرات این اندیشمندان از ذکر عقیده شخصی خود نیز خودداری نکرده است. در این کتاب غالباً بازگشتی به مسائل قبلاً مطرح شده مشاهده می‌شود و از این رو مکررات بسیار در آن

گنجانده شده و به طور کلی می‌توان گفت که کتاب فاقد بیان انتظام یافته است.

شکاکن قدیم و مسائل منطقی

پیدایش نحله شکاکن به پایان قرن چهارم ق.م. مربوط می‌شود. پایه گذار این نحله پیروان است که با اپیکور و زنون سیدونی هم عصر بوده. اما باید گفت که مذهب شك نه به عنوان نظامی از بینشها و آراء بلکه به مثابه نفی امکان شناخت و تردید درباره اعتبار معرفت علمی، حتی قبل از نخستین پژوهشها در زمینه منطق وجود داشته است. مدتها قبل از عصر مورد بحث، آراء شکاکن زمینه مساعدی را برای پیدایش نظریات منطقی دموکریت، سقراط، افلاطون و ارسطو آماده نموده بود. مثلاً از نظریه هراکلیت درباره تغییر و عدم ثبات اشیاء، کراتیل این نتیجه شك آمیز را استخراج کرد که اشیاء تعیین ثابتی ندارند و از این رو شناخت آنها غیرممکن است. همچنین نظریه پارمنیدس، گورگیاس سوفسطایی را به نظریه ای شك آمیز رهنمون گشت که موافق آن شناخت هستی امکان ناپذیر است. چنانچه احکام پروتاگوراس در رابطه با نسبت همه قضایا، به شکاکیت مطلق منجر گردید. همانطور که می‌دانیم نظرات دیگر پروتاگوراس از قبیل این حکم که انسان معیار همه چیز است و همچنین حکم دیگر وی در باره فقدان تعینات اشیاء و نیز درباره ارزش برابر احکام متناقض، شکاکیتها و تردیدهای بزرگی را در فلسفه برانگیخت. مثلاً در رابطه با یکی از احکام بالا وی گفته بود که «هرشیء همانقدر آن شیء است که شیء دیگری». پیداست که تفسیر این سخن به نتیجه ای رهنمون می‌شود که موافق آن هیچ شیء ای را نمی‌توان شناخت، زیرا تفاوت و تمایزی میان این یا آن شیء نمی‌توان قائل گردید. در طبیعت مرزی وجود ندارد و از این لحاظ تمایز میان اشیاء و امور غیرممکن است و باز از این موضوع می‌توان نتیجه گرفت که نفی و اثبات هر حکمی در آن واحد امکانپذیر می‌باشد.

شکاکیت سوفسطایی توسط دموکریت، سقراط و افلاطون درهم فرو ریخت. اما در حدود قرن چهارم ق.م. در اشکال تازه ای احیاء گردید و از آن پس در درون نحله ای فلسفی سازمان یافت. شك گرایی در درون این نحله با جزم گرایی نحله های فلسفی دیگر در تقابل بود.

شکاکن در طول مدتی قریب به شش قرن، کارزاری سخت را علیه دیگر نحله های

فلسفی ادامه دادند. (از پایان قرن چهارم ق. م. تا سده سوم میلادی). آنان بالسویه به عقل‌گرایی رواقی، تجربه‌گرایی اپیکوری، یقینیات ارسطویی و دیالکتیک افلاطونی ساختند. در این نحله حکیمان و منتقدانی بودند که در تشخیص نقاط ضعف منطق و نظریه شناخت نحله‌های گوناگون برخورداری از ذکاوت و بصیرت بودند. با اینهمه عیوب و نقائص ویژه‌ای که از بطنجی مسائل شناخت مایه می‌گرفت، آنان را به نقطه‌ای می‌کشاند که همان اعتقاد به عدم امکان دستیابی به حقیقت، به‌طور کلی بود.

پیروان اصل عدم ثبات یعنی این سخن را که هر شیء به همان اندازه که آن شیء است شیء دیگری است، اصلی که برای نخستین بار توسط پروتاگوراس وضع شده بود، محور نظریه خود قرارداد. وی بر اساس این اصل چنین می‌آموخت که در جهان هیچ چیز نه زیبا است و نه زشت، و نه درست است و نه نادرست و عقیده داشت که هیچ خوب و بدی در جهان یافت نمی‌شود که بتوان آنها را برای همگان خوب و بد پنداشت.

حکیم مزبور نظریه ناشناختنی بودن اشیاء را، از محسوس نبودنشان نتیجه می‌گرفت و بر این اساس از همگان می‌خواست که از قضاوت دست شویند. وی می‌گفت که باید درهمه چیز شك روا داشت و هیچ موضع معینی اتخاذ ننمود. انسان باید از نفی و اثبات دست کشد و درباره هیچ امری عقیده قاطعی ابراز ننماید. از این روشاگردان پیروان خود را «شك پیشه» و «نامصم» می‌خواندند و خویش را کسانی توصیف می‌کردند که «در هرامری دشواریهای اجتناب‌ناپذیر می‌بینند» و خود را دائم‌التحقیق می‌خواندند.

خود پیروان مانند سقراط نظریه خود را تنها به‌صورت شفاهی بیان داشت و هیچ اثر نبشته‌ای را ارائه نکرد. شاگردش تیمون^۱ نبشته‌هایش را شکل بخشید و آنها را از جمله در کتاب هجاها^۲ (طنزها) جای داد.

آنان که خود عنوان کتاب‌نشان می‌دهد، تیمون مطایبه و طنز را به‌عنوان سلاحی برای انتقاد برگزیده است. وی با طنز و تمسخر بر نظریه‌های فلسفی می‌تازد و در این رهگذر تنها گزنفان و پیروان را مستثنی می‌کند.

هجاها تیمون، طنزی است که همه فیلسوفان جز می‌را می‌گزد. موضوع اصلی این کتاب ستیزه‌ای لفظی است که در اعماق زمین و جهان تحتانی اتفاق می‌افتد. فیلسوفان بلندآوازه در این محاصمه شرکت می‌جویند، هر یک از نظریه خود دفاع می‌کنند و بر آنها که اندیشه‌ای مخالف دارند، می‌تازند. همه از بیماری «پرگویی» رنج می‌برند.

مخاصمه شدت می گیرد. فیلسوفان در های و هوکر کننده انبوه تماشاگران یکدیگر را فرو می افکنند. نبرد بازهم سخت تر می شود. آنان که میدان را باخته اند یکی پس از دیگری از کارزار محذوف می شوند و از جمله برگزیدگان رواقی به کنار می روند. آخر الامر همه ستیزه جویان در اثر ضربات متقابلی که بر هم وارد می کنند، بر زمین می افتند و تنها پیروان است که شکست ناخورده باقی می ماند.

در کتاب هجاها پیروان یگانه اندیشمندی معرفی شده که کوردلی در وجودش راه ندارد و از بند توهمات و عقاید پوچ آزاد است. او یگانه کسی است که زنجیرهای گرانبار فسانه ها را گسسته است. وی آرام و با وقار بر جامعه بحران زده فیلسوفان، فرمانروایی می کند، فیلسوفانی که آتش گرفته و شعله ور شده اند. پیروان آنها را نکوهش می کند و سموم جرقه زای واژه های میان تهی را از بدنشان خارج می سازد و درونشان را از عقاید بی اعتبار می پالاید.

تیمون در رابطه با حقیقت به هیچ معیاری باور ندارد. به نظر او احساس و عقل هردو به جز سرچشمه های خطا نیستند. آنها دو مظهر فریفتاری هستند که متحداً عمل می کنند. تیمون شکاکیت خود را بر این اندیشه استوار نموده بود که در اشیاء تفاوت های ریشه دار و استوار وجود ندارد. آنها سخت ناپایدارند و از این رو اظهار نظر درباره اشیاء غیر ممکن است.

بر احساس و ادراک، هیچیک نمی توان تکیه کرد زیرا آنها به علت عدم ثبات اشیاء نه صادقند و نه کاذب. فهم این مطلب سبب می شود که از هر قضاوت و حکم قطعی اجتناب نمایم و این بدان معنا است که هر مانع نظری را در نوردیم. اما شك به عقیده تیمون نه در رابطه با پدیدارها بلکه در ارتباط با وجود مصداق دارد. تیمون می گوید: «من به وجود شیرینی باور ندارم، اما موافقم که گفته شود فلان شیء به ظاهر شیرین است». بنابراین تیمون به شناخت حالت های ذهنی وجدان، توسط هرفرد باور دارد، اما آنچه را که انکار می نماید همان ادراک طبیعت واقعی خود اشیاء است.

تیمون بر پایه این باور که اشیاء فاقد تعینات هستند، هر تعریفی را در باره اشیاء غیر ممکن می دانست. وی چنین می آموخت که برای هر عقیده و حکم متضاد با آن عقیده، دلایل بالسویه معتبری وجود دارند. احکام متناقض دارای اعتبار یکسانی هستند. هر اندیشه با اندیشه متضاد خود یکسان است. به نظر تیمون این آراء و اندیشه ها باید علیه جزمیون به کار افتد، اما در درجه بعد خود مذهب شك نیز باید از آن بهره جوید. شکاکان نباید عقاید خود را احکام کاملاً استواری بدانند، زیرا در برابر هر اندیشه ای طبیعتاً اندیشه

دیگری وجود دارد که به همان اندازه موجه است.

بنابراین مذهب اصالت شك که می‌خواست اصول خود را پیگیرانه مرعی دارد، مقارن با نظریه‌های دیگر خود را نیز ویران ساخت. شکاکان که در نظرشان اشکال منطقی واجد اعتبار و بنیادی نبود، خود از آن اشکال بهره می‌جستند و به آنها ارزشی برهانی می‌دادند و این همان خودستیزی لاینفکی است که در مذهب شك وجود دارد و مانع از آن است که این جریان فکری از لحاظ منطقی قوام گیرد. شك‌گرایی فلسفی چنانچه بخواهد همه اصول خود را تا پایان ملحوظ دارد، آنگاه لازم می‌آید که برای همه نظریات فلسفی ارزشی برابر و همسنگ با نظریات خود قائل شود.

آنه‌زیدم^۱ نیز در رشد شك‌گرایی در یونان باستان نقش قابل ملاحظه‌ای داشت. وی در قرن اول ق. م. در اسکندریه فعالیت علمی می‌کرده است. اثر سیاسی او کتابهای هشت‌گانه احکام پیروان است. اما آنه‌زیدم را نباید شكاک به معنای خاص کلمه پنداشت، زیرا وی شك‌باوری را راهی می‌داند که به فلسفه هراکلیت رهنمون می‌شود. فیلسوف مورد بحث چنین می‌گوید که بدو باید بر تضادهای جهان پدیدارها غلبه جست و آنگاه به سوی نظریه هراکلیت در باب تناقضاتی که در ماهیت خود اشیاء وجود دارد، پیشروی نمود.

موافق همه قرائن، تدوین و تنظیم «روشهای تعلیق» ده‌گانه که سنت نحله شکاکان شده است به آنه‌زیدم مربوط می‌شود. این شیوه‌ها در اثبات اصول اساسی مذهب شك نقش مهمی ایفاء نمودند. شیوه‌های تعلیقی آنه‌زیدم در اثبات این امر که شناخت ماهیت واقعی اشیاء نه از طریق ادراک حسی و نه از راه اندیشه امکان دارد به کار می‌رفت. این روشها بر تفاوت‌های زیر تکیه می‌کردند: (۱) جانداران مختلف بنا به گوناگونی اندامهای حسی شیء واحدی را به گونه‌ای متفاوت ادراک و احساس می‌کنند. (۲) احساسها و ادراکهای حسی افراد آدمی در رابطه با شیء واحد متفاوت است. (۳) احساسها و ادراک‌هایی که اندامهای گوناگون فرد واحدی ایجاد می‌کنند با یکدیگر متفاوتند. (۴) احساسها و ادراکها در فرد واحد بنا به شرایط گوناگون، دگرگون می‌شوند. مثلاً احساسها و ادراکات بنا به سن اشخاص و فواصلی که آنها را از موضوع جدا ساخته، متفاوت می‌گردند.

بنابراین احساسها و ادراکات بنا به انواع موجودات زنده، بنا به افراد گوناگون

و بنا به شرایط دگرگون می‌شوند.

همچنین باید گفت که ادراکات بنا به ابعادی که در جهان پیرامون کسب می‌کنند دگرگون می‌شوند، چنانچه احساسی که اشیاء در کمیت‌های کوچک برمی‌انگیزند با آنچه در کمیت‌های بزرگ ایجاد می‌کنند، متفاوت است. علاوه بر این می‌توان به انفعالات مختلف که اشیاء بنا به شرایط عینی گوناگون درما ایجاد می‌کنند، اشاره کرد.

دهمین روش تعلیق مربوط به اختلاف بینشها و تصورات مردم درباره اشیاء است. این اختلافها معلول شرایط زندگی و تعلیم و تربیت متفاوت است و همه خصیصه‌های ملی، بینشهای مذهبی، اخلاقی، عرفها و قوانین و نیز اصول و قوانین نظامهای فلسفی را فرامی‌گیرد.

لازم به تذکر است که نقد احساسها و ادراکهای حسی که در روشهای تعلیقی آنه‌زیدم آمده است، به‌امکان شناخت حالت‌های ذهنی خود فاعل شناسنده مربوط نمی‌شود و به‌نظر این فرزانه میان حالت‌های ذهنی حد و مرزی موجود است که می‌توان آنها را از یکدیگر باز شناخت. چنانچه مثلاً ما طعم ترشی را از شیرینی تشخیص می‌دهیم. از سوی دیگر باید گفت که او وجود اشیاء را در بیرون از ما منکر نیست. فیلسوف مورد بحث تنها در این باره که احساسها و ادراکهای ما واقعیت عینی را به‌درستی منعکس می‌سازند، شك روا داشته و آنها را فاقد بنیان می‌شمرد. آیا انعکاس، صورت درستی دارد و آیا همه واقعیت را منعکس می‌نماید؟ شکاکان توصیه می‌کردند که باید از اقامه احکام اجتناب نمود، اما خود از احکام شك آلود بهره می‌گرفتند. در آثار آنان ساده‌انگاری به‌حد نهایت رسیده و گاه انواع پیشداوریها و عقاید معمولی بی‌آزمایش و تحقیق پذیرفته شده است. چنانچه مثلاً آنه‌زیدم نخستین روش تعلیقی خود را بر این اساس بنا نموده که احساسهای گوناگون در موجودات زنده متفاوت، ناشی از تفاوت ساختارهای حسی آنها است که این خود به شیوه زایش آنها مربوط می‌شود. اما او خود چنین می‌گوید که علاوه بر تولید مثل‌های جنسی، سرکه ممکن است موجد مورچه شود، از گل و لای قورباغه پدید آید. کلم زاینده کرم حشرات است، موریانه از بدن الاغ به وجود می‌آید و لاشه حیوانات موجد زنبور می‌گردد. همه این احکام بی‌هیچ تحقیقی حقایق غیر قابل تردید تلقی شده است.

اگر بیا ۱ دیگر حکیم شكاک بود. وی تعلیق‌کننده‌های ده گانه را به نصف تقلیل داد:

۱) درباره موضوع واحد، دیدگاههای گوناگون وجود دارد. ۲) هر استدلالی بی‌پایان

است، زیرا يك چیز توسط چیز دیگر به ثبوت می‌رسد و خود آن چیز به وسیلهٔ سومی اثبات می‌گردد و این رشته تا بی‌نهایت ادامه دارد. (۳) مشاهدهٔ موضوع بنابه‌خواص و صفات شخص مشاهده‌گر و بنا به روابط آن موضوع با دیگر موضوعها متفاوت می‌شود (اصل نسبیت). (۴) مقدمات اثبات شده را نمی‌توان شالوده‌ای برای نتایج تصور کرد. اگرچرا در این مورد یاد آور می‌شود که جزمیون برای فرار از تسلسل بی‌پایان^۱ (regressus ad infinitum) که دربراهین دچارشان می‌شوند، خودکامانه احکام اساسی وضع می‌کنند و در استدلال خود را بدآن می‌آویزند. (۵) دربرهان هیچگاه نباید حکمی را که باید به ثبوت رسد به عنوان دلیل به کار برد و برپایهٔ آن حکم دیگری را به ثبوت رساند و متقابلاً حکم دوم را به وسیلهٔ حکم نخست ثابت کرد، زیرا در اینجا با دور باطل روبرو هستیم.

پس مشاهده می‌کنیم که تعلیق‌کننده‌های پنجگانه بر پایهٔ انتقاد از اشکال منطقی استدلال و برهان بنا شده‌اند و براساس عدم اعتبار وعدم استحکامشان به ثبوت رسیده‌اند. و بالاخره باید گفت که پیرونیسم جدید^۲ شمار تعلیق‌کننده‌ها را به دو حکم تقلیل داد: (۱) انسان که از اختلاف ادراکات و افکار برمی‌آید، هیچ چیز به خودی خود واجد ارزش برهانی نمی‌باشد. (۲) برهمن سیاق هیچ امری را نمی‌توان با وساطت امر دیگری به ثبوت رساند، زیرا بر دومی فی‌نفسه نمی‌توان اعتماد کرد و اگر چیزی را به وسیلهٔ چیز دیگری به ثبوت رسانیم به گونه‌ای اجتناب ناپذیر یا دچار تسلسل بی‌پایان و یا گرفتار دور باطل می‌شویم. بدین سان می‌توان گفت که مذهب اصالت شك عهد قدیم، نظریهٔ خود را در دو حکم اساسی خلاصه می‌کند: (۱) حقیقت مسلم و قطعی موجود نیست. (۲) دستیابی بر حقیقت از راه برهان و استدلال نیز میسر نمی‌باشد، زیرا هر برهانی به درون دور باطل فرو می‌غلطد. در استدلال بر احکام غیر موثق و اثبات نشده تکیه می‌گردد و بنابراین بر نتایج حاصل از آن اعتماد نمی‌توان کرد. از این مقدمات این نتایج به دست می‌آید که به طور کلی هیچ حقیقتی وجود ندارد.

اما باید گفت حکمی که موافق آن حقیقتی متصور نیست خود به خود، خود را ملغی می‌نماید، زیرا این حکم متضمن آن است که هیچ حکمی از جمله خود آن حکم ممکن نیست که حقیقت باشد. از این رو شکاکان معقول‌تر چنین می‌گفتند که این حکم را نباید به معنای نفی حقیقت تلقی کرد، بلکه معنای آن همان وجود شك و تردید دربارهٔ وجود

و یا عدم وجود حقیقت است.

یکی از نمایندگان برجسته شکاکیت متأخر عهد باستان سکتوس امپریکوس بود که به حرفه طبابت اشتغال داشت (در عهد باستان شك گرایی به ویژه در میان پزشکان تجربه گرا رایج بود). تاریخ دقیق زندگی این دانشمند معلوم نشده است. اما او را باید به انجام رساننده تکامل شکاکیت عهد باستان به حساب آورد. سکتوس امپریکوس موضوع شکاکان را دقیقاً روشن نمود و آنرا از جزمیت مثبت و جزمیت منفی متمایز کرد. جزمیون منفی امکان هر شناختی را منکر می شوند اما شكاء واقعی هیچ مطلبی را نفی و اثبات نمی نماید. آنچه او می کند تنها پژوهش و کاوش است.

جزمیت منفی را به شکاکان آکادمیک نسبت می دهند، اما این موضوع لا اقل درباره کارنئاد^۱ یعنی برجسته ترین نماینده شك گرایی آکادمیک مصداق ندارد، زیرا وی چنین می آموخت که هیچ حکمی را نباید حقیقت مطلق تلقی کرد. وی اظهار می نمود که حکم اساسی مذهب شك یعنی عدم امکان شناخت قطعی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

هدف سکتوس امپریکوس آن بود که بر نظریه های جزمی زیانبار بتازد. او که شكاء پیگیری بود آراء خود را حقیقت نمی پنداشت، بلکه می گفت من آنچه را که بنظرم حقیقت می آید، شرح می دهم. وی در صدد نبود که امکان شناخت را نفی نماید زیرا چنین می پنداشت که باید از هر قضاوت و حکمی بر حذر بود و این امر، هم در رابطه با قضایای مثبت و هم قضایای منفی مصداق دارد.

این فرزانه از روشهایی که شکاکان به منظور تخطی نکردن، بر اصول خویش از آن بهره می جستند، ما را آگاه می نماید. آنان برای آنکه افکار مطلق خود را در رابطه با اقامه حکم ملغی نسازند، همیشه به سخنانشان چنین می افزودند: «به نظر می آید»، «شاید»، «امکان دارد»، «احتمالاً». شکاکان متداوماً شك خود را در شناخت حقیقت بیان می داشتند و چنین می گفتند که همه چیز «نامعلوم»، «نامعین» و «غیر قابل توضیح» است.

سکتوس امپریکوس در کتاب خود موسوم به علیه دیاضیات، انتقادی از شناخت علمی عصر خود به دست می دهد. در این اثر برای نخستین بار دانشهای اختصاصی طبقه بندی می گردند. این آموزشهای کلی درباره علوم در حدود نیمه قرن بدل به اندیشه مسلط می شود. در اینجا باید به تقسیم مثلثی علوم، مرکب از دستور زبان، خطابه و دیالکتیک (یعنی منطق) و تقسیم مربعی دانشها، به هندسه، حساب، ستاره شناسی و نظریه موسیقی اشاره نمود.

انتقادی که شکاکان یونان قدیم در رابطه با امکان قطعی شناخت حقیقت به دست داده‌اند، به‌ویژه شایسته بذل توجه است. سکستوس امپریکوس براهین متعددی بر ضد امکان شناخت اقامه می‌نماید که از جالب‌ترین آنها می‌توان به انتقاد وی از قیاس اقترانی ارسطویی اشاره کرد. وی می‌گوید که چنین قیاسی دور منطقی است، زیرا کبرا را که به یاری آن نتیجه به ثبوت می‌رسد، تنها می‌توان از طریق استقراء تام به ثبوت رساند و استقراء نیز خود باید قبلاً حاوی حدی باشد که همان نتیجه قیاس است.

شکاکان همچنین در نظریه رواقی قیاس شرطی، «دور باطلی» را مکشوف داشتند. آنان می‌گفتند که رواقیون برای آنکه نتیجه‌ای بدین مضمون را که هوا روشن است، استخراج نمایند، به مقدمه کبرا تکیه می‌کنند و چنین می‌گویند: «اگر روز باشد، در آن صورت هوا روشن است». اما باید گفت که آنان در صورت عدم اتکاء به خود نتیجه، چگونه می‌توانستند به چنین نتیجه‌ای نائل آیند؟

شکاکان همچنین به نظریه علائم که رواقیون و اپیکوریان نظریه استدلال خود را بر آن استوار ساخته بودند، حمله بردند. شکاکان علائم را به علائم تذکار ذهنی^۱ و علائم خبری^۲ تقسیم می‌کردند. علائم تذکار ذهنی با مضمون وجدان و خود آگاه مرتبط است؛ در ضمیر آدمی ادراک دیگری را که در گذشته با آن ادراک قرین بوده، تداعی می‌نماید و همیشه حصول ادراک نخست با پیدایش ادراک دوم قرین است. شکاکان به وجود چنین علائمی اذعان داشتند اما برای آنها جنبه ذهنی محضی قائل بودند. به نظر آنان این علائم بنا به افراد متفاوت است و با تجربه قبلی هر فرد ارتباط دارد. اما علامت خبری هیچگاه با آنچه به وسیله آن علامت بیان می‌شود، قرین نیست و هم زمان با آن دریافت نمی‌گردد، اما بنا به ماهیت خود خاصیتی دارد که از آن می‌توان برای اشاره به شیء معینی استفاده کرد. با اینهمه شکاکان این علامت را غیر قابل فهم می‌دانند.

استقراء نیز به نظر شکاکان پایه محکمی ندارد و دلیل آنها چنین است که امکان شمارش همه موارد موجود نیست و آزمایش موارد خاص نیز تکافو نمی‌نماید.

آنان همچنین بر این تصور بودند که تعریف مفاهیم، کار عبثی است و راه به جایی نمی‌برد، زیرا پس از تعریف يك مفهوم باید مفاهیمی را که در آن تعریف به کار رفته‌اند، تعریف کرد و باز این عمل را ادامه داد و در این صورت با تسلسل بی‌پایان روبرو می‌شویم. پس در دانشها، تعریف فایده‌ای به بار نمی‌آورد. به نظر آنان تقسیم منطقی اجناس به انواع نیز

توجیهی ندارد.

در باره احکام سوفسطائیان می‌گفتند که کشف لغزشهایشان نیازی به تحلیل منطقی ندارد. کافی است که به عبث بودن هر يك از آنها توجه شود تا حکم خود به خود فرو ریزد. انتقاد فلسفه شك از اصل علیت در تاریخ منطق و به طور کلی در تاریخ فلسفه واجد اهمیت عظیمی است. قبلاً آنه‌زیدم در تناقض مفهوم علیت مطالبی بیان داشته بود. به طور کلی نجله شکاکان دسته‌ای از براهین را درباره این موضوع ارائه نمود. آنان می‌گفتند که علت يك اصل، نسبی است، زیرا علت راما همیشه، علت چیز معینی تصور می‌کنیم، پس آنرا فی نفسه نمی‌توان علت پنداشت، زیرا امر نسبی فی نفسه موجود نیست و این مانعیم که آنرا می‌اندیشیم.

همچنین در تحلیل مفهوم علیت می‌گفتند که علت از سه حالت بیرون نیست: یا با معلول مقارنت دارد یا بر آن مقدم است و یا آنکه در پی معلول ظاهر می‌شود. اما هیچ‌یک از این سه حالت حقیقتاً ممکن نیست اتفاق افتد: علت ممکن نیست در تقارن با معلول ظاهر شود، زیرا در این صورت یکی علت دیگری نتواند بود و نمی‌توان معلوم داشت که کدام علت و کدام معلول است. همچنین باید اذعان داشت که علت مقدم بر معلول نیز نمی‌تواند باشد، زیرا تا وقتی که معلول وجود نداشته باشد، علتی در کار نیست، زیرا علت از آنجا که موجد معلول معینی است، قابل تصور است و بالاخره علت ممکن نیست که در پی معلول ظاهر می‌شود، زیرا چنین فرضی ذاتاً متناقض با اصل علیت است.

آنه‌زیدم در انتقاد از اصل علیت که جزمیون بدان باور داشتند به لغزشهای زیر نیز اشاره می‌نماید: (۱) علت را نمی‌توان به وسیله ادراک به ثبوت رساند، زیرا علت از مدرکات نمی‌باشد. (۲) جزمیون به این امر توجه ندارند که معلول یگانه‌ای ممکن است در پی علل گوناگونی ظاهر شود. (۳) جزمیون به یاری تمثیل ناشناخته را با شناخته شده تعریف می‌نمایند. (۴) جزمیون پدیدارها را بر اساس فرضیات خود که از قبل نهاده شده است، توضیح می‌دهند. (۵) آنان آنچه را که در محدوده فرضیاتشان نمی‌گنجد، منکر می‌شوند. اما باید گفت که آنه‌زیدم هر چند بر چنین خطاهایی در پژوهش را بطه علی انگشت می‌نهد، اما خود اصل را بطه علی را به کلی منتفی نمی‌داند.

در قرن سوم ق. م شکاکان در آکادمی افلاطونی رخنه کردند. این آکادمی در آن دوران آکادمی وسطی و یا ثانوی نامیده می‌شد. مهمترین نمایندگان شك گرابی آکادمیک

یکی آرکه‌زیلاس^۱ بود که ریاست آکادمی دوم را به عهده داشت و دیگری کارنئاد است که در رأس آکادمی جدید و یا آکادمی سوم بود.

شکاکیت آکادمیک از شک پیرونی متمایز می‌شود، زیرا شکاکان آدکامیک به شناخت محتمل اذعان داشتند و درجات احتمالی گوناگون در نظرشان کاربرد داشت. اما در مرحله بعد، علت تمایز میان شک آکادمیک و شک پیرونی را باید در آن دانست که اولی به حکم مشهور افلاطون که موافق آن شناخت دنیای محسوس و پدیدارها فقط شناخت ظاهری و تقریبی است، باور داشت. آرکه‌زیلاس با استناد به سخن سقراط که «آنقدر می‌دانم که هیچ نمی‌دانم» چنین می‌گفت که خود او حتی این دانایی را نیز در خود سراغ ندارد. وی به سختی با رواقیون و اپیکوریان مقابله می‌کرد و از نظریه شناخت آنان انتقاد می‌نمود. کارنئاد نیز بر رواقیون و اپیکوریان می‌تاخت. وی ثابت نمود که میان اجزاء گوناگون نظام فلسفی رواقی تضادهای غلبه‌ناپذیری مشاهده می‌شود. هم‌و در باره نظریه اپیکوری خدایان به طنز چنین می‌گفت که نیکبختی جاودانه با خدایان بی‌کاره سازش و سلوکی نخواهد داشت، زیرا اینان کاری جز این ندارند که جاودانه بگویند «من وضع خوبی دارم، من نیکبختم».

شاگردان پیروان با تحلیل شک‌گرایی آکادمیک، نمایندگانی این جریان را متهم می‌کردند که از نفی و اثبات به شیوه جزمی بهره گرفته‌اند. آنها همچنین نظریه احتمال را که مجموعاً توسط کارنئاد وضع شده بود، نکوهش می‌کردند. کارنئاد احتمال ذهنی و احتمال عینی را از یکدیگر متمایز می‌نمود. وی در احتمال عینی سه مرحله اساسی را تشخیص داد. نازلترین درجه احتمال مربوط به تصوراتی هستند که احتمالشان فقط فی‌نفسه است. مرحله بعدی به موردی مربوط می‌شود که تصورات علاوه بر آنکه فی‌نفسه محتملند، همه شرایط مربوطه دیگر نیز احتمال آنها را به ثبوت می‌رسانند. مثلاً علاوه بر شبح کلی، نشانه‌های دیگری مانند قد، حرکت، صدا، لباسها و غیره مرا متقاعد می‌کنند که شخصی که در جلوی من ظاهر شده سقراط است. کارنئاد این نوع تصور را «محتمل عاری از تناقض» می‌داند، زیرا در اینجا همه اجزاء احساس بایکدیگر، همخوان و هماهنگند. اما مرحله عالی احتمال مربوط به احساسها و تصوراتی هستند که علاوه بر دو شرط قبلی شرط سومی را نیز دارا باشند، یعنی در این مرحله تصورات ما باید فی‌نفسه محتمل و همچنین عاری از تضاد باشند، اما علاوه بر این دو باید بنا بر همه وجوه ارزیابی شوند، مثلاً شخصی که در مکانی ظلمانی راه

می‌رود، در روی زمین شیئی ای را مشاهده می‌کند که به نظرش طناب می‌آید (مرحله نخست احتمال). اما این موضوع که شیء بی حرکت است، سبب می‌شود که وی این شیء را واقعاً طناب پندارد، اما در این حالت این امکان نیز موجود است که شیء مزبور ماری باشد که از سرما بی حس شده است. در این صورت شخص برای اثبات این امر که آنچه را که مشاهده می‌کند، واقعاً طناب است باید به مطالعه قطعی تری درباره موضوع دست زند. مثلاً می‌تواند با چوب ضربه‌ای برشیء وارد نماید (در اینجا با سومین مرحله احتمال سروکار داریم).

کارنئاد عقیده داشت که نردبان احتمالات او در زمینه عمل نیز کاربرد دارد، چنانچه کسی که می‌خواهد با کشتی سفر کند، چنانچه بداند دریا آرام است و آن کشتی که با آن سفر می‌کند، استحکام کافی دارد و ملوانانی با تجربه او را راه می‌برند، در این صورت سزاوار است که چنین اندیشد که سفرش احتمالاً به خوبی طی خواهد شد.

کارنئاد در رابطه با شرائط و نتایج گوناگون، درجات احتمالی گوناگونی را مشخص کرد. سکستوس امپریکوس (علیه دیاضیات، فصل هفتم، صفحه ۱۷۵) خاطر نشان می‌نماید که سلسله احتمالات کارنئاد با سلسله مراتبی که قبلاً در نجله تجربی پزشکان وصف شده بود، خویشاوندی نزدیک داشت.

اما خود قبول مراحل و درجات امر محتمل، از لحاظ شك گرای محض گامی به عقب محسوب می‌شد، زیرا این به معنای قبول معیارهای عینی در تشخیص کم و بیش حقیقتی است که در هر حکم نهفته است.

البته باید اذعان داشت که در اعماق مذهب شك نسبیت عامی وجود دارد و آن قبول خصلت نسبی همه احساسها، ادراکات، تصورات، عقاید، بینشهای فلسفی و نظریه‌های علمی است. شکاکان جهد داشتند تا بی بنیانی منطق و بی اعتباری براهین منطقی را به ثبوت رسانند، اما با این کار نظریه خود را نیز منتفی کرده و ویران می‌ساختند.

آنان که سیر و مرور ما در گرایشهای منطقی یونان باستان نشان می‌دهد، همه انواع نظامهای منطقی بعدی را می‌توان به صورت کم و بیش تکامل نیافته‌ای در نظامات منطقی یونان قدیم تشخیص داد. منطق قیاسی ارسطو و منطق استقرایی دموکریت و اپیکور در قرون جدید در اروپا وسیعاً رواج یافتند. منطق رواقی در اندیشه‌های هابس و پس از او در منطق سمبولیک عصر جدید تداوم یافت. شك گرایی یونان باستان نیز

در فلسفه هیوم و منطق ستیزی معاصر، از نوزاده شد. نماینده بارز منطق دیالکتیک در عهد باستان هراکلیت افسی بود که دیالکتیک امروزین بدو بسیار مدیون است.

منطق در رم قدیم

رم قدیم جایی بود که رشد نظام مبتنی بر برده‌داری به بالاترین درجه نائل آمد. ستیزه طبقات شدت گرفت. در این سامان بردگان سخت می‌شوریدند و قیامهای بزرگ در پی هم جریان داشتند. از جمله این قیام‌های توان به قیام ^۱فنوس و اسپارتاکوس ^۲ اشاره کرد. به موازات طغیان بردگان جنبشهای بزرگی نیز در میان دهقانان فاقد زمین مشاهده می‌گردید. در آغاز قرن اول ق. م. ستیزه‌ای طولانی میان دموکراسی و اریستوکراسی به پا خاست و مدتهای مدید ادامه یافت (مبارزه ماریوس ^۳ و سولا ^۴). در اثر این تضادها و ستیزه‌ها، پایه‌های نظام برده‌داری می‌لرزید. آخر الامر جمهوری درهم فرو ریخت و سکون و ثباتی موقتی فرمانروا گشت. از قرن دوم میلادی به بعد فرایند انحطاط فورماسیون برده‌داری آغاز گردید که سرانجام به انقراض امپراتوری رم در قرن پنجم میلادی و نابودی نظام برده‌داری منجر گشت.

حیات اقتصادی و سیاسی خاصی که در رم حاکم بود، خصالت ایدئولوژی و اندیشه‌ای را که بر آن سامان چیره بود توضیح می‌دهد. رم باستان برای مسأله حقوق و اخلاق اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل بود و از این رو پیدایش علم حقوق در آن دیار نقش قابل ملاحظه‌ای را ایفاء نموده است.

رخنه فلسفه یونان در رم، زمانی اتفاق افتاد که رم هنوز جمهوری بود. متعصبان و محافظان اندیشه‌های کهن و از جمله کاتن ^۱ قدیم در برابر آن به سختی مقاومت کردند. در سال ۱۵۶ ق. م. نمایندگان و سفیرانی از آتن به سرکردگی کارنئاد فیلسوف وارد رم گردیدند. همانطور که می‌دانیم کارنئاد در آن وقت ریاست آکادمی جدید را به عهده داشت و باز چنانکه می‌دانیم مذهب شک بر آن آکادمی حاکم بود.

کارنئاد که به سخنوری شهرت داشت، در رم دو خطابه درباره حقوق ایراد نمود. در نخستین سخنرانی عدالت را فضیلتی متعالی تعریف کرد و چنین گفت که این فضیلت مبتنی بر طبیعت است و هر انسان باید به نام عدالت بدان تمایل یابد. این گفتار، شور و

1. Eunus	2. Spartacus	3. Marius
4. Sulla	5. Caton	

هیجان عمومی را برانگیخت و خود کاتن اعلام آمادگی نمود که در برخوردش با فلسفه تجدید نظر نماید.

اما روز بعد کارنئاد سخنرانی دیگری انجام داد و در آن نطق چنین گفت: «ای مردم رم، شما مرا تحسین کردید و سخنان مرا ستایش نمودید، اما اگر واقعاً شما تا بدین حد عدالت را عزیز می‌دارید باید از حاکمیت بر جهان چشم‌پوشید. شما حتی باید از ایتالیا بیرون روید و منحصر آ به شهر خود قناعت نمایید. شما باید فتوحات خود را به صاحبان بایسته آن مسترد دارید. شما باید نه در قصرهای باشکوه بلکه در خانه‌های معمولی زیست کنید. اما شما طبیعتاً چنین عمل نخواهید نمود و در این رهگذر محق هستید. آنگاه کارنئاد اضافه نمود که عدالت يك نهاد قراردادی بشری است و برای آنها که قدرت و زور دارند، رعایت آن مفهومی ندارد، زیرا با منافعشان سازگاری نمی‌کند و او بالاخره نتیجه می‌گیرد که عدالت با نظام موجود سازش‌ناپذیر است.

کاتن از این گفتار سخت ناخشنود گشت و به فیلسوفان آتنی اخطار کرد که هرچه زودتر رم را ترك گویند.

اما این مانع از آن نبود که فلسفه یونان علاقه جامعه رمی را به خود جلب نماید. از جمله محفل سیپیون^۱ جوان که برجسته‌ترین دولتمردان رمی در آن جمع بودند، بدین فلسفه علاقمند گشت و مطالعه فلسفه یونان را آغاز نمود.

در میان نویسندگان رومی که به فلسفه اشتغال داشتند، سیسرون اهمیت ویژه‌ای دارد.

اندیشه‌های سیسرون آشکارا منافع اعیان و برده‌داران را منعکس ساخت. سیسرون چنین می‌گفت که در جامعه بشری مهم‌ترین عنصر نهاد مالکیت خصوصی است و موجودیت دولت به منظور حفظ مالکیت خصوصی می‌باشد. به نظر او دولت برای آن وجود دارد که امکان بهره‌مندی فارغ‌البال از ثروت و نعم زندگی را برای ثروتمندان تضمین کند و از مالکیت آنان در برابر یورشهای غیر مالکان دفاع نماید.

یکی از کارهای مهم سیسرون آن بود که معادلهای لاتینی واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی و منطقی را ارائه داد و آنها را تنظیم نمود.

اندیشه سیسرون در تقابل با آن اندیشه‌ای بود که در نحله فلسفی اپیکوری حاکمیت داشت. نماینده بارز این اندیشه در رم لوکرس^۲ بود.

تقابل میان سیسرون و لوکرس هنگامی که اندیشه‌های این دو را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم به‌خوبی آشکار می‌شود. سیسرون در کتاب خود موسوم به تکالیف اظهار می‌دارد که شایسته انسان آزاد نیست که در برابر اجرت، کاری جسمانی انجام دهد، چنین کاری شغل بی‌فضیلتی است. کارگران اجیر سزاوار تحقیرند زیرا خود را در معرض فروش می‌نهند.

لوکرس برعکس به کار جسمی و فکری ارجی بزرگ می‌نهد و کار را یکی از عوامل رشد آدمی تعریف می‌نمود. اعتبار و آفری که او برای کار تولیدی قائل است، در نظریه‌اش، با فکر مربوط به نقش هدایت‌کننده دانش در حیات آدمی درهم آمیخته و تکمیل می‌شود. در زمان حیات سیسرون و لوکرس در ناپل نحله‌ای اپیکوری وجود داشت که ریاست آن به‌عهده فیلوادم بود و همه قرائن از آن حکایت می‌کند که لوکرس با آن نحله ارتباط داشته است. اما باید گفت که گرچه لوکرس شاگرد فیلوادم بود، کورکورانه از او تبعیت نمی‌نمود و استقلال خود را در برابر نظام فلسفی استاد حفظ می‌کرد. در فلسفه لوکرس مشاهده می‌نمائیم که وی در احتجاج و برهان صرفاً بر تجربه‌گرایی اپیکوری تکیه نمی‌کند، بلکه مانند لوسیپ و دموکریت به براهینی که خصالت غیر تجربی دارند استناد می‌نماید و این همانطور که ف. و. ا. دولاسی خاطر نشان نموده‌اند بدین معنا است که لوکرس از اصول هدایت‌کننده نظام اپیکوری تماماً تبعیت نکرده است.^۱

مقایسه منظومه لوکرس به نام در باب طبیعت اشیاء با رساله منطقی فیلوادم نشان می‌دهد که شاعر می‌کوشیده که خود را از تنگنای روش اپیکوری رها سازد.

در عصر رمی ستیزه نحله‌های فلسفی با گرایشهای اپیکوری، رواقی، مشائی، آکادمیک و شکاک که در دوره یونانی در گرفته بود، ادامه یافت. این کارزار، مسائل منطقی را نیز فرا می‌گرفت. در میان منطقیون دوره رمی باید به جالینوس^۲ که نظریه پرداز اصلی بود، اشاره کرد. وی در قرن دوم میلادی زندگی می‌کرد و رسالات و کتابهای متعددی در روانشناسی، علم تشریح، پزشکی و فلسفه به رشته تحریر درآورد. جالینوس مدت چهارده قرن (تا قرن شانزدهم) بر طب باختر زمین سیادت داشت و طب او در روزگار ما نیز در کشورهای مسلمان نشین خاور رواج دارد. اعتبار جالینوس چنان گسترده و قوی بود که در قرن شانزدهم وقتی آندره وزال^۳ لغزشهای جالینوس را به

۱. فیلوادموس: on Methods of inference، صفحه ۵.

2. Galenus 3. André Vésale

ثبوت رسانند، دانشمندان آن عصر قادر به این باور نبودند که جالینوس دچار اشتباه شده باشد. آنان تفاوت‌هایی را که میان نظریات طبیب باستانی و اطلاعات جدید آناتومی وجود داشت، چنین توجیه می‌کردند که ساختار بدن انسان در طول چهارده قرن که از عصر جالینوس گذشته، دگرگون شده است.

جالینوس در زمینه فلسفه کوشید تا نظریات افلاطون و ارسطو را با یکدیگر مجتمع نماید. وی که خود را ادامه دهنده منطق ارسطو می‌دانست در توسعه آن منطق سهم به‌سزایی داشت. وی همچنین از منطق رواقی متأثر بود. بر خورسبس خرده می‌گرفت که هیچگاه از قیاس اقترانی بهره نگرفته اما نظرات ارسطو را نیز درباره اشکال و شیوه‌های قیاس اقترانی منتفی می‌دانست. به نظر ابن‌رشد^۱، جالینوس، نخستین کسی است که در چهارمین شکل قیاس اقترانی، شیوه‌های پنج‌گانه‌ای را که تنوفاست به شکل اول ارسطویی افزوده، تشخیص داده است. وی به‌ویژه قیاسهای مرکب را که واجد سه مقدمه و چهار حد می‌باشند مطالعه کرد و برای این قیاسها چهار شکل تعیین نمود.

ژ. لوکازویک^۲ که نظریه جالینوس را درباره قیاسهای مرکب مطالعه نموده و توسعه داده است، عقیده دارد که شکل چهارم قیاس اقترانی که به جالینوس نسبت می‌دهند، در واقع به‌اوتعلق ندارد، زیرا وی منحصرأ به اشکال چهارگانه قیاس مرکب علاقه داشته است. اما باید گفت این امکان وجود دارد که جالینوس خالق هردو باشد، هرچند که تعلق چهارمین شکل قیاس اقترانی به‌فرزانه مورد بحث به ثبوت نرسیده است.

جالینوس برخلاف ارسطو، به کار برد روش تجربی در دانش اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌داد. وی نظریه اصول سه‌گانه طب تجربی را توسعه داد. این اصول چنین بودند: مشاهده مستقیم، یادآوری مشاهدات گذشته و استدلال استقرایی که از متشابه به متشابه حرکت می‌کند. وی در عین حال تجربیون را به خاطر آنکه به منطق ارسطو بهاء نمی‌دادند، نکوهش می‌کرد.

بنابر آنچه رفت جالینوس، گرچه برای مبحث قیاس ارسطویی اعتبار فراوان قائل بود، باز می‌کوشید که مرزهای قطعیت و ایقان ارسطویی را درنورد و محدوده منطق را با شناخت ارزش علمی دیگر اشکال استدلال (به موازات قیاس اقترانی) توسعه بخشد. منطق جالینوس و هم عصرش سکستوس امپریکوس با رشد علم پزشکی مرتبط بود. اما منطق در رم باستان به‌ویژه با رشد و توسعه نظریه خطابه و علم حقوق ارتباط دارد.

در دوران امپراطوری رم در عین حال که مبارزه میان نحله‌های فلسفی تداوم داشت، پدیدار متناقضی بروز نمود: پاره‌ای از نحله‌ها به هم نزدیک شدند و اختلافاتشان کاستی گرفت. التقاط گرایبی پدیدار گردید و تمایل به مجتمع ساختن نحله‌های گوناگون رونق یافت. این فرایند ابتدا در رابطه با فلسفه‌هایی نظیر فلسفه افلاطون و ارسطو که ظاهراً نزدیک‌ترین رابطه را باهم داشتند، آغاز گردید. التقاطیون به تفاوت‌های ماهوی میان نظام‌های فلسفی افلاطون و ارسطو توجه ننموده و راه اثبات این فکر را پیش گرفتند که گویا افلاطون و ارسطو نظریه واحدی داشته‌اند و تفاوت تنها به شیوه‌های بیان مربوط می‌شود.

چند زمانی بعد فرایند التقاط، نحله اپیکوری و رواقی را نیز فراگرفت. این جریانها آخر الامر در درون جریان نوافلاطونی متعلق به قرن سوم میلادی که جریانی دینی و عرفانی بود، ذوب شدند. مارکس و انگلس در این باره می‌نویسند که فلسفه نوافلاطونی «... اختلاطی خیال ساخته از نظریه‌های رواقی، اپیکوری و شکاک است که مضمون فلسفه افلاطون و ارسطو بر آن اضافه شده است.^۱»

آپوله^۲ افلاطون‌گرای، در نظریات منطقی خود کوشید تا منطق ارسطویی و منطق رواقی را با یکدیگر سازش دهد و آن دو را با فلسفه افلاطون منطبق نماید. وی در منطق اصطلاحات کم اهمیتی انجام داد.

مهمترین مصنف قرن سوم میلادی، پرفیور^۳ متخصص منطق ارسطو است که مذهب نوافلاطونی داشت. کتاب او به نام ایساگوچی^۴ (مقدمه‌ای بر «مقولات ارسطو»)، درخاور و باختر شهرت و اعتبار عظیمی یافت که تا قرون وسطی دوام آورد. وی مسأله کلیات را که بعدها در دوران فتودالیسم قدیم، بدل به مسأله اصلی گردید، در آثارش مطرح نمود.

در فاصله قرنهای چهارم تا ششم میلادی نحله افلاطونی آتن، مرکزی برای منطق باستانی بود. در میان نمایندگان این منطق در قرن چهارم می‌توان به سیریانوس^۵ اشاره

۱. ك. مارکس و ف. انگلس : ایدئولوژی آلمانی ، پاریس ، انتشارات اجتماعی ۱۹۶۹ ، صفحه ۱۶۶.

2. Apulée

3. Porphyre

4. Isagogê

5. Syrianus

* درخاور زمین به فرودیوس مشهور است. م.

کرد. او و شاگردش پروکلو^۱ فلسفه ارسطو را دوره‌ای می‌دیدند که در آن دوره ذهن برای جذب فلسفه افلاطون آماده می‌گردد. سیریانوس و پروکلو^۲ را باید از پیشگامان حکمت مدرسی قرون وسطی دانست، زیرا این دو فلسفه را به‌خادمیت خدا-شناسی درآوردند.

در نخله نوافلاطونی آتن در قرن پنجم و ششم میلادی، مطالعه و شرح و تفسیرهای آثار منطقی ارسطو توسعه یافت. آمونیوس^۳ شاگرد پروکلو^۲ تفسیرهایی بر اصول ارسطویی و ایساغوجی پرفیر به‌رشته تحریر درآورد. المپودور^۴ و سمپلیسیوس^۵ (قرن ششم) نیز بر کتاب مقولات ارسطو تفسیرهایی نوشتند. شرح و تفسیرهای فیلوپون^۶ بر نخستین تحلیلیهای ارسطو را نیز باید کتاب ارزشمندی تلقی کرد.

در نیمه دوم قرن پنجم میلادی مارتیانوس کاپلا^۷ در دایرةالمعارف صنایع ذوقی، گزارشی از منطق ارسطو و منطق رواقی به‌زبان لاتینی ارائه داد.

واپسین نماینده فلسفه قدیم بوئس^۸ (۴۸۰ تا ۵۲۴) بود که بینش نوافلاطونی داشت و خود را شاگرد افلاطون و ارسطو می‌نامید، زیرا معتقد بود که آراء این دو حکیم بزرگ همانندند. بوئس، کتاب ایساغوجی پرفیر را به‌زبان لاتینی ترجمه کرد و اینکار بعدها سبب به‌پاخاستن دعوای کلیات در باختر زمین گردید. وی همچنین کتابی بر کتاب شرح و تفسیر ارسطو ارائه داد. بوئس در میان شارحان قدیم منطق ارسطو اهمیت وافری دارد. و از این لحاظ او را می‌توان در ردیف دافروودیزياس، تمیستیوس^۹، آمونیوس، سمپلیسیوس و فیلیپون قرار داد. بوئس همچنین خود در منطق آثار چندی را به‌رشته تحریر درآورد. عناوین آثار وی چنین‌اند. مقدمه برقیاس اقترانی، در باب قیاس اقترانی، در باب قیاس شرطی، درباره تعریف، تقسیمها و بالاخره کتاب اختلاف. لازم به تذکر است که منطق در اروپای باختری تا نیمه قرن دوازدهم برپایه آثار بوئس و پرفیر توسعه می‌یافته است.

اما رویهم‌رفته باید گفت که در رم قدیم هیچ اثر منطقی مهم و اصیلی پدید نیامد. اهمیت منطق رمی تنها در آن است که برضیقه‌های نظریه‌های منطقی در نخله‌های مشایی،

1. Proclus	2. Ammonius
3. Olympiodore	4. Simplicius
5. Philopon	6. Martianus Capella
7. Boèce	8. Themistios

آکادمیک، رواقی، اپیکوری و مذهب شك غلبه کرد و به مطالعه انتقادی منطق در این نحله‌ها دست یازید. منطق رمی از همه جنبه‌های ارزشمند منطق قدیم، ترکیبی به دست داد و نیز باید گفت که در این منطق پاره‌ای از مسائل خاص که حاوی برخورد دیالکتیکی با موضوع این علم بود، در جهت تعلیمات مدرسی طرح و تدوین گردید.

فصل پنجم

نظریه‌های منطقی عصر فتودالی در خاور نزدیک

از همان نخستین قرنهای میلادی، شیوه تولید فتودالی، آغاز به شکل گرفتن نمود و در بطن جامعه مبتنی بر برده‌داری پدید آمد.

تاریخ‌نگاری بورژوازی، دوره فتودالی را به غلط دوره‌ای می‌خواند که در آن فرهنگ آدمی پس از پشت سر نهادن شکوفایی حیرت‌انگیز عصر قدیم، دچار کاستی و زوال کاملی شده است. معمولاً در نظر مورخان بورژوازی رشد آدمی در قرون وسطی گسسته شده و سیر قهقراپی پیموده است. اما در حقیقت چنین نیست و باید گفت که در قرون وسطی جامعه انسانی در جوه گوناگون خود واجد پیشرفتهای معینی بوده است و این پیشرفت و ترقی به طور کلی چه از لحاظ درجه رشد نیروهای مولده (به ویژه در زمینه کشاورزی) و چه در زمینه مناسبات تولیدی و چه در پهنه فرهنگی مصداق دارد. البته باید گفت که پیشرفت جامعه‌ها در قرون وسطی به ویژه در آغاز بسیار کند بوده است.

ایدئولوژی جامعه فتودالی یک ایدئولوژی دینی بود. در اروپا، مسیحیت و در خاور نزدیک و میانه، اسلام حاکم بود. تعلیمات اصولاً در انحصار دین پیشتگان بود. در آن عصر ایدئولوژی دانشی برتر به شمار می‌آمد. فلسفه و به ویژه منطق در خدمت دیانت قرار داشت و هدف اصلی منطق آن بود که اصول اعتقادات، وجود خدا، آفرینش جهان و فنا ناپذیری روح را در پهنه نظریه و استدلال به ثبوت رساند.

منطق ارسطویی فرمانروایی می‌کرد زیرا بیشتر از همه اندیشه‌های دیگر در جهت

ستیزه ایدئولوژیک زمانه، انطباق پذیرفته بود.

ایدئولوژی دینی جامعه بر قدرت و اعتبار نوشته‌های مقدس (تورات و قرآن) مبتنی بود. در این جامعه عقاید دینی را حقایق مطلق می‌خواندند. اندیشه آزاد و پژوهش حقیقت نفی و تکفیر می‌گشت. هدف نهایی دانش محدود به آن بود که جزمیات مورد نظر را توجیه کند و عقاید غیر دینی را به عقب راند. منطق ارسطو در جهت این هدف به کار می‌رفت و بدیهی است که در این صورت کم‌وبیش جنبه مدرسی و صوری می‌یافت. **اولیانوف** خاطر نشان می‌نماید که در قرون وسطی منطق ارسطویی از جنبه‌های اصلی و اساسی تهی گردید و به اسکولاستیک مرده‌ای بدل گشت.^۱

از سوی دیگر منطق‌یون قرون وسطی در زدایش نبشته‌های ارسطو از آنچه نامناسب می‌دیدند، به پالایش‌های دقیق و ماهرانه دست زدند. شرح و تفسیرهای بی‌شماری پدید آمد که هر یک از آنها خود تفسیرهای دیگری را برمی‌انگیخت.

در نظریه مسیحی در دوران ماقبل اسکولاستیک دو جریان متضاد در رابطه با مسائل مربوط به شناخت پدید آمد. موافق جریان اول اندیشه بشری و وحی و الهام خدایی دو عنصر ناسازگارند و شناخت حقایق دینی برای بشر امکان‌پذیر نمی‌باشد. سخنگوی این جریان **ترتولین**^۲ (آغاز قرن سوم میلادی) بود که عقیده داشت که موافق انجیل پژوهش حقیقت ضرورتی ندارد و چنین پژوهشی جز آنکه خطا و گمراهی به بار آورد، حاصلی بر آن متصور نیست. **ترتولین** در این باره چنین شکایت سر می‌دهد: «ای ارسطوی نگو نبخت تو برای ملحدان فن جدل ساخته‌ای، فنی که بنا می‌نماید و ویران می‌سازد، همه امور را می‌کاود و اما راه به جایی نمی‌برد و نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌شود».

به عقیده اوفیلسوفان آباء ملحدانند و جز قلب حقایق نمی‌کنند. خرد و دانش بشری با اعتقادات مسیحی در تناقض است، زیرا این اعتقادات چنین می‌آموزند که خدا مصلوب گردید و مرد، اما دگر بار خود را زنده و احیاء کرد اما این حقیقتی است که عقل بشری آنرا غیر ممکن می‌خواند.

پس **ترتولین** چنین می‌گوید که حقیقت با عقل آدمی در تضاد است.

جریان دوم ماقبل اسکولاستیک بر آن بود که باید آئین مسیح را با سطح رشد دانش

۱. و. اولیاف، مجموعه آثار، جلد ۳۸، صفحه ۳۵۳.

منطبق نمود... گنوستیکها* نخستین کسانی بودند که در جهت اتحاد مسیحیت و فلسفه نو- افلاطونی و فیثاغوری، تلاش و جدوجهد کردند. بعدها بخش ارتدوکس مسیحی نیز کوشید تا آئین مسیح را با فلسفه و دانش بیاراید. اما در اینجا این مسأله رخ می‌نمود که روابط میان فلسفه و دانش از چه نوع است و اساس وحدت این دو بر چه رابطه‌ای باید استوار باشد. کلمان^۱ اهل اسکندریه (پایان قرن دوم و آغاز قرن سوم میلادی) از این اندیشه دفاع می‌کرد که مسیحیت و حقیقت فلسفی باید بایکدیگر در توافق کامل باشند و برای این منظور اندیشه باید بر اساس ایمان بنا گردد. نخستین نمایندگان عرفان ارتدوکسی، فلسفه را موهبتی الهی تعریف می‌کردند که به منظور تدارك مسیحیت بر یونانیان نازل شده است و اکنون نیز فلسفه باید افراد بشر را در گرویدن به دین مسیح آماده و تربیت نماید و از این رو لازم است که اصول آنرا از لحاظ علمی توجیه کند. برخلاف ترتولین که فلسفه یونان را به کلی منتفی می‌دانست، کلمان بر مثمر ثمر بودن آن برای کلیسا اصرار می‌ورزید. نوشته - های او حاوی اقتباسهای بسیاری از اندیشمندان یونانی، یعنی افلاطون، ارسطو، فیلون و رواقیون است. وی چنین می‌آموخت که توسل به فلسفه سبب ارتقاء ایمان می‌گردد. وی کوشید تا به مسیحیت صورت و شکلی علمی اعطاء نماید.

اوریژن^۲ (قرن سوم میلادی) نخستین نظام «علمی» خداشناسی مسیحی را بنا نهاد. یکی از پیروان او بنام گریگوری^۳ از اهالی نیس (قرن چهارم میلادی) کوشید تا همه احکام جزمی و قدیمی مسیحیت را از لحاظ عقلی پایه‌ریزی نماید. وی در کوششی که در این جهت مبذول داشت اهداف مربوط به خداشناسی و فلسفه را از یکدیگر متمایز نمود. از آن پس هدف فلسفه رسمی آن بود که برای اصول و جزمیات دینی، توضیحات عقلانی ارائه دهد.

یکی دیگر از منطقیون نحلّه اوریژن، گریگوری^۴ اهل نازیانز بود. وی تلخیصی از کتاب ادغنون نوشته ارسطو به دست داد.

در قرن پنجم میلادی مسیحیان نسطوری و به ویژه نحلّه ادس^۵ (بین النهرین شمالی)

1. Clement d'Alexandrie

✠ نام گروههای متعدد فلسفی- دینی در سده‌های اول و دوم مسیحی است. این گروهها گاه با مسیحیت اختلاف داشته گاه در آن رخنه نموده و با آن می‌آمیختند. آ. لالاند فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه، پاریس ۱۹۷۶، صفحه ۳۸۸. مترجم.

2. Origène 3. Crégorie de Nysse 4. Grégorie de Nazianze 5. Edesse
* ادس یا ادسانام شهری در شمال غربی الجزیره است که در کشورهای عربی زبان آنرا رهامی خواندند و منسوب بدان شهر را رهاوی می‌گفتند. مترجم.

مطالعه فلسفه و منطق ارسطویی را آغاز نمودند. نخستین نماینده ارسطوگرایی صوری پروبوس^۱ بود که کتابهای شرح و تفسیر، نخستین تحلیل‌ها و جوابیه سوفیسم‌ها را شرح و تفسیر کرد. نحله ادس^۲ به ترجمه آثار فلسفی یونان باستان همت گماشت. اما این نحله در سال ۴۸۹ میلادی به دستور امپراتور که از اشاعه الحاد نسطوری نگران شده بود تعطیل گردید.

پس از آن مطالعه متون ارسطو در سوریه به وسیله منوفیزیستها و سپس در نیمه اول قرن ششم توسط سرژ از اهالی رزائین^۳ که مترجم آن آثار بوده ادامه یافت. کشیش اعظم یعقوب ادسی^۴ کتاب مقولات را به سریانی ترجمه کرد. آنگاه سوری‌ها، فلسفه و منطق یونانی را به دنیای مسلمان معرفی کردند.

تکامل کلیسا از لحاظ فکری و نظری، منجر به تدوین نظامی از اصول و جزمیات گردید. دوره ماقبل اسکولاستیک، جای خود را به خود اسکولاستیک و حکمت مدرسی داد که در آن فلسفه خادم خداشناسی تلقی می‌گشت. البته این را نباید به معنای جذب کامل فلسفه به وسیله خداشناسی و یا انقیاد بی‌چون و چرای اولی در برابر دومی تلقی نمود. بلکه باید گفت نتیجه این کار فقط به معنای سلب آزادی از فلسفه و یا تحدید آن بود، زیرا از آن پس فلسفه می‌بایست اصول جزمی مذهب را به ثبوت رسانده و از اصول دیگر آن نیز انتقاد ننماید.

حال تاریخ منطق مدرسی (اسکولاستیک) را در ریزانس و سوریه مطالعه می‌نمائیم. ژان اهل داماس^{۴*} (قرن هفتم میلادی) نخستین مصنفی بود که در بیان و تنظیم خداشناسی مسیحی از منطق و متافیزیک ارسطو بهره گرفت. وی در کتابش موسوم به منشاء شناخت، تلخیص کوتاهی از منطق و وجودشناسی ارسطو به دست می‌دهد. وی بر این اساس عقاید غیردینی را نفی کرده و سپس نظریه ارتدکس کلیسایی را مشروحاً بیان می‌دارد. وی در پی آن نیست که مطلب تازه‌ای را بیان نماید. آنچه این مفسرانجام می‌دهد آن است که به مواد و اطلاعات موجود انتظام داده و آنها را به گونه‌ای مرتبط‌تر عرضه می‌دارد. وی تعلیمات کلیسایی را اندیشه‌ای کامل و متعالی می‌داند که تکامل و استغناء آن ضرورتی ندارد. به نظر او در خداشناسی، فلسفه و منطق دیگر مطلبی برای گفتن باقی نمانده و آنچه می‌ماند فقط آن است که این مطالب را به صورت نظام فکری بیان نمائیم. نقش فلسفه و به ویژه

1. Probus 2. Serge de Resain 3. Jakob d' Edesse
4. Jean Da mascène

منطق به این امر محدود می‌شود که از نظریه‌های خداشناسی دفاع کرده و آنها را توجیه نمایند و شیوه‌های بیان را بهبود بخشند.

این خلاصه حکمت اسکولاستیک است که ژان داماسی که سخنگوی آن حکمت در خاور و باختر مسیحی بود، بیان داشته است. در این نقاط نبشته‌های او، زمانی دراز نفوذ بسیار داشتند و اثرات قابل ملاحظه‌ای بر جای گذاشتند.

ژان داماسی در کتاب خود موسوم به جدل، آموزشهای ارسطو در باره مقولات و تعلیمات پرفیرا درباره حدود پنج گانه (فصل چهارم و هشتم) نقل می‌نماید و نیز اندیشه‌های ارسطو را درباره قضیه (فصل چهارم و نهم) و قیاس اقترانی (فصل پنجم) مشروحاً بیان می‌دارد.

در میان دیگر آثار منطقی که در دوران فتودالسم نوشته شده‌اند می‌توان قبل از همه به تفسیرهای ژان فیلوپون^۱ درباره مقولات و تحلیل‌های ارسطو اشاره کرد و نیز باید از تفسیرهای استفان^۲ اهل اسکندریه که بر شرح و تفسیر ارسطو نوشته، سخن گفت.

در نیمه دوم قرن نهم فوتیوس^۳ بطریق قسطنطنیه اثری چند جلدی را به نام کتابخانه به رشته تحریر درآورد که حاوی استخراج‌هایی از آثار فیلسوفان گوناگون و ارزیابی آموزشهای آنان بود. فوتیوس، افلاطون را به خاطر آراء متناقض، ناستوار و تخیلی نکوهش نموده و ارسطو را ستایش کرده بود. وی از این نظر پاشا گردش کشیش اعظم آرتاس^۴ در تضاد افتاد. آرتاس کتابی را درباره مقولات ارسطو به رشته تحریر درآورد و افلاطون را بر ارسطو ترجیح نهاد.

در فاصله قرنهای دهم تا یازدهم آموزشهای ژان داماسی همچنان بر منطق بیزانس فرمانروایی می‌کرد و به همین علت منطق بیزانس در این دوره به منطق ارسطو که از عناصر زنده و ارزشمند تهی شده بود، تمایل داشت.

برجسته‌ترین منطق‌دان این دوره میشل پسه‌لوس^۵ است که به خاطر فضل و دانش پر-آوازه بود. وی در آکادمی که به وسیله کنستانتین مونوماک^۶ نهم در نیمه قرن یازدهم به منظور مطالعه فلسفه افلاطونی تأسیس شده بود، تدریس می‌کرد.

اندیشمند مورد بحث تفسیرهایی را درباره رساله منطقی پرفیرا به رشته تحریر درآورد

1. Jean Philopon

2. Stephan d, Alexandrie

3. Photius

4. Arétas

5. Michel Psellos

6. Constantin IX Monomaque

و همچنین بر شرح و تفسیر و مقولات ارسطو تفسیرهایی نوشت. پسه‌لوس در کتاب پنج جلدی خود بنام دریافتی از منطق ارسطو به شرح محتوای کتاب ایساغوجی اثر پرفیور پرداخته است و مضمون چهار اثر ارسطو یعنی شرح و تفسیر، مقوله‌ها، نخستین تحلیل‌ها و توپیکها را نیز در آن اثر روایت کرده است. در کتاب دریافت، اندیشه‌های ارسطو آنسان که بوئس آنها را تفسیر کرده، معرفی شده‌اند. در این اثر فصول بیست و پنج و بیست و ششم کتاب پنجم شامل بحثی در معنا و فرضیات است که واضح آن نه ارسطو بلکه رواقیون بوده‌اند. منطق پسه‌لوس واجد اعتبار و شهرت بسیار بود و ستایشگرانش آنرا «هنر هنرها و دانش دانشها» می‌خواندند.

در کتاب فوق‌الذکر که به Synopsis نیز شهرت دارد، برای نخستین بار علائم سمبولیک مشخص شده‌اند: در این اثر قضایا به وسیله حروف با صدا و قیاسها به یاری واژه‌های خاص علامت گذاری گردیده‌اند. مطابقت حروف صدا دار با قضایا بر حسب وجوه آن است، چنانچه α قضیه موجبه کلی، ϵ قضیه موجبه جزئی، ϵ قضیه سالبه کلی و σ قضیه سالبه جزئی را افاده می‌نمایند و در نتیجه علائم وجوه و جهات نیز تعیین شده‌اند. در کتاب Synopsis در رابطه با وجوه نخستین شکل قیاس اقترانی واژه‌های زیر ارائه شده است:

$\nu\pi\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ ، $\epsilon\upsilon\pi\alpha\psi\epsilon$ ، $\nu\pi\alpha\phi\iota\delta\iota$ ، $\tau\epsilon\chi\nu\iota\chi\omicron\varsigma$

این واژه‌های چهارگانه برخلاف نامهای لاتینی که بعدها وجوه قیاس اقترانی را افاده می‌کردند، جمله معناداری را تشکیل می‌دهند که معنایش چنین است: «حروفی که توسط يك علامه نقش شده». از این شیوه‌ها برای تعیین سمبولهای دیگر اشکال نیز استفاده می‌شده است.

آیا میشل پسه‌لوس واقعاً مؤلف Synopsis بوده و آیا هم او است که برای اولین بار علائم حافظه‌ای پیشگفته را ابداع نموده است. پرانتل^۱ به این پرسش قاطعانه پاسخ آری می‌گوید و ۹۰٪، شارل تورو^۲ و استاپر^۳ از نقطه نظر مخالف، دفاع می‌کنند. حقیقت آن است که بردستنویس مونیخ متعلق به قرن چهاردهم، این عنوان مشاهده می‌شود: «Synopsis اثر علامه میشل پسه‌لوس». در صورتی که بر نسخه مسکو و اکسفورد عبارت زیر به چشم می‌خورد: «درباب جدل، اثر استاد پتروس هیپانوس^۴ که توسط

1. Prantl

2. V. Rose

3. Charles Thurot

4. R. Stapper

5. Petrus Hispanus

اسکولاریوس^۱ شرح و بیان (ερμηνεία) شده است.^۲ در نتیجه در این باره فرضیه‌ای پدید آمده که متن یونانی کتاب Synopsis ترجمه‌ای از کتاب منطق پتروس هیپانوس است (قرن هشتم میلادی) که به وسیله ژرژ اسکولاریوس در قرن پانزدهم تدوین شده است. در این صورت متن یونانی Synopsis نه به قرن یازدهم بلکه متعلق به قرن پانزدهم است. اما قبل از پیدایش متن لاتینی Synopsis (اصول منطقی پتروس هیپانوس) ویلهلم شرود^۳ و لامبر^۴ از علائم حافظه‌ای در منطق بهره می‌جستند. کسانی که می‌گویند تحقیق پتروس هیپانوس از زبان لاتینی به یونانی ترجمه شده است به تضادهای ژرفی اشاره می‌کنند که میان Synopsis و دیگر نوشته‌های پسه‌لوس وجود دارد. با اینهمه باید گفت که این برهان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، زیرا به طور کلی عقاید هر مصنف ممکن است، در طول زمان دگرگون شده و کمال‌پذیرد. اما برای دفاع از دیدگاهی که موافق آن متن اصلی نه یونانی بلکه لاتینی بوده، فرضیه نامستحکم دیگری نیز مطرح شده است که موافق آن مترجم این کتاب نه اسکولاریوس بلکه ماکسیم پولانود^۵ بوده که در نیمه دوم قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم می‌زیسته است، اما ما در این باره چنین می‌اندیشیم که باید واژه «ερμηνεία» را که در دستنویسهای مسکو و اکسفورد مشاهده می‌شود، نه به معنای «ترجمه» بلکه به معنای «نوشته تشریحی» دانست و تنها باید آنرا به این معنا گرفت که اسکولاریوس برای این تصور بوده که Synopsis از منطق پتروس هیپانوس اقتباس شده است.

بنابراین در این باره ما با نظر پرائتل همداستانیم. برهان دیگری را نیز به سود این دیدگاه می‌توان ارائه نمود: علائم حافظه‌ای درباره وجوه قیاس اقترانی در نوشته پتروس هیپانوس در مقام مقایسه با پسه‌لوس شرح و بسط بیشتری دارد. مصنف اخیر شیوه‌های تلخیص و تبدیل اشکال ۲ و ۳ و ۴ را به اشکال نخستین تعیین نمی‌نماید، در صورتی که در نوشته پتروس هیپانوس نامهایی که برای وجوه گذاشته شده حاوی حروفی است که وجوه را افاده می‌نمایند و درست به همین دلیل است که در منطق صوری به علائم حافظه‌ای پتروس هیپانوس استناد شده و این استناد تا به امروز ادامه دارد.

با اینهمه این بدان معنا نیست که پسه‌لوس نخستین ابداع‌کننده این شیوه به‌شمار

1. Scholarius

2. Wilhelm Sherwoud

3. Lambert

4. Maximos Planude

نمی‌آید. اوکاری را آغاز نموده و دیگران آنرا بسط داده‌اند.

درواپسین جلد کتاب synopsis، اضافاتی بر توپیکهای ارسطو وارد شده که به معانی و فرضیات مربوط می‌شود. این اضافات بعدها در منطق قرون وسطایی اروپای باختری فصل جداگانه‌ای را تحت عنوان خواص الفاظ تشکیل دادند.

ژان ایتال هم عصر پسه‌لوس تفسیرهایی را درباره کتاب شرح و تفسیر ارسطو و پنج کتاب نخست توپیکها متعلق به همان فیلسوف، به رشته تحریر درآورد. رساله‌های منطقی‌چندی نیز از او باقی مانده است. از جمله می‌توان به درباب جدل و درباب ماده و ترکیب قیاسها اشاره کرد. اولین نوشته، شرح کوتاهی درباره منطق است که به گونه‌ای روشن و مقبول عرضه شده است.

ایتال در این اثر، تعریفی از جدل به دست می‌دهد و با استفاده از آنچه ارسطو در توپیکها در این باره بیان داشته اهداف و کاربردهای جدل را روشن می‌نماید. وی می‌گوید که جدل (منطق) برای ورزشها و تمرین‌های فکری به کار می‌رود و همچنین از آن در فن احتیاج استفاده می‌شود. جدل در فلسفه نیز کاربرد دارد زیرا که ذهن را تیز می‌کند و آنرا علیه سوفیسمها مجهز می‌سازد.

ایتال قیاس را ابزار جدل (دیاالکتیک) می‌خواند. وی می‌گوید که قضایایی که قیاسهای اقترانی از آنها تشکیل شده، جنس و یا نوع موضوع را بیان می‌دارند و یا آنکه علائم ثابت و یا عرضی آنرا مشخص می‌دارند. علاوه بر این قیاسهایی وجود دارند که مقدمات آنها نه قطعی بلکه احتمالی هستند. اثبات و نفی، هر دو را می‌توان به یاری قیاسها و استقراء انجام داد، لکن باید از قیاس و استقراء به گونه‌ای صحیح بهره جست. ایتال ترکیب قیاس، حدود و مقدمات آنرا تحلیل می‌نماید. وی آنگاه طبقه‌بندی قضایای قطعی را بنا بر کیفیت، کمیت و جهات می‌آزماید و روابط میان قضایا (تضاد، تناقض، تابعیت و غیره) را بررسی می‌نماید.

وی در نظریه قیاس به سه شکل بیشتر اشاره نمی‌کند و در آنچه به قیاس اقترانی مربوط می‌شود، حتی در شیوه بیان اندیشه‌ها شدیداً به ارسطو تاسی می‌جوید. چنانچه مانند ارسطو اصطلاحات «حد اول، اوسط و آخر» را جز در رابطه با شکل اول به کار نمی‌برد و مانند او در رابطه با اشکال ۲ و ۳ از «حد اکبر، وسط و اصغر» سخن می‌گوید. وی از علائم عارضه‌ای و وجوهی که پسه‌لوس بیان داشته بهره نمی‌جوید. از قیاسهای شرطی و

منفصل به سرعت می‌گذرد و در این باره نه از لغات و اصطلاحات مشائی، بلکه از واژه‌های رواقیون بهره می‌گیرد.

وی در باب قیاس به طور کلی چنین می‌گوید که تحصیل نتایج غلط از مقدمات صحیح غیر ممکن است در صورتی که بر اساس مقدمات غلط گاه می‌توان نتایج درستی را به دست آورد. سپس وی لغزشهای منطقی در نتایج قیاسی را باز به همان شیوه ارسطو تشریح می‌نماید.

رویه‌م رفته می‌توان گفت که رساله جدل ایتال تلخیصی از منطق ارسطو است که اضافات چندی را نیز شامل می‌شود. در این اثر اندیشه‌های بدیع و اصیل نادر است و این امر با عرف زمانه‌ای که اثر در آن نوشته شده است، مطابقت دارد، زمانه‌ای که در آن ستایش از استادان و فرزندان سلف بر ذهن آفریننده مرجح است.

میشل^۱ از اهالی افس را که هم عصر ایتال بود نیز باید شارح ارسطو دانست. وی بخشهای مختلف ادغون را تفسیر نمود. بلمیداس^۲ در قرن سیزدهم و ژرژ ماهیمر^۳ در قرن چهاردهم نیز خلاصه‌هایی را از منطق ارسطو به دست دادند.

در گرجستان و ارمنستان منطق در رابطه تنگاتنگ با مطالعاتی که در این رشته در ییزانس و سوریه صورت می‌گرفت توسعه پذیرفت.

کتاب ژ. کالانداریچویلی^۴ که درباره تاریخ منطق^۵ در گرجستان به رشته تحریر درآمده مدلل داشته است که این علم در این سرزمین از قرن چهارم میلادی به بعد به وسیله نحله سخنوری کلشید^۶ مطالعه می‌شده است و این بدان معنا است که در گرجستان درست مانند یونان، هند باستان و دیگر کشورها، علم منطق در آغاز با هنر سخنوری و خطابه نزدیکی تام داشته است. نحله کلشید چنان بر آوازه بوده که حتی شاگردانی از سرزمین یونان در آن تحصیل دانش می‌کرده‌اند. باید اذعان داشت که در این نحله منطق ارسطو عمیقاً مطالعه می‌شده زیرا تمیستیوس که یکی از بزرگترین ارسطو شناسان زمانه بود، پرورش خود را مدیون آن نحله است.

1. Michel d' Ephèse

2. Blemmydas

3. Georges Mahimer

4. Kalandarichvili

۵. ک. م. کالانداریچویلی: مقالاتی در باره تاریخ منطق در گرجستان، تفلیس، ۱۹۵۳.

6. Colchide

سپس در عصر اولیه فئودالیسم در گرجستان نیز مانند بیزانس و سوریه مباحثات و مناظرات فکری سختی در اطراف رابطه فلسفه و منطق با خداشناسی، به پا خاست. در این دوره با فلسفه و منطق برخوردی منفی صورت گرفت و این فکر که فلسفه و منطق بدل به خادمان خداشناسی گردند، قوت یافت. این دیدگاه در قرن پنجم توسط پیرایور^۱ مورد تأیید و تصدیق قرار گرفت.

در گرجستان، در دوره فئودالیسم پیشرفته (از قرن یازدهم به بعد) تعلیمات همه در دست کلیسا بود و اساساً کار مربوط به آموزش و تعلیمات در درون صومعه ها صورت می گرفت. در فاصله قرنهای یازدهم تا دوازدهم آکادمیهای چندی تأسیس گردید. فلسفه حاکم در آن زمان ایده آلیسم مدرسی بود که نشانی از ستیزه جریانهایی ارسطویی و افلاطونی در آن مشاهده می شد. در گرجستان ژان داماسی اعتبار عظیمی داشت و کتاب او موسوم به جدل دوبار به زبان گرجی ترجمه شده بود.

در میان منطقین اصیل گرجی در عصر مورد بحث باید به ژان پتریتسی^۲ (۱۰۵۵ تا ۱۱۳۰) اشاره کرد. وی تحصیلات خود را در بیزانس به انجام رساند و در همان دیار با پسه لوس و ایتال آشنا شد و پیوند دوستی میانشان برقرار گشت. او در آغاز قرن دوازدهم به دعوت تزار، داوید بنا ساز^۳ وارد گرجستان گشت و در آکادمی گلاتی^۴ به کار مشغول گردید.

پتریتسی، در مورد آنچه به رابطه فلسفه و خداشناسی مربوط می شود، با نظر کسانی که دخالت عقل را در مسائل دینی باور نداشتند مخالف بود و به این حکم که فلسفه اشتغالی خارج از دین محسوب می شود، باور نداشت. وی بر آن بود که فلسفه و دیانت دو امر متضاد نیستند اما فلسفه را نباید خادم خداشناسی پنداشت. وی تا آنجا پیش می رفت که می گفت فلسفه و نیز منطق باید نقش کم و بیش مستقلی ایفاء نمایند.

پتریتسی تقسیم فلسفه را به فیزیک، اخلاق و منطق مرعی داشت. در آن عصر منطق را جدل می گفتند و این علم از رشته هایی بود که در مدارس تحت عنوان «صنایع هفت گانه فکری»^۵ تدریس می گشت. در این نظام هفت گانه منطق به اتفاق گرامر و علم خطابه، حلقه بشری این علوم را تشکیل می دادند. پتریتسی منطق را علم اثبات و نفی

1. Pierre Iver

2. Jean Petritsi

3. David le Bâtitteur

4. Guelati

5. Sept arts Libéraux

که مبتنی بر مفهوم قیاس اقترانی است، تعریف می‌کرد. در مورد آنچه به مسائل نظری شناخت و منطق مربوط می‌شود باید گفت که پتریتسی، ارسطوگرایی را با فلسفه نوافلاطونی پروکلو^۱ در آمیخته بود. وی کتاب مبانی خداشناسی را به زبان گرجی ترجمه کرد. این اندیشمند گرجی از یکسو از آموزش افلاطون درباره مفاهیم کلی تبعیت کرد و مانند او مفاهیم را اجناس و انواعی متعلق به اشیاء دانست که برخورد این اشیاء مقدمند. وی به نظریه تفکر و یادآوری افلاطون که موافق آن شناخت یادآوری و تذکر همه آن چیزهایی است که روح قبل از اتصال به جسم آنها را مشاهده کرده باور داشت و از سوی دیگر به اعتبار شناخت تجربی نیز اذعان می‌نمود. به نظر می‌آید که پتریتسی قضیه را ساده‌ترین شکل تفکر تلقی می‌کند، زیرا وی مفهوم را قضیه تلخیص شده می‌خواند. این اندیشمند برخلاف ارسطو چنین می‌آموزد که مفهوم نیز مانند قضیه به معنای نفی و اثبات چیزی در رابطه با چیز دیگر است، اما این نفی و اثبات در مفهوم به صورتی پوشیده و مضمحل صورت می‌گیرد. پتریتسی خاطر نشان می‌نماید که چنانچه از لحاظ مضمون بنگریم، مفهوم، ماهیت اشیائی را که در آن می‌گنجند، بیان می‌دارد و چنانچه مفهوم را از لحاظ مصداق آن بررسی نماییم، آنگاه باید گفت که مفهوم آنچه را که در اشیاء مشترك است، روشن می‌سازد. پتریتسی مفاهیم نوعی^۱، خاص^۲ و شخصیه^۳ را متمایز می‌نماید. او بر بینش ارسطویی مقولات، تکیه می‌کند، اما در عین حال معتقد است که این مقولات تابع مفهوم متعالی و وسیعتری هستند.

وی مانند ارسطو قیاس اقترانی را یگانه شکل واقعاً علمی استدلال می‌داند و در این باره بر نقش حد وسط تأکید می‌ورزد: «هر شناخت و هر مطالعه‌ای از طریق حد وسط می‌گذرد»^۴. وی مسأله ساختار قیاس اقترانی را تعمیق کرد و به گونه‌ای بدیع و تازه رابطه میان حدود را با جای دادنشان در درون نیمدایره به توضیح درآورد.

پتریتسی کوشید تا نقش حد وسط را به عنوان حلقه واسط میان دو حد نهایی دیگر توضیح دهد. وی با استناد به ارسطو چنین می‌گفت که شناخت علمی شناخت پدیدارهای طبیعی است. در طبیعت پدیدارها بر اساس علتها ظاهر می‌شوند، اما علت را چگونه می‌توان یافت؟ در این باره باید گفت که علت در قیاس به صورت حد وسط ظاهر می‌شود. لازم

1. Génériques

2. Spécifiques

3. Singuliers

به تذکر است که در اینجا با برخورد ماتریالیستی با قیاس‌سروکار داریم، زیرا قیاس به مثابه انعکاس توالی پدیدارهای میانجی تعریف شده است.

فلسفه و منطق پتریتیسی در اساس خصلت مدرسی^۱ و آینده‌آلیستی داشته است. وی از قیاس در اثبات وجود خدا بهره گرفت. ولی در منطقش گرایش وجود دارد که وی را در فراسوی معاصران جای می‌دهد: وی منطق را خادم ساده‌خداشناسی نمی‌پندارد، بلکه می‌خواهد که منطق ابزاری برای شناخت پدیدارهای طبیعت باشد و گرایش مترقیانه منطق وی را باید در همین نکته جستجو کرد.

وجود عناصر دیالکتیکی، یکی دیگر از جنبه‌های مثبت فلسفه و منطق پتریتیسی است. وی از آموزش فلسفه هراکلیت درباره وحدت وجود و لاوجود بهره می‌جوید. «هروجه وجود با لاوجود پیوند دارد...». وی همچنین براهیت مقوله دیالکتیکی امکان و واقعیت تأکید می‌نماید. وی حرکت و هرآنچه را که در زمان رخ می‌دهد گذاری از لاوجود به وجود می‌خواند. تخم مرغها فقط بالقوه مرغند. دانه‌ها فقط بالقوه گیاهند و نوزادان بالقوه رونده هستند و قس علیهذا. در همه این موارد حرکتی از لاوجود به سوی وجود صورت می‌گیرد.

پتریتیسی همچنین دیالکتیک واحد و کثیر را که افلاطون در پادمیدس بیان داشته، اقتباس می‌کند. وی می‌گوید که واحد و کثیر گرچه ضد یکدیگرند، اما نافی یکدیگر نمی‌باشند. این دو یکدیگر را متقابلاً مشروط می‌سازند و یکی بدون دیگری امکان موجودیت ندارد. اندیشمند گرجی اندیشه مربوط به وحدت دیالکتیکی واحد و کثیر، یکسانی و نایکسانی و علت و معلول را توسعه می‌دهد. با اینهمه همه این عناصر دیالکتیکی در چهارچوب عقاید مدرسی محدود می‌شوند.

نظریه فلسفی و منطقی پتریتیسی پیروانی یافت و همچنین عده‌ای با آن به مخالفت برخاستند، چنانچه کریستوفر، کاتولیک گرجی (قرن سیزدهم) بر او خرده گرفت که نظریه نوافلاطونی تجلی را از پروکلوس اقتباس نموده است.

از قرن سیزدهم تا قرن هفدهم در گرجستان هیچ اثر جدید منطقی به رشته تحریر درنیامد. رشد فرهنگ ارمنی در عصر فتودال با فرهنگ سوری، ییزانس و فرهنگ ایرانی شدیداً ارتباط داشت. از همان آغاز دوران فتودالی، همسایگان مقتدر ارمنستان یعنی ایران و ییزانس نه تنها در پی تسخیر آن سرزمین برآمدند، بلکه کوشیدند تا ایدئولوژی خود را

نیز بر آن دیار تحمیل کنند. بیزانس مسیحیت ارتدکس را در آن سامان اشاعه داد، در حالی که ایران سامانی می‌کوشید تا کاری کند که آئین زردشتی در ارمنستان ریشه دواند. از همین روارمنستان به منظور دفاع از استقلال سیاسی و شخصیت فرهنگی علیه همسایگان خاور و باختر مبارزه می‌نمود.

در ارمنستان مناسبات تولیدی فئودالی، خیلی زود مستقر گردید و مدت پانزده قرن فرمانروایی داشت. کلیسا که زمینهای بزرگی را در دست خود متمرکز کرده بود، در آن سامان نیروی مقتدر اجتماعی و سیاسی محسوب می‌گردید.

اشاعه مسیحیت در ارمنستان بدو از طریق سوریه تحقق یافت. نخستین کشیشان از سوریان بودند و مراسم دینی در آغاز به زبان سوری برگزار می‌شد. آنگاه مسیحیت از طریق بیزانس رخنه نمود و در این زمان بود که در کلیسا زبان یونانی متداول گردید. مسیحیت در ارمنستان بر اثر کوششهای گریگوری که به بیزانس گرایش داشت، فرمانروا گشت و در پایان قرن سوم میلادی بدل به دینانت حاکم گردید.

فلسفه نوافلاطونی که در آن زمان در سوریه حاکم بود، نخستین جریان فلسفی است که در ارمنستان تثبیت گشت. به گونه‌ای که آثار ارسطو نیز در ارمنستان با تفسیر نوافلاطونی معرفی می‌شد، چنانچه پژوهندگان به ارسطو از پشت عینک فلسفه نوافلاطونی نگاه می‌کردند. برجسته‌ترین نماینده فلسفه نوافلاطونی در ارمنستان داود شکست‌ناپذیر^۱ (آناخت)^۲ بود که آثارش به نیمه نخست قرن ششم مربوط می‌شود. داود برای مطالعه فلسفه و ترجمه نوشته‌های فلسفه یونان به ارمنی به قسطنطنیه، آتن و اسکندریه سفر کرد. در اسکندریه استاد بلند آوازه‌ای مانند المپیودوراس^۳ وی را تعلیم داد، اما داود نیز از تعقیب و آزار برکنار نماند، از این رو ناگزیر به اقامت در گرجستان شد و در همان دیار بدروء حیات گفت. اندیشه‌های وی بعدها در ارمنستان شهرت یافت و حتی نوشته‌هایی را به وی نسبت دادند که از او نبود. آثار فلسفی داود شکست‌ناپذیر به زبان یونانی و ارمنی ترجمه گردید. نوشته‌هایش به زبان یونانی در ۱۹۰۴ توسط آ. بوس^۴ منتشر گشت.

پرانتل در کتاب تاریخ منطق، خود، داود را با نحله نوافلاطونی آتی و از جمله سیریانوس^۵ نزدیک می‌داند. اما و. چالونیان^۶ مدلل می‌دارد که بینشهای داود شکست-

1. David l'Invincible

2. Anakht

3. Olympiodoras

4. A. Busse

5. Syrianus

6. V.Tchaloyan

ناپذیر نه به نحله‌های نوافلاطونی سوریه یا آتن بلکه به نحله اسکندریه تعلق دارد. وی بر نزدیکی عقاید داود و عقاید المپیودوراس، الیاس^۱ و آمونیوس^۲ درباره مسائل اساسی فلسفه و منطق تأکید می‌نماید. «داود این نمایندگان برجسته نحله اسکندریه را ارج فراوان می‌نهاد و آنها را به عنوان استاد و یا مصنفانی که با آنها اشتراك عقیده کامل دارد، می‌ستود^۳».

داود شکست‌ناپذیر منطق نوافلاطونی را برای ارمنستان به ارمغان آورد. این منطق همان منطق ارسطویی بود که با تعبیری نوافلاطونی عرضه می‌گردید. داود آثار زیر را تألیف کرده است: تعریفهای فلسفه، تفسیری بر تحلیلیهای ارسطو و تحلیل مقدمه پرفیر. او و شاگردانش کتاب مقولات و شرح و تفسیر متعلق به ارسطو و ایساغوجی اثر پرفیر و تفسیرهایی بر مقولات ارسطو اثر الیاس را ترجمه کردند. لازم به تذکر است که به داود آثاری را نسبت می‌دهند که در انتسابش به وی می‌توان شدیداً تردید روا داشت. از جمله این آثار می‌توان به شرح مقولات و کتاب شرح و تفسیر اشاره کرد. به نظری^۴ ماناندیان^۵ این دو اثر ترجمه‌هایی از زبان یونانی هستند که به یامولیک^۵ تعلق دارند.

داود در نظریه شناخت فهرستی از مسائل اساسی که در برابر تفکر علمی قرار دارد به دست می‌دهد. این موارد در نخستین تحلیلیهای ارسطو (کتاب دوم، فصل یک و دو) مطرح شده است و آنچه به داود تعلق دارد آن است که وی ترتیب آنها را دگرگون ساخته است. وی مانند الیاس وقتی می‌خواهد موضوع معینی را مطالعه نماید در وحله نخست این پرسش را پیش می‌نهد که آیا این موضوع مستقل از وجدان ما وجود دارد و یا آنکه منحصر آ در تخیل و اندیشه ماموجود است. داود بر اساس این اندیشه موضوع‌های مورد مطالعه را به دو گروه منقسم می‌دارد: آنها که عیناً موجودند (مثلاً انسان، اسب و غیره) و آنها که از لحاظ عینی مسوجود نیستند (مانند نسانس). وی همچنین موضوعهایی را که واقعیت آنها محل شك و تردید است ممتاز می‌نماید (مثلاً امور متناقض). به عقیده داود می‌توان موضوعهایی را که واقعاً موجود هستند در درون دو مقوله جای داد: ۱) موضوعهای مادی که در معرض دریافت حواس واقع می‌شوند (۲) موضوعهایی که توسط عقل ادراک می‌گردند. خدا به مثابه یگانه منشاء هر آنچه که موجود است به

1. Elias 2. Ammonius

۳. و. ک. چالوئیان: فلسفه داود شکست‌ناپذیر، ایروان، ۱۹۴۶، صفحه ۷۰ (چاپ روسی)

4. Y. Manandian 5. Yamvlikh

متوله دوم تعلق دارد. داور به اندیشه نوافلاطونی شناخت خدا از طریق وجد و جذبۀ عرفانی باور ندارد، بلکه او مانند الیاس از شناخت عقلانی خدا سخن می‌گوید و خدا را به مثابۀ نخستین منبع حرکت جهان تعریف می‌کند و بدینسان در این مبحث نه راه نوافلاطونی بلکه طریق ارسطو را پیش می‌گیرد.

به عقیدۀ داور پس از آنکه واقعیت و یا عدم واقعیت موضوع مورد مطالعه به ثبوت رسید، عقل ما پرسش دومی را طرح می‌نماید و آن چنین است که ذهن در بارۀ چیستی موضوع مورد مطالعه از خود سؤال می‌نماید و سپس سومین پرسش به میان می‌آید و آن چیستی کیفیات موضوع است و بالاخره چهارمین سؤال مربوط به این می‌شود که موضوع پژوهش چرا وجود دارد و غایت و نهایت آن کدام است.

داور مانند ارسطو همه امور را از لحاظ غایت شناسی^۱ می‌نگرد؛ همه آنچه که وجود دارد باید واجد هدف معینی باشد، چنانچه موجودیت تختخواب برای استراحت آدمی است. انسان نیز برای آن وجود دارد که گیتی را تکمیل کند زیرا گیتی بدون انسان ناقص است.

شناخت علمی ناگزیر است زیرا طبیعت حاوی بسیاری از چیزها است که از نظرها پنهان شده‌اند و بی‌واسطه عیان نمی‌گردند. باید همه آنچه را که طبیعت پنهان ساخته مکشوف ساخت و این هدف دانش است.

داور در شناخت، پنج مرحله را تشخیص می‌دهد. این پنج مرحله چنین‌اند: احساس^۲، تجسم^۳، عقیده^۴، فهم^۵ و عقل^۶. وی احساس را به گونه‌ای ماتریالیستی درک می‌کند و آنرا نتیجه تأثیر دنیای بیرونی بر ذهن انسان می‌داند، در عین حال به درستی یادآور می‌شود که احساس تنها حاوی معلومات جزئی درباره اشیاء است و منحصرآ به موضوعهای مجزا و پراکنده مربوط می‌شود. تجسم نیز تداعی‌کننده شناختهای جزئی درباره اشیاء است. در مرحله تجسم ذهن بر احساسهای قبلی تکیه می‌کند اما بر عکس آن احساسها، شیء بیرونی محرک تجسم نمی‌باشد.

اما داور عقیده دارد که برعکس احساس و تجسم، عقیده محدوده تجربۀ حسی را درمی‌نوردد، زیرا حاوی استدلال و تعمیم است.

وی بنا بر آموزشی که افلاطون در کتاب *تئتت* به دست داده دو نوع عقیده را باز

می‌شناسد: عقیده نا استوار و عقیده استوار. نوع اول به قضایای شخصیه مربوط می‌شود و نوع دوم شامل قضایای کلی است. بدینسان عقیده مرحله‌ای از شناخت است که گذار از تجربه محسوس را به شناخت کلی عقلی امکان‌پذیر می‌نماید.

فهم، صورت عقلانی شناخت است که امکان کشف علل و بیان نتایج نظری را برای ما پدید می‌آورد.

و بالاخره به عقل می‌رسیم که مرحله متعالی شناخت عقلانی است. در این مرحله امکان دست‌یازیدن به وسیع‌ترین تعمیمها وجود دارد. به عقیده داود پاره‌ای از دانشها (مثلاً ریاضیات) از فهم برمی‌خیزد در صورتی که فلسفه از عقل زائیده می‌شود. هیچگاه به احساسها نباید بسنده نمود زیرا احساسها فریفتارند، چنانچه اگر پارویی را در آب فرو بریم شکسته به نظر می‌آید و خورشید هزاران مرتبه کوچکتر از آنچه هست نمایان می‌شود. به عقیده داود خصلت محدود شناخت حسی نتیجه آن است که این شناخت علل پدیدارها را مکتشف نمی‌نماید و در نتایجی که از آن حاصل می‌شوند هیچ تعمیم و توجیهی به چشم نمی‌خورد. داود شناخت علمی را شناختی همگانی، تزلزل‌ناپذیر و با ثبات می‌خواند و از این لحاظ به اندیشه متافیزیکی حقیقت مطلق می‌گردد. وی چنین می‌آموزد که همه دانشها اصول خود را از فلسفه می‌گیرند. فلسفه دانش وجود از لحاظ وجود است. فلسفه هنر هنرها و دانش دانشهاست.

پاسخی که وی در نظریه شناخت به مسأله اساسی فلسفه می‌دهد ماتریالیستی است: وی به وجود جهان عینی مادی که تأثیراتش احساسها را در آدمیان برمی‌انگیزند، باور دارد و از اندیشه‌ای دفاع می‌کند که موافق آن شناخت جهان و جوهر اشیاء امکان‌پذیر است. با اینهمه وی در این مسأله ناپیگیری می‌نماید و در کنار اصل مادی، اصل و مبداء روحی را می‌پذیرد و به ثنویت می‌گراید. فلسفه او شکلی از آینده‌آلیسم عینی است و از فلسفه ارسطو و فلسفه نوافلاطونی مایه گرفته است.

داود منطق را جزیی از فلسفه می‌داند و آنرا ابزاری می‌خواند که به کار شناخت حقایق فلسفی می‌آید. به عقیده او منطق واجد چهار روش جدلی است. این چهار روش چنین‌اند: تقسیم، تعریف، برهان و اثبات و تحلیل. علت آن است که هرچه را که در عالم موجود است می‌توان تقسیم، تعریف، اثبات و تحلیل نمود. دیالکتیک (جدل) با تقسیم که مقدم بر تعریف است آغاز می‌شود. اثبات پس از تعریف ظاهر می‌گردد، زیرا انسان که ارسطو گفته، تعریف اساس اثبات است و بالاخره دیالکتیک به تحلیل منجر می‌شود که براساس مرکب آغاز می‌کند و به امر ساده و بسیط می‌انجامد. تحلیل عکس تقسیم است

زیرا تقسیم، راه معکوسی را طی می‌کند و از ساده به مرکب می‌رود. همچنین تحلیل با تعریف رابطه معکوسی دارد زیرا تعریف وجوه گوناگون موضوع را بنا به وحدتی که دارند نشان می‌دهد در صورتی که تحلیل موضوع واحدی را به اجزاء متعدد تجزیه می‌نماید. اثبات و تحلیل نیز با یکدیگر همین رابطه را دارند، اثبات نتیجه‌ای را براساس تجمع و برخورد احکامی چند به دست می‌دهد، در صورتی که تحلیل حکم اولیه را به احکامی چند منقسم می‌نماید و آنها را جداگانه مطالعه می‌کند.

داود در رابطه با نظریه تقسیم منطقی از اندیشه‌های افلاطون تبعیت می‌نماید. موافق این اندیشه‌ها تقسیم باید در رابطه با جنس متعالی آغاز شود و تا مرحله انواع دانی نزول کند، بی‌آنکه اشیاء جزئی را شامل شود، زیرا تقسیم منطقی تنها با موارد تغییرناپذیر و اموری سروکار دارد که جاودانه موجودند. در صورتی که موضوعات شخصیه در معرض دگرگونیهای مداوم هستند. داود می‌نویسد: «دانش بشری تنها در رابطه با آنچه ثابت و پایدار است و تنها در رابطه با آنچه که همیشه وجود واحد و یکسانی دارد، قوام و ثبات می‌پذیرد»^۱.

در تقسیم منطقی نمی‌توان از نوع به فرد گذر نمود زیرا «افراد بیشمارند و بی‌نهایت تعریف‌ناپذیر. آنها پدید می‌آیند و دگر بار ناپدید می‌شوند»^۲. به عقیده او تقسیم کل به اجزاء آن نیز با تقسیم منطقی مرتبط است.

داود براهیت تعریفها در دانش تأکید می‌نماید و چنین می‌گوید که کسی که بخواهد واجد اندیشه‌های درستی درباره اشیاء باشد، باید قبل از همه طبیعت اشیاء را بشناسد و از این رو باید تعریفی از آنها را برخورد عرضه نماید و از همین رو باید گفت که تنها آنچه که واجد تعریف است می‌تواند موضوع علم واقع شود.

به عقیده او خود مفهوم تعریف به مساحی زمین باز می‌گردد و این مفهوم از آنجا به قلمرو منطق داخل شده است. بنابراین داود منشاء عقاید مجرد را با شرائط مادی حیات آدمیان مرتبط می‌داند.

تعریف، ترجمان جوهر و ماهیت موضوع مورد بحث است: ماهیت يك شیء عنصری است که وجود آن شیء را مشروط می‌نماید.

داود ماهیت کلی را بررسی می‌کند و در این رهگذر سه دیدگاه را بیان می‌دارد:

۱. نقل از د. چالوئیان، همان مأخذ، صفحه ۱۶۰.

۲. همان مأخذ.

به عقیده افلاطون کلی برجزی مقدم است. به نظر ارسطو کلی در درون جزئی موجود است (در درون اشیاء منفرد در جهان مادی) و بالاخره دیدگاه سوم واقعیت امر کلی و عام را منکر است و معتقد است که کلی جز در اندیشه ما وجود ندارد و شناختی است که نتیجه کثرت واقعی اشیاء است.

۱۹۵۵ در مورد آنچه به این مسأله مربوط می شود تردید روا می دارد: گاه می گوید که کلی واقعاً وجود دارد و مقدم بر امر جزئی و شخصی است (شخصی مبتنی بر کلی می باشد) و گاه برعکس از وجود کلی در اندیشه ما سخن می گوید و اساس این کلی ذهنی را کثرت اشیاء فردی و شخصی که وجوه مشابهی دارند، می خواند.

وی با اندیشه پرفیور در مورد رابطه معکوس میان مصداق و مضمون مخالفت می ورزد و از این اندیشه دفاع می کند که هر قدر مفهومی مصداقش بیشتر باشد به همان اندازه از لحاظ مضمون غنی تر است.

داود با تحلیل کتاب ایساغوجی اثر پرفیور متممها و اصلاحاتی بر آن می افزاید. به عقیده او مقوله های پنجگانه پرفیور یعنی جنس، نوع، صفت فصلی^۱، صفت خاص^۲ و صفت عارضی^۳ قبل از همه اصولی هستند که در مطالعه جنبه های گوناگون وجود به کار می آیند. به نظر ۱۹۵۵ این مقولات دارای پنج نوع پاسخ هستند که در برابر پرسشهای پنجگانه عرضه می شوند. بدو این پرسش طرح می شود که موضوع چیست؟ این سؤال به ماهیت موضوع مربوط می شود و در پاسخ بدان جنس، یا نوع مشخص می گردد. سپس پرسش دیگری بدین مضمون که خود شیء مورد نظر کدامست، رخ می نماید، در اینجا بر اساس صفت فصلی* و با تکیه بر آن جزء از صفت و علامت خاص که از همه مهمتر است و بدون آن شیء امکان موجودیت ندارد پاسخ گفته می شود (مثلاً درباره انسان با توجه به صفت و ویژگی فصلی انسان به عقل اشاره می نمائیم و با توجه به جزء اصلی صفت ویژه او چنین می گوئیم که وی قادر به شناخت جهان است).

اما بعد از این موارد، مسائلی طرح می شوند که با چگونگی تعریف موضوع از لحاظ

1. indice distinctif 2. indice propre
3. indice accidentel

همانطور که می دانیم فصل یکی از کلیات پنجگانه است و تعریف آن چنین است که فصل آن کلی است که سبب تمایز نوع در جنس می گردد، چنانچه قوه تکلم سبب تمایز انسان از حیوان می شود (حیوان جنس است و انسان نوع و قدرت تکلم فصلی است که نوع را متمایز می کند). م.

جزء ماهوی و صفت خاص آن ارتباطی ندارند. مثلاً می‌دانیم که انسان استعداد خندیدن دارد و این خندیدن ویژه انسان است، با اینهمه خندیدن برای انسان، صفت ذاتی و ماهوی به‌شمار نمی‌آید. اما پاره‌ای از صفات هستند که عارضی‌اند اما همیشه با شیء قرین هستند، چنانچه رنگ سیاه برای کلاغ عارضی است، اما صفت همیشگی اوست و بالاخره واپسین پرسش به وضعیت مشخص موضوع مربوط می‌گردد (صفات عارضی که لاینفک شیء نمی‌باشند): مثلاً سقراط بیمار است، سقراط نشسته است و وقر علیهذا.

بدینسان داود رابطه درونی کلیات پرفیر را مدلل می‌دارد و ترتیب آنرا توجیه می‌نماید. از سوی دیگر این رابطه و این نظم در جهت کشف رابطه عینی و توالی هر آنچه که واقعاً موجود است، به کار می‌رود.

فلسفه در ارمنستان پس از طی دوره شکوفایی اش، میان قرنهای پنجم تا هفتم میلادی دچار افول و زوال تدریجی گردید. اما از قرن دهم به بعد فلسفه و دانش بار دیگر احیاء شدند و توسعه یافتند. در درون نسلها علاقه شدیدی در قبال فلسفه و منطق یونانی مشاهده می‌گردید. در نیمه نخست قرن یازدهم دانشمندان برجسته گریگور پهلونی^۱ در زمینه فلسفه، منطق و خطابه متمایز گشت. وی منطق ارسطو را نیکو می‌شناخت و در این زمینه شهرت داشت و علاوه بر آن در زمینه تسلط بر منطق پرفیر و داود شکست‌ناپذیر از نوادر بود. او آکادمی ارمنستان را تأسیس کرد. در آن فرهنگستان، آثار ارسطو و داود رایج بود و به روی این دو متفکر کار علمی و پژوهشی صورت می‌گرفت.

در آغاز قرن دوازدهم ژان سوفسطایی^۲ تفسیرهایی را درباره چند اثر ارسطو به رشته تحریر درآورد و شرحی را بر کتاب تعاریف فلسفه اثر داود شکست‌ناپذیر، تحریر نمود. می‌توان گفت که از قرن یازدهم تا دوازدهم توجه به فلسفه و منطق هم در بیزانس (میشل پسه‌لوس و ژان ایتال) و هم در گرجستان (ژان پتریتسی) و هم در ارمنستان گریگور پهلونی و (ژان سوفسطایی) از نو زنده گشت. در این عصر داود شکست‌ناپذیر در ارمنستان از اعتبار عظیمی برخوردار بود.

از قرن سیزدهم تا قرن چهاردهم مردم ارمنستان در برابر ترکان و مغولان از استقلال خود دفاع کردند. کلیسای کاتولیک نیز به نوبه خود کوشید تا نفوذ خود را در آن دیار گسترش دهد و در این رهگذر از بار تلمی^۳ و دیگر سخنگویانی که «اونیتور»^۴ نامیده می‌شدند،

1. Grigor Pakhlavouni

2. Jean Le Sophiste

3. Barthélemy

4. Unitores

بهره گرفت. بدینسان اسکولاستیک اروپای باختری در ارمنستان نفوذ کرد و نوشته‌های اصلی توماداکن^۱ به زبان آن دیار ترجمه گشت. از سوی دیگر مبارزه علیه این اسکولاستیک انگیزه‌ای بود که فیلسوفان و منطقیون ارمنی را به مراجعه مجدد به ارسطو، پرفیر و داود شکست‌ناپذیر ترغیب می‌نمود. در این رهگذر رسالات و تفسیرهایی پدید آمد که از جمله می‌توان به تفسیرهای رابونی^۲ و اگرام^۳ (در باره مقولات ارسطو و ایساغوجی پرفیر) اشاره کرد.

چنانچه و. چالوئیان مدلل داشته^۴ و اگرام در تفسیر ارسطو وسیعاً از داود الهام گرفته و آثار فلسفی و منطقی او شدیداً از افکار این متفکر متأثر شده است. چنانچه مثلاً به موجودیت جهان بیرونی مستقل از وجدان باور دارد. «شیء محسوس نه در درون انسان بلکه در بیرون از او وجود دارد و این امر در رابطه با سنگ، درخت، دریا، اثمار و هر ذی‌وجودی مصداق دارد و همین سخن را می‌توان در باره دنیای ذهنی که مستقل از شناخت و ادراک (انسان) موجود است، تکرار نمود»^۵. بدینسان و اگرام بر مضمون عینی حقیقت تأکید می‌نماید. در باره ماهیت کلی چنین می‌گوید که کلی نه فی‌نفسه و نه در درون اشیاء فرضی، بلکه منحصراً در اندیشه آدمی موجودیت دارد.

از قرن چهاردهم به بعد نحله قاتو^۶ که نمایندگان اصلی اش ژان ورتنتسی^۷ و گریگور تاتهواتسی^۸ بودند، بدل به مرکز نهضت فکری علیه اسکولاستیک اروپای باختری گردید. ژان ورتنتسی (۱۳۲۵ تا ۱۳۸۸) بنیانگذار این نحله و پیرو ارسطو، پرفیر، الیاس و به‌ویژه داود شکست‌ناپذیر بود. وی کتاب مقولات و شرح و تفسیر ارسطو را تفسیر نمود و شرحی را برای ایساغوجی پرفیر عرضه داشت.

ورتنتسی سه شکل از وجود را متمایز می‌نمود: (۱) آنچه همیشه واقعیت است و هیچگاه امکان نمی‌باشد (خدا) (۲) آنچه در عین حال هم واقعیت و هم امکان است (طبیعت واقعی که آفریده خداست). (۳) آنچه امکان است، اما هیچگاه تحقق نمی‌پذیرد (ماده و زمان). وی همچنین به دو نوع امکان اشاره می‌نماید: امکانی که در درون واقعیت فعلیت می‌پذیرد و امکانی که در مرحله امکان باقی می‌ماند. به عقیده وی ماده همیشه امکان است

1. Thomas d'Aquin

2. Rabouni Vagram

۳. و. چالوئیان: همان مأخذ صفحه ۲۰۹

4. Tatev

5. Jean Vorotnetsi

6. Grigor Tatevatsy

و در مرحله امکان باقی می‌ماند در حالی که جهان مادی و اشیاء شخصیه مشخص امکانی هستند که به واقعیت بدل می‌شوند. ماده به مثابه ماده عاری از تعین رجسیت است، در صورتی که آن ماده‌ای که در درون اشیاء منفرد تحقق یافته از رجسیت و تعین برخوردار می‌باشد. و روتنتسی کلی (اجناس و انواع) را واقعی تعریف می‌کند که عاری از مادیت است.

وی بر اساس چنین اندیشه‌ای در باب کلی رابطه میان کلی و شخصی را چنین فهم می‌کند: شخصی حاوی کلی است در صورتی که کلی آن چیزی است که از شخصی منتزع می‌شود. در این فرایند همه آن جوهری که جنبه جزئی، تصادفی و فرعی دارند، از نظر دور شده و منتفی می‌گردند. بنابراین از این لحاظ و روتنتسی از ارسطو تبعیت می‌نماید: کلی واقعی است که در درون شخصی موجود است و به شخصی وابسته می‌باشد.

گریگور تاته‌واتسی (۱۳۴۶ تا ۱۴۰۹) صاحب نبشته‌های بسیار و از جمله نبشته‌هایی درباره منطق بود. وی مصنفی برجسته و از نمایندگان نحله تاتو به شمار می‌آید و اندیشه هایش با آراء داود شکست‌ناپذیر قرابت بسیار دارد.

و. چالوئیان، گریگور تاته‌واتسی را اندیشمندی با معلومات دایرة المعارفی توصیف می‌کند و می‌گوید که آثار این دانشمند در تاریخ فلسفه ارمنستان قرون وسطی بلند آوازه است. گریگور تاته‌واتسی مانند داود شکست‌ناپذیر در مبحث رابطه میان کلی و جزئی بر دیدگاه ارسطو تکیه می‌نماید. وی بر اساس نظریه ارسطویی جنس و نوع، از افلاطون و پرفیر انتقاد می‌نماید و مانند ارسطو فرد را جوهر حقیقی و متقدم تعریف می‌کند.

اندیشمند مورد بحث اثر خاصی را به ایساغوجی پرفیر اختصاص داده است. وی در زمینه منطق به مسائل مربوط به تقسیم منطقی و برهان توجه خاص می‌نماید. به طور کلی می‌توان گفت که عصر مورد بحث در ارمنستان با مطالعه اندیشه‌های ارسطو، پرفیر و الیاس متمایز می‌شود و در این باب رسالات و نوشته‌های اصیلی پدید می‌آید. در میان تحقیقات اصیل مصنفان ارمنی آثار داود شکست‌ناپذیر جای ویژه‌ای دارند. وی گرایشهای ماتریالیستی منطق ارسطو را توسعه داد و در پیشرفت فلسفه و منطق در ارمنستان فتودالی سخت مؤثر افتاد.

آثار ارسطو از طریق سوریه و ارمنستان به سرزمین ایران رسوخ کردند. در قرن پنجم میلادی نحله نسطوری سوری ادس به کانون اصلی ارسطوگرایی بدل گردید. هنگامی که

در سال ۴۸۹ هجری قمری به فرمان امپراتور ژنون تعطیل شد، پیروان آن با حمایت زمامداران ساسانی به ایران رفتند و در آن دیار فلسفه ارسطو را معرفی کرده و ترویج آنرا آغاز نمودند. در سال ۵۲۹ هجری قمری امپراتور ژوستینین آکادمی آنها را تعطیل نمود. در اثر این جریان هفت تن از فیلسوفان نفی بلد شدند و از جمله دوتن از آنها یعنی داماسی و سمپلیسیوس به ایران گریخته و به نزد خسرو انوشیروان رفتند.

پس می بینیم که فلسفه یونانی و در رأس آن فلسفه نو افلاطونی و فلسفه ارسطویی در دوره ماقبل اسلامی در ایران رسوخ یافت. مبلغان این فلسفه اساساً دانشمندان سوری بودند که در ایران بدو به طبابت شهرت داشتند، اما بعداً در فلسفه و منطق نیز مشهور شدند. همچنین باید گفت که نوشته های داود شکست ناپذیر در معرفی ارسطو و فلسفه نو افلاطونی در سرزمین ایران، سهم بسزایی داشته است.

در قرن هفتم دگرگونی های ژرفی در حیات ایران و دیگر کشورهای خاور نزدیک در رابطه با ظهور اسلام و فتوحات تازیان اتفاق افتاد. محمد بنیانگذار دیانت اسلامی در سرزمین عربستان دواتی اسلامی را بر اساس دین مداری تأسیس کرد. نخستین پایتخت دنیای مسلمان شهر مدینه بود. مسلمانان در ایام خلافت ابوبکر و عمر، سوریه، بین النهرین، ایران و مصر را گشودند. در عصر خلافت امویان (۶۶۱ تا ۷۵۰) امپراطوری اسلامی باز هم گسترش بیشتری یافت و سرزمین پهناوری را میان اقیانوس اطلس و اقیانوس آرام از اسپانیا و آفریقای شمالی تا سرزمین هند فراگرفت و علاوه بر آن ترکستان، قفقاز و قسطنطنیه را نیز شامل گردید.

امویان پایتخت امپراطوری خود را به شهر دمشق منتقل نمودند، از مراکز مهم فرهنگی آنها می توان به شهر بصره و کوفه اشاره کرد. در این دو شهر دانشمندان بسیاری با دیانت های گوناگون مسلمان، مسیحی، یهودی و زردشتی اقامت داشتند. در این نقاط فرهنگ عربی با کهن ترین و پیشرفته ترین تمدنها برخورد می نمود و از آنها تأثیر می گرفت. در میان این تمدنها از جمله می توان به تمدن یونانی، مسیحی و سریانی اشاره نمود. پس از سقوط دودمان اموی در خاور (فرمانروایی آنها به اسپانیا محدود گردید)، خلفای عباسی اسماً به مدت پنج قرن (۷۵۰ تا ۱۲۵۸) فرمانروایی کردند، اما قدرت و اقتدارشان را بیشتر باید به همان صد ساله اول مربوط دانست. در سال ۷۶۲ منصور دومین خلیفه عباسی پایتخت جدیدی را در بغداد بنا نهاد. شکوه و عظمت بغداد شهر دمشق را در سایه فرو برد و دیری نپائید که بغداد علاوه بر ایفای نقش مرکز سیاسی خلفا، بدل به کانون عمده اندیشه در خاور نزدیک گشت و از این نظر با قسطنطنیه رقابت نمود. منصور

(۷۵۴ تا ۷۶۵)، هارون الرشید (۷۸۶ تا ۸۰۹)، مأمون (۸۱۳ تا ۸۳۳) و دیگر خلفای عباسی علوم و معارف غیر دینی را حمایت کردند و در نتیجه در بغداد مساعی و تلاشهای علمی پردامنه‌ای جریان یافت. اما درخشش و جلال ظاهری ضعف درونی را پنهان نموده بود و دیری نپائید که خلافت بغداد به دوران انحطاط و زوال گام نهاد. نظم فتودالی حاکم، آن توان را نداشت که اتحاد و اتصال جامعه را تضمین کند. عربان در همه کشورهای مفتوحه، اشرافیت نظامی را برقرار ساختند و به‌زور شمشیر دیانت و زبان خود را بر بسیاری از ملتها که از لحاظ فرهنگ و تمدن قدیمتر و پیشرفته‌تر از آنها بودند، تحمیل نمودند. در این کشورها زبان عربی بدل به زبان دینی، دولتی و زبان علوم و ادبیات گردید.

در فاصله میان نیمه دوم قرن نهم و نیمه قرن سیزدهم (تا زمان تهاجم مغول) سرزمین وسیع حوزه خلافت عملاً به شاهزاده‌نشینها و امیرنشینهای مستقل تقسیم گردید. در این دوره همه مسلمانان سنتی به استثناء آنان که در اسپانیا و بخش باختری افریقای شمالی می‌زیستند، ظاهراً و اسماً به سیادت خلیفه در بغداد باور داشتند. در رابطه با مسائل دینی و مذهبی رأی خلیفه حجت بود و او به عنوان زعیم فکری مسلمانان تلقی می‌گردید. بغداد همچنان مرکز فکری و کانون فلسفه و دانش خاور مسلمان نشین بشمار می‌آمد. با اینهمه حکومت‌های ایالتی (امیران) در حقیقت حکام مستقلی بودند. در عین حال سرزمین‌هایی نیز وجود داشتند که فتودالهای محلی بر آنها فرمان می‌راندند که در میان آنها از جمله می‌توان به آسیای مرکزی، ایران و سوریه اشاره کرد. در ماوراء قفقاز، در آذربایجان کشور هاشمیان که جزیی از دربند^۱ بود در شمال قرار داشت و سرزمین شیروان^۲ در مرکز بود همچنین می‌توان به امیرنشینهای ساجید^۳ و سالارید^۴ در جنوب اشاره کرد. علاوه بر آنها قره‌باغ^۵ شکلی^۶، کابالا^۷ و در قرن پنجم گنجه قابل ذکرند. در ارمنستان و گرجستان هم نیز قلمروهای پنجگانه‌ای تشکیل شدند.

امیران این نواحی ظاهراً ولایت خلیفه بغداد را قبول داشتند، اما پول و جنگاور به او نمی‌دادند. خلیفه که از این لحاظ در مضیقه بود دیگر نمی‌توانست ارتشی بزرگ را برای به انقیاد درآوردن امیران تابع خود، نگاهداری نماید.

1. Derbent	2. Shirvan	3. Sadjides
4. Salarides	5. Carabakh	6. Chéki
7. Cabala		

این امیرنشینهای کوچک محل تصادمات و جنگهای دائمی بودند و این امر بردوش توده‌های کار پیشه سنگینی می‌کرد. در جریان این جنگها فئودالها کاروانها را غارت می‌کردند و زمینها را ویران می‌ساختند. در پی منازعات این چینی و به علت دگرگونیهایی که در جنوب روسیه اتفاق افتاد، تجارت آذربایجان در پایان قرن دهم رونق و اعتبار خود را از دست داد. بحران اقتصادی سختی سایه افکند. کیفیت پول تنزل یافت و مکه‌های نقره‌ای از جریان گردش پول خارج شدند.

در نیمه قرن یازدهم سلجوقیان ایران را گشودند و در پایان همین قرن امپراطوری پهناورشان ماوراء قفقاز را نیز فراگرفت. فئودالهای آذربایجان پرداخت خراج به سلطان را آغاز کردند. در این زمان خلیفه دیگر نه زعیم سیاسی بلکه فقط زعیم مذهبی مسلمانان بود.

در قرن دوازدهم قدرت سلطان سلجوقی رو به ضعف نهاد. دولت و کشور دچار تفرقه گشت و تجزیه و پراکندگی فئوالی فرمانروا گردید.

با ضعف خلیفه حیات روحی از مرکز به ایالت‌های قدیمی که از آن پس برجسته‌ترین اندیشمندان را پروردند نقل مکان نمود. (فارابی اهل ازبکستان، بوعلی سینا متولد تاجیکستان و بهمنیار آذربایجانی بود)

نتیجه فتوحات عرب، نزدیکی فرهنگهای عربی، یونانی-سریانی و ایرانی بود. در نتیجه فرهنگ مختلطی پدید آمد. آفرینندگان این فرهنگ نه تنها اعراب بلکه فرزندان متعلق به بسیاری از ملتها بودند. ایرانیان، تاجیکیان، ازبکان و غیره. سهم این ملتها در ایجاد فلسفه قرون وسطایی در این خطه‌ها از هیچ نظر از فاتحان کمتر نبود.

آنچه را که دانش باختری معمولاً فلسفه و دانش عربی می‌خواند، در حقیقت فلسفه و دانشی است که به زبان عربی تحریر شده، اما آفرینندگان ملتهای متعددی بوده‌اند.

هنوز دوران ماقبل اسلامی به سر نرسیده بود که خسروانوشیروان مدرسه‌ای فلسفی را در جندی شاپور (خوزستان) تأسیس نمود. پژوهشهایی که در این مدرسه درباره منطق ارسطویی صورت گرفت، در شهر بصره شهرت یافت و متخصصان در تنظیم دستور زبان عربی از آن بهره گرفتند. منطق ارسطویی که اعتبار و نفوذ فراوان داشت و از سوی دانشمندان سوری و ایرانی دقیقاً مطالعه شده بود، پایه‌ای برای ترکیب کلام عربی گشت. سپس در شهر کوفه نیز مطالعات گرامری و فلسفی عربی آغاز گردید و این مطالعات از کوششهای دو نسله زبانی رقیب بهره جست. زبان عربی لهجه‌های متعدد داشت و

مجموعه واژه شناسی بی‌نهایت گسترده‌ای را دارا بود. (هزارواژه برای ادای کلمه شتر، پانصد واژه برای شیر و حدود همین تعداد واژه برای افاده معنای نگونبختی به کار می‌رفت. از همین رولغت شناسان عرب می‌گویند که واژه نگونبختی خود نگونبختی بزرگی است).

در کنار این وفور مترادفات، زبان ادبی عرب که براساس لهجه‌های گوناگون تشکیل شده بود، حاوی مجموعه‌ای از لغات بامعانی مشترك بسیار بود که فهرست آنها کتاب کاملی را تشکیل می‌دهد.

مطالعه زبان عربی در میان ملل غیر عرب نیز اشاعه یافت. یکی از علل آن این بود که مسلمانان قرآن را نه سخن پیامبر، بلکه کلام خدا یعنی خود الله می‌دانستند و از آن رو ترجمه آن را جایز نمی‌دیدند (قرآن بعدها توسط میسیونرهای مسیحی ترجمه گشت). هر مسلمان پنج بار در روز نماز می‌خواند و نماز که با کلمات عربی ادا می‌شد، شناخت حداقلی از زبان عربی را اقتضاء داشت.

آن کس که زبان عربی را نیکو می‌دانست، اعتبار فراوانی کسب می‌کرد. واژه‌های عربی در زبانهای ملل نومسلمان رخنه کردند. این واژه‌ها بدو آ در فن شناسی و علم قضاء وارد شدند و سپس دانشها و آنگاه زبان معمولی را فرا گرفتند.

رقابت نجله‌های بصره و کوفه سبب تکامل پژوهش علمی در زبان عربی گردید. رقابت علمی میان این دو نجله تا زمانی که بغداد تبدیل به مرکز زبان شناسی و دیگر دانشها در خاور زمین اسلامی گردید، ادامه یافت.

دستور زبان عربی براساس اندیشه‌هایی که ارسطو در رساله شرح و تفسیر بیان داشته بود و برشالوده متمدنانهایی که اساساً نوافلاطونیان بر آن افزوده بودند، آفریده شد.

در جهان مسلمان الهیات در میان علوم در درجه اول بود و مقام شامخی داشت. در بدو امر شرح و تفسیر قرآن اشتغال این علم بود. سپس در محدوده آن نظامی از اصول و جزییات به منظور پاسخگویی و غلبه فکری بر پیدینی پدید آمد و این مقتضی کاربرد ابزار جدل و شناخت منطق بود. برای آنکه منطق ارسطو در خدمت اسلام سودمند افتد، لازم می‌آمد که از آن حکمتی مدرسی (اسکولاستیک) ساخته شود. همین فرایند در باختر زمین نیز صورت گرفت و منطق ارسطو به منطق اسکولاستیک تبدیل گشت. در باختر ارسطو کریستینیزه گشت و در خاور اسلامیزه گردید.

در کشورهای اسلامی عرب زبان، منطق به وعظ و علم خطابه نیز خدمت کرد. اسلام توصیه می‌نمود که در هر جمعه خطبه‌ای در درون مسجد خوانده شود و این کاری بود

که خود پیامبر نیز در مدینه انجام می‌داد. ادای این خطبه‌ها در جماعت، امتیازی برای مقامات بود و در پایتخت توسط خلفا و یا نمایندگان‌شان و در ایالات توسط حکام قرائت می‌گشت.

از سوی دیگر منطق اصل جدیدی را وارد حقوق اسلامی نمود و آن اصل تمثیل بود: استدلال از مورد خاص و جزئی (وضعیت سلف)، به مورد جزئی مشابه دیگری رهنمون می‌گردید و این کار در مواردی صورت می‌گرفت که درباره آن موارد نص صریحی در قرآن وجود نداشت.

در زمینه دانش تاریخی دو جریان با یکدیگر تلاقی نمودند. پاره‌ای از مصنفان چنین می‌گفتند که اعراب که پیامبر از میان آنان برخاسته بر همه ملت‌های دیگر در جهان برتری دارد و به سیادت بر ملل دیگر فرا خوانده شده است. اما جریان دیگر می‌کوشید تا برعکس اعراب را قومی نازل معرفی نماید. جغرافیا و ستاره‌شناسی نیز پیشرفت مهمی نمودند. کتاب بطليموس به زبان عربی ترجمه گردید و ستاره‌شناسی و جغرافیای کشورهای عرب-زبان از آن بهره فراوان گرفت.

ریاضیات اعتبار کثیری یافت. کتاب هبانی اثر اقلیدس به زبان عربی ترجمه گشت. دانش عرب که دستاوردهای ریاضیات یونانی و هندی را جذب کرده بود، خود در توسعه این علم و از جمله در پیشرفت علم جبر سهم به‌سزایی داشت. در دنیای مسلمان، حقوق شدیداً با الهیات بستگی داشت و علت آن این باور بود که همه عرفهای حقوقی از تعالیم پیامبر ناشی می‌گردد.

در میان علوم طبیعی توجه فراوانی به شیمی مبذول گردید، هرچند که این علم هنوز در مرحله جنینی خود و به صورت کیمیا بود. علم پزشکی که پیشرفته‌ترین علم عملی بود بر نظریه‌های بقراط و جالینوس تکیه داشت. این علم با فلسفه طبیعت پیوند نزدیک داشت و معمولاً طبیب و فیلسوف شخص واحدی بود. (برای مثال می‌توان به الکندی، ابن سینا و دیگران اشاره کرد). در این زمینه باید گفت که مسیحیان سوری ترجمه رسالات پزشکی را به زبان عربی از همان دوران نخستین خلفای عباسی و به ویژه در عهد مأمون آغاز نمودند. در بغداد برای مطالعه دانش یونانی مؤسسه ویژه‌ای تأسیس گشت که دارای کتابخانه و رصدخانه بود. در دوران این خلیفه، قسطنین لوکا^۱ و حکائین بن اسحاق^۲ و پسرش اسحاق به خاطر ترجمه‌هایشان شهرت داشتند. حکائین بن

اسحاق نسطوری که به زبانهای سریانی، یونانی و عربی تسلط کامل داشت، نحله‌ای را در رابطه با ترجمه، در بغداد، اداره می‌کرد.

در عهد مأمون (۸۱۳ تا ۸۳۳) نخستین ترجمه‌های عربی آثار ارسطو پدید آمد. همچنین آثار مشائیون یونانی از جمله آثار الکساندر دافروودیزاس و نیز آثار فروریوس و آمونیوس و نیز تفسیر نوافلاطونی ارسطو به عربی ترجمه گردید.

رسالات افلاطون، تیمه^۱، دولت و قوانین و همچنین استخراجهایی از نوشته‌های نوافلاطونیانی مانند پروکلس و فلوطین برگردانده شد. در سال ۸۴۰ برگردانی از تلخیص کتاب انشاد متعلق به فلوطین تحت عنوان الهیات ارسطو صورت گرفت. اینها همه نشان می‌دهند که در ادبیات فلسفی عربی ارسطو نه با چهره واقعی خود بلکه با سیمای «نوافلاطونی» ظاهر شده است. در قرن نهم حکائین، مقولات ارسطو را به زبان عربی ترجمه کرد. در قرن دهم ترجمه‌های جدیدی از آثار ارسطو به وسیله مسیحیان سوری صورت گرفت. بهترین این ترجمه‌ها به ابو-بیلی متی^۲، یحیی بن عدی^۳ و عیسی بن زهرا^۴ متعلق است.

نوشته‌های یونانی در آغاز به زبان سوری ترجمه می‌شدند، سپس از آن زبان به زبان عربی در می‌آمدند. اما پس از مدتی ترجمه آثار مستقماً از یونانی به عربی آغاز گردید. ترجمه‌های سوری و عربی، اغلاط و لغزشهایی داشتند که معنای متون یونانی را قلب و تحریف می‌کردند. در این نوع ترجمه‌ها آموزش فلسفی ارسطو با شکل و سیمای فلسفه نوافلاطونی ظاهر شده بود و بدین علت خوانندگان، آراء نوافلاطونی را با اندیشه‌های ارسطو مشتبه می‌ساختند. اما منطق نیز از این استحال برکنار نماند. در این ترجمه‌ها منطق، علمی کاملاً صوری معرفی شده بود که باید صرفاً در توجیه جزئیات عقیدتی به کار رود.

رشد دانش مربوط به زبان عربی، علاوه بر دانش یونانی از دانش هندی نیز متأثر گردید. ترجمه آثار مؤلفان هندی در زمان خلافت منصور آغاز گشت و سپس در زمان خلیفه هارون الرشید تکمیل گردید. ترجمه‌ها مستقیماً از سانسکریت و یا زبان پارسی صورت می‌گرفت. جهان مسلمان با شور و اشتیاق عرفان هندی، فیثاغوری و نوافلاطونی را پذیرا گشت. در این زمان آثار مجعولی از فیثاغورس، سقراط، پلوتارک، هرمس و دیگران پدید

1. Timés

2. Abu-Bilir-Matta

3. yahya ibn Adi

4. Isa Ben-Zara

آمدند و با اقبال تمام روبرو شدند. در نظر دانشمندان عرب تسلط بر منطق ارسطو موجب افتخار و سرافرازی بود. چنانچه سوریان و ارمنیان نیز درباره این منطق تصور مشابهی داشتند. آنان با کتاب مقولات، شرح و تفسیر، نخستین تحلیلیها و جوابیه سوفیسمها آشنایی داشته و مطالب آن آثار را می‌شناختند.

اما در مورد آنچه به فلسفه‌های ماقبل سقراطی و از جمله به فلسفه دموکریت مربوط می‌شود، باید گفت که دنیای مسلمان این فلسفه‌ها را جز از طریق نبشته‌های مجعول متعلق به واپسین قرنهای عهد باستان نمی‌شناخت.

اما خصیصه فلسفه عربی زبان را در خاور نزدیک باید جزمیت‌گرایی و توسل و تکیه به اعتبار و اقتدار استادان سلف توصیف کرد.

این فلسفه چهار جریان عمده داشت. این جریان‌ها چنین بودند: ۱) نظریه «اخوان الصفا». ۲) فلسفه مشایی شرقی. ۳) سوفسطایی. ۴) فلسفه کلامی اسلامی.

در نیمه دوم قرن دهم جمعیت سری «اخوان الصفا» در بصره تأسیس گردید. این جمعیت برای اشاعه نظرات خود دائرةالمعارفی را منتشر ساخت که ۵۲ جزوه داشت (از این جزوات ۶ جزوه مربوط به بحث منطق بود). در این دائرةالمعارف، معارف علمی گوناگون و از جمله منطق، ریاضیات و فیزیک درج شده بود.

«اخوان الصفا» چنین می‌گفتند که هدفشان بالابردن سطح تعقل و دانش همه ملت‌ها و همه ادیان است. می‌گفتند که می‌خواهند تعلیمات عیسی و محمد را با آموزشهای فلسفه یونان باستان درآمیزند. آنان از منابع یونانی، هندی، یهودی، مسیحی، عربی و ایرانی بهره می‌گرفتند. فلسفه را به مثابه شناختی متعالی، برتر از دیانت دانسته و ارزیابی می‌کردند. دائرةالمعارف «اخوان الصفا» در رابطه با نظریه شناخت حاوی عقاید زیر بود: ارزش روحی و فکری آدمی در درون دانش و هنر بروز می‌نماید. دانش (یا شناخت) صورت و شکلی است که روح کسب می‌نماید، زیرا مطالب علمی را ادراک می‌کند. در مورد آنچه به هنر مربوط می‌شود، آنان عقیده داشتند که در این رابطه روح در درون ماده، شکل می‌پذیرد.

معلومات، بالقوه در ضمیر نوآموز موجود است، اما جز به یاری مطالعاتی که معلم در آن دخالت فعال دارد، فعلیت نمی‌پذیرند. اما در اینجا این پرسش پیش می‌آید که معلم نخستین که خود معلمی نداشته چگونه تحصیل علم نموده است. فیلسوفان چنین پاسخ می‌گویند که وی مستقلاً تفکر و تأمل کرده است. در حالی که خداشناسان الهام‌های پیامبرگونه را در این امر ذی‌مدخل می‌دانند. «اخوان الصفا» عقیده داشتند که در تحصیل

معرفت، روشهای متفاوتی وجود دارد. با توجه به وساطت و حالت برزخی روح میان دوجهان جسمی و فکری، درشناخت سه شیوه و یا سه منبع قابل امکان متصور است. روح آدمی به یاری احساسها آنچه را که پائین‌تر از او واقع شده باز می‌شناسد و درشناخت امور متعالی‌تر از خود از استنتاجهای منطقی بهره می‌جوید و بالاخره باید گفت که خود را از طریق مکاشفه بی‌واسطه و استدلال باز می‌شناسد. در میان این سه شکل، خودشناسی، مطمئن‌ترین اشکال است. هنگامی که ضمیر آدمی می‌کوشد تا از این مراحل فراتر رود با ضیقهای بسیاری مواجه می‌گردد. از این‌رو دربارهٔ اموری مانند منشاء و مقصد عالم نباید تفلسف نمود. اما روح می‌تواند از طریق وارستگی و زیستنی سنجیده به شناخت محض واقعیت نائل آید.

در دایرةالمعارف آمده است که برای ارتقاء فهم و دانش همگان بدو باید به آموزش دینی پرداخت و احکام دیانت را تعلیم داد. همچنین باید دانشهای غیر دینی مانند دستور زبان، شعر و تاریخ را عرضه نمود. پس از همهٔ اینها نوبت به تعلیم فلسفه می‌رسد که آموزش آنرا باید با ریاضیات آغاز کرد.

در زمینهٔ ریاضیات «اخوان‌الصفاء» اهمیت زیادی برای عرفان عددی فیثاغوری و هندی قائل بودند. اشیاء بنا به تصور اعدادی که به آنها مربوطند، آفریده می‌شوند. «عدد واحد» اصل مطلق هرووجود و هراندیشه‌ای است. در نظریهٔ اعداد علم الهی وجود دارد و علم‌الاعداد، آغاز، میانه و پایان هر فلسفه‌ای است. هندسه دانشی است که به روی اشکال مرئی کار می‌کند و زمینه را برای حساب که دانش محض حقیقی محسوب می‌شود آماده می‌نماید. در هندسه و علم‌الاعداد، آدمی از جهان محسوس منتزع می‌شود و به جهان روحانی صعود می‌کند.

ریاضیات ذهن را به معرفت ستارگان هدایت می‌نماید. به نظر «اخوان‌الصفاء» در این زمینه نیز با الهامات عرفانی سروکار داریم. ستارگان نه تنها خبر از آینده می‌دهند، بلکه در همهٔ رویدادهای زمین نیز مؤثر می‌افتند و نیکبختی و سیاه‌روزی افراد بدانها بستگی دارد. خورشید، تیر و زهره نیکبختی می‌زایند، درحالی که قمر، زحل و مریخ موجب نگونبختی‌اند. هر سیاره دارای محدودهٔ نفوذی معینی است. انسان در زندگی از ستارگان گوناگونی متأثر می‌شود. بدو آ قمر سبب نمو جسمی او می‌شود و آنگاه عطارد روح او را شکل می‌بخشد. سپس انسان در حوزهٔ نفوذ سیارهٔ زهره واقع می‌شود و پس از طی این مرحله خورشید به او خانواده، ثروت و قدرت می‌بخشد. مریخ برایش شهامت و نجابت روحی به‌ارمغان می‌آورد. سپس در دورهٔ فرمانروایی ستارهٔ تیر انسان برای پیوستن به

سرای واقعی آماده می‌شود و بالاخره زحل اعمال اثر می‌کند و آرامش را بدو باز می‌گرداند.

خدا به مثابه وجود متعالی، منشاء هرتجلی و شناختی است. ذهن کودک در آغاز به برگ کاغذ کاملاً سپیدی می‌ماند، اما بعد آنچه را که از حواس پنجگانه ناشی می‌شود، جذب می‌کند و سپس به مرحله حکم می‌رسد. آنچه در مقام مقایسه با حیوانات ویژگی انسان محسوب می‌شود، عقل آدمی است که در حکم، زبان و عمل ارادی منعکس می‌گردد. دائرة المعارف بر نقش زبان در شناخت تأکید می‌ورزد: هیچ مفهومی بی آنکه از طریق زبان تعبیر شود موجودیت ندارد. زبان و سخن، جسم و قالب تفکر است و این دو جدا از یکدیگر موجود نیستند.

در دائرة المعارف «اخوان الصفاء» منطق با ریاضیات مرتبط است زیرا همانطور که ریاضیات آدمی را از محسوس به معقول هدایت می‌کند، منطق نیز نقش واسطه را میان طبیعیات و مابعدالطبیعه ایفاء می‌نماید. موضوع طبیعیات اجسام و موضوع علم مابعدالطبیعه، ذوات روحی محض است. موضوع منطق، هم به انعکاسهای جسم در ذهن ما و هم به اندیشه‌های جهان روحانی مربوط می‌شود. منطق از لحاظ موضوع و اهمیت نازلتر از ریاضیات است زیرا که موضوع ریاضیات فقط به امور متوسط و میانی مربوط نمی‌شود، بلکه ماهیت هر چیزی را نیز فرا می‌گیرد؛ در حالی که موضوع منطق تماماً آن اشکال روانی است که میان جسم و روح واقع شده‌اند. منطق «اخوان الصفاء» که از اندیشه‌های فورفورئوس و پاره‌ای از آثار ارسطو الهام گرفته، اصالت بسیار کمی دارد.

«اخوان الصفاء» بر فصول پنجگانه فورفورئوس (پرفیر)، فصل دیگری را نیز اضافه می‌کنند و آن فردی است. این حدود منطقی را می‌توان بدین گونه بیان داشت: ۱) جنس. ۲) نوع. ۳) فردی. ۴) فصل ویژه. ۵) اختصاص. ۶) عارضی. حدود سه گانه اول توصیفات عینی و سه حد بعدی، توصیفات مجرد نامیده می‌شوند. مقولات مفاهیم عالیه هستند. مقوله اول ذات است و مقولات نهگانه دیگر عرض به شمار می‌آیند. صرف نظر از مقولات، نظام مفاهیم بر حسب تقسیم به انواع توسعه می‌پذیرد. علاوه بر تقسیم منطقی، سه روش منطقی نیز وجود دارند: تحلیل، تعریف و استنتاج. تحلیل شیوه مقدماتی و ساده‌ترین است. به یاری تحلیل می‌توان فردی را بررسی نمود. تعریف و استنتاج مشروح‌ترند و ما را در شناخت امر روحی یاری می‌دهند. تعریف، ماهیت انواع و استنتاج، ماهیت اجناس را تحلیل می‌نماید. احساسها ما را از وجود اشیاء آگاه می‌نمایند، اما تنها

تفکر است که ماهیت را مکتشف می‌سازد. شناختی که از احساسها برمی‌خیزد، دامنه و وسعتی ندارد و آنرا می‌توان با حروف الفباء مقایسه کرد. اصول شناخت عقلانی اهمیت بیشتری دارند، همانطور که کلمات نسبت به حروف واجد اهمیت بیشتری هستند و مهمترین و معتبرترین علم، علمی است که از احکامی که از اصول شناخت عقلی منتج شده‌اند، درست شده است.

آنچه رفت مجملی از آراء اساسی منطق «اخوان‌الصفاء» بود. تعالیم آنها بادیانت رسمی در تضاد به سر می‌برد و «اخوان» دائماً با تعقیب و آزار روبرو بودند. دائرة المعارف «اخوان‌الصفاء» همراه با آثار ابن سینا در ۱۱۵، درملاء عام به آتش کشیده شد. «فلسفه» «اخوان‌الصفاء» که شهرت بسیار داشت، احصائیه‌ای محسوب می‌شود که محفل‌های فکری خاور نزدیک از معارف یونانی، هندی، ایرانی، مسیحی و یهودی به دست داده‌اند.

فلسفه مشایی که از قرن نهم تا قرن یازدهم میلادی دوام داشت از لحاظ مضمون فلسفی موجود در آن واجد اهمیت بیشتری بود. حیات کوتاه ولی تابناک این فلسفه، تاریخ فلسفه در خاور نزدیک را رقم زد.

فلسفه مشایی شرق، فلسفه‌ای التقاطی بود که گرچه آموزشهای ارسطو بر آن حاکم بود، اما آموزشهای این فیلسوف با فلسفه نوافلاطونی و دیگر جریانهای عرفانی در درون آن همزیستی می‌نمود. نمایندگان اصلی فلسفه مشایی در خاور نزدیک؛ الکندی (قرن نهم)، فارابی (قرن دهم) و ابن سینا و شاگردش بهمنیار (قرن یازدهم) بودند. این متفکران اندیشه‌هایی فلسفی داشتند که ثنویت ارسطویی که میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در نوسان بود، مشخصه آنها به شمار می‌آید. همچنین آنها از نظامهای نوافلاطونی و ایده‌آلیستی متأثر بودند. این فیلسوفان تلاش می‌نمودند که ارسطو را اسلامیزه نمایند و در این رهگذر، بهمنیار از دیگران موفق‌تر بود. وی در هنر و سازای اندیشه‌های نوافلاطونی - شده ارسطو با دیانت اسلام بیش از دیگران توفیق یافت.

مشائیون شرق در تلاش برای درهم آمیختن سه نظریه گوناگون (ارسطویی، نوافلاطونی و قرآنی) آثار خود را دچار ناهمگونی‌های بسیار و تناقضات بسیار نمودند. اینان در مبحث نظریه وجود اساساً به نظریه نوافلاطونی که موافق آن هر آنچه که موجود است از اصل روحی واحدی صادر شده تکیه نمودند. اما در نظریه شناخت و در منطق شدیداً ارسطوگرا بودند و از اندیشه‌های ارسطو بهره می‌جستند.

فلسفه عربی زبان*، منطق را دانشی عملی توصیف می‌کرد که قواعد اندیشیدن درست را عرضه می‌دارد. اگر در آئینه فلسفه عربی زبان به منطق بنگریم، منطق را باید نوعی ترازو دانست که صحت و اعتبار اندیشه‌ها را در آن وزن می‌کنند و آراء سقیم و بی‌اساس را جدا می‌کنند. تصور علم منطق به مثابه «ترازوی اندیشه‌ها» تا قرن نوزدهم در میان اندیشمندان مسلمان رایج بود. چنانکه باکیخانوف^۱ دانشمند آذربایجانی در قرن نوزدهم رساله منطقی خود را ترازوی دیدگان نامید و منظور آن بود که به یاری منطق می‌توان نور دانش را توزین کرد. فیلسوفان عرب اهمیت منطق را معلول آن می‌دانستند که منطق لغزشها را مانع می‌شود و تکامل و توسعه آزاد همه دانشها را سبب می‌گردد. مطالعه منطق اساساً پس از ترجمه رسالات منطق ارسطو و تفسیرهای آن به زبان عربی صورت گرفت. اتویوگرافی ابن سینا نشان می‌دهد که در مطالعه نبشته‌های آثار منطقی ارسطو چه پشتکار، دقت و وسواسی رعایت می‌شده است. دانشمندان عرب زبان بر اساس مطالعه نبشته‌های فوق نظرات خود را که کم و بیش اصالت داشت، عرضه می‌داشتند و کتب و رسالاتی در این باره تألیف می‌کردند. چنانچه بهمنیار در قرن یازدهم منطقی را تدوین نمود و استادش ابن سینا در این باره سه کتاب به رشته تحریر درآورد. حتی پس از فروپاشی فلسفه مشائی در خاور نزدیک، منطق به حیات خود ادامه داد و علاقه به آثار منطقی فروکش ننمود و رسالات منطقی جدیدی پدید آمد. علاقه به منطق صوری از جمله بنابه کاربردی که در مباحثات خداشناسی داشت و بنابه استفاده‌ای که از آن در جهت دفاع از اصول دینانت می‌کردند، تقویت می‌گردید. از سوی دیگر منطق و ریاضیات دوره آمادگی آموزش فلسفه محسوب می‌شدند.

نظریه شناخت مشائیون عرب زبان، آموزش ارسطو را درباره عقل پذیرنده و فعال، به گونه‌ای دگرگونه اقتباس نموده است. ارسطو در اینجا از مقوله دیالکتیکی امکان و واقعیت در توضیح قوانین تفکر بشری بهره جسته است. مشائیون با استفاده از این فکر ارسطو که عقل بشری را به نوری تشبیه می‌کند که رنگها را که بالقوه در طبیعت وجود دارند، بر دیدگان مرئی می‌سازد، معنای دیگری برای عقل بشری قائل می‌گردند. به عقیده ارسطو عقل فعال قائم به ذات خود انسان است. این امر در ذهن آدمی سبب می‌شود

* منظور فلسفه‌ای است که گرچه اساساً به زبان عربی نوشته شده اما اختصاص به اعراب نداشته و ملال دیگر نیز در آفرینش آن سهم به سزایی داشته‌اند.

که نیرویی که در خرد پذیرا برای شناخت مفاهیم وجود دارد، متحقق شود. اما مشائیون عرب زبان عقل فعال را اصل روحی مستقلی می‌شمردند که در بیرون از انسان وجود دارد و حرکت و تأثیرش انسان را به شناخت جوهر اشیاء هدایت می‌نماید. همانطور که نور به عنوان عاملی بیرونی در رؤیت رنگها عمل می‌کند، بدینسان که دیدن رنگها از سوی دیدگان مشروط به وجود آن است، عقل فعال نیز از لحاظ انسان منبعی بیرونی است که شناخت ماهیت اشیاء را امکان‌پذیر می‌نماید. این انتقال عقل فعال به بیرون از انسان سبب می‌شود که نظریه شناخت مشائیون شرق با جهان‌شناسی آنان مرتبط و هم‌آهنگ شود. زیرا به نظر آنان، عقل فعال، حلقه بازپسین زنجیره عقلهای صدور جهانی محسوب می‌شود (عقل ناسوتی و مربوط به جهان سفلی).

مشائیون این دوره چنین می‌آموختند که عقل جهان ناسوتی اشکال اشیاء و موضوعات را در جهان مادی مقرر می‌دارد. این عقل فعال چنانچه در عقل بالقوه بشری دخول نماید و با آن تصادم کند، اشکال ضروری تفکر را برای شناخت ماهیت اشیاء بر عقل بشری مکشوف می‌سازد. در اینجا باید گفت هر قدر هم که پوشش این نظریه عرفانی باشد، باز می‌توان در درون آن توافق و همخوانی میان اشکال تفکر بشری و اشکال وجود و دنیای مادی را مشاهده کرد. اولیانوف می‌گوید: در نظریه ماتریالیستی شناخت، مطلب اساسی اذعان این مطلب است که اشکال تفکر بشری همانند اشکال وجودند و آن اشکال را منعکس می‌نمایند. مشائیون عرب زبان نیز مسأله رابطه میان اشکال تفکر بشری و اشکال وجود را با همین ذهنیت مطرح نمودند. این موضع به موضع عقلانی مادی نزدیک می‌شود. زیرا در هر دوی این جریانها اشکال ذهنی شناخت سرچشمه‌ای ناسوتی و زمینی دارد، گرچه در بحث وجود، این دو جریان در برابر یکدیگر واقع شده‌اند.

مشائیون عرب آموزش ارسطو را درباره عقل بشری دگرگون نمودند. به نظر آنان عقل آدمی بر حسب اینکه در چه مرحله و درجه‌ای از قوه است، متفاوت می‌شود و تکامل آن بر اساس درجات بالقوه آن صورت می‌گیرد. درجات این تکامل بنابر آراء فیلسوفان اندکی تفاوت دارد.

الکندی می‌گوید: نقطه آغاز، عقل بالقوه (پذیرنده) است که مختص انسان می‌باشد. مرحله بعد عقل اکتسابی^۱ است و در مرحله بعد از آن عقل برهانی^۲ قرار دارد. اینها مراحل و درجاتی هستند که در طی آنها خرد آدمی به عقل فعال جاودانه نزدیک می‌شود.

فارابی نیز مانند الکندی معتقد است که عقل بشری فی نفسه ناتوان است و قادر نیست بدون تأثیری که عقل فعال جهانی بر آن اعمال می‌کند، عمل نماید و تنها در رابطه با آن است که نیرو می‌گیرد. تأثیر عقل فعال کلی بر عقل بالقوه آدمی، عقل آدمی را از حالت قوه بیرون آورده و بدان حالت فعلیت می‌بخشد («عقل بالفعل»). میان عقل بالقوه و عقل بالفعل واسطه‌ای وجود دارد و آن عقل «مکتسب» است (این واژه متعلق به اسکندر آفرودیسی است که در لاتین بدان intellectus acquisitus می‌گویند). به عقیده فارابی عقل بالقوه بشری با نیروهای تحتانی روح آدمی که با ماده مرتبطند و فناپذیر می‌باشند، ارتباط دارد، در صورتی که عقل بالفعل آزاد از ماده و نامیرنده است و عنصری بسیط و غیرقابل خلل می‌باشد. تنها این عقل است که پس از مرگ انسان به بقاء خود ادامه می‌دهد، در حالی که دیگر نیروهای روحی همه، همزمان با انسان نابود می‌شوند. فارابی می‌گوید که انسان قادر به شناخت جهان عینی بیرون است و علت آن است که اشکال خرد آدمی با اشکال پدارهای جهان مادی همانندند. زیرا اشکال عقلی و اشکال عینی هر دو منشاء واحدی دارند و آن عقل فعال جهانی است.

به نظر ابن‌سینا در ذهن و روح فردی بشری به جز عقل بالقوه وجود ندارد، اما باید گفت که عقل فعال نه فردی بلکه عمومی است و مشترك همه آدمیان است. به عقیده ابن‌سینا عقل فعال عمومی همان عقل کلی است و از جمله می‌توان به عقل تحت الفلکی (سفلی) اشاره نمود.

ابن‌سینا در نظریه خود درباره تکامل عقل بشری بر اهمیت تجربه محسوس در امر شناخت تأکید می‌نماید. وی چنین می‌آموزد که عقل بالقوه چنانچه بخواهد فعلیت پذیرد نیاز به مشاهدات حسی دارد. این مشاهدات، عقل بالقوه را غنی می‌سازد و سبب کمال آن می‌شود و امکان حرکتش را به سوی عقل مکتسب پدید می‌آورد. اما ابن‌سینا در کنار عقل مکتسب که با وساطت و براساس تجربه حسی عمل می‌کند به عقل دیگری نیز باور دارد که بی‌واسطه حقایقی را که شالوده‌های اصلی علوم را تشکیل می‌دهند، جذب می‌نماید. این حقایق بر اساس عقل فعال جهانی به گونه‌ای بی‌واسطه وارد ذهن انسان می‌شوند.

ابن‌سینا، علاوه بر شناخت عقلی که به شیوه‌ای طبیعی کمال می‌پذیرد، معتقد است که امکان نیل به معرفت ویژه‌ای که ملهم از عقل کلی جهانی است، برای انسان وجود دارد. یعنی گاه ممکن است که انسان به‌طور غیرطبیعی و فوق‌العاده به معرفتی کلی نائل آید. ابن‌سینا نبوت را از همین راه توضیح می‌دهد. به عقیده او علم نبوت نه علمی اکتسابی

و نه علمی است که خرد انسان به شیوه طبیعی و باطنی مراحل بدان دست یافته. اما ابن سینا بر آن است که این شناخت عرفانی نه از خدا بلکه از عقل سماوی تحتانی و خرد عالم سفلی سرچشمه می‌گیرد.

بهمنیار فیلسوف آذربایجانی نظریه خود را درباره عقل بشری و شناخت جهان به وسیله انسان، با همان ذهنیت الکندی، فارابی و ابن سینا توسعه داد. وی چنین می‌گوید: آموختن که هر انسان عقل بالقوه‌ای دارد که وی را از حیوانات متمایز می‌نماید. این عقل بدو آبنابه تأثیری که اشیاء بیرونی بر انسان می‌گذارند، برانگیخته می‌شود. موضوع شناخت، مستقل از فاعل اندیشنده وجود دارد. هرآنچه که به ذهن انسان خطور می‌کند از دنیای بیرون و از طریق احساسها وارد شده است. بنابراین عقل اولیه بشر همان عقل احساسی او است و آنرا باید عقل مادی تصور کرد، زیرا که این عقل به فعالیت حواس بستگی دارد و با آن مرتبط است. تجربه نشان می‌دهد که عقل آدمی درمقیاسی که انعکاسات اشیاء بیرونی به مخیله وی وارد می‌شوند، توسعه یافته و کمال می‌پذیرد.

انسان براساس عقل جبلی بالقوه و به یاری احساسها، حافظه و تخیل و از طریق تحصیل و تمرین، عقل «متداول» را توسعه می‌دهد. این عقل ثانوی نیز با ماده مرتبط است، زیرا این عقل با زمان توسعه و تکامل می‌پذیرد. به عبارت دیگر هرچه در زمان ایجاد شود با ماده پیوند دارد و امور مربوط به قوای ذهنی انسان نیز که حرکتشان در زمان صورت می‌گیرد، به جسم آدمی بستگی دارند و تابع آنند. عقل آدمی که به یاری تمرینها خود را تثبیت می‌کند در اندیشه آدمی و فعالیت شناختی وی منحصرراً مرحله‌ای محسوب می‌شود. براساس این مرحله است که عقل فعال که جنبه روحی محض دارد فعالیت روحی خود را آغاز می‌کند و به مرحله مکاشفه فکری، اندیشه‌ها و مفاهیم کلی راه می‌یابد.

آنچه احساسها به یاری نیروی متخیله به دست می‌دهند به جز تصاویر موضوعات جسمانی نمی‌باشد. گذار به مکاشفه عقلی، اندیشه‌ها و مفاهیم عام به یاری تجربیدی صورت می‌گیرد که تنها از عهده عقل فعال غیر مادی ساخته است. اندیشه‌ها و مفاهیم عام از تجربه محسوس حاصل نمی‌شوند. هرچند که تجربه فعالیت عالی معرفتی انسان را برمی‌انگیزد، مضمون و موضوعات چنین شناختی را تجربه عرضه نمی‌دارد. شناخت عالی دارای مضمون جدیدی است که از جهان روحانی برترین و دنیای اندیشه‌ها و تأثیر آنها بر فاعل شناسنده سرچشمه می‌گیرد.

پس به عقیده بهمنیار شناخت آدمی دارای دو منبع متفاوت است. یکی از این منابع

درپایین (تجربه حسی، احساسها، حافظه و تخیل) قرار دارد و دیگری دربالا واقع شده و به اندیشه محض و مفاهیم کلی مربوط می شود. پس معرفت آدمی دوسرچشمه دارد: یکی زمینی (مادی) و دیگری آن جهانی (روحي) است. براساس این مطلب می توان گفت که موضوعات شناختی نیز دونوع هستند: جهان مادی محسوس و جهان ماوراءالطبیعی که جنبه روحی محض دارد و در معرض دریافت حواس واقع نمی گردد. در فعالیت شناختی انسان با زمینه هایی سروکار دارد که هم مادون او هستند و هم بر وی تفوق دارند. بدین معنا که بعضی از موضوعها مادی هستند و بعضیها جنبه روحی ناب دارند. برعکس شناخت بشری، علم الهی است که مرجوع به خود باری است و هیچگاه از خود بیرون نمی آید.

به عقیده بهمنیار شناخت بشری مراحل زیر را طی می کند: (۱) عقل بالقوه ذاتی. (۲) مرحله وساطت است که میان عقل بالقوه و عقل بالفعل وجود دارد: در این مرحله عقل متداول به یاری آموخته ها و تمرینات و براساس امر مادی محسوس تشکیل گشته و توسعه و کمال می پذیرد. (۳) عقل مکتسب است که در پی عقل متداول و براساس آن ایجاد می گردد. (۴) عقل فعال است که از روحانیت محض سرچشمه می گیرد و اندیشه را بدون هیچ رابطه ای با معلومات حسی، متحقق می نماید.

شیخ نصیرالدین طوسی (قرن سیزدهم میلادی) اندیشه بهمنیار را در زمینه مراحل چهارگانه تکامل عقلی دنبال می نماید. وی به منظور توضیح تفاوتی که میان این مراحل وجود دارد، آنها را به کودکی تشبیه می کند که در حال فراگیری نوشتن است. شیخ طوسی عقل بالقوه را که اساساً همان استعداد و نیروی ذاتی روح آدمی برای شناخت معقول است با توانائیها و استعدادهای کودک که هنوز نوشتن نمی داند اما قادر به تحصیل آن در آینده است، تشبیه می کند.

در مورد آنچه که به عقل متداول مربوط می شود طوسی آنرا به کودکی تشبیه می کند که نبشتن آموخته است، اما به علت فقدان معلومات قادر به استفاده از این دانش خود نمی باشد و بالاخره عقل مکتسب به کودکی تشبیه می گردد که نبشتن می داند و به همه آنچه که برای این کار لازم است، احاطه دارد.

بنابراین می توان گفت که این دو مرحله اخیر در تکامل عقل، مراحل هستند که در طی آن عقل برای شناخت مفاهیم معقول آمادگی لازم را تحصیل می نماید. در طول این مراحل مقدماتی تمرینها و آموخته ها به کمال عقلی کمک می کنند. در این مرحله برخورد های ذهنی و ورزشهای روحی انجام می شود و معلومات لازم برای مرحله نهایی یعنی

عقل فعال فراهم می‌گردد.

الکندی بنابه سنت نخستین ارسطوگرای شرق، شناخته شده است. وی با دقت ارسطو و شارح او اسکندر آفرودیسی را که تعالیمش در باره عقل از او اقتباس شده، مطالعه کرد. **الکندی** که در این باره اندکی از ارسطو دور می‌شود و چهار شکل عقلی را تشخیص می‌دهد و این البته با نظر کسی که پیرو حکم فیثاغوری درباره کمال عدد چهار است، مطابقت می‌نماید. **الکندی** آموزش ارسطو و نظریه نوافلاطونی را درباره عقل با عرفان نو فیثاغوری در رابطه با اعداد پیوند زده و درهم آمیخته است. وی کوشید تا آراء ارسطو را در این زمینه به نظریه پیچیده‌ای درباره فرایند تکامل عقل آدمی تبدیل نماید. این نظریه در فلسفه خاور نزدیک تداوم یافت و تا روزگار ابن رشد نیز باقی بود. همچنین **الکندی** در فلسفه عرب، نخستین کسی است که این فکر را که موافق آن انسان ماهیت اشیاء را تحت تأثیر عقل کلی که بیرون از وی وجود دارد، می‌شناسد، مدلل داشته و آنرا بدینسان توجیه نموده که عقل کلی نه تنها صورت و شکل اشیاء مادی بلکه شکل عقل آدمی را نیز تعیین می‌نماید. **فارابی** که پس از ارسطو وی را معلم ثانی می‌خواندند، یکی دیگر از نمایندگان فلسفه مشایی شرق است. **فارابی** نیز مانند **الکندی** چنین می‌آموخت که کسب معرفت امکان‌پذیر است و می‌توان حقیقت را به یاری همان عقل کلی که اشکال جهان جسمی و اندیشه‌های انسان از او ناشی شده، باز شناخت. به عقیده او دانش فلسفی مقدمه عقل کلی است. وی خاطر نشان می‌نماید که دیانت نسبت به شناخت فلسفی که از طریق عقل محض تحصیل می‌شود، واجد ارزش کمتری است.

در قرن دهم دانشمندان عرب زبان مجموعاً هشت رساله منطقی ارسطو را می‌شناختند. **فارابی** در منطق خود از متن کامل ادغنون بهره گرفته است. منطق او با نظریه شناخت و دستور زبان مرتبط است. **فارابی** در تفاوت منطق و دستور زبان می‌گوید: محدوده دستور زبان، زبان یک ملت معین است. در صورتی که منطق قواعد تعبیر اندیشه به وسیله زبان را که در رابطه با همه بشریت مشترک است، بیان می‌دارد. باید از ساده‌ترین عناصر زبانی به عناصر مرکب و پیچیده‌تر و از کلمه به قضیه و از قضیه به استدلال حرکت نمود.

فارابی منطق را به دو بخش تقسیم می‌نماید. نخستین بخش به اندیشه‌ها و تعاریف و دیگری به قضیه و استدلال و برهان مربوط می‌شود. به عقیده او اندیشه‌ها و تعاریف به خودی خود نه حقیقتند و نه کذب و چنانچه آنها را جدا از هم و بیرون از رابطه متقابل و مناسباتشان با واقعیت در نظر آریم، معنایی را افاده نمی‌کنند. منظور وی از اندیشه‌ها

یکی تصوراتی هستند که ما درباره اشیا شخصی داریم. این تصورات زاده ادراکهای حسی می باشند و دیگر تصوراتی است که ادراکها در رابطه با موضوعاتشان در ذهن ایجاد می کنند و اینها تصور ضرورت، واقعیت و امکان هستند. تصور اشیا و تصوراتی که بر اثر ادراک اشیا درباره ضرورت، واقعیت و امکان در ذهن به وجود می آیند و اندیشه های دوگانه ای هستند که وضوح و قطعیت بی واسطه ای دارند. ذهن آدمی در جهت این اندیشه ها حرکت کرده و روح می تواند آنها را مشاهده و تجربه کند. اما آنها را نمی توان به ثبوت رساند و با استنتاجشان از آنچه قبلاً شناخته شده، آنها را توضیح داد. آنها فی نفسه اموری بدیهی هستند و واجد درجه بالایی از قطعیت می باشند.

چنانچه تصورات را در رابطه بایکدیگر قرار دهیم، قضایایی حاصل می شوند که صدق و کذب درباره شان مصداق دارد. برای اثبات هر قضیه می توان از استدلالها و براهین بهره جست. بدینسان که باید قضایا را به احکام و جملات یقینی و یا عبارات فی نفسه بدیهی که هیچ گونه اثبات دیگری را لازم ندارند، تبدیل کرد. احکام و مطالب فی نفسه بدیهی اصول اولیه ای هستند که وجودشان در ریاضیات، فلسفه اولی و اخلاق ضرورت دارد و آنها را باید در ابتدای هر علمی قرارداد. این اصول موضوعه را باید مبانی معرفت انسان به شمار آورد.

اما موضوع خاص منطق به نظر فارابی برهان است. برهان باتکیه بر آنچه کاملاً شناخته شده و قطعاً اثبات گردیده، مطالب تازه ای را که در گذشته از لحاظ نظری ناشناخته بوده اند، مدلل می دارد. به نظر فارابی شناخت مقولات، قضایا و استدلالها، تنها مقدمه منطق است. اما آنچه اهمیت دارد آن است که در خود نظریه برهان، عرفها و قواعد شناخت ضروری به ثبوت رسند. وی در این باره اصل تناقض را، قانونی بنیادی می خواند. به نظر او عملکرد اصل تناقض چنین است که در راستای حرکت دقیق فکر، حقیقت و یا ضرورت يك حکم و کذب و یا عدم امکان حکم متضاد با حکم اول را به ثبوت می رساند. یعنی حکم مطلوب به یاری حکم نقیض به ثبوت می رسد و به نظر فیلسوف در این رهگذر تقسیمهای دوشقی^۱ افلاطون بر روش علمی ارسطو مرجح است.

فارابی چنین می آموزد که برهان جنبه صوری صرف ندارد و آنرا تنها نمی توان راهی درست و شیوه ای که به حقیقت راه می برد توصیف نمود. هدف برهان همچنین آن است که بر این حقیقت دست یابد و علم رافی نفسه بنا کند. برهان نه تنها با قضایا به مشابه ماده

اولیه قیاس سروکار دارد بلکه به حقیقتی که مضمون قضایا را تشکیل می‌دهد نیز علاقمند است.

فارابی می‌گوید غیر از حقایق ضروری، درباره هستی ضروری (واجب الوجود)، پهنه ممکنات نیز وجود دارد که در رابطه با آن تنها می‌توان به شناخت احتمالی نائل آمد. فارابی برای آموزشهای مقدماتی در این باره خواننده را به توپیکهای* ارسطو که در آن مراحل گوناگون احتمال بیان شده است، رجوع می‌دهد.

فارابی براهیت تحلیلی دوم تأکید می‌نماید: معرفت واقعی را جز به یاری احکام ضروری نمی‌توان بنا نمود.

وی در تکمیلیه مقدمه فودفودیوسی عقاید خود را در باب کلیات بیان می‌دارد و آنرا وحدتی بر اساس کثیر و در درون کثیر توصیف می‌نماید. به عقیده او کلیات جدا از مفاهیم فردی موجود نمی‌باشند.

فارابی جزیی را نه تنها در اشیاء و ادراک حسی بلکه در اندیشه نیز مشاهده می‌نماید. به عقیده او موجودیت کلی در درون اشیاء شخصی امری عارضی است. اما وجود کلی در روح جنبه ذاتی دارد. ذهن آدمی کلی را از اشیاء منتزع می‌سازد و در این صورت کلی هستی خاص و مجزایی می‌یابد.

بنابراین می‌توان گفت که فارابی قبلاً به تفاوت میان کلیات قائل بوده و کلیات «مقدم بر اشیاء» (Anterem) و در «درون اشیاء» و کلیات مؤخر بر اشیاء (Postrem) را متمایز می‌نموده است.

ت. ژ. دوبوئر^۱ پس از بررسی آموزشهای فارابی، در آئینه تعلیمات کانت، پرسش‌های زیر را مطرح می‌نماید. آیا «وجود محض» متعلق به کلیات است؟ آیا وجود محمول به شمار می‌آید؟ آنگاه وی خود در پاسخ چنین می‌گوید که این مسائل که سبب لغزشهای بسیاری در فلسفه شده‌اند، به گونه‌ای درست و کامل در فلسفه فارابی حل و فصل گردیده‌اند.

ت. ژ. دوبوئر خاطر نشان می‌نماید که فارابی وجود را رابطه‌ای دستوری یا منطقی می‌خواند و آنرا مقوله‌ای از واقعیت که مطلب معینی را درباره اشیاء افاده می‌نماید، نمی‌شناسد، وجود يك شیء، چیزی به جز خود آن شیء نمی‌باشد^۲.

☆ به عربی طوبیفا

1. T. J. de BOER

۲. ت. ژ. دوبوئر. تاریخ فلسفه اسلامی، لندن ۱۹۰۳، صفحه ۱۱۳

دوبوئر در توضیح نظریه فارابی درباره وجود، این نکته را فراموش می‌کند که فارابی مراحل گوناگون وجود را پذیرفته است و از جمله واجب‌الوجود را از ممکن - الوجود متمایز نموده است و اصلاً در فلسفه او تفاوت میان واجب‌الوجود و ممکن - الوجود، اندیشه مسلط را تشکیل می‌دهد: فارابی می‌گوید که تحقق ممکن‌الوجود، مدلل می‌دارد که توالی علل ممکن نیست پایان‌ناپذیر باشد. پس باید به هستی موجودی که فاقد علت است، باور داشت. این هستی که واحد کمال نهایی و موجودی جاودانه و لایتغیر است خود را توضیح می‌دهد و خویش را تکافو می‌نماید. فارابی از سلسله مراتب هستی سخن می‌گوید و درجات وجود را که با نظام تجلیات مطابقت دارد، بیان می‌کند. در این سلسله تجلیات متوالی، ماده نازلترین حلقه محسوب می‌شود.

بنابراین سخن **دوبوئر** که می‌گوید وجود در نظر فارابی نه مقوله‌ای از واقعیت بلکه رابطه دستوری و منطقی محض است، مقرون به صحت نمی‌باشد. برعکس باید گفت که فارابی برای لفظ وجود، مضمون وجودشناسی قائل است. البته این مضمون را در رابطه با اندیشه مربوط به واقعیت مفاهیم بررسی می‌کند و از همین رو است که وی را بانی اثبات برهانی وجود خدا از لحاظ وجودشناسی می‌دانند: خدا ضرورتاً وجود دارد، زیرا مفهوم خدا همان تصور واجب‌الوجود است و نفی وجود او حاوی تناقض صوری منطقی است.

با این همه باید گفت که بینش مربوط به وجود در فلسفه فارابی در عین حال ناپیگیر و متناقض است: فلسفه وی این اندیشه ارسطو را که موافق آن وجود را نمی‌توان مقوله‌ای از واقعیت پنداشت و حکم نوافلاطونی متضاد آنرا بایکدیگر در آمیخته و بدیهی است که این دو فکر که با یکدیگر تناقض دارند، بینش وی را درباره وجود در تناقض افکنده‌اند. فلسفه مشایی شرق در فلسفه ابن‌سینا (Avicenne) به اوج خود رسید. کتاب پرآوازه ابن‌سینا موسوم به قانون که به بحث طب مربوط می‌شد، در باختر زمین تا قرن هفدهم سندیت داشت و طبیبان خاوری حتی پس از قرن هفدهم نیز از آن بهره می‌گرفتند. از میان مشائون خاور نزدیک، ابن‌سینا بیش از دیگران به ارسطو واقعی نزدیک است. زیرا هم او بود که گرایش ماتریالیستی فلسفه ارسطو را جذب نمود و بسیاری از اندیشه‌های نوافلاطونی را که با آراء ارسطویی مخلوط شده بود به کنار نهاد. ابن‌سینا منطق ارسطویی را عمیقاً مطالعه کرد. وی کار خود را در این باره با مطالعه کتاب ایساغوجی

(ترجمه عربی کتاب مقدمه بر مقولات ارسطو، متعلق به پرفیور) آغاز نمود و در مطالعه این اثر استعداد خارق العاده‌ای از خود نشان داد، به طوری که استاد خود فاتیلی را بارها به اعجاب افکند.

ابن سینا خصوصیت بارز اندیشه را این معنا می‌داند که اندیشیدن همان شناخت کلی است و بنابراین شناخت عام و کلی را باید از شناخت امور محسوس و موضوعات شخصی متمایز نمود. به عقیده او کلی در خود موضوعات جهان مادی وجود دارد و ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد. در درون هر شیء در کنار عوارض فردی و جزئی، ماهیت کلی موجود می‌باشد. آنچه تفکر بشری انجام می‌دهد، آن است که به یاری اشکال و مفاهیم خود، آنچه را که در اشیاء جنبه کلی دارد بیرون کشیده و سپس این کلی را با موضوعات فردی مربوطه مرتبط می‌نماید. اشیاء تا حدودی که در ماده متبلور شده‌اند، جنبه فردی دارند. اما چنانچه این اشیاء را در بعد عقلی و جدا از ماده‌ای که در آن وجود دارند، بیندیشیم، در این صورت وجه کلی آنها ظاهر می‌شود و واجد وجودی کلی می‌شوند.

به نظر ابن سینا اندیشه خدایی نخستین سرچشمه کلی است. به عقیده او کلیات بدو در اندیشه خداوند وجود دارند (anterem) و سپس در درون اشیاء منفرد جهان مادی حاضر می‌باشند (in re) و بالاخره باید گفت که کلیات به صورت مفاهیم عام اندیشه بشری ظاهر می‌شوند (Post rem).

بوعلی سینا را در رابطه با این بینش کلیات که ذکرش رفت، باید ایده آلیستی عینی به شمار آورد. با اینهمه باید گفت که وی شناخت بشری را به گونه‌ای مادی ادراک می‌کند. بدین معنا که این شناخت را در رابطه با حدودی که در فرایند تکاملی متصور است، ادراک کرده و در این فرایند بر نقش تجربه محسوس تأکید می‌نماید. وی می‌گوید که شناخت قبل از همه به مشاهدات حسی نیازمند است و این مشاهدات سبب غناء رشد و تکامل عقل که مقدمه و شرط الزامی شناخت کلی است، می‌گردد. شناخت بشری از تصویرهای محسوس به حقایق معقول، یعنی به شناخت کلی گذر می‌نماید.

شناخت نقش تجربه محسوس و امتیازهای عقل برای شناخت جهان بلا تردید یکی از عناصر مرقی تعلیمات ابن سینا است. در اینجا فلسفه او به سوی شناخت تجربه چرخیده است. وی در این باره مشاهده پدیدارهای طبیعت، جمع‌آوری و ترکیب رخدادها و انجام تحقیقات با روح انتقادی را توصیه می‌نماید. وی با تأکید بر تجربه و عقل با اسکولاستیک به معارضه برمی‌خیزد و اصول عقیدتی جزمی را که بنیان منطقی ندارد، واژگون می‌سازد. با وجود آنکه فلسفه‌اش در این رهگذر پی‌گیری نمی‌کند، اما ضرباتی که او بر

اسکولاستیک وارد کرده بدون نتیجه نبوده است.

اعتبار عظیمی که ابن سینا برای تجربه محسوس و دانشهای طبیعی قائل است، فلسفه او را با فلسفه عصر جدید نزدیک نموده. وی فلسفه را به منطق، طبیعیات و ریاضیات تقسیم می نمود و فلسفه را دانش همه آنچه که وجود دارد و دانش اصول همه دانشهای خاص تعریف می کند. روح انسان از طریق شناخت فلسفی به کمالی متعالی نائل می شود. ابن سینا وجود جسمی، روحی و عقلی را از یکدیگر متمایز می کند و چنین می آموزد که این وجودهای سه گانه به ترتیب توسط علوم سه گانه یعنی طبیعیات، مابعدالطبیعه و منطق مطالعه می شوند.

منطق به انتزاع از ماده می پردازد و از این لحاظ به ریاضیات شباهت دارد. آنچه این دو انتزاع را از یکدیگر متمایز می نماید، آن است که انتزاعهای ریاضی می توانند به گونه ای قابل رویتی بیان گردند و ساخته شوند. در صورتی که انتزاعهای منطقی نظیر اینهمانی، وحدت و کثرت، کلیت و جزئیت، ذات و نمایش و غیره تنها در ذهن وجود دارند. به عقیده ابن سینا منطق دانشی است که به اشکال تفکر مربوط می شود.

منطق ابن سینا به منطق فارابی بسیار نزدیک است. چنانچه این دو، بینشهای یکسانی در مبحث کلیات دارند. نمونه ها و سرمشقه های اشیاء در ضمیر خداوند از قبل در وضعی که هنوز مجموعه اشیاء موجود نبوده، وجود داشته است. این مسطوره ها سپس به مثابه شکل مادی اشیاء، واجد کثرت می شوند و بالاخره وارد ذهن آدمی می گردند و در آنجا به صورت اندیشه های کلی ظاهر می شوند.

می دانیم که ارسطو ذات را دو گونه می بیند: ذوات اولیه (شخصی) و ذوات ثانوی (کلی). ابن سینا نیز به تبعیت از او میان مفاهیم اولیه و ثانوی، قائل به تفاوت می شود. مفاهیم اولیه با خود اشیاء مربوطند و مفاهیم ثانوی به آنچه که صرفاً در اندیشه ما وجود دارد، مربوط می شود.

فلسفه ابن سینا به تضاد مبتنی بر ثنویت میان جهان جسمی و روحی باور دارد. وی در پهنه جهان جسمی نیز ثنویت گرا است. به عقیده او این جهان از دواصل متفاوت که همان ماده و صورت است ترکیب یافته. ماده، اصل (علت) کثرت اشیاء و تنوع فردیشان می باشد، در صورتی که صورت اصل و علت اشتراك و وحدت آنها است. طبیعت از ماده، شخصی، فردی، کثیر، عارضی، تغیرپذیر و گذرنده رامدیون ماده است. اما کلی (صورت)، وحدت، ضرورت و انتظامی که در طبیعت مشاهده می شوند، از اصل روحی، از عقل و از خدا ناشی می شوند که در طبیعت حضور دارند. ابن سینا برخلاف فارابی ماده را از خدا

استنتاج نمی‌نماید. وی می‌گوید که خدا حقیقت مطلق است که کثرت نمی‌پذیرد. آنچه را که خدا به طبیعت عطا می‌کند، همان انتظام، کلیت و عمومیت است. پس جهان مادی سوای جنبه کلی و انتظامی که در خود دارد، مستقل از خداوند است. وی به جاودان بودن ماده باور دارد. در عین حال ماده را در طبقه پائین قرار داده و روح را میان دنیای روحانی و جهان مادی قرار می‌دهد و آنرا واسطه‌ای میان این دو جهان می‌خواند. به نظر او جسم ممکن نیست علت چیزی باشد. همیشه اصل روحی (عقل) است که با وساطت نیرو، شکل و یا عقل و یا روح، علت واقع می‌شود. به عقیده ابن‌سینا این علل فاعلی مراحل و درجاتی صعودی را تشکیل می‌دهند: نیروهای طبیعت غیر ارگانیك، انرژی گیاهان و جانوران، ارواح بشری و بالاخره روح جهان.

نظام منطقی ابن‌سینا از چهار جزء تشکیل شده است: مفهوم، قضیه، استدلال و برهان. در نظریه استدلال، وی تنها به سه شکل قیاس اقترانی ارسطویی باور دارد.

بهمنیار فیلسوف آذربایجانی شاگرد ابن‌سینا بود. وی صاحب رسالات و کتابهایی مانند موضوع فلسفه اولی، سلسله مراتب وجود و منطق است. کتاب موضوع فلسفه اولی و منطق بیانگر شناختی وسیع از ارسطو است و تا حدود بسیار شرح ساده‌ای از اندیشه‌های فیلسوف یونانی محسوب می‌شود. اما سلسله مراتب وجود حاوی بینش نوافلاطونی صدور و تجلی است. در مجموع، فلسفه بهمنیار می‌کوشد تا دیدگاه مشایی و دیانت اسلام را به یکدیگر نزدیک سازد. اندیشه محوری او فکری است که به سلسله مراتب لایتغیر وجود مربوط می‌شود. در نردبان وجود هر چیز جای خاص خود را دارا است. بهمنیار یکی از نمایندگان واقعی منطق اسکولاستیک است. همه براهینش مبتنی بر تعاریف متعدد و تقسیمات و تمایزات است و از این شیوه‌ها در اثبات وجود خدا و غیر مادی بودن و فناپذیری روح بهره می‌گیرد. ابزار اصلی استنتاج‌هایش را باید قانون تناقض دانست که آنرا معیار عالی حقیقت می‌شناسد.

اما این قانون را به گونه‌ای متافیزیکی و ایده‌آلیستی می‌نگرد. متافیزیکی از آن جهت که وی به وجود تضادها و تناقضات در خود اشیاء باور ندارد. ایده‌آلیستی از آن رو که بهمنیار قانون فوق را نه انعکاس جهان مادی، بلکه قانونی برای اندیشه محض دانسته و منبع آنرا جهان روحانی معرفی می‌کند. وی تأکید می‌کند که اصل منطقی تناقض نافی همه امور نقیض است.

به نظر بهمنیار انکار وجود خدا تناقض فی‌نفسه‌ای است زیرا خود مفهوم خدا متضمن وجود واجب است و از این رو انکار وجود خدا بدین معنا است که بر عدم وجود آنچه

ضرورتاً موجود است، حکم نمائیم. بدینسان بهمنیار از برهان وجودشناسی اثبات وجود خدا که به فارابی تعلق دارد، بهره گرفته است.

بهمنیار درباره تعریف چنین می گوید که تعریف حاوی مفاهیمی است که نسبت به موضوع مورد تعریف ساده ترند. مرکب ترین و پیچیده ترین مفهوم فرد است. نوع از آن اندکی ساده تر است و جنس بازهم بساطت بیشتری دارد. مفهوم جنس به نوبه خود قابل تبدیل به مفاهیم عامتری است و از جمله این مفاهیم می توان به ذات، کیفیت و کمیت اشاره کرد. مفاهیم اخیر که کلی ترین مفاهیم هستند بسیط ترین نیز می باشند و در عین حال اصولی برای همه مفاهیم به شمار می آیند. اینها را که بسیط ترین مفاهیم به شمار می آیند (مقولات ارسطویی) نمی توان به یاری مفاهیم دیگر تعریف نمود و تنها تفکر می تواند مستقیماً آنها را دریافت نماید.

بهمنیار برخلاف ارسطو وجود را مفهومی کلی می خواند که بر فراز مقولات جای دارد. وی در این باره چنین استدلال می کند:

مفهوم وجود نه مفهومی عام، بلکه کلی است. مفهوم عام مفهومی همگانی است که ناظر بر انواعی چند و افراد کثیری است که بنا بر صفات و مشخصاتی معین از یکدیگر متمایز می شوند. حال اگر مفهوم عام می بود، در آن صورت دیگر شامل صفات ویژه و فردی نمی گردید. اما در این صورت موجودیت این صفات ممکن نبود و در نتیجه تمایزی میان انواع و میان افراد پدید نمی آمد و باز نتیجه چنین وضعی آن بود که انواع و افراد موجود نبودند. در حقیقت نمی توان هستی صفتی را بیرون از مفهوم وجود متصور گردید. از این مقدمات این نتیجه به دست می آید که وجود را نباید مفهومی عام شناخت بلکه آنرا باید محل ذوات و عوارض تعریف نمود.

مفهوم وجود هم شامل صفات عام است و هم صفات ویژه و فردی را فرا می گیرد. آنچه ضرورتاً وجود دارد خود وجود است زیرا اگر چنانچه بگوئیم وجود، وجود دارد، مفهوم محمول هیچ وجهی را به جز آنچه قبلاً در مفهوم موضوع وجود داشته بیان نمی نماید. زیرا مفهوم وجود خود هستی را ایجاب می نماید، اما چنانچه گفته شود که انسان هست (وجود دارد) با وساطت محمول به مفهوم «انسان» که موضوع واقع شده، مفهوم جدیدی افزوده می شود و آن همان مفهوم «هست» می باشد. بنابراین در اینجا می توان گفت که مفهوم وجود در رابطه با انسان جنبه عرضی دارد و عرضی برای انسان محسوب می شود در حالی که همین مفهوم در رابطه با خدا جنبه ماهوی دارد و برای خدا ماهیتی به شمار می آید.

بهمینار به قانون منطقی یکسانی (اینهمانی) اشاره نمی‌کند اما عقاید او درباره وحدت و یکسانی به قدر کفایت روشن است.

وی مانند ابن‌سینا عقیده دارد که واحد سرچشمه همه اشیاء است. تصور و ادراک هر چیز وقتی میسر است که آنرا به صورت یک کل معین و محدود در نظر آریم بدین معنا که باید آنرا به صورت چیزی واحد که با اشیاء دیگر تفاوت دارد، تصور نمائیم. پس تصور هر شیء بدو مقتضی تصور وحدت است.

اما وحدت موضوع (شیء) کدام است؟ در اینجا باید گفت که مفهوم واحد و یکسانی در درون اشیاء گوناگون تحقق می‌پذیرند. مثلاً مفهوم «انسان» مفهومی واحد و یکسان است که در انسانهای کثیری مادیت می‌پذیرد. پس اشیاء کثیر، قائم به ذات واحدی هستند که همان مفهوم انسان است. بنابراین می‌توان گفت که واحد بر کثیر مقدم است.

همه افراد از لحاظ وجود واحدند، تمایز آنها از یکدیگر نه بر حسب وجود بلکه بنابه صفات کثیره است. مثلاً مفهوم انسان برای افراد کثیر بشری یکسان است، اما هر یک از این افراد کل واحدی هستند که لنفسه زیست می‌کنند. به طوری که می‌توان گفت حتی اگر افرادی وجود می‌داشتند که بنابه خصایص جسمانی و روحانی و بنابه همه ویژگی‌هایشان همانند بودند، باز هیچکس آنها را انسان واحدی به شمار نمی‌آورد. زیرا اگر در همه موارد با یکدیگر منطبق باشند در ماده خاصی که هر یک از آنها از آن درست شده، از یکدیگر متمایزند. اموری که فاقد ماده می‌باشند، از امور دیگر دقیقاً بنابه مفهوم خود متمایز می‌شوند. یعنی قاعداً با نوع ویژه‌ای مرتبطند که به افراد کثیر منقسم نمی‌گردد. بهمینار که این اندیشه‌ها را در سلسله مراتب وجود بسط داده چنین اظهار می‌دارد که این واپسین مقوله شامل موجودات روحی می‌شود که در نردبان وجود در فراسوی ارواح انسانی جای دارند («عقول فعال» و «روانهای آسمانی»).

برعکس، وجود اشیاء مادی (اشکال جسمانی) مسبوق به ماده است و بدون آن قابل تصور نیست و از این رو هستی‌شان در مکان و زمان گسترده شده و واجد جنبه فردی است.

«عقول فعال» و «روانهای آسمانی» همانند مثل افلاطونی تمایزاتشان فقط جنبه خاص دارد بدین معنا که انواع متمایزی را تشکیل می‌دهند، اما واجد افراد متعدد نمی‌باشند. زیرا کثرت افراد از ماده ناشی می‌گردد. افراد بنابر ماده از یکدیگر متمایز دارند، اما مفهوم آنها واحد است. علاوه بر آن تمایز دیگری نیز در افراد دیده می‌شود و آن تمایز بر حسب عوارض است. بهمینار در رابطه با وحدت هستی همه اعیان فردی با

ابن سینا همداستان است.

پس همهٔ اشیاء برحسب وجود همانندند. از سوی دیگر آنچه در سرتاسر يك جنس و يك نوع و در رابطه با هر فرد واجد ثبات و تداوم است، وجود، حقیقت و واقعیت شیء است. در واقع آنچه يك شیء را از همهٔ اجناس دیگر متمایز می‌نماید، حقیقت آن شیء محسوب می‌گردد.

پس یکسانی اشیاء به دو صورت متصور است. اشیاء ممکن است برحسب وجود واحدی که در همهٔ اشیاء حضور دارد، همانند باشند. اما عمومیت، خصوصیت و فردیت اشیاء نیز موجب همانندی است. در این باره می‌توان به همانندی اشیاء فردی معین که محدود به حوزهٔ معینی در مکان و زمان هستند، اشاره نمود.

وحدت و یکسانی مطلق فقط مختص خدا است. خدا به مثابه وجود مطلقاً بسیط با تعدد موجودات جسمانی و غیرجسمانی در تقابل واقع شده است.

واحدجنبهٔ مضاعفی دارد: ۱) واحدی که می‌توان آنرا در برابر مرکب و متشکل تصور نمود و به عبارت دیگر ما در اینجا واحد را در برابر امر کثیری می‌نهیم که کثرتش بنا به ترکیب است ۲) در اینجا واحد به معنای عددی آن مورد نظر است یعنی مفهومی که يك منحصر به فرد دارد و تنها از آن افاده می‌شود.

خدا واجد هر دو جنبهٔ وحدت است. یعنی او بسیط مطلق است و ذاتش مقتضی یکتایی می‌باشد (همسان ندارد). بهمنیار در این باره چنین استدلال می‌کند که اگر دوهستی فاقد علت وجود می‌داشت، لاجرم یکی باید بنا به وجهی فردی از دیگری متمایز می‌شد و در این صورت هريك از آنها نه مطلقاً بسیط بلکه مرکب می‌بود و این مطلبی است که با اصل اولیه مستقیماً تناقض دارد.

بهمنیار در کتاب موضوع فلسفهٔ اولی خاطر نشان می‌نماید که این فلسفه وجود را من حیث وجود، مطالعه می‌نماید. یعنی هر چیزی را که به تصور ما درآید می‌توانیم موضوع این علم بدانیم. اما این علم ناظر بر کلی‌ترین وجوه شیء نمی‌باشد، زیرا هیچ چیز کلی‌تر از خود وجود تلقی نمی‌گردد. مقولات: ذات، کیفیت، کمیت نزدیکترین انواع وجودند. اما واحد و کثیر، عام و خاص، ممکن و ضرور و قوه و فعل عوارض وجود هستند.

به عقیدهٔ بهمنیار عوارض از مقولات متمایز هستند، زیرا مقولات وجود لا یتغیرند (بنابر آراء متافیزیکی ذوات جاودانه‌اند)، مثلاً ممکن نیست کمیت به کیفیت تبدیل شود و کیفیت به کمیت متحول نمی‌شود. در صورتی که عوارض دگرگونی پذیرند. مقولات شامل وسیع‌ترین جنسهایی می‌شود که وجود از آنها تشکیل شده و هستی بدواً و قبل از همه به

مقولات منقسم می‌گردد. عوارض خواص وجود می‌باشند. يك عارضه هیچگاه به خودی خود موجود نیست و همیشه در درون چیز دیگری گنجانده شده است.

وجود را من حیث وجود نمی‌توان جنس یعنی مفهوم عام پنداشت و نیز آنرا نمی‌توان مقوله یعنی مفهوم عام متعالی تصور کرد، زیرا عام به عنوان مقوله صرفاً حاوی موضوعات دانی است در صورتی که وجود به مثابه وجود همه موضوعات و اشیاء را فرا می‌گیرد. وجود، کلی و در نتیجه واحد است.

بهمینار با همانند انگاری مفاهیم «وجود» و «شیء» (عینی) مخالف است، زیرا اولی کلی و دومی جزئی است. هر شیء متمایزی ذات معینی دارد که بنا بدان همان چیزی است که هست. ذات هر چیزی تغییرناپذیر است و همان کیفیت چیز است. بنابراین هر شیء کیفیت تغییرناپذیری دارد. موضوعات دو دسته هستند. موضوعاتی که واقعی می‌باشند و عیناً موجودند و موضوعاتی که اندیشیده شده و در درون ذهن یعنی مخیله وجود دارند. بنابراین بهمینار وجود موضوعات عینی و ذهنی هر دو را قبول دارد.

وی می‌گوید که علم وجود یکی بیش نیست و آن فلسفه اولی است. قوانین تفکر نیز دانش واحدی دارند و آن منطق است. فلسفه اولی وجه مشخصه اش آن است که وجود کلی را مطالعه می‌نماید. دیگر دانشها همه حلقه محدودی از اشیاء را مطالعه می‌کنند. در حالی که موضوع فلسفه اولی بر عکس کلی و عامترین است و وجود به مثابه وجود موضوع درونی آنرا فرا می‌گیرد.

فلسفه اولی صرفاً آنچه را که با وجود واحد مرتبط است بررسی می‌کند. این وجود سرچشمه کثرت و تنوع اشیاء موجود است و ذات کلی آنها محسوب می‌شود.

بهمینار مفهوم ذات را چنین تعریف می‌کند. آنچه فی نفسه وجود دارد و هستی اش نیازمند غیر خود نمی‌باشد ذات نام دارد. ذات فی نفسه، لایتغیر و جاودانه است. عدم وجودش غیر ممکن است. ذات واجد ماهیت خاص خویش می‌باشد. مطلقاً نیازمند غیر خود نیست. در درون هیچ غیر خودی واقع نمی‌شود و وجودش منوط به وساطت هیچ امر دیگری نمی‌باشد. ذات هیچ رابطه‌ای با هیچ ماده‌ای ندارد.

بنابراین ذات به معنای خاص کلمه، مطلقاً ماوراء الطبیعی، جاودانه و لایتغیر است و چون هیچ رابطه‌ای با امور دیگر ندارد، هیچ امری آنرا مشروط نمی‌سازد.

اما بهمینار علاوه بر ذات مطلق، ذات به معنای خاص کلمه، مفهوم دیگری از ذات را نیز عرضه می‌دارد: در جهان ممکن الوجود، ذات به معنای نسبی، همان شیء است. این ذات در برابر آن عوارضی است که در شیء وجود دارند و خاص آن می‌باشند. هر چه از

ممکن الوجود برمی‌خیزد به دو مقوله منقسم می‌شود: آنچه مستقلاً وجود دارد و آنچه بالاستقلال موجود نمی‌باشد، بلکه فقط در درون اشیاء و به عنوان خواص آن اشیاء، هستی دارد. مقوله اول را می‌توان، مقوله ذوات به معنای نسبی نامید و مقوله دوم مقوله عوارض است. اما هر ممکن الوجودی در رابطه با ذات مطلق عرض به شمار می‌آید. اشیاء مادی در آن واحد هم ذواتند و هم عوارض. عرض به معنای خاص، آن چیزی را می‌گوئیم که هیچگاه فی نفسه وجود ندارد، بلکه هستی او در رابطه با شیء دیگری قابل تصور است. آنچه گفتیم شیوه منطقی به‌هنگام را در تشخیص مفاهیم ذات و عرض مشخص می‌نماید.

در فاصله قرنهای نهم تا یازدهم کشور مصر نیز در رشد و تکامل فلسفه خاور نزدیک مشارکت نمود. قاهره به مرکز علمی بزرگی بدل گردید. در آن شهر، در آغاز قرن یازدهم برجسته‌ترین ریاضی‌دان و طبیعی‌دان قرون وسطی، یعنی ابن الحیطام (الحازن)^۱ به کار تحقیق علمی اشتغال داشت. به عقیده او احساسها، ماده حقیقت و عقل صورت آن است. وی فلسفه را مادر دانشها می‌خواند. به نظر او فلسفه واقعی همان آموزشهای ارسطو است زیرا که ارسطو این مطلب را که چگونه اطلاعات محسوس را با شناخت عقلانی مجتمع سازیم به بهترین وجه بیان داشته است.

الحازن می‌گوید که جسم ترکیبی از مجموعه صفات ذاتی است. همانطور که کل با مجموعه اجزای خود برابر است و مفهوم از مجموعه صفات تشکیل شده، جسم نیز چنین وضعی دارد. وی چنین می‌آموزد که ادراک فرایندی بغرنج است که شامل مقطعهای زیر می‌باشد: (۱) احساسها (۲) برخورد و مقایسه با دیگر احساسها و محفوظات و تصورات قبلی که زاده احساسهای پیشین می‌باشند. (۳) در این مرحله ادراکهایی واقع شده که بر اساس آنها موضوعات به مثابه اموری که با یادبودهای حافظه معادلند، شناخته می‌گردند. یعنی ذهن به مقایسه و سنجش آنها با معلومات قبلی خود می‌پردازد. مقایسه و ادراک اموری هستند که به وسیله قوه فهم بر احساس افزون می‌شوند. بنابراین عقل همیشه فعالانه در ادراک دخالت می‌نماید. با اینهمه باید گفت که فرایند ادراکی امری است که فی نفسه، ناگاهانه و یا نیمه آگاهانه صورت می‌گیرد و صرفاً تعبیر و تفسیر ادراک است که آنرا بدل به امری معقول می‌نماید.

سوفیسم نیز همزمان با فلسفه مشایی، در خاور نزدیک توسعه می‌یافت. این نظریه که در جهان مسلمان با عرفان در آمیخته بود و رواج فراوانی داشت، شناخت حسی و عقلی هر

دو را منکر بود. سوفسیم بر آن بود که کثرت اشیاء انسان که احساسها و اندیشه بر ما عرضه می‌دارند، ظاهر فریبنده‌ای بیش نیست. درباره این فلسفه می‌توان گفت که خصلت منطق ستیزی‌اش اساساً آنرا بیرون از تاریخ منطق قرار داده است.

در آغاز قرن دهم الاشعری نظام فلسفی اصیلی را بنا نهاد. فلسفه‌اش آرام، آرام، بر ذهن کلامیون مسلمان چیره گشت و از قرن سیزدهم به بعد بدل به فلسفه رسمی اسلامی گردید. الاشعری با فلسفه مشایی به مخالفت برخاست و نظریه‌ای شبیه به حکمت فیثاغوری بنا نهاد. موافق این نظریه جهان مادی، از اتمهای فاقد بعد که به وسیله خلاء از یکدیگر جدا شده‌اند، ترکیب یافته. بنابراین هیچگونه امکان تداخل و ارتباطی میان اتمها وجود ندارد. مکان، زمان و حرکت نیز ساختاری همانند ساختار اتمها دارند. به نظر الاشعری زمان از لحظات مجزا از یکدیگر (اتمهای زمان) که میانشان هیچ رابطه‌ای وجود ندارد، تشکیل شده؛ بنابراین لحظه بعدی مشروط به لحظه قبلی نمی‌باشد.

این بینش «اتم بنیادی» درباره جوهر مادی، زمان، مکان و حرکت، نفی رابطه علیّ میان پدیدارها را توجیه می‌نمود. به عقیده الاشعری خدا یگانه علت همه آن چیزهایی است که در جهان وجود دارد و همه آن چیزهایی است که در جهان اتفاق می‌افتد. اما در این صورت تغییرات در جهان چگونه اتفاق می‌افتد. الاشعری پاسخ می‌گوید که خدادر هر لحظه جهان را باز می‌آفریند. وجود جهان و تقرر آن، تکرار بی‌وقفه عملی است که از مشیت خداوند سرچشمه می‌گیرد. این نظریه که در خدمت دیانت به کار می‌رفت، در پی آن بود که امکان معجزه و پدیدارهای ماسوراء الطبیعی را در طبیعت و در حیات انسان به ثبوت رساند.

الاشعری و شاگردانش اندیشه‌ای را عرضه داشتند که موافق آن جهان مادی از عوارض و ذوات یعنی ذات عوارض تشکیل شده. به عقیده آنان این دو مقوله یعنی ذات و عارضه برای توضیح هر واقعیتی بسنده است. مقولات دیگر یا مانند مقوله کیفیت به مقوله عرض وابسته‌اند و یا مربوط به رابطه می‌باشند. تغییرات فکری از لحاظ عینی با هیچ امری مرتبط نمی‌باشد. خدا در هر لحظه جهان تازه‌ای با ذوات و عوارض می‌آفریند. میان عوارض نیز رابطه‌ای وجود ندارد. اگر پارچه سپیدی به رنگ آبی درآید، این امر بدان معنا است که خدا رنگ آبی را در درون این پارچه خلق کرده و رنگ سپید را از آن زدوده است. تبدیل رنگ سپید به آبی نه به انسان و کار او بلکه به مشیت الهی و عمل آفرینش بستگی دارد. نظریه الاشعری رویهم رفته به نظریه فرصت گرایان اروپای باختری در قرن هفدهم همانند است.

پیروان الاشعری نه تنها به کیفیات مثبت بلکه به کیفیات منفی (فقدان این یا آن کیفیت) نیز باور داشتند. مثلاً می گفتند چنانچه موضوع، واجد کیفیت مثبتی به صورت رنگ آبی باشد، در آن دسته ای از کیفیات منفی متناسب با کیفیت مثبت نیز به چشم می خورد. چنانچه شیء مورد نظر نه قرمز است نه سپید و قس علیهذا.

به نظر الاشعری کلیات در واقعیت وجود ندارند و آنها را نمی توان در درون اشیاء شخصی جستجو کرد. او می گوید که کلیات تنها در اندیشه انسان و خدا موجودیت دارند. شاگران الاشعری در اثبات نظریه مربوط به فقدان رابطه علی عینی میان پدیدارها و در اثبات نظریه آفرینش به عنوان یگانه علت هر آنچه که موجود است، از مثال کلاسیک «انسانی که می نویسد» بهره گرفته اند. خدا در آغاز تمایل و اراده نبشتن را در خود می آفریند و سپس استعداد نگارش را در خویش خلق می کند. آنگاه حرکت دست و بالاخره حرکت قلم را بر کاغذ می آفریند. بنابراین مثال پدیدارهای متوالی نسبت به یکدیگر کاملاً مستقلند و هر پدیدار مخلوق عمل خاص آفرینش خدایی است.

پیروان الاشعری در برابر این اعتراض که نفی علیت و رابطه منطقی میان پدیدارها، شناخت را غیر ممکن ساخته و به نفی علم می انجامد، چنین می گفتند که الله یعنی خالق جهان شناخت را نیز در ذهن آدمی خلق کرده است. اما نباید علمی را پیش از علم خدا ادعا نمائیم.

غزالی (۱۰۵۹ تا ۱۱۱۱) در نبشته خود موسوم به «د فلسفه با فلسفه مشایی و به طور کلی فلسفه نیمه دوم قرن یازدهم به ستیز بر می خیزد.

انتقاد غزالی اساساً متوجه فارابی و ابن سینا است. وی در نبرد با مشائون از سلاح خود آنها یعنی منطق ارسطو بهره می گیرد. به نظر او احکام اساسی این منطق به اندازه اصول موضوعه ریاضی تزلزل ناپذیرند. وی بر قانون منطقی تناقض که به عقیده او خدا نیز از آن تبعیت می کند، تکیه می نماید. غزالی در کتاب پیشگفته و سیمعاً از اندیشه های ژان فیلیپون شارح ارسطو الهام می گیرد. با این تفاوت که فیلیپون از ارسطو بنا بر دیدگاهی مسیحی انتقاد می نمود، ولی غزالی مشائون را به خاطر تضادی که با احکام اسلامی دارند، سزاوار انتقاد می داند. غزالی مانند ژان فیلیپون بر فکر ارسطو درباره قدمت جهان می تازد و اندیشه ابن سینا را که موافق آن علم خدا صرفاً بر کلی تعلق می گیرد، نکوهش می نماید. زیرا بر اساس این اندیشه مشیت الهی در حوزه رویدادهای فردی دخالتی ندارد. غزالی که مسلمان معتقدی بود، مشائون را به خاطر آنکه امکان خلق جهان از هیچ توسط خدا را مهمل می دانستند، انتقاد می نمود. وی می گوید که فعل خدا حدودی

نمی‌شناسد، درحالی که فیلسوفان خدا را محدود می‌کنند و یا عمل او را درآفرینش اولیه خلاصه می‌نمایند. وی در این زمینه که زنجیره علل و نیز حلقه‌های زمان و مکان ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه یابد، بامشائیون همداستان است و مانند آنها چنین می‌گوید که باید علت نخستینی موجود باشد. این علت نخستین به نظرش اراده خداوندی است و بالاخره در زمینه شناخت هرتلاشی را برای شناخت جهان به وسیله عقل عبث می‌خواند. وی باتوسل به عرفان معتقد است که نیل به حقیقت وقتی برای بشر امکان دارد که روحش در حالت جذبه و شوق، پذیرای الهام ربانی باشد.

بعد از غزالی از تمام نظام فکری ارسطویی آنچه به بقای خود ادامه داد و مطالعه در اطراف آن کماکان ادامه داشت، بحث منطق بود. با این همه منطق نیز به عنوان رشته‌ای از حکمت مدرسی (اسکولاستیک) که در حوزه‌های علمیة دینی تدریس می‌شد، مطالعه می‌گردید. از این پس منطق ارسطو بدل به منطق صوری محض گردید که امکان استفاده از آن در رابطه با هر بینشی وجود داشت. وقتی که رقیب لغزشی را در استدلال بیان می‌نمود، چنین گفته می‌شد که حتماً خطایی در نحوه برهان صورت گرفته والا در خود حکم مورد اثبات، نقضی را نمی‌توان تصور نمود. بدینسان هر حکمی را به نحوی از انحاء به یاری منطق صوری ثابت می‌کردند و به درستی و نادرستی مضمون آن از لحاظ واقعی بودن و یا نبودن کاری نداشتند.

از قرن دوازدهم به بعد افول فلسفه مشایی در خاور نزدیک تحقق یافت. در عین حال موج شرح و تفسیر نویسی به شدت جریان یافت. این تفسیرها دربارهٔ ارسطو بود. منطق او در دایرة المعارفها و کتابهای نظامهای جامد به میزان وسیعی معرفی گردید. چنانچه در قرن سیزدهم ابهری مجموعهٔ منطق ارسطو را تحت عنوان ایساغوجی به رشتهٔ تحریر درآورد. همانطور که ت. ژ. دوبوئر خاطر نشان ساخته، در مهم‌ترین مدرسهٔ اسلامی یعنی مدرسهٔ قاهره به مدت چندین قرن و حتی امروز منطق را بر اساس تلخیصهایی که در قرنهای سیزدهم و چهاردهم به رشتهٔ تحریر درآمده، تدریس می‌کنند.

گرچه فلسفه مشایی در خاور نزدیک افول نمود. اما در باختر عربی (در اسپانیا و در بخش باختری آفریقای شمالی) به رشد خود ادامه داد. در قرن یازدهم نبشته‌هایی دربارهٔ فلسفه طبیعت و منطق در آن خطه‌ها رخنه کردند و بعداً آثار فارابی و ابن سینا وارد آن سامان گشتند. در اینجا نیز مانند خاور نزدیک ریاضیات، ستاره‌شناسی، علوم طبیعی، پزشکی، تاریخ و جغرافیا از اهمیت فراوانی برخوردار بودند.

در قرن دوازدهم در اسپانیا ابن رشد^۱ (۱۱۲۶ تا ۱۱۹۸) فیلسوف، حقوقدان و طبیب بلندآوازه رشد فلسفه مشایی شرقی را تمامیت بخشید. ابن رشد، ارسطو را بسیار ستایش می‌کرد و براو ارج فراوان می‌نهاد. به عقیده او ارسطو بزرگترین اندیشمند بشری است و هم او است که شناخت را تا مرزهایی که برای نوع بشر امکان دارد، گسترانیده است. اما جذب اندیشه وی مستلزم مهارت ودانایی است. ابن رشد می‌گوید که ارسطو خلل‌ناپذیر است و هیچ کشف تازه‌ای نمی‌تواند سبب دگرگونیهای ماهوی در نظریه او گردد. رفتن به فراسوی ارسطو و به‌ویژه به فراسوی منطق او غیرممکن است.

ابن رشد برخلاف فارابی و ابن سینا جهان را فرایندی جاودانه و ضروری تلقی می‌کرد و امکان عدم و یا هستی آنرا به صورت دیگری نفی می‌نمود. وی بینش دنیای مادی را به مثابه ممکن‌الوجود مردودی‌شمرد. به نظر او ماده و شکل جدا از یکدیگر هستی ندارند و انفصال آنها تنها از راه تفکر امکان‌پذیر است. وی در عالم هستی سلسله مراتبی را می‌بیند که در آن توالی مراتب و مراحل به خدایی منجر می‌شود که جوهر و ماهیتی جز اندیشه ندارد و خود، موضوع خود است.

ابن اندیشه الهی کلی را پدید می‌آورد. کلیات در درون فکر آفریده می‌شوند. تفکر کلی را از جزیی متمایز می‌نماید. کلی در اشیاء نیز بروز می‌نماید. اما آنرا به عنوان کلی صرفاً در درون عقل می‌توان مشاهده کرد. خدا نظم جهان است و وحدت همه اضداد به شمار می‌آید.

سه اندیشه اصلی که در فلسفه ابن رشد مشاهده می‌شود، بازتاب منازعه دانش و دیانت در آن روزگار است: (۱) قدمت جهان مادی (۲) رابطه علی ضروری میان پدیدارها که جایی برای دخالت‌های ماوراء الطبیعی و معجزات باقی نمی‌گذارد (۳) ماهیت زوال‌پذیر هر پدیدار فردی، حکمی که موافق آن فناپذیری روح بشری منتفی می‌گردد. ابن رشد در نظریه خود درباره عقل، در حقیقت با آموزش ارسطو در تضاد می‌افتد. گرچه در این رهگذر نیز چنین می‌اندیشد که اندیشه‌های ارسطو را صحیحاً تعبیر کرده است. وی چنین می‌گوید که نه عقل فعال و نه عقل بالقوه هیچ‌یک متعلق به روح فردی آدمی نیستند. به عقیده او عقل یکی است و در همه آدمیان همانند است. افراد تنها در صورتی از عقل بهره‌مند می‌شوند و به شناخت حقیقت نائل می‌آیند که از عقل واحد همگانی متأثر گردند. عقل بر روح آدمی تفوق دارد و مافوق هر فردیتی است. عقل ذات جاودانه‌ای

است درحالی که ارواح فردی بشری را تنها باید نقاطی دانست که در آنها عقل فعال و پذیرا با یکدیگر برخورد می‌نمایند.

بینش مربوط به وجود عقل همگانی، عینی و واحد که مربوط به همه نوع بشر است و از بیرون به درون هر روح جزئی نفوذ می‌کند به آوروئیسیم^{۱*} معروف شده است. اما باید گفت که این اندیشه قبل از ابن رشد توسط ابن باجه^۲ مدون گشته است. ابن رشد بر آثار ارسطو و به ویژه رسالات منطقی‌اش شرح و تفسیرهای متعدد نوشته است (او به زبان یونانی و سریانی هیچیک آشنا نبود و آثار ارسطو را به زبان عربی می‌خواند). وی کتاب خاصی را به منطق ارسطو اختصاص داد و رساله‌ای را موسوم به عقل ممکن به رشته تحریر درآورد. وی در کتاب تهافت‌التهافت^۳ از تهافت‌الفلاسفه^۴ غزالی انتقاد نمود.

ابن رشد در برابر مقدمه فرود دیوس خاموش است اما برعکس درباره منطق ارسطو می‌گوید که بی مطالعه و شناخت آن نمی‌توان نیکبختانه زندگی کرد. می‌گوید که دریغ است که سقراط و افلاطون این منطق را نمی‌شناختند. وی اهمیت منطق را در آن می‌بیند که به شناخت ما یاری می‌دهد تا از ادراک حسی و مشاهده گذر کرده و به یاری عقل به حقیقت محض و معقول نائل آید. با اینهمه معتقد است که کسانی که بتوانند به شناخت حقیقت محض دست یابند، بسیار نادرند. مردم عموماً در همان سطح شناخت محسوس باقی می‌مانند.

ابن رشد حقیقت مطلق را امری شناختی، می‌شناسد و حتی معتقد است که این حقیقت تماماً در آثار ارسطو انعکاس یافته است. وی برای علم کلام اعتباری قائل نیست و بر آن است که براهین آن تاب مقاومت در برابر انتقاد عملی را ندارند. براهین فارابی و ابن سینا که بر اساس مفاهیم ممکن الوجود و واجب الوجود، خدا را به ثبوت رسانده‌اند نیز به نظرش استحکامی ندارند. اما او بانفی علم کلام، خود دیانت را به زیر سؤال نمی‌برد. به عقیده او پهنه اندیشه و نظر به فلسفه تعلق دارد و حوزه عمل مختص دیانت است. او چنین می‌پندارد که حقیقت مضاعف است. حقایق فلسفی و دینی منازعتی با یکدیگر ندارند، دقیقاً بدان علت که امور متفاوتی را شامل می‌شوند: وصایای دینی انسان را در نحوه رفتار

☆ فلسفه و نظریه ابن رشد

1. Averroisme

2. Avempace

3. Refutation D'une Réfutation

4. Refutation des Philesophes

هدایت می‌کنند، در صورتی که فلسفه راه شناخت حقیقت مطلق را بدو می‌آموزد. این نظریه حقیقت مضاعف بعدها بدل به یکی از مشخصه‌های دوران گذار از اسکولاستیک به دانش جدید گردید.

در میان دیگر فرزانه‌های عرب می‌توان به ابن‌خلدون^۱ که در ۱۳۳۲ میلادی در تونس متولد شده اشاره کرد. وی از کاربرد مبالغه‌آمیز قیاس در حکمت مدرسی قرون وسطایی (اسکولاستیک) انتقاد نمود. وی می‌نویسد که نتایج قیاسی اسکولاستیک با بوده‌های تجربی مطابقت نمی‌نمایند. وی بر این امر تأکید می‌ورزد که جهان اشیاء واقعی را جز به یاری مشاهده نمی‌توان شناخت. وی فکری را که موافق آن در تحقیق می‌توان با تکیه بر کاربرد ساده قواعد منطق و توسل به استنتاج صرف توفیق یافت، خطایی فاحش توصیف می‌کند. ابن‌خلدون چنین برخوردی را بی‌ثمر می‌خواند و معتقد است که وظیفه علم آن است که درباره اطلاعاتی که از طریق تجربه به دست می‌آید، تأمل و تحقیق نماید. در نتیجه باید از مشاهده و آزمایش بهره گیرد.

در قرون وسطی فلسفه و منطق اسکولاستیک در میان یهودیان نیز اشاعه یافت. در اینجا نیز فلسفه و منطق ارسطویی در توجیه دیانت یهودی به کار رفت.

موسی‌ابن‌میمون اسرائیلی^۲ که تحت‌تأثیر مشائیون عرب‌زبان (قرن دوازدهم میلادی) قرار داشت، برجسته‌ترین ارسطو‌شناس یهودی محسوب می‌شود. اثر مهم وی موسوم به دهنمای گمگشتگان چنین می‌آموزد که دانش نیز در اثبات قدمت، یا حدوث جهان ناتوان است. وی احتجاج‌های خداشناسان را درباره آفرینش جهان و نیز تعالیم ارسطو را درباره قدمت آن موثق نمی‌داند. به عقیده او این نه دانش بلکه ایمان است که باید این مسأله را بگشاید. وی همچنین می‌کوشد تا فلسفه ارسطو را با دیانت یهود سازگار نماید و در این رهگذر آنچه را که در فلسفه ارسطو با این دیانت سازگار نیست، محذوف می‌نماید.

در میان مشائیون یهودی می‌توان به لوی بن‌گرسون^۳ ستاره‌شناس (نیمه اول قرن چهاردهم) اشاره کرد. وی نیز از نظریه ارسطویی قدمت و جاودانگی جهان دفاع می‌نمود. دانشمندان یهودی در اشاعه فلسفه عرب‌زبان در باختر نقش به‌سزایی ایفاء نمودند و ترجمه‌های آنان از زبان عربی به زبان لاتینی در این رهگذر بسیار مؤثر افتاد.

1. Iben Kheldoun

2. Moise Maimonide

3. Levi Ben - Gherson

دنیای مسلمان با جهان مسیحی در اسپانیا و ایتالای جنوبی تماس حاصل نمود. در ایتالیا، در دربار امپراتور فردریک دانش و اندیشه عرب‌زبان از اعتبار و ارج فراوانی برخوردار بود.

دربولونی و پاریس نوشته‌های علمی از زبان عربی و یونانی به لاتینی ترجمه می‌گشت. اما کار ترجمه به ویژه در اسپانیا، بارآور و مشرثر بود. اسپانیا به خاطر کتابخانه‌های غنی شهرت داشت. در میان این کتابخانه‌ها، کتابخانه تولدا^۱ که مملو از کتابهای عربی بود و اعراب، یهودیان، مسیحیان و اسپانیاییها در آن مشترکاً کار می‌کردند، آوازه بیشتری داشت. در میان مترجمان آن سامان ژان اسپانیایی^۲ (نیمه اول قرن دوازدهم) از همه بلندآوازه‌تر بود. در میان نخستین ترجمه‌های لاتینی، رسالات منطق به چشم می‌خورد. این ترجمه‌ها اکثراً ترجمه‌های خطی و دقیق بودند، اما سبکی که در آن ملحوظ شده بود، ظرافت کافی نداشت.

فیلسوفان اروپای باختری به یاری این ترجمه‌ها برای نخستین بار به عالم اندیشه‌ها و آثار ارسطو به منطق، فیزیک و متافیزیک او قدم نهادند. ترجمه این آثار بدو از عربی صورت می‌گرفت، اما بعدها ترجمه‌ها مستقلاً از زبان یونانی انجام می‌شد. این امر فلسفه و منطق اروپای باختری را غنی نموده و پیشرفت فکری و فلسفی را به ارمغان آورد. شارحان نبشته‌های ارسطویی ابن رشد در این رهگذر نقش مهمی ایفا نمودند. با توجه به اینکه فلسفه ابن رشد اصول دیانت مسیح را به زیر سؤال برده بود.

رویه‌مرفته مشخصه منطق عرب‌زبان را در دوران فتودالی می‌توان به گونه زیر بیان نمود: (۱) این منطق با سطح دانشهای زمان خود مطابقت داشت و سازندگان نظامهای منطقی غالباً در جریان پیشرفتهای علمی زمانه قرار داشتند. (برخی از آنان مانند ابن سینا در زمره پزشکان و دانشمندان بزرگ بودند) (۲) منطق عربی قرون وسطی به گونه ای محسوس در منطق اروپای باختری در عصر فتودالیسم پیشرفته و از جمله در منطق توماداکن مؤثر افتاد. (۳) این منطق عرب‌زبان از مدت‌ها قبل تا روزگار ما در خدمت دیانت اسلامی به کار رفته، متکلمین و حتی متشرعین از آن بهره جسته‌اند.

منطق عرب‌زبان آن عصر مبتنی بر اصل تناقض در تعبیر متافیزیکی آن بود. بنابه این اصل وجود تناقض در اشیاء واقعی نفی می‌گردد. این منطق همچنین بر قانون نفی شق ثالث که به اصل تناقض بستگی داشت، مبتنی بود.

فصل ششم

منطق اروپای باختری در عصر فئودالیسم

سقوط امپراطوری رم در قرن پنجم قبل از میلاد پایان فرماسیون برده‌داری را در باختر رقم زد. فرماسیون مبتنی بر برده‌داری جای خود را به فئودالیته که نظام اجتماعی پیشرفته‌تری بود، سپرد. این گذار با عقب‌گرد موقتی اقتصاد و فرهنگ، زوال شهرها و توسعه اقتصاد طبیعی در روستا قرین بود. سلطه ایدئولوژی دینی موجب برخوردی منفی در قبال فرهنگ غیر دینی باستان گردید. آباء کلیسا، فرهنگ باستانی را برای مسیحیان غیر قابل قبول دانسته و آنرا نفی می‌کردند. اما پس از گذشت زمان اقتصاد و فرهنگ فئودالی رشد منظمی یافتند که البته بسیار بطی بود.

وجه مشخصه نخستین مرحله رشد فئودالیسم در باختر تجزیه و پراکندگی فئودالی و وجه مشخصه دومین مرحله آن تشکیل سلطنتهای مبتنی بر سلسله مراتب و سومین مشخصه آن استقرار سلطنتهای مطلقه است. این تحول و تکامل سیاسی با پیشرفت اقتصاد بازار و شهرها مرتبط بود. پیشرفتی که سرانجام به تلاشی جامعه فئودالی منجر گردید. شیوه تولید سرمایه‌داری در محدوده جامعه فئودالی آغاز به شکل گرفتن نمود. نخستین بذره‌های این شیوه تولید در قرن چهاردهم تا شانزدهم به‌طور پرکنده در شهرهای مدیترانه‌ای پدیدار گردید. اما توسعه و رشد آن در همه اروپای غربی از قرن شانزدهم به بعد صورت گرفته است.

در دوره قرون وسطی طبقه حاکم به فتودالهای عرفی و مذهبی که بر سر قدرت سیاسی با یکدیگر منازعه داشتند، منقسم بودند (رقابت امپراطوران و پاپها بر سر تحصیل قدرت، نمونه‌ای از آن بود). کلیسای کاتولیک رم بزرگترین مالک ارضی به شمار می‌آمد. این کلیسا ثلث همه زمینهای اروپای باختری را صاحب بود. کلیسا همچنین در خزاین خود ثروتها و اندوخته‌های عظیمی را گردآورده بود.

ایدئولوژی فتودالیت و اجد جنبه مذهبی بود و کلیسای کاتولیک رم که در آن زمان همه اروپای باختری را زیر سیطره خود داشت، با جهان مسلمان خصومت می‌ورزید. چنانچه جنگهای صلیبی متعددی را علیه مسلمانان سازمان داد. این کلیسا همچنین با کلیسای ارتدکس مبارزه می‌کرد و خواهان تابعیت کلیسای ارتدکس از کلیسای کاتولیک بود.

اما فلسفه و منطق اروپای باختری علیرغم پاره‌ای از مخالفت‌های جدی براساس میراث کلاسیک یونان و رم توسعه می‌یافت.

در آغاز قرون وسطی زبان لاتینی در نظر همه ملتهای اروپای باختری نه تنها زبان کلیسا بلکه زبان علمی محسوب می‌شد. انحصار تعالیم به کلیسا تعلق داشت و منشاء همه معارف دین پیشگان کاتولیک بودند. همه دانشها و حتی علوم طبیعی رنگ و روی ذهنیت مذهبی داشت و از نبشته‌های مقدس متأثر بود. منطق آن دوره خصلت اسکولاستیک بسیار فاحشی را دارا بود.

مباحثات علمی معمولاً تحت تأثیر منطق اسکولاستیک بدین صورت جریان می‌یافت که حکم و ضد حکم مطرح می‌گردید و آنگاه اثبات قیاسی آن با تکیه بر مقامات علمی سلف صورت می‌گرفت. خود دانشمندان اسکولاستیک می‌گفتند که «ما کوچک اندامانی هستیم که برشانه‌های غولان نشسته‌ایم». غولان همان نام‌آوران اندیشه سلف بودند. حکمای مدرسی در این دوره، در رابطه با هر نکته‌ای به نوشته‌های مقدس، آباء کلیسا و فیلسوفان عهدباستان استناد می‌جستند، موضوع مباحثات نیز برخلاف آنچه در دوره یونانی دیده می‌شد، ربطی به واقعیت نداشت. این موضوعات اکثراً چنین بودند: چه تعدادی از ارواح می‌توانند سر یک سوزن قرار گیرند؟ آیا مردمان در حیات آن جهانی لباس بر تن خواهند کرد؟ آیا زن هم روح دارد و قس علیهذا.

فلسفه و منطق اروپای باختری مانند آنچه در یونان، سوریه، گرجستان، ارمنستان و خاور نزدیک مشاهده گردید، هدفش توجیه اعتقادات مذهبی بود که اصولی خلل‌ناپذیر توصیف می‌شد. اما رشد اسکولاستیک در اروپای باختری دو مرحله اساسی را پیمود.

(۱) دوره اولیه که خاصه آن اتحاد منطق ارسطویی و فلسفه نوافلاطونی با نظریه کلیسای کاتولیک است. (۲) دوره رشد کامل اسکولاستیک که از طریق شناخت متون ارسطویی اصیل، تحقق یافته است.

در مرحله اول رشد اسکولاستیک فلسفه و منطق اروپایی شدیداً از کتاب مقدمه پرفیر (فرفورئوس) متأثر بوده است. فرفورئوس در مقدمه خود گفته است که هدفش از نبشتن این کتاب، هدنی خاضعانه است و می‌خواهد مجملی از جنس، نوع، صفات ممیزه، ویژه و فرعی را بیان دارد. او می‌گوید که در این اثر از طرح مسایلی ژرف‌تر مانند این مسأله که آیا اجناس و انواع مستقلاً وجود دارند و یا اینکه صرفاً در اندیشه ما موجودند، اجتناب می‌ورزد. وی می‌گوید که در نبشته خود از بحث درباره جسمانی بودن یا نبودن کلیات خود داری می‌کند و با این مسأله که آیا کلیات وجود متمایزی دارند و یا اینکه در درون اشیاء مشخص حسی موجود می‌باشند، خودداری می‌نماید.

اما مدرسیون اروپای باختری با آنچه فرفورئوس به کناری نهاده بود، تماماً برخورد نمودند. پاره‌ای در این باره از رأی افلاطون بهره گرفتند و چنین گفتند که کلیات یعنی اجناس و انواع مستقل از اشیاء وجود دارند و بر اشیاء مقدمند (*Universalia ante rem*). برخلاف این واقع‌گرایان^۱ افراطی، واقع‌گرایان معتدل بودند که به نظریه ارسطو نظر داشتند که موافق آن کلیات در واقعیت موجود اما در درون اشیاء اند. (*Universalia in rem*).

اصحاب اصالت تسمیه برخلاف واقع‌گرایان چنین می‌آموختند که تنها اشیاء شخصی (منفرد) واقعاً وجود دارند، در حالی که اجناس و انواع به جز مفاهیم ذهنی (*Conceptus*) نمی‌باشند. اندیشه ما به یاری این مفاهیم اشیاء متعدد همانند و مشابهی را طبقه‌بندی می‌کند. کلیات، اسامی عام (*nomina voces*) و مشترکی هستند که اشیاء را افاده می‌کنند. دیدگاه اصالت تسمیه در حکم مشهوری به بیان درمی‌آمد و آن چنین بود: کلیات بر اشیاء مؤخرند (*Universalia post rem*).

در نیمه دوم قرن یازدهم پاره‌ای از حکمای مدرسی (اسکولاستیکها) با تکیه بر دیدگاه اصالت تسمیه چنین گفتند که منطق به مثابه دانش با کاربرد صحیح الفاظ سروکار دارد و اجناس و انواع تنها از آن روطرح می‌شوند که به یاری آنها اشیاء متعدد مشابهی را می‌توان در یک اسم جای داد، به طوری که با ادای آن اسم همه آن اشیاء بر ذهن

متبادر شود. مشهورترین تسمیه گرای این عصر روسلن دو کمپنی^۱ فرانسوی بود که او را معمولاً بانی فلسفه اصالت تسمیه در اروپای باختری می‌شناسند.

وی نیز به واقعیت عینی مفاهیم کلی باور نداشت و چنین می‌آموخت که مفاهیم نامهایی هستند که در بیان تعدادی از اشیاء متشابه به کار می‌روند. وی می‌گوید که مفاهیم کلی به جز اصوات میان تهی (flatus vocis) نمی‌باشند. بنابراین این دانشمند نیز نظیر اخلاف تسمیه گرای خویش تسمیه گرایی را با حس گرایی پیوند می‌زند. در اینجا می‌توان گفت همانطور که لک. مارکس بیان داشته، اصالت تسمیه قرون وسطایی را می‌توان تعبیری از گرایش ماتریالیستی درستیزه جریانهای فلسفی در قرون فئودالی، دانست.

گیوم دو شانپو^۲ طرفدار نظریه ارسطو بود: هر مفهوم کلی واقعاً در درون اشیاء منفردی که ناظر بر آنها است حضور دارد. او از واقع گرایی در برابر روسلن تسمیه گرا دفاع می‌نماید.

در قرن یازدهم اصالت تسمیه روسلن مورد انتقاد آنسلم دو کانترבורی^۳ واقع شد که باتکیه بر واقع گرایی افراطی چنین می‌آموخت که همه اشیاء از قبل در اندیشه خداوندی موجودیت دارند. اندیشه‌های خدایی، جاودانه سخنانی هستند که خدا در عین اندیشیدن هنگامی که گفت گویی درونی را با خود ادامه می‌دهد، اداء می‌نماید. اندیشه‌های بشری نیز، اندیشه‌های درونی به شمار می‌آیند، زیرا تفکر از نطق جدایی ناپذیر است. آنسلم اطاعت مطلق در قبال قدرت کلیسا را توصیه می‌کرد. رأی اصلی او این بود که فلسفه باید مبتنی بر ایمان باشد و نه عکس آن، زیرا ایمان نمی‌تواند بر شناخت فلسفی که حاوی تردیدها، عقب‌گردها و تأملات بسیار است تکیه کند.

آنسلم در رابطه میان فلسفه و دیانت چنین می‌گوید که ایمان فی‌نفسه از چنان استحکامی برخوردار است که به امضاء و تصدیق دانش نیازمند نمی‌باشد. شخص مؤمن درباره آنچه که ایمان بدو می‌آموزد، چون و چرا روا نمی‌دارد. مؤمن که به تعالیم فلسفی وفادار است با شك و تردید بیگانه است و علمش از ایمان سرچشمه می‌گیرد. او چنانچه موفق به فهم مفاهیم دینی نگردد، تسلیم می‌شود و آنها را می‌پذیرد. به نظر آنسلم دانش بر ایمان مقدم نمی‌باشد، برعکس آراء علمی را باید از دیدگاه مطابقتشان بادیانت بررسی و ارزیابی نمود. از طریق ایمان است که می‌توان به شناخت نائل آمد و عکس آن صحت

1. Roscelin de Compiègné
3. Anselme de Canterbury

2. Guillaumé de Champeaux

ندارد. اگر انسان موفق نشود که آموزشهای دینی را فهم نماید این بدان معنا نیست که باید باور مذهبی را انکار کند. براساس آنچه که رفت می‌توان توصیه زیر را که به آنسلم تعلق دارد نیکوتر فهمید: «من ایمان می‌آورم که ادراک کنم» (Credo, ut intellegam). این سخن بدان معنا است که علم باید از ایمان دینی ناشی شود و ایمان باید اساس دانش باشد. این قانون آنسلم را می‌توان اصل اساسی حکمت اسکولاستیک توصیف نمود.

آنسلم که در بحث کلیات از واقع‌گرایی تبعیت می‌نمود، چنین می‌آموخت که کلیات مستقل از اشیاء وجود دارند. وی براساس این حکم برهان وجود خدا را اقامه می‌نمود. آنسلم مانند اوگوستین به وجود خوبهای نسبی این جهانی اذعان می‌نماید و با قبول این امر خوب مطلق را استنتاج می‌نماید. این خوب متعالی مطلق همان خدا است. وی می‌گوید اگر به وجود امور نسبتاً بزرگ و یارفع اذعان نمائیم، ناگزیر باید وجود مطلقاً بزرگ و یا مطلقاً رفیع را تصدیق کنیم و این مطلق همان خدا است و بالاخره هر آنچه که موجود است متضمن وجود هستی مطلق است. زیرا نسبت در هر آنچه که موجود است، حاکم می‌باشد و این نسبت بامطلق سنجیده می‌گردد. این هستی مطلق باز همان خدا است که وجودش للفسه است (Parseipsum). آنسلم با بیان این مطلب که کلیات در اندیشه خداوند جاودانه حضور دارند، کلیات را مسطورها و سرمشقهای اشیائی می‌داند که توسط خدا آفریده شده‌اند. وی در عین حال می‌کوشد که این رئالیسم افراطی را با برخی از احکام بوئس که از ارسطو اقتباس شده است، درهم آمیزد. موافق این احکام اشیاء فردی ذوات اولیه می‌باشند، درحالی که اجناس و انواع را نمی‌توان ذات به معنای خالص کلمه پنداشت، بلکه آنها را تنها می‌توان ذوات ثانوی خواند. اما بوئس در این زمینه فراتر می‌رود. وی در تفسیرهایش درباره مقولات ارسطویی چنین می‌نویسد که نظریه مقولات به جنسهای اشیاء و خود اشیاء مربوط نمی‌شود، بلکه موضوع آن الفاظی می‌باشند که این جنسها را افاده می‌کنند. بوئس در اینجا به سوی اصالت تسمیه رواقی منحرف می‌شود. بر همین نهج آنسلم نیز چنین می‌گوید که جدل مستقیماً با الفاظ و معانی-شان سروکار دارد. از این رو به نظر وی مفاهیمی که منطق با آنها کار می‌کند، رابطه مستقیمی با خود اشیاء ندارند. مثلاً در برابر این پرسش که دستور زبان به چه معنا است، پاسخ صحیح چنین است. لفظی که معنای کیفیت از آن مستفاد می‌شود. چنانچه می‌بینیم کلیات آنسلم که به رئالیسم افراطی او (واقع‌گرایی) وابسته است، به گونه‌ای التقاطی از عناصر اصالت تسمیه بوئس بهره گرفته است.

آنسلم غیر از برهان جهان شناسانه^۱ اثبات وجود خدا که از جزیی به کلی و از نسبی به مطلق رهنمون می‌شود، برهان وجود شناسانه‌ای را نیز درباره خود مفهوم خدا ارائه می‌دهد و بر اساس آن وجود واقعی خدا را استخراج می‌نماید. گانیلو^۲ کشیش فرانسوی و هم‌عصر آنسلم به‌نا استواری این برهان اشاره کرده و چنین می‌گوید که براساس چنین استدلالی می‌توان گفت که چنانچه درعالم خیال جزیره‌ای را فرض کنیم که در آن همه چیز به‌طور بایسته و کامل وجود داشته باشد، یعنی نمونه‌ای عالی و کامل را در روابط بشری تصور نمائیم، وجود آنرا نیز باید مبرهن بدانیم و اگر کسی دویست سال عمر آرزو کند، باید این آرزو را تحقق یافته انگارد.

پیر آبلارد^۳ (۱۰۷۹ تا ۱۱۴۲) شاگرد روسلن و گیوم دوشامپو به یک اندازه بر واقع‌گرایی و اصالت تسمیه افراطی می‌تاخت. موضع او درباره کلیات موضعی میان‌اصالت تسمیه و رئالیسم (واقع‌گرایی) اعتدالی بود. مورخان فلسفه معمولاً اندیشه‌های او را در این باره با مفهوم گرایی که موافق آن کلیات مفاهیمی هستند که در ذهن بشرو وجود دارند، مرتبط می‌دانند. آبلارد که با اصالت تسمیه افراطی موافقتی ندارد، چنین می‌آموزد که کلیات واژه‌های صرف نیستند، بلکه مسلماً معانی‌شان گروه‌های اشیاء را افاده می‌نماید. آبلارد درباره رابطه فلسفه و دیانت به فلسفه اصالت عقل باور دارد و در این رهگذر با اندیشه‌های آنسلم مخالف است. وی برخلاف آنسلم چنین می‌اندیشد که ایمان باید مبتنی بر عقل باشد. این تعقل‌گرایی و تمایل به دادن آزادی به اندیشه فلسفی تا سرحد امکان، در روش او کاملاً منعکس شده است. بنابراین روش وی نظرات متناقض بزرگان و فرمانروایان فلسفه را در رابطه با مسایل مورد بحث در برابر هم نهاده و آنها را ارزیابی می‌نماید. در کتابش موسوم به *Sic et non* (آری یا نه) و دیگر نبشته‌هایش به دلایلی که له یا علیه حکم مورد نظر وجود دارد استناد می‌نماید و تناقضاتی را که در این رهگذر میان نبشته‌های مقدس، آباء کلیسا و فیلسوفان وجود دارد، استخراج می‌نماید. به عقیده او چنین تناقضاتی نیروی تحقیق را به حد اعلای می‌رساند و ژرف بینی پژوهنده را سبب خواهد شد. وی در آثارش حل تناقضات را به عهده خواننده می‌گذارد. البته می‌کوشد تا تناقضات را موهوم توصیف کند اما خود طرح تناقضات روح انتقادی را برمی‌انگیزد و خلل ناپذیری مقامات را در معرض تردید می‌نهد.

روش آبلار از مرزهای نحله‌اش وسیعاً فراتر رفت و بعدها کاربرد آن در پژوهشها، مباحثات فلسفی، حقوقی و خداشناسی همچنان ادامه یافت.

درمورد آنچه به منطق مربوط می‌شود باید گفت که آبلار خود اذعان کرده که در این باره دوائر ارسطو را بیشتر مطالعه نموده است: مقولات و شرح و تفسیر (بسا ترجمه لاتینی). بنابراین وی با تحلیلیها، توپیکها و دیگر آثار منطقی ارسطو آشنایی نداشته است.

یکی دیگر از منطقیون برجسته این دوره ژیلبردو لاپوره^۱ شاگرد برنارد دو شارتر^۲ بود. وی در زمینه کلیات کار تازه‌ای انجام داد و کوشید تا آراء ارسطو و بوئس را با نظرات افلاطون و اگوستین درهم آمیزد. این اندیشمند تفسیرهایی بر آثار بوئس و کتاب اصول ششگانه منتشر نمود و در آن تفسیرها، اندیشه‌هایش را درباره واپسین مقولات ششگانه ارسطویی توسعه داد.

به عقیده ژیلبر خدا صورت نخستین و صورت غیر مادی محض است و نمونه‌ها و سرمشقهای اشیاء جسمانی به مثابه صور غیر مادی جاودانه از او ناشی شده‌اند. از سوی دیگر کلیات از گروههای اشیاء واقعی انتزاع می‌شوند و بالاخره باید گفت که کلی ناشی از انتزاعی است که امور متشابه و مشترك را از اشیاء جدا می‌نماید. اندیشه براساس شباهت اشیاء شخصی، اشیاء را در درون مفاهیم جای می‌دهد.

درمیان دیگر مصنفان قرن دوازدهم می‌توان به ژان دوسالیسبوری^۳ شاگرد ژیلبر اشاره کرد. وی مطالب رساله خود موسوم به متالوژیکون را به نظریات منطقی عصر خود اختصاص داده است. در این کتاب مصنف برارزش و مثمر بودن منطق تأکید می‌ورزد. درعین حال جدلیون را به خاطر سوء استفاده از قیاسهای شرطی منفصل نکوهش می‌نماید. وی جذب انتقادی آراء ارباب جدل (دیالکتیک) را نادرست می‌خواند. به نظر او هر یک از آنها کوشیده‌اند تا آراء شخصی خود را درباره ماهیت کلیات به ثبوت رسانند و از این رو نقد و بررسی این آراء واجد ضرورت تردیدناپذیری است.

متالوژیکون به هشت بینش که توسط مدرسیون عصر مورد بحث عرضه شده، استناد جسته که از جمله می‌توان به اصالت تسمیه روسلن، اندیشه آبلار و مفهوم گرایی اشاره نمود. ریشه مفهوم گرایی را باید در نظریه رواقی جستجو کرد، زیرا آنان نیز چنین

1. Gilbert de la porrée

2. Bernard de Chartres

3. Jean de Salisbury

می گفتند که مفاهیم کلی فقط در ذهن بشری موجود است. سپس مؤلف کتاب، اندیشه کسانی را طرح می کند که می گویند مفاهیم کلی نتیجه آن ادراکهای قبلی درباره اشیا منفرد می باشد و آنگاه صحبت از اندیشه کسانی به میان می آید که به نظرشان مفهوم کلی، نوعی تعقل است که مستقیماً توسط روح ادراک می گردد.

همچنین مؤلف کتاب به دیدگاهی اشاره می کند که موافق آن کلیت تنها در عقل و یا مفهوم وجود دارد و بالاخره اندیشه های دیگری مطرح می شود که کاملاً به یکدیگر شباهت دارند. موافق این اندیشه ها، کلیات (اجناس و انواع) شیوه های خاص نگرش اشیا محسوب می شوند.

ژان دوسالیسبوری هیچیک از این دیدگاهها را تماماً قبول نمی کند. پراوتل وی را التقاطی بی اصول می خواند. اما بومگارتن^۱ و استوکل^۲ عقیده دارند که وی به ژیلبر نزدیک تر است و می گویند که ژان دوسالیسبوری مانند ژیلبر کلیات را کیفیات ذاتی و یا صور ثابت اشیا می خواند که تنها به یاری انتزاع ذهنی از یکدیگر جدا می شوند. آنچه مسلم است، آن است که مؤلف کتاب متالوژیکون، کلیات را به مثابه اندیشه های للنفسه و مستقل از خدا باور ندارد. به طور کلی می توان گفت که اندیشمند مزبور در زمینه کلیات با هیچکس هم رایی نمی کند و در این زمینه دو دلی وشکاکیت از خود نشان می دهد. از سوی دیگر درباره ارسطو می گوید که وی در نفی عقاید دیگران قدرت بیشتری از خود نشان می دهد تا اثبات عقاید خود. به نظر دوسالیسبوری آراء ارسطو مصون از لغزش و خطا نمی باشند. وی می گوید که بیش از حد نباید به مسأله کلیات و مباحثات نازای منطقی درباره ماهیتشان مشغول گشت و بهتر آن است که اذهان را برمسائلی متمرکز کرد که از لحاظ عملی اهمیت بیشتری دارند.

در میان آثاری که در قرن دوازدهم در اروپای باختری انتشار یافتند لازم است که به آثار آلن دولیل^۳ که نظریه کاتولیسیم را با شیوه ها و اصطلاحات هندسی (more geometrico) بیان داشته سخن گوئیم، وی در این رهگذر پیشگام روشی محسوب می شود که اسپینوزا در کتاب اخلاق به کار برده و مانند او کار خود را با احکام کلی آغاز نموده و بدو از تعاریف، بدیهیات و اصول موضوعه بهره جسته است. آلن دولیل، نظریه اش را درباره خدا، جهان و انسان تماماً با استفاده از همین روش ریاضی

1. Bamgarten

2. Stceckl

3. Alain de Lille

استنتاجی بیان می‌دارد. روشی که وی آنرا در رابطه با فیزیک و اخلاق نیز توصیه می‌نماید.

بعد از آلن، مدرسیون، روشهای وی را نه فقط در رابطه با خداشناسی بلکه در زمینه همه علوم آن روزگار، حتی تاریخ بشری ادامه دادند و همه دانشها را به شیوه‌ای که قضایای هندسی را بیان می‌دارند، بیان داشتند. این شیوه از آن پس بی‌آنکه به خصوصیت هر یک از دانشها بذل توجه شود در همه رشته‌ها مرعی گردید. توهم علمیت که در اثر کاربرد روشهای استنتاج ریاضی مدرسیون را فرا گرفته بود، بر قلت اطلاعات تجربی سایه می‌افکند و آنرا از نظرها پنهان می‌داشت.

دومین دوره تکامل منطق در اروپای فئودالی که معمولاً آنرا دوره شکوفایی اسکولاستیک می‌خوانند، از قرن سیزدهم به بعد آغاز گردید. در این دوره باخترزمین پس از جذب دستاوردهای علمی اعراب، یهودیان و بیزانس با رسالات ارسطو که در ادغون آمده بود و دیگر نبشته‌های آن فیلسوف معرفت حاصل نمود. متون ارسطویی که از آن پس شالوده آموزشهای فلسفی بودند، انگیزه شرح و تفسیرهای کثیر و گوناگون شدند. خداشناسی نیز در اثر برخورد با نظریه ارسطو دگرگون گردید و موفق گردید که نیازهای خود را با فلسفه و منطق حکیم یونانی منطبق نماید.

بنابراین در قرن سیزدهم ارسطو بر فلسفه اروپای باختری استیلا یافت. اما غلبه او بر افلاطون زاده تفسیر جدیدی بود که در فلسفه‌اش صورت می‌گرفت.

در آن روزگار وجه مشخصه عیار علمی در اروپای باختری آمیزش و اجتماع نظامهای خداشناسی و مدرسی بود. بسیاری ادعای فراگیری کلیه معارف عصر را داشتند. آثاری که معمولاً نظامها و معارف را بدین گونه گردمی‌آورد و بایکدیگر درمی‌آمیخت سوما نامیده می‌شد و مؤلفان آنرا سومیست می‌گفتند. اینها علامه‌گان حقیقی بودند که اسکولاستیک قرون وسطایی را به اوج رساندند. به طوری که می‌توان گفت پس از آنها این اسکولاستیک قدمی به پیش نهاد و سیر قهقرایی پیمود.

در قرن سیزدهم دانشگاهها کانونهای فلسفه اسکولاستیک بودند و پراوازه‌ترین آنها دانشگاه پاریس بود که الکساندر دوهال^۱ در آن تدریس می‌نمود.

الکساندر دوهال که به عنوان بنیانگذار نظام آموزشی اسکولاستیک شهرت دارد، نخستین کسی است که از متون اصلی عربی و یهودی و به ویژه از مجموعه فلسفه ارسطو

به عنوان تکیه گاه قیاسی باورهای دینی بهره جسته است. وی در میان فیلسوفان خاور نزدیک به ویژه به ابن سینا و در مرحله بعد به ابن رشد علاقه خاصی مبذول می دارد. الکساندر دو هال در زمینه کلیات واقع گراست، به نظر او کلیات بر اشیاء مقدمند و اگرچه مستقلاً وجود ندارند، اما در اندیشه خدا واجد هستی می باشند و از این رو کلیات را باید سرمشقها و نمونه های اشیاء توصیف کرد و صورت اشیاء را نیز باید ناشی از کلیات دانست.

الکساندر دو هال را «سلطان خداشناسان» خوانده اند.

یکی از پرآوازه ترین اندیشمندان در قرن سیزدهم، آلبر کبیر^۱ است که فیلسوف، ریاضی دان و پزشک بوده و در دانشهای طبیعی، دانش بسیار داشته است. این صاحب نظر جامع الاطراف در اوان زندگی کودکی بازیگوش بود اما در بزرگسالی استعداد خارق العاده ای از خود نشان داد، اما در روزگار پیری ضعف و کاهولت وی را فرا گرفت. زندگینامه نگارش در این باره چنین می نویسد: «آلبر از درازگوشی و جهالت به فیلسوفی رسید و از فیلسوفی به درازگوشی فرو افتاد. وابستگی به فلسفه ارسطو سبب شد که وی را رمز ارسطو خواندند».

آلبر به رغم جامع العلوم بودنش ذهن واقعاً خلاق نداشت. اندیشه های وی چندان اصیل نبود و شرحهایی که بر ارسطو نوشته غالباً بیان ساده ای از آثار استاد است. وی منطق را دانشی شهودی می خواند که چگونگی سیر از معلوم به مجهول را تعلیم می دهد، وی منطق را به دو جزء منقسم می دارد: نظریه عناصر غیر وابسته (incomplexa) که صرفاً به یک مسأله مربوط می شوند و آن ذات است (به این مسأله از راه تعریف پاسخ گفته می شود) و نظریه اندیشه های متقابلاً وابسته (Complexa) که در آن طرازهای گوناگون استدلال بررسی می شوند.

آلبر در طرح مسأله کلیات به رئالیسم گرایش دارد. وی می گوید اگر کلیات جزء لاینفک اشیاء نبودند، امکان ارزیابی درست اشیاء از لحاظ انواع و اجناسشان وجود نمی داشت. بررسی اشیاء از لحاظ نوع و جنس تنها در صورتی ممکن است که اجناس و انواع واقعاً موجود باشند. به نظر او کلیات به مثابه صورتهای اشیاء وجود دارند. بنابراین صور نیز موجودند: صور مقدم بر اشیاء در درون عقل الهی موجودیت دارند و موجودیت آنها در اشیاء شخصی نیز مانند وجود واحد در درون کثیر است. پس به عقیده آلبر کلیات

هم مقدم بر اشیاء و هم در درون اشیاء وجود دارند، اما به عقیده او حالت سومی نیز وجود دارد و آن تأخر کلیات بر اشیاء است و این درحالی است که ذهن بشر، کلیات را از اشیاء مشخص انتزاع می‌نماید.

بنابراین می‌توان گفت که آلبر در زمینه کلیات از فارابی و ابن‌سینا پیروی می‌نماید. به عقیده او کلیات جلوه‌های عقل خدایی هستند و در فراسوی ذهن او موجودیت ندارند. آلبر مانند ابن‌سینا چنین می‌آموزد که اصل قبول فردیت به ماده مربوط می‌شود زیرا که ماده عامل و یا پروژنده اشکال است، اما تفاوت اشکال (صور) از تنوع ماده ناشی نمی‌گردد. برعکس باید گفت که تفاوت صور، علت تفاوت اشیاء فردی است، در صورتی که کثرت یک شیء منفرد مشروط و معلول تقسیم ماده می‌باشد*. آلبر با بهره‌گیری از موضع ارسطو چنین می‌گوید که شیء شخصی، ذات نخستین و کلی، ذات ثانوی به‌شمار می‌آید.

پس آلبر را اساساً می‌توان پیرو فلسفه ارسطو بدانسان که توسط ابن‌سینا تفسیر شده است، به حساب آورد. با این تفاوت که مشائون عرب ارسطو را اسلامیزه^۱ نموده‌اند، در صورتی که آلبر به آراء ارسطو جنبه مسیحی داد و آنرا کریستینیزه^۲ نموده چنانچه موسی‌ابن‌میمون آنرا ژودائیزه^۳ کرد یعنی آنرا به رنگ آئین موسی در آورد. تأثیر ابن‌سینا بر آلبر اندیشه‌های وی را درباره علوم طبیعی، نقش مشاهده و تجربه در دانشها که برای آن عصر بداعت و تازگی داشت، توضیح می‌دهد.

شاگرد آلبر کبیر، توماداکن^۴ (۱۲۲۵ تا ۱۲۷۴) فلسفه ارسطو را به گونه‌ای قطعی وارد تعالیم کلیسا نمود و باین کار وی را قدیس نامیدند؛ وی در سال ۱۳۲۳ از جانب پاپ رسماً تقدیس گردید و لقب مقدس گرفت (سن توماداکن).

وی نویسنده‌ای بود که بازدهی بسیار داشت، آثار اصلی او را از دو سوما تشکیل شده. در نخستین سوما کوشش شده است که خداشناسی مسیحی تنظیم و تدوین گردد و در

۲. تفاوت اشیاء مشخص دو گونه است. یکی کمی و دیگری کیفی. تفاوت کیفی به جنس و نوع مربوط می‌شود و از این رو فیلسوف مورد بحث آنرا مربوط به صورت می‌خواند، زیرا صور (جنس و نوع) کلی‌اند. اما هر شیء چنانچه نوعاً باشیء دیگر نیز یکی باشد با آن متفاوت است زیرا در هر حال دوشیء هستند. این تفاوت جنبه کمی دارد و معلول تقسیم ماده است. مترجم

1. islamisé

2. Christianisé

3. Judaisé

4. Thomas d' Aquin

سوما‌ی دوم مناظره‌ای به نفع دیسانت مسیح در برابر نظریه‌های چند خدایی، اسلامی و الحادی صورت گرفته است. سوما‌های توما چه از نظر حجم و چه از لحاظ استحکام اصول بر همه سوما‌های اسکولاستیک گذشته پیشی جسته است. علاوه بر سوما‌ها توماداکن، کتابی را در پنج مجلد به رشته تحریر درآورده و در آن فلسفه ارسطو را شرح و تفسیر نموده است. همچنین آثار فلسفی و خداشناسی دیگری را نیز تألیف کرده. نبشته‌های وی درباره منطق آثار زیر را شامل می‌شوند: اصل فردیت‌پذیری، درباب ماهیت جنس، درباب ماهیت عرضی، درباره عقل و معقول، قضایای موجهه و لغزشها.

آثار وی عصاره‌ای از حکمت اسکولاستیک به دست می‌دهد و در آنها همه براهین منطقیون خداشناس در اثبات جهان‌بینی دینی فراهم آمده‌اند.

وی در نظریه شناخت بدو آحقایق معقول و ماوراء معقول را از یکدیگر متمایز می‌کند. حقایق نوع اخیر محدوده‌های عقل بشری را درمی‌نوردد. با اینهمه به نظر او امکان وجود تناقض میان حقایق معقول و ماوراء معقول موجود نمی‌باشد و حقایق دسته اول مدخل حقایق نوع دوم می‌باشند. عقل در اثبات حقایق مربوط به باورهای دینی ناتوان است. اما قادر است که همه حملات را دفع نماید. وظیفه اصلی خرد و نقش اساسی فلسفه را نیز باید در همین نکته جستجو کرد. به عقیده او عقل بشری محدود است و مستعد لغزشها و خطاهاست و از این رو توسل به وحی و الهام خدایی ضرورت دارد.

توماداکن در توافق با ارسطو بارتالیسم افراطی افلاطون مخالفت می‌نماید. وی در زمینه نظریه شناخت از نظریه تذکر افلاطون انتقاد نموده و فکر مربوط به اندیشه‌های جبلی را که افلاطون عرضه داشته نفی می‌نماید. در زمینه کلیات از موضع ارسطویی رتالیسم اعتدالی پیروی می‌نماید. کلی را نمی‌توان از اشیاء فردی متمایز نمود. کلی در درون اشیاء مشخص وجود دارد و تنها اندیشه مجرد انسان قادر است آنرا در بیرون از امر شخصی متصور گردد.

توماداکن با مسأله کلیات نهایتاً مانند ابن‌سینا برخورد می‌نماید: کلیات در اندیشه خدا مقدم بر اشیاء وجود دارند، آنگاه به مثابه ماهیت در درون اشیاء موجود می‌باشند و بالاخره به عنوان مفاهیم تفکر بشری بر اشیاء مؤخرند و این درحالی است که ماهیت از خواص غیر ماهوی و غیر ذاتی جدا می‌شود. بنابراین توماداکن به سیاق ابن‌سینا و آلبرکبیر به وجود تثلیث در کلیات باور دارد.

اما حدود مرز فلسفه و خداشناسی را چنین تعیین می‌نماید: موضوع فلسفه مطالعه حقایق عقلی است درحالی که خداشناسی حقایق ماوراء عقلی را تحقیق می‌نماید. به نظر

او خداشناسی بر فلسفه برتری دارد، زیرا حقایق خداشناسی از الهام زلال خدایی ناشی می‌شود و قطعیت آن مطلق است، در حالی که حقایق فلسفی با نورمه‌آلود عقل روشن می‌شوند و غالباً با خطا در آمیخته‌اند. بنابراین اندیشه است که توماداکن سوماهای دو - گانه خود را تدوین نموده که یکی جنبه خداشناسی و دیگری جنبه فلسفی دارد. گرچه فلسفه از خطا مصون نمی‌باشد، ولی مدخلی بر خداشناسی محسوب می‌گردد. توماداکن در جامع - العلوم خویش (سوما) با عرفا که فلسفه را اشتغال شیطانی می‌خوانند به مقابله بر - می‌خیزد.

در نظریه شناخت توماداکن عناصر تجربی و عقل گرایانه به گونه‌ای التقاطی با یکدیگر در آمیخته‌اند. وی از سویی چنین می‌گوید که شناخت بشری هنگامی آغاز می‌شود که اشیاء بیرونی بر اعضاء حواس اثر می‌گذارند و اضافه می‌نماید که شناخت عقلانی تماماً از تجربه محسوس ناشی گردیده و مبتنی بر آن است. عقل فی نفسه تهی است و هیچ اندیشه‌ای در آن موجود نمی‌باشد. بنابراین هر مضمونی که در آن مشاهده گردد به احساسها مربوط می‌شود، بنابراین این نتیجه حاصل می‌شود که عقل به تجربه محسوس بستگی دارد. از سوی دیگر توماداکن شناخت محسوس و معقول را اساساً متفاوت می‌بیند و بر تفاوتی که این دو از لحاظ شکل دارند تأکید می‌نماید و یادآور می‌شود که عقل دربرگیرنده اصول اساسی معرفت است. توما فرایند شناخت را به معنای همانندی عالم و معلوم تلقی می‌نماید. به عقیده او هر عمل شناختی متضمن مکاشفه ذهنی است و شامل خطابه‌ای درونی می‌شود که روح خطاب به خویش ایراد می‌نماید.

به عقیده او فعالیت عقل با معرفت معقول در اشیاء محسوس، یعنی با ادراک ماهیت اشیاء منفرد آغاز می‌شود و سپس به شناخت جهان عقلی محض صعود می‌نماید. توما شناختی را که از راه حواس صورت می‌گیرد و به عقیده او غیر فعال و کاملاً تأثیرپذیر می‌باشد، در برابر شناخت فعالی که توسط عقل حاصل می‌شود می‌گذارد. اولی از مشاهده اشیاء ناشی می‌شود و دومی مبتنی بر مفاهیمی است که بعداً قضایا بر اساس آنها ساخته می‌شود. به نظر او خصوصیت شناخت عقلی در آن است که این شناخت همیشه از کلی به جزئی حرکت می‌کند و این خود ثابت می‌نماید که معرفت عقلی در آغاز از مفاهیم اصلی و کلی‌ترین تصورات بهره می‌جوید. وی میان عقل (intellectus) و فهم (ratio) قائل به تفاوت است. فهم با اندیشه تحصیلی یعنی براهین مبتنی بر اصول عقلی سروکار دارد.

در مورد آنچه به نظریه‌های مفهوم، قضیه، استدلال و برهان مربوط می‌شود، باید گفت که اندیشه تومادر همان مسیر ارسطویی طی طریق می‌نماید.

مناقشه سختی در اطراف نظریات توماداکن به پاخاست. این مناقشه به ویژه در رابطه با تومیست‌ها و پیروان اوگوستن در دانشکده‌های پاریس و اکسفورد که در آن زمان مراکز بزرگ حیات علمی در اروپای باختری بودند، شدید و طولانی بود. تومیسم که در نظر فرانسیسکن* هامنفور بود از سوی دومینیکن‌ها حمایت می‌گشت. تومیسم بر مخالفان فائق آمد و یک قرن بعد بدل به فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک رم گردید. در قرن شانزدهم پاپ پی پنجم توما را پنجمین پدر کلیسا اعلام نمود، در حالی که اوگوستن نخستین پدر محسوب می‌گشت.

در سال ۱۸۷۹، پاپ لئون سیزدهم فرمانی در تجلیل تومیسم صادر نمود و از آن پس فلسفه توماداکن در کشورهای کاتولیک در میان کرسیهای فلسفه دانشگاهها سیطره و نفوذ فراوان یافت و نشریات کثیری در تبلیغ تومیسیم جدید انتشار یافتند و پس از تکوین امپریالیسم، تومیسیم نو سلاحی ایدئولوژیک بود که در کارزار علیه مارکسیسم به کار می‌رفت.

برجسته‌ترین نماینده مخالفت با تومیسیم از سوی سلك فرانسیسکن یوهانس دون-اسکات^۱ بود که آثاری را در تفسیر منطق، فیزیک، متافیزیک و علم‌الروح ارسطو به رشته تحریر درآورد. وی نظریاتش را در آثار متعدد دیگری عرضه داشت و از اسکولاستیک معاصر خود و به ویژه از توماداکن انتقاد نمود. وی بدو نقاط ضعف حریفان را کشف می‌نمود و آنگاه به سختی بر فلسفه آنان یورش می‌برد.

دون اسکات در برابر دلایل اصحاب مدرسه در اثبات آفرینش جهان و فناپذیری روح شكاك است و معتقد است که عقاید دینی را با براهین عقلی نمی‌توان به ثبوت رساند. با اینهمه باورهای دینی را انکار نمی‌نماید و از این لحاظ می‌توان وی را سلف کانت^۲ به شمار آورد. علاوه بر این دو دانشمند وجه مشترك دیگری نیز دارند: دون اسکات نیز مانند کانت در عین حال که به ناتوانی عقل در حل مسائلی مانند وجود خدا، آفرینش جهان و فناپذیری روح باور دارد به تقدم اراده اخلاقی معتقد است. اما دون اسکات به سیادت کلیسا در این زمینه باور دارد و از همخوانی کامل میان فلسفه و دیانت سخن می‌گوید و از این لحاظ مانند توماداکن به اسکولاستیک تمایل نشان می‌دهد. وی در عین حال که به خصیلت مقدس و تخطی ناپذیر احکام دینی باور دارد، خداشناسی را، علم واقعی نمی‌داند.

* فرانسیسکن، سلكی مذهبی است که توسط سن فرانسیسک داسیز در قرن سیزدهم تأسیس گردید.

شناسد، زیرا به نظر او براهین این علم شناختی قطعی را عرضه نمی‌دارند و حجت‌های آنرا نمی‌توان در ردیف احکام دینی قرار داد. اما دربارهٔ منطق نظرش این است که منطق را می‌توان مانند ریاضیات و فیزیک دانشی حقیقی محسوب نمود.

دون اسکات با آموزشهای ابن‌سینا، آلبر و توما دربارهٔ وجود تثلیث در کلیات همداستان است: کلیات به‌عنوان صور، در ذهنیت خدا برایشاء مقدمند و به‌عنوان ماهیت در درون اشیاء واقع شده‌اند و اگر آنرا به‌عنوان مفاهیمی که اندیشهٔ بشر از اشیاء شخصی انتزاع نموده در نظر آریم برایشاء مؤخرند.

دون اسکات در مخالفت با تسمیه‌گرایی چنین می‌گوید که اگر کلی واقعاً وجود نمی‌داشت، دیگر از دانشهای گوناگون اثری نبود، زیرا موضوع علوم کلیات است و در صورت نبود کلی لازم می‌آمد که همهٔ علوم در منطق منحل شوند.

به عقیدهٔ **دون اسکات** «هستی^۱» را باید کلی‌ترین و عام‌ترین مفهوم دانست. این مفهوم بر فراز مقولات جای دارد زیرا ذات و نمایش نیز قبل از اینکه چنین باشند، هستند. این مفهوم «برتر» بر تقابل میان خدا-جهان نیز محیط‌است، زیرا محمول هستی لاینفک خدا و جهان هردو است. با اینهمه، مفهوم هستی به مقوله‌هایی که سبب تمایز اشیاء می‌شوند، تعلق ندارد و آنرا نمی‌توان در ردیف جنس و نوع قرار داد و نیز ممکن نیست بتوان هستی، ذات و عرض را در جنس واحدی جای داد.

بنابراین مفهوم هستی، مفهومی ژنریک نمی‌باشد. **دون اسکات** مفاهیم برتردیگری را نیز ذکر می‌کند که بر فراز تمایز مقولات واقع شده‌اند. وی این مفاهیم را به یگانه (Unical) و منفصل (disjunctivae) تقسیم می‌کند. مفاهیم یکتا، خوب، حقیقی، به دستهٔ اول تعلق دارند و مفاهیم همانند، عارضی، ضروری، بالفعل و بالقوه متعلق به دستهٔ دوم هستند. در میان مفاهیم برترین، امور متقابل را نیز می‌گنجاند: برابر، نابرابر، یکسان، نایکسان. زیرا این مفاهیم تنها از مقوله‌های کیفیت و کمیت منتج نمی‌شوند.

دون اسکات در اوج اسکولاستیک در رابطه با تمایزی که میان مفاهیم وجود دارد، با باریک اندیشی تفکر و تأمل می‌نماید. چنانچه ماده‌ای را که هنوز صورت نپذیرفته و در حالت نامعین به‌سر می‌برد، مادهٔ نخستین (Prima materia) می‌نامد. به نظر او این ماده واجد انواع سه‌گانه است: مادهٔ نخستین نخستین که منشاء همگانی همهٔ امور پایان‌پذیر است. این ماده از همه لحاظ با خود یکسان می‌باشد. کاملاً نامتعین است و

هیچ تمایزی در درون آن دیده نمی‌شود. بعد از این ماده، ماده نخستین دوم است که محملی برای کون^۱ و فساد^۲ به شمار می‌آید. بالاخره سومین، ماده نخستین است که شکل خود را از بیرون کسب می‌کند.

به‌رغم وابستگی **دون اسکات** به جزییات کلیسای رم، باید گفت فلسفه‌اش هر قدر هم که به اسکولاستیک متکی باشد، واجد گرایش ماتریالیستی نیرومندی است.

مارکس و انگلس در کتاب **خانواده مقدس وی** را مطرح می‌سازند. در این کتاب چنین آمده است: «ماتریالیسم فرزند حقیقی بریتانیای کبیر است. حتی حکیم اسکولاستیک این کشور درباره امکان اندیشیدن ماده از خود سؤال می‌نماید. برای آنکه چنین معجزه‌ای وقوع یابد، وی ناگزیر به قدرت مطلق خدا توسل می‌جوید و به عبارت دیگر وی خداشناسی را برمی‌انگیزد تا ماتریالیسم خود را القاء کند»^۳.

در میان شاگردان و ادامه دهندگان **دون اسکات** می‌توان به **آنتوان آندره**^۴ اشاره نمود که تدوین قانون منطقی اینهمانی به او تعلق دارد: «هستی، هستی است (ens est ens) (اصل هو هویه).

در میان فیلسوفان قرن سیزدهم **راجریبکن**^۵ (۱۲۱۴ تا ۱۲۹۴) از لحاظ تاریخ منطق موقعیتی ویژه دارد. وی خصم اسکولاستیک و طرفدار شناخت تجربی و دانشهای طبیعت بود و از این لحاظ وی را می‌توان پیشاهنگ همنامش **فرانسیس بیکن**^۶ محسوب نمود. **راجریبکن** از وضع نابه‌هنجار علوم عصر خود سخن می‌گوید و این وضع ناخوشایند را معلول نبود روش علمی مناسب می‌شناسد. تقاضای وی این است که علم از ممارستهای بیهوده مدرسی دست بشوید و راه مطالعه تجربی پدیدارهای طبیعت را در پیش گیرد. وی **ارسطو** را نفی می‌کند و در انتقاد از او می‌گوید که انسان غالباً از ساده‌ترین تجربیات بیش از قیاسهای ارسطویی می‌آموزد. به عقیده **راجریبکن** نتایجی که از طریق قیاسها حاصل می‌شوند خود نیازمند واری تجربی می‌باشند. وی به نفع عملی دانش اهمیت بسیار می‌دهد و نقش مؤثر آنرا در رشد تکنیک و سیطره انسان بر طبیعت یادآور می‌شود: به یاری دانش ساختمان عمارت‌های مسکونی و کشتیها کمال می‌یابد. تولید ماشینها توسعه می‌پذیرد

1- Génération 2. corruption

۳. ک. مارکس، ف. انگلس، خانواده مقدس، انتشارات اجتماعی، پاریس، ۱۹۶۹، صفحه ۱۵۴.

4. Antoine Andreae 5. Roger Bacon

6. Francois Bacon

و کشاورزی و دامداری رشد می‌کنند. راجریکین به اختراعات جدید نیز می‌اندیشد: دستگاه پرنده، اتوموبیل و کشتیهای خودپویی که سرعتشان از وسایل حمل و نقل آن عصر بسیار فزونتر باشد. اندیشمند فوق تلسکوپ و میکروسکوپ را نیز پیش‌بینی می‌نماید. اندیشه پیشرفت فن‌عنصر دائمی فلسفه او است. بیکن خود به مبحث نور علاقمند است و در این مبحث نظریه‌ای را ابراز داشته که برای عصر مورد نظر تازگی دارد و آن این است که اشاعه نور مستلزم صرف زمان است.

وی ریاضیات، مکانیک، ستاره‌شناسی، مبحث نور و شیمی را نه تنها به یاری کتب یونانی، عربی، یهودی بلکه با توسل به مشاهدات و تجربیات مشخصی مطالعه نمود. از سوی دیگر به سخن شناسی و زبان شناسی بسیار اهمیت می‌داد. به نظر او فلسفه اولی علم‌الاصول همه دانشهاست و چنین می‌اندیشید که منطق و دستور زبان را باید اجزاء فلسفه شناخت. در نظر او ریاضیات نیز اهمیت اساسی داشت و بنیان هر معرفتی را در آن جستجو می‌کرد و چنین می‌پنداشت که مقوله کمیت اهمیت وافی دارد زیرا غالباً تعریف کیفیت، رابطه (اضافه) و مکان و زمان به کمیت بازمی‌گردد. در باب ریاضیات رساله‌ای درشش جلد از او باقی مانده است. وی مبحث نور، نظریه مربوط به وزن اجسام، شیمی، کشاورزی و پزشکی را در ردیف علوم فیزیکی (طبیعی) قرار می‌دهد.

با وجود آنکه راجریکین بنا به ارزیابی اش از دانشهای طبیعی و فنی از زمان خویش سبقت می‌جوید، جهان‌بینی اش عاری از عرفان، پیشداوریهای عقیدتی و خرافات نمی‌باشد. وی از کیمیا و کوكب‌شناسی قدیم متأثر است و از شهادی سخن می‌گوید که مانند آب حیات عمر آدمی را می‌افزاید و به بسا چیزهای اسرارآمیز دیگر نیز باور دارد.

وی خواهان آن است که با آفرینش روش علمی درست اصلاحاتی را در درون علم عملی سازد. در این باره اعتقاد دارد که شناخت واجد دو صورت است: شناخت از طریق برهان و شناخت از طریق تجربه. (per argumentum et per experimentum). اما می‌گوید ارزش استدلالهایی که ما را به شناخت جدید رهنمون می‌شوند هرچه باشد، تا زمانی که نتایج حاصل از آنها تجرباً به ثبوت نرسیده‌اند، محل شك و تردیدند. معرفت به هیچ امری بدون یاری تجربه امکان‌پذیر نمی‌باشد اما خود مفهوم تجربه در نظر راجریکین معنای متفاوتی دارد. در کنار تجربه محسوس به تجربه درونی نیز معتقد است و تجربه درونی را با واژه‌های عرفانی الهام ربانی توصیف می‌نماید. در کتاب اساسی اش موسوم به Opus Majus چنین می‌نویسد که تجربه می‌تواند مضاعف باشد (duplex est experientia). حواس ما امکان می‌دهند که ما آنچه را که در آسمان وجود دارد

به یاری ابزارهایی که در این رابطه ساخته می‌شوند، تشخیص دهیم و بینایی‌مان ما را از آنچه در زمین وجود دارد مطلع می‌گرداند. گواهی فرزندگان دیگر که از تجربه شخصی خود آموخته‌اند ما را در باب چیزی که درامکنه‌های مشاهده نشده وجود دارد، آگاه می‌نماید. تجربه بشری و فلسفی ناشی از همین مشاهدات شخصی و غیره شخصی‌اند؛ مشاهده معمولی، مشاهده به یاری ابزار و استفاده از تجربیات دیگران. اما این برای بشر بسنده نمی‌باشد، زیرا تنها از این طریق نمی‌توانند به شناختی قطعی در رابطه با امور جسمانی نائل آیند. زیرا ادراک عمق پدیدارهای جسمانی بسیار دشوارتر است و دشواری بیشتر نیز در رابطه با پدیدارهای روحی وجود دارد. از این رو راجوبیکن می‌گوید که عقل نیازمند دستیار دیگری است.

پس او چنین می‌اندیشد که نمی‌توان خود را به تجربه حسی محدود نمود. پس لازم می‌آید که شناخت به شیوه فوق را با تجربه درونی خاص خویش و تجربه درونی دیگران تکمیل نمائیم و در این رهگذر بر تجربیاتی که مشمول عنایات الهی است بیاویزیم. وی چنین می‌گوید که «الهام ربانی» برای شناخت موضوعات روحی و نیز مادی ضرورت دارد. به عقیده او از میان این دو طریقه شناخت حقیقت، تجربه درونی مقدم و مرجح است این شیوه شامل هفت مرحله می‌شود که مرحله واپسین‌اش شناخت از طریق جذبه است. در کنار سوماهای فلسفی که در آنها انتظام و تعمیم مواد و اطلاعات فلسفی صورت می‌گرفت، آثار ترکیبی دیگری نیز پدید آمدند که موضوعشان صرفاً به منطق اختصاص دارد. در این رهگذر می‌توان به سوماهای لامبر و تصنیف پتروس هیپانوس موسوم به - Summulae Logicales اشاره نمود. این آثار مضموناً به یکدیگر شباهت فراوان داشتند. در میان این نقشه‌ها تصنیف پتروس هیپانوس کاملتر و جامعتر بوده و مشتمل بر هفت فصل است: ۱) در باب قضایا (۲) کلیات (۳) محمولها (۴) قیاس (۵) نقاط جدلی (۶) لغزشها (۷) خواص الفاظ. در میان این هفت فصل درشش فصل نخستین اساساً منطق ارسطو و بوئس بیان شده. این بخش از منطق، منطق عتیق نام داشته، اما منطق قرون وسطی که تا نیمه قرون دوازدهم تداوم داشته به منطق سالمند موسوم بوده و منطق متأخرتر را منطق جدید می‌نامیدند. اما فصل آخر کتاب مورد بحث به دستاورد های تازه منطق از قرن دوازدهم به بعد اختصاص دارد. در میان این تازه‌ها می‌توان به مسأله فرضیات (جانشینها) اشاره نمود. این موضوع به موردی مربوط می‌شود که در آن خود مفهوم به جای عنصری از مضمون آن می‌نشیند. مثلاً به جای این قضیه که «کاسیوس میرنده است» می‌توان این قضیه را که «انسان میرنده است» قرار داد. در این

مبحث انگارشهای قابل قبول بررسی می‌گردد. چنانچه مثلاً در رابطه با قضیه «سقراط نقاش بدی» است این فرضیه که «سقراط انسان بدی می‌باشد» قابل قبول به نظر نمی‌رسد. بالاخره به مبحث الفاظ نسبی و مسأله بسط و تحدید معانی الفاظ و کاربرد توزیعی آنها می‌رسیم که همه از تازه‌های منطق آن عصر محسوب می‌شوند.

بسیاری از این مسائل در کتب منطق صوری بعدی نیز مشاهده می‌شود (فصل الفاظ). اما اثر ترکیبی پتروس هیپانوس را باید عمده‌ترین کتاب منطق اروپای باختری تا قرن شانزدهم دانست. در این اثر تعمیم کاربرد ایات تذکاری که یادآورنده تسمیه‌های وجوه قیاس اقترانی می‌باشند، کماکان ادامه دارد. لازم به تذکر است که وجوه ثنوفر است (و وجوه مربوط به شکل چهارم) به عنوان وجوه متمم شکل اول مطرح می‌شوند و اسامی آنها با نامهای بعدی متفاوت است. اما پتروس هیپانوس را نباید مؤلف و واضع این اسامی و سازنده این ایات دانست. زیرا این اسامی و ایات را قبلاً در آثار شیرس و د لا مبر نیز مشاهده می‌نمائیم. خود این اندیشه افاده اشکال قیاس توسط کلمات و به منظور تسهیل یادآوری، متعلق به میشل پسه‌لوس است (بیزانس قرن یازدهم).

مباحثه جالبی میان پرائتل از یکسو و رز تور و استاپر^۲ از سوی دیگر در گرفته است و موضوع آن این است که آیا Synopsis اثر پسه‌لوس برای پتروس هیپانوس سرمشقی بوده و یا آنکه کتاب هیپانوس در ترجمه‌اش توسط ژرژ اسکالاریوس^۴ که در قرن پانزدهم می‌زیسته دگرگون شده است. ما در این باره با عقیده پرائتل که از تقدم میشل-پسه‌لوس دفاع می‌کند، موافقیم. از جمله بدین دلیل که متن یونانی Synopsis تنها گام نخستین است؛ در این کتاب می‌توان الفاظی را برای بیان وجوه مشاهده کرد. اما هنوز مسأله بفرنج استفاده از اسامی در تلخیص و تبدیل وجوه دوم و سوم اشکال ارسطویی و تبدیل وجوه ثنوفر است به وجوه شکل اول مشاهده نمی‌شود.

بدیهی است که هدفی را که پسه‌لوس، شیرس و د لا مبر و پتروس هیپانوس دنبال کرده‌اند یک مسأله منطقی نبوده، بلکه این هدف جنبه آموزشی محض داشته و به یاد-آوری وجوه صحیح قیاس اقترانی و قواعد تبدیل همه وجوه دیگر اشکال به وجوه شکل اول مربوط می‌شده است.

اما سهم پسه‌لوس در این رهگذر چه بوده؟ وی برای قضایای موجه کلی و سالبه

1. Shyreswood

2. Rose Thurot

3. Staper

4. Goerges Scholarius

کلی، موجه جزئی و سالبه جزئی علائم سمبولیکی به دست می‌دهد که در آن حروف الفبای یونانی بیانگر حروف باصدا می‌باشد. آنگاه واژه‌های سه‌سیلابی درست کرده که در آن حروف صدادار به معنای وجوه مورد نظر است.

شیرس و د، لامبر، پتروس هیپانوس از این مرحله فراتر رفته‌اند. در واقع کار آنان این بود که نتیجه نهایی نظریه ارسطو را به گونه‌ای سمبولیک بیان نمودند. چنانکه می‌دانیم این نتایج به این مطلب مربوط می‌گردد که می‌توان معنای وجوه اشکال ۲ و ۳ را با تبدیل آن اشکال به اشکال شکل اول و کامل استخراج نمود. همانطور که گفتیم بیان سمبولیک این نتیجه مرهون کوشش اندیشمندان فوق‌الذکر است. اینان (شیرس و د، لامبر، پتروس هیپانوس) همچنین شیوه‌های برهان ارسطویی را به قلمرو وجوه تئوفاست بسط دادند.

اندیشمندان برای تسهیل یادآوری نشانه‌های سمبولیک قضایای کمیتاً و کیفیاً متفاوت، حروف صدا دار در کلمات «affirmo» یا «ai» را برای بیان قضایای موجه و «nego» یا «eo» را برای قضایای سالبه انتخاب نموده‌اند. بر همین نهج در رابطه با علائم یونانی روش یادآوری، استفاده از کلمات زیر جایز می‌نمود. (۱) در کلمه یونانی «همه»، حروف باصدای نخستین به عنوان سمبول قضایای موجه کلی و حرف با صدای دوم به عنوان سمبل سالبه کلی به کار می‌رفت. (۲) در لفظ یونانی «کسی» حرف صدادار سمبولهای قضایای موجه جزئی را افاده می‌نمودند. (۳) در لفظ یونانی «ایجاب» نخستین حروف صدادار سمبول قضایای موجه کلی و آخرین حرف صدادار کنایتی از قضایای موجه کلی بود. (۴) در لفظ یونانی «جزیی» نخستین حرف صدادار قضایای موجه جزئی و آخرین حرف صدادار قضایای سالبه جزئی را افاده می‌نمود.

اما به نظر ما خود روش سمبولیک از این کلمات ناشی نمی‌شود و توضیح بس آسانتری دارد. طبقه‌بندی قضایا بر حسب کمیت و کیفیت بنا به روال زیر صورت گرفته است: موجه کلی، سالبه کلی، موجه جزئی و سالبه جزئی. سمبلها با حروف صدادار بنا بر ترتیب الفبای یونانی و یا لاتینی بیان می‌شوند و ترتیب آن چنین است: نخستین حرف باصدا! (α ; α) قضایای موجه کلی را افاده می‌کنند. اما (ϵ ; e) در بیان قضایای سالبه کلی به کار می‌روند. علامتی که در بیان قضایای موجه جزئی به کار می‌رود، سومین حرف صدادار الفبا (ι ; i) می‌باشد و حرف چهارم الفبا ($\omicron$; o) افاده‌کننده قضایای سالبه جزئی است. در این کار حرفی که به گونه‌ای کشیده‌تر همان صدا را می‌دهند حذف می‌شوند: اما «êta» یا «eta» (η) در الفبای یونانی و «iot» (j) در الفبای لاتینی، علاوه بر توضیح این چینی منشاء

ابیات قیاسی، یادآورنده بینش دیگری است که متعلق به م. گرابمان^۱ است که بادیدگاه کارل پرائنل مخالفت می‌ورزد.

یکی دیگر از تحولات عمده‌ای که در منطق پدید آمد در قرن سیزدهم توسط ریموند لول^۲ صورت گرفت. وی ابداع‌کننده «هنر اعظم»^۳ و یا «هنر تعمیم»^۴. باتکیه بر «الهام ربانی» است. «هنر بزرگی» که وی داعیه آنرا داشت، وظیفه‌اش آن بود که حل هر مسأله علمی را بدون مطالعه پدیدارهای طبیعت و بدون شناخت علوم امکان‌پذیر نماید. روش او شامل اتصال مکانیکی مفاهیم است (شبیه طرح ماشین منطقی که در قرن نوزدهم توسط جوتز^۵ ارائه گردید) و آن دستگاهی است که از هفت حلقه که در حول مرکز ثابتی می‌چرخند تشکیل شده. با گردش این حلقه‌ها هر مفهومی که دلخواهانه انتخاب شده باشد، به آسانی موجد ترکیب‌هایی می‌شود که واجد معنا هستند و یا بی‌معنا و بچند. به نظر لول این روش رهنمودی همگانی است که به یاری آن می‌توان همه آنچه را که قابل تحقیق و واریسی است تعیین نمود، چنانکه امکان می‌دهد در رابطه با هر موضوعی تقسیم و تعریف لازم را مرعی داشت و موضوع را به ثبوت رساند. لول و پیروان متعددش چنین می‌پنداشتند که با استفاده از این روش مکانیکی ناب می‌توان همه دانشها را پی‌افکند و مسائل علمی را تماماً گشود. «هنر اعظم» لول تا قرن هفدهم در نظر پاره‌ای از مردم منطق حقیقی محسوب می‌شد. این امر بازتاب ناخشنودی از اسکولاستیک و پژوهش راههای جدید برپایه اندیشه‌های مبهم و تخیلی بود.

در قرن چهاردهم مرحله سوم اسکولاستیک قرون وسطایی یعنی مرحله تجزیه و زوال آن آغاز گردید.

گیلوم دو کام^۶ برجسته‌ترین متفکر مدرسی، در نیمه اول قرن چهاردهم است. وی که در عصر خود سیاستمدار مهمی محسوب می‌گردید از امپراتور در برابر دعاوی پاپ که خواهان کسب قدرت سیاسی بود، دفاع نمود. دو کام که به خاطر عقاید سیاسی و فلسفی‌اش تحت تعقیب کلیسا قرار داشت، با حمایت لویی دو باویر^۷ که با پاپ در جنگ و ستیز بسر می‌برد به مونیخ گریخت. می‌گویند هنگام ملاقات با امپراتور این جمله را بر زبان رانده

1. M. Grabmann

2. Raymond Lulle

3. Ars magna

4. Ars uxirersalis

5. Jerons

6. Guillaume d'ocam

7. Louis de Bavière

است: «تو باشمشیرت از من حمایت کن. من نیز باخامه‌ام از تو حمایت می‌کنم». وی که روزنانگاروفیلسوف بود، سخنگوی فنودالهای عرفی در برابر شاهزادگان کلیسا بود. بنا بر نظرات سیاسی دوگام قدرت پاپها و روحانیت باید محدود به امور کلیسایی شود و حوزه ایمان باید از محدوده دانش مجزا گردد. به عقیده او خداشناسی و فلسفه هیچ وجه مشترکی ندارند، زیرا هیچ‌یک از احکام دینی و از جمله وجود خدا و یکتایی او را نمی‌توان به یاری عقل به ثبوت رساند. با این همه وی در صدد نفی احکام دیانت مسیح نبود و آنها را حقایق مطلق می‌پنداشت. بدینسان بی‌آنکه در اصول اسکولاستیک تردید نماید، اعتقادات دینی را در زمره حقایقی می‌دید که با حقایق علمی کاملاً متفاوتند. فلسفه او با دیانت ارتباط مستقیمی نداشت و مسائل خاصی را در برمی‌گرفت که مطلقاً از نوع مسائل خداشناسی نبودند.

گیوم دوگام فلسفه اصالت تسمیه را احیاء نمود، به عقیده او تنها امور منفرد و مشخص واقعیت دارند و کلیات به جز مفاهیم اندیشه بشری نمی‌باشند.

وی بر روشهای اسکولاستیک که موافق آنها ماهیات باتکیه بر تقسیمهای بیش از بیش سفسطه‌آمیز تقسیم می‌شدند، خرده می‌گرفت. در این باره حکم مشهوری دارد که چنین است: «Entia Non Sunt Mul - Tiplica Praeter Necessi - Tatem» (نباید بی-آنکه ضرورتی در کار باشد، ماهیات را تعدد بخشید). وی بر اساس این حکم، رئالیسم را نفی نمود.

(شکل) جدیدی را که دوگام در فلسفه اصالت تسمیه ارائه داد، «ترمینسم»^۱ نام دارد. ترمینسم او با مفهوم گرایی رواقیون یونانی نزدیک است و یادآور منطق هابس و از جمله تعالیم او درباره محاسبه مفاهیم است. دوگام می‌گوید که رئالیسم تجربیات را قلب و تحریف نموده و آنها را بدل به ماهیات واقعی می‌نماید. وی می‌گوید که قبول وجود واقعی اشیاء مشخص البته بسنده می‌نماید و ضرورتی ندارد که به وجود کلیات نیز اذعان نمائیم و چنین کاری عبث است. این امر که مفاهیم کلی را در امر شناخت به کار می‌بریم به هیچ تاویل معنایش این نیست که کلی فی‌نفسه وجود دارد. کلیات بیانگر وجوه متشابه اشیاء شخصی می‌باشند.

دانش با امور مشخص و منفرد سروکار دارد و آنها را به یاری اصطلاحات بیان می‌نماید، اما اصطلاح چیست؟ اصطلاح از لفظ و معنا تشکیل شده، به طوری که می‌توان

گفت که الفاظ به عنوان علامتی بر اشیاء ظاهر می شوند. دو کام می گوید که اصطلاحات دونوعند. اصطلاحات اولیه و اصطلاحات ثانوی. دسته اول علائم خود اشیاء مشخص هستند و دسته دوم علائمی بر علائم به شمار می آیند. کلیات، علائم و نشانه هایی هستند که کثرت اشیاء متشابه مشخصی را افاده می نمایند. انتزاع که در تشکیل مفاهیم کلی در ذهن ما به کار می آید نتیجه ادراک قبلی امور متشابه و یا آن تصویرهای ذهنی است که آن امور در حافظه ایجاد نموده اند. یعنی ذهن یا در برخورد با اشیاء و یا در یادآوری آنها متشابهات را ادراک کرده و انتزاع می نماید.

ژان بوریدان^۱ از پیروان دو کام آثار چندی را در منطق به رشته تحریر درآورد. به او طرح مطلبی را نسبت می دهند که به پل خران* (Pons asinorum) معروف شده و به فن یافتن حد وسط در قیاس مربوط می شود. حد وسط (medius terminus) به طوری تشریح می شود که دوحدهایی (حدین) را به یکدیگر متصل نماید. با این روش کند ذهن ترین افراد نیز می توانند حد وسط را مکشوف دارند.

در قرن چهاردهم و پانزدهم اسکولاستیک اروپای باختری دوران زوال خود را طی می نمود. پس از دو کام دوره فرمانروایی نسلهای دوم و متفکران درجه دو بود. پیروان توما، اسکات، دو کام و غیره به منازعه با یکدیگر مشغول بودند و گاه نیز در جهت مصالحه و سازش می رفتند. چنانچه ژان گرسون^۲ در صدد برآمد که میان رئالیسم و اصالت تسمیه را اصلاح نماید و در این جهت چنین استدلال می نمود: در کلی، باید میان وجود واقعی و وجود آرمانی اشیاء قائل به تفاوت گردید. وی با پیروان دو کام (ترمینیستها) موافقت می نمود: کلی به عنوان امر آرمانی و کمال مطلوب انحصاراً در درون عقل وجود دارد و از سوی دیگر با مدرسیون همداستان بود و چنین می گفت که کلی انتزاعی عقلانی است که در رابطه با اشیاء مشخصی صورت گرفته و بنابراین تنها در درون اشیاء مشخص وجود دارد و این بدان معنا است که کلی در خود واقعیت و در درون عقل هردو موجود است. اما شکل موجودیتش در هر یک از این دو زمینه متفاوت می باشد.

☆ Pont Aux Anes، الف. طرحی از یک شکل منطقی است که به یاری آن حد وسط مکشوف می گردد. این طرح در کتاب پراوتل Gesch der Logik بر اساس طرح پتروس تارتاره کوس (پایان قرن پانزدهم) بازسازی شده است. ب. در زبان امروزی و جدید به مطلبی پیش پا افتاده و آسان و روشی کاملاً مشهور گفته می شود. آ. لالاند فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه، ص ۷۷۸.

در میان نحله‌های اسکولاستیک در قرن چهاردهم و پانزدهم، نحله دوکام بیش از همه تداوم یافت. شاگردش ژان بوریدان به خاطر کتب منطقی و فیزیکی که به رشته تحریر درآورده، آوازه بسیار دارد. همچنین باید به نیکلا اوریسما^۱ ریاضی‌دان و فیزیکدان بلند آوازه اشاره نمود. وی هندسه تحلیلی را توسعه داد و قانون سقوط اجسام را مطالعه نمود و فرضیه گردش زمین را در هر بیست و چهار ساعت عرضه داشت. در نحله دوکام در کنار پژوهشهای علوم طبیعی جریان فکری شک‌گرایی نیز وجود داشت که توسط نیکلا دوتروکور^۲ نمایندگی می‌شد. وی از مفاهیم ذات و علیت انتقاد نمود. این دانشمندی که از این لحاظ وی را باید پیشگام هیوم توصیف کرد، معتقد بود که اموری که عارض ذهن و نفس می‌شوند قطعی و بی‌چون و چراند زیرا ما آنها را بی‌واسطه دریافت می‌داریم. اما در واقعیت ذوات مادی و روحی تردید وجود دارد، زیرا این امور برعکس حالت‌های ذهنی و پدیده‌های روحی که قطعیت بی‌واسطه‌ای دارند، مستقیم و بی‌واسطه دریافت نمی‌شوند و از این رو محل اعتماد نمی‌باشند. وی درباره علیت چنین می‌گوید که اگر ما رابطه توالی ثابتی را میان دو پدیدار بنابه تجربه مشاهده نمائیم، بر آن نام علیت می‌نهیم. پس علیت نوعی توالی ساده است که ذهن آنرا از راه تجربه ادراک می‌نماید و این رابطه به همین مطلب خلاصه می‌شود. توالی پدیدارها را نمی‌توان به معنای رابطه درونی اشیاء تلقی کرد. وی اصل تناقض را قانون اصلی منطق تعریف می‌کند.

اما سیطره اسکولاستیک بر حیات روحی اروپای باختری مدت هزار سال تداوم یافت. بارزترین وجه مشخصه فلسفه اسکولاستیک رابطه نزدیک آن با دیانت بود. این فلسفه خادم خداشناسی و یا لاقلاً متحد آن بود و این پیوند نزدیک، در سرتاسر این دوران همیشه وجود داشت. کوششهایی که در جهت مجزا کردن فلسفه و خداشناسی صورت می‌گرفت و تمایلاتی که در جهت استقلال نسبی فلسفه وجود داشت به عقب رانده می‌شد و اشاعه و بسط نمی‌یافت. اما علت این وابستگی آن بود که در قرون وسطی صومعه‌ها یگانه کانونهای آموزش بودند و نحله‌های گوناگون فلسفی به نحوی از انحاء خود را با یکی از سلک‌های مذهبی مربوط می‌ساختند، چنانچه تومیسف فلسفه دومینیکن‌ها محسوب می‌شد و رئالیسم افلاطون‌گرا مورد استفاده پیروان اوگوستینوس (سن اوگوستن) بود.

این رابطه تا قرنهای چهاردهم و پانزدهم دوام آورد. در همین زمان اسکولاستیک در درون دانشگاه‌ها که شمارش فزونی می‌گرفت نیز اشاعه یافت. فلسفه و دانش قرون

وسطایی از همان زبان کلیسای کاتولیک روم یعنی زبان لاتینی بهره می‌جستند. پیروان اسکولاستیک جهانی «ماوراء میهنی» داشتند که از فرانسویان، انگلیسیان، اسپانیایی‌ها، ایتالیایی‌ها، آلمانی‌ها و دیگر مردمان اروپای باختری و مرکزی تشکیل شده بود. بدیهی است که سیطره هزار ساله اسکولاستیک را باید به معنای سلطه ایده‌آلیسم و متافیزیک تلقی نمود. در این دوره صرف‌نظر از گرایش ماتریالیستی که در اصال‌ت تسمیه بروز نمود، از ماتریالیسم فلسفی اثری مشاهده نمی‌شود.

نظام‌های فلسفی قرون وسطایی همه کم‌وبیش آمیخته به عرفان بودند. فلسفه و دانش آن زمان علاوه بر جنبه ایده‌آلیستی که داشت متافیزیک نیز بود. جهان بینی این دوره به اندیشه حرکت و تکامل جاودانه باور نداشت. زمین خود، فلکی بی‌حرکت تلقی می‌شد که در مرکز عالم ثابت ایستاده است. نظام مرکز زمینی بطلمیوس فرمانروایی می‌کرد. جهان مادی پهنه محدودی در مکان و زمان تصور می‌شد. دانش‌های طبیعی در مرحله جنینی خود بودند و از چند مورد مشخص که بگذریم، در آموزش دانش‌های طبیعی، از مشاهده انتظام یافته، تجربه متدودیک، جمع‌آوری اطلاعات و تعمیم رخدادهای اثری نبود. پژوهش‌های طبیعی در علم آن روزگار به مطالعه طبیعیات و دیگر نبشته‌های ارسطو، جالینوس و ابن‌سینا و مکاشفه‌های مدرسی در باب ماهیت اشیاء خلاصه می‌گردید.

دگماتیسم و رشد ناکافی اندیشه انتقادی، یکی دیگر از وجوه مشخص فلسفه اسکولاستیک و دانش قرون وسطایی است. این تصور وجود داشت که حقیقت مطلق نه تنها شناختنی است بلکه از قبل مکشوف گشته و تماماً در آثار متعلق به آبای کلیسا و نبشته‌های ارسطو منعکس شده است.

در فلسفه اسکولاستیک مسأله منطقی - وجودشناسی کلیات حلقه اصلی مسائل بود. در اینجا مسأله اساسی فلسفه که همان رابطه تفکر و وجود می‌باشد در دعوای کلیات متجلی می‌گردید و هر یک از جریانهای زیر با آن به گونه‌ای خاص برخورد می‌نمودند: رئالیسم افراطی (افلاطون گرایی)، رئالیسم اعتدالی (ارسطو گرایی)، مفهوم گرایی (آبلار) و تسمیه گرایی افراطی (روسلن و دوکام). شیوه حل مسأله اساسی فلسفه توسط هر یک از این نحله‌ها، همه از ایده‌آلیسم عینی سرچشمه می‌گرفت. البته پی‌گیری برخی از آنها در این رهگذر، بیشتر و برخی کمتر بود. گاه نیز چرخش‌هایی خفیف به سوی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ذهنی مشاهده می‌گشت.

1. Cosmopolite

سیمای ارسطو بر منطق اسکولاستیک حاکم بود. اما ارسطویی که اندیشه‌هایش با ذهنیت ایده‌آلیستی محض تفسیر می‌گردید. حکمت اسکولاستیک به منطق ارسطو جنبه‌ی صوری داد و آنرا از وجه ماتریالیستی تهی نمود.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اسکولاستیک اروپای باختری به غیر از انواع بی‌شمار رئالیسم و فلسفه‌های اصالت تسمیه بر میراث‌های باستانی و کهن چه افزوده و دستاوردش کدام است؟ در پاسخ باید گفت که این دستاورد فقط به دو مورد نوآوری محدود می‌شود: یکی نظریه‌ی تقدم الفاظ است و دیگری ابداع روش یادآوری و حفظی در رابطه با قیاس ارسطویی. در اینجا چنانکه می‌دانیم وجوه قیاس اقترانی با نامهایی مشخص می‌شدند که یادآورنده‌ی قواعد تبدیل وجوه دیگر اشکال به وجوه مربوط به شکل اول بود. این دو مورد نوآوری به کامل‌ترین صورت در کتاب *La summulae Logicales* متعلق به پتروس هیپانوس که برای اسکولاستیک قرون بعدی کتابی اساسی و مرجع محسوب می‌شد، مندرج شده است.

از سوی دیگر چنانچه مشاهده نمودیم پتروس هیپانوس در کتاب جامع خویش جز آنکه مطالبی را که بسیاری از منطق‌یون و گرامردانان قبل از او بیان داشته‌اند تعمیم و انتظام دهد، کاری نکرد. مثلاً بخشی از آنچه که او در اثر منطقی خود گردآورد، قبلاً در دانشگاه پاریس مطالعه و تحقیق می‌گشت. در این دانشگاه آموزشهای فیلسوفان و اندیشمندان درباره‌ی ویژگیهای الفاظ توسط آبلار و پیر الیاس توسعه یافت. منشاء این آموزش بوئس و رواقیون بودند که منطق و دستور زبان را به سختی با یکدیگر مرتبط ساختند. شیوه‌های یادآوری و فراگیری قیاسها نیز قبل از پتروس هیپانوس توسط ویلیام شیرس^۱ و لامبر، عرضه گردید که این دو خود در این زمینه دنباله‌رو میشل پسه‌لوس بودند. با اینهمه باید گفت که در کار پسه‌لوس تنها حروف با صدا، به مثابه‌ی سمبل به کار می‌رفتند. اما در منطق اروپای باختری، حروف بی‌صدا نیز در رابطه با اسامی وجوه قیاس مورد استفاده بوده است.

منطق اسکولاستیک شیوه‌های اثبات و نفی و چگونگی ارائه‌ی ادله‌را می‌آموخت، اما از روشهای کشف حقیقت علمی جدید اثری نبود. با این همه «فن اعظم» که به اتصال مفاهیم مربوط می‌شد و از سوی لول ابداع شده بود، داعیه چنین کاری را داشت و شیوه‌ی او پس از دوره‌ی اسکولاستیک پیروانی یافت (اگرپا^۱)، جیوردانو برونو^۲ و دیگر چهره‌های برجسته‌ی عصر رنسانس). بعد از آن دوره، لایبنیتس^۳ نیز خود از «هنر اعظم»

متأثر گردید (اندیشه او درباره «دانش همگانی»). چنانچه منطق ریاضی قرون جدید و مخترعین «ماشینهای منطقی» نیز از آن متأثر گردیده‌اند.

ارزش تاریخی منطق اسکولاستیک را باید در پالایش و تدقیق مفاهیم و مضمون آنها و تحقیق درباره معانی و پیوند متقابل اصطلاحات و کلمات که توسط این منطق صورت گرفته، جستجو کرد. با اینهمه مدرسیون این دوره با تعمیق این مسائل به‌انبوهی از تقسیمات و تمایزات ریز دست یافتند که کاربردشان در رابطه با الفاظ و مفاهیم سخت‌دشوار بود. این اندیشمندان که تقسیمات و تمایزات‌صوری را تا سرحد افراط بسط داده بودند و هرچیزی را بیهوده خرد و ریز می‌کردند، برای تقسیمات خود معنایی واقعی نیز قائل بودند که این خود سرچشمه بسیاری از خطاها بود.

فصل هفتم

منطق در اروپای عهد رنسانس (قرون پانزدهم تا شانزدهم)

در قرن پانزدهم - شانزدهم شیوه تولید سرمایه‌داری در بطن جامعه فئودالی اروپای باختری شکل گرفت. مؤسسات پیشه‌وری به مانوفاکتورها بدل شدند. در این مانوفاکتورها کار پیشگان کثیری کار می‌کردند که وظایف گوناگونی به عهده داشتند و این امر شرایط لازم را برای رشد نیروهای مولده ایجاد نمود که در نتیجه آن، طبقات اجتماعی نوین، بورژوازی و پرولتاریا در صحنه تاریخ ظاهر شدند.

ملتهای اروپایی پس از غلبه بر پراکندگی فئودالی، کشورهای یگانه‌ای را تشکیل دادند و این امر آنها را برانگیخت که فرهنگ ملی خود را بیافرینند و خود را از سیطره کلیسای کاتولیک روم که قدرت فائقه فئودالی بهره‌کش بود و ایدئولوژی‌اش توجیه‌گر سلطه فئودالیسم، آزاد سازند.

ایدئولوژی بورژوازی در جریان مبارزه علیه فئودالیسم و کلیسای کاتولیک زاده گشت و توسعه یافت. دوره‌ای را که در آن در اروپای باختری جهان‌بینی بورژوایی تشکیل شد، به رنسانس معروف شده است.

این فرایندهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جدید، قبل از همه در ایتالیا که در تقاطع راههای اصلی تجاری میان باختر و خاور واقع شده بود، اتفاق افتاد. سپس دگرگونیها، انگلستان، هلند و بعد از آن فرانسه و بالاخره آلمان را فرا گرفت.

برخلاف رکود و سکون نسبی که بر حیات اقتصادی و فکری در قرون وسطی حاکم بود، پویایی، تحرک و پیشرفت از مشخصات دوران نوین بود. به قول انگلس از درون بورژوازی که در آن زمان طبقه‌ای بالنده و پیشرو بود، «غولهای تفکر» پدید آمدند و با سنتهای کهن، علم تجویز شده و احکام اسکولاستیک به‌سختی بریدند.

پویایی و تحرک عصر جدید در کشفیات بزرگ جغرافیایی، انعکاس یافته است. در پایان قرن پانزدهم واسکو دوگاما^۱ راه دریایی سرزمین‌های هند را کشف کرد و کریستف کلمب^۲ قدم به خاک آمریکا نهاد. باروت، توپ و تفنگ، صنایع نظامی را منقلب نمود و اختراع چاپ در قرن پانزدهم پیشرفت عظیم دانش و آموزش را سبب گردید. با آغاز قرون جدید، دانش این دوران نیز پدیدار گشت. بینش جدیدی درباره آرمانها و اهداف دانش به‌وجود آمد و عقاید تازه‌ای درباره معرفت به‌منصه ظهور رسید.

در گذشته، در دوران سلطه اسکولاستیک که جمود فکری بر آن حاکم بود، از برخورد انتقادی در قبال مسائل علمی اثری نبود. تعهد فلسفه در قبال دیانت مانع از پژوهش آزاد بود و رشد علمی را کند می‌کرد. حال اندیشمندان پیشرو رنسانس به‌دگماتیسم اسکولاستیک حمله می‌بردند؛ با اینهمه، جهان‌بینی این روزگاری یعنی دوره گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری نیز البته حالت گذرا و برزخی داشت. اندیشه علمی بارآور در درون محدوده‌های عقاید اسکولاستیک و عرفانی در تنگنای سختی افتاده بود. فلسفه و دانش آمیزه‌ای از افکار قدیم و جدید بود و تضاد و تداخل نو و کهنه حتی در درون اندیشه اندیشمند یگانه‌ای نیز مشاهده می‌شد. نمونه بارز چنین اختلاطی را می‌توان در اندیشه نیکلادوکو^۳ (۱۴۰۱ تا ۱۴۶۴) مشاهده کرد.

او بر اساس سرشت مسائلی که طرح نموده و راه‌حلهایی که ارائه کرده هنوز به اسکولاستیک قرون وسطایی تعلق دارد. مسأله اصلی فلسفه او رابطه میان خدا و جهان است. در آراءش، جزمیات هنوز جای خود را تماماً به‌مطالعه علمی نداده‌اند و هنوز در فلسفه‌اش جایگاه نخست را اشغال نموده‌اند. نیکلادوکو می‌گوید که مفهوم و لفظ منحصرأ به وجود وابسته و محدود می‌باشند. الفاظ و مفاهیم تنها در رابطه با اشیاء دیگر می‌توانند یک شیء را تعریف کنند. بدینسان که اشیاء بنابر ارتباط و یا تقابلی که با اشیاء دیگر دارند، با استفاده از الفاظ و مفاهیم تعریف می‌شوند. پس در شناخت، همه چیز

1. Vasco de Gama
2. Christophe colomb
3. Nicolas de Cues

جنبه نسبی دارد. مطلق دست‌نیافتنی است. خدا در درون عقل نمی‌گنجد و شناخته شدنی نیست. با توجه به این آراء می‌توان نیکلادوکو را به‌لادری‌گری^۱ منسوب نمود. با اینهمه باید گفت گرچه نیکلادوکو مطلق را در فراسوی شناخت جای داده از سوی دیگر معتقد است که شناخت، پایان‌ناپذیر را منعکس می‌نماید و اشیاء محدود و تمام شدنی آئینه‌ای برای هستی‌پایان‌ناپذیرند. چنانچه در اشیاء پایان‌پذیر تعمق و تأملی ژرف‌نمائیم، هستی‌پایان‌ناپذیر عیان می‌گردد. وی در این باره مقایسه زیر را به‌دست می‌دهد: دایره و کثیرالاضلاع اضداد غیر قابل مقایسه‌ای هستند، اما از سوی دیگر کثیرالاضلاع با ضلعهای فزاینده، وسیله‌ای است که به یاری آن می‌توان اندازه دایره‌ای را که کثیرالاضلاع در درون آن واقع شده، به‌دست آورد. نیکلادوکو برای نخستین بار از این موضوع چنین نتیجه می‌گیرد: دایره، همان کثیرالاضلاع است که شمار اضلاعش بی‌نهایت است. وی با توجه به این مثال در زمینه نظریه شناخت، به این نتیجه می‌رسد که می‌توان به‌سوی بی‌نهایت حرکت نمود و بدان نزدیک شد. اما این جریان همیشه ناتمام باقی می‌ماند، هرچند که همیشه هدف نهایی شناخت بشمار آمده است.

بنابر آنچه رفت این فکر پدید می‌آید که شناخت بشری، به‌سوی هدف نهایی که همان شناخت مطلق است راه می‌گشاید. این امر از این طریق، در فرایند بی‌پایان حرکت به جلو، تحقق می‌پذیرد. به نظر نیکلادوکو این وضعیت نه به معنای ناتوانی بلکه دلیل نیرو توان تفکر بشر است: اندیشه بشری درمی‌یابد که شناخت ناگهانی و جامع‌الاطراف وجود ندارد، از این رو دقیقاً بی‌پایانی حرکت بالنده و خصلت نهایت‌ناپذیر شناخت را ادراک کرده و خود را با آن تطبیق می‌دهد. پس شناخت، مراحل متعددی دارد و تحصیل آن بتدریج و پله به پله صورت می‌گیرد. معرفت از رویدادهای ساده به سوی کشف علل و دلایل (quia est) حرکت می‌کند و از آنجا به‌سوی شناخت ماهیت (quid est) گام می‌سپارد. بدینسان نظریه نیکلادوکو که به «جهل عالمانه»^۲ معروف است، تعمیق شده و نه‌مضمون منفی بلکه مضمون مثبتی کسب می‌کند.

وی چنین می‌گوید که حرکت اندیشه که از شناخت علل به سوی شناخت ماهیت طی طریق می‌نماید، فرایندی بی‌پایان است که هیچگاه متوقف نمی‌گردد. اندیشه بشری امری جاودانه است زیرا در فرایند بی‌پایان رشد دانش، حقیقت را جستجو کرده و مکشوف می‌دارد. اما تناقض فلسفه نیکلادوکو هنگامی ظاهر می‌شود که تحت تأثیر اسکولاستیک

می گوید که در عقاید و احکام مسیحیت، حقیقت مطلق به چشم می خورد و این حقیقت مطلق در بیرون از هرتلاش فکری و هر پژوهش علمی بروز می نماید.

اصل جهل عالمانه با آموزش وی درباره احتمالات^۱ ارتباط مستقیم دارد. احتمالات بیانگر ماهیت شرطی و انگارشی شناخت بشری و نسبیت حقایق مربوط به آن است. علت این امر را باید در خصیات پایان ناپذیر مضمون اشیاء جهان بیرونی و تغییرپذیری آنها جستجو کرد. آنچه اهمیت دارد نه عدم امکان نیل به حقیقت مطلق بلکه این مطلب است که ما گام به گام به این حقیقت نزدیکتر می شویم. عقل بشری معرفت را در تصاحب خود ندارد بلکه تنها از استعداد و خاصیت تحصیل شناخت برخوردار است.

نیکلادوکو شناخت محسوس و اندیشه را استعدادهای دوگانه ای می شناسد که از لحاظ منشاء و ماهیت با یکدیگر متفاوتند: عقل محض، مضمون خود را تماماً با تکیه بر خود توسعه می دهد و در پایه ریزی احکامش در منطق به چیز دیگری نیاز ندارد. تمامیت دانش در اصول اولیه که جنبه عقلی محضی دارند منعکس و نهفته است. به عقیده وی ما تنها هنگامی شناخت محسوس را ادراک می کنیم که مقوله های اندیشه را شناخته باشیم. چرا انسان تا این حد در سنجش اشیاء متبحر است؟ پاسخ آن است که ذهن آدمی فی نفسه مقیاس و معیار زنده ای است (viva mensura). بنیانی که بر اساس آن خط و عدد و زمان پدید می آیند مبتنی بر ذهن است. عقل آدمی از سویی انعکاس مطلق، تصویر خدا (dei-imago) و از سوی دیگر مسطوره و سرمشق هر موجود تجربی است. انسان نمونه کوچکی از جهان است.

به عقیده نیکلادوکو اندیشه حصولی اساساً در جهت تنظیم و طبقه بندی اطلاعات ناشی از ادراک حسی عمل می کند. بنابراین بر هر شناختی که مضمون تجربی دارد، سایه ماده افتاده و از این رو باید گفت مفاهیمی که به جهان محسوس مربوط می شوند، قطعیت ندارند. این نوع مفاهیم بیش از آنکه حقیقت باشند، احتمالاتند. بدینسان اندیشمندان مورد بحث باردیگر به لادری گری کشیده می شود و اندیشه عدم امکان شناخت جهان مادی را عرضه می دارد. او اثر جداگانه ای را به نظریه فرضیات و احتمالات اختصاص داده است.

فیلسوف مورد بحث می کوشد تا بینش ایده آلیستی خود را درباره شناخت به مثابه محصول اندیشه ناب، توجیه نماید و برای این منظور به ریاضیات استناد می جوید. وی

می‌گوید ذهن بشری با آفرینش مفهوم دایره خطی را فرض نموده که همه نقاطی که در روی آن واقع شده نسبت به نقطه مرکزی مشترک، فاصله یکسانی دارند. چنین آفریده ذهنی هیچگاه در جهان مادی مشاهده نمی‌شود زیرا در این جهان فواصل دقیقاً برابر وجود ندارند و علت آن هم تنوع بی‌پایان خطوط است. «دایره ذهنی» نمونه و مقیاس همه دوایری است که توسط ما ترسیم می‌شوند. بدینسان ضرورت منطقی مفهوم دقیق دایره، در برابر دوایر کثیری مطرح می‌شوند که جنبه عارضی دارند.

به عقیده او شناخت شمار بی‌پایانی از دوایر تجربی، متضمن وجود تعریف ریاضی محض درباره دایره است. اندیشه، اشکال مجردی را که در تصور دارد، توسعه می‌دهد و بدینسان دانشهای ریاضی پایه‌ریزی می‌شوند. در ریاضیات با قطعیت کاملی مواجه می‌شویم در صورتی که حاصل شناخت محسوس به جز احتمالات راه ندارند. از آنچه رفت، درمی‌یابیم که نیکلادوکو فرایند شناخت را چگونه تفسیر می‌نماید.

وی یک تسمیه گرا است. به عقیده او شناخت ما با اسامی سروکار دارد، اما اسامی اشیاء، خود کمانه ساخته نمی‌شوند، بلکه ساخته ضروری ذهن ما هستند.

نیکلادوکو در توسعه نظریه شناختی خود از تفاوتی که میان اشکال هندسی که توسط حواس دریافت می‌شوند و اشکالی که جنبه معقول دارند، سخن می‌گوید. در هر زاویه‌ای نمی‌توان شناخت قطعی درباره زاویه به‌طور کلی بدست آورد، زیرا این زاویه از زاویه کلی یا بزرگتر است و یا کوچکتر و در نتیجه هر زاویه دیگری نیز ممکن است با آن متفاوت باشد. هر زاویه وجهی ضرورتاً حقیقی دارد که متعلق به همه زوایا است و علاوه بر آن دارای وجهی عارضی است که منحصرأ به خود آن زاویه مربوط می‌شود. آنچه زاویه را به‌طور کلی، از همه دیگر اشکال هندسی متمایز می‌کند و سبب می‌شود که زاویه، زاویه باشد، به نمونه و مسطوره آن مربوط می‌شود و بزرگی و کوچکی آن در این نمونه، تأثیری ندارد. البته زوایای کثیره گوناگونی وجود دارند. اما با نادیده گرفتن همه تمایزات عارضی که به اندازه زوایا مربوط می‌شوند، اصل عقلانی همه زوایای خاص به دست می‌آید و بدین ترتیب ماهیت و جوهر زاویه، دایره و یا مثلث را می‌توان مکشوف داشت. این ماهیت از طریق مشاهده محسوس که با نمونه مجزا و اندازه‌ای مشخص سروکار دارد، به دست نمی‌آید. نیکلادوکو در این استدالها به مفهوم «بی‌نهایت کوچک» نزدیک می‌گردد.

وی می‌گوید که نباید در کمیتهای پایان‌پذیر و قابل تقسیم توقف کرد. باید از این فراتر رفت و تا اجزاء تقسیم‌ناپذیر خط، زمان و غیره راه را ادامه داد. لحظه، بنیان زمان

است و سکون اساس حرکت . وقتی نقطه‌ای در فضا تغییر مکان می‌دهد، این امر به جزء توالی الزامی حالت‌های گوناگون سکون که بی‌نهایت کثیر است ، نیست . در اینجا نیکلادوکو بر دکارت و لایبنیتس سبقت می‌جوید.

وی براهیت اساسی مقوله کمیت، در رابطه با شناخت‌های علمی تأکید می‌ورزد، اگر اندازه و تعداد را از نظر دور داریم ، هیچ شناختی برایمان ممکن نمی‌شود . (magnitudin et multitudine Sublato nulla res congongcitur).

در نظریه شناختی فرزانه مورد بحث ، اندیشه ریاضی جای ویژه‌ای را اشغال می‌کند. او قانون منطقی تناقض را شالوده فهم^۱ می‌داند، اما می‌گوید که این قانون در مرحله عقل اهمیت کمتری دارد. اندیشه ریاضی را با فعالیت عقلی مرتبط می‌داند . به عقیده او نه اندیشه حصولی بلکه مکاشفه عقلانی و علم حضوری است که ما را به فهم رابطه میان خط منحنی و خط راست رهنمون می‌شود. شناخت این رابطه سبب می‌شود که مسأله تربیع حل گردد و منحنی‌ها اندازه‌گیری شوند. نیکلادوکو در کتاب خود موسوم به تکامل (ریاضی) ، چنین می‌گوید که این تکامل اساساً نتیجه برخورد و مقایسه کمیت‌های خط راست و خط منحنی است.

علت آن است که این دو، مقادیر متضادی هستند و از این رو مراجعه به «مکاشفه عقلی»^۲ ضرورت دارد. موافق این تعمق عقلی، کوچکترین منحنی بر کوچکترین خط شکسته منطبق می‌شود. به یاری «مکاشفه عقلی» مفاهیم ریاضی مجرد، اشکال قابل رؤیتی به خود می‌گیرند. معنای این سخن آن است که با تلاش عقلانی، مفاهیم ریاضی به شکل صورت-بندی‌های منطقی که از قواعد معینی استخراج شده‌اند، ظاهر می‌شوند. برای مثال می‌توان گفت که موضوع مکاشفه عقلی، زاویا با اندازه معین نیست، بلکه آنچه در این مکاشفه جستجو می‌شود «اصل زاویا» (Principium angulorum) است که همه زاویای قابل تصور از کوچکترین تا بزرگترین را فرا می‌گیرد. در این صورت زاویه به معنای قاعده کلی برای همه انواع، اندیشیده می‌شود. بنابراین مکاشفه عقلی در عین حال استنتاجی از وحدت اصل و کثرت بی‌پایان تظاهرات آن است.

این احکام نیکلادوکو حاوی برخوردی دیالکتیکی است اما او دیالکتیک را کاملاً جذب نمی‌نماید و به موضع عرفان فیثاغوری در می‌غلطد.

وی در شناخت، چهار مرحله را باز می‌شناسد: ۱) ادراک حسی . ۲) مرحله فهم

یا اندیشه‌ی حصولی که سبب تمایز تقابلها است. ۳) عقل که اعداد را به یکدیگر متصل می‌سازد. ۴) شهود عرفانی که آنرا مکاشفه و علم بی‌واسطه‌ی مطابقت اعداد تعریف می‌کند. وی بر نقش تجربه‌ی حسی و ریاضیات تأکید دارد و می‌گوید که تجربه‌ی حسی، شرط ضروری اولیه برای رشد مراحل فوقانی شناخت است.

در ارزیابی‌ی روش شناسی نیکلادوکو، به‌طور کلی می‌توان گفت که وی در زیرپوشش عرفانی، اندیشه‌ی آفریننده‌ای را عرضه داشته. پاره‌ای از اندیشه‌های مرقی او توسط اندیشمندان بعدی توسعه یافته است.

کارلوس بوویلوس^۱ شاگرد نیکلادوکو و ناشر آثار وی بود. در فلسفه، ریاضیات و فیزیک تعمق و پژوهش می‌کرد. در زمینه فلسفه پیرو حکمت مدرسی بود اما در حوزه ریاضیات و علوم طبیعی اندیشه‌های نوبی داشت. وی یکی از طرفداران برخورد تجربی در دانش طبیعی بود و راه را برای بینش نوین طبیعت در عصر رنسانس گشود. در عین حال کوشید که منطق ارسطو را با اصل «مطابقت اعداد» متعلق به نیکلادوکو تکمیل نماید و خود نیز در این رهگذر نظریه‌ای را درباره‌ی ذره‌کیهان^۲ و بزرگ‌کیهان^۳ عرضه داشت. او چنین می‌آموخت که انسان (ذره‌کیهان) آئینه، قلب و روح گیتی است که البته عقیده‌ای بود که از نگرش انسان‌مداری^۴ قرون وسطی مایه می‌گرفت: گیتی (بزرگ‌کیهان) برای خاطر انسان (ذره‌کیهان) هستی دارد.

بوویلوس با این رأی ارسطو که موافق آن شناخت، انعکاس جهان عینی است موافقت دارد. وی معتقد است که عقل بشری قادر نیست با تکیه بر خود به شناخت جهان نائل آید. انسان تنها با وساطت حواس قادر است که درباره‌ی طبیعت، تحصیل معلومات نماید. اندیشه‌ی چیزی را به‌جز آنچه ادراک حسی تحصیل نموده، شامل نمی‌شود. انسان به‌یاری تعقل، مواد حسی مشخص را به صورتهای عقلی مجرد تبدیل می‌نماید.

توما کامپانلا^۵ (۱۵۶۸ تا ۱۶۳۹) نیز نمونه‌ی خارق‌العاده‌ای از اختلاط بینشهای کهن مدرسی و اندیشه‌های جدید بود. او در عین حال که به بینشهای دینی سنتی و متافیزیک اسکولاستیک باور داشت، در دفاع از اندیشه‌ی آزاد با گالیله همداستان گشت، چنانچه در صدد بود تا متافیزیک، اسکولاستیک، عرفان و حتی سحر را بانگرش مادی طبیعت

1. Carllus Bovillus	2. microcosme
3. macrocosme	4. antropocentrique
5. Thomas Campanella	

آشتی دهد. می‌گفت که مطالعه طبیعت باید براساس مشاهده و تجربه آغاز گردد. بینشی که او درباره شناخت ارائه داده حاوی عناصر ایده‌آلیسم ذهنی است که با اندیشه‌های قرون وسطایی بیگانه است. این ایده‌آلیسم ذهنی پس از وی در فلسفه بورژوازی توسعه یافت. کامپانلا می‌گفت که انسان هیچگاه قادر به درنوردیدن محدوده‌های ذهنی نیست و از این رو نتیجه می‌گرفت که هر کس فلسفه‌ای خاص خود دارد.

به عقیده کامپانلا اشیاء جهان بیرونی به گونه‌ای متفاوت بر حواس افراد اثر می‌گذارند. او بدینسان می‌خواست بر خصوصیت فردی افراد بشری تأکید ورزد. به نظر وی نباید تنها بر صفات و علائم کلی که ناظر بر همه انسانها به مثابه افراد متعلق به نوع مشترک است، توجه نمود، بلکه باید به آنچه هر موجود آدمی را از دیگر افراد متعلق به این نوع متمایز می‌کند، تکیه کرد. وی معتقد بود که در درون هر شناختی با تنازع احکام روبرو می‌شویم.

شناخت به معنای آن است که انواع بی‌پایانی از موارد فردی را در درون یک فومول مجتمع نمائیم. اما چگونه می‌توان مطمئن بود که این عملیات ذهنی اجتناب‌ناپذیر، وجوه ذاتی این موارد فردی را نابود ننماید. معمولاً به نظر ما چنین می‌آید که ما با انتزاع خواص ویژه به تعمیمی بیش از بیش متعالی نائل می‌شویم، در صورتی که اگر نیک بنگریم این تعمیم ما را نسبت به آنچه مشخصه اشیاء مشخص است، گمراه می‌سازد.

کامپانلا با این استدلال می‌خواهد که بر اهمیت شناخت تنوع مشخص اشیاء شخصی تأکید نماید. او دشواریهایی را که در نظریه مربوط به رابطه تناسبی معکوس میان مضمون و مصداق مفاهیم وجود دارد، گوشزد می‌کند. با اینهمه موفق نمی‌شود که راه حل دیالکتیکی مشخصی را در این مسأله به دست دهد.

قیاس را نیز تراکم ساده مشاهدات متعدد تعریف می‌کند. مانند گالیله عقیده دارد که فلسفه در کتاب طبیعت که در برابر دیدگان ما گشوده شده، درج گردیده است. اما بر خلاف گالیله که می‌گفت کتاب طبیعت با خطوط، مثلثها، دایره‌ها به رشته تحریر درآمده، عقیده دارد که زبان این کتاب ادراک حسی است. بنابراین باید گفت که نظریه شناخت کامپانلا با حس‌گرایی، مشخص می‌شود. اما در نظریه‌اش وجه مربوط به فاعل شناسنده بوجه عینی غلبه دارد.

کامپانلا با گرایش به اصالت تسمیه، اندیشه مجرد را تماماً ادراک شباهتی می‌داند که میان مضامین اطلاعات حسی موجود است. احساسهای متشابهی که بر فاعل شناسنده عارض می‌شوند، نامهای یکسانی کسب می‌کنند و این امر سبب می‌شود که الفاظ بدل

به حاملان یکسانی و همانندی شوند. با اینهمه کامپانلا آنجا که با ذهنیتی افلاطونی اظهار داشته که مفاهیم نوعی به عنوان پیش چهره‌های اشیاء بدو آدر عقل‌خدایی منقوش شده‌اند، با خویش دچار تناقض می‌گردد.

بنابراین به عقیده کامپانلا وجوه مشابهی را که ما در اشیاء با مقایسه احساسهایی که بر ما عارض می‌شود، مکشوف می‌داریم، نهایتاً در اندیشه‌های عقل‌خدایی خلاصه می‌شود و همین مطلب است که وی را به توماداکن نزدیک ساخته. شناخت حضوری و شناخت حصولی ناگزیر به یکدیگر وابسته‌اند. به نظر کامپانلا ادراک حسی فرایندپذیرنده محض نیست: وی عقیده دارد که هر ادراک حاوی عملیات منطقی است و قضاوت و حکمی را شامل می‌شود. اما سرعت این عمل منطقی چنان زیاد است که از وجدان ما می‌گریزد و ما نمی‌توانیم آنرا دریابیم.

جنبه انفعالی و عمل ارزیابی در هر ادراک دو جزء الزامی آن محسوب می‌شوند، دوجزئی که تفکیکشان از یکدیگر امکان‌پذیر نیست.

این فرزانه اندیشه‌های جالبی را درباره ریاضیات به دست می‌دهد. او اندیشه‌های ریاضی را به گونه‌ای حسی به ثبوت می‌رساند و عقیده دارد که این امر امتیاز بزرگ آموزش وی بر آموزش ارسطو است. به نظر او منطق و ریاضیات دانشی به معنای خاص کلمه به بشر نمی‌دهند، زیرا برخلاف طبیعیات، واقعیت عینی و روابط علی را نمی‌آموزند. پس ریاضیات باید به مقام خاضعانه خادم طبیعیات اکتفا کند. هندسه‌دان از خواص ویژه و عارضی اجسام خود را منتزع می‌سازد و از دریچه تعینات کمی مشترک به آنها می‌نگرد. اما این نه قوت بلکه ضعفی برای او است. مضمون ریاضیات بسیار یک سویه است در صورتی که شناخت مطلوب، شناختی است که موضوع را در همه وجوه و ابعاد روشن ساخته و توضیح می‌دهد.

به نظر می‌آید که بیان این مطالب از قدر ریاضیات می‌کاهد، اما کامپانلا بعداً چنین می‌گوید که هندسه واجد موضوع ویژه‌ای است که واقعاً وجود دارد. حتی اگر صورتهای هندسی، صورتهای ریاضی کمال مطلوبی باشند که در هیچ نقطه‌ای از جهان تجربی که ما را احاطه کرده، اثری از آنها نباشد، باز باید گفت که این صور با نوع معینی از هستی مرتبطند. زیرا هر آنچه که موجود است لاجرم در مکان معینی به سر می‌برد، اما مکان خود در درون مکانی جای نگرفته، پس فی‌نفسه بی‌حرکت و غیر جسمانی است. بنابراین صورتبندیهای ذهنی هندسی زمینه و منشاءای عینی دارند و آن مکان مطلق ناب است. در نتیجه بنا بر آنچه رفت می‌توان گفت که احکام هندسی معنایی واقعی می‌یابند، زیرا با آن

هستی که «شالوده هرجوادی» است مرتبطند و از این نظر بر همه اشیاء مشخص تجربی تقدم دارند.

پس صورتبندیهای ریاضی ناب حقیقی‌اند، زیرا که موضوعی واقعی دارند و آن مکان مطلق ناب است. حقیقت آن چیزی است که با واقعیت مطابقت نماید. پس اگر مطابق این دیدگاه قبلاً از ریاضیات به عنوان دانسته‌ای نامنطبق بر جهان عینی، سلب اعتبار شده بود، اکنون این علم با این سخنان اعتبار خود را باز می‌یابد زیرا که موضوع واقعی‌اش تعیین شده است و آن مکان مطلق ناب است. کامپانلا مکان را به عنوان یک وجه ریاضی، ثابت و جاودانه می‌شناسد. مکان مطلق جوهر مکانهای مشخص است و از این رو مسأله ارزش عینی‌اندیشه‌های ریاضی، در اندیشه کامپانلا به مسأله ماهیت و جوهر مکان بازمی‌گردد. بدینسان که به نظر او حقیقت ریاضیات، معلول مکان مطلق است که به عنوان شرط موجودیت اشیاء جهان مادی، فی‌نفسه وجود دارد.

این بینش مکان را باید جدایی و گسستگی از فلسفه طبیعت ارسطو که در حکمت مدرسی فرمانروایی می‌کرد، بشمار آورد. ارسطو و پیروان قرون وسطایی‌اش چنین می‌پنداشتند که مکان رویه‌ای است که جسم را پوشانده و آنرا از اجسام مجاور مجزا نموده است. کاردان^۱ هنوز به این بینش ارسطویی مکان معتقد بود. اما در عصر رنسانس به تدریج گذاری از بینش ارسطویی مکان، به بینش اتم‌گرایان باستان صورت گرفت. به نظر اتم‌گرایان قدیم، مکان مطلق، فی‌نفسه وجود دارد. این دیدگاه را در اندیشه قله‌زیو^۲ نیز مشاهده می‌کنیم که مکان را واقعیت نخستینی تعریف می‌کند که همیشه با خود یکسان است و می‌گوید که حرکت‌شیء مشخص هرچه باشد، تأثیری در ثبات مکان ندارد. به نظر وی این مکان بر خلاف موضوعات جهان مادی واجد تمایزات کیفی نیست و در همه اجزاء مطلقاً همگون است.

در عهد رنسانس زمان نیز وجود عینی مستقلی تعریف گردید. در نتیجه برخلاف نظریه ارسطو، بینش زمان و مکان ناب توسعه یافت و این سبب دگرگونی ژرف در عرصه فیزیک ارسطویی گردید. این دگرگونی به رغم خصلت مکانیستی و متافیزیکی که داشت، با توجه به وضعیت دانش در آن روزگار، پدیداری متری بود. با اینهمه مفهوم مکان عینی در طول رنسانس در ذهن بسیاری از اشخاص و از جمله کامپانلا بدل به فرضیه‌ای درباره جوهر روحی گشت. بطوریکه ناگهان نظریه مربوط به مکان با نظریه

مربوط به خدا مرتبط گردید. به نظر کامپانلا این نه خداست که در مکان حضور دارد، بلکه مکان درخداى جای گرفته است. این نظریه مکانی در قرن هفدهم در انگلستان در درون نجله افلاطونی کامبریج^۱ توسعه یافت و حتی بر نیوتن^۲ که به وجود مکان غیر جسمانی تهی باور داشت، اثر گذاشت. به عقیده او مکان را می‌توان بعنوان اندام ویژه (Sensorium) خدا تصور نمود.

در قرن پانزدهم و شانزدهم نوشته‌های منطقی اسکولاستیک نازل فزونی یافتند و از سوی دیگر منطق موجود در آنها بیش از پیش مورد انتقاد و نکوهش واقع گردید. اما در این عصر منطق ضد اسکولاستیک هنوز قادر به نوآوری نبود و به جز متزلزل نمودن بنای کهن کاری نمی‌کرد. انسان‌گرایان آن عصر از اصطلاح «بربر» در رابطه با منطق اسکولاستیک بهره جستند (واژه‌هایی مانند «quidditas» و «haecceitas» و بسیاری دیگر از این نوع رواج یافت).

یکی از نخستین انتقادات از منطق اسکولاستیک، کتاب مباحثات دیالکتیکی است که لورنزو والا^۳ آنرا به رشته تحریر کشیده است. در این کتاب بیشتر از انتقادات منطقی محکم، طنز و لحن گزنده به چشم می‌خورد. مؤلف خواهان آن است که منطق در نقد و نفی نظریه‌های شبه علمی به کار رود و دانش را از آنها آزاد سازد. او دانش سخنوری را که شیوه اعمال اثر بر اشخاص را می‌آموزد، برتر از دیالکتیک که آنها را به سرگیجه می‌افکند، می‌شناسد. مؤلف فوق همه اندیشه‌های خود را درباره برهان از کنتیلین^۴ اقتباس نموده است.

یک قرن بعد از او لویی ویوه^۵ در کتابش موسوم به علیه شبیه دیالکتیک، منطق اسکولاستیک را از دیدگاه پرورشی محکوم نمود. به عقیده او «دیالکتیک» (یعنی منطق قرون وسطی) به جز شناخته‌های بیهوده و موهوم به بار نمی‌آورد. بنابراین منطق تنها در صورتی مثمر ثمر است که هدف خاضعانه‌ای در پیش روی خود نهد و به عنوان ابزاری در جهت شناخت واقعیت مؤثر افتد. وی با طنز گزنده‌ای بر آنان که منطق را هدف فی‌نفسه‌ای می‌دانند، می‌تازد و می‌گوید که این بسان کار کفابی است که به جای دوختن کفش همه وقت خود را صرف ور رفتن به ابزار خویش می‌نماید. ویوه خواهان آن است که برای نیل به شناخت راستین طبیعت، مستقیماً از تجربه استفاده شود. باید واقعیت را شناخت و

1. Cambriege

2. Niuveten

3. Lorenzo Valla

4. Quintilien

5. Louis Vivés

از فروافتادن در جزئیات اسکولاستیک بر حذر بود. البته این بدان معنا نیست که باید نظریه را طرد نمود. اما مفاهیم در صورتی ارزش دارند که در جهت تحصیل و توسعه شناختهای تجربی به کار گرفته شوند. نظریه جزء لاینفک شناخت علمی است، اما چنانچه بر مشاهده مبتنی نباشد، هیچ ارزشی ندارد.

ویوه از نظریه ارسطویی مقولات انتقاد می‌نماید و در این باره می‌گوید که رساندن تعداد مقولات به عدد (۱۰) تصنعی است و ارسطو تحت تأثیر فیثاغوریان به چنین کاری مبادرت نموده است. به نظر او عیب منطق ارسطویی به‌ویژه در آن است که این منطق فاقد شالوده عینی است؛ در این منطق مسأله معیارهای حقیقت و خطا در بیرون از دانشهای مشخص حل و فصل شده است، در حالی که هدفی که منطق ارسطو در برابر خود نهاده مقتضی تلاشهای جنبی همه دانشهاست.

وی نقص دیگر منطق ارسطویی را در آن می‌بیند که این منطق بی‌هیچ برهان و اثباتی «اصول اولیه» را طرح کرده و آنرا اساس همه دانشها به شمار آورده. می‌گوید که ارسطو این مفاهیم و قضایا را به گونه‌ای جزمی طرح کرده بی‌آنکه در صدد مدلل کردنشان برآید. البته به نظر او هر استدلالی باید در جایی ختم شود و بنابراین پذیرش پاره‌ای از اصول بنیادی و فرض حقیقی بودنشان ضرورت دارد. اما کیست که تضمین نماید که صحت و وضوح ظاهری آنها جنبه ذهنی محض ندارد. حتی اگر قدیسان بر این معیارها صحه گذارند باز تجربه روزانه خصلت تغییرپذیر و نسبی آنها را روشن خواهد نمود.

هر دورانی اصول اولیه خاص خود را داراست که تزلزل ناپذیر می‌نماید، اما در واقع محل شك و تردید است. بنابراین ما با عرف تغییرپذیری سر و کار داریم و بر این اساس ساختمان دانش سخت لرزنده است. اگر ارسطو برای توضیح اصول اولیه از استقراء نیز بهره جوید، باز برهان او دچار دور آشکاری می‌شود و این پرسش پیش می‌آید که کدام استقراء می‌تواند تضمین کننده ارزش همگانی و قطعیت نتایج آن به شمار آید.

موارد جزئی تنوع بی‌پایانی را تشکیل داده‌اند و از مطالعه تجربی آنها به جز نتایج خام ظاهری و نسبی حاصل نمی‌شود. البته تکامل دانش، جهان بینی‌های متعددی را به ثبوت می‌رساند اما حقایق به دست آمده بیش از چندین قرن دوام نمی‌آورند.

چنین است انتقادی که ویوه در رابطه با منطق ارسطویی عرضه داشته است.

در قرن شانزدهم پیر رامو^۱ اصلاحاتی را در منطق ارسطو پیشنهاد نمود. این اصلاحات به علت برخورد تصنعی با اهداف این رشته، قابل دوام نبودند. با این همه چند زمانی پائیدند و علت همسویی با اندیشه‌های حاکم بود. رامو می‌گوید که مطالعه دیالوگهای افلاطون ویرا بر ناستواری و یهودگی دانش اسکولاستیک متقاعد نموده و شیوه و طریقه نیل به هدف واقعی شناخت را بدو نمایانده است. وی مانند افلاطون عقیده دارد که وظیفه علم، صعود از شناخت محسوس به مکاشفه وجود حقیقی است.

رامو برخلاف ویوه دیالکتیک حقیقی را ملکه واله همه دانشها می‌شناسد. اما عقیده دارد که دیالکتیک واقعی را نباید در فلسفه و منطق ارسطویی جستجو کرد.

همو می‌گوید که هر دانش قبل از آنکه بنای خویش را آغاز کند، باید سرمشق و کمال مطلوبی را در برابر خویش بگذارد و در تحقیق آن بکوشد. این سرمشق برای فیزیک خود طبیعت است و هدف فیزیک آن است که طبیعت را صحیحاً منعکس نماید. از آنجا که دیالکتیک، تفکرات بلهوسانه محض است، منطق باید خلاف آن عمل کرده و طبیعت را مدرسه عالی خود بشناسد. اما باید گفت که منطق و قیاس ارسطویی که تا کنون فرمانروا بوده راه را بر رشد آزاد استعدادهای ذهنی بشر بسته و شکوفایی آنرا مصنوعاً به عقب انداخته است. در این صورت آیا می‌توان ادامه تبعیت از آنرا توجیه نمود.

به عقیده رامو زبان در تکامل طبیعی ذهن آدمی نقش اول را ایفاء می‌نماید و در این رهگذر ریاضیات نیز ارزش خاصی را داراست. ریاضیات برای شناخت آدمی نور و روشنایی محسوب می‌شود. بدون شناخت ریاضیات انسان مانند ناپیایی است که در درون ظلمات راه خویش را گم کرده است.

وی بانفی منطق ارسطو، خواهان آن است که این رشته را به منطق طبیعی که ضروری ذهن بشر است نزدیک سازند و این مهم را در اندیشه سیرون و گنتیلین که ارج بسیارشان می‌نهد، جستجو می‌کند. وی به شیوه آنان منطق و سخنوری را در درون دانش یگانه‌ای می‌گنجاند و بر آن نام «هنر استدلال» می‌نهد.

نخستین بخش کتاب منطق او موسوم به درباب تفکر حاوی نظریه مفهوم و تعریف است و بخش دوم به قضیه، استدلال و روش مربوط می‌شود. وی می‌گوید قبل از حل یک مسأله باید موضوع مورد مطالعه را تشخیص داد و شالوده‌ای را که بر آن مبنای ساخته می‌شود، پیدا کرد. در اینجا بانوعی «ابداع» سروکار داریم. برای اینکار می‌توان از نقاط

مشترك موضوعات در علم سخنوری بهره جست. دومین بخش این منطق مربوط به آموزش اقامه برهان در اثبات حکم معینی است. رامو در این فرایند سه مرحله را تشخیص می‌دهد: (۱) بدو آ تحتی ساختمان قیاس است که اساس قیاس را به حکم مورد اثبات یا مورد نفی متصل می‌سازد و بدینسان حقیقت یا کذب آن عیان می‌گردد. (۲) سپس نظامی علمی بنا می‌شود که بیانگر توالی استدلال‌هایی است که با نظم کامل مطرح شده‌اند و بالاخره (۳)، همه دانشها کمال خود را در اندیشه مطلق باز می‌یابند (در اینجا رامو از افلاطون پیروی می‌کند).

در قرن پانزدهم و هفدهم نحله رامو توفیق قابل ملاحظه‌ای یافت و هواداران و مخالفانش در دانشگاه‌های اروپای غربی مباحثات و مشاجرات داغ و فراوانی کردند. در آلمان پروتستان جریان متوسطی پدید آمد که به آن نیمه رامیسم^۱ می‌گفتند. نیمه رامیستها می‌کوشیدند تا منطق رامو را با منطق ملا نشتن آشتی دهند و این معنایش آن است که می‌خواستند منطق اولی را با منطق ارسطویی سازگار کنند. در میان نیمه رامیستها می‌توان به گلنیوس^۲ استاد دانشگاه ماربورگ^۳ اشاره کرد که نامش بر یکی از وجوه استدلال چند قیاسی، مشاهده می‌شود. او رسالات متعدد چندی را در منطق انتشار داد و کتابی را نیز به نام فرهنگ لغات فلسفی که همچون کلید در فلسفه دامی گشاید، به رشته تحریر درآورد (۱۶۱۳).

در دوران رنسانس همچنین ارسطو گرایانی رامی بینیم که علیه تحریف اسکولاستیکی، آموزش ارسطو، به پا خاستند. چنانچه پیر پومپوناژی^۴ (۱۴۶۲ تا ۱۵۲۵) تعبیر اسکندرانی ارسطو را که توسط الکساندر آفرودیزیاس صورت گرفته بود در برابر تعبیر تومیسیم از ارسطو، قرارداد. سه جریان به منازعه در اطراف فلسفه ارسطو پرداختند: جریان اسکندرانی، حکمت ابن رشد و تومیسیم.

منازعه بر سر مسأله فنا ناپذیری روح آغاز گردید. تومیسیم نظریه فنا ناپذیری روح را به غلط به ارسطو نسبت می‌داد. اما جریان اسکندرانی معتقد بود که ارسطو به خصلت میرنده روح باور دارد و بالاخره حکمت ابن رشد فنا ناپذیری روح فردی را نفی می‌نمود و از جاودانگی عقل یکتای کلی که مشترك همه بشریت است دفاع می‌کرد و این نظریه را به ارسطو نسبت می‌داد. پومپوناژی نظریه ماتریالیستی عقل را که موافق آن اندیشه به جسم بستگی دارد و با نابودی جسم پایان می‌پذیرد، در تقابل با تومیسیم و حکمت ابن رشد،

1. Semi-ramisme 2. Goelonius 3. Marburg
4. Pomponazzi

عرضه داشت. وی چنین می‌آموخت که شناخت اشیاء جهان بیرونی بیاری ادراکهای حسی، آغاز معرفت است و بر این اساس است که عقل چگونگی شناخت جهان را فرا می‌گیرد.

وی عقاید مادی بی‌خدایی را اندکی تعدیل می‌کند و در این رهگذر از فلسفه‌عرب زبان اندیشه حقیقت مضاعف را به عاریت می‌گیرد. موافق این نظر حقیقت دوگونه است. فلسفی و دینی و بر این اساس آنچه در يك زمینه صحت دارد، ممکن است در زمینه دیگر ناصواب و سقیم باشد.

این گرایش ترجمان تمایل به جدایی ایمان از عقل است. درواقع این نظریه مربوط به حقیقت مضاعف، نوعی استقلال و حق آزاد اندیشی را برای فلسفه تضمین می‌نمود و عدم توافق را میان حقیقت فلسفی و اصول دینی، از نظرها پنهان می‌داشت. نظریه «حقیقت مضاعف» از این لحاظ برخلاف نظریه‌ای بود که در قرون وسطی فرمانروایی داشت و موافق آن عقل و ایمان یگانه تلقی می‌شدند و موافق آن شناخت علمی باید از دیانت تبعیت می‌کرد. از سوی دیگر این «حقیقت مضاعف» تضادهای فلسفه و دیانت را سرپوش می‌نهاد و التقاطی بی‌اصل و بنیان را عرضه می‌داشت. اما باید گفت که نظریه «حقیقت مضاعف»، در دورانی مانند رنسانس که دوره برزخ و گذار بود، غالباً انعکاس دوگانگی درونی کسانی بود که قادر به گسستن کامل زنجیر جهان‌بینی کهن نبوده و در وجدانشان عناصر متناقض کهنه و نو به نوعی همزیستی می‌کردند.

زabarlla شاگرد پومپونازی رساله‌ای بنام دوشها تصنیف کرد. وی به روشهای ارسطویی وفادار بود. با اینهمه در عین حال که قیاس را ابزار منطقی اصلی می‌دانست شیوه دیگری را در گذار از معلوم به مجهول برای منطق ضروری می‌شمرد و آن تجزیه مضمون مفاهیم در رابطه با تنوع اجزاء و شرایط است. به عقیده او وظیفه منطق آن است که از این دو روش توأم به بهره‌مند گردد. روش تحلیلی، شرایط ضروری و کافی را در توضیح پدیدارها فراهم می‌آورد. آنگاه ما باید در جهت عکس عمل نموده و پدیدار مورد نظر را از شرایط آن استنتاج نمائیم. این امر امکان و ارسای و اصلاح تحلیل را پدید می‌آورد. بدینسان آنچه از دیدگاه تحلیل هدف و نتیجه محسوب می‌شود، در مطالعه نظری و در برهان به نقطه عزیمت بدل خواهد بود.

زabarlla با تمایزی که میان روشهای ترکیبی (برهانی) و تحلیلی قائل شده تضاد میان

قیاس استقراء را عیان نموده، اما آنچه در فلسفه او اهمیت دارد آن است که وی رابطه متقابل این دو شیوه را نیز نمایانده است. همچنین یادآور می‌شود که نباید استقراء را تراکم تصادفی رویدادهای مشخص تصور کرد، بلکه باید همیشه توجه آنرا ضروری شمرد. این توجه بنابر تحلیل ذهنی متحقق می‌شود. با توجه به این مقدمات زابارلا میان روشهای تحلیلی دانشهای تجربی و شیوه اثباتی ریاضیات که در آن معلومات اولیه و مشتق و اصول و نتایج همه درجه قطعیت یکسانی دارند، قائل به تفاوت است.

در حوزه ریاضیات، همه مفاهیم از لحاظ ارزش منطقی برابرند و یکدیگر را متقابلاً مشروط می‌نمایند و این امر این امکان را پدید آورده که می‌توان از مقدمات به سوی نتایج (برخورد ترکیبی) و یا از اصول به سوی مقدمات (برخورد تحلیلی) حرکت نمود. اما دانشهای طبیعی از روش تحلیل واقعی بهره می‌جویند؛ براساس رویدادها به کشف علت نهانی نائل می‌شویم و در اینجا باید همیشه اصولی را مکشوف داریم که در پرتو آنها بتوان پدیدارهای طبیعت و اثراتشان را توضیح داد. روش برهانی تابع روش تحلیلی است. هدف نه استخراج و استنتاج بلکه کشف پدیدارهاست و به عبارت دیگر در علوم طبیعی منظور ما این نیست که برپایه آنچه معلوم است، معلومات تازه‌ای را به دست آوریم و به «شناخت علمی» نائل شویم، بلکه منظورمان این است که پدیدارهای تازه‌ای را مکشوف داریم. اما در این زمینه هنگامی شناخت ماکمل است که پس از گذار از رویدادها به اصول دگر بار به رویدادها بازگردیم و آنها را از اصول استخراج نمائیم. بدینسان اندیشه ما به اصطلاح دایره‌ای را طی می‌نماید، زابارلا میان مشاهده عامه و تجربه علمی تفاوت قائل شده و از این لحاظ برگاليله سبقت جسته است.

«استقراء عامیانه» که از طریق شمارش ساده انجام می‌شود نتایج حقیقی دربر ندارد، زیرا که همه موارد را فرا نمی‌گیرد. اما به عقیده زابارلا استقراء برهانی^۱ با استقراء عامیانه به کلی متفاوت است، زیرا در استقراء برهانی براساس نمونه‌های جزئی، قانون همگانی توالی ذاتی متقابل پدیدارها مکشوف می‌شود و دوباره قانونی که بدینسان کشف شده در توضیح رویدادها مجزا به کار می‌رود.

در نظریه گاليله نیز با همه این موارد مواجه می‌شویم با این تفاوت که گاليله در استقراء برهانی بر نقش ریاضیات تأکید می‌کند، در صورتی که در نظریه زابارلا اثری از این تأکید دیده نمی‌شود. در واقع مثالهایی که زابارلا در بیان نظریه استقراء برهانی از آنها

بهره می‌جوید، در زمینه دانشهای دقیقه، کاربرد ندارند. این مثالها تماماً از فلسفه طبیعت و متافیزیک ارسطو اقتباس شده‌اند. با اینهمه زابارلا به تغییر مفهوم ارسطویی تجربه، تمایل دارد و این مفهوم را با تجربه علمی در تقابل می‌بیند.

همو نظریه روش تحلیلی را در کتابی موسوم به سیر قهقرائی توسعه می‌دهد و در آن کتاب نقش فرضیات را در مطالعه پدیدارهای طبیعت می‌نمایاند. می‌گوید که باید موقتاً فرضیه مربوط به این یا آن علت را پذیرفت و سپس به تحلیل و ارزیابی آن مبادرت کرد. مطالعه علتی که مقدمتاً فرض شده ما را به علت واقعی هدایت می‌نماید. در بیان علل پدیدارها، تحلیل سهم مؤثری دارد. تحلیل سبب می‌شود که صفات ذاتی و ثانوی از یکدیگر متمایز شوند و در پرتو آن می‌توان کلاف سردرگم علل را به عناصری چند تقسیم نمود و سپس به شیوه قیاسی رویدادها را مدلل داشت.

زابارلا برای مسأله مربوط به اصول عالی شناخت، راه حل تازه‌ای به دست می‌دهد. می‌دانیم که ارسطو این اصول را حقایق نخستین می‌دانست که اثبات شدنی نیستند و در اثباتشان ضرورتی نیز مشاهده نمی‌شود. اما زابارلا می‌گوید که اصول اولیه شناخت، همان انگارشهایی هستند که رویدادها و پدیدارها را توضیح می‌دهند. بدینسان که وقتی انگارشها از عهده توضیح درست پدیدارها برآمده‌اند، به وسیله این پدیدارها به ثبوت می‌رسند.

و بالاخره باید گفت که زابارلا با خلط مبحث منطق و وجود شناسی مخالف است. به عقیده او محدوده‌های موضوع منطق، فیزیک و متافیزیک باید دقیقاً معلوم شوند و در این میان منطق باید نه اشیاء عیناً موجود بلکه تفکر را مطالعه نماید. بنابراین آنچه رفت مشاهده می‌کنیم که در دوران رنسانس دانشمندی چند برشالوده‌های منطق ارسطویی حمله بردند و از رهگذر منطق اسکولاستیک آنرا مورد انتقاد قرار دادند.

در همین دوره منطق ارسطویی براساس مواضع ایده‌آلیستی نیز مورد انتقاد واقع گردید. چنانکه پیکودلا میراندولا^۱ از عناصر حسی و ماتریالیستی معرفت شناسی ارسطو، به سختی انتقاد کرد. اندیشمند مزبور عقیده داشت که تأیید و گواهی حواس، اعتبار اندکی دارد و می‌گفت هیچ معیاری وجود ندارد تا ما را در امر انتخاب میان تأییدات متناقض احساسهای گوناگون یاری دهد. دستاوردهای حسی نه تنها در رابطه با موضوع، دگرگون

می‌شوند بلکه با تغییر حالت عامل شناسنده تغییر می‌کنند. مسلماً پیکو بر آنچه در عهد باستان دربارهٔ عدم قطعیت اطلاعات ناشی از ادراک حسی گفته شده چیزی نیفزوده، اما انتقادش از آن رو حائز اهمیت است که جزیی از جریان کلی ضد ارسطویی را در عصر مورد نظر نشان می‌دهد.

در این دوره جریان ضد ارسطویی وسعت بسیار داشت. مونتینی^۱ شکاک، ارسطو را «سلطان جزمیون و مدرسیون» می‌خواند و نظریاتش را فاقد استحکام می‌پنداشت. پیررامو نیز بر این عقیده بود که آنچه از ارسطو به ارث رسیده همه خطاست و در منطقهٔ مطلبی وجود ندارد که شایستهٔ بذل توجه باشد. تله زیو می‌گفت فلسفهٔ ارسطویی پرده‌ای متشکل از واژه‌های سفسطه‌آمیز است که جهالت ما را می‌پوشاند و از نظر پنهان می‌دارد، بی‌آنکه بر دانائی ما بیفزاید. به نظر او عیب اساسی روش ارسطویی در آن است که می‌خواهد با تحمیل احکام از پیش ساخته شده «بر تجربه فرمان راند» و به جای مطالعهٔ دقیق رویدادهای طبیعت آنها را به سیطرهٔ خود درآورد.

انسان گرایان بر مجموعهٔ منطق و دانش اسکولاستیک به سختی تاختند اراسم^۲ در کتاب خود موسوم به مدیحهٔ جنون، معارف اسکولاستیک را معلومات غلط می‌خواند. به نظر او مباحثات مشروحی که در اسکولاستیک دربارهٔ اندیشه‌ها، کلیات، صور، مادهٔ اولیه، ماهیات و غیره صورت گرفته، عاری از معنا و مفهوم است.

اما به رغم شدت حملات و دامنهٔ وسیع کارزار میان کهنه و نو، ارسطوی مدرسی شده^۳ همچنان بر ایدئولوژی کلیسای کاتولیک رم فرمان می‌راند. فیلسوف یونانی بر ایدئولوژی کلیسای پروتستان در آلمان که زادهٔ رفرم مذهبی بود نیز سلطه داشت و با شکل و صورتی که فیلیپ ملانشتن^۴ (۱۴۹۷ تا ۱۵۶۰) بدان داده بود ظاهر گشت و بدین خاطر آنرا فلسفهٔ فیلیپی (منسوب به فیلیپ) می‌خوانند.

فلسفه و منطق اسکولاستیک تا زمان پیدایش فلسفه‌های دکارت و لایبنیتس در مدارس پروتستان دوام آوردند. پیروان کثیر آن با نظریهٔ ارسطو به عنوان دستاورد عالی عقل بشری برخورد نموده و آنرا مشتاقانه می‌خواندند، نبشته‌های استاد را تفسیر می‌کردند و با مخالفان جدال می‌نمودند.

لوتر^۵ در آغاز با فلسفهٔ اسکولاستیک و با ارسطو مخالفت می‌ورزید و ارسطو را

1. Montaigne

2. Erasme de Rotterdam

3. Aristote Scolastisé

4. Philippe Melanchthon

5. Luther

«تکیه گاه پاب گرای» خواند ، اما با پیروزی آئین پروتستان در آلمان ، نظریه لوتری انجماد پذیرفت و به سوی اسکولاستیک رجعت نمود. ملانشتن پدر اسکولاستیک پروتستانی اعلام داشت که آئین پروتستان نمی تواند از ارسطو صرف نظر نماید و خود آموزش ارسطو را اندکی دگرگون کرد تا آنرا با مذهب لوتری منطبق کند. وی در واقع به گونه ای التقاطی عناصر فلسفه افلاطونی ، رواقی و آئین یهودی را به احکام ارسطویی اضافه نمود.

با وجود آنکه شاگردانش خود را «ارسطوئیان ناب» می خواندند و مدعی بازگشت به ارسطوی راستین بودند، باید گفت که نظریه ملانشتن با اسکولاستیک قدیم تفاوت چندانی نداشت. خلاصه، کلیسای پروتستان بدون بنیادهای فلسفی قادر به پایه ریزی احکام و اصول خود نبود و ملانشتن اذعان می نمود که تنها ارسطو برای چنین کاری مناسب است. بالاخره لوتر نظر خود را در قبال ارسطو تغییر داد و توصیه کرد که منطق ارسطو و دیگر نبشته های او بدون اضافات اسکولاستیکی در مدارس تدریس شوند. ملانشتن جزواتی را در فلسفه به رشته تحریر در آورد که مدتهای مدید در مدارس آلمان تدریس گردید و انتشار آنها بارها از نو صورت گرفت. در ۱۵۲۰ نخستین کتاب منطق اندیشه پرداز مورد بحث انتشار یافت. ترتیب و نظم این کتاب به گونه زیر است: مؤلف بدو با تأسی به روش مقدمه پرفیر ، نظریه محمولهای پنجگانه را طرح می نماید. آنگاه آموزش ارسطو در باره مقولات عشر مطرح می شود. کتاب دوم حاوی نظریه مربوط به قضیه (حکم) است و بر اساس شرح و تفسیر ارسطو تنظیم گردیده است. کتاب سوم به مبحث برهان اختصاص یافته و مبتنی بر تحلیلهای ارسطو است و بالاخره کتاب چهارم شرحی از توپیکها به دست می دهد. اما آنچه در این کتب بیش از همه مورد مطالعه واقع شد، مسأله تعریف و تقسیم منطقی و مسأله برهان است. به عقیده ملانشتن منابع و راههای شناخت چنین اند : (۱) تجربه محسوس (۲) اصول عقلی (۳) نتایج منطقی (۴) الهام ربانی که از نبشته های مقدس ناشی می گردد. وی احکام موجود در این نبشته ها را معیار عالی حقیقت تعریف می کند.

در آنچه به اهداف و وظایف منطق مربوط می شود ، باید ملانشتن را از آنها که منطق را دانشی فلسفی می دانند، متمایز نمود. به نظر او منطق را باید در میان رشته های پرورشی جای داد. او خاطرنشان می کند که منطق ابزاری برای مطالعه علمی و کشف

حقایق جدید بشمار نمی آید و همچنین نمی توان در توجیه نتایج علم و اصول اعتقادات دینی از آن بهره گرفت. این نظریه پرداز که الهام ربانی را حقیقت مطلق می داند، بر این باور است که احکام دیانت به اثبات عقلانی نیاز ندارند؛ این احکام به خودی خود حائز جنبه یقینی مطلق هستند.

پس منطق به چه کار می آید و وظیفه آن کدام است؟ او پاسخ می گوید که کار منطق آن است که روشهایی را عرضه کند که در پرتو آن بتوان اطلاعات علمی و قبل از همه دانسته های خداشناسی را با بهترین وجه با مقتضیات آموزشی همخوان نمود. ملانشتن عقیده دارد که در سایه منطق می توان مواد دیالکتیکی را مرتب و منظم کرد، به گونه ای که وابستگی احکام مورد نظر با احکامی که منشاء آنها هستند، مشخص شود. به نظر او منطق فن ارائه تعریفها، انجام تقسیمهای منطقی، کاربرد قضایا و اقامه براهین را می آموزد و بدینسان درک رشته های علمی را آسان می کند و اگر آنرا بدین گونه بنگریم شالوده دیالکتیک محسوب می شود.

ملانشتن. ردولف اگریکولا^۱، منطق شناس انسان گرای قرن پانزدهم و صاحب کتاب ابداع دیالکتیکی را بسیار ارج می نهاد. این عالم منطق از ارسطو، سیرون، کنتیلین و نیز از بولس و تمیستیوس و به ویژه از لورنزو^۲ (صاحب نخستین کتاب منطق سخنوری)، الهام گرفته است.

لورنزو^۳ در نبشته های خود به نام استدلالهای دیالکتیکی علیه ارسطوئیان، از آموزش ارسطو درباره مقولات انتقاد نمود. وی در جستجوی عرفهای منطق و علم سخنوری به سوی سیرون و کنتیلین روی نهاد. همونخستین نماینده منطق سخنوری در عهدرناس بود و کارش با پیروان او فرجام پذیرفت. انسان گرایان که با طول و تفصیلهای اسکولاستیکی و جزئی-گوئیهای مدرسی، واژه های مغلق، زبان لاتینی قلب شده و از شکل افتاده، مخالف بودند، منطق سخنوری را پایه نهادند و بدینسان می خواستند فلسفه و منطق را از موجودات عجیب الخلقه لفظی برهانند و بدینسان منطقی طبیعی را بنا نهند.

از سوی دیگر کلیسای کاتولیک رم، در مبارزه با اندیشه های لوتروکالون^۴ ساک ژزوئیته را تأسیس نمود که از اسکولاستیک ارسطویی و توماداکن که اندکی با شرایط جدید منطبقش ساخته بود تبعیت می نمود. سواره^۵ اسپانیایی (۱۵۴۸ تا ۱۶۱۷) که کتبی با مجلدات متعدد در تفسیر ارسطو تصنیف کرد، بارزترین نماینده اسکولاستیک ژزوئیت^۶

1. Raudolf Agricola 2. Lorenzo valla 3. Galvin
4. Suarez 5. Jesuites

بود. وی در قرن هفدهم در همه دانشگاههای کشورهای کاتولیک اروپای باختری شهرت داشت و حتی این شهرت با وساطت ملانشتن به دانشگاههای پروتستان آلمان نیز بسط یافته بود. شاگردانش وی را «پاپ وزعیم همه فلاسفه مابعدالطبیعه» میخواندند. سواره به ویژه در دانشگاههای اسپانیایی از نفوذ و اعتبار فراوان برخوردار بود.

در قرن هفدهم مدارس ژزوئیت که در آنها فلسفه، منطق اسکولاستیکی، ارسطویی و تومیستی تدریس می شد، نه تنها در اروپای باختری بلکه در لهستان، اوکراین، بلاروسی و سیعاً توسعه یافت. ژزوئیتهای حتی در مسکو نیز رخنه کردند و تعلیماتشان با اقبال نجبای شهر مواجه گردید.

با این همه باید گفت که رویهمرفته بینشهای قرون وسطایی به تدریج در برابر جهان بینی جدید عقب می نشست. رشد این جهان بینی در درجه اول مرهون زحمات دانشمند لهستانی کوپرنیک بود که نظریه خورشید مرکزی خود را جانشین نظریه زمین مرکزی بطلمیوس کرد. وی این نظریه را در کتاب دگرگشتهای مدادات آسمانی که در ۱۵۴۳ منتشر گردید، بیان نمود. بدینسان تصورات موجود درباره گیتی منقلب گشت و کارزاری سخت میان دیانت و دانش تازه گردید. مباحثه ای پردامنه در اطراف اعتبار تجربه محسوس و عقل در مقام مقایسه بانبشتههای مقدس به پا خاست و این موضوع بدل به مسأله اصلی فلسفه آن روزگار گشت.

جیوردانو برونو^۱ (۱۵۴۸ تا ۱۶۰۰) نظریه ای را درباره جهان پایان ناپذیر عرضه داشت و این گام تازه ای به جلو بود. موافق این نظریه در فضای لایتناهی جهانهای بیشماری پدیدار گشته و نابود می شوند و نظام خورشیدی ما نیز از این قاعده مستثنی نیست.

جیوردانو برونو در شناخت، چهار مرحله را متمایز می نماید: احساس (Sensus) فهم (intellectus)، عقل (ratio) و خودشناسی روح. شناخت با احساس آغاز می شود. اما داده های احساس محدود و ناکاملند و نمی توان چشم بسته بدانها اعتماد کرد. فهم که به یاری براهین منطقی عمل می کند، درباره تجربه محسوس تعمق کرده و شناخت ما را متکامل می سازد و بالاخره عقل با اصول سروکار دارد و هموست که به شناخت متعالی گیتی نائل می آید. تنها عقل است که برپایان ناپذیری گیتی صحه می نهد. تفکر، قضایا را تدوین می کند و مسأله مربوط به امور ماوراء احساس را بی واسطه می گشاید. گرچه حقیقت از درون احساسها بیرون می آید، اما این سرچشمه بسیار ضعیف است. عقل نوری است که

همه اشیاء را روشن می کند و دیده ای است که همه جا را می بیند. مفاهیم به جز سایه های واقعیت نیستند و تکامل نامحدود شناخت بشری به جز انعکاس فعالیت بی پایان جهان نیست.

گرچه پرونو، اساساً ماتریالیست است اما در جهان بینی اش باز عناصر ایدئالیستی دیده می شود. وی به وجود اندیشه های جاودانه ای که علل اشیاء هستند، باور دارد. وجود این اندیشه ها بر وجود اشیاء مقدم است. اشیاء خود آثار و پای جا های اندیشه هاند و مفاهیم عقلی را باید سایه های این اندیشه ها پنداشت.

نوشته او موسوم به سایه اندیشه ها (De umbris idearum) شدیداً تحت تأثیر فلسفه نو افلاطونی است. پرونو مانند افلاطون و فلوطین به وجود دو جهان محسوس و معقول که بنا به جمیل^۱ به یکدیگر مرتبطند باور دارد. وی آن اندیشه های اصلی را که در دیالوگ های افلاطون، جهان و ذر وجود دارد بسط می دهد و می گوید که اندیشه (مثل افلاطونی) در درون پدیدارهای جهان حسی، منعکس می شود و تصویر احساسی، جمیل و عشق به فلسفه را در روح آدمی شعله ور می سازد. آفرینش هنری غلبه بر تضادی است که میان محسوس و معقول وجود دارد. بدینسان که ناکاملی محسوس، هنرمند را دچار خلجان ساخته و به سوی معقول که تصویر کامل جمیل است هدایت می کند.

پرونو از رابطه نزدیک میان فلسفه از یکسو و شعر و موسیقی و نقاشی از سوی دیگر سخن می گوید. جمیل در طبیعت، انعکاس عقلانیت است. محسوس و معقول، تجربه و عقل، همچون زمینه های متمایز در تقابل بایکدیگر واقع شده اند. اما فقط در درون مبحث زیبایی است که می توان رابطه درونی آنها را مشاهده کرد.

به عقیده او، فعالیت تفکر قبل از همه و در حلقه نخست شامل تحلیل است. تجربه محسوس، ماده معرفتی را به صورت یک کل عرضه می دارد و تفکر آنرا به عناصر اصلی اش تقسیم می کند. آنگاه این عناصر دگر بار وحدت خود را باز می یابند. وحدتی که در درون آن، عناصر، در رابطه متقابل درونی شان ظاهر می شوند. همانطور که هر عضو بدن را جز به مثابه بخشی از مجموعه ارگانیک نمی توان ادراک نمود، برای فهم هر جزئی از گیتی نیز باید آنرا نه جدا گانه بلکه در رابطه با همه عناصر دیگر جهان و خود جهان به عنوان یک کل، بررسی کرد.

پرونو در اینجا بی شک، اندیشه دیالکتیکی ارتباط عمومی، بستگی درونی و مشروطیت

مقابل اشیاء و پدیدارهای طبیعت را بیان می‌دارد. پس در جهانی که بدینسان همه امور با یکدیگر مرتبطند باید به تجزیه و تحلیل پرداخت و همین تحلیل است که عملکرد اساسی فکر محسوب می‌شود. اما تحلیلی که برونو بیان می‌دارد با بینش افلاطون و ارسطو که موافق آن مفاهیم جزئی باید از مفاهیم کلی استنتاج شوند، مغایر و متضاد است.

مثلاً مفهوم دایره ریاضی را در نظر آریم. ادراک حسی قادر به ارائه این مفهوم نمی‌باشد. برای آنکه تصور دقیقی از دایره داشته باشیم و آنرا از همه اشکال دیگر متمایز نمائیم، قبل از همه باید نقطه‌ای را معین سازیم و سپس حرکت منظم شمار بی‌پایانی از نقاط را به دور این نقطه مرکزی مجسم نمائیم. بدینسان اندیشه ما قادر می‌شود که شمار کثیری از دوائر گوناگون را در یک مفهوم و قانون کلی جای دهد و آنرا ادراک کند.

پس دانش کارش جستجو و کشف قوانین است. بینش جدید برونو درباره اهداف علم، رویاروی نظرات افلاطون و ارسطو در این باره قرار دارد. مطابق بینش برونو کار دانش آن نیست که در پی توضیح «صور» جاودانه‌ای باشد که به اشیاء جهان مادی تعین می‌بخشند، بلکه هدفش کشف قوانین عمومی طبیعت است.

برونو، کوپرنیک را می‌ستاید و او را آزاد سازنده روح آدمی می‌شناسد. به نظر برونو، کوپرنیک زنجیرهایی را که بر پای عقل بوده از هم گسسته و راه را برای نگرشی تازه به جهان گشوده است.

اما عصر رنسانس تنها آغازی بود. در این دوره نهالهای دانش تجربی کاشته شدند و برخورد ریاضی با طبیعت آغاز گردید، همچنان که طلایه منطق نوین آشکار گشت. اندیشمندان این دوره میان کهنه و نو در نوسان بودند. گاه به سوی آراء علمی روشن و بدیهی گام برمی‌داشتند و گاه به اسکولاستیک و عرفان بازمی‌گشتند. گرچه در پی دانشی تجربی بودند و خود و دیگران را به مطالعه طبیعت فرا می‌خواندند، اما هنوز از استقراء علمی فاصله داشتند و به این شیوه نائل نشده بودند و چون از رویدادهای منفرد و پراکنده مستقیماً به احکام کلی می‌جستند، اغلب ناگزیر بودند که عیوب و حفره‌های کار خود را با تخیل و عرفان بپوشانند.

چنین وضعی را می‌توان در نظامهای فکری تله زیو، پاراسلز، کامپانلا و بسیاری دیگر از دانشمندان رنسانس مشاهده کرد. با این حال اندیشه‌های پیشرو متعددی در این نظامها وجود داشت، چنانچه تله زیو می‌آموخت که طبیعت از قوانین جاودانه و تغییرناپذیری پیروی می‌کند. بنابراین طبیعت را باید بر اساس خود طبیعت و بدون توسل به نیروهای ماوراء طبیعی توضیح داد.

وی از منطق ارسطویی اسکولاستیک ، انتقاد نمود و ناکافی بودن استدلالهای استنتاجی و قیاسی را در شناخت طبیعت به ثبوت رساند. طبیعت را تنها براساس تجربه محسوس و با استفاده از استقراء و تمثیل می توان ادراک نمود. به عقیده او گذار از فردی و جزئی به مفاهیم کلی ، مبتنی بر قانون روانشناختی تداعی براساس شباهت است.

در نظریه کامپانلا نیز اندیشه های جدید و پیشرو بامتافیزیک و عرفان اسکولاستیکی درآمیخته است. وی بر علم صرفاً کتابی اسکولاستیک می تازد و توصیه اش این است که طبیعت مستقیم و بی واسطه مطالعه شود.

کامپانلا می گوید که کتابهایی که افراد آدمی در گذشته به رشته تحریر درآورده اند از لغزشها و خطاها آکنده است و تصویرهای بیجانی از طبیعت زنده عرضه می دارند . اما اکنون زمان آن فرا رسیده که به جای مطالعه طبیعت براساس گفته های ارسطو طبیعت ، برپایه خود طبیعت مطالعه شود و انسان به سوی تجربه محسوس باز گردد. اما وی در عین حال دیانت مسیحی را سرچشمه شناخت راستین می شناسد و می گوید که الهام و وحی ربانی به دو صورت بر بشر ظاهر می گردد. یکی کتاب مقدس و دیگری طبیعت.

در اینجا همچنین لازم است به دانشمند بزرگ پرورشی چک یان آموس کومنسکی^۱ که از ویوه و کامپانلا متأثر بود ، اشاره نمود . وی مدافع پرشور دانش تجربی است و مقدم بر لاک این اندیشه را مطرح می کند که عقل حاوی هیچ چیز به جز مضمون احساسها نیست. در نظام فلسفی «همه دانشی»^۲ وی طرحی به گونه زیر در رابطه با شناخت مشاهده می شود: سرچشمه نخست معرفت همان ادراک حسی است، اما از آنجا که اطلاعات ناشی از ادراک حسی درهم و برهم و متناقضند، فعالیت عقلانی ضرورت می یابد، اما این نیز بسنده نمی نماید و در نتیجه ضرورت وحی و الهام ربانی آشکار می شود (نیشته های مقدس).

به نظر کومنسکی ادراکهای حسی ، روزنه های روحند که روح از درون آنها به اشیاء موجود می نگرد. عقل آئینه ای است که در آن قضایا و احکام درباره اشیاء ، پس از آنکه احساسها از آنها خبر دادند، شکل می گیرند، اما وحی و الهام دودکش روح است که به یاری آن می توان آنچه را که از ادراک حسی و عقل گریخته است، تشخیص داد. این ابزارهای سه گانه ، احساس ، عقل و ایمان امکان نیل به شناخت جامع و کامل را پدید می آورند. بدینسان فرزانه مورد بحث به رغم ارجحیاری که بر شناخت تجربی می نهد، در نظریه شناخت خود ، جایی را نیز برای دیانت در نظر می گیرد.

خلاصه باید گفت که در عصر رنسانس صداهایی که خواهان دست شستن از لفاظی اسکولاستیک و بازی پایان ناپذیر مفاهیم بودند و مطالعه طبیعت را از طریق مشاهده و آزمایش طلب می کردند، رساتر گردید. نگرشی تازه در قبال واقعیت پدید آمد و در اثر آن شیوه های درك و فهم واقعیت نیز دگرگون گشت. نظامهای تازه ای از مفاهیم ظاهر شدند و مبارزه در اطراف اصول نوین مطالعه علمی در گرفت. ریاضیات عملی به عنوان ابزار جدید شناخت پایه عرصه وجود نهاد و این خود بازنگری و اصلاحات را در منطق برانگیخت. در اینجا خاطر نشان می نمایم که زایش و رشد ریاضیات عملی دستاورد کاملاً جدید رنسانس است، دستاوردی که در قرون قدیم و وسطی از آن اثری نبوده. ابداع این شیوه مرهون تلاش فرزنانگان زیر است: لئونارد دویوینچی^۱ (۱۴۵۲ تا ۱۵۱۹)، کپلر^۲ (۱۵۷۱ تا ۱۶۳۰) و گالیله^۳ (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲).

لئونارد دویوینچی چهره ای استثنایی است. او نقاش، مجسمه ساز، معمار، ریاضی دان ستاره شناس، عالم تشریح، زمین شناس، فیلسوف و بالاخره مهندس و مخترع با استعداد بود. دویوینچی دستگاه بافندگی و نساجی را تکمیل کرد، مکانیسمها و ابزارهای متعددی از جمله در زمینه فیزیک، هیدرولیک و دانش نظامی اختراع نمود. مسائل مربوط به هوانوردی واز جمله پرواز پرندگان را مطالعه کرد و توضیحی ریاضی از آن به دست داد. اندیشه چتر نجات نیز به او تعلق دارد.

اندیشه هایش درباره نقش ریاضیات در شناخت طبیعت، در تاریخ نظریه شناخت و منطق اهمیت بسیاری دارند. به عقیده او ریاضیات از دو نظر واجد اعتبار علمی است: یکی قطعیت احکامی است که در این علم وجود دارند و دیگری قابلیت این علم است در جهت تدوین قوانین طبیعت.

به نظر او شیوه و روش منظمی که در ریاضیات وجود دارد، همه جعلیات خود کامه و مکرهای لفظی سفسطه آمیز را درهم فرو می ریزد. ریاضیات ضرورتی را در اشیاء مکتشف می دارد که ترجمان روابط طبیعی است. با ریاضیات می توان قوانین دگرگونیهای مادی را بدون تکیه بر آنچه مابعدالطبیعه خوانده می شود، بیان داشت. لئونارد دویوینچی با سحر و جادو که در آن عصر طرفداران بسیاری داشت، به مبارزه برخاست.

وی قاطعانه هر نوع دخالت نیروهای روحی را در ماده انکار کرد. هیچ امر غیر جسمانی ممکن نیست بتواند بر حرکت ماده اثر گذارد. همچنین هیچ حرکتی از عدم پدید نمی آید. بنابراین حرکت نیز از هیچ آفریده نشده است. درباره مکانیک می گوید که این علم

ثمره ریاضیات است و نتایج عملی آن ثابت می‌کند که چنانچه روش ریاضی در زمینه دانشها به کار رود، نتایج بزرگی از آن حاصل می‌شود.

پس از لئونارد دووینچی، یوهانس کپلر عقاید مشابهی را در زمینه ریاضیات عملی ارائه داد. عقیده او درباره شناخت چنین بود که حواس انبوهی از احساسهای درهم به ما عرضه می‌دارند که عقل آنها را انتظام داده و مرتب می‌سازد. ذهن آدمی حاوی دو عنصر وحدت و نظم است. انسان این دو عنصر را با موضوعاتی که توسط حواس دریافت می‌شوند، مرتبط می‌سازد. از این رو باید گفت که شناخت اشکال هندسی به یاری احساس بصری این اشکال حاصل نمی‌شود، بلکه برعکس باید گفت که فهم خود حرکت و فعالیت چشم، بر اساس صورتها و ساختمانهای هندسی امکان‌پذیر است به گونه‌ای که حتی اگر انسان چشم نمی‌داشت، باز ذهن وی اشکال هندسی را می‌دید و باز اصول و صور هندسه در روح و ذهنش نقش می‌بست، زیرا شناخت کمیتها، خاصیت لاینفک روح است.

کپلر در نظریه شناخت بر حکم زیر تکیه می‌نماید: ادراك مكان، یعنی ابعاد و فواصلی که اشیاء را از یکدیگر جدا نموده، از همان آغاز حاصل نمی‌گردد بلکه درك این امور به یاری تلاش ذهنی معینی انجام می‌شود. به عقیده وی نظم و توزیعی که در مكان مشاهده می‌کنیم به فعالیت عقل مربوط می‌شود. اطلاعات و داده‌های حسی برای عقل به جز نقطه عزیمت نیستند؛ اما شناخت رابطه متقابل از عقل محض برمی‌خیزد.

کپلر نیز مانند گالت که بعدها گفته بود سهمی که هر رشته از معرفت از دانش راستین دارد به اندازه بهره‌ای است که آن رشته از ریاضیات برده، برای ریاضیات اعتباری همگانی قائل بود. به عقیده او طبیعت عقل بشری چنان است که یا قادر به شناخت ابعاد است و یا آنکه می‌تواند بر خود موضوع به یاری ابعاد، شناخت حاصل نماید. ما موضوع و عینیتی را تنها در صورتی می‌شناسیم که آن موضوع از لحاظ عقل ما واجد شکل قابل قبولی باشد. بعد و کمیت، یگانه صورت و شکل قابل قبولی هستند که اشیاء را مستعد پذیرش عقل می‌سازند. در این زمینه وی برای فرضیه ریاضی اهمیت ویژه‌ای قائل است. به نظر کپلر چنین فرضیه‌ای در شناخت علمی، عنصر کمکی ساده‌ای به شمار نمی‌آید، بلکه نخستین توضیح در شیوه طرح صحیح مسائل علمی است.

آندره اوزیاندِر^۱ نخستین ناشر آثار کوپرنیک عقیده داشت که نظریه کوپرنیک نه يك حقیقت بلکه فرضیه ساده‌ای است که محاسبات ریاضی ستاره شناسی را تسهیل خواهد

نمود، اما کپلر آموزش کوپرنیک را کاملاً به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کرد. به نظر وی در نظرات کوپرنیک جهان تازه‌ای آشکار می‌شود و مجموعه آراء موجود در باره گیتی فرو می‌ریزد. کپلر ستیزه‌پرشوری را با اوزیاندرا آغاز نمود و ویرا قلب‌کننده نظرات کوپرنیک خواند. وی نشان داد که هدف نظریه کوپرنیک در این خلاصه نمی‌شود که محاسبات ستاره-شناسی را آسان سازد. بلکه این اندیشه می‌خواهد ادراک ما را درباره نیروهایی که بر جهان فرمان می‌رانند، دگرگون سازد. کپلر که خود، اندیشه اصلی نظام کوپرنیک را توسعه داد، یادآور گردید که در این نظام تضاد میان جهان زمین و آسمان که ارسطو و مدرسیون از آن سخن گفته بودند، رخت بر بسته است و بر این اساس اکنون ثابت شده است که قوانین طبیعی یکسانی بر سرتاسر گیتی فرمان می‌رانند.

از این گفته این نتیجه به دست می‌آید که باید از این قوانین در توضیح همه پدیده‌ها بهره جست. به عبارت دیگر موضوع مطالعه هر چه باشد، از حرکت سیارگان گرفته، تا جزر و مد دریا، همه و همه تابع قوانین طبیعی است. اما راهی که برای کشف این قوانین باید طی شود از درون فرضیه‌ها می‌گذرد. فرضیه‌ها برای دانش ضرورت دارند، زیرا ادراک حسی بی‌واسطه هیچگاه عمق پدیده‌ها را در نظر ماعیان نمی‌سازد و تنها اندیشه قادر به چنین کاری است. ارزش فرضیه‌ها برای مشاهدات بعدی، بعدها به ثبوت رسید.

در سال ۱۶۰۰ در شهر لندن اثر جالب توجهی از ویلیام ژیلبر منتشر شد که آغاز مطالعه تجربی مغناطیس و الکتریسیته را رقم زد. باین کتاب مفهوم جاذبه وارد پهنه دانش گردید. کپلر نظریه ژیلبر را در توضیح پدیده‌های جذر و مد به کاربرد و در این توضیح بر جاذبه موجود میان زمین و ماه تکیه کرد. مفهوم جاذبه عمومی، اندیشه ارسطویی و اسکولاستیک را در باره تضاد میان پدیده‌های زمین و آسمان به یکباره متزلزل ساخت. موافق رأی قدما حرکت اجسام آسمانی خصلت ویژه‌ای دارند و به اصطلاح جاودانه و تغییر ناپذیرند و برعکس، حرکات زمینی دگرگونی پذیر و گذرا هستند. حال دانشمندانی مانند کوپرنیک و گالیله می‌گفتند که جهان از این لحاظ تقسیم نشده بلکه قوانین ریاضی واحدی بر سراسر جهان حکم می‌کنند.

با وجود آنکه بیان و تدوین قانون جاذبه به همت نیوتون صورت گرفته اما باید گفت که این قانون در واقع در قوانین سه گانه حرکت سیارگان که توسط کپلر مکشوف شده، منعکس گردیده است.

کپلر قوانین مشهور خود را به شیوه‌ای استقرایی و به یاری مشاهدات موشکافانه درباره حرکت مریخ و تعمیم نتایجی که از این مشاهدات به دست آمده بود، بیان داشت. اثر اساسی کپلر موسوم به ستاره‌شناسی جدید و یا فیزیک آسمانی، شالوده‌ای برای مکانیک سماوی گردید. به عقیده او موضوع واقعی شناخت علمی، همان نظم ریاضی جهان است. از این مطلب این نتیجه به دست می‌آید که رابطه نزدیکی میان فیزیک و ریاضیات موجود است هرچند که زمینه‌های اختصاصی متمایزی دارند: ریاضیات وسیله سنجش و محاسبه است، در صورتی که فیزیک دانش علل عینی است. در میان رشته‌های ریاضی، هندسه اصلی‌ترین است. کپلر می‌گوید: «هرجا که ماده باشد، هندسه نیز موجود است». افق جدیدی را که لئونارد دووینچی و یوهانس کپلر در برابر علم زمان رنسانس گشودند با کوششهای گالیله و گالیلی وسعتی عظیم یافت. وی بنیانگذار ماتریالیسم مکانیستی بود که بر ریاضیات علمی تکیه داشت.

این دانشمند نابغه، دانش را با کشفیات متعددی در ستاره‌شناسی، مکانیک، فیزیک و فن‌شناسی غنی نمود. او تلسکوپی ساخت که موضوعهای مورد مشاهده را سی برابر بزرگتر می‌نمود. به یاری این ابزار، خورشید، ماه، سیارگان و راه شیری به صورتی تازه و دقیق‌تر بر بشر نمایان شدند. نتایجی که گالیله به یاری دوربین خود به دست آورد، اثبات تجربی نظریه خورشید مرکزی کوپرنیک را به دست داد. او در علوم دو رشته جدید را پایه نهاد: دینامیک و مقاومت مصالح.

در زمینه مکانیک نیز به کشفهای متعددی نائل آمد. (قانون سقوط آزاد اجسام، نظریه پاندول ریاضی، محاسبه خط سیر گلوله‌های توپ و غیره).

گالیله با جهان بینی، فلسفه و منطق اسکولاستیک که بر زمانه او حاکم بود، مخالفت ورزید و در این مخالفت قبل از همه در انتقاد از مبحث قیاس پای می‌فشرد. او می‌گفت که مدرسیون چنین می‌پندارند که فلسفه کتابی مانند ایلیاد و یا انهئید است. از این رو حقیقت را در جهان واقعی نمی‌جویند، بلکه به جای آن به مقایسه متون متوسل می‌شوند.

گالیله می‌گوید که با مطالعه آثار ارسطو مخالفتی ندارد، اما می‌گوید که نباید از ارسطو کورکورانه پیروی نمود و بر تك تك واژه‌هایش اصرار ورزید. به نظر گالیله مبحث قیاس راه به جایی نمی‌برد. اما این برخورد منفی او را در قبال قیاس باید بدین امر مربوط دانست که قیاس در دانش اسکولاستیک نقش با اهمیتی ایفا می‌نموده است. اما آن روش علمی که گالیله در مطالعات خود از آن بهره می‌گرفت، مبتنی بر توافق

کامل میان اندیشه و واقعیت و در نتیجه میان ریاضیات و طبیعت بود. گرچه این دیدگاه در همه کار علمی اش نفوذ نموده، اما اودرصدبر نبوده که این نظر را از لحاظ فلسفی توجیه نماید، چنانچه در اندیشه اش مسأله اساسی نظریه شناخت، یعنی انعکاس وجود را در شعور، مطرح نموده است.

گالیله در کتاب گفتگو در باب نظام جهانی، مسأله امکان کاربرد نتایج و مفاهیم هندسی را در زمینه موضوعات مربوط به تجربه حسی می آزماید. در گذشته این مسأله به گونه زیرحل و فصل می گردید: احکام ریاضی حقایق مجردند و در جهان فیزیکی محسوس، معادلهای واقعی ندارند. گالیله با این ثنویت مخالف است و به نظرش چنین می آید که در تقابل نهادن حقایق ریاضی و واقعیت، مقرون به صحت نیست و در مطالعاتش با این دیدگاه به مخاصمه برمی خیزد. وی می گوید وقتی می گوئیم فلان موضوع تجربی محمل بار معینی است، با همین سخن اذعان نموده ایم که این شیء واجد همه مقتضیاتی است که در مفهوم ریاضی مربوط به آن نهفته است.

به عقیده گالیله علم از احکامی درست شده که حقیقتشان به این مسأله که آیا تجربه محسوس با نتایج به دست آمده مطابقت دارد یا نه، باز نمی گردد. حتی اگر در تجربه حسی ما هیچ نکته ای نباشد که با این یا آن نظریه ریاضی تطبیق کند، باز نتایج حاصل از این نظریه معتبر است. وی ریاضیات محض و عملی را از هم متمایز می کند و اولی را مجموعه فرضیاتی می داند که الزاماً از احکام معینی ناشی شده اند.

گالیله با نظریه اتمی دموکریت موافقت دارد و صفات ذاتی نقطه را در شکل، ابعاد ویژه و حرکت آن جستجو می کند. چنانچه بخواهیم جوهر يك شیء را بشناسیم باید آنرا با واژه ها و مفاهیم کمی بیان نمائیم: باید موقعیت این شیء را در مکان و زمان تعیین کنیم و خصلت حرکتش را مشخص سازیم. اما گالیله نیز مانند دموکریت اموری مانند گرمی یا سردی، سپیدی یا سرخی و غیره را ناشی از ذات و ماهیت نمی داند. پس معتقد است اموری از این قبیل که در فیزیک مطالعه می شوند، باید به ابعاد، شکل و حرکت تبدیل شوند.

گالیله خواهان آن است که روش علمی با همه مقامات فکری گذشته برخوردی انتقادی نماید و در تردید نسبت به حقایق سنتی دلیر باشد و این البته برای عصر او که موانع اسکولاستیکی را از پیش پا بر میداشت، ضرورتی غیر قابل تردید بود.

او چنین می آموخت که پژوهش علمی باید از دو روش بهره جوید: روش تحلیلی (تجزیه) و روش تالیفی (ترکیب) و می گوید تحلیل که روابط کلی را مکشوف

می‌دارد باید بر ترکیب مقدم باشد. ابتدا روش تحلیلی که از لحاظ تجربی پرتوان است، عناصر بسیط جهان مادی را مجزا می‌نماید. سپس روش تألیفی رابطه متقابل این عناصر را مجدداً برقرار می‌سازد. بدینسان که روابط متقابل بعدی و کمی آنها را به صورتی ریاضی بیان می‌دارد. به عقیده گالیله باید پدیدارهای مرکب و بغرنج را به عناصر آنها منقسم نمود و هر یک از عناصر را جداگانه مطالعه کرد. تحلیل قبل از همه مستلزم آن است که پدیدارهای متمایز و مشخص را ذهناً از یکدیگر جدا نمایم. این البته نوعی تجرید است که معنایی تازه و نتیجه بخش یافته است.

منتقدین گالیله می‌گویند که وی ویژگیهای پدیدارهای مشخص متمایز را از نظر دور داشته و طبیعت را در نظامی از روابط ریاضی عام و تجریدات محض جای داده و آنرا در تجریداتی که در آنها از غنای واقعیت و همه موارد حرکت اجزاء، اثری نیست، خلاصه نموده است. پروازپرندگان و حرکت و شنای ماهیان همه و همه با قاعده یکسانی بیان گشته است. اما باید گفت که قدرت علمی گالیله را باید دقیقاً در همین نکته جستجو کرد. وی حرکت بغرنج و پیچیده طبیعت را مانند مجموعه‌ای از حرکات ساده بررسی نمود و تنوع واقعیت را بنابه تأثیر قوانین کلی یکسان، صورت‌بندی کرد و این برخوردی بود که خود ضرورت کاربرد ریاضیات در پهنه علوم طبیعی، آنرا ایجاب می‌نمود.

البته این امر که همه تنوع کیفی حرکت طبیعت، در جابه‌جایی ساده مکانیکی خلاصه گردیده، ساده سازی طبیعت بود. اما این ساده‌سازی، ساده اندیشی نبود و در رشد دانش آن روزگار مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. زیرا بدو باید ساده‌ترین شکل حرکت ماده مورد مطالعه قرار گیرد تا بر آن اساس بتوان ویژگیهای اشکال عالی را ادراک نمود.

گالیله فیزیک مکانیکی و ماتریالیسم مکانیستی را پایه‌ریزی نمود. این امر عظمت و اهمیت تاریخی وی را توضیح می‌دهد، همچنان که ضیق‌های اندیشه‌اش را نیز باید در همین موضوع جستجو کرد.

نگرش ریاضی، همراه با بینش جدید حرکت، اساس نظریه گالیله را تشکیل می‌دهد. ارسطو حرکت را جزء لاینفک هر شیء مجزا به مثابه شیء تعریف می‌کرد، اما گالیله مفهوم نسبیت حرکت را مطرح نمود (قبلاً آموزش کپورنیک درباره ارتباط دو حرکت گوناگون که جسم واحد و یکسانی را متحرک می‌نماید، غوغایی را علیه بینش ارسطویی حرکت، برانگیخته بود).

همچنین تعبیر جدیدی از قوانین طبیعت به دست آمد. گالیله خاطر نشان ساخت که وظیفه اصلی دانشها کشف قوانین است و این قوانین را رابطه ثابت، میان مشخصه‌های

حرکت تعریف می نمود. بامسأله علیت نیز به شیوه ای تازه برخورد کرد. به عقیده او علت و معلول را نمی توان چیزی به جز حرکت پنداشت و اصل تساوی اساس قوانین طبیعت است. این برخورد مکانیستی باعلیت و قوانین طبیعی در آن عصر، برای دانش دستاورد بزرگی محسوب می شد و فیزیک و علوم طبیعی را با قدرت به جلو می راند و اینهمه به رغم تنگناهای موجود در آن و نبود دیالکتیک بود.

گالیلئ نظریه استقراء را نوسازی کرد و از اندیشه ای که موافق آن استقراء برای نیل به نتایج حقیقی، باید همه موارد خاص را فرا گیرد، انتقاد نمود. او می گفت در این صورت استقراء یا غیر ممکن است و یا آنکه فایده ای در بر ندارد؛ غیر ممکن، زیرا که شمار موارد جزئی و خاص بی پایان است اما اگر این شمار محدود باشد، در آن صورت استقراء بی فایده است. در حالت اول، استقراء هیچگاه به نقطه اتمام خود نمی رسد و در رابطه با حالت دوم باید گفت که نتایج آن در مقدمات قبلی نهفته است و چنانچه بدین صورت از استقراء بهره جوئیم، نتیجه اش تکرار مکررات عاری از معناست. در استقراء باید به عنوان مقدمه اساسی، نه بر مشاهده مجزا و منفرد بلکه بر حکمی تکیه نماییم که بیانگر رابطه کلی ریاضی است و باید به یاد داشت که جمع ساده موارد، هیچگاه کاربرد نتایج را در همه موارد ممکن، توجیه نمی کند.

رابطه ای که گالیلئ میان ریاضیات و فیزیک برقرار نمود بر بازدهی فیزیک افزود و خود ریاضیات را نیز متحول کرد. از آن پس ریاضیات به عنوان ابزاری برای شناخت طبیعت بشمار آمد. رشته های ریاضی جدیدی پدیدار شدند، چنانچه گالیلئ خود هندسه تحلیلی و نظریه بی نهایت کوچک را فتح باب نمود. جان نه پو^۱ جدول لگاریتم هارامکشف ساخت و فرائنس ویتا^۲ نظریه های مربوط به جبر را توسعه داد و مفاهیم مربوط به اعداد منفی و فرضی را وارد این علم نمود. این کشفیات به تدریج پذیرفته شدند و در علم، منازعات بسیاری در اطراف آن صورت گرفت، چنانچه بدو^۳ اعداد منفی را «اعداد مهمل» می خواندند و کاردان^۴ اعداد فرضی را به قلمرو سفسطه مربوط می دانست و آنرا در زمره امور غیر قابل قبول به شمار می آورد،

این شیوه جدید برخورد با اهداف دانش رشد بی سابقه ریاضیات و فیزیک را سبب گردید. در عین حال توسعه این دو علم در واپسین تحلیل، بانیا زهای صنعت سرمایه داری

که در بطن جامعه فئودالی، در حال تولد بود، مطابقت داشت. به طور کلی در عصر رنسانس، منطق به تدریج از خدانشناسی و اسکولاستیک آزاد گشت و پیوندهایش را با سنت قرون وسطایی گسست. این علم به تدریج انحرافهایی را که در دوره فئودالی دچار آن شده بود، از خویش زدود. اما باید گفت که مهر و نشان مرحله گذار، همیشه بر پیشانی این علم مشاهده می‌گردید و حتی بهترین اذهان و پیشروترین اندیشمندان رنسانس، به یکباره نتوانستند خود را از بار سنگین و سلطه پیشداوریهای کهن برهانند. کوپرنیک و کپلر هنوز تاحدی از عرفان فیثاغوری نصیب داشتند و گالیله بر نظریه حقیقت مضاعف تکیه می‌کرد. یا اینهمه اندیشه پیشرفته آنها در درون ظلمت عقیدتی قرون وسطی به زحمت راه خود را می‌گشود و پیش می‌رفت و البته در این رهگذر باز گشتها و سیرهای قهقرای به رغم حرکت کلی به جلو، اجتناب ناپذیر بود.

ارزش اساسی پیشرفته‌ترین اندیشمندان این عصر، در آن است که اینها دانش و از جمله منطق را به سوی طبیعت، زندگی و واقعیت هدایت نمودند. این علم از جهان‌تصنعی مایات اسکولاستیکی و لفاظیهای خدانشناسی بدرآمد و دگر بار طبیعت را بازیافت. رویهم‌رفته باید گفت که رشد دانش در عصر رنسانس دو مسیر اساسی را طی نمود: شناخت تجربی طبیعت و آفرینش ریاضیات عملی (به عنوان ابزار علمی).

از زمان راجریکن به بعد بسیاری از اندیشمندان به صحت مطالعه طبیعت از راه مشاهده و آزمایش اذعان داشتند. چنانچه ویوه و هوارد^۱ دوفرزانه اسپانیایی، تجربه محسوس را یگانه سرچشمه شناخت می‌شناختند. لئوناردو و وینچی تجربه را مادر همه حقیقتها توصیف می‌کرد و عقیده داشت که علوم مکاشفه‌ای محض در زمره دانشهای کاذب جای دارند و تله‌زیو می‌گفت که طبیعت یگانه موضوع علم است و تجربه محسوس وسیله منحصر به فرد شناخت آن به شمار می‌آید.

پیشرفته‌ترین فرزندگان رنسانس بر اهمیت مشاهده، تجربه و ریاضیات (عدد، اندازه‌ها و مفاهیم هندسی) در شناخت طبیعت اصرار داشتند. لئوناردو و وینچی چنین می‌آموخت که شناخت طبیعت تنها در جایی مسلم و قطعی است که بتوان حقیقت را در درون یک رابطه ریاضی عیان نمود. کپلر رابطه‌های ریاضی را فرجام کامل شناخت می‌دانست و هندسه و جبر را به دوبرالی تشبیه می‌نمود که انسان را به سوی حقایق عالی پرواز می‌دهند. گالیله تأکید می‌نمود که طبیعت کتابی است که بازبان ریاضی (با مثلثها، مربعها، دایره‌ها و دیگر اشکال

هندسی) به رشته تحریر درآمده و در نتیجه برای فراگرفتن این کتاب، ریاضیات امری اجتناب ناپذیر است.

این دو جریان فکری در دوران رنسانس، در آغاز قرن هفدهم، در اندیشه فرانسیس بیکن^۱ و رنه دکارت^۲ به نقطه کمال و اوج خود نائل آمد. بیکن منطقی تجربی را که به دانشهای طبیعی زمانش وابسته بود، پی افکند. این منطق انعکاس وضعیت و روش‌شناسی علمی، در آن روزگار بود. اما بیکن به نقش ریاضیات کم‌بها می‌داد و برای رابطه‌های ریاضی در شناخت طبیعت اهمیتی را که بایسته آنهاست، قائل نبود. برعکس رنه دکارت در نظام فلسفی خود، نگرش ریاضی به دانشهای طبیعت و برخورد ریاضی با روش‌شناسی دانشهای دقیقه را توسعه داد.

فصل هشتم

منطق در فرانسه

(قرن هفدهم)

مهمترین اندیشمندان نیمه نخست قرن هفدهم در فرانسه رنه دکارت (۱۵۹۶ تا ۱۶۵۰) است که شهرتی عظیم دارد. او علاقه داشت که دانش از همه بینشهای سنتی، اعتقاد به مقامات و همه پیشداوریهایی که میراث گذشته است، آزاد شود و در پی آن بود که بنای دانش را از پی تا رأس تجدیدساختمان نماید. دکارت برای این منظور برای دانش طرحی نوآفرید و اصل شك همگانی (*de om nibus dubitandum*) را عرضه داشت. او بر این عقیده بود که این شك لازمه و ارسای انتقادی همه معارف است و هدفش جستجوی حقیقت مطلق مسلمی است که دیگر در معرض هیچ شك و تردیدی قرار نگیرد. اما به نظر دکارت، اولین حقیقتی که در آن هیچ شکی نمی توان رواداشت، حکم زیر است: «می-اندیشم، پس هستم» (*Cogito ergo sum*) در این حکم، قطعیت فی نفسه شناخت متجلی می شود: من می توانم در همه چیز شك نمایم. می توانم در وجود جهان مادی تردید ورزم. اما چون شك می کنم، خود این شك به عنوان يك پدیدار نفسانی دیگر بیرون از دایره شك است. بدینسان که نمی توان در مورد خود شك، شك روا داشت و این امر را که من اکنون در حال شك هستم با نظر تردید نگریست. دکارت در قطعیت فی نفسه امور وجدانی، در تقابل باشك مطلق تکیه گاهی می یابد. بنابراین می گوید که جوهر روحی

مستقلی وجود دارد که اندیشه صفت اوست. این جوهر مستقل همان نفس^۱ (وجدان) است. به موازات این جوهر نفسانی، جوهری مادی^۲ نیز وجود دارد که صفت^۳ او بعد^۴ است.

بدینسان نظامی دوبنی پدید می‌آید. در اینجا باید گفت که گرچه دکارت و ف. بیکن برای انجام تحقیقات، خود را ناگزیر به پایه‌ریزی فلسفه‌ای دیدند که از هر تصور قبلاً پذیرفته شده‌ای آزاد باشد، باز نتوانستند خود را از زیر بار اسکولاستیک قدیم یکسره آزاد کنند. چنانچه دکارت از نظریه اندیشه‌های فطری و دیگر آراء متافیزیک اسکولاستیک بهره گرفت. درست مانند فرانسویس بیکن که پس از ارائه روش جدید گردآوری و تعمیم مواد تجربی، کشف صور اشیاء را به معنای اسکولاستیکی این واژه، وظیفه علم پنداشت. این دو اندیشمند هر دو تاریخاً محدود بودند و شیوه‌های متافیزیکی، اندیشه‌هایشان را در تنگنا می‌افکند.

اما آنچه اساساً سبب تمایز این دو از یکدیگر می‌شود آن است که دکارت با تکیه بر مواضع اصالت عقل و بیکن بر اساس اصالت تجربه، کار تحقیق را آغاز کردند. لازم به تذکر است که در قرن هفدهم و هیجدهم، عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به عنوان دو جریان متضاد اندیشه علمی، در تنازع بودند. فلسفه اصالت تجربه به ویژه در انگلستان توسعه یافت و فلسفه اصالت عقل در قاره اروپا متکامل گردید. چنانچه بیکن بنیانگذار تجربه‌گرایی بود و دکارت عقل‌گرایی را در فلسفه قرن هفدهم و هیجدهم پی‌افکند.

به نظر دکارت، ریاضیات مسطوره روش قطعی علم است. ریاضیات رشته‌ای است که ما را به شناخت حقیقت رهنمون می‌شود. بنابراین روشی که در درون این علم مرعی می‌شود، بر اساس اصول اولیه، استنتاجهای مسا، زنجیره‌ای از شناخت واحد، مداوم و ناگسسته را پدید می‌آورند. در طبیعت همه چیز بر اساس قوانین ریاضی اتفاق می‌افتد (اختلاف اساسی میان دکارت و بیکن را باید در همین مطلب جستجو کرد). از این رو دکارت، نظریه خود را درباره طبیعت بر اساس اصول مکانیک پایه‌ریزی نمود. او می‌گوید چنانچه عمیقاً بنگریم ذره جسمه‌ای^۵ که در معرض دریافت حواس واقع نمی‌شوند و ماده در آخرین تحلیل از آنها تشکیل شده، به جز مفاهیم هندسی نیستند. همچنین دکارت می‌گوید که روش علمی تمام عیار توضیح واقعیت، روش ریاضی

1. Conscience

2. Substance matérielle

3. attribut

4. étendue

5. Les Corpuscules

است و همین روش است که می‌تواند حقایق کاملاً مسلم و غیر قابل تردیدی را عرضه نماید. وی استقراء را نیز منتفی نمی‌داند، با اینهمه معتقد است که احکامی که از طریق این شیوه حاصل می‌شوند، کاملاً تردیدآمیز و ناموثقند. اساس روش پژوهش برای دکارت اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و معتقد است که مطلب اساسی در پژوهش علمی، ارائه و تدوین روش صحیح تحقیق است.

چهارمین قاعده از قواعد هدایت ذهن چنین است: «در پژوهش حقیقت، روش، ضرورت دارد». دکارت در اینجا چنین استدلال می‌نماید؛ که افراد آدمی دارای چنان حس کنجکاوی کوری هستند که غالباً خود اذهانشان را بدون علتی برای امید، به راههای ناشناخته سوق می‌دهند. اما از آنرو چنین می‌کنند که شاید آنچه را که می‌جویند از قضا در همان ره که طی می‌کنند بیابند. کار آنان شبیه به کار مردی است که در اشتیاق یافتن گنج می‌سوزد و جنون‌آسا همه راهها را می‌پوید و در این جستجو فقط بدین امید دل بسته که شاید گنجی را که متعلق به مسافری بوده و بر جای مانده، مکشوف دارد. بر همین نهج است که تقریباً همه شیمیدانان، بیشتر هندسه‌شناسان و بسیاری از فیلسوفان پژوهش می‌کنند. البته من انکار نمی‌کنم که اینان در میان لغزشها و خطاها، گاه این اقبال را دارند که با حقیقتی چند روبرو شوند. با اینهمه چنین نمی‌اندیشم که توفیق اینان بدین خاطر بوده که از ذکاوت بیشتری برخوردارند، بلکه بر آنم که در این رهگذر بخت با ایشان تماماً یار بوده است. اگر هیچگاه هیچ حقیقتی را درباره هیچ چیزی جستجو نکنیم بسیار اولی‌تر است تا آنکه بخواهیم بدون روش به چنین کاری دست یازیم، زیرا بدیهی است که مطالعات بی‌نظم و تفکرات مبهم و تاریک، روشنایی‌های طبیعی را ضایع می‌سازند و بردیده ذهن هرده می‌کشند و آنکس که بدینسان به راه رفتن در تاریکی عادت کند، قوه بصر را چنان ناتوان می‌سازد که دیگر تحمل آفتاب نمی‌آورد و این مطلبی است که تجربه به آن اذعان دارد. از آنرو اغلب مشاهده می‌کنیم که کسانی که هیچگاه مطالعه نکرده‌اند، بسیار محکم‌تر و روشن‌تر از آنان که همیشه با مدارس حشر و نشر داشته‌اند قضاوت می‌نمایند. پس منظور من از روش، قواعد روشن، بدیهی و آسان است. از آنجا که مشاهده صحیح همیشه مانع از آن است که خطا را حقیقت بپنداریم و سبب می‌شود که ذهن بدون صرف تلاشهای بیهوده، اما برعکس، بتدریج علم خویش را ارتقاء دهد و به شناخت حقیقی قابل وصول درباره همه اشیاء، نائل آید... از آنجا که سودمندی این روش چنان پردامنه است که به نظر می‌آید تحقیق و تحصیل علم بدون آن بیشتر از آنکه مفید باشد، زیانبار است، من این باور را دوست دارم که اکنون دیر زمانی است که اذهان عالی بی‌هیچ رهنمودی

به جز آنچه از طبیعت خودشان برمی‌خیزد، آنرا مرعی داشته‌اند^۱.

دکارت در انتقاد از منطق قدیم (ارسطویی) چنین می‌نویسد: «... درباره منطق به این نتیجه رسیده‌ام که فایده قیاسات و بیشتر تعلیماتش، آن نیست که انسان چیزی را که نمی‌داند، دریابد، بلکه بیشتر بدین کار می‌آید که انسان مطالبی را که می‌داند به دیگری بفهماند و یا مانند فن لول از آنچه نمی‌داند بی‌تصور و تصدیق گفتگو کند. هرچند که دستورهای درست و نیکو بسیار دارد، اما چنان با حشو و زوائد و مضرات درآمیخته که جدا کردن صحیح از سقیم، مانند کار کسی است که بخواهد از مرمری ناهموار، مجسمه دیان^۲ و یا مینرو^۳ را بیرون کشد^۴».

منطق جدید باید از منطق تحلیل هندسی و جبر، محاسنشان را کسب کند و معایبشان را بدور اندازد. «... من بر این باورم که در برابر اینهمه دستورها و قواعدی که منطق از آن تشکیل شده، چهار قاعده مرا تکافو می‌کند، مشروط بر آنکه عزم را جزم سازم که حتی یکبار نیز از آنها تخطی ننمایم.

نخست آنکه هیچگاه چیزی را حقیقت ندانم مگر آنکه بر من بدیهی شود که چگونه است، یعنی باید از شتابزدگی و سبق ذهن پرهیزم و تنها درباره آن اموری تصدیق نمایم که در ذهنم چنان روشن باشند که هیچ تردیدی را درباره آنها جایز ندانم. دوم آنکه هر یک از مسائل را تا آنجا که برای حل بهترشان ضرورت دارد به عناصر و اجزاء تقسیم نمایم.

قاعده سوم آن است که اندیشه‌هایم را با نظم و ترتیب هدایت کنم و از موضوعاتی که شناختشان بسیط‌تر و ساده‌تر است آغاز نمایم و به تدریج و پله به پله به شناختهای عالتر نائل آیم؛ حتی در آن مسائلی که به طور طبیعی واجد نظم و ترتیب نیستند، سامانی را فرض نمایم.

و بالاخره در همه موارد، چنان استقصاء کامل و بازبینی گسترده‌ای را معمول دارم که مطمئن باشم که چیزی را فروگذار نکرده‌ام^۵.

دکارت کتاب چهارم تأملات متافیزیکی خود را به مسأله حقیقت و کذب

۱. برگزیده آثار دکارت، صفحات ۳۰۸ تا ۳۰۹.

2. Diane

3. Minerve

۴. برگزیده آثار دکارت، صفحه ۱۳.

۵. همان مأخذ صفحه ۱۴.

(deveru et Falso) اختصاص داده است. دراین باره وی حکمی رایان می‌دارد که موافق آن همهٔ اموری که باوضوح کامل و به گونه‌ای متمایز در معرض دریافت ذهن ما واقع شوند، حقیقی‌اند و این به نظر دکارت قاعده‌ای کلی محسوب می‌شود. پس وضوح و تمایز معیارهای حقیقتند. اما دراین رهگذر یگانه دشواری آن است که چیزهایی را که آنها را روشن و متمایز درمی‌یابیم، معلوم‌نمائیم. دراین باره باید گفت که ادراک روشن و متمایز تضمین‌کننده حقیقت است.

آنگاه دکارت نظریه لغزشها را مطرح می‌نماید: «... آنها (لغزشهای من... مؤلف) ناشی از عملکرد دو علتند: یکی آن قوه شناختی است که در من وجود دارد و دیگر قوه گزینش و یا قوه اختیار یعنی عقل و مجموعه اراده من است. زیرا من با عقل تنها، هیچ چیز را نه تأیید و نه انکار می‌نمایم، بلکه به یاری عقل صرفاً تصویری از چیزهایی که باید تأیید یا انکار نمایم، به دست می‌آورم. بنابراین اگر عقل را دقیقاً بدین گونه بنگریم می‌توانیم چنین بگوئیم که متضمن هیچ لغزشی نیست، به شرط آنکه لفظ لغزش را به معنای خاص آن در نظر گیریم...»^۱ بنابراین به نظر دکارت علت لغزشها را نباید در قوه اراده و نه در قوه ادراک جستجو کرد. «اما لغزشهای من از کجا سرچشمه می‌گیرند؟ این امر تنها به فهم این مطلب مربوط می‌شود که اراده بسیار فراخ‌تر و گسترده‌تر از عقل است و من در محدوده‌های یکسان صاحب این دو صفت نیستم و گاه اراده‌ام را برایشائی می‌گسترانم که آنها را فهم نمی‌کنم»^۲.

بنابراین می‌توان گفت که نظریه لغزشها در نظر دکارت جنبه روانشناختی محض

دارد.

در نظر او وضوح و «پرتو طبیعی» عقل، ضامن عالی و کاملترین معیار حقیقت است. اما بر آن است که به موازات این پرتو طبیعی، قوه کور و نامدرکی وجود دارد که آدمی را به اشتباه می‌کشاند. اما دکارت معیاری به دست نمی‌دهد که در پرتو آن بتوان دقیقاً عقل را از این قوه کور متمایز نمود. به ویژه آنکه این روشنائی طبیعی نه تنها شامل مکاشفه بی‌واسطه بلکه بر تفکرات مبتدین نیز ناظر است. در نتیجه پیدا است که به علت فقدان معیاری معین برای تمیز میان عقل و قوه مخالف آن، هر کس می‌تواند آنچه را که دیگری قوه کور می‌خواند، پرتو طبیعی پندارد.

۱. برگزیده آثار دکارت صفحه ۱۱۲

۲. همان مأخذ صفحه ۱۱۴

تصور محض به خودی خود متضمن هیچ خطائی نیست بلکه می‌توان گفت که صدق و کذب منحصرراً در رابطه با احکامی که ما صادر می‌نمائیم، مصداق دارند. به نظر دکارت هر حکم واجد دو کیفیت است: ۱) یکی دریافتی است که عقل از دو تصور و رابطه آن دو تصور با یکدیگر دارد. ۲) و دیگری اراده است که به وسیله آن این دو تصور، با یکدیگر ارتباط می‌یابند.

دکارت لغزشهای صوری را از لغزشهای مادی متمایز می‌کند. لغزشهای مادی فقط در رابطه با قضایا (احکام) رخ می‌دهند. اما تصورات نیز گاه به لغزشهای مادی آمیخته می‌شوند و این از جمله هنگامی است که تصور چیزی را که وجود ندارد به عنوان یک شیء بر ذهن متبادر سازد. بنابراین تصورات خطا بیانگر اموری هستند که در واقعیت وجود ندارند.

افراد آدمی همه از قوه یکسانی برای قضاوت درست و تمیز حقیقت از کذب، برخوردارند. همه قادر به شناخت حقیقت هستند و برای این کار فقط کافی است که از عقل طبیعی خود در حالت صافی و خلوص آن بهره‌گیرند. آنان باید خود را از آراء سقیم که زاده خطای حواس و برخاسته از انواع پیشداوریهای کتابی و قضاوتهای دیگر اشخاص است، برهانند. خلوص عقل و پرتو طبیعی‌اش راهنمای مطمئن در کشف حقیقت است. «... من در مورد آنچه پرتو طبیعی‌اش، حقیقت آنرا به من نمایانده قادر به هیچ تردیدی نیستم...»^۱ دکارت در نامه‌ای که در اکتبر ۱۶۳۹ درباره رساله موسن^۲ در باب حقیقت تحریر کرده، چنین می‌نویسد: «مؤلف خوشنودی و قبول همگانی را معیاری برای حقایق خود گرفته است. اما من برای حقایق خود، جز همان لمعه طبیعی کسی که چیزی را نیکو می‌شناسد، نمی‌شناسم: زیرا همه افراد آدمی از این پرتو طبیعی سهم برده‌اند و چنین به نظر می‌آید که همه آدمیان از نور طبیعی و یکسانی برخوردارند. اما اختلاف و تفاوت عمده ناشی از آن است که تقریباً هیچکس را نمی‌توان یافت که از این روشنایی به نیکویی بهره جوید و این سبب می‌شود که افراد متعدد (مثلاً همه آنها که ما می‌شناسیم) دچار لغزش یگانه و یکسانی شوند. اما بسا چیزها نیز وجود دارند که تاکنون هیچگاه کسی به آنها نیندیشیده، در حالی که در روشنایی طبیعی قابل کشفند... من دو نوع غریزه را از یکدیگر متمایز می‌کنم. یکی از آنها غریزه‌ای است که در ما به عنوان انسان وجود دارد و کاملاً جنبه عقلانی

دارد و آن روشنایی طبیعی ذهن و یا *intuitus mentis* می باشد و تنها همان است که من شایسته اعتمادش می دانم...»^۱

دکارت در مخالفت با قبول ورای همگانی به عنوان معیار حقیقت، چنین می گوید که معمولاً عادت و تکرار، بیشتر از شناخت صحیح و دقیق ما را قانع می سازد. از این رو وقتی سخن از حقایق در میان باشد، هر قدر هم که دشواری کمی در آن حقایق مشاهده شود، باز باید گفت که استناد به اکثریت آراء ضعیف ترین حجت است، زیرا بسا ممکن است که فرد واحدی موفق به کشف حقیقت شود در حالی که همه ملت از عهده این کار بر نیایند. نه تنها چنین احتمالی موجود است، بلکه احتمال رسیدن فرد به حقیقت در مقام مقایسه با جمع افزون تر است.

هر فرد آدمی دارای پرتو درونی عقل است که امکان تمایز میان حقیقت و کذب را برایش پدید می آورد. طبیعت در ضمیر ما بذره های حقیقت را به ودیعه نهاده، اما هر روز با شنیدن و خواندن مطالب کاذب و نادرست این بذرها را ضعیف می سازیم.

فیلسوفان عهد باستان ابتداء مسأله حقیقت را طرح ننموده اند. مفهوم حقیقت هنگامی توجه فیلسوفان را برانگیخت که متوجه وجود کذبها و خطاها شدند. پس می توان نتیجه گرفت که تحقیق حقیقت فرق نهادن میان صحیح و سقیم است.

به نظر دکارت راههای پژوهش حقیقت را می توان در طرق زیر خلاصه نمود: (۱) مکاشفه (۲) قیاس (۳) استقراء (۴) مقایسه و تمثیل. انسان برای شناخت اشیاء واجد قوای زیر است: عقل، تخیل، حافظه و احساس. دکارت در این باره چنین می نویسد: «... من در خود قوای گوناگونی را برای اندیشیدن سراغ دارم که هر یک شیوه و حالت خاص خود را دارا هستند. برای مثال من در خود قوه تخیل و احساس را مشاهده می کنم... من نمی توانم در این مورد تردید ورزم که در من نوعی نیروی پذیرنده احساسی، یعنی استعداد دریافت و شناخت اندیشه های مربوط به اشیاء محسوس وجود دارد...»^۲

در مورد آنچه به احساسها مربوط می شود باید گفت که دکارت آنها را شیوه شناختی مخدوش تعریف می کند. در واقع «این احساسهای گرسنگی، تشنگی، درد و غیره همه به جز برخی از شیوه های مخدوش اندیشیدن که از وحدت و بستگی روح و جسم ناشی شده اند،

۱. همان مأخذ پاریس ۱۸۹۸، جلد دوم، صفحات ۵۹۷ تا ۵۹۸ و ۵۹۹

۲. برگزیده آثار دکارت، صفحه ۱۳۳

نیستند و به جز اختلاط و امتزاج روح و جسم به شمار نمی آیند^۱، دکارت که از اصحاب اصالت عقل بود چنین می پنداشت که جسم به معنای خاص کلمه از راهی غیر از احساس و قوه حساسه و منحصر آ به یاری عقل قابل شناخت است. ما اجسام را از این جهت نمی شناسیم که آنها را می بینیم و لمس می نمائیم، بلکه این امر از آن رو است که ما اجسام را فهم کرده و از طریق تفکر ادراک می کنیم.

به نظر دکارت احساسها و ادراکهای حسی صرفاً علائمی به شمار می آیند که از نفع و یا زیان برخی از چیزها، ما را آگاه می کنند*. اما در شناخت ماهیت جهان بیرونی محک قابل اعتمادی نیستند. وی در جستجوی سرچشمه احکام نادرست به تحلیل ادراک حسی توسل می جوید: «... من غالباً به یاری نمونه های بسیار، متوجه این مطلب شده ام که تفاوت بزرگی میان موضوع و اندیشه مربوط به آن وجود دارد. مثلاً من در خود، دو تصور کاملاً متفاوت از خورشید را مشاهده می کنم: منشاء یکی از آنها حواس است و باید آنرا در زمره انواعی جای داد که من گفته ام از بیرون سرچشمه می گیرند. براساس این تصور خورشید به نظرم فوق العاده کوچک می آید. اما تصور دیگر، از خرده های ستاره شناسی منشاء گرفته به این معنا که سرچشمه آن پاره ای از مفاهیم است که بامن زاده شده اند و یا تصویری است که به نحوی از انحاء توسط خود من به وجود آمده، تصویری که بنابدان، خورشید چندین برابر از همه زمین بزرگتر است»^۲.

اما دکارت به هیچ رو اطلاعات تجربه محسوس را بی بهاء نمی داند. در اندیشه های ما علاوه بر آنچه از طبیعت عقل ما برمی خیزد و افزون بر قوه تفکر، چیزی وجود دارد که از تجربه ناشی می گردد. زیرا این منحصراً تجربه است که ما را به قضاوت درباره این یا آن اندیشه که در عقل ما موجود است، برمی انگیزد. بدینسان که يك فکر در این یا آن لحظه، در معرض قضاوت عقل واقع می شود. اما این فکر با برخی از چیزها که در بیرون از ما واقع شده اند، رابطه معینی دارد. بنابراین چنانچه بخواهیم درباره اموری که در درون عقل واقع شده اند قضاوت نمائیم، ناچاریم که به تجربه محسوس رجوع کنیم.

در مطالعه پدیدارهای طبیعت، توسل به مشاهدات و آزمایش ضروری است و دکارت از سودمندی تجربه سخن می گوید. با اینهمه آنچنان که از مضمون بخش ششم کتاب

۱. همان مأخذ، صفحه ۱۳۵

* مثلاً موجود زنده از طریق احساسها از نفع و ضرر آتش در رابطه با حیات خویش آگاه شده و در برابر آن واکنش مساعه نشان می دهد. مترجم

۲. برگزیده آثار دکارت، صفحه ۹۵

گفتار در روش استنباط می‌شود، تجربه برای او بیشتر آن روشی است که به یاری آن می‌توان به ارزیابی و تصحیح نتایج پرداخت و وسیله‌ای برای مطالعه جزئیات است و نقش آن به همین جا خاتمه می‌پذیرد. بنابراین، دکارت تجربه را سرچشمه کشفیات علمی نمی‌داند. به نظر او برای آنکه اصول و علل اولیه پدیدارها را مشخص نمائیم، مشاهده پدیدارهای ساده‌ای که در هر لحظه در اطراف ما اتفاق می‌افتند، بسنده است.

به نظر دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس، ریاضیات با آن روش علمی خود، کمال مطلوب شناخت علمی است. روش دکارتری برپایه تحلیل هندسی و جبری بنا شده به طوری که می‌توان از منشاء ریاضی روش دکارتری سخن گفت. اما آنچه روش دکارت را از تحلیل هندسی قدما و جبر متمایز می‌نماید آن است که روش او به زمینه دانشهای ریاضی محدود نمی‌شود، بلکه رشته‌های همجوار را نیز فرا می‌گیرد.

به طور کلی می‌توان گفت که دکارت روش کلی یگانه‌ای را برای همه دانشها پیشنهاد می‌کند. از آنجا که عقل در نظر او همیشه و همه جا با خود یکسان است، بنابراین روش به کار بردن عقل که همان روش علمی شناخت است یکی بیشتر نیست. اما این روش را باید در کجا جستجو کرد؟ پاسخ آن است که این روش را باید قبل از همه در آن زمینه‌ای جستجو نمائیم که دستاوردهایش در بالاترین درجه روشنی و وضوح هستند و فرایند ناگسسته‌ای از کشف را عرضه می‌دارد. در آن زمان چنین زمینه معرفتی به جز ریاضیات نبود. بنابراین در این علم است که روش درست علمی مرعی می‌گردد. روشی که با عقل بشری منطبق است. اصلاً به نظر دکارت روش واقعی علم، خود عقل است که بنابه قوانین خویش عمل می‌نماید. این روش مستلزم آن است که در همه موارد عنصر بسیط تقابل ناپذیر و قطعی که فی نفسه روشن و بدیهی و متمایز از عناصر دیگر است مکشوف شود. پس از یافتن عناصری از این قبیل لازم است که واقعیت به یاری ترکیب بازسازی شود و حتی آنجا که نظم و ترتیبی مشاهده نمی‌شود، نظامی فرضی برقرار گردد. در اینجا باید نشان داد که چگونه چنین عنصر تقلیل ناپذیری با یکدیگر جمع گشته و دیگر اشیاء را تشکیل می‌دهند.

روش دکارتی از تحلیل هندسی قدما و جبر جدید ناشی شده است. تحلیل در نظر هندسه دانان قدیم از یکسو بخشی از هندسه به مثابه علم بوده و از سوی دیگر روش کشفیات ریاضی محسوب می‌شده است. شیوه عمل این روش چنین بوده است: بدو مسئله مطروحه (قضیه و یا موضوع) را حل شده تصور می‌کردند. آنگاه به تدریج آنرا به عناصرش تقسیم می‌نمودند و آنرا به احکام و قضایای ساده‌تری منقسم می‌ساختند. این

احکام و عناصر ساده که نتیجه تجزیه موضوع قبلی است، یا در زمره اصولند و یا آنکه از اموری هستند که قبلاً مکشوف شده و به ثبوت رسیده‌اند. بدینسان احکام جدید به احکام قبلاً پذیرفته شده، تحویل می‌گردند.

به نظر دکارت شناختها همه از يك نوع نیستند. پاره‌ای نسبی و پاره‌ای مطلق‌اند. ادراك مطلق براساس خود مطلق صورت می‌گیرد، اما شناخت نسبی از طریق مطلق میسر است. بدینسان که نسبی زاده مطلق است. در هر مقوله شناختی، نسبی آن موردی است که بتوان آنرا به عناصر ساده‌تر تقسیم و تلهخیص نمود. مطلق بسیطی است که هیچگونه تجزیه‌ای را نمی‌پذیرد و تصویری که از آن داریم چنان روشن و متمایز است که عقل دیگر نمی‌تواند آنرا به شماری از امور که تصورشان تمایز بیشتری دارد، منقسم نماید. در میان اشیاء مادی شکل، مکان و حرکت، تصورات بسیطی از این نوع هستند. اما امور مطلق و بسیط را تنها نمی‌توان در قلمرو مادیات مشاهده نمود. در میان رخدادهای نفسانی که نور درون بر آنها تابیده است، تصور نفس، شك، جهل و نیز اندیشه‌های وجود، تداوم و وحدت از این نوع به شمار می‌آیند. علاوه بر این در میان قضایا نیز با قضایای مطلق و ثقلیل ناپذیر مواجه می‌شویم. این قضایا را نمی‌توان به قضایای ساده‌تر تبدیل نمود؛ دو چیز که به طور جداگانه با چیز سومی برابرند، خود نیز با یکدیگر برابر می‌باشند. و نیز اگر نتوان دو موضوع را به طور جداگانه بر موضوع سومی منطبق ساخت باید نتیجه گرفت که این دو موضوع با خود واجد تفاوتی بوده و با یکدیگر نابرابرند. این دو قضیه احکامی هستند که دیگر نمی‌توان آنها را از آنچه هستند ساده‌تر نمود.

این «سرشتهای بسیط»^۱ ماهیتاً با «سرشتهای مرکب»^۲ تفاوت دارند. «سرشتهای مرکب» طی نفسه تاریک و ناشناخته‌اند در صورتی که «سرشتهای بسیط» بر عکس با یقین کامل مقرون هستند. در دایره «سرشتهای بسیط» همه چیز حقیقت است و هیچ کذبى از هیچ نوع به چشم نمی‌خورد. شناخت این امور نه از طریق گواهی تغییرپذیر و غالباً شبهه‌آمیز حواس ما و نه از طریق احکام تعخیل که تقریباً همیشه فریفتار است، صورت می‌گیرد. اما چگونه می‌توان آنها را شناخت؟ پاسخ آنست که امور بسیط که بسیط‌تر از آن ممکن نیست، همیشه از راه مکشفه فکری و علم حضوری حاصل می‌شوند و این صورتی چنان واضح و روشن است که کمترین امکان شك را منتفی می‌نماید. پس وضوح و روشنی مفهوم بسیط، اسطقس و هسته حیاتی روش دکارتی است. در واقع آنچه را که فلسفه دکارت

برگنجینه معارف بشری افزوده و نوآوری‌هایی را که نموده باید در همین نظریه قطعیت بی‌واسطه و تردید ناپذیر «سرشتهای بسیط» جستجو نمود: با ظهور این فلسفه ماهیات اسکولاستیکی، همراه با نیروهای پوشیده، نفوسی از همه نوع ومخلوقات تخیل وتجريد که واقعیت تلقی می‌شدند، برای همیشه از حوزه دانش بیرون رفتند و جای خود را به مفاهیم روشن و بدیهی سپردند.

روش دکارت اساساً ترکیبی است. تحلیلی که وی از آن بهره می‌جوید با تحلیل قیاسی که شیء را به صفاتی که دارد منقسم می‌نماید، متفاوت است. روش اوبیشرفتی وقفه ناپذیر و بسط مداوم شناخت است. وی همیشه از ترکیبها بهره می‌جوید، رابطه میان آنها را از طریق مکاشفه عقلی معلوم می‌نماید و در صورت نبود چنین مکاشفه‌ای از قیاس استفاده نمی‌کند، بلکه به روش دیگری که همان استقراء دکارتی است، متوسل می‌شود. چنانچه در نظریه اش وظیفه قیاس به تجزیه مفاهیم محدود می‌گردد.

دکارت کلید شناخت واقعی را در ریاضیات می‌جوید و عقیده او چنین است که منحصر آریاضیات است که از نظام علمی برخوردار است، از این رو توسعه هردانشی به یاری علم ریاضی صورت می‌گیرد. امادانشهای دیگر در پیشرفت شناخت، نقشی ندارند. روش ریاضیات را تنها نمی‌توان روشی تلقی کرد که مهم و پرنمر است، بلکه باید آنرا یگانه روش واقعی به‌شمار آورد. زیرا همه شناختها در مجموع به جز عقل آدمی که همیشه با خود یکسان است، نیستند. موضوع متفاوتی که هر يك از آنها دارند در این رهگذر بی‌تأثیر است و چون ریاضیات رشته‌ای است که در آن عقل کاملتر از همه رشته‌ها تجلی نموده، پس روش ریاضی یگانه روش واقعی و درست است. این علم به نظر دکارت معیار ارزیابی حقیقت علمی و کمال مطلوب علم به‌طور کلی است. او چنین می‌پندارد که برای دیگر رشته‌ها ممکن نیست که مدعی علمیت شوند، مگر آنکه احکامشان به درجه‌ای از وضوح که ریاضیات بدان نائل آمده، نائل آیند.

دکارت شناخت را به دو نوع منقسم می‌نماید: شناخت بی‌واسطه و شناختی که با وساطت استدلال حاصل می‌شود. او شناخت بی‌واسطه را «مکاشفه»^۱ می‌خواند. بنابراین واژه دکارتی «مکاشفه» معنای ویژه‌ای دارد، بدینسان که آنچه به گونه‌ای بی‌واسطه، فی‌نفسه بدیهی و روشن باشد و فی‌نفسه حقیقت بنظر آید، از راه مکاشفه شناخته می‌گردد.

حکم پر آوازه دکارت یعنی این عبارت که می گوید « می اندیشم پس هستم » (« Cogito ergo sum ») نمونه بارز مکاشفه است. با اینهمه هوئه و دیگران ایراد گرفته اند که این سخن کوتاه قیاسی مختصر و موجز است و دکارت خود بر پایه اصول اثبات نشده، هستی را از اندیشیدن استنتاج نموده است. دکارت در پاسخ می گوید آنچه من در این جمله کوتاه بیان داشته ام نه قیاس بلکه نتیجه معرفتی بی واسطه است، زیرا اندیشیدن من به گونه ای بی واسطه هستی مرا مسجل می سازد.

به عقیده او آگاهی و شعوری که فرد بر اندیشیدن خود دارد نباید با استدلال قیاسی همانند انگاشته شود. وقتی که کسی می گوید می اندیشم پس هستم و یا وجود دارم این بدان معنا نیست که وجود خود را بر اساس قیاس، از این واقعیه که می اندیشد، استنتاج نموده، بلکه بدین معناست که هستی خود را به معنای امری نفسه شناخته شده ای، بیان می دارد. چنین شخصی در این رهگذر از مکاشفه ساده ای بهره می جوید و آنچه به دست آورده نه علم حصولی، بلکه علم حضوری است. اگر فرد بخواهد به این نتیجه از راه قیاس نائل شود، باید مقدماً کبرای قیاس را مطرح سازد و چنین گوید: هر چیزی اندیشه کند وجود دارد، اما او بر اساس آنچه در درون خویش احساس می کند به شناخت این مقدمه نائل می آید و آن این است که متوجه می شود که ممکن نیست بیندیشد بدون آنکه وجود داشته باشد.

دکارت در این باره در نامه ای که به کلسلیور^۱ درباره انتقادات گاساندی^۲ نوشته سخن می گوید. حکم « می اندیشم پس هستم » نخستین اصل فلسفه دکارتی است. وی در این رابطه می نویسد: « ارشمیدس برای آنکه کره زمین را از جای خود بردارد و آنرا به محل دیگری منتقل سازد، چیزی به جز نقطه ای محکم و بی حرکت نمی خواست. من نیز چنانچه بخت یاریم دهد و بتوانم چیزی یقینی و تردید ناپذیر را مکشوف دارم بی گمان محقق خواهم بود که امیدهای بزرگی در سر پیروانم^۳ ».

وی به گونه ای یکسویه به استنتاج به عنوان روش علمی تکیه می نماید. استنتاج (قیاس) بر اساس دسته ای از نتایج تشکیل می شود. هر یک از این نتایج به ویژه بر اساس روشی و وضوحی که دارند، بنا شده اند و یا آنکه از طریق مکاشفه به دست آمده اند. دکارت از این نوع قیاس سخن می گوید و به روش تحلیلی و روش ترکیبی اشاره

1. Clerselier
2. Gassendi

می‌کند. روش تحلیلی را نوعی تلاش فکر می‌داند که از رویدادهای معلوم به سوی اصول حرکت می‌نماید. اما روش ترکیبی، جهت معکوسی را طی می‌کند و از اصول به رویدادها، ره می‌سپارد. خود او برای روش ترکیبی اهمیت بسیاری قائل است. اما می‌افزاید که در اغلب موارد روش تحلیلی بیشتر به کشفیات علمی رهنمون می‌شود.

در پایان باید به اندیشه‌های دکارت دربارهٔ ناکاملی قوهٔ شناخت در انسان اشاره نمائیم. وی به‌خصلت تاریخی محدود شناخت آدمی اذعان دارد: «آیا این دلیل انکارناپذیر و مسلمی بر ناکاملی شناخت من نیست وقتی می‌بینم که این شناخت، اندک اندک و مرحله به مرحله ارتقاء می‌پذیرد. علاوه بر این چنانچه حتی شناخت من بیش از بیش فزونی یابد، باز خود را محق می‌دانم که در آن حالت نیز آنرا ناتمام بخوانم زیرا هرگز به آن مرحله از کمال نائل نمی‌گردد که دیگر شایستهٔ ترقیات و افزونیهای بزرگ نباشد^۱». در جای دیگر می‌گوید: «... این ناشی از طبیعت عقل محدود است که بسیاری از چیزها را فهم نکنند...^۲». «... طبیعت من قادر نیست که همهٔ اشیاء را تماماً و عموماً بشناسد و در این باب مسلماً جایی برای تعجب نیست، زیرا انسان که طبیعتی پایان پذیر دارد، ممکن نیست که صاحب شناختی به‌جز شناختی که درجهٔ محدودی دارد، باشد^۳». «... این به طبیعت پایان‌ناپذیر باز می‌گردد که من پایان‌پذیر و محدود قادر به شناخت آن نیستم^۴».

آنچه رفت مجملی از نظرات دکارت بود. اما در قرن هفدهم نظریهٔ دکارتی پژوهش علمی توسط بلز پاسکال^۵ (۱۶۲۳ تا ۱۶۶۲) ریاضی‌دان، طبیعی‌دان و فیلسوف برجسته توسعه یافت. فعالیت علمی‌اش از ۱۶۵۵ به بعد در صومعهٔ ژانسنیستها* در پرووال^۶ انجام گردید. پاسکال به‌گونه‌ای جالب توجه از شیوهٔ استنتاج ریاضی در آثار خویش بهره گرفت. در کتابش موسوم به نکاتی در باب ذهن هندسی و دربارهٔ اقناع می‌کوشد تا نقش تعاریف و اصول را در

۱. همان مأخذ صفحه ۱۰۳

۲. همان مأخذ صفحه ۱۱۶

۳. همان مأخذ صفحه ۱۳۸

۴. برگزیده آثار دکارت صفحه ۱۰۲

5. Blaise Pascal 6. Port-Royal

✚ ژانسنیست Janseniste به‌پيرو و طرفدار ژانسنیسم می‌گویند که از ژانسنیوس نام لاتینی کشیش ypres مشتق شده و آن نظریه‌ای دینی و فکری است که توسط طرفداران این سلك احیاء گردیده است. از فرهنگ روبر ۱۸۷۸.

رابطه با برهان مطالعه نماید. وی در این امر سه قاعده را در باب برهان علمی به دست می‌دهد: ۱) تعریف روشن و دقیق موضوع ۲) وجود اصل موضوعه و یا اصل بدیهی برای برهان. ۳) نشستن عناصر تعریف‌کننده به جای عناصر تعریف شونده.

لازم به تذکر است که کارهای پاسکال در پیدایش منطق پرروپال مؤثر بوده است. در ۱۶۶۲ رساله‌ای در منطق انتشار یافت که توسط دو تن از پیروان دکارت یعنی آنتوان آرنول^۱ و پیر نیکول^۲ به رشته تحریر درآمده بود و این رساله به نام منطق پرروپال شهرت یافت. منطق فوق مبتنی بر بینش دکارتنی شناخت بود و علاوه بر بینش دکارت پاره‌ای از آراء منطق ارسطو، به گونه‌ای دگرگون شده در آن به چشم می‌خورد. اما آنچه در منطق مورد بحث تازگی و اصالت داشت، مقام مهمی بود که این منطق برای عرضه اندیشه روانشناختی قائل بود. در منطق شیوه حل و فصل مسائل منطقی در رابطه نزدیک با مسائل روانشناختی بدیع و نوبود. اما مقدمه‌ای که بر منطق پرروپال نوشته شده، شامل دو گفتار است که مقدم بر بخش اصلی آمده. هدف از این دو گفتار توضیح موضع مؤلفان در رابطه با مسائل اصلی منطق است.

نخستین گفتار به اهمیت اندیشه درست اختصاص دارد. در این گفتار آمده است که عقل سلیم و سلامت ذهن نه تنها در پهنه علوم بلکه به طور کلی در رابطه با همه کارها و مشغولیات بشری سودمند و کارآمدند. توانایی تشخیص و تمایز میان حقیقت و خطا، همیشه واجد اهمیت است. غیر از این قوه دیگر قوا و خواص ذهنی کاربرد محدودی دارند. همچنین برای کار کردن در زمینه هندسه، ستاره‌شناسی و فیزیک استعداد مخصوصی لازم است. اما آدمیان برای آن متولد نشده‌اند که وقت خود را در اندازه‌گیری خطوط، بررسی روابط زوایا و حرکات گوناگون ماده صرف نمایند. عمر آنان بسیار کم و اوقاتشان گرانبهارتر از آن است که صرف اموری تا بدین حد کوچک شود.

آدمیان باید در گفتار و کردار به طریق صواب باشند و از این رو باید در این راه ممارست و خودسازی نمایند. با اینهمه ما غالباً به اشخاصی برمی‌خوریم که شتاب زده در باب مسائلی که نمی‌دانند، تصمیم می‌گیرند.

اما لغزشها و آشفتگیها تا حدود بسیار، به میزان خردی بستگی دارد که هر یک از ما در روز تولد با آن زاده شده‌ایم. با اینهمه بسیاری از احکام و قضاوت‌های نادرست به اصل پیشگفته مربوط نمی‌شوند، بلکه علت آنها شتابزدگی ذهن و نبود دقت است، عواملی

که سبب می‌شوند که ما درباره آنچه هنوز نیک نمی‌شناسیم قضاوت‌های ناپروورده نمائیم. البته در این رهگذر خودنمایی نقش مهمی دارد: مردم چنین می‌پندارند که شك نمودن و ابراز نادانی کردن شرم‌آور است و ترجیح می‌دهند که بر اساس تصادف، سخن گویند و تصمیم بگیرند تا آنکه به جهل خویش اعتراف کنند.

اما شکاکی یعنی هذیان دیگر روح آدمی نیز از همین خود نمایی سر بازدن از تحقیق و نبود دقت، سرچشمه می‌گیرد، چنانکه مونتینی کوشید تا شکاکیت قدیم را احیاء نماید.

«این دو آشفتگی روح که بنظر متضاد می‌آیند و در اثر آنها یکی، چنین می‌پندارد که آنچه را که مبهم و نامسلم است به آسانی دریافته و دیگری در باب آنچه روشن و بدیهی است، شك روا می‌دارد، هر دو اصل یکسانی دارند و آن نادیده گرفتن این مطلب است که تحصیل حقیقت به جویندگی و دقت نیاز دارد.

«... آنچه را که اصحاب آکادمی (شکاگان آکادمی افلاطونی - مؤلف) می‌گفتند، بدین مضمون که یافتن حقیقت چنانچه علائمی برای آن نباشد، امکان‌پذیر نیست، همچنانکه نمی‌توان برده‌ای فراری را بدون داشتن علامت ممیزه در برخورد با او باز شناخت، کزافه گویی یهوده‌ای است. همانطور که تشخیص پرتو صاعقه جز آن نوری که موجود احساس صاعقه است، علامت و نشانه دیگری نمی‌خواهد، در تشخیص حقیقت نیز به جز آن وضوح و روشنی که آنرا احاطه کرده و علیرغم همه مشکلات ذهن را مجذوب و متقاعد نموده، نشانه و علامت دیگری وجود ندارد و این نشانه چنان کفایت می‌کند که پس از آنکه حقیقت در ذهن رخنه نمود دیگر همه براهین فیلسوفان در جهت ممانعت روح از قبول آن، ناتوان می‌نمایند بطوریکه آنچه می‌توانند انجام دهند فقط آن است که دیدگان گشوده را که آفتاب آزارشان می‌دهد، فرو بندند». اما منطق به عنوان علم چگونه ممکن گشته است. ابناء بشرگاه در احکام و قضاوت‌هایشان اشتباه می‌کنند و گاه نمی‌کنند. اما پس از قضاوت نادرست قادرند لغزشهای خود را باز شناسند. آنان درباره روشی که هنگام استدلال درست از آن تبعیت کرده‌اند و درباره علل خطاها می‌اندیشند و وقتی چنین می‌کنند قواعدی را معلوم می‌دارند که آنان را از ارتکاب خطاها در آینده مصون دارد.

اما نباید در اهمیت منطق مبالغه نمود. پاره‌ای از فیلسوفان گفته‌اند که منطق خطاهای فکر را اصلاح می‌کند و قواعدی آنچنان مطمئن به دست می‌دهد که ما را بی‌هیچ انحرافی

به سوی حقیقت رهنمون می‌شود. گفته‌اند که بدون منطق به هیچ چیز نمی‌توان با قطعیت کامل معرفت حاصل نمود و بدیتسان خودستایی نموده‌اند. اما چنانچه شیوه‌ای را که آنها خود در کاربرد این قواعد، در منطق و دیگر رشته‌های فلسفه، مرعی داشته‌اند، بررسی نماییم، آنچه گفته‌اند در معرض تردید واقع می‌شود.

از سوی دیگر کاربرد نادرست منطق نباید وجود مثبت آنرا از نظر پنهان دارد. از این رو منطق پرروییال وظیفه خود می‌داند که در منطق قبلی آنچه را که ارزشمند است متمایز نماید و نیز نظریات تازه چندی را به عنوان مهمترین و قابل ملاحظه‌ترین اجزاء بر آن بیفزاید. لازم به تذکر است که این مکملها اندیشه‌هایی هستند که در اغلب موارد از دکارت و پاسکال اقتباس شده‌اند.

اما در مورد آنچه به آثار پیشین مربوط می‌شود، منطق پرروییال از آن آثار به موارد زیر اذعان نموده و آنها را محفوظ داشته است: (۱) قواعد اشکال قیاس، طبقه بندی الفاظ و اندیشه‌ها و نظریه قضایا (مؤلفان منطق پرروییال این تقسیمات منطق قدیم را سودمند می‌دانند). (۲) نظریه مقولات و «مکانها» (مؤلفان مزبور معتقدند که بر این نظریه‌ها فایده‌ای مترتب نیست. اما به خاطر اختصار و سهولتی که دارند در منطق جدید جایی برایشان منظور شده است. (۳) و بالاخره پاره‌ای از نظریه‌هایی را نگاهداشته‌اند که بس دشوار است و «کاربرد» اندک دارد که از آن جمله می‌توان به معکوس قضایا (نظریه انعکاس قضایا) و اثبات قواعد و اشکال اشاره نمود. مؤلفان گفته‌اند که بدوآ درباره گنجاندن این موارد در منطق خود تردید داشته‌اند، اما بعد تصمیم گرفته‌اند که این موارد را در منطقشان بگنجانند زیرا به این نتیجه رسیده‌اند که خود دشواری و صعوبتی که در این نکات وجود دارد خالی از فایده نیست. برخی از معده‌ها به جز غذای سبک و پرورده را نمی‌توانند هضم کنند و این درست مانند پاره‌ای از اذهان است که تنها هضم حقایق آسان که مزین به کلمات زیبا باشند، برایشان ممکن است. این هردو از ضعف است، برای تربیت ذهن، باید در دشواریها و معضلات فکری ممارست نمود.

مصنفان منطق پرروییال شمار بزرگی از مطالب و مسائلی را که در کارهای گذشتگان منطق وجود داشت حذف نموده‌اند و آنها را مطالبی شناخته‌اند که بیشتر به فلسفه اولی و کمتر به منطق مربوط می‌شود.

دومین گفتار در مقدمه منطق پرروییال حاوی پاسخ به آن ایرادهای اساسی است که بر این منطق وارد آورده بودند. یکی از این ایرادات درباره عنوان این منطق بوده. مصنفان بر آن، عنوان فن اندیشیدن نهاده بودند. در حالیکه پاره‌ای آنرا مناسب نمی‌دیدند

و عنوان فن درست استدلال کردن را پیشنهاد می کردند. اما مؤلفان پاسخ می گویند که عنوان اخیر وظایف و اهداف این دانش را محدود می نماید. در واقع موضوع منطق نه تنها قواعد مربوط به قضایا بلکه همه عملیات ذهن را شامل می شود. این رشته ای است که در آن واحد مفاهیم (تصورات)، قضایا و استدلالات را فرا می گیرد و واژه اندیشیدن دقیقاً همه اشکال فعالیت ذهنی را شامل می شود. زیرا تصورات ساده اندیشه اند، قضایا نیز اندیشه به شمار می آیند، همچنان که استدلالها نیز در این جرگه جای دارند. البته می توانستیم بر منطق عنوان فن درست اندیشیدن نهیم اما واژه اضافه شده ضروری به نظر نمی رسد، زیرا خود کلمه فن معنای روش درست انجام دادن کاری را افاده می نماید.

در رابطه با عنوانی که بر منطق پردویال نهاده شده باید گفت که تعریف منطق به عنوان فن اندیشیدن، محدود نمودن تعریف است. البته اغلب بر سر این مسأله که آیا منطق علم است یا فن، مباحثات و دعواهای فکری بسیار رخ داده است. مدرسیون اروپای باختری در قرون وسطی به طور کلی منطق را علم می دانستند، در حالیکه رامنو و دکارت به این رشته به چشم فن نگریسته اند. اما باید گفت که منطق در عین حال هم علم است و هم فن: منطق برای زنده بودن باید اهداف عملی را تعقیب نماید. اما باید اذعان نمود که این رشته قبل از آنکه فن باشد، نوعی نظریه است.

بر منطق پردویال خرده گرفته اند که بسیار چیزها را از علوم گوناگون وارد این رشته نموده است. گفتار دوم توضیح زیر را در پاسخ این ایراد بدست می دهد: تجربه نشان داده که از هزاران محصل جوانی که منطق را فرا می گیرند، دو نفر را نمی توان یافت که شش ماه پس از اتمام دوره درس، در این باره چیزی بدانند. علت اصلی این فراموشی... آن است که موضوعاتی که در منطق تدریس می شوند به خودی خود جنبه تجربیدی شدیدی دارند... این موضوعات همیشه همراه با مثالهایی است که علاقه ای را جذب نمی نماید و دانشجو هیچگاه بعداً با آنها مواجه نمی شود. تاکنون آنچه در کلاسهای منطق مطالعه می شده هیچگاه در عمل به کار نمی رفته و در نتیجه این آموخته ها تماماً عبث و بلااستفاده می مانده است. به عبارت دیگر مثالهایی که غالباً در کتابهای منطقی بدانها استناد می شود این مطلب را نمی آموزند که از فن منطق می توان در رابطه با کار مفیدی بهره جست. با توجه به این مقدمات باید گفت که منطق را نباید در درون منطق محبوس نمود، زیرا این رشته ابزاری برای دانشهای دیگر است. بنابراین باید «منطق را به یاری امثال با علوم استوار و بنیانی، مرتبط نمائیم تا در نتیجه قواعد و عمل، هر دو مشاهده شوند و نتیجه ای به دست آید که در اثر آن بتوانیم این دانشها را بر اساس منطق محك زده و

بسنجیم، همچنان که در اثر آن بتوانیم از طریق دانشها به تحصیل منطق نائل شویم^۱. پس باید گفت که دریافتهای منطقی چنانچه با امر محسوس و نافع مرتبط نشوند بسیار گریزنده و شکننده اند.

مثلاً در آثار منطقی معمولاً مثالهایی که در رابطه با لغزشها ارائه می‌شوند، قرین کامیابی نیستند... تجربه نشان می‌دهد که اغلب مثالهایی که معمولاً عرضه می‌شوند، کاربرد اندکی دارند و چون خود کامانه ساخته شده‌اند، در ذهن نمی‌نشینند و پابرجا نمی‌مانند. مثالها چنان عجیب و غیر عادی است که هیچکس تصور نمی‌کند که روزی مثلاً دچار لغزشی نظیر آن شود... باید کوشید تا مثالهایی گزیده شوند که دانستنشان نافع باشد، زیرا انباشتن حافظه از تخیلات اشخاصی مانند وان هلمون^۲ و پاراسلس^۳ سخت عبث و غیر نافع است. بنابراین بهتر است مثالها را از مطالب مؤلفانی چنان پرآوازه اخذ نمائیم که شناخت آنها حتی تا مرز لغزشهایی که مرتکب شده‌اند، امری ناگزیر باشد^۴.

مصنفان منطق پرودیال از انتظام اندیشه‌ها سخن می‌گویند. «انتظام در اینجا به آن عمل ذهن گفته می‌شود که در اثر آن، تصورات، احکام و استدلالهایی را که درباره موضوع واحدی مانند جسم انسان وجود دارند، به مناسبترین وجهی که برای شناساندن آن موضوع ضرور است، مرتبط و منظم نمائیم^۵». آنان می‌گویند که اگر ما برای خود بیندیشیم، کافی است که از درون خود بی‌آنکه لباسی از سخنها و علائم دیگر براندیشه‌هایمان بپوشانیم، به آنها بنگریم. اما از آنجا که می‌خواهیم افکارمان را به این و آن تفهیم کنیم، چاره‌ای جز این نداریم که آنها را با علائم خارجی مقارن سازیم و از این رو در منطق این ضرورت وجود دارد که اندیشه‌ها در ارتباط با الفاظ بررسی شوند^۶.

بنابر منطق پرودیال نخستین کنش ذهن تشکیل صورتهای عقلی^۷ یعنی دریافت آنها می‌باشد. در اینجا بنیان ایده‌آلیستی این منطق به بارزترین وجهی نمایان می‌شود، زیرا

۱. منطق پرودیال، صفحات ۲۰ و ۲۱.

2. Van Helmont 3. Paracelse

۴. همان مأخذ، صفحات ۲۴ تا ۲۵.

۵. منطق پرودیال، صفحه ۳۱.

۶. همان مأخذ، صفحات ۳۱ تا ۳۲.

7. formation des idées

برطبق این نظریه هر شناختی دربارهٔ اموری که در بیرون از ما واقع شده‌اند، در صورتی میسر است که ما صورتهای عقلی را که در درونمان حضور دارند ادراک نمائیم (و این حکمی است که در نخستین بخش منطق پردیال اقامه شده است). تأملاتی که ما در باب اندیشه‌ها و تصوراتمان می‌نمائیم، در منطق بیشترین اهمیت را دارا هستند، زیرا که این تأملات بنیان امور و مسائل دیگر به‌شمار می‌آیند.

این تأملات را می‌توان به پنج مورد اساسی تقسیم نمود:

- (۱) ماهیت صورتهای عقلی و منشاء آنها.
- (۲) تفاوت‌های اساسی میان موضوعاتی که این صورتهای معرفشان می‌باشند.
- (۳) غور در بساطت و ترکیب آنها (تجریدات و تعینات)
- (۴) حد و حصر یعنی کلیت، جزئیت و فردیت.

(۵) وضوح و ابهامی که در صور عقلی مشاهده می‌شود. (تمایز یا اختلاط)*
 احکام زیر ماهیت صور عقلی را موافق منطق پردیال آشکار می‌نمایند. لفظ صورت شامل تصوراتی می‌شود که چنان روشن و بدیهی‌اند که امکان توضیح آنها توسط تصورات دیگر وجود ندارد. مؤلفان این منطق تصور را از تخیل متمایز می‌کنند. مثال آنها در این باره چنین است: من نمی‌توانم شکلی را با هزار زاویه در خیال خویش مجسم سازم، با اینهمه قادرم که آنرا به گونه‌ای بسیار روشن و متمایز بیندیشم و در تصور آورم. بسیاری از امور هستند که ما می‌توانیم آنها را با وضوح کامل تصور نمائیم، در حالی که امکان خلقشان در مخیله وجود ندارد (مثلاً موضوعی مانند فکر را نمی‌توان در خیال مجسم نمود. اما می‌توان تصور کاملاً روشنی دربارهٔ آن داشت و کلماتی مانند «آری» و یا «نه» و غیره نیز چنین وضعی دارند).

در بارهٔ منشاء این صورتهای عقلی باید گفت که موضوع تماماً بر سر این مسأله دور می‌زند که آیا این صور ذهنی از حواس ما ناشی می‌گردند یا نه. منطق پردیال در این باره با پیروی از بینش دکارت به مناظره‌ای فلسفی با گاساندی وارد می‌شود. گاساندی

* در اینجا در برابر کلمهٔ ایده *idée* صورت و یا صورت عقلی را مناسبتر دیدیم که تصویری ذهنی و عقلی را افاده می‌نماید. توضیح آنکه مطابق منطق پردیال، صورتهایی در ذهن ما وجود دارند که شناخت آن صورتهای، اولین گام در راه تحصیل شناخت است. ترجمه لفظ ایده به صورت اخیر در عین حال مانع از مشتبه شدن معانی دیگر این لفظ (از قبیل مثل افلاطونی، اندیشه به معنای تسلسل افکار و غیره) با معنای مورد نظر می‌گردد. مترجم

می‌گوید که هرچند که خدا از حواس ما می‌گریزد، اما ما او را در صورت و شکل پیرمردی حقیقی مجسم می‌سازیم. مؤلفان منطق پردویال در پاسخ می‌گویند که این فکر که می‌توان همه چیز را از طریق تخیل، مشخصاً تصور نمود، باطل است. بدینسان که بسیاری از چیزها وجود دارند که مطلقاً واجد صورت حسی و خیالی نیستند، بلکه تصورشان صرفاً عقلی است. اما مؤلفان منطق فوق در اثبات این فکر صحیح، هیچ برهان درستی به دست نمی‌دهند. آنان می‌گویند تنها تجسم امور جسمانی میسر است. اما گفتن اینکه اندیشه‌های ما جسمانی هستند، سخنی لغو است، زیرا که ماهیچ امری را واضح‌تر و دقیق‌تر از خود اندیشه ادراک نمی‌نمائیم.

حال به این مطلب می‌رسیم که صورتهای عقلی چه ماده و مضمونی دارند و معرف چه موضوعاتی هستند؟ منطق پردویال این موضوعات را به سه مقوله تقسیم می‌نماید: همه آنچه را که ما وجدان می‌کنیم، در ذهن ما یا به عنوان شیء^۱ و یا حالت شیء^۲ و یا شیء تغییر یافته^۳ ظاهر می‌گردد.

شیء آنچه‌زی را می‌نامیم که آنرا به عنوان وجود فی‌نفسه وجدان کرده‌ایم. شیء موضوع همه آن اموری است که در اندیشه‌های ما وارد شده‌اند و به عبارت دیگر می‌توان آنرا ذات نامید.

حالت شیء یا شیوه یا صفت یا کیفیت وجهی است که در درون شیء تصور می‌شود و بدون آن شیء امکان موجودیت ندارد. حالت سبب می‌شود که شیء به نحو معینی موجود باشد. اما هنگامی که ذات را مشروط به شیوه و یا وجه معینی ببینیم، در آن صورت با شیء تغییر یافته سروکار داریم.

نامهایی که در بیان اشیاء به کار می‌روند، اسم ذات^۴ یا مطلق نامیده می‌شوند و از جمله می‌توان به نام زمین و خورشید اشاره کرد. حالتهای اشیاء نیز با نامهایی نظیر گرما، عدالت و احتیاط بیان می‌شوند. اما نامهایی که اشیاء تغییر یافته را افاده می‌نمایند، صفات یا اوصاف نام دارند و از جمله می‌توان به عادل و محتاط اشاره نمود.

«... اما ذهن ما غالباً ذات را از لحاظ ماهیت به دو اندیشه تقسیم می‌کند و یکی را موضوع و دیگری را وجه قضیه می‌خواند، چنانچه غالباً انسان موضوعی برای انسانیت است و انسانیت وجهی برای انسان به شمار می‌آید (habens humanitatem) و این

1. Chose 2. Maniere de chose 3. Chose modifiée
4. Substantifs

به ویژه همان است که مجرد ذوات^۱ نامیده می‌شود و از موارد آن می‌توان به انسانیت ، جسمیت^۲ و عقل اشاره نمود^۳.

بنابراین منطق پردویال همه موضوعات اندیشه را به سه مقوله متعالی تقسیم می‌نماید: ذات (مثلاً «جسم»)، حالت (مثلاً «گردی») شیء تغییر یافته (مثلاً «جسم گرد»). منطق پر دویال با ارائه این نظریه در باره مقولات سه گانه مضامین فکری ، نقد نظریه ارسطویی مقولات عشر را ضروری می‌بیند.

مقولات دهگانه ارسطویی را نیز می‌توان با بررسی اندیشه‌ها بنابه موضوعاتی که دارند به یکدیگر متصل نمود، زیرا این مقولات ، طبقاتی می‌باشند که این فیلسوف کایه موضوعات فکر را در آن جای داده است. وی همه ذوات را در مقوله اول و همه اعراض را در نه مقوله دیگر گنجانده است . اما بنابر منطق پردویال نظریه ارسطویی مقولات نظریه‌ای است که فی‌نفسه کاربرد اندکی دارد و نه تنها در تشکیل قضیه که هدف اصلی منطق است به کار نمی‌آید، بلکه غالباً در رابطه با این کار مضرات عمده‌ای از آن ناشی می‌شود و این امر دودلیل دارد.

نخست آنکه جدول مقولات ارسطویی بنیان محکم و بی‌تزلزل ندارد در و رابطه‌ای است که بگونه‌ای ارادی برقرار شده است. منطق پردویال در تقابل با جدول مقولات ارسطویی فلسفه دکارت را عرضه میدارد که موافق آن در همه اشیاء جهان هفت نوع اصلی و اساسی وجود دارد. این هفت نوع در بیت زیر بیان گشته است:

«Mens , mensura , guies , motus , positura , figura

Sunt cum materia cunetarum exordia rerum.»^۴

به دیگر سخن بنابر فلسفه دکارت می‌توان «با امعان نظر به این اشیاء و وجوه هفتگانه به همه طبیعت جنبه عقلی داد. انواع هفتگانه فوق چنینند.

۱. *Mens* منس روح و یا ذات اندیشنده

۲. *Materia* ماتریا جسم و یا ذات بعید (جسیم)

۳. *Mensura* منسورا بزرگی، یا کوچکی هر جزء از ماده .

۴. *Positura* پوزیتورا موقعیت اشیاء در رابطه با یکدیگر

1. Abstrait des substances

2. Corporéité

۳. منطق پر دویال ، صفحه ۴۲

۴. منطق پردویال ، صفحه ۴۲

۵. فیگورا (Figura) شکل آنها

۶. موتوس (Motus) حرکت اشیاء

۷. کیس (Quies) سکون موجود در اشیاء^۱

بدینسان جدولی از مقولات با کاربردی بیشتر پدید می‌آید. در این جدول، دو مقوله اول از نوع ذواتند و پنج مقوله دیگر در زمره جهات و حالات محسوب می‌شوند. اما دلیل دوم که بنابیان مطالعه مقولات ارسطویی، خطراتی دربر دارد، آن است که این مطالعه انسان را عادت می‌دهد که بر الفاظ تکیه نماید و چنین پندارد که همه چیز را می‌داند و این درحالتی است که او تنها با اسامی آشنایی دارد و این اسامی در ذهنش هیچ تصور روشن و متمایزی را ایجاد ننموده‌اند...

این نقیصه در رابطه با لول و پیروانش نیز مصداق دارد.

اما منطق پردویال مانند منطق رواقیون، تصور عقلی را دو نوع می‌داند: تصور اشیاء و تصور علائم. «وقتی موضوعی را از لحاظ خود آن موضوع و وجودش در نظر می‌گیریم، تصویری که از آن در ذهن ما ایجاد می‌شود، تصویری است... اما وقتی موضوعی را به عنوان معرف موضوعی دیگر در نظر می‌گیریم تصویری که در این باره در ما وجود دارد، تصور علامت است^۲»

در رابطه با علائم می‌توان تقسیمات گوناگونی را مرعی داشت، اما به نظر منطق پردویال تقسیم سه‌گانه زیر از همه نافع‌تر است.

اولاً علائم مسلمی وجود دارند. چنانچه مثلاً تنفس، علامت حیات جانداران است. اما علائم دیگری نیز موجودند که فقط جنبه احتمالی دارند، مثلاً رنگ پریدگی علامت احتمالی آبستنی زنان است. بیشتر احکامی که از سرمسامحه بیان می‌شوند و بنیان‌درستی ندارند، معلول آنست که این دو نوع علامت بایکدیگر مشتبه شده‌اند.

ثانیاً علائمی وجود دارند که به اشیاء متصلند. مثلاً دگرگونی چهره که علامت انفعالات و غلیان درونی است به خود انفعالی که از آن حکایت می‌کند وابسته است. عوارض بیماری‌ها که علامتی بر آنها می‌باشند به خود این بیماری‌ها وابستگی دارند، اما علائمی نیز موجودند که مستقیماً به اشیائی که آنها را افاده می‌کنند، متصل نیستند.

پس بر اساس تقسیم این چینی علائم، می‌توان قواعد زیر را به دست داد:

۱. همان مأخذ صفحات ۴۸ تا ۴۹

۲. منطق پردویال صفحه ۴۷

۱. هیچگاه نمی‌توان دقیقاً و قطعاً حضور علامت را دلیل بر حضور شیء مربوط بدان تصور نمود. باز نمی‌توان عدم حضور علامت را قاطعانه دلیل بر فقدان شیء مربوطه گرفت.

۲. بسیار محتمل است که شیء درعین حال شیء دیگری باشد، زیرا شیء واحد را در آن واحد می‌توان هم‌شیء و هم علامت تصور نمود. از این رو ممکن است که علامت و شیء یکدیگر را از نظر پنهان دارند.

۳. علائم بعداً به علایم طبیعی مثلاً علائمی که رابطه دوری با شیء مورد نظر دارند و یا هیچ رابطه‌ای ندارند و علائم مصنوعی منقسم می‌شوند. الفاظ، علائمی قراردادی هستند که روایتگر اندیشه‌هایند.

منطق پردیال، تفاوتی را که میان اندیشه‌ها وجود دارد برحسب خصلت ترکیبی و یا بسط آن ارزیابی می‌کند و در این رهگذر قبل از همه ماهیت تجرید را می‌آزماید. «ما می‌توانیم حالت را بدون ذاتی که آن حالت متعلق بدو است در نظر آریم، چنانچه قادریم حالتها و جوهی را که به ذات واحدی تعلق دارند، جداگانه تصور نماییم (مثلاً طول، عرض و عمق). این عملیات تحصیلی، تجرید نام دارند. اما هنگامی که ما جزئی از شیء را بدون اجزاء دیگر در نظر می‌گیریم ممکن است باموردی سروکار داشته باشیم که در آن مورد این اجزاء واقعاً از یکدیگر متمایز باشند. اما در این حالت دیگر نمی‌توان این جدانگری ما را تجرید دانست»^۱

سومین شیوه دریافت اشیاء از طریق تجرید به موردی مربوط می‌شود که شیء واحدی واجد صفات گوناگون است و مایکی را بدون اندیشیدن به دیگری منتزع می‌نماییم و در باره آن می‌اندیشیم و این درحالی است که تمایز میان این صفات، تمایزی عقلی است. مثلاً اگر من به حکم «می‌اندیشم پس هستم»، متعلق به دکارت، فکر کنم می‌توانم منحصرأ توجه خود را بر آن چیزی که اندیشه می‌کند از آن نظر که اندیشه می‌کند، متمرکز نمایم، بی آنکه به این مطلب توجه کنم که این من هستم، هرچند که من و آنکه می‌اندیشد شیء واحد و یکسانی به شمار می‌آید. از این رو تصویری که من از شخصی که می‌اندیشد به دست می‌آورم، می‌تواند نه تنها معرف من بلکه همه اشخاصی باشد که اندیشه می‌کنند. بهمین ترتیب اگر من مثلث متساوی الاضلاعی را بر کاغذ رسم کنم و آنرا با تمام ویژگی‌هایش در نظر گیرم، در این صورت تصویری از مثلث منحصر به فردی در ذهنم ایجاد می‌شود.

اما اگر از شرایط ویژه و صفات منحصر به فرد چشم پوشم و تنها به شکل و صورتی بیندیشم که محدود به سه ضلع برابر است، در این صورت تصویری از همه مثلثهای متساوی-الاضلاع برایم حاصل می‌گردد. اما چنانچه از این هم فراتر بروم و برابری خطوط تکیه نکنم و تنها شکلی را در نظر آرم که از سه خط مستقیم بسته تشکیل شده است، در این صورت تصویری از همه انواع مثلث بر من ظاهر می‌گردد. اما چنانچه بعد از این مرحله به شماره خطوط بیندیشم و صرفاً شکلی را بنگرم که محدود به خطوط راست است، در این صورت تصور اشکال مستوی بر من ظاهر می‌گردد. بنابر این می‌توانم پله به پله صعود نمایم و تا سرحد مفهوم بعد بالا روم.

چنانکه می‌بینیم همه این تجزیدات را می‌توان مانند پلکانی تصور نمود که در آن، پله پائینی، در درون و بزرگی‌هایی چند پله بالایی را شامل می‌شود، درحالی که پله بالایی که تعیین کمتری دارد، دیگر نمی‌تواند معرف شیء قبلی باشد. مثلاً مثلث متساوی‌الاضلاع به نوعی مفهوم بعد از خود نهفته دارد و معرف آن است، درحالی که بعد را نمی‌توان نماینده‌ای برای مثلثها شناخت.

منطق پردیال بر اساس این نظریه تجرید و تعین، تصورات را به تصورات کلی، جزئی و شخصی* تقسیم می‌کند.

با وجود آنکه همه اشیائی که موجودند، شخصی هستند، انسان می‌تواند از راه تجرید به انواع متعددی از تصورات نائل آید. برخی از این تصورات شیء واحدی را بیان می‌دارند و برخی دیگر حکایت از اشیاء متعددی می‌کنند.

به اندیشه‌ای که شیء واحدی را افاده می‌کند، شخصی و یافردی می‌گویند و آنکه شامل افراد می‌شود و معرف اشیاء متعدد است، کلی، مشترك و عام نامیده می‌شود. نامهایی که به معنای اندیشه‌های مربوط به دسته نخست هستند، مانند سقراط و (م)، اعلام نام دارند و نامهایی که اندیشه‌های گروه دوم را افاده می‌کنند به نامهای عام و مشترك معروفند. برای مثال می‌توان انسان و شهر را به عنوان نامهایی ذکر نمود که عام و مشتركند.

کلیت الفاظ به دو صورت متصور است: ۱) الفاظ مشترك معنوی^۱ که با تصورات کلی مرتبطند. (مثلاً انسان واسب) ۲) الفاظ مشترك لفظی^۲ و آن وقتی است که صوت

* خوانندگان توجه دارند که در اینجا منظور نه عقاید شخصی بلکه تصویری است که از شیء منفرد و مشخص در ذهن آدمی پدیدار می‌شود. مترجم

واحدی بر معانی گوناگون دلالت می‌کند «در عین حال این کلیت لفظی بدو قسم ظاهر می‌گردد، زیرا معانی گوناگونی که در صورت واحدی جای گرفته‌اند یا هیچ رابطه طبیعی باهم ندارند و یا اینکه رابطه‌ای از این نوع میانشان برقرار است. چنانکه مثلاً دو معنا که در يك لفظ بیان شده‌اند، ممکن است دومی در رابطه با اولی یا علت یا معلول و یا علامت تصور گردد و یا دومی با نخستین در تشابه باشد، در این صورت این نوع الفاظ مشترك لفظی را متشابه گویند. چنانچه مثلاً می‌توان به موردی اشاره کرد که ما از لفظ سالم در توصیف حیوان، هوا و گوشت بهره می‌جوئیم.

اما الفاظ مشترك معنوی با اندیشه‌های کلی و عام مرتبط است. در میان این اندیشه‌های کلی باید مفهوم را از مصداق متمایز نمود. مفهوم، آن صفات ذاتی است که جزء لاینفک هر تصویری هستند و نمی‌توان آنها را بی‌آنکه خود تصور فرو ریزد، محذوف داشت و مصداق اندیشه افرادی که این اندیشه شامل آنان می‌گردد. اما اگر مصداق اندیشه را محدود نمائیم، خود اندیشه نابود نمی‌گردد، بلکه نتیجه‌ای که از این کار به دست می‌آید، حصول اندیشه جزئی است.

سپس منطق پردیال به مبحث مربوط به نظریه حمل‌پذیرها (انواع پنجگانه محمول) گذر می‌نماید. این منطق در اینجا، از این دیدگاه پیروی می‌کند که این نظریه بیش از آنکه نظریه‌ای مربوط به انواع محمول باشد ناظر بر آن مفاهیم اصلی است که در تعریف و تقسیم منطقی کاربرد دارند. مصنفان منطق پردیال از واژه «حمل‌پذیر» بهره نمی‌جویند، بلکه فصلی را که بدین موضوع اختصاص دارد با عنوان انواع پنجگانه تصورات کلی مشخص می‌نمایند. این مسأله در اینجا با ذهنیت و با تکیه بر اصطلاح شناسی دکارتی عنوان گردیده. اما در حقیقت در این نظریه هیچ دگرگونی در مقام مقایسه با نظریه مبتنی حمل‌پذیرها مشاهده نمی‌شود. این کلیات چنین‌اند: (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل (۴) ملك (۵) عرض. هر نوع را می‌توان توسط يك لفظ و یا دو لفظ بیان داشت. مثلاً جسم و روح الفاظی هستند که در بیان انواع مربوطه به کار می‌روند، اما ممکن است در بیان نوع از ترکیبی متشکل از نوع و فصل بهره جوئیم و مثلاً بگوئیم انسان ناطق و در این صورت نوع به وسیله دو لفظ بیان می‌گردد. واپسین روش افاده نوع، حاوی وجهی است که بدان تعریف می‌گویند (مثلاً ذات واحد و ذات اندیشنده).

وقتی فصلی که سبب تشکیل نوع شده، یعنی صفت اصلی و ذاتی مورد نظر را که سبب تمایز آن از همه انواع می‌شود، مکشوف نمودیم و پس از آنکه از نزدیک ماهیتش را تحلیل

کردیم ، در این نوع ، صفت معین دیگری را باز می‌یابیم که ضرورتاً به صفت اولی وابسته است. این صفت را که اختصاص به این نوع دارد ولاینفك آن است درست به همین علت ، صفت اختصاصی می‌نامیم.

« با اینهمه ما گاهگاه این لفظ را توسعه داده و از آن به انواع چهارگانه رسیده‌ایم. «نوع اول ... *Quod Convenit Omni , et Soli , et Semper*. (صفتی که اختصاصاً به شیء واحدی تعلق دارد. مترجم)

«نوع دوم ... *Quod convenit omni , sed non soli* (صفتی که اختصاصاً به شیء واحد تعلق ندارد. مترجم). چنانکه می‌گوئیم تقسیم‌پذیر بودن برای جسم صفت لاینفك است ، زیرا هر جسمی قابل تقسیم است ، با اینهمه اموری مانند زمان عدد و نیرو وجود دارند که آنها نیز قابل تقسیم هستند.

«نوع سوم ... *Quod convenit soli , sed non omni* (وقتی است که صفت مختص نوع معینی است اما همه افراد آنرا فرامی‌گیرد. مترجم) چنانچه پزشك یا فیلسوف بودن مخصوص انسان است اما همه افراد آدمی پزشك یا فیلسوف نیستند.

نوع چهارم ... *Quod convenit omni et soli , sed non semper* (صفت مختص نوع واحدی است و همه افراد نوع را فرامی‌گیرد ، اما این شمول مثلاً در محدوده زمانی معینی است. مترجم) مثلاً تغییر رنگ موها به سفید ، مختص افراد آدمی است و شامل انواع دیگر نیست ، اما تنها جزئی از افراد انسان را که همان پیران باشند ، شامل می‌شود^۱.

آنگاه منطق پردویال نظریه الفاظ مرکب را می‌آزماید. گاهی اتفاق می‌افتد که به لفظ واحدی الفاظ گوناگون دیگری اضافه می‌شود . این ترکیب در ذهن ماتصوری کلی را ایجاد می‌نماید. تصویری را که از جمع الفاظ دريك کلمه مرکب حاصل می‌شود ، می‌توان سلباً یا ایجاباً با مفهوم دیگری مرتبط ساخت ، درحالی که چنین ارتباطی را در رابطه با تلك واژه‌های لفظ مرکب نمی‌توان برقرار کرد. اما مهمترین مطلبی که در رابطه با الفاظ مرکب می‌توان گفت این مطلب است که لفظ را به دو گونه می‌توان مضاعف نمود : توضیح^۲ و تعیین^۳. مجموعه را هنگامی می‌توان توضیح نامید که فقط آنچه را که در مضمون معنای لفظ نخست وجود دارد ، توسعه می‌دهد و یا الاقل حکایت از عوارض مفهوم لفظ

۱. منطق پردویال صفحات ۶۰ و ۶۱.

اولیه می‌نماید مثلاً وقتی من می‌گویم انسانی که حیوان ذیشعوری است و یا انسانی که طبیعتاً تمایل به نیکبختی دارد و یا انسانی که میرنده است، همه الفاظی که در این مجموعه‌ها، بر انسان اضافه شده، هیچ تغییری در مفهوم موجود در لفظ «انسان» نمی‌دهد. همه الفاظی که بر کلمات افاده‌کننده فرد اضافه می‌شوند، از این نوعند... زیرا توضیحی برای مصادیق مربوط به مفاهیم خود هستند.

نوع دیگر جمع الفاظ را که بدان تعیین می‌گویند می‌توان چنین توضیح داد: آنچه بر يك لفظ کلی افزوده می‌شود و معنای آنرا محدود می‌سازد، مانند آنکه من بگویم آدمیان دانشمند. این اضافات گاه چنانند که به لفظی عام وجهی فردی می‌بخشند. همچنین می‌توان دو نوع لفظ مرکب را از یکدیگر متمایز نمود: الفاظی که در آنها ترکیب، آشکارا بیان نشده، مثلاً هنگامی درفرانسه لفظ پادشاه اداء می‌شود، معنای مرکبی را به ذهن متبادر می‌نماید زیرا با گفتن این لفظ، تصور لویی چهاردهم پادشاه فرانسه در ذهن ظاهر می‌گردد. کلماتی نظیر این، بنا به شرایط می‌توانند ساده و یا مرکب باشند. نوع دیگر مرکب فاحش است.

منطق پردویال «مشترکات کاذب» را نوع ویژه‌ای از الفاظ می‌داند و در رابطه با آنها مثالهای زیر را ارائه می‌نماید: «چنانچه مثلاً لفظ دین حقیقی فقط به معنای دیانت یگانه و منحصر به فردی است و علت آن است که هر ملت و هر فرقه دین خود را حقیقی تصور می‌کند، از این رو این لفظ در افواه مردم بسیار رایج است. الفاظ مربوط به مقایسه نیز بسیار مستعد چنین حالتی هستند: چنانچه می‌گوئیم بزرگترین هندسه‌دان پاریس و دانشمندترین مردم؛ گرچه این الفاظ موقع و شرایط فردی هندسه شناس پاریس را بیان می‌کنند، لیکن به آسانی می‌توان آنرا در مورد اشخاصی چند بیان داشت، هر چند که در حقیقت کاربرد آنها در رابطه با شخص واحدی متصور است. واژه‌های نظریه يك مصنف درباره يك موضوع را نیز می‌توان مشترك كاذب خواند... گرچه ارسطو نظر واحد و یکسانی درباره فلان موضوع دارد، لیکن به علت آنکه این نظر به گونه‌ای متفاوت ادراک شده، هر کس از واژه نظریه ارسطو طرز تعبیر خود را افاده می‌نماید. چنانچه مثلاً عقیده ارسطو درباره ماهیت روح انسان بزعم پومپوناس^۲ که معتقد است که ارسطو روح را فناپذیر دانسته و در قاموس مفسران دیگر که معتقدند این فیلسوف روح را نامیرنده شناخته، واجد اشتراك لفظی است. بنابراین، این نتیجه به دست می‌آید که این نوع الفاظ

ممکن است معنایی را افاده کنند که ربطی به منظور مورد نظر ندارد. مثلاً فرض کنیم که فیلیپ حقیقتاً پدر اسکندر نبوده است... در اینصورت لفظ پسر فیلیپ که معمولاً به معنای کسی است که توسط فیلیپ به وجود آمده و به غلط بر اسکندر اطلاق شده، فردی را افاده می‌کند که حقیقتاً پسر فیلیپ نیست^۱.

منطق پردیال برای مسأله وضوح و تمایز اندیشه‌ها اهمیت اساسی قائل است. وضوح و تمایز هر اندیشه در نقطه مقابل ابهام و درهمی آن قرار دارد. در این منطق با این مسأله به گونه‌ای ایدآلیستی برخورد می‌شود. هر تصور هنگامی روشن و واضح است که قویاً ما را جذب نماید. این اندیشه باید طوری باشد که دیگر نتوان آنرا از آنچه هست، متمایز نمود.

مصنفان منطق پردیال با تاسی به دکارت تصوراتی را که ما درباره خود و همه احوالات نفسانی خویش مانند سنجیدن، استدلال کردن، شك نمودن، خواستن، تمایل داشتن، احساس کردن و مجسم ساختن داریم، مفاهیم و تصورات روشن می‌نامند. مفاهیمی مانند جسم و آنچه لاینفک او است، یعنی شکل، حرکت و سکون را نیز باید در میان این مفاهیم روشن جای داد. ما همچنین، هستی، تداوم، نظم و عدد را به روشنی تصور می‌نمائیم. این مفاهیم و تصورات، فی‌نفسه چنان روشن و بدیهی‌اند که اگر بخواهیم آنها را روشن‌تر و واضح‌تر نمائیم به جز آنکه در ابهامشان فرو بریم کاری نمی‌کنیم.

مصنفان منطق پردیال مانند همه پیروان دکارت معتقدند که تصورات مخدوش و مبهم، تصوراتی هستند که در رابطه با کیفیات محسوس درما حاصل می‌شوند. از جمله این تصورات می‌توان به رنگها و اصوات، بویها، طعمها، سرما و گرما اشاره کرد. گرسنگی، تشنگی و درد جسمی را نیز باید در زمره این تصورات محسوب داشت. بنا بر فلسفه دکارتی، ابهام و تیرگی مفاهیم، معلول آن است که ما احساسهای خود را بر اساس اشیاء خارجی بنا می‌کنیم. چنانچه مثلاً می‌گوئیم آتش گرم و برف سرد است و یا قند شیرین مزه است. آنچه منطق پرویال درباره این مسأله می‌گوید مبتنی بر مواضع ایدآلیسم ذهنی است و این منطق در این رهگذر به شکاکان قدیم و اگوستینوس قدیس (سن‌اگوستن) استناد می‌جوید. با اینهمه منطق پرویال در این رهگذر تا انتها و پی‌گیرانه خود را بر ایدآلیسم ذهنی نمی‌آویزد، بلکه مانند آنچه در بینش دکارت درباره این مسأله مشاهده می‌شود در آخرین تحلیل فلسفه‌ای دوبنی را عرضه می‌دارد.

یکی از علل ابهام و آشفتگی افکار و سخنان ما، رابطه‌ای است که مفاهیم با الفاظ دارند. ما معمولاً به واژه‌ها بیشتر از خود اشیاء توجه می‌نمائیم. گرچه مردم غالباً تصورات متفاوتی درباره‌ی شیء واحدی دارند، با اینهمه برای بیان آن‌شیء، لفظ واحدی را به کار می‌برند، چنانچه مثلاً افراد مختلف معنای لفظ «فضیلت» را به گونه‌ای متفاوت می‌فهمند. علاوه‌براین اشخاص در مراحل مختلف زندگی، در رابطه با موضوعی یگانه، تصوراتی دارند که کاملاً نایکسان است. با اینهمه باز در تمام مراحل عمر از واژه‌های یکسانی بهره می‌جویند. منطق پرویال به عنوان مثال به واژه مشترك «احساس» استناد می‌جوید؛ بدینسان که لفظ دیدن برای بیان و افاده‌ی رویداد معین وجدانی (احساس‌بصری) به کار می‌رود و در عین حال در بیان فرایند فیزیولوژیک مربوط به این احساس در درون چشم و در مغز ما افاده‌ی معنا می‌کند.

در اینجا باز ثنویت‌گرایی منطق پرویال آشکار می‌شود، زیرا این منطق فرایند روحی را از احساس و شالوده‌ی فیزیولوژیک آن جدا می‌سازد. به نظر این منطق فرایندهایی که در اندامهای حسی و در سیستم مرکزی اعصاب رخ می‌دهند، از خود احساس، کاملاً متمایزند. در حالی که ما اکنون می‌دانیم که احساس اصلاً زاده‌ی همین فرایند و عملکرد آن است.

منطق پرویال در نظریه‌ی مربوط به تعریف، حکمی دایر بر ضرورت ایجاد زبان دانش ارائه می‌دهد، «نیکوترین وسیله در اجتناب از آشفتگی برخاسته از کلمات که در زبانهای معمولی مشاهده می‌شود، ساختن زبانی تازه و الفاظی نو است که صرفاً بیانگر آن اندیشه‌ها باشند که ما بپیششان را از الفاظ می‌طلبیم، اما برای این منظور، ساختن اصوات تازه ضرورتی ندارد، زیرا می‌توان از صوتهایی که اکنون متداولند، بهره جست و برای اینکار کافی است که آنها را چنان بنگریم که گویا واجد هیچ معنایی نیستند. در اینصورت می‌توانیم معنایی را که مایلیم آنها افاده نمایند، بر آنها عرضه نمائیم^۱».

برای آنکه یگانه معنای لفظ معلوم گردد، باید از تعریف لفظ بهره جست. مؤلفان، تعریف لفظ و یا تعریف اصطلاحی را از تعریف واقعی و یا تعریف شیء متمایز می‌نمایند. در تعریف واقعی (مثلاً، انسان حیوانی است معقول)، تصور و اندیشه‌ی متداول و متعارفی را که مثلاً درباره‌ی انسان وجود دارد، به عنوان تعریف ذکر می‌نمائیم. این مفهوم رایج و معمولی همان «حیوان معقول» است. در حالی که آنچه در تعریف اصطلاحی، مورد نظر

است، معنای خود اصطلاح و یا تعبیر لفظی است. اما باید دقت نمود تا تعریف اصطلاحی با تعاریف دیگر مشتبه نشوند. تعریف اصطلاحی واجد وضوح است و با تعریف رایج که مستلزم توضیح معناست، تفاوت دارد. تعاریف اصطلاحی حالت ارادی و مجعول دارند، درحالی که تعاریف واقعی چنین نیستند. در واقع هرصوت ممکن است انواع تصورات را به ذهن متبادر کند و من مجازم متناسب با هدف خود آن معنا را که لازم می‌دانم برهرواژه تحمیل نمایم و دلیل آن هم این است که من با این علامت صوتی معنای یگانه و دقیقی را بیان می‌دارم. در اینجا دیگر از آمیزش معانی در درون يك واژه اثری نیست. بنابراین نمی‌توان تعریف این کلمات را بدانجهت که خودکامانه وضع شده‌اند، بی‌اعتبار تلقی نمود.

اما در تعریف اشیاء باید به گونه‌ای دیگر عمل شود، زیرا امکان خطا بودن این تعاریف منتفی نیست. پس تعریف مربوط به اشیاء چنانچه به عنوان مفهومی طبیعی آشکار و روشن نباشد، باید به ثبوت رسد، اما تعریفهای اصطلاحی نیاز به هیچگونه اثباتی ندارند. در مسأله تعریف ممکن است دو خطای بزرگ اتفاق افتد.

نخستین خطا آن است که تعریف شیء با تعریف لفظ مشتبه شود و آنچه را که در خور تعریف دوم است به اولی منسوب نمایند، بدین سان که گاه شخص تعاریف مجعول و نادرستی نه درباره اصطلاحات بلکه در رابطه با اشیاء ارائه می‌دهد و آنگاه هم انتظار دارد که این تعاریف، مانند اصولی تلقی شوند که تخطی از آن ممکن نیست.

دومین لغزش اجتناب از کاربرد تعریف لفظی و سرپوش نهادن بر ابهام الفاظ مورد استعمال است و این سبب می‌شود که بسیاری از دعاوها، بدل به ستیزه الفاظ گردند. بنابراین فایده تعریف اصطلاحی، تفهیم مقصود اشخاص و مطالبی است که واقعاً می‌خواهند بیان نمایند. ثمره دیگر تعریف اصطلاحی ناشی از آن است که غالباً نمی‌توان بدون استعمال لغات متعدد به تصور روشنی از يك شیء، نائل آمد. تعریف لفظی این مقصود را برآورده می‌سازد و از دسته‌ای از واژه‌ها، به جای لفظ واحد بهره می‌جوید.

اما چگونه می‌توان از تعاریف اصطلاحی بهره‌مند گردید. در این باره باید گفت که اولاً نباید در صدد برآمد که همه واژه‌ها را تعریف نمود، زیرا این کار اغلب بی‌فایده و حتی غیرممکن است. از آن رو بی‌فایده است که وقتی مفهومی روشن و متمایز باشد، در این صورت هر کس لفظی را در رابطه با آن بشنود، تصویری که در ذهنش ایجاد می‌شود، با تصویری که دیگران از آن مفهوم دارند یکسان است. در واقع همانطوری که می‌دانیم هدف تعریف آن است که لفظ را با مفهوم روشن و متمایزی مرتبط سازد و این هدفی است که در

رابطه بابرخی از الفاظ، قبل از هرگونه تعریفی متحقق شده است. ازسوی دیگر تعریف همه لغات غیرممکن است، زیرا در تعریف يك واژه الزاماً واژه‌های دیگر موردنیاز است و خود آن واژه‌ها نیز باید باواژه‌های دیگر تعریف شوند و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه دارد.

ثانیاً تعریف‌های قبلاً حاصل شده را نباید تغییر داد. چنانچه مثلاً تغییر تعاریفی که قبلاً ریاضی‌دانان عرضه داشته‌اند، کاری ناصواب است.

ثالثاً وقتی الزاماً باید لفظی را تعریف کنیم، بهتر است تا آنجا که ممکن است به معنایی که در زبان متداول دارد، استناد جوئیم. الفاظ چه معنایی دارند؟ مردمان معمولاً تمام معنایی را که در يك لفظ وجود دارد، در نظر نمی‌گیرند، بطوریکه لفظ معمولاً معنایی بیش از آنچه می‌نماید دارد و وقتی که کسی معنای لفظی را توضیح می‌دهد، غالباً به همه تأثیراتی را که این لفظ در مخاطب ایجاد می‌نماید توجه نمی‌کند. معنا دادن به جز برانگیختن تصویری که باصوت معینی مرتبط است، معنای دیگری ندارد. بنابراین اغلب اتفاق می‌افتد که لفظ واحدی علاوه بر مفهوم اصلی که به عنوان معنای ویژه‌اش تلقی می‌شود، تصورات و اندیشه‌های جنبی دیگری را نیز برمی‌انگیزد. مثلاً وقتی به کسی می‌گویند «شما دروغ می‌گوئید» این سخن برابر با آن است که بگویند «شما آنچه را که فکر می‌کنید نمی‌گوئید». اما عبارت اولی، علاوه بر معنای اصلی‌اش که در عبارت دومی گنجانده شده، در خود اندیشه تحقیر و توهین را نیز نهفته دارد.

بااینهمه گاه در زبان معمولی این معانی جنبی ارتباط خود را باواژه از دست می‌دهند. بااینهمه این رابطه را در جهت اهداف معینی می‌توان دگر بار برقرار نمود. اغلب ما می‌توانیم با تغییر لحن صدا، تغییر چهره، حرکات دست و دیگر اجزاء بدن و علائم طبیعی دیگر بوسیله سخنان خویش تصوراتی را القاء نمائیم که سبب قلب، دگرگونی، تخفیف و تشدید معانی الفاظ گردند. اما پاره‌ای از معانی جنبی، اندیشه‌هایی هستند که با خود الفاظ قرین هستند، به طوری که بر وزنشان مقتضی دخالت هیچ عامل بیرونی نیست. این معانی با گفتن و شنیدن الفاظ مربوطه بر شخص ظاهر می‌شوند و از همین رو است که پاره‌ای از واژه‌ها خوشایندند و پاره‌ای ناخوشایند. البته معانی الفاظ چنانچه با علائم طبیعی و یا تصویر همراه شوند، نیرومندتر و زنده‌ترند، زیرا در این حالت علاوه بر معنای اصلی، شور و انفعال سخنگو را نیز منعکس می‌سازند.

پس هر لغت واجد بار فرهنگی سنگینی است که از معانی آشکار و پنهان، مرسوم و نامرسوم تشکیل شده. بنابراین در تعاریف اصطلاحی نیکوتر آن است که از معانی جنبی بهره

جوئیم و چنانچه این معانی را نیافتیم آنگاه خود، معانی جدیدی را وضع نمائیم. منطق پرویال در آنچه به نظریه قضیه مربوط می‌شود، از نظامهای پیشین و از جمله نظام ارسطویی انتقاد می‌کرد. به نظر این منطق، عیب نظامهای پیشین در آن بود که خود را به مطالعه انواعی چند از قضایا محدود می‌ساختند، در حالی که تنوع عظیمی در قضایا وجود دارد. منطق پرویال از ارزش شناختی قضایای متمایزکننده (مثلاً منحصراً برخی از س‌هاب هستند)، سخن می‌گوید و نیز برای قضایای حصر مفیداً (مثلاً س‌ها همه به غیر از یکی پ هستند)، ارزش معرفتی بسیار قائل است. در این مبحث همچنین از قضایای مرکبی که از عبارتهایی تشکیل شده‌اند که عطفها و رابطه‌هایی از همه نوع آنها را به یکدیگر متصل نموده، سخن به میان آمده.

در مورد قضایای نامعین گفته شده است که چنانچه این قضایا مربوط به پهنه علوم باشند، باید آنها را به عنوان قضایای کلی تلقی نمود. اما چنانچه این نوع قضایا در رابطه با رویدادها، در درون گزارشها مشاهده شوند، باید در زمره قضایای جزئی به شمار آیند.

در اینجا نیز گفته شده است که باید تعاریف لفظی را از تعاریف مربوط به اشیاء متمایز نمود و این دورا بایکدیگر مشتبه ساخت. تعریف لفظی دلخواهانه و ارادی است و به خود ما بستگی دارد، در صورتی که تعریف اشیاء ارتباطی با ما ندارد و به آن چیزی بستگی می‌یابد که مضمون مفهوم حقیقی يك شیء را تشکیل می‌دهد.

بنا به منطق پرویال تعاریف اشیاء به دو گونه‌اند: تعریف به معنای خاص کلمه، ماهیت شیء را بنا به صفات ذاتی و جوهری توضیح می‌دهد (نوع و فصل). اما تعریف دیگر آن است که توصیفات و اطلاعاتی چند را که از صفات عرضی شیء استنتاج شده درباره آن شیء به دست می‌دهد. بر اساس این تعریف می‌توان شیء را از دیگر اشیاء متمایز نمود، اما این تعریف ناظر بر توضیح ماهیت شیء نیست.

سومین بخش منطق پرویال به نظریه استدلال اختصاص دارد. لازم به تذکر است که معمولاً این بخش از منطق که حاوی قواعد استدلال است، مهمترین جزء منطق، تلقی می‌شود و به همین علت توضیح آن معمولاً با دقت فراوان همراه است. اما مؤلفان فوق‌الذکر در کارآمدی و اهمیت این فصل آنچنانکه پیشینیان پنداشته‌اند، تردید دارند. آنان

می‌گویند که بیشتر لغزشهایی که بشر در استدلال مرتکبشان می‌شود کمتر از کاربرست نادرست اصول، بلکه بیشتر از نادرستی خود اصول سرچشمه می‌گیرند.

اما ضرورت استدلال، از این ویژگی ذهن بشر ناشی شده که نمی‌تواند همیشه صدق و کذب يك قضیه را، از طریق بررسی دو مفهومی که قضیه از آن تشکیل شده (موضوع و صفت) مشخص نماید. ما وقتی که متوجه می‌شویم که بررسی این دو مفهوم برای اثبات و نفی یکی از آنها تکافو نمی‌کند، احساس می‌نمائیم که به تصور سومی که میان موضوع و صفت قضیه، واسطه باشد، نیاز داریم و در همین نکته است که باید ماهیت استدلالها را جستجو کرد.

مسأله حقیقت و یا کذب يك قضیه به یاری استدلال گشوده می‌شود. موضوع این قضیه را اصغر^۱ («حد کوچک») و محمول آن را اکبر^۲ («حد بزرگ») می‌نامند. زیرا موضوع از محمول دامنۀ کمتری دارد. اما وقتی بخواهیم آن رابطه سلبی و یا ایجابی را که میان موضوع و محمول وجود دارد، ثابت کنیم، به مفهوم سومی توسل می‌جوئیم. این مفهوم سوم «حد وسط» نامیده می‌شود. استدلال شامل دو مقدمه (کبر^۳ و صغرا^۴) و نتیجه می‌باشد. اما این دو مقدمه همیشه به گونه‌ای روشن و آشکار بیان نمی‌شوند. در این صورت ما با استدلالی سر و کار داریم که بدان «آنتیمم» می‌گویند و آن قیاسی حقیقی است که در درون ذهن انجام می‌گردد. این قیاس، قیاس ناکاملی به شمار می‌آید، به این معنا که بیان آن به شیوه‌ای ناقص صورت می‌گیرد و علت آن هم این است که یکی از مقدمات حالت تلویحی دارد.

هر استدلال باید لا اقل سه عبارت (قضیه) را شامل شود. استدلالهایی که از سه قضیه بیشتر دارند و در آنها هر قضیه به قضیه ماقبل بستگی دارد، «قیاس مرکب^۵» نامیده می‌شوند. قیاسهای مرکب، رایجترین استدلالی هستند که در ریاضیات به کار می‌روند. این نوع استدلال را می‌توان به عنوان زنجیره‌ای از قیاس، توضیح داد.

بنابر منطق پردویال، قیاس را می‌توان به انواع متعددی منقسم نمود و در حله اول می‌توان انواع دوگانه آنرا مشخص کرد. بدینسان که آنرا به قیاسهای ساده^۶ و قیاسهای جمعی^۷

1. Le mineur	2. Le majeur	3. La majeur
4. La mineur	5. Sorite	6. Syllogisme Simples
7. Syllogisme conjonctive		

منقسم ساخت. قیاسهای ساده، قیاسهایی هستند که حد وسط در آنها جز بایکی از حدین، مرتبط نیست. بنابراین قیاس اقترانی را می توان در زمره قیاسهای ساده محسوب داشت. اما قیاسهای جمعی قیاسهایی هستند که در آنها حد وسط، با هر دو حد دیگر قیاس (حدین) مرتبط هستند.

وبه همین ترتیب است که در قیاسهای شرطی حد وسط در کبرای قیاس (آنچه شرطی است) همیشه با دو حد دیگر ارتباط دارد.

قیاسهای ساده یعنی قیاسهایی که در آنها حد وسط به طور جداگانه به یکی از حدین وابسته است، به نوبه خود به دو نوع منقسم می شوند: قیاسهای مرکب و قیاسهای غیر مرکب. قیاسهای غیر مرکب قیاسهایی هستند که در آنها هر یک از حدین تماماً به حد وسط ارتباط دارند، در صورتی که در قیاسهای مرکب تنها جزیی از موضوع یا محمول مقدمه، یا حد وسط، منطبق است. در استدلال نوع اخیر همیشه با عبارات مرکب سروکار داریم. در این باره مثالی را ذکر می کنیم که از خود منطق استخراج نشده است:

قانون، بیمه کارمندان را پیش بینی نموده است.

ماکسیم کارمند است.

پس قانون، بیمه شدن ماکسیم را پیش بینی کرده است.

این مثال نشان می دهد که آنچه به اصطلاح قیاسهای مرکب نامیده می شوند، در واقع قیاس نیستند. با اینهمه آنها را باید استدلالی به شمار آورد که سخت مقرون به صحت است.

بدینسان منطق پردیال استدلالهایی را مکشوف داشت که جنبه استنتاجی داشته اما قیاسی نیستند و این مانند کار بیکن است که در قرن هفدهم نظریه استدلالهای استقرایی غیر قیاسی را عرضه داشت. بدینسان نظامهای منطقی در قرن هفدهم، نظریه پیشین رادر زمینه تحصیل نتایج پشت سر گذاشتند، زیرا پیشینیان صرفاً نتایجی، راموثق می دیدند که از استدلالهای قیاسی منتج گردند. اما عیب نظام منطقی قرن هفدهم آن بود که حجت قیاسی و استقرایی را در برابر هم می نهاد و استقراء و قیاس را در تقابل بایکدیگر می دید، بی آنکه وحدت و رابطه ناگزیر آنها را باز شناسد.

در همین قرن اندیشه های نوین منطقی توسط آرنولد ژلین^۱ (۱۶۲۵ تا ۱۶۶۹) فیلسوف

ودانشمند منطقی بلژیکی عرضه گردید. وی نماینده یک جریان فکری بود که موافق آن نوعی توازی روانشناختی بر رابطه روح و جسم حاکم است.

فیلسوف مورد بحث، در کتاب خود موسوم به *Logica Fundamentis suis*، *Quibus hactenus Collapsa Fuerat restituta* از طرح استدلالی منطق اقلیدس بهره گرفت و در زمینه محاسبه قضایا، رابطه‌های متعدد تازه‌ای را ارائه داد.

اندیشمند هلندی باروخ اسپینوزا^۱ (۱۶۳۲ تا ۱۶۷۷) یکی از بزرگترین فیلسوفان قرن هفدهم بود.

اسپینوزا نیز مانند دکارت، ریاضیات را کمال مطلوب علم می‌شناخت و این موضوعی است که حتی در طرح مسائل، در اثر معروفش موسوم به اخلاق که بارش هندسی به ثبوت (سیده)، منعکس شده است. فلسفه اسپینوزا عقل‌گرایی دکارتی را بازهم بیشتر تقویت نمود و سبب ایمان به قدرت مطلقه عقل گردید. به نظر اسپینوزا به علت گرایشی که که خود واقعیت به عقل دارد، به یاری عقل می‌توان به شناخت همه امور نائل آمد. از آنجا که همه امور به عقل گرایش دارند، پس به هر موضوعی می‌توان صورت عقلی داد، چنانچه اخلاق نیز از این موضوع مستثنی نیست و باز از آنجا که هندسه علم عقلی تمام عیاری است، می‌توان مطالب اخلاقی را به صورت احکام و قضایای هندسی بیان داشت. این موضوع نشان می‌دهد که چرا اسپینوزا کتاب اصلی خود را به صورت هندسه اقلیدسی بیان داشته است. او موافق این شیوه از تعاریف آغاز می‌نماید، آنگاه تعاریف را با معلومات بدیهی و اصول موضوعه تکمیل می‌کند. سپس ثبوت به احکام و قضایا می‌رسد و بالاخره دلایل و براهین مطرح می‌شوند. بر اساس این براهین، احکام مورد نظر، از احکام قبلی استنتاج می‌شوند. اما احکام نوع اخیر نیز احکامی هستند که به نوبه خود از حقایق فی‌نفسه بدیهی منتج شده‌اند. در اینجا همچنین باید به اثبات‌های بی‌واسطه^۲ (نتایجی که مستقیماً از قضایا برمی‌خیزند) و نیز به شرح و تفسیر اضافی براهین، اشاره نمود.

در مورد آنچه به روش هندسی (*ordo geometricum*) مربوط می‌شود باید گفت که اخلاق اسپینوزا در قرون وسطی پیشگامانی داشته که از آن جمله می‌توان به آلن دو لیل^۳ اشاره نمود. فلسفه اسپینوزا را که باروش هندسی بیان شده، می‌توان ماتریالیسمی توصیف کرد که پوشش افلاطونی به تن کرده است. این روش بر اساس متافیزیکی حقیقت‌تغییرناپذیر و

جاودانه که هیچگاه خلل نمی‌پذیرد و برحقایق مجردی بسان مثل افلاطونی بنا شده است. اسپینوزا به دنبال دکارت، نظریه یکتایی روش علمی را توسعه داد. طبیعت آدمی را نمی‌توان دولتی در درون دولت فرض نمود. ما در طبیعت به هر موضوعی بدین طریق پی می‌بریم که بر قوانین همگانی آن تکیه می‌نمائیم. بنابراین باید از یک روش همگانی بهره جست. روش یکتا، همگانی و مؤثری را که اسپینوزا پیشنهاد می‌کند روش ریاضی تعللی است. در زمینه روانشناسی این روش بر اساس طرح ساده گرایانه عواطف و رفتار آدمی بنا شده است. در این زمینه، نفسانیات انسان چنان طرح می‌شوند که گویی با خطوط و طرح‌های هندسی سروکار داریم.

چنانچه اسپینوزا در توضیح روانشناسی انسان و سلوک وی از شیوه‌های ترکیبی و ریاضی برهان بهره می‌جوید و بدینسان می‌کوشد نظریه خود را با استحکامی نظیر آنچه در حقیقت ریاضی مشاهده می‌شود، به ثبوت رساند. وی در کتاب اخلاق بدو مجموعه‌ای از تعاریف را ارائه می‌دهد، زیرا به نظر او قبل از همه لازم است که مفاهیم بنیادی با وضوح و دقت تعریف شوند. سپس احکام تردید ناپذیر و امور بدیهی به بیان درمی‌آیند. آنگاه بر اساس این تعاریف و بدیهیات، قضایا (احکام) استخراج می‌گردند. بدینسان بر پایه شمار کوچکی از عناصر بنیادی، می‌توان به گونه‌ای کاملاً منطقی، بنایی از فلسفه اولی، طبیعیات و اخلاق برپا داشت.

باتکیه بر همین روش است که اندیشه‌های اصلی فلسفی اسپینوزا پایه‌ریزی می‌شوند. اگر این مطلب درست است که می‌توان بر اساس شمار کوچکی از عناصر بنیادی، جهان را استخراج نمود در این صورت باید گفت که نظم این جهان، حتماً نظامی ریاضی است و مانند آنچه که در زمینه ریاضیات دیده می‌شود، همه اموری که در این جهان موجودند، باهم رابطه علت و معلولی دارند. همانطور که در عالم ریاضی، همه تعاریف مربوط به یک شکل، از جوهر آن شکل ناشی می‌شوند، در دنیای اشیاء منفرد و مشخص نیز همه اشیاء از اصل نخستینشان استخراج می‌گردند. اما اگر نظامی که در جهان عینی حاکم است به نظم ریاضی شبیه است و اساساً با آن یکی است، باید گفت که رابطه عینی علی در طبیعت با رابطه علت و معلولی عقلانی، در منطق، منطبق است. بنابراین باید گفت که به نظر اسپینوزا تفاوتی میان عقل (*ratio*) و علت (*causa*) موجود نیست و رابطه علی همان رابطه عقلانی است.

در آنچه به شناخت راستین علمی مربوط می‌شود، اسپینوزا دو مرحله را از یکدیگر

متمایز می‌نماید: ۱) شناخت عقلانی که از طریق استدلالها حاصل می‌گردد. ۲) علم حضوری فی نفسه بدیهی. شناخت اخیر همان معرفت به اصول و بدیهیات است و شناخت دیگر همه آن معلوماتی است که می‌توان از علم حضوری و بدیهی استنتاج نمود.

فصل نهم

منطق در انگلستان

(قرن هفدهم)

دانشهای طبیعی که در عهد فئودالیسم مورد بی‌اعتنایی و تحقیر بودند، در قرن هفدهم بدل به موضوع اساسی تحقیق شدند و علائق علمی را از هرسو متوجه خویش ساختند و بر همین اساس بود که فلسفه ماتریالیستی در انگلستان تأسیس و توسعه یافت.

از نمایندگان بارز ماتریالیسم انگلستان در قرن هفدهم، می‌توان به این اندیشمندان اشاره کرد. فرانسیس بیکن، لرد ورولام^۱ (۱۵۶۱ تا ۱۶۲۶)، توماس هابس^۲ (۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹) جان لاک^۳ (۱۶۳۲ تا ۱۷۰۴) و اسحاق نیوتن^۴ (۱۶۴۲ تا ۱۷۲۷).

بیکن نیز مانند دکارت در صدد بود تا فلسفه و دانش را از ریشه دگرگون سازد. این هردو فرزانه می‌خواستند تا دانش اسکولاستیک را ویران کنند و بنای تازه‌ای از شناخت علمی برپا دارند. اما برخلاف دکارت که بنای علمی خویش را بر ثنویت فلسفی و عقل‌گرایی پایه نهاد، بیکن معتقد بود که ماتریالیسم و تجربه‌گرایی شالوده‌های استوار شناخت علمی هستند. بیکن بنیانگذار ماتریالیسم انگلیسی است و هم اوست که در رأس جریان قرار دارد که آنرا ماتریالیسم متافیزیکی می‌نامند. جریانی که در قرن‌های هفدهم و هجدهم در باختر زمین

1. Lord Verulam

2. Thomas Hobbes

3. John Locke

4. Isaac Newton

وسیعاً توسعه یافت. نظریه بیکن چنان براندیشه فلسفی انگلستان، اثری ژرف گذاشت که بعد از او رشد فلسفه تماماً در راستای فلسفه اصالت تجربه، تحقق یافت. بسا اینهمه باید گفت گرچه بیکن در فلسفه و دانش از این جریان (تجربه گرایی) به سختی دفاع می نمود اما به وجه مبالغه آمیز آن که به تدریج در فلسفه انگلستان رایج می گردید، باور نداشت. وی در مخالفت با عقل گرایی و تجربه گرایی افراطی چنین می گفت که دانشمند باید نه از عنکبوت که در درون تار خویش می تند و نه از مورچه که دانه ها را می انبارد تقلید کند، بلکه باید زنبور عسل را سرمشق خویش کرده و مانند این موجود که مواد جمع آوری شده را به عسل بدل می کند، اطلاعات تجربی را به نظریه های علمی مبدل سازد.

بنابراین به نظر بیکن نمی توان تنها با تکیه بر عقل صرف و بدون بهره گیری از دستاوردهای تجربه به حقیقتی علمی دست یافت و از سوی دیگر نمی توان به جمع آوری ساده رویدادها قناعت کرد. برای آفرینش دانشی واقعی لازم می آید که رویدادهای تجربی به گونه ای دقیق و تا آنجا که ممکن است تمام و کمال مطالعه شوند و البته این مطالعه باید مبتنی بر روشی باشد که جنبه علمی محض دارد.

بیکن در صدد بود تا کتاب بزرگی را تحت عنوان نوذایش (Instauratio Magna) تألیف نماید، اما به نگارش یش از دو بخش آن توفیق نیافت. نخستین بخش این نبشته دارای عنوان زیر است: «درباره عظمت و ترقیات علوم». مضمون این بخش، منظره ای کلی از شناخت علمی به دست می دهد و حاوی طبقه بندی دانشها و ارزیابیهای مؤلف در رابطه با ارزش شناختی هر یک از علوم است. مطالعه این بخش این مطلب را آشکار می سازد که بیکن در ارزیابی درست دستاوردهای مهم عصر خود در همه جا، موفق نبوده است: وی به نقش ریاضیات در شناخت طبیعت کم بها داده و نظام کوپرنیک را به کلی منتفی می داند.

بیکن در مبحث مربوط به رابطه دانش و دیانت به نظریه حقیقت مضاعف باور دارد و در این باره می گوید که تنها معلومات کوچک و قلیل فلسفی است که به بی خدایی منتج می گردد، در صورتی که شناخت ژرف فلسفه، انسان را به دیانت هدایت می کند. وی بر دانشهای طبیعی و به طور کلی بر همه دانشها، به استثناء علوم تاریخی، نام فلسفه می نهد. اما مانند ارسطو فلسفه به معنای خاص کلمه را فلسفه اولی و یا علم کلیات می خواند.

بیکن معتقد است که باید به یاری بینش تازه ای درباره موضوعهای علمی، دگرگونی ژرفی را در علوم پدید آورد. هدف دانش باید نیکبختی مردمان و توانایی آنان باشد و باید کاری کرد که دانش راه تسلط بر طبیعت را بگشاید و اصلاً رسالت دانش در آن است که

می‌تواند همچون ابزاری در چیرگی انسان بر طبیعت مؤثر افتد، زیرا میزان توانایی انسان به اندازه آگاهی اوست. اما برای آنکه انسان بتواند به یاری علم، بر اشیاء مسلط شود، خود علم باید به گونه‌ای ژرف متحول گردد. دانش کلیسایی اشتغالی پیهوده و سترون است که متضمن هیچ نفعی برای زندگی انسان نیست. اما چگونه می‌توان علم را متحول نمود؟ پاسخ آنست که بدو باید بالهای دانش را بر کند تاوی از آسمان گردی دست بدارد و به امور زمینی پایبند شود. اما قدرتی که دانش باید انسان را از آن برخوردار نماید، در کجاست؟ در پاسخ باید گفت که آفرینش و یا افزایش کیفیت یا کیفیات تازه در یک جسم، رسالتی است که علوم بر عهده دارند. مثلاً دانش باید شیوه‌های ساختن طالار را مکشوف دارد و یا راههای طولانی کردن عمر و بازسازی نیروهای جوانی را برملا سازد.

بیکن ستاره‌شناسی را در مرتبه والایی می‌نهاد و چنین می‌اندیشید که از راه دانش ستارگان می‌توان خشکسالی و سیل، خوش محصولی و بد محصولی، امراض، جنگها و شورشها را پیش‌بینی نمود. خلاصه او به هدف علم جنبه عملی می‌داد و معتقد بود که دانش امکان چیرگی بر طبیعت را ایجاد می‌کند. اما تعریف او از تسلط بر طبیعت هنوز خیالی و وهم‌آلود بود و در این رهگذر گاه خرافات مربوط به کیمیاگری، طالع‌بینی و جادو راه را بر اندیشه‌اش می‌بست. با این حال اندیشه‌های مترقی بیکن در جهت آزادی دانش بسیار مؤثر بوده است.

گرچه برای اهداف پراتیک، اهمیت درجه اولی قائل بود، اما خود را به عمل‌گرایی تنگ و یک‌سویه نمی‌آویخت و عقیده داشت که در کنار دانستنی مفید، دانایی رخشنده‌ای موجود است که ماهیت اشیاء را بر ما مکشوف می‌دارد. دانایی در بدو امر هیچ فایده مشخصی ندارد، اما بعدها ممکن است نتایج مهمی به بار آورد که در آغاز کسی تصور آنرا نیز به معیله خود خطور نمی‌داده. در عین حال او از این سخن نیز گریزان نیست که جذبه‌ای که نور دانش برای آدمی دارد، خود توجیه‌گر خویش است.

اما رویهم‌رفته همان دانشی را می‌جوید که هدفش تضمین سلطه انسان بر طبیعت است. برای تحقق این هدف باید همه علوم را در طریق کشفیات و اختراعات جهت داد و برای نیل بدین هدف، علم نیازمند ابزار است. این ابزار، منطق کشف است. بدون چنین منطقی کشفیات و اختراعات علمی، جنبه تصادفی دارند و نمی‌توان به تداوم و توالی آنها اعتماد داشت. چنانچه منطق کشف پدید آید، دانش در طریق صواب می‌افتد و در آن صورت کشفیات و اختراعات علمی، دیگر از تصادف زاده نمی‌شوند، بلکه به گونه‌ای انتظام یافته و بنا بر طرحی که از پیش تعیین شده و با بهره‌جویی از روش علمی محض تحقق

می‌یابند.

بخش دوم کتاب فلسفی نوذایش بزرگ علوم که بیکن به رشته تحریر درآورده به هدف فوق اختصاص یافته است. این بخش در ۱۶۲۰ تحت عنوان *Norum Organum Scientiarum* (ارغنون جدید دانش) تحریر گردید. بیکن بیست سال از عمر خود را صرف نوشتن این بخش نمود و قبل از انتشار، دوازده بار در آن تجدید نظر کرد. همانطور که از عنوان نبشته برمی‌آید، بیکن در این اثر منطق خود را در تقابل با منطق ارسطو، توضیح داده است: او می‌گوید ارغنون جدیدی که وی تألیف کرده باید به جای ارغنون ارسطویی قدیم بنشیند.

بیکن بر فلسفه و منطق ارسطو سخت می‌تازد و سلطه این دورا علت رکود و بیهودگی علوم می‌خواند و چنین می‌گوید که خطاهای ژرفی که در فلسفه و دانش‌ها ریشه دوانده ناشی از سلطه بلامنازع نظریه‌های ارسطویی است. به نظر او بیهودگی و بدشکلی دانش اسکولاستیک قرون وسطی، معلول وفاداری این دانش به منطق و فلسفه ارسطو است. حتی ارسطو را تحقیر کرده و می‌گوید که رودخانه زمان باعث شده است که گل ولای نظریات ارسطو و افلاطون به سطح آب آید، اما عقیده دارد که نظرات واقعاً علمی دموکریست به ناحق در بونه فراموشی رفته و از نظرها پنهان شده است. البته آنچه را که بیکن در مورد ارسطو می‌گوید، ارزیابی درستی از کار فیلسوف یونانی نیست و رویهم‌رفته باید گفت که بیکن، ارسطوی حقیقی‌رانی‌شناخته و آنرا که می‌نکوهیده، به جز ارسطوی اسکولاستیزه نبوده است.

وی بر قیاس ارسطویی حمله می‌برد و استقراء علمی را در برابر استقراء ارسطویی که آنرا نظریه‌ای غیر علمی توصیف می‌کند، عرضه می‌دارد. انتقادش از قیاس البته سطحی است. می‌گوید که قیاس از احکام و عبارات تشکیل شده و عبارات به نوبه خود از الفاظ ترکیب یافته و الفاظ همان علائم اشیاء هستند. بنابراین اگر تصویری که کلمات از اشیاء به دست می‌دهند مبهم و ناصواب است، اساس صحت هر قیاسی خود به خود فرو می‌ریزد، زیرا در این صورت، قیاس مبتنی بر تصورات مبهم و نادرست در باب اشیاء است. اما انتقادش کاری نیست. البته بدرستی اظهار می‌دارد که استنتاج صحیح تنها آن نیست که نتایج قیاس صوری مقرون به صحت باشند، بلکه در این رهگذر صحت مقدمات نیز ضرورت دارد، اما درمسأله ارزش شناختی و عملکرد خود قیاس و نقش آن در فرایند معرفت، هیچ راه حلی ارائه نمی‌دهد.

تاریخ‌نویسان منطق می‌گویند که بیکن در نفی قیاس، خود از قیاس بهره جسته و

از این رو آنچه را که در این باره بیان داشته در عمل نفی نموده است. اما چنانچه در آراء بیکن تفحص نمائیم عقیده او را درباره قیاس فقط به صورت زیر می توان خلاصه نمود: پایه ریزی و ایجاد ساختمان دانشها، تنها به یاری قیاس میسر نیست و بر آن احکام کلی که بر اساس آنها نتایج قیاسی استخراج می شوند، نباید خودکامانه و بگونه ای اثبات نشده، صحنه گذاشت.

بیکن در قبال منطق ارسطویی و اسکولاستیک آشتی ناپذیر است. ادغنون ارسطو اثری نیست که تنها بتوان آنرا بی فایده خواند، بلکه این اثر برای دانش عمیقاً زیانبار است، نه تنها ابرار پژوهش و پیشرفت علمی به شمار نمی آید، بلکه برعکس ریشه و سرچشمه خطاهاست و آنرا باید سدی در برابر پیشرفت علوم تلقی نمود. به عقیده بیکن تنها فایده ای که بر منطق ارسطو متصور است آن است که این منطق، فن مباحثه و شیوه های غلبه بر حریف را به علاقمندان می آموزد، اما دانستن شیوه های پیروزی در مباحثه مطلبی است و علم غلبه بر طبیعت و نیل به حقایق علمی، به منظور بهره جویی از آنها در عمل و کار بردشان در جهت نفع بشر، مطلب دیگری. وی می گوید که باید فلسفه را بنا به نتایجی که بر آن مترتب است و از لحاظ پی آمده های عملی آن ارزیابی نمود. فلسفه ای که هیچ نتیجه مفید و زیبایی به بار نیاورد، فلسفه ای تو خالی و عبث است به ویژه اگر به جای انگور و زیتون به جزعلیق و مباحثات بی حاصل از آن حاصل نشود. به عقیده او فلسفه ارسطویی اسکولاستیک چنین وضعی را داراست.

بیکن مانند دکارت بر این تصور است که برای به پاداشتن بنای جدید دانش باید بدو آ بنای کهنه را ویران ساخت. ابتدا باید همه میراث موقت قدیم را در معرض شک و تجدیدنظر انتقادی نهاد و ذهن را از همه خطاهای کهن بیالود و این کار باید چنان صورت گیرد که ذهن مانند آئینه ای صاف و بی زنگار جهان را آنچنان که در واقعیت وجود دارد، منعکس نماید. این پالایش روح و ذهن و زدایش آنچه در آن به جای دانش نشسته، مطلبی است که آغاز ادغنون جدید بیکن بدان اختصاص یافته است. این بخش ویران ساز ادغنون جدید که بر بخش «آفریننده» مقدم است حاوی نظریه مربوط به بتها است. همانطور که بیکن خود گفته است، این نظریه در منطق او همانجایی را دارد که سوفیسمها در منطق ارسطو. به نظر بیکن شرط نخستین و اجتناب ناپذیر ایجاد شناختی واقعاً علمی، آزادی روح و ذهن آدمی از سیطره بتهاست که دیده را از دیدن ماهیت حقیقی اشیاء منع کرده و راه را بر شناخت حقیقت سد می نمایند. او می گوید که بتهای مورد بحث انواع چهارگانه ای دارند. این انواع چنین اند: ۱) بتهای نژادی (*idola tribus*) خطاهایی که از این بتها سرچشمه

می گیرند به طبیعت انسان بازمی گردند و از این رو مبتلا به همگانند. ۲) بتهای مخفی یا شخصی (*idola specus*) که به ویژگیهای فردی اشخاص بستگی دارند. ۳) بتهای معابر عمومی (*idola fori*) که ناشی از زبان و تحریفات مربوط به آن است و بالاخره ۴) بتهای نمایشی (*idola theatri*) است که سرچشمه آنرا باید در باور اشخاص به مقامات جستجو کرد. در میان این انواع، بتهای نژادی و نمایشی از همه رایجترند، زیرا که طبیعت خود انسان آنها را ایجاد نموده و از همین رو از همه بتهای دیگر قدرت بیشتری دارند و درهم شکستشان نیز کاری سخت دشوار است.

بتهای نژادی سبب می شوند که انسان خود را به جای واقعیت غیر خود بگذارد و این بدان علت است که انسان تمثیلاً طبیعت را بر اساس خویش تفسیر می کند. آدمی بر اساس دید انسان شکلی^۱ به طبیعت اطراف می نگرد و سرشت خاص خود را به جهان پیرامون نسبت می دهد و بدینسان انعکاس طبیعت بیرون را در ذهن خود مخدوش می سازد. در میان این نوع بتهای می توان به پایان و نهایت اشاره کرد. افراد آدمی پایان پذیر و محدودند. بنابراین انسان می کوشد تا از این مفهوم در توضیح پدیده های طبیعت بهره جوید و در نتیجه از شناخت واقعی این پدیده ها فاصله می گیرد. از این بحث این نتیجه به دست می آید که باید مفهوم ارسطویی «علل نهایی» (*causae finales*) را از قلمرو فیزیک، اخراج کرد. اما بیکن در توضیح بتهای شخصی که از ذهنیت شخص سر برافراشته اند، چنین می گوید که ذهن پاره ای از اشخاص به گونه ای است که آنان اختلاف میان اشیاء را مطلق می کنند و شباهتشان را آنسان که شایسته است، نمی بینند، در حالی که گروه دیگری عکس این حالت را دارند، یعنی به شباهتهای موجود در میان اشیاء جنبه مطلق داده و اختلافها را از نظر دور می دارند. این هر دو برخورد، اصنامی هستند که هنگام پژوهش سربلند می کنند و مانع تحقیق می شوند. در شناخت طبیعت نه تنها بیان اختلافات بلکه توجه به شباهت اشیاء ضرورت تام دارد. در میان بتهای شخصی همچنین باید به تمایل افراطی پاره ای از اشخاص به بینشهای قدیم و پاره ای دیگر به نظریات جدید، اشاره نمود. خلاصه باید اصنام شخصی و مخفی را هر چه باشند از دایره علم بیرون راند. باید از شیفتگی بیش از حد در قبال بینشهای کهن و نیز آراء جدید فارغ بود، هیچگاه نباید حقایقی را که گذشتگان مکشوف داشته اند، نادیده گرفت و از سوی دیگر هرگز نباید کشفیات جدید علمی را به دیده تحقیر نگریست.

1. Vision anthropomorphe

اما بتهای معابر عمومی از خطاهای لفظی ناشی می‌شوند و اساساً مربوط به این مطلبند که آدمی خویشتن را می‌فریبد. پاره‌ای از اشخاص که دربارهٔ اشیاء شناختی ندارند، چنین می‌پندارند که اشیاء را می‌شناسند و علت آنست که آنچه آنان دربارهٔ اشیاء می‌دانند مطالبی صرفاً لفظی است. در این صورت باید گفت معلومات این اشخاص، از مطالعه خود اشیاء، ناشی نشده است. بنابراین ضرورت دارد که علم لفظی محض را از شناخت خود اشیاء متمایز نمود. سرچشمهٔ اصنام لفظی را باید در این حقیقت جستجو کرد که مردمان شناخت لفظی را، جانشین خودشناخت می‌سازند.

بتهای نمایشی نیز سرچشمهٔ لغزشهای وافی هستند و از عقاید کاذبی تشکیل شده‌اند که شالوده‌اشان ایمان به مقامات است. از جمله، نظریات نحله‌های گوناگون فلسفی در زمره این نوع اصنام قرار دارند. بیکن نحله‌های فلسفی پیشین و همهٔ تاریخ فلسفه را به تاثیری تشبیه می‌کند که در آن سرگذشتهای خیالی گوناگونی را در برابر همگان نمایش می‌دهند. نظامهای فلسفی تاکنون نه‌دنیایی واقعی بلکه جهانی تخیلی و افسانه‌ای رانقش زده‌اند و مضمونشان به‌جز ابداعات قلب شده نبوده است.

پس اگر بخواهیم دانش را با توفیق‌قرین سازیم باید بتهای مقامات را فرو فکنیم و اصنامی را که آدمی در گذشته می‌پرستیده و اندیشه‌اش در درون آنها مجبوس بوده، خرد نمائیم، لازم است پندارها را بدرود گوئیم. باید همهٔ این فضولات را از ذهن برویم و برای دانشی که از همهٔ اندیشه‌های از پیش نهاده شده و عقاید بی‌بنیاد آزاد است، جاباز کنیم. بیکن انسان را به این امر فرا می‌خواند که از گذشته به‌طور کلی بگسلد و همه‌چیز را از نو بنا نماید. اما در عین حال نباید ذهن شناسنده را به خود وا گذاشت. زیرا در راه پرپیچ و خم شناخت، امکان لغزش بسیار است. اگر بپرسند که چگونه باید ذهن را یاری نمود و یاب‌عبارت دیگر چگونه ذهن خود را یاری می‌دهد، پاسخ این پرسش عیان است. هرکاری ابزاری می‌خواهد و ابزار نیل به معرفت همان روش علمی است. این ابزار هم از لغزندگی راه می‌کاهد و هم نتایج بیشتری را به‌ارمغان می‌آورد. وقتی انسان بادت‌خالی و بدون بهره‌جویی از هیچ ابزاری کار کند، مسلماً از این کار نتیجه‌قلیلی حاصل می‌شود. در دانش نیز اوضاع به‌همین منوال است. بنابراین علم‌ما چنانچه به روش علمی درستی مجهز نباشد، انتظار نتایج بزرگ را نمی‌توان داشت.

به نظر بیکن وظیفهٔ منطق تدوین آن روش علمی است که راه درستی را که به حقیقت ختم می‌شود معلوم نماید. می‌گوید که منطق باید، منطق کشفها و اختراعات علمی شود و همچون وسیله‌ای در خدمت این هدف خدمت کند. منطق باید ابزاری باشد که به یاری آن

کشفیات علمی به گونه‌ای انتظام یافته و حتی مکانیکی، با سهولتی بسیار و بدون تقلای ذهنی فراوان تحقق پذیرند.

پس روش برای او اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، تا به جایی که در نقش و تأثیر آن مبالغه می‌ورزد و در کارها ابتکارهای خلاق و استعداد های شخصی را نادیده می‌گیرد و یابدانها کم بها می‌دهد. آنچه برای او اهمیت دارد و اساسی است، شناخت روش است. آنچه در رشد دانشها تعیین کننده است، آفرینش روش علمی است و به عقیده او این روش همان استقراء است. دانش باید کار خود را از اطلاعات محسوس و رویدادهای مجزا آغاز نماید، اما اغلب دانشمندان مستقیماً از رویدادهای فردی به کلی‌ترین احکام می‌جهند و آنگاه از این احکام عالی، احکام متوسط را استخراج می‌کنند. این راه مقرون به صحت نیست. به نظر بیکن یگانه راه درست آن است که از رویدادهای فردی حرکت کرده و راه را ادامه دهیم تا آنکه به تعمیمهای عالی نائل شویم. اما این طریق مسلماً باید به تدریج، گام به گام و بدون جهش طی شود، به طوری که هیچ مرحله‌ای از قلم نیفتد. تنها با صعود تدریجی از پله کانهاست که می‌توان به اصول کلی نائل آمد.

موافق آن روش علمی که بیکن پیشنهاد می‌کند، دانشمند باید از موارد مجزا و منفرد آغاز نماید. او پس از طی این مرحله، به مرحله تعمیمهای نازل می‌رسد و بعد نوبت تعمیمهای متوسط است و بالاخره در مرحله واپسین است که تعمیمهای عالی حاصل می‌شوند، اما در دانش احکام متوسط مهمتر و ذیقیمت‌تر از همه احکامند. بدو آبدین علت که این احکام از لحاظ حیات مردمان و نیکبختی‌شان، ارزش عملی بیشتری دارند و دیگر از آن رو که احکام متوسط در دانش شالوده‌هایی هستند که احکام عالی بر آنها استوارند: تعمیمهای واپسین: شالوده‌ای به جز احکام متوسط ندارند. از سوی دیگر این احکام واپسین، خود در مقام مقایسه با تعمیمهای متوسط عاری از معنا و مضمون هستند.

بنابر این منطق بیکن، بدو آ باید رویدادها را به یاری مشاهده و تجربه تعیین نمود و سپس بر اساس شناخت رویدادها و به یاری استقراء به شناخت قوانین کلی نائل آمد. وی همه آن احکام کلی را که از طریق تقسیم رخدادها به دست آمده «آکسیوم ۱» (اصول بدیهی) می‌خواند. چنانچه در بند ۱۰۴ «اغنون جدید از کلی‌ترین آکسیومها» (*axiomata generalissima*) که اصول نام دارند و آکسیومهای متوسط و کوچک (*axiomata media et axiomata minora*) سخن می‌گوید و نیز به خرده آکسیومهایی (*axiomata infima*) اشاره می‌کند که با

1. Axiome

تجربه محض تفاوت چندانی ندارند و به سختی از آن متمایز می‌شوند.

لازم به تذکر است که در فلسفه ارسطو واژه اکسیوم ($\alpha\kappa\sigma\iota\omega\mu\alpha$) حتی وقتی در معنای منطقی‌اش استعمال می‌شود سه معنا را افاده می‌نماید: ۱) این لفظ معنایش اصول اولیه دانش معینی است. (این معنا همان معنایی است که ریاضی دانان بدان توجه دارند) ۲) همچنین این واژه دارای معنای فنی و اختصاصی است و از این لحاظ به معنای اصول نهایی هر شناختی استعمال می‌شود (مثلاً اصل تناقض در فلسفه ارسطو) ۳) گاهی هم ارسطو این لفظ را به معنای حکم، هر حکمی که باشد، به کار برده است.

همچنین یادآور می‌شویم که واژه یونانی اکسیوم از فعل $\alpha\kappa\sigma\iota\omega$ مشتق شده که به معنای «بازشناسی» و یا «قبول چیزی به عنوان حقیقت» است. بنابراین اگر اکسیوم را بدین معنای کار بریم که همان معنای اولیه آن است، هر سخن یا حکمی را که حقیقتش قبول شده باید اکسیوم بنامیم. اما این معنا در علوم و فلسفه به تدریج دقیق‌تر شده و اکسیوم به معنای امر بدیهی و مطلبی که مقتضی هیچ اثباتی نیست، به کار رفته است. لفظ اکسیوم در فلسفه رواقی به معنای هر قضیه‌ای بوده. سیسرون، پلوتارک، دیوژن لائرت و جالینوس نیز آنرا به همین معنا به کار می‌برده‌اند، چنانچه رامو و شاگردانش نیز هر جمله اثباتی و هر قضیه‌ای را اکسیوم خوانده‌اند. اما برخلاف شاگردان رامو، بیکن اکسیوم را به معنای قضیه کلی گرفت، در صورتی که در نظریه‌شناسان او (شاگردان رامو) لفظ فوق قضایای جزئی را نیز افاده می‌نمود. بنا بر نظریه بیکن، علم، باید پس از تدوین رویدادها به مرحله تکوین اکسیومها یعنی احکام کلی پای نهد. بدین معنا که باید اطلاعات برخاسته از تجربه را به یاری استقراء حقیقی تعمیم دهد. وی استقراء ارسطویی و اصحاب مدرسه را می‌نکوهد و آنرا «استقراء مبتنی بر شمارش ساده» می‌خواند. می‌گوید که عیب این نوع استقراء در آن است که همه توجه خود را بر شواهد مثبت معطوف می‌نماید. بدین معنا که در استقراء مورد بحث آنچه مطرح است، شمارش مواردی است که حکم کلی مستخرج (اکسیوم) را تأیید می‌نمایند، اما به اسناد و شواهد منفی هیچ توجه آگاهانه‌ای مبذول نمی‌گردد، در حالی که ممکن است يك سند منفی حکمی را که شمار کثیری از موارد آنرا تأیید کرده‌اند، مردود نماید.

در برابر استقراء ارسطویی مبتنی بر شمارش ساده، استقراء مبتنی بر حذف^۲ را

1. Induction par Simple Enumération

2. Induction par élimination

پیشنهاد کرده است. مطابق با این استقراء باید حداکثری از اطلاعات تجربی و واقعی را بایکدیگر دقیقاً مقایسه نمود و آنها را با پدیدارهای مورد مطالعه مرتبط ساخت. به یاری این مقایسه و مواجهه می‌توان شرایط جنبی پدیدارهای مورد مطالعه را تشخیص داد. پس از شناخت شرایط جنبی و فرعی باید آنها را محذوف نمود، تا آنکه شرایط اصلی و جوهری بر ملا شوند.

پس استقراء واقعی حذف همه موارد غیر اصلی و غیر ماهوی است و طرده همه مواردیست که هنگام حضور کیفیت مورد بحث غائب می‌باشند. بالاخره باید از جمع‌آوری حداکثر قابل‌امکانی از اطلاعات و مواد در جهت تشکیل جداول زیر سخن گفت: ۱) جدول حضور جدولی است که در آن همه مواردی که در آنها خاصیت مورد بحث حضور دارد، ثبت می‌گردد. ۲) جدول غیاب است و آن مخصوص مواردی است که در آن موارد خاصیت فوق مشاهده نمی‌شود (بدیهی است که ذکر همه موارد بی‌شمار غیبت خاصیت مورد بحث، امکان‌ناپذیر است و از این رو گنجانیدن مواردی را که به موارد حضور شباهت کاملی دارند، بسنده است و بالاخره ۳) جدول درجات و یا مقایسه است و آن شامل مواردی می‌شود که در آنها خاصیت مورد بحث با درجات مختلفی حضور دارند.

به عقیده بیکن ترکیب این جداول، شرط اولیه و الزامی کاربرد استقراء است. بدینسان بر اساس رویدادها و اطلاعاتی که در دست داریم خصیصه‌ای را که همیشه با خصیصه مورد نظر ملازم است، می‌جوئیم و آنچه را که در فقدان خصیصه مورد مطالعه غایب است و با آن فزونی و یا کاستی می‌گیرد، مطالعه می‌نمائیم. در عین حال خاصیتی که بدین گونه مورد مطالعه قرار می‌گیرد می‌تواند، معرف دگرگونی معین در کیفیت عمومی اجسام و از آن جمله دگرگونی مربوط به اندازه و شکل آن عناصر ذره‌ای شود، که این اجسام از آنها تشکیل شده، همچنانکه موقعیت و حرکت آنرا نیز معلوم می‌دارد. کیفیت عمومی و علت اصلی، خاصیتی است که پژوهش در آن متمرکز شده است. بیکن آنرا صورت ذاتی^۱ می‌داند و این واژه را از اصحاب مدرسه به عاریت گرفته است.

پس وظیفه استقراء آن است که صورت ذاتی را مکشوف دارد. این صورت همان ماهیت اشیاء و پدیدارها و علت درونی خواص اشیاء است.

به درستی معلوم نیست که بیکن چه چیزی را «صورت» می‌شناسد. معنای این لفظ در فلسفه‌اش مفهوم کاملاً روشنی ندارد. از یکسو می‌گوید که صور جنبه مادی دارند

1. Forme Substantielle

واذعان دارد که صورت وحدتی از ذرات مادی بی‌نهایت کوچک است که بنا به قوانین مکانیکی محض حرکت می‌کنند. از سوی دیگر هنگامی که صحبت از روح می‌شود، آنرا صورت می‌خواند. از این‌رو نظرایه‌اش در باره صورت به تعاریف مدرسی شباهت پیدا می‌کند. به نظر او صورت شیء ماهیت حقیقی شیء را تشکیل می‌دهد. این ماهیت آن چیزی است که واقعاً در واقعیت موجود است و نه آنچه که بر ما ظاهر می‌شود. اما در پینش او درباره صورت به مثابه ماهیت اشیاء، خطوط اصلی ماتریالیستی با مواضع مدرسی وایدآلیستی درهم آمیخته است.

بیکن در نظریه خود درباره صور اشیاء، اتم‌گرایی دموکریست را از نو احیاء می‌کند و دموکریست را به عنوان صدر فیلسوفان گذشته می‌ستاید و وی را به خاطر تجزیه و تحلیل طبیعت و تشریح آن ودقتی که در مطالعه امور طبیعی رواداشته برحق می‌داند. دموکریست را بنیانگذار فلسفه‌ای می‌شناسد که موافق آن برای مطالعه اشیاء و پدیدارهای بغرنج باید آنها را به ساده‌ترین عناصر تقسیم نمود.

اما ارمغان بیکن را در رابطه با نظریه استقراء می‌توان در دو اندیشه خلاصه نمود: اولاً او خواهان آن است که خصلت تصادفی نتایجی که از طریق استقراء حاصل می‌شوند، از این روش علمی زدوده شود و برای این منظور توصیه می‌نماید که پس از جمع‌آوری اطلاعات باید آنها را برای تشکیل جداول، انتظام بخشید. زیرا جداول شیوه‌هایی هستند که در آنها می‌توان بازبینی و واری کاملی انجام داد. ثانیاً همانطور که قبلاً گفتیم بیکن اصرار دارد که بر شواهد منفی توجه فوق‌العاده‌ای مبذول شود، زیرا غالباً گرچه اطلاعات مثبت کثیری در دفاع از حکمی مفروض وجود دارد، وجود يك سند منفی قادر است حکم مورد نظر را ابطال نماید.

پس شواهد منفی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند. باید این شواهد را کشف نمود و از آنها استقبال کرد. زیرا یگانه راه مطمئن شناخت تجربی از درون شواهد و اسناد منفی می‌گذرد. اصلاً خود امکان شواهد منفی سبب شده است که شناخت تجربی به کاری بغرنج و پر زحمت که در عین حال فرجام‌مطمئن دارد بدل شود. بیکن می‌گوید یکی از نیرومندترین «بتهای نژاد بشری» به این موضوع مربوط می‌شود که انسان تمایل بدین دارد که در طبیعت نظامی را ببیند که در واقع موجود نمی‌باشد. به همین علت عقل بشری بیش از آنکه از شواهد منفی متأثر باشد، خود را بر شواهد مثبت می‌آویزد.

البته روش بیکن از نارسایی و نقص مبرا نیست و خود او نیز به عیب شیوه علمی‌اش واقف بوده است. حقیقت آن است که بنا به این روش برای تدوین جدولها باید

مواد و اطلاعات فوق العاده مبسوطی را گردآورد. با این همه باز نمی‌توان مطمئن بود که همه موارد ممکن مندرج شده‌اند.

همچنین باید گفت که فرایند استقراء بیکن بی‌اندازه طویل است و نتایج مطمئنی به بار نمی‌آورد. از این رو بیکن خود بر آن شده که روش استقرایی خود را متکامل سازد و در این رهگذر اندیشه «شواهد ممتاز» را ارائه داد. این اندیشه کشف مهمی بود که علم منطق را غنی نمود. وی از خود می‌پرسد که آیا می‌توان فرایند استقراء را به گونه‌ای تغییر و تقلیل داد که نتایجی که از آن حاصل می‌شود نه تنها نامطمئن‌تر نشوند، بلکه قطعی‌تر و موثق‌تر گردند. بیکن در جهت ادای پاسخ بدین سؤال موارد ممتاز را مکشوف می‌دارد. امتیاز این موارد در آن است که در آنها پدیدار مورد بحث به صورتی چنان خالص و نامخلوط ظاهر می‌شود که می‌توان به سرعت علی را از ماهوی باز شناخت. این شواهد ممتاز امکان بهره‌جویی از استقراء سریع‌تری را ایجاد می‌کنند، زیرا در این صورت دیگر ترکیب و تنظیم جدولهای بغرنج و مقایسه موارد کثیری که در آنها گنجانده شده ضرورتی ندارد و با شمار محدودی از موارد ممتاز می‌توان به نتیجه مطمئنی نائل آمد.

بیکن می‌گوید شواهد و اسناد ممتاز ۲۷ نوع می‌باشند. وی این اقسام ۲۷ گانه را بی‌آنکه روش یا نظمی را درباره‌شان مرعی دارد ذکر می‌کند. اما باید همه آنها همسنگ یکدیگر نباشند. بسیاری از آنها را نمی‌توان سند ممتاز به حساب آورد، در حالی که بسیاری از آنها برعکس واجد ارزش شناختی عظیمی هستند.

در میان شواهد ممتاز، مهمترین آنها چنینند. شواهد منفرد^۱ (*instantiae solitariae*) شواهد متعددی^۲ (*instantiae migrantes*) و شواهد چلیپایی^۳ (*instantiae crucis*). بر اساس نظریه بیکن شواهد منفرد نیز خود دو نوعند: اولاً موضوعاتی وجود دارند که تنها بنا بر خاصیت مورد پژوهش به یکدیگر شبیهند و به غیر از آن خاصیت هیچ وجه مشترکی را دارا نمی‌باشند. ثانیاً موضوعاتی وجود دارند که در همه موارد جز آنچه به خاصیت فوق مربوط می‌شود به موضوعات دیگر شباهت دارند.

بنابراین می‌توان گفت که بیکن در مورد آنچه به روشهای مبتنی بر شباهت صرف و اختلاف صرف مربوط می‌شود، بر میل پیشی بسته است. اما شواهد متعددی هنگامی رخ می‌نمایند که خاصیت مورد مطالعه گاه پیدا و گاه ناپدید می‌گردد، لحظه‌ای ضعیف و گاه

1. Les instances Singulieres
2. Les instances Transitives
3. Les instances Cruciales

تقویت می‌شود. باز در این مورد بیکن را بسایند پیش کسوت میل محسوب داشت. اما بیکن شواهد چلیپایی را به مواری اطلاق می‌کند که در آنها پژوهنده به اصطلاح بر سر دوراهی واقع می‌شود و در نتیجه باید راه اصلح را برگزیند. سند چلیپایی تجربه‌ای است که در گزینش آراء مرجح و نفی نظرات دیگر تأثیر بسزایی دارد. حل مسأله در این مورد به تجربه مقتضی و مناسب بستگی می‌یابد و بیکن نمونه‌هایی از آن ارائه می‌دهد.

وی که می‌خواست روش استقراء حقیقی‌اش را در عمل به کار برد، پدیدار گرما و سرما را به عنوان موضوع مورد مطالعه برگزید و به این نتیجه رسید که حرکت پر نوسان ذرات به غایت کوچک ماده، تشکیل «صورت» (علت) حرارت را می‌دهند و این حرکت از اجسام گرم‌تر به اجسام سردتر منتقل می‌گردد. وی برای آنکه به گونه‌ای تجربی چگونگی تأثیر سرما را بر جسم ارگانیك مطالعه کند، مساکیانهای چندی را در برف فرو می‌برد. در اثر اینکار، هربار سرما به تدریج اثر می‌گذاشت و حیوان جان می‌باخت.

گرچه اشتیاق فراوانی به تجربه داشت، اما فاقد استعداد تجربه‌ساز کسانی مانند گالیله ویا دکارت بود، بطوریکه خود علوم طبیعی را با هیچ کشفی غنی ننمود. بیکن به قدرت و تأثیر مطلق روش علمی باور داشت و چنین می‌اندیشد که این روش همه اذهان و استعدادها را یکسان خواهد نمود. از آن‌رو که قواعد آن مشروحاً بیان شده و از این پس تنها کاری که در برابر پژوهنده قرار دارد، به کار بستن درست این روش است.

بنابراین، این کار مستلزم هیچ استعدادی نمی‌باشد. بیکن می‌گوید که روش علمی‌اش مانند خط‌کش و پرگار است که ناآزموده‌ترین دستها را به رسم دوائر و خطوط مستقیم قادر می‌نماید. از این لحاظ اندیشه‌هایش با آراء دکارت مطابقت می‌نماید، زیرا دکارت عقیده دارد که روشنایی طبیعی عقل در همه ابنای بشر یکسان است و تمایزی که در زمینه پژوهش علمی مشاهده می‌شود معلول آن است که برخی با شناخت روشهای منطقی صحیح عقل خود را در این زمینه بهتر هدایت کرده و در کشف حقایق تازه با توفیق بیشتری مواجه می‌شوند. بیکن و دکارت هر دو به منطق به چشم دانش روش علمی می‌نگرند و به نظر آنان کاربرد منطق باید به کشف حقایق تازه منجر شود.

بیکن در تاریخ منطق جای برجسته‌ای دارد و این امر قبل از همه معلول آن است که منطق او بر اساس توضیح طبیعت به یاری خود طبیعت استوار شده است. مارکس، بیکن را بنیانگذار ماتریالیسم انگلیسی می‌خواند و در عین حال بر بافت نظریه‌اش و صله‌های تئولوژیکی تشخیص می‌دهد. رویه مرفته باید گفت که ماتریالیسم بیکن متافیزیکی بود اما هنوز مانند آنچه در اندیشه هابس دیده می‌شود جنبه مکانیستی نداشت. مارکس در

این باره چنین می نویسد: «ماتریالیسم در اندیشه بنیانگذارش بیکن هنوز به گونه ای ابتدایی بذره ای رشد فوق العاده ای را در خود نهفته داشت. ماده در پرتو حساسیت شاعرانه انسان کامل به وی لبخند می زد...^۱». از این رو در فلسفه و منطق بیکن برخلاف آنچه که در اندیشه نمایندگان ماتریالیسم مکانیستی مشاهده می کنیم کیفیت به کمیت بدل نمی گردد و این خود سبب می شود که نقش ریاضیات در شناخت طبیعت انکار گردد و یا اهمیت آن آشکار نگردد.

بیکن اندیشه دانشهای طبیعی تجربی را تا مرز دانشهای طبیعی ریاضی بسط نمی دهد و علاوه بر این حتی با کاربرد روشهای ریاضی در فیزیک مخالف است و عقیده دارد که فیزیک سروکارش با کیفیات است در حالی که موضوع ریاضیات به جز کمیت نمی باشد. بنابراین مطالعه پدیده های فیزیکی به یاری قواعد ریاضی مقرون به صحت نیست.

سهم به سزایی که بیکن در ارائه نظریه استقراء دارد مربوط به احیاء و توسعه نظریه استقرایی دموکریست و اپیکور توسط اوست. اما بیکن خود نظریه استقراء علمی را نیافریده بلکه مبانی آنرا پایه گذاشته است. خدمت بزرگش مبارزه برای آزادی دانش و استقلال علم در قبال تئولوژی و مقاماتی از هر نوع است. وی به سختی بر جزمیونی که می پنداشتند مسائل و امور همه در گذشته بررسی شده و اکنون به جز مراجعه به مقامات علم کاری نباید کرد و لادریونی که هرامکانی را در معرفت منتفی می دیدند، انتقاد می کرد. بیکن یقین داشت که انسان در وضعی قرار دارد که قادر به شناخت حقیقت عینی است و از سوی دیگر می گفت که دانش حقیقی هنوز در حال برداشتن نخستین گامهای خویش است، بنابراین با اندیشه تکامل دانش بیگانه نبود.

توماس هابس از نسل کهنتر و دوست فرانسیس بیکن، همان راه وی را ادامه داد و نظامی از فلسفه ماتریالیستی و مکانیستی بیافرید. مارکس و انگلس که هابس را انتظام دهنده ماتریالیسم بیکن می خوانند در عین حال یادآور می شوند که هابس ماتریالیسم را بر اساس جهان بینی یکسویه مکانیستی توسعه داد. آنان می گویند که در فلسفه هابس «جذبه و افسون اولیه جهان محسوس از میان رفته و حساسیت مجرد هندسه دان به جای آن نشسته است. حرکت فیزیکی، قربانی حرکت مکانیکی و یا ریاضی گشته و هندسه به عنوان دانش اصلی معرفی گردیده است^۲».

۱. ك. مارکس و ف. انگلس: خاواده مقدس پاریس، انتشارات اجتماعی، ۱۹۶۹، صفحه ۱۵۵.

۲. ك. مارکس و ف. انگلس، خاواده مقدس، صفحه ۱۵۵.

اما اگر ماتریالیسم هابس یکسویه شده و از غنا و گوناگونی ماتریالیسم بیکن تهی گشته و اگر جنبه نظری محض یافته است، در عوض همانطور که مارکس و انگلس خاطر نشان نموده اند، هابس «منطق تزلزل ناپذیر عقل را توسعه داده»^۱ و به ویژه «پیشداوری. های تهیستی ماتریالیسم بیکنی را ویران نموده است»^۲. اکنون مجملات شباهتها و تفاوتهایی را که میان بینشهای هابس و بیکن وجود دارند، بررسی می‌نمائیم.

در زمینه دیانت، فلسفه ماتریالیستی هابس از فلسفه بیکن فراتر رفته است. همانطور که مارکس نوشته فلسفه هابس وجود خدا را باور ندارد. هابس می‌گوید آدمیان خدا را اختراع کرده اند، از آنرو که علل حقیقی پدیدارهای طبیعت برایشان ناشناخته بوده است. وی می‌گوید که اندیشه‌های دینی، ضد علمی و پوچند. اما همه اینها را تنهادر زمینه نظریه می‌گوید و به آنها از لحاظ نظری باور دارد، زیرا توصیه‌اش در زمینه عمل آن است که هر شهروند دین رسمی را قبول کند. به نظر وی شهروند باید کیش، اصول و احکام دولت را بپذیرد و در قبال آنها همان روشی را اتخاذ نماید که در برابر کپسولهای تجویز شده از سوی پزشک، اتخاذ می‌کند. بدینسان که باید آنها را بی‌آنکه بچود فرو دهد (زیرا اگر بچود طعم واقعی آنها را احساس می‌کند و به پوچیشان پی می‌برد). این برخورد شگفت در قبال دیانت معلول آن است که ماتریالیسم هابس بسان ماتریالیسم بیکن و اندیشمندان دیگر انگلستان در قرن هفدهم، به قول انگلس ماتریالیستی «اشرافی» بوده است.

اگر بیکن در زمینه بینشهای خود درباره ماده پیرو اتم گرایی دموکریت بود، در مورد هابس باید گفت که وی عقیده داشت که ذراتی را که ماده از آنها تشکیل شده، نباید اموری غیر قابل لمس تلقی نمود. وی به ماده اولیه ارسطویی که عاری از هر شکل و صورت است باور نداشت. همچنین مکان الهی را نیز منکر بود زیرا بنابه نظریه او هر وجودی جسم است. هابس مفهوم کلی ماده را مفهومی نارسا می‌خواند و آنرا از نوع تجربیداتی به حساب می‌آورد که در عالم واقعیت عینی هیچ مابه‌ازایی ندارند. تنها اجسام منفرد مشخص واجد هستی واقعی می‌باشند. از لحاظ عینی اجسام دو خاصیت مرتبط بیشتر ندارند. این دو خاصیت یکی بعد و دیگری حرکت است. از اینرو علوم اصلی را باید هندسه و مکانیک دانست.

۱. همان مأخذ.

۲. همان مأخذ صفحه ۱۵۶.

به عقیده هابس هر آنچه که در کیتی رخ می دهد و همه تغییراتی که اتفاق می افتند به حرکت مربوط می شود. وی مانند دکارت به تأثیر دوربرد باور ندارد، حرکت هر جسم حرکتی است که از جسم متحرك دیگری بدان جسم منتقل می شود و این انتقال از طریق تماس مستقیم و یا وساطت محیط انجام می شود. هابس به جبر علمی باور راسخی دارد. به عقیده وی جبر علمی بر همه طبیعت حاکم است و در این پهنه روابط علی فرمانروایی دارند. حالت رفتار آدمی و روان انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. مثلاً احساس نیز در اصل نوع ویژه ای از حرکت است: وقتی حرکات يك جسم بر اندامهای حسی اثر می کنند، این حرکات به مغز منتقل می شوند و مغز آنها را به قالب می فرستد و از آنجا حرکت معکوس صورت می گیرد. این حرکت بازگشتی، همان احساس است.

در نتیجه باید گفت که نظر هابس این است که شالوده فیزیولوژیکی احساس نوعی حرکت انعکاسی است. البته قبل از او دکارت برای اولین بار از مفهوم انعکاس در توضیح رفتار جانوران که آنها را دستگاههای بی روح می پنداشت، بهره گرفت. اما هابس نخستین کسی بود که از مفهوم انعکاس در توضیح فرایندهای روانی استفاده کرد. با اینهمه چنین می اندیشید که کیفیاتی که در احساسها وجود دارند مانند رنگ، صوت و غیره واجد جنبه ذهنی محض می باشند. این کیفیات دگرگونیهایی هستند که در خود فاعل احساس کننده ایجاد می شوند و بازتاب واقعیت عینی نمی باشند. هابس در قبول جنبه ذهنی کیفیت احساسها، از آنچه گالیله در این باره گفته، فراتر می رود. اما موضع ایدالیسم ذهنی را اختیار نکرده و به وجودی عینی در بیرون از ما باور دارد. این وجود عینی همان جهان مادی است که تأثیراتش، احساسها را در درون ما برمی انگیزند. با اینهمه احساسها واقعیت عینی را منعکس نمی کنند.

به عقیده هابس مرحله نخست شناخت بشری احساس است و آنگاه مرحله حافظه فرا می رسد. مضمون حافظه حسی، تجربه می باشد، اما از طریق تجربه نمی توان به شناختی که خصلت کلی دارد، نائل آمد. علمی که احکام کلی از آن حاصل می شوند، فقط بدین دلیل میسر گشته که انسان واجد قوه سخنگویی است و از واژه ها بهره می جوید. دقیقاً برای ایجاد ارتباط با دیگران و تبادل افکار بوده که آدمیان اوصاف اشیاء را در علائم معینی بیان داشته اند. این علائم همان واژه ها هستند. از سوی دیگر واژه واحد و یکسانی را می توان در رابطه با اشیاء متشابه کثیری به کار برد. بدینسان به یاری زبان علائم مشترکی درباره بسیاری از چیزهای مشابه پدید می آید و این امر امکان نیل به شناختی کلی را سبب می شود.

بنابراینش تسمیه‌گرای هابس، کلیت را نباید در امر عینی جستجو کرد، زیرا فقط واژه‌ها هستند که حامل کلی می‌باشند و کلی فقط در درون واژه‌ها موجود است. بنا بر این، نامیدن اشیاء به وسیله الفاظ کاری بشری است. ملتها همه در نامیدن اشیاء از واژه‌های یکسانی بهره نمی‌گیرند، اما فرض کنیم که این یا آن گروه بشری در نامیدن اشیاء بدین یا آن نحو موافقت نماید و در این باره قراردادی منعقد شود. چنانچه این امر اتفاق افتد، معلوم می‌شود که اسامی اشیاء زادهٔ تخیل انسانها می‌باشند. از آنجا که کلیت جز با الفاظ ملازمت ندارد، دانش نیز که آراء کلی را ارائه می‌دهد، به جز ابداع و اختراع آدمیان نمی‌باشد. چنانچه مثلاً می‌بینیم که در علوم، حقایق نخستین، خود کامانه و به گونه‌ای ارادی وضع می‌شوند و تماماً به توافقی که میان انسانها در جهت نامیدن موضوع معینی صورت گرفته بستگی دارند. پس هابس نظریهٔ شناختی خود را بنا بر اعتقاد به وجود اصول اولیه ارادی و قرار دادی بنا می‌نماید. جهان واقعی، جهان اجسام شخصی و منفرد است، در حالی که کلی صرفاً مخلوق ذهن آدمی است.

به عقیده او دانش از تجربه فراتر می‌رود. کار تجربه فقط آن است که مواد و اطلاعات را فراهم می‌آورد. این مواد توسط دانش به احکام کلی ضروری بدل می‌شوند. تجربه ممکن است به آسانی توسط داده‌های جدید ملغی شود، در صورتی که حقایق مکشوفه علم، هیچگاه اعتبار خود را از دست نمی‌دهند. علم برای رسیدن به هدف خود - شناخت کلی ضروری - به یاری اسامی مشترك و عام عمل می‌کند. اصلاً تفکر به جز اتصال و انفصال نامها و جمع و تفریقشان نمی‌باشد. فکر کردن به معنای محاسبه کردن است. بدینسان هابس مقدمهٔ اندیشهٔ منطق ریاضی را بیان می‌دارد، اما با آن گذرا برخورد می‌کند و به سرعت از آن می‌گذرد.

در منطق اهمیت فراوانی برای تعریف مفاهیم قائل است. زیرا بنا بر نظریه‌اش نامها ارادی وضع شده‌اند و در این رهگذر آنچه ملاک بوده توافق میان افراد است. این توافق به منظور نامیدن اشیاء و تبادل افکار دربارهٔ اشیاء صورت می‌گیرد. بنابراین لازم می‌آید که معانی نامها دقیقاً و به گونه‌ای پایدار معین شوند. تعریف نامها يك عمل منطقی است و یکی از وظایف منطق به شمار می‌آید.

هابس عقیده دارد که فرایند اساسی تفکر مقایسه، اتحاد و جدایی نامها (تصورات) است. قضیه به نظر او ارتباط و اتصال نامها است و در آن نام اول و دوم، اسامی شیء واحد

ویکسانی می‌باشند. در قضیه، شیء از لحاظ کیفیاتش مشخص می‌شود. اگر ما نتوانیم اسامی را در درون يك حکم مرتبط نمائیم، قادر به شناخت کیفیات (عوارض) اشیاء نیستیم.

بنابر نظریه هابس حقیقت را نباید خاصیت اشیاء تصور کرد. حقیقت نیز مانند کذب فقط در مباحثه قابل تصور است. همچنین در الفاظ تاهنگامی که الفاظ منفرد و برای خود هستند، اثری از حقیقت وجود ندارد. وقتی اسامی در درون يك قضیه به یکدیگر جوش می‌خورند، آنگاه خاصیت حقیقت یا کذب ظاهر می‌گردد. برای مثال می‌توان به این حکم که «اگر کسی انسان باشد، لاجرم موجود زنده‌ای است» اندیشید. این قضیه حقیقی است زیرا موضوعی که انسان خوانده می‌شود به لفظ دیگری که همان معنا را افاده می‌کند اما دامنه و مصداقش فراختر است، متصل شده است. اسامی ممکن است بر حسب آنکه محدوده بزرگ و یا کوچکی از اشیاء مشابه را فرا می‌گیرند، مصادیقشان محدود یا وسیع باشند. اجناس و انواع تنها در رابطه با اسامی قابل تصورند. کلیت داشتن تنها مختص نامهاست و در نتیجه این کلیت در رابطه با آنها فزونی و یا کاستی می‌پذیرد. بنابراین در باره هر جنس و یا هر نوع جز آن نمی‌توانیم گفت که این مقولات نامهایی هستند که دایره وسیعی از اشیاء را افاده می‌کنند. اما از چیزی در درون اشیاء خبر نمی‌دهند. بنا بر این هابس به آن ارزش معرفتی که افلاطون و ارسطو برای انواع و اجناس قائلند، اذعان ندارد و می‌گوید که انواع برخلاف آنچه افلاطون و ارسطو گفته‌اند، متضمن ماهیت اشیاء نیستند. در این رهگذر هابس با رواقیون قدیم و انتقادشان از منطق افلاطون و ارسطو همداستان است.

در منطق هابس مانند آنچه در منطق رواقی دیده می‌شود، قضایای شرطیه اهمیت درجه اولی دارند. از آنجا که هدف اصلی شناخت علمی، شناخت رابطه علی می‌باشد، قضایای شرطیه به عنوان قضایایی که متناسب با این هدف هستند، پیشنهاد می‌شود. وی می‌نویسد که ارباب دانش «به یاری عبارات شرطی بهتر می‌توانند، استدلال کنند و در این رهگذر عبارات قطعی کمتر به کارشان می‌آید» و مانند رواقیون می‌گوید که رابطه نزدیک و ناگزیری میان تفکر و زبان موجود است. به نظر او نامها و مفاهیم و عبارات و قضایا همانند و یکسانند.

منطق هابس شامل نظریه نامها (مفاهیم و تصورات)، عبارات (قضایا)، استدلالها

(قیاسها) ، حقیقت و کذب و روش علمی است.

این منطق مانند منطق رواقیون و اپیکوریان در عهد باستان ، مبتنی بر نظریه علائم است. موافق این نظریه علائم دو گونه اند: ۱) علائم طبیعی (چنانچه ابر علامت خود به خودی باران است) ۲) علائم مصنوعی که توسط خود انسان آفریده شده (چنانچه در سخن انسان از الفاظ به عنوان علامتی برای اشیاء بهره می جوید) . به نظر هابس مفاهیم ذهن بشری به جز اسامی نمی باشند.

همانطور که دموکریت منطق را وارد حوزه پژوهشهای فیزیکی نموده ، هابس منطق را به عنوان اولین بخش ، زمینه نظریه اجسام کرده است.

او می گوید که قانون منطقی اینهمانی شرط ناگزیر وضوح و دقت علمی است و اقتضاء دارد که هر لفظ در درون هر قضیه ، تنها در معنای واحدی مورد استفاده قرار گیرد. بدون رعایت چنین شرطی امکان نیل به حقیقت متصور نیست .

اما به نظر هابس تنها نامهایی که معنای معین ثابتی دارند ، می توانند نیاز علمی را برآورده نمایند. در آن طبقه بندی که در رابطه با اسامی عرضه می دارد به گروه ویژه ای از اسامی «ناپایدار» اشاره می کند . اینها نامها و کلماتی هستند که بنا به اشخاص و زمانهای گوناگون ، معانی شان متغیر می گردد. برای مثال می توان از واژه هایی سخن گفت که مفاهیم اخلاقی را افاده می نمایند : مانند مفاهیم خوب و بد و فضیلت و رذیلت.

ممکن است که کرد رهای همانندی بنا به منافع و سلیقه ها توسط عده ای ، اعمال نیک و توسط جماعتی دیگر نکوهیده و مذموم تلقی شوند. چنانچه مثلاً ممکن است آنچه را که یکی جبن می خواند دیگری حزم و احتیاط توصیف نماید. این سخن در رابطه با مفهوم حق نیز مصداق دارد. چنانچه پاره ای آنچه را که دیگران ناحق می خوانند ، حق می پندارند. هابس اساساً مفاهیم اخلاقی ، حقوقی و سیاسی را ، مفاهیمی بس درهم ، نفع جویانه و متغیبات می بیند و آنها را سخت ناپایدار و متغیر می شناسد. وی بر اختلاف آراء مصنفانی که قبل از او در این باره نوشته اند ، انگشت می نهد و خود این امید را دسر می پرورد که با آفرینش فلسفه ای اجتماعی که بر اساس روش ریاضی بنا شده باشد، وضوح و دقت لازم را به مباحث فوق اعطا نماید . اما باید گفت که هابس در این مورد که می پنداشت که می توان در زمینه مسائل اجتماعی ، حقوقی و اخلاقی به یکتایی و وحدت رسید و در زمینه پدیده های مورد بحث مباحثه و خصوصتها را با بهره گیری از روش ریاضی و کاملاً علمی در بهنه جامعه ریشه کن نمود، عمیقاً در اشتباه بود. اشکال این بود که این اندیشه به ذهنش

خطور نکرد که جوامع فئودالی و بورژوازی از طبقات آشتی ناپذیر ترکیب یافته است. برعکس او این چنین می‌آموخت که جامعه نه از طبقات بلکه از افراد مجزایی تشکیل شده که هر یک بنابه منافع شخصی ره می‌پویند و قطب‌نمایی به جز علایق فردی ندارند.

باری هابس به اصل تناقض ونفی شق ثالث به عنوان اصول فی‌نفسه بدیهی اذعان داشت. این اصول آنچنانکه وی آنها را بیان داشته: بیانگر ناسازگاری اسم-مفهومهای^۱ ایجابی و سلبی است. این دو یکدیگر را می‌رانند. هر اسم - مفهومی از هر نوع تنها در رابطه باشیء معینی کاربرد دارد.

هابس از رابطه وجود شناسی اصل تناقض انتقاد می‌نماید. جنبه وجود شناسی این اصل چنین می‌گوید: «شیء واحد و یکسان در آن واحد نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد». وی این قاعده را مبهم، پوچ و حتی مضحك می‌خواند. زیرا معنای آنرا می‌توان در حکم زیر خلاصه کرد: هر آنچه که هست یا وجود دارد یا وجود ندارد.

اما اصل تناقض ونفی شق ثالث شرط اساسی لازم برای بحث منطقی است. موافق این دو اصل نمی‌توان نامهای سلبی و یا ایجابی (منفی یا مثبت) مضمون واحد یکسانی را بایکدیگر مجتمع نمود (یعنی آنها را با عطف «هست» به یکدیگر متصل کرد (مثلاً سپید و غیر سپید)، بلکه باید میان نامهای مثبت و منفی مربوطه یکی را انتخاب نمود).

بدینسان بنا بر نظریه هابس اصول تناقض ونفی شق ثالث، قوانین تشکیل جملات مشخص (قضایا) بر اساس نامها (مفاهیم) می‌باشند.

هابس طبقه‌بندیهای چندی را در رابطه با سامی بنا بر اصول گوناگونی که در تقسیم مرعی می‌شود، به دست داده است. وی بر اساس آن معنایی که اسامی افاده می‌کنند، نامها را به تسمیه‌های گوناگونی تقسیم می‌کند:

تسمیه اجسام (مثلاً انسان)، تسمیه عوارض یعنی خواص اجسام (مثلاً حرکت، هوش و به طور کلی هر آنچه که مجرد است) و نیز تسمیه پدیدارها (مثلاً کیفیات محسوس و نیز مکان و زمان) و نیز تسمیه خود اسامی (یعنی آن نامهایی که هنگام سخن گفتن از نامها دگر بار بر آنها می‌نهیم).

بنابراین می‌توان گفت که اشیائی که نامی بر آنها نهاده شده واجد انواع چهارگانه‌ای

هستند. ۱) اجسام^۱ (*corpora*) ۲) عوارض^۲ (*accidentia*) ۳) پدیدارها^۳ (*phantasmata*) ۴) خوداسامی^۴ (*nomina ipsa*). اندیشه هابس را درباره این انواع می‌توان نظریه وی درباره مقولات (تقسیم اشیاء به وسیعترین طبقه‌ها و رده‌ها) به شمار آورد.

وی نامها را برحسب کیفیت به ایجابی و سلبی تقسیم می‌کند (مثلاً سفید و غیرسفید). سپس آنها را برحسب درجه کلیت منقسم می‌دارد. اسم ممکن است موضوعی مفرد را معنا دهد و یا طبقه کاملی از اشیاء مشابه را افاده نماید. طبقات و گروههای اشیاء مشابه ممکن است بسیار وسیع و یا محدودتر باشند. اجناس و انواع، نامهای عامند که دامنه کم و بیش وسیعی دارند. وسیعترین نامها از لحاظ تعداد مصادیق همان نامهایی هستند که جنسهای چهارگانه اشیاء را بیان می‌دارند و ترتیب آنها چنین است: جسم، عرض، پدیدار و اسم. هابس در مورد آنچه به مقولات عموماً پذیرفته شده در منطق مربوط می‌شود می‌گوید که این مقولات به جز نامهای نامها نمی‌باشند.

وی واژه‌های هر کس، همه، بعضی و غیره را در زمره نامها جای داده ولی معتقد است که جزئی از معنای نام را افاده می‌کند. وی بنا بر درجه وجود و حضور اجزاء در اسم آنها را به فردی^۵، جزئی^۶ و کلی^۷ تقسیم می‌نماید.

هابس همچنین اسامی را به نامهای تک معنایی و چندمعنایی (مشترك لفظی)، مشخص و مجرد و مطلق و نسبی تقسیم می‌نماید و در همه این طبقه بندیها یادآور می‌شود که تقسیمهای مزبور نه سبب تمایز اشیاء بلکه موجب تفکیک اسامی است.

همچنین نامها را به ساده و مرکب منقسم می‌نماید و یادآور می‌شود که واژه نام در گرامر و منطق معانی مختلفی دارد. (همچنانکه معنای خط منحنی در ریاضیات و علم سخنوری متفاوت است). در گرامر هر نام توسط لفظ واحدی معرفی می‌شود، در حالی که در پهنه منطق می‌توان نام واحدی را به یاری واژه‌های گوناگونی که معنای شیء واحدی را می‌دهند، توضیح داد. در منطق اسم مرکب از تجمع نامهای ساده پدید می‌آید چنانچه مثلاً «جسم» اسمی بسیط و ساده است. اما «جسم جاندار» نامی مرکب است و «جسم جاندار معقول» از آنها مرکب‌تر است. اما از آنجا که نام «انسان» معادل نام موجود

1. Les corps 2. Les accidents 3. Les phénomènes
4. Les noms eux mêmes 5. Singulier 6. Particulier
7. Universels.

جاندار معقول است در منطق انسان نیز نام مرکبی محسوب می‌شود. بنابراین اسم مرکب را هم می‌توان به یساری يك واژه و هم واژه‌هایی چند بیان نمود. اینها همه به بساطت و ترکیب اموری مربوط می‌شوند که توسط این یا آن نام‌ادای معنا می‌کنند.

علاوه بر این هابسی نامها را به نامهای اولیه و ثانوی تقسیم می‌نماید. گروه اول، نامهای اشیاء (انسان و سنگ) را شامل می‌شود و گروه دوم اسامی نامها را فرا می‌گیرد (مانند نوع، جنس، حکم و استدلال). در ذهن آدمی بدو نامهای اولیه ظاهر می‌شوند و آنگاه نامهای ثانوی پدید می‌آیند.

در منطق این فیلسوف نظریه مربوط به تعریف اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد زیرا تعریف به نظر او تناقضات را دفع می‌نماید. وی در این باره می‌نویسد: «جوهر تعریف حد و حصر است یعنی جوهر تعریف را باید در تثبیت معانی نامهای مورد تعریف و تفکیک آن معنا از سایر معانی جستجو کرد^۱». اما هابسی خود تعریف را چنین تعریف می‌کند: «تعریف قضیه‌ای است که در آن محمول، موضوع را در صورت امکان تفکیک و تجزیه می‌نماید و در صورت عدم امکان، محمول موضوع را توضیح می‌دهد^۲».

هدف از تعریف آن است که فکر و تصور موجود درباره يك شیء روشن‌تر و قابل فهم‌تر گردد. اما آنچه هابسی درباره تعریف می‌گوید، واجد تناقض است. از سویی می‌گوید که تعریف به جز توضیح اسم معنای دیگری ندارد و بنابراین از این لحاظ طرفدار تعریف اسمی است و تعاریفی را قبول دارد که بیانگر جنس و تفاوت‌های ویژه می‌باشند. بنا به نظریه او این نوع تعریف مطلقاً ماهیت اشیاء را اعیان ننموده و تنها سبب روشنی و وضوح اسم مورد تعریف می‌گردد. علاوه بر این می‌گوید که هرگاه نامی را به وسیله تعیین جنس و فصل ویژه تعریف کنیم، چنین تعریفی گاه شایسته نام تعریف است و گاه چنین نیست، زیرا اغلب جنس و فصل خود نیازمند تعریفند. از سوی دیگر هابسی تمایل دارد که تعریف نه اسمی بلکه واقعی باشد، زیرا می‌گوید «هر چیزی که علتی داشته و ایجاد شده باشد باید به یاری این علت و بنا بدین شیوه تکوین تعریف شود^۳».

رویه‌مرفته به نظر هابسی تعاریف باید در رابطه با انواع گوناگون مفاهیم باشند.

۱. ت. هابسی، برگزیده آثار، صفحه ۶۰.

۲. همان مأخذ؛ صفحه ۵۹.

۳. همان مأخذ؛ صفحات ۵۸ و ۵۹.

چنانچه می‌گوید که تعریف، اشیاء را به اجزاء خود منقسم می‌نماید و از این‌رو محمول تعریف را نمی‌توان با واژه یگانه‌ای بیان داشت. از سوی دیگر گاه برای توضیح اسمی معین تنها اسم دیگری را که واجد همان معنا می‌باشد اضافه می‌نمائیم. در این صورت چنین تعریفی جنبه اسمی محض دارد. به نظر هابس تعریفی از این نوع را می‌توان بنا بر کلی‌ترین مفهوم نیز بدست داد.

هابس نخستین کسی است که تعریف تکوینی^۱ را که قبلاً در هندسه مرسوم بوده به حوزه منطق وارد نموده است (مثلاً می‌توان تعریف دایره را به مثابه يك شكل از طریق گرداندن شعاع به دور مرکز به دست آورد). وی همچنین از آن تعریف که مبتنی شمارش اجزایی که يك شیء از آن تشکیل شده می‌باشد بهره می‌جوید.

نظریه هابس در رابطه با تعریف بادشوارها و معضلاتی که وی قادر به غلبه بر آنها نبوده قرین می‌باشد. مطابق این نظریه از یکسو تعریف کاملاً قراردادی و ارادی و بی‌نیاز از هراتباتی است و از سوی دیگر هر تعریف جمله (یا قضیه) است و همان‌طور که قبلاً گفتیم بنابه نظر هابس قضیه که مجموعه‌ای از اسامی را تشکیل داده یا صادق است و یا کاذب اما اگر کاملاً قراردادی و دلخواهانه باشد در آن صورت نمی‌توان سخن از صحت و سقم آن به میان آورد. این تناقض را باید معلول دیدگاه تسمیه‌گرایی افراطی هابس دانست که نامها را با مفاهیم مشتبه می‌نماید. در واقع باید گفت که اسم به مثابه اسم ممکن است بسیار گوناگون باشد. اسامی را می‌توان تغییر داد و دلخواهانه خلق نمود. چنانچه مثلاً وقتی دانشمندی اصطلاحی علمی را باب می‌کند و یا نویسنده‌ای واژه‌هایی را می‌آفریند، اسامی تازه‌ای زاده می‌شوند که جنبه ابداعی دارند. اما خود مفهوم اشیاء و وضعشان دگرگونه است و مشروط به آن واقعیت عینی می‌باشند که در آنها منعکس شده است.

فیلسوفان گذشته در میان مفاهیم «رابطه‌ای مبتنی بر سلسله مراتب» تشخیص داده‌اند. هابس در رابطه با این مبحث از تقسیم منطقی مفاهیم سخن می‌گوید. وی به تقسیم‌های دوشقی^۲ پیروان رامو که در زمینه تقسیم مفاهیم، دنباله‌رو افلاطون بودند، اشاره می‌نماید، اما اظهار می‌دارد که انجام تقسیم‌های دوشقی همیشه ضروری نمی‌باشد. انقسام دوشقی مفاهیم به اضدادی که نافی یکدیگرند، می‌تواند در جریان هر تقسیم منطقی مرعی گردد، با اینهمه چنین تقسیمی غیر عقلانی و مصنوعی می‌باشد. مثلاً اگر بخواهیم سلسله مراتب

مفهوم رابطه (اضافه) را معلوم نمائیم، تقسیم سه شقی^۱ مناسب تر است، زیرا دقیقاً روابط انواع سه گانه دارند. رابطه گاه مربوط به بزرگی و اندازه یعنی، برابری و نابرابری است و گاه کیفیت را فرا می گیرد (شبهت و عدم شبهت) و گاه مربوط به ترتیب و تقدم و تاخر است که بر حسب مکان و زمان تعیین می شوند. هابس یادآور می شود که در رابطه سلسله مراتبی نه تفاوت های خود اشیاء بلکه تفاوت هایی که در اسامی موجود است گنجانده شده اند.

وی در مبحث، نظریه قضایا چنین می گوید که اتصال نامها ممکن است بیانگر پرسشها، آرزوها، درخواستها، نویدها، تهدیدات، فرمانها، شکوهها، عبارات اخلاقی گوناگون باشد. همچنین ممکن است مطلب بیان گشته پوچ بوده و هیچ معنایی را افاده ننماید. اما تنها یک نوع از اتصال مفاهیم است که دانش بدان باور دارد و آن دقیقاً همان چیزی است که بدان عبارت (حکم جمله خبری و قضیه) می گویند. عبارت تعبیری لفظی می باشد که از دو نام که به وسیله حرف ربط به یکدیگر متصل شده اند تشکیل شده، کسی که سخن می گوید به یاری این پیوند اسامی، یا نام دوم را شیء ای می داند که قبلاً توسط اولی به بیان درآمده و یا آنکه بنای او بر این است که نام دوم متضمن نام اول است.

بر اساس تعریفی که هابس از قضیه به دست می دهد می توان دریافت که وی برای آنکه قضیه ای درست باشد، وجود دوشروط را ضروری می شناسد: (۱) موضوع و محمول قضیه باید تسمیه های شیء واحد و یکسانی باشند. موضوع باید جزیی از مصداق محمول تلقی شود. هابس در رابطه با ساختار قضیه می گوید که هر قضیه واجد ساختی است که از سه عنصر تشکیل شده. این سه عنصر به ترتیب موضوع و محمول می باشند و عنصر سوم لفظ «هست» است که به عنوان رابطه و عطف به کار می رود. به عقیده هابس هر قضیه لاجرم ایجابی است. البته به تفاوتی که میان قضایا وجود دارد اذعان می نماید، اما تفاوت میان قضایای ایجابی و سلبی را در رابطه با تغییر نام خود محمول، توجیه می نماید (بر حسب اینکه این نام مثبت و یا منفی باشد) مثلاً قضیه «انسان سنگ نیست» را بنا به نظر او می توان چنین ادراک نمود که انسان یک غیر سنگ است. به نظر هابس در میان این دو قضیه تنها صورت دوم مقرون به صحت است.

وی در میان قضایا به طبقه بندی هایی چند دست زده و از جمله آنکه آنها را بنا بر کیفیت به جملات سلبی و ایجابی تقسیم نموده و اساس این تقسیم بندی را سلبی و یا ایجابی بودن

محمول دانسته است. علاوه بر این قضا یا بر حسب کمیت نیز به قضایای کلی (عام) جزئی و نامعین (بدون تعیین کمیت) و شخصی (فردی) منقسم شده اند. سومین تقسیم قضایا، تقسیم آنها به قضایای صحیح و سقیم است. صحت و سقم قضایا به این مطلب باز می گردد که موضوع و محمول تا چه حد به شیء واحد و یکسانی مربوط می شوند و محمول تا چه حد متضمن موضوع می باشد. سپس هابس قضایا را به قضایای مقدماتی و غیر آن منقسم می دارد و در مقوله اول تعاریفی را جای می دهد که دلخواهانه توسط انسان وضع گردیده و به عنوان اصول و احکام اولیه اثبات و استدلال به کار می روند، اما خود غیر قابل اثبات می باشند. اما قضایای غیر مقدماتی قضایایی هستند که از قضایا دیگر استنتاج شده و همیشه نیازمند اثباتند.

انقسام دیگر قضایا تقسیم آنها به قضایای واجد حقایق ضروری و تصادفی است. حقایق ضروری جاودانه اند، در صورتی که حقایق تصادفی حقایق هستند که در این لحظه حقیقت و در لحظه دیگر نادرست و کذبند.

تقسیم بندی قضایا، تقسیم آنها به قضایای قطعی و شرطی می باشد. قضایای شرطی بیانگر روابط ضروری می باشند، اما قضایای قطعی ممکن است رابطه ضروری و یا عارضی و تصادفی هر دو را بیان نمایند. از این رو هر قضیه شرطی را می توان به شکل قضیه قطعی نیز بیان داشت، اما عکس آن امکان ناپذیر است.

و بالاخره هابس مطالعات خود را درباره احکام منطقی با نظریه قضایای متعادل^۱ به پایان می برد و این همان نظریه ای است که ما آنرا تبدیل قضایا و یا استدلالهای بی واسطه می خوانیم. این نظریه همچنین شامل ترییع منطقی تضادهاست.

وی در نظریه، استدلال قیاس را به عنوان شکل اصلی تحصیل نتایج علمی قبول نموده و آنرا استدلالی تعریف می کند که از سه عبارت تشکیل شده است. در میان این سه قضیه، قضیه واپسین از دو قضیه دیگر منتج می شود. هابس قواعد قیاسی اقترانی را بر اساس نظریه ارسطو بیان می دارد. مانند ارسطو در قیاس اقترانی سه شکل را از یکدیگر متمایز می نماید. در مورد آنچه به وجوه شکل چهارم مربوط می شود، باید گفت که وی همانطور که مشائیون ما بعد ارسطویی تعلیم داده اند، آنها را ضمیمه وجوه شکل اول نموده است. اما به موازات این، بینش دیگری را از قیاس عرضه می دارد. این بینش به نظریه ای که بعدها در ریاضیات توسعه یافت، شبیه و نزدیک است.

هابس اندیشه‌ای را پیش می‌نهد که موافق آن تفکر را می‌توان رویهم‌رفته به مثابه محاسبه نامها یعنی جمع و تفریق اسامی در نظر آورد. به نظر او به‌ویژه تشکیل نامهای مرکب براساس نامهای بسیط از راه جمع صورت می‌گیرد و عکس آن به یاری تفریق میسر است. مثلاً با افزودن اسامی «جاندار» و معقول به اسم ساده‌ای مانند جسم، اسامی مرکب‌تری مانند حیوان و سپس انسان حاصل می‌شوند. بدینسان تصویری که درباره بشر داریم و بوسیله کلمه بشر به بیان درمی‌آید، از تصورات قبلی تشکیل می‌شود، اما می‌توان عمل، معکوس تفریق را نیز انجام داد و براساس لفظ مرکب به لفظی با ترکیب کمتر و بالاخره به اسم ساده رسید. چنانچه مثلاً می‌توان مشخصه مربع را که همان برابری همه اضلاع باشد از اسم مربع مجزا کرد و در این صورت مفهوم مستطیل حاصل می‌شود. آنگاه چنانچه علامت مستطیل را نیز حذف نمائیم به چهارضلعی مطلق می‌رسیم و بالاخره با ادامه عمل تفریق می‌توان به اسم ساده شکل هندسی نائل آمد.

بدینسان هابس به یاری امثال ثابت می‌کند که می‌توان با بهره‌جویی از عمل جمع اسامی حد و حصر منطقی مفاهیم را ادراک نمود. بدینسان که هر قدر عمل جمع بیشتر ادامه یابد مفهوم محدودتر و محصورتر است اما تعمیم مفاهیم به یاری عمل تفریق صورت می‌گیرد، زیرا هر قدر که صفات و علامات از نام معینی کاسته شوند آن نام کلیت و عمومیت بیشتری کسب می‌کند، چنانچه مثلث از مثلث قائم الزاویه عام‌تر است و شکل هندسی از هردوی آنها عمومیت بیشتری دارد. در جای دیگر می‌گوید که هر قضیه را باید جمعی از دو نام (موضوع و محمول) تصور کرد. در اثبات این اندیشه چنین استدلال می‌کند که قضیه سلبی از افزودن يك اسم منفی بر اسم معین دیگری حاصل می‌شود. اما نفی به رابطه یعنی «هست» مربوط نمی‌شود، بلکه با نام دیگر موجود در قضیه مرتبط است. بدینسان رابطه سبب سلب و ایجاب نگردیده و فقط دو اسم را به یکدیگر متصل می‌نماید و بالاخره می‌گوید که قیاس حاصل جمع دو قضیه می‌باشد که واجد نام یکسان و مشترکی هستند (حد وسط). بنابراین بنا بر نظر وی می‌توان گفت که هر قضیه از جمع دو اسم و هر قیاس از تجمع سه نام حاصل می‌گردد.

همانطور که در جهان عینی همه آنچه را که رخ می‌دهد می‌توان در اتصال و انفصال اجسام و حرکتهای خلاصه نمود، در دانش نیز به طرق گوناگون تنها با اتصال و انفکاک اسامی روبرو هستیم.

از آنجا که هابس تمام افعال اندیشه را در محاسبه و در جمع و تفریق خلاصه می‌نماید، بدین نتیجه می‌رسد که برای استدلال صحیح مطالعه ریاضیات از مطالعه قواعد

منطق سودمندتر است. ریاضیات روش علمی عامی به دست می‌دهد که در عالی‌ترین حد کمال است.

به عقیده او حقیقت و کذب تنها در رابطه با اتصال و انفصال اسامی یعنی تنها در رابطه با عمل جمع و تفریق نامها قابل تصور است. احساسها نمی‌توانند با خطا و لغزش قرین باشند زیرا احساسها بدیهی‌اند و این صفت با آنها ملازمت تام دارد و بدیهی است که ادراکها نیز که از احساسها ناشی می‌شوند، با خطا نمی‌آمیزند. همچنین در اسامی فی‌نفسه نمی‌توان لغزشی مشاهده کرد، زیرا آنها نامهایی هستند که بر اشیاء و عوارض نهاده شده‌اند. پس خطاها از ساخته‌ها و جعلیات سرچشمه می‌گیرند و آنرا می‌توان در عملیات جمع و تفریق اسامی مشاهده نمود.

نظریه لغزشهای منطقی هابس در نوع خود بدیع و تازه است. این نظریه مبتنی بر قبول انواع چهارگانه اسامی است: هراسمی که بر چیزی نهاده شود یا اسم جسم است و یا اسم عرض، یا حکایت از پدیدار دارد و یا از خود نام. بنابراین تنها قضایایی صحت دارند که در آنها یادو اسم مربوط به جسم یا دو نام عرض یادو اسم پدیدار و یادو اسم نام بایکدیگر مرتبط شده باشند.

هر اتصال و رابطه‌ای غیر از این مقرون به خطا و لغزش است. چنانچه جملاتی که در آنها نام يك جسم با نام يك عرض بایکدیگر مرتبط می‌شوند و یا نام پدیدار به نام متصل می‌گردد، حقیقت نداشته و سقیمند. مثلاً عبارت «بینایی می‌بیند» و «گردش گردش می‌کند» عباراتی ناصوابند، حکم «جسم بعد می‌باشد» نیز کاذب است، زیرا در اینجا نام جسم بر نام عرض افزون گردیده است. باینهمه هابس خود نیز در این رهگذر لغزیده است. وی باتکیه بر معیار کلی که خود برای شناخت کذب قضایا به دست می‌دهد اظهار می‌دارد که قضیه «رنگ، نور و صوت در درون شیء وجود دارند» حقیقت ندارد، زیرا رنگ نور و صوت نه جسم بلکه پدیدارند و آنها را نمی‌توان در زمره خواص اجسام منظور نمود. سرچشمه این خطای او را باید در خصلت جهان‌بینی فلسفی او جستجو کرد، زیرا ماتریالیسم مکانیستی به موجودیت عینی رنگ، نور و صوت باور ندارد و آنها را پدیدارهای ذهنی محض توصیف می‌نماید.

به نظر هابس خطاهای منطقی انواع دوگانه‌ای دارند: خطا، یا از صورت برمی‌خیزد و یا از ماده. در قیاس دو قسم خطا متصور است: خطا ممکن است در خود تجمع اسامی که در مقدمات قیاس وجود دارند، اتفاق افتد و یا ممکن است به عملیات منطقی بعدی که شامل جمع زدن مقدمات است مربوط شود. اگر مقدمات خطا باشند نادرستی قیاس بنا به ماده

آن است. اما اگر خطا در جریان آن عملیات عقلانی که مابه وسیله آن با افزایش اسامی سه گانه برهم نتیجه‌ای را تحصیل می‌کنیم، اتفاق افتد، در این صورت قیاس از لحاظ صورت سقیم است. بنابراین به نظر هابس لغزشهای منطقی دو گونه‌اند. اولاً باید به لغزشهای برخاسته از ماده اشاره کرد که از تشکیل نادرست قضیه پدید آمده‌اند (و آن وقتی است که دو شرط زیر رعایت نشده باشد): موضوع و محمول باید اسامی شیء واحد و یکسانی باشند (موضوع باید طوری باشد که بتوان آنرا در درون شکل محمول مستقر پنداشت). ثانیاً باید از لغزشهای صوری منطقی نام برد که محصول عدم رعایت قواعد قیاس است.

هابس در میان لغزشهای صوری بر عمل چهار لفظی کردن^۱ قیاس تکیه می‌کند و در این رابطه نقش واژه‌های دو معنایی را در پیدایش خطاهای منطقی عیان می‌سازد. در باره سفسطه‌های قدما که از خطاهای منطقی ناشی شده‌اند، هابس چنین می‌گوید که این سفسطه‌ها در قسمت اعظم آن مقرون به صواب نمی‌باشند و این نادرستی نه از صورت بلکه از ماده سرچشمه گرفته است.

هابس با بیکن و دکارت وجوه مشترك فراوان دارد. هر سه با علم اسکولاستیک در افتادند و در برابر آن دانش جدیدی را نهادند که اهداف علمی در پیش رو دارد؛ باید آدمیان به شناخت مجهز شوند تا بر طبیعت سیادت کنند و موفق به پیش بینی پدیدارها شوند و آنها را در جهت منافع آدمی هدایت نمایند. هابس مانند بیکن و دکارت چنین می‌پنداشت که دانش راهی است که به قدرت رهنمون می‌شود و توفیقه‌های عملی، هدف اندیشه و منظور هردانشی است و باید گفت که از دیدگاه همین هدف‌هاست که آنها خواستار اصلاحات بنیادی در پهنه علوم بودند. اما وقتی که بیکن و دکارت از هدف عملی دانش سخن می‌گویند منظورشان نقش علم در رشد تکنیک است. اما هابس به ویژه به مشارکت دانش در امر هدایت دولت نظر دارد. وی خود را بنیانگذار فلسفه اجتماعی (*philosophia Civilis*) می‌خواند. علاقه‌ای که وی در قبال مسائل اجتماعی ابراز می‌دارد، معلول آن است که وی در دوران انقلاب بورژوازی انگلستان می‌زیسته است.

مانند بیکن و دکارت نخستین وظیفه‌ای را که در برابر فلسفه‌اش نهاده آفرینش روش جدید علمی است که در پرتو آن دانش بتواند به هدف عملی خود نائل آید. در فلسفه

1. Le quadruplement du terme

هابس نیز مانند آنچه که در فلسفه بیکن و دکارت مشاهده نمودیم، روش شناسی علمی جای عمده‌ای را اشغال می‌نماید. اما راهی که او در این رهگذر می‌پیماید باطریقی که دو فیلسوف مورد بحث طی کرده‌اند، متفاوت است.

همانطور که می‌دانیم به نظر دکارت اصول دانش مستقیماً از علم حضوری و شهود عقلی زاده می‌شوند. و بیکن نیز چنین می‌گوید که این اصول به یاری استقراء و از طریق تعمیم رویدادهای تجربی حاصل می‌شوند. اما هابس نظریهٔ خصلت خود ساخته و مجعول حقایق اولیه را که اصول نخستین دانش هستند، ارائه می‌دهد. نظریهٔ او به آنچه فیخته بعدها بیان داشته شباهت دارد، بدینسان که در مبحث شناخت طرفدار «نظریهٔ ارادی» (*arbitrare Theoric*) است. وی چنین می‌اندیشد که احکام و اصول اولیه دانش به گونه‌ای ارادی و دلخواهانه برقرار شده‌اند؛ این اصول به جز تعاریف قراردادی در بارهٔ نامها نمی‌باشند. در نتیجه منکر آن است که بتوان اصول خود دانش را علماً به ثبوت رساند. همچنین عقیده دارد که این حقایق اولیه همزمان با پیدایش نام اشیاء زاده می‌شوند. اصول اولیه اخلاق و سیاست نیز همین وضع را دارند. باین تفاوت که واضح آنها دیگر لزوماً نه دانشمند، بلکه دولت است.

پس به نظر هابس تعاریف، اصول اساسی دانشها می‌باشند و هر برهانی مبتنی بر آنهاست. اما وی در آنچه مربوط به ماهیت تعریف است در چنبرهٔ تناقضات فرو می‌افتد. از یکسو می‌گوید که تعریف باید با موضوع مورد تعریف مطابقت نماید و از سوی دیگر بر این باور است که تعاریف نتیجهٔ توافق ارادی میان انسانها در بارهٔ نامگذاری اشیاء است و بالاخره بر پایهٔ موجبیت مکانیستی^۱ (جبر مکانیکی) امکان کنشهای ارادی را در میان افراد آدمی منکر است و بدیهی است که این نظرات و احکام، همخوانی نداشته و ناقض یکدیگرند.

نقطهٔ مرکزی روش شناسی علمی او مفهوم علیت است. بنا بر نظریهٔ او در جهان هیچ علتی به جز حرکت اجسام موجود نیست. حرکت علت یگانه و همگانی همهٔ رخدادها و تغییراتی است که در طبیعت اتفاق می‌افتند و همانطور که تنوع اشکال، معلول تنوع حرکات است. البته بینش وی دربارهٔ حرکت، مکانیستی و محدود می‌باشد. وی حرکت را چنین تعریف می‌کند: «حرکت ترك مكان قبلی و ورود به مكان دیگر است». وی مفهوم علیت را بدین صورت توصیف می‌کند: «علت، تجمع یا اتصال همهٔ عوارض

1. Déterminisme mécaniste

عامل عمل کننده و شیء متأثر از عمل است، الحاق و اتصالی که در اثر آن معلول مورد نظر متحقق می گردد. اگر همه عوارض گرد آیند، عمل بروز می نماید و چنانچه یکی از این عوارض غایب باشد، عمل حاصل نخواهد شد^۱. در این باره برای مثال می توان نور را مطالعه نمود. می خواهیم علت آنرا روشن نمائیم. اولاً باید معلوم داشت که منبع نور در جهان بیرونی کدام است. زیرا پیدایش نور مقتضی وجود شیء ویژه ای است که نور از آن سرچشمه می گیرد. ثانیاً محیط شفاف لازم است که نور پس از جاری شدن از منبع خود بتواند بر اندام بینایی ما اثر گذارد. این دومین شرط ضروری تحقق نور می باشد. ثالثاً لازم است که اندام بینایی، مغز و به طور کلی همه بدن که پذیرای نور می باشند در وضعیت مناسبی بسر برند. علت نور حرکتی است که در منبع نور آغاز می شود و سپس محیط را طی می کند و به ارگانیکسم انسان و یا حیوان وارد می شود. حرکت ارگانیک درونی واپسین مرحله این حرکت محسوب می گردد.

بنابراین هابس علت را مجموعه ای از شرایط ضروری می داند که بروز فعل معینی را سبب می شود.

اما آیا علم، علل را چگونه مکشوف می دارد. در این باره باید گفت که در علم، علل اجزاء را از علل کل زودتر می شناسند. دانش بامطالعه خواص مجزا آغاز می شود، بدینسان که بدواً عناصر ساده ای که در طبیعت اشیاء منفرد مرکب وجود دارند و اجزاء آن اشیاء را تشکیل داده اند، بررسی می شوند. این عناصر ساده باید از طریق و به یاری تحلیل مکشوف شوند.

هابس درباره روش علمی می گوید که دانش عقلانی مقتضی تقسیم موضوع به عناصر تشکیل دهنده و مجدداً اتصال ترکیبی این عناصر است. بدینسان به نظر او روش پژوهش علمی شامل روش تحلیلی و ترکیبی است. متناسب با گوناگونی موضوع مورد مطالعه لازم است که گاه از روش تحلیل و گاه از روش ترکیب بهره جست.

پژوهش علمی اساساً مبتنی بر ادراک تمامیت موضوع است. زیرا احساسی که توسط اندامهای حسی حاصل می شود و بازسازیهای حافظه که مبتنی بر آن است تمام موضوع را به ما نمی شناساند. بنا بر نظریه هابس شناخت راهی را طی می کند که مراحل آن چنین است. بدواً شیء مورد مطالعه به عناصر تشکیل دهنده آن تقسیم می شود. آنگاه تحقیق در علل هر یک از این عناصر ساده به طور مجزا صورت می گیرد و بالاخره علم به مرحله

شناخت تأثیر و نتایج این علل در رابطه بغرنج و متقابلشان گذر می‌کند. بدینسان مشاهده می‌کنیم که در اینجا نیز روش تحلیلی مانند آنچه در نظریه بیکن و به‌طور کلی در ماتریالیسم متافیزیکی مشاهده می‌شود، مقام نخست را اشغال می‌نماید. هابس می‌گوید که اگر بخواهیم مکانیسم ساعتی دیواری را بشناسیم باید ساعت را پیاده کرده و اجزاء آنرا مطالعه کنیم. آنگاه می‌افزاید که مطالعه مسأله دولت نیز درست همین وضع را دارد. بدو باید معلوم داشت که ساده‌ترین عناصر دولت کدامند. اگر روند تحلیل را در رابطه با دولت ادامه دهیم، بدین نتیجه می‌رسیم که ساده‌ترین عناصر آن صفات و خصایص افراد است و کلید فهم مکانیسم سیاسی را باید در همین خصایص جستجو کرد. در مورد آنچه به ماهیت انسان به عنوان فرد مربوط می‌شود باید گفت که هابس آنرا در چهار عنصر خلاصه می‌نماید و آنها چنین‌اند: نیروی جسمی (*vie corporea*)، تجربه (*experientia*) عقل (*ratio*) و بالاخره عاطفه (*affectus*).

اما وقتی که تحلیل پایان پذیرفت، بهره‌جویی از روش ترکیب آغاز می‌شود: در این مرحله احکام اساسی دانش مورد بحث، استنتاج می‌شوند. این اصول تعریفهایی هستند که از راه تحلیل به دست می‌آیند و به یاری اطلاعات تجربی به ثبوت می‌رسند. به‌طور کلی می‌توان گفت که در نظریه هابس روش پژوهش اساساً تحلیلی و روش استدلال و اثبات ترکیبی است. منظور از روش استدلال و اثبات، ترکیبی است که در آن نظام علمی بیان می‌شود. این نظام از نتایجی تشکیل شده که ارزش برهانی دارند و چنین نتایجی به نظر هابس تنها آنهایی هستند که از اصول کلی استنتاج می‌شوند.

هابس مانند دکارت و اسپینوزا چنین می‌پنداشت که در رابطه با روش، هندسه را باید الگو و کمال مطلوب همه دانشها شناخت. همه علوم باید مانند هندسه قوانین خود را از مقدمات اولیه چندی استخراج نمایند. این مقدمات همان تعاریف و اصول بدیهی‌اند. هابس خود بنا بر همین روش نظریه‌اش را درباره جامعه و دولت بنا می‌نماید و در همین جاست که باید ضعف اساسی نظریه‌اش را درباره جامعه که بنا بر روشی کاملاً قیاسی ساخته شده جستجو کرد. هابس تصور می‌کرد که کاربرد روش هندسی در پهنه علوم اجتماعی، احکام و قوانین این علوم را از همان دقت و استحکام آراء ریاضی برخوردار می‌سازد. این توهم که هابس و اسپینوزا هر دو گرفتار آن بودند معلول سطح شناخت علمی در دورانی بود که آنها در آن می‌زیسته‌اند. در آن روزگار ریاضیات به درجه بالایی از کمال نائل شده بود، در حالی که دیگر دانشها هنوز در مرحله صباوت بودند. این دانشها ناگزیر موضوعات و پدیده‌ها را به‌طور مجزا و در بیرون از ارتباط همگانی‌شان بررسی می‌کردند.

هابس روش علمی را از روش برهان عملی که آنرا روش آموزشی می خوانند، متمایز می کند. وی دربارهٔ برهان تعریف زیر را به دست می دهد: «برهان، قیاس یادسته‌ای از قیاسها می باشد که براساس تعریف اسامی بنا شده و تائیل به واپسین نتیجه تداوم دارد»^۱. وی می گوید که اثبات و استدلال همان تعلیم دادن است. بدینسان که معلم وقتی چیزی را اثبات می کند در واقع خواهان آن است که ذهن شاگرد را در همان راهی که خود در ضمن تحقیق پیموده است، هدایت نماید.

از این رو باید گفت که به نظر هابس روش برهان (یا روش آموزش) اساساً همان روش پژوهش است. با اینهمه این دو روش بنا به تفاوت‌های بس مهمی از یکدیگر متمایز می شوند. مهمترین تفاوت به این مطلب بازمی گردد که در برهان همه آن چیزهایی که مرحلهٔ اول پژوهش از آنها تشکیل شده کنار می روند، بدین معنا که آن عملیات منطقی که ما به یاری آنها از اطلاعات حسی به کشف اصول نائل می شویم، در مرحلهٔ برهان دخالتی نمی نمایند. در برهان تنها روش ترکیبی کاربرد دارد. در این مرحله همیشه باید بر قضایای کلی تکیه نمود و از طریق استنتاج قیاسی به تحصیل نتایج نائل گردید. اما خود قضایای کلی که به نظر هابس اصول اولیه علوم محسوب می شوند، چه وضعی دارند؟ وی بدین پرسش چنین پاسخ می گوید که این اصول بنابه طبیعت خود غیر قابل اثباتند و از لحاظ روش آموزشی تنها باید به توضیح آنها بسنده نمود.

هابس می گوید تنها تعاریف را می توان اصول اولیه علوم به شمار آورد. هیچ يك از قضایای دیگر از جمله احکام بدیهی^۲ * و اصول^۳ * موضوعه را نمی توان اصول علمی

۱. ت. هابس، برگزیده آثار، صفحه ۶۱.

2. Les axiomes 3. Les postulats

۱. حکم بدیهی (اکسیوم)، الف. مقدمه‌ای است که به عنوان امری بدیهی پذیرفته شده و برای همه کسانی که معنای آنرا می فهمند بی هیچ برهانی حقیقت تلقی می شود. «... این امر نیازی به اثبات ندارد... یعنی اصلی است که واضع آن است که بتوان آنرا قبول ننموده». ۹۵ وی برول LEVY-BRUHL، عملکردهای دماغی در جامعه‌های ابتدایی، صفحه ۷. و اختصاصاً احکامی از این نوع می باشند که اساس هندسه قرار گرفته اند. «فیلسوفان این نحله می گویند که این قضایا (اکسیومها یا ماکسیمها) بدیهی هستند و این را می توان به محض شنودن الفاظ احساس نمود، به طوری که فیلسوفان بر این باور بودند که نیروی اقتاع کننده‌ای در معنای الفاظ یعنی در پیوند اندیشه‌های مستتر در آنها وجود دارد. اما هندسه‌دانان از این فراتر رفتند، یعنی موفق شدند —

دانست. زیرا بدیهیاتی مانند احکاس اقلیدس را می‌توان به ثبوت رساند و از این رو نباید آنها را در زمره اصول علمی منظور داشت. همچنین اصول موضوعه را نیز نباید به عنوان اصول استدلال و برهان تلقی نمود. آنها شالوده‌هایی برای ساختمانند. یعنی مسائل علمی را می‌توان بر آنها استوار نمود و در نتیجه اصول شناخت به حساب نمی‌آیند. پس اصول همان تعریفند.

هابس نه تجربه‌گرای محض و نه عقل‌گرای ناب است. از یکسو تجربه‌گرایی ریشه‌ای است که می‌گوید همه مدرکات آدمی و همه مفاهیم و از جمله ریاضی از تجربه محسوس منشاء گرفته‌اند و از سوی دیگر برداشتش از شناخت علمی و روش شناسی عقل‌گرایانه است و شناخت را مجموعه و نظامی می‌خواند که در آن همه احکام بر اساس مقدمات پذیرفته شده، قیاساً استنتاج می‌شوند. باینهمه برای این باور است که ریشه این مقدمات و اصول اولیه را باید در تجربه جستجو نمود، زیرا همه مضمون اندیشه‌ها و مفاهیم ما منشاء تجربی دارند. اما به رغم بنیان حس‌گرایانه نظریه‌اش درباره شناخت، نه تجربه‌گرایی بلکه فلسفه

→ که آن احکام را به ثبوت رسانند. لایپنیتس *Nouv. Essais* IV, VII, I.

ب. به نحو بسیار کلی در یک سیستم فرضی - قیاسی به همه احکام بدیهی و یا غیر بدیهی گفته می‌شود که از احکام دیگر منتج نشده باشند و یگانه علت آنها عمل ارادی ذهن باشد (آ. لالاند فرهنگ لغات فنی و انتقادی فلسفه، صفحات ۱۰۵ و ۱۰۶).

*** اصل موضوعه هدوا حکمی است که هندسه‌دان از شنونده خود می‌خواسته که بدان اذعان نماید هر چند که این حکم نه اثبات شده و نه بدیهی بوده است. در زبان جدید در نظام قیاسی به هر اصلی گفته می‌شود که نه تعریف است و نه تصدیق موقت و نیز حکمی تلقی نمی‌شود که آنقدر بدیهی باشد که نتوان در مورد آن تردید روا داشت (اکسیوم به معنای الف) بنابراین باید آنرا تصدیقی به حساب آورد که چنانچه انکار شود، تناقضی روی نمی‌دهد و تنها در صورتی می‌توان آنرا شالوده برهان قرار داد که از مخاطب بخواهیم درباره صحتش موافقت نماید.

ب. حکمی که نمی‌توان آنرا فی نفسه بدیهی خواند. اما از آنجا که اصل دیگری وجود ندارد، ناچار به پذیرش آنهم. بنابراین اصل موضوعه حکمی است که قبول آن در صورت نبود حقیقت غیر قابل تردید و یا عمل و شیوه غیر قابل ایراد امکان‌پذیر و موجه است.

اصل موضوعه اقلیدس. معمولاً این نوع احکام اشکال گوناگونی دارند که رایج‌ترین آن چنین است: «از نقطه‌ای خارج از یک خط راست، به موازات آن خط بهش از یک خط نمی‌توان ترسیم نمود» (همان مأخذ صفحه ۷۹۷ و ۷۹۸).

اصالت عقل است که بر نظام منطقی وی تسلط دارد. چنانچه مانند دکارت بر این اندیشه است که معیار پرتو خرد است. برای نیل به شناخت حقیقی «بر افروختن چراغ عقل» ضرورت دارد تا در پرتو آن بتوان راه درست را باز شناخت و خطاها را تشخیص داد. این چراغ همان منطق جدید است که روشی واقعاً علمی را عرضه می‌دارد. هابس مانند بیکن و دکارت می‌کوشد تا این هدف را تحقق بخشد و منطقی تازه پی‌افکند.

می‌گوید که برخی از دانش‌ها اشیاء را بر حسب علل آنها باز شناخته و به وجود اشیاء پی می‌برند و پاره‌ای دیگر علل را از طریق معلولها تشخیص می‌دهند. علوم دسته اول دانش‌هایی هستند که موضوعشان آن چیزی است که انسان خود قادر به ایجاد آن است چنانچه ما خود می‌توانیم خطوط و اشکال گوناگون هندسی را ترسیم نمائیم از این رو هندسه دانش قیاسی است که در ساختمانهای خود از علل به معلولها حرکت می‌کند. دانش مربوط به جامعه و دولت نیز چنین وضعی دارد و واجد جنبه قیاسی محض است، زیراحیات اجتماعی توسط خود انسان ساخته می‌شود و مردمان خود علل فاعلی هر آنچه در جامعه رخ می‌دهد می‌باشند. اما در رابطه با فیزیک، وضع به گونه‌ای دیگر است. فیزیک با اشیائی سروکار دارد که به انسان بستگی ندارند. در اینجا باید از معلول به علت و از اثر به مؤثر رفت و بر براهین قبلی تکیه نمود، همچنین باید گفت که در فیزیک و طبیعیات ادراک حسی اهمیت درجه اولی دارد.

عقل گرایی و تجربه گرایی، قیاس و استقراء تحلیل و ترکیب همه در فلسفه هابس ذیسه‌مند، اما در این فلسفه بایکدیگر همخوانی و آشتی نکرده‌اند و این تناقضی را در نظام بینش‌هایش موجب شده است.

تناقض فلسفه هابس را باید در این امر جستجو کرد که وی برخلاف دکارت به وضوح و قطعیت احساسها اذعان نموده اما در عین حال می‌گوید که کیفیات محسوس (رنگ، بو، طعم و غیره) که ما از طریق احساسها به شناخت آنها نائل می‌شویم پدیدارهایی فریفتار هستند و جنبه ذهنی محض دارند. در اینجا هابس بعنوان نماینده ماتریالیسم مکانیستی ظاهر می‌شود و مانند همه مکانیست‌ها از تبیین اشیاء عاجز می‌ماند. در حقیقت او با گفتن اینکه کیفیات محسوس پدیدارهایی فریفتارند و انعکاس واقعیت نمی‌باشند به مردی مانند شده که بر سر شاخ بن می‌برد. چنانچه این بینش او توسعه یابد در این صورت همه نظام فلسفی‌اش فرو می‌ریزد.

اما پس از هابس جا دارد که بینش‌های منطقی جان لاک را نیز از نظر بگذرانیم و

در آن تأمل و تفکر نمائیم. کتاب اصلی‌اش موسوم به تحقیق در فهم بشر (۱۶۹۰) شامل چهار کتاب است که واجد مضامین ذیل می‌باشند: (۱) انتقاد از مفاهیم فطری^۱ (۲) منشاء مفاهیم و تصورات (۳) زبان (۴) مطالعه امکان و محدوده‌های شناخت بشری. ظاهراً لاک پس از شرکت در مجمعی دوستانه، فکر نوشتن چنین کتابی به ذهنش خطور می‌کند، زیرا در آن مجمع مباحثه‌ای پیاپی می‌خیزد که هیچ نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌شود به طوری که مباحثه‌کنندگان همه در مواضع خویش باقی می‌مانند. لاک پس از تأمل در این مناظره بی‌حاصل به این نتیجه می‌رسد که حریفان راه نادرستی پیموده و مسیر صواب را نرفته‌اند زیرا صواب آن می‌بود که یاران به جای کوشش در حل مسائل مجرد و بغرنج، بدو آمسال^۲ استعدادها و قوای معرفتی را در انسان مطالعه می‌نمودند.

اما لاک در اینباره اندیشه‌هایش را بر کاغذ نوشت و به دوستان عرضه کرد. یاران از او خواستند که این پژوهش را ادامه دهد و بدین ترتیب بود که به تصنیف کتاب تحقیق در فهم بشر همت گماشت و بیست سال از عمر خود را صرف آن نمود.

لاک می‌گوید که هدفش مطالعهٔ احوال و حدود قطعیت و وسعت معرفت ماست و می‌خواهد اصول و درجات ایمان، عقیده و توافق را معلوم دارد. وی خاطر نشان می‌نماید که محدوده‌های فهم ما در مقام مقایسه با بی‌نهایت جهان عینی سخت بی‌وسعت است. پس برای آنکه از قوه فهم صحیحاً بهره‌جوئیم باید آنرا در شناخت اشیائی به کاربریم که واقعاً قادر به شناختشان می‌باشیم.

بنابراین کار اساسی لاک بنا به مضمون خود ناظر بر حل مسأله معرفت شناسی است. در نخستین کتاب از کتابهای تحقیق در فهم بشر لاک ثابت می‌کند که مفاهیم فطری وجود ندارند. این اثر را باید در واقع احتجاجی علیه دکارت دانست.

لاک با انتقاد از نظریه مفاهیم فطری می‌گوید که مدافعان این نظریه چنین استدلال می‌کنند که احکام نظری و عملی متعددی وجود دارند که همه مردم بلا استثناء بدان معترفند. لاک ثابت می‌کند که چنین اشتراکی در واقع وجود ندارد و چنانچه حتی این توافق همگانی نیز موجود باشد باز نمی‌توان بر فطری بودن این اندیشه‌ها حکم نمود، زیرا چنین توافقی را می‌توان از راه دیگری نیز تحصیل کرد.

مثلاً یکی از اصول نظری که فطری تصور شده، اصل اینهمانی است. مطابق این

اصل «آنچه وجود دارد، وجود دارد» و دیگری اصل تناقض^۱ است که موافق آن «ممکن نیست شیء واحد و یکسانی در آن واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد». اما لاک می گوید چنانکه نیک بنگریم این دواصل جنبه فطری ندارند، زیرا این اصول نه تنها برای کودکان ناشناسند بلکه بزرگسالانی نیز که از آموزش علمی بهره ای ندارند، از آنها بی خبرند. اما ممکن است در پاسخ بگویند که در ذهن تصورات و اندیشه هایی موجود است که خود ذهن از آنها مطلع نیست. لاک پاسخ می دهد که این حکم بدین معناست که بگوئیم انسان این اصول را در آن واحد هم می شناسد و هم نمی شناسد و در این صورت بدیهی است که بیان چنین سخنی اعتراف به تناقض با خود است. البته می توان گفت که اصولی وجود دارند، که ذهن، مستعد شناخت آنهاست، اما این سخن درباره همه حقایق قابل ادراک مصداق دارد و در این رهگذر اندیشه هایی که فطری تصور شده اند هیچ امتیاز و تقدیمی ندارند. ماقبل از اصل اینهمانی و اصل تناقض با حقایق بسیار دیگری آشنا می شویم. هر کودکی می داند که آنچه تلخ است، شیرین نیست و می داند که یک چوب خشک با شاخه درخت گیلان متفاوت است و این حقایقی است که او با آنها قبل از اصل کلی تناقض آشنائی حاصل می کند. بنابراین چگونه است که دکارت اصول مزبور را تصورات فطری خوانده است.

کودک بدو آ احساسهایی از قبیل گرسنگی، تشنگی، گرما، سرما و درد را تمیز می دهد و پس از گذشتن زمان بسیار است که بر مفاهیم مجردی مانند یکسانی، تفاوت و امکان وقوف می یابد. اما همانطور که مفاهیم فطری نظری موجود نیستند، اندیشه های فطری عملی نیز وجود ندارند. این موضوع را لاک با استناد به تنوع و تضادی که در بینشهای اخلاقی و دینی آدمیان و ملت های گوناگون وجود دارد به ثبوت می رساند. تاریخ بشر نشان می دهد که هیچ اصلی عملی در جهان نبوده که بر رفتار آدمی نظارت کند و همیشه مورد قبول همگان باشد. لاک از تصور فطری وجود خدا که دکارت آنرا ذاتی همه مردم می خواند انتقاد کرده و می گوید که چنین تصویری در همه مردم همیشه وجود نداشته و ندارد و تازه آنهایی هم که چنین تصویری دارند، تصوراتشان در اینباره سخت متفاوت است.

لاک از این مقدمات به این نتیجه می رسد که اندیشه ها و مفاهیم فطری اساساً وجود ندارند: روح در بدو تولد صحیفه سپید و کاملاً نانوشته ای است، اما تجربه، نخستین خطوط را بر صفحه ذهن می نگارد و به مرور بر آن می افزاید و بنابراین آنچه ذهن را حاصل

1. Principe de Contradiction

می‌شود ناشی از تجربه است. البته باید گفت این نظریه را که فلسفه جدید نظریه لاك می‌خواند در حقیقت نظریه تازه‌ای نیست. زیرا در کتاب ارسطو موسوم به نفس می‌توان آنرا مشاهده کرد و علاوه بر این رواقیون و اپیکوریان نیز آنرا بیان داشته‌اند. چنانچه مثلاً ارسطو و رواقیون قبلاً ضمیر نوزاد را به لوح صاف و بی‌فشی مانند کرده بودند. در زمینه قبول تجربه به عنوان سرچشمه شناخت نیز لاك پیشگامانی داشته که همان بیکن و هابس می‌باشند. اما اهمیت لاك در آن است که این نظریه را توسعه داده و آنرا به گونه‌ای ژرف‌تر مستدل ساخته است.

او پس از انتقاد از نظریه اندیشه‌ها و مفاهیم فطری در کتاب نخست تحقیق در فهم بشر در کتاب دوم تکوین و تکامل این اندیشه‌های را بررسی می‌نماید و این موضوع را در زمینه روانشناختی می‌آزماید (نتایج معرفت شناسانه در کتاب چهارم آمده است). تجربه، منشاء همه مفاهیم است. اما تجربه دو نوع است: تجربه بیرونی و تجربه درونی (احساس^۱ و انعکاس وجدانی^۲). موضوع احساسها اشیاء مادی جهان بیرون و موضوع تجربه درونی فعالیت‌های ذهن و احوالات نفس است. در روح و ذهن چیزی وجود ندارد که نتوان آنرا به یکی از این دو سرچشمه مربوط نمود. اندیشه‌های ساده و مرکب هر دو وجود دارند. اما تصورات اولیه همه از اندیشه‌های ساده پدید می‌آیند. تصورات ساده که بنیانهای شناخت ما هستند به وسیله احساسها در معرض ذهن واقع می‌شوند و سپس ذهن درباره آنها تأمل و تفکر کافی می‌ورزد؛ مثلاً تصور رنگ، صوت و بو توسط احساس در ذهن ایجاد می‌شود و ارزیابی و قضاوت ذهن این امور را از یکدیگر متمایز می‌کند؛ اما انعکاس وجدانی سبب می‌شود که ما ادراک، تفکر، شك و اراده را بشناسیم و از یکدیگر تشخیص دهیم. ذهن قادر نیست که اندیشه‌های ساده را نه بیافریند و نه نابود نماید، زیرا اینها اموری هستند که توسط احساس و ادراک حسی در ذهن حاصل می‌شوند.

باید میان تصورات و اندیشه‌های موجود در ذهن و کیفیات محسوس که در درون جسم وجود دارد، قائل به تمایز گردید. کیفیات نیز به کیفیات اولیه و ثانوی تقسیم می‌شوند. کیفیات اولیه، کیفیاتی هستند که واقعاً با جسم ملازم دارند و حتی از آن غیر قابل تفکیک می‌باشند. اندازه^۳، شکل^۴، عدد^۵، موقعیت^۶، حرکت^۷ و نفوذناپذیری^۸ کیفیاتی از این

1. Sensation	2. Réflexion	3. Grandur
4. Figure	5. Nombre	6. Position
7. Mouvement	8. Impénétrabilité	

نوع هستند. به نظر لاک کیفیات اولیه^۱ کیفیات واقعی می‌باشند و اندیشه‌های ما رونوشتی از آنها هستند. بدینسان که ما باتصوراتی که دربارهٔ این کیفیات داریم، اشیاء را آنچنان که در واقعیت وجود دارند، معرفی می‌کنیم. اما تأثیر اجسام بر اندامهای حسی در ضمیر ما اندیشهٔ رنگ، صوت، بو و گرما و غیره را پدید می‌آورد. اینها کیفیات ثانوی^۲ و ذهنی‌اند، زیرا که در خود اجسام اثری از آنها دیده نمی‌شود و تنها در مخیلهٔ ما هستی پذیرفته‌اند. چنانچه مثلاً دربارهٔ آنچه به احساس گرما در انسان مربوط می‌شود، باید گفت که این احساس فقط نتیجهٔ حرکتی است که در خود شیء اتفاق افتاده است. بدینسان که ذهن ما حرکت خاصی را در شیء به صورت گرما احساس می‌نماید. در نتیجه باید گفت که در شیء تنها حرکت وجود دارد نه گرما. پس به نظر لاک کیفیات ثانوی را نمی‌توان رونوشت کیفیات خود اشیاء تصور کرد.

لاک با قبول تجربهٔ درونی در کنار تجربهٔ بیرونی و قبول آن به مثابه یکی از سرچشمه‌های شناخت از حس‌گرایی انحراف بسته و در کاربرد خط ماتریالیستی تعلل و ناپیگیری ورزیده است. وی در رابطه با نظریه کیفیات اولیه و ثانوی باز از موضع ماتریالیستی فاصله بیشتری می‌گیرد و راه را برای آلیسم ذهنی می‌گشاید. این انحرافات که در ماتریالیسم لاک مشاهده می‌شوند بعدها در انگلستان قرن هیجدهم بدل به تکیه گاه و نقطهٔ عزیمتی شدند و آید آلیسم ذهنی را بسیار مؤثر اقتادند.

بنا بر نظریهٔ لاک وجدان شدن مفاهیم ساده از طرف ذهن جنبهٔ انفعالی دارد، اما اندیشه‌های مرکب فعالانه توسط ذهن ساخته می‌شوند. بدینسان که ذهن برپایه تصورات ساده که او را عارض می‌شود، اندیشه‌ها و مفاهیم تازه می‌آفریند. شیوه‌هایی که روح در این فعالیت از آنها بهره می‌جوید، ترکیب اندیشه‌های ساده با یکدیگر، تقسیم و مقایسه آنها و تفکیک و نامگذاریشان می‌باشد. اما روح واجد خاصیت دیگری نیز هست و آن تعمیم اندیشه‌های جزئی و تشکیل تصورات کلی است. این عمل روح «تجریده»^۳ نامیده می‌شود و همین قوهٔ تجرید است که انسان را از حیوانات متمایز نموده است. روشهای تشکیل مفاهیم مرکب در زمره فرایندهای ذهنی تفکرند. بنابراین ترکیب و پیچیدگی مفاهیم و اندیشه‌ها، حالتی مشتق شده و ذهنی دارند. داده‌های تجربه همان تصورات ساده می‌باشند و اندیشه‌های بغرنج محصول رشد منطقی حیات روح و ذهن آدمی است.

1. Les qualités Primaires 2. Les qualités Secondaires
3. Abstraction

به نظر لاک اندیشه سه قسم است: جهات^۱، ذوات^۲ و روابط^۳. جهات آن تصوراتی را فرا می گیرند که به اموری که وجودی مستقل ندارند مربوط می شوند، اموری که درباره آنها باید گفت واجد هیچ وجه ثابت و پایداری نیستند (مانند حرکت و سرخی). ذوات، تصورات و مفاهیمی هستند که به اموری که وجود مستقلی دارند (مثلاً انسان و گوسفند) برمی گردند. بالاخره روابط شامل تصوراتی است که براساس مقایسه اشیائی چند حاصل می گردند. مفاهیم علت و معلول، روابط زمانی و مکانی و یکسانی و اختلاف در زمره روابط محسوب می شوند.

به نظر لاک تصور کلی ذات، تصور چیز ناشناخته ایست که شالوده کیفیات اشیاء به شمار می آید. وقتی که ما درباره مفهوم ذات محض به طور کلی می اندیشیم آنچه به ذهن ما خطور می کند، فرضی درباره حامل ناشناخته کیفیت است. اندیشه ذات جسمانی تصور ماده ناشناخته ای است که ما کیفیات بیرونی را به آن نسبت می دهیم. ذات روحی نیز نوعی زمینه و حالت روحی است که ماهیت آن برای ما نامکشوف است و ما آنرا به وسیله تجربه درونی احساس می کنیم،

متافیزیک (علم مابعدالطبیعه) به عنوان علمی که از ذات اشیاء حکایت می کند، غیر قابل تحقیق است زیرا که ما شناخت روشنی درباره ذات نداریم. بدین معنا که ما نمی توانیم درباره ذوات مادی و روحی، مفاهیم روشنی را عرضه داریم. این سخن درباره مفهوم ذات نامتناهی^۴ یعنی خدا نیز صادق است. بدینسان ماتریالیسم ناپیگیر لاک به سوی لادری گری چرخش می کند. در واقع آنچه براساس نظریه او می توان گفت آن است که دانش ما درباره هیچ امری به استثناء اندیشه های ساده، موثق نیست.

هرگاه که ما می کوشیم به فراسوی اندیشه هایی که بنا به احساسها و ادراکها حاصل شده اند، رخنه نمائیم، بلافاصله در ظلمت و آشفتگی فرو می افتیم و چنان راه گم می کنیم که به جز سرگشتگی و درک نادانی خود، راه به جایی نمی بریم. تصور ذات تصویری است که در فراسوی ادراکات و احساسات واقع شده و بنابراین از محدوده معرفت ما بیرون است و به همین علت مثلاً شناخت ذات نامتناهی برای ما امکان پذیر نمی باشد. لاک درباره ذات روحی نیز چنین استدلال می کند: روح ممکن است مادی باشد و ممکن است نباشد. به راستی اگر انسان که نیوتن گفته ماده کاملاً دارای قوه جاذبه است، در این صورت این

1. Les Modes 2. Les Substances 3. Les Relations
4. Substance infinie

فکر نیز کاملاً موجه است که بگوئیم : ماده می‌تواند دارای قوهٔ شعور باشد. در هر حال این موضوع را می‌توانیم از خود سؤال نمائیم، همچنین می‌توان از خود پرسید که چرا نباید این پرسش را مطرح نمود. لاک در اینجا به حل مسأله رابطه میان شعور و ماده نزدیک می‌شود اما نه به گونه‌ای قطعی بلکه به صورتی شرطی و احتمالی. وی مغز را به عنوان اندام شعور تعریف می‌کند.

لاک سومین کتاب تحقیق دد فم بشر را به فلسفهٔ زبان اختصاص داده و در آن مانند هابس الفاظ را به عنوان علائم موضوعات مربوطه، تعریف می‌کند. پنجمین کتاب این مجموعه طراز نامه‌ای را از مطالعات مربوط به معرفت شناسی ارائه می‌دهد. امکان شناخت جهان، محدوده‌های شناخت آدمی و شناخت قطعی و احتمالی مسائلی هستند که لاک به ارزیابی آنها پرداخته است.

وی بر حسب درجهٔ قطعیت، سه نوع شناخت را به ترتیب زیر از یکدیگر متمایز می‌کند: ۱) شناخت حضوری^۱ ۲) شناخت برهانی^۲ ۳) شناخت حسی^۳. شناخت حضوری شیوه‌ای است که به یقینی‌ترین، روشن‌ترین و دقیق‌ترین شناخت منجر می‌شود. ما از طریق علم حضوری و مکاشفه، وجود خاص خویش را درمی‌یابیم. اما برخلاف معرفت حضوری بی‌واسطه، معرفت دیگری وجود دارد که با وساطت عملیات منطقی حاصل می‌شود. ریاضیات الگویی برای این نوع شناخت به‌شمار می‌آید. این نوع معرفت بنا بر روشنی و وضوحی که دارد به علم حضوری نزدیک است. به عقیدهٔ لاک بنا بر روش برهانی است که می‌توان وجود خدا را ادراک نمود.

شناخت حسی ناکامل‌ترین نوع معرفت است. به وسیلهٔ این شناخت ما از امور شخصی و منفرد جهان بیرون با خبر می‌شویم و بنابراین روش است که ما از وجود اشیاء در جهان بیرونی اطلاع داریم. اما درجهٔ قطعیت این شناخت از همهٔ شناخت‌های قبلی کمتر است. بدینسان لاک در نتیجه‌گیری‌های نهایی خود با حکم اولیه‌اش که موافق آن شناخت حسی سرچشمهٔ نخستین و بنیاد دانش تعریف شده، در تناقض می‌افتد.

در بخش آخر نظریه معرفتی وی که در کتاب چهارم تحقیق بیان شده عقل‌گرایی بر تجربه‌گرایی غلبه می‌نماید، بنابراین مشخصهٔ فلسفهٔ لاک تردید میان ماتریالیسم و ایدئالیسم، میان تجربه‌گرایی و فلسفهٔ اصالت عقل است.

1. Connaissance intuitive 2. Connaissance demonstrative
3. Connaissance Sensitive

بنا بر نظریه لاک شناخت آدمی بدینسان صورت می گیرد که احساسها، تصورات ساده ای را پدید می آورند و این تصورات به وسیله ادراک تثبیت می شوند و آنگاه به وسیله فعالیت ذهنی به اندیشه های مرکب بدل می گردند. بنابراین، شناخت تبدیل تصورات ساده به اندیشه های مرکب است و این تبدیل از طریق فعالیت ذهن انجام می شود. این فعالیت ناظر بر اتصال و انفصال، مقایسه و تفکیک و تجرید و نامگذاری است. اینها همه فرایندهای ذهنی تفکرند. اما پرسش این است که این عناصر ذهنی واجد کدام ارزش عینی هستند. لاک می گوید که این عملیات منحصر آ ارزش روانشناختی دارند. ما بنا بر قوانین روانشناسی، جهان را آنسان که تصور می نمایم نقش می زنیم، هرچند که ممکن است در واقعیت، جهان با آن منظره ای که ما از آن به دست داده ایم متفاوت باشد. به عقیده لاک ذات زمینه و محملی است که حامل خواص معینی می باشد. اما چنانچه این خواص را از آن منتزع سازیم دیگر از مفهوم ذات چیزی باقی نمی ماند.

لاک می گوید که صحت و سقم را نباید در خود مفاهیم جستجو کرد بلکه کذب و صدق به قضایا مربوط می شوند که مفاهیم در آنها بایکدیگر مرتبط شده است. او مانند دکارت در پژوهش علمی، برای قیاس ارزش شناختی قائل نمی شود، بلکه معتقد است که قیاس تنها در رابطه با آموزش دانشها کاربرد دارد.

رویه مرفته اندیشه هایی را که لاک درباره مسائل خاص منطق (تفکر، مفاهیم، قضایا و استدلالها) بیان می دارد، پراکنده و جزء جزء اند.

اسحاق نیوتن (۱۶۴۲ تا ۱۷۲۷) نماینده ماتریالیسم و تجربه گرایی انگلستان در قرن هیجدهم بود و نبوغی عظیم داشت. کارهایش جنبه های مثبت و منفی این جریان فکر فلسفی را در انگلستان با وضوح هرچه تمامتر آشکار می نماید. از لحاظ جهان بینی سخت به فرانسیس بیکن و جان لاک وابسته است. اما در بینش علمی اش پیرو دیدگاهی است که بر ماتریالیسم انگلیسی سیطره دارد و موافق آن دانش قبل از همه هدفی عملی را تعقیب می نماید: این هدف سلطه انسان بر طبیعت، پیشرفت فنون و رشد صنعت است.

نیوتن مانند دیگر اندیشمندان قرن هفدهم با دانش اسکولاستیک در ستیزه بود و تقاضا داشت که «اشکال جوهری» و کیفیات مخفی و سرپوشیده از دایره علم اخراج شوند. عظمت نیوتن بیشتر مرهون کشفیاتش در زمینه های علم ریاضی، مکانیک و ستاره شناسی است. اثر برجسته او موسوم به اصول دیاضی فلسفه طبیعی (که نخستین چاپش در ۱۶۸۰ انتشار یافت) کتابی است که لاگرانژ آنرا به عنوان بزرگترین «اثر ذهن آدمی» می ستاید.

موضوع اصلی این اثر ریاضیات فیزیک است.

نیوتن یکی از بزرگترین نمایندگان ریاضیات عملی است. همزمان با لایپنیتس نظریه کمیت‌های به نهایت کوچک را بنا نهاد. وی در حدود ۱۶۶۶ خلاصه‌ای از اصول حساب فاضله را در کتاب فوق‌الذکر، اصول ریاضی فلسفه طبیعی و سپس در سال ۱۷۰۴ در رساله قریب منحیها بیان داشت.

نیوتن بنا نهنده مکانیک کلاسیک است. وی هندسه را بخشی از مکانیک که آنرا علم الحركات می‌نامید به شمار می‌آورد. به نظر او درباره کمیت‌های ریاضی نباید چنین پنداشت که از اجزاء بسیار خرد ثابتی تشکیل شده‌اند، بلکه باید آنها را اموری دانست که زاده حرکتی مداوم هستند. بنابراین می‌گوید که خطوط، اجزائی نیستند که در پی یکدیگر چیده شده و انتظام یافته باشند، بلکه باید گفت که خطوط در اثر حرکت مداوم نقاط پدید می‌آیند، سطوح نیز از حرکت خطوط حاصل می‌شوند و حجمها معلول حرکت سطوح هستند. زاویه نیز از حرکت اضلاع پدید می‌آید و زمان جریانی از حرکت ناگسسته است. نیوتن می‌گوید اینها همه در خود واقعیت اتفاق می‌افتند و به طبیعت اشیاء مربوط می‌شوند و آنها را می‌توان در زندگی روزانه مشاهده کرد.

یکی از افتخارات نیوتن کشف قانون جاذبه عمومی و بیان قوانین طبیعت در فمولهای ریاضی است.

نیوتن بنا بر قانون جاذبه عمومی، مکانیک آسمانی را به شیوه‌ای تازه تدوین کرد و در باب حرکت اجسام آسمانی توضیح جدیدی به دست داد. تلسکوپ آئینه‌ای او در پیشرفت ستاره‌شناسی اهمیت به سزایی داشت. وی فیزیک را به شیوه‌ای متفاوت از روش دکارت بنا نمود. می‌دانیم که دکارت، مکان تهی را منکر بود و به نظریه ذره‌ای ماده و نظریه چرخش دورانی در توضیح حرکت طبیعت باور نداشت. اما فیزیک نیوتن بر قبول مکانی کاملاً تهی، نظریه اتمیستی ماده و توضیح حرکت از طریق جاذبه عمومی استوار بود.

در فیزیک نیوتنی به مکانی مطلق و فی‌نفسه اذعان شده که هیچ رابطه‌ای با ماده ندارد و همیشه تغییرناپذیر و بی‌حرکت می‌ماند. زمان نیز همین وضع را دارد. زمان مطلق، حقیقی است و مانند مکان مطلق، فی‌نفسه و مستقل از ماده موجود است. حرکت جسم از نقطه‌ای در مکان مطلق، به نقطه‌ای دیگر، حرکت مطلق است و اگر جسمی در جزء واحد و یکسانی از مکان بی‌حرکت مطلق، واقع شود، در آن صورت در سکون بسر می‌برد و این سکون حقیقی و مطلق است.

نیوتن به گونه‌ای متافیزیکی مکان، زمان و حرکت را از خود ماده مجزا می‌سازد.

در نظر او حرکت، مکان و زمان نه شکل موجودیت ساده بلکه ذوات مستقلى به شمار مى آیند. براساس نظریه اش ماده، راکد و عاری از خودپویی است و چون براین تصور است که حرکت از بیرون بر ماده عارض مى گردد، سرچشمه نخستین حرکت را تکان اولیه (*Pulsion initiale*) که معلول مابعدالطبیعه است مى پندارد. بدینسان ماتریالیسم مکانیستی و متافیزیکی اش وی را به ناهمگونی، ارتکاب خطاهای بسیار در توضیح طبیعت و به فیدئیسیم و عرفان سوق مى دهد. وی تحت تأثیر افلاطون گرایی نحلّه فلسفی کمبریج، مکان خالی مطلق و بی پایانی را تصور مى کرد که ظرف ماده است و ماده مظروف اوست و همین مکان را اندامی برای خدا مى شناخت. اندامی مانند عضو حسی که خدا از طریق آن بی واسطه بر همه امور جهان مادی وقوف مى یابد.

لازم به تذکر است که در پهنه فیزیک در طول قرنهای هفدهم تا نوزدهم، مبارزه ای سخت میان دکتربینهای نیوتنی و دکارتی جریان داشت. اما در مورد آنچه به توضیح طبیعت مربوط مى شود، باید گفت که اصل مکانیستی در نظریه دکارت در مقام مقایسه با نیوتن ریشه دارتر بود. زیرا فیزیک دکارتی به تأثیر از فاصله دور باور نداشت. مباحثه میان نیوتن و هویگنس^۱ فیزیکدان هلندی پیرو دکارت که بر سر مسأله ماهیت نور به پاخواست، نمونه بارز برخورد دویینش پیشگفته بود: هویگنس نور را معلول نوسانات تموجی اتر مى دانست، در حالی که نیوتن باین نظریه مخالف بود. اما گام اساسی که نیوتن در زمینه مبحث نور به جلو برداشت، آن بود که وی مبانی تحلیل منشوری نور را پایه نهاد.

بینشهای نیوتن در زمینه شناخت علمی با تجربه گرایی بیکن و لاک همداستان و با عقل گرایی دکارت ناسازگار مى نمایند. به نظر نیوتن هدف دانش آن است که براساس پدیدارهای حرکتی، نیروهای طبیعت را مکشوف دارد و آنگاه پدیدارهای دیگر را استخراج نماید. وی لازم مى داند که پژوهش علمی با مشاهده و تجربیات و تجزیه عناصر بغرنج و ساده آغاز گردد. به عقیده نیوتن در علم روش تحلیلی باید بر روش ترکیبی مقدم باشد. باید براساس اطلاعاتی که از طریق مشاهده و تجربه حاصل مى شوند، احکام کلی را استنتاج نمود و پدیدارهای بغرنج را به پدیدارهای ساده تبدیل کرد و از طریق استدلال از معلولها به علل رفت و از شناخت حرکت به کشف نیروهای محرکه نائل آمد. بنابراین نظریه نیوتن ابتدا باید علل خاص را مکشوف داشت و سپس علل عامتر را کشف نمود تا آنکه سرانجام بتوان به دایره علل کلی رخنه کرد. اما پس از کشف علل کلی، مى توان از روش ترکیبی

بهره جست و معلولها را از علت‌هایشان استنتاج نمود.

در مبارزه علیه اسکولاستیک و فلسفه دکارت شعار نیوتن چنین بود: «فیزیک در نبرد بامتافیزیک» (واژه متافیزیک در اینجا به معنای «فلسفه اولی» آمده و مراد از آن همان معنای ارسطویی است که قبل از مارکس متداول بوده است). گرچه این شعار متضمن دعوت به مبارزه علیه حکمت مدرسی قدیم است، واجد مضمون دیگری نیز هست و آن این است که فیزیکدانان را به پرهیز از هر فلسفه‌ای فرامی‌خواند و در آن تمایل به فلسفه ثبوتی^۱ که مارکس و انگلس آن را بدترین فلسفه‌ها خوانده‌اند، مشاهده می‌شود.

البته پژوهش‌های نیوتن فی‌نفسه خصلت ماتریالیستی خودانگیخته دارد، اما تمایلش به فلسفه ثبوتی که در پهنه فیزیک ظاهر می‌شود، راه را بر اعتقادات تعبیدی و عرفان می‌گشاید و این موضوعی است که در جهان‌بینی‌اش به خوبی محسوس است. نیوتن بر پیروان دکارت خرده می‌گیرد که بابتی پروایی بسیار فرضیه‌هایی می‌دهند و خود در آنها حیران می‌شوند. نیوتن می‌گوید که روش او باروش دکارتی متفاوت و متضاد است و در این باره اظهار می‌دارد که من فرضیه نمی‌سازم، اما در واقع در آثار علمی‌اش دائماً از فرضیات بهره می‌گیرد. از این رو بهتر می‌بود که وی در این باره چنین گوید: «من از فرضیات خود ساخته و ناستوار بهره نمی‌گیرم».

بنابراین اگر نیوتن در زمینه فیزیک نظری اصولاً از هر فلسفه‌ای دوری می‌گزیند و کاربرد هر فرضیه‌ای را در روش علمی مردود می‌خواند در وقت پژوهش و هنگامی که تحقیقات مشخص را آغاز می‌کند، از چهارچوب تجربه‌گرایی تنگ بیرون آمده و بسان ماتریالیست خودانگیخته‌ای عمل می‌کند و عملاً از فرضیه‌ها بهره می‌جوید.

در میان اندیشمندان انگلیسی وابسته به جریان عقل‌گرا در قرن هفدهم باید به والتر چیرنهایزن^۲ (۱۶۵۱ تا ۱۷۰۸) اشاره کرد. وی با لایبنیتس مکاتبه داشته و در تشکیل بینش‌های فلسفی لایبنیتس ذی سهم بود. کتابش موسوم به *Medicina mentis* (پزشکی روح) (۱۶۸۷) اختصاص به مسائل منطقی دارد. این فرزانه چنین می‌اندیشد که ریاضیات بنا به روش دقیقه‌ای که بدان مجهز است الگو و کمال مطلوب شناخت علمی به‌شمار می‌آید. وی از نامه دکارت به موسن که در آن از امکان ایجاد زبان فلسفی همگانی سخن رفته است، متأثر بود و درباره شکل مربوط به فرهنگ این زبان می‌اندیشید. بالاخره این فکر در مخیله‌اش خطور کرد که این صورت زبانی، به طور کامل در هندسه دکارتی وجود

دارد. زیرا در این هندسه همه اشکال مکانی به صورت قواعد جبری دقیق تدوین شده‌اند. چیرنه‌ازن از این موضوع نتیجه گرفت که باید در پهنه علوم طبیعی نیز از این روش بهره گرفت، بدین معنا که باید مفاهیم آن علوم را در قالب قوانین جدی تدوین کرد و این باید بصورت هدفی عالی درآید و هر علمی آنرا درپیش روی خود نهد.

چیرنه‌ازن که از فلسفه اصالت عقل تبعیت می‌کرد، معتقد بود که حقیقت باید از مبانی کلی منطقی استنتاج شود. ادراک شیء به معنای بازسازی آن در ضمیر است و ما اگر بخواهیم مفهوم واقعاً علمی يك شیء را دریابیم، باید آن مفهوم را در ذهن خود شکل داده و یا به عبارت بهتر آنرا بیافرینیم.

وقتی که می‌گوئیم که فلان شیء را به گونه‌ای علمی ادراک کرده‌ایم، معنایش آن است که توانسته‌ایم شرایط تکوین و علل آنرا ادراک کنیم. تعاریف، اصول علمند، اما برای آنکه تعاریف ادای دین کنند و مقصود خود را برآورده سازند، یعنی برای آنکه بدل به تعاریف آفریننده‌ای در حوزه علم شوند، باید چگونگی پیدایی این یا آن شیء از آنها مستفاد شود. تحلیل، مکمل ترکیب است بدینسان که تجزیه کامل يك شیء باید با کار بازسازی ترکیبی آن همخوانی کند.

چیرنه‌ازن می‌گوید که نباید استقراء را از قیاس جدا کرد، زیرا این دو لازم و ملزوم و مکمل یکدیگرند. تجربه را يك وسیله کمکی می‌دانند که در جهت تشکیل مفهوم اشیاء یعنی مفاهیم حقیقی به شیوه‌ای درست مددکار است و از سوی دیگر تجربیات قبلی راهگشای مشاهدات بعدی‌اند. در تحقیقات علمی مابدو امکانات تکوین يك شیء را به گونه‌ای کاملاً مجرد و فرضی در درون ذهن ترسیم می‌نمائیم و آنگاه باید شرایط این تکوین را به گونه‌ای ژرف‌تر مطالعه نمائیم. در این مرحله نیازمند تجربه‌ایم. این تجربه باید مفهومی را که ما از شیء مورد نظر در ذهن داریم تأیید نماید. اما تجربه نمی‌تواند کاملاً جانشین مفاهیم گردد.

تجربه خود نیازمند آن است که از لحاظ نظری تفسیر شود و تنها در این صورت است که نتایج قابل قبولی عرضه می‌دارد. بنابراین مشاهده، تجربه و کار و فعالیت نظری فکر که مسبب تشکیل مفاهیم می‌شوند، همه در یکدیگر مؤثرند. چیرنه‌ازن موضوعات تفکر را به سه دسته تقسیم می‌نماید: اشیاء محسوس و مشخص، اشیاء عقلانی یا ریاضی، اشیاء

فیزیکی یا واقعی. تصوراتی که ما از موضوعات گروه اول داریم به مضمون حسیت^۱ مربوط می‌شود. اینها تصوراتی هستند که مستقل از اراده ما از جهان بیرون ناشی شده‌اند. اما به عقیده او موضوعات مربوط به گروه دوم (عقلانی یا ریاضی) اموری هستند که آفریده خالص ذهن بشرند و به هیچ سرچشمه بیرونی نیاز ندارند و آنها را می‌توان به عنوان ساخته‌های فطری^۲ ذهن توصیف کرد. موضوعاتی که بدینسان حاصل می‌شوند پیدایی‌شان معلول شیوه‌های گوناگون است، چنانچه می‌توان با تصور گردش يك خط راست در حول يك نقطه ثابت، به مفهوم دایره نائل آمد. اما این مفهوم را می‌توان از تجزیه یک شکل کره نیز به دست آورد.

به نظر چیرنهایزن سومین گروه از موضوعات فکری از اشیاء فیزیکی و ماهیات واقعی تشکیل شده‌اند. این امور برخلاف موضوعات عقلانی یا ریاضی که جنبه برهانی محض دارند و از طریق براهین متعددی به ثبوت می‌رسند، باشیوه واحدی اثبات می‌گردند و علت یگانه‌ای دارند. مفاهیم اشیاء به ما بستگی ندارند بلکه تماماً با ماهیت خاص خود موضوع مرتبط می‌شوند. درباره این مفاهیم بهتر است که گفته شود که آنها نه بوسیله ما بلکه با مشارکت ما تشکیل می‌شوند. همه مفاهیمی که مربوط به اشیاء مادی هستند، چنین وضعی دارند.

عیب نظریه چیرنهایزن در آن است که وی اطلاعات محسوس را از مفاهیم ریاضی و اشیاء فیزیکی جدا کرده و آنها را به گونه‌ای گسسته در برابر هم می‌نهد و ارتباطشان را نمی‌بیند و در نتیجه در نظریه او انقطاعی متافیزیکی میان تجربه و عقل و شناخت تجربی و عقلانی پدید آمده است. این انقطاع وی را به بن بست می‌کشاند و وی می‌کوشد تا خود را از آن خلاص نماید. اما راه به جایی نمی‌برد. زیرا تنگنایی که در آن افتاده خود از دوگانگی متافیزیکی اش ناشی می‌شود. وی بر اساس مواضع اصالت عقل دکارتی، داده‌های «تجربه درونی»^۳ را، اصول بنیادی هر استنتاجی می‌شناسد و به نظر او ساختمان معرفت علمی بر اساس خود نگری^۴ بنا می‌شود و اساساً می‌گوید که معیار عالی حقیقت نوعی الزام روانشناختی است که انسان را ناگزیر می‌نماید که شیء را همانطور ببیند که می‌بیند. یعنی مقتضیات روحی آدمی به گونه‌ای است که نمی‌تواند اشیاء دنیای بیرون را خارج از این مقتضیات مشاهده کند. اما در اینجا این پرسش رخ می‌نماید که پس اثبات و نفی چه معنا دارد؟ پاسخ آنست که اثبات نفی فقط بدین معنا است که ما درباره امکان و یا عدم امکان اندیشیدن

1. Sensibilité 2. Génétique 3. Expérience interne
4. L'auto-observation

چیزی در درون خود اظهار نظر می‌کنیم. چنانچه اندیشه‌ای در ضمیر ما ایجاد شود ما آنرا ایجاباً تأیید می‌کنیم و اگر چنین اندیشه‌ای امکان وجود نیابد ماسلاً آنرا نفی می‌نمائیم. اگر موضوع بر سر امکان یا عدم امکان اندیشیدن چیزی نباشد، وجود یا لا وجود نیز معنایی نخواهد داشت. به نظر اندیشمند فوق قوانین عالی منطق (قانون تناقض و قوانین دیگر) هیچ رابطه‌ای با واقعیت بیرونی ندارند. اینها صرفاً قوانین تفکر هستند و خاصیتشان این است که با مطالعه آنها می‌توان اندیشه‌های ممکن را از اندیشه‌های غیر ممکن باز شناخت. بدیهی است که چنین بینشی نتیجه‌اش نفی واقعیت عینی و پذیرش حقیقت نسبی است که بستگی به فاعل شناسنده و ویژگیهای روانشناختی وی دارد. اما چیرنهازن که نمی‌خواهد چنین نتیجه‌گیری کند، می‌گوید که برخلاف حسیت که بنابه افراد متغیر می‌شود، تفکریگانه، کلی است و در میان همه انسانها یکسان است. ماهیت تفکر در میان همه مردمان واحد است و از قوانین یگانه‌ای تبعیت می‌کند. وی از این سخن نتیجه می‌گیرد که در این صورت تفکر «قابل مبادله» است. بدینسان که افکار را می‌توان به اشخاص دیگر منتقل نمود و یکی از دستاوردهای اندیشه این دانشمند همین مطلب است که وی تفکر را به عنوان پدیداری همگانی که متعلق به همه آدمیان است ارزیابی می‌کند. اما به رغم این موضوع معیارش درباره حقیقت همچنان ذهنی است زیرا در مفهوم حقیقت نشانه‌ها و صفاتی مانند انطباق با واقعیت عینی و تأیید و تصدیق پراتیک را تشخیص نمی‌دهد. به نظر او حقیقت همان است که توسط انسان با وضوح و ضرورت، اندیشه می‌شود. در میان دانشها، فیزیک را در جایگاه نخست، جای می‌دهد و معتقد است که این علم شناختی راستین درباره هر آنچه که موجود است، به دست می‌دهد و شالوده همه علوم است. منطق و ریاضیات مانند همه علوم دیگر به استثناء فیزیک نه با قوانین واقعی عینی بلکه با آفرینشهای ذهن ما سروکار دارند. منطق را «پزشکی روح» و «قواعد عمومی در فن یافتن حقیقت» می‌خواند. بنابراین باید گفت که وی به منطق به چشم روش شناسی علمی و به عنوان وسیله‌ای که فرایند شناخت را از لغزشها و خطاها محافظت می‌کند، می‌نگرد. به طور کلی باید گفت که چیرنهازن در نظریه شناخت و منطق همان خط اصالت عقل دکارت و اسپینوزا را دنبال می‌کند.

در میان نمایندگان فلسفه اصالت عقل در انگلستان قرن هفدهم همچنین باید به ه. شربوری^۱ و ک. دیگبی^۲ و نحله فلسفی کمبریج (کدورت^۳، نوریس^۴ و دیگران) اشاره نمود.

نظریه دیگری درباره قضیه از لحاظ تاریخ منطق تاحدودی حائز اهمیت است. وی که از بینشهای دکارتی متأثر است و مانند دکارت به تقسیم جهان به دو گوهر مستقل ماده و روح باور دارد، نظریه‌ای را عرضه داشته که موافق آن عملکرد اصلی وجدان آدمی، وحدت بخشیدن به مضمون محسوس متکثر است. به عقیده او اندیشه تصویر ساده واقعیت بیرونی نمی‌باشد، بلکه عملی ذهنی است که در جریان آن عقل به جهانی که انسان را احاطه کرده پرتو می‌افکند. آن جهان عینی که توسط وجدان منور نگردیده در تاریکی مطلق به سر می‌برد. این دنیای بیرونی هنگامی عیان می‌شود و هنگامی صفات و اشکال معین کسب می‌کند که ما با مفاهیم اصلی عقل با آن برخورد نمائیم. با اینهمه مقوله‌های اندیشه، هیچگاه شکلی را که بیگانه با اشیاء واقعی باشد، بر آنها تحمیل نمی‌کند. آنچه این مقوله‌ها می‌کنند آن است که مضمون این اشیاء را آشکار نموده و توسعه می‌دهند. بنابراین موضوع فکر وقتی وارد حوزه ضمیر آدمی می‌شود، طبیعت خود را از دست نمی‌دهد. هر چند که تبدیل به واقعیت جدیدی می‌شود که در سطح عالیت‌تری واقع شده است.

دیگری می‌گوید که قضیه را نباید اتصال ساده دو مفهوم پنداشت. بلکه قضیه خود يك واحد حقیقی است. به عقیده او قضیه تجربی معرف اتصال ساده دو تصور مجزا از یکدیگر که توسط رابطه «هست» به یکدیگر جوش خورده‌اند، نمی‌باشد. زیرا در اینجا مفاهیم دوگانه‌ای که قضیه از آنها تشکیل شده، زندگی مشترکی یافته و کل ارگانیکی را تشکیل داده‌اند و بنابراین یکدیگر را مشروط کرده و مضمون واحدی را پدید می‌آورند. همین وحدت در قضایای استنتاجی بغرنج نیز مشاهده می‌شود.

فصل دهم

منطق در انگلستان

(قرن هیجدهم)

جرج برکلی^۱ (۱۶۸۵ تا ۱۷۵۳) در صدر منطق‌یون انگلیسی قرن هیجدهم جای دارد. اسلوب روانشناختی وی همان روشی است که لاک در مطالعه منشأ مفاهیم اندیشه‌ها از آن بهره جسته است.

لاک گرچه مبانی روانشناسی تجربه درونی را مطرح نمود، اما به وجود تجربه بیرونی نیز باور داشت، در حالی که برکلی تجربه بیرونی را انکار نمود و فلسفه‌اش را تماماً بر تجربه درونی بنیان نهاد. البته لازم به تذکر است که گرچه لاک به وجود هر دو نوع تجربه اذعان داشت، با اینهمه تجربه درونی را از لحاظ موثق بودن مرجح می‌دانست. برکلی به شناخت بی‌واسطه تکیه می‌کند. وی می‌گوید که هدف از این شناخت آن است که «رویدادهای محض و نه چیزی به جز آنها» مشخص شوند. باید شباهتها و عدم شباهتها را میان تصورات تعیین کرد و برای این کار کافی است که آنچه را که در ضمیر ما رخ می‌دهد با دقت مشاهده نمائیم. برکلی عقیده دارد که باید خود مفاهیم را که پدیدار مشخص حیات ذهنی‌اند، مطالعه نمود و آنها را تا آنجا که ممکن است از نامهایی که برخورد دارند، متمایز کرد.

1. George Berkeley

برکلی در کتاب خود موسوم به تحقیق در نظریه جدید بینایی (۱۷۰۹) از روش و بینشهای خویش در مطالعه مسأله مکان بهره جست. وی کوشید تا این مطلب را ثابت نماید که این امر که ما تصور می‌کنیم، مکان سه بعدی را به گونه‌ای بی واسطه می‌نگریم، خیالی بیش نیست. زیرا در واقع مشاهده مکان واجسامی که در این مکان جای دارند، نتیجه استدلالی است که خود زاده همکاری مداوم حس بینایی یا حواس مربوط به حرکات لامسه است. پس ما مکان را نمی‌بینیم، بلکه به نوعی آنرا ادراک و اثبات می‌نمائیم. بدینسان او نظریه‌ای را درباره تکوین ادراک مکان به دست می‌دهد، اما واقعیت مکان را با مسأله تکوین ادراکات مکانی که جنبه روانشناختی محض دارد، مشتبه می‌سازد. وی ثابت می‌کند که ادراکی که ما از فواصل اشیاء نسبت به خود و ابعاد اشیاء و اموری همانند اینها داریم، معلول وجود همکاری عادتاً ثابت و مداوم میان حس با صره، لامسه و حرکت است و از آنجا که این همکاری و مشارکت بسیار نزدیک و تنگاتنگ است، ما چنین می‌پنداریم که به وسیله دیدگان خویش فاصله اشیاء، ابعاد و موقعیت آنها را در مکان نظاره می‌کنیم، در صورتی که باید گفت که تصور مکان تصور مرکب و پیچیده‌ای است که صرفاً بر اساس احساسهای بصری ایجاد نشده است.

تکوین روانی مسأله مکان که بر کلی آنرا به ثبوت رساند به مطالعه این مسأله کمک کرد و باید گفت که این نظریه در عمل به ثبوت رسید و در تأیید آن می‌توان گفت چنانچه ما موفق شویم که بایک عمل جراحی کور مادرزادی را بینا سازیم، وی در ابتداء احساسهای بصری را با تجربیات مشابه آن که قبلاً از طریق لامسه به دست آورده، مشتبه و مخلوط نخواهد کرد و اگر ما بطری کوچکی را در فاصله یک متری به وی بنمایانیم ممکن است بی‌خبر از ابعاد بطری آنرا اسب تصور کند. اما تکوین ادراک مکان، مطلبی است و مسأله وجود عینی مکان و بازتاب آن در وجدان آدمی مسأله‌ای دیگر.

بدینسان برکلی دچار لغزش منطقی می‌شود و وجه روانشناختی را با مسائل وجود شناسی و معرفتی یکسان می‌بیند و نتیجه این یکسان نگری آن است که وی مکان را مجموعه‌ای از احساسها تلقی می‌کند.

وی در اثر اساسی خود موسوم به گفتار در اصول شناخت بشری با روشی که در مطالعه مکان از آن بهره بسته بود، مفهوم ماده را مطالعه می‌نماید. برکلی در اینجا از خود می‌پرسد که مفهوم کلی ماده کدام بوده‌های مشخص را فرا می‌گیرد و بدین پرسش چنین پاسخ می‌گوید که این رویدادهای مشخص به جز دسته‌ای از احساسها نمی‌باشند. وی می‌گوید: «میزی که من به روی آن می‌نویسم، درباره‌اش می‌گویم که وجود دارد: یعنی

من آنرا می بینم و آنرا حس می کنم...». بنابراین اشیاء مادی تنها در رابطه با احساسها قابل تصورند. احساس پذیر بودن شرط آنهاست. به طوری که می توان گفت این اشیاء به جز احساسها نمی باشند. بوکلی ایدآلیست ساده ای نیست که تنها بگوید روح بر ماده مقدم است. وی غیر ماتریالیستی است که حتی وجود ماده را انکار می نماید. به نظر او آنچه را که ما ماده می نامیم، در واقع همان تصورات (احساسها) می باشند.

وی همچنین يك تسمیه گرای افراطی است و از نظریات مربوط به مفاهیم کلی مجرد انتقاد می کند. بوکلی برخلاف لاک که تفاوت میان انسان و حیوان را در این می دید که انسان برخلاف حیوان قادر به ساختن مفاهیم انتزاعی است، می خواهد ثابت کند که انسان فاقد چنین قوه ای است و در خلق اندیشه ها و تصورات کلی ناتوان است.

آیا می توان مثلی را تصور نمود که در آن واحد قائم الزاویه، حاد الزاویه و منفرجه الزاویه باشد؟ آیا می توان موجودی انسانی را تصور کرد که در عین حال هم کودک، هم کهنسال، هم مرد و هم زن، هم بزرگ و هم کوچک باشد؟ تصور کلی مجرد، مثلاً تصور مثلث کلی از آن نظر غیر ممکن است که فراگیرنده وجوه متناقضی است که نافی یکدیگرند. اما تصورات کلی چگونه ایجاد می شوند؟ بوکلی می گوید مفاهیم و تصورات کلی تنها در صورتی معنا دارند که تصور جزئی معینی همه تصورات جزئی دیگر ممنوع خود را بدون بذل توجه به وجوهی که آنها را از یکدیگر متمایز می کنند، نمایندگی نماید. لفظ صورت کلی می پذیرد، نه بدان علت که علامت مفهومی کلی است (مفاهیم کلی به هر حال وجود ندارند)، اما بدان علت که علامت مفاهیم جزئی چندی است.

بنابر نظریه بوکلی ماده، مکان، زمان و غیره مفاهیم کلی مجردند و چون مفاهیم کلی به هیچ ترتیب در ذهن ما وجود ندارند، بنابراین این که ما تصور می کنیم و اجد آنها هستیم اندیشه ای خطاست. اما باید در جستجوی آن بوده های مشخص شخصی بود که چنین پندارهایی از آنها برخاسته است.

بوکلی نظریه علائم کلی را جانشین اندیشه مفاهیم کلی می نماید. هردانش هدفش آن است که شناختی کلی از اشیاء مشخص متعددی به دست دهد و برای این آماج از علائم کلی که معرف کثرت جزئیاتند بهره می گیرد. در علم از سمبولها به جای اشیاء استفاده می کنیم. بنابراین شناخت بشری با علائم کلی و نظریات عمومی سروکار دارد که به یاری علائم بیان شده اند. در پهنه علوم به جزء علائم و تصورات جزئی که توسط آن علائم معنا می دهند، وجه دیگری نمی توان یافت. بوکلی در کتاب فوق الذکر این فکر را توسعه می دهد که احساسهای بصری جنبه ذهنی محض دارند. به نظر او احساسهای بصری علائم

احساسهای لمسی و یا احتمالی هستند. کار این علائم منحصر آن است که سودمندی یازیانباری برخورد احتمالی با اشیائی را که به ما نزدیک شده و یا در کنار ما واقع شده‌اند به ما اعلام می‌نمایند. احساس بصری در واقع نوعی پیش‌بینی است.

این سمبولیسم بصری در رساله اصول شناخت بشری به سمبولیسم همگانی طبیعت بدل می‌شود. آنچه را که لامسه و دیگر حواس به ما می‌شناسانند، باز جنبه ذهنی دارند و متضمن آگهی‌هایی هستند که از نفع و زیان امور حکایت می‌کنند. کتاب طبیعت، کتاب پیش‌بینی است. به عقیده برکلی هیچ واقعیتی با مفاهیم ماده، مکان و غیره مطابقت ندارد و آنچه را که ما به وسیله این الفاظ نامگذاری می‌کنیم، علائمی لفظی هستند که از بوده‌های جزئی مشخص بسیاری حکایت می‌نمایند.

در فلسفه برکلی تسمیه‌گرایی که با نظریه علائم قرین شده به اوج خود رسیده است. به نظر او، مانده در جهان مادی بلکه در دنیای تصورات زیست می‌کنیم. تصورات را می‌خوریم و می‌آشامیم و به عنوان تن پوش برتن می‌کنیم. سراهایی که در آنها سکنی جست‌ایم، کوهها، رودخانه‌ها و جنگلها همه و همه بجز تصور و اندیشه نمی‌باشند. اما پرسش اینست که خود اندیشه‌ها چیستند.

همانطور که اشاره شد این تصورات از واقعیت نمی‌گویند بلکه سمبولها و علائمی هستند که سودمندی و زیانباری احتمالی را آگهی می‌دهند. خلاصه برکلی می‌گوید ما در جهانی از سمبولها و علائم زیست می‌کنیم. به نظر او این علائم و سمبولها در زندگی ما معنایی عملی دارند و در صیانت نفس مؤثر می‌افتند. اما برکلی از سرشت خود واقعیت‌مطلبی نمی‌گوید. آنچه نظریه شناختی او منحصر آن بر آن اصرار ورزیده تقدم مبالغه آمیز پراتیک در معنای ذهنی‌اش می‌باشد. این معنای مبالغه آمیز را پراگماتیسم امریکایی در قرن بیستم جذب کرد و نمایندگان آن فلسفه نظرات خود را بر آن متکی ساختند.

داوید هیوم^۱ (۱۷۱۱ تا ۱۷۷۶) بر نظریه **لاک** و برکلی تکیه زد و نتیجه پژوهشهایش لادری‌گری^۲ و شکاکیت^۳ بود. وی از شکاکان قدیم متأثر بود و انتقاد از بینش علیت که محور اصلی فلسفه‌اش می‌باشد، فکری است که از پیشینیان اقتباس نموده است. در تاریخ فلسفه بورژوازی، **لاک** و هیوم به عنوان برجسته‌ترین چهره‌های اندیشه فلسفی در انگلستان معرفی شده‌اند. **اولیانوف** در ماتریالیسم و امپیرپوکریتیسیسم جوهر اجتماعی نظریه هیوم و لغزشهای وی را بر ملا نموده است.

هیوم دو کتاب یعنی رساله ماهیت آدمی و تحقیق در فهم بشر را به مسائل مربوط به نظریه شناخت و منطق اختصاص داده است. هیوم روانشناسی را شالوده فلسفه خود قرار می‌دهد و مانند لاک عقیده دارد که همه معرفت ما از تأثرات آنی^۱ ناشی شده‌اند و خود این تأثرات دو قسمند: احساسها و ادراکات (تجربه بیرونی و درونی). اما تأثرات با مفاهیم متفاوتند. تأثرات بازتابهای زنده‌ای هستند که ما آنها را هنگام دیدن، شنیدن، لمس کردن، دوست داشتن، بیزار بودن و غیره احساس می‌نمائیم. اما مفاهیم یا تصورات، عناصر ذهنی بی‌جان‌تری می‌باشند که هنگام یادآوری و تخیل در ذهن ما حضور می‌یابند. همه این مفاهیم و تصورات رونوشت تأثرات آنی هستند. توان ذهن تنها می‌تواند صرف تغییر آن موادی شود که تأثرات بر ما عرضه داشته‌اند. بدینسان که مواد در ذهن انباشته و درهم می‌شوند و یا بزرگ و کوچک می‌گردند. موادی که فکر به روی آن کار می‌کند، تماماً از تجربه بیرونی و یادرونی حاصل شده‌اند. هیوم در پاسخ این سؤال که معیار حقیقی مفاهیم و تصورات ما کدامست، پاسخ می‌گوید که هر مفهوم بنا به اصل خود رونوشتی از تأثرات است و بنابراین به نظر او تأثرات وسیله ساده و مطمئنی می‌باشند که بنا بر آنها می‌توان دریافت که آیا مفهوم مورد نظر جنبه حقیقی دارد و یا آنکه کذب محض است.

مهمترین مفهوم موجود در ذهن ما مفهوم علیت^۲ است. اما آیا مفهوم علیت کدام است؟ این مفهوم را می‌توان بدین گونه تعریف کرد که علیت تصویری است که ناظر بر رابطه ضروری پدیدارهاست. آنگاه هیوم از خود می‌پرسد که آیا چنین تصویری توجیهی دارد و یا آنکه مجعول و ساختگی است؟ در پاسخ بدین سؤال بنا بر معیاری که در بالا ذکرش رفت، لازم می‌آید که از خود پرسیم که این مفهوم از کجا آمده و رونوشت کدام تأثر آنی است. اما هیوم می‌گوید که در دایره تأثرات هیچ عنصر اولیه‌ای وجود ندارد که با اندیشه رابطه ضروری میان پدیدارها و تصور علت و معلول مطابقت نماید. آنچه ما در این پهنه مشاهده می‌کنیم به جز توالی مداوم پدیدارها نمی‌باشد. مشاهده می‌نمائیم که پدیداری از پی پدیدار دیگر ظهور می‌کند و این رویداد تکرار می‌شود و باز مکرر می‌گردد، تا آنکه ما به این نتیجه می‌رسیم که همیشه چنین است. اما به نظر هیوم چنین استدلالی فقط بر رسم و عادت متکی است. بنا بر همین عادت است که ما انتظار داریم که همان توالی پدیدارها که در گذشته شاهدش بوده‌ایم، در آینده نیز اتفاق افتد. ما بر این پنداریم که تجربه به ما حق می‌دهد که از رابطه علی ضروری میان پدیدارها سخن گوئیم. اما از آنجا که چنین رابطه‌ای را

نمی‌توان در زمینه تأثرات مشاهده نمود و در آن زمینه نشانه‌ای از آن موجود نمی‌باشد، باید آنرا تصور ذهنی محض وزاده عادت تصور کرد. به نظر هیوم رابطه علیت علاوه بر آنکه منشاء تجربی ندارد، در زمره معلومات حضوری نیز به‌شمار نمی‌آید، زیرا معلول مطلقاً مشابهتی با علت ندارد. محال است که با تحلیلی مفاهیم مربوط به علت و معلولی معین بتوان توضیح داد که چرا این علت موجب این معلول شده است. پس به نظر هیوم مفهوم رابطه علیّ هیچ بنیان عینی ندارد. این مفهوم نوعی اطمینان ذهنی محض درباره همشکلی طبیعت است که خاستگاه آن به‌جز عادت نمی‌باشد. بر فرض آنکه مآکون توالی منظمی را در جریان پدیدارهای طبیعت مشاهده کرده باشیم باز نمی‌توان مطمئن بود که این نظم ممکن نیست در آینده دستخوش دگرگونی شود. بنابراین هیچ تضمین لایتغیر جاودانه‌ای در این باره وجود ندارد.

انتقاد از مفهوم علیت نقطه مرکزی فلسفه داوید هیوم است. در فلسفه هیوم همچنین از مفهوم «من»^۱ و جوهر روحی انتقاد شده که با بینش هیوم درباره علیت مرتبط است.

آنچه ما درباره ضمیر خود می‌دانیم منحصر آ این مطلب است که احوالات نفسانیمان دگرگون می‌شوند و این همه مطلب است. در نظر هیوم مفهوم «من» ما، مانند مفهوم ذات مادی، پندار و فریبی بیش نیست. هیوم می‌گوید آن تأثیری را که مفهوم «من» از آن برخاسته به من نشان دهید. همه تأثرات ما گذرا، دگرگون شونده و ناپایدارند. بنابراین «من» ثابتی وجود ندارد. تصویری که از چنین «منی» داریم، یعنی تصور ذات روحی، پندار است. اما همین تصور «من» چگونه پدید می‌آید؟ هیوم پاسخ می‌گوید که این تصور، دسته و یا مجموعه‌ای از احساسها می‌باشد که با سرعتی غیر قابل درک از پی یکدیگر می‌آیند و در حرکتی دائمی به‌سر می‌برند. عناصر این مجموعه چنان تند حرکت می‌کنند که ما متوجه آن عناصر نمی‌شویم و آنها را ذات واحدی می‌بینیم.

نفی علیت، هیوم را به نفی کلی علم و قبل از همه علوم طبیعی کشانده است. بنابر آراء بنیانی فلسفه او شناخت جهان عینی غیر ممکن است. نتیجه طبیعی این فلسفه محال بودن شناخت جهان ولادری گری و شکاکیت مطلق است. اما هیوم به قطعیت ریاضیات

(هندسه، حساب و جبر) باور دارد و می‌گوید که قطعیت احکام موجود در این علوم مبتنی بر تحقیق درونی و استدلال است. این احکام با هستی اشیاء هیچ رابطه‌ای ندارند. چنانچه در طبیعت هیچ دایره و مثلثی موجود نیست. حقایق ریاضی استنتاج‌هایی است که بر پایه عناصر ذهنی در، درون ذهن صورت می‌گیرد و اعتبار آن نیز در همین است. رخدادها نیز واقعیت دارند، اما اگر از احساس محض و ساده بوده‌ها فراتر رویم و رابطه‌ای علیّ میان‌شان برقرار نمائیم و از این رابطه حکمی برای آینده استخراج کنیم، در این صورت آراء ما فقط محتملند. بنابر این هیوم در مورد آنچه به علوم طبیعی و انسانی مربوط می‌شود، يك احتمال گراست.

نحله فلسفی اسکاتلند به ریاست توماس رد^۱ (۱۷۱۰ تا ۱۷۹۶) علیه فلسفه هیوم به پاخواست. پیروان این نحله از اصل «عقل مشترك»^۲ به عنوان یکی از اصول فلسفی، در مقابله با فلسفه هیوم بهره جستند. بدینسان که می‌گویند خود عقل مشترك نشان می‌دهد که نفی ماده از سوی برکلی و نفی علیت توسط هیوم بنیانی ندارد. رد علت کذب نظریات این دو را در مقدماتی می‌جوید که اساس تحقیقاتشان بوده است. این مقدمات به اندیشه لاک باز می‌گردند. اندیشه‌ای که برای فلسفه برکلی و هیوم نقطه عزیمتی بوده است. موافق این اندیشه روح و ذهن آدمی کاملاً تهی زاده می‌شود، درست مانند تن که هنگام زادن عریان است. مطابق این فکر باید گفت که روح مضمون خود را از تجربه می‌ستانند.

پس به نظری بی بنیادی فلسفه‌های برکلی و هیوم زاده تجربه گرایی است. بنا بر این نباید تصور نمود که مضمون روان را تجربه تعیین نموده است. باید قبول کرد که در روح آدمی پاره‌ای از حقایق اولیه وجود دارند که آنها را می‌توان احکام بدیهی^۳ خواند. بدیهیات احکامی هستند که واضح و آشکارند و از اصول عقل سلیم به شمار می‌آیند. اصول مزبور از طریق مکاشفه شناخته می‌شوند. این حقایق اولیه که به نظر رد بنیانهای عقل سلیمند، شرط ناگزیر هر شناخت به شمار می‌آیند. اینها در ذهن انسانهای نیاموخته و اندیشمندان بزرگ بگونه‌ای یکسان موجودند. در این باره آنچه اهمیت دارد آن است که برخورداری از این اصول فقط متضمن باور به آنهاست. به نظر رد احکام

دوازده گانه‌ای وجود دارند که اساس حقایق دیگرند و معیارهایی را به دست می‌دهند که به یاری آنها می‌توان در پهنه شناخت واقعی حقیقت را از کذب تشخیص داد. در مورد آنچه به شناخت حقایق ضروری (ریاضیات، منطق، مابعدالطبیعه و غیره) مربوط می‌شود باید گفت که احکام بدیهی، ریاضی، منطقی و غیره، احکام اولیه را تشکیل می‌دهند. به نظر رد اعتقاد به وجود جهان بیرونی و اعتقاد به هستی فاعل شناسنده در زمره اصول اولیه هستند و همچنین حکمی که موافق آن هر معلول علتی دارد و نیز اعتماد به همشکلی^۱ و تداوم جریان طبیعت از اصول اولیه به شمار می‌آیند. اینها همه اصول اولیه طبیعت آدمی هستند و به هیچ اثبات و برهانی نیاز ندارند. اما ماهیت احکام اولیه کدام است؟ رد در این باره می‌گوید که این احکام اصول ساده و یگانه‌ای هستند که تماماً به گونه‌ای بی‌واسطه حاصل می‌شوند. وی از نظریه لاک درباره قضیه انتقاد می‌کند. موافق آنچه لاک می‌گوید قضیه بر اساس مقایسه دو مفهوم حاصل می‌شود. مقایسه‌ای که معلوم می‌نماید که آیا میان این دو مفهوم توافقی موجود است یا آنکه این دو رابطه‌ای با هم ندارند. لاک معتقد است که چنانچه میان دو مفهوم توافقی موجود باشد آنها رابطه صورت قضیه ایجابی و در غیر آن صورت به صورت قضیه سلبی بیان می‌دارند. اما رد در این باره می‌گوید که هر عمل ذهنی با قضیه ساده و واحدی انجام می‌شود. بنابراین نظریه‌ای که قضیه را بر اساس اتحاد دو مفهوم (موضوع و محمول) توضیح دهد، پایه‌ای ندارد. زیرا قضیه واحد ساده‌ای است و تماماً بر ذهن حاصل می‌شود. تجزیه قضیه به عناصر یعنی تمایز میان مفاهیم دو گانه آن مستلزم تحلیل بعدی در باره قضیه است. بدینسان رد برخلاف لاک معتقد است که قضایا بر مفاهیم مقدمند و مفاهیم در مقام مقایسه با قضایا اموری ثانوی به شمار می‌آیند.

نمایندگان نحله اسکاتلند از احکام اولیه غیر قابل اثبات که آنها را مبانی شناخت آدمی توصیف می‌کردند، در جهت اثبات روح مجرد و اموری نظیر آن سود جست‌ه‌اند.

رویه‌مرفته در مورد فلسفه نحله اسکاتلند می‌توان گفت که در مقام مقایسه با فلسفه‌های دیگر اندیشه‌ای سطحی است و این بی‌عمقی را می‌توان در آنجا مشاهده کرد که این نحله شالوده نظریات خود را باور غریزی قرار داده است. نمایندگان این جریان در

1. Uniformité

واقع مفاهیم فطری را که لاک بنا بر مواضع ماتریالیستی به انتقاد کشیده بود، دگر بار احیاء نمودند. اما حتی در این نظریه نیز ژرف بینی بنیانگذاران را نداشتند. نحلۀ اسکاتلند لاک و هیوم رانه از چپ بلکه از راست مورد انتقاد قرار داد.

فصل یازدهم

منطق در آلمان

(قرن هفدهم و هیجدهم)

سیر خود را در اندیشه‌های منطقی این سرزمین با مطالعه گوته فرید و لیهلم لایبنیتس^۱ (۱۶۴۶ تا ۱۷۱۶) آغاز می‌کنیم. وی دماغی جامع و دایرة المعارفی داشت: در عین حال فیلسوف، ریاضیدان (حساب فاصله را کشف نمود)، فیزیکدان (اصول مکانیک را مطالعه کرد)، حقوقدان (در کار اصلاح مواد متون قانونی مشارکت داشت) و تاریخ‌نویسی (در هانور پژوهشهایی را درباره تاریخ به رشته تحریر درآورد)، برجسته بود. همچنین در توسعه صنایع کانی و صنعت ضرب پول مشارکت نمود. در سال ۱۷۰۰ با ابتکار لایبنیتس آکادمی علوم برلن تأسیس گردید و خود وی نخستین کسی بود که ریاست آنرا به عهده گرفت. وی همچنین در پایه‌گذاری آکادمیهای علوم در درسدن، هایدلبرگ، گتینگن، کیو و پنه در فلسفه تحقیقات وی کوتاه و مختصر است و او در بیان بینشهای جزمطلب موز نوشته است.

جستادهای جدید درباره فهم آدمی اثر اساسی او در فلسفه محسوب می‌شود. بینش فلسفی لایبنیتس دفعتاً پدید نیامد، بلکه در طول بیست سال تفکر و تأمل بتدریج شکل گرفت. خود او نقل می‌کند که هنگامی که هنوز جوان بوده، در طول روز

1. Gottfried Wilhelm Leibniz

و در طی قدم زدن در جنگل ، همواره تفکر می نمود و از خود می پرسید که آیا میان ارسطو و دموکریت کدامیک مرجحند. وی قبل از آنکه برای معضلات فلسفی اش راه حلی بیابد ، بارها تغییر دیدگاه داده است. اما بالاخره نظام آراء و عقایدش به گونه ای قطعی در ۱۶۸۵ یعنی هنگامی که حدوداً چهل سال از عمرش سپری شده بود ، شکل گرفت.

آنچه به عنوان يك فیلسوف مشخصه لایبنیتس است تمایل وی به آشتی دادن دیدگاههای گوناگون می باشد و این امر از يك سو توجیه گر وسعت معلومات و از يك سوی دیگر توضیح دهنده خصات گاه التقاطی ، دورگه و آشتی دهنده بینشهای اوست. در قرن هفدهم در فلسفه بیکن ، دکارت ، لاک و فیلسوفان دیگر بینشهای ضد ارسطویی فرمانروایی داشت و بازتاب این امر در پهنه منطق نکوهش قیاس و تحقیر آن بود. لایبنیتس برای فلسفه و منطق ارسطو تجدید حیثیت نمود و در این رهگذر کوشید تا بینشهای ارسطو را با نظرات ارائه شده از سوی دکارت ، هابس و دیگر نمایندگان دانش جدید درهم آمیخته و به آنها صورت یگانه ای بخشد.

ماتریالیسم مکانیستی که در قرن هفدهم بردانش و فلسفه فرمانروایی آغاز کرده بود ، لایبنیتس را ارضاء نمی کرد . بینش دکارتی درباره ماده که بعد را جوهر ماده می شناخت مورد پسندش نبود و می گفت در این صورت حرکت ماده سبب هیچ تغییری در جهان نخواهد شد و چنانچه این بینش را بپذیریم باید اذعان نمائیم که حالت قبلی ماده با حالت بعدی آن تفاوتی ندارد.

به عقیده لایبنیتس جوهر ماده را باید نه در بعد بلکه در کنش درونی که ملازم آن است جستجو کرد و در این صورت بعد عنصری ثانوی محسوب می شود . وی از این موضوع به این نتیجه ایدآلیستی رسید که باید واقعیت را به عنوان نقطه مرکزی نیروهایی دانست که فی نفسه بعد ندارند. پس بعید بودن شرط واقعیت داشتن نیست ، بلکه این شرط به کنشها و حرکات باز می گردد. آنچه نمی جنبد ، موجودیت ندارد و جوهر هر شیء موجود به فعالیت و حرکت باز می گردد.

لایبنیتس در انتقاد از بینش ماتریالیسم مکانیستی درباره ماده که موافق آن ماده جوهری پذیرنده ، را کد و عاری از هر تکاملی می باشد محق است. اما اشتباه او در آن است که واقعیت راستین را مرکب از مونادهای بی بعد می پندارد و وجود اتمهای مادی را منکر است. وی می گوید که اتمهای مادی وجود ندارند ، زیرا که هر بعدی تابی نهایت

تقسیم‌پذیر است. البته این سخن او که می‌گوید آنچه را که در دایره علم بدان اتم می‌گویند آخرین جزء پایان‌پذیر ماده به‌شمار نمی‌آید، از لحاظ مقرون به صحت است. اما به جای آنکه از این سخن، خصلت تقسیم‌پذیر و تمام‌ناشدنی اتمها را نتیجه گیرد، حکمی را انکار می‌نماید که موافق آن ماده از اتمها تشکیل شده است. او بر اساس این نفی، نظریه‌ای را بنا می‌نهد که به نظریه موناد معروف است. مطابق این نظریه مونادها فاقد بعدند و بنا به طبیعتشان اموری بسیط و ساده‌اند و چون بعدی ندارند نمی‌توان آنها را ماده‌پنداشت. بنابراین مونادها «نقاطی متافیزیکی» هستند که واقعیت راستین از آنها تشکیل شده است. نظریه ابدآلیستی وی درباره شناخت نیز مبتنی بر نظریه فوق‌الذکر است. لایبنیتس می‌گوید که علمی که انسان از «من» دارد فی‌نفسه حقیقی است و ما با مشاهده نفس خویش به جوهر درونی خود پی می‌بریم و این شناختی حضوری و شهودی است^۱. باید همه اشیاء را از لحاظ جوهر درونی، از طریق مقایسه آنها با روح خویشتن (روح انسان) باز شناخت. لایبنیتس نیز مانند دکارت و لاک برای باور است که احساسهای ذهنی بی‌واسطه، بدیهی‌تر و یقینی‌ترند. وی می‌گوید که هر موناد صاحب قوه میل و احساس است و نیز مونادها را به عنوان صور ذاتی تعریف می‌نماید (و بدینسان تأثیر فلسفه‌اش را در رابطه با موناد از فلسفه اسکولاستیک برملا می‌سازد).

به نظر لایبنیتس این جهان مادی که در معرض دریافت ما واقع می‌شود، واقعیتی است که حقیقت ندارد. بدینسان که این جهان پدیداری بیش نیست و مانند هر پدیداری مبانی و ریشه‌هایی دارد. (*Phenomenon bene Fundatum*) مکان همان نظام پدیدارهای موجود است و زمان نیز سامان توانی همان پدیدارها به‌شمار می‌آید. بنابراین ماده، مکان و زمان نه با خود هستی بلکه با پدیدارها مرتبطند.

یکی از مسائل اساسی که فلسفه لایبنیتس همیشه بر گشودنش کوشش نموده، مسأله مبانی منطقی شناخت بشری است. این فلسفه در حل این مسأله از راههای موجود در فلسفه اصالت عقل بهره جسته است. به نظر لایبنیتس کمال مطلوب شناخت علمی، استنتاج عقلی محض است. معیار حقیقی بودن اندیشه‌ها را نباید در انطباق آنها برواقعیت بیرونی جستجو کرد، بلکه باید گفت که این معیار در درون خود عقل نهفته است. زیرا مفهومی ممکن است حقیقی باشد، در همان حال که مضمونش هیچ مشابهنی با جهان بیرونی ندارد.

1. Connaissance Intuitive

مفهوم قابل امکان و حقیقی باید عاری از تناقضات درونی باشد و باید بتوان آنرا نقطه عزیمتی برای قضایای بعدی شمرد. اگر ماموفق شویم که این مفاهیم را از لحاظ عقلی بنا نمائیم در این صورت حقیقت آنها را قطعی دانسته و در این امر هیچ شکي روا نمی‌داریم. ساختمان فطری تعقلی، این امکان را پدید آورده که بینشهای حقیقتاً علمی و مضمثرمراز اوهام بیهوده و مجردی که زاده تخیلند متمایز شود. چنانچه بخواهیم درباره ارزش علمی يك مفهوم اطمینان حاصل نمائیم، بدو باید آنرا به عناصر ساده تقسیم کنیم. در اینجا یعنی در مرحله نخست شناخت علمی، بامکاشفه و علم حضوری سروکار داریم. معلوماتی که در اینجا حاصل می‌شوند بیشترین قطعیت را دارند. اما شناخت از این مرحله به بعد با واسطه است بدینسان که برپایه معلومات حضوری، معلومات دیگری تحصیل می‌گردد.

لایبنیتس خواهان آنست که کمیت بی‌پایان مفاهیم در چند مفهوم تلخیص شود. آنگاه این چند مفهوم بامحك تجربه سنجیده شوند، یعنی تجربه بر آنها صحه گذارد. چنانچه مثلاً در هندسه خط سیر همه نقاطی را که در حال حرکت هستند، می‌توان در دو حرکت خلاصه نمود. یکی حرکت بر اساس خط راست و دیگری حرکت بر اساس دایره، زیرا اگر این دو خط را به عنوان مقدمه قبول کنیم، در آن صورت می‌توان ثابت نمود که همه خطوط دیگر نیز امکانپذیر می‌باشند: خط منحنی، خط شکسته، خط مارپیچ و غیره.

لایبنیتس می‌گوید که ساختمان ترکیبی شناخت علمی، تنها هنگامی به پایان می‌رسد که کار تحلیل مفاهیم و تجزیه آنها به عناصر ساده تحقق یابد، اما چنین می‌افزاید که این تحلیل بادشواریهای بزرگ مقارن است.

به عقیده لایبنیتس سنگ بنای هر شناخت علمی مفهوم حقیقت است. وی کتاب تفکرات در باب شناخت، حقیقت و مفاهیم را بدین موضوع اختصاص داده. در این اثر آمده است که باید با وضوح و بی‌هیچ ابهامی بدین پرسش که حقیقت چیست، پاسخ داد و روشن کرد که چه مقدمات استواری در درون این مفهوم نهفته‌اند «به همان نحو که اگر کسی بخواهد، خانه‌ای را در شنزار بنا کند باید آنقدر حفر نماید تا باز مینی سخت و سنگی روبرو شود و آنکه می‌خواهد گره کور و درهمی را بگشاید، در پی نقطه مناسب می‌گردد و باز همانطور که ارشمیدس برای حرکت دادن سنگین‌ترین اجسام، جای ثابتی را جستجو می‌کرد، همانطور هم آنکس که بخواهد، مبانی شناخت بشری را پایه‌ریزی کند، نقطه استوار

۱. نقل از الف. کاسیره: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und*

جلد دوم. برلین، ۱۹۲۷، صفحه ۱۳۲. *Wissenschaft des neueren zeit*.

و محکمی بعنوان تکیه گاه لازم دارد تا با پای گذاشتن در آن نقطه با اطمینان هر چه تمامتر به بالا صعود کند. اما تکیه گاه را باید در کجا پیدا کرد؟ پاسخ آنست که این نقطه عزیمت را باید در طبیعت کلی خود حقیقت جستجو نمود. پس لایبنیتس نه خود آگاهی (شناخت نفس) بلکه تعریف حقیقت را نقطه عزیمت می داند.

به عقیده او باید نه از تحلیل اشیاء بلکه از تحلیل قضایا آغاز نمود. اما قضایا را باید بر چه اساس سنجید؟ وی پاسخ می گوید که معیار کلی اعتبار و موثق بودن هر قضیه چنین است: موضوع باید متضمن محمول باشد. قضیه نباید به مضمون موضوع چیزی را بیفزاید که با آن بیگانه است. به نظر لایبنیتس بینشهای تجربه گرای متداول درباره قضایا برخطایند. آنها بر این پندارند که قضیه از دو مفهوم بیگانه از هم که در جوار یکدیگر واقع شده اند، متشکل شده است. اما در این صورت باید گفت عباراتی که توسط این مفاهیم بیان می شوند به جز نوعی رابطه ساده تداعی کننده نمی باشند در حالی که قضیه منطقی باید معنا و ضرورت غیر قابل تردیدی را افاده نماید.

گاه می گویند که تشکیل قضایا بر اساس مقایسه تجربه اشیاء منفرد تحقق می یابد، همچنان که مفاهیم را نیز مجموعه کثیری از بوده های^۱ مشخص تصور می کنند که مورد مشاهده قرار گرفته و در نام کلی واحدی بیان گشته. اما لایبنیتس عقیده دارد که بر اساس این بینش، مفهوم، دیگر نه ابزاری برای تحقیق بلکه حافظه ای است که معلوماتی را که از طریق منابع دیگری جمع آوری شده اند و توضیح خود را در خود دارند، در خود نگاه می دارد. با چنین بینشی، استنتاج، هیچ معلومات تازه ای به بار نمی آورد و نتیجه استنتاج از آن معلوماتی که قبلاً داشتیم فراتر نمی رود. بنابراین در این صورت استنتاج، دانسته های ما را فزونی نمی بخشد بلکه آنرا محدود می نماید، زیرا تنها از بخشی از حقیقت که در حکم اولیه وجود دارد، سخن می گوید.

لایبنیتس بینش تازه ای را درباره قضیه کلی عرضه می دارد. اگر کلیت مفهوم، منحصرراً از تجمع موارد شخصی مجزا از یکدیگر سرچشمه یابد، در این صورت استنتاجی که بر اساس احکام کلی صورت گیرد، همان دور است. اما لایبنیتس می گوید که کلیت قضایا و مفاهیم نه بر اساس کمیت موارد مشاهده شده، بلکه بر پایه وجه کیفی قضایا و مفاهیم بنا شده است.

به عقیده او جنبه کیفی مورد نظر، همان تعریف مفهوم است. این تعریف کاملاً

مستقل از این مطلب که در طبیعت چه تعداد از اشیاء منفرد و شخصی با تعریف مورد نظر مطابق است، وجود دارد. استقلال این تعریف حتی اگر اشیاء مشخص مورد نظر در طبیعت موجود نباشند، باز پابرجا باقی می ماند. بنابراین مفهوم را باید نه به عنوان حاصل جمع عددی موارد مجزا بلکه به عنوان وحدتی از يك كل منطقی در نظر آورد. آنچه در يك مفهوم اهمیت دارد وحدت آن ساخت ذاتی است که آن مفهوم براساس آن تشکیل شده و در نتیجه باید گفت که تعدد نمونه های شخصی موجود در جهان در این رهگذر فاقد اهمیت است. لایبنیتس در اینجا به زبان ایدئالیستی سخن می گوید. زیرا مفاهیم را نه انعکاس های واقعیت عینی بلکه مستقل فرض نموده است.

وی نظریه بنیان عقلانی استقراء را نیز به دست می دهد. جوهر استقراء چنین است که براساس شمار کوچکی از مواردی که بی واسطه مشاهده شده اند، می توان به کثرت بی پایانی از موارد مشاهده نشده اطلاع حاصل نمود. لایبنیتس در این باره می پرسد چه چیز ما را مجاز می دارد که آنچه را که در رابطه با موارد مشاهده شده به ثبوت رسیده به موارد مشاهده نشده نیز بسط دهیم و آیا چگونه تضمین می نمائیم که آنچه که مشاهده نموده ایم در مورد نادیده ها نیز صحت دارد. پاسخی که خود او در این مورد میدهد این است که استدلال استقرائی از معلوم به مجهول و از گذشته به آینده براساس اصل موضوعه ای منطقی استوار است و آن اصل قانونمندی همه اموری است که در جهان رخ می دهند.

پس مفهوم عقلانی حقیقت، شرط ضروری استقراء است به گونه ای که می توان گفت که بنیان استقراء را باید در خود عقل جستجو کرد.

به عقیده لایبنیتس قضایا انواع دوگانه ای دارند که از ریشه بایکدیگر متفاوتند: قضایای تجربی و قضایای عقلانی. اما اگر از دیدگاه برهان بنگریم همه قضایا یکسانند، زیرا رابطه میان موضوع و محمول باید رابطه ای منطقی باشد. باینهمه رابطه منطقی در درجات گوناگونی ظاهر می شود و در این صورت حقایق به حقایق ضروری و حقایق غیر ضروری تقسیم می گردند. در حقایق ضروری تحلیل منطقی تا پایان صورت گرفته در صورتی که در حقایق غیر ضروری، تحلیل منطقی به گونه ای ناکامل انجام شده و جنبه تخمینی دارد. اما در هر حال راه منتهی به حقیقت همان روشهای عمومی عقل است. هدف علم همانا تجزیه فزاینده هر حقیقت رخدادی^۱ است، بدینسان که علم باید حقایقی را که مشاهده و عرضه می دارد، تحلیل نماید تا آنکه مبانی قبلی^۲ قضیه ای که این حقیقت در آن بیان شده بیش از

بیش مکشوف گردد.

لایبنیتس چنین می آموزد که ذهن، خود، آفریننده همه مفاهیم و افکار خویش است. این امور در گوشه های پنهان و ژرف ضمیر ساخته می شوند. حتی وقتی به نظر ما می آید که چیزی را به گونه ای کاملاً منفعل ادراک کرده ایم، در واقع امر ادراک شده يك ساخته ذهنی است. بدین معنا که گاه مفاهیمی در ذهن ساخته می شوند که ما کاملاً از آنها مطلع نیستیم. بنا بر نظریه لایبنیتس آنچه را که ماهیت اشیاء می نامیم به جز ماهیت خود ذهن نمی باشد. به عبارت دیگر به نظر لایبنیتس روح به مثابه موند هیچ پنجره و روزنه ای ندارد. هیچ چیز از بیرون به درونش رخنه نمی کند. هرچه ذهنی است، در درون خود ذهن و در پرتو فعالیتی که انجام می دهد، پدید می آید. حقیقت جزئی و حقیقت رخدادی نیز از اصول کلی عقل زاده شده و در معرض دریافت ذهن واقع می شوند.

کاسیره می گوید بینشی که لایبنیتس درباره ماهیت حقیقت به دست می دهد، به منطق وی معنای جدیدی بخشیده و وظیفه تازه ای برای آن تعیین می نماید: نباید خود را به توصیف رابطه صوری فکر محدود نمود. نباید فکر را در يك مجموعه منظم خلاصه کرد، بلکه لازم است که مجموعه شناخت خود بررسی گردد. از این رو در نظریه لایبنیتس منطق با علم ترکیب کننده رابطه ای درونی دارد و طرحی از «دانش عمومی» به دست می دهد. شالوده های برهانی این دانش برای ما جنبه قبلی دارند. ماده هر دانشی در درون خود ما واقع شده و آنچه «دانش عمومی» انجام می دهد، فقط آن است که با استفاده از شیوه ای منظم راه جذب این ماده را به مامی آموزد.

هر ماده شناختی بدو به صورت درهم و مبهمی بر ما ظاهر می شود. آنگاه این ماده توسط فکر اشکالی معین و دقیق می پذیرد و بدینسان ماده اولیه بتدریج وضوح می یابد. لایبنیتس در کتاب کم حجم تفکرات در باب شناخت، حقیقت و مفاهیم (۱۶۸۴) از این مراحل شناخت سخن می گوید. در نخستین مرحله شناخت، تصور ما درباره موضوع هنگامی ظلمانی است که ما اگر بار دیگر با آن برخورد کنیم، بازش نشناسیم و نتوانیم آنرا از دیگر موضوعها تشخیص دهیم. موضوع هنگامی آشکار و روشن است که در برخورد بعدی بلافاصله شناخته شود و با دیگر اشیاء مشتبه نگردد. اما تصورات روشن ممکن است، تقریبی یا دقیق باشند. از این رو دومین مرحله شناخت، ناظر بر تبدیل تصورات تقریبی به شناخت دقیق است. تصورات ما درباره اشیاء هنگامی تقریبی است که ما شیء را به عنوان يك کل شناخته ایم اما قادر به تشخیص اجزاء و کیفیات آن به طور جداگانه نمی باشیم. تصورات ماهنگامی دقیق و متمایز است که ماصفات اجزاء و جوه خاص شیء را به

روشنی باز شناسیم.

به نظر لایبنیتس مرحله بعدی شناخت، مرحله‌ای است که در آن معلومات غیرجامع به معلومات جامع بدل می‌شوند. ممکن است تصور ما درباره یک موضوع روشن و متمایز اما فاقد جامعیت باشد و هنگامی چنین است که علم ما از اجزاء، تمام و کامل نبوده یعنی شناخت ما صفات، وجوه، اجزاء اشیاء و همه موارد مربوطه را فرا نگرفته است. البته این به معنای شناخت کامل است و باید گفت با توجه به اینکه تحلیل موضوع ممکن است تا بی نهایت تعمیق شود، مفهوم کاملاً جامع و مطلقاً کامل موضوع منحصرأ به صورت هدفی ظاهر می‌شود که علم ما می‌کوشد، بر آن دست یابد و بیش از پیش بدان نزدیک گردد.

هدف از فن و هنر ترکیب ایجاد ارتباط و پیوند میان همه عناصر معین است. بنابر این ترکیب حاوی طرحی کامل از همه مسائلی است که واقعیت بر ما عرضه می‌دارد. از آنجا که هر بزرگی از امور کوچک تشکیل شده (جسم بزرگ از اتمها و ملکولها ترکیب یافته) باید گفت روشی که علم ترکیبی معلوم داشته نیکوترین شیوه برای رخنه در رموز طبیعت است. هر قدر ما جزئیات اشیاء و اجزاء آن جزئیات را بیشتر بشناسیم شناخت ما درباره اشیاء ژرف تر است. هر جودی از عناصر بسیط و ساده تر از خود تشکیل شده و معنای اصلی اتمیسم نیز همین است.

به نظر می‌آید که منطق کنایاتی معاصر (منطق ریاضی) در همان سال انتشار کتاب لایبنیتس موسوم به هنر ترکیب^۱ (۱۶۶۶) زاده گشت. این اثر خلاصه‌ای از طرح مجرد دانش کلی بود. لایبنیتس بعدها به این طرح صورت مشخص داد و آنرا دگرگون نمود. بدینسان که قبلاً تعریف عناصر، نقطه مرکزی آن بود و مضمون این تعریف اتصال و ترکیب عناصر به شمار می‌آمد، اما بعد آنچه در این طرح جنبه مرکزی داشت، همان صورتها و اشکال رابطه بود.

روشهای رابطه فوق موضوع اصلی پژوهش گردید. لایبنیتس اشکال رابطه رافی نفسه مطالعه کرد و این اشکال را از مضمون مادی منتزع نمود و بدینسان روشهای متعدد محاسبه مفهومی^۲ را مکشوف ساخت. اینها روشهای پیشرفت قیاسی بودند که از یک مفهوم به مفهومی جدید و از حقیقتی به حقیقت تازه رهنمون می‌شدند. لایبنیتس از آن پس عدد را نیز به گونه‌ای دیگر فهمید: وی ابتداء عدد را مجموعه‌ای از واحدها^۳ می‌پنداشت، اما بعداً عدد را بعنوان رابطه کمیتها توصیف نمود.

به نظر لایبنیتس عدد ساده‌ترین نمونه رابطه^۱ به‌طور کلی است. منطق ریاضیات هر دو از روابط سخن می‌گویند و عدد نوعی رابطه را بیان می‌نماید. از این رو ریاضیات ماده‌ای است که در آن اشکال گوناگون استنتاج شده و تبلور یافته است. علوم، هر یک، از ریاضیات بهره جسته‌اند. پس منطقی که در هر یک از دانش‌ها به کار رفته نیمه ارسطویی و نیمه نوین است.

اما معرفت‌کنایتی به نظر لایبنیتس کدام است؟ برای دریافت این موضوع باید به یاد داشت که لایبنیتس با نظریه انعکاس که موافق آن شناخت انعکاس راستین دنیای بیرون از وجدان است، موافقتی ندارد. به عقیده او مفاهیم و اندیشه‌ها نه تصویر بلکه کنایه‌ها (سمبولها)ی واقعیتند؛ شباهتی میان مفاهیم و مضمونی که آن مفاهیم بیان می‌دارند، موجود نمی‌باشد. اندیشه‌ها وجود عینی را در همه وجوه و ویژگی‌هایش منعکس نمی‌کنند، بلکه شناخت کاملی درباره روابطی که میان عناصر این وجوه برقرار است بدست می‌دهند. بدینسان که آنها را به زبان خود ترجمه می‌کنند.

لایبنیتس چگونگی تعریف و توضیح اشیاء را چنین وصف می‌کند: «به یاری يك موضوع می‌توان موضوع دیگری را بیان داشت، و این در صورتی است که میان همه مطالبی که می‌توان درباره موضوع دوم بیان داشت، رابطه‌ای ثابت و منظم برقرار باشد^۲». چنانچه مدل ماشین بیانگر خود ماشین است و طرح پرسپکتیو، جسم سه بعدی را بیان می‌دارد. همچنانکه عبارت، از اندیشه، عدد و مقدار و معادله جبری از دایره و یادیدگر اشکال هندسی سخن می‌گویند. از این مطلب این نتیجه حاصل می‌شود که یکسانی تعبیر موضوع و خود موضوع ضرورتی ندارد و آنچه الزامی است شباهت دقیق روابط است. لایبنیتس آنگاه اذعان می‌نماید که پاره‌ای از تعبیرها واجد شالوده‌ای طبیعی می‌باشند و پاره‌ای دیگر مثلاً^۳ واژه‌ها و دیگر علائم لا اقل بعضاً ارادی و وضعی هستند.

البته نوعی انطباق و همخوانی میان تصور ما از اشیاء و خود اشیاء موجود است، اما به نظر لایبنیتس این انطباق به تصویر اشیاء در ذهن ما مربوط نمی‌شود.

ذهن آدمی با قوه تفکری که دارد خود مفاهیم خویش را می‌آفریند و قادر است نتایجی را استخراج کند که تماماً با آنچه در جهان عینی وجود دارد منطبق می‌باشند. چنانچه مثلاً^۴

1. Rapport

*Das Erkenntnis problem in der philosophie und
Wissenschaft des neuern Zeit, P.168*

۲. نقل از ا. کاسیره؛

می‌توان گفت که گرچه مفهوم دایره بادایره‌ای که در طبیعت وجود دارد همانند نمی‌باشد، علم هندسه از آن مفهوم حقایق را استخراج کرده که تجربه مربوط به دوایر واقعی که در طبیعت وجود دارند، آنرا تأیید می‌نماید. این انطباق برچه اساسی استوار است و چگونه است که از مفهومی کاملاً ذهنی می‌توان نتایج عینی را استخراج نمود و چگونه است که ساخته‌های ذهن بشری بر طبیعت منطبق می‌شوند. پاسخ لایبنیتس وی را به بن‌بستی می‌کشد که گریزگاه معقولی ندارد و چاره‌ای برایش جز توسل به معجزه باقی نمی‌ماند.

اصحاب اصالت تصور، نظریه لایبنیتس را درباره شناخت کنایتی مدح بسیار کردند. چنانچه به نظر ا. کاسیره «اهمیت لایبنیتس در آن است که در راه غلبه بر نظریه انعکاس، گام اولیه و تعیین کننده‌ای را برداشته است»^۱.

لایبنیتس برخلاف لادریون به توافق کامل و منظمی میان تصورات ما و جهان عینی (توازی عین و ذهن) باور دارد. بنابراین انتقادش از نظریه انعکاس در نیمه راه متوقف می‌شود و نه تنها نتایج لادری نمی‌گیرد بلکه مانند یک جزم‌اندیش کامل به وجود حقایق جاودانه و مطلق اذعان می‌نماید. به نظر او این حقایق جاودانه به رویدادها و وجود این یا آن شیء مربوط نمی‌شوند. بلکه با شرایط عام و ضروری هستی اشیاء و آنچه ضرورتاً از این شرایط ناشی می‌شود، ارتباط دارند.

بنابر نظریه او اصول عقلانی ریاضی، دانش طبیعی، منطق، اخلاق و حقوق در زمره حقایق ضروری و جاودانه محسوب می‌شوند. این حقایق معنای فی‌نفسه دارند به این معنا که مستقل از این مطلب که اشیاء مرتبط با آنها در واقعیت وجود دارند و یا نه، واجد اعتبارند. پس باید گفت که روابطی را که ریاضیات میان اعداد به ثبوت رسانده، حتی در صورتی که هیچکس برای محاسبه نباشد و هیچ چیز برای محاسبه شدن متحقق نگردد، باز اعتبار و ارزش خود را حفظ می‌نمایند. پس باید گفت که لایبنیتس از ایدآلیسم ذهنی که حقیقت را تابع فاعل شناسنده می‌داند و بدینسان آنرا تماماً ذهنی و نسبی می‌پندارد، بدور است.

وی رابطه میان حقایق جاودانه و رویدادها را به گونه زیرتوصیف می‌کند. حقایق جاودانه به آن نیاز ندارند که بر رویدادها مبتنی باشند، اما در جهان پدیدارها، نظم و ارتباط میان اشیاء و پدیدارها مطابق با حقایق جاودانه تحقق می‌پذیرد و از همین رو است که

۱. نقل از ا. کاسیره، *Das Erkenntnis problem in der philosophie und Wissenschaft des neuern Zeit*, P.168

می بینیم در واقعیت هرگز اشکالی را نمی توان یافت که دقیقاً بر تعاریف هندسی منطبق نگردند و هیچ شکل تجربی و بیرون از ذهنی نیز وجود ندارد که احکام هندسی مربوط به آن فاقد اعتبار باشد.

وبالآخره بینش وی در باره مسأله شناخت به نظام زیر منتهی می شود: شناخت آدمی واجد سلسله ای از مراحل است و هر مرحله معنای خاصی را دارا می باشد. در ذهن ما بدو تأثرات متعدد نامنظمی وجود دارند، آنگاه به تدریج نظم و وحدت در این ماده بی شکل راه می یابد. این فرایند بیانگر گذار از احساسها به مفاهیم متمایز است. هر مرحله ای را که شعور ما در راه توسعه خود طی می کند، ناگزیر ضروری محسوب می شود. هر مرحله استقلال نسبی دارد و حدود و ثغور خویش را دارا است و مراحل دیگر را نفی نمی کند، زیرا واقعیت در تمامیتش تنها در صورتی بر ما مکشوف می شود که ما بتوانیم همه این مراحل را طی نمائیم. ادراک حسی ظاهر ساده ای را بر ما نمایان نمی سازد، بلکه خود معرفتی را عرضه می دارد. اما این معرفت ناکامل است و مقتضی آن است که به یاری مرحله بعدی توسعه پذیرد. بنابراین لازم است که از ادراک حسی به مرحله شناخت دقیق علمی پای نهاد. اما برای نیل بدین هدف نهایی، شناخت ما باید دسته ای از مراحل میانی را بپیماید. در این نردبان صعود فکری، هیچیک از پله ها را نمی توان محذوف نمود؛ مرحله بالاتر منطقاً از مرحله فروتر ناشی شده و بنا به عدم کمال نسبی اش مقتضی مرحله عالیتر است. اما خود این مرحله بالاتر نیز به نوبه خود مقتضی مرحله کاملتری است.

به نظر لایبنیتس احساس و تفکر را نمی توان دو مرحله کیفیاً گوناگون شناخت تلقی کرد. زیرا مفهوم بعدی به طور ناخودآگاه در احساس حضور دارد. به عقیده او احساس مفهومی در حال شدن است که در مرحله نخستین رشد خود واقع شده. بنابراین تفاوت مراحل، تفاوتی کمی است. در این فلسفه دیالکتیک گذار از کمیت به کیفیت مشاهده نمی شود. مطابق فلسفه لایبنیتس رشد و کمال ارتقاء کمی وقفه ناپذیری محسوب می شود که بنابه مراحل تحقق می یابد. هیچ مشخصه کیفی این مراحل را از یکدیگر جدا نمی نماید. اما رابطه ضدین چگونه تلقی می شود، یعنی چگونه می توان اضدادی را که در طول يك فرایند مشاهده می شوند توجیه کرد؟ لایبنیتس می گوید که تفاوت اضداد مربوط به تفاوت درجات است. بنابر نظریه وی هیچ انقطاع وجهشی در طبیعت وجود ندارد و قانون ارتقاء مداوم بر همه جا فرمان می راند. گیتی خود بیانگر ارتقاء و صعودی بی وقفه است و نمایشگاه زنجیره بی پایانی از مونادهاست که بنا بر درجه وضوحی که در احساسشان به

چشم می‌خورد، از یکدیگر متمایز می‌شوند. اما مضمون شناختی همه مונادها یکسان است: هر مונاد آئینه‌ای برای همه جهان است و جهان به جز مجموعه‌ای از موناها نمی‌باشد. از این مطلب این نتیجه شگفت حاصل می‌شود که همه موناها یعنی همه آئینه‌های یکدیگر را منعکس می‌نمایند و در نتیجه هیچ مضمون واقعی در آنها مشاهده نمی‌شود.

وی در جستارهای جدید در باب فهم بشری بر انتقاد لاک از مفاهیم فطری می‌تازد. قبل از لاک، دکارت پاره‌ای از مفاهیم را فطری دانسته بود. اما لاک می‌گفت که مفاهیم فطری واقعیت نداشته و موهومند و بنابر این نباید به هیچ مفهوم فطری بساورد داشت. بنظر دکارت نه همه مفاهیم بلکه پاره‌ای از آنها منشاء بیرونی دارند. لیکن لاک معتقد است که سرچشمه همه مفاهیم دنیای بیرونی است. حال بنابر اعتقاد لایبنیتس باید گفت که خاستگاه هیچ تصور و مفهوم بیرونی جهان بیرون نمی‌باشد.

بدینسان لایبنیتس در اساس جهان بیرونی را منکر است. بنابر نظریه‌اش همه مفاهیم درون‌روح زاده می‌شوند. به عقیده او جنبه فطری مفاهیم البته بدان معنا نیست که مفاهیم در ذهن آدمی به شکل کامل و ساخته و پرداخته وجود دارند. به عقیده او مفاهیم بدو آدر درون ذهن بالقوه و به صورتی نامتمایز موجودند. او در مباحثه‌اش با لاک بر سر این عقیده لاک که در عقل چیزی موجود نیست که از حواس برخاسته باشد، متمم «غیر از خود عقل» را می‌افزاید. به نظر او مفاهیم عقلی نسبت به عقل فطری هستند. می‌گوید که نباید روح آدمی را در بدو تولد به کاغذ سپید نا نوشته‌ای تشبیه کرد، بلکه باید گفت که در ابتداء به قطعه‌ای از مرمر همانند است که خطوط و رگه‌های آن شکل آینده‌اش را از پیش رقم زده است.

لایبنیتس توجه و افری به مسائل ویژه منطق صوری مبذول می‌داشت. وی به شیوه تازه‌ای نظریه قوانین منطق صوری را در رابطه با تفکر بیان نمود. در این رهگذر اصل اینهمانی را در درجه اول قرار داد و جای درخوری را برای اصل دلیل مکفی در نظر گرفت. اصل اینهمانی^۱ را نخستین اصل عقلی تعریف کرد و در این باب قاعده‌ای وجود. شناسی به دست داد: «هر شیء همان است که هست» یا «الف، الف است» یا «ب، ب است»^۲ و غیره. در نظریه او همچنین اصل تناقض بدین گونه تدوین شده است. غیر ممکن است که چیزی در آن واحد هم موجود باشد و هم نباشد و یا به عبارت دیگر «هر چه الف است ممکن

1. Le Principe d'identité

نیست غیرالف باشد»، «الف نه غیر الف است» اما در کنار این قاعده وجودشناسی قاعده دیگری به دست می‌دهد که واجد جنبه منطقی محض است: «هر عبارتی یا صادق است یا کاذب^۱». لایبنیتس در این رابطه منطقی، اصل تناقض^۲ و اصل نفی شق ثالث را بایکدیگر مرتبط نموده و پیوند زده است. همچنین در نظریه منطقی این فیلسوف اصل تناقض به گونه زیر تعریف شده است. هرچه خود را نفی کند کاذب است و هرچه کاذب را منتفی نماید حقیقی است. بنابراین قاعده آمده اصل تناقض مفاهیم حقیقی و کاذب را تعیین می‌نماید. لایبنیتس خود مدلل داشته که قاعده فوق دو حقیقت را در خود جمع نموده است: (۱) حقیقت و کذب در درون يك حکم بایکدیگر جمع نمی‌شوند و یا به عبارت دیگر هیچ حکمی نمی‌تواند در آن واحد هم صادق و هم کاذب باشد. (۲) حد وسطی میان حقیقت و کذب وجود ندارد به این معنا که ممکن نیست عبارت واحدی نه صادق باشد و نه کاذب.

لایبنیتس میان دو تفسیر موجود درباره اصل تناقض مردد است: گاه به تبعیت از ارسطو از این اصل چنین استنباط می‌کند که موافق آن قبول دو قضیه که یکی آنچه را که دیگری اثبات نموده نفی می‌نماید، مجاز نمی‌باشد و گاه از معنای «الف، غیر الف نمی‌باشد» بهره می‌گیرد و اصل تناقض را اصلی تفسیر می‌کند که موافق آن نمی‌توان قضیه‌ای را که حاوی تناقض است حقیقی به شمار آورد. یعنی می‌گوید که اصل تناقض منع قبول صحت قضیه‌ای است که در آن محمول ناقض موضوع باشد. پس اصل تناقض به دو شیوه زیر تفسیر شده است. گاه ناسازگاری دو قضیه «الف، الف است» و «الف، الف نمی‌باشد» مورد نظر است و گاه به کذب قضیه‌ای اذعان شده که در آن محمول غیرالف به موضوع الف منسوب شده است («الف، غیرالف است»).

قوانین ارسطویی تناقض و نفی شق ثالث نافی رابطه قضایای دوگانه‌ای است که یکی آنچه را که دیگری اثبات کرده نفی می‌نماید. اما تفسیر دوم که توسط لایبنیتس ارائه شده و بعداً کانت آنرا توسعه داده بیانگر کذب قضیه‌ای است که در آن محمول موضوع را نقض می‌نماید و با آن در تناقض است. با این همه باید گفت که در میان این دو رابطه رابطه ارسطویی، متمرثر و بارآور است. در صورتی که قاعده لایبنیتس و کانت که می‌خواهند با روشهای صوری محض، کذب يك قضیه را با توجه به روابط موجود میان موضوع و محمول تعیین کنند، عقیم به نظر می‌آید. زیرا هدفی را در برابر منطق صوری می‌گذارند

که تحقق نیافتنی است. از سوی دیگر همانطور که انگلس در نظریه خود درباره ماهیت قضیه منطقی بیان داشته، فورمول لایبنیتس و کانت از لحاظ منطق دیالکتیک نیز کاربردی ندارد.

لایبنیتس ثابت می‌نماید که اصل اینهمانی و تناقض شالوده قیاس و هر شناخت قیاسی به‌شمار می‌آیند.

او میان حقایق تجربی (تصادفی) و یا حقیقت مربوط به رخدادها از یکسو و حقایق مربوط به اندیشه محض ضروری و یا حقایق عقلی از سوی دیگر تمایز قائل شده و اساس آنها را از لحاظ منطقی متفاوت می‌بیند. چنانچه می‌گوید که قانون منطقی تناقض اصل همه حقایق عقلی است و قانون دلیل مکفی^۱ بنیان همه حقایق برخاسته از تجربه است. حقیقت ضروری عقل شامل حکمی می‌شود که در صورت بیان حکم مخالف آن تناقض منطقی بروز نماید. حقایق مربوط به رویدادها را که با پدیدارهای گذرنده پیوند دارند، نمی‌توان از راه مکاشفه محض استخراج نمود. لایبنیتس درباره این امور اصل ویژه‌ای را تعیین می‌کند که دقیقاً همان اصل دلیل مکفی می‌باشد و این اصل چنین است: «هرچه وجود دارد برای موجودیتش دلیل مکفی موجود است».

بنابر اصل لایبنیتسی دلیل مکفی، هیچ پدیداری ممکن نیست، حقیقی یا واقعی باشد و هیچ مقصودی نمی‌تواند صادق یا صحیح تصور شود بی‌آنکه دلیل مکفی برای آن موجود باشد. اگر در جهان رویدادها و پدیدارها چنینند که هستند و به گونه‌ای دیگر موجود نمی‌باشند، پس دلیلی در کار بوده و این دلیل سبب شده که آنها چنین باشند و غیر آن نباشند.

پس می‌توان گفت که در نظریه لایبنیتس اصل دلیل مکفی خود بر قبول فرمانروایی عام علیت در جهان مبتنی است. بسیار چیزها توجیه عقلانی ندارند یعنی نمی‌توان آنها را مستقیماً از عقل استنتاج نمود اما دلیلی دارند که به آنها جنبه عقلی با واسطه‌ای می‌دهد. همانطور که قبلاً گفتیم قانون دلیل مکفی، اصلی است که بر حقایق برخاسته از تجربه («تصادفات»، رویدادها) حکومت می‌کند و قبول این امر نشان می‌دهد که لایبنیتس در عین قبول خصلت بیرونی تصادف^۲، آنها را به مثابه عدم علیت^۳ بلکه برعکس آنها را به عنوان بروزی از قانون علیت که بر سراسر جهان مادی فرمانروایی دارد، ادراک

1. Le principe de raison Suffisante
2. Contingente
3. Mon – Causalité

می‌کند.

وی نقش شناختی قوانین بنیادی منطق را از وجه دیگری نیز ارزیابی می‌نماید. بدینسان که می‌گوید موضوعات تفکر دو حالت بیشتر ندارند. یا آنکه آنها را باید صرفاً اموری ممکن به‌شمار آورد، یعنی چنینند که منحصراً قابل درکند و یا آنکه اموری هستند که علاوه بر ممکن بودن، متحقق نیز می‌باشند. پس همهٔ امور شناختی هرچه و از هر قسم از این دو نوع موضوع فکری بیرون نیستند. در زمینهٔ موضوعات ممکن فکر، قانون اینهمانی (هر موضوع با خود منطبق است) و قانون تناقض (هیچ یک از موضوعات نباید، حاوی تناقض باشد) عمل می‌کنند. در حالیکه در پهنهٔ موضوعات متحقق (رویدادهای طبیعت) قانون علیت فرمان می‌راند. (دلیل مکفی برای هر چیز). اما چرا لایبنیتس چنین می‌گوید زیرا به نظر او که پیرو اصالت عقل بوده مفاهیم دلیل و علت مفهوم واحدی را تشکیل می‌دهند.

همهٔ امور متحقق (که واقعاً موجودند) نه تنها با خود بلکه با یکدیگر نیز توافق دارند و نه تنها با شروط منطقی بلکه با شرایط فیزیکی نیز همخوانند. امر ممکن الزاماً متحقق نمی‌باشد، اما امر متحقق ضرورتاً ممکن است. از این رو اصل اینهمانی که در نظریهٔ لایبنیتس بنیادی‌ترین قانون هستی به‌شمار می‌آید، در رابطه با همهٔ امور بلااستثناء صادق است، یعنی هم در رابطه با فکر و هم در رابطه با موجود متحقق، مصداق دارد، در حالی که قانون علیت تنها در رابطه با امور و پدیده‌های واقعیت صدق می‌نماید.

در منطق لایبنیتس اصل تناقض اصطلاحاً از اصل اینهمانی مشتق شده است: اگر بپذیریم که هر شیء با خویش توافق دارد، نتیجه‌ای که بلافاصله از این حکم حاصل می‌شود آن است که هیچ شیء‌ای با خود در تناقض واقع نمی‌گردد. اگر الف با الف مساوی است در این صورت ممکن نیست که با الف مساوی نباشد و با غیر الف مساوی باشد. محمولهایی را که نقیض یکدیگرند و متقابلاً یکدیگر را نفی می‌کنند، نمی‌توان به شیء واحد و یکسانی نسبت داد.

بنابراین به عقیدهٔ لایبنیتس اصل تناقض، انشقاقی از اصل اینهمانی می‌باشد. وی در عین حال که این دو اصل را در زمینهٔ منطقی محض بررسی می‌کند، از مضمون وجود شناسی آنها نیز سخن می‌گوید. از جمله می‌گوید که در جهان دو شیء مطلقاً یکسان که مطلقاً تفاوتی باهم نداشته باشند وجود ندارد. اما در نظریهٔ لایبنیتس مفهوم منطقی اصل اینهمانی وسیعتر از آن مفهومی است که معمولاً منطقیون بدان باور دارند. در واقع به نظر او این اصل نه تنها بیانگر این موضوع است که هر چیز و هر مفهوم با خود برابر است،

بلکه این مطلب را نیز بیان می‌دارد که در هر قضیه موضوع و محمول بایکدیگر توافق دارند و ممکن نیست تناقضی میانشان موجود باشد.

در نتیجه باید گفت که اصل اینهمانی به عقیده لایبنیتس قانونی مربوط به همناوی و توازن است که شرط اساسی حقیقت قضیه به شمار می‌آید. در این باره باید گفت که هگل در انتقادی که از اصل اینهمانی لایبنیتس نموده و در آن چیزی جز تکرار بیهوده تشخیص نداده بر خطا بوده است. زیرا بنا بر قاعده‌ای که لایبنیتس از این اصل به دست می‌دهد، در باره هر موضوع، تنها این مطلب کفایت نمی‌کند که بگوئیم این موضوع، این موضوع است. یعنی نمی‌توان به گفتن این مطلب بسنده نمود که موضوع و محمول قضیه مفهوم واحد و یکسانی می‌باشند. بلکه بنا بر نظریه لایبنیتس این قانون اقتضای دارد که صفات موضوع قضیه که با آن ملازمت دارند، بیان گشته و آنها که با موضوع ملازمتی ندارند و یا با آن در تناقض به سر می‌برند، منتفی شوند.

همچنین خطاست اگر اصل اینهمانی لایبنیتس را با این دستاویز که بیانگر تغییر ناپذیری اشیاء و منکر تکامل است، مردود بدانیم. فلسفه لایبنیتس به رشد و حرکت هر آنچه که موجود است به عنوان یک پدیدار منطقی اذعان دارد و اصل اینهمانی وی فقط مقتضی آن است که تکامل به عنوان حرکتی فی نفسه تلقی شود، یعنی باید آنرا به عنوان حرکت مضمون درونی شیء مورد نظر در نظر آورد. مطابق این اصل نباید به شیء آنچه را که با جوهر آن ناسازگار است، نسبت داد.

دراثر نفوذ لایبنیتس در منطق صوری اصل اینهمانی جایگاه نخست را در میان قوانین فکر اشغال نمود. لایبنیتس از این فکر دفاع می‌کرد که در زمینه رابطه طبیعی و نظام حقایق نیز این اصل باید جای اول را اشغال نماید. پس از لایبنیتس عقل‌گرایان این اصل را به عنوان سنگ بنای نه تنها منطق بلکه وجودشناسی باز شناختند.

او که به فلسفه اصالت عقل باور داشت، اساساً معیار دکارتی حقیقت را معتبر می‌شناخت (مطابق این معیار آنچه ادراکش با وضوح و یقین همراه باشد، حقیقت است). با اینهمه لایبنیتس عقیده داشت که باید متممهایی بر این معیار افزود، تا به یاری آنها بتوان از تفسیر نادرست این معیار مصون بود. وی خاطر نشان می‌نماید که وضوح و بدیهی بودن شناخت، غالباً امری ظاهری است و ممکن است در اثر آن ما در گمراهی ناشی از توهمات خویش فرو افتیم. پس چاره آن است که وضوح و قطعیت شناخت به یاری معیارهای منطق صوری (امتناع نقیضین) و به طور کلی رعایت قوانین و قواعد این منطق تکمیل شود. همچنین باید حکم مورد نظر به یاری تجربه تحکیم شده و از طریق منطق به ثبوت رسد.

در مورد آنچه به حقایق جاودانه (ضروری) عقل مربوط می‌شود، نظر لایبنیتس آن است که حقیقت بساید واضح و بدیهی باشد و از دیدگاه صوری و منطقی و رابطه افکار حقیقت تلمتی شود. به عقیده او حقایق ضروری مستقیماً بر اساس اصولی که با خود عقل ملازمند به ثبوت می‌رسند. این حقایق واجد ضرورت مطلق می‌باشند، به گونه‌ای که تصور نقیض آنها امری غیر ممکن است.

لایبنیتس که تجربه و شناخت عقلی را بایکدیگر در تقابل می‌دید، معتقد بود که پهنه تجربه حسی هر قدر هم که فراخ باشد، مجال است که بتوان علمی حقیقی را که متضمن شناخت کلی و ضروری است بر اساس آن بنا نمود. شناخت حقیقتاً علمی را نه بر پایه رویدادهایی که خصلت تصادفی و جزئی دارند، بلکه تنها بر اساس اصول عقلی می‌توان پایه‌ریزی کرد. علم حقیقی به مثابه شناخت عقلانی که منتج به حقایق ضروری می‌شود، برعکس معلومات حسی مبتنی بر اصول قبلی خود عقل است. لایبنیتس می‌گوید که هیچگاه نباید به تجربه محض یعنی به احکامی که از طریق استقراء و بر اساس رویدادها استخراج شده‌اند اعتماد کرد. بلکه لازم است که داده‌های تجربه را بر حسب اصول عقلی ارزیابی نمود و از استدلال‌هایی بهره جست که بایزاین عقلی سازگارند. اگرگاه تجربه گر تصادفاً موفق شود که از راه استقراء به حقایق کلی دست یابد باز نمی‌توان گفت که این حقایق که تصادفاً به دست آمده‌اند، واجد مبانی عقلانی معتبری هستند. پس تا وقتی که موفق به کشف اصول ضروری نشده‌ایم، هیچ قطعیت و اطمینانی وجود ندارد. این که فلان شیء چنین است و چنان نیست باید از اصول عقل منتج شود و تاهنگامی که این اصول حاصل نشوند، نمی‌توان به حقیقت حکم کلی که از طریق استقراء حاصل شده اعتماد کرد.

پس به نظر لایبنیتس بر اساس رویدادها و از راه استقراء نمی‌توان به کشف حقایق ضروری و کلی که مضمون علم حقیقی را تشکیل می‌دهند نائل آمد. علم واقعی را تنها به یاری قیاس و بر اساس اصول قبلی خود عقل می‌توان بنا نمود. قیاس نیز خود جنبه مضاعفی دارد. یا مستقیم است بدینسان که بر اساس دلایل و علل به معلول و مدلول دست می‌یابیم و یا آنکه ذهن جریان معکوسی را طی می‌کند و بر اساس معلولها و مدلولها به دلایل و یا علل نائل می‌شود.

لایبنیتس به پیروی از افلاطون چنین می‌اندیشد که مفاهیم بیش از آنکه رونوشت پدیدارهای جهان تجربی باشند سرمشقها و نمونه‌های کاملی از این پدیدارها به شمار می‌آیند. این حکم او همان ایدآلیسم عینی است.

تمام نظام لایبنیتی را می‌توان در مفاهیم مربوط به پدیدارهای ساده خلاصه کرد. مونادها همان ذواتند و جهان مادی همان جهان پدیدارهاست. آنچه جسمانی است پدیداری ضروری و مستحکم محسوب می‌شود. لایبنیتس برخلاف نیوتن که به وجود مکان مطلق و زمان مطلق به عنوان ماهیات مستقل اذعان داشت و برخلاف دکارت و اسپینوزا که مکان را صفت ذات مادی تعریف می‌کردند، مکان را نظام پدیدارهای موجود و زمان را نظام توالی پدیدارها، تعریف می‌کند. وی با وجود آنکه مکان و زمان را به حوزه پدیدارها مربوط می‌داند، یعنی آنها را معلول عناصر فکری مونادها می‌شناسد، مانند برکلی برای زمان و مکان جنبه ذهنی محض قائل نمی‌شود زیرا به عقیده او این پدیدارها دارای شالوده عینی و واقعی می‌باشند.

لایبنیتس در نظریه خود درباره قضیه، این فکر را می‌پروراند که محمول به عنوان صفت موضوع در موضوع مندرج است. محمول در هر قضیه، مضمون موضوع را مشخص می‌نماید و در نتیجه بعضاً و یا کلاً با موضوع یکسان است.

قضایا به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌شوند. قضایای تحلیلی بیانگر حقایق ضروری جاودانه هستند و قضایای ترکیبی از حقایق تصادفی و رخدادها حکایت می‌کنند. قضایای تحلیلی آنهایی هستند که ماهیت موضوع را معلوم می‌نمایند، بدینسان که با تجزیه موضوع و بیان صفات ماهوی آن، حقیقت آنرا مکشوف می‌سازند.

قضایای تحلیلی، بدیهی و صادقند زیرا محمولشان بهر حال مضمون اصلی مفهوم موضوع را آشکار می‌سازد. این قضایا مبتنی بر اینهمانی کاملند زیرا در آنها مفهوم در صفات متشکله اش منحل شده است. عملکرد این قضایا را باید در تحلیل این مفاهیم جستجو کرد. لایبنیتس قضایای منطقی و ریاضی را قضایای تحلیلی تعریف می‌کند.

به نظر او قضایای کاذب و علل لغزشها چنین‌اند: (۱) دلایل ناکافی (۲) کاربرد نادرست آنها. (۳) خودداری در بهره‌گیری از دلیل. (۴) قواعد احتمال ناموثق. علاوه بر اینها، مهمترین منشاء لغزش به نظر لایبنیتس اعتماد به مقامات است. عواطف نیز منشاء بسیاری از نظرات ناصواب به‌شمار می‌آیند. لایبنیتس در اینجا به سخن ویرویل^۱ شاعر رومی استناد می‌جوید: «آنکه دلباخته است خود فریب خویش را می‌آفریند». خود این امر که در میان مردمان اختلافهای کثیری در رابطه با مسائل گوناگون وجود دارد

ثابت می‌کند که ابنای بشر غالباً اشتباه می‌نمایند، زیرا حقیقت یکی است در حالی که در بینش مردمان درباره موضوعی یگانه تفاوت عظیمی به چشم می‌خورد.

نظریه لایبنیتس درباره فرضیه جالب است. وی می‌گوید که با فرضیه‌های گوناگون می‌توان این یا آن پدیدار را به‌خوبی توضیح داد. براساس نظریه او به‌طور کلی وقتی که با فرضیه‌های گوناگونی روبرو می‌شویم باید فرضیه‌هایی را ترجیح دهیم که کل پدیدار را توضیح می‌دهند و در میان فرضیه‌های نوع اخیر فرضیه‌ای را مرجح‌شماریم که پدیدارهای مورد مطالعه را به ساده‌ترین شیوه بیان می‌نماید و چنین فرضیه‌ای را می‌توان حقیقی دانست. به عقیده لایبنیتس ارزش عینی فرضیه بدین‌مطلب باز می‌گردد که فرضیه تاجیه‌حد می‌تواند بیشترین اطلاعات ناشی از مشاهده را به یاری کمترین مقدمات ممکن توضیح دهد. در میان فرضیه‌ها آنکه سبب پیش‌گویی آینده شود، ارزش ویژه‌ای را دارا می‌باشد. وی در کنار قطعیت، احتمال را نیز وارد منطق نموده است. وی می‌گوید که غالباً باید در فقدان علم قطعی و بدیهی به «سایه روشن احتمالات» بسنده نمود و چنین می‌افزاید که نبود مطالعه مبتنی بر درجه احتمال، نقص اساسی منطق سنتی است. لایبنیتس، احتمال را نه بی‌اطمینانی روانشناختی فاعل‌شناسنده در قبال حقیقت حکم‌موردنظر بلکه امکانی عینی تعریف می‌کند که کم و بیش در این یا آن پدیدار موجود است و عنصری است که از ماهیت خود شیء برمی‌خیزد.

به نظر او منطق صوری واجد ارزش پراتیک است. وی در این باره به مباحثه و مناظره با مخالفان برخاسته است. مخالفان می‌گویند که انسان هوشیار نیازی به منطق ندارد، زیرا وی به خوبی قادر است باتکیه بر خرد و هوش طبیعی همه مسائل نظری و عملی را حل و فصل نماید و می‌افزایند که منطق نمی‌تواند اشخاص کند ذهن را یاری دهد تا به سطح کسانی که طبیعت، هوش و فراست در وجودشان به ودیعه نهاده ارتقاء یابند. لایبنیتس به این فکر اعتراض می‌کند و چنین می‌گوید که ضمیر کم هوش چنانچه از وسائل مناسب بهره جوید و خود را بالا کشد، می‌تواند بر تندترین اذهان غلبه کند، همانطور که کودک قادر است به یاری خط‌کش خطوط را از زبردست‌ترین اساتید که بادست خالی خط می‌کشند، بهتر رسم نماید. بنابراین نوابغ نیز چنانچه از ابزار منطق بهره جویند، نیرویشان چند برابر می‌شود و از نوابغ بی‌منطق بسیار فراتر می‌روند.

لایبنیتس به رشد بعدی منطق امید فراوان بسته بود و در آرزوی ایجاد دانش‌ترکیبی عامی بود که بشر را در نیل به شمار کثیری از کشفیات تازه یاری دهد.

در آغاز قرن هیجدهم کریستین ولف^۱ (۱۶۷۹ تا ۱۷۵۴) به اصلاح و بازسازی فلسفه لایبنیتس همت گماشت. وی این فلسفه را ساده و عام‌الفهم نمود و آنرا به صورتی واضح و انتظام یافته عرضه داشت.

بدینسان آنچه به نام فلسفه لایبنیتس - ولف شهرت یافته پدید آمد و در کار تعلیمات دانشگاهی، متداول گشت. فلسفه لایبنیتس که در کار ولف وضوح و سادگی یافته بود، در عین حال در این رابطه مضمونش را نیز بعضاً از دست می‌داد. چنانچه ولف ثنویت‌گرایی دکارت را اختیار کرده و ماده و روح را ذوات مستقل می‌پنداشت و بر این اساس فکر تقابل این دو را می‌پرورد. ولف مונادهای لایبنیتس را با اتمهای موجود در مکان توصیف می‌کرد که نه کمیتاً (بر اساس اندازه و شکل) بلکه کیفیّتاً (بر حسب نیروها و کیفیات) با یکدیگر متفاوتند.

فلسفه ولف بعضاً و جوهی را که به اسکولاستیک تعلق داشت در فلسفه جدید احیاء نمود و از این رو فلسفه‌اش به حق نام نئواسکولاستیک یافت. از لحاظ روش‌شناسی او را باید در زمره پیروان عقل‌گرایی جزمی به‌شمار آورد، زیرا به نظر وی شناخت علمی و نظری میوه عقل محض است. ولف می‌گوید که اصول شناختی را باید در درون اصلی متعالی تلخیص نمود. این اصل متعالی قانون تناقض است که اصل دلیل مکفی نیز برخاسته از آن است. در اثبات اینکه اصل اخیر از قانون نخسیتن ناشی می‌شود می‌گوید که اگر بگوئیم اشیاء فاقد دلیل مکفی می‌باشند، این بدان معنا است که از هیچ پدید آمده‌اند و این خود تناقضی فی نفسه است.

می‌گوید که در فلسفه باید همان روش معمول در ریاضیات را به کار برد. اما این بدان معنا نیست که فلسفه از لحاظ روش به ریاضیات وابسته است، بلکه بهتر آن است که گفته شود که روش فلسفی نیز مانند روش ریاضی توسط منطق تدوین شده است. درباره ماهیت قیاس عقیده دارد که از مفهوم به‌جز آنچه در او مستتر است نمی‌توان استخراج کرد و از این رو تنها قضایایی حقیقی می‌باشند که در آنها مفهوم موضوع قضیه تحلیل شده باشد.

با اینهمه در ساختمان نظام فلسفی کاربرد چنین بینشی طبیعتاً بسیار دشوار است. از همین رو مشاهده می‌کنیم که در استنتاجهای منطقی ولف دائماً مواد تجربی وارد می‌شوند و در نتیجه گیریه‌ها مؤثر می‌افتند.

درمورد آنچه به علوم تجربی که در زمره پژوهشهایش بوده‌اند، مربوط می‌شود، باید گفت که ولف اذعان دارد که احکام این علوم باید از تجربیات و پژوهشهای مربوط به طبیعت حاصل گردند. اما بهر حال اثبات و تحکیم این احکام باید به یاری آنچه در فلسفه عقلانی بر اساس اصول عالی استنتاج می‌شود، صورت گیرد. تقابلی را که لایبنیتس میان حقایق ضروری و واقعه طبیعی مشاهده می‌کرد، در فلسفه ولف نه تنها نگاهداری بلکه تقویت گردیده است.

ولف فلسفه را دانش واقع^۱ و ممکن^۲ می‌شناسد و منطق را مدخلی بر فلسفه می‌داند و چنین می‌آموزد که تنها اشیاء مشخص منفرد موجودند و به وجود واقعی کلی باور ندارد.

در فلسفه ولف نیز همانند نظریه لایبنیتس قوانین اصلی منطقی، در عین حال قوانین اصلی خود وجودند. ولف نیز مانند خلف خود، از قوانین تفکر، قواعدی وجودشناسانه به دست می‌دهد.

مثلاً^۳ قاعده‌ای که از اصل تناقض به دست می‌دهد چنین است: «ممکن نیست شیء واحد و یکسان در آن واحد هم باشد و هم نباشد» و اصل دلیل مکفی را چنین خلاصه می‌کند: «هر آنچه که موجود است دارای دلیلی مکفی می‌باشد...». بنابراین نظریه وی شناخت امکان، مبتنی بر اصل تناقض است: اگر چیزی ممکن باشد درباره‌اش می‌توان این تصور را نمود که تناقض ناپذیر است، اما امر واقعی بر اصل دلیل مکفی تکیه دارد، زیرا هر آنچه که واقعی است، واجد دلیل است. یعنی در طبیعت هر چیز علتی دارد و این همان وجوب تقدم علت بر معلول است.

اهمیت کار ولف در رابطه با کار منطق، تنظیم مطالب، روشنی بیان، ترتیب و دسته‌بندی مواد به نیکوترین وجه و بیان دقیق نظریه قیاس است. اما نقص منطق وی نوعی گسستگی میان شکل و مضمون و نبود رابطه میان اندیشه‌های منطقی و علوم طبیعی می‌باشد. بینشی که در آن عصر در اوج رشد خود بوده است.

کریستین ولف دو اثر در زمینه منطق به رشته تحریر درآورده است که یکی به زبان آلمانی و دیگری به لسان لاتینی است. کتاب اول به زبان آلمانی در ۱۷۱۲ به رشته تحریر درآمده و تحت عنوان اندیشه‌های معقول در باب قوای عقل بشری و کاربرد دست آن در

شناخت حقیقت منتشر شده است:

فلسفه ولف در آلمان نه تنها میان فیلسوفان بلکه در میان نمایندگان رشته‌های گوناگون علم با اقبال تمام روبرو شد و دانشمندان معلومات علمی خود را با ذهنیت ولفی محك زدند و در پرتو این فلسفه در احکام و آراء علمی تفحص مجدد کردند (چنانچه ولف در میان نمایندگان علم طب پیروان و ادامه دهندگانی یافت). این فلسفه در محافل روشنفکری آلمان نیز منتشر شد و باتأیید و موافقت بسیار قرین گردید.

بدیهی است که فلسفه عقل گرایی ولف به ویژه منطق و نظریه اش در باب روش علمی با تجربه گرایی نیوتن که بر علم بریتانیای آن روزگار فرمان می راند، تصادم می نمود. در طول نیمه اول قرن هیجدهم مباحثه و مناظره ای میان نحله های نیوتنی و نحله های ولف گرای به پاخاست. مرکز نحله های نخستین، انجمن سلطنتی لندن و مرکز نحله های ولف گرای، آکادمی علوم بران بود. این مباحثه در اطراف مسائل مربوط به روش علمی دور می زد: درباره رابطه میان اصول علمی و رخدادها، قوانین دانش و اشیاء واقعی و غیره.

مناظره از یکسو در نشریه انجمن سلطنتی لندن و از سوی دیگر در مجله *Acta eruditorum* که در لایپزیک منتشر می شد، جریان می یافت. نحله نیوتنی (کیل^۱) فرند^۲ و دیگران خواهان آن بود که مرز میان تفسیرهای تجربی و متافیزیکی (فلسفه اولی) دقیقاً تعیین و روشن گردد. نیوتنی ها به جای تعاریف پیشنهادی منطقیون، توصیفهای ساده را پیشنهاد می کردند. به عقیده آنها این توصیفها باید به گونه ای باشد که در پرتو آنها موضوع مورد مطالعه به روشنی و وضوح ادراک گردد و بتوان آنها را از دیگر اشیاء متمایز نمود. نحله نیوتنی بر فلسفه ولف خرده می گرفت که این فلسفه برای تعاریفی که جنس، نوع و تفاوت های خاص اشیاء مورد بحث را تعیین می کنند، اهمیت اساسی قائل است. پیروان نیوتن عقیده داشتند که باید اشیاء را بر اساس خواص آنها توضیح داد و اساس این توضیح صفت و یا دسته ای از صفات هستند که تجربه به عنوان جز لاینفک شیء مورد مطالعه به ما نمایانده است. آنان می گفتند که طرفداران ولف اشیاء را نه بر اساس صفاتی که موثقاً ملازم آن اشیاء می باشند، بلکه بر اساس ذاتیات و ماهیات خیالی که خود واضع آنها هستند، تحلیل می کنند. نحله نیوتنی عقیده داشت که کار شناخت علمی باید این

باشد که شیء مورد مطالعه را به عناصر ساده‌اش منقسم نماید و آنرا در تمام وجوه مجزا توصیف کند. بستگی پدیدار مورد بحث را بادیگر پدیدارها روشن سازد و قوانین ریاضی رابطه پدیدارها را به دست دهد.

می‌گفتند که نیازی نیست بدانکه کوشش شود که اصول علمی را با اصل متافیزیکی متعالی معینی مرتبط نمائیم و آنرا به یکی از اصول متعالی فلسفه اولی پیوند زنیم. این کار بر استحکام اصول علمی نمی‌افزاید. آنچه اهمیت دارد ارزش تجربی واقعی اصول علمی می‌باشد.

بینشهای عمده‌ای که در انجمن سلطنتی لندن حاکم بودند، در کتاب ژوزف گلانوویل^۱ تعبیر و بیان شده‌اند. این فرزانه را معمولاً براساس عنوان کتاب اصلی‌اش موسوم به (شکاکیت علمی *Scepsis Scientifica*, 1665) در زمره شکاکان می‌نهند، اما همانطور که ارنست کاسیره نشان داده^۲، این دیدگاه ناصواب است، زیرا شکاکیت وی تماماً علیه فلسفه کهن سنتی که وی در تقابل با آن روش پژوهش استقرائی را بنا نهاده، حرکت می‌نماید. در واقع موضوع اصلی آثار گلانوویل به بیان تقابل میان بینش اسکولاستیکی طبیعت که موافق آن جهان طبیعی سرشار از ماهیات لفظی محض است از یکسو و روش تجربه‌گرایی که یگانه هدف خود را تعیین دقیق خود پدیدارها قرارداده از سوی دیگر، اختصاص یافته است.

اما ولفیانسم و نیوتنیسم دوجریان متافیزیکی یک‌سویه بودند و در مباحثاتشان هر دو خطا می‌کردند. البته جریان دوم، نسبت به جریان اول مزیتی داشت و آن رابطه‌اش با فنون و باپراتیک تولید بود.

لازم به تذکر است که کوششهایی در جهت آشتی التقاطی دیدگاههای نیوتن و ولف صورت گرفت. چنانچه ساموئل کونیگ^۳ در کتاب خود موسوم به درباب بهترین روشهای دلفی و نیوتنی و درباره توافقات دوستانه‌شان در جهت چنین مصالحه‌ای کوشش نمود.

فلسفه لابینیتس در قرن هیجدهم در آلمان اساساً توسط ولف و پیروانش نمایندگی

1. Joseph Glanwill

۲. ا. کاسیره، همان مأخذ صفحه ۳۹۷.

3. Samuel Koenig

می‌شد و در این رهگذر تنها م. هانش^۱ مستثنی بود که مستقیماً به لایبنیتس استناد می‌کرد و تغییراتی را که ولف در نظام آن حکیم داده بود، نفی می‌نمود. وی کتابی را تحت عنوان فن ابداع در منطق به رشته تحریر درآورد.

در میان شاگردان کریستین ولف باید به الکساندر گوتلیب بومگارتن^۲ (۱۷۱۴ تا ۱۷۶۲) که کانت وی را بزرگترین فیلسوف معاصر می‌خواند، اشاره کرد. کانت از نوشته‌های بومگارتن در درسهای خود بهره جست و در عین حال تذکرات انتقادی چندی را بر آنها اضافه نمود؛

بومگارتن به عنوان بنانهنده واژه شناسی فلسفه آلمان و بنیانگذار زیبایی شناسی آلمانی شناخته شده است. وی فلسفه را دانش «کیفیات در درون اشیاء» تعریف می‌کند. به عقیده او نظریه شناخت که بر آن نام گنوزولوژی^۳ می‌نهد نخستین بخش فلسفه است و مطالعه‌اش مقدم بر متافیزیک می‌باشد. وی نظریه شناخت را به دو بخش منقسم می‌نماید: نظریه شناخت دانی یعنی محسوس (که بدان نام استتیک^۴ می‌دهد) و دیگر منطق است که همان نظریه مربوط به شناخت متعالی می‌باشد. بومگارتن کتابی درمبحث منطق تحریر نموده است. با وجود آنکه اساساً به پینشهای ولف وابسته است در پاره‌ای از نکات به لایبنیتس استناد می‌جوید.

همچنین باید به گوتفرد پلوکه^۵ (۱۷۱۶ تا ۱۷۹۰) که بخش اعظم آثار اصلی خود را به توسعه آثار و نظرات لایبنیتس در باره نظریه حساب منطقی اختصاص داده، اشاره کرد. وی علاوه بر آثاری که به ویژه به روش حساب منطقی اختصاص یافته در کتابهای خود موسوم به مبانی فلسفه نظری و مبانی فلسفه تجربی خلاصه‌ای از نظام منطقی مطلوبش را به دست می‌دهد. پلوکه بیان نظام منطقی خود را با تعاریفی درباره مفاهیم اصلی این علم آغاز می‌نماید. این تعاریف در عین حال بازتاب روشن اعتقاد وی به فلسفه اصالت عقل است.

پلوکه بنیانگذار نظریه‌ای درباره قضیه است که موافق آن ماهیت قضیه به اثبات ونفی اینهمانی میان موضوع و محمول قضیه مربوط می‌شود، یعنی به عبارت دیگر سرشت

1. M. Hansch 2. Alexander Gottlieb Baumgarten
3. Gnoséologie 4. Esthétique
5. Gottfried Plouquet

قضیه همان ایجاب و سلب یعنی رابطه اینهمانی، میان موضوع و محمول است. لازم به تذکر است که چنین بینشی درباره ماهیت قضیه، کار محاسبات ذهنی را در رابطه با نظریه حساب منطقی بروی بس آسان نمود.

فصل دوازدهم

منطق در فرانسه

(قرن هیجدهم)

ماتریالیسم فرانسه در قرن هیجدهم یعنی در روزگار روشنگری پدیداری پیشرو بود که در تاریخ تمدن اروپائی نقش عظیمی را ایفا نمود. ادبیات ضد کلیسایی آن حتی امروز نیز اهمیت خود را حفظ نموده، هرچند که توضیحی تاریخی از جوهر وریشه‌های دیانت به دست نداده است. ماتریالیسم فرانسه در قرن هیجدهم به مسائل خاص منطق توجه اندکی مبذول داشته است. اما در این زمینه باید قبل از همه به ایتین کندیاک^۱ (۱۷۱۵ تا ۱۷۸۰) اشاره کرد. وی گرچه ماتریالیست نبود با تفسیری که از تجربه گرایی لاک به دست داد، در ترویج ماتریالیسم مؤثر افتاد.

کندیاک در نظریه شناخت، در روانشناسی و منطق خط تجربه گرایی را بی گیرانه تر از لاک دنبال نمود. تجربه درونی را که لاک به موازات تجربه بیرونی بدان اذعان داشت، انکار کرد. به عقیده او احساسها یگانه سرچشمه‌ای هستند که مضمون حیات روح تماماً از آن می‌جوشد.

در کتابش موسوم به رساله احساسها، (۱۷۵۴) از لاک که در گذشته با قبول تجربه

1. Etienne Condillac

بیرونی و درونی از او پیروی می‌کرد، فاصله‌گرفت و روانشناسی تازه‌ای پدید آورد و در آن ثابت نمود که هرچه در روان آدمی وجود دارد، از احساسها برخاسته و دگرگونی‌هایی است که در احساسها رخ می‌دهند. کندیاك با تصور مجسمه‌ای که در عالم خیال جان می‌گیرد و احساسها را آغاز می‌کند، می‌گوید که بدو در این مجسمه که جان یافته، احساسهای پراکنده پدید می‌شوند، سپس ادراکها بر اساس احساسها شکل می‌گیرند و هنگامی که ادراکهای چندی ظاهر شدند، نیرومندترین آنها، ضعیف‌ترینشان را می‌پوشاند و بدین گونه است که دقت پدید می‌آید. سپس بر اساس احساسها حافظه زاده می‌شود و آنگاه تفکر بروز می‌کند.

هنگامی که دو احساس هم زمان پدید آیند، ذهن آن دورا بایکدیگر می‌سنجد و بدینسان قضیه تشکیل می‌شود. روح در احساسهای مطلوب زمانی افزون‌تر درنگ می‌کند و بدینسان دیگر احساسها به عقب رانده می‌شوند و بدین گونه است که انتزاع حاصل می‌گردد. تکامل و غنای کنشهای ذهنی با مشارکت احساسها و کلمات فزونی می‌گیرد. تفکر به جز احساسی که دگرگون شده است، نمی‌باشد.

گرچه کندیاك در روانشناسی و در نظریه‌شناخت بر فلسفه اصالت حس تکیه داشت، اما از قبول حل ماتریالیستی مسأله اساسی فلسفه سرباز زد و این راه حل را انکار نمود. وی می‌گوید با توجه به اینکه جسم بعد است و جسم نیز انقطاع پذیر می‌باشد و از اجزاء تشکیل شده نه قادر به احساس و نه تفکر است. زیرا احساس و تفکر مستلزم وحدت عامل احساس کننده و اندیشنده با خود است و در نتیجه تنها روح غیرمادی قادر به حس کردن و اندیشیدن است. بدینسان وی در ورطه تناقض فرو می‌افتد اما بعد بر نقص این ثنویت گرایی پی می‌برد و چاره را در قبول لادری‌گری می‌بیند.

سالهایی چند پس از انتشار رساله احساسها، کندیاك در زمینه منطق، کتابی را به نام فن تفکر منتشر ساخت. این اثر به صورت کتاب درسی و برای تعلیم به شاهزاده فردیناند دوپارم که کندیاك آموزگارش بود، تنظیم شده بود. اما کتاب منطق او که ۱۷۸۱ در پاریس انتشار یافت، در روسیه با اقبال فراوانی مواجه گشت. این کتاب در سال ۱۷۹۲ در پترزبورگ در دو چاپ انتشار یافت و سپس در سال ۱۸۰۴ در مسکو مجدداً منتشر گردید. کندیاك عقیده داشت که اشیاء فی نفسه، غیر قابل شناخت می‌باشند و همه تلاش بشر برای رخنه در جوهر اشیاء کوشش بیهوده است. در نتیجه باید باور داشت که ماهیت ماده، مکان، زمان و حرکت که فیلسوفان اینهمه در جستجویش بوده‌اند، بر کسی مکشوف نخواهد شد.

وی واپسین سالهای فعالیت علمی اش رابطه تدوین روشهای حساب منطقی اختصاص داد (در زبان محاسبات که در ۱۷۹۸ در جلد بیست و سوم مجموعه آثارش انتشار یافته این فعالیت او منعکس شده است).

در مجموعه بینشهای کندیاك مسأله رابطه میان تفکر و زبان جای مهمی را به خود اختصاص داده است. این مسأله در قرن هفدهم و هیجدهم توجه هردو گروه تجربه گرایان و عقل گرایان را به خود جلب نمود. اندیشه زبان همگانی فلسفی که متعلق به دکارت بود توسط لایبنیتس توسعه یافت. هابس نیز تفکر را در رابطه نزدیک با زبان مطالعه کرد و زبان را ابزاری منطقی تعریف نمود که کیفیت خود تفکر بدان بستگی دارد. هابس عقیده داشت که لفظ جزء لاینفک تفکر است و می گفت که الفاظ حامل مفاهیم، قضایا و براهینند و این امور بدون الفاظ قابل تحقق نمی باشند. لاک و بوکلی نیز بر این باور بودند که الفاظ سمبولهای افکارند. آنان این فکر را پیش نهادند که چنانچه از زبانهای گوناگون عناصر منطقی محض آنها را استخراج کنیم، در آن صورت به ایجاد زبان یگانه همگانی توفیق می یابیم.

کندیاك در زمینه رابطه میان تفکر و زبان ازینش مبتنی بر احساس گرایی پیروی می کند. وی وجود فعالیت مستقل فکر را که از تجربه محسوس جدا و مستقل از آن باشد، باور ندارد و می گوید معمولاً برای توضیح تفکر، نیروی دماغی و عقلانی ویژه ای را برای روح تصور می کنند، در صورتی که برای چنین توضیحی به چنین خاصیت و نیرویی نیازی نداریم. این استعداد روح که برای اشیاء علائم و اسماء می سازد بسنده است. بنا براین شالوده هرشناختی را باید در رابطه میان مفهوم و لفظ جستجو کرد. علوم به جز زبانهایی که منظم شده اند نمی باشند. امر واقع به معنای خاص کلمه منحصر آ همان است که احساس منفرد در اختیار ما می گذارد. اما برای آنکه تمام تنوع داده های حسی را بنگریم و آنها را در حافظه نگاه داریم باید مواد احساسی را در گروههای معین دسته بندی کنیم و علائم ثابتی هرچند قرار دادی (به صورت الفاظ) بر آنها بنهیم. در این صورت در میان مواد کثیر تجربه حسی راه خود را می یابیم و هرشیء را با توجه به گروه و علامتش باز می شناسیم. چنانچه در فرایند شناخت، نظامی از انواع اسامی عالی و دانی بنامی کنیم و می کوشیم تا همه اشیاء شخصی (منفرد) و به طور کلی هر آنچه را که موجود است در این انواع بگنجانیم. هدف علم اساساً همین است که نامگذاری ابتدایی اشیاء به وسیله الفاظ را باروشی دقیقتر و مشروحتر به انجام رساند. زبان دانش مانند رشته تسبیح است که دانه های اطلاعات بر خفاسته از ادراک حسی در آن به بند در آمده اند.

اما به نظر *گندیك* اندیشه قادر نیست که در ماهیت اشیاء رخنه نماید. مفاهیم مجرد و سابی کمی هستند که انسان را قادر می سازند که برتنوع اشیاء غلبه جوید. نقش این مفاهیم در کار شناخت از این فراتر نمی رود. ازسوی دیگر از آنجا که این مفاهیم به تصویر جهان یگانگی می دهند آنرا ساده می کنند و در نتیجه ازدقتش می کاهند.

گندیك احکام کلی را همانند مفاهیم کلی می پندارد و اعتبارشان را به مثابه اصول شناخت انکار می کند. می گوید که احکام کلی را نمی توان شالوده های شناخت علمی پنداشت، زیرا این احکام خود حاصل شناخت رویدادهای شخصی (منفرد) می باشند. وی در این باره به نظریه *بیکن* استناد می جوید که موافق آن هر شناخت کلی نتیجه تعمیم امور فردی و جزئی است. به عبارت دیگر احکام کلی خلاصه ای از مشاهدات مربوط به رویدادهای جزئی می باشند.

گندیك نقش فرضیه را در فرایند شناخت مهم و اساسی تلقی می نماید.

پیشهای مادیون فرانسه در قرن هیجدهم درباره نظریه شناخت و منطق، در مقالاتی که در *دائرةالمعارف* مشهور آن عصر انتشار یافته منعکس شده است. این اثر بیست و هشت جلدی از سال ۱۷۵۱ تا ۱۷۷۳ در پاریس منتشر گشت و پنج مجلد مکمل آن بعداً در آمستردام به زیور طبع نائل آمد (۱۷۷۶ تا ۱۷۷۷). دیده رو و *دالامبر* بانیان، ویراستاران و دبیران این اثر بودند. مقالات *دائرةالمعارف* درباره نظریه شناخت و منطق از تجربه گرایی *بیکن* و *لاک* و فلسفه اصالت *حس*، الهام می گرفت.

جهت گیری کلی *دائرةالمعارف* و رسالتی که در اشاعه اندیشه های پیشرو برای خود قائل بود و روح اندیشه های حاکم بر آن در گفتار مقدماتی اش که توسط *دالامبر* به رشته تحریر درآمده با تالو خیره کننده ای بیان شده است. گفتار، موضوع، منشاء و تکامل علوم را که *بیکن* در قرن هفدهم بدان پرداخته بود مطرح می سازد. آنگاه *دالامبر* به موضوع نقش مترقی دانشها در رشد جامعه می پردازد. در اینجا نقش تاریخی پیشوایان علم جدید به ثبوت می رسد. *سپس دالامبر*، *بیکن* را می ستاید و او را فیلسوف عالیمقام می خواند و در برابر وسعت معلوماتش سر خم می کند. همچنین فاسفه دکارت، *لاک*، *لایبنیتس* را ارجی بزرگ می نهد و بر اهمیت روانشناسی *لاک* و فیزیک نیوتن تأکید می کند و از ارزش و اهمیت علمی *گالیله*، *هاروی*، *هویگنس* و غیره سخن بسیار می گوید.

ماتریالیستهای فرانسوی در قرن هیجدهم در نظریه خود درباره شناخت قبل از همه

آرانی را که اسلافشان یعنی مادیون انگلیسی بیان داشته بودند، توسعه دادند. چنانچه دیده‌رو تشکیل قضایا را براساس قبول دو عنصر ملازم و همزیست (احساسها و یا مجموعه‌هایشان) توضیح می‌دهد و براین مطلب چنین می‌افزاید که بازشناسی چنین رابطه‌ای الزاماً باید توسط کلمات صورت گیرد.

پس به نظر دیده‌رو هر قضیه جمع دو یا چند احساس است. به طور کلی هر اندیشه خواه مفهوم، خواه قضیه، خواه استدلال در اساس به جز وحدت و تداخل احساسهای گوناگون نمی‌باشد. به عقیده او تعبیر وحدت احساسها یعنی اندیشه بشری، رابطه‌اشیاء را در جهان عینی منعکس می‌نماید، زیرا احساسها تصاویر اشیائی هستند که در جهان بیرونی وجود دارند.

حال نظرات منطقی دالامبر را می‌آزمائیم. در ماتریالیسم فرانسوی گرایشی که از تجربه گرایی انگلستان برخاسته بود، نمایندگان متعددی داشت که در رأس آنها باید به ولتر اشاره کرد. وی علم آن سرزمین را با نظریات فیوثن آشنا نمود. اما یکی دیگر از چهره‌های اصلی این جریان فکری دالامبر بود که دیدگاههای فلسفی و منطقی‌اش را در کتاب مبانی فلسفه (۱۷۷۹) و نیز در گفتار مقدماتی دائرةالمعارف بیان داشت.

دالامبر در برابر مسأله‌ای که نظامهای فلسفی آن عصر، عقل گرایی و تجربه گرایی آنرا به گونه‌ای متفاوت گشوده بودند، راه حل زیر را عرضه می‌نماید: بدیهیات را نمی‌توان منشأ حقیقت شناخت زیرا پژوهشی دقیق‌تر نشان می‌دهد که بدیهیات همان قضایای اینهمانی هستند و این امر گرچه از یکسو اعتبار و ارزشی ضروری به آنها می‌دهد، از سوی دیگر بیهودگی و پوچی را بر آنها تحمیل می‌کند. به عبارت دیگر قضایای بدیهی به جز تحصیل حاصل نمی‌باشند.

بدیهیات، مضمون تعاریف را تشکیل می‌دهند، اما تعاریف هیچ ارزش آفریننده‌ای ندارند، زیرا در تعریف هیچ حقیقت تازه‌ای مکشوف نمی‌شود. یگانه خدمت تعریف آن است که به یاری آن می‌توان پاره‌ای از بوده‌های کلی را تبیین و تثبیت نمود. به نظر دالامبر تنها حالتی روحی واقعی را می‌توان اصول بنیانی واقعی و اولیه پنداشت، زیرا که این حالتها را نمی‌توان از هیچ اصل دیگری به جز خود آنها استنتاج نمود و نیز باید گفت که چنین حالات به هیچ اثباتی نیاز ندارند، زیرا صرف این مطلب که ما آنرا در تجربه بیرونی و درونی خود درمی‌یابیم، در کار اثباتشان بسنده است. مثلاً پدیدارهایی را که ما هر روز مشاهده می‌کنیم، برای علم فیزیک سنگ بنا و نقطه عزیمتی هستند که از هر تردید و شکی بدورند. هندسه این اصول اولیه را در علائم حسی جسم می‌نگرد و فلسفه اولی بر مجموعه

ادراکات تکیه می‌کند و اخلاق آنرا در الزامات و تکالیف اولیه‌ای می‌بیند که مشترك همهٔ ابنای بشر است.

دالامبر در انتقادش از تعریف و در بینشی که درباره وظایف فلسفه به دست می‌دهد با فلسفه اصالت عقل مکابره می‌کند اما تجربه گرایی اش بنیان مادی محکمی ندارد، زیرا بینشهای معرفت شناسی او بر اساس آنتروپولوژیسم و پسیکولوژیسم بنا شده است. به عقیدهٔ او اساس منطق باید تجزیه اندیشه‌های مرکب به عناصر ساده باشد و می‌گوید که فکر منطقی از این فراتر نمی‌رود، زیرا ماهیت ماده شخصی (منفرد) را نمی‌توان شناخت و علاوه بر این ما اساساً نمی‌توانیم تصور درستی از آنچه باید ماهیت شیء فی نفسه تلقی گردد داشته باشیم. اما ماهیت شیء که از صافی تجربه مامی گذرد به جز توسعهٔ تصورات بسیطی که در درون مفهوم آن شیء وجود دارد، نمی‌باشد. پس چنانچه از این دیدگاه بنگریم تقسیم معمولی تعاریف، به تعاریف واقعی و اسمی اعتبار چندانی ندارد و توضیحات علمی نه اینند و نه آن: بدینسان که نه نامهایی هستند که مابراشیاء نهاده‌ایم و نه علمی که خبر از گوهر درونی می‌دهد. توضیحات علمی ماهیت موضوع را آنسان که مامی فهمیم و مطابق با تصویری که ما از ماهیت داریم توضیح می‌دهند. پس تصور ما از ماهیت با خود ماهیت در دنیای بیرون منطبق نمی‌باشد.

در اینجا در نظریهٔ دالامبر خطوطی از لادری گری مشاهده می‌شود. فعالیت اندیشه سرانجام به این امر باز می‌گردد که چگونه مفاهیم مرکب بر اساس مفاهیم ساده ساخته می‌شوند. هدف فلسفه آن است که چشم اندازی از واپسین تقسیم تصورات و مفاهیم اساسی به دست دهد. یعنی فلسفه باید مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادی را آشکار سازد، تا ذهن آدمی بتواند ترکیبات قابل امکان آنها را متصور شود. در اینجا دالامبر به اندیشهٔ منطق ریاضی لایبنیتس نزدیک می‌شود.

به نظر دالامبر مفاهیم ما به جزء علائم کوتاه شده و موجز رویدادهای تجربه نمی‌باشند. بر اساس این بینش، وی مسأله معیار نیرو^۱ را که موضوع اختلاف میان پیروان دکارت و شاگردان لایبنیتس بود حل کرد. وی بر هر دو دسته خرده گرفت و چنین گفت که هر دو دسته در ارزش تعریف و اعتبار عینی واقعی آن مبالغه نموده‌اند. دالامبر عقیده داشت که تعاریف مربوط به معیار نیرو در نظریهٔ دکارت و لایبنیتس به عنوان قواعد و روابط تجربی هر دو اعتبار دارند، اما چنانچه آنها را به مثابه تعاریف متافیزیکی در نظر آریم

غیر قابل قبول می‌باشند. به عقیده او اینها همه دعوای لفظی است درحالی که حقیقت آن آنست که برخلاف نظر دالامبر این مناقشه‌ای بود که در اطراف اصل اساسی متعالی فیزیک جریان داشت. اما از آنجا که دالامبر براین باور بود که فکر مفهومی قادر به رخنه در درون اشیاء نیست، موضوع را ساده انگاشت و بدینسان لادری‌گری‌اش مانع از آن شد که وی به مضمون واقعی دعوای دکارت ولاینیتس وقوف یابد.

در مورد آنچه به معنا و مفهوم، تجربه مربوط می‌شود باید گفت که دالامبر از لاله و نیوتن متأثر است. وی مشاهده معمولی را که به شناخت تصادفی موضوع معینی منجر می‌شود از آن روشها و شیوه‌های معمول در علوم تجربی متفاوت می‌بیند. زیرا این شیوه‌ها مسبب می‌شوند که فاعل شناسنده به احساسهای پذیرنده بسنده نکرده بلکه با مسائل و روشهای خاص خود با طبیعت برخورد کند. دالامبر براین باور است که در این برخورد فعال با طبیعت، ریاضیات نقش اساسی و قابل ملاحظه‌ای دارد.

دالامبر در گفتار مقدماتی دایرةالمعارف می‌نویسد که شناختهای ما همه در دانسته‌هایی خلاصه می‌شوند که حواس ما مستقیماً به ما عرضه می‌دارند و از این مطلب این نتیجه به دست می‌آید که ما همه اندیشه‌های خود را مرهون احساسهایمان هستیم. بنظر دالامبر این نتیجه‌ای بوده که در ابتدا همه متوجه آن بوده‌اند. اما بعدها بینشهای مادر باره منشاء شناخت تغییر کرد و نظریه مبتنی بر حس‌گرایی لغو و باطل بنظر رسیده است. با اینهمه به عقیده دالامبر ما دگر بار به آموزش قدما درباره این مسأله باز گشته‌ایم، همچنان که در باره بسیاری از مسائل دیگر به آنها تاسی نموده‌ایم. با اینهمه دالامبر پس از بیان این گفته‌ها با قبول اصول جبری^۱ و هندسی^۲، حس‌گرایی مطلق خود را تعدیل می‌کند. وی می‌گوید که جبر با مفاهیمی سروکار دارد که ما خود آنها را به یاری تجرید و انتزاع آفریده‌ایم. بنابراین در این مفاهیم جز آنچه ما خود در درونشان نهاده‌ایم چیزی وجود ندارد و از همین رو است که این نوع مفاهیم از قطعیت مطلق و روشنی و وضوح کامل برخوردارند.

در اینجا منظور دالامبر از مفهوم مجرد نتیجه‌ای است که از فکر محض ناشی می‌شود و از همین جنبه است که همه مضمون علم جبر و هندسه را می‌آزماید، بدینسان وی به بینش جدیدی درباره نقش اندیشه مجرد در شناخت نائل می‌شود. از آن پس او بر این عقیده است که هر قدر حکم بنیادی دانش مجرد تر باشد، شناختی که از آن حاصل می‌شود. مطمئن تر است و برعکس هر قدر موضوع دانش به حسیت نزدیکتر باشد، شناختی که از آن بدست می‌آوریم

احتمالی ترجمه می‌کند. دالامبر براساس این احکام تازه، از زمان مجرد و «کمال مطلوب» در شناخت پدیده‌های مشخص طبیعی سخن می‌گوید. او معتقد است با وجود آنکه ماتصویر زمان را از طریق توالی احساسها استنتاج می‌کنیم، این امر قادر نیست مسأله ماهیت زمان را منتفی نماید.

فصل سیزدهم

منطق کانت

اکنون احکام اولیه‌ای را که کانت نظریه شناختی‌اش را بر آن استوار ساخته می‌آزمائیم. در میان این احکام مهم‌تر از همه تقسیم عناصر مفهوم به ماهوی (*adesentiani*) (*pertinentia*) و غیر ماهوی (*extra - essentialia*) است. عناصر ماهوی خود به آن عناصر ماهوی که در موضوع قضیه حضور دارند و به نتایج منقسم می‌شوند. خصوصیت عناصر غیر ماهوی آن است که از لحاظ تجربی حاصل می‌شوند. این عناصر به درونی (*modi*) و بیرونی (*relationes*) منقسم می‌گردند. کانت از تقسیم این چنینی عناصر متشکله مفهوم، طبقه‌بندی قضایا را استنتاج می‌نماید. بدینسان در نظر او قضایا به قضایای تجربی (*a posteriori*) و قضایای «محض» (*a priori*) منقسم می‌گردند.

وی به موازات این تقسیم‌بندی تقسیم دیگری را نیز مرعی می‌دارد: (۱) قضایای مطلقاً یکسان^۱ که در آنها مفهوم موضوع در محمول تکرار می‌گردد، مانند رابطه «الف برابر الف است» که جز تکرار ساده، مطلبی را بیان نمی‌دارد. (۲) قضایای واقعی یکسان^۲ که کانت آنها را بالفظ تحلیلی بیان داشته. (۳) قضایای ترکیبی^۳.

1. Les Jugements Absolus—Identiques

2. Les Jugements Réels – Identique

3. Analytique

4. Les Jugements Synthétiques

در قضایای تحلیلی برخلاف قضایای مطلقاً یکسان، یکی از عناصر مفهوم موضوع به‌محمول قضیه بدل می‌شود. مثلاً عبارت «طلا، طلا است» قضیه مطلقاً یکسانی است و عبارت «طلا، زرد است» قضیه نسبتاً یکسان و یا تحلیلی است، زیرا زرد یکی از جنبه‌ها و عناصر مفهوم طلا می‌باشد. پس مفهوم A حاوی جنبه‌های α, γ, β است که جمعاً مفهوم A را تشکیل می‌دهند.

در قضایای تحلیلی یکی از جنبه‌هایی که موضوع از آنها تشکیل شده در رابطه با موضوع بیان می‌گردد. این نوع قضایا بر معلومات ما نمی‌افزایند، بلکه عناصر موجود در مفهوم را برجسته می‌کنند. اما قضایای ترکیبی معلومات ما را درباره موضوع قضیه بسط می‌دهند. بدینسان که آنرا با وجوه جدیدی که در محمول بیان می‌شود، غنی می‌سازند. چنانچه مثلاً قضیه «طلا وزن مخصوصی برابر با ۱۹/۵» دارد، قضیه‌ای ترکیبی است که بر معلومات ما درباره طلا افزوده است.

کانت با ترکیب تقسیم‌بندی پیشگفته، چهار نوع قضیه را استنتاج می‌نماید: (۱) تحلیلی بعدی^۱ (۲) تحلیلی قبلی^۲ (۳) ترکیبی بعدی^۳ (۴) ترکیبی قبلی^۴. قضیه نوع اول جنبه تخیلی محض دارد، زیرا هیچ قضیه تحلیلی تجربی نمی‌باشد. اما به عقیده کانت انواع سه گانه دیگر جنبه واقعی دارند.

به عقیده او رابطه «الف مساوی الف است» قاعده‌ای نیست که به قضایای تحلیلی مربوط شود. بلکه باید آنرا رابطه‌ای دانست که در مورد قضایای تکراری یعنی مطلقاً یکسان صحت دارد. اما قضایای تحلیلی مبتنی بر یکی از قوانین منطق صوری می‌باشند که همان قانون تناقض است. کانت این قانون را چنین بیان می‌دارد: «هیچ موضوعی واجد محمولی که با آن متناقض باشد، نمی‌باشد».

قضایای ترکیبی بعدی، قضایای تجربی معمولی هستند: این قضایا ممکن است شخصی و یا کلی باشند (واجد کلیت تجربی معین).

و بالاخره درباره قضایای ترکیبی قبلی باید گفت که امکان تحقق این نوع قضایا مسأله‌ای را ایجاد نموده. کانت کوشیده است تا این مسأله را در کتاب نقد عقل محض بگشاید.

وی در رابطه با این موضوع مسأله اسامی نظریه شناخت را مطرح می‌سازد:

1. Analytique a Posteriori	2. Analytique a Priori
3. Synthétique a posteriori	4. Synthétique a Priori

چگونه قضایای ترکیبی قبلی، امکان‌پذیر می‌باشند؟ به نظر کانت این نوع قضایا قضایایی هستند که در آن يك مفهوم با مفهومی دیگر رابطه‌ای ضروری دارد، اما مفهوم دوم در مفهوم اول مستتر نمی‌باشد.

مسأله اصلی نظریه کانت درباره شناخت - امکان‌پذیری قضایای ترکیبی قبلی بدو آ به دو مسأله منقسم می‌شود: (۱) امکان‌پذیری قضایای ترکیبی قبلی از لحاظ روانشناختی. (۲) اعتبار منطقی قضایای مزبور. مسأله اول مسأله رخدادی (*quaestio facti*) و مسأله دوم مسأله حقوقی (*quaestio Juris*) می‌باشد.

به عقیده وایهینگر^۱ موضوع اصلی نقد عقل محض کشودن دو مسأله است: (۱) چگونه شناخت محض قبلی امکان‌پذیر می‌باشد و (۲) چگونه تجربه‌ای که حاوی عناصر کلی و ضروری است، امکان‌پذیر می‌شود.

کانت در عین حال که بر قضایای ترکیبی قبلی تکیه زده می‌کوشد که خود تجربه‌را به عنوان «عنصر» کلی و ضروری که در میان عناصر قبلی جای دارد، به ثبوت رساند*.

1. Vaihinger

*. در اینجا توضیح مختصری درباره عقاید فلسفی کانت ضروری به نظر می‌آید، همانطور که خوانندگان در صفحات قبلی این کتاب توجه نموده‌اند، یکی از مسائلی که در منطق، فلسفه و نظریه شناخت همیشه مطرح بوده، چگونگی شناخت جهان عینی توسط انسان است. می‌دانیم پاره‌ای از فیلسوفان مانند دکارت به وجود مفاهیم فطری معتقد بودند و اعتقاد داشتند که این مفاهیم شالوده‌ای برای شناخت‌های حصولی است. یعنی شناخت بنا به جوهر خود هم عقلی است و هم تجربی. این ماهیت دوگانه معرفت با فلسفه دکارت که به جهانی دو بنی معتقد بود سازگاری داشت. اما پاره‌ای دیگر مانند بیکن، لاک و نیوتن خاستگاه شناخت‌ها را اساساً در تجربه می‌جستند. چنانچه لاک به پیروی از پاره‌ای از قدما ذهن آدمی را لوح صاف و نانبسته‌ای توصیف می‌کرد.

اما کانت کوشید بر تضاد عقل و تجربه غلبه نماید. وی برای این منظور تجربه را نیز در زمره مقولات عقلی جای داد و چنین استدلال کرد که هر شناخت تجربی و حسی دارای مقدمات و شروط عقلی قبلی است. این مقدمات و شروط را اساساً می‌توان در مقولاتی مانند زمان و مکان، کثرت و وحدت، علت و معلول، ذات و عرض، کل و جزء کمیت و کیفیت و غیره بیان داشت. معلومات مادر درباره اشیاء در قالب این مقولات شکل می‌گیرند، یعنی ما اساساً جهان را به وسیله این مقولات می‌آزمائیم. پس اینها قبلی هستند زیرا هر تجربه‌ای منوط به وجود آنها است. می‌توان جهانی را در نظر آورد که در آن بسیاری از اشیاء موجود نباشند. مثلاً می‌توان دنیایی را فرض کرد که ←

چنانکه کونوفیشر اثبات نموده است که فلسفه کانت با نظریه تجربه همسنگ است. اما کانت برای تجربه معنای ویژه‌ای قائل است که مبتنی بر ایدئالیسم عینی می‌باشد. این معنای تازه سبب اغتشاش‌های بسیاری در رشد بعدی فلسفه بورژوازی شده است. مسأله امکان‌پذیری قضایای ترکیبی قبلی، مسأله اصلی فلسفه کانت است. کانت وجود این قضایا را در ریاضیات، «علوم طبیعی محض» و در «فلسفه اولی» مدلل می‌دارد. در نقد عقل محض می‌کوشد تا ثابت کند که این نوع قضایا در ریاضیات و «علوم طبیعی محض»، ارزش معرفتی دارند. اما در فلسفه اولی واجد چنین ارزشی نمی‌باشند. زیرا فلسفه اولی از محدوده تجربه خارج شده و به جهان ماوراءطبیعی صعود می‌کند. قضایای ریاضی واجد ضرورتند، زیرا مکان و زمان به عنوان اشکال قبلی وجدان محسوس پیش‌شرط و مقدمه‌ای هستند که ریاضیات را به عنوان علم ممکن گردانده و به آن خصلت ضروری می‌دهند. قضایای علوم طبیعی محض نیز واجد اعتبار معرفتی هستند، زیرا اشکال قبلی به

1. Kuno Fischer 2. Intuition Sensible

→ در آن اثری از کوه، صندلی، اوران و تان و غیره دیده نشود. اما تصور جهانی بدون وحدت و کثرت، علت و معلول، کثرت و کیفیت و غیره، غیرممکن است.

مقولات قبلی به جهان جنبه عقلی می‌دهند و بر آن رنگ ذهن می‌زنند و نظامی فکری را در آن مستقر می‌سازند. از این رو هر آنچه که بر اساس معلومات قبلی ساخته شود، جنبه ضروری دارد. زیرا در این صورت عالم و معلوم از یکدیگر جدا نیستند و مانند این است که عقل خود را باز شناسد. ما جهانی عقل ساخته را مطالعه می‌کنیم و تا آنجا که این عقل ساختگی ادامه دارد، احکام علمی، ضروری و کلی‌اند.

اما در عین حال شناخته‌های ما بی‌مضمون نمی‌باشند. جهان بیرونی بر ذهن ما اثر می‌کند و تأثراتی را پدید می‌آورد. این تأثرات از همان آغاز صورت عقلی و ذهنی دارند و همان‌طور که گفته‌ام با قالب‌های عقلی مقولات ظاهر می‌شوند. از آنجا که اطلاعات ما از اشیاء جهان خارج همین تأثراتی است که از منشور عقل گذر می‌کنند، تجربه مانند مایمی که در ظرف ریزند رنگ عقل می‌گیرد و به همان شکل ظاهر می‌شود. پس ما به جز ظاهر این جهان را نمی‌شناسیم و بود آن بر ما نامکشوف است. در نتیجه شناخت شیء فی نفسه (شیء انسان که هست) امکان ندارد. اما به هر حال چنین شیء‌ای موجود است زیرا احساسها و تصورات ما به هر حال باید واجد علتی باشند. علاوه بر این معرفت ما علاوه بر اشکال قبلی مضمونی می‌خواهد و این مضمون از جهان بیرون آمده و از طریق تجربه حاصل می‌شود و از همین رو است که تجربه خود عنصری عقلانی است.

عنوان مقوله‌های عقل، شروط و مقدماتی هستند که به احکام دانشهای طبیعی جنبه ضروری می‌بخشند. اما احکام فلسفه اولی (متافیزیک) ارزش شناختی ندارند، زیرا عقل قادر به شناخت فراسوی خود نمی‌باشد.

حال باید پرسید باچه معیارهایی می‌توان شناخت قبلی را از غیر آن تشخیص داد؟ کانت پاسخ می‌گوید که معیار تشخیص، همان ضرورت^۱ و کلیت^۲ است و این دو وجوهی هستند که برای تمایز نهادن میان علم قبلی و بعدی کفایت می‌کنند. در اینجا تأثیر افلاطون احساس می‌شود. دقیقاً در تئذ است که کلیت و ضرورت برای نخستین بار به عنوان معیارهای شناخت عقلی طرح می‌شوند و افلاطون در این اثر ضرورت و کلیت را عناصری می‌شناسد که قطعیت و حقیقت مطلق قضایا را تضمین می‌کنند. در فلسفه کانت نیز مانند نظریه افلاطون شناخت قبلی در وراء شناخت تجربی واقع شده و تنها همین شناخت قبلی است که واجد کلیت کامل، ضرورت و قطعیت مطلق است.

اوبروگ^۳ و ریتز^۴ در پژوهشهای منطقی خود به کانت خرده گرفتند که کلیت قطعی در استقراء کامل نیز مشاهده می‌شود. و جان استوارت میل ثابت نموده که شناخت تجربی نیز می‌تواند بیانگر وجهی ضروری باشد.

اوبروگ استدلال کانت را در اثبات شناخت قبلی چنین بیان می‌نماید: تجربه هیچگاه شناخت کلی به دست نمی‌دهد و اگر در شناخت، کلیتی حقیقی موجود باشد، لاجرم این شناخت نه تجربی بلکه قبلی است و چون قضایایی حقیقتاً کلی وجود دارند، در نتیجه باید گفت که چنین قضایایی فقط قبلی می‌باشند. اما ریتل^۵ بر اوبروگ می‌تازد و از او انتقاد می‌کند که وی «استدلال کانت را کلاً روی سر قرار داده». به نظر ریتل کلیت و ضرورت در فلسفه کانت، نه اساس استدلال بلکه يك مسأله به شمار می‌آیند، اما این مسأله خود بنیاد برهان نمی‌باشد. کانت قبلت^۶ را از کلیت استنتاج نکرده، بلکه عکس قضیه صادق است و می‌افزاید که بنا بر نظریه کانت شناخت کلی و ضروری به هیچ تأویل امر غیر قابل تردیدی محسوب نمی‌شود. و ایهینگر این مباحثه اوبروگ و ریتل را می‌آزماید و به این نتیجه می‌رسد که در واقع ریتل است که برهان کانتی را معکوس نموده است.

در واقع همه ساخته‌های کانت مبتنی بر مقدماتی ارادی است که بی دلیل پذیرفته شده است و قبل از همه می‌توان به بینش ایدئالیستی تجربه و بیش ضرورت و کلیت مطلق که

1. Necessité	2. Universalité	3. Uberweg	4. Ritter
5. Riehl	6. Apriorisme		

از فلسفه اصالت عقل برخاسته اشاره نمود.

هر فاعل شناسنده دارای شناختی قبلی است و این شناخت حاوی موارد زیر است:
(۱) اشکال وجدان محسوس (مکان و زمان) (۲) مقولات فهم^۱ (۳) مفاهیم عقلی^۲ (۴) قضایای تحلیلی و بالاخره (۵) قضایای ترکیبی مانند آنکه بگوئیم هر معلولی دارای علت است.

این مسأله، که هدف اساسی از نبشتن کتاب نقد عقل محض تعیین اشکال قبلی شناخت و اعتبار این اشکال بوده و یا تحدید شناخت به حوزه تجربه، مسأله اختلاف انگیزی است که به نظر ما باید به گونه زیر حل و فصل شود. در نخستین چاپ نقد عقل محض (۱۷۸۱) هدف کانت نفی شکاکیت هیوم و دفاع از کلیت و ضرورت احکام اصلی معرفت علمی بوده و با توجه به همین ملاحظات است که وی در این چاپ، اشکال قبلی معرفت را مطالعه می نماید. در چاپ دوم که در سال ۱۷۸۷ صورت گرفته، کانت اندیشه های موجود در این کتاب را پرورش داده و می کوشد تا شناخت آدمی را به حوزه تجربیات امکان پذیر محدود کرده و حدود اختیارات عقل نظری را تقلیل دهد. خود وی در مقدمه چاپ دوم کتاب نقد عقل محض، اظهار می دارد که هدف این اثر تحدید دامنه دانش است. به گونه ای که جایی برای ایمان گشوده شود، اما این دو هدف، یعنی تحدید حوزه عقل نظری و اثبات وجود و مشروعیت اشکال قبلی شناخت از هدفی کلی سرچشمه می یابد و آن ایجاد مصالحه میان فلسفه اصالت تجربه و اصالت عقل است. غالباً تقسیم کانتی قضایا به قضایای تحلیلی و ترکیبی مورد انتقاد قرار گرفته و گفته شده است که از لحاظ روانشناسی يك قضیه ممکن است برای یکی تحلیلی و برای دیگری ترکیبی باشد و این به وسعت معلومات اشخاص بستگی دارد: يك قضیه می تواند بوسعت شناخت شخص بیفزاید و همان قضیه ممکن است برای شخص دیگری جز آنچه را که قبلاً می دانسته، بیان نماید. از این دیدگاه حتی از لحاظ فرد واحد و یکسانی قضیه ممکن است در يك زمان تحلیلی و در زمان دیگر ترکیبی باشد، زیرا شناخت شخص درباره امور متغیر است.

اما باید گفت که این انتقاد بنیانی ندارد، زیرا کانت تمایز میان قضایای ترکیبی و تحلیلی را مبتنی بر زمینه روان شناسی آنها ننموده بلکه در این رهگذر به ماهیت معرفت شناسی و خود خصلت برهان و استدلال توجه داشته است: قضایای تحلیلی در واقع نوعی

برهان صوری منطقی به شمار می آیند. این برهان در واقع تعبیر جدیدی است که از اندیشه معلوم و معینی صورت گرفته ، به گونه ای که به یاری این تعبیر مضمون فکر معلوم گردیده است . در صورتی که قضایای ترکیبی ، مطلب تازه ای را به دست می دهند و کار آنها در ارائه شکل تازه ای از فکر مورد بحث ، خلاصه نمی شود.

اما تقسیم قضایا به قبلی^۱ و بعدی^۲ اعتباری ندارد ، زیرا همه قضایا بلا استثناء در آخرین تحلیل خاستگاه تجربی دارند و این بدان علت است که همه (از جمله احکام ریاضی) به جز انعکاس واقعیت نمی باشند.

به نظر کانت مهمترین و در عین حال دشوارترین موضوعی که در نقد عقل محض مطرح شده ، استنتاج برترین^۳ مقولات است. وی که از شیوه حل این مسأله در چاپ نخست ارضاء نشده ، در چاپ بعدی به آن باز می گردد و نیز در مقدمات اصولی^۴ دگر بار آنرا طرح می نماید و تفسیر تازه ای از آن به دست می دهد.

در مقدمات اصولی مسأله فوق بررسی تحلیلی می شود. کانت بدین نتیجه می رسد که قضایای ترکیبی قبلی چندی وجود دارند که در رابطه با همه پدیدارهای طبیعت مطلقاً واجد معنا هستند. این قضایا، در مجموع علوم طبیعی محض را تشکیل می دهند. مقدمات ضروری این علوم وجود مقولات به مثابه اشکال تفکر است. مقولات برای همه پدیدارهای طبیعت و در رابطه با همه زمینه های وجدان حسی دارای ارزش معرفتی می باشند.

کانت برخلاف روشی که خود در مقدمات اصولی از آن پیروی نموده ، در چاپ اول نقد عقل محض با استنتاج ترکیبی برترین برخورد نموده و بر مقدمات متعالی شناخت تکیه می نماید.

به نظر کانت مقولات، مفاهیمی محض هستند که نه زاده تجربه بلکه قوه شناختی انسانند. با اینهمه مقولات را فطری نمی بیند . کانت در گفتن این مطلب که مقولات فهم رابطه خاستگاهی با تجربه ندارند، از انتقادی که هیوم بر مفهوم علیت نموده متأثر شده است ، اما با قبول خصات قبلی مقولات از محدوده شکاکیت هیوم بیرون آمده و به حوزه دیگری وارد می شود. کانت چنین می اندیشد که عملکرد مقولات فهم ترکیب و مجتمع ساختن احساسها در درون کل واحدی است و به عبارت دیگر کار مقولات تحویل کثرت به وحدت است. اما می گوید که وحدت امور کثیر در خود وجدان حسی موجود نمی باشد و

1. A Priori 2. A Posteriori 3. Transcendantale
4. Les Prolégomenes

منفعلا نه نیز حاصل نمی‌شود، بلکه عمل فعالانه خود عقل است. از این لحاظ کانت با لاک همداستان است، زیرا لاک چنین می‌پندارد که آنچه از تجربه حاصل می‌شود احساسهای آنی پراکنده است. این احساسها در اثر فعالیت روح به احکام و روابط ذهنی بغرنج بدل می‌شوند. به عقیده کانت شناخت تجمع‌کننده درواحد است و می‌گوید که تحلیل همیشه متضمن ترکیب است، زیرا که فهم به جزء آنچه را که قبلاً ترکیب نموده، تحلیل نمی‌کند. عقل ممکن است با وسایل گوناگونی ترکیب نماید و تعداد روشهای ترکیبی به اندازه تعداد روشهای فهم است.

تعیین تعداد کامل مقولات فهم، کار فلسفه اولی است. اما این قیاس برترین^۱ است که باید جهات^۲ شناخت اشیاء را در مقیاسی که این جهات قبلی می‌باشند مطالعه کند. قیاس فلسفی (متافیزیکی) این موضوع را که ذهن مادرای اشکال قبلی شناخت (اشکال وجدان حسی و مقولات فهم) می‌باشد به ثبوت می‌رساند، در صورتی که قیاس برترین می‌خواهد بفهمد که در عرصه تجربه حدود اختیار مادر بهره‌گیری از این اشکال قبلی شناخت که در واقع اشکال قوه شناختی مابه شمار می‌آیند، تا چه میزان است. این مسأله حق و اختیار در رابطه با کاربرد اشکال ذهنی بر مضمون عینی، دقیقاً همان مسأله‌ای است که قیاس برترین باید آنرا حل نماید.

قیاس برترین باید ارزش عینی اشکال ذهنی شناخت را مکشوف دارد. کانت در اینجا خود را در برابر هدف دشوار و بغرنجی قرار داده. اگر فیلسوف دیگری جز کانت می‌بود برای حکم تکیه می‌نمود که وجدان، انعکاس واقعیت عینی است و از این موضوع نتیجه می‌گرفت که خود اشکال شناخت انعکاس روابط موجود در واقعیت عینی هستند. اما کانت راه توضیح این چنین فرایند شناخت را بر خود بسته است و از این رو خود را بر توضیح مصنوعی بغرنجی می‌آویزد و بر آن نام قیاس برترین می‌نهد.

وی در مبحث قیاس برترین چنین پرسشی را طرح می‌کند: چنانچه بخواهیم به اشکال ذهنی شناخت معنایی عینی اسناد دهیم بر چه چیز باید تکیه نمائیم؟ به عبارت دیگر چگونه شرائط ذهنی تفکر را می‌توان شرط هر شناخت امکانپذیری دانست.

به عقیده کانت اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که مفهوم تجربی مشخص موضوع، مبتنی بر مفهوم قبلی محض موضوع به‌طور کلی است، در این صورت ارزش شناختی مقولات فهم به ثبوت رسیده است.

مسأله اساسی قیاس برترین به این مطلب باز می‌گردد که عقل چگونه قادر است مستقل از تجربه ادراک کند و این شناخت مستقل از تجربه تا کجا قابل بسط است؟ مسأله دوم که جنبه ثانوی دارد، خاستگاه‌های ذهنی شناخت قبلی می‌باشد. این موضوع در نخستین چاپ کتاب نقد عقل محض در بخش مربوط به قیاس ذهنی روانشناختی تشریح شده است.

کانت می‌گوید که عقل به یاری مقولات خویش می‌تواند سه نوع ترکیب را ایجاد نماید: ۱) ترکیب ادراکی^۱ ۲) ترکیب بازسازی^۲ ۳) ترکیب تصدیق هویت^۳.
اولاً هر احساسی از آنجا که دفعه‌تاً حاصل می‌شود وحدت مطلق می‌باشد، اما وجدان محسوس در عین حال واجد کثرت است. برای آنکه این کثرت به وحدت حضوری بدل شود باید همه این کثرت را پیمود و آنرا در مجموع ادراک نمود و این همان است که کانت آنرا ترکیب ادراک نامیده. ترکیب ادراکی تجمعی از کثرت احساسهای آنی است که باعث آن است که کثرت موجود در درون شیء واحد وجدان گردد.

اما این ترکیب برای نیل به وحدت وجدانی، تصویر واحد و رابطه متقابل تکاپو نمی‌کند. برای این منظور لازم می‌آید که ترکیب ادراکی با ترکیب بازسازی تکمیل گردد. برای نیل به وحدت کامل لازم است که ادراک ناگهانی کثرت، در زمان بازسازی شود. بازسازی احساسهای آنی لاینقطع صورت می‌گیرد. احساسهایی که دیگر حالت قبلی را ندارند. پس برای تبدیل کثرت به وحدت ترکیبات زیر ضروری است: ترکیب ادراکی و ترکیب بازسازی. این دو به گونه‌ای اجتناب ناپذیر به یکدیگر مربوطند. علاوه بر این باید ترکیب تصدیق هویت نیز موجود باشد. تصدیق هویت بدین معنا است که همانندی احساسهای بازسازی شده را با احساسهای قبلی تصدیق نمائیم، زیرا بدون چنین تصدیقی همه احساسهای بازسازی شده، نوبنظر می‌آیند.

شرط اصلی این ترکیبهای سه‌گانه وحدت برترین وجدان است. اما این وحدت هنوز جنبه ذهنی دارد و هنوز بدل به خود آگاهی^۴ عینی نشده است. برای نیل به این مرحله باید راه دیگری را پیمود و آن راه تحقیق است. کانت در اینجا به بحث نظریه ادراک برترین به مثابه وحدت عینی خود آگاهی پای می‌نهد. وی به عنوان يك ایده آلیست می‌گوید آنچه ما بدان وقوف داریم کثرت احساسهاست. اما خود موضوع مربوط به این احساسها از ادراک

1. La Synthèse de L'Appréhension
2. La Synthèse de La reproduction
3. La Synthèse de La recognition
4. Conscience de soi

ما می‌گیرزد. از این رو وحدتی که براساس کثرت احساسهای آنی، کل واحدی را پدید می‌آورد به جز وحدت صوری وجدان نمی‌باشد. اما وقتی که ماتأثرات کثیر را در یک واحد ترکیبی که به صورت مفهوم ظاهر شده، بایکدیگر درمی‌آمیزیم، در این صورت به «موضوع» دست یافته و آنرا ادراک کرده‌ایم.

به عقیده کانت وحدت ترکیبی موضوع، وحدت صوری وجدان بنحواکمل است، زیرا این وحدت از طریق فعالیت ترکیبی وجدان حاصل شده است. کانت به این نتیجه می‌رسد که امکان شناخت موضوعات^۱ مقتضی وحدت صوری وجدان^۲ است و باز براساس این مطلب می‌گوید که وحدت روانشناختی ذهنی و تجربی وجدان برخودآگاهی برترین^۳ که بنا به ذات و سرشت خود با دیگر اشکال ذهنی تفاوت دارد، استوار است. این خود-آگاهی، شکل ضروری «وجدان به‌طور کلی» است و شرط متعالی امکان شناخت اشیاء به‌طور کلی محسوب می‌شود.

بنا بر نظریه کانت در هر شناخت تجربی وجدان به‌طور کلی به مثابه شکل ضروری شناخت حضور دارد. کانت این شکل را وحدت ترکیبی متعالی خودآگاهی و یا مجمل^۴ خودآگاهی برترین می‌نامد. در این نظریه اندیشه‌ای اساسی وجود دارد که موافق آن هر ادراک تجربی خاص، شناختی است که مشترك همه آدمیان است، زیرا در ادراک تجربی احساسهای کثیر بنا بر قوانین عامی که مشترك همه وجدانهاست، بایکدیگر ساخته و ارتباط می‌یابند. به نظر کانت عینی^۵ آن چیزی است که برای هر وجدانی کلی^۶، ضروری^۷ و منطقی^۸ باشد. هر چه با «وجدان به‌طور کلی» مرتبط باشد و در آن حضور یابد، کلی است. خودآگاهی برترین، عینی است زیرا که برای همه، یگانه، کلی و ضروری است. این نظریه کانت واجد وجوه مشترکی با نظریه ابن رشد درباره عقل واحد و کلی برای همه افراد بشر است. مطابق این نظریه افراد آدمی به نسبت سهمی که از عقل کلی برده‌اند، مستعد شناخت می‌باشند.

بنا بر نظریه کانت، آنچه به ما داده شده همان کثرت احساسهای آنی است. عقل ما براساس این احساسها موضوعات را می‌آفریند و هدف خودآگاهی برترین موضوعی است که خصلت عینی دارد زیرا شالوده آن ترکیبی عینی است که پدید آورنده موضوعات است و هدف تجربه، قوانین و خاستگاهش وحدت خودآگاهی برترین است.

1. Les Objets	2. Conscience	3. Aperception Transcendantale
4. Objectif	5. Universel	6. Necessaire
		7. Logique

به نظر کانت نظم و مطابقت با قوانین و آئین پدیدارها که طبیعت نامیده می‌شود سامانی است که با خود این پدیدارها ارتباط ندارد. ترکیب، قانون و نظم، عناصری هستند که توسط عقل ما به اموری که از وجدان محسوس برمی‌خیزند تحمیل می‌شوند. وی مقولات مهم را قواعدی می‌داند که بنا بر آنها این ترکیب صورت می‌گیرد. ترکیبی که تجربه و طبیعت را براساس داده‌های پراکنده ادراک حسی، همراه با وحدت و قوانین آنها می‌آفریند.

کانت در تحلیل برترین می‌خواهد ثابت نماید که مقولات عقل معنایی عینی دارند زیرا اینها شرط اجتناب‌ناپذیر تحقق همه موضوعات مربوط به تجربه می‌باشند. استدلال وی رویهم‌رفته در این مطلب خلاصه می‌شود که اگرما از قوه عاقله و مقولاتش برخوردار نبودیم، طبیعت و قوانین آن برای ما وجود نمی‌داشت. در آن صورت آنچه وجود می‌داشت مجموعه بی‌شکلی از احساسها بود که به جز مجموعه‌ای نامنظم و نامرتب از تأثرات محسوس نبود. کانت با اسناد رابطه پدیدارهای طبیعت، انتظام و قوانینشان به فعالیت خود فاعل شناسنده در واقع رابطه واقعی میان فاعل شناسنده و موضوع شناخت، میان منطق اشیاء و منطق افکار را درهم می‌ریزد.

تحلیل برترین کانت نظریه‌ای را توسعه می‌دهد که موافق آن مفاهیم و احکام ما درباره جهان بیرونی براساس مقولات عقل ساخته شده‌اند؛ این مفاهیم قبلی و محضند. هر موضوع اندیشیده شده کمیت و کیفیت معینی دارد و بادیگر موضوعات در رابطه معینی به سر می‌برد و دارای وجه معین وجودی می‌باشد (جهت)^۱. این امر از سازمان ذهن ما مایه می‌گیرد که دارای مقوله‌های ضروری عقلی است. این مقولات از سازمان خود فاعل شناسنده سرچشمه گرفته و برای این شناسنده ضروری و عام می‌باشند. فاعل شناسنده این مقولات را در رابطه بامواد تجربه بیرونی (پدیدارها) به کار می‌برد. اما این مقولات عقلی را نمی‌توان در رابطه باشیء فی‌نفسه (نومن‌ها)^۲ به کار برد. زیرا اشیاء بیرونی گرچه احساسهای کثیری ایجاد می‌کنند، اما خود از ورود به جرگه احساسها می‌گریزند.

کانت مقوله‌های عقلی را براین اساس استنتاج می‌کند که می‌گوید، شناخت داشتن به معنای گردآوری رویدادهای منفرد به گونه‌ای معین است. بی‌آنکه چنین رابطه‌ای میان پدیده‌های جزئی برقرار شود، نمی‌توان به شناخت شیء نائل آمد. کانت روابطی

را که اساس شناخت موضوعات است، مطالعه می‌نماید، اما در این رهگذر به فرایندهای فیزیولوژیک و روانشناختی که سبب ترکیب مجموعه‌ای از تأثرات در رابطه با موضوع واحدی می‌شود، کاری ندارد.

به نظر او ساده‌ترین تصور انسان درباره موضوعی معین، مقتضی ترکیب مقدماتی است. مرحله آغازین دریافت غیرفعال مواد محسوس است که در وجدان ما حضور یافته‌اند. اما از اینها به جز معلومات مجزا و پراکنده حاصل نمی‌شود و بنابراین باید بنابه رابطه‌ای منطقی بایکدیگر منطبق شوند.

مرتبط ساختن اطلاعات پراکنده ادراک حسی در درون تجربه‌ای یگانه و کلی و مقتضی فعالیت عقل است که بنا بر جوه معینی صورت می‌گیرد. عقل قوانین خود را به حوزه تجربه می‌برد و قانونگذار طبیعت می‌شود. شالوده ایده‌آلیستی نظریه کانت را باید در همین نکته جستجو کرد. به نظر او ترکیب عناصر تجربه هیچگاه از قبل وجود نداشته بلکه نتیجه فعالیت مستقل فاعل شناسنده است. کانت می‌گوید این عقل است که طبیعت را می‌آفریند. قوانین عقل همان قوانین طبیعت است و هنگامی که فاعل شناسنده بر قوانین طبیعت وقوف می‌یابد جز کشف آنچه را که در گذشته خود مقرر داشته، کاری نمی‌کند.

پس موضوع تجربه و موضوع طبیعت دو بخش ناهمگونند: موضوع نخست، موضوعی است که از طریق احساسها بر ما حاصل می‌شوند (آنچه نتیجه تأثیر اشیاء بیرونی بر حواس ما می‌باشد). موضوع دوم توسط خود فاعل شناسنده ایجاد می‌شود (توسط اشکال قبلی وجدان که با موضوع ملازم دارند). هرچه با تشکیل تجربه و ترکیب آن با روابط و قوانین طبیعت ارتباط دارد، ناشی از خود فاعل شناسنده است. به طوری که از این لحاظ می‌توان گفت که طبیعت و تجربه بناهایی هستند که توسط ذهن ایجاد می‌شوند. در واقع ذهن طبیعت را با مصالح و موادی که بر او عارض شده، بنا داشته و بنا نموده است. این نه شناخت ما است که بر طبیعت انطباق یافته و آنرا می‌سازد بلکه برعکس این طبیعت (در وجه صوری آن) می‌باشد که بر اشکال و قوانین فکر منطبق می‌شود و خلاصه طبیعت قوانین عقل را منعکس می‌نماید. چنین است انتزاع ایده‌آلیستی طبیعت از واقعیت که توسط کانت در فلسفه انتقادی برترین صورت گرفته است.

کانت پس از تقسیم مقوله‌های فهم به انواع چهارگانه (کمیت، کیفیت، رابطه و جهت) هر یک از آنها را دگر بار به سه نوع کوچکتر منقسم می‌نماید و بدینسان جدول مقولات دوازده گانه را پدید می‌آورد.

۱. مقولات کمیت: (۱) وحدت^۱ (۲) کثرت^۲ (۳) کلیت^۳
۲. مقولات کیفیت: (۱) واقعیت^۴ (۲) سلب^۵ (۳) حد^۶
۳. مقولات رابطه^۷ (اضافه) (۱) ذات و عرض^۸ (۲) علت و معلول^۹ (۳) تأثیر متقابل^{۱۰}

۴. مقولات مربوط به جهت: (۱) امکان^{۱۱} (۲) وجود^{۱۲} (۳) ضرورت^{۱۳} و برابر نهاد آنها یعنی عدم امکان^{۱۴}، لاوجود^{۱۵} و تضاد^{۱۶}.

این جدول مقولات براساس تفاوت‌های صوری قضایا بنا شده است. کانت بر آن بود که اگر بتواند تقسیمات قضایا را که در منطق صوری باب شده راهنمای خود سازد، قادر خواهد شد که صورت کامل مقولات عقل را به دست آورد. زیرا به نظر او قضیه عملکرد ویژه عقل است. از این رو تعداد مقولات عقلی با اشکال قضیه برابر می‌باشد. وی برای آنکه همه جا به این تقسیم سه جزئی وفادار بماند به موازات قضایای ایجابی و سلبی در تقسیم قضایا برحسب کیفیت، قضایایی از نوع دیگر را نیز می‌گنجاند و آن «قضایای پایان ناپذیر» است که در آنها محمولی سلبی به موضوع اسناد می‌شود.

اما در مورد تقسیم قضایا بنا بر جنبه‌های صوری باید گفت که کانت از رابطه عموماً پذیرفته شده در منطق صوری تبعیت می‌کند.

جدول مقولات عقلی کانت بعدها از سوی پاره‌ای از اندیشمندان به‌خاطر آنکه همه مفاهیم کلی که انعکاس کلی‌ترین روابط واقعیت است، در آن گنجانده نشده مورد انتقاد واقع گردید. اما گروه دیگری نیز برعکس پاره‌ای از مقولات کانتی را زائد و بیهوده خواندند.

چنانچه شوپنهاور^{۱۷} چنین می‌اندیشید که همه مقولات کانتی به استثناء مقوله علیت ساخته‌ها و ابداعات بیهوده‌ای است. پلسن^{۱۸} علاوه بر مقولات قبلی مقوله ذات را نیز استثناء می‌کرد. وی خاطر نشان می‌نماید که کانت خود وقتی اشاره به نمونه‌هایی از

1. Unité	2. Pluralité	3. Totalité	4. Réalité
5. Negation	6. Limitation	7. Relation	
8. Substance et Accident	9. Cause et effet		
10. Interaction	11. Possibilité	12. Existence	
13. Necessité	14. Impossibilité	15. Non-existence	
16 Le hasard	17. Schopenhauer	18. Paulsen	

مقولات را لازم می‌بیند، همیشه منحصرآ به دو مقوله پیشگفته استناد می‌جوید.

کانت برای عقل نظری به معنای وسیع کلمه دو عملکرد قائل است: (۱) عقل نظری به روی مواد حسی عملیات فکری انجام می‌دهد. (۲) آنچه را که تعلق به جهان حسی ندارد، یعنی جهان معقول را می‌آزماید. اما به عقیده او تنها عملیاتی که عقل به روی مواد تجربه محسوس انجام می‌دهد، واجد ارزش شناختی می‌باشند. وقتی که عقل به خارج از آنچه که بیرون از تجربه حسی واقع شده گام می‌نهد، ناگزیر در لغازی و سفسطه فرو می‌افتد و با تناقضات گزیرناپذیر مواجه می‌شود، بناهای شبه علمی می‌سازد و نظرات متافیزیکی عرضه می‌دارد. اما هیچیک از فعالیت‌هایش در این حوزه اعتبار معرفتی ندارند.

بینش ریاضی به عنوان الگوی همه دانش‌ها و به ویژه فلسفه که در قرن‌های هفدهم و هیجدهم بر محافل علمی اروپای باختری فرمانروایی داشت، مقدمه نظریه کانتی شناخت بود. صاحب‌نظران با استناد به روش شدیداً علمی ریاضیات به اصول موضوعه این علم به عنوان حقایق مطلق غیرقابل تردید باور داشتند، تاجایی که حتی هیوم باشکاکیت مطلق که داشت، اصول ریاضی را انکار نمی‌نمود. کانت نیز به برتری شناخت ریاضی یقین داشت. وی می‌گفت که حقیقت یک دانش بنا به مضمون ریاضی آن سنجیده می‌شود و عقیده داشت که روانشناسی هیچگاه بدل به علمی واقعی نمی‌شود، زیرا رابطه‌های ریاضی را نمی‌توان در مطالعه پدیده‌های وجدانی به کار بست.

البته کانت برخلاف شکاکان به امکان شناخت باور دارد و پرسشهایی که در این باره طرح می‌کند، مربوط به شرایط امکان‌پذیر بودن شناخت و محدوده‌های آن است.

بینش ریاضی به عنوان کمال مطلوب علم، مبتنی بر سطح بالای رشد ریاضیات در این دوره بود. اصحاب فلسفه اصالت ماده، ایدآلیستها، عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، همه با این بینش ریاضی موافقت داشتند.

کانت در نقد عقل محض بر این بینش تکیه می‌کند و بدو این پرسش را طرح می‌نماید: خاستگاه خصلت کلی و ضروری معرفت ریاضی کدام است؟

کانت در اینجا از روش نقد اپریودی (قبلی) بهره می‌گیرد. وی نه بر رخدادها و مشاهده داده‌های تجربه بلکه بر اصول تکیه می‌نماید. در این روش، مفهوم قبلی نقش مهمی دارد. اما این مفهوم چه معنایی را داراست؟ آیا کانت به بینش روانشناختی قبلی باور دارد و یا آنکه بینش منطقی آن مورد نظر او است. این مسأله اختلافاتی را میان مفسران برانگیخته است.

شوپنهاور، فری^۱، اپل^۲ و دیگر فیلسوفان برینش روانشناختی مفهوم قبلی تکیه کرده‌اند. در حالی که فیخته^۳، شلینگ^۴، هگل^۵ و دیگران به بینش منطقی تکیه زده‌اند. طرفداران بینش روانشناختی می‌گویند که در نظر کانت تفاوت میان قبلی و بعدی بر ماهیت روانشناختی قوه‌شناخت آدمی و بر تفاوت روانشناختی خود احساسها مبتنی می‌باشد. اما هواداران بینش دیگر می‌گویند که کاربرد تحلیل منطقی محض که جنبه غیرروانشناختی دارد، یکی از ویژگیهای مشخص روش کانت می‌باشد.

و حق هم همان است که بگوئیم روش کانتی نافی اصل مشاعده روانشناختی است و این امر همانطور که بنک^۶ خاطر نشان ساخته، سبب تمایز نظریه شناخت کانت از نظریات پیشین است.

به نظر بنک، کانت باطرد روانشناسی جاده اصلی را رها نموده و در کوره راه حرکت نموده است. بنک و فری از روش قبلی کانت انتقادی سخت نمودند.

کانت در چاپ دوم نقد عقل محض، انواع قبلی را متمایز می‌نماید: قبلی مطلق و نسبی، قبلی محض و مرکب.

اما واژه تجربه را گاه به معنای وسیع و معمولی آن و گاه به معنای محدود به کار می‌برد. معنای محدود تجربه معنای خاصی است که خود وی به این لفظ نسبت داده است. تجربه به معنای اخیر واجد کلیت و ضرورت است و کلیت و ضرورت صفات ذاتی آن به شمار می‌آیند.

کانت باتوجه به معنای این چینی تجربه، میان قضایای تجربی و قضایای حسی تفاوت قائل می‌شود. قضایای حسی صرفاً برای فرد معینی اعتبار دارند و حتی ممکن است فقط در رابطه با حالت گذرای که بر این فرد عارض می‌شود، معتبر به شمار می‌آیند. در صورتی که قضایای تجربی، عام و کلی می‌باشند و از لحاظ همه افراد اعتبار دارند. قضایای حسی، ذهنی و عارضی می‌باشند و تنها به عامل دریافت کننده مربوط می‌شوند، اما قضایای تجربی، عینی، کلی و ضروری‌اند. باینهمه باید توجه داشت که کانت، عینیت را نه به شیوه ماتریالیستی بلکه بر اساس ایدئالیسم عینی ادراک می‌کند. به عقیده او عینی آنچیزی است که در وجدان کلی موجود باشد.

تجربه به معنای خاص کلمه، ماده احساسی است که توسط عقل حالت می‌پذیرد. کانت

1. Fries	2. Apelt	3. Fichte	4. Schelling
5. Hegel	6. Benøke		

در حیطه تجربه شکل و ماده را از یکدیگر متمایز می‌کند. ماده تجربه، همان احساس‌هایند. زمان و مکان اشکال وجدان حسی به‌شمار می‌آیند و به‌طور کلی همه مقولات فهم اشکال ماده حسی تصور می‌شوند. در تجربه اگر شکل و ماده را جداگانه و فی‌نفسه بنگریم، به‌جز تجربیات محض نمی‌باشند. اما از آنجاکه در درون تجربه اشکال قبلی و مضموی بعدی وحدت ناگزیری را پدید می‌آورند، باید گفت که، در فلسفه کانت، مرزهای شناخت قبلی و بعدی همانطور که لیوس^۱ به‌درستی خاطر نشان ساخته سیال و انعطاف‌پذیرند.

مفهوم کانتی تجربه، واجد معنای ماتریالیستی نمی‌باشد، زیرا که کانت به تجربه به چشم انعکاس واقعیت عینی نمی‌نگرد. در فلسفه کانت تجربه عنصری به‌شمار می‌آید که لاینفک وجدان کلی است. بدینسان تجربه گرایی کانت وی را به ماتریالیسم نزدیک نکرده است. اما در این سخن که می‌گوید مضمون حسی تجربه (احساسها) نتیجه تأثیر اشیاء فی‌نفسه بر فاعل شناسنده می‌باشد، می‌توان گرایش ماتریالیستی ضعیفی را مشاهده کرد، هرچند که این گرایش نیز با این سخن وی که اشیاء فی‌نفسه شناخته شدن نیستند، باز هم بی‌فروغتر و رنگ باخته‌تر می‌نماید. در فلسفه کانت جهان تجربه و جهان پدیدارها از دنیای اشیاء فی‌نفسه، یعنی از واقعیت عینی حقیقی مجزا گشته است.

بنا بر نظریه کانت تجربه از مضمون حسی و عناصر صوری^۲ که مضمون حسی را ترکیب کرده و سازمان می‌دهند تشکیل شده. عناصر صوری در برخورد با مضمون، حسی نظم و سیستم معینی را بر آن تحمیل می‌کنند. می‌دانیم که داوید هیوم به وجود تجربه با معنایی که کانت از آن افاده می‌نماید باور نداشت. به این معنا که کلیت و ضرورت تجربه را منکر بود. همچنین با مشروط نمودن تجربه به مقوله علیت همگانی موافقت نداشت و معتقد بود که مفهوم علیت با مفهوم تجربه، دو عنصر متفاوت می‌باشند که سختی باهم ندارند. هیوم با طرد علیت از حوزه تجربه، شکاکیت را در علوم و فلسفه جدید از نو احیاء نمود. اما کانت مدعی بود که شکاکیت هیوم را درهم ریخته، بدینسان که اصل علیت را به گونه‌ای منطقی در خود مفهوم تجربه جای داده است. زیرا به عقیده کانت اصل علیت، اصلی است که باید آنرا به عنوان شرط امکان‌پذیر بودن خود تجربه باز شناخت. دلیل این امر چنین است که مقولات عقلی به عنوان انتظام دهنده، شرط اجتناب‌ناپذیر هر تجربه‌ای به‌شمار می‌آیند و اصل علیت در زمره این مقولات جای دارد.

کانت نه تنها شناخت اموری را که بیرون از محدوده تجربه امکان‌پذیر واقع شده‌اند منکر است، بلکه به شناخت علمی برخاسته از تجربه درونی نیز باور ندارد. همانطور که

قبلاً متذکر شدیم وی روانشناسی را در زمره علوم به شمار نمی‌آورد. کانت برای اثبات این ادعا چنین استدلال می‌کند که جهان روحی درون فقط يك صورت قبلی دارد و آن زمان است. بدینسان که ماتوالی و حرکت نفسانیات خود را در درون زمان احساس می‌نمائیم و در نتیجه در این جا زمان یگانه شکل کلی است. اما مقولات فهم و از جمله مقوله علیت در این پهنه حضور ندارند و نمی‌توان از آنها در انتظام دنیای درونی روان بهره جست و از این رو باید گفت که دنیای روانی انسان قابل شناخت نمی‌باشد.

تمام آنچه را که می‌توان در باب پدیدارهای روحی بیان نمود، آن است که این پدیدارها موج ناگسسته‌ای هستند که يك بعد بیشتر ندارند. اشکال قبلی مکان و مقولات فهم بر آنها قابل استعمال نمی‌باشند. اما آن اصول قبلی که شرط امکان پذیر بودن هر شناختی می‌باشند، تنها در رابطه با جهان جسمانی بیرون کاربرد می‌یابند.

با این وجود باید گفت که کانت با انکار حضور عناصر قبلی در محدوده روان-خود به قطع شاخه‌ای پرداخته که بر آن نشسته است. زیرا به عقیده او اشکال قبلی ملك انحصاری فاعل شناسنده می‌باشند و این سخن بدین معنا است که خاستگاه این اشکال را باید در قوه شناختی انسان جستجو کرد. کانت در نقد عقل محض بارها از مفاهیم روانشناختی بهره می‌گیرد و از تحلیل روانشناختی بهره می‌جوید و در عین حال به خصایص عامی روانشناسی باور ندارد. این تناقض را می‌توان چنین توضیح داد که در فلسفه کانت جهان بیرونی تجربه (طبیعت) بنا به فعالیت ذهن ساخته می‌شود. اما چنانچه این دیدگاه در مورد روان نیز به کار رود این امر بدان معناست که ذهن خود خالق خویش است و این مطلبی است که کانت از قبول آن احتراز می‌جوید.

موافق یکی از تفسیرهایی که بر فلسفه انتقادی کانت نوشته شده، جنبه اصلی در این فلسفه ایدآلیسم معرفتی (نمود گرایی) است. بدین معنا که بر اساس نظریه کانت، معرفت ماقادر به رخنه در حوزه واقعیت عینی نیست و معرفت آدمی از محدوده وجدان فراتر نمی‌رود. موافق تفسیر پیشگفته مسأله اساسی فلسفه کانت، مسأله محدوده‌های شناخت بشری است. از این رو باید گفت که هدف اصلی نقد عقل محض حل مسأله‌ای می‌باشد که قبلاً در کتاب تحقیق در فهم بشر، متعلق به لاک مطرح شده است. بنا بر این دیدگاه، اندیشه مسلط بر نقد عقل محض به این حکم باز می‌گردد که شناخت جز در محدوده‌های تجربه حسی امکان پذیر نمی‌باشد و در نتیجه شناخت شیء فی نفسه غیر ممکن است. فیلسوفانی مانند گارو^۱، فدر^۲،

واینر^۱ و سپس بنواردمان^۲ با دیدگاه فوق موافقت دارند و آنرا یگانه نظرقابل قبول در باره نقد عقل محض می دانند.

پاره ای دیگر عقیده دارند که محور نقد عقل محض را باید در اندیشه قبلیت^۳، تعالی گرایی^۴ و نظریه اشکال قبلی که شرایط کلی و ضروری تجربه امکان پذیر می باشند، جستجو کرد.

از جمله کوهن^۵ فلسفه انتقادی کانت را نظریه قبلی تجربه توصیف می کند. قبلیت کانتی گاه در معنای روانشناختی و گاه در معنای منطق برترین تفسیر می شود و از هر یک از این دو تفسیر متفکرانی چند حمایت می کنند. در اینجا تقابلی میان بینشهای انسان شناسی (روانشناختی) و بینشهای ترانساندانتال (محض منطقی) پدید می آید. ی. فری وی. مایر^۶ از تفسیر نخست و فیخته، شلینگ، هگل، اونوفیش و کوهن از دیدگاه دوم دفاع می کنند.

هربرت و شوپنهاور فلسفه کانت را نوعی نمود گرایی می دانند که در عین حال به شناخت شیء فی نفسه باور دارد. به نظر فری فلسفه کانت نمود گرایی وابسته به قبلیت است. بنک توسعه مفهوم قبلیت موجود در فلسفه کانت را هدف فلسفه خود تعیین کرد و عقیده داشت که اندیشه اصلی فلسفه انتقادی^۷ کانت، اثبات این مطلب است که شناخت نه از مفاهیم بلکه از وجدان حاصل می گردد.

لازم به تذکر است که پاره ای بامبالغه در این یا آن وجه، فلسفه کانت را مقلوب کرده اند. اما عده ای از آنها فراتر رفتند و تفسیرهای به کلی نادرست ارائه نمودند. چنانچه ابرهارد^۸، کانت را به نفی هر نوع شناخت قبلی منسوب می نماید و ویرا تجربه گرایی مطلق می شناسد. هامان^۹، کانت را در زمره عرفا جای می دهد و فولکلت^{۱۰} ویرا فیلسوف عقل گرا می پندارد. پلسن^{۱۱} و آدیک^{۱۲} بر این باورند که کانت در فلسفه انتقادی از مونا دولوژی^{۱۳} لایبنیتس پیروی کرده. پلسن می گوید که هدف اصلی نقد عقل محض اقامه برهان به نفع شناخت علمی کلی و ضروری و درجه اول بنفع دانش ریاضی طبیعت است.

1. Weiners	2. Benno Erdmann	3. Apriorisme
4. Transcendentalisme	5. Cohen	6. I. Meyer
7. Criticisme	8. Eberhard	9. Hamann
10. Volkelt	11. Paulsen	12. Adickes
13. Monadologie		

اما به نظر پلسن کتاب نقد عقل محض هدف دیگری را نیز دنبال می‌نماید و آن دفاع از ایدآلیسم متافیزیکی است. به نظر او کانت امکان شناخت شیء فی‌نفسه را که آنرا مونادهای روحی می‌داند، به‌ثبوت می‌رساند. شاآرشمیت^۱ این فکر را طرح می‌کند که فکر بنیادی فلسفه انتقادی کانت اندیشه آزادی است. از آنچه رفت می‌توان تصویری از اختلاف نظرهایی که تفسیر فلسفه انتقادی کانت برانگیخته بدست آورد.

لازم به‌تذکر است که آنان که خود را شاگرد و پیرو کانت می‌دانستند، هر يك از لحاظی براو تکیه می‌کردند. پاره‌ای زیبایی‌شناسی برترین را اصل می‌شناختند (شوپنهاور). پاره‌ای بر تحلیل برترین تکیه داشتند (نجله نئوکانتی ماربورگ). دسته سوم تابع دیالکتیک برترین بودند (وایهنگر) و بالاخره جماعتی نیز در اعتبار نقد عقل عملی مصر بودند. (پولسن).^۲ دانشمندان گلیسی گفته است که تحلیل برترین^۳ و دیالکتیک برترین^۴ در فلسفه نقادی کانت معنای بالسویه مهمی را دارا می‌باشند و آن بنا به رابطه مضاعف کانت با لایبنیتس و هیوم قابل توضیح است. لاآس و ویندلباند^۵ نیز اظهار داشته‌اند که افلاطون-گرایی گرایش اصلی فلسفه انتقادی کانت است.

افلاطون‌گرایی کانت را باید در نظریه قضایای ترکیبی کلی و ضروری قبلی که منشاء غیر تجربی دارند و اعتبارشان از لحاظ معرفتی مستقل از تجربه تلقی می‌شده، جستجو نمود. کانت همه اصول موضوعه ریاضی، علوم طبیعی محض و منطق را در زمره قضایای ترکیبی قبلی می‌گنجاند.

کانت میان منطق صوری عمومی که سالی چند آنرا در دانشگاه گونیگسبرگ^۶ تدریس می‌نمود و منطق برترین که جزئی از نظریه شناختی‌اش را تشکیل می‌داد، قائل به تمایز بود. یکی از شاگردانش بنام یاش^۷ که بعدها به مقام استادی دانشگاه درپ^۸ نائل آمد، یادداشتهای درسی‌اش را تدوین نمود و آنرا در ۱۸۸۰ در زمان حیات کانت به صورت کتاب منتشر ساخت. این کتاب با عنوان منطق کانت انتشار یافته بود. اما از آنجا که یاش از شیوه بیان کانت تبعیت ننموده و وفاداری لفظی را به درسهای کانت، ضروری ندانسته بود، نمی‌توان کتاب فوق را به عنوان اثری که متعلق به کانت است، تلقی کرد. اما باید اذعان داشت که این کتاب عقاید و آراء منطقی کانت را به خوبی و به درستی بیان داشته است. مقدمه این اثر تحت عنوان مفهوم منطق به موضوع و اهداف دوگانه این علم، بنا

1. Schaarschmidt	2. Caird	3. Analytique transcendante
4. Dialectique transcendante	5. Laas	6. Windelband
7. Koenigsberg	8. Jasche	9. Derpt

به نظر کانت اختصاص دارد.

کانت در باره این مسأله عقاید زیر را ابراز می‌دارد: در طبیعت همه امور بنا به قواعد معینی واقع می‌شوند، زیرا طبیعت خود به جز رابطه پدیدارها بنا به قواعد معین و دقیق نمی‌باشد. عقل آدمی نیز در اعمال و فعالیت‌های خود تابع قوانین است. مامکن است قواعد مورد بحث را بی‌آنکه از آنها مطلع بوده باشیم، به کار ببریم، همانطور که مردم بی‌آنکه با دستور زبان آشنا باشند، قواعد آنرا به کار می‌برند. بدینسان که سخنشان را بر پایه چنین قواعدی بیان می‌دارند، در حالیکه از خود قواعد اطلاعی ندارند.

مطالعه قواعدی که بر عقل حکومت می‌کنند، مسلماً وظیفه منطق است. اما به نظر کانت منطق باید تنها قواعدی را مطالعه کند که به «عقل کلی» مربوط می‌شوند، یعنی موضوع مطالعه منطق باید قواعد فکری قبلی باشد که نسبت به تجربه استقلال دارند و کاربرد عقل همیشه آنها را اقتضاء می‌نماید. بنابراین پاره‌ای از قوانین معین که در رابطه با این یا آن دانش کاربرد دارند، از حوصله موضوع منطق بیرون است.

به عقیده کانت منطق علم قوانین ضروری است. وی می‌گوید که منطق صورت فکر را از مضمون آن مجزا می‌نماید و همین صورت را مستقل از موضوع آن بررسی می‌کند و بر اساس این بینش معتقد است که منطق شالوده همه علوم دیگر است و ما را در امر کار بست درست عقل هدایت می‌نماید. اما نمی‌توان مستقیماً از آن در جهت کشف حقایق علمی در زمینه معینی از دانش بهره گرفت، زیرا موضوعات و سرچشمه‌های علوم در بیرون از حوزه بصری منطق واقع شده‌اند. به نظر کانت ریاضیات برخلاف منطق می‌تواند نقش ارغنون علوم را ایفاء نماید.

کانت به این سخن بی‌مکن که می‌گوید هدف منطق کشف شیوه‌های دستیابی به حقایق جدید علمی می‌باشد، معترض است و عقیده دارد که هدف منطق را نباید بسط دامنه معلومات پنداشت، بلکه باید گفت که هدف این علم آن است که قواعدی برای پژوهش و تحقیق در اعتبار احکام همه علوم به دست دهد. کانت در این مورد به اصول اپیکور استناد می‌جوید که در آن به اصطلاح این خصلت منطق صوری آشکار شده است، اما در واقع باید گفت که بینش اپیکور درباره اهداف و وظایف منطق به بینش بیکن شباهت داشته و با آراء و نظرات کانت در تقابل است.

کانت می‌گوید که منطق نه ارغنون بلکه مقدمات و اصول است، زیرا منطق علم قوانین ضروری فکر به شمار می‌آید. قوانینی که رعایت آن عقل را از تناقض با خود مصون

می‌دارد. به عقیده او فکر درست اندیشه غیرمتناقض است. به طور کلی می‌توان گفت که بیش و در این باره باینش عرفی درباره قوانین تفکر مطابقت دارد، بنا بر نظریه او قوانین منطقی فکر نه مکانیسم عقل بلکه شیوه‌ای را که برطبق آن باید اندیشید، توضیح می‌دهد. از این رو وی منطق را آشکارا از روانشناسی فکر و به طور کلی هر تجربه‌ای متمایز می‌نماید. منطق به عقیده او نه بوده‌ها بلکه درست بودن را تعلیم می‌دهد.

شرح کوتاهی از تاریخ منطق به عنوان مقدمه‌ای، بر گزارش نظام منطقی کانت تحریر شده است.

کانت که ارسطو را پدر منطق شناخته، عقیده دارد که کتاب تحلیلی (آنالوطیقا) به عنوان ارغنون حقیقت به رشته تحریر درآمده در صورتی که چنین نسبتی به منطق اشتباه است. به نظر کانت اهمیت ارسطو در آن است که همه مضمون منطق را یکجا جمع نموده، به گونه‌ای که پس از وی منطق قادر نیست چیزی بر مطالب خود بیفزاید. عبارت دیگر بعد از ارسطو منطق دیگر حرف چندان برای گفتن ندارد. با اینهمه کانت معتقد است که منطق بعد از ارسطو توانسته و خواهد توانست در جهت دقت، صحت و وضوح پیشروی نماید. او می‌گوید که منطق از دانشهای نادری است که دفعتاً و بی‌واسطه به مرحله ثبات و پختگی رسیده‌اند و از این رو دیگر تغییرات تازه‌ای را پذیرا نمی‌باشند. این عقیده کانت درباره عدم تحرك و تغییر ناپذیری منطق، از سوی انگلس انتقاد و نفی شده است.

به عقیده کانت، ارسطو «هیچ وجهی از عقل را فراموش نکرده و نقش ما در این رهگذر تنها آنست که می‌توانیم از او دقیق‌تر، صریح‌تر و شمن‌تر باشیم^۱». این سخن سبب شده که بسیاری از اشخاص کانت را وابسته به گرایش ارسطویی منطق بدانند. با اینهمه باید گفت که منطق ارسطو با منطق کانت از ریشه متفاوت است.

منطق کانت بر خلاف منطق ارسطو جنبه ذهنی محض دارد و وجه صوری آن بسیار نیرومند است و از لحاظ فلسفی بر پایه ایده‌آلیسم بنا شده است. کانت خود از ارسطو به خاطر آنکه در منطق همه چیز را از «جزئیات محض» بیرون کشیده، انتقاد کرده است^۲ (در اینجا آشکارا به انتقادی که در گذشته از قیاس ارسطویی نموده، اشاره می‌نماید). وی پس از ارسطو مستقیماً به معاصران، لامبر^۳ و دیگران می‌پردازد. در اینجا حتی اشاره

۱. منطق کانت، یاریس، ۱۸۴۰ صفحه ۱۹

۲. همان مأخذ

به فرانسیس بیکن را ضروری نمی‌داند. وی با آن که چنین می‌پندارد که ارغنون لامبر، منطق را به عنوان علم غنی ساخته‌با و موافقتی ندارد و می‌گوید که لامبر بر منطق جزئیاتی افزوده که در آنها هیچ کاربرد عملی مشاهده نمی‌شود. باز می‌بینیم که در اینجا کانت جانب حساب منطقی را گرفته است.

کانت در مورد آنچه به فرزندگان عصر جدید مربوط می‌شود، عقیده دارد که منحصر آ لاینیتس و ولف منطق عمومی را به جلو رانده‌اند. می‌گوید بومگارتن کسی است که منطق ولف را به صورتی فشرده عرضه داشته و مایر نیز به نوبه خود بومگارتن را شرح نموده است. کانت در میان معاصرانش همچنین به کوسیوس اشاره می‌کند و براو می‌تازد که وظایف منطق را ادراک نموده و با وارد نمودن اصول فلسفه اولی در آن، مرزهای آنرا در نور دیده و علاوه بر آن معیارهای نادرستی درباره حقیقت به دست داده است.

در نظریه کانت نظام قوانین صوری و منطقی اندیشه در سه اصل بنیادی خلاصه می‌شود. در میان آنها نخستین و عالی‌ترین، اصل تناقض و اینهمانی است. وی اصل تناقض و اینهمانی را بایکدیگر جمع می‌نماید و در یک اصل می‌گنجانند، زیرا که عقیده دارد که اصل دوم تداوم اصل نخست است و می‌گوید که عدم تناقض شرط رسیدن به توافق با خود است. به عقیده او این دو اصل را باید وجوه منفی و مثبت اصل واحد و یکسانی تصور نمود. دومین اصل اساسی اصل دلیل مکفی و سومین آن اصل نفی شق ثالث است. بنابر نظریه کانت اصل تناقض و اینهمانی اصلی است که در قضایای احتمالی حاکم است. اما اصل دلیل مکفی، قانون قضایای تصدیقی به شمار می‌آید و بالاخره قانون نفی شق ثالث را باید به قضایای مسلمة مربوط دانست.

در مورد آنچه به نظریه استدلال مربوط می‌شود باید گفت که کانت در کتابی که بدین موضوع اختصاص داده، یگانه شکل قیاس اقترانی را، شکل نخست آن می‌شناسد و اشکال سه گانه دیگر را مصنوعی، ترکیبی و دورگه می‌خواند و معتقد است که ارزش آنها به پای ارزش نخستین شکل نمی‌رسد. گرچه به علت آنکه سه شکل دیگر را می‌توان به نخستین شکل تبدیل نمود، باید گفت که لاجرم آنها را نمی‌توان غلط خواند. اما باید اذعان داشت که اشکال دوم، سوم و چهارم نه تنها روشنی و صراحت کافی را دارا نیستند، بلکه برعکس ابهام و درهمی، یکی از مشخصه‌های آنهاست و در نتیجه باید آنها را اطاله بیهوده و اندیشه بافی عبث نامید. بنابراین کانت تقسیم قیاس اقترانی را به اشکال چهارگانه و وجوه گوناگون نفی نموده و معتقد است که قیاس اقترانی يك شکل صحیح بیشتر ندارد. پس باید گفت که او مانند بیکن، دکارت و لاک در قبال قیاس ارسطویی و نیز شکل

مشروح و مفصلی که این قیاس در اسکولاستیک قرون وسطایی یافته ، برخورد انتقادآمیز نموده است. کانت به طور کلی قیاس را تحقیر می کند و آنرا بازی فکری بیهوده ای می شناسد. به عقیده او «باید این مجسمه شگفت که سردر مه و ابرباستان پنهان کرده اما بر پاهایی ایستاده که از خاک رس درست شده، بر زمین فرو غلطد^۱». با اینهمه کانت در درسهای دانشگاهی طرد برنامه مشترک پذیرفته شده را غیر ممکن می پندارد و با قیاس تاحدی مصالحه می کند، اما بیان کوتاهی را به آن اختصاص می دهد در حالی که دیگر موضوعهای منطق را مشروحتر بیان می دارد. در کتاب منطقی یاش، بیان کوتاهی نیز درباره اشکال یا وجوه قیاس اقترانی دیده می شود. در این گزارش کوتاه، چنین آمده که، «شکل نخستین، یگانه شکل سامانمند است^۲». به عقیده کانت ، قیاس به کار رشد دانش و پژوهش حقیقت نمی آید و تنها در لفاظی علمی می توان از آن بهره جست. می گوید که صنعت قیاس را باید به عنوان «ابزار بلا استفاده» به دور افکند. وی با طرد صنعت قیاس می کوشد تا اصلاحاتی را در منطق عملی نماید و عقیده دارد که منطق باید مبتنی بر اصول زیر باشد: قضیه شکل بنیادی و نخستین فکراست. استدلال تنها به کار ساختن قضایا می آید. مفاهیم دقیق و کامل منحصر آ بر اساس قضایا و استدلالهای پیشین ساخته می شوند و از همین رو است که باید نظریه مفهوم را واپسین مقطع نظام منطقی به شمار آورد.

بر اساس همین اصول است که در منطقی که توسط یاش تنظیم شده نظریه مفهوم و تعریف و تقسیم منطقی به عنوان واپسین حلقه نظام منطقی مورد بحث، گزارش شده است. یکی از دستاوردهای مثبت کانت در زمینه منطق و نظریه شناخت، انتقاد از همانند-انکاری عقل گرایانه دلیل منطقی و علت واقعی و نفی یکسان بینی، نتیجه منطقی و معلول عینی است (نظیر چنین همانند انکاری را می توان در فلسفه لایبنیتس و بعضاً در فلسفه ولف مشاهده کرد). کانت خود نیز در آغاز به بینشی تکیه داشت که موافق آن رابطه میان دلیل^۳ و نتیجه^۴ همانند رابطه علت^۵ و معلول^۶ است. اما در آستانه دورانی که به مرحله انتقادی گام می نهاد و در زمانی که از فلسفه اصالت عقل به تجربه گرایی گذر می کرد، یعنی در آن هنگام که به تعبیر هیوم از خواب گرانبار جزمیت برخاسته بود ، به انتقاد از بینش لایبنیتس پرداخت.

۱. منطق کانت، صفحه ۲۷۰

۲. منطق کانت، صفحه ۲۰۸

نقص اساسی منطق کانت ، آن اصل بنیادین فلسفه اوست که موافق آن شکل تفکر به هیچ تاویل به مضمون آن بستگی ندارد. به عقیده کانت منطق، انتزاعی از معرفت و در نتیجه انتزاعی از خود شیء است. این گستگی کامل میان شکل و مضمون معلول آن است که ما در هیچ نقطه‌ای نمی‌توانیم در ماعیت واقعی اشیاء نفوذ کنیم و شیء فی نفسه را بازشناسیم. لادری‌گری کانت در منطق وی بازتاب می‌یابد و این منطق به علت مبتنی بودن بر اصل ذهنی ایدآلیستی ولادری، اساساً جنبه صوری و شکل‌گرایانه دارد. عیب دیگر منطق کانت که بانقص اول بستگی تام دارد، خصلت عسرفی این منطق است: همه اشکال و قوانین فکر عموماً از مقتضیات خود عقل برمی‌خیزند. این اشکال و قوانین هیچ رابطه‌ای با واقعیت عینی ندارند و ملازمت‌وپیوندی میان آنها و واقعیت بیرون به چشم نمی‌خورد.

فصل چهاردهم

منطق در روسیه

(قرن هفدهم و هیجدهم)

در پایان قرن هفدهم و در ربع نخست قرن هیجدهم، پترکبیر در سرزمین روسیه فرمانروایی می کرد. این دوران با دگرگونیهای بزرگ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی که جهت اصلی آن یاری دادن کشور در غلبه بر عقب ماندگی بود، مقارنت داشت. سیاست پتر در جهت حفظ و تحکیم نظام فئودالی و تشدید بهره کشی از دهقانان، گسترش نقش سیاسی نجبا و تحکیم قدرت نظامی روسیه عمل می نمود. نیل به این اهداف مستلزم رشد صنعت و تجارت و حمایت از تولیدگران و بازرگانان بود. اینها همه در عین حال انجام اقداماتی را در زمینه فرهنگ، اجتناب ناپذیر می نمود. در این عصر مدارس فنی و تعلیمات عمومی تأسیس گشت و علوم و فنون توسعه یافتند.

در قرن هیجدهم در روسیه، منطق به ویژه در آکادمی های مذهبی و سمینارها تدریس می گردید.

در ۱۷۰۱ آکادمی خداشناسی کیف تأسیس گشت. نخستین کسی که به تولیت این آکادمی رسید، استفان ایاورسکی^۱ بود. در دوران ریاست وی در آکامی، سنتی برقرار

گردید که موافق آن فلسفه و منطق باید توسط خود متولی تدریس شود. درسهای منطق به زبان لاتینی بیان می‌گشت. ذهنیت حاکم بر این منطق، ابتدا اسکولاستیک قرون وسطایی بود. اما پس از طی زمانی چند، منطق دکارتی متداول گردید. در این آکادمی منطق دکارت زمانی پائید و سپس جای خود را به نئواسکولاستیک ولف سپرد.

درسهای منطق که توسط استفان ایاورسکی و جانشینانش در آکادمی خداشناسی کیف تدریس می‌شد، آثاری چاپ نشده بودند. این آثار اکنون به صورت دستنویسهای کتابخانه عمومی کیف محفوظ مانده است.

در آکادمی اسلاوی - یونانی - لاتینی مسکو در قرن هیجدهم، آموزشهایی یکسان با آنچه در آکادمی کیف وجود داشت، بر محصلان عرضه می‌گشت. منطق در آکادمی مسکو به عنوان یکی از فنون هفتگانه تدریس می‌گردید. استفان ایاورسکی که به عنوان سرپرست آکادمی مسکو منصوب شده بود، آن نهاد را به شیوه آکادمی خداشناسی کیف متحول نمود و زبان لاتینی را به عنوان زبان اصلی جانشین زبان یونانی کرد.

در نیمه نخست قرن هیجدهم، تعلیم منطق در آکادمی خداشناسی کیف و آکادمی اسلاوی - یونانی - لاتینی مسکو اسکولاستیکی بود.

اما واسیلی تاتیشچف^۱ (۱۶۸۶ تا ۱۷۵۰) دولتمرد و دانشمند برجسته و نخستین مورخ روسی علیه منطق اسکولاستیک موضع گرفت.

وی خواستار آن شد که دانشها از دیانت تفکیک شوند و اعلام نمود که منحصرأ آن چیزی را می‌توان حقیقت پنداشت که توسط تجربه حسی و عقل به اثبات رسد. وی علوم ریاضی عملی و فلسفه اروپای باختری (دکارت، هابس، لاک، پیربایل و غیره) را مطالعه کرد. جهان بینی اش دویبی و مبتنی بر عقل گرایی بود. از تئولوژی انتقاد کرد و با اسکولاستیک به مخالفت برخاست. تاتیشچف، کلیسائیان را متهم کرد که می‌خواهند مردم را در جهل و ایمان کورکورانه باقی نگاه دارند.

در کتابش موسوم به مکالمه دو دوست درباره سودمندی علوم و معادسی (۱۷۳۳) از تعلیمات همگانی دفاع کرد و چنین نوشت که این دانش است که برای مردم نیکبختی به ارمغان می‌آورد.

وی دین پیشگان را خصم علوم و ترقی خواند و در این رهگذر به اسپانیا که در آن فرمانروایی کلیساکاتولیک رم، تعصب مذهبی و سانسور کلیسایی، فرهنگ و دانشها را دچار

انحطاطی ژرف ساخته بود استناد جست.

مطابق نظریه تائیشچف، قوانین طبیعی بر جهان مادی فرمان می‌رانند و هر چیز مشروط به علت معینی است. به عقیده او تأثیر اشیاء جهان بیرونی بر اندامهای حسی و متعاقباً جذب اطلاعات حسی توسط ذهن، سرچشمه شناخت آدمی درباره جهان مادی و بیرونی است.

تائیشچف در مخالفت با اسکولاستیک، با دکارت هم‌نواپی می‌کند و به فکر دکارتی انتقاد از قیاس نزدیک می‌شود. او دکارت را به خاطر نفی فلسفه و منطق ارسطویی می‌ستاید. فرزانه مورد بحث شواهد و دلائل واقعاً علمی را به جای «قیاسات درون تهی» پیشنهاد می‌کند و الگوی دلائل و شواهد واقعاً علمی را در نظریه دکارت می‌بیند. از آکادمی خداشناسی مسکو به سختی انتقاد می‌نماید و معتقد است که در این آکادمی اسکولاستیک سترونی حاکم است که هیچ شناخت واقعی به آموزندگان نمی‌دهد و آنچه می‌آموزد، همان فن بی‌مصرف لفاظی و لغت‌بازی است. می‌گوید که ناگزیر باید علوم واقعی را از دانشهای کاذب که منشاء خرافات و پیشداوری‌ها هستند و بر حال جامعه زیانبار می‌باشند متمایز نمود. تائیشچف که طرفدار تعلیمات همگانی بود، تعلیمات ابتدائی را برای کودکان روستایی، دختر و پسر، ضروری می‌شمرد و خواهان آن بود که شبکه نهادهای علمی و از جمله تأسیسات آموزش فنی در روسیه توسعه یابد. به نظر او آزادی اندیشه علمی شرط اجتناب ناپذیر شکوفایی دانش است. در آن طبقه‌بندی علوم که وی به دست داده، علوم ضرور زندگی جای اول را اشغال نموده‌اند. پس از آنها دانشهای نافع و آنگاه علوم «تفریحی» آمده‌اند. در مرحله بعد نوبت به علوم می‌رسد که کنج‌کاوی بشر را ارضاء می‌نمایند و سپس علوم کاذب هستند که در واپسین ردیف واقع شده‌اند.

بدین ترتیب شالوده طبقه‌بندی برجسته علمی علوم نهاده شده است. مطابق این دیدگاه علوم به دانشهای حقیقی و کاذب تقسیم می‌گردند. اما علوم حقیقی خود از یکسو به دانشهای ضروری و دانشهای مفید و از سوی دیگر به دانشهای تفریحی و دانشهایی که ارضاء‌کننده کنج‌کاوی هستند، منقسم می‌شوند. پیشرفت جامعه به نظر تائیشچف به «عقل منور» و به عبارت دیگر به رشد دانشها و اشاعه شناختها بستگی می‌یابد.

یکی دیگر از نویسندگان برجسته آنتیوخ کانتهمیر^۱ (۱۷۰۸ تا ۱۷۷۴) بود که فعالیت گسترده‌ای داشت. این شاگرد سابق آکادمی اسلاوی - یونانی - لاتینی مسکو و

مدرسه وابسته به آکادمی علوم پترزبورگ، پسر نجیب‌زاده‌ای از اهالی ملداوی بود وی مشتاقانه از اصلاحات پتر کبیر هواداری می‌کرد. کانتهمیر در تاریخ ادبیات روسیه به عنوان توسعه دهنده طنز روسی و در تاریخ فلسفه به عنوان اشاعه دهنده اندیشه‌های روشنگری شناخته شده است. در طنزی که علیه تخطئه‌کنندگان فرهنگ (۱۷۲۹) به رشته تحریر درآورده، مخالفان اشاعه علوم را تمسخر نموده است. اما اثر دیگرش موسوم به نامه‌هایی در باب طبیعت انسان (۱۷۴۲) اثری است که باروح فلسفه روشنگری نگارش یافته است.

کانتهمیر بر فلسفه دکارت ارج فراوان می‌نهاد. این تمایل از جهت ثنویت‌گرایی و آن احکام اسامی بود که در فیزیک مکانیستی و فلسفه اصالت عقل، متعلق به دکارت، وجود داشت. کانتهمیر از فلسفه فیثاغوری بدان علت که قوه‌ای رمزآمیز و عرفانی را به اعداد نسبت داده و آنهارا علت‌پدیدارهای فیزیکی شناخته، انتقادی کند. به عقیده او برجسته‌ترین فیلسوف دوره باستانی همان ارسطو است. با اینهمه معتقد است که فلسفه ارسطو عاری از لغزش و خطا نمی‌باشد. لیکن می‌گوید که خطاهای این فلسفه به وسیله فلسفه دکارت تصحیح شده‌اند و تنها فلسفه اخیر است که می‌تواند به یاری براهین متقن علمی، شناختی حقیقی از هر آنچه که در جهان اتفاق می‌افتد، به دست دهد.

کانتهمیر نخستین کسی است که واژه‌های «مفهوم» و «مکشفه» را وارد واژه‌شناسی علمی روسیه نموده است.

به‌طور کلی در بینشهای فلسفی‌اش به فلسفه فرانسوی قرن هفدهم و هیجدهم که خاستگاهشان نظریه دکارت بوده نزدیک است.

در قرن هیجدهم در روسیه نفوذ فلسفه دکارتی، در اندیشه‌های منطقی نیز احساس می‌گشت. در طول سالهای پنجاه قرق هیجدهم در آکادمیهای کیف و مسکو، منطق بر اساس آثار دکارتی پورشو^۱ تدریس می‌گردید. کتاب پورشو موسوم به نهادهای فلسفی در ۱۶۹۵ برای نخستین بار در پاریس انتشار یافت و به کرات تجدید چاپ گردید. در آکادمی اسلاوی - یونانی - لاتینی مسکو، در ۱۷۵۶ و ۱۷۵۷ درسهای منطق از روی اثر سابق - الذکر پورشو، توسط ولادیمیر کالیگراف تدریس می‌گشت.

همچنین می‌توان تأثیر منطق دکارتی پورشو را در کتابی که پتروویچ، در ۱۷۵۹ در مسکو تألیف و تحت عنوان منطق نظری که بر اساس کار مصنفان گوناگون و نظم‌ترتیب سهل

الوصول تألیف شده^۱، برشته تحریر درآورده، مشاهده کرد.

مؤلف این کتاب **ماکاری پتروویچ**^۲ متولی آکادمی یونانی - اسلاوی - لاتینی مسکو، اصلاً منشاء صربی داشت. در آن دوران در روسیه درسهای منطق به زبان لاتینی بیان می‌گشت، اما کتاب **ماکاری** نخستین نبشته منطق به زبان روسی بود. مؤلف خود خاطرنشان نموده که برهیچیک از مؤلفان کتابهای پیشین تکیه نکرده، بلکه آنچه را که در هر یک از آنها ارزشمند یافته منتقل نموده است. می‌گوید که از منطق قدیم (منطق ارسطو) و منطق جدید (ولف و پورشو) مایه گرفته است، اما با فریفتاریهای منطق اسکولاستیک مخالف است. کتاب **ماکاری پتروویچ** هیچگاه به چاپ نرسید و آنچه به دست ما رسیده سه نسخه دستنویس آن است. در مورد آنچه به اصطلاح شناسی منطق مربوط می‌شود باید گفت که وی اساساً از لومونوسف که در کتاب سخنوری (۱۷۴۸)، نخستین گزارش منطقی را به زبان روسی تحریر نموده، پیروی می‌کند.

شیوه بیان و خود مضمون اثر نشان می‌دهد که **ماکاری پتروویچ** اساساً از کتاب پورشو بهره جسته است. شاهد این مدعا فصلی است که در آن نظریه قضایا و احکام بیان شده است. زیرا قضایایی که به عنوان قضایای جامع و استثنایی در کتاب **ماکاری** ذکر گردیده، در هیچ منطقی به جز منطق دکارت مورد قبول واقع نشده‌اند (تحلیل این نوع قضایا را می‌توان در منطق پردیال مشاهده کرد).

مقایسه‌ها و مقابله‌های زوبوف^۳ میان کتاب **ماکاری** و کتاب پورشو، نشان می‌دهد که **ماکاری** گاه پاره‌ای از قواعد پورشو را عیناً ترجمه کرده است. از جمله این موارد می‌توان به این تعریف حقیقت اشاره نمود: «توافق فکر ما با خود اشیاء که موضوع افکار ما می‌باشند».

پس از دوره‌ای کوتاه که گرایش دکارتی - بر تعلیمات رسمی منطق در روسیه قرن نوزدهم، حاکمیت داشت منطق **ولف** جای آنرا گرفت. کتابهای **نحله ولف** و اجدپاره‌ای از خصوصیات آموزشی بود: بیان مطالب واضح و روشن، بدون و مستدل بود، اما ظرافت سبک در آنها وجود نداشت و جنبه فورمولی آن بر ذهن سنگینی می‌کرد. ولفیانسم به اسکولاستیک قرون وسطایی بسیار نزدیک بود و از همین رو به نئواسکولاستیک شهرت داشت.

۱. و. زوبوف: «دستنویس کتاب درسی منطق به زبان روسی در نیمه قرن هیجدهم» در نشریه مسایل فلسفی، ۱۹۵۶، شماره ۴.

در میان بهترین آثار ادبیات آلمانی در زمینه منطق ولفی بدو باید به دو تلخیص، نوشته خود ژان کریستین ولف (یکی به زبان لاتینی و دیگری به زبان آلمانی) اشاره نمود. همچنین باید از کتب بومگارتن^۱ (شاگرد ولف) و مهیر^۲ (شاگرد بومگارتن) یاد کرد. کانت کتاب مهیر را ترجیح می‌داد و از آن در تهیه و تنظیم درسهای خود بهره می‌جست. در قرن هیجدهم کتاب ولف موسوم به *فکر معقول در باب عقل بشری* و کاربرد آن در شناخت حقیقت به زبان روسی ترجمه گردید (ترجمه لاتینی در ۱۷۵۳ انجام گردید و در ۱۷۶۵ در پترزبورگ انتشار یافت).

کتاب منطقی بومایستر^۳ شاگرد ولف در روسیه با اقبال خاصی روبرو شد. ترجمه آن از زبان لاتینی به روسی سه بار تجدید گشت و چهار بار منتشر گردید. در ۱۷۶۶ کتاب یکی از شاگردان ولف موسوم به ی. ژ. هاینسیوس^۴ تحت عنوان *شالوده‌های فلسفه عقلانی و اخلاقی به ضمیمه شرح کوتاهی از تاریخ فلسفه از زبان لاتینی به زبان روسی* برگردانده شد.

در نیمه دوم قرن هیجدهم ادبیات ترجمه شده به روسی با انتشار ترجمه‌هایی از مقالات *دائرة المعارف فرانسه و منطق کندياك* غنی گردید. ی. کوزیلسکی^۵ کتاب مقالات در باب فلسفه و اجزاء آن، مستخرج از *دائرة المعارف فرانسه* (۱۷۷۰) را منتشر ساخت. ترجمه روسی کتاب منطق (۱۷۸۰) اثر *کندياك* برای نخستین بار ۱۷۹۲ منتشر گردید.

بدینسان مشاهده می‌نمائیم که در قرن هیجدهم در فکر منطقی روسی، چرخشی از اسکولاستیک به نظریه دکارت صورت گرفت. آنگاه منطق دکارتی جای خود را به ولفیانیسم داد و آنگاه بانفوذ اندیشه‌های منطقی اصحاب *دائرة المعارف فرانسه* روبرو می‌شویم. اما نفوذ فلسفه کانت را باید به قرن نوزدهم مربوط دانست.

میشل لومونوسوف^۶ (۱۷۱۱ تا ۱۷۶۵) بنیانگذار اندیشه ماتریالیستی در روسیه بود و در رشته‌های گوناگون معرفت علمی راههای جدیدی را مکشوف ساخت. وی با پژوهشهایش فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی، کان‌شناسی، هواشناسی، جغرافیای اقتصادی، فلسفه، تاریخ، روانشناسی، منطق و زیبایی‌شناسی را غنی نمود. لومونوسوف در زمینه فلسفه به ماتریالیسم مکانیستی باور دارد. اما در جهان بینی علمی‌اش عناصری از دیالکتیک

1. Baumgaren 2. Meyer 3. Baumeister

4. J. G. Heineccius 5. Y. Kozielski 6. Michel Lomonossov

مشاهده می‌شوند: وی به اندیشه ارتباط عمومی، مشروطیت متقابل پدیدارهای طبیعت، اصل وحدت نظریه و عمل و رابطه اجتناب ناپذیر وجه تجربی و عقلانی در فرایند شناخت باور دارد.

لومونوسف معتقد است که رابطه بسیار نزدیک و ناگزیری میان نظریه و عمل موجود است و از این رو فرزانه واقعی در رشته خود در عین حال باید هم نظریه پرداز و هم کارورز باشد. وی دریکی از نخستین آثارش موسوم به مبانی شیمی (۱۷۴۱) چنین می‌نویسد: «آنان که فقط به عمل توجه دارند، شیمی دانان واقعی نیستند، اما کسانی را هم که فکر محض می‌بافند، نباید در زمره شیمی دانان به شمار آورد^۱». در عین حال وی می‌گوید دانشمند حقیقی باید حتماً فیلسوف نیز باشد. زیرا نظریه علمی در صورتی مقرون به صحت است که بر اصول فلسفی صحیح تکیه نماید. از این لحاظ لومونوسف در میان رشته‌های فلسفه، اهمیت ویژه‌ای برای منطق قائل است. زیرا معتقد است که هر یک از علوم را تنها در مقیاسی می‌توان علم خواند که بتواند آنچه را که می‌گوید به ثبوت رساند.

هر چه در علم بیان می‌شود باید به ثبوت رسد زیرا تنها امورات ثابت شده را می‌توان حقیقت علمی تلقی کرد. دانشمند باید راه اثبات کردن را بداند و توضیحی از پدیدارهای مورد مطالعه به دست دهد و این مقتضی شناخت فلسفه است. لومونوسف بر پایه این احکام، تقدم اصول فلسفی دانش طبیعت را بر مبانی فیزیک (پایه امری اجتناب ناپذیر تلقی می‌کند. وی در اینجا تعبیری از دو قانون بنیادین فکر یعنی اصل تناقض و اصل دلیل مکفی به دست می‌دهد: «شیء واحد و یکسان نمی‌تواند در عین حال هم باشد و هم نباشد». «هیچ امری بی دلیل اتفاق نمی‌افتد^۲». لومونوسف این احکام را «اصول بدیهی فلسفه» می‌خواند.

لومونوسف در قبول این «اصول بدیهی فلسفه» (اصل تناقض و اصل دلیل مکفی) به عنوان اصول متعالی وجود و شناخت، با ولف که بادر سهایش در دانشگاه ماربورگ آشنا شده و در مبانی شیمی (پایه بارها بدو استاد جسته، اشتراک نظر یافته است. با این همه باید گفت که لومونوسف با وجود آنکه تعبیرهای ولف را درباره اصول تناقض و دلیل مکفی اخذ کرده، تفسیر دیگری از آنها به دست داده و آنها را از معنای ایدئالیستی و عقل گرایانه تهی ساخته است. وی در برابر موندلوژی لایبنیتس و ولف به نظریه

۱. لومونوسف. مجموعه آثار، جلد ۱. مسکو. ۱۹۵۲، صفحه ۷۱ تا ۷۲.

۲. لومونوسف، مجموعه آثار. صفحات ۷۶ تا ۷۷ و ۱۷۹.

ماتریالیستی اتمها و ذرات تکیه دارد. بنا بر نظریه او هر جسم نه از مونادهای غیرمادی بلکه از ذراتی تشکیل شده که به نوبه خود متشکل از اتمها می باشند. خواص اجسام و هر آنچه که در آنها روی می دهد، مشروط به جوهر و ماهیت خود اجسامند^۱. در کتابی موسوم به درباب ذرات غیرقابل ادراک جسم می نویسد: «ماده همان چیزی است که جسم از آن ترکیب یافته و جوهرش بدان بستگی دارد»^۲.

لومونوسوف در مخالفت با ایدآلیسم ولف همچنین از شیوه ای که مدعی استخراج همه نظامهای علمی از اصول اساسی اولیه می باشد، انتقاد می نماید. او می گوید که نظام نظری و شهودی محض اعتبار ندارد، زیرا نظریه علمی تنها در رابطه نزدیک با پراتیک و تجربه، یعنی در رابطه با مشاهده آزمایش امکان پذیر می باشد.

لومونوسوف منطق صوری را در ارتباط با خطابه شرح می دهد. وی در ۱۷۴۳ کتاب شمه ای از خطابه برای استفاده علاقمندان علم بیان را تحریر نمود، سپس بر مطالب این کتاب به طور قابل ملاحظه ای اضافه شد. آنگاه در ۱۷۴۸ تحت عنوان زیر انتشار یافت: مجمل سخنوری کتاب اول که بایان قوانین عمومی انواع دوگانه سخنوری، سبک خطابه ای و شعر برای استفاده علاقمندان ذوقی علوم مربوط به خطابه تألیف شده است. از آنجا که لومونوسوف عقیده داشت که علم خطابه برای «معترف کردن شنوندگان و خوانندگان به حقیقت گفتار است»^۳، چنین می پنداشت که طرح اصول منطقی در اثر فوق الذکر ضرورت دارد. وی در آغاز، نظریه مفهوم را شرح می دهد. وی از واژه تصور بسیط به جای لفظ «مفهوم»^۴ بهره می جوید و نظریه ای ماتریالیستی درباره مفهوم به دست می دهد و می گوید که مفاهیم «انعکاسهای اشیاء و یا حرکات در ضمیر ما» می باشند.

لومونوسوف مفاهیم را به مفاهیم بسیط و مرکب منقسم می نماید. مفاهیم مرکب از اتصال دو و یا چند احساس تشکیل شده اند. وی قضایا، استدلالها و

۱. م. لومونوسوف: همان مأخذ صفحه ۱۷۹

۲. همان مأخذ صفحه ۱۷۳

۳. همان مأخذ جلد هفتم، صفحه ۲۳.

4. Coneept

۵. م. لومونوسوف: همان مأخذ، صفحه ۱۰۰

براهین را در زمره مفاهیم و تصورات مرکب جای می‌دهد. سپس در ادامه این تقسیم مفاهیم را به جنس^۱ و نوع^۲ منقسم می‌نماید. وی می‌گوید که جنس بیان شباهت و اشتراك در اشیاء شخصی و منفرد («جزئی») می‌باشد. اشیاء منفرد انواع جنس مورد نظر هستند، چنانچه مثلاً^۳، «رودخانه» جنسی است که از انواعی مانند نوا^۴، دوینا^۵، دنیپیر^۶ تشکیل شده است. البته لومونوسوف رابطه انواع را با جنس از رابطه اجزاء با کل متمایز می‌نماید. کل وحدت اجزاء است، چنانچه مثلاً^۷ شهر از کوچه‌ها و خانه‌ها و برج‌ها تشکیل شده است.

در بررسی مقولات اشیاء و خواص آنها، خواص را به خواص مادی و «حیاتی» منقسم می‌نماید. خواص مادی شامل خواصی می‌شوند که هم در جسم زنده و هم در جسم بی‌جان وجود دارند. از جمله این خواص می‌توان به اندازه، شکل، سختی، انعطاف، حرکت، صوت، رنگ، طعم، بو، گرما و سرما اشاره کرد.

لومونوسوف که در ماتریالیسم پی‌گیر است، روان‌را قوه و خاصیت ماده‌ای می‌داند که در مرحله عالی ساختمان است. به نظر او قوای ذهن (حافظه، تخیل و اراده) در زمره خواص حیاتی هستند که به اجسام طبیعت زنده اختصاص دارند. انفعالات و عواطف (نظیر شادی، اندوه، عشق، نفرت، افتخار، شرم، میل و یبزاری) را نیز در زمره این خواص جای می‌دهد. همچنین اوصاف شخصیت آدمی (فضائل و رذائل) از خواص حیاتی‌اند. «اسامی» نیز مقوله ویژه‌ای دارند. در مورد مقوله فعل و انفعال می‌گوید که این دو در وحدت ناگزیری بسر می‌برند: وقتی جسمی بر جسم دیگر اثر گذارد، جسم نخست موجب دگرگونی در جسم دوم می‌شود. جسم اول مؤثر و جسم دوم متأثر می‌گردد. پس تأثیر و تأثر و فعل و انفعال وحدت دارند. از زمان و مکان تعبیری ماتریالیستی به دست می‌دهد و این دو را اموری عیناً موجود می‌بیند.

اشیاء متناقض را که در آن واحد نمی‌توانند موجود باشند، در گروه جداگانه‌ای جای می‌دهد. شب و روز، گرما و سرما و ثروت و فقر در زمره این امورند. لومونوسوف قضیه را اندیشه‌ای مرکب و پیچیده می‌داند، زیرا به نظر او در قضیه شمار بزرگی از احساسها مجتمع شده‌اند. این قضایا که به صورت شفاهی و یا مکتوب بیان

1. Genre	2. Espèce	3. Néva
4. Dvina	5. Dniepe	

می‌شوند، عبارت نام دارند. در قضیه چیزی را درباره چیزی می‌اندیشیم و از این رو هر قضیه از سه جزء تشکیل شده است: موضوع (آنچه بدان می‌اندیشیم)، محمول (آنچه درباره موضوع می‌اندیشیم) و رابطه که موضوع و محمول را به یکدیگر متصل می‌نماید. البته در گفتار، رابطه معمولاً غائب است. با این همه می‌توان برای هر جمله صورت منطقی کاملی تصور کرد، هر چند که این عبارت گاه صورتی تصنعی می‌یابد که بازبان مورد نظر مطابقت ندارد.

لومونوسف قضایا را به قضایای ایجابی و سلبی، کلی و شخصی تقسیم می‌کند. اما در مورد قضایای جزئی که در منطق ارسطویی ذی‌سهم می‌باشند، می‌گوید که آنها قابل ذکر نیستند، زیرا ارزش شناختی و معرفتی ندارند. اصالت طبقه‌بندی پیشنهادی او درباره قضایا در آن است که وی فقط به دو نوع قضیه اذعان دارد: قضایای کلی و قضایای شخصی. این نوآوری لومونوسف در نظریه‌اش در باب استدلال مؤثر افتاده، زیرا تحولی را در نظریه قیاس اقترانی سبب شده است.

لومونوسف خود از آنچه او را برانگیخته تا در منطق سنتی تجدید نظر نماید، سخنی نمی‌گوید. اما می‌توان تصور کرد که حکیم روسی به این موضوع پی برده که گنجاندن قضایای شخصی در قضایای کلی انسان که در زمان ارسطو باب بوده عبث و بی‌معناست. از سوی دیگر می‌توان گفت که حذف قضایای جزئی که در آنها موضوع با لفظ «بعضی»، مشخص شده نتیجه‌ای است که از پیشرفت علوم جدید حاصل شده است. در این قضایا «بعضی» را می‌توان به همه تبدیل کرد و این هنگامی میسر است که ما قضایا را به عنوان قضایای کلی محتمل یعنی قضایایی که از تعمیم تجربی به دست آمده‌اند ارزیابی کنیم: همه مواردی که ما در پهنه تجربه ملاحظه کرده‌ایم در حکم کلی جا گرفته و به وسیله آن بیان می‌شود، زیرا ما در تجربه خود هیچگاه با موارد نقیض آن روبرو نشده‌ایم. به عبارت دیگر قضایای جزئی معنایی ندارند، یعنی هر قضیه جزئی همان قضیه کلی است. با توجه به این ملاحظات باید گفت که همه قضایا به قضایای کلی و شخصی منقسم می‌شوند. البته باید گفت که در اینجا، در رابطه با این تقسیم‌بندی، اندیشه رابطه نظریه علمی و پراتیک نیز مؤثر افتاده است.

دانش قوانین طبیعت را به صورت قضایای کلی بیان می‌دارد، اما پراتیک با امور مشخص و فردی سروکار دارد. پس در مورد امور فردی مشخص باید نتایجی را به دست داد که از احکام به ثبوت رسیده در علوم استنتاج شده‌اند (فورمولهای ریاضی، قوانین طبیعت و پیش‌فرضهای علمی).

لومونوسف تعریف زیر را در باره قضایای کلی و شخصی به دست می دهد. «قضایای کلی، قضایایی هستند که در آنها محمول به موضوع به مثابه جنس، منسوب و یا از آن سلب می شود». و «قضایای شخصی قضایایی هستند که در آنها، محمول به موضوع به مثابه نوع منسوب و یا از آن سلب می گردد»^۱.

وی مثال زیر را درباره قضیه کلی ارائه می دهد: «هر انسانی میرنده است». اما مثال قضیه شخصی چنین است: «سمیرانوس سخاوتمند است». لومونوسف به طور کلی عقیده دارد که مفهوم کلی همیشه جنس است و مفهوم شخصی همیشه به جزء نوع نمی باشد. تقسیمی که وی از قضایا به دست می دهد براساس آنچه از تعریف و مثالهای مطروحه برمی آید، مبتنی بر همین است که وی مفهوم کلی را جنس و مفهوم شخصی را نوع می داند.

لومونوسف می گوید که وظیفه استدلال ابداع براهین است. به عقیده او براهین، مفاهیم مرکبی هستند که صحت دقیق حکم بیان شده را به ثبوت می رسانند.

در نظریه اش، براهین از يك يا چند قیاسی که بایکدیگر ارتباط دارند، تشکیل شده و قیاس نیز خود از سه قضیه که دو قضیه نخستین آن مقدمه نام دارند، ترکیب یافته است (لفظ مقدمه در منطق روسی برای نخستین بار توسط لومونوسف به کار رفته است). اما قضیه سوم قیاس که از مقدمات استنتاج شده نتیجه نام دارد. نظریه قیاس اقترانی لومونوسف که آنرا قیاس مستقیم می خواند، تازه واصل است. وی می گوید چنانچه مقدمات دوگانه کلی باشند، نتیجه نیز حتماً کلی است. بنابراین مسأله است که اشکال سوم و چهارم را مانند اشکال دارا بیتی، فلاپتون^۲، برامانتی^۳، فزارو^۴، مردود می داند و به طور کلی ارزش شناختی اشکال سه و چهار را منکر است. از سوی دیگر قیاسات او با قیاسات ارسطویی متفاوت است، زیرا قضایای جزئی يك و صفر را قابل ذکر نمی داند و تفاوت دیگر آن است که لومونوسف قضایای شخصی را به عنوان يك مقوله متمایز از قضایای کلی وارد صنعت قیاس نموده است.

در مورد آنچه به حد وسط مربوط می شود، لومونوسف می گوید که حد وسط باید همیشه در يك مقدمه، کلی و در مقدمه دیگر جزئی باشد. حد وسط همیشه در موضوع قضایای کلی و در محمول قضایای سلبی، کلی است و باز همیشه در موضوع قضایای جزئی و در

۱. ۲. لومونوسف: همان مأخذ جلد ۷. صفحه ۱۱۸

2. Felapton 3. Bramantip 4. Fesaro

محمول قضایای ایجابی جزئی می‌باشد. لومونوسف به پیروی از ارسطو عقیده دارد که حدوسط در درون قیاس تعبیری از علت آن چیزی است که در نتیجه، تائید و یا انکار شده است.

با ذکر این مثال می‌توان دیدگاه وی را درباره قیاس روشن ساخت: قیاس شکل دوم به شیوه سزار چنین است. «هیچیک از ماهیان پستاندار نیستند. همه بالنها پستاندارند، پس بالنها ماهی نمی‌باشند». اما به نظر لومونوسف این قیاس را باید چنین بیان نمود، «هیچ ماهی‌ای پستاندار نیست. هر بالنی یکی از پستانداران است. پس هیچ بالنی ماهی نمی‌باشد، زیرا که بالن پستاندار است».

لومونوسف می‌نویسد علاوه بر قیاسات اقترانی، قیاسهای «محدود^۱» که «بنا به شرط و یا عطف محدود شده‌اند» وجود دارند. وی در مورد این قیاسها، واژه‌های قیاس «شرطی^۲» و «منفصله^۳» را وضع می‌کند. اما قیاس اقترانی را قیاس اثباتی^۴ می‌خواند. در مبحث استقراء می‌نویسد: «آنچه در مورد همه نوع بدون استثناء گفته می‌شود باید در مورد همه جنس بیان گردد».

این حکم شالوده استقراء تام و ناقص، هردو است. با این تفاوت که در استقراء تام یقین کامل بنا به فقدان استثناء تضمین شده است، زیرا که همه انواع و یا همه موارد جزئی آزمایش شده‌اند. در صورتی که در استقراء ناقص نبود استثناء بر اساس فقدان موردی که ما تالخطه بیان حکم با آن روبرو نشده‌ایم فرض می‌گردد. اصولی که لومونوسف درباره قیاس و استقراء صورتبندی نموده، مدلل می‌دارند که قیاس و استقراء یکدیگر را مشروط می‌نمایند و باید گفت که فکر رابطه درونی و بستگی متقابل قیاس و استقراء وجهی دیالکتیکی است که در نظریه لومونوسف درباره استدلال مشاهده می‌شود و با امعان نظر به همین رابطه متقابل است که وی قیاس اقترانی را «مستقیم» و استقراء را قیاس «معکوس» می‌خواند. بدینسان که استقراء را روی دیگر قیاس تلقی می‌کند.

سپس لومونوسف اصولی را در رابطه بانوع تازه‌ای از استدلال و دقیقاً در مورد استدلالهایی که از جزء به کل حرکت می‌کنند، ارائه می‌دهد: «آنچه ما در مورد همه اجزاء بیان می‌داریم باید در مورد مجموعه کل بیان نمائیم^۵». اما منطق جریان معکوس را

1. Limité 2. Hypothétique 3. Disjonctif 4. Positif

۵. لومونوسف، همان مأخذ، صفحه ۱۵۸

۶. لومونوسف، همان مأخذ، صفحه ۱۵۹

قبول نمی‌کند، بدینسان که در استدلال نمی‌توان از کل به سوی اجزاء حرکت نمود. سپس وی می‌گوید در پهنه علوم استنتاجهایی که در آنها ذهن از جزء به کل حرکت می‌کند، به اندازه استدلالهایی که در آنها حرکت از جزئی به کلی صورت می‌گیرد، کاربرد دارد. بدینسان لومونوسف خاطر نشان می‌نماید که قیاس و استقراء را نمی‌توان یگانه‌انواع معتبر استدلال به‌شمار آورد.

لومونوسف به رابطه ناگزیر فکر و زبان (به‌ویژه رابطه مفهوم و لفظ و رابطه قضیه و جمله) اذعان دارد؛ اما آنها را همانند نمی‌شناسد. وی برعکس بر فلسفه اصالت تسمیه به‌خاطر همانند انگاری مفهوم و لفظ می‌تازد و از سوی دیگر از رئالیسم که به‌وجود واقعی مفاهیم فی‌نفسه باور دارد و آنها را در رابطه با اشیاء دنیای مادی مقدم می‌شناسد، انتقاد می‌کند. برای الفاظ دو عملکرد منطقی قائل است: «پاره‌ای اصطلاحات منطقی را بیان می‌دارند (موضوع و محمول قضیه) و پاره‌ای دیگر بیانگر رابطه افکار می‌باشند».

لومونوسف درباره نقش منطق چنین می‌گوید که در شناخت، عقل سلیم و طبیعی و برخورد صحیح ضرورت دارد. عقل سلیم توسط «منطق که بعد از هندسه راهنمای نخست همه دانشهاست»^۱ تقویت می‌گردد. وی به‌ویژه در مورد ارزش شناختی استدلالها می‌گوید که استدلالهای منطقی ما را در شناخت فرآیندهای طبیعت، در ورای ادراک مستقیم یاری می‌دهند و ما به‌یاری آنها می‌توانیم علل پدیدارها را مکشوف و عیان نمائیم.

آندسته از نظرات منطقی که جنبه اصیلی داشت در آغاز قرن نوزدهم، توسط آ. لوبکین^۲ و در نیمه دوم همان قرن توسط م. کارینسکی^۳ تعمیق گردید.

اما اولر ریاضیدان، معاصر لومونوسف و عضو آکادمی علوم پترزبورگ نیز در رشد منطق سهم به‌سزایی داشت.

لئونارد اولر^۴ (۱۷۰۷ تا ۱۷۸۳) یکی از نمایندگان کلاسیک علوم ریاضی به‌شمار می‌آید. وی قبلاً^۵ تز خود را به‌مسئله مقایسه اصول فیزیک دکارتی و نیوتنی اختصاص داده بود. در مناقشه‌ای که بر سر روش دیفرانسیل لایبنیتس و شیوه حساب فاصله نیوتن به‌پا خاسته بود، اولر جانب لایبنیتس را گرفت و بر آزمایش اصل مربوط به مفهوم بی‌نهایت

۱. م. لومونوسف، همان مأخذ صفحه ۱۲۶

2. A. Loub Kine 3. M. Karinski. 4. Léonhard Euler

تکیه کرد.

اولر طرفدار فکری بود که موافق آن حرکت را باید کلاً فرایند جابه جایی و تغییر محل دانست. محل جزئی از مکان بی پایان است که در آن اجسام جای گرفته اند، اما چون ما نمی توانیم از این مکان بی پایان و سنجش ناپذیر، تصویری داشته باشیم، معمولاً آنرا به عنوان مکانی پایان پذیر و براساس محدوده های اجسامی که در آن وجود دارند، می - سنجیم و براساس این ملاحظات حرکت و سکون اجسام را می آزمائیم. چنانچه مثلاً می - گوئیم جسمی که موقع خود را در رابطه با ابعاد و محدوده هایش نگاه دارد، در سکون به سر می برد و برعکس هنگامی که جسم موضع خود را در برابر این محدوده ها تغییر می دهد، ما بر حرکت آن جسم حکم می نمائیم.

در این تعریف که درباره حرکت و سکون اجسام بدست داده شده، مفاهیم ریاضی محضی به کار رفته است که ما در کار بردشان در رابطه با انکارشهای خود، مستقل از اینکه در واقعیت مثلاً چنین مکانی موجود هست یا نه مجاز می باشیم. ما ناچار باید این اصل را قبول نمائیم که آنکه بخواهد درباره حرکت مطلق تحقیق کند، باید مکان پایان - ناپذیری را در نظر آورد و براساس این مکان درباره وضعیت یا حرکت اجسام قضاوت نماید. در این صورت باید مکانی تهی و بی پایان را فرض کند که اجسام در آن جابجا می شوند.

مکان و زمان مطلق و نسبی سالهایی چند علاقه اولو را به خود جلب نمود. وی مطالعه این موضوع را در علم مفاهیم محض زمان و مکان مطلق دنبال کرد و در طی این تحقیقات این پرسش را طرح نمود که آیا زمان و مکان مطلق را باید صرفاً اصول موضوعه و فرضیه پنداشت و یا اینکه واقعیتی نیز در کار است. اما خود چنین سخن گفت که نمی توان آن اصول اساسی را که در مکانیک بکار می رود ثمره تخیل ناب پنداشت. با اینهمه می گوید که نه مشاهده حسی مستقیم و نه تحقیق روانشناختی (مانند آنچه در نظریه بوکلی می - بینیم) ما را به شناخت حقیقی زمان و مکان رهنمون می شود. جوهر زمان و مکان را تنها می توان در رابطه بانقشی که در نظام فیزیک ریاضی ایفاء می کنند، ادراک نمود.

آنچه در شناخت ماهیت مکان و زمان نقش به سزایی دارد، آن است که دریابیم که کدام مفهوم، اهداف توضیح دقیق پدیده های طبیعت را برآورده می سازد. به عبارت دیگر باید معلوم داشت که این یا آن بینش زمان و مکان تسایح حد در استنتاج اصول مکانیک و قضایای آن مؤثر است. در این رهگذر باید بر احکامی تکیه کرد که نه ارادی و ساختگی بلکه مطابق با مجموعه پدیده های فیزیکی باشد و تنها در این صورت است که می توان به حل مسأله سرشت زمان و مکان امیدوار بود.

اولر از نظریه مکان و زمان مطلق جانبداری می‌کند. به نظر او واقعیت انکارناپذیر مکان و زمان مطلق، بدینسان اثبات می‌شود که همه شناخت علمی ما درباره جهان چنین اقتضاء دارد که به وجود مکان مطلق و زمان مطلق اذعان نمائیم. فیلسوفانی که مسأله مکان و زمان را از طریق تحلیل روانشناختی می‌کشایند (مانند برکلی) و یا عقل‌گرایان نحله لایبنیتس - ولف که مکان و زمان را تجرید محض پنداشته و برایشان هیچ مضمون عینی قائل نیستند، در پنداری فرو افتاده‌اند که معلول معانی متعدد تجرید است و چون تنها به یاری فکر است که می‌توان به مفهوم مکان و زمان محض نائل آمد، این مسأله طرح می‌شود که ما مفهوم نوعی کلی را چگونه و به چه شیوه‌ای درست می‌کنیم. ما هنگامی به مفهوم کلی دست می‌یابیم که چیزی را با همه خواصش تصور نمائیم. در این صورت صفات ویژه را یکی پس از دیگری کنار نهاده و به مفهوم کلی می‌رسیم.

از این طریق می‌توان به مفهوم بعد نائل آمد: صفات شیء معینی را یکی پس از دیگری انتزاع می‌نمائیم. مثلاً اگر از جسم مشخصی، صفاتی مانند سختی، مقاومت، رنگ، بو و غیره را تا پایان انتزاع نمائیم، آنچه می‌ماند مفهوم بعد است. اما چنین راهی ما را به مفهوم مکان رهنمون نمی‌شود، زیرا مکانی که يك جسم آنرا اشغال نموده، خاصیت آن جسم به شمار نمی‌آید و دلیل این مدعا آنست که اگر جسمی را با همه خواص آن در نظر گیریم، مکان همچنان در ورای این خواص باقی ماند. پس مکانی را که جسم اشغال کرده، کاملاً با صفات محسوس جسم، از جمله با امتداد سه بعدی متفاوت است. ابعاد به جسم معینی تعلق دارند و با حرکت جسم از جایی به جایی دیگر جا به جا می‌شوند، در صورتی که مکان با جسم نمی‌جنبد و تابع حرکت آن نمی‌باشد. اما اگر ما جسمی را با همه خواص آن چه کمی و چه کیفی انتزاع نمائیم و بعد درباره آنچه باقی می‌ماند بیاندیشیم در اینصورت باید گفت که تصور مکان بر ما ظاهر می‌شود.

مکان بنابه دیدگاه فیزیک ریاضی نه در احساس مشخص و نه در فکر مجرد انعکاس می‌یابد، اما وجدان ما آنرا مقوله ویژه‌ای می‌بیند که واسطی میان احساس و فکر است. به نظر اولر مکان محض و زمان محض در نظام فیزیک علمی، مفاهیمی اجتناب‌ناپذیر می‌باشند و از این رو باید آنها را واجد واقعیت عینی پنداشت. وی باینش ایدآلیستی که جهان مادی را جهان پدیدارها می‌خواند به سختی اختلاف دارد.

به نظر اولر ماده که علم فیزیک آن را بر اساس حرکت هر آنچه که در جهان اتفاق می‌افتد، توضیح می‌دهد، نه پدیدار بلکه واقعی‌ترین هستیهاست. به همین ترتیب مکان و زمان محض نیز نه تخیلی بلکه واقعی هستند.

او می‌گوید اذعان به وجود مکان و زمان، شرط اجتناب‌ناپذیر تحقق علم مکانیک است. بنابراین اولر با نظر لایبنیتس که مکان را نظم «کمال مطلوب شده» پدیدارها می‌خواند، مخالف است.

اولر در تکامل منطق صوری سهم به‌سزایی دارد؛ وی شیوه‌ای را ابداع نموده که ناظر بر تعیین روابط حدود مفاهیم به صورت اشکال هندسی مشخص است. استفاده از این شیوه که به «دوایر اولر» معروف است در کتابهای منطق صوری، نظریه او را درباره رابطه موضوع و محمول در قضیه و رابطه حدود در قیاس اقترانی از وضوح و درخشندگی خاصی برخوردار نموده. «دوایر اولر» که تحلیل قضایا و استدلالها را تعمیق کرده و حل مسائل بفرنج منطقی را سهولت بخشیده است، در عین حال واجد اعتبار دیالکتیکی است.

اولر مسائل منطق صوری را در کتابی موسوم به نامه‌هایی به یک شاهزاده خانم آلمانی (نامه‌های ۹۵ تا ۱۰۳) بیان کرده و شرح داده است.

دیمیتری آنیچکوف^۱ (۱۷۳۳ تا ۱۷۸۸)، استاد منطق در دانشگاه مسکو، متفکری اصیل بود. وی از تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی دوگرایش حاکم بر فلسفه و منطق زمانه، انتقادی صاحب‌نظرانه نمود و دو کتاب را بدین موضوع اختصاص داد. یکی از این کتابها بنام گفتار در باب عللی که پژوهش در معرفت آدمی را کند کرده‌اند، در ۱۷۷۴، در همان روزی که کاترین دوم تاجگذاری می‌کرد، در برابر مستعلمان خوانده شد و کتاب دیگر تحت عنوان گفتار در باب خواص شناخت آدمی و داهایی که ذهن فناپذیر را از لغزشهای گوناگون مصون می‌داد، در ۱۷۷۰ انتشار یافت.

آنیچکوف در انتقاد از یکسویگی فلسفه اصالت تجربه، از ناکافی بودن شناخت محسوس سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که این نوع شناخت نه ماهیت درونی اشیاء بلکه ظاهر بیرونی را نشان می‌دهد. وی می‌گوید علاوه بر محدودیتهای شناخت حسی، بایده این واقعیت نیز توجه نمود که ادراکهای ما غالباً فریفتارند و اشیاء را آنسان که واقعاً در واقعیت وجود دارند به ما نشان نمی‌دهند، چنانچه مثلاً آفتاب، ماه و ستارگان به هیچ وجه آن دوایر روشنی نیستند که به دیده ما می‌آیند. ضعف اندامهای حسی ما، مقتضی ابزاری است که این ضعف را جبران کند. چنانچه بینایی ما در انجام وظایفش به میکروسکپ و تلسکوپ نیازمند است. در مورد آنچه به شناخت حسی محض مربوط می‌شود باید گفت که

در این رهگذر انسان هیچ تفاوت و تمایزی با جانوران ندارد.

آنیچکوف عقیده دارد که اندیشه مجرد، منحصر آ ملازم ذهن آدمی است و آنرا نباید در احساسها خلاصه و یا از احساسها استخراج نمود. مجرد اندیشی کنش ویژه روح انسان است. ویژگی اصلی ذهن بشر آن است که می تواند صفاتی را که به اشیاء تعلق دارند، انتزاع نموده و بر این اساس مفاهیم کلی را تشکیل دهد. می گوید که فکر مجرد شناختی ژرف از اشیاء را امکان پذیر می نماید، شناختی که مسلماً از راه احساس نمی توان بدان دست یافت. شناخت بشری به دو گونه است: یکی مستقیم و محسوس و دیگری معقول و با واسطه و این تعدد، معلول خصلت اشیائی است که در معرض شناخت مواقع می شوند. از یکسو هر شیء جنبه جزئی و خاص دارد و از دیگر اشیاء متمایز است و دارای تعینات ویژه ای است که مختص خود آن شیء می باشد و از سوی دیگر اشیاء دارای صفات کلی می باشند که به اندازه وجوه و خصایص جزئی عینیت دارند.

باعقل گرایی یکسویه نیز مخالفت می ورزد و نظریه دکارتی را که موافق آن شناخت به حواس مربوط نمی شود، نادرست می خواند و برخلاف آنچه دکارت بیان داشته، معتقد است که نمی توان به وجود مفاهیم فطری در انسان باور داشت. وی در این باره می نویسد: «اگر مفاهیم فطری در همه افراد وجود می داشتند، همه آدمیان درباره اشیاء دارای تصور واحدی بودند».

بنابه نظریه او مابه مفاهیم و تصورات از طریق احساس نائل می شویم، اما باید گفت که پاره ای از شناختها مستقیماً از این منبع حاصل می شوند و پاره ای دیگر به گونه ای با واسطه از طریق تعبیر مواد حسی و از راه اندیشه نظری به دست می آیند.

انسان بدون آنکه کوچکترین تصویری از چیزی داشته باشد زاده می شود. وی نخستین معلومات را از طریق احساسها که اشیاء جهان بیرونی را به وی می شناسانند، به دست می آورد. این معلومات ابتدائی درهم و نا همگونند، اما بر اساس آنهاست که اندیشه وارد عمل می شود: بدو مقایسه ای را انجام دهد و در خلال این مقایسه اندیشه های ترکیبی و بفرنجی را بر اساس ادراکهای ابتدائی و منفرد بنا می نماید.

آنیچکوف خاطر نشان می نماید که فعالیت ذهن را می توان در سه عمل اساسی خلاصه نمود: تشکیل مفاهیم، قضایا و استدلالها. وی باینشی که در منطق فرانسه و انگلستان آن

دوره رایج بود و موافق آن روش، چهارمین فعالیت اصلی عقل به شمار می‌آمد، مخالفت می‌ورزید و عقیده داشت که روش شیوه انتظام مفاهیم، قضایا و استدلالها بنابه قواعد معین و نظم مطلوب است.

فلسفه دکارت بنا را بر آن گذاشته که روح همیشه در حال اندیشیدن است، زیرا تفکر جوهر روح است اما آنیچکوف با تکیه بر بوده‌ها ثابت می‌کند که انسان گاه در حالت ناخودآگاهی و از خود بی‌خبری است.

در انتقاد از عقل‌گرایی، خطاهایی را که در آن ریشه دوانده می‌نمایاند. یکی از این خطاها تفسیر نادرست مجردات است، بدینسان که عقل‌گرایان مجرداتی را که فکر بر اساس اشیاء انتزاع نموده، دارای وجودی مستقل پنداشته و آنها را از امور واقعی مجزای می‌بینند. آنیچکوف در رابطه با تبدیل این چنینی مجردات به واقعیات مستقل، به‌بینشی که در میان فیزیکدانان و فیلسوفان گوناگون رواج دارد، استناد می‌جوید. مطابق این بینش مکان ظرفی تصور می‌شود که فی‌نفسه و مستقل از اشیاء جهان بیرونی وجود دارد.

از این طریق آنیچکوف مدلل می‌دارد که در انسان بینشهای نادرستی وجود دارد که سرچشمه دوگانه‌ای دارند. خطاها یا از محدودیتها، آشفتگی و ناهمگونی ادراک حسی زاده می‌شوند و یا از فعالیت نادرست ذهن پدید می‌گردند. پیمودن راه درست شناخت واقعی و عینی اشیاء مقتضی مصون ماندن از لغزشهاست و بدین منظور انسان باید بدو خود را بشناسد و این بدان معناست که آدمی باید خصال روح و ذهن را مطالعه کند و خطاهایی را که ملازم آنهایند باز شناسد.

در اینجا رسالت منطق معلوم می‌گردد. این علم باید لغزشهایی را که انسان در آن فرو می‌افتد، بدو بنمایاند و در نتیجه وی را در راهی و احتراز از آنها یاری دهد. این امر نه تنها برای ساختمان شناخت علمی استوار، بلکه برای بهزیستی آدمی نیز ضرورت دارد، زیرا لغزشها مانعی برای نیکیبختی مردمند و اغلب حیاتشان را در مخاطره فرو می‌افکنند. آنیچکوف در ضرورت استخلاص از اندیشه‌های مبتنی بر پیشداوری به نظریه فرانسوی بیکن درباره اصنام فکری اشاره می‌نماید. وی یادآور می‌شود که حتی لغزشهای بی‌اهمیت گاه خسروانی بزرگ به بار می‌آورند، همانطور که جرقه‌ای کوچک گاه ممکن است، حریق بزرگ بیاورند. به نظر او اگر انسان بخواهد از خطا مصون ماند، لازم است اصل دکارتی شك مقدماتی را همواره مراعات کند (de omnibus dubitandum).^۱

همانطور که قبلاً دیدیم ، لومونوسوف در پهنه منطق اندیشه اصیلی داشت ، گرچه ارزش و اعتبار ارسطو را در ایجاد این دانش باز می‌شناخت ، اما بایروی کورکورانه از نظریات حکیم یونانی مخالف بود. او همچنین با جریانه‌های گوناگون نوین منطق برخورد انتقادی نمود (منطق لایبنیتس و ولف ، منطق کانت و منطق تجربی بیکن).

آ. رادیشچف در پایان قرن هیجدهم و آ. لوبکین استاد دانشگاه کازان در آغاز قرن نوزدهم ، خط لومونوسوف را ادامه و بسط دادند.

الکساندر رادیشچف^۱ (۱۷۴۹ تا ۱۸۰۲) تا حدودی از نظریه دیالکتیکی وحدت سخن و فکر پیروی نمود. وی یادآور شد که سخن تنها به نوع آدمی تعلق دارد. وی می‌گوید که انسان همه ابداعات و پیشرفتهایش را مدیون زبان است. البته آدمی برای بیان مقصود خود قادر است حرکات راجع‌نشین الفاظ نماید. چنانچه کر و لالها نیز با استفاده از همین امکان سخن می‌گویند. اما در صورتی که انسان از اندیشه بدون سخن برخوردار بود ، توسعه و تکاملش به کندی صورت می‌گرفت و بدینسان ناتوانی بر او غلبه می‌یافت. اگر انسان فاقد زبان بود قادر به آفرینش فرهنگ ، دانش و ادبیاتی نظیر آنچه امروز مشاهده می‌شود ، نمی‌گشت. پس باید گفت که زبان ، عقل و هوش آدمی رایتز کرده است. البته ما قادریم بایک لال مبادل افکار نمائیم ، اما «جای تردید فراوان است که هوش و فراست وی بر ذکاوت انسانی که از قوه تکلم برخوردار است ، پیشی جوید» . «درست است که فقدان یک اندام حسی معمولاً نیروی اندام دیگر را تقویت می‌کند ، با اینهمه هوش موجودی که فاقد تکلم است کمتر به وسیله نیروی خود او و بیشتر به یاری تقلید ، تقویت می‌شود^۲». رادیشچف می‌گوید که در افراد کرو لال نوعی جبران ضمنی^۳ صورت می‌گیرد به این معنا که دریافت کننده‌های حسی دیگر تقویت می‌شوند. با اینهمه عقیده دارد که نقیصه‌ای که در اثر فقدان سامعه در روان کرو لالها ایجاد می‌شود ، تأثیر فوق العاده‌ای دارد. زبان چنان قدرت فکری انسان را بسط و داده تقویت کرده که درباره آن می‌توان از لفظ «ابر قوه» بهره جست.

رادیشچف برای نشان دادن وحدت زبان و تفکر ، رشد کودک را که در جریان آن

1. Alexandre Radichtchev

۲. ۱. رادیشچف : برگزیده آثار فلسفی و اجتماعی - سیاسی ، مسکو ، ۱۹۵۲ ، صفحه ۳۰۶

3. Sur compensation

سخن و فکر رابطه تنگاتنگی بایکدیگر دارند، مثال می‌آورد. وی خاطر نشان می‌نماید که از لحظه‌ای که بچه آدمی سخن گفتن می‌آغازد، قوای فکری او نیز به گونه‌ای محسوس رشد می‌نماید. با بسط دامنه سخنگویی در کودک، مفاهیم مجرد نیز در ذهن او پدیدار می‌شوند، هرچند که تا مدت‌ها شناخت حسی در کودک تفوق دارد.

وی درباره قدرت نامحدود اندیشه علمی می‌نویسد: «چگونه موجود آدمی که سرشت فناپذیری دارد، می‌تواند از تسلط بر صوت، نور، آذرخش و اشعه آفتاب و از به حرکت در آوردن بارهای سنگین، شناخت مرزهای واپسین عالم و درک و پیش‌بینی آینده بر خود نبالد؟»

برای فهم عظمت انسان باید نگاهی به آنچه او ابداع کرده، آنچه اندیشیده و آنچه آفریده، افکند. علم، هنر، مناسبات اجتماعی و قوانین، همه و همه نشان می‌دهند که انسان عظیم‌ترین موجودی است که در روی زمین وجود دارد و اینها همه از بزرگی روح و عقل آدمی حکایت دارند، اما به رغم همه اینها انسان غالباً اشتباه می‌کند و قبل از رسیدن به حقیقت در ظلمات و تیرگی‌ها سرگردان می‌شود.

رادیشچف در مقاله‌ای که درباره لومونوسوف به رشته تحریر درآورده، می‌نویسد که انسان عطش جاودانگی دارد. هرچند که خود فناپذیر است. وی تنها در یک صورت می‌تواند جاودانه بزید و آن هنگامی است که آثاری از خود برجای می‌گذارد و اندیشه‌هایش به کمک این آثار در میان نسلهای آینده تداوم می‌پذیرند و در نتیجه بدو جاودانگی می‌بخشند. رادیشچف، لومونوسوف را می‌ستاید و می‌گوید که وی در جهت تکامل زبان روسی گام غول‌آسایی به جلو برداشته است. خدمات لومونوسوف را با بیکن مقایسه می‌کند و او را با بیکن برابر می‌نهد و این بنظر او از آن روست که ایندو هر دو نشان دادند که چگونه می‌توان شناخت علمی را بسط داد، هرچند که خود نتوانستند مواردی را که در نظریه گفته بودند، در عمل رعایت نمایند.

رادیشچف ماتریالیست بود. به نظر او در این امر که اشیاء مستقل از وجدان وجود دارند و انسان قادر به شناخت آنها می‌باشد، تردیدی وجود ندارد.^۱ اشیاء فی نفسه وجود دارند، اما ما آنها را به دوشیوه می‌شناسیم. از طریق تجربه و از طریق تفکر. تجربه را می‌توان در اثراتی که اشیاء در قوای شناختی ما ایجاد می‌کنند، خلاصه کرد.

تجربه هنگامی محسوس است که شناخت ما از اشیاء با وساطت اندامهای حسی صورت گیرد، اما تجربه عقلی برخلاف تجربه حسی، شناخت روابط اشیاء بایکدیگراست. تجربه حسی از طریق احساسها و تجربه عقلی به یاری تفکر متحقق می شود. اما شناخت دیگری نیز وجود دارد که با تجربه متفاوت است. رادیشچف به این شناخت نام مکاشفه^۱ داد و می گوید تفاوتش با تجربه آن است که معرفت را در بیرون از تأثیر اشیاء برنیرو. های شناختی فراهم می آورد. واژه مکاشفه در زبان رادیشچف با واژه استدلال در منطق روزگارما، معنای یکسانی را افاده می کنند. قوه شناخت، عقل^۲ یا فهم^۳ نام دارد. مکاشفه بهره جویی از عقل (یا فهم) می باشد و مکمل اساسی تجربه است. نیروهای شناختی انسان که در بالا بدان اشاره شد، موجودیتی جدا ازهم ندارند، بلکه قوه تجزیه ناپذیری را تشکیل می دهند که در اثر تأثیر موضوعاتی که بر آنها منطبق شده اند، دگرگون می شوند. انسان با بهره گیری از قوه شناختی «بنای عظیم دانش را پی افکنده است. تا آنجا که دیگر مرزی درافق گیتی وجود ندارد که اندیشه گستاخ آدمی در آن نفوذ ننموده باشد. عقل در زوایا و خفایای طبیعت رخنه نموده و قوانین آنرا در امور نامریی و غیرقابل دریافت، تشخیص داده است. او برای پایان ناپذیر و جاودانه سنجهای به دست داده و دست نیافتنی را شناخته است...»^۴

رادیشچف در مبحث قوه شناختی آدمی، طرفدار حکمی است که موافق آن معرفت آدمی را صرفاً می توان براساس فعالیت ضرورتاً پیوسته شناخت محسوس و اندیشه مجرد متحقق نمود.

در مکاشفه، یعنی استدلال معتقد است که وجود دو قضیه که مقدمه نامیده می شوند، ضرورت دارد. قضیه جدید که از طریق استنتاج حاصل می گردد، همان نتیجه نامیده می شود. دو مقدمه نخست قضایای کلامی هستند که براساس تجربه بنا شده اند، اما نتیجه ای که از آنها استخراج می شود بر تجربه مبتنی نمی باشد.

از آنجا که مقدمات از تجربه ناشی شده اند، نتیجه مکمله ای بر تجربه است و به یاری داده های تجربه به دست آمده است، هرچند که فی نفسه از تجربه استنتاج نشده است. لغزشها انواع چندی دارند. حواس، غالباً مارا می فریبند (مثلاً بیمار مبتلا به زرده یرقان همه چیز را زرد می بیند) ما غالباً وقتی که می خواهیم از مقدمات، نتایجی را

استخراج نمائیم، دچار اشتباه می‌شویم. وقتی که چگونگی عملکرد قوای شناختی را مطالعه نمودیم وقواعد متبوعه آنها را تشخیص دادیم، احتراز از خطاها به نظر آسان می‌آید. اما وقتی انسان در مورد چیزی استدلال می‌کند، بلافاصله انواع پیشداوریها ظاهر می‌شوند وعواطف وامیال نیز دخالت می‌کنند وعقل را به‌ورطه لغزش فرومی‌افکنند. بسیاری از لغزشها، زائیده مسامحه و کاهلی ذهن است.

رادیشچف به‌ویژه متذکر می‌شود که تمثیل غالباً ما را به اشتباه می‌افکند، هر چند که از سوی دیگر می‌توان از آن، در جهت کشف حقایق متعدد علمی بهره‌جست. به نظر او قانون بنیادین فکر، قانون منطقی اینهمانی است که آنرا اصل تداوم^۱ می‌خواند ومنظورش از آن این است که براساس این قانون هر مفهوم باید در طول استدلال معنای خود را حفظ نماید وواجد معنایی متفاوت بامعنای خود نگردد.

رادیشچف نظامی منطقی نیافرید و آنچه کرد تنها این بود که پیش خود را درباره پاره‌ای از مسائل بنیادی بیان داشت و همانطور که مشاهده کردیم آنچه درباره فرایند شناخت و منطق اظهار داشته، وی را به اندیشه لومونوسوف بسیار نزدیک ساخته است. در ۱۸۰۷ کتاب لوبکین استاد دانشگاه کازان موسوم به طرح منطق در پترزبورگ انتشار یافت.

مؤلف منطق را بخشی از فلسفه می‌داند که موضوعش پژوهش حقیقت است. منطق علمی است که معمولاً درس فلسفه با آن آغاز می‌گردد. به نظر لوبکین منطق باید اشیاء را تماماً و به گونه‌ای مستدل بیازماید. منطق علمی نیست که به کار اذهان جزئی‌گرا آید ونباید وقت خود را صرف جزئیات نماید. از این رو نظریه اشکال و وجوه را مردود می‌شمرد و آنرا جزئیات بیهوده‌ای می‌خواند که در رابطه با قیاس اقترانی ارائه شده است. به عقیده او خود شالوده‌ای که نظریه اشکال و وجوه قیاس بر آن مبتنی است، نه مقرون به صحت بلکه نادرست و کاذب است.^۲

لوبکین به جای اصل تقسیم قیاس بنا بر جنبه بیرونی و براساس جایی که حد وسط در مقدمات اشغال نموده، اصل جدیدی را گذاشته است. وی قیاسها را بنا بر هدف و کاربرد آن تقسیم می‌نماید. نتیجه این معیار آن است که در طبقه‌بندی استدلالهای لوبکین، آن شکل قیاس اقترانی که معمولاً شکل سوم خوانده می‌شود، بلافاصله پس از استقراء، مطرح

1. Permanence

۱. آ. لوبکین، قواعد منطق، چاپ ۱۸۰۷، صفحه ۵.

می‌گردد و آنرا «غیرمترقبه» می‌خواند. زیرا «تنها در رابطه بامورد استثنائی واجدا اعتبار است»^۱.

یکی از نمایندگان برجسته منطق، در روسیه ولهستان در قرن نوزدهم، پیرلودی^۲ (۱۷۶۴ تا ۱۸۲۹) استاد دانشگاههای، له‌وف و کارآکوی بود. وی کتابی تحت عنوان دریافتهای منطقی، راهنمای شناخت و تمیز حقیقت از کذب تألیف نمود. لودی در ۱۸۰۳ تدریس فلسفه را در انجمن پرورشی پترزبورگ آغاز نمود. سپس در ۱۸۱۹ به استادی دانشگاه پترزبورگ نائل آمد. در کتاب سابق الذکر که برای استفاده دانشجویان انجمن پرورشی تألیف کرده بود، اساساً بر مواضع ولف تکیه کرد و مطالبی را نیز از فلسفه کانت بر آن افزود. از جمله آنها می‌توان به تفاوت قضایای تحلیلی و ترکیبی اشاره کرد. اما رویهمرفته بر اساس مواضع ولفانیسم از کانت انتقاد می‌کرد (چه در زمینه نظریه شناخت و چه در زمینه منطق). وی مسائل منطق را مشروحاً آزمود، اما کارش چندان اصالت نداشت. منطق لودی جنبه انتقادی دارد و در عین حال انعکاس معلومات گسترده اوست. باینهمه باید گفت که وی به سطح رشد اندیشه فلسفی زمان خود نائل نیامده است.

اما لودی در زمینه مسائل مربوط قوانین به فکر مستقلانه می‌اندیشد. در این مبحث نه از ولف که قوانین فکر را از لحاظ وجودشناسی تعبیر کرده و نه از کانت که به آنها جنبه صوری داده، پیروی می‌کند. وی می‌نویسد: «اندیشه‌های بدون مضمون (بدون موضوع) تهی هستند و دیدگاههای بی‌مفهوم نابینا می‌باشند»^۳.

لودی این حکم را از منطق برترین کانت اخذ می‌کند و از آن برای تاختن به منطق کاملاً صوری خود کانت بهره می‌گیرد. وی چنین می‌گوید: «اگر عقل قوه و استعداد اندیشیدن موضوعات برخاسته از ادراک حسی باشد، در صورت جدا شدن کامل عقل از قوای حسی و غیره، دیگر عقل به چه می‌تواند اندیشید؟ اگر افکار بی‌مضمون، تهی هستند، در این صورت منطق محض که فکر را از مضمون منتزع می‌سازد و تنها به شکل توجه دارد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد»^۴.

لودی این بینش کانت را که موافق آن حقیقت منطقی توافق وجدان با خود وجدان

۱. همان مأخذ، صفحه ۶

2. Pierre Lody 3. Lvov 4. Cracovie

۵. ب. لودی پژوهشهای منطقی، چاپ ۱۸۱۵، صفحه ۳۴۲.

۶. همان مأخذ صفحه ۳۱۲

است و تطبیق شناخت بر شناخت می‌باشد، مخالف است. به نظر او حقیقت («امر یقینی») تشابه و همخوانی فکر با موضوع فکر است، «یقین حالتی از ذهن ما به شمار می‌آید که در آن ما با توجه به توافق فکر با موضوع بدین امر وقوف داریم که فکرمانمی‌تواند با موضوع، متشابه و یکسان نباشد».

اما لودی با تعریف حقیقت به عنوان حالت روانشناختی ذهن ما، بروجه ذهنی شناخت تأکید می‌نماید.

واسیلی کارپف^۲ (۱۷۸۹ تا ۱۸۶۷) مترجم و مفسر پرآوازه افلاطون، علیه نفوذ فلسفه آلمان در روسیه بپاخاست و خواستار فکر فلسفی مستقلی برای آن سرزمین گشت. این راه مستقل، در نظر او که استاد آکادمی خداشناسی بود، با مذهب ارتدکس و با اسلاو دوستی‌اش پیوند تام داشت. وی با فلسفه اصالت عقل مخالفت می‌نمود. کارپف فیلسوفی ایدآلیست و طرفدار ایدآلیسم افلاطون بود. تأثیر این فلسفه در کتاب او موسوم به بیان انتظام یافته منطق^۳ کاملاً عیان است. این کتاب برخلاف بیشتر کتابهای منطق در روسیه که برای مؤسسات دانشگاهی تألیف می‌شد و جنبه جمع‌آوری و استخراج داشت، کتابی اصیل بود که طرح پاره‌ای از مسائل در آن ژرف اندیشانه می‌نمود، مسائلی که امر روزی نیز تاحدی اهمیت خود را نگاه داشته است (مثلاً نظریه مربوط به اصل اینهمانی).

کارپف منطق را بر اساس روانشناسی بنا نمود و علاوه بر آن با تجربه‌گرایی در روانشناسی مخالفت کرد و در این زمینه بر تصوراتی که در خداشناسی درباره روح وجود دارد، تکیه نمود. وی می‌نویسد: «من تسلیم نظرات روانشناسان بیگانه نشده‌ام و خود را در آراء و عقاید این یا آن نحله گمراه نکرده‌ام. اما آنچه همیشه در نظر داشته‌ام، همنوایی افکار روح است، انسان که در آئینه نوشته‌های مقدس منعکس می‌شود. من از پیش می‌دانم که اصول روانشناختی من تجربه‌گرایان بی‌قید و شرط را که فراتر از پوشش بیرونی رویدادهای تجربه چیزی نمی‌بینند و به نیروی مکاشفه و شهود باور ندارند، خوشایند نخواهد افتاد»^۴. وی منطق خود را منطقی صوری می‌خواند که با نظریه دیانت ارتدکس همخوان است.

۱. همان مأخذ صفحه ۳۴۲

2. Vassili Karpov

۳. و. کارپف، بیان انتظام یافته منطق، چاپ ۱۸۵۶

۴. و. کارپف. همان مأخذ، صفحه ۷

کارپف، جایگاه منطق را در میان دیگر دانشها به شیوه زیر تعیین می‌کند: علوم به علوم واقعی یعنی دانشهای اشیاء واقعی و علوم صوری یعنی دانشهای مربوط به روابط تقسیم می‌شوند. دستور زبان و ریاضیات به دانشهای صوری تعلق دارند. منطق تسلط بر اشکال فکر را در رابطه با کاربرد و توسعه فکر به ما می‌آموزد. از این رو همه آثاری که موضوعشان شناخت شیء معینی است، دارای وجهی منطقی می‌باشند و قوت و ضعفی را از این لحاظ که تا چه اندازه از این ابزار بهره گرفته‌اند آشکار می‌نمایند.

پس به نظر کارپف منطق ابزار و انسداد صوری شناخت است. در نتیجه منطق از وقایع و رویدادها سخن نمی‌گوید و ما را از این لحاظ قوی نمی‌سازد، اما باید گفت که نمی‌توان با این سخن همداستان بود، زیرا منطق دقیقاً ما را با امور و بوده‌های مربوط به فکر بشری، با مفاهیم، قضایا و استدلالها آشنای می‌سازد.

از آنجا که در منطق به اشکال فکر می‌اندیشیم، می‌توان نتیجه گرفت که اشکال فکر تاحدی به موضوع فکر بدل می‌گردند. اما اگر از موضع کارپف به این مسأله بنگریم، منطق به مثابه دانش، تحقق‌ناپذیر است زیرا که در آن اثری از موضوع مطالعه، یعنی، بوده‌ها و رویدادها، دیده نمی‌شود. وی می‌گوید که از منطق می‌توان به عنوان پیش‌تدارك فکری، در رابطه با همه علوم واقعی بهره جست. اما در این صورت باید گفت که این رشته خصلت علمی خود را از دست می‌دهد، از آنجا که در این صورت فاقد موضوع خاص خود است و البته علمی که موضوع ندارد، بی‌بنیاد است. از این موضوع می‌توان نتیجه گرفت که کارپف در تعریف منطق به عنوان پیش‌تدارك همه علوم صائب نبوده و از این مطلب که منطق نیز دقیقاً بوده‌ها و امور خاص خود را داراست (رویدادهای فکر و فکر علمی) غافل بوده است.

به نظر کارپف منطق بر روانشناسی مبتنی است و روانشناسی علم حقیقی رخدادهای وجدان است. فکر که وجه ویژه‌ای از روان است، از قوانین روانشناختی طبیعی تفکر پیروی می‌نماید. تفاوت میان روانشناسی و منطق آن است که روانشناسی «جنبه درونی و روحی واقعاً موجود» را مطالعه می‌کند، اما منطق ناظر بر «فعالیت» فکر است. کارپف در واقع از موضع اصالت روانشناسی باور دارد که این علم، علم پایه و بنیادین هر نظام فلسفی است.

کارپف در جای دیگر مسأله نقش منطق را مطرح می‌سازد و اظهار می‌دارد که بسیاری کسانی که بدون مطالعه منطق به شیوه‌ای کاملاً درست تفکر می‌کنند و این به علت منطق طبیعی است که با منطق تصنعی تمایز دارد. منطق غیر طبیعی (یا تصنعی) بیان قواعد

فعالیت عقلی است. معنای علم منطق آگاه شدن به قواعدی است که ما ناخودآگاه و گاه به گونه‌ای نادرست به کار می‌بریم. آگاهی براین قواعد برای آن است که راه دشوار تجربه تسهیل شود.

این سؤال که آیا منطق مفید و ضروری است به این پرسش که آیا منطق در رشد قوای دماغی انسان نافع و ضروری است، بازمی‌گردد.

حال پرسش آن است که نفع منطق شامل چه مواردی می‌شود؟ به این پرسش می‌توان با توجه به موارد زیر پاسخ گفت: ۱) منطق به شناختهای ما وضوح می‌بخشد و به ما می‌آموزد که چگونه مفاهیم گوناگون را از یکدیگر متمایز نماییم. ۲) شالوده استدلال ما به وسیله منطق ریخته می‌شود، بدینسان که این علم وابستگی متقابل احکام ما را به ما می‌نمایاند. ۳) منطق بایبان این امر که چگونه یک فکر در شکل خاص خود بر اساس فکر دیگری توسعه می‌یابد، شیوه ترتیب و بیان منظم آنرا به ما می‌آموزد. ۴) منطق باتکیه بروضوح، استحکام و نظام‌شناخت، امکان کشف خطاهایی را که در تجمع اشکال بروز کرده‌اند، ممکن می‌نماید. ۵) این علم که توافقات کامل میان تفکرات و سیستم را اقتضاء دارد، تناقضات افکار را عیان می‌سازد.

پس افکار، گفته‌ها و اعمال ما باید بنا به وضوح دلیل و نظم مشخص شوند. منطق خود باید، مسطوره وضوح، برهان و نظم در بیان مطالب باشد و باید قواعدی را که عرضه داشته در مورد خود نیز مراعات نماید.

به نظر کارپف ماده فکر همان ذخیره احساسی است. احساسها از لحاظ خصایصشان متفاوتند و از این لحاظ به بی‌واسطه و با واسطه، بسیط و مرکب، ذاتی و عرضی، کلی و جزئی تقسیم می‌شوند.

وی در مبحث قوانین فکر از خود می‌پرسد که این قوانین از کجا می‌آیند و آن چه لوحی است که این قوانین بر آن نبشته شده است. پاره‌ای می‌گویند که قوانین در درون خود ما موجودیت دارند و پاره‌ای را عقیده بر این است که قوانین فکر را از بیرون نمی‌توان بر عقل تحمیل کرد و این قوانین به خود عقل تعلق دارند، اما این بدان معنا نیست که عقل انسان که کانت تصور کرده، قادر است که برای خود قانون آفرینی نماید. پس قوانین فکر، نه تجربی‌اند و نه زاده آفرینش عقل و در این مورد تجربه‌گرایان و کانت هر دو خطا می‌ورزند. پس این قوانین از کجا پیدا شده‌اند؟ کارپف پاسخ می‌گوید که قوانین اندیشه به وسیله خدا در روان آدمی به ودیعه نهاده شده است. این قوانین، جاودانه و تغییرناپذیرند. اما این فرض که قوانین مزبور در بیرون از عقل ما وجود دارند، به این معنا است که امکان

جانشین شدن آنها توسط قوانین دیگر، بنا به تأثیر شرایط بیرونی، منتفی نبوده و وجود دارد. درحالی که همانطور که گفتیم قوانین فکر ثابتند.

وی در رابطه با تفکر به سه اصل اساسی باور دارد: اصول اینهمانی، تضاد و دلیل مکنفی. درمورد آنچه به قانون نفی شق ثالث مربوط می‌شود، وی معتقد است که این قانون در اصل تناقض مستتر بوده و یکی از وجوه آن به شمار می‌آید.

وی درباره اصل اینهمانی تعریف زیر را به دست می‌دهد: هر موضوع تفکر باید مانند همان موضوع معین و نه هر موضوع دیگری اندیشیده شود.

به عقیده کارپف اینهمانی موضوع ممکن است مطلق و یا نسبی باشد. عقل اشیاء را به گونه‌ای صرفاً نسبی می‌انگارد زیرا نمی‌توان دو شیء را مکشوف نمود که از همه جهات و از لحاظ همه صفات و جزئیات به یکدیگر شبیه باشند. اصل اینهمانی مقتضی تعیین و تحدید هر مفهوم است و اقتضاء دارد که هرگاه درباره موضوع معینی سخن می‌آغازیم، ناهشیارانه معنایش را تغییر ندهیم و آنرا با موضوع دیگری مشتبه ننمائیم.

تعریف مفهوم در نظریه کارپف کاملاً جنبه فرمالیستی دارد: مفهوم وجدان شدن صفات کثیری است که در یک اسم (لفظ) جمع شده‌اند. مشخصات اصلی يك مفهوم را باید در روشنی، تمایز و جامعیت (اجتماع کامل صفات) جستجو کرد. در واقع این مشخصات را باید شرایط مفهوم تصور نمود، شرایطی که بدون آنها مفهوم صحت خود را از دست می‌دهد.

کارپف در هر مفهوم، ماده^۱ و شکل^۲ یعنی مضمون^۳ و حد^۴ را از یکدیگر متمایز می‌کند. اگرما صفت جدیدی بر مفهوم بیفزائیم و یا از صفاتی که در مفهوم جمع شده یکی را کم کنیم، ماده مفهوم تغییر می‌کند. اما چنانچه حد مفهوم را گسترش و یا کاهش دهیم، در آن صورت شکل مفهوم را تغییر داده‌ایم. عقل در جریان دگرگونی ماده (مضمون) مفهوم از قوانین انتزاع^۵ و حصر^۶ رهنمود می‌گیرد. اما در رابطه با دگرگونی شکل (حد) آن از قوانین تشکیل اجناس و انواع بهره می‌جوید.

آن قانون منطقی که رابطه حد و مضمون مفاهیم را معین می‌سازد، قانون منطقی زیر است: هر قدر حد مفهوم بزرگتر باشد، مضمون آن کوچکتر است و برعکس. نظام مفاهیم در مجموع، دو هرم را تشکیل می‌دهد: از لحاظ حد، مفهوم، هرمی را

1. Matière	2. Forme	3. Contenu	4. Etendue
5. Abstraction	6. Limitation		

تشکیل می‌دهد که از بالا به پائین است و به مفهوم تجزیه ناپذیری ختم می‌شود که حد و بعدش محدودترین است. این کوچکترین حد، همان مفهوم موضوع منفرد، شیء شخصی است که کوچکترین محدوده را دارا می‌باشد. هرم دیگر، هرمی است که بنا به مضمون تشکیل شده جهت آن از پائین به بالا می‌باشد و به مفهومی ختم می‌شود که از لحاظ مضمون کوچکترین است و این به جز مفهوم وجود نیست.*

مقولات، محمولهای کلی متعالی هستند. اینها آن اشکال نهایی به شمار می‌آیند که عقل به یاری آنها همه مفاهیم خود را تعریف می‌کند. کارپف از میان مفاهیم دو مفهوم را مقوله می‌شناسد: یکی مفهوم وجود و دیگری مفهوم رابطه.

در باب قضیه تعریف زیر را ارائه می‌دهد: «قضیه چگونگی رابطه مفاهیم است» در قضیه نیز ماده و شکل وجود دارند. منظور از ماده قضیه، مفاهیمی است که در قضیه متشکل شده‌اند و مقصود از شکل رابطه مفاهیم است. وی با انتقاد از بینش ذهنیت گرایی کانت درباره جهت قضایا تعبیر درستی از آن به دست می‌دهد: در قضیه محمول باید منحصرأ با موضوع در ملازمت باشد و این ملازمت یا واقعاً موجود است و یا آنکه قاعدتاً باید چنین باشد.

به عقیده کارپف، قضیه شرطی، قضیه مضمونی و قضیه منفصله، قضیه شکلی می‌باشند و استدلال را نیز استنتاج قضیه‌ای بر اساس قضیه دیگر می‌داند و معتقد است که این استنتاج از طریق رابطه صوری مفاهیم که در درون قضیه حضور دارند، صورت می‌گیرد. به نظر او شالوده همه استدلالها، اصل قیاسی دیکتوم** است.

کارپف، قیاس و استقراء و تمثیل را اشکال بنیادین استدلال می‌شناسد. تمثیل را به مانند استقراء روشی می‌انگارد که از جزئی به کلی حرکت می‌نماید: ذهن در تمثیل، جزئی را به صورت کلی می‌اندیشد.

به نظر کارپف اگر اشکال تفکر - مفاهیم، قضایا و استدلالها - را به طور جداگانه

* از این رو وجود دارای کمترین مضمون و بیشترین حد است؛ در مفهوم وجود، نمی‌توان مضمونی را مشخص نمود. اما این مفهوم را باید گسترده‌ترین به شمار آورد، زیرا همه اشیاء و پدیدارها را شامل می‌شود. مترجم

** *dictum de omni et de nullo* اصطلاحی است متعلق به مدرسیون و منظور از آن یکی از اصول قیاس است، آنسان که ارسطو بیان داشته است و به قیاسی مربوط می‌شود که در آن ذهن، حد وسط را از لحاظ مصداق آن در نظر می‌آورد؛ آ. لالاند، فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه.

مطالعه نمائیم، در این صورت بخش مقدماتی منطق را مطالعه نموده‌ایم. پس از این مرحله باید وحدت اشکال تفکر را در یک کل واحد مطالعه نمود و بالاخره واپسین بخش منطق شامل نظام منطقی و روش توسعه آن است.

وی در باره این نظام، مطالب زیر را بیان می‌دارد: هر انسانی با مفاهیم، قضایا و استدلالها می‌اندیشد، اما مردمان همیشه قادر نیستند، در باره همه چیز، سامانمند بیندیشند، زیرا به تاروپود در آوردن افکار در یک نظام موزون مقتضی شرایطی است که همه از آن برخوردار نیستند. این شرایط مادی و معنوی اند. اولاً باید شماری از شناخته‌های ویژه را که با موضوع مورد نظر ارتباط دارند، گردآوری، آزمایش، تعریف و ارزیابی نمود. ثانیاً باید با ژرف‌اندیشی آنچه را که به ماهیت شیء مورد نظر مربوط می‌شود، استنتاج نمود و آنرا در تمامیت طبیعی و مناسباتش مانند یک ارگانسیم کامل در نظر آورد؛ یا به عبارت دیگر باید موضوع را به مثابه یک کل متوازن مجسم کرد.

پاره‌ای به غلط چنین می‌پندارند که وقتی اجزاء موجود باشند، کل نیز وجود دارد. وسعت و غنای شناخت اهمیت فراوانی دارد، اما وقتی منظور رشد موزون و محکم‌دانش، حرکت کلی زندگی، توزیع متوازن و نقش اجزاء در درون کل است، باید علاوه بر معلومات مربوط به اجزاء، تصور روشنی از کل موجود باشد.

کل مضمون کاملی است که چنانچه بر آن بیفزائیم و یا از آن بکاهیم تمامیتش متزلزل می‌شود. کل را نمی‌توان به عنوان مجموعه ساده‌ای از اجزاء تصور کرد و آنرا باید نه بر اساس خواص اجزاء بلکه بر اساس چگونگی مفهوم و تصور کل در نظر آورد.

کارپف از شناخته‌های تجربی و عقلی سخن می‌گوید و منظورش از شناخت تجربی، تجربه بیرونی و درونی است. اما تجربه فرد بشری نه در زمان و نه در مکان تداوم ندارد از این رو باید مشاهدات خود را با مشاهدات همه بشریت متصل نمائیم. وی معتقد است که اشکال تجربه بیرونی شامل اشکال زیر می‌شود: تجربه علمی و تاریخی. اما مهمترین این تجربیات، تجربه مدنی است و آن مشاهداتی است که درباره رخدادهای حیات اجتماعی ابناء بشر صورت می‌گیرد.

چنین شناخته‌هایی به‌ویژه برای مدیر و سازمان دهنده، قاضی، سرکرده نظامی و آموزشگر و معلم، ضرورت دارد. تجربه مدنی به شناخت آدمیان و تحقیق در احوال آنها مربوط می‌شود، اما شناخت علمی، موضوعش مطالعه طبیعت، پزشکی و امثال اینهاست. تجربه تاریخی غنی‌ترین سرچشمه شناخت است. اما شناخته‌های تجربی و عقلی هر قدر هم که کثیر باشند فی‌نفسه نظامی علمی را پدید نمی‌آورند. حتی می‌توان گفت که به علت همین

خصیلت، تشکیل چنین نظامی را دشوار می‌سازند. ما غالباً با اذهانی روبرو می‌شویم که درباره یک موضوع از لحاظ جزئیات اطلاعات فراوانی دارند، با اینهمه نمی‌توانند حکم مثبتی به دست دهند و پیش کلی خود را درباره موضوع مورد نظر، با وضوح بیان نمایند. به طوری که درباره ایشان می‌توان گفت که اینان درباره موضوع اصلاً تصویری ندارند، در صورتی که چنین تصویری مهمترین شرط ضروری برای ایجاد تار و پود نظام علمی است.

وی در باره روش بیان و بسط نظام علمی می‌گوید که در جریان پژوهش روشمندان در باره کل، دو وجه تقابل قطبی ممکن است، اتفاق افتد: یا آنکه موضوع وسیع و زنده است در حالی که ذخیره معلوماتی ناچیزی در باره آن وجود دارد و یا آنکه اطلاعاتی که در باره موضوع وجود دارد وافر و کثیر است، در حالی که تصور موجود در باره موضوع، ضیق و ناچیز است. در هر دو این موارد اندیشه دچار منقصت و نارسایی است. مشخصه نظامی که بابترین روش بنا شده باشد، این است که در آن هیچ مورد بیهوده و هیچ نقصی که رشد معرفت را مانع شود، وجود ندارد.

کارپف برای بسط سیستم از دو روش اساسی بهره می‌جوید: روش تحلیلی و روش ترکیبی. روش تحلیلی شیوه‌ای است که موافق آن افکار از اجزاء به سوی کل از جزئی به کلی، از پدیدارها به اصول و به عبارت دیگر از کثیر به واحد حرکت می‌کنند. از لحاظ صوری معمولاً در روش تحلیلی از استدلال‌های استقرائی چندی استفاده می‌شود. با اینهمه تحلیل را نباید با استقراء مشتبه نمود. تحلیل بر اساس تجزیه پدیدارها صورت می‌گیرد و با این کار می‌کوشد در ماهیتشان رخنه نموده و بر اصول و مبانی پدیدارها دست یابد. گرچه استقراء نیز نقطه عزیمتش همان جایی است که تحلیل آغاز می‌شود، با اینهمه راه دیگری را می‌پیماید.

اما روش ترکیبی شیوه‌ای از برخورد فکری است که از کل به سوی اجزاء از کلی به جزئی و از اصل به پدیدار حرکت می‌کند و مخلص کلام آنکه روش ترکیبی از منفرد به کثیر ره می‌پوید. از دیدگاه صوری، روش ترکیبی به وسیله مجموعه‌ای از قیاسها تحقق می‌یابد. اما در اینجا نیز نباید ترکیب را با قیاس همانند انگاشت، بلکه باید میان این دو قائل به تمایز گردید. البته در روش ترکیبی مانند قیاس نقطه عزیمت همان مفاهیم کلی

می‌باشند ، اما برخورد افکار در ترکیب با آنچه در قیاس وجود دارد ، متفاوت است . کارپف به درستی خاطر نشان می‌نماید که در مجموعه انتظام یافته ، بهره‌گیری از هر دو روش تحلیلی و ترکیبی ، ضرورت تام دارد.

وی در نظریه خود درباره نظام علمی از تعریف مفاهیم و تقسیم منطقی آنها سخن می‌گوید. همچنین به فرضیه و آخر الامر به برهان می‌پردازد. برهان را به برهان تجربی و عقلی یعنی به برهان بعدی و قبلی تقسیم می‌نماید. اما در رابطه با این براهین بذل توجه به يك مطلب را شرط می‌داند و آن این است که نه تنها استدلال بلکه تفکر به شیوه بعدی و یا قبلی محض غیر قابل تصور است. کارپف نظریه برهان را در پایان نظام منطقی خود قرار داده و در آن براهین را به براهین ساده ، غیر مستقیم و شرطی منقسم نموده است. وی در تعمیم این تقسیم‌بندی سه شقی چنین می‌گوید که برهان از لحاظ شکل از قیاسها ترکیب یافته و قیاسها خود به قیاس اقترانی منفصل و شرطی تقسیم می‌شوند . برهان غیر مستقیم را باید در حوزه قیاس منفصل جای داد و براهین شرطی به محدوده قیاس شرطی مربوط می‌شوند.

وی در پیشگفتار نظام منطقی خود ، مسأله روش ساختمان علم منطق را مطرح می‌کند و می‌گوید که این مسأله ، مسأله‌ای اصلی و اساسی است که معمولاً در آثار منطقی بدان توجهی نشده است. به نظر کارپف منطق تاروزگار او بنابه دوروش توسعه یافته است: این علم یا به شیوه ترکیبی بنا گردیده و در این صورت در دایره دانشهای فلسفی جای داشته و یا آنکه تحقیقات خود را بر اساس این روش بنا نموده که با مشاهده پدیدارهای فکر تا مرحله شناخت اصول، صعود کرده است و قوانینی را جستجو نموده که حرکت این پدیدارها، مشروط و موقوف به آنهاست. این روش همان روش تحلیلی نام دارد. روشی که اگر منطق از آن پیروی کند، از اعتبار دانشی مستقل برخوردار می‌گردد و در این صورت فکر برهان ساز را برای بسط عملیات در دیگر دانشها مهیا کرده و پرورش می‌دهد. این گرایش دوم خصلت آموزشی دارد و با درسهای منطق در آموزشهای دانشگاهی مطابقت بیشتری می‌نماید.

اما کارپف می‌پرسد که به طور کلی از کدامیک از این دوروش باید متابعت نمود : آیا باید بر اساس پاره‌ای از اصول روانشناختی و پیروی از قوانین روش ترکیبی، منطق را تبدیل به نظامی علمی کرد و یا آنکه باره‌جویی از تجربه و مشاهده و فعالیت عقل از روش تحلیلی تبعیت کرد. روش اخیر به نظر آسانتر، روشن‌تر و آزادتر می‌نماید، در صورتی که روش نخست دقیق‌تر و متکاملتر است. وی دریافت آفرینی علم منطق، روش ترکیبی را پیشنهاد می‌نماید.

ولادیسلاووف^۱ کتاب کارپف را بسیار ارج می‌نهد. به عقیده او در میان تمام آثار منطقی روس که تا ۱۸۸۰ به رشته تحریر درآمده، کتاب بیان انتظام یافته منطق اثر کارپف یگانه نبشته اصیل است و بنا به توازن منطقی طرحی که در آن وجود دارد متمایز می‌شود. اما باید گفت که این اثر بنا به ارزش حقیقی خود ارزیابی نشده و به علت سبک نامناسبی که دارد چندان مؤثر نیفتاده است: بیان مطالب گاه ناروشن و جابه‌جا غیرقابل ادراک است. با اینهمه باید اذعان نمود که این کتاب به خاطر ارزش وصالش شایسته احراز مقام مهمی در ادبیات علمی جهان، در زمینه منطق است. به نظر ولادیسلاووف عیب اساسی کتاب منطقی کارپف در آن است که این کتاب روش استقرائی فکر را در بر نمی‌گیرد و مطالب آن منحصرراً به منطق صوری محض محدود می‌گردد.

همچنین باید به کتاب پاشچنکو^۲ موسوم به راهنمایی برای کتاب منطق (۱۸۴۰) اشاره کرد. مؤلف در این کتاب به پیروی از باشمان^۳ (شاگرد ف. شلاپوماخر) می‌کوشد تا نظریه خود را با گرایش ماتریالیستی پیوند زند.

پاشچنکو از باشمان انتقاد کرده، می‌گوید که وی قانون نفی شق ثالث را به گونه‌ای نادرست تفسیر نموده است.

به عقیده باشمان فکر، محصول ذهن آزاد می‌باشد و از این رو نظریه‌اش درباره قانون نفی شق ثالث، ایدئالیستی و نادرست است. باشمان در صحت این قانون چنین احتجاج می‌کند که ممکن نیست دو حالت متضاد را در کشش فکری یگانه‌ای مجتمع نمود «زیرا فکر در اثر تناقض متلاشی می‌شود»^۴. از این رو به نظر باشمان معنای واقعی این قانون به این امر باز می‌گردد که اگر کسی بخواهد چیزی بیندیشد باید در مورد نفی و اثبات (ایجاب و سلب) تصمیم بگیرد و باید با خود چنین گوید: این موضوع یا الف است و یا غیرالف. با چنین تعبیری از قانون نفی شق ثالث، قانون منطقی فکر، به اصلی روانشناختی بدل می‌گردد. بدینسان که موافق این اصل باید قبل از فکر کردن یعنی در مرحله‌ای که تازه، اندیشیدن را اراده کرده‌ایم، درباره ایجاب یا سلب، (نفی یا اثبات) تصمیم بگیریم.

باشمان قانون نفی شق ثالث را چنین بیان می‌دارد: ایجاب و سلب، حالت ضد حالت، توضیح موضوع فکر را ضایع ساخته و در عین حال یکدیگر را می‌رانند، زیرا که این

1. Vladislavlev 2. Pachtchenko 3. Bachman

۴. ف. باشمان، نظام منطقی، چاپ ۱۸۴۰، صفحه ۵۳.

امور براساس فعالیت متناقض ذهن بنا شده‌اند. اما درواقع باید گفت که در اینجا نه قانون نفی شق ثالث بلکه رابطه سلب و ایجاب است که در تعیین موضوع فکر مطرح می‌شود. ازسوی دیگر ایجاب و سلب نیز به گونه‌ای کاملاً ایدئالیستی تعبیر شده‌اند: ایجاب و سلب متناقض یکدیگرند، زیرا که براساس فعالیت متناقض ذهن بنا شده‌اند. همین آراء باشمان است که پاشچنکو با آن مخالفت می‌ورزد. وی قانون نفی شق ثالث را، قانون فکری مستقلی می‌شناسد. به نظر او هیچگاه نباید اصل نفی حالت سوم را از اصل تناقض استخراج نمود، زیرا آنچه اصل تناقض بر آن حکم می‌کند تنها آن است که دربروزحکمی اندیشه، سلب و ایجاب مانعة الجمعند، اما دیگر سخن از آن نمی‌گوید که سلب و ایجاب آنچنان حوزه توضیح موضوع فکر را اشغال کرده‌اند که جایی برای شق ثالث نمانده است.

ترویتسکی^۱ استاد دانشگاه مسکو کتاب پاشچنکو را بسیار ارج نهاده و نشان داده که وی نخستین کسی است که نظریه استقراء را در روسیه بیان داشته است. درنخستین ربع قرن نوزدهم بینشهای منطقی لومونوسوف و رادیشچف در زمینه فلسفه، نظریه شناخت و منطق، توسط اصحاب دسامبر^{۲*} دنبال گردید. قبول نظرات این دو به خصوص از سوی کسانی بوده که سنت ماتریالیستی روس را بسط می‌دادند. در میان اینان می‌توان به دو برادر ی. و آ. بورسوف^۳ از اعضای جمعیت اسلاوهای متحد، پستل^۴، رایئوسکی^۵ و کریوکوف^۶ از اعضای جمعیت جنوب، بستوژف^۷ کوشکین^۸ و یا کوشکین^۹ از اعضای جمعیت شمال اشاره نمود. هرچند که اصحاب دسامبر آثار خاصی را به منطق اختصاص نداده و باین مسائل تنها به طور گذرا و در محدوده مسائل کلی فلسفه و زیبایی شناسی برخورد نموده‌اند، اما باید گفت که بهر حال در این زمینه سنت ماتریالیستی لومونوسوف را بسط داده و منطق را با آراء جدید غنی ساخته‌اند.

1. Troitski 2. Decembristes 3. I. et A. Borssov
4. Pestel 5. Raievski 6. Krioukov 7. Bestoujev
8. Kochkine 9. Yakouchkine

☆. در قرن نوزدهم جنبشی اجتماعی - سیاسی و فکری به پا خاست که با قیام مسلحانه پترزبورگ در دسامبر ۱۸۲۵ ارتباط ریونند داشت و از آنجا که این قیام در ماه دسامبر رخ داده، اعضاء و جمعیت‌های وابسته به این جنبش را اصحاب دسامبر (Decembristes) می‌نامند.

در نظر اصحاب دسامبر، گواهی و صحه حواس، یگانسه خاستگاه شناخت ماسدرباره جهان پیرامون است. بنا بر نظریه شناختی آنان، موضوعات جهان بیرونی بر حواس ماثراً می گذارند و به یاری فعالیت سیستم عصبی، احساسها را پدید می آورند. آنان بایان سهم عنصر حسی در امر معرفت خود را بدان محدود نکرده و می گویند که این عنصر تنها یکی از جنبه های فرایند شناخت است و نتیجه می گیرند که به موازات عنصر حسی باید به نقش عقل نیز اذعان نمود. بدینسان نظریه لومونوسوف را درباره وحدت عناصر حسی و عقلی در محدوده شناخت بسط داده و مراحل حسی و عقلی را از یکدیگر متمایز می نمایند.

آنان از فرمالیسم منطقی کانت که شکل و مضمون فکر را از یکدیگر جدا ساخته بود، انتقاد می کنند و به عنوان ماتریالیست در اشکال فکر نیز روابط دنیای بیرونی را می نگرند.

بر منشاء تجربی مفاهیم تأکید می نمایند. به عقیده آنان تعریف، مضمون مفهوم و تقسیم منطقی، حد آنرا آشکار می نماید. مضمون هر مفهوم مجموعه ای از فکر است که صفات اصلی اشیاء و پدیدارها را دربر می گیرد.

یکی از اصحاب دسامبر بنام ن. مورادیف^۱ از نوسانات مفاهیم بشری، تحت تأثیر نوسانات خود واقعیت سخن می گوید. وی می گوید، گاهگاه مفاهیم جدیدی زاده می شوند که بتدریج جا می افتند یعنی، آرام آرام، پرورده می گردند و آنگاه وسیعاً اشاعه می یابند^۲.

اصحاب دسامبر (ن. کریوکوف^۳، م. لونین^۴، ن. تورگینیف^۵ و کوشلیبکر^۶) در رابطه با نظریه قضایا از ماتریالیسم پیروی نموده و چنین گفتند که قضایا انعکاس خواص اشیاء و پدیدارها یند. به عقیده آنان تفاوت میان قضایا و مفاهیم در آن است که قضایا انعکاس خواص ویژه اشیاء هستند در حالی که مفاهیم مجموعه صفات اصلی اشیاء را منعکس می سازند آنان همچنین از تغییر پذیری تاریخی قضایا در اثر تغییراتی که در شرایط مادی حیات جامعه رخ می دهد، سخن می گویند و از جمله رشد فرهنگ را در این رهگذر مؤثر می دانند (ن. تورگینیف).

1. N. Mouraviev

۲. در برگزیده آثار اجتماعی - سیاسی و فلسفی اصحاب دسامبر. مسکو. ۱۹۵۱، صفحه ۳۳۴

3. M. Lounine

4. N. Tourguéniev

5. W. Kuchelbecker

اصحاب دسامبر باگرایشهای یکسویه که از قرن هفدهم (از زمان دکارت و بیکن) براروپای باختری سیطره داشت، درافتادند. توضیح آنکه دراروپای باختری از آن زمان به بعد، یکی از دو روش، قیاس یا استقراء مطلق شده بود. اما اصحاب دسامبر هردو این شیوه‌ها را اعتبار می‌نهادند و علاوه برآن به وجود و اعتبار بسیاری از اشکال و شیوه‌های منطقی دیگر باور داشتند. اما به نظریه مربوط به استدلال توجه زیادی ننمودند.

درباره نظریه برهان نیز اظهار نظر کردند. به نظر آنان برهان، احتجاجی بر قطعیت قضیه معینی است که به یاری دو قضیه که حقیقت آنها قبلاً به اثبات رسیده صورت می‌گیرد. به نظر این جماعت رابطه نزدیکی میان اثبات حقیقت يك حکم و نفی قضیه کاذب در رابطه با موضوع واحد وجود دارد، بطوریکه اثبات قضیه صحیح نفی قضیه کاذب است. اصحاب دسامبر در مورد آنچه به روش پژوهش علمی مربوط می‌شود، از گوناگون‌ترین ترکیب اشکال تحقیق بهره جسته و برای تحلیل، تجربه و آزمایش اهمیت فراوانی قائل بودند. در پژوهش‌هایشان دفاع از آراء خود را بانفی بینشهای مخالفان در می‌آمیخته و بدینسان بینش‌هایشان را بسط می‌دادند و اغلب باهمین شیوه علیه نظرات فلسفی، اجتماعی - سیاسی و ایدئالیستی مخالفان خود احتجاج می‌کردند.

در نظرات اصحاب دسامبر بذرهایی از نظریه پراتیک به عنوان معیار حقیقت مشاهده می‌شود. چنانچه عقیده داشتند که ارزیابی و تصحیح از طریق آزمایش، صحت و قطعیت احکام علوم تجربی را به ثبوت می‌رساند. اما براین باور بودند که در زمینه علوم اجتماعی محك عمل را نباید معیار تلقی نمود. موضع کریوکوف از جمله چنین بوده است.

منطق دموکراتهای

انقلابی روس^۱

هرزن،^۲ بیلینسکی،^۳ چرنیشفسکی^۴ و دوبولیووف^۵ سنت ماتریالیستی لومونوسوف و رادیشچف را در منطق توسعه بخشیده و منطق را به درجه بالاتری ارتقاء دادند و در این رهگذر از ماتریالیسم دیالکتیک هردو بهره گرفتند. آنان از فاصله بسیار نزدیک ماتریالیسم دیالکتیک و منطق دیالکتیک را لمس کردند اما به علت عقب افتادگی روسیه در این عصر نتوانستند خود ماتریالیسم دیالکتیک و منطق آنرا بیافرینند.

اهمیت اساسی آنها در این است که ضرورت دگرگونی بنیادین فلسفه و نیز منطق را ادراک کرده و راهی را که باید نظریه جدید انقلابی در زمینه فلسفه در آن طی طریق کند، نشان دادند.

الکساندر هرزن (۱۸۱۲ تا ۱۸۷۰) عقیده داشت که روش علمی، شالوده عینی خاص خود را دارا می باشد. به عقیده او «حیات طبیعت، تکامل مداوم مجرد، ساده، ناکامل و خودانگیخته به مشخص، کامل و مرکب است. نطفه از طریق تقسیم آنچه در خود دارد رشد و کمال یافته و تمایلی در آن دیده می شود که این تکامل را تا سرحد همخوانی کامل شکل و مضمون ادامه دهد» (همان دیالکتیک جهان مادی).

از این سخنان چنین استنباط می شود که شالوده عناصری مانند تحلیل و ترکیب، انتزاع و تعمیم و شکل و مضمون در خود طبیعت و جهان عینی موجود است. پس در نظر هرزن روشهای علمی و اشکال منطقی همه به جز انعکاس جهان بیرونی نمی باشند. هرزن با ژرف اندیشی بسیار از دیدگاههای ایدئالیستی و متافیزیک انتقاد می کند. در مقابله با متافیزیک، بر آن است که فکر تکامل را در پهنه طبیعت، جامعه و اندیشه علمی

۱. منطق دموکراتهای انقلابی روس در آثاری که ذیلاً بدانها اشاره شده، مورد مطالعه قرار گرفته است: ب. پوئوف: «مسائل منطقی در آثار دموکراتهای انقلابی» مأخوذ از تاریخ فلسفه روس، مسکو، ۱۹۵۲، م. روزنتال، دیدگاههای فلسفی چرنیشفسکی، مسکو، ۱۹۴۸؛ ف. موسکالنکو: نتایج و نظرات استقرایی در تاریخ منطق (روس، کیف، ۱۹۵۵؛ قلییف، تکامل تاریخی نظریه استقراء، باکو، ۱۹۶۴.

2. Herzen 3. Bièlinski, 4. Tchernychevski
5. Dobrolioubov

به ثبوت رساند. همه چیز در معرض حرکت و تکامل واقع شده است و در مبارزه کهنه و نو همیشه پیروزی با نواست.

خاستگاه حرکت همگانی را در مبارزه اضداد می بیند. روش دیالکتیکی او برخلاف آنچه در اندیشه هگل دیده می شود، در سیستم متافیزیکی محبوس نشده است.

اولیانوف در ۱۹۱۲ در مقاله ای که به مناسبت صدمین سال تولد هوزن انتشار پیدا کرد «چنین نوشت: وی توانست در روسیه فئودالی ۱۸۴۰ تا ۱۸۵۰ بر فراز بزرگترین اندیشمندان زمان خود قدرا فزاید... هوزن تا حد ممکن به ماتریالیسم دیالکتیک نزدیک گشت و در آستانه ماتریالیسم تاریخی متوقف گردید».

وی در زمینه منطق، عقل گرایی و تجربه گرایی یکسویه را از غربال انتقاد گذراند و استقراء گرایی مطلق را که از بیکن به یادگار مانده و قیاس گرایی مبالغه آمیز را که از دکارت به ارث رسیده بود، ناصواب خواند. وی طرفدار حکمی است که موافق آن در فرایند شناخت باید از استقراء و قیاس بدون در تقابل نهادن آن دو بهره جست. زیرا باید اذعان نمود که این دو وجه بالسویه ضروری فرایند یگانه شناخت می باشند.

هوزن از بیکن به خاطر بی اعتبار دیدن منطق ارسطو انتقاد می کند و می گوید که بیکن نتوانسته نظریه حقیقی ارسطو را، از ارسطو گرایی تحریف شده اسکولاستیک متمایز نماید. ارزش تاریخی بیکن، آن است که وی نقش تجربه را به عنوان مرحله آغازین و ضروری فرایند شناخت آشکار نموده. اما اشتباهش در آن است که به مشاهده و تجربه پربها داده و درباره سهمشان در شناخت مبالغه کرده تا به جایی که مشاهده و تجربه را یگانه سرچشمه شناخت آدمی به شمار آورده است.

هوزن فرایند شناخت علمی را به سه مرحله منقسم می نماید: (۱) مطالعه پدیدارها از طریق مشاهده و آزمایش. (۲) استنتاج احکام و قوانین کلی بر اساس اطلاعات جداگانه و منفرد. (۳) کار بست احکام و قوانین کلی مستخرج بر پدیدارهای جدیدی که دگر بار مورد مطالعه قرار می گیرند.

واپسین مرحله به ارزیابی احکام کلی مربوط می شود. هوزن درباره رشد اندیشه ها می گوید که اندیشه ها در تکاملشان، همان طریق طبیعت و جامعه بشری را طی می کنند. وی در زمینه منطق دو اثر اساسی موسوم به دیلتانتیسم^۱ در علم و نامه هایی درباره مطالعه

۱. و. اولیانوف، مجموعه آثار، جلد ۱۸، صفحه ۱۹

طبیعت به رشته تحریر درآورده است. او یکی از نخستین اندیشمندانی است که آغاز تاریخ معاصر را در رشد دانش منطق رقم زده است.

ویساریون بیلینسکی (۱۸۱۱ تا ۱۸۴۸) بدو طرفدار ایدئالیسم عینی بود و عقیده داشت که اندیشه مطلق اساس حرکت دیالکتیکی همگانی است. اما در سالهای ۴۰ به مواضع ماتریالیسم گروید و آن فلسفه را مرجع دانست. آنگاه از نظامهای ایدئالیسم آلمانی که در آن زمان در باختر و روسیه بسیار رواج داشتند، انتقادی سخت نمود و نیز شدیداً بر لادری گری و شکاکیت حمله کرد. ماتریالیسم بیلینسکی مالا مال از دیالکتیک است.

وی در انتقاد از هگل، بر سیستم محافظه کارش که در آن برنهایت و اتمام فرایند رشد دیالکتیکی حکم شده بود، اعتراض نمود. به نظر او رشد دیالکتیکی پایان ناپذیر است. عقل فردی محدود اما عقل آدمی به طور کلی، نامحدود است.

بیلینسکی با بررسی فرایند شناخت از دیدگاه ماتریالیستی، اظهار می دارد که شناخت با احساسها که نتیجه تأثیر بیرونی بر اندامهای حسی ما می باشند، آغاز می شود. این احساسها، شالوده شناخت ژرفتر بعدی هستند که از طریق اندیشه علمی حاصل می شوند. شناخت حقیقی جز از طریق تجربه و مشاهده به دست نمی آید و کار تفکر آن است که آنچه را که تجربه به دست داده به مفاهیم عینی بدل نماید.

بیلینسکی می نویسد: «بدون شناخت رخدادهای، نمی توان عقل را درباره آنها به کار برد. زیرا اگر اموری به عنوان داده ها و یا موضوعات شناخت موجود نباشند، در آن صورت چیزی برای فهمیدن وجود ندارد و اگر چنین باشد، شناخت واقعی غیر ممکن است. همچنین، باید گفت چنین شناختی بدون شناخت فلسفی تحقق نمی یابد و باز شبیه به همان موردی می گردد که در آن تحقیق فلسفی با مطالعه رویدادها ملازمت ندارد. اما مهمترین جزء فرایند شناخت نه جمع آوری اطلاعات، بلکه تعمیم و تشکیل مفاهیم و قوانین همگانی است».

به نظر بیلینسکی، در شناخت، دیالکتیک روش اساسی و بنیادی است. مارکس درباره نیکلای چرنیشفسکی (۱۸۲۸ تا ۱۸۸۹) گفته است که وی یکی از دانشمندان بزرگ روسی بوده و آثارش برای روسیه افتخار آفرین است. اولیانوف در

ماتریالیسم و امپریو کریتسیسم درباره اوچنین می نویسد: «چرنیشفسکی حقیقتاً یگانه نویسنده بزرگ روسی است که خود را از ترهات حقیرنثوکانتی، ثبوتی، پیروان ماخ و بسیاری از سوده‌های دیگر رهانده است و توانسته از سالهای ۵۰ تا ۱۸۸۸ در رأس ماتریالیسم فلسفی مستدل، باقی ماند».

چرنیشفسکی برخلاف اسلاف ماتریالیست کارل ماکس، در عین حال هم ماتریالیست و هم دیالکتیسیست بود. ماتریالیسم وی خصلت فعالی داشت و هدفش تغییر بنیادی جامعه بود.

چرنیشفسکی، شناخت مستقیم را از شناخت غیرمستقیم که از طریق استدلال حاصل می‌شود، متمایز می‌نمود. سرچشمه شناخت نوع اول احساسها هستند که بازتاب راستین اشیاء بی‌می‌باشند که این احساسها را برانگیخته‌اند. اما شناخت نوع دوم از طریق کاربرد شیوه‌های منطقی - استقراء و قیاس - که در فرایند شناخت شدیداً به یکدیگر بستگی داشته و یکدیگر را مشروط می‌کنند، حاصل می‌گردد.

وی به انتقادی کوبنده از استقراء گرایی یکسویه و تجربه گرایی محض مبادرت کرد و بر این باور بود که استقراء و قیاس همیشه یکدیگر را کامل می‌کنند و بدینسان وی را باید طرفدار اصل وحدت دیالکتیکی استقراء و قیاس به‌شمار آورد.

پ. پوپوف^۲، م روزنتال^۳ و ف. موسکالنکو^۴ در پژوهشهای خود اندیشه‌هایی را که چرنیشفسکی در زمینه نظریات منطقی به دست داده، مطالعه نموده‌اند، این نظرات را می‌توان به شیوه زیر تلخیص نمود:

۱. چرنیشفسکی نتایج استقرایی را به نتایجی که از مقدمات سلبی و ایجابی استخراج شده منقسم می‌نماید. به عقیده او نتایجی که از مقدمات سلبی حاصل می‌آیند، واجد امتیاز قطعیت می‌باشند، در صورتی که نتایج استقرایی حاصل شده از مقدمات ایجابی، شناختی محتمل به دست می‌دهند که در حد فرض و انگارش است.

۲. وی کوشید تا رابطه استقراء را با دیالکتیک بیان نموده و توضیح دهد.

۳. به عقیده چرنیشفسکی جوهر استنتاجهای شرطی به این امر باز می‌گردد که از رویدادهای جزئی مفروض نتایج کلی استخراج شود. اما این جزئیات باید واجد معنای روشن باشند و از همه آن ریزه‌هایی که مخدوش کننده موضوع هستند، پالوده گردند.

۱. و. اولیانوف: مجموعه آثار، جلد ۱۴، صفحه ۳۷۵

2. P. popov 3. M. Rosenthal 4. F. Moskalenko

پوپوف و روزنتال در اندیشه‌های چرنیشفسکی درباره استنتاجهای شرطی، نوعی ایدئالیسم را مشاهده می‌کنند، اما این مطلبی است که موسکالینکو به حق بر آن اعتراض کرده است.

چرنیشفسکی دیدگاه خود را درباره مسائل و مطالب منطقی در آثار زیر بیان داشته: اصل انسان شناسی در فلسفه، خصلت شناخت آدمی، خرافات و قواعد منطق، مجملی‌اشناخت علمی درباره پاره‌ای از مسائل تاریخ عمومی.

در آثار نیکلا دوبرولیوف (۱۸۳۶ تا ۱۸۶۱) دیالکتیک به عنوان روش شناخت علمی واقعیت عینی و شالوده تغییر انقلابی جامعه معرفی شده است. دوبرولیوف در انتقاد از منطق متافیزیک چنین می‌آموزد که منطق را نباید بر اساس مفاهیم ازپیش نهاده شده و کاملاً ساخته و پرداخته، بلکه بر اساس مطالعه رویدادها و اطلاعات آغاز نمود.

دوبرولیوف می‌نویسد: «شما خصلت پدیدار، جای آنرا در میان پدیدارهای دیگر وجهت و معنایش را در جریان عمومی زندگی به من بشناسانید و اطمینان داشته باشید که این راه در هدایت من به قضاوت درست درباره اشیاء در مقام مقایسه با راهی که در آن همه قیاسات ممکن را در اثبات فکر خود به کار می‌برید، مطمئن‌تر و یقینی‌تر است».

وی به عنوان پیرو فلسفه اصالت ماده دیالکتیکی، وحدت مادی جهان و انسان را نشان می‌دهد. از فلسفه دوبنی که انسان را به روح و جسم منقسم می‌دارد و نیز از ماتریالیسم عامیانه که به خصوصیت شعور و شناخت آدمی پی نبرده، انتقاد می‌نماید.

وجدان آدمی را تصویری از جهان بیرونی می‌شناسد که معلول تأثیر چنین جهانی بر اندامهای حسی ماست. در مورد آنچه به روش علمی مربوط می‌شود باید گفت که وی روش مجرد محض را نفی کرده و آنرا روشی می‌داند که از زندگی گسسته است.

بر خلاف روش مجرد، روش حقیقی مقتضی آن است که رویدادها در رابطه با واقعیت مشخصی که آنها را احاطه کرده، آزمایش شوند. این روش ایجاب می‌نماید که زندگی با همه تضادهایش مورد مطالعه قرار گیرد.

دوبرولیوف در انتقاد از ایدئالیستها، پیروان فلسفه دوبنی و پیروان ماتریالیسم عامیانه، خاطر نشان می‌نماید که اشتباه اساسی آنها در این است که منطق زندگی را نشناخته‌اند. وی در این باره می‌نویسد: «آنان که به منطق مجرد سیادت کامل داده‌اند، مطلقاً منطق زندگی را نمی‌شناسند. پس همه آنچه را که می‌توان از طریق قیاس استنتاج نمود،

بطور خطرناکی آسان می بینند و این در حالی است که با گنجاندن تحمیلی زندگی در اشکال منطقی خود، زندگی را خشکانده و بس نحیف کرده اند^۱. وی مانند دیگر دموکراتهای انقلابی روسیه بر وجوب پیوند استقراء و قیاس در شناخت علمی تأکید می ورزد. دموکراتهای انقلابی روسیه برای منطق اهمیت بسیار قائل بودند و برای این باور بودند که عیب اصلی همه نظرات، نادرست در شناختن دیالکتیک و روشهای علمی متناسب است.

۱۰۶

فصل پانزدهم

منطق در انگلستان

(قرن نوزدهم)

جریان اصلی منطق در انگلستان قرن نوزدهم، استقراء گرایی^۱ بود. جان هرشل^۲، ویلیام وول^۳، جان استوارت میل^۴ نمایندگان اصلی این جریان بودند. جان هرشل (۱۷۹۲ تا ۱۸۷۱) ستاره‌شناس بود و کتابی را بنام فلسفه دانشهای طبیعت (۱۸۳۰) به رشته تحریر درآورد. در این کتاب علاوه بر مطالب دیگر، روشهای تحقیق نیز بررسی شده است.

هرشل که استقراء گرا بود، بیان و توضیح روابط علی را هدف دانش می‌شناخت و برای رسیدن بدین مقصود مراعات قواعدی چند را الزامی می‌انگاشت: (۱) تغییرناپذیری رابطه میان علت و معلول. (۲) لایتغیر بودن اصل غیبت معلول، در حالت غیاب علت. (۳) افزایش یا کاهش معلول با افزایش کاهش قطعیت علت. (۴) وجود رابطه متناسب میان علت و معلول هر بار که معلول مستقیم و بی واسطه بروز می‌نماید. (۵) حذف معلول در اثر حذف علت.

1. Inductivisme
2. John Herschel
3. William Whewell
4. John Stuart Mill

لازم به تذکر است که ماتریالیسم و تجربه گرایی هرشل مانع از آن نبود که وی به نقش فرضیه‌ها در تحقیق اذعان نماید.

ویلیام وول (۱۷۹۴ تا ۱۸۶۶) کتابی را بنام تاربخ دانشهای استقرائی از عهد باستان تاکنون (۱۸۴۰) و نوگشته ادغنون جدید* به رشته تحریر درآورد.

وول روشهای مورد استعمال علم را در طول تاریخ تکامل آن که در جهت تحصیل اطلاعات جدید به کار می‌رفته‌اند، مورد مطالعه قرار داد. در انتقاد از بیکن اظهار می‌دارد که هدف از تحقیق بیشتر از آنکه انباشتن اطلاعات باشد، تدوین قوانین کلی است. وی برخلاف بیکن بهره‌گیری از فرضیات را در کار توسعه علوم بسیار مؤثر و مهم تلقی می‌نماید. وول مانند کانت پاره‌ای از قوانین را در زمره شناخته‌های قبلی محسوب می‌دارد. باید گفت که این امر سبب ناهمگونی اندیشه او شده و تناقضاتی در بینشهای فلسفی‌اش که در آن واحد به اصالت اصول قبلی، تجربه گرایی و استقراء گرایی گرایش دارد، برانگیخته است.

جان استوارت میل (۱۸۰۶ تا ۱۸۷۳) در کتابهایش موسوم به نظام منطق قیاسی و استقرایی (۱۸۴۳) و نگاهی به فلسفه سرویلیام هامیلتون (۱۸۶۵) با مسائل مربوط به منطق برخورد می‌نماید.

وی که از برکلی، هیوم و پدرش جمس میل^۱ و نیز از بنتام^۲ و اوگوست کنت^۳ متأثر بوده، اندیشه‌هایش از ایدآلیسم ذهنی، لادری‌گری و فلسفه ثبوتی الهام گرفته‌است. میل باتأسی به نظریه ثبوتی کنت معتقد است که نمی‌توان برماهیت پدیدارها دست یافت. اما درحالی که کنت می‌گوید شناخت ما نه به علل بلکه صرفاً به نحوه ایجاد پدیدارها تعلق می‌گیرد، میل براین باور است که هدف دانش شناخت علل است. میل درتوافق با برکلی به وجود واقعیت عینی اذعان ندارد، بلکه آنرا نوعی امکان ثابت حسی توصیف می‌کند. به نظر او منشاء همه شناخته‌ها را باید در مشاهده و تجربه جستجو کرد و استقراء یگانه روش علمی به شمار می‌آید. در آئینه‌ای که او می‌بیند حتی جسم آدمی امکان ثابتی است که از احساسها پدید آمده، بدینسان که نه واقعیت عینی بلکه مجموعه‌ای از احساسهاست

بیکن در تقابل با ادغنون ارسطو، ادغنون جدید را به رشته تحریر درآورد و وول در انتقاد از کتاب اخیر نوگشته ادغنون جدید را تألیف کرد.

که همیشه باوجدان ماملازمت دارند. این مجموعه برخلاف احساسهای دیگر زائل نمی-شوند و حضورشان در وجدان ما ثابت است. از سوی دیگر این جهان بینی که هرشناخت بشری را در احساسها و رونوشتشان خلاصه کرده، هردانشی را که از محدوده احساسهای بیرون باشد، احتمالی و فرضی می بیند.

میل برآن است که «روش شناسی دانشهای اخلاقی» را بیافریند. ششمین و واپسین بخش کتاب نظام منطق به این موضوع اختصاص یافته است. مطلب با فکر ساده ای آغاز می شود و آن این است که علوم طبیعی حقایق عموماً پذیرفته شده ای را به دست می دهند، در صورتی که علوم اجتماعی به ندرت به نتایج مورد توافق همه نائل می گردند. پس لازم می آید که در روشهای پژوهشی علوم طبیعی به منظور بهره گیری از آنها در علوم اجتماعی، مطالعه و تحقیق گردد اما درباره این باور باید گفت که هرچند میل شاهد رشد مبارزات اجتماعی در اروپای باختری بود، اما ماهیت طبقاتی آراء جامعه شناسی را نمی فهمید و تحقق وحدت نظرات اجتماعی را در میان مجموعه مردم امکانپذیر و ضروری می شناخت. وی از نمایندگان برجسته لیبرالیسم بورژوازی چه در زمینه نظریه و چه در پهنه پراتیک بود. درتائید این سخن می توان به نمایندگی وی درمجلس عوام اشاره نمود و باید گفت این وضع او در آراء نظری اش مؤثر افتاده است: هدفی را که کتاب نظام منطق دنبال می-کند در آخرین تحلیل بیان این اندیشه است که قوانین حیات اجتماعی مانند قوانین طبیعت، لایتغیرند و در نتیجه نظام سرمایه داری نیز، نظامی ثابت و زوال ناپذیر است. از سوی دیگر ایدآلیسم ذهنی ولادری گری اش سبب شده است که بگوید در نقاط دیگر این عالم پایان ناپذیر ممکن است اثری از قوانینی که در زمین اعتبار دارند، موجود نباشد.

نظام منطق که شهرت فراوانی یافته بود، در انگلستان و بیرون از آن چاپهای متعددی یافت. نخستین چاپ انگلیسی که در زمان حیات خود میل انتشار یافت به سال ۱۸۲۷ مربوط می گردد.

میل که می توان او را یکی از منطقون اروپا به شمار آورد، از این لحاظ تحت تاثیر اسقف واتلی، هرشل و ۹۹ بود. در کتابش، منطق به عنوان دانش عملیات فکری و پژوهش حقیقت تعریف شده است. وی می گوید که دامنه منطق باید به نظریه استدلال محدود شود. منطق در واقع دانش برهان است.

همچنین عقیده دارد که منطق مرز بیطرفی است که در آن رقبا و حریفانی مانند هارتلی^۱، راید^۲، لاک و کانت می‌توانند باهم دیدار کنند و دست یکدیگر را بفشارند، زیرا تحلیل منطقی همیشه در محدوده‌ای سیر می‌کند که در آن همواره می‌توان این موضوع را که عملیات منطقی به درستی صورت گرفته یا نه، ارزیابی نمود و منطق نیازی ندارد که تحلیل خود را به فراسوی این نقطه بگستراند.

میل در رشد منطق در انگلستان و از جمله نظریه استقراء در آن سامان نقش به‌سزایی داشته است و همو استقراء علمی روشهای پنجگانه‌ای را به دست داده که چنینند: ۱) روش مشابهت ۲) روش اختلاف، ۳) روش مختلط مشابهت و اختلاف، ۴) روش تغییرات متقارن ۵) روش بقایا.

وی آنگاه درباره مسأله دشواریهایی که از کثرت علل پدیدار مورد نظر ناشی می‌شوند، می‌گوید در چنین موارد بغرنجی برپزوهنده لازم است که مجموعه شرایط آفریننده پدیدار مورد نظر و نیز مجموعه شرایطی را که مانع از ایجاد آنند مطالعه نماید. به عقیده او پدیدارهای بغرنج به‌ویژه باید براساس روش بقایا مطالعه شوند. مطابق این روش باید آن روابط علی را که تاکنون از لحاظ علمی اثبات شده‌اند، جدا کرد و سپس آن عناصر ایجادگر باقیمانده را علت مابقی معلولها و آثار بشمار آورد.

هرچند که کاربرد این شیوه تحلیل قیاسی در پهنه علم دارای سابقه و قدمت بوده و نظریه مربوط به آن قبل از میل بیان شده، اما باید گفت که این شیوه به نام روشهای میل شهرت یافته و در بسیاری از کتب منطق با همین نام معرفی گردیده است.

مارکس و چرفیشفسکی عقیده داشتند که میل به‌رغم شهرتش در میان پیروان فلسفه ثبوتی اندیشمند درجه اولی نبوده است.

استقراء گرایی مطلق از سوی منطقیون روس م. کارینسکی^۳ و ل. روتکفسکی^۴ انتقاد شده است. کارینسکی عیوب روش استقرایی وی را آشکار نموده است: از آنجا که میل بر اصل همشکلی طبیعت تکیه می‌نماید، در نظریه‌اش استقراء بدل به استدلالی قیاسی می‌شود که مانند آنچه در نظریه هگل مشاهده شده با نخستین شکل قیاس مطابقت دارد. کارینسکی ضیق این بینش میل را که موافق آن استقراء در پژوهش روابط علی خلاصه شده، نشان داده و بی‌خبری میل را در رابطه با کثرت اشکال استدلال استقرایی به ثبوت

رسانده است و بالاخره وی را به خاطر خصلت مکانیستی نظریه‌اش وعدم توجه به امکانات آفریننده اندیشه آدمی نکوهیده است.

روتکفسکی بر همه روشهای میل می‌تازد و آنها را به عنوان روش برهان معتبر نمی‌داند، زیرا معتقد است که این روشها در رابطه با پدیدارهای بفرنج، قابل استفاده نمی‌باشند. اما باید گفت این ارزیابی محدود بینانه درباره روشهای میل نادرست است، همچنان که کوشش روتکفسکی در جهت تلخیص این روشها در قیاسهای منفصله مقرون به صحت نمی‌باشد و به نظر ما در رابطه با استقراء گرایی میل تنها آن انتقادی مقرون به صحت است که روتکفسکی با توجه به انتقاد کارینسکی بدست داده است.

در مورد آنچه به قانون نفی شق ثالث مربوط می‌شود، میل معتقد است که این قانون درباره‌ای از موارد غیر قابل استعمال است. وی که می‌کوشید شیوه‌های علوم طبیعی را در منطق دانشهای اجتماعی مرعی دارد با چنین عدم توفیهایی روبرو می‌شد و در نتیجه پاره‌ای از این قوانین را مانند قانون فوق جهانشمول نمی‌شناخت.

وی در مخالفت با جریان مسلطی که بزعم آن استدلالها فقط جنبه قیاسی دارند، به قطب افراطی دیگر غلتیده و معتقد بود که هراستدلالی، استقرائی است. به عقیده میل، استقراء ترکیبی است که نتیجه مشاهده موارد جزئی است. در صورتی که کار قیاس تنها آن است که از ترکیبهای کاملاً آماده در رابطه با موارد و رویدادهای جزئی تازه بهره‌مند می‌شود.

وی در آغاز، منطق را براساس کتاب *واتلی* که در ۱۸۲۷ انتشار یافته بود، مطالعه کرد. پس از آن رساله کوتاه *آلدريش*^۱ را درباره منطق اسکولاستیک، بررسی و مطالعه نمود. به نظر *واتلی* شالوده‌های منطق جنبه قیاسی دارند و استقراء فقط ابزار کمکی و تکمیل کننده قیاس است.

وی همین مفهوم استقراء را در نظام منطقی بسط داد و آنرا صرفاً مربوط به پژوهشهایی دانست که درباره علل انجام می‌شوند. میل اصول اولیه استقراء را به صورت زیر تدوین نمود: (۱) همشکلی طبیعت (۲) آنچه یکبار اتفاق افتد، ضرورتاً هر بار که که همان شرایط فراهم آیند، اتفاق خواهد افتاد. پس تداوم رابطه علی ثابت است و این در مورد آینده نیز مصداق دارد.

همانطور که م. ستروگوییچ^۱ به درستی خاطر نشان نموده باتوجه به اینکه میل در روشهای خود حق تقدم را به روش مشابهت و اختلاف داده و روشهای دیگر از دو روش پیشگفته دانسته، باید گفت که شیوه‌های او تنها ابزارهایی هستند که صرفاً در مطالعه علل پدیدارها به کار می‌آیند.

نماینده دیگر نحله استقرائی در انگلستان ویلیام مینتو^۲ (۱۸۴۵ تا ۱۸۹۳) بود که به خاطر کتابش موسوم به منطق قیاسی و استقرائی (۱۸۹۳) شهرت و اعتبار دارد. به عقیده او نظریه استقراء نه به بیکن بلکه به بول^۳ تعلق دارد و می‌گوید که بیکن در این باره حتی به پایه ارسطو نرسیده است، زیرا نتوانسته میان انباشت استقرائی اطلاعات و توضیح علی، پلی احداث نماید. مینتو در مورد منطق میل، بر تمایل وی در استفاده از روشهای علوم دقیقه، در پهنه سیاست، اخلاق، تاریخ و روانشناسی، تأکید می‌نماید.

وی می‌گوید پنج کتاب نخست منطق میل را باید مقدمه‌ای بر کتاب ششم یعنی کتاب منطق علوم اخلاقی تلقی نمود. اما سرانجام به این نتیجه می‌رسد که روشهای تحقیقی که در علوم دقیقه کاربرد دارند، در مورد اخلاقی جز در رابطه با ارزیابی نتایج به دست آمده، قابل استفاده نمی‌باشند.

مینتو عقیده دارد که روشهای آزمایشی که توسط میل ارائه شده، در دایره علوم اعتبار کاملی دارند و در اساس با صحت مقرونند. هدف از این روشها تنها آن نیست که قوانین تجربی را بیان نمائیم، بلکه به وسیله آنها می‌توانیم، انگار شهایی را که بر اساس رابطه علی پدیدارها ارائه گردیده ارزیابی نمائیم. بر اساس این ارزیابی به وسیله روش اصلی نظریه میل یعنی روش اختلاف، امکان پذیر می‌گردد. مینتو بر روشهای پنجگانه میل، روش توضیح را که نیوتن به کار برده و نیز روش آماری را می‌افزاید.

روش توضیح یا روش نیوتنی (که نیوتن هنگام کشف جاذبه عمومی از آن بهره جست) روشی است که به مطالعه پدیدارهای بغرنج اختصاص دارد و شامل چهار مرحله می‌باشد: مشاهده اولیه، فرضیه، استقراء و ارزیابی.

در قرن نوزدهم در انگلستان نظرات جدیدی زاده شدند که راه را بر منطق ریاضی گشودند. در میان پیشگامان این منطق می‌توان به بنتام^۴، هامیلتون^۵، بول^۶ و جونس^۶ اشاره نمود.

1. M. Strogoviteh	2. William Minto	3. Bentham
4. Hamilton	5. Boole	6. Jeuns

فصل شانزدهم

منطق در آلمان

(در نیمه نخست قرن نوزدهم)

در آلمان ، در نیمه نخست قرن نوزدهم دوجریان تازه در منطق پدیدار گشت که یکی جریان هگلی و دیگری جریان هر بارتی بود. گرچه هر دو ایدآلیستی بودند اما بر مواضع کاملاً متقابلی تکیه داشتند: هگل^۱ بر اساس منطق صوری ، منطق دیالکتیک را استخراج نمود و در نتیجه منطق صوری را یکسره منتفی ساخت ، در صورتی که هر بارت^۲ مسانند همه فیلسوفان نقاط دیگر ، منطق خود را بر شالوده کهنه متافیزیکی بنا نمود.

منطق در نظر هگل (۱۷۷۰ تا ۱۸۳۱) با دیالکتیک منطبق است. در کار هگل ، منطق دارای چنان اهمیتی است که گاه فلسفه او را همه منطقی^۳ نامیده اند. ما در این فصل انتقاد هگل را از اصول منطق صوری و نظریه اش را درباره مفهوم ، قضیه و قیاس می آزمائیم.

به نظر هگل هر آنچه در جهان وجود دارد ، مراحل و لحظاتی از رشد اندیشه مطلق^۴ است. وی از همین دیدگاه با تفکری بشری ، بامفاهیم ، قضایا و استدلالها برخورد می نماید. به نظر او این امور نه زاده سیستم عصبی و نه نتیجه عملکرد محض است. و حتی آنها

1. Hegel 2. Herbart 3. Panlogisme
4. L'idee absolue

را نمی‌توان فعالیت ذهنی فرد اندیشنده پنداشت. پس تفکر و عناصر آن چیستند؟ هگل پاسخ می‌گوید که تفکر مرحله‌ای از رشد و تکامل اندیشه مطلق است. این مرحله به لحظه‌ای مربوط می‌شود که اندیشه مطلق از حالت وجود غیرا^۱ (یعنی مرحله طبیعت) بیرون آمده و بدل به روح ذهنی^۲ می‌گردد.

فکر فعالیت ویژه انسان است. هگل می‌گوید که مفاهیم (و نیز قضایا و قیاسات) ما بجز خود مان نیستند. پس در اینجا موضوع و فاعل شناسنده که همان انسان است، وحدت دارند. بنابراین فرایند فکر (مفاهیم، قضایا و قیاسات) و انسان مفاهیم یکسانی می‌باشند. از این امر می‌توان وجوه سه‌گانه نظریه مربوط به مفهوم، قضیه و قیاس را ادراک کرد: اولاً فعالیت فکری و عقلی انسان به عنوان موضوع تحقیق در منطق سنتی. ثانیاً خود انسان به عنوان فاعل اندیشنده. ثالثاً مرحله و لحظه‌ای معین در تکامل اندیشه مطلق. از آنجا که انسان هرچه را که موجود است در تفکر و مفاهیم خود منعکس می‌نماید، می‌توان نتیجه گرفت که هر موضوع خود مفهوم است.

هگل مفاهیم، قضایا و قیاسات را در رشد و تکاملشان می‌نگرد و این برخورد به تحلیل وی اعتبار فراوانی بخشیده است.

در مورد آنچه که به انتقاد هگلی از قوانین منطق صوری مربوط می‌شود باید گفت که آماج مستقیم این انتقاد زمینه متافیزیکی سنتی منطق کهن است، تا به جایی‌ا که همه قوانین را به علت ناهمخوانی با دیالکتیک، ناقص و نادرست خوانده است.

اولیانوف می‌گوید که هگل در انتقاد از منطق صوری به درستی خاطرنشان نموده که در این منطق تفکر به گونه‌ای فرمالیستی از عینیت منقطع گردیده، در صورتی که «قوانین منطق انعکاس امر عینی در وجدان ذهنی انسان است»^۳.

اولیانوف می‌نویسد که یکی از برتری‌های هگل آن است که خواهان منطقی است که دارای چنین خصوصیتی باشد: «منطقی که اشکالش سرشار از مضمون^۴ باشد، اشکالی با مضمونی واقعی و زنده، اشکالی با پیوند ناگسستنی به مضمون^۵».

1. L' être-autre 2. L' Esprit subjectif

۳. و. اولیانوف: مجموعه آثار جلد ۳۸، صفحه ۱۷۳

4. des gehaltvolle Formen

۵. و. اولیانوف: مجموعه آثار جلد ۳۸، صفحه ۹۰

هگل در انتقاد از منطق معمولی می‌گوید: «تفکر در اینجا در حد فعالیت منحصر آذهنی و صوری خلاصه شده است». اولیانوف در باره این عبارت هگل چنین بیان داشته که این مطلب «بسیار ژرف و هوشمندانه است»^۱ و همو باز چنین می‌نویسد: «هگل حقیقتاً ثابت نمود که اشکال و قوانین منطقی نه پوشش درون تهی بلکه انعکاس جهان عینی می‌باشند اما به عبارت دقیق‌تر باید گفت که هگل این مطلب را نه اثبات بلکه نبوغ آساکشف نموده است»^۲.

هگل در بیان انعکاس حرکت جهان عینی، در حرکت مفاهیم، استنادات ایدئالیستی به وجود غیر خود را در رابطه با اندیشه مطلق محفوظ نگاه می‌دارد. زیرا به هر حال طبیعت از نظر هگل اندیشه‌ای است که از خود بیرون شده است، این وجود غیر خود مطلبی است که مورد انتقاد چرنیشفسکی قرار گرفته است. اولیانوف می‌نویسد: «چرنیشفسکی مانند همه ماتریالیستهای دیگر عقیده دارد که قوانین تفکر صرفاً واجد ارزش ذهنی نمی‌باشند، به عبارت دیگر این قوانین اشکال وجود واقعی اشیاء را منعکس می‌نمایند و با آن اشکال متفاوت نبوده بلکه به آنها شباهت کاملی دارند»^۳.

هگل در اثر خود موسوم به علم منطق که نخستین کتابش (نظریه وجود) در ۱۸۱۲ در نورنبرگ انتشار یافت از منطق صوری و اصول آن انتقاد نمود. دومین کتاب این مجموعه (نظریه ماهیت) در ۱۸۱۳ و سومین آن (نظریه مفهوم) در ۱۸۱۶ انتشار یافت. علاوه بر این هگل در دایرة المعارف علوم فلسفی (چاپ ۱۸۱۷ و ۱۸۳۰) که برای دانشجویانی که در کنفرانسهای شرکت می‌جستند، به رشته تحریر در آمده به این مسأله رجعت نموده است.

اولیانوف در تلخیصی که از علوم منطقی هگل به دست می‌دهد بر اهمیت و ارزش برخورد هگلی با مسأله «بازاندیشی»^{*} در مقام مقایسه با کانت تأکید نموده است.

۱. همان مأخذ: صفحه، ۱۷۳

۲. همان مأخذ: صفحه، ۱۷۰

۳. و. اولیانوف: مجموعه آثار: جلد ۱۴، صفحه، ۳۷۵

* باز اندیشی (Reflexion)، واژه‌ای است که توسط لاک که در معرفت‌شناسی باب شده است. به عقیده لاک، شناخت از یکسو حاوی احساسات است که نتیجه تأثیر اشیاء بیرونی بر اندام‌های حسی ما می‌باشند و از سوی دیگر شامل تحقیق در فعالیت ذهن است. این ادراک فعالیت درونی روح و ذهن را لاک باز اندیشی می‌نامد و آنرا نوع مستقلی از شناخت می‌شناسد که در کنار تجربه مادی اما مستقل از آن وجود دارد. اما هگل باز اندیشی را شناخت با واسطه میدانند و این شناخت را به عنوان

بازاندیشی را معمولاً فعالیت و «حرکت قوه قضاوت و حکم می‌دانند که در ورای دریافت و احساس بی‌واسطه جای دارد...» (نقل از کانت، نقد قوه حکم اندیشی^۱) اما این تعریف بدان معناست که کانت مسأله بازاندیشی را در معنای ذهنی تفسیر نموده و آنرا صرفاً واکنش عقلی می‌داند، در صورتی که در آینه اندیشه هگلی این مفهوم معنای بسیار گسترده‌تری دارد.

اولیانوف در باره این موضوع چنین می‌افزاید: «فیلسوفان کوچکتر در باره این مطلب بحث می‌کنند که آیا اساس را باید ماهیت پنداشت یا دریافت‌های بی‌واسطه. اما هگل به جای کلمه یا، و می‌گذارد و بدینسان مضمون مشخص این «و» را توضیح می‌دهد^۲. * پس به نظر هگل «ماهیت وجهی در میان وجه نمایان شده است که مطلقاً توسط خود و وساطت می‌شود^۳».

در فلسفه هگل ماهیت و پدیدار («نمایش») مانند آنچه در نظریه کانت دیده می‌شود از یکدیگر جدا نبوده بلکه وحدتی را تشکیل می‌دهند. ماهیت در پدیدار بروز می‌نماید و از همین روست که پدیدار خود اساساً ماهوی است. بدینسان مفهوم ماهیت غنی شده و مضمون عینی آن مشخص‌تر می‌گردد. مطابق استنباط هگل پدیدار همان است که در درون خود ماهیت به عنوان مقطع و وجهی از ماهیت موجود است. پس پدیدار و ماهیت به عنوان دو امر کاملاً متفاوت و گسسته از یکدیگر در برابر هم واقع نمی‌شوند. در درون خود پدیدارها نیرویی است که آنرا به ضد خود یعنی ماهیت بدل می‌نماید. بنابراین ماهیت در درون پدیدار است و عبارتی دیگر باید آنرا خود پدیدار بشمار آورد. پس ماهیت هم ماهیت است و هم نیست. اولیانوف با توجه به این نظرات هگل، در این باره چنین نوشته: «هگل یکسویتی و نادرستی «قانون اینهمانی (الف، الف است) را بر ملا نموده است^۴».

← بازتاب ماهیت پدیدار، تعریف می‌نماید. م. روزنتال و پ. یودین، فرهنگ مختصر فلسفه، چاپ پاریس.

۱. همان مأخذ جلد ۳۸، صفحات ۱۲۷ تا ۱۲۸

۲. اولیانوف: مجموعه آثار، جلد ۳۸، صفحه ۱۲۸.

* یعنی میگوید اساس را باید ماهیت و دریافت‌های بی‌واسطه دانست.

۳. همان مأخذ

۳. و. اولیانوف: مجموعه آثار، جلد ۳۸، صفحه ۱۲۸

هگل می‌گوید که باید ماهیت را نه به عنوان اینهمانی مطلق با خود بلکه همچون حرکت و تکامل از تعینی به تعین^۱ دیگر ادراک نمود. وی می‌گوید که فکر عامی این حرکت را ادراک نمی‌نماید، همچنانکه پیروان اصل اینهمانی از درک آن عاجزند. البته این انتقاد در نظریه هگل متوجه اصل اینهمانی بطور کلی است. اما در واقع باید گفت که این انتقاد تنها در رابطه با تعبیر متافیزیکی این اصل صحت و اعتبار دارد.

هگل در بررسی مقوله ماهیت می‌گوید که «ماهیت» یکسانی و برابری محض با خود است. ماهیت «در سلبیت^۲ مطلق با خود برابر است»^۳. اما ما در اینجا بایکسانی و اینهمانی ساده‌ای سروکار داریم. هگل در اینجا این پرسش را مطرح می‌نماید. اینهمانی را چگونه باید ادراک نمود؟ بینش نازل اینهمانی آنست که آنرا اینهمانی مجردی بیندازیم، بدینسان که آنرا طوری در نظر آوریم که تفاوت (اختلاف) در کنار یعنی در بیرون آن قرار گیرد. بنابراین در اینجا رابطه و پیوند اینهمانی کاملاً جنبه بیرونی دارند. وی در برابر این بینش بینشی ژرف‌تر را عرضه می‌نماید. موافق این بینش برابری با خود در عین حال نابرابری و در نتیجه تناقض است.

هگل بینش دیالکتیکی اینهمانی را در برابر بینش متافیزیکی مجرد که موافق آن اینهمانی نسبت به تفاوت و تفاوت نسبت به اینهمانی جنبه بیرونی دارند می‌نهد. بنظر او چنین بینشهایی درباره اینهمانی «محصول بازاندیشی بیرونی و تجرید است»^۴. و در نتیجه باید گفت که این بینشها یکسویه و ناکاملند. برعکس بنا بر بینش دیالکتیکی (بینش مربوط به باز اندیشی کامل) اینهمانی حاوی تفاوت و تفاوت به نوبه خود حاوی اینهمانی می‌باشد. در حقیقت اینهمانی را به گونه‌ای دیالکتیکی باید چنین ادراک کرد: «تفاوت با خود در حالت اینهمانی بسر می‌برد»^۵. به عقیده هگل «اینهمانی به خودی خود و فی نفسه غیر اینهمانی مطلق است»^۶. اما باید گفت که در عین حال اینهمانی «تعین اینهمانی در تقابل با غیر اینهمانی می‌باشد»^۷. چنین‌اند دو وجه یادو مرحله اینهمانی: سلبی و اثباتی.

1. Détermination 2. Négativisme

۳. ژ. و. ف. هگل: علم منطق، جلد دوم. اوبیه، انتشارات مونت، پاریس، ۱۹۴۹، صفحه ۳۱

۴. همان مأخذ، صفحه ۳۲

۵. ژ. و. ف. هگل، همان مأخذ، صفحه ۳۳

۶. همان مأخذ

۷. همان مأخذ

هگل اصل اینهمانی (الف، الف است) را «نخستین قانون تفکر» می‌خواند و تفسیر سنتی این قانون را جز تکرار محض نمی‌داند و بر کسانی که خود را به «چنین اینهمانی بی حرکت و غیر قابل عبور» آویخته‌اند، آنسان که گویی به اصل و قاعده‌ای حقیقی تکیه زده‌اند اعتراض می‌کند. آنان که می‌گویند که اینهمانی^۱ و تفاوت^۲ بایکدیگر فرق دارند، باهمین گفته صفت تفاوت را وارد مفهوم اینهمانی می‌نمایند، زیرا بدینسان اظهار می‌دارند که اینهمانی با تفاوت متفاوت است در نتیجه اذعان می‌نمایند که اینهمانی همان تفاوت است، بنابراین باید گفت که اینهمانی نه به گونه‌ای ظاهری بلکه بنابه ماهیتش متضمن تفاوت می‌باشد. از سوی دیگر طرفداران اصل اینهمانی خود قبول دارند که این اصل جز حقیقت صوری و مجرد، چیز دیگری در خود ندارد و در نتیجه ناقص و نامتکامل است. چرا چنین است؟ هگل پاسخ می‌گوید بدان علت که این اصل تنها يك وجه از حقیقت را منعکس می‌نماید و آن اینهمانی محض است. پس به عقیده هگل از این موضوع این نتیجه به دست می‌آید که «حقیقت به گونه‌ای کامل تنها در وحدت اینهمانی و اختلاف متحقق می‌شود و اصلاً حقیقت به جز چنین وحدتی نمی‌باشد»^۳.

پیروان اصل اینهمانی یعنی «الف، الف است» (درخت، درخت است) می‌گویند اصلی بدیهی را وضع کرده‌اند که نیاز به هیچ اثبات و یا ارزیابی و واریسی ندارد، زیرا که تجربه درونی هر يك از ما به حقیقت آن گواهی می‌دهد، اما هگل به این امر باور ندارد و می‌گوید که استناد به تجربه درونی «شیوه ساده سخن گفتن» و مطلبی بی‌بنیاد است. زیرا هیچکس تاکنون درباره این موضوع تحقیق نکرده که آیا اصل مورد بحث در ذهن همه روشن و حقیقت می‌نماید یا نه. از سوی دیگر اگر اصل فوق رانه به شکل مجرد بلکه در کاربرد مشخص آن که حکم مجرد استخراجی از آن است، در نظر آریم، از آن این نتیجه حاصل می‌شود که هر شعوری حتی در هر يك از جلوه‌هایش مبتنی بر اصل اینهمانی است، اصلی که بنابه همین دلیل با کلیت ملازمت دارد. در این صورت حکم مورد بحث به طور مضمردر هر وجدانی موجود است. بنابراین به نظر هگل در هر کاربرد مشخص مفهوم اینهمانی می‌توان انطباق این مفهوم ساده را بر ترکیب بفرنجی که با آن متفاوت است، مشاهده نمود. پس بنابر گواهی تجربی می‌توان گفت که اینهمانی در کثرت، وحدت یافته است.

حکمی که موافق آن اینهمانی مجرد، فی نفسه حقیقت است، توسط تجربه مردود

شده است و همین تجربه عکس آنرا ثابت می‌کند و به ما اعلام می‌نماید که اینهمانی تنها در رابطه با کثرت قابل تصور است. هگل برای اثبات این امر که اینهمانی مجرد، عاری از مضمون و تهی از معناست، مثالهایی را به دست می‌دهد. هنگامی که در برابر این پرسش که «نبات چیست؟» پاسخی بدین مضمون گفته می‌شود که «نبات، نبات است» و یا در پاسخ «خدا چیست؟» می‌گویند «خدا، خدا است»، پاسخهایی را بیان داشته‌اند که البته حقیقت مطلقی را بیان می‌دارد، اما این پاسخها درست به همین دلیل فاقد ارزش بوده و به جز لغافلی نمی‌باشند، در پاسخ این پرسشها باید تعریفی را ارائه داد که واژه مورد تعریف در آن موجود نباشد. این تعریف باید حاوی چیز دیگری باشد که با آنچه باید تعریف شود متفاوت است، اما اگر مانند تعاریف بالا به تعریفی که واجد اینهمانی مطلق است، توسل جسته آید، هیچ نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌گردد.

اما هگل درباره اصل تناقض چنین می‌نویسد: الف نمی‌تواند در آن واحد هم الف و هم غیرالف باشد. به نظر او این اصل تعبیر دیگری از اصل اینهمانی است. بدینسان که اگر اصل اینهمانی را به صورت منفی تعبیر نمائیم به اصل تناقض نائل می‌شویم و می‌گوییم که اصل تناقض در واقع محتوای اصل اینهمانی را بسط می‌دهد. پس اینهمانی در اینجا مانند نفی نفی بیان شده است: الف و غیر الف مانند دو وجه متمایز و متفاوت از یکدیگر بیان گردیده‌اند.

پس حال که اصل تناقض تعبیری از اصل اینهمانی است، این نتیجه به دست می‌آید. پس این دو نه قانون بلکه ضدآند.

هگل پس از بررسی دواصل پیشگفته اصل نفی شق ثالث را با واژه‌های زیر بیان می‌نماید: «يك چیز یا الف است یا غیرالف و شق ثالثی وجود ندارد».

او می‌گوید که معنای این اصل در این مطلب خلاصه شده که هرچیز واجد تعریفی است که یا جنبه مثبت دارد و یا واجد جنبه منفی است. هگل همچنین خاطر نشان می‌نماید که منطق صوری سنتی این اصل را بدین گونه نیز تفسیر می‌نماید که محمول با موضوع ملازمت دارد و یا ملازمت ندارد. اما این سخن نیز سخن معمولی است و نتیجه‌ای از آن عاید نمی‌شود.

اگر بابره جوئی از محملهای گوناگون درباره روح معینی گفته شود، ملایم است یا غیر ملایم، خشن است یا غیرخشن و از این قبیل، در اینصورت مطلب بدیهی و بی‌فایده‌ای را بیان شده است. به نظر او اصل نفی شق ثالث، مانند اصل اینهمانی و تناقض، منحصرآ در بردارنده وضوح فکری است. بدین معنا که وجهی از فکر را روشن می‌نماید، اما

نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌شود. به عقیده اوتفاوت میان اصل اینهمانی و تناقض از یکسو و اصل نفی شق ثالث را از سوی دیگر، می‌توان به گونه زیر بیان نمود: اصل اینهمانی و تناقض اقتضاء دارند که هیچ چیز در آن واحد الف و غیر الف نباشد، در صورتی که اصل نفی شق ثالث بیانگر این مطلب است که هیچ چیز وجود ندارد که نه الف و نه غیر الف باشد.^۱

اما قاعده مربوط به اصل نفی شق ثالث خود حاوی تناقض است. می‌گوییم که B یا B است یا غیر B و بنابراین هر مفهوم دیگری که نسبت به این تقابل بی‌اعتناء باشد، بنا به این اصل منقضی و مردود است. اما خود فرمول واجد عنصر B است که نه B+ و نه B- می‌باشد. اولیانوف عقیده هگل را درباره اصل نفی شق ثالث چنین بیان می‌دارد: «اگر منظور از این اصل آن باشد که هرچیز خود تقابلی به شمار می‌آید و هرچیز واجد تعریف مثبت و منفی می‌باشد، در این صورت باید آنرا اصل درستی پنداشت. اما اگر از اصل مورد بحث چنین استنباط شود که از همه محمولها این یا ضد آن مصداق دارند، در این صورت با حکمی عامیانه و مبتذل سرکار داریم. روح... ملایم است یا غیر ملایم؟ خشن است یا غیر خشن؟ البته تعریف باید به سوی تعیین حرکت نماید، اما این عامیانه گویی راه به جایی نمی‌برد.

سپس هگل چنین ادامه می‌دهد: می‌گویند که شق ثالث وجود ندارد. اما در خود این حکم که B یا B است یا غیر B، شق ثالثی مشاهده می‌شود. خود B همان شق ثالث است، زیرا خود B ممکن است هم B+ و B- باشد «پس خود شیء همان شق ثالثی است که نفی شده تصور می‌گردید»^۲.

پس از آن اصل دلیل مکفی مطرح می‌شود و هگل آنرا چنین تعریف می‌کند: «هرچیز دلیلی مکفی دارد»^۳. وی معنای این حکم را چنین توضیح می‌دهد: باید به یاد داشت که آنچه که وجود دارد بی‌واسطه نیست، اما باید از وجه باواسطه به آنچه بی‌واسطه است، گذر نمود و به عبارت دیگر باید از اثر به مؤثر و از معلول به علت پی‌برد. هگل با تعمیق دیالکتیکی این دیدگاه خاطر نشان می‌نماید که همه چیز با واسطت قرین است (چنانچه شکل، توسط مضمون و مضمون توسط شکل وساطت می‌شود).

۱. ژ.و.ف. هگل همان مأخذ: صفحه ۶۶

۲. و. اولیانوف مجموعه آثار جلد ۳۸، صفحه ۱۳۱

۳. ژ.و.ف. هگل همان مأخذ صفحه ۷۶

اولیانوف معتقد است که گرچه در این استدلال‌های هگل، عرفان و فضل فروشی کم نیستند اما «... فکر اصلی و اساسی آن نبوغ آمیز است؛ و آن اندیشه ارتباط همگانی چند سویه و زنده همه چیز با همه چیز و انعکاس این رابطه - هگل به شیوه ماتریالیستی بالا را در پائین می‌نهد»^۱ - در مفاهیم انسانی است که آنها نیز به نوبه خود باید در برخورد با جهان صیقل خورده، سائیده گشته، بگونه‌ای نرم و متحرک و نسبی، متقابلاً وابسته و همچون وحدتی در تقابل، به نظر آیند»^۲.

کتاب سوم علم منطق به «منطق ذهنی» یا «علم مفهوم» اختصاص دارد. در اینجا هگل به موازات مفاهیم، قضایا و قیاسات را نیز مطالعه می‌کند، زیرا به نظر هگل قضیه و قیاس همان مفاهیمند که صورت توسعه یافته‌تری دارند. منظور هگل از نظریه مفهوم، فکر در کلیت آن است و منطق ذهنی شامل دسته‌ای از مسائل است که موضوع منطق صوری سنتی را تشکیل می‌دهند. با اینهمه برخورد هگل با این مسائل نامرسوم و غیرمتداول است. اما برای فهم مواضع او درباره این امور باید قبل از همه تصورش از مفهوم یعنی تصویری که از تفکر آدمی دارد، روشن شود.

وی بدون ترس از تنازع احکام^۳ چنین می‌گوید که مفهوم (تفکر) خودما (آدمیان) می‌باشیم و این بدان معناست که فکری که به وسیله مفاهیم بیان می‌شود با فرد آدمی همانند است. اما خود فرد در نظام فلسفی هگل چه معنایی دارد؟ بنا بر نظریه اوجسم آدمی از طبیعت ارگانیک است و مرحله متعالی تکامل آن به شمار می‌آید. و در نتیجه اگر بخواهیم موافق واژه‌شناسی هگلی سخن گوئیم جسم برای اندیشه مطلق وجودی غیر محسوب می‌شود، اما روان آدمی در مرحله‌ای از تکامل اندیشه مطلق واقع شده که در آن اندیشه مطلق از وجود غیر بیرون آمده و به مرحله روح ذهنی^۴ صعود می‌نماید و چون به نظر هگل خصوصیت روان آدمی برخلاف جانوران در تفکر (مفهوم) متصور است، وی میان مفهوم و فرد آدمی علامت برابر می‌نهد. حال اگر بخواهیم این اندیشه هگل را به زبان ماتریالیستی ترجمه کنیم معنایش این است که تفکر (مفهوم، قضیه و قیاس) تنها با فرد انسانی ملازم است و در بیرون از او موجودیت ندارد و تفاوت ذاتی فرد آدمی با

* این مطلب در متن به زبان آلمانی آمده است

1. Materialistisch auf den kopf gesteller Hegel

۲. و. اولیانوف مجموعه آثار، جلد ۳۸، صفحه ۱۳۸

3. Paradoxe 4 L'Esprit subjectif

افراد مربوط به انواع دیگر به همین تفکر مربوط می‌گردد. اما این اندیشه در فلسفه هگل صورتی ایدئالیستی - ذهنی و عرفانی یافته: تفکر (مفهوم، قضیه و قیاس) و فرد آدمی هر دو مرحله و لحظه واحدی در تکامل اندیشه مطلق می‌باشند و در نتیجه این هر دو بایکدیگر یکسان و منطبقند.

هگل برای توضیح نظرش بر ویژگیهای مواضع خود، در مقام مقایسه با نظامهای فلسفی اسپینوزا از یکسو و کانت از سوی دیگر تأکید می‌نماید. وی به درستی بیان می‌دارد که در نظریه اسپینوزا تفکر به گوهر واحد و پایان‌ناپذیری نسبت داده شده و در نتیجه دیگر فاعل اندیشنده‌ای وجود ندارد و بنابراین تفکر وجه عینی محضی یافته است. جوهر (گوهر) اسپینوزایی يك وجود عینی است. این وجود عینی صفات اصلی و اساسی دارد. یکی از این صفات فکر است، همچنان که صفت دیگر آن بعد می‌باشد، بنابراین فکر و بعد وجه مشترکی دارند و آن اینکه در عینیت یکسانند. پس از آنجا که یکی از این صفات این جوهر یگانه و پایان‌ناپذیر، تفکر است، دیگر جایی برای فاعل اندیشنده نمی‌ماند. در فلسفه کانت، اوضاع معکوس است، بدینسان که فاعل شناسنده اصل کلی و همگانی است؛ مکان و زمان اشکال ذهنی و قبلی ادراک محسوسند. در اینجا عقل آدمی قانون‌گذار طبیعت شده و علیت به عنوان مقوله عقل از لحاظ عینی موجودیت ندارد. هگل از موضع عینیت - گرای اسپینوزا و موضع مبتنی بر ذهنیت کانت هر دو انتقاد می‌کند. به نظر او فلسفه کانت ایدئالیسم روانشناختی است. به نظر کانت آفریننده طبیعت عقل است در صورتی که هگل معتقد است که سازنده آن بجز اندیشه مطلق نیست، اندیشه‌ای که هم در وجه عینی و هم در وجه ذهنی هر دو، قابل تصور است.

هگل از دیدگاهی مخالف دیدگاه کانت چنین می‌نویسد: «مفهوم را... نباید... فعل عقل خود آگاه^۱، عقل ذهنی تصور کرد، بلکه باید آنرا مفهومی فی‌نفسه^۲ و لل‌نفسه^۳ پنداشت که به يك اندازه مرحله‌ای از طبیعت و مرحله‌ای از ذهن است. حیات یا طبیعت ارگانیك آن مرحله‌ای از طبیعت است که در آن مفهوم بروز کرده و آشکار می‌شود»^۴.

هنگامی که هگل از تفکر انتزاعی سخن می‌گوید، معنای شناختی تجربیات و انتزاعهای علمی را بیان می‌نماید، اولیانوف می‌نویسد: «در دعوای هگل و کانت در اساس حق به جانب هگل است. تفکر در صعود از مشخص به مجرد - اگر صحیح باشد

1. L'entendement Conscient 2. En soi 3. Pour soi

۴. و. اولیانوف، مجموعه آثار، جلد ۳۸، صفحه ۱۵۹

(و کانت مانند همه فیلسوفان از تفکر صحیح سخن می گوید) - از حقیقت فاصله نمی گیرد بلکه بدان نزدیک می گردد. انتزاع ماده، انتزاع قانون طبیعی، انتزاع ادش و در یک کلمه همه انتزاعهای علمی (صحیح، جدی و کامل) طبیعت را ژرفتر، وفادارانه تر و کاملتر منعکس می نمایند^۱».

هرچند که قبل از هگل در زمینه منطق ادبیات وسیعی وجود داشته (از جمله کتابهای زیادی به زبان آلمانی)، اما وی معتقد است که تا آن زمان در توسعه علم منطق تنها ارسطو و کانت مؤثر بوده اند.

هگل معتقد است که نباید خود را به توصیف اشکال فکر محدود نمود، بلکه باید در این بررسی از این فراتر رفت و تطابق این اشکال را با حقیقت مدلل ساخت. به نظر او مسأله حقیقت، یعنی رابطه اشکال تفکر با خود واقعیت، مسأله اصلی منطق است. اولیانوف خاطر نشان می سازد که چنانچه منطق را بدین صورت ادراک نمائیم، در این صورت منطق با نظریه شناخت منطبق است و به عقیده او این فکری است که اهمیت کلی دارد^۲. آنچه در نظریه مفهوم، قضیه و قیاس هگل، تازه و به ویژه پربهاست آن است که او نخستین کسی بوده که این اشکال را در حرکت و تکاملشان و در گذار از پست به عالی بررسی نموده. باینهمه باید گفت که برخوردش ایدآلیستی و آمیخته به عرفان است.

به عقیده هگل مراحل اصلی تکامل مفهوم بدو تبدیل آن به قضیه، آنگاه به قیاس و سپس به اندیشه^۳ است. مفهوم در تکامل خود به مرحله ای نائل می آید که در آن بدل به «مفهومی راستین» می شود و در این پله تکاملی است که به اندیشه بدل می گردد. در مرحله اندیشه ذهنیت مفهوم به عینیت مبدل می شود.

هگل در تعریف مفهوم چنین می گوید که وجه مشخصه اش، کلیت^۴ آن است. وی در عین حال از رابطه ناگزیر میان کلی^۵، جزئی^۶ و شخصی^۷ و از گذار یکی به دیگری سخن می گوید و نه تنها به گذار این سه شکل بلکه به وحدت آنها نیز باور دارد^۸. همانطور که اولیانوف بیان داشته، مطلب اساسی برای هگل آن است که دیالکتیک

۱. و. اولیانوف، مجموعه آثار جلد، ۳۸ صفحه ۱۶۰

۲. همان مأخذ، صفحه ۱۶۴

3. Idée 4. Universalité 5. L'universel

6. Le particulier 7. Le Singulier

۷. همان مأخذ، صفحه ۱۶۷

کلی، جزئی و شخصی را در مفهوم بیان نماید. اما این کار به صورتی رازآمیز صورت می‌گیرد به طوری که دیالکتیک فوق از درون ابر و مہ استدلالات هگلی، بہ زحمت آشکار می‌شود.^۱ در این زمینه اولیانوف اندیشہ مشہور هگل را یادآور می‌شود کہ گفتہ بود «ہمہ اشیاء قیاس می‌باشند»، این بدان معناست کہ ہر شیء آن کلی ای است کہ از طریق جزئی با شخصی مرتبط است. پس ہر کلی بہ جزئی رہنمون می‌شود و در نتیجہ ہر کلی خود متضمن قیاس است و در این صورت می‌توان گفت کہ ہمہ اشیاء در زمرہ قیاسات جای دارند. البتہ این امور کلی، جزئی و شخصی، متضمن یکدیگرند، اما نباید آنہا را لزوماً مجموعہ ای دانست کہ از سہ عبارت تشکیل شدہ است. منظور هگل از گذار این سہ شکل بہ یکدیگر وحدت آنہا بہ جز بیان این مطلب نیست کہ ہمہ چیز مبتنی بر وساطت است. اولیانوف با نشان دادن عمق این اندیشہ، معنای حقیقی منطق هگلی را با این واژہ ہا بیان می‌دارد: «تشکیل مفہیم (تجریقات) و عملیاتی کہ توسط آنہا انجام می‌گردد بدو مستلزم احساس، ادراک و آگاہی بر قوانین ارتباط عینی گیتی است. جدا کردن علیت از این رابطہ کاری لغو است. امکان ندارد کہ بتوان عینیت کلی را در درون، شخصی و جزئی انکار نمود. بنابراین هگل ہنگامی کہ در حرکت مفہیم، حرکت دنیای عینی را جستجو می‌کند، از کانت و دیگران ژرفتر است... چنانچہ سادہ ترین تعمیم و تشکیل نخستین و سادہ ترین مفہیم (قضایا، قیاسات وغیرہ) بہ معنای وقوف یافتن بہ ژرفترین رابطہ عینی جہان است و در ہمین جاست کہ باید معنای حقیقی، مضمون و نقش منطق هگل را جستجو کرد^۲». هگل «ارتباط و گذار ہمہ مفہیم را در رابطہ بایکدیگر از ہر نوع بہ ثبوت می‌رساند^۳».

اولیانوف اندکی بعد اظہار می‌دارد کہ اندیشہ پراتیک بہ عنوان معیار حقیقت بہ صورت جنینی در نظریہ هگل موجود است و مارکس مستقیماً از این فکر بہرہ گرفتہ و معیار پراتیک را در نظریہ شناخت وارد ساختہ است^۴. بہ عقیدہ اولیانوف اہمیت هگل در آن بودہ کہ این موضوع را کہ قوانین منطق نہ پوششی درون تہی، بلکہ اندکاس جہان عینی بہ شمار می‌آیند، ذبوع آسا کشف نمودہ است^۵.

۱. همان مأخذ، صفحہ ۱۶۷

۲. همان مأخذ، صفحات ۱۶۸ تا ۱۶۹

۳. همان مأخذ، صفحہ ۱۶۹

۴. همان مأخذ، صفحہ ۲۰۱

۵. همان مأخذ، صفحہ ۱۷۰

درواقع هگل علیه منطق معمولی که به گونه‌ای فرمالیستی تفکر و عینیت را از یکدیگر متمایز می‌نماید، موضع می‌گیرد. این منطق در فکر به جز فعالیت ذهنی و صورتی نمی‌بیند و ذهنی را در تقابل با عینی متصور می‌سازد و این دورا ثابت و فی‌نفسه می‌انگارد. اما هگل می‌گوید اعتقاد به چنین ثنویتی عاری از مفهوم است. وی در تحلیل منشاء این دو مقوله چنین می‌گوید که ذهنیت مرحله‌ای در تکامل عینیت است و با اساس وجود و ماهیت رشد می‌یابد و سپس در جریان رشد خود دگر بار به عینیت بدل می‌گردد، زیرا در آن لحظه محدوده‌های ذهنیت (مفهوم) درهم می‌شکنند و در عینیت مستحیل می‌گردد. پس می‌توان گفت که ذهنیت و عینیت هم یکسان و هم ناپیکسانند. هگل رابطه این دو را به صورت دیالکتیکی بیان می‌نماید.

به عقیده او هدف اصلی منطق ذهنی مطالعه تکامل مفاهیم است. مفهوم حاوی دسته‌ای از مراحل است که به صورتی معین باهم ارتباط دارند. مفهوم در جریان رشد خود، صورت گسترده‌تری یافته و به قضیه بدل می‌شود، قضیه نیز دو مقطع و یا دو مرحله است که به وسیله عطف و یا رابطه با یکدیگر پیوند دارند. اما نظریه اوصاف مفهوم که در منطق صورتی پذیرفته شده، هگل را راضی نساخته، چنانچه می‌گوید که این نظریه هیچ کمکی به غنای علم نمی‌نماید.

قضیه نیز مانند مفهوم که تکاملش قضیه را پدیده آورده تنها يك مقوله ذهنی تفکر به شمار نمی‌آید، بلکه باید آنرا همچنین مقوله عینی وجود و یا ماهیت اشیاء دانست و از این رو باید قضیه را در دو وجه متصور گردید. یکی صورت و شکل تفکر درباره موضوع است که در قضیه تجلی کرده و دیگری صفات عینی موضوع هستند که در قضیه عیان می‌گردند.

هگل نخستین کسی است که اندیشه حرکت و تکامل را در نظریه قضایا بیان داشته. طبقه‌بندی قضایا که وی به دست می‌دهد، نه بر اصل مجاورت بیرونی بلکه بر تابعیت درونی قضایا مبتنی است. در این طبقه‌بندی انواع قضایا، بنابه جایگاهی که در فرایند تکاملی قضایا دارند، طبقه‌بندی می‌شوند و این فرایند از پست به عالی ارتقاء می‌پذیرد. هگل بایه‌ری از طرح کلی تکامل که خود در کتاب علم منطق به دست داده، قضایا را به قضیه وجودی^۱، قضیه ماهوی^۲ و قضیه مفهومی^۳ منقسم می‌نماید و علاوه بر این قضایای ماهوی خود به

1. Jugement d'être 2. Jugement d'essence
3. Jugement conceptuel

قضایای بازاندیشی^۱ و قضایای ضروری^۲ تقسیم می‌شوند. بدینسان هگل انواع چهارگانه‌ای از قضایا را متمایز می‌نماید. این قضایا چنینند: قضایای وجودی، قضایای بازاندیشی، قضایای ضروری و قضایای مفهومی.

قضایای وجودی، نخستین نوع و نوع نازل قضایا به‌شمار می‌آیند. این قضایا می‌توانند ایجابی، سلبی و ناتمام باشند. قضایای مزبور درباره‌ی آن اشیاء منفرد و مشخصی می‌باشند که ما به‌وسیله‌ی حواس آنها را دریافت می‌داریم. محمول این قضایا از کیفیات محسوس تشکیل شده است، چنانچه اگر برگی را بر درخت بنگریم، چنین می‌گوئیم: برگ سبز است. در اینجا صفتی کلی را به‌شیء منفرد و مشخصی نسبت داده‌ایم. اما این صفت کلی، مشترك اشیاء کثیری است ($E = A$). لیکن بلافاصله این ضرورت پدید می‌آید که تمایزی میان شیء مورد نظر و اشیاء دیگر صورت گیرد و این از طریق نفی این یا آن يك از محمولها انجام می‌شود و بالاخره در قضیه پایان‌ناپذیر گفته می‌شود که شیء منفرد مورد نظر چیزی نیست که با خود متفاوت باشد.

مرحله دوم رشد به قضیه بازاندیشی مربوط می‌شود. این نوع قضایا با آنچه در منطق سنتی به قضایای «کمیت» مشهور شده منطبقند و به قضایای شخصی جزئی و کلی منقسم می‌گردند. بنا بر آنچه که هگل بیان داشته، در قضایای بازاندیشی، موضوع، يك شیء منفرد است، در صورتی که محمول رابطه افراد را با اجناس و انواع بیان می‌دارد. بدینسان برخلاف قضایای وجودی که در آن بر تعلق این کیفیت محسوس به فلان شیء منفرد، حکم می‌شود، در قضایای بازاندیشی از تبعیت مورد منفرد از نوع یا جنس سخن به میان می‌آید. حرکت و تکامل این نوع از قضایا به صورت گذار قضایای شخصی به قضایای جزئی و از قضایای جزئی به قضایای کلی تحقق می‌پذیرد. بدینسان که قضیه مربوط به شیء منفرد مورد نظر به قضایایی درباره بعضی از اشیاء متعلق به جنس و نوع واحدی بدل می‌شوند و این نوع قضایا به نوبه خود به قضایائی که همه اشیاء موجود در جنس و نوع واحد را فرا می‌گیرند، تبدیل می‌گردند. استنباط هگل از قضیه جزئی با آنچه در این باره در منطق صوری وجود دارد، کاملاً متفاوت است. در منطق صوری از قضیه جزئی چنین استنباط می‌شد که وقتی می‌گوئیم «بعضی از گله‌ها سرخ هستند» این بعضی بدین معنا است که بعضی از گله‌ها شاید همه آنها چنینند. اما به نظر هگل موضوع قضیه جزئی «فقط به معنای پاره‌ای از اشیاء است» و بنا بر این، قضیه جزئی در عین حال قضیه‌ای ایجابی است. اما قضیه

بازاندیشی متضمن کلیت است و چون چنین است، مقتضی گذار به پله بالاتر یعنی قضیه ضروری می باشد.

در منطق هگل نوع سوم قضایا یعنی قضایای ضروری با تقسیم کانتی قضایا بنابر رابطه (اضافه) مطابقت دارد (مقولات شرطی و منفصل). به نظر هگل در اینجا پیوند میان مراحل و وجوه مفهوم یعنی رابطه ضروری به شکل قضیه تجلی کرده و بروز می نماید. این رابطه ضروری می تواند واجد وجوه سه گانه باشد: رابطه ذاتیت، رابطه علیت و رابطه متقابل.

قضیه قطعی و مسلمه بیانگر رابطه ذاتیت است. در حالی که قضایای شرطی از رابطه علی سخن می گویند. اما قضایای منفصل بیانگر رابطه متقابل می باشند. این قضایا به نوبه خود به مرحله بالاتری صعود می نمایند و به قضایای مفهومی بدل می شوند. این مرحله با بحث تقسیم قضایا بنا به صفت موجه در منطق صوری منطبق است: این نوع قضایا به قضایای تصدیقی، احتمالی و قضایای اپودیکتیک تقسیم می شوند. به نظر هگل قضایای مورد بحث انطباق موضوع را با مفهوم منعکس می سازند، اما قضیه اپودیکتیک هنگامی تحقیق می پذیرد که همخوانی و انطباق موضوع با مفهوم بردلایل محکم و قوی تکیه دارد و این مرحله نهایی متعالی در رشد قضیه است که البته به قیاس متصل و بدان منقلب می شود. قیاس چرخش جدید و متعالی تری در رشد تفکر است که گرچه کیفیتاً با مرحله قبلی متفاوت است، اما از متن آن بیرون آمده است.

هگل در رشد قیاس نیز پله های سه گانه ای را متمایز می نماید: قیاس وجودی، قیاس بازاندیشی و قیاس ضرورت.

وی بر اساس این مطلب که هر قیاسی معرفتی با واسطه است که در آن دو مفهوم با وساطت مفهوم سوم (حد وسط) به یکدیگر اتصال می یابند و هر یک از حدود، خود می تواند به حد وسط بدل شوند، به سه شکل قیاس وجودی اذعان کرده و چهارمین شکل قیاس اقترانی را انکار می نماید. نخستین شکل اصلی، قیاس وجودی است که همه اشکال را می توان بدان بدل نمود.

هگل حرکت فکر را در شکل نخستین در رابطه $E - B - A$ ، بیان می دارد و این بدان معناست که بنا به نظریه او تفکر از فردی به جزئی ($E - B$)، و سپس از جزئی به کلی ($B - A$) حرکت می نماید. حد وسط (B) که واسطه میان حدین (E و A) می باشد از لحاظ مصداق متوسط است و در شکل، جای وسط را اشغال می کند.

نخستین شکل را به عنوان قیاس کیفی می توان با قضیه وجودی که آن نیز جنبه کیفی

دارد، مرتبط دانست.

فردی (شخصی) موضوع مشخص بی واسطه است.

نه تنها شمار نامعینی از قیاسات در برابر موضوع واحد امکان پذیر است و نه تنها هر قیاس جزئی، مضمونی کاملاً عرضی^۱ دارد، بلکه همین قیاسها که به موضوع واحدی مربوط می شوند، آخر الامر بایکدیگر در تناقض واقع می گردند، زیرا به طور کلی تفاوت^۲ که بدو آ همان تمایز^۳ به شمار می آید، اساساً تقابل^۴ محسوب می شود. مشخص دیگر چیزی نیست که فقط به سادگی موجود باشد، بلکه از آنرو مشخص است که وحدتی از اضداد در درون مفهوم است و از عناصر متضاد آن تشکیل شده و از آنجا که بر اساس طبیعت کیفی حدود در قیاس صوری، مشخص تنها در یکی از تعیناتش متصور می شود، بنا به نتیجه ای که از این قیاس به دست می آید، محمول مرتبط به حد وسط را به مشخص نسبت می دهند و از سوی دیگر چون نتیجه از طریق تعریفهای متقابل حاصل می شود، نخستین نتیجه کاذب است، هر چند که بنا به مقدمات و شرائطی که دارد آنرا باید کاملاً صائب پنداشت.

وقتی حد وسط ما چنین می گوید که دیوار یارنگ آبی، رنگ شده، می توان به این نتیجه رسید که دیوار آبی است و چنین نتیجه ای درست و صائب است. اما علیرغم این نتیجه، دیوار ممکن است سبز باشد و اگر آنرا رنگ زرد بزیم می توان نتیجه گرفت که دیوار زرد است. همچنین از طریق حد وسط «حساس بودن» می توان نتیجه گرفت که انسان نه خوب است و نه بد، زیرا حساس فی نفسه نه خوب می تواند باشد و نه بد، از این رو قیاس ماقرون به صحت است. اما نتیجه ای که از آن حاصل می گردد، صحت ندارد، زیرا انسان به عنوان موجود مشخص، دارای حد وسط دیگری نیز هست و آن روحانی بودن است. یا آنکه بر اساس حد وسطی درباره جاذبه سیارات، می توان درباره اقمار و اذنباب خورشید، چنین حکم کرد که این اجسام همه بروی کره خورشید فرو می افتند، در صورتی که می دانیم چنین نمی شود و علت آن است که آنها نیز برای خود مرکز جاذبه ای دارند و یا آنطور که می گویند بنا به نیروی گریز از مرکز حرکت می نمایند. همچنین است حد وسط اجتماعی که از آن می توان اشتراك ثروت شهروندان را نتیجه گرفت. همانطور که اگر مفهوم «فردیت» را به گونه ای مجرد به کار ببریم، نتیجه ای که از آن حاصل می شود، تجزیه دولت است. پس هر قیاس حاوی وجوه متضادی است که به امر مشخص اسناد می شود و چنانچه

1. Accidental 2. Différence 3. Distinction
4. Opposition

یکی از این وجوه را مطلق کنیم باقیاس صوری سروکار داریم و باید گفت که هیچ چیزی را نمی‌توان نادقیقترا از این قیاسات صوری تصور نمود. زیرا اینها بر استعمال لفظی و ارادی حد وسط تکیه دارند، چنین استنباطی هر قدر هم که صحیح و مستدل باشد، هیچ ارزش مثبتی ندارد و دلیل آن هم این است که حد وسط‌های دیگری وجود دارند که بر اساس آنها می‌توان نتایج متناقضی را باهمان صحت و درستی استنتاج نمود.

بنظر هگل همه موارد مربوط به تنازع احکام عقلی که کانت بیان داشته، همین تقابل تعریف‌هاست که هر یک بنا به ضرورت یکسانی از مفهومی واحد استنتاج می‌شوند. اما این نوسانات و دیگر گونه‌های قیاس را نباید منحصرآ معلول مضمون پنداشت. اگر مضمون کیفیت یکسویه‌ای را بیان می‌دارد، این امر دقیقاً به شکل قیاس صوری بستگی پیدا می‌کند. مضمون نماینده کیفیت یگانه‌ای در میان کیفیات و تعینات امکانپذیر یک شیء یا یک مفهوم است. زیرا بنابه شکلی که واجد آن است نمی‌تواند تعین دیگری به جز این تعین منفرد بی‌واسطه داشته باشد.

موضوعی که قیاس با آن سروکار دارد، محاسبه‌پذیر نمی‌باشد. زیرا منطق در رابطه با مضمون از تجرید و انتزاع بهره می‌جوید.

تعینات قیاسی، تعینات مضمون است. اما چون همانطور که گفتیم مضمون بنا به شکل خود، تعین دیگری را جز آنچه دارد، پذیرا نمی‌باشد، می‌توان گفت که این تعینات، تعینات شکلند و این وجه اساسی آنهاست و بنابراین جوهرشان در زمره روابطند. این روابط در حلقه اول به روابطی مربوط می‌شوند که میان حدین و حد وسط وجود دارند و از این رو روابطی بی‌واسطه به شمار می‌آیند چنانچه استدلالی که از جزئی به کلی می‌رود، از جزئی به کلی $A-B$ و از فردی به جزئی $E-A$ رابطه‌ای بی‌واسطه است. روابط مورد بحث در حلقه بعد شامل روابط متقابلاً وساطت شده حدین می‌باشند.

یوهان فریدریش هربارت (۱۷۷۶ تا ۱۸۱۴) بر اساس متافیزیک مبتنی بر اصول فلسفه حکمای الثات جریان قیاسی را در منطق دگرگون ساخت.

وی برای اثبات نظریه حکمای الثات که بدان باور داشت، از فلسفه کانت بهره جست. او می‌خواست به یاری اندیشه‌های کانت، این حکم فیلسوفان الثات را که جهان شناخته شده توسط حواس ظاهری بیش نیست و حقیقت را منعکس نمی‌نماید، اثبات کرده و تحکیم نماید. هربارت درست مانند کانت، مکان و زمان را اموری ذهنی می‌شناخت و جهان

تجربی رانه يك واقعیت عینی بلکه زادهٔ فعالیت فاعل شناسنده می‌دانست، اما برعکس بر برخلاف فلسفهٔ برترین کانت، پیدایش مدرکات تجربی را فرایند روانشناختی محض توصیف می‌نمود. وی لادری گری کانت را انکار کرد و برخلاف او اظهار داشت که واقعیت راستین رخنه‌پذیر و شناختنی است و چنین می‌گفت که گرچه جهانی را که مشاهده می‌کنیم به جز ظاهر فریبنده نیست، اما نشانه‌هایی دربارهٔ واقعیت راستین در آن موجود است. اگرما مدرکات^۱ تجربی را از تناقضات بپالائیم و آنها را مطابق قوانین منطقی فکر اصلاح نمائیم به شناخت حقیقی انسان واقعی توفیق می‌یابیم. به نظر هربارت، وجود حقیقی^۲ همان وجود واقعی^۳ است و از این رو وی فلسفه خود را رئالیسم می‌خواند.

به نظر هربارت امور واقعی، اموری هستند که فی‌نفسه و مستقل از مضمون ذهنی وجدان وجود دارند. انسان قادر به شناخت امور واقعی است، اما تنها در فلسفه و به یاری تحلیل علمی درباره احساسها و مفاهیم برخاسته از تجربهٔ محسوس است که می‌تواند به چنین شناختی نائل آید. هربارت می‌گوید که جهان تجربه، از مدرکات ذهنی فراهم آمده است، اما با بهره‌گیری از نشانه‌های وجود حقیقی که در این مدرکات نهفته است، می‌توان به معرفت چنین وجودی نائل گردید و انسان به یاری مفاهیمی که بدینسان به دست می‌آیند حقیقت را از درون مدرکات بیرون می‌کشد و می‌تواند پدیدارها را علماً توضیح دهد. وی می‌گوید که هر امر واقعی ذات ساده‌ای است و تنها دارای يك کیفیت است که از کیفیات دیگر امور واقعی متمایز می‌شود. با اینهمه ما نمی‌توانیم کیفیت واقعیت معینی را بشناسیم زیرا کیفیات هیچگاه در معرض دریافت واقع نمی‌شوند و امور واقعی در حقیقت اصول موضوعه‌ای هستند که توسط تفکر ما وضع می‌شوند. هربارت نتیجه می‌گیرد که وجود اصلی مطلق است.

هربارت عقیده دارد که ادراک جزئی و متناقض را در رابطه باشی‌ای که واجد کیفیات متعدد است، می‌توان چنین توجیه کرد که وجود از امور واقعی کثیر که بایکدیگر در ارتباط به سر می‌برند، تشکیل شده است.

همچنین احساس جزئی و متناقض دربارهٔ دگرگونی اشیاء را می‌توان زادهٔ دگرگونی در روابط امور واقعی تصور نمود. به نظر او قبول دگرگونی خود اشیاء و یا لااقل تردید در اصل اینهمانی که موافق آن هر شیء باید مطلقاً با خود یکسان تصور شود، غیرممکن است و به عبارت دیگر نمی‌توان شیء واحد و یکسانی را اشیاء گوناگونی فرض نمود که

پی در پی و متعاقب بایکدیگر ظاهر می‌شوند. هر بارت معتقد است که در پرتو اصل اینهمانی، می‌توان دگرگونی را نشستن پاره‌ای از روابط به جای پاره‌ای از روابط دیگر توصیف نمود. در اینجا دیگر با دگرگونی امور واقعی، روبرو نمی‌شویم، بلکه آنچه رخ می‌نماید پیدایی و ناپیدایی متقابل است،

هر بارت می‌گوید که باید مفهوم «من»^۱ را به عنوان مفهومی متناقض طرد نمود. وی می‌گوید که این مفهوم حاوی ادراکات متناقضی است که کیفیات عدیده و قابلیت تغییر را به موضوع نسبت می‌دهند و علاوه بر آن این مفهوم حاوی ادراکات متناقض در باره شیئی است که خود بیانگر خود می‌باشد. بدین معنا که در مفهوم «من» نقیضهای فاعل شناسنده و موضوع شناخت، واحد و یکسان تصور شده‌اند. در نتیجه در آن اصول منطقی اینهمانی و تناقض مرعی نگشته‌اند. هر بارت می‌کوشد تا این تناقض را با نشان دادن مفهوم واقعی و جزئی یعنی مفهوم روح^۲ به جای مفهوم «من» حل و رفع نماید.

وی می‌گوید در هیچیک از مفاهیم تناقضاتی که در خود آگاهی و وجدان شدن خویش موجود است، مشاعده نمی‌شود و بر این باور است که «من» زاده بازی تخیل و بدترین مخلوق آنست.

آنچه ما بدان وقوف می‌یابیم همانا مضمون زندگی روح است که از احساسات و ادراکات تشکیل شده، اما نمی‌توانیم به جوهر روحی یعنی کیفیت روان واقعی پی ببریم. بنظر وی روح امری واقعی، ذاتی و ساده و بی‌حرکت است و در بیرون از مکان و زمان بسر می‌برد. اما روح اساساً با واقعیاتی که جسم از آن تشکیل شده متفاوت است.

هر بارت با کسانی که جسم و روح را یکسان می‌بینند توافقی ندارد. روح جوهر زنده و فعالی است و مضمون آن در حرکتی مداوم بسر می‌برد. بنظر او مجموعه افکاری که مضمون حیات روح از آن تشکیل شده همان «ذهن» است.

هر بارت برای اثبات نظریه خود در رابطه با این مطلب که روح، ذات ساده می‌باشد می‌گوید که روح احساسهای ساده را در یک مجموعه گردآورده و احساسهای بغرنج و مرکب را در باره اشیا پدید می‌آورد. این احساسهای بغرنج در رابطه با اشیایی صدق می‌کنند که کیفیاتشان متفاوت است. روح ترکیبی از آنچه در مضمونش حاصل شده بدست می‌دهد؛ و بدینسان ادراکهای پیچیده و ترکیبی بوجود می‌آیند. چنانچه مثلاً ادراکی از شیئی دارای وزن، رنگ، بو و طعم و غیره حاصل می‌گردد. بنظر او چنین ترکیبهایی نه انعکاس

واقعیت عینی بلکه محصول فعالیت دائمی روح است. روح آدمی همیشه یکسان و همانند باقی می ماند و آنچه دگرگون می گردد همانا مضمون روح و از جمله ذهن است.

هربارت به وجود قوا و مفاهیم فطری را در روح بشر باور ندارد. به عقیده او این قوا به سازمان جسمی انسان، شرایط زندگی او از بدو تولد، محیط اجتماعی و تربیت بستگی دارند. وی رابطه میان ذهن و روح را همانند رابطه عرض و ذات می انگارد. ذهن به مثابه مجموعه ای از افکار در درون روح واقع شده و روح بر آن محیط است. روح ماهیت تغییرناپذیری است که در بیرون از زمان قرار دارد در صورتی که ذهن آنچیزی است که روح بدست می آورد و در جریان تعلیم و فراگیری و تجربه دگرگون می شود. پس بنا بر این ذهن برخلاف روح تابع زمان است. وی چنین تعلیم می دهد که روح ذات ذهن است و ذهن عرض اوست. روح بعنوان امر واقعی علت نخستین است. در صورتیکه ذهن به عنوان عرض علت ثانوی و نه مصدر بلکه انشقاق است.

بر اساس نظریه هربارت منظور از برخورد علمی با مفاهیم که هدف اساسی فلسفه است آنست که مفاهیم روشنتر و دقیق تر گردند. روشنی مفاهیم را باید در تمایز آنها جستجو کرده و دقت مفاهیم به تمایز صفاتی مربوط می شود که مضمونشان را تشکیل می دهند. مفاهیم دقیق را می توان بصورت قضایا بیان داشت و با اتصال این قضایا می توان به انواع قیاس نائل آمد.

وی بر اساس این نظریه منطق را بخشی از فلسفه تعریف می کند که ناظر بر دقت مفاهیم بطور کلی است. هر قدر شناخت جهان و شناختی که از خود داریم دقیق تر باشد به همان اندازه مفاهیم مربوطه کثیرتر است و در نتیجه باید گفت که پیوند و اتصال این مفاهیم کثیر که معلول دقت شناخت است کاری بس دشوار است. به عبارت دیگر وقتی که شناخت آدمی فاقد دقت است مفاهیم موجود در آن اندک می باشند اما با دقت یافتن معرفت مفاهیم فزونی می گیرند و در نتیجه ترکیبشان نیز دشوار می گردد. در اینجا است که فلسفه با هدف توسعه و تصفیه مفاهیم در جهت غلبه برگسستگی پدید می آید و این همان فلسفه اولی (متافیزیک) است.

مفاهیم اصلی متافیزیک باید در همه زمینه های شناخت بشری بکار آیند و استعمال پذیر باشند. هربارت تنها اصول عام منطق را مطالعه نمود. منطقش به منطق کانت بسیار نزدیک است. برخلاف ارسطو که وظیفه منطق را تحلیل اشکال و مضمون تفکر تعریف می کرد هربارت به پیروی از کانت منطق را آن نظریه ای درباره تفکر می شناخت که به یاری تحلیل، تفسیر و روشن شده است. وی اصل معوری منطق یا فلسفه اولی را آن

طبقه‌بندی کانت می‌دانست که موافق آن به شناخت تمثیلی و شناخت ترکیبی تقسیم شده است.

بنظر هربارت افکار ما از مفاهیم تشکیل شده‌اند زیرا ما بوسیله آنچه در مفاهیم بیان شده است تفکر می‌نمائیم. در میان مفاهیم مفاهیمی وجود دارند که به آنها مانعة الجمع می‌گویند. این مفاهیم به گونه‌ای هستند که نمی‌توان آنها را بایکدیگر سازش داد. مثلاً مفهوم دایره و مربع مفاهیمی مانعة الجمع هستند یعنی نمی‌توان آنها را در تصور واحدی جای داد، اما هر یک از آنها مستقل از یکدیگر وجود دارند. مفاهیمی از این نوع باهم در تقابل متناقض می‌باشند اما بسیاری از مفاهیم وجود دارند که منحصر بایکدیگر فرق دارند با اینهمه مانعة الجمع نیستند. مفهومی‌هایی این چنین بی‌ارتباط تلقی می‌شوند اما باید گفت که این نوع مفاهیم نیز سبب تقابل نقیض میان الف و غیرالف و میان ب و غیر ب می‌باشند زیرا هر مفهوم، مفهوم غیر خود نمی‌باشد. این رابطه اصل تناقض نامیده می‌شود. همسنگ و معادل این اصل، اصل اینهمانی است که آنرا بصورت الف بالف برابر است و یا الف با غیر الف برابر نمی‌باشد بیان می‌دارند. در رابطه اخیر دوتایی وجود دارد که یکدیگر را می‌رانند و در نتیجه رابطه مثبتی پدید می‌آید و این رابطه چنین است: الف، الف است. اما اصل نفی شق ثالث معنایش چنین است الف یا ب است و یا غیر ب.

مفاهیم در درون فکر بایکدیگر برخورد می‌کنند اما مسأله اصلی آنست که بدانیم اتصال این مفاهیم عملی امکان پذیر است و یا آنکه تحققش امکان ناپذیر است. حل این مسأله در درون قضیه متصور است. مفهوم نخست موضوع است و مفهومی که بر آن اضافه می‌گردد محمول قضیه نام دارد.

هربارت عقیده دارد که قضیه مسلمه وجود موضوع قضیه را اثبات نمی‌کند و در نظریه‌اش درباره قیاس بر همین مطلب تکیه می‌نماید.

فلسفه باید کار خود را با شك آغاز نماید زیرا شك برای سنجش ادراکات و نظرات و آراء پراکنده ضرورت دارد. آنکه فلسفه می‌آغازد باید شكاك باشد اما این امر فقط مربوط به آغاز کار است. فیلسوف گرچه در آغاز کار شك می‌ورزد اما شكاك مطلق باقی نمی‌ماند.

هربارت از آنانکه به خواننده‌ها اکتفا می‌کنند و در تفکر کاهلی می‌ورزند و تنها بر آنچه در کتابها خوانده‌اند، تکیه می‌کنند انتقاد می‌نماید. باید شك روا داشت و در کم و کیف اشیاء تفکر و تحقیق نمود. اما از دیدگاه منطق آنکس که در شك باقی می‌ماند نیز پخته و پرورده بشمار نمی‌آید.

منطق هر بارت نقطه مقابل منطق هگل و سخت با آن ناسازگار است. خصلت شدیداً ضد دیالکتیکی منطق هر بارت را باید در نفی امکان وجود تناقضات در درون خود واقعیت توسط این منطق، جستجو کرد. این نفی، بنیانی است که کل منطق و فلسفه اش بر آن بنا شده است.

منطق این اندیشمند مانند نظرات پرورشی او که در محافل رسمی آلمان، روسیه تزاری و دیگر کشورهای اروپا نفوذی عظیم داشت با اقبال روبرو گردید. این منطق در نیمه دوم قرن نوزدهم یعنی در دوران افول هگل گرایي وسیعاً رواج یافت. در میان دیگر فیلسوفان آلمانی نیمه اول قرن نوزدهم که در رشته منطق صاحب اثر بودند می توان به لوتز اشاره نمود.

رودلف هرمان لوتز^۱ (۱۸۱۷ تا ۱۸۸۱) اساساً پیرو لایبنیتس بود اما به فلسفه اسپینوزا و شکاکیت نیز گرایش داشت و از این روجها بنیانی اش را باید التقاطی خواند. وی بر موندولوژی لایبنیتس صحنه گذاشت و کوشید تا آنرا با پیشرفتهای علوم طبیعی عصر خودش دهد. کتابی موسوم به نظام فلسفه (۱۸۷۹) به رشته تحریر در آورد که بخش نخست آن به «مسائل منطق» و بخش دومش به «فلسفه اولی» اختصاص داشت. مؤلف در این کتاب به مواضع کانت نزدیک می شود؛ وی اشکال و قوانین تفکر را منحصراً مقدمات متافیزیکی ضروری ذهن آدمی تصور می کند که در آن طبیعت و رابطه اشیا منعکس می شوند.

تعبیر وی درباره قضیه بر مقدمه ای بنا شده که موافق آن موضوع قضیه (یعنی آنچه اثبات و نفی می نمایم) نه آنست که از لحاظ عینی موجود می باشد بلکه همان مفهوم یا تصور است. بنظر لوتز هر قضیه بیانگر رابطه مضمون موجود در درون دو مفهوم است.

فردریش اوبروگ^۲ (۱۸۲۶ تا ۱۸۷۱) در کتابش موسوم به نظام منطق و تاریخ نظریه های منطقی (۱۸۵۷ تا ۱۸۸۲) خاطر نشان می نماید که منطق صوری ذهنی که توسط نحله کانت و هر بارت عرضه شده اشکال تفکر و وجود را یکسان شناخته و خود آفرینی^۳ وجود را از خود پویی^۴ تفکر محض استنتاج می نماید. بنظر اوارسطو از این دو حد افراطی به یک اندازه فاصله دارد. اوبروگ به درستی متذکر می شود که تفکر از ما به ازاء واقعی آن (وجود) متمایز است. هر چند که برو وجود قابل تطبیق است.

اوبروگ در زمینه منطق به ترندلنبورگ نزدیک و از او متأثر است. وی معتقد است که ترندلنبورگ منطق ارسطویی را به نحوی صحیح و دقیق بازسازی نموده است.

1. Rudolf-Hermann Lotze 2. Friedrich Überweg
3. Autogenese 4. Automouvement

فهرست اعلام

آ

آبدر: ۶۵

آبلار: ۳۶۲، ۳۶۱، ۳۴۳، ۳۴۲

آپرون: ۶۸

آبولونیات: ۶۸

آبولونیوس: ۲۲۰، ۲۱۹

آپوله: ۲۷۷

آتمان: ۲۳

آتمان: ۴۳

آدراست: ۲۱۰

آدیک: ۵۴۶

آرتها: ۳۶

آریسیتپ: ۹۱، ۸۲

آریستاوکساموسی: ۲۲۰

آریستون: ۲۲۸

آرکهزیلاس: ۲۷۱

آرتاس: ۲۸۵

آرنولدژن: ۴۳۲

آریستید: ۱۰۴

آسانگا: ۵۳، ۴۴، ۳۰

آگریژانت: ۶۹

آلکمئون: ۶۶

آلسیدامانت: ۷۵

آلبرکبیر: ۳۵۱، ۳۴۸، ۳۴۷، ۳۴۶

آلن دولیل: ۴۳۳

آلدیش: ۵۹۹

آمپدوکل: ۶۹، ۷۰

آمونیس: ۳۰۷، ۲۷۸، ۲۹۴

آنومانام: ۳۱

آنهسیلم: ۲۴۵

آنهزیدم: ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۰

آندرهوزال: ۲۷۵

آناکسیماندرس: ۶۸

آناکسین: ۶۸

آناکساگور: ۶۹، ۷۰

آنتیستن: ۷۲، ۸۲، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۰۴

۱۲۷، ۲۴۱

آنیفون: ۷۵

آنتیوش: ۲۱۹

آندونیکوسروداسی: ۲۲۲، ۲۲۳

آنتوان آندره: ۳۵۲

آنتوان آرنول: ۴۱۲

الف

ابولیدوش: ۸۲

ابن سینا: ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۱

۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۱

۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸

۳۵۱، ۳۶۱

ابو-بیلی متی: ۳۰۷

ابن الحیطام (الحازن): ۳۲۸

ابهری: ۳۳۱

ابن رشد: ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۶

ابن خلدون: ۳۳۳

ابورگ: ۵۳۳

ابرهارد: ۵۴۶

ایبکور: ۶۵، ۷۶، ۷۸، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۴۲

۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲

۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۷۲

۴۵۰، ۵۴۸

اپل: ۵۴۳

ادوکس: ۲۱۱

ادس: ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۰۱، ۳۰۲

ارسطو: ۱۳، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۷۳، ۷۶، ۷۸

۷۹، ۸۰، ۸۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰

۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷

۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳

۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹

۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵

۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱

۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷

۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳

۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹

۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶

۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲

۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹

۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵

۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲

۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸

۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴

۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶

۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۱

۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۶

۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵

۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴

۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱

۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱

۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰

۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰

۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۰

۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷

۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶

۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸

۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۸، ۳۹۲

۳۹۴، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۱

۴۴۵، ۴۴۶، ۴۶۱، ۴۷۳، ۴۹۶، ۵۰۷

۵۴۹، ۵۵۷، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۷۱، ۵۸۹

۶۰۰، ۶۱۱، ۶۲۲

اردمان: ۱۷

ارکیتاس: ۶۶

ارتری: ۸۷، ۸۸، ۱۰۴

- ارشمیدس: ۲۰۱، ۲۱۹، ۲۲۰، ۴۱۰، ۴۹۷
 اراتستن: ۲۲۰
 اراسم دور و تردام: ۳۸۲
 اسوا بهانا: ۳۶
 استیراماتی: ۴۴
 استیلپون: ۸۲، ۸۷، ۱۰۴
 استاگیرا: ۱۱۹
 استفان: ۲۸۵
 استاپر: ۲۸۶
 اسکولاریوس: ۲۸۷
 اسحاق: ۳۰۶
 اسکندر آفرودیسی: ۳۱۴، ۳۱۷
 استوکل: ۳۴۴
 اسپینوزا: ۳۴۴، ۴۰۷، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۶۷
 ۴۸۳، ۶۱۰
 استامپر: ۳۵۵
 اسکات: ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۹
 استفان ایاورسکی: ۵۵۳، ۵۵۴
 اشپنگل: ۱۴۸، ۱۵۳
 افلاطون: ۱۵، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۸۸، ۸۹
 ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹
 ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵
 ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱
 ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹
 ۱۲۰، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳
 ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۸
 ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۱
 ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱
 ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۳
 ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۰۱
 ۳۰۷، ۳۱۸، ۳۲۳، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۵
 ۳۴۸، ۳۷۸، ۳۸۶، ۴۵۴، ۴۵۹، ۵۳۳
 ۵۷۶
 اقلیدس: ۸۲، ۸۴، ۱۰۴، ۲۲۰، ۳۰۶
 اکونادا: ۶۱
 اگزونیاد: ۷۶
 اگزیا: ۲۶۶، ۲۶۷
 الکسی نوس: ۸۸
 الیز: ۸۷، ۸۸، ۱۰۴
 الکساندر آفرودیزیاس: ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۸
 ۲۲۳، ۲۷۸، ۳۰۷
 الکساندر آفرودیزیاس: ۳۷۸
 المپیودور: ۲۷۸
 المپیودوراس: ۲۹۳، ۲۹۴
 الیاس: ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۶۲
 الکندی: ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷
 الاشعری: ۳۲۹، ۳۳۰
 آلن دولیل: ۳۴۴، ۳۴۵
 الکساندر دو هال: ۳۴۵، ۳۴۶
 انگلس: ۶۴، ۱۲۳، ۲۷۷، ۴۵۰، ۴۵۱
 ۴۸۰، ۵۰۷، ۵۴۹
 انکسیمندرس: ۶۵
 انتیپاتروس: ۲۳۱
 انسلم دو کانتری بوری: ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲
 انیچکوف: ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰
 اودیسه: ۶۳
 اوبروگ: ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۴۷، ۶۲۲
 اوگوست کنت: ۵۹۶
 اولیانوف: ۶۸، ۷۳، ۱۲۰، ۱۴۶، ۱۵۱

برکلی: ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۱، ۵۲۳، ۵۶۶، ۵۹۶	۴۸۸، ۳۱۳، ۲۸۲، ۲۵۹، ۲۱۷، ۱۶۱، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲
برامانتی: ۵۶۳	اوتیدم: ۷۲
بسکستوس آمپریپیکوس: ۷۷	اواتل: ۷۴
بستوژف: ۵۸۵	اودم: ۱۸۶، ۲۲۲، ۲۲۳
بطلمیوس: ۲۲۰، ۳۰۶	اوریتون: ۲۸۳
بقراط: ۲۲۳	اونیتور: ۲۹۹
بلمیداس: ۲۸۹	اوگوستن: ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۶۰، ۴۲۶
بن: ۱۴۹	اوزیاندرو: ۳۹۰، ۳۹۱
بنک: ۵۴۳	اونوفیشتر: ۵۴۶
بنواردمان: ۵۴۶	اولر: ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸
بنتام: ۵۹۶، ۶۰۰	ایشوارا: ۴۶، ۵۳، ۵۴
بوبروف: ۱۳، ۱۲۲، ۲۱۳	ایلیاد: ۶۳
بودا: ۲۲، ۲۸، ۴۶، ۵۱	ایتال: ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۹
بوئیتس: ۱۲۲، ۱۵۳	
بوئتوس سیدونی: ۲۲۲، ۲۲۹	ب
بوئس: ۲۷۸، ۲۸۶، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۵۴	بادارایانا: ۲۷
۳۸۴	بارتلمی: ۲۹۹
بوس: ۲۹۳	باکیخانوف: ۳۱۲
بول: ۶۰۰	باشمان: ۵۸۴، ۵۸۵
بوعلی سینا: ۳۰۴	برهمانا: ۲۲
بومگارتن: ۳۴۴، ۵۱۸، ۵۵۰، ۵۵۸	بریهاسانی: ۲۳
بومایستر: ۵۵۸	بروباندروم: ۳۶
بوریسوس: ۵۸۵	برنتائو: ۱۵۰
بهااتا: ۳۱	براندی: ۱۵۰، ۲۰۷
بهمنیار: ۳۰۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۴	بروشار: ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳
۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸	۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷
بیکن: ۱۶، ۱۹، ۷۸، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰	برومیوس: ۲۶۰
۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲	برنارد دوشارتر: ۳۴۳

۲۶۳
 پرودیکوس: ۷۴، ۷۰
 پرائتل: ۹۶، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲،
 ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۰۷،
 ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۴۴
 ۳۵۵، ۳۵۷
 پروکلوس: ۱۱۵، ۲۷۸، ۲۹۱، ۲۹۲
 پرفیرفریوس: ۱۶۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۵،
 ۲۸۶، ۲۹۴، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱
 ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۲۱، ۳۳۹، ۳۸۳
 پرگام: ۲۱۹
 پروبوس: ۲۸۴
 پست: ۱۷۷
 پسهلوس: ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰،
 ۲۹۹، ۳۵۵، ۳۶۲
 پستل: ۵۸۵
 پلوتارک: ۳۰۷، ۴۴۵
 پلوکه: ۵۱۸
 پلس: ۵۴۱، ۵۴۶، ۵۴۷
 پوزیدوس نیوس: ۲۲۸
 پومپوناس: ۴۲۵
 پورشو: ۵۵۶، ۵۵۷
 پیرپومپونازی: ۳۷۸، ۳۷۹
 پیررامو: ۳۸۲، ۴۸۴
 پیرنیکول: ۴۱۲
 پیکودلامیراندولا: ۳۸۱، ۳۸۲
 پیربایل: ۵۵۴
 پیررون: ۲۲۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۱

ت

۴۴۴، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸،
 ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۶۴، ۴۵۱، ۴۶۵، ۴۷۰،
 ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۹۶، ۵۲۴، ۵۴۸،
 ۵۵۰، ۵۷۳، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۶، ۶۰۰
 بیلینسکی: ۵۸۸، ۵۹۰
 بثوتی: ۶۴

پ

پارمنید: ۱۵، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۹۴، ۲۱۰
 پارامانو: ۲۴
 پاتانجالی: ۲۶
 پارامانا: ۳۱
 پادام: ۳۹
 پاراسلز: ۳۸۷
 پاسکال: ۴۱۱، ۴۱۴
 پاراسلس: ۴۱۶
 پاشچنکو: ۵۸۴، ۵۸۵
 پ. پوپوف: ۲۴۶، ۵۹۱، ۵۹۲
 پتروس هیپانوس: ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۵۴، ۳۵۵،
 ۳۶۲، ۳۵۶
 پتریتسی: ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۹
 پریکساندا: ۲۸
 پراکتیک شام: ۳۱
 پرابهاکارا: ۳۱
 پیرامانام: ۳۹
 پیرامیام: ۳۹
 پیراماناواریتا: ۴۵
 پراشاستپادا: ۴۶، ۴۷
 پریکلس: ۶۹
 پروتاگوراس: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵،
 ۷۶، ۸۱، ۹۱، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۶

جونز: ۳۵۷
 جونس: ۶۰۰
 جینا: ۲۹
 جیگر: ۲۲۳
 جیوردانو برونو: ۳۶۲، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷

ج

چالوئیان: ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۰۱
 چچربا تسکویی: ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵
 چرنیشفسکی: ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۸، ۶۰۳
 چیرنهازن: ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳

ح

حکائین بن اسحاق: ۳۰۶

خ

خروسبس: ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۴
 ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵
 ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۷۶

د

داهارما: ۲۸، ۳۴
 دامارمار کیرتی: ۳۱، ۳۲، ۴۴، ۴۶، ۴۷
 ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵
 دارموتارا: ۴۴، ۴۶، ۵۴
 داتا: ۵۹، ۶۰

دایسن: ۲۴۹

داوید بن ساساز: ۲۹۰

داود شکست ناپذیر (آناخت): ۲۹۳، ۲۹۴

۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰

۳۰۱، ۳۰۲

نارکا: ۳۹
 تالس: ۶۵، ۶۸
 تایمخولر: ۲۱۴
 تارس: ۲۱۹
 تاتو: ۳۰۰
 تاتیشچف: ۵۵۴، ۵۵۵
 تروئیتسکی: ۵۸۵
 ترتولین: ۲۸۲، ۲۸۳
 ترندلنبورگ: ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۸
 ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱
 ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۶۲۲

تراسیل: ۷۹

تراسیماک: ۷۰، ۷۴

تسالی: ۶۴

تله زیو: ۳۷۴، ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۹۶

تمیستیوس: ۲۸۹، ۳۸۴

توکسی: ۳۲

توماداکن: ۳۰۰، ۳۳۵، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹

۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۷۳، ۳۸۴

توماس رد: ۴۹۱، ۴۹۲

تورگنیف: ۵۸۶

تئو فرست: ۱۶۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹

۱۹۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۷۶

تیون: ۲۶۳، ۲۶۴

ج

جایی مینی: ۲۷

جایی نیسم: ۲۹، ۳۱، ۴۸، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۵۹

۶۰

جالینوس: ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۶۱، ۴۴۵

جان نه پر: ۳۹۵

- داوینچی: ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۶
 دارا بیتی: ۵۶۳
 درپ: ۳۴۷
 دریشانتا: ۳۹، ۴۲
 دکارت: ۲۴۷، ۳۷۰، ۳۸۲، ۳۹۷، ۳۹۹
 ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵
 ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۲
 ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۳۳
 ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۶۴، ۴۶۵
 ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۰
 ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۶، ۵۱۴
 ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۵۰، ۵۵۱
 ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۸، ۵۸۷
 دموکریت: ۱۵، ۱۶، ۶۹، ۷۵، ۷۶، ۷۷
 ۷۸، ۷۹، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۴۰، ۱۹۳
 ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۰
 ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹
 ۲۷۲، ۳۰۸، ۳۹۳، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۵۰
 ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۹۶
 دمیتریوس: ۲۶۰، ۲۶۱
 دولاسی: ۲۳۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۵
 دوسن: ۳۹، ۴۱، ۴۲
 دوندرا بودهی: ۴۶، ۵۴
 دوبورتر: ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۱
 دوکام: ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱
 دوبرلیوبف: ۵۸۸، ۵۹۲
 دیوژن لائیرث: ۶۸، ۱۰۲، ۲۴۷، ۲۴۸
 ۲۵۲، ۲۵۳، ۴۴۵
 دیودورس کروئوس: ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸
 ۹۰، ۲۴۴
- دیوژن ثنواوند: ۲۵۱
 دیدرس: ۱۳۶
 دیگ ناگا: ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۴۴
 ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵
 دیگبی: ۴۸۳، ۴۸۴
 دیدهرو: ۵۲۴، ۵۲۵
 ر
- رامانوجا: ۲۷
 راتا کیرتی: ۴۴
 راجریکن: ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴
 رامو: ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۱۵، ۴۴۵، ۴۵۹
 رادیشچف: ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۸۵
 ۵۸۸
 رایئوسکی: ۵۸۵
 رایید: ۵۹۸
 ردولف اگریکولا: ۳۸۴
 رزتورو: ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۸۶، ۳۵۵
 رمک: ۱۴۶
 ردولف هرمان لوتنز: ۶۲۲
 رودس: ۲۱۹
 روسلن دوکمپتی: ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۶۱
 روزنتال: ۵۹۱، ۵۹۲
 روتکفسکی: ۵۹۸، ۵۹۹
 ریتر: ۵۳۳
 ریتل: ۵۳۳
- ز
- زاهارلا: ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱
 زلر: ۱۰۴، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۷۴، ۲۰۷، ۲۱۴
 ۲۱۵، ۲۴۱

۹۳، ۱۰۴، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۱۱،

۲۱۶، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۶۳، ۲۷۱، ۳۰۷،

۳۳۳

سکتوس آمپریکوس: ۸۸، ۲۳۸، ۲۵۱، ۲۶۸،

۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۶

سمبلیس: ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳

سمپلیسیوس: ۲۷۸، ۳۰۲

سن فرانسوآداسیز: ۳۵۰

سنت هیلر: ۲۰۹

سوتراها: ۳۰، ۵۱، ۵۲

سواره: ۳۸۴، ۳۸۵

سیریانوس: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۹۳

سیپیون: ۲۷۴

سیرن: ۱۰۴

سیره نائیک: ۹۱، ۹۲، ۱۰۴

سیسرون: ۷۴، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۷۴،

۲۷۵، ۲۷۷، ۳۸۴، ۴۴۵

سیدهانتا: ۳۹

سیگوار: ۱۷، ۱۳۳

ش

شارل تورو: ۲۸۶

شاترچه: ۵۹، ۶۰

شربوری: ۴۸۳

شاینگ: ۵۴۳، ۵۴۶

شلایرماخر: ۲۰۹، ۵۸۴

شوپنهاور: ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۶، ۵۴۷

شوپ: ۱۵

شیخ نصرالدین طوسی: ۳۱۶

شیرسود: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۲

زنون سیتیوم: ۶۷، ۷۲، ۱۰۵، ۱۱۴، ۲۲۶،

۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۶۰،

۲۶۱، ۲۶۲، ۳۰۲

زوبوف: ۵۵۷

زیش: ۱۷

ژ

ژ.سن: ۲۲۳

ژاکوبی: ۵۲

ژانه: ۱۱۵، ۱۱۶

ژان داماسی: ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۰۲

ژان فیلیپون: ۲۶۰، ۲۷۸، ۲۸۵، ۳۳۰

ژان سوفسطایی: ۲۹۹

ژان اسپانیایی: ۳۳۵

ژان دوساليسبوری: ۳۴۳، ۳۴۴

ژان بوریدان: ۳۵۹، ۳۶۰

ژان گرسون: ۳۵۹

ژرژ ماهیمر: ۲۸۹

ژرژ اسکلاریوس: ۳۵۵

ژوستینین: ۳۰۲

ژیلبرد ولاپوره: ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۹۱

س

سارواکا: ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۵۵، ۵۶، ۵۷

سامکایا: ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۵۲

سانکارا: ۲۳، ۲۷

سادهایا: ۳۶

ستروگویچ: ۶۰۰

سرژ: ۲۸۴

سقراط: ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۸، ۹۲،

ع

عیسی بن زهرا: ۳۰۷

غ

غزالی: ۳۳۰، ۳۳۳

ف

فارابی: ۳۰۴، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۸

۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۱

۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۷

فوتیوس: ۲۸۵

فدون: ۸۲، ۸۷، ۱۰۴

فدر: ۵۴۵

فرانسیس ویتا: ۳۹۵

فرانسیس بیکن: ۲۰۹، ۳۵۲، ۵۵۰، ۵۷۰

۵۷۱

فرند: ۵۱۶

فری: ۵۴۳، ۵۴۶

فزارو: ۵۶۳

فلاپتون: ۵۶۳

فلوطین: ۱۶۰، ۳۰۷، ۳۸۶

فولکلت: ۵۴۶

فوئیل: ۱۱۶

فوئیه: ۲۱۵

فیثاغورث ساموسی: ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۳۰۷

فیلین: ۲۲۰

فیلودم: ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۵

فیلون: ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۳

فیخته: ۴۶۵، ۵۴۳، ۵۴۶

ق

قسطبن لوکا: ۳۰۶

ك

کانت: ۱۳، ۱۵، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۳۵۰

۳۹۰، ۵۰۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۳

۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹

۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵

۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۲

۵۵۸، ۵۷۱، ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۹۸، ۶۱۰

۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۱

کاپیلای: ۲۵

کانادا: ۲۴

کارنئاد: ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴

کاتن: ۲۷۳، ۲۷۴

کلاندار یچویلی: ۲۸۹

کارلوس بوویلو: ۳۸۸

کمپانلا: ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵

۳۸۷، ۳۸۸

کاسیره: ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۱۷

کانتهمیر: ۵۵۵، ۵۵۶

کالیگراف: ۵۵۶

کارینسکی: ۵۶۵، ۵۹۸

کاریف: ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰

۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴

کپلر: ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۶

کدورث: ۴۸۳

کرد: ۵۴۷

کریوکوف: ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷

کراتیل: ۱۱۲

گريگور پهلواني: ٢٩٩	کريتياس: ٧٥
گريگورتاته واتسي: ٣٠١، ٣٠٠	کلبی: ٩٠، ٨٨
گرك: ١٥٣، ١٥٢	کلمان: ٢٨٣
گرايمان: ٣٥٧	کلشيد: ٢٨٩
گزه نياداس: ٧٢	کلر سايور: ٤١٠
گزنقان کوفوني: ٢٦٣، ٨١، ٦٨، ٦٧	کنتيلين: ٣٨٤، ٣٧٧، ٣٧٥، ٧٣
گلاتي: ٢٩٠	کندياک: ٥٥٨، ٥٢٤، ٥٢٣، ٥٢٢، ٥٢١، ٢٤٧
گلنيوس: ٣٧٨	کنستانتين مونوماک: ٢٨٥
گلانويل: ٥١٧	کوهن: ٥٤٦، ١٥
گوتاما: ٤٤، ٤٣، ٤٠، ٣٩، ٢٨، ٢٤	کورينت: ٦٤
گورگياس: ٢١١، ٨٩، ٧٤، ٧٢، ٧٠	کوريسکوس: ٢٠٤، ٨٤، ٨٣
گومبرز: ٢٦١، ٢٦٠	کوپرنیک: ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤
گونيسبرگ: ٥٤٧	٤٣٨، ٣٩٦
گيوم دوشامپو: ٣٤٢	کومنسکی: ٣٨٨

ل

لاک: ٢٢٧، ٢٤٧، ٢٨٨، ٤٣٧، ٤٧٠، ٤٧١،
 ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧،
 ٤٧٩، ٤٨٥، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٢، ٤٩٣،
 ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٠٦، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٣،
 ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٣٦، ٥٥٠، ٥٥٤، ٥٩٨
 لامبر: ٢٨٧، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٦٢، ٥٢٤،
 ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٥٠
 لاينيتس: ٧٤، ٣٦٢، ٣٧٠، ٣٨٢، ٤٠٧، ٤٨٠،
 ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠،
 ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦،
 ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٣،
 ٥١٤، ٥١٥، ٥١٧، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٦،
 ٥٢٧، ٥٢٦، ٥٤٧، ٥٥١، ٥٥٩، ٥٦٥،
 ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٢٢

کونينگ. ٥١٧
 کونوفيشر: ٥٣٢
 کوهن: ٥٤٦
 کوسيوس: ٥٥٠
 کوزيلسکی: ٥٥٨
 کوشگين: ٥٨٥
 کوشلبیکر: ٥٨٦
 کیل: ٥١٦

گ

گاله نوس: ٢٣٥
 گانيلاو: ٣٤٢
 گاليله: ٣٨٠، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣،
 ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٥٢، ٥٢٤
 گاساندي: ٤١٠، ٤١٧
 گارو: ٥٤٥
 گريگوري: ٢٨٣

مائیوتیک: ۸۰	لاگرانژ: ۴۷۷
مایر: ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۷۴، ۱۹۸، ۲۰۸	لاآس: ۵۴۸
۵۵۰، ۵۴۶	لردورولام: ۴۳۷
مارکس: ۲۷۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۸۰	لومونوسف: ۱۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰
۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۸، ۶۱۲	۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۷۱
مارتینانوس کاپلا: ۲۷۸	۵۷۲، ۵۷۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۸
ماکسیم پولانود: ۲۸۷	لوکایاتا: ۲۴
ماناندیان: ۲۹۴	لوسیپ: ۶۹، ۷۰، ۷۵، ۷۸، ۱۶۱
ماربورگ: ۳۷۸	لوتوسلاوسکی: ۹۶، ۲۱۳، ۲۱۴
ماکاری پتروویچ: ۵۵۷	لوکرس: ۲۷۴، ۲۷۵
مدیک: ۶۴	لوکازویک: ۲۷۶
مرسن: ۴۰۴، ۴۸۰	لوی بن گرسون: ۳۳۴
مگار: ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶	لول: ۳۵۷، ۳۶۲، ۴۰۲، ۴۲۰
ملانشتن: ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵	لویی دوبایر: ۳۵۷
منه‌دم: ۸۷، ۸۸	لورنزو وال: ۳۷۵، ۳۸۴
موسی ابن میمون اسرائیلی: ۳۳۴، ۳۴۷	لولتر: ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴
مونتنی: ۳۸۲، ۴۱۳	لوبکین: ۵۶۵، ۵۷۱، ۵۷۴
مورادیف: ۵۸۶	لودی: ۵۷۵، ۵۷۶
موسکالنکو: ۵۹۱، ۵۹۲	لونین: ۵۸۶
مهیر: ۵۵۸	لیپ: ۱۷
میشل افسی: ۲۸۹	لینگام: ۴۱
میل: ۴۳، ۴۹، ۱۴۹، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۷	لینگین: ۴۱
۴۴۸، ۴۴۹، ۵۳۳، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷	لیکوفرون: ۷۲، ۷۵، ۸۹
۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰	لیوس: ۵۴۴
مینتو: ۱۴۹، ۶۰۰	
میله: ۶۳، ۶۴، ۶۵	
میمامسا: ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۵۲	
ن	
ناتیلی: ۳۲۱	مایا: ۲۲
ناتور: ۲۱۴	مادهوا: ۲۳
	ماهایانا: ۴۴، ۵۴، ۵۵
	ماهاویرا: ۴۸

ورتنقیسی: ۳۰۱، ۳۰۰
 وسشیکا: ۳۹، ۳۸، ۳۱، ۲۹، ۲۵، ۲۴، ۲۳
 ۵۲، ۵۱، ۴۷، ۴۶، ۴۴
 ولادیسلاولف: ۵۸۴، ۲۱۵
 ولف: ۵۵۰، ۵۱۸، ۵۱۷، ۵۱۶، ۵۱۵، ۵۱۴
 ۵۶۰، ۵۵۹، ۵۵۸، ۵۵۷، ۵۵۴، ۵۵۱
 ۵۷۵، ۵۷۱، ۵۶۷
 ووند: ۱۷
 ویندلباند: ۵۴۷، ۲۰۰
 ویرژیل: ۵۱۲
 ویوه: ۳۹۶، ۳۸۸، ۳۷۷، ۳۷۶، ۳۷۵
 ویلهلم شروود: ۲۸۶
 ویاپتی: ۴۱
 ویتاندا: ۴۰
 ونیرزا: ۳۶
 ویلیام وول: ۶۰۰، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۵

ه

هال: ۵۲
 هابس: ۴۴۹، ۴۳۷، ۳۵۸، ۲۷۲، ۲۴۷، ۲۴۲
 ۴۵۵، ۴۵۴، ۴۵۳، ۴۵۲، ۴۵۱، ۴۵۰
 ۴۶۱، ۴۶۰، ۴۵۹، ۴۵۸، ۴۵۷، ۴۵۶
 ۴۶۸، ۴۶۷، ۴۶۶، ۴۶۴، ۴۶۳، ۴۶۲
 ۴۹۶، ۴۷۶، ۴۷۵، ۴۷۳، ۴۷۰، ۴۶۹
 ۵۵۴، ۵۲۳
 هانش: ۵۱۸
 هاروی: ۵۲۴
 هامان: ۵۴۶
 هامیلتون: ۶۰۰
 هانیسیوس: ۵۵۸

ناگارجونا: ۵۳، ۴۴
 نوزیفانس: ۲۶۱، ۲۴۸، ۷۶
 نوریس: ۴۸۳
 نیایا: ۳۹، ۳۸، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۵، ۲۴
 ۴۷، ۴۶، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰
 ۶۱، ۵۳، ۵۲، ۵۱
 نیروانا: ۲۸
 نیروایا: ۴۰
 نیکلای لانگه: ۱۷۱
 نیکلاورسما: ۳۶۰
 نیکلادوتروکور: ۳۶۰
 نیکلادوکو: ۳۷۰، ۳۶۹، ۳۶۸، ۳۶۷، ۳۶۶
 ۳۷۱
 نیوتن: ۵۷۸، ۴۷۷، ۴۳۷، ۳۹۱، ۳۷۵
 ۵۲۵، ۵۲۴، ۵۱۷، ۵۱۶، ۴۸۰، ۴۷۹
 ۶۰۰، ۵۶۵، ۵۲۷

و

واینر: ۵۴۶
 وایهینگر: ۵۴۷، ۵۳۳، ۵۳۱
 واسگودوگاما: ۳۶۶
 واگرام: ۳۰۰
 وایتس: ۲۰۷، ۱۷۷، ۱۷۴
 واتسیایانا: ۴۳
 وادا: ۴۰
 واسوباندهو: ۵۴، ۵۳، ۴۴، ۳۲، ۳۰
 واسیلیف: ۱۴۲، ۳۰
 واردامنامهاویرا: ۲۹
 واتلی: ۵۹۹، ۵۹۷
 ودانتا: ۵۲، ۳۲، ۳۱، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۳

هندو: ۲۲	هارتلی: ۵۹۸
هوسرل: ۱۷	هراکلیتوس: ۱۵
هومر: ۶۳	هراکلیت افسی: ۹۴، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۸، ۶۷
هوسیک: ۱۷۷	۹۵، ۱۱۲، ۱۲۵، ۲۰۶، ۲۴۳، ۲۶۵
هیوم: ۴۹۰، ۴۸۹، ۴۸۸، ۳۶۰، ۳۴۰، ۲۷۳	۲۹۲، ۲۷۳
۴۹۳، ۴۹۱	هروفیلوس: ۸۷
هورات: ۳۹۶	هرون: ۲۱۹
هویگنس: ۵۲۴، ۴۷۹	هرمس: ۳۰۷
هیوم: ۵۵۱، ۵۴۷، ۵۴۴، ۵۴۳، ۵۳۵، ۵۳۴	هربت: ۵۴۶
۵۹۶	هرکولانوم: ۲۵۹
هینایاتا: ۴۴	هرزن: ۵۸۹، ۵۸۸
هیپوناس: ۶۸	هرشل: ۵۹۷، ۵۹۵
هیپپاس: ۷۴، ۷۰	هربارت: ۶۰۱، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰
	۶۲۲، ۶۲۱
ی	هزیود: ۶۳
یامولیک: ۲۹۴	هگل: ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۲۳، ۶۷
یاش: ۵۵۱، ۵۴۷	۱۶۷، ۲۱۵، ۲۵۹، ۵۱۰، ۵۴۳، ۵۴۶
یاکوشکین: ۵۸۵	۵۸۹، ۵۹۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴
یحیی بن عدی: ۳۰۷	۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰
یعتوب ادسی: ۲۸۴	۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۷
یوگا: ۵۲، ۲۶، ۲۳	هلمون: ۴۱۶



A.MAKOVELSKI
HISTOIRE
DE LA LOGIQUE



EDITIONS DU PROGRÈS
MOSCOU

