

## مقدمه:

رسالت منطق آن است که با تبیین قوانینی به ذهن کمک کند تا از خطا در استدلال مصون بماند. از آنجا که خطای در استدلال می تواند از سوی ماده یا صورت استدلال رخ دهد، بعد از بررسی قوانین و شرایط صورت استدلال در بخش قبل، در این بخش نوبت به بحث در مورد ماده استدلال یا به عبارت دیگر، بحث از «صناعات خمس»<sup>[1]</sup> می رسد.

منظور از مواد استدلال، مقدمات استفاده شده در استدلال بدون در نظر داشتن نحوه ترکیب آنها با همدیگر است. این مواد می توانند صادق باشند یا کاذب؛ یقینی باشند یا غیر یقینی و دیگر اقسامی که مورد بحث قرار خواهد گرفت.

با وجود اینکه مباحث صناعات خمس از مهم ترین و کاربردی ترین مباحث علم منطق می باشد، در برخی کتاب های متداول درسی حوزه های علمیه مانند شرح شمسیه<sup>[2]</sup> و حاشیه ملا عبدالله<sup>[3]</sup>، کمتر مورد توجه قرار گرفته شده است. در حالی که برخی بزرگان فلسفه، نسبت صناعات خمس به دیگر مباحث منطقی را به مانند نسبت واجب به مستحب دانسته اند. در این صورت اگر کسی در فراگیری این بخش از علم منطق کوتاهی کند، گویا واجب را رها کرده و رو به مستحب آورده است<sup>[4]</sup>. اما مرحوم مظفر، بحث صناعات خمس را به خوبی مورد توجه قرار داده و آن را با بیانی شیوا و روشن در کتاب «المنطق» بیان کرده اند.

در این درس، بعد از بیان مقدمه ای در مورد منطق صورت و منطق ماده، انواع استدلال از جهت ماده و هر کدام از صناعات خمس بیان می شوند. سپس مبادی حجت - یعنی مقدمات بی نیاز از بیان - و اقسام آنها به اجمال ذکر می شود تا در درس های بعد، به طور تفصیلی توضیح داده شوند.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. جایگاه صناعات خمس در مباحث علم منطق را بداند؛
2. به اهمیت صناعات خمس و اقسام آن آگاه شود؛
3. مواد و مبادی استدلال (حجت) را بشناسد و به نقش آنها در مختلف شدن نوع استدلال پی ببرد.

---

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «ملاک دسته بندی صناعات خمس و اهمیت آنها نزد حکما .»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. ملاک دسته بندی صناعات خمس و اهمیت آنها نزد حکما

این سینا در کتاب شفاء، استدلال را صنعتی می داند که برای رساندن غرضی تشکیل شده؛ و بر اساس ماده و صورتش مختلف می شود<sup>[1]</sup>. البته ملاک او در تقسیم بندی صناعات خمس، مواد به کار رفته در مقدمات استدلال است<sup>[2]</sup>.

خواجه طوسی در شرح همین قسمت از اشارات، صناعات خمس را براساس اینکه هر استدلال، چه هدفی را دنبال می‌کند، این گونه تقسیم می‌کند<sup>[3]</sup>:

ابن سینا، استدلال را به ساختمانی تشبیه می‌کند که باید علاوه بر آن که دارای شکل هندسی کاملی است، مواد سازنده اش نیز خوب و محکم باشند. او می‌نویسد:

«همانطور که هر سازنده ای باید بداند که کدامین صورت (شکل هندسی) برای برآوردن غرضش مفید است و کدام غیر مفید، و نیز کدام مواد محکم هستند یا متوسط یا پوچ، استدلال کننده نیز باید بر احوالات استدلال از جهت نتیجه دادن یا نتیجه ندادن صورت آن، و نیز مواد تشکیل دهنده استدلال آگاه باشد<sup>[4]</sup>».

قطب الدین رازی در شرحش بر «حکمة الإشراف» سهروردی می‌نویسد که فراگیری «برهان منطق» واجب و دیگر مباحث از مستحبات است<sup>[5]</sup>: «و المنطق بعضه فرض، و هو البرهان، لأنه لتكميل الذات، و بعضه نفل، و هو ما سواه من أقسام القياس، لأنه للخطاب مع الغير. و من أتقن المنطق فهو على مدرجة من سائر العلوم<sup>[6]</sup>».

هر چند ممکن است ظاهر عبارت تنها اشاره به اهمیت برهان داشته باشد، اما باید دانست که برای توانائی بر اقامه برهان، باید به دیگر صناعات خمس نیز آگاهی پیدا کرد.

## 2. تفاوت ماده و مبدأ

مواد (مقدمات) استدلال، به اعتبار چگونگی تصدیق آنها و بر اساس استقرار، هشت قسم شدند:

یقینیات، مظنونات، مشهورات، وهمیات، مسلمات، مقبولات، مشبهات و مخیلات.

این مقدمات از دو حال خارج نیستند: یا نیاز به اثبات دارند و یا نیازی به آن ندارند. اگر ماده ای در هر یک از هشت دسته فوق، محتاج اثبات و بیان نباشد «مبدأ»، و اگر نیازمند استدلال باشد، فقط «ماده» نامیده می‌شود. بنابراین هر میدئی، ماده است ولی هر ماده نمی‌تواند مبدأ باشد<sup>[7]</sup>.

در نتیجه، بین مصادیق این دو اصطلاح، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است.

## 3. بطلان تسلسل در استدلالات نظری

هر انسانی بالوجدان می‌یابد که برخی امور را می‌داند و نسبت به برخی امور جهل دارد. تبدیل شدن مجهولات او به معلومات، مبتنی بر تکیه بر معلوماتی غیر از مجهولات ذهنی فرد پژوهشگر است. زیرا اگر خود مجهولات بخواهند علت برای علم به مجهول شوند دور پیش می‌آید و اساساً جهل نمی‌تواند منشأ دانائی باشد.

حال تصور کنید که برای تبدیل یک تصور یا تصدیق مجهول، از تصور یا تصدیقی کمک بگیرید که خود برای معلوم شدن نیازمند دیگری باشد و آن دیگری نیز برای معلوم شدن محتاج به مرتبه ای قبل تر باشد و این سلسله تا بی نهایت ادامه بیابد. در این صورت سلسله ای از مجهولات در کنار هم قرار می‌گیرند و با وقوع چنین تسلسلی، انسان هیچ گاه

به معلومی دست نمی‌یابد. چنین تسلسلی باطل و محال است. دلیل بطلان چنین تسلسلی، علم ما به دانستنی هائی است که همگان بدان دانائی باور دارند. همه باور دارند که حداقل به حالات نفسانی خود - که دغدغه های فکری و شک های روانی از جمله همین احوال است - علم دارند<sup>[8]</sup>.

#### 4. اصطلاحات مربوط به صناعات خمس در منطق ارسطویی

در منطق کلاسیک (ارسطویی) بحث از مواد، هم در قلمرو تعریف و هم در عرصه استدلال طرح شده است. مباحث مقولات عشر (قاطیغوریاس) به مواد تعریف و مباحث صناعات خمس به مواد استدلال می‌پردازد<sup>[9]</sup>.

برای آگاهی بیشتر در مورد موقعیت صناعات خمس در منطق کلاسیک می‌توان نگاهی به کتاب ارغنون ارسطو افکند. ارغنون (لاتین Organon؛ از اصل یونانی *ὄργανον*: به معنی ابزار و وسیله) نامی است که شاگردان ارسطو بر شش رساله از تألیفات او در علم منطق نهادند. جمع‌آوری این رساله‌ها به این شکل در زمان امپراطوری روم شرقی انجام گرفت. این شش رساله عبارت اند از:

« 1. مقولات» یا «قاطیغوریاس» (لاتین *Categoriae*؛ از اصل یونانی *Κατηγορίαι*؛ *Katēgoriai*) در آن ارسطو تمام آنچه را که وجود دارد به ۱۰ دسته تقسیم می‌کند که آن را مقولات عشره خوانند.

« 2. عبارت» یا «قضایا» یا «باری ارمیناس» (لاتین *De Interpretatione*؛ از اصل یونانی *Περὶ Ἑρμηνείας*؛ *Peri Hermeneias*)

« 3. قیاس» یا «تحلیل القیاس» یا «آنالوطیقای اول» (لاتین *Analytica Priora*)

« 4. برهان» یا «آنالوطیقای دوم» (لاتین *Analytica Posteriora*)

« 5. جدل» یا «طوبیقا» (لاتین *Topica*)

« 6. مغالطه» یا «سوفسطیقا» (لاتین *De sophisticis elenchis*)

بعدها برخی از شارحان ارسطو دو کتاب دیگر او را نیز بر آن افزودند:

«خطابه» یا «ریطوریکا» (لاتین *Ars Rhetorica*؛ از اصل یونانی *Τέχνης Ρητορικής*؛ *Technēs Rhetorikēs*)

«شعر» یا «بویطیقا» (لاتین *Poetica*؛ از اصل یونانی *Περὶ ποιητικῆς*)

5. واژه شناسی «صناعات خمس»

این اصطلاح مرکب از دو کلمه عربی می‌باشد: خمس به معنای پنج و صناعت که در لغت عرب معاصر این گونه معنا شده است: «صِنَاعَةٌ: [صنع]. (س). اِنْتِاج، تَوْلِيد، اِنْتِشاء، صِنْعَةٌ<sup>[10]</sup>»

صناعت در زبان فارسی، به معنای هنر، تکنیک، حرفه، ساختن، صناعت، صنع، فن، کاری که در آن نیاز به فکر باشد، یا علمی که مربوط به چگونگی عمل باشد معنا شده است<sup>[11]</sup>.

معنای واژه «صناعت» در اصطلاح نامه‌ها این گونه نقل شده است:

فرانسوی: *Technique* («*metier*: art»؛ صناعات خمس، *Les cinq arts* (logique, dialectique rhetorique, poetique, sophistique)).

انگلیسی: *art* (صناعات خمس، *craft, technique*؛ «: art» (The five arts (logic, dialectics, rhetoric, poetics, sophistic)).<sup>[12]</sup>

- [1] و نقول: إن الاستدلال صنعة ماء، تؤدي إلى غرض. و كل صنعة فإنها تتعلق بمادة و صورة ، و بحسب اختلاف كل واحد من المادة و الصورة يختلف المصنوع في الصنعة. (ابن سينا، حسين بن عبدالله؛ الشفاء (المنطق) ؛ ج ٢، ص ٦ )
- [2] ابن سينا، حسين بن عبدالله؛ شرح الإشارات و التنبيهات؛ ج ١، ص ٢٨٧ .
- [3] شرح الإشارات و التنبيهات؛ ج ١، ص ٢٨٨ .
- [4] الشفاء (المنطق)؛ ج ٢، ص 6.
- [5] در برخی کتب منطقی (مانند شرح المنطق سید کمال حیدری، ج ٤، ص ١٠) این مطلب به خود شیخ اشراق نسبت داده شده است که درست نیست .
- [6] رازی، قطب الدین؛ شرح حکمة الإشراق؛ ص ٢٨ .
- [7] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ٢؛ ص ٣٤١ .
- [8] ر.ک: شفاء (منطق)؛ ص ٥؛ الجوهر النضید؛ ص ٣٠١ .
- [9] منطق؛ ٢؛ ص ٣٤١، پورقی .
- [10] صینی، محمود اسماعیل؛ المکنز العربی المعاصر؛ ص ٦٤ .
- [11] تارنمای واژه باب، فرهنگ عمید، واژه «صناعت» .
- [12] تهانوی، محمد علی؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ ج ٢، ص ١٠٩٧ .
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

مؤلف از مقدماتی است که قبولشان واجب است:

برهانیات

مؤلف از مشهورات و تقریریات است: جدلیات

مؤلف از مضمونات و مقبولات (غیر مشهوره و شبیه

مشهوره) است: خطابیات

قیاس

واقعا هم حق است: برهان

واقعا حق نیست: مغالطه

حق بودن این جزم معتبر

است

مفید یقین جازم

است:

مفید یقین جازم

است

استدلال

حق بودن این جزم معتبر نیست: جدل

مفید یقین جازم نیست: خطابه

مفید یقین نیست: شعر

## دانشنامه:

قلب، عقل عملی، عقل مستقیم، حسن سلیم، علم اخلاق، حس باطنی، ضمیر، قضایای مشهور / مشهورات، تأدیبات  
صلاحیه، ملکه، تصدیق، نفس، مرحوم مظفر، فضایل، رذایل، حسن و قبح افعال.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## صناعات خمس [2]

مقدمه

کتاب منطق در سه بخش تنظیم شده است:

بخش اول: مباحث مقدماتی و بحث تصورات [3].

بخش دوم: مباحث تصدیقات [4]؛ شامل قضایا و حجت [5] از نظر هیئت.

بخش سوم: مباحث صناعات خمس.

صناعات خمس [6] از مهم ترین بحث های منطقی و مشتمل بر پنج بحث برهان [7]، جدل [8]، خطابه [9]، مغالطه [10] و شعر [11] است. اصلی ترین مبحث آن بحث از برهان است که به خاطر شناخت بهتر آن، لازم است دیگر مباحث نیز مورد توجه قرار گیرند [12].

قبل از بیان تعریف و اقسام هر کدام از صناعات، لازم است نقش ماده و صورت در استدلال و شکل گیری هر کدام از صناعات پنجگانه مورد بررسی قرار گیرد.

## منطق صورت و منطق ماده

استدلال ابزاری است برای تبدیل تصدیق مجهول به معلوم. پس انسانی که بخواهد به تصدیق و اذعان نو دست بیابد، به ناچار باید به سراغ استدلال بیاید.

برای تحقق یک استدلال درست، دست کم دو شرط اساسی لازم است:

انتخاب معلومات مناسب و صحیح؛

تنظیم و صورت بندی درست آنها.

فقدان هر کدام از این دو شرط، مانع رسیدن به حقیقت می شود. به عبارت دیگر، برای کشف مجهول تصدیقی [13] از طریق فکر [14] باید ساختمانی از استدلال بنا کرد که هم از جهت مهندسی و هم از جهت مصالح تشکیل دهنده آن، دارای اعتبار کافی و لازم باشد. همگان می دانند که نه هر نقشه ای و نه هر ماده ای، نمی تواند برای ساختن یک بنای منظم کافی باشند.

به ساختمان های استدلالی زیر توجه کنید:

الف: کتاب ارزان کمیاب است. هر کمیابی گران است. بنابراین کتاب ارزان گران است.

ب: علی انسان است. هر انسانی ستمگر است. پس علی ستمگر است.

ج: صبح انعکاس لبخند توست، انعکاس لبخند تو اجازه زندگی است؛ بنابراین صبح اجازه زندگی است.

در مثال (الف)، با توجه به آنکه صورت استدلال نادرست است و حد وسط [15] تکرار نشده، نتیجه استدلال نادرست است. در مثال (ب) نیز نتیجه نادرست است. اما دلیل نادرستی آن از جانب صورت استدلال نیست. بلکه نادرستی آن مربوط به استفاده از موادی است که از اتقان برخوردار نیستند. در کبرای استدلال گفته شده است که «هر انسانی ستمگر است» که چنین مقدمه ای درست نمی باشد. مثال (ج) نیز با توجه به این که هیچ تصدیق و اذعانی به همراه ندارد، تنها کاربردش جایی است که هدف از چنین استدلالی تنها برانگیختن احساسات باشد و تصدیقی برای آن در نظر نگرفته باشند.

منطق دانان با توجه به رسالتی که بر عهده گرفته اند - یعنی ارائه روشی برای جلوگیری از خطا در اندیشه - بر خود لازم دانسته اند که علاوه بر تبیین قوانینی در مورد صورت استدلال، در مورد مواد استدلال ها نیز بحث کنند.

از این رو، مباحث منطق بر دو بخش منطق صورت و منطق ماده تقسیم می شود. بخشی که متکفل خطاسنجی «صورت فکر» در عرصه تعریف و استدلال می شود منطق صوری و بخشی که عهده دار سنجش خطا در «ماده فکر» می شود، منطق مادی نامیده شده است.

در باب پنجم و ششم کتاب در مورد صورت استدلال به طور کامل صحبت شد. تمام سعی در آن باب بر این بود که مشخص شود که یک استدلال با توجه به صورت و هیئتش دارای چه انواعی می باشد و چه شرایطی باید رعایت شود تا یک استدلال عقیم نبوده و به اصطلاح منتج باشد. ولی توجهی به این نبود که ماده این استدلال صادق است یا کاذب، اگر صادق است یقینی است و یا ظنی و نکاتی دیگری که می تواند در مورد ماده استدلال مورد نظر قرار گیرد.

آنچه در باب هفتم کتاب «دروس فی علم المنطق» [16] مورد بحث قرار گرفته است، ناظر به منطق مادی است. یعنی با توجه به اینکه چنین صحیح در صورت استدلال نمی تواند شرط کافی برای رسیدن به نتیجه درست باشد، ماده یک استدلال جدای از اینکه صورت و هیئت استدلال چگونه است، باید دارای چه شرائطی باشد؟

## انواع استدلال از جهت ماده [17]

غرض از تشکیل قیاس [18] و استدلال مختلف است. تشکیل یک قیاس گاه برای رسیدن به یک حقیقت بوده و انتظار است که برای استدلال کننده یا مخاطبش مفید یقین [19] باشد. و گاه تنها برای قانع کردن مخاطب است و گاه برای تحریک او برای انجام یک عمل خاص نیک یا بد.

طبیعی است که برای رسیدن به هر کدام از این غرض‌ها، لازم است مقدمات خاصی مورد استفاده قرار گیرند. منظور از استفاده کردن از مقدمات خاص این نیست که صورت و هیئت قیاس تغییر کند تا مقدمه خاص بدست بیاید. بلکه چه بسا صورت قیاس همان شکل اول<sup>[20]</sup> باشد، ولی همین شکل برای اغراض مختلفی می‌تواند به کار رود. آنچه در اینجا باعث تغییر و تفاوت می‌شود، ماده استدلال است که با تغییر ماده و بدون در نظر گرفتن تغییری در صورت، استدلال دچار دگرگونی شده و هدف خاص گوینده را برآورده می‌کند. گاهی استدلالش را برهانی می‌کند و گاه جدلی و گاه خطابی یا دیگر صناعات خمس. و این ماده می‌تواند صادق باشد و یا کاذب؛ یقینی باشد و یا ظنی و... .

به عبارت دیگر، تحقق هر یک از صناعات خمس (برهان، جدل، مغالطه، شعر و یا خطابه) وابسته به تغییر در مواد قضایای استدلال است.

به طور کلی، منشأ تقسیم استدلال (حجت) از لحاظ ماده بر پنج قسم برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر این سه عامل است:

اختلاف و تفاوت مقدمات از حیث یقین آور بودن و یقین آور نبودن؛

اختلاف مقدمات از حیث یقینی بودن و یقینی نبودن نتیجه آنها؛

اختلاف در اغراض چنین استدلال که به طور مثال برای رسیدن به حقیقت است و یا اقناع مخالف.

بنابراین آنچه در این باب مورد بحث قرار می‌گیرد، بررسی انواع مواد استدلال و غرض‌های مختلفی است که استدلال‌کننده از آنها برای رسیدن به هدفش بهره می‌گیرد.

مصنف در اینجا لازم دانسته اند که قبل از ورود به بحث صناعات خمس، با توجه به نقشی که یقینی بودن یا یقینی نبودن مقدمات در نوع استدلال و نتیجه آن دارند، به عنوان یک مبحث مقدماتی به بحث از مبادی حجت بپردازند.

## مبادی حجت

مقدمات به کار رفته در استدلال از دو صورت خارج نیست: یا نیازمند به بیان و استدلال هستند، و یا واضح بوده و بی‌نیاز از بیان می‌باشند.

مقدمات نیازمند به بیان و استدلال نیز به ناچار باید منتهی به مقدماتی شوند که بی‌نیاز از بیان و استدلال باشند. در غیر این صورت، انسان هیچ‌گاه به هیچ علمی دست نمی‌یابد.

این مطلب را با مثال زیر، بیشتر می‌توان توضیح داد:

فرض کنید گزاره «الف ب است» مجهول باشد و برای استدلال بر آن گفته شود که «الف ب است» چون «ب ج است». و گزاره «ب ج است» نیز خود نظری باشد و گزاره «ج د است» استدلال آن باشد و این زنجیره ی قضایای نظری بخواهد تا بی‌نهایت ادامه یابد. لازمه این ادامه یافتن استدلال‌ها تا بی‌نهایت، تسلسل<sup>[21]</sup> در استدلال است که چنین تسلسلی باطل می‌باشد؛ زیرا در این صورت هیچ‌گاه انسان به علم نخواهد رسید و همه قضایا باید برایش مجهول می‌ماند. در حالی که «مجهول بودن همه قضایا» خلاف وجدان است و هر فردی به بداهت می‌داند که همه ی قضایا برای او مجهول نیست و اموری نیز برای او معلوم هستند<sup>[22]</sup>.

به مقدماتی که بی‌نیاز از بیان و استدلال هستند و قضایای نظری منتهی به آنها می‌شوند، «مبادی حجت» یا «مبادی مطالب» گفته می‌شود.

مبادی حجت به اعتبار چگونگی تصدیق در آنها و بر اساس استقراء، مشتمل بر هشت صنف هستند:

یقینیات<sup>[23]</sup>، مظنونات<sup>[24]</sup>، مشهورات<sup>[25]</sup>، و همیات<sup>[26]</sup>، مسلمات<sup>[27]</sup>، مقبولات، مشبهات<sup>[28]</sup> و مخیلات<sup>[29]</sup>.

در مقدمه صناعات خمس، این هشت صنف به همراه اقسام و انواعشان، بیان خواهند شد.

- 
- [1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۰۶-۲۱۰.
- [2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «واژه شناسی صناعات خمس.»
- [3] ر.ک: دانش نامه.
- [4] ر.ک: دانش نامه.
- [5] ر.ک: دانش نامه.
- [6] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اصطلاحات مربوط به صناعات خمس در منطق ارسطویی.»
- [7] ر.ک: دانش نامه.
- [8] ر.ک: دانش نامه.
- [9] ر.ک: دانش نامه.
- [10] ر.ک: دانش نامه.
- [11] ر.ک: دانش نامه.
- [12] حیدری، سید کمال؛ شرح المنطق؛ ج ۴، ص ۲۰.
- [13] ر.ک: دانش نامه.
- [14] ر.ک: دانش نامه.
- [15] ر.ک: دانش نامه.
- [16] اگر چه کتاب «دروس فی علم المنطق» برگرفته از کتاب «المنطق» است، اما نحوه چینش باب ها مقداری متفاوت است. به عنوان مثال، صناعات خمس در این کتاب باب هفتم است اما در «المنطق» باب ششم می باشد.
- [17] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تفاوت ماده و مبدأ.»
- [18] ر.ک: دانش نامه.
- [19] ر.ک: دانش نامه.
- [20] ر.ک: دانش نامه.
- [21] ر.ک: دانش نامه.
- [22] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «بطلان تسلسل در استدلالات نظری.»
- [23] ر.ک: دانش نامه.
- [24] ر.ک: دانش نامه.
- [25] ر.ک: دانش نامه.
- [26] ر.ک: دانش نامه.
- [27] ر.ک: دانش نامه.
- [28] ر.ک: دانش نامه.
- [29] ر.ک: دانش نامه.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت



ترجمه درس [1]

صناعات خمس

مقدمه

الباب السابع

الصناعات الخمس

تمهيد

تقدّم [2] أنّ للحجّة مادّة و صورة. و البحث عنها يقع من كلتا الجهتين .

باب هفتم، صناعات خمس

مقدمه

پیش از این گفتیم: حجت ماده و صورتی دارد. و از هر دو جهت درباره آن بحث می شود .

و ما تقدّم فی «الباب السادس» کان بحثاً عنها من جهة صورتها، أی: هیئة تألیفها، علی وجه لو تألّفت الحجّة بحسب الشروط التي للهيئة وكانت مقدماتها «أی: موادها» مسلمة صادقة كانت منتجاً لا محالة، أی: كانت نتیجتها صادقة تبعاً لصدق مقدماتها.

و آنچه در باب ششم گذشت، بحث درباره حجت از جهت صورت آن بود. یعنی هیئت تألیف حجت به گونه ای که اگر حجت بر اساس شروطی که برای هیئت آن است تألیف شود و مقدمات (= مواد) آن نیز مسلم و صادق باشند، در این صورت آن حجت قطعاً منتج می باشد؛ یعنی نتیجه آن به تبع صدق مقدماتش، صادق خواهد بود.

و قد حلّ الآن الوفاء بما وعدناک به من البحث عن الحجّة من جهة مادّتها [3]. و المقصود من المادّة مقدماتها فی أنفسها مع قطع النظر عن صحة تألیفها بعضها مع بعض. و هی تختلف من جهة الاعتقاد بها و التسليم بصدقها و عدمها، و إن كانت صورة الحجّة واحدة لا تختلف :

و اکنون زمان آن فرارسیده است که به وعده خود عمل نمائیم. و درباره حجت از جهت ماده آن بحث کنیم. مقصود از ماده، مقدمات حجت فی نفسه و با قطع نظر از صحت تألیف آنها با یکدیگر است. این مقدمات از جهت اعتقاد به آنها و پذیرش صدقشان و عدم اعتقاد و پذیرش صدق متفاوت اند، اگر چه صورت حجت یکسان باشد و تفاوت نکند .

فقد تكون القضية التي تقع مقدمة مصدقاً بها، و قد لا تكون. و المصدّق بها قد تكون یقینیّة، و قد تكون غیر یقینیّة، علی التفصیل الذی سیأتی [4].

مثلاً گاهی قضیه ای که مقدمه حجت واقع می شود مورد تصدیق است، و گاهی مورد تصدیق نیست؛ و قضیه مورد تصدیق گاهی یقینی و گاهی غیر یقینی است، که تفصیل آن خواهد آمد.

و بحسب اختلاف المقدمات، و بحسب ما تؤدّی إليه من نتائج، و بحسب أغراض تألیفها، تنقسم الحجّة إلى البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة. و البحث عن هذه الأقسام الخمسة أو استعمالها هی «الصناعات الخمس»، فیقال - مثلاً - : صناعة البرهان، صناعة الجدل... و هكذا.

حجت با توجه به گوناگونی مقدمات و نتیجه ای که ارائه می دهد، و با توجه به هدفی که از تألیف حجت مورد نظر است، به پنج قسم تقسیم می شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه. بحث از این اقسام پنجگانه یا کاربرد آنها «صناعات خمس» نامیده می شود. مثلاً گفته می شود: صناعت برهان، صناعت جدل و به همین ترتیب.

و قبل الدخول في بحثها واحدة واحدة نذكر من باب المقدّمة أنواع القضايا المستعملة في الحجّة و أقسامها [5]. أو فقل حسب الاصطلاح العلمي «مبادئ الحجّة». ثم نذكر بعد ذلك الصناعات في خمسة فصول .

پیش از آنکه به بحث و گفتگو از یکایک این صناعت ها بپردازیم، به عنوان مقدمه انواع گوناگون قضایا را که در حجت به کار می رود و به دیگر سخن «مبای حجت ها» را ذکر می کنیم. و پس از آن صناعت ها را در طی پنج فصل بیان می کنیم.

مبای حجت

مبای الحجّة

سبق أن قلنا في تصدير [6] الباب الخامس: أنه لا يجب في كلّ قضية أن تطلب بدليل و حجّة، بل لابدّ من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنية عن البيان و إقامة الحجّة .

مبای حجت

در آغاز باب پنجم گفتیم: لازم نیست برای هر قضیه در پی دلیل و حجت باشیم؛ بلکه سرانجام قطعاً به قضایایی خواهیم رسید که بی نیاز از بیان و اقامه حجت می باشد.

و السرّ في ذلك: أنّ موادّ الحجّة - سواء كانت يقينية أو غير يقينية - إما أن تكون في حدّ نفسها مستغنية عن البيان و إقامة الحجّة، بمعنى أنّه [7] ليس من شأنها أن تكون مطلوبة بحجّة، و إما أن تكون محتاجة إلى البيان. ثمّ هذه الأخيرة المحتاجة لابدّ أن ينتهي طلبها إلى مقدّمات مستغنية بنفسها عن البيان و إلّا لزم التسلسل في الطلب إلى غير النهاية .

راز این مطلب آن است که ماده حجت - خواه یقینی باشد و خواه غیر یقینی باشد - یا خود به خود بی نیاز از بیان و اقامه حجت است، بدین معنا که در شأنش نیست که توسط حجت به دست آید، و یا آن که نیاز به دلیل و حجت دارد. و اگر از نوع دوم باشد، ناچار باید به مقدماتی که بی نیاز از بیان است، منتهی شود؛ و در غیر این صورت سلسله ادله تا بی نهایت ادامه خواهد یافت.

و هاتیک [8] المقدّمات المستغنية عن البيان سمّيت «مبایء المطالب» [9] أو «مبایء الحجّة». و هي ثمانية أصناف: يقينيات، مظنونات، مشهورات، وهميات، مسلمات، مقبولات، مشبهات، مخيلات. و نذكرها الآن بالتفصيل.

مقدماتی که بی نیاز از بیان است، «مبایء مطالب» یا «مبای حجت» نامیده می شود، و بر هشت قسم اند:

يقينيات، مظنونات، مشهورات، وهميات، مسلمات، مقبولات، مشبهات و مخيلات.

اکنون به شرح هر یک از این اقسام می پردازیم.

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸ .

[2] دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۶۱ .

[3] در نسخه کتاب دروس فی علم المنطق آمده است «مادته»، اما با توجه این که واژه «قیاس» که در متن اصلی مرحوم مظفر آمده بود، با نظر آقای منتظری در همه درس تبدیل به «حجت» شده است، بنابراین ضمیرها نیز - مانند آنچه در بقیه متن رعایت شده است - باید به ضمیر مؤنث «ها» تبدیل شوند .

[4] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۳۴ .

[5] به احتمال زیاد، مراد از دو اصطلاح «انواع و اقسام»، تنوع در عبارت و یا به عبارتی دیگر، عطف تفسیری باشد؛ نه اینکه «اقسام» اشاره به صناعات خمس، و انواع اشاره به گونه های مواد استدلال باشد). آموزشیار .

[6] تصدیق از «صدر» گرفته شده است. در کتاب لغت «صدر» به معنای بالاترین یا مقدم ترین قسمت هر شیء، یا اول هر کار گفته شده است. تصدیق به معنای «کمر بند شتر که برای کنترل بار آن به سینه و بدنش بسته می شود» آورده شده است. به نظر می رسد تصدیق در این درس کنایه از شروع و ابتدای درس باشد. ر.ک: بستانی، فواد افرا؛ فرهنگ

ابجدی؛ (واژه تصدیق) / فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج 7، ص 94 / مهنا، عبد الله علی؛ لسان العرب؛ ج 12، ص 11.

[7] ضمیر شأن.

[8] هات [هیت]: اسم فعل است بمعنای (اعطنی): ببخش و یا بده؛ «هات یا رجل و هاتی یا امرأه و هاتیا یا رجلان و یا امرأتان و هاتوا یا رجال و هاتین یا نساء.»

تیک- مٹ تائیک، ج اولئیک: اسم اشاره مؤنث برای اشاره به متوسط است و گاهی بر سر آن هاء تنبیه می آید مانند: هاتیک). فرهنگ ابجدی؛ ص 275، 944.

[9] مبادی جمع مکسر «مبدأ» است. مبدأ در اینجا به معنای قضیه و مقدمه ای است که سرمنشأ معلومات علمی دیگر معلومات است و یا به عبارت دیگر؛ مقدمات دیگر به آنها برمی گردند. مطالب نیز جمع «مطلب» به معنای خواسته است. در کتب منطقی دو نوع خواسته وجود دارد: خواسته های اصلی که با ادات پرسشی «ما، هل و لم» سؤال می شوند و خواسته های فرعی که با دیگر ادات چون «ای و متی و ...» پرسیده می شوند. (ر.ک: حلی، محمد بن یوسف؛ الجوهر النضید؛ ص 304-309).

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## پژوهش و تمرین:

1. در مورد نسبیت یا عدم نسبیت اخلاق تحقیق کنید.

( جوادی آملی، عبدالله؛ مبادی اخلاق در قرآن؛ ص 119 / مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری؛ ج 21، ص 225)

2. تفاوت حال و ملکه در مسایل اخلاقی چیست؟

(حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج 4، ص 142)

3. ماهیت گزاره های اخلاقی، اخباری است و یا انشایی؟

(ابوالقاسم زاده، مجید؛ «ماهیت گزاره های اخلاقی از دیدگاه استاد جوادی»؛ رواق اندیشه، ش 46، ص 100-112)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. برای تحقق یک استدلال صحیح، دو شرط اساسی نیاز است: انتخاب مواد صحیح برای استدلال و چینش صحیح صورت آن.

2. بحث از ماده استدلال مربوط به منطق مادی، و بحث از صورت استدلال مربوط به منطق صوری است. این بخش از کتاب، عهده دار بحث از منطق مادی است.

3. استدلال از جهت ماده بر پنج قسم است: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر. به این اقسام پنجگانه، «صناعات خمس» گفته می شود.

4. آنچه باعث تقسیم صناعات خمس به اقسام مذکور شده است عبارت است از: نوع مقدمات در یقینی بودن یا یقینی نبودن؛ نوع نتیجه ی بدست آمده از مقدمات که یقینی باشد یا غیر یقینی؛ و نیز هدفی که از چیدمان استدلال مورد نظر است.

5. مقدمات حجت یا بی نیاز از بیان و استدلال اند و یا نیازمند به آن. در صورتی که این مقدمات نیازمند به استدلال باشند، به ناچار باید منتهی به مقدماتی شوند که آنها مستغنی از بیان می باشند.

6. به مقدماتی که بی نیاز از بیان هستند «مبادی مطالب» یا «مبادی حجت» گفته می شود .

7. مبادی حجت عبارتند از: یقینیات، مظنونات، مشهورات، و همیات، مسلمات، مقبولات، مشبهات و مخیلات.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

چنانچه هیئت یا صورت یک استدلال دارای شروط لازم برای صحت استدلال باشند، آنگاه استدلال تام و نتیجه صادق خواهد بود.

درست

نادرست

مقدمات یک استدلال، بدون در نظر گرفتن صحت تألیف آنها با یکدیگر چه نام دارد؟

الف) ماده

ب) صورت

ج) هیئت

د) حجت

کدام گزینه از ملاکهای تقسیم حجت به صناعات خمس نمی باشد؟

الف) اختلاف در اغراض چنین استدلال

ب) اختلاف در صحت تألیف مقدمات

ج) اختلاف مقدمات از حیث یقین آور بودن

د) اختلاف مقدمات از حیث یقینی بودن نتیجه

کدام گزینه از صناعات خمس به شمار می رود؟

الف) قیاس

ب) حجت

ج) شعر

د) یقین

مقدماتی که بی نیاز از بیان و استدلال هستند، چه نام دارند؟

الف) قضایای نظری

ب) مبادی اقیسه

ج) مبادی مطالب

د) مقدمات تصویری

عبارت «لابد أن ينتهي طلبها إلى مقدمات مستغنية بنفسها عن البيان و إلا لزم التسلسل في الطلب إلى غير النهاية» درباره کدام گزینه است؟

الف) مواد حجت

ب) مبادی حجت

ج) صناعات خمس

د) مبادی مطالب

کدام گزینه در مورد و همیات صحیح است؟

الف) از اقسام صناعات خمس می‌باشند

ب) از اقسام مبادی مطالب می‌باشند

ج) همواره نیازمند بیان و استدلال می‌باشند

د) همواره به مقدمات بی‌نیاز از بیان منتهی می‌شوند

کدام گزینه از مبادی حجت به‌شمار نمی‌رود؟

الف) مغالطات

ب) مظنونات

ج) مشبهات

د) مخیلات

مقدمات یک استدلال همواره بی‌نیاز از بیان و استدلال می‌باشند.

درست

نادرست

## مقدمه:

در درس گذشته گفته شد که مبادی حجت بر هشت قسم است. اولین قسم مبادی حجت یقینیات نام دارد. یقین در علوم مختلف با واژه های مختلفی به کار می‌رود. مثلا در اصول فقه به جای آن از واژه «قطع» استفاده کرده و از فردی که دارای قطع باشد به عنوان «قطاع» یاد می‌کنند. اما در علم منطق یقین معمولا در کنار سه واژه ظن، شک و وهم دیده می‌شود. ظن اعتقاد بیش از پنجاه درصد، شک اعتقاد مساوی به دو طرف قضیه و وهم اعتقاد کمتر از پنجاه درصد به مضمون قضیه است.

یقین به معنای مطلق جزم است که دارای دو اصطلاح می‌باشد. یقین به معنی اعم و یقین به معنی اخص. هر چند رکن اصلی هر دوی آنها این است که در کنار اعتقاد جازم به مضمون قضیه، به کذب نقیض نیز جزم وجود دارد، اما یقین به معنی اخص دارای شرایط ویژه ای است که آن را از یقین به معنی اعم متمایز می‌سازد.

چه بسا افراد به قضایایی یقین دارند که آن قضایا با خارج مطابق نیستند؛ یا اینکه یقین آنها برگرفته از اعتماد به دیگران است. یقینی که برگرفته از اعتماد دیگران بوده باشد، در معرض زوال است و نمی‌تواند پایدار باشد. بنابراین دانشمندان منطق در یقین به معنی اخص گفته اند که چنین یقینی نباید جهل مرکب یا تقلیدی باشد.

یقین به معنی اخص یا بدیهی است و یا نظری. یقینیات بدیهی که نزد عقل حاضر بوده و نیاز به استدلال ندارند، بر شش قسم می‌باشند که در درس های آینده مورد بررسی قرار می‌گیرند.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. معانی اصطلاحی یقین و تفاوت آنها را بداند؛

2. شروط یقین به معنی أخص را بیان کند؛

3. قضایای بدیهی و نظری را تعریف کند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## دانش افزایی:

1. معنای لغوی «یقین»

یقین از ماده «یقن» است. لسان العرب آن را این گونه معنا می کند:

الْيَقِينُ: الْعِلْمُ وَ إِزَاحَةُ الشَّكِّ وَ تَحْقِيقُ الْأَمْرِ، وَ قَدْ أُيِّنَ يُؤَيِّنُ إِيقَانًا، فَهُوَ مُؤَيَّنٌ، وَ يَوْنٌ يَبْنِي بِنَاءً، فَهُوَ يَقْنٌ. وَ الْيَقِينُ: نَقِيضُ الشَّكِّ، وَ الْعِلْمُ نَقِيضُ الْجَهْلِ، تَقُولُ عَلِمْتُهُ يَقِينًا<sup>[11]</sup>.

فرهنگ ابجدی نیز یقین را به معنای برطرف ساختن شك و باور کردن، و نیز دانشی که از راه بینش و یا استدلال بدست آید معنا کرده است<sup>[12]</sup>.

2. مراد از «اعتقاد بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل»

گفته شد که یکی از ارکان و عناصر اصلی در تحقق یقین به معنی أخص آن است که همراه اعتقاد به مضمون قضیه، اعتقاد دومی نیز وجود داشته باشد که «نقیض قضیه امکان ندارد». این اعتقاد دوم که به عدم امکان نقیض قضیه تعلق گرفته است، گاهی بالفعل است و گاهی در قوه نزدیک به بالفعل شدن است.

به عبارت دیگر، در برخی مواقع فرد جازم، به این عدم امکان نقیض التفات دارد و گاهی از چنین توجهی غافل است. البته این غفلت به گونه ای است که با اندک توجهی، متوجه خواهد شد که نقیض این قضیه امکان ندارد.

مثلا وقتی به فردی گفته شود:  $2+2=4$ ، او به مضمون چنین قضیه ای یقین دارد که حاصل جمع دو با دو، چهار می شود و نیز می داند که محال است نتیجه این جمع سه یا پنج باشد. ولی در برخی اوقات به محال بودن چنین نتیجه ای - که حاصل جمع دو با دو نمی تواند پنج باشد - توجه دارد که در این صورت او «بالفعل» می داند نقیض قضیه مورد نظر ممکن نیست، و گاهی به محال بودن این نتیجه توجه ندارد، اما با اندک تأملی متوجه می شود که به استحاله چنین نتیجه ای یقین دارد. در این صورت او با «قوه ای قریب به بالفعل شدن» یقین دارد که نقیض قضیه مذکور امکان ندارد<sup>[13]</sup>.

بنابر این اعتقاد دوم که عبارت باشد از «اعتقاد به عدم امکان نقیض قضیه»، گاهی بالفعل است و گاه «بالقوة القريبة من الفعل» است که با اندک تأملی حاصل شده و به فعلیت می رسد<sup>[14]</sup>.

3. اعتقاد تحقیقی و تقلیدی

در یک تقسیم بندی می توان اعتقاد یقینی را به دو نوع اعتقاد تحقیقی و تقلیدی دسته بندی کرد. اعتقاد تحقیقی اعتقادی است که با تحقیق و استدلال بدست آمده است و اعتقاد تقلیدی مبتنی بر اعتماد به سخن کارشناس می باشد.

هر چند این دو باور هر دو در یقینی بودن شبیه هستند اما از جهتی دیگر با هم تفاوت دارند. اعتقادی که به خاطر پیروی از دیگران به وجود آمده باشد هر چند مورد یقین هم باشد، اما چون از راه علم به سبب واقعی آن نبوده است می تواند زائل شود، اما اعتقاد تحقیقی به خاطر اینکه با آگاهی بر مقدمات و استدلال بدست آمده، قابل زوال نیست<sup>[15]</sup>.

4. شمارش اصول یقینیات

در شمارش اصول یقینیات که به عنوان مبادی برهان نیز مطرح می شود، بین منطق دانان مسلمان اختلاف وجود دارد.

«فارابی دو دسته از قضایا را مبادی برهان شمرده است: الحاصل بالطباع (اولیات) و الحاصل بالتجربة (مجربات). اما شیخ الرئیس و تابعان او این مبادی را شش دسته دانسته اند: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات، فطریات<sup>[6]</sup>».

تفاوت در این شمارش ها مربوط به اختلاف آراء آنان در «معیار مبدأ برهان» است .

معیار ارسطو که از او به عنوان پایه گذار منطق تدوینی یاد می شود این است که هر قضیه ای بدون حد وسط معلوم باشد، مبدأ برهان است. اما فارابی تنها قضایایی را بدیهی می داند که بدون قیاس معلوم باشند. رأی ابن سینا و پیروانش نیز بر این معیار قرار گرفته است که مبدأ برهان قضیه ای است که حد وسط نداشته باشد و یا اگر دارای حد وسط باشد، آن را بتوان بدون رنج استدلال بدست آورد. (عدم تجشم استدلال<sup>[7]</sup>).

خواجه طوسی در الجوهر النضید شش مورد بیان شده را از مبادی برهان می شمارد. اما بعد از بحث از آنها می نویسد:

«و الأخیرتان (حدسیات و فطریات) لیستا من المبادی بل و اللتان قبلهما أيضا (متواترات و مجربات) و العمدة هی الأولیات<sup>[8]</sup>».

علامه حلی در شرح عبارت خواجه، دلیل اینکه حدسیات و فطریات و متواترات و مجربات از مبادی برهان نیستند را «توقف بر حد وسط و مبدأ بودن برای دیگر مبادی» محسوب می کند<sup>[9]</sup>.

[1] مهنا، عبد الله علی؛ لسان العرب؛ ج ۱۳، ص ۴۵۷ .

[2] بستانی، فواد افرام؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۱۰۰۳ .

[3] ر.ک: حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۲۵ .

[4] محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۱۱ .

[5] جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن؛ ص ۲۳

[6] سلیمانی امیری، عسگری؛ منطق پیشرفته؛ ص ۶۵ .

[7] ر.ک: منطق پیشرفته؛ ص 75 .

[8] حلی، حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید؛ ص ۳۱۳ .

[9] «و هذه الأربعة لیست من المبادی لتوقفها علی وسائل و مبادئ غيرها و لأنها غیر عامة لاختلاف العقلاء فیها و المعتمد إنما هو الأولیات فإن المحسوسات أيضا غیر مشتركة بین العقلاء» . (الجوهر النضید؛ ص ۳۱۳) .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانشنامه:

یقین، معنای لغوی، معنای اصطلاحی، اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات، فطریات، جهل مرکب، مبادی حجت، نقیض، قضیه، تصدیق، قیاس، علت تامه، حصر عقلی، استقراء.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

شرح درس [1]

## 1. یقینیات

### معانی یقین [2]

قسم اول از قضایای هشت گانه در مبادی حجت [3]، یقینیات هستند. یقینیات قضایایی هستند که برای نفس، تصدیق [4] یقینی می آورند. یقین در لغت [5] به معنای جزم است [6]. اما در اصطلاح [7] دارای دو معنا می باشد.

الف) یقین به معنی اعم؛

ب) یقین به معنی اخص.

یقین به معنی اعم، عبارت است از: مطلق اعتقاد جازم.

یعنی مطلق اینکه انسان به حکمی از احکام و نسبتی از نسبت ها، جزم و قطع پیدا کند؛ چه این جزم مطابق با واقع باشد یا نه، و بر فرض مطابقت با واقع چه از روی تقلید حاصل شده باشد یا از روی اجتهاد و استدلال. پس چنین یقینی شامل جهل مرکب [8] و تقلید نیز می شود.

اما یقین به معنی اخص، اعتقاد جازم و تصدیق نفسانی ویژه ای است که به خاطر دارا بودن شرایطی، از یقین به معنی اعم متمایز می شود.

این شرایط عبارتند از:

1. اعتقاد، مطابق با واقع باشد. با این شرط، جهل مرکب خارج می شود؛ یعنی قضایایی که هر چند فرد به آنها جزم دارد، اما مطابقت با واقع ندارند. این جزم در اصطلاح «جهل مرکب» نامیده می شود. یعنی فرد فکر می کند به چیزی علم دارد و علم خود را نیز درست و مطابق با واقع می پندارد، اما برخلاف این پندار او، واقع به گونه ای دیگر است. مانند کسی که فکر می کند حالا روز است و احتمال خطای در علمش را نیز نمی دهد، ولی حالا شب باشد.

جهل مرکب یعنی اینکه: «او نمی داند؛ و لیکن از این نادانی اش بی خبر است و فکر می کند می داند». جزم ناشی از جهل مرکب از یقینیات به معنی اخص شمرده نمی شود.

2. احتمال نقیض [9] قضیه [10] داده نشود. اعتقادی که در یقین به معنی اخص است، باید به طور صددرصد باشد و هیچ احتمال خلافی در آن داده نشود. با این شرط «ظن» خارج می شود. مانند اینکه فرد اعتقاد دارد که «علی فردا به دانشگاه می آید»، اما در مورد رخ دادن نقیض آن شک دارد و یا احتمال وقوعش را می دهد. یعنی درصدی - کم یا زیاد - احتمال می دهد که «علی فردا به دانشگاه نیاید.»

3. اعتقاد از روی تحقیق باشد نه تقلید. یعنی این که یقین از راه استدلال به دست آمده باشد. در قضایای تقلیدی، فرد به خاطر اعتماد به کارشناس، حالت جزم به قضیه دارد، اما چون این یقین از روی استدلال و تحقیق نیست، از یقینیات محسوب نمی شود.

مراد از یقین در قضایای بدیهی، یقین به معنی اخص است. یقینی که در آن به مطلق جزم در اعتقاد کفایت نشده و شرایط فوق نیز وجود داشته باشند. بنابراین یقیناتی که چنین شرایطی را نداشته باشند از محل بحث خارج هستند.



## دو عنصر پایه در یقین به معنی أخص

با توجه به آنچه بیان شد، در یقین به معنی أخص دو عنصر پایه وجود دارد:

1. همراه اعتقاد به مضمون قضیه، اعتقادی دیگری نیز وجود دارد. این اعتقاد دوم عبارت است از اینکه حکم همین است که در قضیه آمده و نقیض مضمون قضیه ممکن نیست. ضمیمه شدن اعتقاد دوم گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه القریبه من الفعل است که با اندکی تأمل به فعلیت می رسد [11]. یعنی وقتی من اعتقاد دارم که علی فردا به دانشگاه می آید، در کنار آن، این اعتقاد نیز وجود دارد که امکان ندارد او فردا به دانشگاه نیاید). بدین وسیله ظن خارج می شود، زیرا مطلق اعتقاد در ظن نیز وجود دارد.

نکته: باید توجه داشت که این ویژگی در همه یقین ها وجود دارد و منحصر به یقین به معنای أخص نیست. به عبارت دیگر، این اعتقاد دوم که در کنار اعتقاد به مضمون قضیه قرار می گیرد و باعث جزم در اعتقاد می شود، در یقین به معنی أعم نیز وجود دارد. پس هنگامی می توان گفت یک اعتقاد جزئی و یقینی است که در مورد نقیضش هیچ درصدی از احتمال وقوع، امکان نداشته باشد.

2. امکان زوال و نابودی اعتقاد دوم وجود نداشته باشد.

در یک دسته بندی می توان اعتقادات جزئی را به دو دسته تقسیم کرد: اعتقادات زوال پذیر (ناپایدار) و اعتقادات زوال ناپذیر (ماندگار و پایدار).

برخی اعتقادات جزئی - مانند اعتقادات برآمده از تقلید - ممکن است در اثر مرور زمان از بین بروند؛ زیرا چنین جزئی در اثر تحقیق بدست نیامده و سبب مؤثر در یقینی شدن آن، اعتماد به کارشناس و متخصص است. این گونه از اعتقادات جزئی زوال پذیر هستند.

اما وقتی جزم در اعتقاد، ناشی از تحقیق و چیدن یک قیاس [12] منظم و صحیح باشد، این اعتقاد زوال نخواهد داشت و پایدار می ماند؛ زیرا این اعتقاد مبتنی بر چارچوب محکمی به نام استدلال بوده و به مانند معلولی است که از علتش تخلف نمی کند. مانند اینکه «هر معلولی علتی دارد» یا «اجتماع نقیضین باطل است»؛ هرگاه کسی نسبت به چنین قضیه ای یقین پیدا کرد، اگر همه انسان ها هم بگویند که معلولی می تواند بدون علت محقق شود یا این که نقیضین قابل اجتماع هستند، او نخواهد پذیرفت. زیرا این اعتقاد یقینی و تصدیق به چنین قضایایی در اثر علت تامه اش [13] که همان مقدمات استدلالی هستند، محقق شده و فرد بخواهد یا نخواهد، معلول از علت تامه اش تخلف نکرده و اعتقاد یقینی که معلول استدلال است پابرجا می ماند [14].

در یقین به معنی أخص، یقین باید از نوع دوم یعنی اعتقاد زوال ناپذیر باشد - و نه اعتقاد تقلیدی - تا ارزش علمی و یقینی داشته باشد.

نتیجه: یقین به معنی أخص عبارت است از «باور جازم صادق ثابت».

## اقسام یقینات

گفته شد که یقین معتبر در یقین به معنی أخص، یقینی است که با اسباب و علل به وجود آمده باشد و نه یقین حاصل از تقلید.

این اسباب اعتقاد یقینی خود بر دو گونه هستند. برخی از آنها نزد عقل آشکار و روشن هستند و برخی نزد عقل غائب هستند که برای رسیدن به آنها نیاز به فکر و اندیشه است.

بررسی دو مثال:

یقین به بطلان دور، مبتنی بر بطلان اجتماع نقیضین است؛ زیرا اگر وجود چیزی متوقف بر خودش باشد، لازمه اش آن است که قبل از محقق شدنش وجود داشته باشد تا خود را ایجاد کند، و از سوی دیگر قبل از خودش نباید وجود داشته باشد تا تحصیل حاصل رخ ندهد. بطلان اجتماع نقیضین که سبب یقین به بطلان دور است، نزد عقل واضح و بدیهی بوده و نیازمند به استدلال نیست.

اما برخی از یقینیات مبتنی بر قضایایی هستند که خود نیازمند به فکر و تأمل بوده اند. مثلاً دانشمندی بعد از تحقیق و مطالعه، یقین به معنی آخص یافته است که «جهان حادث است». یقین او به این قضیه، مبتنی بر مقدماتی است که نیازمند فکر و اندیشه هستند. مقدماتی مانند: «جهان متغیر است و هر متغیری حادث است». این مقدمات نیز خود مبتنی بر مقدمات دیگری هستند تا مورد یقین قرار گیرند. البته باید توجه داشت که قضایای نظری در نهایت به قضایای بدیهی منتهی می شوند. (زیرا در غیر این صورت، انسان به هیچ چیز علم پیدا نمی کرد.)

پس با وجود اینکه هر دو قضیه مورد یقین قرار گرفته اند، اما سبب یقین به «بطلان دور» بدیهی و نزد عقل حاضر است و سبب یقین به «حدوث جهان» نزد عقل حاضر نبوده و نیازمند به فکر و استدلال است تا به یک قضیه یقینی تبدیل شود. اگر اسباب قضایای یقینی نزد عقل آشکار نباشند، به آنها قضایای یقینی نظری یا اکتسابی می گویند، و اگر اسباب آنها نزد عقل حاضر باشند، بدیهی نامیده می شوند؛ چه بدهت آنها بالذات باشد و از اول بدیهی باشند و یا بدهتشان بالعرض و با استدلال حاصل شده باشد [15].

بنابر این قضایایی که عقل نسبت به آنها یقین دارد، خود بر دو قسم هستند:

(الف) بدیهی: قضایایی که اولاً و بالذات نزد عقل بدیهی هستند و نیاز به استدلال و بیان ندارند.

(ب) نظری: قضایایی که ثانیاً و بالعرض و به وسیله استدلال بدیهی می شوند.

قضایای بدیهی که بدون استدلال نزد عقل حاضر هستند، اصول و ریشه های یقینیات خوانده می شوند که عبارتند از:

اولیات [16]، مشاهدات [17]، تجربیات [18]، متواترات [19]، حدسیات [20]، فطریات [21].

باید توجه داشت که این شمارش بر اساس حصر عقلی [22] نبوده و با استقراء [23] بدست آمده است [24].

بعد از واضح شدن معنای مورد نظر از یقینیات و شمارش اقسام آن، هر کدام از این اقسام در درس های آینده توضیح داده می شود.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۳.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش نامه.

[6] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «معانی لغوی یقین».

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش نامه.

[9] ر.ک: دانش نامه.

[10] ر.ک: دانش نامه.

[11] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مراد از اعتقاد بالفعل او بالقوة القریبة من الفعل».

[12] ر.ک: دانش نامه.

[13] ر.ک: دانش نامه.

[14] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اعتقاد تحقیقی و تقلیدی.»

[15] به نظر می رسد که منظور از یقینیاتی که ذاتا بدیهی هستند اولیات و منظور از یقینیاتی که بالعرض و با استدلال بدیهی شده اند، یقینیاتی مانند مجربات و حدسیات و ... هستند که مبتنی بر قیاس مرکب خفی می باشند نه قضایایی که با استدلال های دشوار مورد یقین واقع شده اند. (آموزشیار.)

[16] ر.ک: دانش نامه .

[17] ر.ک: دانش نامه .

[18] ر.ک: دانش نامه .

[19] ر.ک: دانش نامه .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] ر.ک: دانش نامه .

[22] ر.ک: دانش نامه .

[23] ر.ک: دانش نامه .

[24] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «شمارش مبادی یقینیات.»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

ترجمه درس [1]

۱. یقینیات

معانی یقین

الأول: اليقينيّات

اول [اولین از مبادی حجت]: یقینیات

أَنَّ لليقين معنيين: اليقين بالمعنى الأعمّ؛ و هو مطلق الاعتقاد الجازم، و اليقين بالمعنى الأخصّ و هو الاعتقاد الجازم الذي لايجتمل النقيض المطابق للواقع لا عن تقليد. و المقصود باليقين هنا هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركّب و لا الظنّ و لا التقليد و إن كان معه جزم .

[ در آغاز کتاب گفتیم] یقین دو معنا دارد: ۱. یقین به معنای اعم که عبارت است از مطلق اعتقاد جازم. ۲. یقین به معنای اخص، که عبارت است از اعتقاد جازمی که احتمال نقیض آن وجود ندارد، مطابق با واقع است و از روی تقلید به دست نیامده است. و مقصود از یقین در اینجا، همین معنای اخیر [دوم] است؛ و از این رو جهل مرکب، گمان و نیز تقلید را اگر چه توأم با جزم و قطع باشد، شامل نمی شود.

دو عنصر پایه در یقین به معنی اخص

توضیح ذلک أنّ اليقين بالمعنى الأخصّ يتقوم من عنصرين:

توضیح اینکه: قوام یقین به معنای اخص به دو عنصر است :

الأول: أن ينضم إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاد ثانٍ - إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل - أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه. و هذا الاعتقاد الثاني هو المقوم لكون الاعتقاد جازما، أي: اليقین بالمعنى الأعمّ.

نخست اینکه همراه با اعتقاد به مضمون قضیه، اعتقاد دیگر - بالفعل یا به صورت قوه نزدیک به فعل - وجود داشته باشد به اینکه نفی و بطلان مضمون آن قضیه، ممکن نیست. و همین اعتقاد دوم است که اعتقاد را جازم می کند<sup>[2]</sup>، یعنی مقوم یقین به معنای اعم می باشد.

و الثاني: أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله. و إنما يكون كذلك إذا كان مسببا عن علته الخاصة الموجبة له، فلا يمكن انفكاكه عنها .

و دوم اینکه زوال این اعتقاد دوم ممکن نباشد. و در صورتی چنین خواهد بود که این اعتقاد از علت خاصی که آن را ایجاد کرده، پدید آمده باشد، و در این صورت، هرگز از آن علت جدا نمی شود.

#### اقسام یقینیات

و لأجل اختلاف سبب الاعتقاد من كونه حاضرا لدى العقل أو غائبا يحتاج إلى الكسب، تنقسم القضية اليقينية إلى بديهية، و نظرية كسبية تنتهي لا محالة إلى البديهيات.

و قضیه یقینی، به لحاظ آنکه گاهی سبب اعتقاد به آن نزد عقل حاضر، و گاهی غائبی است که نیازمند به کسب می باشد، به بدهی و نظری کسبی تقسیم می شود. و قضایای نظری لزوماً به بدهیات منتهی می شوند .

فالبديهيات - إذن - هي أصول اليقينية، و هي على سة أنواع بحكم الاستقراء: أوليات، مشاهدات، تجريبات، متواترات، حدسيات، فطريات .

بنابراین، بدهیات اصول و پایه یقینیات را تشکیل می دهند، و به حکم استقراء بر شش نوع هستند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات، فطریات.

---

[1] در ترجمه درس از این منبع استفاده شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۱۹ .

[2] «اعتقاد را جازم می کند» به این معناست که اگر باور به عدم امکان نقیض نباشد، اعتقاد جازم بدست نمی آید. پس آنچه مقوم اعتقاد یقینی و جازم است که با نبودش، دیگر اعتقاد جازمی وجود ندارد، همین باور به عدم امکان نقیض است. (آموزشیار).

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

به معنی اعم: مطلق اعتقاد جزمی. (هر چند جهل مرکب یا تقلیدی باشد).

معنای یقین

۱. مطابق با واقع باشد.

به معنی اخص: اعتقاد جزمی که دارای سه شرط باشد:

۲. احتمال نقیض آن داده نشود.

۳. از روی تقلید نباشد



## آزمون ۲

اصول یقینیات از اقسام کدام گزینه به‌شمار می‌روند؟

الف) صناعات خمس

ب) مبادی حجت

ج) مبادی تصویری

د) قضایای نظری

مطلق اعتقاد جازم، چه نام دارد؟

الف) اعتقاد

ب) بدیهی

ج) یقین به معنی اعم

د) یقین به معنی اخص

کدام گزینه از موارد یقین به معنی اعم نمی‌باشد؟

الف) ظن مطابق با واقع

ب) قطع حاصل از تقلید

ج) یقین غیرمطابق با واقع

د) جزم حاصل از جهل مرکب

کدام یک از شرایط یقین به معنی اخص، در جهل مرکب وجود ندارد؟

الف) اعتقاد جازم باشد

ب) همراه تصدیق نفسانی باشد

ج) اعتقاد مطابق با واقع باشد

د) احتمال نقیض قضیه داده نشود

تفاوت یقین به معنی اعم و یقین به معنی اخص در این نکته است که در یقین به معنی اخص احتمال نقیض قضیه داده نمی‌شود ولی در یقین به معنی اعم این احتمال وجود دارد.

درست

نادرست

قضایای یقینی به معنی اخص، همواره بدیهی بوده و نیاز به استدلال ندارند.

درست

نادرست

مراد از یقین در بحث از قضایای «یقینیات» چیست؟

الف) مطلق اعتقاد

ب) یقین مطابق واقع

ج) یقین به معنی اعم

د) یقین به معنی اخص

کدام گزینه از اقسام بدیهیات شمرده می‌شود؟

الف) مشهورات، تجربیات، فطریات

ب) حدسیات، متواترات، مسلمات

ج) اولیات، تجربیات، حدسیات

د) مشاهدات، مضمونات، همیات

## مقدمه:

در درس قبل گفته شد که اصول یقینیات [1] مشتمل بر شش قسم هستند: اولیات، مشاهدات، تجربیات [2]، متواترات [3]، حدسیات [4] و فطریات [5].

این درس به بررسی اولیات و مشاهدات می پردازد. مراد از اولیات قضایایی هستند که عقل برای اذعان به آنها، به جز تصور طرفین آنها و نسبت بین آنها، نیاز به چیز دیگری نداشته و به آسانی آنها را تصدیق می کند. البته همان طور که از شیخ الرییس [6] نیز نقل می شود، از آنجا که فهم و تصور طرفین قضایا نسبت به همگان یکسان نیست، اولیات خود بر دو قسم جلی و خفی تقسیم می شوند.

قسم دیگری که در این درس بحث خواهد شد، مشاهدات هستند؛ قضایایی که تصدیق آنها با واسطه حواس ظاهری یا باطنی صورت می پذیرد و بدون این وساطت، عقل نمی تواند به آنها اذعان داشته باشد؛ مانند تصدیق به سفید بودن این کاغذ.

مشاهدات نیز بر دو قسم حسیات و وجدانیات هستند که تعریف هر کدام با ذکر مثال در شرح درس مورد بحث قرار می گیرد.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. اولیات را تعریف کند؛

2. تفاوت اولیات جلی و خفی را با مثال بداند؛

3. با حس ظاهر و باطن و تفاوتشان آگاه شود؛

4. مشاهدات و انواع آن را بشناسد.

---

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش نامه .

## دانش افزایی:

### 1. تفاوت بدیهیات و اولیات

باید توجه داشت که بداهت غیر از اولی بودن است؛ زیرا بدیهی عبارت از امری است که ذهن به روشنی متوجه آن می‌شود، ولیکن اولی امری است که علاوه بر بداهت، این خصوصیت را داراست که هرگز قابل شک و تردید نبوده و بر فرض شک، که فرض محال است، هیچ راهی برای استدلال بر آن وجود نداشته باشد، یعنی شک در آن مرادف با شک در امکان حصول معرفت یقینی و در نتیجه سقوط در ورطه سفسطه است.

به عنوان مثال: بطلان دور، که در اثبات بداهت شکل اول از آن استفاده شده، امری بدیهی است، لیکن اولی نیست، از این رو بر بطلان دور بر اساس اصل اولی امتناع اجتماع نقیضین، برهان اقامه می‌شود<sup>[1]</sup>.

### 2. عدم احتیاج عقل به سبب خارجی در تصدیق اولیات

توجه به این نکته ضروری است که وقتی گفته می‌شود حکم و تصدیق در اولیات به هیچ چیز جز عقل نیاز ندارد، بدین معنا نیست که تصور اجزاء نیز به چیزی جز عقل محتاج نباشد. بلکه چه بسا تصور اجزاء قضیه، متوقف بر حس یا علم حضوری و یا حتی تعریف باشد<sup>[2]</sup>.

زیرا هر چند عقل مدرک کلیات است و قوای دیگر در این ادراک نقشی ندارند، اما این منافاتی ندارد که تصور اجزای اولیات از امور حسی باشد. مثلاً حکم «سفیدی غیر از سیاهی است» یک حکم اولی است و عقل در تصدیق و حکم به مغایرت بین سفیدی و سیاهی نیازمند به حس نیست، اما تا وقتی که قوه حس سیاهی و سفیدی را احساس نکند، عقل نمی‌تواند حکم کند که آن دو مغایر با هم هستند<sup>[3]</sup>. بنابراین حکم و تصدیق به اولیات تنها از ناحیه عقل است<sup>[4]</sup> و نیازمندی عقل به اموری چون حس و علم حضوری در تصور اجزای برخی از اولیات، ضرری به اولی بودنشان نمی‌رساند، چر که عقل پس از تصور اجزای قضیه بی‌درنگ به آنها حکم می‌کند<sup>[5]</sup>.

### 3. اصل امتناع تناقض

یکی از مصادیق اولیات «اصل امتناع تناقض» است. فیلسوفان در میان اولیات برای این اصل حساب جداگانه ای باز کرده و آن را مقدم بر همه قضایا و مبنای همه آنها دانسته‌اند. لذا آن را «ام القضا یا» و «اول الأوائل» نامیده‌اند. زیرا از نظر آنان سایر اولیات و بدیهی‌های پنج‌گانه دیگر و نیز همه قضایای نظری بر این اصل مبتنی هستند. به گفته ارسطو، تبیین هر قضیه‌ای بر این اصل مبتنی است. البته بیان ارسطو اختصاص به اصل امتناع تناقض ندارد، بلکه توصیفی عام برای مبادی برهان است؛ ولی برای نشان دادن مصداق آن اصل امتناع تناقض را مطرح می‌کند. به تعبیر صدر المتألهین انکار این اصل سقوط در شکاکیت است<sup>[6]</sup>. یا اصل امتناع تناقض در میان قضایای علمی به منزله واجب الوجود در میان موجودات امکانی است.

این اصل دارای دو مضمون است: «دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند (امتناع اجتماع دو نقیض)» و «دو نقیض با هم رفع نمی‌شوند (امتناع ارتفاع دو نقیض)<sup>[7]</sup>».

### 4. اولیات شرطیه

هر قضیه از دو طرف تشکیل شده است. اگر حملیه باشد، شامل «موضوع و محمول» و اگر شرطیه باشند شامل «مقدم و تالی» خواهد بود. در اولیات که قسمی از بدیهیات هستند، همین که دو طرف قضیه و نسبت بین آنها تصور شوند، عقل بدون اینکه نیاز به سبب داشته باشد، حکم بیان شده در قضیه را مورد تصدیق قرار می‌دهد. مثال‌های کتاب «المنطق» فقط در مورد قضایای حملیه است، اما از آنجا که طرفین قضیه می‌توانند مقدم و تالی باشند که در ضمن قضیه شرطیه آمده‌اند، لازم بود مثالی هم در مورد این گونه قضایا ذکر شود.

اگر در یک قضیه شرطیه، تصور مقدم و تالی و نسبت بین آن دو در قضایای شرطیه اتصالی یا انفصالی، برای تصدیق به حکم ایجابی یا سلبی کافی باشد، آن قضیه شرطیه بدیهی اولی است. بنابراین اولیات، یا حملی هستند یا اتصالی و یا انفصالی<sup>[8]</sup>.



مانند :

شرطیه اتصالی: «ان كان هذا أبيض فليس بأسود»؛

شرطیه انفصالی: «الشيء إما واجب وإما غير واجب.»

5. تعریف اولیات و تقسیم آن در نظر ابن سینا

ابن سینا در اشارات، اولیات را این گونه تبیین می کند:

«فأما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف إلا على وقوع التصور و الفطنة للتركيب، و من هذا ما هو جلي للكل لأنه واضح تصور الحدود، و منها ما ربما خفي و افتقر إلى تأمل لخباء في تصور حدوده فإنه إذا التبس التصور التبس التصديق، و هذا القسم لا يتوعد على الأذهان المشتعلة النافذة في التصور<sup>[9]</sup>».

خلاصه سخن این است که: اولیات قضایایی هستند که عقل صریح آنها را لذاته و لغریزته تصدیق کرده و ضروری می داند. و در این حکم نیاز به هیچ گونه سبب خارجی ندارد. پس هرگاه تعریف طرفین قضیه ای با حقیقت و کنهش برای عقل حاصل شود، تصدیق آن متوقف نیست مگر بر همان حصول تصور و آگاهی بر ترکیب این دو طرف. بنابراین اگر برخی قضایا نسبت به همه واضحند و برخی برای بعضی در خفاء قرار دارند، از آن جهت است که تصور کنه طرف و حد آن برای او حاصل نشده است که با حصول این حد، او نیز از تصدیق کنندگان می شود.

6. علت وضوح و خفای اولیات در بیان محقق طوسی

آنچه باعث اذعان عقل نسبت به حکم قضیه می شود، آگاهی و شناخت علت آن حکم می باشد. علت حکم، گاه در درون خود قضیه است و گاه شیئی خارجی است. در قضایای اولی، آنچه علت حکم است، اجزاء خود قضیه بوده و نیازی به علت خارجی نیست. اما همین علت درونی نیز، چه بسا به خاطر نقصان غریزه یا برخی عقاید و شبهات باطل، بر فرد مخفی مانده و باعث شود قضیه اولی برایش آشکار نباشد و به راحتی به آن حکم نکند.

محقق طوسی در این زمینه می گوید:

أقول: الحكم الذي له علة فهو إنما يجب إذا اعتبر مع علته و لا يجب بدون ذلك و الحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير و هو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلمته فهو يقيني و ما لا يعرف بعلمته فهو ليس يقيني سواء كان له علة أو لا و العلة قد يكون هي أجزاء القضية و قد يكون شيئاً خارجاً عنها و هو الحكم الأولي الذي يوجبها العقل الصريح لنفس تصور أجزاء القضية لا لسبب خارج فإن كانت أجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل، و إن لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره، و إذا توقف العقل في الحكم الأولي بعد تصور الأجزاء فهو إما لنقصان الغريزة كما يكون للبله و الصبيان، و إما لتدليس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما يكون لبعض العوام و الجهال<sup>[10]</sup>.

خلاصه سخن او این است که:

وقتی علت حکمی توسط عقل شناخته شود، آن حکم مورد قبول قرار می گیرد و آن حکم یقینی است و اگر علت آن شناخته نشود، یقینی نیست، چه علتی داشته باشد و یا این که برای آن علتی وجود نداشته باشد.

علتی که باعث قبول حکم و اذعان به آن می شود، گاه همان اجزاء قضیه است و گاهی چیزی خارج از آنهاست. در قضایای اولی، خود اجزاء قضیه علت تصدیق عقل واقع شده و عقل تنها به خاطر تصور خود اجزاء قضیه، حکمی که در قضیه بیان شده است را مورد قبول قرار می دهد.

تصور اجزاء قضیه و ارتباط آنها گاه به گونه ای واضح و روشن است که این روشنی فراگیر و همگانی است، و گاه تنها برای عده ای روشن بوده و برای دیگران خفاء دارد.

توقف عقل از قبول حکم و اذعان به آن در هنگام تصور اجزاء یک قضیه اولی، می تواند ناشی از این دو باشد:

(الف) نقصان غریزه؛ مانند افراد ابله یا افراد دیوانه که توانایی تصور خیلی از موضوعات را ندارند.

(ب) فریفته شدن فطرت با عقایدی که منجر به رویارویی فرد با اولیات گشته است؛ مانند آنچه برای افراد جاهل یا عوام رخ می دهد.

- 
- [1] جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ ص ۱۳۳ .
  - [2] سلیمانی امیری، عسکری؛ منطق پیشرفته؛ ص ۶۷ .
  - [3] به عبارت دیگر، عقل بدون کمک حس هیچ شناختی نسبت به رنگ ها ندارد. اما بعد از شناخت رنگ ها، بدون نیاز به حس یا هر سبب خارجی دیگری، به تنهایی می تواند حکم به مغایرت بین اعداد کند. (آموزشیار )
  - [4] منطق صدرایی؛ ج ۳، ص ۳۹۸ .
  - [5] منتظری، محمود؛ منطق؛ ص ۳۴۴ .
  - [6] «أول الأفعال عند التحليل و إنكاره إنكاره مبنی كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة بين الإيجاب و السلب فإنه إليه ينتهي جميع الأفعال عند التحليل و إنكاره إنكار لجميع المقدمات و النتائج». (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۱، ص ۹۰ .)
  - [7] منطق پیشرفته؛ ص ۷۷ .
  - [8] منطق پیشرفته؛ ص ۶۶ .
  - [9] ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الأشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)؛ ج ۱، ص ۲۱۵ .
  - [10] الأشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)؛ ج ۱، ص ۲۱۵ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانشنامه:

یقینیات، تجربیات، متواترات، حدسیات، فطریات، قضایا، شیخ الرییس، تصور، تصدیق، کل، جزء، نقیضین، شرایط تناقض، موضوع، محمول، واجب الوجود، واحد، قدیم، ارسطو، علم حضوری.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[بخش صوت](#)

شرح درس [1]

## الف) اولیات

### تعریف اولیات

اولیات، قضایایی [2] هستند که تصور [3] طرفین قضیه، همراه توجه به نسبت بین آنها، به تنهایی برای تصدیق [4] عقل کافی است.

توضیح بیشتر: اولیات قضایایی هستند که عقل انسان تنها به خاطر ذاتشان و بدون این که نیازی به سبب خارجی [5] باشد، به آنها تصدیق دارد و طبق آنها حکم می کند. به عبارت دیگر، اولیات قضایایی هستند که تصور اطراف آنها برای تصدیق و اذعان به آنها کافی است؛ زیرا همین که عقل موضوع [6] و محمول [7] و نیز نسبت بین آنها را تصور کند، بدون نیاز به واسطه دیگری قضیه را تصدیق می کند [8].

مانند:

الف: کل [9] از جزء [10] بزرگ تر است. تصور کل و تصور جزء، و نیز تصور نسبتی که بین آنهاست، به تنهایی در حکم به اینکه کل از جز بزرگ تر است، کافی است و نیاز به چیز دیگری نیست.

ب: اجتماع نقیضین [11] باطل است [12]. اگر کسی تصور صحیحی از نقیضین، مفهوم اجتماع آنها و شرایط تناقض [13] داشته باشد، به آسانی تصدیق می کند که دو نقیض نمی توانند اجتماع پیدا کنند و وقوع چنین جمعی باطل است.

ج: اگر این مداد سیاه باشد، دیگر سفید نیست [14]. در این قضیه شرطی نیز، تصور اجزاء قضیه به تنهایی کفایت می کند تا به حکم مورد نظر اذعان پیدا شود که سیاهی این مداد با سفیدی آن قابل جمع نیست و وقتی این مداد سیاه باشد، دیگر سفید نخواهد بود.

نکته: شاید تصدیق قضیه ای نزد عقل، بدیهی اولی باشد ولی تصور اطراف آن یا نسبت بین آنها محتاج به دقت و توجه نفس باشد. نیاز به چنین دقت و توجهی باعث خارج شدن قضیه از اولی بودن نمی شود؛ زیرا همان طور که در اسباب توجه [15] گفته شد، عدم تصدیق برخی از افراد نسبت به قضایای بدیهی - که به خاطر عدم تنبه، یا فقدان یا ضعف یکی از حواس رخ می دهد - خدشه ای به بدهت بدیهیات وارد نمی کند [16].

مثلا فردی پای راستش را درون اتاق و پای دیگر را بیرون اتاق نهاده است و می گوید: «اگر بهراستی اجتماع نقیضین باطل بود؛ پس چگونه من هم داخل اتاق هستم و هم داخل اتاق نیستم». پندار غلط او به این خاطر است که وی به شرایط تناقض آگاهی ندارد. یکی از شرایط حصول تناقض، وحدت موضوع و نیز اتحاد مکان است. اگر مراد او از اینکه من داخل اتاق هستم، وجود پای راست او در اتاق است، نقیضش عدم وجود پای راست او در اتاق است و نه عدم خودش. به تعبیر دیگر وی نیمی از خودش را کل فرض کرده و سپس دچار این توهم شده که وقتی نیمه ای از بدنش در اتاق است و نیم دیگر در اتاق نیست، پس اجتماع وجود و عدم او در اتاق و بیرون اتاق تحقق یافته است.

### انواع اولیات

اولیات خود بر دو قسم هستند: جلی و خفی [17].

منظور از اولیات جلی، قضایایی هستند که برای همگان وضوح دارند و همه مردم می توانند به آسانی طرفین آن قضایا را تصور کرده و نسبت به آنها حکم کنند. مانند مثال هایی که بیان گردید.

اما از آنجا که پی بردن به بدهت برخی قضایا برای همگان میسر نیست، بعضی از اولیات «خفی» هستند. زیرا تصور موضوع و محمول این قضایا (یا فقط یکی از طرفین آنها) برای همگان آسان نیست. مثلا قضایایی که مشتمل بر حمل صفات الهی بر واجب الوجود [18] هستند از اولیات خفی محسوب می شوند؛ مانند: «واجب الوجود واحد [19] است» یا «واجب الوجود قدیم [20] است».

کسی که بتواند مفهوم واجب الوجود را به درستی درک کند، به راحتی می‌فهمد که واجب الوجود، دو بردار نیست، پس واحد است؛ و یا اینکه نمی‌تواند محدود به زمان و مکانی باشد، پس ازلی و ابدی است. اما مفهوم «واجب الوجود» یا «قدیم بودن» برای بسیاری از عوام ناشناخته است و توان درک آن را ندارند. پس چنین بدیهیاتی برای آنان دارای پوشیدگی است و فهمیدنش مترتب بر کسب علوم خاص است.

ترجمه [21]

الف) اولیات

تعریف اولیات

أ. الأوَّلِیَّات

و هی قضایا یصدِّقُ بها العُقْلُ لذاتها، أی بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن یكون تصوّر الطرفين مع توّجه النفس إلی النسبة بینهما کافیا فی الحكم و الجزم بصدق القضیة، فکلّما وقع للعقل أن یتصوّر اجزاء القضیة علی حقیقتها وقع له التصدیق بها فوراً عندما یكون متوجّها لها. و هذا مثل قولنا «الکلّ أعظم من الجزء» و «التقیضان لا یجتمعان.»

الف) اولیات

اولیات قضایایی هستند که ذاتاً مورد تصدیق عقل هستند. یعنی عقل بدون نیاز به یک سبب بیرون از خود قضیه، آن را می‌پذیرد. بدین صورت که تصور طرفین قضیه همراه با توجه نفس به نسبت میان آنها، برای حکم و حصول قطع به صدق قضیه کفایت می‌کند. بنابراین هرگاه عقل اجزای قضیه [طرفین] قضیه را به طور صحیح تصور کند، بلافاصله هنگام توجه به آن، آن را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد. قضایایی مثل «کل بزرگتر از جزء است» و «تقیضان با هم جمع نمی‌شوند» از این قبیل اند.

انواع اولیات

و هذه «الأوَّلِیَّات» منها ما هو جلی عند الجميع إذ یكون تصوّر الحدود حاصلاً لهم جميعاً کالمثالین المتقدّمین، و منها ما هو خفی عند بعض لوقوع الالتباس<sup>[22]</sup> فی تصوّر الحدود، و متی ما<sup>[23]</sup> زال الالتباس بادر العقلُ إلی الاعتقاد الجازم.

برخی از اولیات نزد همگان روشن است، چراکه همه مردم تصویری از حدود آن نزد خود دارند. مانند دو مثال بالا. و برخی نزد بعضی از مردم پوشیده و پنهان است و منشأ این پوشیدگی و عدم وضوح، نداشتن تصویری روشن از طرفین قضیه است. و هرگاه تصور صحیحی از طرفین به دست آید، عقل بی‌درنگ اعتقاد جازم به آن پیدا می‌کند.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۹.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «عدم احتیاج عقل به سبب خارجی در تصدیق اولیات.»

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تفاوت بدیهیات و اولیات.»

[9] ر.ک: دانش نامه.

[10] ر.ک: دانش نامه.

[11] ر.ک: دانش نامه.

[12] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اصل امتناع تناقض.»

[13] ر.ک: دانش نامه .

[14] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اولیات شرطیه .»

[15] ر.ک: درس فی علم المنطق؛ ص ۱۹ .

[16] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «علت وضوح و خفای اولیات در بیان محقق طوسی .»

[17] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تعریف اولیات و تقسیم آن در نظر ابن سینا .»

[18] ر.ک: دانش نامه .

[19] ر.ک: دانش نامه .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۵ .

[22] التباس به معنای وجود پیچیدگی و غموض در لفظ یا کلام است که باعث گمراهی یا تحیر فرد می شود. (لبس) در کتب لغت دارای دو استعمال می باشد؛ به فتح لام به معنای مشتبه شدن امر، و به ضم لام به معنای پوشیدن است. البته معنای اصلی آن همان پوشیدن است که با توجه به پوشیدگی معنا در سخنان سخت و مبهم، در آنجا نیز کاربرد پیدا کرده است (آموزشیار). « لَيْسَ - لَيْسًا عَلَيْهِ الْأَمْرَ: کار یا امر بر او مشتبه شد، - لَيْسًا: او را به اشتباه انداخت. لَيْسَ - لَيْسًا الثَّوْبَ: جامه را پوشید، فَلَانًا » (بستانی، فواد افرام؛ فرهنگ ابجدی؛ ۷۴۸). واژه «التباس»، صرف «لبس» در باب افتعال است که به معنای پیچیدگی و غموض است. «التَّيْبَاسُ: [لبس]. (س). غُمُوضٌ، لَيْسٌ، ظُلْمَةٌ، اسْتِثْبَاهٌ، عَمَى، ضَلَالَةٌ، حَيْرَةٌ، دُجْنَةٌ، ضَلَالٌ، شَكٌّ، رَيْبٌ، إِشْكَالٌ» (اسماعیل صینی، محمود؛ المکنز العربی المعاصر؛ ص ۱۳). [23] «ما» بعد از «متی» زانده است؛ مانند: «متی ما تأت اعلمک .»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

## (ب) مشاهدات

## تعریف مشاهدات

قسم دوم از بدیهیات شش گانه منطقی که از مبادی یقینی می باشند، «مشاهدات» نام دارند که به آنها «محسوسات» نیز گفته می شود. مشاهدات قضایایی هستند که عقل به مجرد تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها، تصدیقشان نکرده و نیازمند واسطه ای به نام حس است تا با به کار گرفتن آن، قضیه را تصدیق نماید. دلیل این که به این گونه قضایا، محسوسات نیز گفته اند این است که بدون دارا بودن هر کدام از حواس، انسان از ادراک مربوط به آن حس محروم مانده و آن درک برای او حاصل نمی شود. از ارسطو<sup>[1]</sup> نیز چنین جمله ای نقل شده است که: «من فقد حسا فقد فقد علما»؛ یعنی اینکه هر کس حسی را از دست بدهد، دانش های مربوط به آن حس را نیز از دست داده است.

مثال: برای تصدیق قضیه «این گل خوشبو است»، عقل به تنهایی کافی نیست و نیاز است که از حس بویایی نیز کمک گرفته شود. و یا در قضیه «این صدا گوش نواز است»، لازم است حس شنوایی نیز واسطه در تصدیق قرار گیرد تا عقل به چنین قضیه ای اذعان پیدا کند.

و نیز در قضایایی مانند «من گرسنه ام» یا «من خداوند را دوست دارم» «حس باطنی و علم حضوری<sup>[2]</sup> به عقل کمک می کنند تا نسبت به آنها تصدیق داشته باشد.

## انواع مشاهدات

حس بر دو قسم است: حس ظاهری و حس باطنی.

حس ظاهری خود دارای پنج نوع است:

1. حس باصره (بینایی) برای حس رنگ ها؛

2. حس سامعه (شنوایی) برای حس صداها؛

3. حس ذائقه (چشایی) برای درک مزه ها؛

4. حس شامه (بویایی) برای درک بوها؛

5. حس لامسه (بساوایی) برای حس حرارت، برودت، نرمی، زبری و ....

مشاهداتی که با حس ظاهر درک می شوند، حسیات نامیده می شوند.

در انسان علاوه بر حس ظاهری، حس دیگری نیز وجود دارد که درک کننده احساسات درونی اوست. احساساتی مانند: من دارای فکر و اندیشه ام و می اندیشم، یا من شک دارم، یا درک حالاتی مثل گرسنگی و تشنگی، شادی و ناراحتی، درد و لذت. به این دسته از مشاهداتی که با حس باطن درک می شوند، وجدانیات گفته می شود.

با توجه به مثال هایی که برای مشاهدات بیان شد، این نکته روشن می شود که همه مشاهدات قضایایی شخصیه هستند. البته در مورد وجدانیات باید به این مطلب مهم نیز توجه داشت که وجدانیات ابتدا به صورت علم حضوری هستند، و آن گاه به وسیله قوه خیال، علم حضوری به علم حصولی تبدیل شده و به صورت قضایایی در می آیند که از تصدیقات بدیهی محسوب می شوند<sup>[3]</sup>.

با توجه به دسته بندی بالا، مشاهدات بر دو قسم هستند: حسیات و وجدانیات.

تعریف حسیات: مشاهداتی هستند که عقل به واسطه حس ظاهر یعنی یکی از حواس پنج گانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی یا لامسه) نسبت به آنها یقین و تصدیق می یابد.

تعریف وجدانیات: مشاهداتی هستند که عقل به واسطه حس باطن نسبت به آنها یقین و تصدیق می یابد.

بنابراین مشاهدات قضایایی هستند که تصور طرفین به تنهایی، برای تصدیق عقل کفایت نمی کند و علاوه بر آن، از حس بیرونی (حس ظاهری) یا از حس درونی (علم حضوری) نیز کمک گرفته می شود.

ترجمه<sup>[4]</sup>

(ب) مشاهدات

تعریف مشاهدات

## ب. المشاهدات

و تُسَمَّى أيضا «المحسوسات» و هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، و لا يكفي فيها تصوّر الطرفين مع النسبة، و لذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً.

## ب) مشاهدات

«مشاهدات» که «محسوسات» نیز خوانده می شوند، قضایایی هستند که عقل به واسطه آنچه با حواس خود ادراک می نماید، به آن حکم می کند، و تصور طرفین همراه با نسبت به تنهایی برای حکم به آن کافی نیست. و از این روست که گفته اند: هر که حسی را فاقد باشد، از نوعی علم محروم است.

## انواع مشاهدات

و الحسّ علی قسمین :

و حس بر دو قسمت است :

أ. ظاهر: و هو - علی ما قيل - خمسة أنواع: «البصر و السمع و الذوق و الشمّ و اللمس». و القضايا المتیقنة بواسطته تُسَمَّى «حسیّاتٍ» كالحکم بأن الشمس مضيئة؛ و هذه النار حارّة؛ و هذه الثمرة حلوة؛ و هذه الوردة طيبة الرائحة ... و هكذا.

« 1. حس ظاهر»، که - بنابر آنچه گفته شده است - بر پنج نوع است؛ بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه. قضایایی که به واسطه حس ظاهر مورد یقین و اذعان واقع می شوند «حسیات» نام دارد. مانند حکم به اینکه «خورشید پرتو افکن است»؛ و «این آتش گرم است» و «این میوه شیرین است» و «این گل خوشبو است» و به همین ترتیب.

ب. باطن: و القضايا المتیقنة بواسطته تُسَمَّى «وجدانیاتٍ»، كالعلم بأنّ لنا فكرة و خوفا و ألما و لذّة و جوعا و عطشا... و نحو ذلك.

« 2. حس باطن»، قضایایی که به واسطه حس باطن مورد یقین و اذعان واقع می شود «وجدانیات» نامیده می شود. مانند علم ما به اینکه فکر، ترس، درد، لذت، گرسنگی، تشنگی و اموری مانند آن داریم.

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۲۲، پاورقی 3.

[4] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۵ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. اولیات، قضایایی هستند که تصور طرفین قضیه، همراه توجه به نسبت بین آنها، به تنهایی برای تصدیق عقل کافی است.

2. اولیات بر دو قسم هستند. جلی و خفی. اولیات جلی، قضایایی هستند که تصور طرفین آنها برای همگان میسر است و بنابراین همگان با تصور طرفین چنین قضایایی و نسبت بین آنها، آن قضایا را تصدیق می کنند؛ مانند «کل از جزء

بزرگ تر است». اولیات خفی دارای طرفینی هستند که فهم آنها برای عموم آسان نیست؛ مانند «واجب الوجود قدیم است.»

3. قسم دوم یقینیات، عبارت است از مشاهدات. مشاهدات قضایی هستند که تصور طرفین و نسبت بین آنها به تنهایی، برای تصدیق عقل کفایت نمی کند و علاوه بر آن، از حس ظاهری یا از حس باطنی نیز کمک گرفته می شود.

4. انسان دارای دو حس است: حس ظاهر و حس باطن. منظور از حس ظاهر همان حواس معروف پنج گانه، یعنی بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه است و مراد از حس باطن، قوه ادراک درونی است که اموری مانند گرسنگی، تشنگی، محبت، درد و ... را درک می کند.

5. مشاهدات بر دو نوع هستند. حسیات و وجدانیات. حسیات، مشاهداتی هستند که به واسطه حس ظاهر مورد تصدیق عقل قرار می گیرند، مانند: «این گل خوشبو است»؛ و وجدانیات، مشاهداتی اند که توسط حس باطن به آنها یقین پیدا می شود؛ مانند: «من گرسنه ام.»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))





## آزمون

قضایایی که تصور طرفین، همراه با توجه به نسبت بین آن‌دو، برای تصدیق و اذعان به آن‌ها کافیست، چه نام دارد؟

الف) یقینیات

(ب) اولیات

(ج) بدیهیات

(د) حدسیات

اولیات قضایایی هستند که فهم طرفین‌شان برای عموم مردم، همواره آسان است.

درست

نادرست

قضیه «کل بزرگتر از جزء است»، جزو کدام قسم از قضایا می‌باشد؟

(الف) اولیات

(ب) مشاهدات

(ج) حدسیات

(د) متواترات

کدام گزینه بیانگر ویژگی مشاهدات است؟

(الف) قضایایی که تصور طرفین قضیه در تصدیق آن‌ها کافی است

(ب) قضایایی که محتاج به تکرار مشاهده و تشکیل قیاس خفی دارند

(ج) قضایایی که عقل به واسطه آنچه با حواس درک می‌شود به آن حکم می‌کند

(د) قضایایی که تصور طرفین قضیه به همراه نسبت بین آن دو در تصدیق به قضیه کافی است .

مشاهداتی که عقل به کمک حس باطن آن‌ها را درک می‌کند چه نام دارد؟

(الف) حسیات

(ب) حدسیات

(ج) وجدانیات

(د) فطریات

کدام گزینه در مورد مشاهدات صحیح نیست؟

(الف) از یقینیات محسوب می‌شوند

ب) نام دیگرشان محسوسات است

ج) یکی از اقسام حسّیات است

د) برخی از مشاهدات، وجدانیات نامیده می‌شود

قضیه «این گل خوشبو است» از جهت ماده در کدام قسم از قضایا می‌گنجد؟

الف) تجربیات

ب) وجدانیات

ج) حسیات

د) حدسیات

کدام قضیه، از «وجدانیات» است؟

الف) اکنون خوشحالم

ب) این عسل شیرین است

ج) خورشید تابناک است

د) بیشتر گلها خوشبو هستند

## مقدمه:

تجربیات، قسم سوم از یقینیاتی است که در کتاب «دروس فی علم المنطق» مورد تعریف و بررسی قرار گرفته است. در تجربیات، علاوه بر آنچه در اولیات و مشاهدات وجود داشت، دو عامل دیگر نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند. یکی تکرار مشاهده و دیگری تشکیل یک قیاس مرکب خفی. منظور از مرکب بودن این قیاس، وجود دو قیاس استثنائی اتصالی و اقترانی است که مقدمات آنها متشکل از مشاهدات و اولیات هستند.

هرچند تجربیات نیز در نظر حکما از یقینیات محسوب شده و مبتنی بر قیاس هستند، اما عواملی سبب می‌شود که گاهی تجربیات توده مردم به خطا رفته و مطالبی که آنها بر اساس تجربیات خود نقل می‌کنند، در برخی موارد اشتباه باشد. مثلاً مردمی که در یک کشور سفیدپوست زندگی می‌کنند، با توجه به اینکه بارها مشاهده کرده‌اند که نوزادان به رنگ سفید متولد می‌شوند، ممکن است این گونه بگویند که: «هر نوزاد انسان در هنگام تولد پوستش سفید است.»

در شرح درس، مطالب فوق مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. معنای تجربیات در علم منطق را توضیح دهد؛

2. قیاس‌های خفی در تجربیات را بیان کند؛

3. دلیل خطای تجربیات توده مردم را بداند؛

4. شروط لازم در یقینی شدن یک تجربه را توضیح دهد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. معانی اتفاق و تصادف

بحث از اتفاق، می تواند به معانی مختلفی مطرح شود.

مراد از اتفاقی بودن یک حادثه گاه از جانب فاعل یا غایت داشتن آن لحاظ می شود. به این معنا که حادثه «الف» یا از اساس فاعلی ندارد و یا اینکه فاعل آن، اراده چنین حادثه ای را نداشته است و حادثه «الف» بدون آنکه خواست او باشد، از او سرزده است. چنین حادثه ای، اتفاقی گفته می شود.

و ممکن است مراد از کاربرد واژه اتفاق و تصادف، نفی وجود هرگونه رابطه علی در پدیده های جهان باشد. به این معنا که بین پدیده ها و رخدادهای جهان، هیچ تلازم دائمی برقرار نیست، و به طور مثال همراهی آتش با سوختن، عفونت بدن با ورود میکروب و ویروس، درمان بعد از خوردن دارو و دیگر دریافت های ما از رابطه علی که در پیرامون خود می شناسیم، یک همراهی تصادفی است که ذهن ما آنها را دائمی تصور کرده است.<sup>[1]</sup>

نفی «اتفاقی بودن» در مقدمات قیاس تجربیات، مبتنی بر پذیرش اصل علیت و وجود سنخیت در پدیده های طبیعی است. بنابراین وقتی گفته می شود «چنین چیزی اگر اتفاقی بود، دائمی نبود» به این معناست که چنین رویدادی قطعاً دارای علتی است با معلول های هم سنخ، که همراهی دائمی علت به نام «الف» با معلولی به نام «ب» نشان از رابطه علیت در بین آنها دارد.

آیت الله مصباح یزدی، در تبیین معنای «اتفاقی بودن» در بحث علت غایی، به شش معنا اشاره می کند:

هنگامی که گفته می شود «فلان حادثه ای اتفاقاً یا تصادفاً رخ داد»، ممکن است یکی از این معانی شش گانه اراده شود:

1. منظور این باشد که حادثه مفروض علت فاعلی ندارد، بدیهی است اتفاق به این معنا محال است، ولی ربطی به مسئله مورد بحث ندارد؛

2. منظور این باشد که فعلی برخلاف انتظار از فاعلی سر زده است، چنان که گفته می شود «فلان شخص پرهیزکار اتفاقاً مرتکب گناه بزرگی شد»، چنین اتفاقی محال نیست و حقیقت امر این است که در چنین موقعیتی شهوت یا غضب فوق العاده ای بر او غالب شده و در واقع، ترک گناه از طرف او مشروط به عدم چنین حالت فوق العاده و نادرالوقوعی بوده است. به هر حال، اتفاق به این معنا هم ربطی به موضوع مورد بحث ندارد؛

3. منظور این باشد که فاعل با اراده ای کاری را بی هدف انجام داده و کار ارادی بدون علت غائی تحقق یافته است. این هم فرض غلطی است؛ زیرا ... علت غائی همیشه - به طور آگاهانه - تأثیر نمی کند و در چنین مواردی که پنداشته می شود که فعل ارادی بدون هدف انجام گرفته، در واقع هدفی در کار بوده که مورد آگاهی کامل نبوده است؛

4. منظور این باشد که فاعل با اراده ای کاری را برای مقصد خاصی انجام داده، ولی به نتیجه ای رسیده که قصد آن را نداشته است، چنان که کسی زمینی را برای رسیدن به آب بکند، ولی اتفاقاً به گنجی دست یابد. چنین اتفاقی محال نیست و لازم است که فعل ارادی بدون علت غائی تحقق یافته باشد؛ زیرا علت غائی همان امید رسیدن به آن بوده که در نفس فاعل وجود داشته است و اما تحقق یافتن خارجی آن امید، علیتی نسبت به فعل نداشته، بلکه معلولی بوده که در شرایط خاصی بر آن مترتب می شده است؛

5. منظور این باشد که پدیده‌ای مطلقاً متعلق قصد کسی نبوده است این همان نظری است که ماده‌گرایان نسبت به پیدایش این جهان دارند، ولی از نظر الهیین همه پدیده‌های این جهان بر اساس اراده الهی تحقق یافته و می‌یابد. ...

6. منظور این باشد که پدیده‌ای از روی قصد فاعل قریب طبیعی پدید نیامده باشد ... چنین اتفاقی (اگر بتوان آن را اتفاق نامید) نه تنها محال نیست، بلکه با توجه به معنای فاعل بالطبع و پذیرفتن وجود آن، ضروری خواهد بود.<sup>[2]</sup>

## 2. قیاس بسیط خفی در تجربیات

هر چند در بیشتر کتاب‌های منطقی، قیاس خفی در تجربیات به صورت مرکب ذکر شده است؛ اما برخی نیز این قیاس را به صورت بسیط ذکر کرده اند:

قیاس خفی در مجربات به صورت بسیط نیز می‌تواند تشکیل شود: «اگر بین افزایش دمای فلزات و انبساط آنها رابطه لزومی نباشد (بلکه تصادفی و اتفاقی باشد) هر آینه در تمام و یا اکثر موارد، چنین اتفاقی واقع نمی‌شود؛ لکن در تمام و یا اکثر موارد چنین اتفاقی واقع شده است؛ بنابراین بین افزایش دمای فلزات و انبساط آنها رابطه لزومی وجود دارد.<sup>[3]</sup>

## 3. مجربات در دیدگاه فارابی، ابن سینا، ملاصدرا

مجربات آن دسته از قضایای کلی هستند که در اثر مشاهده بسیاری از مصادیق آن برای انسان حاصل می‌شود. از نظر فارابی مجربات حد وسط ندارند. ولی از نظر ابن سینا مجربات دارای حد وسط بوده، قضیه با آن یقینی می‌شود. اما این حد وسط با آنکه مرکوز در ذهن است، مورد توجه قرار نمی‌گیرد و محتاج به منته است. از نظر ملاصدرا مجربات نوعی حکم به سببیت و مسببیت بین امور محسوس است و حس به تنهایی نمی‌تواند سببیت و مسببیت بین اشیای محسوس را درک کند، بلکه عقل با تطبیق قاعده ای کلی بر مشاهده حسی به سببیت و مسببیت بین دو شیء حکم می‌کند که عبارت است از «الامور اکثریة و الدائمیة لاتکون اتفاقیة بل لها سبب ذاتی». از نظر ملاصدرا همه مردم در تجربیات مانند اولیات مشترک اند.<sup>[4]</sup>

## 4. تمایز قیاس تجربی از استقراء

بین استقراء و علوم بر آمده از قیاس‌های تجربی، تفاوت وجود دارد. در اینجا به دو بیان از دانشمندان معاصر در مورد تمایز تجربه و استقراء اشاره می‌شود.

آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد:

لازم است توجه شود که علم تجربی نه تنها از آزمون عملی بهره فراوان می‌برد، بلکه در بعضی از موارد بدون تجربه اصلاً قابل پیشرفت نیست؛ لیکن ارزش عمل و تأثیر تجربه در تأمین مواد قیاس گرچه ضروری است، ولی بدون استمداد از مبادی عقلی و اصول غیر تجربی به تمامیت خود بالغ نمی‌شود. از این رو بین تجربه، که مفید قطع است و استقراء، که فقط حس مکرر بدون انضمام قانون عقلی است، فرق منطقی عمیقی وجود دارد که باعث شده تا قیاس تجربی حجت یقینی باشد، ولی استقراء که همان تکرر حس است دلیل ظنی بوده و در علوم و معارف عقلی کارآمد نباشد.<sup>[5]</sup>

در شرح برهان شفا از آیت الله مصباح نیز این مطلب این گونه توضیح داده شده است:

...باید دانست فرق بین استقراء و تجربه این است که استقراء به معنای ملاحظه حکم جزییات برای رسیدن به حکم کلی است بدون آنکه در این ملاحظه، علت واقعی و نفس الامری ثبوت حکم، مکشوف شود.

و اما تجربه، ملاحظه جزییات برای کشف اجمالی علت است. از این رو علم کلی یقینی از راه استقراء هرگز به دست نمی‌آید مگر اینکه استقراء تام باشد. به خلاف تجربه که در آن چه بسا با مشاهده برخی جزییات، علم به علت اجمالاً حاصل شود و در نتیجه علم کلی یقینی را افاده نماید.<sup>[6]</sup>

## 5. تفاوت مجربات و مشاهدات

مجربیات از جهات متعدد با مشاهدات تفاوت دارد. موضوع قضایای تجربی، امور کلی است؛ مانند: آهن، فلز، اکسیژن، اسید... اما موضوع مشاهدات، جزئی است؛ مانند: این آهن، آن فلز، این اکسیژن، آن اسید... مشاهدات بر خلاف مجربیات نیازمند تکرار مشاهده نیستند<sup>[7]</sup>.

## 6. معنای دائمی در مباحث منطق

معنای واژه «دوام» در بحث مجربیات با معنای آن در موجهات متفاوت است.

قضایایی که در موجهات مقید به «دوام» می شوند، بر دو قسم هستند: دائمه مطلقه و عرفیه عامه.

دائمه مطلقه: قضیه‌ایست که در آن به دوام ثبوت محمول برای موضوع تا مدتی که خود موضوع باقی است حکم شده باشد؛ مثل آن که بگوییم: هر انسانی همیشه حیوان است. هر قمری همیشه در حرکت است. هیچ گاه انسان سنگ نخواهد بود.

عرفیه عامه یا عرفیه مطلقه: قضیه‌ایست که به دوام ثبوت محمول برای موضوع تا وقتی که صفت آن باقی بماند حکم شده باشد؛ مثل آن که بگوییم همیشه هر نویسنده‌ای تا وقتی که به نویسندگی مشغول است انگشتانش در حرکت می باشد. همیشه هر خوابیده‌ای تا وقتی که در خواب است چیزی احساس نمی کند<sup>[8]</sup>.

اما دوام در بحث تجربیات به معنای تکرار پشت سر هم و بدون تخلف یک امر است. مثلاً همیشه این گونه باشد که فلز با گرم شدن منبسط و با سرد شدن منقبض شود.

---

[1] برای آگاهی از آراء برخی از مخالفان اصل علیت مراجعه کنید به: قدردان قراملکی، محمدحسن؛ اصل علیت در فلسفه و کلام؛ ص ۴۷.

[2] مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، ص ۱۲۰.

[3] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۲؛ ص ۳۴۶.

[4] سلیمانی امیری، عسگری؛ منطق صدرایی؛ ص ۳۹۸. برای آگاهی از آراء مخالفان مراجعه کنید به: مجتهد خراسانی، میرزا محمود؛ رهبر خرد؛ ص ۲۶۱ / خوانساری، محمد؛ منطق صوری؛ ص ۳۶۵.

[5] جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت شناسی در قرآن؛ ص ۱۱۱.

[6] مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح برهان شفا؛ تحقیق و نگارش محسن غروی؛ ج ۱، ص ۱۷۴.

[7] منطق؛ ۲؛ ص ۳۴۶.

[8] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه؛ ص ۳۱۷.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانشنامه:

یقینیات، اولیات، مشاهدات، استقراء، قیاس مرکب خفی، قیاس استثنائی اتصالی، قیاس اقتراعی، اتفاق و تصادف، علت تامه، علت ناقصه، عرضی، ذاتی، قیاس، قضایا، تصدیق، موضوع، محمول، جزم، استقراء ناقص، ماهیت، شکل اول، مقدم، تالی، صغری، کبری.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•

### بخش صوت

شرح درس [11]

## (ج) تجربیات

### تعریف تجربیات

تجربیات یا «مجربات» قسم سوم از اقسام شش گانه یقینیات [2] هستند [3]. آنها قضایایی [4] می باشند که عقل برای تصدیق [5] و حکم به آنها، علاوه بر آنچه در اولیات [6] و مشاهدات [7] معتبر بود - یعنی تصور موضوع [8] و محمول [9] و نسبت بین آنها و نیز به کارگیری حس - به دو عامل دیگر نیز نیازمند است [10]. یکی تکرار مشاهده و دیگری تشکیل یک قیاس [11] مرکب خفی [12].

هر کدام از این دو عامل به طور جداگانه توضیح داده می شوند:

یک. تکرار مشاهده: گاهی برخورد انسان با آثار اتفاقات گوناگون، تنها یک بار و یا اندک است و گاهی ممکن است که این مشاهده بارها رخ دهد. وقتی مشاهده حسی در واقعه ای تکرار شود، در اثر این تکرار مشاهده نفس انسان به حصول این اثر در موارد مشابه مطمئن شده و نسبت به آن حکم جزمی [13] پیدا می کند؛ در حالی که اگر این تکرار در کار نبود، چنین اطمینانی نیز حاصل نمی شد.

مثلا با اطمینان گفته می شود:

کتک خوردن با چوب دردآور است، زیرا این درد بارها تجربه شده است.

هر آتشی سوزنده است، زیرا هر کسی بارها در عمرش دیده است که آتش حرارت و سوزندگی دارد.

هر جسمی در اثر حرارت منبسط شده و در اثر کم شدن حرارت منقبض می گردد. زیرا این انبساط و انقباض بارها در آهن، مس و دیگر اجسام مشاهده شده است.

و مثال های دیگر.

اکثر مسائل علوم طبیعی مانند فیزیک، شیمی و طب از این قبیل می باشند و قضایایی که در آنها وجود دارند معمولاً جزو تجربیات قرار می گیرند.

دو. تشکیل قیاس مرکب خفی: عقل انسان برای تصدیق قضیه تجربی، وام دار قیاسی پنهان و مرکب است که اگر ذهن هنرنامه ای نکرده و چنین قیاسی را تشکیل ندهد، هرگز چنین حکم کلی به دست نمی آید. زیرا هیچ انسانی به طور مثال همه آب های دنیا را آزمایش نکرده است که ببیند در حرارت صد درجه به جوش می آید تا بگوید «همه آب ها در حرارت صد درجه به جوش می آیند»؛ و یا همه آتش ها و گرمای آنها را تجربه نکرده است که با یقین بگوید: «همه آتش ها حرارت و گرما دارند»؛ بلکه در نهایت صد و یا هزار و یا تعداد زیادی - و نه همه آنها - را مشاهده کرده است و سپس با حالت جزم چنین تجربیاتی را در ضمن قاعده ای کلی بیان می کند. این قاعده کلی، برگرفته از همان قیاس پنهان است که در مقام تجزیه و تحلیل متشکل از دو قیاس منطقی بوده و باعث حصول جزم می شود.

## قیاس مرکب خفی در تجربیات<sup>[14]</sup>

در مباحث استقراء<sup>[15]</sup> گفته شد<sup>[16]</sup> که تجربه از انواع استقراء ناقص<sup>[17]</sup> است<sup>[18]</sup> که مبتنی بر تعلیل و علت یابی می باشد. زیرا در این نوع از استقراء، هر چند تنها برخی از افراد مورد آزمایش قرار گرفته اند، اما چون علت واقعی حکم به دست آمده و معلول از علت تامه اش<sup>[19]</sup> تخلف نمی کند، می توان حکم را به تمام افراد - حتی آنها که آزمایش نشده اند - تعمیم و سرایت داد. مثلا کسی که می گوید «تمام آتش های جهان سوزاننده هستند»، او همه آتش ها را مورد تجربه قرار نداده است، اما با کشف این مطلب که سوزانندگی در ذات و ماهیت<sup>[20]</sup> آتش نهادینه شده و جز ذاتیات آن است و ذاتیات از ذات جدائی ناپذیرند، به صورت مجبه کلیه، با یقین حکم می کند که هر آتشی سوزاننده است.

بنابراین هر تجربه ای، قیاسی مرکب به دنبال دارد که متشکل از یک قیاس استثنائی اتصالی<sup>[21]</sup> و یک قیاس اقتزانی<sup>[22]</sup> است.

قیاس استثنائی اتصالی در تجربیات عبارت است از:

اگر حصول این اثر - مثلا حرارت در هنگام برافروختن آتش - اتفاقی و تصادفی<sup>[23]</sup> بود، لازمه اش این بود که چنین اثری دائمی نباشد. (مقدم<sup>[24]</sup>)

اما حصول این اثر دائمی است. (تالی<sup>[25]</sup>)

پس معلوم می شود صدور این اثر معلول علتی است و تصادفی نیست، بلکه به خاطر علتی است که در ذات آن شیء مؤثر بوده و باعث چنین اثری شده است. (نتیجه)

در این استدلال دو مطلب باید اثبات شود تا قیاس نتیجه بدهد:

1. اثبات ملازمه: این مطلب واضح است، زیرا اگر حصول این اثر اتفاقی<sup>[26]</sup> بود، لازمه اش این بود که دائمی نباشد. چون امر اتفاقی، وقوعش کم است و با دائمی بودن اثر یک چیز، معلوم می شود که چنین اثری اتفاقی نیست.

2. اثبات لازم: این امر از راه مشاهده حاصل شده است. زیرا به طور فرض، صدها مورد دیده شده که در تمام آنها چنین اثری به صورت یکنواخت وجود داشته است، پس نتیجه تا اینجا قطعی است<sup>[27]</sup>.

قیاس دیگری که در قیاس مرکب تجربه پنهان شده است، قیاس اقتزانی حملی شکل اول<sup>[28]</sup> است که قبلا گفته شد<sup>[29]</sup> نتیجه دهی در این شکل، بدیهی است. صغرای این قیاس، نتیجه قیاس استثنائی قبلی است:

حصول این اثر از فلان مؤثر معلول علتی است. (صغری<sup>[30]</sup>)

تخلف معلول از علت تامه اش محال است. (کبری<sup>[31]</sup>)

پس تخلف این اثر از مؤثرش محال است. (نتیجه)

در این قیاس، اثبات صغری واضح است، زیرا نتیجه قیاس قبل بود. کبری نیز از قضایای بدیهی اولی است که تنها تصور موضوع، محمول و نسبت بین آنها در تصدیق آن کافی است. پس نتیجه به دست آمده جزئی خواهد بود.

بنابراین، تجربیات نیازمند به استدلال هستند؛ اما مقدماتی که در استدلال برای آن به کار می رود، از اولیات و مشاهدات هستند که نیازی به اثبات ندارند. در نتیجه تجربیات نیز یقین آور بوده و با قاطعیت می توان گفت: هر آتشی سوزاننده است و یا هر جسمی متمدن (دارای امتداد در جهات سه گانه طول و عرض و ارتفاع) است.

## علت خطاپذیری برخی تجربیات انسان

آیا هر تجربه ای موفق بوده و شخص مجرب را به یک نتیجه قطعی و جزمی می رساند؟



در پاسخ باید گفت: خیر، چنین نیست که هر تجربه ای مفید تصدیق جزمی باشد. بلکه برای حصول یقین در تجربیات، به فراهم شدن مقدمات و شرایط خاصی نیازمندیم. بر همین اساس چه بسا توده های مردم قضایایی را به عنوان تجربه مورد تصدیق قرار دهند که تطابقی با واقع نداشته و اشتباه محض باشند.

به این مثال ها توجه کنید:

الف) شخصی بارها مشاهده می کند که هرگاه مردم در خیابان اجتماع کرده اند، یا تصادفی رخ داده و یا نزاعی پیش آمده است. او امروز دوباره شاهد اجتماع مردم در خیابان است. آیا به راستی می تواند با جزم بگوید دوباره تصادف شده و یا دعوی پیش آمده است؟ یا اینکه رخ دادن تصادف و دعوا تنها یکی از علل احتمالی اجتماع مردم است و ممکن است اتفاق دیگری افتاده باشد!

ب) فردی دیگران را دیده که وقتی قلم در دست گرفته و بر کاغذ می فشارند، سیاهی ها و نوشته هایی بر کاغذ نقش می بندد. آیا او می تواند بگوید «علت نوشتن، قلم و حرکت انگشتان افراد است» و اراده انسان ها که عامل اصلی است را نادیده بگیرد؟

ج) کسی که در آفریقا به دنیا آمده است و ارتباطی با دنیای بیرون نداشته است، مشاهده می کند که همه نوزادانی که متولد می شوند سیاه پوست هستند. آیا او می تواند قاطعانه بگوید که «همه نوزادان در هر جای جهان متولد شوند، سیاه پوست هستند»؟

علت واقعی اشتباهاتی که در تجربیات انسان ها صورت می گیرد، می تواند یکی از سه عامل زیر باشد:

1. چیزی که علت واقعی نبوده را علت پنداشته اند. مانند مثال «الف» که چه بسا علت اجتماع مردم چیز دیگری باشد و فرد به خاطر ناآگاهی از آن علت، اجتماع را مستند به علل ذهنی خود می کند.

2. آن چه علت ناقصه<sup>[32]</sup> بوده است را علت تامه شمرده اند. مانند مثال «ب» که قلم و حرکات دست علت ناقصه برای نوشتار هستند و فرد آن ها را علت تامه دانسته است.

3. آن چه عرضی<sup>[33]</sup> است به عنوان ذاتی<sup>[34]</sup> لحاظ کرده اند<sup>[35]</sup>. مانند مثال «ج» که سیاه پوست شدن به عنوان ذاتی هر نوزاد لحاظ شده است. در صورتی که این خصوصیت تنها برای نوزادان آفریقایی است و این طور نیست که هر نوزادی سیاه متولد شود.

آنچه باعث این خطا و اشتباه محاسباتی می شود، عدم بررسی کامل موارد و نداشتن دقت در تحلیل آنهاست. در نتیجه کبرای قیاس استثنائی، به صورت کلی حاصل نمی شود تا گفته شود: «لکنه قد حصل دائما». «ولی فرد تجربه کننده، تنها به این جهت که یک یا چند بار چنین اتفاقی را مشاهده کرده و یا مورد آزمایش قرار داده است، آن را دائمی پنداشته و با اعتقاد یقینی نسبت به آن حکم می کند. در حالی که این تصدیق یقینی نمی باشد.

عواملی که باعث حصول این تجربیات باطل می گردند، عبارتند از:

1. جهالت توده و عوام مردم نسبت به حقائق و واقعیات امور؛

2. غفلت و بی توجهی نسبت به علل واقعی حوادث؛

3. پایین بودن سطح دانش به گونه ای که قادر به کشف ماهیت ذات اشیاء و علل واقعی آنها نیست؛

4. شتابزدگی در مقام حکم، قضاوت و نتیجه گیری که در بسیاری از افراد چنین روش غلطی مشاهده می شود. به دلیل همین عجز بودن است که او حوادث اندکی را مورد مشاهده قرار می دهد و همین که اثری را دید، یک حکم کلی صادر می کند. در صورتی که چه بسا اگر تصدیق را به بعد از آزمایش موارد متنوع و متعددتری موکول می کرد، به تصدیق دیگری بر عکس تصدیق اول می رسید.

یک مثال روشن‌گر: شاید شما نیز این مطلب را امتحان کرده باشید که وقتی تکه چوبی در آب انداخته شود و یا با فشار به درون آب هل داده شود، در صورتی که چوب به حال خود رها شود، بالا آمده و بر سطح آب قرار می‌گیرد. چه بسا اگر این عمل را با چوب‌های دیگر و یا در آب دیگری نیز مورد آزمون قرار دهید، مشاهده شود که چوب در آب فرو نمی‌رود. پس ممکن است کسی با وقوع چنین آزمایشاتی خیال کند به قضیه ای کلی رسیده است که: «هر جسمی بر روی سطح آب قرار می‌گیرد.»

اما این قضیه درست نیست. زیرا برخی از انواع چوب‌ها و نیز اجسامی غیر از چوب - مانند آهن، سنگ و ... - وجود دارند که وقتی در آب انداخته شوند، یا به قعر آب فرو می‌روند و یا در وسط آب قرار می‌گیرند. پس این طور نیست که همه اجسام بر روی سطح آب قرار بگیرند.

با بررسی دقیق‌تر رابطه بین آب و اجسام از نظر چگالی (وزن حجمی) آنها می‌توان به این سه قضیه دسترسی پیدا کرد:

1. هر جسمی که وزن آن از وزن طبیعی آب کمتر باشد، بر روی سطح آب قرار می‌گیرد؛

2. هر جسمی که از جیث وزن طبیعی با آب مساوی باشد تا وسط آب فرو می‌رود؛

3. هر جسمی که وزن طبیعی آن از وزن طبیعی آب سنگین‌تر باشد، به قعر آب فرو می‌رود. مثلاً وقتی آهن در آب قرار گیرد، به عمق آن می‌رود، اما اگر همین آهن را در جیوه قرار دهیم، چون از آن سبک‌تر است، در سطح جیوه خواهد ماند<sup>[36]</sup>.

بنابراین تجربه ای موفق است که با دقت و پرهیز از عجله، مشاهدات به قدری تکرار شود که علت واقعی کشف شود، وگرنه دلیلی نداریم که هر تجربه ای یقینی دانسته شود.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۴.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مجربیات در دیدگاه فارابی، ابن سینا، ملاصدرا.»

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش نامه.

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش نامه.

[9] ر.ک: دانش نامه.

[10] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تفاوت مجربیات و مشاهدات.»

[11] ر.ک: دانش نامه.

[12] ر.ک: دانش نامه.

[13] ر.ک: دانش نامه.

[14] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «قیاس بسیط خفی در تجربیات.»

[15] ر.ک: دانش نامه.

[16] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۲۳.

[17] ر.ک: دانش نامه.

[18] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تمایز قیاس تجربی از استقراء.»

[19] ر.ک: دانش نامه.

[20] ر.ک: دانش نامه.

[21] ر.ک: دانش نامه.

[22] ر.ک: دانش نامه .

[23] ر.ک: دانش نامه .

[24] ر.ک: دانش نامه .

[25] ر.ک: دانش نامه .

[26] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «معانی اتفاق و تصادف.»

[27] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «معنای دائمی در مباحث منطق.»

[28] ر.ک: دانش نامه .

[29] دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۶۹ .

[30] ر.ک: دانش نامه .

[31] ر.ک: دانش نامه .

[32] ر.ک: دانش نامه .

[33] ر.ک: دانش نامه .

[34] ر.ک: دانش نامه .

[35] «اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات» به عنوان یکی از مغالطات، در صناعت مغالطه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

(دروس فی علم المنطق؛ ص ۳۱۴)

[36] ر.ک: تارنمای رشد و کتاب های فیزیک مربوط به قانون ارشمیدس با عنوان «نیروی ارشمیدس» یا «نیروی شناور شدن.»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

(ج) تجربیات

تعریف تجربیات

ج. التجربیات

أو المجربیات، «و هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منا في إحساسنا، فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شك فيه» كالحكم بأنّ كلّ نار حارّة، و أنّ الجسم يتمدّد بالحرارة .

(ج) تجربیات

یا مجربات قضایی است که عقل در اثر تکرار مشاهده حسی به آن حکم می کند. تکرار مشاهده موجب می شود در نفس حکمی رسوخ کند که هیچ تردیدی در آن راه ندارد؛ مانند حکم به اینکه: هر آتشی گرم است؛ و جسم در اثر حرارت منبسط می شود.

ففي المثال الأخير عندما نجرب أنواع الجسم المختلفة من حديد و نحاس و حجر و غيرها مرّات متعدّدة و نجدها تتمدّد بالحرارة فإنّنا نجزم جزماً بأنّ إرتفاع درجة حرارة الجسم من شأنها أن تؤثر التمدّد في حجمه، كما أنّ هبوطها<sup>[13]</sup> يؤثّر التقلص<sup>[14]</sup> فيه. و أكثر مسائل العلوم الطبيعيّ و الكيمياء و الطبّ من نوع المجربات .

پس در مثال اخیر، وقتی ما انواع گوناگون جسم، مانند آهن، مس، سنگ و غیر آن را بارها تجربه می کنیم و ملاحظه می کنیم در همه موارد، جسم در اثر حرارت منبسط می شود. این جزم و قطع در ما به وجود می آید که بالارفتن درجه حرارت جسم، اقتضای آن را دارد که حجم جسم افزایش یابد. همان گونه که پایین آمدن آن اقتضا دارد حجم جسم کاهش یابد. بیشتر مسایل علوم طبیعی و شیمی و پزشکی از نوع مجربات است .

قیاس مرکب خفی در تجربیات

و هذا الاستنتاج في التجريبات من نوع الاستقراء الناقص المبني على التعليل الذي يفيد القطع بالحكم. و في الحقيقة أن هذا الحكم القطعي يعتمد على قياسين خفيين؛ استثنائي و اقتراني يستعملهما الإنسان في دخيلة نفسه و تفكيره من غير التفات غالباً .

و این نحوه استنتاج در تجربیات از نوع استقراء ناقصی است که مبتنی بر تعلیل می باشد که باعث قطع و یقین به حکم می باشد. و در واقع این حکم قطعی، بر دو قیاس پنهان تکیه دارد؛ [یک قیاس] استثنائی و [یک قیاس] اقترانی که آدمی این دو قیاس را در درون اندیشه و فکر خود غالباً بدون توجه، تشکیل می دهد .

و القياس الاستثنائي هكذا :

لو كان حصول هذا الأثر اتفاقياً لا لعلّة توجبه لما حصل دائماً<sup>[15]</sup>.

و لکنّه قد حصل دائماً (بالمشاهدة).

حصول هذا الأثر ليس اتفاقياً بل لعلّة توجبه.

قیاس استثنائی به این صورت است:

اگر پیدایش این اثر تصادفی باشد، نه به خاطر علتی که آن را ایجاب کرده است، آن اثر به طور مستمر و همیشگی تحقق نمی یافت.

و اما آن اثر به طور مستمر و همیشگی تحقق یافته است (به واسطه مشاهده).

حصول آن اثر تصادفی نیست، بلکه به خاطر علتی است که آن را ایجاب کرده است .

و القياس الاقتراني هكذا :

الصغرى (نفس نتيجة القياس السابق) : حصول هذا الأثر معلول لعلّة.

الكبرى (بديهية أولية) : كلّ معلول لعلّة يمتنع تخلفه عنها.

(ينتج من الشكل الأول): هذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته.

و قیاس اقترانی به این صورت است:

صغرى (که همان نتیجه قیاس پیشین است) : پیدایش این اثر معلول یک علت است .

کبرى (که بدهی اولی است) : هر معلول علتی محال است از علتش جدا شود .

(از شکل اول قیاس این گونه نتیجه گیری می شود): این اثر محال است از علت خود جدا شود.

و هاتان المقدمتان للاستثنائي بديهيتان، و كذا كبرى الاقتراى، فرجع الحكم فى القضايا المجربّات إلى القضايا الأوليّة و المشاهدات فى النهاية.

و این دو مقدمه [قیاس] استثنائی و نیز کبرای اقتراى بديهی هستند. بنابراین حکم در مجربات نهایتاً به قضایای اولی و مشاهدات باز می گردد.

علت خطاپذیری برخی تجربیات انسان

ثم لا يخفى أنّا لا نعنى من هذا الكلام أنّ كلّ تجربة تستلزم حكماً يقينياً مطابقاً للواقع، فإنّ كثيراً من أحكام سواد[6] الناس المبنية على تجاربهم يتكشّف خطأهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعلة علة، أو ما كان علة ناقصة علة تامّة، أو يأخذون ما بالعرض مكان ما بالذات.

سپس مخفی نیست [و واضح است] که مقصود ما از این سخن، آن نیست که هر تجربه ای مستلزم یک حکم یقینی مطابق با واقع می باشد؛ زیرا بسیاری از احکامی که توده مردم بر اساس تجربه هایشان بیان می کنند، [بعد از مدتی] خطایشان در ن ها آشکار می شود. چون آنچه را علت نیست، علت می پندارند؛ و یا علت ناقصه را به جای علت تامه، و بالعرض را به جای ما بالذات می نشانند.

و سرّ خطاهم أنّ ملاحظتهم للأشياء فى تجاربهم لا تكون دقيقة على وجه تكفى لصدق المقدمّة الثانية للقياس الاستثنائي المتقدّم؛

راز خطاهای مردم آن است که مشاهداتی که در طی تجربه های خود انجام می دهند آن اندازه دقیق نیست که برای صدق مقدمه دوم قیاس استثنائی [آن اثر، به طور مستمر تحقق یافته است] کفایت کند.

لأنّه قد يكون محصول الأثر فى الواقع ليس دائماً فظن المجرب أنّه دائمى اعتماداً على اتّفاقات حسبها دائميّة إمّا لجهل أو غفلة أو لقصور أدراك أو تسرّع فى الحكم، فأهمل جملة من الحوادث و لم يلاحظ فيها تخلف الأثر.

زیرا گاهی در واقع، پیدایش یک اثر همیشگی نیست؛ اما مشاهده گر با تکیه بر چند مورد تصادفی که او آن را دائمی پنداشته، گمان کرده پیدایش آن همیشگی است؛ به خاطر جهل یا غفلت یا ضعف اندیشه و یا شتاب در حکم؛ [در نتیجه این امور] مشاهده گر پاره ای از حوادث را [سهوا] نادیده گرفته و تخلف اثر در آن ها را در نظر نمی گیرد.

و قد تكون ملاحظته للحوادث قاصرة؛ بأن يلاحظ حوادث قليلة وجد حصول الأثر مع ما فرضه علة، و فى الحقيقة أنّ العلة شيء آخر اتّفق حصوله فى تلك الحوادث؛ فلذا لم يتخلف الأثر فيها. و لو استمرّ فى التجربة و غير فيما يجزّيه لوجد غير ما اعتقده أولاً.

و گاهی [نیز] مشاهده رویدادها به خوبی انجام نمی شود؛ بدین صورت که مشاهده گر رویدادهای اندکی را ملاحظه می کند، و می بیند در این موارد پیدایش اثر با همان علت مفروضش همراه است. در حالی که علت [واقعی]، در حقیقت چیز دیگری است که در آن رویدادها وجود داشته است، و همین امر موجب شده که در این حوادث، اثر [از آن علت حقیقی] تخلف نکند. و اگر مشاهده گر هم چنان تجربه را ادامه داده و مورد تجربه خود را تغییر می داد، به نتیجه دیگری غیر از آن چه در ابتدا اعتقاد پیدا کرده بود، دست می یافت.

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۵.

[2] «بأنا» اسم فاعل از ماده «بتت» است که در اکثر کتب لغت به معنای بریدن و قطع کردن ترجمه شده است. «الْبَيْتُ مِنَ الطَّيَالِسَةِ يَسْمَى السَّاجَ، مَرْبَعٌ غَلِيظٌ، لَوْنُهُ أَخْضَرٌ، وَ الْجَمِيعُ الْبَيْتُوتُ. وَ الْبَيْتُ: الْقَطْعُ الْمَسْتَأْصِلُ، يُقَالُ: بَنَيْتُ الْحَبْلَ فَأَنْبَيْتُ أَي قَطَعْتَهُ. وَ تَقُولُ: أَعْطَيْتَهُ هَذِهِ الْقَطِيعَةَ بَيْتًا بَيْتًا» (فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۸، ص ۱۰۹)، اما در کتاب های لغت معاصر به معنای جزم و قطع معنا شده است. «بَيْتٌ: [بِتت]. (ف). جَزَمَ، أَمْضَى، قَرَّرَ، حَسَمَ، حَكَمَ، أَسَدَرَ حُكْمًا أَوْ قَرَارًا» (اسماعیل صینی، محمود؛ المکنز العربی المعاصر؛ ص ۱۸۰) «و حلف يميناً بآناً و بآئته: أي باره. و بتّ شهادته

و أُبَيَّنَهَا بِالْأَلْفِ: جزم بها» (طریحی، فخر الدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ ج ۲، ص ۱۹۰). به نظر می رسد این معنای جدید، به خاطر این باشد که جزم، باعث بریده شدن و از بین رفتن شک می شود. آموزشیار (3) هبوط به معنای نزول کردن و پایین آمدن ترجمه شده است. «هَبِطَ: [هبط]. [ف]. نَزَلَ، أَنْحَرَ، هَوَى، وَقَعَ، سَقَطَ، رَسَبَ» «المکنز العربی المعاصر؛ ص ۱۱۲). مرجع ضمیر «ها»: درجه حرارت الجسم.

[4] «تقلص» در اینجا به معنای جمع شدن و کم شدن حجم است. «تَقَلَّصَ - تَقَلَّصًا [قلص]: در هم کشیده و گوشه‌نشین شد، نزدیک شد (فی عِلْمِ الطَّبِيعِيَّاتِ) و در علوم طبیعی به معنای کوتاه شد است» (فرهنگ ابجدی؛ متن؛ ص ۲۴۹).

[5] المراد من الدوام هنا هو حصول الشيء مكررا من دون تخلف، لا الدوام بمعناه المعهود الذي قد مر في الموجهات؛ صفحة ۱۱۳. مراد از دوام در اینجا، رخ دادن چیزی به صورت پشت سر هم و بدون تخلف است، نه دوامی که در موجهات مورد بحث قرار گرفت.

[6] این واژه ضد «الْبَيَاض» است، شَبَحَ، شَخَصَ، دارائی بسیار، عدد بسیار، - عند الكُتَابِ و الطَّبَاعِينَ: و در اصطلاح نویسندگان و چاپ کنندگان به معنای چرکنویس یا پیش نویس است؛ «سَوَادُ اللَّيْلِ»: تاریکی شب؛ «سَوَادُ اللَّيْطَةِ»: روستای اطراف شهر؛ «سَوَادُ الْعِرَاقِ»: جلگه و روستاهای میان بصره و کوفه در کشور عراق؛ «سَوَادُ الْعَسْكَرِ»: بار و بنه و چادرها و ابزار جنگی لشکر؛ «سَوَادُ النَّاسِ»: عامه مردم؛ «سَوَادُ الْعَيْنِ»: سیاهی چشم و حدقه آن؛ «سَوَادُ الْقَلْبِ»: صمیم دل، ته دل» (فرهنگ ابجدی؛ ص ۵۰۴) // «و سَوَادُ الْقَوْمِ: مُعْظَمُهُمْ. و سَوَادُ النَّاسِ: عَوَامُهُمْ» (لسان اللسان؛ ج ۱، ص ۶۳۷).

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## چکیده:

1. تعریف تجربیات (مجربات) : قضایایی که عقل برای تصدیق و حکم به آنها، علاوه بر آنچه در اولیات و مشاهدات معتبر بود - یعنی تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها و نیز به کارگیری حس - به دو عامل دیگر نیز نیازمند است: تکرار مشاهده و تشکیل یک قیاس مرکب خفی.

2. قیاس خفی در تجربیات، متشکل از یک قیاس استثنائی اتصالی، و یک قیاس اقترانی است.

3. مقدمات دو قیاس خفی از مشاهدات و اولیات هستند که هر دو بدیهی اند.

4. علت این که برخی از تجربیات توده مردم خطا می شود عبارت است از :

الف) آنچه را علت نیست، علت می پندارند؛

ب) علت ناقصه را به جای علت تامه قرار می دهند؛

ج) علت بالعرض را به جای علت بالذات می نشانند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

۱. تعریف: قضایایی که عقل برای تصدیق و حکم به آنها، علاوه بر آنچه در اولیات و مشاهدات معتبر بود - یعنی تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها و نیز به کارگیری حس - به دو عامل دیگر نیز نیازمند است: تکرار مشاهده و تشکیل یک قیاس مرکب خفی.

اگر حصول این اثر - مثلا حرارت در هنگام برافروختن آتش - اتفاقی و تصادفی بود، لازم‌هاش این بود که چنین اثری دائمی نباشد. (مقدم)

اما حصول این اثر دائمی است. (تالی)

پس معلوم می‌شود صدور این اثر معلول علتی است و تصادفی نیست، بلکه به خاطر علتی است که در ذات آن شیء مؤثر بوده و باعث چنین اثری شده است. (نتیجه)

حصول این اثر از فلان مؤثر معلول علتی است. (صغری)

تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است. (کبری)

پس تخلف این اثر از مؤثرش محال است. (نتیجه)

الف) آنچه را علت نیست، علت می‌پندارند؛

ب) علت ناقصه را به جای علت تامه قرار می‌دهند؛

ج) علت بالعرض را به جای علت بالذات می‌نشانند.

۳. علل خطاپذیری  
برخی تجربیات

تجربیات

قیاس استثنایی  
اتصال

۲. قیاس مرکب  
خفی در  
تجربیات

قیاس اقتترانی

## آزمون

کدام گزینه از اقسام یقینیات محسوب میشود؟

الف) مشهورات - مجربات

ب) اولیات - مشاهدات

ج) مسلمات - تجربیات

د) مقبولات - اولیات

استنتاج در مجربات، در نهایت به قضایای اولی و مشاهدات بازمی‌گردد.

درست

نادرست

کدام گزینه بیانگر تفاوت مجربات با مشاهدات می‌باشد؟

الف) نیازمندی به تکرار مشاهده

ب) نیازمندی به استفاده از حس

ج) نیازمندی به تصور موضوع و محمول قضیه

د) نیازمندی به تصور نسبت بین طرفین قضیه

قضایای «هر جسم با حرارت منبسط می‌شود» و «در هزار آزمایش مشاهده شد که اجسام با حرارت منبسط می‌شوند» به ترتیب، جزو کدام قسم از قضایا هستند؟

الف) حدسیات - تجربیات

ب) فطریات - مشاهدات

ج) مشاهدات - مجربات

د) تجربیات - مشاهدات

کدام گزینه بیانگر صغرای قیاس استثنایی خفی در مجربات می‌باشد؟

الف) حصول هذا الأثر معلول لعلته

ب) هذا الأثر یمتنع تخلفه عن علته

ج) حصول هذا الأثر لیس اتفاقاً بل لعلته توجیه

د) لو كان حصول هذا الأثر اتفاقاً لما حصل دائماً

کدام گزینه بیانگر کبرای قیاس اقترانی خفی در مجربات می‌باشد؟



الف) و لكن هذا الأثر قد حصل دائماً

ب) هذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته

ج) كل معلول لعلّة يمتنع تخلفه عنها

د) حصول هذا الأثر ليس اتفاقياً بل لعلّة توجبه

کدام گزینه بیانگر علت خطاپذیری برخی تجربیات انسان نمی‌باشد؟

الف) آنچه علت نیست، علت می‌پندارند.

ب) علت ناقصه را به جای علت تامه قرار می‌دهند

ج) علت بالعرض را به جای علت بالذات می‌نشانند

د) از تجربه به عنوان یکی از منابع شناخت بهره می‌گیرند

راز خطاهای مردم در استنتاج تجربیات این است که مشاهدات ایشان، آن اندازه دقیق نیست که برای صدق مقدمه دوم قیاس اقرانی خفی در مجربات کفایت کند.

درست

نادرست

## مقدمه:

دو قسم دیگر از یقینیات<sup>[1]</sup> بدیهی<sup>[2]</sup> شش گانه، متواترات و حدسیات هستند.

در میان اخباری که بین افراد جوامع بشری منتشر و فراگیر شده است، اخباری وجود دارد که نفس بشری بدون هیچ تردیدی صحت آنها را پذیرفته و نسبت به درستی آنها آرامش خاطر دارد. این آرامش نفس به خاطر آن است که انسان در مورد این اخبار نمی‌تواند بپذیرد که همه راویان خبر، تبانی و توافقی بر انتشار یک خبر دروغ داشته‌اند و یا همگان در فهم آن اشتباه کرده‌اند؛ اخباری مانند زندگی پیامبرانی چون موسی، عیسی و دیگر انبیای بزرگ (علیهم السلام) در میان مردم، یا نزول قرآن و یا خبر برخی رویدادهای جهانی مهم چون جنگ جهانی اول<sup>[3]</sup>، اخباری نیستند که بتوان آنها را تکذیب کرد و یا در مورد آنها تردیدی در دل راه یابد. پس اخبار متواتر با وجود دو عامل عدم احتمال توافق بر کذب یا احتمال خطای همگان در فهم، باعث یقین در نفس می‌شود.

قسم دیگری که در این درس مورد توجه قرار می‌گیرد، حدسیات است. حدس در بین عرف<sup>[4]</sup> به معنای تخمین است که علم منطقی<sup>[5]</sup> با چنین معنایی کار ندارد؛ بلکه مراد از حدس در منطق، انتقال سریع ذهن به نتیجه صحیح است که بدون طی مراحل تدریجی فکر حاصل می‌شود. حدسیات از این جهت که شامل تکرر در مشاهدات و داشتن قیاس خفی هستند، با تجربیات مشترکند، اما از جهت دیگری با تجربیات متفاوت هستند. در تجربیات هر چند علم به وجود سبب هست، اما ماهیت سبب ناشناخته می‌ماند، در صورتی که در حدسیات، ماهیت سبب نیز شناخته می‌شود.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. معنای متواترات را توضیح دهد؛

2. عواملی که باعث یقین در متواترات می شود را بیان کند؛

3. حدسیات را تعریف کند؛

4. شباهت و تفاوت بین حدسیات و تجربیات را بیان کند.

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## دانش افزایی:

1. قیاس خفی در متواترات

حصول یقین در متواترات، مانند مجربات مبتنی بر «قیاس خفی» است. مقدمات این قیاس خفی عبارت است از:

صغری: این خبر را تعداد کثیری که اجتماعشان بر کذب عادتاً ممکن نیست خبر داده اند.

کبری: هر خبری را که تعداد کثیری که اجتماعشان بر کذب عادتاً ممکن نیست خبر دهند، صادق است.

نتیجه: پس این خبر صادق است [1].

2. نظر شهید صدر درباره یقین به متواترات

مشهور کبرای قیاس خفی در متواترات را بدیهی محسوب کرده و متواترات را یکی از یقینیات شش گانه محسوب می کنند؛ اما شهید صدر یقین به دست آمده در متواترات را بر ایند یقین موضوعی استقرایی که بر اساس حساب احتمالات به آن یقین شده است دانسته و ثبوت استنباط عقلی را رد می کند.

به نظر ایشان، اعتقاد به مضمون قضایای تجربی و متواتر، محصول تراکم قراین فراوانی است که همگی با روشی واحد، می خوانند معنایی را به مخاطب برسانند. وقتی بارها مشاهده شد که فلز با حرارت انبساط می یابد، نتیجه گرفته می شود که چون اتفاق درست نیست، پس تکرار در انبساط آهن با حرارت نشان می دهد که آهن با حرارت منبسط می شود؛ و با تکرار بیشتر آزمایش و مشاهده، یقین نیز افزایش می یابد. در متواترات نیز، وقتی تعداد فراوانی وجود کشوری مانند چین را خبر دادند، نتیجه گرفته می شود که چون اتفاق بر کذب توسط مخبرین فراوان عادتاً ممتنع است، وقتی تعداد زیادی که اجتماعشان بر کذب محال است، از وجود کشوری به نام چین خبر دادند پس چنین کشوری وجود دارد؛ و این یقین با زیاد شدن مخبرین، استحکام بیشتری می یابد، هر چند این احتمال نیز وجود دارد که خیردهنده ای به خاطر مصلحت یا دلیل دیگری دروغ گفته باشد [2]!

3. عوامل اثرگذار در یقین به متواترات

با توجه به اینکه متواترات برگرفته از اعتماد به یک خبر و مخبرین آن می باشد، ویژگی های ذاتی خبر و ویژگی خبردهندگان در میزان یقین به آن اثرگذار خواهد بود.

این عوامل گاه به عنوان عوامل موضوعی و ذاتی، یا خصوصیات عامه و خاصه خبر مورد بررسی قرار گرفته است.<sup>[3]</sup>

دو مثال :

1. وقتی تعدادی از مردم مسن شهر در مورد بارش باران در فصل تابستان در گذشته خبر دهند، اعتقاد به آن دشوارتر از زمانی است که درباره بارش آن در زمستان سخن بگویند. در اینجا فراتر از مخبرین، نوع خبر در قبول یا انکار مؤثر است.

2. وقتی که دشمنان اهل بیت در روایتی در فضیلت امام علی (ع) از زبان پیامبر (ص) نقل می کنند، قبول آن راحت تر از زمانی است که بین شیعیان این فضیلت بازگو شود؛ و وقتی زمان و مکان راویان در عصری بوده باشد که افراد از نقل فضایل امیرالمؤمنین منع می شده اند، ثبوت چنین نقلی واقعی تر می نماید .

4. تفاوت دیگری برای مجربات و حدسیات

«حدسیات از تجربه مستقیم بدست نیامده است (هر چند آثار، نشانه ها و قراین آن مورد تجربه واقع می شود)؛ حال آن که در مجربات قضایای بدست آمده به طور مستقیم از تجربه برآمده است»<sup>[4]</sup>.

5. مقایسه حدسیات، تجربیات و متواترات با اولیات، مشاهدات و فطریات

هر انسانی که با علوم مختلف سروکار داشته و قضایای آنها را مورد دقت و مطالعه قرار می دهد با قضایای حدسی زیادی روبرو می شود که هیچ شکی در اصل قضیه و تصدیق ندارد. خصوصیت مهم حدسیات در مقایسه با برخی قضایای یقینی دیگر این است که در حدسیات بقیه افراد با این فرد حدس زننده مشترک نیستند، و نیز نمی توان این قضایا را با تلقین به افراد آموخت که: شما هم مثل من حدس بزنید و چنین قطعی پیدا کنید؛ مگر اینکه راهی را که شخص حدس زننده رفته، دیگری هم طی کند و همان شرایط علمی و روحی را داشته باشد، (یعنی صفای نفس، درجه علمی، تیزهوشی، سرعت انتقال) تا بتواند به آن حدس قطعی برسد. حال اگر کسی این امر حدسی را انکار کند، شخص حدس زننده راهی به سوی اثبات آن امر ندارد. همین خصوصیت در متواترات و تجربیات هم هست. یعنی تا خود شخص، تجربه و آزمایش نکند هرگز یقین پیدا نمی کند که مثلاً هر آتشی سوزنده است یا اینکه تا برای خود شخص خبری در حد تواتر اثبات نشود، هرگز یقین پیدا نخواهد کرد. به همین علت افراد در این امور متفاوت هستند. به عبارت ساده تر همگانی نیست، یعنی ممکن است برای برخی حدس یقینی حاصل شود و برای دیگران خیر. اما اولیات همگانی است؛ یعنی هر انسانی به درستی موضوع و محمول و نسبت بین آن دو را تصور کند چنین تصدیق جزمی پیدا می کند چه بخواد یا نخواهد. مشاهدات نیز برای هر انسانی که واجد حس مربوطه باشد، جزمی و یقین آور است، و فطریات هم برای هر فردی که دارای فطرت و عقل فطری باشد و درست مطلب را تجزیه و تحلیل کند یقین آور است. این مطلب همگانی است و اختصاصی نیست<sup>[5]</sup>.

6. مراد از حدس منطقی و تفاوت آن با فکر

«حدس» به معنای اصطلاحی، در مقابل فکر است و به این معنا است که ذهن بدون تأمل و سیر و حرکت در بین معلومات، بلافاصله و به محض طرح مشکل، پاسخ آن را بیابد؛ یعنی اگر در مقام کشف معرف است، بدون درنگ و تأمل به اجزای آن منتقل شود و اگر در مقام کشف دلیل است، بلافاصله به حد وسط استدلال برسد.

حدس به این معنا با حدسی که در السنه عوام به کار می رود و به معنای گمان و احتمال و پندار است متفاوت می باشد. فرق دیگری که حدس با فکر دارد این است که فکر گاهی در راه دستیابی به مطلوب به خطا می رود، اما حدس همواره صائب است و به خطا نمی رود<sup>[6]</sup>.

در فکر، انتقال ذهن از مبادی به سوی مطالب، و تبدیل مطلوب مجهول به نتیجه معلوم، تدریجی و گام به گام است؛ یعنی باید مراحل را پشت سر گذارد تا به نتیجه برسد. این مراحل اصلی که مکرر در این کتاب بدان اشاره شده، عبارتند از :

۱. سیر از مطلوب به سمت مبادی؛

۲. سیر در میان مبادی به منظور یافتن معلومات مناسب؛

۳. سیر از مبادی به سمت مطلوب و تبدیل آن به معلوم.

ولی در باب حدس، انتقال ذهن از مبادی به مطالب، دفعی است؛ یعنی یک دفعه و به طور ناگهانی انسان به امری که چه بسا به دنبال آن هم نبوده، قاطع می‌شود<sup>[7]</sup>.

[1] منطق پیشرفته؛ ص ۷۲.

[2] صدر، محمد باقر؛ دروس فی علم الأصول؛ ج ۳، ص ۱۵۲: «أنّ اليقين بالقضية التجريبية و المتواترة يقين موضوعي استقرائي، و أنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد، فإخبار كلّ مخبرٍ قرينة احتمالية، و من المحتمل بطلانها؛ لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب.... و ليس ذلك إلّا لأنّ اليقين في المتواترات و التجريبات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية و تجمّع قيمها الاحتمالية المتعدّدة في مصبّ واحد، و ليس مشتقاً من قضية عقلية أوليّة كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق.»

[3] دروس فی علم الأصول؛ ج ۳، ص ۱۵۳: «و الضابط في التواتر: الكثرة العددية، و لكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة؛ لأنّ ذلك يتأثر بعوامل موضوعية مختلفة و عوامل ذاتية أيضاً.» توضیح بیشتر: صدر، محمدباقر؛ البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأصول، شرح اباد منصورى؛ ج ۲، ص ۳۳۷ / رفاعى، عبدالجبار؛ محاضرات في أصول الفقه شرح الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۳۲۱.

[4] منتظرى مقدم، محمود؛ منطق 2؛ ص ۳۴۹.

[5] محمدى خراسانى، على؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۳۰.

[6] ر.ك: مصباح يزدى، محمدتقى؛ شرح برهان شفا؛ ص ۹۳ / منطق ۲، ص ۳۴۸.

[7] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۳۰.

((كليه حقوق اين اثر متعلق به مركز آموزش هاي غير حضوري حوزه هاي علميه خواهران مي باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمين دكتور منتظرى مقدم

[بخش صوت](#)

شرح درس<sup>[1]</sup>

(د) متواترات

تعريف متواترات

در برخی اوقات، اخباری که توسط دیگران به اطلاع فرد رسانده می شود، به گونه ای است که نفس<sup>[2]</sup> انسان نسبت به آنها سکون پیدا کرده و بدون تردید، صحتشان را می پذیرد. این آرامش و اطمینان به خاطر آن است که نفس خبر دادن این گروه از افراد باعث حصول یقین<sup>[3]</sup> در نزد شنونده می باشد<sup>[4]</sup>.

به چنین قضایایی «متواترات» گفته می شود<sup>[5]</sup>.

## شرایط حصول یقین در متواترات

این گروه از افراد که خبرشان متواتر و باعث یقین است، باید از دو صفت برخوردار باشند:

یک. تبنای و توافق گروه خبردهنده بر دروغ ممتنع باشد.

توضیح مطلب: در بین اخباری که در بین مردم منتشر می شود، برخی اخبار شایعاتی هستند که به خاطر اغراض خاص، توسط فرد یا افرادی در بین مردم پخش شده اند. اما در بین اخبار منتشره، اخباری نیز وجود دارد که انسان یقین می کند که در مورد آنها تبنای بر کذب ممتنع است؛ مانند اخباری که غرض خاصی در انتشار آن نیست و یا اینکه افراد مختلف با سلیقه های متفاوت خبری را به طور یکسان نقل کنند. در این صورت، اطمینان حاصل می شود که توافقی مبنی بر خبرسازی دروغ وجود نداشته است.

دو. احتمال اینکه همه این افراد خبردهنده، در فهم حادثه اشتباه کرده باشند وجود نداشته باشد.

بسیاری از دانشمندان منطق و اصول فقه<sup>[6]</sup>، این صفت را در بحث تواتر ذکر نکرده اند. اما علامه مظفر<sup>[7]</sup>، لازم دانسته اند که این نکته را هم اضافه کنند؛ زیرا بنا بر اذعان جامعه شناسان<sup>[8]</sup>، اکثر مردم در ملاحظات و محاسبات روزمره چندان اهل دقت نبوده و چه بسا در برخی از امور زندگی خود بدون در نظر گرفتن معیارهای صحیح، به تقلید کورکورانه از دیگران پرداخته و یا مشهوراتی<sup>[9]</sup> که دیگران بیان می کنند، بدون توجه در صحت یا سقم آن تکرار کنند؛ مانند تبعیت از مد لباس، تکرار لغات اروپایی بدون علم به معنای آنها، پیروی از شایعات خبری در سایت ها<sup>[10]</sup> و شبکه های اجتماعی<sup>[11]</sup> و<sup>[12]</sup>...

مثال روشن تری که می توان برای اهمیت داشتن صفت دوم در مورد افراد خبردهنده بیان کرد، جملاتی است که تماشاگران صحنه های شعبده بازی<sup>[13]</sup> و تردستی<sup>[14]</sup> بعد از اجرای نمایش با حالت اطمینان بر زبان می آورند:

دیدید چگونه شیشه ها را با دندان هایش خرد کرد؟ ..... دیدید چطور سیخ را از یک سمت بدنش فرو کرد و از سمت دیگر بیرون آورد و خونی بر زمین ریخته نشد؟ ..... دیدید چطور بر یک طناب نازک راه می رفت؟ و ....

عوام مردم فکر<sup>[15]</sup> می کنند واقعا این اتفاقات در بیرون رخ داده است و فردی می تواند سیخی را از بدنش بدون خونریزی عبور بدهد! اما افرادی که از این حيله ها آگاه هستند، آنها را باور نکرده و خطاهای<sup>[16]</sup> چشمی و ذهنی را بر حکم عقل غلبه نمی دهند.

بنابراین افزودن قید دوم نیز ضروری به نظر رسیده و قید اول به تنهایی کافی نیست.

### چند مثال برای متواترات

الف) ما به وجود بسیاری از شهرهای دنیا یقین داریم؛ در حالی که شاید یک بار هم آنجا نرفته و از نزدیک آنجا را مشاهده نکرده ایم. یقین ما برآمده از تواتر اخبار، داستان ها و یا عکس هایی است که در مورد آنجا دیده ایم.

ب) از زمان بعثت پیامبر اسلام و نزول قرآن بیش از هزار و چهارصد سال می گذرد، اما ما اکنون نسبت به رسالت ایشان و نزول کتاب آسمانی اش یقین داریم؛ این یقین به خاطر تواتر نقلی است که نسل به نسل عبور کرده تا به ما رسیده است.

ج) هیچ کدام از ما، در زمان انبیای گذشته و امت هایشان و یا سلاطین قدیم و پیروانشان نبوده ایم، اما به وجود چنین افرادی در گذشته های دور و نزدیک یقین داریم؛ این یقین نیز به خاطر تواتر اخباری است که از آنان به گوش ما رسیده است.

د) آیا کسی در عصر حاضر، ارسطو<sup>[17]</sup>، افلاطون<sup>[18]</sup> و یا فیثاغورث<sup>[19]</sup> را دیده و صدایشان را شنیده است؟ خیر؛ ولی باز همگان یقین دارند که چنین دانشمندان بزرگی روزگاری بسیار دور در بین مردم یونان<sup>[20]</sup> زندگی می کرده اند و دارای نظریاتی در علوم مختلف بوده اند که سالیان سال تا زمان کنونی، این نظریات در مدارس علمی مورد بحث قرار گرفته اند.

ابن سینا<sup>[21]</sup> در اشارات<sup>[22]</sup> می فرماید:

«و كذلك القضايا التواترية و هي التي تسكن إليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانية بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق و التواطؤ و هذا مثل اعتقادنا بوجود مكة و وجود جالينوس<sup>[23]</sup> و أفلاطون<sup>[24]</sup> و غیرهم<sup>[25]</sup>».

## تعداد معتبر در تحقق تواتر

برخی از محدثین<sup>[26]</sup> برای تحقق تواتر، تعداد خاصی برای خبردهندگان مشخص کرده اند. به عبارت دیگر، به نظر آنان تواتر وقتی محقق می شود که افراد خبردهنده به این عدد خاص برسد؛ و این عدد را مختلف ذکر کرده اند: چهار، دوازده، چهل، هفتاد، صد و چهارده، و یا سیصد و سیزده نفر - که تعداد اصحاب بدر<sup>[27]</sup> بوده اند - و ....

مطلب درست آن است که مسأله مهم در تحقق تواتر، خبر دادن گروهی است که توافق آنها بر کذب ممتنع باشد و از خبر آنها یقین حاصل شود و عدد خاصی معتبر نمی باشد<sup>[28]</sup>. زیرا برخی خبرها طوری هستند که با خبر دادن ده نفر، نسبت به آنها یقین حاصل می شود؛ و برخی دیگر به گونه ای هستند که با خبر ده نفر نسبت به آنها یقین حاصل نشده و باید بیش از ده یا چه بسا صد خبردهنده داشته باشند تا موجب حصول یقین شود. این تفاوت در ایجاد یقین، به خاطر عادی بودن یا غیرعادی بودن خبرهای مختلف است. مثلاً خبر از این که زید خود را آتش زده است، با خبر دادن حدود ده نفر یقینی می شود؛ زیرا خبری قابل قبول و عادی است؛ اما خبر از این که فردی با پنج متر طول و دو سر در شهر مجاور زندگی می کند، خبری است که به تعداد بیشتری از خبردهنده نیاز دارد تا شنونده به آن یقین پیدا کند. و چه بسا برخی از اخبار تا با چشم مشاهده نشوند، مورد یقین قرار نمی گیرند. پس عدد خاصی در حصول یقین به وسیله متواترات مطرح نبوده، و بنابر تفاوت باورپذیری و کیفیت خبرها، این عدد تغییر می کند<sup>[29]</sup>.

ترجمه<sup>[30]</sup>

د) متواترات

تعریف متواترات

د. المتواترات<sup>[31]</sup>

«و هي قضايا تسكن إليها النفس سكونا يزول معه الشك و يحصل الجزم القاطع». و ذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم<sup>[32]</sup> على الكذب و يمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة،

د) متواترات

«متواترات قضایایی است که نفس نسبت به آنها به سکون و آرامشی که شک در آن زایل شده می رسد و جزم قطعی حاصل می شود». این سکون و قرار در اثر خبر دادن گروهی است که توافقشان بر کذب و نیز خطای همه آنها در فهم حادثه ممکن نیست.

چند مثال برای متواترات

كعلمنا بوجود البلدان النائية<sup>[33]</sup> التي لم نشاهدها، و بنزول القرآن الكريم على النبي محمد (صلى الله عليه و آله و سلم) و بوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص .

مانند علم ما به وجود شهر های دوردستی که ندیده ایم، و یا علم ما به نزول قرآن بر پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) و به وجود برخی از امت ها و یا اشخاص پیشین.

تعداد معتبر در تحقق تواتر

و بعضاً حصر عدد المخبرين لحصول التواتر في عدد معين. و هو خطأ، فإنّ المدار إنّما هو حصول اليقين من الشهادات عندما يُعلم امتناع التواطؤ على الكذب و امتناع خطأ الجميع. و لا يرتبط اليقين بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزيادة و النقصان .

بعضی از علما تعداد خبردهنگانی را که برای حصول تواتر لازم است، مشخص کرده اند. اما این اشتباه است. زیرا ملاک آن است که هنگام علم به امتناع توافق بر دروغ و امتناع اشتباه همگی، از شهادت ایشان یقین حاصل شود و حصول یقین ارتباطی با عدد خاصی از خبردهنگان، که ممکن است کم یا زیاد شوند ندارد.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۳۰.

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان « نظر شهید صدر درباره یقین به متواترات .»

[5] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «قیاس خفی در متواترات .»

[6] ر.ک: دانش نامه .

[7] ر.ک: دانش نامه .

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

[10] ر.ک: دانش نامه .

[11] ر.ک: دانش نامه .

[12] از جمله اتفاقاتی که می تواند مؤید وجود برخی تصدیقیات بدون دقت در نزد عوام باشد، مثال زیر است: در زمان استهلال ماه، فردی خیال می کند که ماه را رؤیت کرده است، وقتی همه مردم در رویداد رؤیت هلال با او توافق پیدا کنند، او نیز یقین پیدا می کند که ماه را رؤیت کرده است؛ زیرا وقتی انسان با گروهی هم نظر و هم عقیده شد، به خاطر اینکه به تک روی و مخالفت متهم نشود، در امور مختلف با آنها همراه می شود و تصدیق آنها باعث می شود که به صحت پندار خودش یقین پیدا کند، در صورتی که اگر از همین فرد درخواست می شد که دوباره دقت کند که او به راستی ماه را دیده است یا نه؟ ممکن است نظرش تغییر یابد. (حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۷۸ )

[13] ر.ک: دانش نامه .

[14] ر.ک: دانش نامه .

[15] ر.ک: دانش نامه .

[16] ر.ک: دانش نامه .

[17] ر.ک: دانش نامه .

[18] ر.ک: دانش نامه .

[19] ر.ک: دانش نامه .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] ر.ک: دانش نامه .

[22] ر.ک: دانش نامه .

[23] ر.ک: دانش نامه .

[24] ر.ک: دانش نامه .

[25] و هم چنین [از قضایای که قبول آنها واجب] است قضایای متواتر [می باشند]. [و آنها - یعنی متواترات - طوری باعث سکون تام نفس می شوند که شک زوال می یابد؛ به خاطر زیادی شهادت هایی که بی هیچ شک و ریبه ای، تبانی بر اتفاق در آنها [بر اینکه خلاقی را واقع جلوه داده و دروغ بگویند] نیست؛ مانند اعتقاد ما به وجود مکه و وجود جالینوس و اقلیدس و دیگران [که همه آنها را بر اساس خبرهای متواتر باور کرده ایم]. (ابن سینا، حسین؛ شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)؛ ج ۱، ص ۲۱۸)

[26] ر.ک: دانش نامه .

[27] ر.ک: دانش نامه .

[28] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «عوامل اثرگذار در یقین به متواترات ..»

[29] شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۷۸ .

[30] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۸ .

[31] متواتر از ماده «وتر» به معنای پشت سر آمدن است. البته به این صورت که بین آنها فاصله ای وجود دارد؛ نه اینکه به هم پیوسته و ممتد باشند. «و التَّوَاتُرُ: التَّنَائُعُ، تَتَابُعُ الْأَشْيَاءِ، أَوْ مَعَ فَرَاتٍ وَ بَيْنَهَا فَجَوَاتٌ. وَ قَالَ اللَّحْيَانِيُّ: تَوَاتَرَتِ الْإِبِلُ وَ الْقَطَا وَ كُلُّ شَيْءٍ، إِذَا جَاءَ بَعْضُهُ فِي إِثْرِ بَعْضٍ، وَ لَمْ تَجِئْ مُصْطَفَةً ... وَ لَيْسَتْ الْمُتَوَاتِرَةُ كَالْمُنْدَارِكَةِ وَ الْمُتَتَابِعَةِ. وَ قَالَ مَرْءٌ: الْمُتَوَاتِرُ: الشَّيْءُ يَكُونُ هُنَيْهَةً ثُمَّ يَجِيءُ الْآخَرَ، فَإِذَا تَتَابَعَتْ فَلَيْسَتْ مُتَوَاتِرَةً، إِنَّمَا هِيَ مُنْدَارِكَةٌ وَ مُتَتَابِعَةٌ، عَلَى مَا تَقَدَّمَ» (مرتضى زبيدي، محمود بن محمد؛ تاج العروس؛ ج ۷، ص ۵۸۰).

[32] تَوَاتَرٌ دَارَى مَعْنَى مَصْدَرِي وَ از ماده (وطأ)، بر وزن تفاعل است. معنای آن توافق داشتن بر چیزی یا امری است. «أبو زيد: وَاطَأْتُهُ عَلَى الْأَمْرِ مُوَاطَأَةً، إِذَا وَافَقْتَهُ مِنَ الْوَفَاقِ. وَ فَلَانٌ يُوَاطِئُ اسْمُهُ» (جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ ج ۱، ص ۸۱) // «وَ وَاطَأَهُ عَلَى الْأَمْرِ مُوَاطَأَةً: وَافَقَهُ. وَ تَوَاطَأْنَا عَلَيْهِ وَ تَوَاطَأْنَا اسْمُهُ اسْمِي. وَ تَوَاطَأُوا عَلَيْهِ: تَوَافَقُوا» (لسان اللسان؛ ج ۱، ص ۱۹۹) // «وَ وَاطَأَهُ عَلَى الْأَمْرِ مُوَاطَأَةً وَ وَطَاءً: وَافَقَهُ، كَتَوَاطَأَهُ، وَ تَوَاطَأَهُ، وَ فَلَانٌ يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، وَ تَوَاطَأُوا عَلَيْهِ: تَوَافَقُوا» (تاج العروس؛ ج ۱، ص ۲۷۹).

[33] نَأَى يَنْأَى نَأْيًا، إِذَا بَعُدَ. وَ النَّأَى: الْبُعْدُ. وَ النَّأَى: الْبُعْدُ. (ابن درید، محمد بن حسن؛ جمهرة اللغة؛ ج ۱، ص ۲۴۹).

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

هـ) حدسیات

تعریف حدسیات

پنجمین از بدیهیات شش گانه حدسیات است.

حدسیات فضایا<sup>[1]</sup> و تصدیقاتی<sup>[2]</sup> هستند که نفس به صورت قطعی و جزمی، به طوری که هیچ شکی در میان نباشد، به آنها حکم می کند. منشأ این حکم وجود یک حدس قوی در انسان است که قوی و قطع آور بوده و با زدودن تردید از دل او، موجب اذعان و اعتقاد ذهن به مضامین و محتوای آن قضایا می شود<sup>[3]</sup>.



برای این که منظور از «حدس قوی» مشخص شود، مراتب حدس را در قالب مثالی از علم اصول فقه بیان می شود:

اگر مجتهدی<sup>[4]</sup> از اتفاق سه یا ده نفر از علمای عصر، حدس قطعی به رأی معصوم پیدا کند این حدس، حدس ضعیفی است؛ حال اگر از اتفاق نظر همه دانشمندان یک دوره زمانی نظر معصوم را حدس بزند، این حدس متوسط است؛ ولی اگر حدس او برگرفته از اتفاق و اجماع<sup>[5]</sup> تمام دانشمندان باشد که در دوره های مختلف زمانی بر این نظر توافق داشته اند، این حدس حدسی قوی و یقین آور خواهد بود که برای هر انسان متعارفی یقین می آورد.

پس حدس قوی، در مقابل حدس ضعیف - که با آن یقین حاصل نمی شود - می باشد.

### چند مثال منطقی

1. همگان به طور جزم می دانند که نور ماه، عطارد<sup>[6]</sup>، زهره<sup>[7]</sup> و سایر سیارات منظومه شمسی<sup>[8]</sup> از نور خورشید گرفته شده و ذاتی آنها نیست. در واقع کره ماه مانند آینه ای است که در مقابل نور خورشید قرار گرفته و نور آن را به سمت زمین منعکس می کند. این حکم جزمی، برگرفته از حدسی می باشد که بعد از مطالعه در حالات مختلف ماه به دست آمده است؛ زیرا اگر نور ماه ذاتی خودش بود، این گونه نمی شد که در برخی شب ها نور کامل باشد و در برخی شب ها هلالی و یا به صورت های دیگر دیده شود. همان طور که این تفاوت روشنایی در کره ماه، باعث شد مطالعه دیگری نیز انجام شود و انسان به دنبال این پرسش برود که چرا روشنایی ماه متغیر بوده و از هلالی بودن اول ماه به سمت این می رود که تا یک چهارم اول ماه نصف آن روشن شود، سپس تا وسط ماه به صورت بدر و کامل درآید و دوباره در یک سیر منظم دوباره به شکل هلالی درآید؟ بعد از تحقیق در این زمینه، انسان به این نکته دست یافت که منشأ این تغییرات روشنایی در کره ماه، نزدیکی و دوری و مقابله و مقارنه ماه با خورشید است. پس حدس قوی زده شد که نور ماه و دیگر سیاره ها از خودشان نبوده و روشنایی مورد مشاهده انعکاس نور خورشید در سطح آن هاست.

2. مطلب دیگری که همه به آن جزم دارند این است که: «زمین کروی است و نه مسطح و...». یکی از دلایلی که می توان برای این حکم اقامه کرد این است که اگر شخصی در ساحل دریا بایستد و به نزدیک شدن کشتی ها توجه کند، می بیند که هنگام حرکت آنها به سمت ساحل، ابتدا قسمت های فوقانی کشتی نمایان شده و هر چه کشتی نزدیک تر شود قسمت های بیشتری از آن دیده می شود تا تمام بدنه آن مشاهده شود.

مشاهده مکرر این پدیده، سؤالی را در ذهن بیننده ایجاد می کند که علت<sup>[9]</sup> این امور چیست؟ پس از مطالعه و تحقیق، او به این حدس قطعی خواهد رسید که زمین هموار نیست و کروی است؛ زیرا اگر زمین هموار بود، نمی بایست در حرکت کشتی به سمت ساحل ابتدا قسمت های فوقانی آن و سپس دیگر قسمت ها دیده شوند.

3. یکی از عقاید مسلم در هیئت قدیم<sup>[10]</sup> هیئت بطلمیوس<sup>[11]</sup> (این بود که زمین مرکز عالم و به حالت سکون است و خورشید و سایر سیارات به دور زمین می پرچند. هیئت جدید<sup>[12]</sup> این اعتقاد را باطل کرد. از قرن شانزدهم میلادی، دانشمندی لهستانی به نام کپرنیک<sup>[13]</sup>، و بعدها توسط دانشمندی به نام کپلر<sup>[14]</sup>، و امروزه توسط تمام دانشمندان علم هیئت نظریه دیگری تأیید و مورد اعلام قطعی قرار گرفته است که: «زمین و سایر سیارات منظومه شمسی به دور خورشید می گردند، و این قانون جاذبه و دافعه است که آنها را در مدارهای معین خودشان به حرکت در آورده است.»

این حدس قطعی که زمین به دور خورشید می گردد از جهت مشاهده اختلاف اوضاع این سیارات نسبت به خورشید و نسبت به ما انسان ها حاصل گردیده و اوضاع فلکی<sup>[15]</sup> کوکب ها این امر را برای ما قطعی کرده است.

شبهات های حدسیات و مجربات<sup>[16]</sup>

در تجربیات گفته شد که برای آن که تجربه ای مفید یقین باشد، وجود دو عامل ضروری است :

1. مشاهدات مکرر؛

2. تشکیل یک قیاس خفی<sup>[17]</sup>.

در حدسیات نیز برای رسیدن به یقین باید این دو عامل وجود داشته باشند.

1. مشاهدات مکرر: حدسی که به طور مثال در جریان عارضی بودن نور ماه گفته شد، ناشی از مشاهدات مکرری است که فرد از حالات متغیر ماه داشته است؛ به عبارت دیگر، چنین نبوده است که این تغییرات تنها در یک ماه بروز کرده باشد و در دیگر ماه های سال چنین تغییراتی مشاهده نشده باشد، بلکه این تغییرات به طور مکرر مشاهده شده است.

2. تشکیل قیاس خفی: این قیاس نیز مانند دیگر قیاس ها دارای مقدماتی است :

صغری<sup>[18]</sup>: اگر تغییرات و اختلافاتی که در نور ماه دیده می شود، تصادفی یا معلول عامل دیگری غیر از خورشید بود، لازمه اش این بود که این سیر در طول سالیان متمادی یکسان نبوده و مثلاً گاهی این نور ثابت باشد و گاه مختلف شود.

کبری<sup>[19]</sup>: این تغییرات و اختلاف روشنایی در کره ماه به صورت پیوسته همین گونه بوده و دوام داشته است.

پس نتیجه گرفته می شود که این امر تصادفی و مستند به عاملی غیر از خورشید نمی باشد؛ بلکه سبب این اختلاف، انعکاس اشعه خورشید بر ماه است.

تفاوت مجربات و حدسیات<sup>[20]</sup>

حدسیات ملحق به مجربات<sup>[21]</sup> هستند و حکم یقینی در هر دوی آنها مبتنی بر قیاس خفی است. ولی کبرای کلی در قیاس تجربی در همه موارد یک چیز است و کبرای کلی در قیاس حدسی، مورد به مورد متفاوت می شود. لذا در مجربات علت حکم دقیقاً مشخص نمی شود اما در حدسیات علت و سبب حکم دقیقاً مشخص می شود<sup>[22]</sup>.

دلیل مطلب آن است که در تجربیات از راه تجربه و تشکیل قیاس، تنها علمی اجمالی پیدا می شود که «آتش دارای حرارت و سوزندگی است»؛ اما این که علت حرارت و سوزندگی آتش به سبب چه خصوصیتی است، ممکن است معلوم و مورد آگاهی فرد نباشد. اما در حدسیات، علت واقعی شناخته شده و به ماهیت<sup>[23]</sup> آن پی برده می شود. پس کبرای قیاس حدسیات با توجه به موردها مختلف می شود.

مثال دیگر: با توجه به آزمایش ها و مشاهدات مکرر، این گزاره تجربی به دست می آید که: «حرارت باعث انبساط فلزات می شود»؛ یعنی فرد با تجربه یقین می یابد که حرارت دادن فلز باعث می شود که در کمیت فلز بساطت ایجاد گردد؛ اما اینکه علت این بساطت چه چیزی است با حدس حاصل می شود. حدس قوی می گوید از آنجا که چیزی از بیرون بر فلز افزوده نشده است، عامل بساطت فلز، فاصله یافتن اجزاء مولکولی<sup>[24]</sup> شیء در اثر حرارت است. پس با توجه به حدس مذکور، علت گزاره تجربی «حرارت باعث انبساط فلزات می شود» فاصله یافتن مولکول های فلز با حرارت است.

بنابر این حدسیات همان تجربیات<sup>[25]</sup> هستند که «حدس قطعی به ماهیت سبب» به آنها اضافه شده است. خواجه طوسی<sup>[26]</sup> در این زمینه گفته است:

«هی [الحدسیات] شديدة المناسبة للمجربات. أقول: هی جاریة مجری المجربات فی الأمرین المذكورین أعنی تکرار المشاهدة و مقارنة القیاس إلا أن السبب فی المجربات معلومة السببیه غیر معلوم الماهیه، و فی الحدسیات معلوم بالوجهین<sup>[27]</sup>»؛ حدسیات بسیار با تجربیات تناسب دارند؛ زیرا در هر دو تکرار مشاهده و همراهی با قیاس وجود دارد، اما در مجربات به طور اجمال می دانیم سببی برای این گزاره تجربی وجود دارد ولی ماهیت سبب معلوم نیست، اما در حدسیات هم وجود سبب و هم ماهیتش مورد علم است<sup>[28]</sup>.

ترجمه<sup>[29]</sup>

هـ) حدسیات

تعریف حدسیات

هـ. الحدسیات

«و هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً يزول معه الشك و يذعن الذهن بمضمونها.»

(ه) حدسیات

«حدسیات قضایایی است که مبدأ حکم به آن، حدس قوی نفس است که با [حصول] آن، هر گونه تردیدی زدوده شده و ذهن به مضمون آن اذعان می کند.»

چند مثال منطقی

مثل حکمنا بأن القمر و زهرة و عطارد و سائر الكواكب السيارة مستفاد نورها من نور الشمس، و أنّ انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي<sup>[30]</sup> انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها .

مانند حکم به این که کره ماه، زهره، عطارد و دیگر سیارات منظومه شمسی، نور خود را از نور خورشید می گیرند، و اینکه انعکاس نور آنها به زمین مانند انعکاس پرتوهای نور از آینه به سوی اجسامی است که در برابر آن قرار دارد .

و منشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قریبا و بعدا .

و منشأ این حکم یا حدس، تغییر شکل این سیارات هنگام تغییر نسبت مسافت آنها به خورشید است.

و حکمنا بأنّ الأرض على هيئة الكرة، و ذلك لمشاهدة السفن - مثلاً - في البحر أول ما يبدو منها أعاليها ثمّ تظهر بالتدریج كلما قربت من الشاطئ<sup>[31]</sup> .

و مانند حکم به کره بودن زمین که مثلاً منشأ آن مشاهده کشتی در دریا است، که ابتدا قسمت های مرتفع آن دیده می شود، و سپس هر چه به سوی ساحل نزدیک تر می آید، دیگر قسمت های آن نیز مشاهده می شود .

و حکم علماء الهيئة حديثاً بدوران السیارات حول الشمس و جاذبية الشمس لها، لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السیارات بالنسبة إلى الشمس و إلینا، على وجه یتثیر الحدس بذلك .

و مانند حکم ستاره شناسان متأخر به اینکه سیارات به دور خورشید می چرخند، و خورشید آنها را به سوی خود جذب می کند، [که] به خاطر مشاهده تغییر وضع این سیارات نسبت به خورشید و نسبت به ما [ناشی شده است]، به گونه ای که موجب حدس به این مطلب می شود .

شبهات های حدسیات و مجربات

و الحدسیات جاریة مجری المجربات فی الأمرین المذكورین، أعنی تکرر المشاهدة و مقارنة القیاس الخفی، فأثّه یقال فی القیاس - مثلاً: هذا المشاهد من الاختلاف فی نور القمر لو كان بالاتفاق أو بأمر خارج سوی الشمس لما استمرّ علی نَمَط<sup>[32]</sup> واحد علی طول الزمن. و لَمّا كان علی هذه الصورة من الاختلاف، فیحدس الذهن أنّ سببه انعكاس أشعة الشمس علیه .

و در حدسیات نیز مانند مجربات دو امری که قبلاً ذکر شدند جاری می شود؛ منظور [از دو امر مذکور] مشاهده متکرر و تقارن با یک قیاس خفی [پوشیده و نهان] است. در این قیاس مثلاً گفته می شود: اگر این تغییری که در نور ماه مشاهده می شود، تصادفی یا در اثر یک عامل خارجی غیر از خورشید باشد، هرگز در طول زمان به نحو یکسان استمرار نمی یافت. و چون همواره به این نحوه خاص تغییر می کند، ذهن حدس می زند که سبب آن انعکاس پرتو خورشید به آن است .

تفاوت مجربات و حدسیات

و هذا القياس المقارن للحدس يختلف باختلاف العلل في ماهياتها باختلاف الموارد، و ليس كذلك المجربات فإن لها قياسا واحدا لا يختلف،

[تفاوتی که در این مورد میان حدسیات و مجربات وجود دارد، آن است که [قیاس همراه با حدس، در اثر گوناگونی ماهیات علل در موارد مختلف، گوناگون می شود؛ برخلاف قیاس همراه با تجربه که [تغییر نمی کند و همواره] شکل ثابتی دارد و مختلف نمی شود .

لأن السبب فيها غير معلوم الماهية إلا من جهة كونه سببا فقط. و هذه الجهة لا تختلف باختلاف الموارد .

این به خاطر آن است که در مجربات، ماهیت سبب ناشناخته است و تنها سبب بودن آن معلوم می باشد؛ و این خصوصیت در موارد گوناگون به نحو یکسان وجود دارد.

و ذلك لأن الفرق بين المجربات و الحدسيات أن المجربات إنما يُحکم فيها بوجود سببٍ ما، و أن هذا السبب موجود في الشيء الذي تتفق له هذه الظاهرة دائما من غير تعيين لماهية السبب. أما في الحدسيات فإنها بالإضافة إلى ذلك يُحکم فيها بتعيين ماهية السبب أنه أي شيء هو.

و این به خاطر آن است که تفاوت میان مجربات و حدسیات در آن است که: در مجربات تنها حکم می شود به اینکه سبب و علتی وجود دارد، و این سبب در شیئی که این پدیده در آن به طور مستمر روی می دهد، تحقق دارد، بدون آن که ماهیت آن سبب تعیین شود. اما در حدسیات علاوه بر آن، ماهیت سبب نیز تعیین می شود که چه چیزی است. [یعنی در حقیقت حدسیات همان مجربات است با یک امر زاید که عبارت است از تعیین ماهیت سبب با حدس.]

[1] ربك: دانش نامه .

[2] ربك: دانش نامه .

[3] ربك: دانش افزایی؛ عنوان «مراد از حدس منطقی و تفاوت آن با فکر .»

[4] ربك: دانش نامه .

[5] ربك: دانش نامه .

[6] ربك: دانش نامه .

[7] ربك: دانش نامه .

[8] ربك: دانش نامه .

[9] ربك: دانش نامه .

[10] ربك: دانش نامه .

[11] ربك: دانش نامه .

[12] ربك: دانش نامه .

[13] ربك: دانش نامه .

[14] ربك: دانش نامه .

[15] ربك: دانش نامه .

[16] ربك: دانش افزایی؛ عنوان «مقایسه حدسیات، تجربیات و متواترات با اولیات، مشاهدات و فطریات .»

[17] ربك: دانش نامه .

[18] ربك: دانش نامه .

[19] ربك: دانش نامه .

[20] در کتاب منطق ۲ (ص ۳۴۹) و نیز کتاب شرح منطق سید کمال حیدری (ج ۴، ص ۶۳) (وجود چنین تفاوتی نفی

شده است که با توجه به بررسی های انجام شده و توضیحی که در متن آورده ایم، به نظر می رسد که وجود چنین تفاوتی بین مجربات و حدسیات واقعی و واضح است. (آموزشیار .)

[21] ربك: دانش نامه .

[22] سلیمانی امیری، عسگری؛ منطق پیشرفته؛ ص ۷۱ .

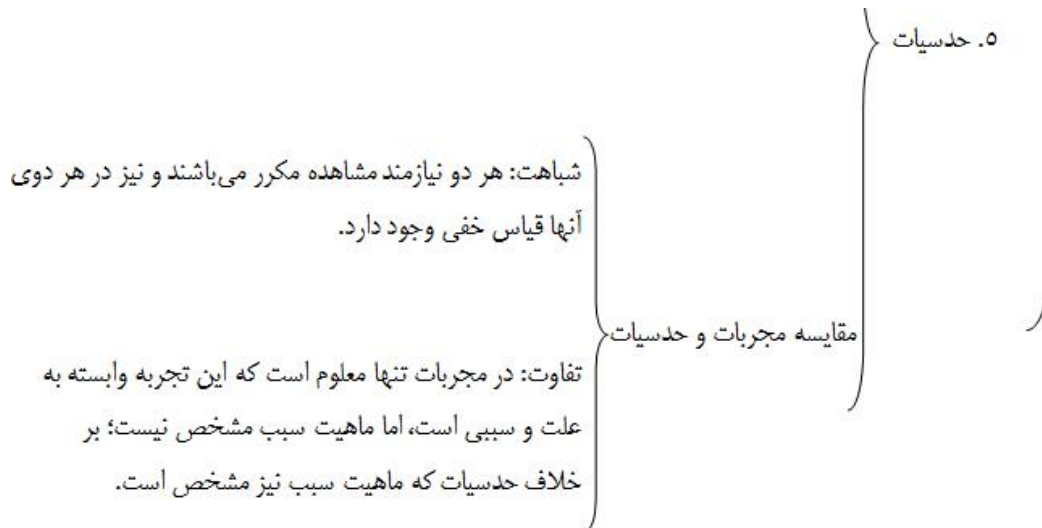
[23] ربك: دانش نامه .

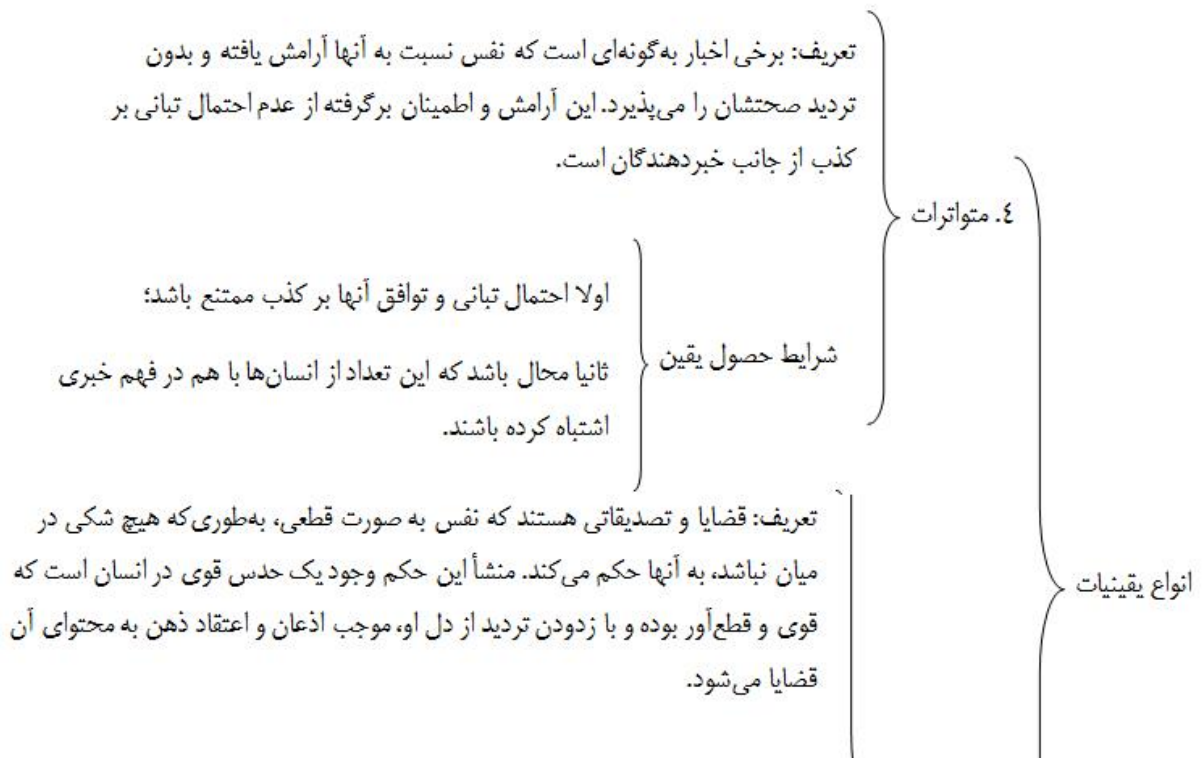
[24] ربك: دانش نامه .

[25] ربك: دانش نامه .

[26] ربك: دانش نامه .

- [27] شرح الاشارات و التنبیہات (مع المحاکمات)؛ ج ۱، ص ۲۱۸ .
- [28] . ربک :دانش افزایی؛ عنوان «تفاوت دیگری برای مجربات و حدسیات .»
- [29] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۸ .
- [30] «یضاهی» از مصدر «ضحی» به معنای هم شکل و مثل هم بودن است. «ضاهی» [ضهی] . (ف). شاکل، شایه، مائل» (اسماعیل صینی، محمود؛ المکنز العربی المعاصر؛ ص ۶۷).
- [31] «الشطائی - ج شواطئ و شطآن من النهر: کنار رودخانه؛ «شاطئ الأودیة»: لب دره ها. این واژه همواره به گونه مفرد می آید و جمع ندارد، - من النجر: لب دریا، دریا کنار) «بستانی، فواد افرام؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۵۱۱).
- [32] النَّمط - ج أنمَاط و نِمَاط: گونه ای فرش و بساط، ظرف اسقاط، پارچه پشمی که بر روی هودج پهن کنند، روش و مذهب و نوع از چیزی؛ «هَذَا مِنْ نَمَطٍ هَذَا»: این چیز از نوع همین چیز است. (فرهنگ ابجدی؛ ص ۹۳۶).
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))





## چکیده:

1. متواترات و حدسیات، از اقسام یقینیات است.
  2. برخی اخبار به گونه ای است که نفس نسبت به آنها آرامش یافته و بدون تردید صحتشان را می پذیرد. این آرامش و اطمینان برگرفته از عدم احتمال تبانی بر کذب از جانب خبردهندگان است؛ به چنین اخباری متواترات گفته می شود.
  3. گروهی که خبرشان به خاطر تواتر باعث حصول یقین می شود، باید دو صفت داشته باشند؛ اولاً احتمال تبانی و توافق آنها بر کذب ممتنع باشد، و ثانیاً محال باشد که این تعداد از انسان ها با هم در فهم خبری اشتباه کرده باشند.
  4. حدسیات قضایا و تصدیقاتی هستند که نفس به صورت قطعی، به طوری که هیچ شکی در میان نباشد، به آنها حکم می کند. منشأ این حکم وجود یک حدس قوی در انسان است که قوی و قطع آور بوده و با زدودن تردید از دل او، موجب اذعان و اعتقاد ذهن به محتوای آن قضایا می شود.
  5. مجربات و حدسیات، دارای دو عامل مشترک هستند؛ هر دو نیازمند مشاهده مکرر می باشند و نیز در هر دوی آنها قیاس خفی وجود دارد.
  6. تفاوت مجربات و حدسیات در آن است که در مجربات تنها معلوم است که این تجربه وابسته به علت و سببی است، اما ماهیت سبب مشخص نیست؛ بر خلاف حدسیات که ماهیت سبب نیز مشخص است.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

کدام گزینه از ویژگی‌های متواترات محسوب نمی‌شود؟

الف) گزارش افراد بسیاری وجود داشته باشد

ب) افراد خبر دهنده مورد اطمینان و ثقه باشند

ج) تبانی و توافق گروه خبردهنده بر دروغ ممتنع باشد

د) احتمال اینکه همه افراد خبردهنده، در فهم حادثه اشتباه کرده باشند ممتنع باشد

کدام قضیه از متواترات محسوب میشود؟

الف) عدد چهار زوج است

ب) نور ماه از خورشید است

ج) کل بزرگتر از جزء خود است

د) اقیانوس منجمد شمالی در قطب شمال است

به نظر مؤلف، درباره تعداد مخبرین، عدد خاصی در حصول یقین به متواترات مطرح نمی‌باشد.

درست

نادرست

کدام گزینه بیانگر تعریف حدسیات می‌باشد؟

الف) قضایایی که حدس تصدیق، به سبب گزارش افراد متعدد است

ب) قضایایی که صدق آنها به سبب حدس قیاسی است که همراه آنها است.

ج) قضایایی که نفس به صورت قطعی، از راه یک حدس قوی به آنها حکم می‌کند

د) قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول و حدس نسبت بین آن دو برای تصدیق کافی است

کدام قضیه از حدسیات محسوب می‌شود؟

الف) آسمان آبی است

ب) اکنون بسیار خرسندم.

ج) نور ماه از خورشید است

د) اجتماع نقیضین محال است

کدام گزینه بیانگر تفاوت مجربات و حدسیات است؟

الف) مشاهدات مکرر

ب) بهره‌گیری از حس

ج) تشکیل یک قیاس خفی

د) حدس قطعی سبب

در حدسیات علت حکم دقیقاً مشخص نمی‌شود؛ اما در مجربات علت و سبب حکم دقیقاً مشخص می‌شود.

درست

نادرست

قیاس همراه با حدس، در اثر گوناگونی ماهیات علل، تغییر می‌کند.

درست

نادرست

### مقدمه:

ششمین از قضایای یقینی<sup>[1]</sup> بدیهی، فطریات است که در کتب منطقی قدیم به عنوان «القضایا التی قیاساتها معها» مورد بحث قرار می‌گرفته است. البته بحث از فطرت تنها مختص به مباحث منطق نبوده و در بسیاری از علوم دیگر نیز از اصطلاح فطرت استفاده شده است<sup>[2]</sup>.

برخی قضایای یقینی بدیهی، نیازمند به استدلال اند و برخی نیازمند به استدلال نیستند. در جایی که قضیه<sup>[3]</sup> نیاز به استدلال دارد، این استدلال یا همیشه به همراه قضیه است و یا اینکه باید از خارج بیاید. فطریات قضایایی هستند که استدلالشان همیشه به همراه آنها بوده و نیاز به ضمیمه استدلالی از خارج ندارند.

البته این استدلال در برخی موارد، به‌خاطر سادگی و یا انس ذهن و تکرار فراوان بسیار واضح و روشن است؛ مانند قضیه «دو نصف چهار است». اما در برخی موارد دیگر، با توجه به دشواری تصور نسبت بین طرفین قضیه، ممکن است استدلال آن روشن نباشد؛ مانند قضیه «عدد ۶۶۱، یک سوم عدد ۱۹۸۳ است.»

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. فطریات را تعریف کند؛

2. با مثال‌های مناسب با فطریات آشنا شود؛

3. تفاوت فطریات با سایر یقینیات را توضیح دهد.



[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «کاربرد فطرت در شاخه‌های مختلف علوم انسانی» .

[3] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. واژه شناسی فطرت

فطرت از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن، گشودن شیء و ابراز آن، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است، البته آفرینشی که ابدایی و ابتدایی باشد.

لذا از ابن عباس نقل شده که می‌گفت: من معنای «فاطر السموات و الارض» را نمی‌دانستم تا این که دو تن از بادیه‌نشینان که در مورد مالکیت یک چاه مخاصمه داشتند به نزد من آمدند، یکی از آن دو گفت: «أنا فطرْتها» یعنی ابتدا من آن را حفر کردم.

کلمه «فطرت» بر وزن «فَعَلَهُ» است که دلالت بر نوع ویژه می‌کند و در لغت به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش و خلقت است.

در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته لیکن کلمه فطرت تنها یکبار استعمال شده است. بنابراین، فطرت به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد.

خاصیت امور فطری آن است که اولاً مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست؛ ثانیاً در عموم افراد وجود دارد و همه انسان‌ها از آن برخوردارند؛ ثالثاً تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست گرچه شدت و ضعف را می‌پذیرد.

فطرتی که در قرآن مطرح است غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق و فلسفه از آن بحث می‌شود. و نیز «فطرت» که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود، و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانیتش موجود است. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری، که چهل و عجز و بخل را به حریم کبریایی او راه نیست، آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی مطلق‌بینی علمی و مطلق‌خواهی عملی است.

«فطرت» که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فصل‌اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی او تشکیل می‌دهد.

فطرت از سنخ هستی است نه از سنخ ماهیت، از این‌رو دارای مفهوم و از قبیل معقول ثانی فلسفی است. و چون ماهیت ندارد فاقد تحلیل و تعریف ماهوی است، نه تحدید و تعریف حدی دارد و نه تعریف رسمی. بلکه تعریف شرح اسمی دارد، یعنی همان خلقت ویژه انسان که در نهاد او گرایش و شهود خاص نهفته است<sup>[1]</sup>.

### 2. تبیین جایگاه فطریات در بین قضایای یقینی بدیهی

قضایای یقینی بر سه دسته اند:

الف) محتاج به دلیل داخلی و خارجی نیستند و اصلاً نمی‌توان دلیلی برای آنها اقامه کرد؛ مانند اولیات.

ب) محتاج دلیل هستند، اما دلیل آنها در خارج نبوده و ملازم با آنهاست؛ یعنی حد وسط آنها در ذهن حاضر بوده و نیاز به چپش استدلال نیست؛ مانند فطریات.

ج) محتاج به دلیل هستند و این دلیل خارج از آنهاست، اما حد وسط از ذهن غایب است و نیاز به طلب و فکر دارد؛ مانند محسوسات و تجربیات و [2] ...

با توجه به آنچه بیان شد، تنها قضیه ای که محتاج به هیچ گونه دلیلی نیست و از اولیات محسوب می شود قضیه «محال بودن اجتماع نقیضین» است و قضایایی چون «بطلان دور» و «الکل اعظم من الجزء» نیز از فطریات هستند.

حکیم مثاله، ملاصدرای شیرازی نیز بعد از شمارش برخی قضایا به عنوان اولیات، می فرماید که تنها قضیه اولی همان «استحاله اجتماع نقیضین» و بقیه فطریات هستند:

«اولیات بسیارند و از جمله این چند اصل است:

1. اصل عدم تناقض: نقیضان در وجود و عدم جمع نمی شوند؛

2. اصل هو هوی: ثبوت هر شیء و اجزاء آن برای خودش ضروری و سلب آنها محال است؛

3. اصل سبب کافی: هر حادثی محدثی می خواهد و ترجیح یا ترجیح بدون مرجح ممکن نیست؛

4. اصل کل و جزء: هر کلی از جزء خود بزرگ تر است؛

5. اصل مساوات: هر یک از دو متساوی با مساوی آن نیز مساوی است؛

6. اصل انقسام مزدوجات: هر زوجی به دو متساوی قابل تقسیم است.

اصل عدم تناقض بالذات ضروری و مسلم است و واسطه ندارد و سایر اصول دارای واسطه هستند و واسطه در همه اصول دیگر امتناع اجتماع نقیضین است و بازگشت همه اصول به همان یک اصل است؛ مثلاً ثبوت هر چیزی برای خود ضروری است؛ زیرا ممکن نیست برای خود ثابت باشد و نباشد و هر حادثی بالضروره محدث می خواهد؛ زیرا ممکن نیست ضروری و لا ضروری باشد. هر کلی بالضروره از جزء بزرگ تر است؛ زیرا ممکن نیست شامل بر جزء باشد و نباشد. سایر قضایای ضروری به همین قرار هستند [3].»

3. کاربرد فطرت در شاخه های مختلف علوم انسانی

یکی از مفاهیم کلیدی در انسان شناسی اسلامی، مفهوم «فطرت» است. «فطرت» در رشته های مختلف علوم انسانی مطرح و به مناسبت های مختلف از آن یاد می شود؛ مثلاً فطرت در معرفت شناسی یکی از منابع شناخت به حساب می آید. در روان شناسی و علوم رفتاری یکی از عوامل جهت دهنده رفتار است. در اخلاق و فلسفه اخلاق نیز این سؤال مطرح است که آیا خلق و خوی انسان ناشی از عوامل فطری است؟ و سرانجام مبحث «فطرت» در دانش مدیریت، به خصوص مدیریت رفتار انسانی هم از جایگاه ویژه و خاصی برخوردار است.

برداشت هایی که از کلمه «فطرت» می شود، بسیار مختلف و کاربردهای آن در علوم و فرهنگ های مختلف نیز متفاوت است؛ مثلاً در فلسفه های مختلف غربی از فطرت سخن به میان آمده و از همه معروف تر ادراکات فطری در فلسفه «دکارت» است که فصل ممیزی بین معرفت شناسی دکارت و فلاسفه تجربی به شمار می رود [4].

مفهوم فطرت از چند جهت در فلسفه اسلامی مطرح است: جهت اول این است که علوم و معرفت های انسانی به یک سلسله علوم بدیهی منتهی می شوند و این بدیهیات از «فطرت عقل» ناشی می شوند. جهت دوم، غیر از بدیهیات اولیه که از فطرت عقل ناشی شده است، دسته ای از بدیهیات ثانوی نیز به نام «فطریات» خوانده می شوند. قضایای فطری در منطق، دسته ای از قضایا هستند که حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است، علاوه بر اینها در نوشته های فلاسفه اسلامی، اصطلاح «فطرت و هم» هم به کار رفته است؛ مثلاً در کتاب های «نجات» و «شفا» ابن سینا گاهی از فطرت و هم بحث می کند [5].

#### 4. اختلاف در حصول یقین

از مجموع آنچه درباره مبادی یقینی بیان شد به خوبی روشن می شود، به جز اولیات، سایر امور یقینی ممکن است برای شخصی یقینی و برای دیگری یقینی نباشد. از این رو، انسان ها بر خلاف اولیات، در تصدیق محسوسات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات ممکن است با یکدیگر تفاوت پیدا کنند؛ با آن که همه آنها از اقسام بدیهیات به شمار می آیند<sup>[6]</sup>.

البته جناب ملاصدرا، فطریات را نیز ملحق به اولیات کرده و می گوید:

اولیات و فطریات در بین همه اقسام یقینیات شش گانه سندیت مطلق داشته و در همه حال آنها را می توان ماده قیاس قرار داد؛ برخلاف تجربیات و مشاهدات و متواترات و حدسیات که قطعی بودن آنها برای خود شخص تجربه کننده یا کسی است که مشاهده و تواتر و حدس برایش تحقق یافته است و نمی تواند قضایایی را که حدسی و تجربی خود او هستند برای دیگران اجزاء قیاس قرار دهد؛ زیرا اعتبار اینها به حسن شخصی یا به عقل فردی بستگی دارد و ممکن است به خطا رفته باشد و اگر دیگران آن قضایا را از او نپذیرند راهی ندارد که به آنان بقبولانند<sup>[7]</sup>.

پس شکی نیست که همه بدیهیات، در یک رتبه نیستند بلکه از حیث ظهور و خفاء فرق دارند. مرحوم علامه حلی می فرماید:

و هذه الاربعة (حدسیات، متواترات، فطریات، تجربیات) لیست من المبادی، لتوقفها علی وسائط و مبادی غیرها، و لآنها غیر عامّة لاختلاف العقلاء فیها. و المعتمد أّما هو الاولیات، فان المحسوسات ایضا غیر مشتركة بین العقلاء<sup>[8]</sup>.

پس مهم ترین قسم یقینیات، همان بدیهیات اولیه یا اولیات هستند.

---

[1] جوادی آملی، عبدالله؛ فطرت در قرآن، ص ۲۳-۲۴. (با تلخیص)

[2] ر.ک: حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۹۰.

[3] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ منطق نوین؛ ص ۱۲۳.

[4] مصباح یزدی، محمدتقی؛ پیش نیازهای مدیریت اسلامی؛ ص ۸۷.

[5] پیش نیازهای مدیریت اسلامی؛ ص ۸۸.

[6] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۲؛ ص ۳۵۰.

[7] منطق نوین؛ ص ۵۹۱.

[8] حلی، حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید؛ ص ۲۰۲.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

#### دانشنامه:

قضایای یقینی، قضیه، مبادی، قطع، واسطه در اثبات، ذهن، بدیهیات، تصدیقات.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

شرح درس [11]

### (و) فطریات [12]

## تعریف فطریات

قسم ششم و آخرین قسم از مبادی [3] بدیهی یقینی - که از جمله بدیهیات [4] شش‌گانه منطقی به حساب می‌آیند - فطریات هستند [5]. فطریات، قضایا و تصدیقاتی [6] هستند که قیاس‌های آنها همراه خودشان است و از آنها جدا نمی‌شود؛ به این معنی که عقل در مواجهه با قضایای فطری به مجرد تصور طرفین و ملاحظه نسبت، قطع [7] به حکم پیدا نمی‌کند (آن چنان‌که در اولیات بود)، بلکه علاوه بر این تصورات، نیازمند واسطه در اثبات [8] و تصدیق است و استدلال لازم دارد؛ اما این استدلال، استدلالی است که همیشه در ذهن [9] حاضر و آماده است.

هر موقع این قضیه و تصدیق به ذهن بیاید استدلال آن نیز همراه او تشکیل و تصویر می‌شود و نیازمند اعمال نظر و تحقیق و بررسی نیست، و به همین دلیل از بدیهیات به شمار می‌آید.

### چند مثال

1. عدد چهار زوج است.

وقتی خود قضیه را تجزیه و تحلیل می‌کنیم با یک استدلال همراه است :

چهار به دو قسمت مساوی تقسیم می‌شود. (صغری )

و هر چیزی که به دو قسمت مساوی تقسیم شود زوج است. (کبری)

پس چهار زوج است. (نتیجه )

2. عدد دو یک پنجم عدد ده است. این تصدیق از بدیهیات فطری است، ولی با یک استدلال به دست می‌آید :

عدد دو عددی است که عدد ده به این دو و به چهار عدد دیگر که با این دو مساوی هستند منقسم می‌شود. (صغری)

هر عددی که یک عدد دیگر به آن و به چهار قسم مساوی آن تقسیم شود پس آن عدد یک پنجم این عدد خواهد بود. (کبری)

پس عدد دو یک پنجم عدد ده است. (نتیجه)

## تفاوت در قضایای فطری

استدلال‌هایی که در مثال‌های قبل آمد، در مثال‌های دیگری هم که مربوط به نسبت در اعداد است وجود دارد؛ اما واکنش تحلیلی ذهن ما در مورد همه آنها یکسان نیست. ذهن ما با بعضی از نسبت‌ها به خاطر سادگی و کوچک بودن

آنها و یا به خاطر تمرین زیاد و عادت کردن انس و الفت بیشتری دارد و به همین علت سریع تر به آن نسبت منتقل می‌شود. و با بعضی نسبت‌ها انس کمتری دارد و لذا دیرتر به آن منتقل می‌شود.

به عنوان مثال، نسبت عدد ۵۰۰ به ۱۰۰۰ و نسبت عدد ۱۳۰ به ۲۶۰، هر دو نسبت یک دوم است ولی تصدیق اینکه ۵۰۰ نصف ۱۰۰۰ است، به مراتب راحت‌تر است تا اینکه بگوییم: ۱۳۰ نصف ۲۶۰ است. زیرا تصور و نسبت‌سنجی اعدادی مانند ۵۰۰ و ۱۰۰۰، بسیار ساده‌تر از تصور و نسبت‌سنجی اعدادی است که در بین آنها قرار دارند. و یا محاسبه قیمت خرید ۲۵ یا ۳۰ عدد نان که هر کدام ۱۵۰ تومان ارزش دارند، برای ناوایی که هر روز بارها با چنین محاسباتی روبرو بوده و با آن انس گرفته است، بسیار راحت‌تر است تا اینکه مشتری بخواهد چنین چیزی را حساب کند.<sup>[10]</sup>

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۲.

[2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «واژه شناسی فطرت.»

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تبیین جایگاه فطریات در بین قضایای یقینی بدیهی.»

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش نامه.

[9] ر.ک: دانش نامه.

[10] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اختلاف در حصول یقین.»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[بخش صوت](#)

ترجمه<sup>[1]</sup>

(و) فطریات

و. الفطریات

(و) فطریات

تعریف فطریات

«و هي القضايا التي قیاساتها معها، أي أنّ العقل لا یصدّق بها بمجرد تصوّر أجزائها كالأولیات، بل لابدّ لها من وسط، إلاّ أنّ هذا الوسط ليس ممّا یذهب عن الذهن حتّى یحتاج إلى طلب و فکر، فكلّمَا أحضر المطلوب فی الذهن حضر التصدیق به لحضور الوسط معه.»

فطری، قضیه‌ای است که قیاس آن همراهش است، یعنی عقل همچون اولیات، تنها با تصور طرفین آن، تصدیق نمی‌شود. بلکه باید حد وسطی برای آن باشد. اما این حد وسط از ذهن غایب نیست تا نیاز به طلب و کسب داشته باشد. بلکه هرگاه مطلوب در ذهن حاضر شود، حد وسط نیز حضور می‌یابد و در نتیجه تصدیق صورت می‌پذیرد.

#### چند مثال

مثل حکمنا بأنّ الإثنین خمس العشرة، فإنّ هذا حکم بدیهی إلاّ أنّه معلوم بوسط؛ لأنّ الإثنین عدد قد انقسمت العشرة إليه و إلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه، و كلّ ما ينقسم عدد إليه و إلى أربعة أقسام أخرى - كلّ منها يساويه - فهو خمس ذلك العدد، فالإثنان خمس العشرة. و مثل هذا القیاس حاضر فی الذهن لا یحتاج إلى کسب و نظر .

مانند حکم ما به اینکه عدد دو، یک پنجم عدد ده است. این حکم بدیهی است، اما در عین حال با کمک یک حد وسط دانسته شده است. زیرا دو، عددی است که عدد ده به آن و به چهار قسم دیگر که هر یک با دو مساوی هستند تقسیم می‌شود و هر عددی که عدد دیگری به آن و به چهار قسم دیگر مساوی با آن تقسیم شود یک پنجم آن عدد می‌باشد. و در نتیجه، عدد دو یک پنجم عدد ده است. و چنین قیاسی همیشه در ذهن حاضر است و نیاز به کسب و نظر ندارد.

#### تفاوت در قضایای فطری

و مثل هذا القیاس یجری فی كلّ نسبة عدد إلى آخر، غیر أنّ هذه النسب یختلف بعضها عن بعض فی سرعة مبادرة الذهن إلى المطلوب و عدمها بسبب قلة الأعداد و زیادتها، أو بسبب عادة الإنسان علی التفكير فیها و عدمه .

و چنین قیاسی در تمام مواردی که عددی به عدد دیگری نسبت داده می‌شود، وجود دارد؛ با این تفاوت که سرعت انتقال ذهن به مطلوب در نسبت‌های مختلف، گوناگون است. و این امر بستگی به کوچکی و بزرگی عدد، و نیز ورزیدگی و عدم ورزیدگی انسان در تفکر در باب اعداد دارد.

فانک ترى الفرق واضحا فی سرعة انتقال الذهن بین نسبة ۲ إلى ۴ و بین نسبة ۱۳ إلى ۲۶، مع أنّ النسبة واحدة و هی النصف. أو بین نسبة ۳ إلى 12 و بین نسبة ۱۷ إلى ۶۸ مع أنّ النسبة واحدة، هی الربع... و هكذا.

شما ملاحظه می‌کنید که سرعت انتقال ذهن در نسبت دو به چهار با سرعت انتقال در نسبت سیزده به بیست و شش، تفاوت دارد. با اینکه نسبت در هر دو یک دوم است.

همچنین است در مورد نسبت سه به دوازده و نسبت هفده به شصت و هشت، با آنکه در هر دو نسبت یک چهارم است؛ و به همین ترتیب.

---

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۲۹ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))



## چکیده:

1. قسم ششم از یقینیات بدیهی فطریات هستند که در کتب منطق به عنوان «قضایا قیاساتھا معها» نیز آورده شده اند.
  2. فطریات قضایا و تصدیقاتی هستند که قیاس‌های آنها همراه خودشان است و از آنها جدا نمی‌شود؛ به این معنی که عقل در مواجهه با قضایای فطری به مجرد تصور طرفین و ملاحظه نسبت، قطع به حکم پیدا نمی‌کند (آن چنان‌که در اولیات بود)، بلکه علاوه بر این تصورات، نیازمند واسطه در اثبات و تصدیق است و استدلال لازم دارد؛ اما این استدلال، استدلالی است که همیشه در ذهن حاضر و آماده است.
  3. انس انسان با همه قضایای فطری یکسان نیست؛ بلکه انس او به برخی از قضایا به خاطر سادگی آنها و یا تکرارشان بسیار راحت تر از قضایای دیگر است.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خاوران می‌باشد))

## آزمون

کدام گزینه بیانگر تعریف فطریات می‌باشد؟

الف) قضایایی که قیاس آن‌ها همراه خودشان است

ب) قضایایی که به سبب گزارش افراد متعدد تصدیق می‌شوند

ج) قضایایی که نفس به صورت قطعی، از راه یک حدس قوی به آن‌ها حکم می‌کند

د) قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو برای تصدیق کافی است

عقل در مواجهه با قضایای فطری به مجرد تصور طرفین و ملاحظه نسبت، حکم قضیه را به صورت قطعی تصدیق می‌کند.

درست

نادرست

کدام قضیه از فطریات محسوب می‌شود؟

الف) عدد چهار زوج است

ب) اکنون بسیار گرسنه‌ام

ج) نور ماه از خورشید است

د) انسان‌ها گرایش به یکتاپرستی دارند

فطریات در کدامیک از اقسام زیر می‌گنجد؟

الف) نظریات

ب) اولیات

ج) ریاضیات

د) یقینیات

کدام مورد از ویژگی‌های فطریات محسوب می‌شود؟

الف) نیازمند حد وسط هستند

ب) نیازمند تکرار مشاهده می‌باشند

ج) نیازمند گزارش افراد زیادی می‌باشند

د) نیازمند بهرگیری از حس می‌باشند

کدام گزینه در مورد نیاز داشتن به استدلال درباره فطریات صحیح است؟

الف) بی‌نیاز از استدلال می‌باشند

ب) نیازمند قیاس خفی مرکب می‌باشد

ج) نیازمند قیاس استثنایی و اقتزانی می‌باشند

د) نیازمند استدلالی است که همیشه در ذهن حاضر و آماده است



انس انسان نسبت به همه قضایای فطری یکسان نیست؛ بلکه انس او به برخی از قضایا به خاطر سادگی آنها و یا تکرارشان بسیار راحتتر از قضایای دیگر است.

درست

نادرست

قضیه «عدد ۶۶۱ یکسوم عدد ۱۹۸۳ است» از جهت ماده در کدام قسم از قضایا می‌گنجد؟

الف) فطریات

ب) حدسیات

ج) ریاضیات

د) اکتسابیات

### مقدمه:

گفته شد که همه قضایا باید به مبادی حجت<sup>[1]</sup> که بی نیاز از استدلال هستند، ختم شوند. قسم اول از اقسام هشت گانه مبادی حجت، یقینیات<sup>[2]</sup> بود که پیش از این در مورد آن و اقسامش بحث شد.

قسم دوم از مبادی حجت، مضمونات است. مضمونات از واژه «ظن» به معنای گمان است که دارای معنای گسترده ای می باشد.

مراد از گستردگی در معنای واژه ظن این است که برخی از یقین ها نیز مصداقی از مضمونات هستند؛ مانند یقینی که از روی تقلید باشد و یا یقینی که در جهل مرکب به وجود آمده است. چه بسا فرد به خاطر اعتقاد و اطمینان به گوینده ای، نسبت به سخنان او یقین بیابد، اما این همان یقین به معنای اعم است که ظن شمرده می شود<sup>[3]</sup>.

پس برای آنکه مراد از ظن در منطق دانسته شود، لازم است ابتدا معانی ظن مورد بحث قرار گیرند. ظن به دو معناست. ظن به معنای اعم و ظن به معنای اخص. یکی از مصادیق ظن به معنای اعم، ترجیح یکی از طرفین قضیه است در حالی که طرف دیگر نیز احتمال داده می شود. مراد از ظن در منطق، این مصداق از ظن به معنای اعم است که ظن به معنای اخص نیز نامیده می شود.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. با اقسام ظن آشنا شود؛

2. مراد از ظن در علم منطق را بیان کند؛

3. معنای مضمونات را بداند؛

4. محل کاربرد مضمونات را بداند.

[1] دانش نامه .

[2] دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مراد از ظن در علم منطق».

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. معنای لغوی ظن

لسان العرب، ظن را از ماده «ظنن» دانسته و آن را این گونه معنا می کند:

«الظَّنُّ شَكٌّ وَ يَقِينٌ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِيَقِينٍ عَيَانٍ، .... فَأَمَّا يَقِينُ الْعَيَانِ فَلَا يُقَالُ فِيهِ إِلَّا عِلْمٌ. وَ جَمْعُ الظَّنِّ الَّذِي هُوَ الْأَسْمُ ظُنُونٌ.

وَ ظَنَنْتُهُ ظَنًّا» [1]....؛ ظن، در مورد شک و یقینی که یقین بودن آن آشکار نیست به کار می رود. اما یقین آشکار چیزی نیست مگر علم. جمع آن «ظنون» است و این گونه صرف می شود: ظَنَنْتُهُ ظَنًّا.

در یکی از کتاب های لغت معاصر، درباره کلمات معادل ظن آمده است:

شَكٌّ، رَجْمٌ، تَوَهُّمٌ، حَدْسٌ، رَيْبٌ، تَخْمِينٌ، حَزْرٌ، خَرَصٌ، حُسْبَانٌ، مَرْيَةٌ، زَعْمٌ، خَيْالٌ، وَ هُمْ، تَقْدِيرٌ، حُسْبٌ [2].

### 2. مراد از ظن در علم منطق

ظن در کلمات منطقیون در دو اصطلاح استفاده شده است.

اول: ظن صرف یا محض. مراد از این ظن، اعتقادی است که همراه جزم نباشد، یعنی ترجیح یکی از طرفین بدون محال دانستن طرف نقیض؛ و طرف دیگر مرجوح است و محال نیست. معنای شناخته شده در علم منطق چنین معنایی است.

دوم: مراد از ظن، هر چیزی است که یقین به معنای اخص نباشد.

مثل اینکه نسبت به چیزی یقین وجود داشته باشد، اما این یقین مطابق با واقع نباشد (جهل مرکب). این یقین از مصادیق ظن می باشد. یا وقتی جزم حاصل شود، اما این جزم بر اساس تقلید باشد. این یقین نیز از مصادیق ظن خواهد بود.

پس ظن دارای اصطلاحاتی مختلفی است که مراد از ظن در این بحث، همان معنای اول است [3].

### 3. ظن مورد مذمت در قرآن

ظن گاهی به عنوان یک حالت روانی و یک اعتقاد به کار می رود از آن جهتی که انسان یقین ندارد؛ که طبعاً این حالت خود به خود نه تنها ارزش منفی ندارد، بلکه به عنوان پل عبور به سوی یقین و علم قطعی است که گذر از روی آن لازم است و ارزش مثبت نیز دارد؛ یعنی به شرطی که گذرگاه و معبری باشد برای وصول به علم قطعی. ولی در مواردی که اعتماد بر ظن تقبیح می شود، این تقبیح به لحاظ خود این حالت نیست؛ بلکه، به لحاظ لازمه آن خواهد بود؛ یعنی این حقیقت که ظنون همیشه انسان را به یقین نمی رسانند و مقدمه تحصیل یقین قرار نمی گیرند. و از آنجا که در بسیاری از موارد از واقعیت تخلف می کنند حیثیت ناهمانگی با واقعیت در آن لحاظ می شود و به این لحاظ حتی در مواردی هم که شخصی به خیال خویش یقین داشته و جازم باشد ولی یقین و جزمش بر خلاف واقع باشد قرآن آن را ظن تلقی می کند؛ زیرا برای چنین شخصی که اعتقاد جزمی باطلی دارد راه تحصیل حقیقت باز است و اگر از راه عقل به طور دقیق وارد شود و فکرش را به طرز شایسته به کار اندازد بی پایگی این اعتقادش برای او بر ملا و به سرچشمه زلال و آب گوارای حقیقت نایل می شود.

با توجه به بیانات فوق، منظور از اعتماد به ظن که مورد تقبیح قرآن مجید قرار گرفته است دو چیز خواهد بود: یکی عبارت است از اعتماد بر اعتقاد خلاف واقع، هر چند اعتقادی جزئی باشد. دوم اعتقاد بر اعتقاد غیر جزئی یعنی ظن و گمان هر چند که مطابق با واقع هم باشد؛ چر که در مورد نخست انسان به واقع دست نیافته و به حقیقت نرسیده است هر چند که جزم و یقین هم داشته باشد و در مورد دوم راه و روش و حالتش نامطمئن بوده و از استحکام لازم برخوردار نیست، ضمانتی برای صحت ندارد و انسان را به حق نمی‌رساند. انسان عاقل زندگیش را بر حقایق استوار می‌کند نه بر اوهام و خیالات و به ویژه، در مسائل اعتقادی و اصول اساسی جهان‌بینی تأکید بیشتری خواهد بود بر درک قطعی واقعیت‌ها و اعتقاد جزئی بر آنها، یعنی علم کاشف از واقعیت که از راه منطقی صحیح حاصل می‌شود، راهی که همه انسان‌ها به مقتضای فطرت انسانی خویش به هنگام کشف حقایق در آن سیر می‌کنند و به مقصد می‌رسند<sup>[4]</sup>.

#### 4. معنای حدس و تخمین

فرهنگ فارسی دهخدا:

تخمین . [ تَ ] (ع مص) به گمان سخن گفتن. (تاج المصادر بیهقی) (روزنی) (ناظم الاطباء). گفتن در چیزی به گمان و قیاس. (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). گفتن در چیزی به حدس. (از اقرب الموارد) (از المنجد). به گمان و قیاس سخن گفتن. (آندراج) (از فرهنگ نظام: )

تو چون موری و این راه است همچون موی تو تازی

مرو ز نهار بر تقلید و بر تخمین و بر عمیا.

فرهنگ فارسی معین:

(ح) [ ع . ] (مص م) . گمان بردن، تخمین زدن.

#### 5. داستان بخشش امام رضا (ع) درباره جلودی

در زمان فرمانروایی هارون عباسی پس از شهادت امام کاظم (علیه السلام)، عده‌ای به فرماندهی "جلودی" که مردی سفاک و بی‌رحم بود، مأموریت یافتند به محله بنی‌هاشم در شهر مدینه منوره حمله کنند، و تمام خانه‌ها را به تاراج بکشند. جلودی برای انجام مأموریت عازم شهر مدینه شده، و با افراد خود به محله بنی‌هاشم و از جمله به خانه امام کاظم (ع) که امام رضا (ع) در آنجا بودند یورش برده، و خانه آن حضرت را به محاصره خود در آورد.

حضرت رضا (ع) که از قصد جلودی آگاه بودند، تمام بانوان و علویان را به اطاقی برده، و خودشان در عتبه در آن اطاق ایستادند، جلودی با خشونت و شدتی زیاد روبروی امام ایستاده و گفت: که من طبق دستور امیرالمؤمنین! هارون، مأموریت دارم به این اطاق هم وارد شوم و همه چیز را مصادره کنم، و این کار باید انجام پذیرد.

امام هشتم در پاسخش فرمودند: که تو همین‌جا منتظر بمان و صبر کن، من سوگند یاد می‌کنم که هر چه این بانوان از زیورآلات و لباس و غیره دارند برایت بیاورم، جلودی پذیرفت و بر خواسته‌اش اصرار می‌ورزید، و حضرت امام رضا (ع) پیوسته می‌فرمودند که اگر صبر کنی من قول می‌دهم هر آنچه در اطاق و در اختیار آن مخدرات هست نزد تو بیاورم، تا این‌که جلودی پذیرفت.

امام وارد اطاق شده و به آن مخدرات امر فرمودند که هر کدام جز يك پیراهن بر تن، آنچه که دارند اعم از زیورآلات، خلخال، گوشواره و حتی مقنعه‌های روی سرشان را به همراه تمام اثاثیه خانه به جلودی دادند.

از این واقعه مدت‌ها گذشت تا این که حضرت امام رضا (ع) به خراسان تشریف آورده و به اصطلاح، ولیعهد مأمون عباسی شدند، و مأمون دستور داد که تمام اطرافیان و درباریان با آن حضرت بیعت کنند، و همه بیعت کردند جز نفرات معدودی که یکی از آنها همین جلودی بود. مأمون عباسی آن چند نفر را به جرم عدم بیعت با امام رضا (ع) به زندان افکند.

جلودی با آن سابقه ننگین و با آن دشمنی و هتک حرمتی که نسبت به امام رضا (ع) روا داشت، و با آن که با آن حضرت از بیعت هم سر باز زد، مورد لطف و عنایت و عفو حضرت رضا (ع) قرار گرفت؛ به این ترتیب که یک روز بعد از زندانی شدن جلودی، مأمون به خدمت امام هشتم شرفیاب شده، و موضوع زندانی شدن آن چند مخالف و از جمله جلودی را به ایشان عرض کرد، و سپس دستور داد که زندانیان احضار شوند.

امام رضا (ع) کنار مأمون نشسته بودند که از دور چشمشان به جلودی افتاد. با وجودی که از ظلم و ستم آن شخص دل آزرده بودند و مورد چپاول و هتک حرمت او قرار گرفته بودند، و بالاخره می‌دانستند که جلودی با ایشان دشمنی آشکار دارد، با تمام اینها جلودی را عفو کرده و با لطف و مرحمت خویش از گناهان او چشم پوشیدند، و به همین جهت رو کرده به مأمون و با صورت گشاده‌ای فرمودند: این پیرمرد، جلودی را به من ببخش و آزادش کن، مأمون با صدای آهسته عرضه داشت: این همان کسی است که دختران پیغمبر را آزرده و خانه شما را چپاول کرده است!

اما جلودی از روی کینه و بغضی که نسبت به حضرت رضا (ع) داشت، گمان برد که آن حضرت عقوبت و مجازاتش را از مأمون می‌خواهند، از این رو به مأمون گفت: تو را به خدا و به خدمت‌گذاریم به پدرت هارون سوگند می‌دهم که خواهش این آقا را نسبت به من نپذیری!

مأمون که وضع را چنین دید از بزرگواری امام رضا (ع) و خبائثت جلودی در شگفت شده و به جلودی گفت: به خدا سوگند خواهش این آقا را نسبت به تو عملی نمی‌کنم، سپس به دژخیم خودش دستور داد گردنش را بزند.<sup>[5]</sup>

6. دانشمند نابینا و ناشنوا

خانم هلن آدامز کلر، نابغه نابینا و ناشنوای امریکایی در ۲۷ ژوئن ۱۸۸۰ م در امریکا به دنیا آمد و در ۱۹ ماهگی بر اثر بیماری، شنوایی و بینایی خود را از دست داد.

در ۶ سالگی، پدر و مادرش او را به نزد الکساندر گراهام بل، مخترع تلفن بردند و از او یاری خواستند. گراهام بل او را به یک معلم معرفی کرد و این معلم با جدیت به آموزش هلن به صورت های مختلف پرداخت. سرانجام از راه لمس انگشتان توانست با هلن ارتباط برقرار کند. چون هلن هوش و استعداد سرشار داشت، به زودی خواندن و نوشتن و حتی سخن گفتن خیلی ناقص را فراگرفت. او چنان در این زمینه ها ترقی کرد که مایه شگفتی همگان شد و حتی زبان فرانسه و آلمانی را نیز فراگرفت. هلن کلر توانست در ۲۰ سالگی مقاله بنگارد و در ۲۴ سالگی برنده درجات علمی شود. هلن کلر کشف کرد که بسیاری از مردم او را دوست دارند. از این رو تصمیم به نوشتن زندگی نامه خود گرفت و علاوه بر آن، بیش از ۴۰ کتاب، مقالات متعدد و رساله های بی‌شمار درباره نحوه تفکر و تحصیل نگاشت. او از دنیای خاموش خود برای تفکر و تصنیف آثار علمی، استفاده فراوان برد و از درآمد کارهای خویش، آموزشگاه های متعددی در امریکا و دیگر کشورها برای نابینایان تاسیس کرد. وی معتقد بود: «هر چیز شگفتی های خود را دارد تا حتی در حالتی که هستم از آن خشنود باشم». هلن کلر سرانجام در سال ۱۹۶۸، در سن ۸۸ سالگی درگذشت، در حالی که او را دانشمندترین کور و کر دنیا لقب داده بودند.<sup>[6]</sup>

[1] مهنا، عبد الله علی؛ لسان اللسان؛ ج ۲، ص ۱۲۲.

[2] اسماعیل صینی، محمود؛ المکنز العربی المعاصر؛ ص ۷۴.

[3] حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۰۲-۱۰۳ (ترجمه و تلخیص)

[4] مصباح یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۱، ص ۲۹۹.

[5] اعیان الشیعه، سید محسن امین، ج ۱، ص ۴۲، چاپ بیروت. نقل در: سایت تبیان [www.tebyan.net](http://www.tebyan.net)

[6] سایت روزنامه جام جم [www.jamejamonline.ir](http://www.jamejamonline.ir)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•  
•

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## 2. مضمونات

قسم دوم از مبادی هشت گانه حجت<sup>[2]</sup> - که هر استدلال و قیاسی ناگزیر از منتهی شدن به آنها است تا منتج (دارای نتیجه) باشد - مضمونات است .

### معنا و اقسام ظن<sup>[3]</sup>

کلمه مضمونات جمع «مضمونه» و از ریشه ظن مشتق شده است .

این کلمه همانند کلمه یقین<sup>[4]</sup> دارای دو معنی است: ظن به معنای اعم و ظن به معنای اخص.

### ظن به معنای اعم

ظن در لغت به معنای مطلق اعتقاد نسبت به یک امر غایب، بر اساس حدس و تخمین<sup>[5]</sup> است، بی آنکه مشاهده شده باشد و یا دلیل و برهانی<sup>[6]</sup> بر آن اقامه شده باشد.

قید «حدس و تخمین» در اینجا ضروری است؛ زیرا

اگر آن امر را دیده باشد، جزء مشاهدات<sup>[7]</sup>، و از بدیهیات یقینی محسوب می‌شود،

و اگر دارای دلیل شرعی<sup>[8]</sup> باشد (مانند ظاهر آیات و روایات و یا امور نقلی<sup>[9]</sup>) (شرعا مورد قبول است،

و اگر بر برهانی از امور عقلی استوار شده باشد به حکم عقل ملزم به قبول خواهد بود .

مثلا عده‌ای از مشرکان عرب در اثر انحطاط فکری و نداشتن علم و دانش، خداوند را با خود قیاس کرده و برای او همسر و فرزندی قایل بودند و از جمله پندارهای باطل آنها این بود که فرشتگان را دختران خدا می‌دانستند. قرآن کریم از سه طریق تجربی، نقلی و عقلی به آنها پاسخ داده و بطلان نظریه آنها را آشکار ساخته است :

اما از طریق حسّی: «أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَ هُمْ شَاهِدُونَ»<sup>[10]</sup>»

اما از طریق عقلی: «أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ»<sup>[11]</sup>»

اما از طریق نقلی: «فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»<sup>[12]</sup>»

این مثال برای تأمین هر سه جهت اعتقاد به یک امر غایب - یعنی مؤنث بودن فرشتگان - بسیار گویا و روشن است؛ زیرا آنان نه فرشتگان را دیده اند که بگویند آنها مؤنث هستند، نه برای این سخن دلیل و وحی آسمانی یا برهان و سلطان مبینی دارند<sup>[13]</sup>. بنابراین، اعتقاد به تأیید فرشتگان، از سنخ ظن به معنای اعم است.

کلمه ظن برحسب لغت عرب و تتبع موارد استعمال آن در زبان عرب به همین معنای وسیع استعمال شده است. ظن به این معنا سه قسم دارد:

الف) اعتقاد جازمی که مطابق واقع است ولی مستند به دلیل نیست تا قطعی و برهانی باشد؛ بلکه این اعتقاد مستند به تقلید از غیر است. مانند بسیاری از مسلمانان که روی تقلید از آباء و اجداد، بسیاری از حقایق اسلام را پذیرفته و بدان باور و اعتقاد جازم دارند. ولی چون این اعتقاد ریشه‌دار و مبرهن نیست لذا با سخنان شک برانگیز شبهه افکنان زایل می‌شود، پس باید در اصول دین<sup>[14]</sup>، اعتقاد جازم همراه با برهان و دلیل باشد تا در برابر گردباد حوادث و شبهات مانند کوه استوار و مستحکم باشد.

ب) اعتقاد جازمی که مطابق با واقع نبوده و در حقیقت جهل مرکب باشد یعنی شخص نداند که نداند. در اینجا نیز کلمه ظن، زعم و اعتقاد به کار می‌رود. مانند مثال اول که از قرآن آورده شد، و مانند اعتقادات فاسد و باطلی که مشرکان و بت پرستان عالم در طول تاریخ داشته و دارند که براساس تقلید کورکورانه از آباء و اجداد خود برای بت‌ها ارزش قایل بوده و آنها را می‌پرستیدند و در برابر آنها قربانی می‌کردند و از آنها طلب حاجت می‌نمودند. غافل از این‌که بت‌های سنگی و چوبی بی‌جان، ساخته دست خود آنها بوده و به خاک افتادن و سجده در برابر این موجودات باعث خواری آنهاست.

ج) اعتقاد غیر جازم یعنی اعتقادی که سبب ترجیح یکی از دو طرف قضیه بر طرف دیگر می‌شود، اما با احتمال طرف دیگر - هر چند احتمال و همی و بسیار کم - همراه است، مثلاً جانب ثبوت قیام را برای زید ترجیح می‌دهد ولی احتمال ضعیفی هم می‌دهد که زید قائم نباشد یا جانب سلب قیام از زید را ترجیح می‌دهد ولی احتمال طرف مقابل هم منتفی نیست.

## ظن به معنای اخص

آن ظنی که در اصطلاح منطقیین و اصولیین<sup>[15]</sup> به کار برده می‌شود، قسم سوم از ظن به معنای اعم است؛<sup>[16]</sup> یعنی اعتقاد غیر جازم و ترجیح یکی از دو طرف همراه با احتمال طرف مقابل. ظن در مقابل یقین به معنای اعم نیز همین ظن است. منظور از یقین، مطلق اعتقاد جازم است و منظور از ظن، اعتقاد غیر جازم است.

با این مقدمه و شناخت معانی ظن می‌توان گفت:

مظنونات، قضایایی هستند که انسان بدان‌ها تصدیق کرده و برطبق آنها حکم می‌کند، صرفاً از جهت پیروی از ظن غالب؛ یعنی احتمال قوی می‌دهد که این چنین باشد ولی صددرصد نمی‌داند، بلکه عکس آن را نیز احتمال می‌دهد.

چند مثال:

۱. «آقای الف که چند قدم آن سوتر در حال سخن گفتن است، بر ضرر من حرف می‌زند؛ زیرا او هم‌راز و هم‌سر دشمن من است.»

این قضیه<sup>[17]</sup> چون برآمده از ظن گوینده است، ظنی است؛ زیرا شخص گوینده احتمال قوی می‌دهد که فلانی چون دوست و هم‌راز دشمنش می‌باشد، وقتی با دشمن او سخن می‌گوید، علیه او نقشه‌ای دارند؛ درحالی‌که چه‌بسا موضوع سخن آنها هیچ ربطی به این گوینده نداشته باشد و یا اصلاً به نفع او سخن می‌گویند<sup>[18]</sup>.

۲. «فلانی دارای شغلی نیست، پس انسان پستی است.»

این قضیه نیز برگرفته از این گمان است که افراد تنبل و پست سراغ کاری نمی‌روند و بیکار می‌مانند، فلانی نیز که بیکار است، باید انسان پستی باشد، در حالی که بیکاری یک فرد می‌تواند علت‌های مختلفی داشته باشد. چه بسا او به خاطر مراقبت از خانواده بیمارش یا خستگی بعد از کار طاقت فرسا، مدت زمانی بیکار شده است و در واقع انسان شریفی باشد.

۳. فلانی دارای نقص عضو است (عضوی از اعضاء بدن را از اول خلقت نداشته یا بالعرض از دست داده) پس در او جوهره تنبلی و نقص است و با توجه به اینکه غالب مردم نیز با آنها رفتار درستی ندارند، او دچار عقده حقارت شده و هیچ پیشرفتی نخواهد داشت.»

این قضیه نیز ظنی بوده و نمی تواند حتما درست باشد، زیرا در بین انسان های معلول نیز افراد پرتلاش و فعالی وجود دارند که گوی سبقت را در دانش و هنر از افراد سالم ربوده و زمینه ساز کارها و تحولات بزرگی در جوامع بشری بوده اند [19].

## کاربرد مزنونات

کاربرد مزنونات در قیاس خطابی [20] و در باب خطابه [21] است (همان طور که کاربرد یقینیات در باب برهان بود). هدف از خطابه [22]، وعظ، پند و اندرز است که آن را با یک قضیه ظنی نیز می توان انجام داد. مثلا با یک خبر واحد ثقه [23] یا با ظاهر یک آیه و حتی با یک خبر ضعیف هم می توان افراد را موعظه کرده و از عذاب الهی ترسانید و به نعمت های الهی بشارت داد [24].

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۳۶.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «معنای لغوی ظن.»

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «معنای حدس و تخمین.»

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش نامه.

[9] ر.ک: دانش نامه.

[10] آیا ما فرشتگان را مؤنث آفریدیم و آنها ناظر بودند؟! ﴿الصافات، ۱۵۰﴾

[11] یا شما دلیل روشنی در این باره دارید؟! ﴿الصافات، ۱۵۶﴾

[12] کتابتان را بیاورید اگر راست می گویید! ﴿الصافات، ۱۵۷﴾

[13] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «ظن مورد مذمت در قرآن.»

[14] ر.ک: دانش نامه.

[15] ر.ک: دانش نامه.

[16] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مراد از ظن در علم منطق.»

[17] ر.ک: دانش نامه.

[18] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «داستان عفو و بخشش امام رضا (علیه السلام) درباره جلودی بدگمان»

[19] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «دانشمندی نابینا و ناشنوا.»

[20] ر.ک: دانش نامه.

[21] ر.ک: دانش نامه.

[22] ر.ک: دانش نامه.

[23] ر.ک: دانش نامه.

[24] برای آگاهی بیشتر از «صناعت خطابه» ر.ک: دروس فی علم المنطق، ص ۳۲۷ / شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۳۹۸.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

2. مظنونات

المظنونات، المشهورات و الوهميات

الثاني: المظنونات

مظنونات، مشهورات و وهميات

دوم: مظنونات

معنا و اقسام ظن

مأخوذة من «الظن». و الظنّ في اللغة أعمّ من اصطلاح المنطقيين هنا.

واژه مظنونات از ظن گرفته شده است. و معنای لغوی ظن اعم از معنای مصطلح آن نزد دانشمندان منطق در این بحث است.

ظن به معنای اعم

فإنّ المفهوم منه لغة حسب تتبع موارد استعماله هو الاعتقاد في غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهدة أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقادا جازما مطابقا للواقع و لكن غير مستند إلى علته كالاتقاد تقليدا للغير، أو كان اعتقادا جازما غير مطابق للواقع، و هو الجهل المركب .

مفهوم لغوی ظن که در بررسی کاربرد آن به دست می آید، عبارت است از اعتقاد به یک امر غایب، بر اساس حدس یا تخمین، بی آنکه آن امر مورد اعتقاد، مشاهده شده باشد، و یا دلیل و برهانی بر آن اقامه شده باشد، خواه آن اعتقاد قطعی و مطابق واقع باشد، اما مستند به علت نباشد، مانند اعتقاد ناشی از تقلید دیگران، و خواه اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع باشد، و آن جهل مرکب است.

أو كان اعتقادا غير جازم بمعنى ما يُرَجَّح فيه أحد طرفي القضية - النفي أو الإثبات - مع تجويز الطرف الآخر. و هو يساوق الظنّ بالمعنى الأخصّ باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعمّ.

یا اعتقاد غیر قطعی باشد یعنی یک طرف قضیه نفی یا اثبات ترجیح داده شود و در عین حال طرف دیگر نیز محتمل باشد. و این بخش اخیر همان ظن به معنای اخص در اصطلاح منطق دانان است که در برابر یقین به معنای اعم قرار می گیرد.

ظن به معنای اخص



و الظن المقصود به باصطلاح المناطقة هو المعنى الأخير فقط، و هو ترجیح أحد طرفی القضية - النفی أو الإثبات - مع تجویز الطرف الآخر. و هو الظن بالمعنى الأخص.

و مقصود از ظن در اصطلاح منطق دانان تنها معنای اخیر آن است، یعنی ترجیح یک طرف قضیه - نفی باشد یا اثبات - همراه با احتمال طرف دیگر و این همان ظن به معنای اخص است.

فالمظنونات - علی هذا - هی قضایا یُصدَّق بها اتِّباعاً لغالب الظن مع تجویز نقیضه.

بنابراین قضیه مظنون، قضیه ای است که به پیروی از ظن غالب مورد تصدیق قرار می گیرد، و در عین حال احتمال نقیض آن نیز داده می شود.

كما يقال - مثلاً: فلان یسأُرُ [2] عدوی فهو یتکلم علیّ؛ أو فلان ناقص الخلقه فی أحد جوارحه ففیه مرگب النقص [3].

مانند اینکه کسی بگوید فلانی با دشمن من هم راز است. پس بر علیه من سخن می گوید. یا فلانی نقص عضو دارد پس عقده حقارت دارد.

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۱.

[2] سائرٌ مُسأِرَةٌ [سر] هُ: به او راز گفت، در گوشی با وی سخن گفت. بیستانی، فواد؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۴۶۹ )

[3] النَّقْصُ -مص، این کلمه مرادف (النَّقْصَان) است با این تفاوت که [نقصان] در دین و خرد به کار برده نمی شود؛ «دخل علیه نُقْصٌ فی دینه و عقله»: در دین و عقل او نقص به وجود آمد و گفته نمی شود (دَخَلَ عَلَيْهِ نُقْصَانٌ ... )؛ «مَرْكَبُ النَّقْصِ»: عقده حقارت، خود کم بینی، احساس حقارت. (فرهنگ ابجدی؛ ص ۹۳۰ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## چکیده:

1. کلمه مظنونات جمع «مظنونه» و از ریشه ظن مشتق شده است.

2. ظن همانند کلمه یقین دارای دو معنی است: ظن به معنای اعم و ظن به معنای اخص.

3. ظن به معنای اعم یعنی اعتقاد مطلق نسبت به یک امر غایب بر اساس حدس و تخمین، نه بر اساس مشاهده و یا دلیل یا برهان.

4. ظن به معنای اخص عبارت است از «ترجیح یکی از طرفین قضیه همراه با احتمال طرف نقیض.»

5. مراد از ظن در منطق، ظن به معنای اخص است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## آزمون

مظنونات در کدام قسم از موارد زیر می گنجد؟

الف) یقینیات

ب) مبادی حجت

ج) مبادی تصویری

د) صناعات خمس

مراد از ظن در اصطلاح منطق، ظن به معنی اعم است.

درست

نادرست

معنای لغوی ظن و معنای اصطلاحی ظن در دانش منطق چه رابطه‌ای با هم دارند؟

الف) تباین

ب) تساوی

ج) عام و خاص مطلق

د) عام و خاص من وجه

عبارت «قضایا یُصدَّق بها اَثابا لغالب الظن مع تجویز نقیضه» بیانگر کدام قسم از قضایا می‌باشد؟

الف) مشبهات

ب) حدسیات

ج) وهمیات

## مقدمه:

سومین قسم از مبادی حجت<sup>[1]</sup> که همه قضایای نظری<sup>[2]</sup> به آنها ختم می‌شوند، مشهورات هستند.

مشهورات قضایایی<sup>[3]</sup> مبتنی بر شهرت و مقبولیت عمومی اند که در بین مردم، عام و خاص به آنها حکم می‌کنند. البته این تصدیق<sup>[4]</sup> و حکم گاه به واقع جهانی است و همه انسان‌های این کره خاکی چنین مشهوری را قبول دارند، و گاهی تنها در منطقه خاص و یا چه بسا تنها یک قشر و صنف خاصی شهرت دارند؛ مانند نیکی به فرزندان که شهرتی جهانی دارد و یا قبح ترک نماز اول که تنها بین گروهی خاص مشهور است.

مشهورات بر دو گونه هستند: مشهورات به معنای اعم و مشهورات به معنای اخص.

مشهورات به معنای اعم شامل هر قضیه‌ای که مورد شهرت باشد می‌شود. این‌گونه از مشهورات، دو گروه را در برمی‌گیرند: قضایایی که علاوه بر تطابق آرای عقلا و اقعیتی هم در نفس الامر دارند، مانند اولیات و فطریات، و هم قضایای مشهوری که تنها مبتنی بر تطابق آرای عمومی هستند. اما مشهورات به معنای اخص، تنها شامل قضایایی می‌باشد که به غیر از اینکه مطابق آرای عقلا هستند، هیچ واقعیتی در خارج نداشته و شهرتشان تنها به‌خاطر پذیرش عمومی توسط مردم است.

به هر صورت، مشهورات قضایایی هستند که جدای از اینکه واقعیتی داشته باشند یا نه، در بین مردم رواج داشته و مورد اقبال عموم آنها هستند. بنابراین می‌توانند نقش مهمی در صناعت خطاب<sup>[5]</sup> و اقناع مردم در مسایل اجتماعی و اخلاقی داشته باشند.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. معنای مشهورات را بداند؛

2. مشهورات به معنای اعم و مثال‌های آن را بشناسد؛

3. مشهورات به معنای اخص و مثال‌های آن را توضیح دهد؛

4. شباهت و تفاوت قضایای یقینی و مشهور را بیان کند.

- [1] ر.ک: دانش نامه .
- [2] ر.ک: دانش نامه .
- [3] ر.ک: دانش نامه .
- [4] ر.ک: دانش نامه .
- [5] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

کدام گزینه درباره جهل مرکب صحیح می باشد؟

- الف) اعتقادی غیر جازم است
  - ب) از مضمونات به شمار می رود
  - ج) اعتقادی جازم و مطابق با واقع است
  - د) از مصادیق ظن به معنی اعم است
- ظن به معنی اخص، در مقابل یقین به معنای اعم می باشد .

درست

نادرست

قضیه «هر کس با دشمن نجوا کند، دشمن است» از نظر ماده چه قضیه ای است؟

الف) فطریات

ب) حدسیات

ج) مضمونات

د) مشبهات

کدام گزینه از اقسام ظن به معنی اعم (لغوی) محسوب نمی شود؟

الف) هر نوع اعتقادی که غیر جازم باشد

ب) اعتقاد جازمی که مطابق با واقع نیست

ج) اعتقاد جازم مطابق با واقع که مستند به تقلید است

د) اعتقاد جازم مطابق با واقع که مستند به برهان است

## دانش افزایی:

1. نظر حکما در مورد مقابل بودن شنیع و مشهور

ابن سینا در مورد واژه مقابل مشهورات می نویسد:

و هذه المشهورات قد یكون صادقة و قد یكون كاذبة، و إذا كانت صادقة لیست تنسب الى الاولیات و نحوها اذا لم تكن بیئة الصدق عند العقل الاوّل الا بنظر، إن كانت محمودة عنده، و الصادق غیر المحمود، و كذلك الكاذب غیر الشنیع فربّ شنیع حقّ و ربّ محمود كاذب<sup>[1]</sup>.

نظر علامه حلی نیز آن است که:

و لیس کل مشهور صادقاً، فان المشهور لا یقابل الکاذب حتّی یجب أن یكون صادقاً، بل یقابل الشنیع، كما أنّ الصادق یقابل الکاذب؛ و أنّما یقابل المشهور الشنیع لأنّ المشهور لا ینکر و الشنیع ینکر، و هما متقابلان [2].

2. عدم صدق و کذب در مشهورات

مشهور صرف عبارت است از ایده و باوری که عموم بر آن می‌گروند، البته به دلیل گرایش‌های روانی و عواطف درونی و نه به جهت اینکه این قضایا حاکی از عالم واقع اند. حکما در تمایز آراء مشهوره از قضایای یقینی و ظنی گفته‌اند: انسان صرفاً با تکیه بر عقل و حس و وهم خویش چنین باورهایی را نمی‌تواند کسب کند. مگر اینکه انگیزه‌ای روانی، احساسات، جاذبه‌ها، دافعه‌ها و وی را به این باورها سوق دهد. بنابراین اتصاف به صدق و کذب ندارند. بلکه یا مورد پسند جماعت است، یا چنین نیست بلکه شنیع می‌باشد [3].

3. تشخیص مشهورات از اولیات

گاهی شهرت مشهورات به طوری قوت دارد که با اولیات مشتبه می‌شود. برای رفع اشتباه و تشخیص «اولی» از «مشهوری» لازم است این سه مطلب مورد بررسی قرار گیرد:

1. انسان به مقتضای فطرت اولیه و طبیعت سازجه نسبت به اولیات حاکم و جازم است، لیکن نسبت به مشهورات این گونه نیست.

2. احتمال کذب در مشهورات راه دارد و مشهورات زیادی هستند که دروغ بوده و یا ریشه و اساسی ندارند، لیکن دروغ در یقینیات راه ندارد.

3. مشهورات با توجه به عادات، آداب، فنون، صناعات و محیط و... متفاوت می‌باشند؛ به این معنا که ممکن است قضیه‌ای در مملکتی مشهور باشد و در مملکت دیگر غیرمشهور باشد. اما یقینیات در همه زمان‌ها و مکان‌ها غیر قابل تردید هستند [4].

4. نفس الأمر و ملاک صدق در قضایا

این عنوان در ارتباط با «ملاک صدق قضایا» است و در واقع یکی از پرسش‌های مهم معرفت‌شناسی و فلسفه است که علوم حصولی گوناگونی که انسان کسب می‌کند چگونه محکوم به صحت و مطابقت با واقع است؟ چنان که پیشتر گذشت حقیقت وجود دارای تحقق و ثبوت بلکه عین واقعیت است، و ماهیت نیز - که گاه وجود خارجی پیدا کرده آثاری بر آن مترتب می‌شود، و گاه وجود ذهنی پیدا می‌کند بدون آثار خارجی - در پرتو وجود دارای تحقق و ثبوت است.

غیر از اینها مفاهیمی وجود دارند که عقل آنها را با فعالیت خاصی اعتبار و انتزاع کرده است؛ مثل مفهوم وحدت، علیت و... که مستقیم از خارج اخذ شده‌اند. این گونه مفاهیم نیز به تبع ثبوت مصادیقشان از نوعی ثبوت برخوردارند.

این ثبوت عام و فراگیر ثبوت وجود، ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری را «نفس الامر» می‌نامند که ملاک صدق قضایا، مطابقت با آن است.

توضیح آنکه: در برخی قضایا - قضایای حقیقیه - موضوع و محمول هر دو خارجی است مثل «خدا وجود دارد» این نوع قضایا در صورتی صادق‌اند که با وجود خارجی مطابق باشند.

دسته دیگر قضایایی هستند - قضایای ذهنیه - که محمولشان ذهنی است، خواه موضوعشان ذهنی یا خارجی باشد، مثل «کلی یا ذاتی است یا عرضی»، «انسان نوع است». ملاک صدق این قضایا مطابقت با مرحله‌ای از خود ذهن است که موطن این نوع قضایاست.

دسته سوم از قضایاست که احکام اعتباری عقلی را ثابت می‌کنند، مثل معقولات ثانیه فلسفی: «انسان ممکن است»، «ممکن نیازمند به علت است». ملاک صدق و صحت اینها، آن است که واقع خارج به گونه‌ای باشد که عقل از آن این

معقولات را انتزاع کند. و بالاخره نوع دیگری از قضایاست که موضوع آنها عدمی است و یا مستحیل الوقوع است، مثل «عدم علت، علت عدم معلول است»، «شریک باری ممتنع است». ملاک صدق این نوع قضایا به تبعیت از قضایای وجودیه‌ای است که در ازاء اینهاست.

بنابر این نفس الامر یعنی واقع اشیاء و ظرف ثبوت عقلی محکیات، و واقع هر چیزی به حسب خودش است. قضیه‌ای که موضوع و محمولش خارج است نفس الامر آن هم خارجی است، قضیه‌ای که ذهنی است، نفس الامر و واقع این سخن قضایا مرحله‌ای از خود ذهن است مانند قضایای منطقی، و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین، و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود، چنان که گفته می‌شود: «علت عدم معلوم، عدم علت است» که رابطه علّیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول برقرار است و بالعرض به عدم آنها نسبت داده می‌شود<sup>[5]</sup>.

#### 5. اشکال درباره شهرت حسن عدل و قبح ظلم

اشکال: یکی از مهم ترین مثال هایی که برای مشهورات به معنای اخص بیان شده، حسن عدل و قبح ظلم است. مشهوره بودن این قضایا به معنای آن است که حسن عدل تنها مبتنی بر تطابق آرای عقلا باشد و بدون چنین تطابقی نمی‌توانیم درباره حسن و قبح عدل سخن بگوییم؛ در حالی که هر فردی با مراجعه به وجدان خود و بدون منتظر ماندن برای حکم دیگران و تطابق آراء، عادل را مدح و ظالم را مذمت می‌کند.

جواب: در اینجا باید بین دو مطلب تفاوت گذاشت: الف) مدح و ذم؛ ب) حکم به حسن و قبح.

آنچه در مشهورات به معنای اخص مورد نظر است، تطابق آرای عقلا می‌باشد؛ یعنی حکم به حسن و قبح و تصدیق به این امر که این فعل حسن است یا قبیح. سپس وقتی مشخص شد چیزی حسن است، عقل به لزوم انجام آن حکم می‌کند، و وقتی چیزی قبیح باشد، عقل به لزوم ترک آن حکم می‌کند، و این به خلاف وقتی است که فرد کاری را مدح یا ذم بکند؛ زیرا چه بسا کاری مورد مدح باشد ولی به انجام آن حکم نکند، و یا کاری را مذمت کند اما عقل در مورد سزاوار نبودن انجام آن چیزی نگوید.

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که حکم به حسن و قبح و تطابق آرای عقلا، کاملاً با حکمی که در مثال هایی مانند «بزرگ تر بودن کل از جزء» است متفاوت می‌باشد؛ زیرا در این قبیل قضایا تطابق آرای عقلا مطرح نشده و انسان به تنهایی خودش می‌تواند در مورد آنها حکم کند؛ چه دیگرانی باشند که حکم کنند و یا کسی دیگر وجود نداشته باشد<sup>[6]</sup>.

[1] ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ اشارات و تنبیهات؛ ص ۳۶.

[2] حلی، حسن بن علی؛ الجوهر النضید؛ ص ۲۳۵.

[3] فرامرز قرا ملکی، احد؛ منطق؛ ج ۲؛ ص ۱۴۳.

[4] مجتهد خراسانی، میرزا محمود؛ رهبر خرد؛ ص ۲۶۹.

[5] طباطبایی، محمد حسین؛ ترجمه بدایة الحکمة؛ ترجمه محمدباقر سعیدی روشن؛ ص ۱۹-۲۰.

[6] ر.ک: حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۱۱.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•  
•

### بخش صوت

شرح درس [11]

## ۳. مشهورات

### تعریف مشهورات

قسم سوم از اقسام هشت‌گانه مبادی حجت [12] قضایای مشهوره می باشد که نام دیگر آن ذایعات است، و آن قضایا و تصدیقاتی است که در میان مردم شهرت و شیوع داشته و همگان به آن حکم می کنند .

### مراتب مشهورات

چنان که اشاره شد، مشهورات دارای مراتبی هستند:

الف) برخی از مشهورات، شهرت جهانی دارند و همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها بر طبق آن حکم می‌کنند؛ مانند: حُسن [13] عدل و قبح [14] ظلم، و نیکی احسان و بدی خیانت.

ب) پاره‌ای از مشهورات، قضایایی هستند که بیشتر مردم طبق آن حکم می‌کنند؛ مانند: این جهان دارای خالق است. خالق جهان یکتاست.

ج) بسیاری از مشهورات مخصوص عدّه خاصی است؛ مانند آداب و رسومی که ممکن است در مکانی و در بین مردم یک کشور پسندیده باشد، اما در کشور دیگر این عادت مذموم باشد، و مانند انجام کارهای منزل توسط آقایان که در برخی فرهنگ‌ها ستودنی و در میان برخی دیگر ناپسند جلوه می‌کند.

### معانی مشهورات

مشهورات مانند یقینیات [15] و مظنونات [16] دارای دو معناست:

#### *مشهورات به معنای اعم*

قضایایی هستند که در میان همه مردم از خاص و عام شهرت و مقبولیت دارند و از اموری هستند که آرای جمیع عقلا بر آنها تطابق دارد .

این معنا از مشهورات، اعم از آن است که غیر از همین شهرت و تطابق آرای عقلا [17] هیچ واقعیتی برای آنها نباشد و تمام حقیقت آنها را همین شهرت داشتن تشکیل دهد، و یا اینکه ماورای تطابق آرای عقلای عالم، از برای این قضایا واقع و نفس‌الامری [18] باشد که این قضیه را با آن می‌سنجیم و حکم به درستی آنها می‌کنیم [19].

به بیان دیگر، مشهورات به معنای اعم دارای چنان معنایی است که دو گروه از قضایای مشهور را در برمی‌گیرد: مشهوراتی که تنها به خاطر شهرت و تطابق آرای عقلا مشهور محسوب شده‌اند و مشهوراتی که علاوه بر این تطابق آرای عقلا دارای پشتوانه دیگری نیز هستند. پشتوانه این گروه دوم، وجود واقع و نفس‌الامری است که افراد با توجه به آن واقع نسبت به این قضیه حکم کرده‌اند؛ مانند اولیات [10] و فطریات [11] که علاوه بر اینکه آرای عقلا بر آنها تطابق و اجماع دارند، دارای نفس‌الامری نیز می‌باشند که پشتوانه اذعان و باور عمومی نسبت به آنها می‌شود.

رابطه مشهورات به معنای اعم و یقینیات

با توجه به آنچه گفته شد، مشهورات به معنای اعم، شامل یقینیات نیز می‌شود. پس یک قضیه می‌تواند از جهتی از یقینیات و از جهت دیگر از مشهورات محسوب شود.

مثلاً قضیه «الکل<sup>[12]</sup> اعظم من الجزء<sup>[13]</sup>» از جهت اینکه دارای واقعیتی است که با آن سنجیده می‌شود از یقینیات است و به اعتبار اینکه همگان به آن حکم می‌کنند و مما تطابقت علیها آراء العقلاء است، از مشهورات شمرده می‌شود.

#### مشهورات به معنای اخص یا مشهورات صرفه

قضایایی هستند که هیچ واقعیتی بجز تطابق آرای عقلا ندارند، بلکه تمام حقیقت و واقعیت آنها را همین تطابق آرای عقلا تشکیل می‌دهد. این قضایا، در صورتی مشهور و مورد تحقق هستند که عقلایی در جهان باشند و اینها را ادراک کنند و تطابق آراء بر طبق آنها پیدا شود؛ وگرنه بدون در نظر گرفتن تطابق آراء، چنین مشهوراتی وجود نخواهند داشت؛ مانند: حسن عدل و قبح ظلم، وجوب دفاع از خانواده و یا زشتی اذیت حیوانات<sup>[14]</sup>.

ابن سینا<sup>[15]</sup> در اشارات<sup>[16]</sup> می‌نویسد:

«اگر انسان با عقل<sup>[17]</sup>، حس<sup>[18]</sup> و وهم<sup>[19]</sup> خود خلوت کند و تنها به مقتضای اینها بخواهد حکم کند و یکی از اسباب و عوامل شهرت (از قبیل عادت<sup>[20]</sup>، انفعالات نفسانی<sup>[21]</sup>، خلق انسانی<sup>[22]</sup> و ...) برای او حاصل نشود هرگز چنین احکام و تصدیقاتی نخواهد داشت<sup>[23]</sup>».

پس شهرت قضایای مشهور، برگرفته از آرای عقلا است. بدون وجود عقلای جهان، و نیز اسباب و عواملی که منشأ رأی آنها در مورد قضایای مشهور می‌شود، هیچ‌گاه چنین قضایای شکل نمی‌گرفت<sup>[24]</sup>.

## شباهت و تفاوت بین مشهورات و یقینیات

بنابر مطالب گفته شده شباهت و تفاوت بین مشهورات و یقینیات بدین صورت خواهد بود:

شباهت: هر دو دسته از قضایا، مفید تصدیق یقینی و جزمی می‌باشند.

تفاوت: معیار در یقینیات، مطابقت با واقع و نفس‌الامر بوده و از طریق سنجش با واقع، در مورد حقانیت و صدقشان حکم می‌شود. وجود درک کننده در یقینیات اهمیتی نداشته و بدون وجود او نیز چنین احکامی تحقق دارند<sup>[25]</sup>. اما ملاک در حقانیت یا عدم حقانیت مشهورات، موافقت یا مخالفت آنها با آرای عقلای جهان بوده و هیچ واقعیتی جدای از همین تطابق آرای عقلا برای آنها تحقق ندارد<sup>[26]</sup>.

بر همین اساس، مشهور در مقابل کاذب نیست بلکه مشهور در مقابل شنیع است<sup>[27]</sup>. قضیه مشهور، قضیه‌ای است که اکثر یا عموم آن را بپسندند و طبق آن حکم کنند. در حالی که شنیع آن است که اکثر یا عموم آن را انکار کرده و طبق آن حکم نکنند و لو شاذ و نادری چنین حکمی داشته باشند؛ اما قضیه کاذب در برابر قضیه صادق است که صادق یعنی مطابق واقع و کاذب یعنی مخالف واقع<sup>[28]</sup>.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۳۹-۲۴۲.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش نامه.

[6] ر.ک: دانش نامه.

- [7] ر.ک: دانش نامه .
- [8] ر.ک: دانش نامه .
- [9] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «نفس الأمر و ملاک صدق در قضایا .»
- [10] ر.ک: دانش نامه .
- [11] ر.ک: دانش نامه .
- [12] ر.ک: دانش نامه .
- [13] ر.ک: دانش نامه .
- [14] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اشکال درباره شهرت حسن عدل و قبح ظلم .»
- [15] ر.ک: دانش نامه .
- [16] ر.ک: دانش نامه .
- [17] ر.ک: دانش نامه .
- [18] ر.ک: دانش نامه .
- [19] ر.ک: دانش نامه .
- [20] ر.ک: دانش نامه .
- [21] ر.ک: دانش نامه .
- [22] ر.ک: دانش نامه .
- [23] این سینا، حسین بن عبدالله؛ شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)؛ ج ۱، ص ۲۲۰ .
- [24] قضایای اولیات، آرایه هستند که ما انسان ها نقشی در ثبوت آنها در عالم واقع نداریم. مانند قضیه «بطلان اجتماع نفیضین» که بدون وجود عقلا نیز ثابت است. اما ثبوت قضایای مشهور، مبتنی بر آرای عقلاست که بدون آنها، ثبوتی برای چنین قضایایی وجود نخواهد داشت. (آموزشیار )
- [25] با توجه به اینکه مشهورات به معنای اعم، شامل یقینیاتی چون اولیات و قضایایی که دارای نفس الأمر هستند نیز می باشد، این تفاوت تنها بین یقینیات و مشهورات به معنای اخص لحاظ می شود. (آموزشیار )
- [26] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تشخیص مشهورات از اولیات .»
- [27] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «نظر حکما در مورد مقابل بودن شنیع و مشهور .»
- [28] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «عدم صدق و کذب در مشهورات .»
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

3. مشهورات

تعریف مشهورات

الثالث: المشهورات



و تسمی «الذائعات»<sup>[2]</sup> «أیضا. «و هی قضایا اشتهرت بین الناس و ذاع التصدیق بها عند جمیع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة.»

سوم: مشهورات

[دسته سوم از مبادی قیاس «مشهورات» است] که به آن «ذایعات» نیز گفته می‌شود. و اینها قضایایی است که میان مردم شهرت دارد و تصدیق به آن در میان همه یا بیشتر عقلا و یا گروه خاصی از ایشان رواج و شیوع دارد.

معانی مشهورات

و هی علی معنیین:

مشهورات در منطق دو معنا دارد:

مشهورات به معنای اعم

أ. المشهورات بالمعنى الأعمّ: و هی التي تطابقت علی الاعتقاد بها آراء العقلاء كافة، و إن كان الذى يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أولیة ضروریة فی حدّ نفسها، و لها واقع و راء تطابق الآراء علیها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخصّ الآتیة.

الف) مشهورات به معنای اعم: و آن قضایایی است که همه عقلا در اعتقاد به آن با هم توافق دارند، اگرچه منشأ این اعتقاد همگانی آن باشد که قضیه مورد نظر، یک قضیه اولی و فی نفسه ضروری است؛ و در پس توافق آرای عقلا، واقعیتی دارد که با آن مطابق می‌باشد. و از این رو، این معنا هم شامل مشهورات به معنای اخص می‌شود.

رابطه مشهورات به معنای اعم و یقینیات

و تشمل مثل الأولیات و الفطریات التي هی من قسم یقینیات البدییهة. و علی هذا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم «الكلّ أعظم من الجزء» فی یقینیات من جهة، و فی المشهورات من جهة أخرى.

و هم شامل قضایایی مانند اولیات و فطریات که از اقسام یقینیات بدیهی به‌شمار می‌آیند. بنابراین، گاهی یک قضیه واحد مانند «کل از جز بزرگتر است» از یک جهت در یقینیات، و از جهت دیگر در مشهورات داخل می‌شود.

مشهورات به معنای اخص

ب. المشهورات بالمعنى الأخصّ أو المشهورات الصرفة: و هی أحقّ بصدق وصف الشهرة علیها، لأتّها القضايا التي لا عمدة لها فی التصدیق إلاّ الشهرة و عموم الاعتراف بها، كحسن العدل و قبح الظلم؛ و كوجوب الذب<sup>[3]</sup> عن الحرّم و استهجان<sup>[4]</sup> إیذاء الحيوان لا لغرض.

ب) مشهورات به معنای اخص یا مشهورات صرف: این دسته از قضایا به وصف شهرت سزاوارترند؛ زیرا اینها قضایایی هستند که تنها مقتضی برای تصدیق به آنها همان شهرت و اعتراف همگانی است؛ مانند حسن عدل، و قبح ظلم. و نیز مانند وجوب دفاع از مقدسات و زشتی آزار رساندن بی‌هدف به حیوانات.

فلا واقع لهذه القضايا و راء تطابق الآراء علیها، بل واقعها ذلك، فلو خلی الإنسان و عقله المجرد و حسّه و وهمه و لم تحصل له أسباب الشهرة الآتیة<sup>[5]</sup>، فإنه لا یحصل له حکم بهذه القضايا و لا یقضى عقله أو حسّه أو وهمه فیها بشیء.

قضایای یاد شده، واقعیتی در پس اتفاق آرای عقلا بر پذیرش آنها ندارند؛ و در حقیقت، واقعیت آنها همین اتفاق همگانی است. از این رو اگر انسان باشد و عقل و حس و وهم او، و اسباب شهرت - که شرحش خواهد آمد - برایش حاصل نشود، عقل یا حس و یا وهم در مورد این قضایا هیچ حکمی نخواهند داشت.

و لیس كذلك حال حکمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء - كما تقدّم<sup>[6]</sup> - فإنه لو خلی و نفسه كان له هذا الحكم.

ولی حکم به اینکه «کل بزرگتر از جز است» چنین نیست. انسان اگر خودش باشد و خودش، باز هم این حکم از او صدور خواهد یافت.

شبهات و تفاوت بین مشهورات و یقینیات

و علی هذا فیکون الفرق بین المشهورات و الیقینیات مع أنّ کلاً منها تُفید تصدیقا جازما، أنّ المعترف فی الیقینیات کونها مطابقة لما علیه الواقع و نفس الأمر المعبر عنه بالحقّ و الیقین، و المعترف فی المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء علیها، إذ لا واقع لها غیر ذلك.

بنابراین، تفاوت میان مشهورات و یقینیات، در عین حال که هر دو افاده تصدیق می‌کنند، در آن است که در یقینیات مطابقت با واقع و نفس الامر معتبر است، که از آن به حق و یقین تعبیر می‌شود، اما در مشهورات مطابقت با توافق آرای معتبر است. چون مشهورات واقعی جز توافق آراء ندارد.

و لذلك لیس المقابل للمشهور هو الکاذب، بل الذی یقابله الشنیع، و هو الذی یُنکره الکافّة أو الأكثر. و مقابل الکاذب هو الصادق .

و به همین دلیل است که در برابر مشهورات، کاذب قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در برابر آن «شنیع» است؛ یعنی قضیه‌ای که همه و یا بیشتر مردم آن را انکار می‌کنند. و در برابر کاذب صادق است .

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۳ .

[2] مراد از «ذایعات»، سخنانی هستند که در بین مردم مشهور و متداول هستند. «ذایع: [ذیع]. (ص). شایع، منتشر، سایر، مُشْتَهَر) «اسماعیل صینی، محمود؛ المکنز العربی المعاصر؛ ص ۴۶ / (الذایع- [ذیع]: منتشر، پراکنده، متداول؛ «ذایع الصیبت»: معروف، مشهور» (بستانی، فواد؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۴۰۵) / [ذیع: الذیغ: أن یشیع الأمر. و ذاع الخبر: فشا و انتشر. و أذاع الناس و الإبیل ما فی الحوض إذا شربوا ما فیهِ. و کل ما ذهب به، فقد أذیع به. و المذیاع: الذی لا یکنم السرّ» (مهنا، عبدالله علی؛ لسان اللسان؛ ج ۱؛ ص ۴۵۴ )

[3] «ذب» از ماده «ذیب» و به معنای دفاع کردن است. «ذَبَّ- ذَبًّا [ذَب] عنه: از وی دفاع و حمایت کرد» (فرهنگ ابجدی؛ ص ۴۰۶)

[4] «اسْتَهَجَنَ- اسْتَهَجَانًا [هجن] فعلُهُ: کار او را زشت و ناپسند شمرد؛ «هذا ممّا یُسْتَهَجَنُ ذِکْرُهُ»: این از چیزهائی است ناپسند که گفتن آن زشت است» (فرهنگ ابجدی؛ ص ۶۹)

[5] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۴۱-۲۴. 3.

[6] دروس فی علم المنطق؛ بحث اولیات، ص ۲۳۴ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. قسم سوم از اقسام هشت‌گانه بدیهیات (میادی حجت) قضایای مشهوره هستند که نام دیگر آنها ذایعات است و آنها قضایا و تصدیقاتی هستند که در میان مردم شهرت و شیوع داشته و خاص و عام بدان حکم می‌کنند .

2. برخی مشهورات شهرت جهانی دارند، و برخی از آنها بین بیشتر مردم جهان و برخی نیز تنها بین گروه خاصی شهرت دارند .

3. مشهورات بر دو گونه هستند: مشهورات به معنای اعم و مشهورات به معنای اخص.

4. در مشهورات به معنای اعم، آنچه باعث شهرت قضیه شده است، دارا بودن شهرت و مقبولیت عمومی و تطابق آرای عقلا بر آن است، چه واقعیتهای برای قضیه باشد و یا نباشد.

5. مشهورات به معنای اعم، شامل یقینات نیز می‌شود.

6. مشهورات به معنای اخص یا مشهورات صرفه، فضایی هستند که تمام واقعیت آنها را تطابق آرای عقلا تشکیل می‌دهد؛ به این معنا که اگر کسی نبود که آنها را درک کند و بین عقلای جهان مقبولیت در مورد آنها اتفاق نمی‌افتاد، هرگز تحقیقی نداشتند. پس پشتوانه تحقق آنها فقط همین تطابق آراء عقلاست.

7. شباهت یقینات و مشهورات آن است که هر دو یقین آورند.

8. تفاوت بین یقینات و مشهورات عبارت است از اینکه یقینات بدون تطابق آرای عقلا نیز تحقق دارند، اما مشهورات بدون آن وجود و تحقیقی ندارند.

9. قضیه مشهور در برابر قضیه کاذب نیست، بلکه مشهور در مقابل شنیع است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

کدام گزینه بیانگر تعریف مشهورات می‌باشد؟

الف) قضایا اشتهرت بین الناس و ذاع التصدیق بها

ب) القضايا التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانی عام

ج) قضایا تسكن إليها النفس سکونا يزول معه الشک و يحصل الجزم القاطع

د) القضايا التي حصل التسالم بینک و بین غیرک علی التسليم بانها صادقة مشهورات به معنی اخص شامل یقیناتی مثل اولیات و فطریات نیز می‌گردد.

درست

نادرست

قضیه «کل بزرگتر از جزء است» داخل در کدام یک از موارد زیر نمی‌باشد؟

الف) یقینات

ب) اولیات

ج) ذائعات صرف

د) مشهورات به معنی اعم

کدام گزینه در مورد مشهورات بالمعنی الاخص صحیح نمی‌باشد؟

الف) همواره صادق می‌باشند

ب) واقعیتهای بجز اتفاق آرای عقلا ندارند

ج) از اقسام مبادی حجت به شمار می‌روند

د) عقل یا حس و یا وهم در مورد این قضایا هیچ حکمی ندارد

قضیه «آزار دادن بی‌دلیل حیوانات، قبیح است» از نظر ماده در کدام قسم از قضایا می‌گنجد؟

الف) وهمیات

ب) مظنونات

ج) مشهورات

د) مشبهات

کدام گزینه بیانگر شباهت مشهورات و یقینیات می‌باشد؟

الف) یقین آور بودن

ب) مطابقت با واقع

ج) صادق بودن

د) مطابقت با آرای عقلا

در یقینیات مطابقت با واقع و نفس الامر معتبر است، ولی در مشهورات مطابقت با توافق آرای عقلا معتبر است.

درست

نادرست

مقابل دو اصطلاح «مشهور» و «کاذب» چیست؟

کاذب - مشهور

شنیع - صادق

کاذب - صادق

نادر - حق

## مقدمه:

قضایای مشهوره دارای چند تقسیم بندی هستند؛ مانند تقسیم آنها به مشهورات مطلقه - یعنی مشهوراتی که مورد قبول همگان است و مختص گروه خاصی نیست - و مشهورات محدوده که تنها در بین یک گروه خاص شهرت دارد.

مشهورات را از جهت دیگری نیز می توان تقسیم کرد. مشهورات قضایایی هستند که شهرتشان مبتنی بر اذعان عقلا است. این اذعان نیز خود می تواند اسباب و عوامل مختلفی داشته باشد. این اختلاف در اسباب شهرت، مشهورات را بر شش دسته تقسیم می کند: واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه، خلیات<sup>[1]</sup>، انفعالیات<sup>[2]</sup>، عادیات<sup>[3]</sup> و استقراییات<sup>[4]</sup>.

در این درس، دو قسم اول - مشهورات واجب القبول و تأدیبات صلاحیه - مورد بحث قرار می گیرند. تبیین دو قسم اول مشهورات، مبتنی بر بررسی حجیت حکم عقل و حکم عقلا در مسایل روزمره می باشد. یافتن چنین پشتوانه هایی در مشهورات، پایه های باور به آنها را در بین انسان ها قوی و دارای استحکام می سازد.

البته درباره این که آیا عقل ما توان درک مصالح و مفاسد امور را دارد، و یا اینکه اساسا امور خارجی دارای مصلحت و مفسده ذاتی می باشند<sup>[5]</sup> یا نه، بحثی تحت عنوان «حسن و قبح عقلی» در بین اصولیون<sup>[6]</sup> و متکلمین وجود دارد که لازم است در جای خود باید بررسی شود<sup>[7]</sup>.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. تقسیم بندی قضایای مشهوره را براساس فراگیری و اسباب شهرت بیان کند؛

2. قضایای واجبات القبول را شناخته و تعریف کند؛

3. قضایای تأدیبات صلاحیه و مصادیق آن را بشناسد؛

4. اسباب شهرت در قضایای واجبات القبول و قضایای تأدیبات صلاحیه را بداند؛

5. با اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی آشنا شود.

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش نامه .

[7] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «حسن و قبح عقلی» .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. حسن و قبح عقلی

بحث از «حسن و قبح عقلی» از جمله مباحث مهم و مورد اختلاف در بین متکلمین اسلامی بوده است. امامیه و معتزلیه قائلند که اشیاء قطع نظر از امر و نهی شارع، به طور مستقل دارای حسن و قبح هستند. اما اشاعره چنین مطلبی را انکار کرده و می گویند حسن و قبح کاملاً اعتباری و وابسته به حکم شارع است.

پس در این جا دو نظریه مطرح است :

۱. اشاعره برآنند که حسن و قبح اشیاء تابع امر و نهی شارع است، هیچ کاری ذاتاً و بدون امر شارع بایستی نیست و هیچ کاری بدون نهی شارع نبایستی نیست؛ یعنی وقتی امری حسن و بایستی می شود که شارع به آن امر کرده باشد، و وقتی شارع امر به کاری کرد، کار مورد امر حسن می شود هرچند امر شارع به زنا یا با محارم باشد.

از سوی دیگر، امری قبیح و انجام ندادنی است که شارع از آن نهی کرده باشد. وقتی شارع نسبت به کاری نهی کرد، آن کار قبیح است و نباید انجام شود؛ هرچند نهی شارع نهی از احسان و عدالت باشد. در یک کلام :

«الحسن ما حسنّه الشارع و القبیح ما قبیحّه الشارع.»: حسن چیزی است که شارع آن را تحسین کند، و قبیح چیزی است که شارع آن را بد بشمارد.

۲. در مقابل اشاعره، عدلیّه - یعنی امامیه و معتزله - برآنند که پاره‌ای از اشیاء ذاتاً و با قطع نظر از امر شارع دارای حسن بوده و بایستی هستند و عقل ما مستقلاً حسن آنها را ادراک می‌کند و فاعل آنها را ستایش می‌کند، از قبیل عدالت، احسان، صدق و... و برخی از کارها ذاتاً قبیح بوده و زشتی آن را عقل ما می‌فهمد و فاعل آن افعال را مذمت می‌کند، مانند ظلم، اسائه، خیانت، کذب. و شارع مقدس امر نمی‌کند مگر به آنچه که حسن و بایستی باشد و نهی نمی‌کند مگر از چیزی که قبیح و نبایستی؛ و شعارشان این است که :

«اوامر و نواهی شارع مقدس تابع مصالح و مفاسد واقعیه‌ای است که در متعلقات آنها وجود دارد.»

حال هرکدام از دو فرقه برای اثبات مدعای خود دلایل و براهینی دارند که در جای خود قابل بحث و بررسی است.

در این جا یکی از ادله اشاعره در مورد انکار حسن و قبح عقلی بیان شده و مورد نقد قرار می گیرد .

اشاعره می گویند: اگر حسن و قبح اشیاء، عقلی می‌بود نبایستی میان این حکم عقل (اشیاء، حسن و قبح عقلی دارند) و حکم دیگر عقل (کلّ بزرگتر از جزء است) تفاوتی باشد. اما بین این دو حکم در نزد عقل تفاوت وجود دارد. پس حسن و قبح اشیاء عقلی نیست.

توضیح استدلال: این استدلال، از نوع قیاس استثنائی اتصالی است که از ابطال لازم، ابطال ملزوم نتیجه گرفته می‌شود.

اشاعره برای رسیدن به نتیجه مورد نظرشان دو کار کرده اند:

اول: اثبات ملازمه بین مقدم و تالی قضیه شرطیه.

دوم: ابطال لازم.

آنها می گویند معلومات ضروری با هم تفاوتی ندارند؛ در حالی که بین «کل از جزء بزرگ تر است» و «حسن و قبح عقلی داشتن اشیاء» تفاوت است. بزرگ تر بودن کل از جزء مورد اختلاف نیست، اما در مورد حسن و قبح اشیاء اختلاف وجود دارد که ما آن را نفی می‌کنیم و عدلیه آن را اثبات می‌کنند. وجود این اختلاف نشان می‌دهد که حسن و قبح اشیاء، هم ردیف با حکم به بزرگ تر بودن کل نسبت به جزء نبوده و عقلی نمی‌باشد<sup>[1]</sup>.

نقد استدلال اشاعره:

مرحوم مظفر قیاس اشاعره را مع الفارق دانسته و با اشتباه دانستن چنین مقایسه ای، به دو تفاوت اشاره می‌کنند:

۱. قضیه «الکلّ اعظم من الجزء» از جمله یقینیات است که ماورای تطابق آرای عقلا دارای واقع و نفس الامر هستند که این‌ها را با آن سنجیده و حقانیت و صدق آنها به توجه به آن واقع به دست می‌آید؛ ولی قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح» از جمله مشهورات صرفه‌ای هستند که «لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء» و اینها قسیم و مقابل یکدیگر هستند نه قسم یکدیگر.

۲. حاکم به قضیه «الکلّ اعظم من الجزء» عقل نظری است، ولی حاکم به قضیه حسن و قبح عدل و ظلم عقل عملی است. تفاوت این دو عقل هم بیان شد و لذا قیاس مع الفارق است و چنین قیاسی نزد خود اهل قیاس هم باطل است<sup>[2]</sup>.

2. تبیین محل نزاع بحث حسن و قبح عقلی

اشاعره، در آغاز بحث، محل نزاع را تحریر کرده، چنین گفته‌اند: حسن و قبح، سه محور دارد؛ دو موردش مقبول همه، و از محل نزاع بیرون است، ولی یک مورد آن مورد اختلاف است. محورهای یاد شده عبارت است از:

یکم. حسن به معنای ملایم با انسان؛ چنان‌که منظره خوب برای باصره، زیبا، حسن و ملایم است، یا غذاهای خوب برای دستگاه گوارش حسن، و برای ذائقه، زیبا و ملایم است. بنابراین، آنچه که برای قوه‌ای از قوای ظاهری یا باطنی ملایم باشد، حسن است و هر آنچه که برای آن ناملایم باشد، قبیح است. این معنا از حسن و قبح مقبول همگان است، ولی از محل بحث بیرون است.

دوم. حسن و قبح به معنای کمال و نقص؛ چنان‌که علم حسن است یعنی کمال است و جهل، قبیح یعنی نقص است یا قدرت حسن است و عجز، قبیح است. این معنا از حسن و قبح نیز مقبول همگان است و از حریم بحث بیرون است.

سوم. حسن و قبحی که محل بحث است، این است: آیا عقل می‌تواند درباره افعال انسان فتوا داده، بگوید: فلان کار خوب است و فلان فعل بد؟ در این‌جا سخن از اشیا و اشخاص نیست، بلکه سخن از افعال و عناوین آن‌ها است<sup>[3]</sup>. اشاعره می‌گویند: این قسم از حسن و قبح را عقل نمی‌فهمد و فقط به دست شارع است. اگر شارع مقدس به چیزی امر کرد، کشف می‌کنیم که آن «مأمور به»، حسن است و اگر از چیزی نهی کرد، می‌فهمیم آن شیء «منهی عنه»، قبیح است. این گروه، عقل را زیر مجموعه سنت قرار دادند؛ زیرا عقل در این صورت، کاشف از امر و نهی شارع است، نه مبتکر و نوآور.

بنابراین، چون با انکار حسن و قبح، راهی برای توجیه احکام و اخلاق و حقوق نیست، اشاعره به کلی منکر حسن و قبح نشدند، بلکه آن‌ها می‌گویند: عقل، حسن و قبح به معنای کمال و نقص و ملایم و منافر را درک می‌کند و هم چنین مدح فاعل کار حسن (مانند عدل (و قدح فاعل کار قبیح (مانند ظلم) را درک می‌نماید؛ اما آنان به این مرحله راه پیدا نمی‌کنند که بگویند: چیزی را که عقل به حسن یا قبح او فتوا داد، نقل هم آن را بپذیرد و ثواب و عقاب را بر آن مترتب بدانند؛ به گونه‌ای که انجام آن کار، بهشت یا جهنم را به دنبال داشته باشد<sup>[4]</sup>.

### 3. اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی

در تعریف عقل نظری و عقل عملی، دو نظر وجود دارد.

در تعریف اول، عقل نظری شامل مدرکات نظری (هست و نیست ها) و عقل عملی شامل مدرکات عملی (باید و نیایدها) است.

اما در تعریف دوم، عقل نظری مربوط به حوزه اندیشه و اعم از مدرکات نظری و عملی است، و عقل عملی مربوط به حوزه عمل می‌باشد.

مشهور قابل به تعریف اول هستند و کتاب المنطق نیز براساس آن سخن می‌گوید. اما به نظر می‌رسد اصطلاح دوم فنی‌تر و دقیق‌تر باشد. آیت الله جوادی آملی که این اصطلاح را رجحان داده، آن را این‌گونه توضیح می‌دهند:

عقل بر دو قسم است؛ عقل نظری و عملی. عقل نظری، هست و نیست‌ها و باید و نیایدها را درک می‌کند. به بیان دیگر، عقل نظری، هم مسایل حکمت نظری را درک می‌کند و هم مسایل حکمت عملی را.

توضیح آن‌که ادراکات انسان به دو دسته تقسیم می‌شود:

1. ادراکاتی که متعلق آن، حقایق و هست و نیست‌ها است؛ نظیر الهیات، ریاضیات، طبیعیات، منطقیات و مانند آن؛ که این‌گونه از علوم را حکمت نظری می‌نامند.

2. ادراکاتی که متعلق آن، باید و نیایدهاست؛ نظیر فقه، حقوق، اخلاق و مانند آن؛ که این‌گونه از علوم را حکمت عملی می‌نامند. عقل نظری، هم هست و نیست‌ها را درک می‌کند و هم باید و نیایدها را؛ زیرا کار عقل نظری، درک است.

عقل عملی، کارش درک نیست، بلکه او قوه محرکه است که کارش عزم و اراده و تصمیم، محبت، اخلاص، ایمان و مانند آن است. به دیگر سخن، بخش عمل به عقل عملی وابسته است. عقل عملی در سخن امام صادق (علیه السلام) این‌گونه تعریف شده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»؛ عقل، آن است که با آن، عبادت خدا و کسب بهشت شود.

کار عقل نظری درک است؛ زیرا عقل، هم در بُعد نظر و هم در بُعد عمل، مجرد است و هر موجود مجرد، کارش نیز مجرد است و کار مجرد، عین درک و شهود است؛ گرچه در انتزاع مفهومی، علم و فهم از بخش ادراک نشأت می‌گیرد، نه از بخش عمل<sup>[5]</sup>.

---

**[1]** آیت الله جوادی آملی، این استدلال را این‌گونه نقل نموده و رد می‌کنند: منکران حسن و قبح عقلی می‌گویند: دلیل این‌که عقل، راهی برای درک حسن و قبح اشیا ندارد، همانا اختلاف بین عقلا و صاحب نظران است؛ زیرا اگر حسن و قبح ذاتی اشیا بود، در حسن و قبح افعالی نظیر صدق و کذب و قتل و ضرب، اختلاف نمی‌شد؛ لیکن اختلاف وجود دارد، پس عقل، قدرت درک آن را نخواهد داشت.

لیکن دلیل یاد شده مردود است؛ زیرا در بسیاری از مسائل غیربديهی اختلاف وجود دارد؛ حتی در وجود مبدأ برای عالم، توحید و یگانگی خداوند، اوصاف ذاتیه خداوند، اختلاف است و بسیار بعید است که مسائل علمی مؤثر، مورد اختلاف نباشد. آری، در بدیهیات اولیه، اختلاف راه ندارد؛ ولی این بدیهیات نظیر «ثبوت شیء برای خودش ضروری است» و «سلب شیء از نفسش محال است» کار آمد نیست. به بیان دیگر، استدلال منکران حسن و قبح عقلی بر فرض صحت تنها اثبات می‌کند که قضیه حسن و قبح در ردیف قضایای بديهی نیست؛ نه این‌که عقل نتواند آن را درک کند.

بنابراین، همان‌گونه که عقل مسائل حکمت نظری اختلافی را درک می‌کند، مسائل حکمت عملی مورد اختلاف مانند حسن و قبح را نیز می‌تواند درک کند. جوادی آملی، عبدالله؛ دین شناسی؛ ص ۱۵۰ )

[2] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۴۸. این مبحث در کتاب «المنطق» مطرح شده، اما از کتاب «دروس فی علم المنطق» حذف شده است.

[3] در اینجا لازم است دقت شود که معنای سوم حسن و قبح، مربوط به مدح و ذم افراد نیست. حسن فعلی است که سزاوار است انجام شود و قبیح فعلی است که سزاوار نیست انجام شود. هر چند این فعل حسن یا قبیح به ناچار ملازم با مدح یا ذم فاعلش نیز می‌باشد. اما مرحوم مظفر گفته اند معنای حسن عدل، ممدوح بودن فاعل آن نزد عقلا و معنای قبح ظلم، مذموم بودن فاعل آن نزد عقلا می‌باشد که این مطلب مرحوم مظفر با توجه به تفاوت مقوله «حسن و قبح» با «مدح و ذم» درست نیست. (حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۲۰ )

[4] دین شناسی؛ ص ۱۴۲ .

[5] دین شناسی؛ ص ۱۳۳ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

### اقسام مشهورات

با توجه به معنای مشهورات [2]، تقسیمات گوناگونی برای آن ذکر شده که به دو تقسیم اشاره می‌شود:

## تقسیم مشهورات بر اساس محدوده شهرت

مشهورات در یک تقسیم عبارتند از :

الف) مشهورات مطلقه: آنها مشهوراتی هستند که نزد همه مردم شهرت داشته و اختصاص به قوم یا علم خاصی ندارند؛ همانند حسن عدل و قبح ظلم .

ب) مک مشهورات محدوده: قضایایی هستند که شهرت آنها نزد گروه و صنف خاصی می‌باشد. مثلا در میان متکلمین [3] این قضیه مشهور است که «تسلل [4] باطل و محال است» شاید عالم نحوی [5] از این قضیه اطلاعی نداشته باشد و یا نزد آنها مشهور نباشد. هم چنین در نزد اصولیین و فقها قضایای مشهوره‌ای هستند که ممکن است پزشکان و یا اهل هندسه از آن اطلاعی نداشته باشند و بالعکس.

## تقسیم مشهورات بر اساس اسباب شهرت



مشهورات در تقسیم دیگر که مهم‌ترین تقسیم بحث مشهورات است به شش قسم تقسیم می‌شوند. این تقسیم دارای دو ویژگی است:

اولاً: این تقسیم بنابر استقرا [6] است نه حصر عقلی [7]؛

ثانیاً: ملاک در آن اسباب شهرت است، یعنی مشهورات به لحاظ اسباب و عوامل مشهور شدن و تطابق آرا به این اقسام شش‌گانه تقسیم شده‌اند.

ترجمه [8]

اقسام مشهورات

أقسام المشهورات

اقسام مشهورات

تقسیم مشهورات بر اساس محدوده شهرت

اعلم أنّ المشهورات قد تكون مطلقة و هي المشهورة عند الجميع، و قد تكون محدودة و هي المشهورة عند قوم دون قوم كشهرة امتناع التسلسل عند المتكلمين.

بدان که مشهورات گاهی مطلق هستند، یعنی نزد همگان شهرت دارند و گاهی محدود می‌باشند، یعنی تنها نزد گروه و دسته خاصی شهرت دارند. مانند شهرت امتناع تسلسل نزد متکلمان.

تقسیم مشهورات بر اساس اسباب شهرت

و تنقسم أيضا إلى جملة أقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة. و هي حسب الاستقراء يمكن عدّ أكثرها كما يلي:

هم چنین مشهورات با توجه به اختلاف اسباب شهرت به چند دسته تقسیم می‌شوند. بر حسب استقرا می‌توان گفت بیشتر این اقسام همان است که در ذیل بیان می‌شود.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۸.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش نامه.

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۶.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

بخش صوت

## الف) واجبات القبول

قسم اول از اقسام شش‌گانه «مشهورات واجبة القبول» است؛ یعنی مشهوراتی که عقل<sup>[1]</sup> بر اساس حکم وجدان و بداهتی<sup>[2]</sup> که در این گونه قضایا<sup>[3]</sup> وجود دارد، طبق آنها حکم کرده و عقلای جهان نیز نسبت به آنها اذعان داشته و تصدیقشان<sup>[4]</sup> می‌کنند.

منشأ حکم عقل و تصدیق عقلا<sup>[5]</sup> در مورد این دسته از مشهورات، حقانیت جلی و روشن آنهاست. به عبارت دیگر، این قضایا هم مطابق حق و واقع هستند و نیز حقانیت آنها دارای وضوح بوده و برای همگان قابل درک است.

اولیات<sup>[6]</sup> - مانند کل از جزء بزرگتر است - فطریات<sup>[7]</sup> - مانند دو نصف چهار است - و مشاهدات<sup>[8]</sup> - مانند آتش گرم است - از مشهوراتی هستند که قبول آنها واجب است.

نکته مهم: این قسم از مشهورات، همان مشهورات به معنای اعم<sup>[9]</sup> هستند که در درس گذشته معنا شد. با توجه به آنچه گفته شد، وجه تسمیه مشهورات به معنای اعم یا مشهورات عامه نیز مشخص می‌شود. دلیل این نام گذاری به اعم و عام بودن آن است که عموم انسان‌ها به آنها معترف بوده و تصدیقشان می‌کنند و این قسم، هم از مشهورات بوده و هم از یقینیات<sup>[10]</sup> به حساب می‌آیند.

ترجمه<sup>[11]</sup>

الف) واجبات القبول

أ. الواجبات القبول:

و هي ما كان السبب في شهرتها كونها حقًا جليًا، فيطبق من أجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء كالأوليات و الفطريات و نحوهما. و هي التي تُسمى بالمشهورات بحسب المعنى الأعم - كما تقدّم أنفا - من جهة عموم الاعتراف بها.

الف) قضایای واجبات القبول

اینها قضایایی هستند که منشأ شهرت آنها وضوح و آشکاری حقانیت و صدق آنهاست. و از این رو همه عقلا آن را می‌پذیرند و بدان اذعان می‌کنند. مانند اولیات، فطریات و نظایر آن. این قضایا به لحاظ آنکه مورد قبول همگان هستند، مشهور به معنای اعم آن - همان طور که قبلاً گذشت - خوانده می‌شوند.

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش نامه .

[7] ر.ک: دانش نامه .

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

[10] ر.ک: دانش نامه .

[11] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۶ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

## ب) تأدییات صلاحیه

قسم دوم از اقسام شش‌گانه مشهورات قضایای «محموده» هستند که «آرای محموده» یا «تأدییات صلاحیه» نیز خوانده می‌شوند. این قضایا در بین خاص و عام مشهور بوده و همه عقلای جهان بر طبق آنها حکم می‌کنند (یعنی مما تطابقت علیها آراء العقلاء هستند).

سبب حکم عقلا در مورد آرای محموده، وجود یک مصلحت [1] یا مفسده [2] همگانی برای آنهاست.

به طور مثال، همگان قبول دارند که عدل و داد حسن است و باید در جامعه رعایت شود تا مصلحت عمومی حاصل شود؛ به این معنا که اگر افراد یک جامعه خواهان ادامه حیات اجتماعشان بوده و دوست داشته باشند که با هم دیگر زندگی مسالمت آمیزی بکنند، باید عدل را رعایت کنند.

هم چنان که انسان ها عدل را می ستایند و قبول دارند که نظام زندگی انسانی با عدل پابرجا می ماند، همه انسان ها ظلم و ستم را قبیح شمرده و شخص ظالم را سرزنش می کنند؛ زیرا ظلم منشأ فساد در جامعه بوده و باعث به هم خوردن شیرازه زندگی بشر و تباهی آبادانی سرزمین ها و زوال نسل بشری است.

پس وقتی گفته می شود که «عدل حسن است»، مراد آن است که عقلا، انجام دهنده خوبی و کار حسن را مدح و ستایش می کنند. و وقتی گفته شود که «ظلم قبیح است»، منظور آن است که عقلا، انجام دهنده کار ظالمانه و زشت را سرزنش می کنند.

توضیح بیشتر: انسان ها دارای این ویژگی هستند - در برخی حیوانات هم این خصیصه وجود دارد ولی در انسان ها کاملاً مشهود است - که اگر دیگری برایشان کاری انجام دهد که به مصلحتشان باشد، از آن فرد خوشنود شده و درصدد هستند که کار خیر او را جبران کنند. از او قدردانی کرده و کار خوب او را برای دیگران نیز بازگو می کنند. قرآن نیز از این حس درونی بشر استفاده کرده و با استفهام تقریری [3] از او می پرسد که: «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان [4]»؛ یعنی مگر پاداش خوبی را جز به خوبی می دهند! در مقابل نیز اگر کسی به آنها بدی کند، از او ناراحت شده و چه بسا به دنبال انتقام از او باشند .

این حکم عقلا در مقیاس وسیع تری نیز تحقق یافته و باعث بروز اجتماعات، تشکل ها و تظاهرات های مردمی در مواجهه با رخدادهای مختلف جهان شده است. وقتی فرد یا گروهی کاری انجام دهند که باعث مصلحت همگانی است،

مردم آن را تحسین می کنند، هر چند ممکن است که آن کار یا اصلاً ارتباط مستقیمی با ایشان نداشته باشد و یا تا حدودی نیز به ضررشان باشد؛ زیرا می دانند که صلاح جامعه در رعایت مصلحت همگانی است و در تحقق این مهم ممکن است فردی نیز ضرر کند. پس وجدان پاک و عقل سلیم می گوید کار عادل را باید ستود و باید از او قدردانی نمود. و برعکس وقتی در جهان ظمی اتفاق بیفتد - مانند جنگ ها و غارت های استعمارگران بر علیه کشورهای فقیر ویتنام، یمن، سوریه و... - هر انسان پک سرشتی، زبان به ملامت گشوده و در برابر این ظلم و ستم موضع گیری می کند. چه بسا این جنگ کیلومترها دور از آنها باشد و مردم آنجا هیچ رابطه دینی و یا قومیتی با این افراد نداشته باشند، اما باز ظلم را محکوم کرده و از مظلومان دفاع می کنند.

این دسته از احکام و قضایا که همه عقلای عالم به مقتضای حکم عقل آنها را قبول دارند، آرای محموده (افکار و نظریات پسندیده و ستوده (نامیده می شوند و نام دیگر آنها تأدییات صلاحیه است. یعنی از آن جهت که این امور به صلاح جامعه است، هر انسانی نفس خویش را مؤدب ساخته تا آنها را بپذیرد و ملزم به آنها باشد.

این گونه قضایا از مشهورات صرفه هستند. یعنی از اموری می باشند که واقعیتی فراتر از آراء عقلا نداشته و تمام شهرتشان برگرفته از تطابق آراء عقلاست. و حکم عقلا بر آنها نیز مبتنی بر همان ادراک مصلحت یا مفسده عامه ای است که در این اعمال وجود دارد<sup>[5]</sup>.

## عقل حاکم در تأدییات صلاحیه

عقلی که گفته می شود به حسن شیء یا قبح آن حکم می کند «عقل عملی» نامیده می شود؛ مثلاً حکم می کند به اینکه «احسان خوب است» و «ظلم بد است».

عقل به معنای قوه مدرکه است که انسان با آن کلیات را ادراک می کند و این قوه دو شعبه دارد :

شعبه عقل نظری و شعبه عقل عملی.

شأن عقل نظری درک اموری است که از دانستی ها و امور نظری هستند؛ مانند درک این قضایا: کل از جزء بزرگ تر است، تناقض محال است، اجتماع ضدین باطل است.

اما شأن عقل عملی، درک اموری است که انجام دانی و از امور عملی می باشند؛ یعنی اموری که شناخت آنها مقدمه ای است برای عمل کردن به آنها. مانند: عدل و احسان حسن است و ظلم و خیانت قبیح است<sup>[6]</sup>.

مراد از تقسیم به عقل نظری و عملی این نیست که انسان دارای دو عقل باشد. بلکه عقل - به معنای قوه درک کلیات در انسان - یکی است، اما به اعتبار مدرکات (اموری که درک می کند) دو شان و وظیفه برای عقل وجود دارد که باعث می شود عقل نیز بر دو قسم باشد. عقلی که معلومات نظری را درک می کند و عقل نظری نامیده می شود، و عقلی که معلومات عملی را درک می کند و عقل عملی نامیده می شود.

پس این تقسیم و نام گذاری به لحاظ نوع معلومات و مدرکات است و در حقیقت دو عقل در کار نیست.

ترجمه<sup>[7]</sup>

ب) تأدییات صلاحیه

ب. التأدییات الصلاحیه:

و تُسمّى المحمودات و الآراء المحمودة. و هي ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها باعتبار أنّ بها حفظ النظام و بقاء النوع، كقضية حسن العدل و قبح الظلم .

(ب) تأديبات صلاحية

تأديبات صلاحية که به آن محمودات و آرای محموده نیز گفته می شود، قضایایی هستند که به خاطر تحقق یافتن مصلحت عمومی، رأی همگان منطبق بر آن قرار گرفته است [یعنی همگان آن را قبول دارند]، به این اعتبار که حفظ نظام و بقای نوع بشر مبتنی بر [رعایت] آنهاست. مانند نیکویی عدل و زشتی ظلم.

و معنی حسن العدل أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء، و معنی قبح الظلم أنّ فاعله مذموم لديهم.

معنای خوب بودن عدل آن است که عقلا کسی را که عادل است ستایش می کنند و معنای بد بودن ظلم آن است که عقلا شخص ظالم را نکوهش می کنند.

عقل حاکم در تأديبات صلاحية

و المراد من «العقل» إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه هو «العقل العملي»، و يقابله «العقل النظري» .

و مقصود از «عقل» در آنجا که گفته می شود: عقل به حسن شيء یا قبح آن حکم می کند همان «عقل عملی» در برابر «عقل نظری» است.

و التفاوت بينهما إنّما هو بتفاوت المدرّكات، فإن كان المدرّك ممّا ينبغي أن يُعلم مثل قولهم «الكلّ أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل، يُسمّى إدراكه «عقلاً نظرياً» .

تفاوت میان این دو عقل از جهت نوع مدرّكات آنهاست. اگر مدرّک چیزی باشد که صرفاً دانستنی است، مانند کل از جزء بزرگ تر است، که رابطه ای به شیوه عمل و سلوک ندارد، ادراک آن را «عقل نظری» می گویند.

و إن كان المدرّك ممّا ينبغي أن يُفعل و يُؤتى به أو لا يُفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم، يُسمّى إدراكه «عقلاً عملياً» .

و اگر مدرّک چیزی انجام دادنی و یا ترک کردنی باشد، مانند حسن عدل و قبح ظلم، ادراک آن را عقل عملی گویند.

---

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] سوره الرحمن، آیه ۶۰ .

[5] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «محل نزاع بحث حسن و قبح عقلی» .

[6] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی» .

[7] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۶ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. مشهورات براساس محدوده فراگیری شهرت، بر دو قسم هستند. مشهورات مطلقه و مشهورات محدوده.

مشهورات مطلقه، مانند «بزرگ تر بودن کل از جزء» که همگان آن را قبول دارند، و مشهورات محدوده، مانند «استحاله دور» که تنها بین گروه خاصی مشهور هستند.

2. مشهورات را می توان به شش قسم دیگر هم تقسیم نمود. این تقسیم بندی که هدف اصلی مباحث این کتاب است، مبتنی بر اختلاف در اسباب و عوامل شهرت در قضایای مشهوره است. بر این اساس قضایای مشهوره عبارتند از: واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه، خلیات، انفعالیات، عادیات و استقراییات.

3. واجبات القبول قضایایی هستند که عقل بر اساس حکم وجدان و بدهتی که در این گونه قضایا وجود دارد، طبق آنها حکم کرده و عقلای جهان نیز نسبت به آنها اذعان داشته و تصدیقشان می کنند.

4. سبب شهرت قضایای واجبات القبول، همان اذعان عقل به آنهاست.

5. قسم دوم از اقسام شش گانه مشهورات قضایای محموده هستند که آرای محموده یا تأدیبات صلاحیه نیز خوانده می شوند. این قضایا در بین خاص و عام مشهور بوده و همه عقلای جهان بر طبق آنها حکم می کنند.

6. سبب حکم عقلا در مورد آرای محموده، وجود یک مصلحت یا مفسده همگانی برای آنهاست.

7. عقل بر اساس نوع مدرکات و معلوماتش بر دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی.

8. عقل نظری، عقلی است که مدرک آن معلومات دانستی و نظری است نه معلومات بایستی.

9. عقل عملی، عقلی است که مدرک آن معلومات بایستی و انجام دادنی هستند و نه معلومات دانستی.

10. عقلی که به تأدیبات صلاحیه حکم می کند، عقل عملی است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

قضیه «تسلسل باطل است» در کدام قسم از قضایا می گنجد؟

الف) مظنونات صرفه

ب) تأدیبات صلاحیه

ج) ذائعات مطلقه

د) مشهورات محدوده

مقصود از عقل در آنجا که گفته می شود: عقل به حسن شیء یا قبح آن حکم می کند همان «عقل عملی» در برابر «عقل نظری» می باشد.

درست

نادرست

تقسیم بندی مشهورات به تأدیبات صلاحیه و واجبات القبول از چه جهتی است؟

الف) اسباب شهرت

ب) تعداد افراد

ج) محدوده شهرت

د) واقع نمایی شهرت

عبارت «هی ما کان السبب فی شهرتها کونها حقاً جلیاً» بیانگر تعریف کدام مورد است؟

الف) عادیات

ب) انفعالیات

ج) واجبات القبول

د) محمودات

قضیه «کل بزرگتر از جزء است» در کدام قسم از مشهورات می‌گنجد؟

الف) عادیات

ب) استقرائیات

ج) واجبات القبول

د) تأدبیات صلاحیه

قضیه «ظلم قبیح است» در کدام قسم از مشهورات می‌گنجد؟

الف) خلقیات

ب) انفعالیات

ج) واجبات القبول

د) آرای محموده

کدام گزینه در مورد محمودات صحیح نمی‌باشد؟

الف) مدرک این قسم از قضایا، عقل عملی است

ب) در اثر استقرای تام یا ناقص مردم، شهرت یافته‌اند

ج) سبب تطابق آرای عقلا در آنها، حفظ نظام و بقای نوع می‌باشد

د) به‌خاطر تحقق یافتن مصلحت عمومی، رأی همگان بر آن منطبق شده است

کدام گزینه در مورد عقل نظری و عقل عملی صحیح نیست؟

الف) این دو عقل از جهت نوع مدرکات یکسان هستند

ب) تأدبیات صلاحیه فقط با عقل عملی ادراک می‌شوند

ج) شأن عقل نظری درک امور نظری و دانستنی‌ها می‌باشد

د) مراد از عقلی که مدرک حسن و قبح اشیاء است، عقل عملی می‌باشد

## مقدمه:

مشهورات که سومین بخش از مبادی حجت است، بر اساس اسباب شهرت دارای شش قسم می‌باشد. در درس گذشته، درباره دو قسم اول آن، یعنی واجبات القبول و تأدبیات صلاحیه بحث شد. این درس درباره قسم دیگری از قضایای مشهور<sup>[1]</sup> است که «خلقیات» نامیده می‌شود.

به خلقیات نیز همانند تأدبیات صلاحیه، آرای محموده گفته می‌شود؛ البته با این تفاوت که سبب تطابق آرای عقلا در تأدبیات صلاحیه، حفظ نوع و نظام بشر بود و سبب حکم به خلقیات، وجود قوه ای به نام خلق انسانی در بین افراد بشر است که به خاطر آن، کارهای مانند شجاعت و عفت را مورد ستایش قرار می‌دهند، و از سوی دیگر اموری مانند ترس و بی‌حیایی را تقبیح می‌نمایند.

مشهور خلق انسان را نوعی ملکه در نفس بشر دانسته‌اند. ملکه ای که انجام فضایل را برای بشر تسهیل کرده و چنان تأثیری در فرد می‌گذارد که بدون تکلف هر کار خوبی را انجام می‌دهد. مرحوم مصنف (ره) این تعریف را برای خلق انسانی نمی‌پذیرد و می‌فرماید بهتر است که خلق انسانی به یک حس قلبی که خداوند به انسان‌ها بخشیده است تا با آن

خوبی و بدی افعال را درک کنند، تعریف شود؛ حسی که مانند ندایی درونی با انسان ها سخن گفته و خوبی و بدی کارها را به آن ها گوشزد می نماید. البته این گونه نیست که این حس در همه افراد به یک اندازه باشد و یا اینکه همگان به چنین ندایی پاسخ مثبت بدهند.

پس خلیات جزء قضایای مشهوری است که به خاطر وجود خلق انسان در نوع بشر، مورد تصدیق<sup>[2]</sup> و تطابق آرای عقلا قرار گرفته است. البته بررسی مبادی و مسایل خلیات، دارای دامنه گسترده ای است که علاقه مندان به این مباحث می توانند به کتاب های فلسفه اخلاق و نیز کتاب هایی که با مضامین دستورات اخلاقی نوشته شده مراجعه کنند.

اقسام دیگر مشهورات، در درس های آینده بیان خواهند شد.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. خلیات را تعریف کند؛

2. سبب شهرت خلیات را بداند؛

3. تعریف مشهور و مصنف از خلق انسانی و تفاوت آنها را تبیین کند؛

4. با مصداق ها و مثال های مرتبط با خلیات آشنا شود.

---

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. معنای لغوی خُلُق .

خُلُق به ضم لام یا خُلُق به معنای صورت باطنی و ناپیدای انسان است که سرشت و سیرت نیز نامیده می شود.

مفردات در واژه «خلق» می نویسد:

«خُلُق به معنای مخلوق است و خُلُق و خُلُق در اصل یکی است، مثل «شرب و شرب» و «صرم و صرم» (قطع کردن و بریدن)» ولی کلمه خُلُق (به فتح) مخصوص اشکال و اجسام و صورت هایی است که با حواس درک می شود و خُلُق (به ضم) ویژه قوا و سجایای است که با فطرت و دید دل درک می شود<sup>[1]</sup>.»

2. انواع مکاتب اخلاقی

مکاتب اخلاقی را می توان بر اساس تاریخ، نوع پژوهش در اخلاق و ... به دسته بندی های مختلفی تقسیم کرد.

نظریات و مکاتب اخلاقی را، با توجه به معیاری که برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه داده اند، به دو دسته کلی تقسیم کرده اند: نظریه های غایت گر ایانه و نظریه های وظیفه گر ایانه:

1. نظریه های غایت گر ایانه



بر اساس نظریه‌های غایت‌گرایانه، ملاک درستی و نادرستی و بایستگی و نبایستگی یک رفتار، همان ارزش‌های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق است که به وجود می‌آورد. بنابراین یک عمل تنها در صورتی صواب است که دست کم به اندازه هر بدیل ممکن دیگری، موجب غلبه خیر بر شر شود. و یا آن که مقصود از آن ایجاد غلبه خیر بر شر باشد و تنها در صورتی خطا است که نه موجب غلبه خیر بر شر شود و نه مقصود از آن ایجاد چنین غلبه‌ای باشد. به تعبیر دیگر، غایت‌گرایان برای تشخیص صواب از خطا و درست از نادرست، نتیجه حاصل از کار اختیاری را مورد لحاظ قرار می‌دهند، به این صورت که اگر کاری ما را به نتیجه مطلوب برساند و یا دست کم در خدمت وصول به نتیجه و غایت مطلوب باشد خوب است؛ اما اگر ما را از آن نتیجه دور کند، بد دانسته می‌شود.

البته غایت‌گرایان درباره این که غایت مطلوب از فعل اخلاقی چیست و هدف از کار اخلاقی وصول به کدام نقطه است دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی از آنان لذت را به عنوان غایت فعل اخلاقی معرفی کرده‌اند و برخی دیگر قدرت را و گروهی نیز کمال را به عنوان غایه الغایات فعل اخلاقی برشمرده‌اند و به همین ترتیب دیدگاه‌های دیگری نیز طرح شده است.

همچنین باید دانست که غایت‌گرایان درباره این که باید به دنبال فراهم آوردن خیر چه کسی بود اختلاف نظر دارند و در این رابطه به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند: خودگرایان اخلاقی و سودگرایان. بر اساس نظریه خودگرایی اخلاقی، انسان همیشه باید به دنبال انجام کاری باشد که بیشترین خیر را برای خودش به بار آورد. آریستوییوس (۴۳۵ - ۳۵۰ ق.م)، اپیکور (۳۴۷ - ۲۷۰ ق.م)، هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)، بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲) و نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) از این نظریه دفاع می‌کردند. در مقابل، سودگرایی اخلاقی معتقد است که مقصود نهایی عبارت است از بیشترین خیر عمومی. یک عمل تنها در صورتی خوب است که دست کم به اندازه هر بدیل دیگری به غلبه خیر بر شر در کل جهان منجر شود یا احتمالاً منجر شود. البته ممکن است که نظریات غایت‌گرایانه دیگری نیز وجود داشته باشد که نه خودگرا باشند و نه سودگرا بلکه دیدگاهی بینابین را اتخاذ کنند. مثل نظریاتی که معتقدند کار خوب کاری است که به بیشترین غلبه خیر بر شر برای گروه خاصی مثل ملت، طبقه، خانواده یا نژاد خاصی منجر شود.

## 2. نظریات و وظیفه‌گرایانه

دسته دوم از نظریات اخلاق هنجاری، نظریات وظیفه‌گرایانه نامیده می‌شوند. نظریات وظیفه‌گرایانه، همان طور که از عنوانشان پیدا است، به نظریاتی گفته می‌شود که معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه جستجو می‌کنند.

نظریات وظیفه‌گرا نیز در یک تقسیم به دو دسته وظیفه‌گرایی عمل‌نگر و وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر تقسیم می‌شوند. وظیفه‌گرایان عمل‌نگر به دنبال این هستند که وظیفه اخلاقی ما را برای هر مورد جزئی و خاص مشخص کنند. یعنی می‌خواهند بدانند که مثلاً آقای زید در فلان موقعیت خاص چه باید بکند یا چه نباید بکند. در مقابل، وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر بر این باورند که ما قواعدی را برای تشخیص صواب و خطا در اختیار داریم. نظریه امر الهی یا نظریه قایلان به حسن و قبح شرعی و هم چنین نظریه اخلاقی کانت از جمله مشهورترین نظریات وظیفه‌گرای قاعده‌نگر به حساب می‌آیند.

به هر حال، مکاتب اخلاقی مختلف را می‌توان بر اساس نظریات اخلاق هنجاری نیز دسته‌بندی کرد. اما روشن است که در این نوع دسته‌بندی نیز بسیاری از مطالبی که برای ما از اهمیت زیادی برخوردارند، نادیده گرفته خواهند شد. مطالبی چون واقعی یا غیر واقعی بودن احکام و گزاره‌های اخلاقی، نسبی یا مطلق بودن احکام اخلاقی<sup>[1]</sup>.

[1] راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ ص ۲۹۷.

[2] مصباح یزدی، محمدتقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ ص ۲۶-۲۷.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## تقسیم مشهورات بر اساس اسباب شهرت

### (ج) خلیات

تعریف خلیات [2]

قسم سوم از اقسام شش گانه مشهورات [3]، قضایای خلیه یا خلیات یا آرای محموده می باشند.

خلیات عبارتند از قضایا و تصدیقاتی که در میان جمهور شهرت داشته و مآ تطابق علیها آراء العقلاء هستند؛ یعنی خاص و عام بر طبق آنها حکم و تصدیق می کنند. سبب شهرت و تطابق آرا در خلیات، وجود خُلق انسانی است که در همه افراد بشر وجود دارد و همه به مقتضای آن اموری را تحسین و اموری را تقبیح می کنند. مثلاً همه انسان ها حکم می کنند به اینکه دفاع از افراد خانواده واجب است، انسان مدافع از حریم خانواده را تحسین نموده و مستحق مدح می دانند و کسی را که این گونه نباشد تقبیح کرده و مستحق مذمت می دانند. یا مثلاً همه دفاع از وطن را لازم دانسته و انسان های رزمنده را که جان بر کف نهاده و با تمام وجود از وطن خویش پاسداری می کنند تحسین نموده و برای آنها ارزش ویژه ای قایلند؛ و در مقابل انسان هایی را که در مواقع حساس و بحرانی کنار کشیده و انزوا اختیار نموده و به میدادن نبرد نمی روند تقبیح می نمایند .

هم چنین همه انسان ها صفت شجاعت را یک کمال دانسته و آن را امری بایستی می دانند و شخص شجاع را می ستایند و به هر شکل ممکن در برابر او به ابراز احساسات می پردازند، و در مقابل ترس و بزدلی را تقبیح کرده و به شخص ترسو با دیده تحقیر می نگرند و ترس او را ضد ارزش به حساب می آورند، یا مثلاً هر انسانی به موجب خلق انسانی صفت کرم و بخشندگی را کمال دانسته و انسان کریم را از این حیث شخصی کامل می داند و متقابلاً انسان بخیل و ممسک را ناقص و فاقد این کمال می داند و او را مذمت می کند .

این گونه از احکام، قضایا و تصدیقات در میان انسان ها فراوان به چشم می خورد و علت آن خلق انسانی است. حال سؤال این است که خلق انسانی چیست؟

## تعریف مشهور در مورد «خلق انسانی»

مرحوم مظفر [4] ابتدا تعریف مشهور در مورد «خُلق انسانی» را ذکر کرده و سپس با توجه به اشکالی که بر آن وارد می کند، به تبیین تعریف خود می پردازد.

حکیمان و منطقیان و دانشمندان اخلاق در تعریف «خُلُق» چنین گفته‌اند :

«خُلُق» عبارت است از ملکه<sup>[5]</sup> نفسانی‌ای که در سایه تکرار یک عمل برای نفس<sup>[6]</sup> انسان حاصل می‌شود و در نتیجه، عمل خاصی از انسان به سهولت صادر می‌گردد و نیازی به تکلف و به زحمت انداختن خود ندارد.

به طور مثال، انسان بی تجربه ای که همیشه در ناز و نعمت بوده و مواجهه ای با سختی ها نداشته است، وقتی برای اولین بار با خطر روبرو می‌شود، لرزه بر اندامش می‌افتد و تعادل خود را برای تصمیم‌گیری از دست می‌دهد. اما وقتی این موقعیت برای او بارها تجربه شد و با کمک گرفتن از صبر و راه حل‌های مناسب به خوبی آن را پشت سر بگذارد، کم‌کم ترس از او رخت بر بسته و چه بسا خود به استقبال مجاهدت‌ها و سختی‌ها برود. ترس دیگر برای او مفهومی نداشته و در این مرحله گفته می‌شود که شجاعت برای او ملکه شده و او فرد شجاعی شده است.

هم چنین انسانی که برای بار اول در صدد انفاق و بخشش برمی‌آید شاید بذل مال قدری برای او دشوار باشد اما هنگامی که ده بار بی‌مهابا کارهای نیک و خوب از او سر زد و برای هر امر خیری که از او طلب کمک شد بی‌دریغ انفاق کرده، تدریجاً ملکه جود و سخا در او پیدا شده و بی‌اختیار دست در حیب برده و مستمندان را یاری می‌رساند. این حالت را ملکه کرم می‌گوییم. همان‌طور که دیگری ممکن است ملکه بخل و امساک پیدا کند، زیرا او هیچ‌گاه حاضر نشد نسبت به مستمندان حس مسئولیت داشته باشد و همواره از کمک به آنان پرهیز می‌کرد؛ و اکنون او به راحتی و بدون کوچک‌ترین عذاب وجدان، از کنار مستمندان می‌گذرد.

## تعریف مرحوم مظفر در مورد «خلق انسانی»

مرحوم مظفر می‌فرماید: اگر چه مشهور «خلق» را به‌گونه‌ای که ذکر شد معنا کرده‌اند ولی اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که این تعریف ناقص است؛ زیرا از طرفی شکی نیست که احکام و قضایای مذکوره یعنی «الشجاعة حسن»، «الجبین قبیح»، «الکرم حسن»، «البخل قبیح» و... از قضایا و تصدیقاتی هستند که آرای عقلا بر آن منطبق است و کسی را در دنیا پیدا نخواهیم کرد که شجاعت را تقبیح و جبن را تحسین نماید یا کرم را تقبیح و بخل را تمجید کند و... .

هم چنین شکی نیست که اخلاق حمیده و ملکات فاضله در همه افراد بشر نیست؛ یعنی همه انسان‌ها شجاع، کریم، عادل و صادق نیستند، بلکه عده کمی از انسان‌ها به این فضایل<sup>[7]</sup> و کمالات آراسته و از ردایل<sup>[8]</sup> مقابل آنها پیراسته‌اند، و بیشتر انسان‌ها ملکه شجاعت، صداقت و... را دارا نیستند.

پس اگر «خلق» به معنای ملکه نفسانی مذکور باشد لازمه‌اش این است که انسان‌های شجاع، شجاعت را تحسین و ترس را تقبیح کنند چون دارای ملکه شجاعت هستند، و متقابلاً انسان‌های ترسو و بزدل ترس را تحسین و شجاعت را تقبیح نمایند چون اینان نیز دارای این ملکه هستند. درحالی‌که این لازم باطل است، یعنی در عمل مشاهده می‌کنیم که همه انسان‌ها اعم از شجاعان و پهلوانان روزگار و انسان‌های بزدل و ترسو، شجاعت را تحسین و شخص شجاع را مدح می‌کنند و آرزو می‌کنند، کاش آنها نیز شجاع و بی‌باک بودند! ولی در مقام عمل از خود ضعف نشان داده و در مواقعی که جای قدرت‌نمایی است به گوشه‌ای خزیده و جرأت اظهار وجود ندارند آن‌گاه در خلوت صدها بار خود را مذمت کرده و مورد ملامت و سرزنش وجدان خویش اند. یا مثلاً اگر «خلق» به معنای مشهور بود باید انسان‌های کریم، صفت کرم و جود را کمال و بایستگی دانسته و انسان‌های پست و خسیس خست و بخل را حسن بیندارند چون در اینها این ملکه موجود است؛ حال آن‌که همه مردم چه کریم و چه بخیل بدون استثنا کرم و بخشندگی را بایستگی می‌دانند و همان شخص بخیل هم آرزو می‌کند که دست و دلباز باشد ولی به هنگام عمل چیزی از او مشاهده نمی‌شود. بنابراین نتیجه می‌گیریم که «فالمزوم مثله»، یعنی اینکه خلق به معنای ملکه نفسانی باشد، باطل است. پس خلق انسانی چیست؟

مصنّف (ره) می‌فرماید: «خُلُق یک حسّ باطنی<sup>[9]</sup> است که خداوند در درون جان انسان‌ها آفریده است و به برکت آن انسان حسن و قبح افعال<sup>[10]</sup> را ادراک می‌کند و این همان است که در اصطلاح علم اخلاق<sup>[11]</sup> جدید از آن به «ضمیر<sup>[12]</sup>» تعبیر می‌شود و در کتب اخلاق قدیم با تعبیرات مختلفی از آن یاد می‌گردد؛ از قبیل: قلب<sup>[13]</sup>، عقل عملی<sup>[14]</sup>، عقل مستقیم<sup>[15]</sup>، حسّ سلیم<sup>[16]</sup> و... .

البته اینکه این حس باطنی با چه تعبیری نام برده می‌شود مهم نیست. مهم آن است که هر یک از ما انسان‌ها واقعا وجود چنین حسّ و قوه‌ای را در خویش درمی‌یابیم و به مقتضای آن حکم می‌کنیم که فلان کار حسن و فلان عمل قبیح است. این حسّ باطنی که در روح و قلب فرد فرد انسان‌ها قرار داده شده، همان آوای ملکوتی حقّ است که در اعماق جان انسان‌ها

رسوخ کرده و خداوند انسان ها را به سبب همان حسّ در دنیا مخاطب قرار داده و امر و نهی می‌کند، در قیامت هم به واسطه همان حسّ به محاکمه کشیده و آنها را مورد محاسبه قرار می‌دهد [17].

این حس در انسان‌ها آفریده شده و به موجب آن همه نفوس و ضمائر بشری در این جهت متحد هستند که همگان کرم و شجاعت و... را تمیز داده و تحسین می‌کنند و در مقابل، بخل و ترس را شناخته و تقبیح می‌کنند و فضایل را از رذایل باز می‌شناسند. البته مدعی نیستیم که این حس در همه انسان‌ها به طور مساوی وجود دارد، بلکه در برخی از انسان‌ها قوی‌تر و در برخی ضعیف‌تر است ولی اصل وجود آن در همه، جای تردید نیست. پس فلسفه اشتهار خلیات در میان مردم همین است که همگان دارای این حسّ هستند و به مقتضای آن حکم می‌کنند و چنین قضایایی «مما تطابق علیها آراء العقلاء» می‌شود.

مطلبی که در پایان قابل ذکر است اینکه: این منادی باطنی در همه انسان‌ها هست و همه را به کمالات دعوت و از رذایل منزجر می‌سازد - هم چنان که منادیان ظاهری و انبیاء و ائمه و مبلغین دین نیز همه را به سوی انسان شدن هدایت می‌کنند - ولی همه موفق به هدایت نمی‌شوند. به بیان دیگر، گوش فرا دادن به فریادهای عرشی این منادی ملکوتی کار آسانی نیست و نصیب هرکسی نمی‌شود؛ زیرا مسایل زندگی مادی و دنیوی آن قدر وقت انسان را مشغول کرده و هواها و هوس‌ها و شهوات گوناگون دست و پای افکار و اندیشه‌های انسان را بسته که بیشتر مردم در این مسایل غوطه ور شده و فرصت اندیشیدن در امور معنوی را ندارند. آنها وقت نمی‌کنند که با خویشتن خویش خلوت کرده و گمشده اصلی را که خودشان می‌باشند بازشناسند، مگر کسانی که اهل جهاد با نفس و تفکر در امور نفس و آخرت باشند.

در درون جان هر انسانی پیوسته لشکر عقل با جهل و جنود رحمان با شیطان در پیکارند و باید آدمی بکوشد تا در این پیکار، جنود رحمان غلبه کنند؛ اما این مبارزه مشقت دارد و مجاهدات فراوانی نیاز دارد تا فرد پیروز شود. در روایات آمده است که:

حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ [18]؛ یعنی راه بهشت سربالایی است و باید انسان با تمام قدرت و قوت عقل و ایمان و اراده بتازد تا قلّه را فتح کند ولی راه جهنم سرازیری است و خودبه خود آدمی در این راه پیش می‌رود و نیازی به هل دادن و موتور محرکه نیست، و تا این جهاد نباشد پیروزی نیز در کار نخواهد بود.

نتیجه: خلیات از مشهورات است ولی نه بر اساس معنایی که مشهور در مورد خلق انسانی بیان کرده بودند، بلکه خلیات مشهوراتی هستند برگرفته از خلق انسانی که حسی قلبی و خدادادی است که خوب و بد کارها را درک می‌کند.

با رسوخ تعاریف و تحولات معاصر در مباحث نظری علم اخلاق، این علم نیز دارای مکاتب مختلفی شده است که نظریاتشان باید در کتب مربوط مورد مطالعه قرار گیرند [19].

نکته آخر اینکه: به قضایای خلیات و قضایای تأدیبات صلاحیه [20]، «آرای محموده» اطلاق می‌شود؛ با این تفاوت که آنچه در تأدیبات صلاحیه باعث شد که عقلا در مورد حکم بر آنها اتفاق نظر داشته باشند، حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی بود، اما در خلیات، حکم خلق و خوی درونی بشر است که سبب می‌شود تا همه انسان‌ها بر قضایای اخلاقی مهر تصدیق بگذارند [21].

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۵۳.

[2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «معنای لغوی خُلق».

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش نامه .

[7] ر.ک: دانش نامه .

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

- [10] ر.ک: دانش نامه .
- [11] ر.ک: دانش نامه .
- [12] ر.ک: دانش نامه .
- [13] ر.ک: دانش نامه .
- [14] ر.ک: دانش نامه .
- [15] ر.ک: دانش نامه .
- [16] ر.ک: دانش نامه .

[17] در روایات باب عقل و جهل از اصول شریف کافی بارها به این مطلب اشاره شده که ذات حق تبارک و تعالی هنگامی که عقل را آفرید، به او خطاب کرده فرمود: «بک أثیب و بک اعاقب و...» (مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۱، ص ۹۷) که این همان عقل عملی است .

[18] بحار الأنوار؛ ج ۶۷، ص ۷۸ .

[19] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «انواع مکاتب اخلاقی» .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۳۰ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

تقسیم مشهورات بر اساس اسباب شهرت

(ج) خلیات

تعریف خلیات

ج. الخلیات:

و تُسمی الآراء المحمودة أيضا و هی - حسب تعريف المنطقیین - ما تطابق علیها آراء العقلاء من أجل قضاء الخلق الإنسانی بذلك ؛ كالحکم بوجوب محافظة الحرم<sup>[2]</sup> أو الوطن؛ و كالحکم بحسن الشجاعة و الكرم و قبح الجبن و البخل.

(ج) خلیات:

و به خلیات، آراء محموده نیز گفته می شود و خلیات - بنابر تعریف منطق دانان - عبارت است از احکام و اصولی که عقلا به خاطر حکم خلق آدمی بر آن توافق دارند، مانند حکم به وجوب حفاظت از خانواده و قبیله یا وطن؛ و حکم به خوبی شجاعت و کرم، و بدی ترس و بخل.

تعریف مشهور در مورد «خلق انسانی»

و الخلق ملكة في النفس تحصل من تكرّر الأفعال الصادرة من المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة كالكرم، فأنه لا يكون خلقاً للإنسان إلا بعد أن يتكرّر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكأف.

و خلق ملكه ای است که در اثر تکرار فعل تا حدی که موجب سهولت صدور آن از فاعل می شود، در نفس آدمی پدید می آید. مثلاً کرم وقتی به صورت خلق در می آید که آن قدر از شخص فعل بخشش بدون بدل سرزند که دیگر عطا و بخشش به آسانی و بی هیچ مشقتی از او صدور یابد.

تعریف مرحوم مظفر در مورد «خلق انسانی»

و الصحيح في هذا الباب أن يقال: إن الله تعالى خلق في قلب الإنسان حسّاً و جعله حجة عليه يُدرک به محاسن<sup>[13]</sup> الأفعال و مقابحها<sup>[14]</sup>.

و نظر صحیح در این زمینه آن است که خدای متعال در دل آدمی حسی آفریده و آن را حجت بر وی قرار داده است. آدمی با این حس، افعال خوب را از افعال بد تمییز می دهد.

و ذلك الحسُّ هو «الضمير» بمصطلح علم الأخلاق الحديث، و قد يُسمّى بالقلب أو العقل العملي أو العقل المستقيم أو الحسن السليم عند قدماء الأخلاق. و تُشير إليه كتب الأخلاق عندهم.

و این حس در اصطلاح علم اخلاق جدید [«وجدان» یا] «ضمیر» خوانده می شود، و علمای اخلاق گذشته به آن «قلب» یا «عقل عملی» یا «عقل مستقیم» یا «حس سلیم» می گفته اند. و کتاب های اخلاق نزد ایشان به آن اشاره دارد.

فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوي<sup>[15]</sup> في دخيلة نفوسنا يخاطبها به و يحاسبها عليه. و نحن نجده كيف يؤنب<sup>[16]</sup> مرتكب الرذيلة و يقرّ عين فاعل الفضيلة.

این احساس قلبی یا وجدانی، ندای الهی خطاب به انسان است که در درون جان های ما طنین انداز است که خداوند با آن نداء، انسان را مخاطب قرار داده و بر اساس آن او را مورد محاسبه قرار می دهد. ما می بینیم کسی که عمل زشت و ناپسندی انجام داده چگونه توبیخ می شود، و انجام دهنده کار نیک، چقدر شادمان می گردد<sup>[17]</sup>.

و هو موجود في قلب كلّ إنسان، و جميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الأفعال، فهي تشترك جميعاً في التمييز بين الفضيلة و الرذيلة و إن اختلفت في قوة هذا التمييز و ضعفه، كسائر قوى النفس؛ إذ تتفاوت في الأفراد قوة و ضعفاً.

و این حس در قلب هر انسانی وجود دارد و همه وجدان ها هنگام پرسش از [خوبی و بدی] افعال پاسخ واحدی دارند؛ و همگی در فرق نهادن و تمییز دادن میان فضیلت و رذیلت یکسانند. اگرچه این قدرت تشخیص در برخی قوی و در برخی ضعیف است، مانند دیگر قوا و استعدادهای نفس که مراتب آن در انسان ها متفاوت است.

و لأجل هذا كانت «الخلقيات» من المشهورات، و إن كانت الأخلاق الفاضلة ليست عامّة بين البشر، بل هي من خاصّة الخاصّة.

و به همین دلیل است که خلقیات از مشهورات به شمار می رود، با آنکه اخلاق فاضل و نیک در میان مردم عمومیت نداشته و گروهی بس اندک از آن بهره مند می باشند.

نعم الإصغاء<sup>[18]</sup> إلى صوت الضمير و الخضوع له لا يسهل على كلّ إنسان إلا بالانقطاع إلى دخيلة نفسه و التحول عن شهواته و أهوائه.

آری؛ گوش سپردن به ندای وجدان و کرنش در برابر آن، برای هر انسانی آسان نیست، مگر با بریده شدن [و پناه بردن] به سوی ندای درونی خویشتن و رها کردن شهوت ها و هواهای خود.

كما أنّ الخلق عامّة لا يحصل له و إنّ كان له ذلك الإصغاء إلّا بتكرّر العمل و اتّخاذة عادة حتى تتكوّن عنده ملكة الخلق التي يسهل معها الفعل. و بالأخص الخلق الفاضل، فإنّ أفعاله التي تحقّقه تحتاج إلى مشقّة و جهاد و رياضة، لأنّها دائماً في حرب مع الشهوات و الرغبات. و ليس الظفر إلّا بعد الحرب.

همان گونه که خلق عام بوده و تنها با گوش سپردن به ندای وجدان حاصل نمی شود، یک فعل آن قدر باید تکرار شود و مورد عادت قرار گیرد تا ملکه خلق که با [حصول] آن، انجام فعل آسان می شود شکل بگیرد؛ و به ویژه خلق نیکو که افعال تحقق بخش آن محتاج به مشقت و تلاش و تحمل سختی ها است. زیرا نفس آدمی همواره در حال جنگ و ستیز با خواست ها و کشش های خود می باشد و پیروزی حاصل نمی شود مگر پس از نبرد.

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شبروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۸.

[2] معنای حرم در لغت عرب، زنان، قبیله و چیزهایی است که فرد نسبت به آنها تعصب دارد و از آنها دفاع می کند. «و حَرَمُ الرَّجُلِ وَ حَرِيمُهُ: مَا يُقَاتِلُ عَنْهُ وَ يَحْمِيهِ» (ابن سیده، علی بن اسماعیل؛ المحکم و المحيط الأعظم؛ ج ۳، ص ۳۲۹)

[3] «محاسن» واژه ای است که در جمع «حَسَن» و «مَحْسَن» ذکر شده است. حسن به معنای زیبایی، خوبی و نیکی است. «الْحُسْنُ: ضِدُّ الْقُبْحِ وَ نَقِيضُهُ. الْأَزْهَرِيُّ: الْحُسْنُ نَعْتُ لِمَا حَسُنَ؛ حَسُنَ وَ حَسَنَ يَحْسُنُ حُسْنًا فِيهِمَا، فَهُوَ حَاسِنٌ وَ حَسَنٌ؛ قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: وَ الْجَمْعُ مَحَاسِينُ، عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، كَأَنَّهُ جَمْعُ مَحْسَنٍ» (لسان العرب؛ ج ۱۳، ص ۱۱۴). «و الْحَسَنَةُ: خِلَافُ السَّيِّئَةِ. وَ الْحَسَنُ: نَقِيضُ الْقُبْحِ، وَ الْجَمْعُ مَحَاسِينُ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ. مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ؛ ج ۶، ص ۲۳۵». «الْحُسْنُ: ضِدُّ الْقُبْحِ وَ نَقِيضُهُ. وَ الْحُسْنُ نَعْتُ لِمَا حَسُنَ؛ حَسُنَ وَ حَسَنَ يَحْسُنُ حُسْنًا فِيهِمَا، فَهُوَ حَاسِنٌ وَ حَسَنٌ؛ قَالَ التَّعَالِيُّ فِي فَهْمِ اللَّغَةِ: الْمَحَاسِينُ وَ الْمَسَاوِي وَ الْمَقَابِيحُ وَ مَا فِي مَعْنَاهُ لَا وَاجِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ» (تاج العروس؛ ج ۱۸، ص ۵۵۳).

[4] «مقابح» به معنای زشتی ها، بداخلاقی ها و عیب هاست. برخی لغویین بر این عقیده اند که مفرد ندارد. «و الْمَقَابِيحُ: مَا يُسْتَفْبِحُ مِنَ الْأَخْلَاقِ، وَ الْمَمَادِيحُ: مَا يُسْتَحْسَنُ مِنْهَا» (لسان العرب؛ ج ۲، ص ۵۵۳). «و قَالَ التَّعَالِيُّ فِي فَهْمِ اللَّغَةِ: الْمَحَاسِينُ وَ الْمَسَاوِي وَ الْمَقَابِيحُ وَ مَا فِي مَعْنَاهُ لَا وَاجِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ» (تاج العروس؛ ج ۱۸، ص ۵۵۳)

[5] به معنای صدایی است که انسان را مخاطب قرار می دهد. «الدَّوَى: صَوْتٌ لَيْسَ بِالْعَالِي كَصَوْتِ النَّحْلِ وَ نَحْوِهِ الْأَصْمَعِيُّ: خَلَا بَطْنِي مِنَ الطَّعَامِ حَتَّى سَمِعْتُ دَوَى لِمَسَامِعِي. وَ سَمِعْتُ دَوَى الْمَطَرِ وَ الرَّعْدِ إِذَا سَمِعْتُ صَوْتَهُمَا مِنْ بَعِيدٍ. وَ الْمُدْوَى أَيْضاً: السَّحَابُ ذُو الرَّعْدِ الْمُزْتَجِسُ» (لسان العرب؛ ج ۱۴، ص ۲۸۱). «و الدَّوَى: الصَّوْتُ، وَ حَصَّ بَعْضُهُمْ بِهِ صَوْتُ الرَّعْدِ» (المحکم و المحيط الأعظم؛ ج ۹، ص ۴۵۵)

[6] أَنْبَ -تَأْنِيْبًا [أَنْب] فَلَانًا: أَوْ رَا تَوْبِيْخًا وَ نَكْوْشًا كَرِدًا. (فرهنگ ابجدی؛ ص ۱۳۶)

[7] در متن اصلی این گونه ترجمه شده است: «درست مانند انجام دهنده کار نیک، اقرار و اعتراف [به زشتی عمل خود] می کند»؛ در حالی که «فَرَّ عَيْنًا» و «فَرَّةُ الْعَيْنِ» در معنای شادی، لذت، نور دیده و ... استعمال می شود. هر چند ترجمه مزبور نیز به نحوی قابل توجیه است، اما قدری مؤونه دارد و دور از ذهن است. (ارزیاب)

[8] «اصغاء» از ماده «صغو» به معنای گوش سپردن است. «و الإصغَاءُ: الإِستِمَاعُ، ... أَصْغَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي، وَ صَغَيْتُ إِلَى حَدِيثِهِ وَ صَعَوْتُ» (المحيط في اللغة؛ ج ۵، ص ۱۰۶)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## چکیده:

1. قسم سوم مشهورات - بنابر تقسیم بر اساس اسباب شهرت - خلیقات است.

2. خلیقات قضایایی هستند که به خاطر وجود خلق انسانی در همه افراد بشر، مورد مدح همگان یا مذمت آنان قرار می گیرند.

3. مراد از حکم و تطابق آرای عقلا بر تصدیق خَلقیات آن است که همه انسان ها به خاطر داشتن خلق انسانی، اموری مانند دفاع از وطن و شجاعت را تحسین می کنند و کارهای مخالف اینها - مثل ترس و بخل - را زشت و ناپسند می شمارند.

4. مشهور، خلق انسانی را ملکه ای دانسته اند که انجام فضایل را برای فرد آسان می کند که مصنف چنین تعریفی را قبول نمی کند.

5. مصنف خلق انسانی را همان حس قلبی و خدادادی می داند که خوبی ها و بدی ها را درک می کند و در علم اخلاق با اصطلاحاتی هم چون ضمیر، قلب، عقل عملی، عقل مستقیم، حسن سلیم و... از آن اسم برده می شود.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۱۰

سبب شهرت و تطابق آرا در خَلقیات چیست؟

الف) حفظ نوع و نظام بشر

ب) استقرای تام یا ناقص مردم

ج) وضوح حقانیت و صدق آنها

د) وجود خُلُق انسانی در همه افراد بشر

عبارت «ما تطابق علیها آراء العقلاء من أجل قضاء الخُلُق الإنسانی بذلک» بیانگر تعریف کدام مورد است؟

الف) خَلقیات

ب) انفعالیات

ج) واجبات القبول

د) تأدییات صلاحیه

قضیه «شجاعت حسن است»، در کدامیک از اقسام زیر نمی گنجد؟

الف) مشهورات

ب) خَلقیات

ج) متواترات

د) آرای محموده

کدام قضیه از خَلقیات به شمار می رود؟

الف) مرده ترس آور است

ب) دفاع از وطن لازم است

ج) بوسیدن دست پادشاه، نیکو است

د) پوشیدن لباس محلی، حسن است

به نظر مؤلف، خُلُق عبارت است از ملکه نفسانیه ای که در سایه تکرار یک عمل برای نفس انسان حاصل می شود و در نتیجه، عمل خاصی به سهولت از انسان صادر می گردد.

درست

نادرست

کدام گزینه از اصطلاحاتی که علمای اخلاق برای «حسن درک کننده حسن و قبح افعال» به کار برده اند نمی باشد؟

الف) قلب



ب) ضمیر

ج) عقل نظری

د) حس سلیم

باتوجه به نظر مؤلف، کدام گزینه درباره اخلاق نیک صحیح نیست؟

الف) انسان ترسو نیز شجاعت را می‌ستاید

ب) گروهی اندک دارای اخلاق نیک هستند

ج) ملکات فاضله در همه افراد بشر وجود دارد

د) اخلاق نیک برگرفته از حسی قلبی و خدادادی است

به نظر مؤلف، همه وجدان‌ها هنگام پرسش از خوبی و بدی افعال پاسخ واحدی دارند؛ و همگی در فرق نهادن و تمییز دادن میان فضیلت و رذیلت یکسان‌اند.

درست

نادرست

## مقدمه:

قضایای مشهور<sup>[1]</sup> براساس اسباب و عوامل شهرتشان دارای شش قسم هستند که در درس های گذشته سه قسم از آنها - واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه و خُلقیات - مورد بحث قرار گرفت. در این درس، اقسام انفعالیات، عادیات و استقرایات بررسی می‌شود، و با پایان بحث از شش قسم مشهورات از جهت سبب شهرت، در درس آینده و همیات<sup>[2]</sup> بررسی خواهند شد.

چهارمین از مشهورات، انفعالیات هستند. این قضایا احکامی هستند که از حالات روانی انسان مانند رقت (نرمی)، رحمت (مهربانی)، شفقت (دلسوزی)، حیاء (شرم)، حمیت و مردانگی نشأت می‌گیرند. البته صدور این احکام برای کسانی است که بر همان فطرت و طبیعت اولیه خود باقی مانده باشند و تغییری در حالات روانی آنها رخ نداده باشد.

پنجمین قسم از مشهورات، قضایای عادیه یا عادیات هستند. در بین مردم عادت‌ها و رسوم فراوانی وجود دارد که وقتی کسی آنها را مراعات کند، مورد تحسین قرار می‌دهند، و اگر کسی پایبند به چنین عاداتی نباشد، مذمت می‌کنند. مثلاً همگان ایستادن در جلوی پای بزرگان را تحسین می‌کنند و اگر کسی نسبت به ورود بزرگ‌تر بی تفاوت باشد و به احترام او بلند نشود او را تقبیح می‌کنند.

آخرین و ششمین قسم از مشهورات، استقرایات است. قضایایی که عموم مردم در اثر استقراء تام یا ناقص، آنها را قبول کرده و مورد تصدیق قرار می‌دهند؛ مانند مالال آور بودن تکرار یک کار، نحس بودن عدد سیزده، یا نحوست صدای جغد.

قضایای مشهور، نقش مهمی در تشویق درونی مردم به سمت خوبی‌ها و ممانعت درونی آنها از بدی‌ها دارد؛ زیرا وقتی امر و نهی‌های گویندگان مطابق با خواسته‌های روانی باشد، یا با فرهنگ و عادات عمومی جامعه و نیز استقراء‌های ناقص و کامل آنها سازگار باشد، مورد توجه بیشتری از جانب مخاطبان قرار می‌گیرد.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. انفعالیات را تعریف کند و مصادیقش را تشخیص دهد؛

2. عادیات را تعریف کرده و مثال‌های مختلف آن را بشناسد؛

3. تعریف استقرایات را بیان کرده و نمونه‌هایی از آن را ذکر کند.

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. معنای عادت

«عادت» از ریشه «عود» و به معنای بازگشت است و با تکرار پیاپی عمل ایجاد می شود. چنین عملی به مرور نزد مردم شناخته می شود و در نفوس رسوخ می یابد. آنچه از بیان اهل فن درباره عرف و عادت فهمیده می شود این است که به ظاهر تفاوتی بین عرف و عادت از جهت مفهوم و مصداق وجود ندارد؛ به ویژه آنکه بعضی از تعاریف به یکدیگر عطف شده اند، ولی از نوشته های اهل اصول چنین برمی آید که عرف و عادت از حیث مفهوم افتراق دارند؛ هر چند در مصداق متحدند<sup>[1]</sup>.

کتاب «درآمدی بر عرف» در مورد نسبت بین عادت و عرف با اشاره به چهار قول، آنها را مورد بررسی قرار می دهد<sup>[2]</sup>.

### 2. اهمیت رعایت عرف و عادت در اسلام

در دستورات دینی، رعایت عرف و عادت های پسندیده مورد سفارش قرار گرفته است؛ زیرا بسیاری از عادت های نیکو، برگرفته از فطرت الهی و آموزه های پیامبران می باشد. مانند احترام به بزرگان و گرامی داشتن مهمان.

علاوه بر اینکه در برخی موارد، ملاک نیز به عرف و عادت مردم واگذار شده است. پس یک مسلمان نمی تواند نسبت به رعایت قضایای عادی بی تفاوت باشد.

بر همین اساس، در شرع مقدس پوشیدن لباس شهرت حرام شده؛ زیرا با پوشیدن این لباس همه به او اشاره می کنند که فلانی لباس جدیدی غیر از لباس اصلی این منطقه به تن کرده و اعتراضات و انتقادات و غیبت ها شروع می شود. فلسفه حرمت لباس شهرت آن است که این لباس سبب اشمزاز و تنفر مردم از آن شخص و باعث مذمت آنها می شود.

هم چنین در شریعت اسلام اموری که منافی مرآت باشند مضرّ به عدالت دانسته شده اند و اگر امام جماعت یا مجتهدی این امور را مرتکب شود از عدالت ساقط می شود. مثلاً: غذا خوردن در حال راه رفتن در محل های عمومی، دویدن در خیابان، خندیدن با صدای بلند، نشستن در قهوه خانه ها و مراکزی که در شأن او نیست و جامعه از این صنف این انتظارات را ندارد و... .

انجام چنین اعمالی به خاطر این که منافی با عادت های مرسوم و متعارف در بین مردم است، با عدالت فرد ناسازگار محسوب می شود<sup>[3]</sup>.

نکته مهم: توجه شارع مقدّس به احکامی که دستور به رعایت عادات می دهد، بر این مبنا نیست که تحسین و تقبیح دین تابع عادات مردم باشد. یعنی دین همان چیزی را خوب بداند که مردم خوب می دانند و یا آنچه مردم بد می دانند شارع نیز بد بداند. بلکه احکام شرع بر اساس مصالح و مفاسد واقعی است و چون برخی عادات مردم نیز بر همان ملاک مصلحت و مفاسد واقعی منطبق است، شارع دستور به رعایت قضایای عادی داده است. بنابراین اگر در جایی تعارض پیش آمد، باید حکم دین مقدم شود. (مانند اینکه حجاب داشتن برای یک زن مسلمان در منطقه ای خلاف عادات شود و لباس شهرت باشد، در این جا زن مسلمان نمی تواند به خاطر رعایت لباس متعارف حجابش را کنار بگذارد و مانند دیگران لباس بپوشد<sup>[4]</sup>).

### 3. واقعیت و استقرایات

در بین بسیاری از جوامع بشری، مردم با استناد به یک یا چند مثال در رخدادهای روزمره، به یک قضیه کلی حکم کرده و این قضیه کم کم بین آنها به شهرت رسیده است. مثل نحوست عدد سیزده بین برخی اروپایی ها، نحوست روز سیزده نوروز در بین ایرانیان و یا نحوست قارقار کلاغ یا صدای جغد در بین اعراب. اروپایی ها از عدد ۱۳ متنفرند و به آن فال بد می‌زنند و اگر پلاک منزلی باشد خود عدد سیزده را نمی‌آورند بلکه ۱+۱۲ را می‌آورند؛ فقط به خاطر اینکه برای یک یا چند نفر پیش‌آمدی رخ داده و در هنگام دارا بودن این عدد خاص (حال سیزده ماشین داشته یا منزل یا گوسفند و...) دچار مصیبت و نگون بختی گردیده است. در میان ما ایرانیان هم سیزده‌بدر در نوروز مشهور است درحالی که اعداد تقصیری ندارند.

مردم جاهلیت نیز به وجود پیامبران فال بد می‌زدند و بنا بر نقل قرآن کریم، در برخورد با پیامبران می‌گفتند:

«قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» [5]

قرآن در جواب می‌فرماید: «طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ» [6]...

آری؛ هنگامی که سطح فرهنگ یک جامعه پایین باشد و مردم با حقایق سروکار نداشته باشند به دامان خرافات پناهنده می‌شوند. در روایات اسلامی برای فال بد زدن کفاره مشخص شده است.

امام صادق (ع) فرمودند: کفاره فال بد زدن، توکل کردن به خداوند است. «كَفَّارَةُ الْفَالِ التَّوَكُّلُ» [7] و [8]

[1] ر.ک: تقدیری، علی؛ «مرجعیت عرف از دیدگاه مذاهب اسلامی»؛ ش ۱۰ و ۱۱.

[2] جبار گل‌باغی ماسوله، علی؛ در آمدی بر عرف؛ ص ۳۲.

[3] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۵۶.

[4] حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۴۹.

[5] « آنان گفتند: «ما شما را به فال بد گرفته‌ایم (و وجود شما را شوم می‌دانیم)، و اگر (از این سخنان) دست بردارید شما را سنگسار خواهیم کرد و شکنجه دردناکی از ما به شما خواهد رسید!». (یس، آیه ۱۸)

[6] «گفتند: شومی با خود شماست...». (یس، آیه ۱۹)

[7] کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱۵، ص ۴۶۳.

[8] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۵۷. با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

## د) انفعالیات

### تعریف انفعالیات

انفعالیات قسم چهارم از مشهورات<sup>[2]</sup> هستند. آنها قضایایی اند که به سبب وجود یک سلسله حالات و اوصاف نفسانی که در عموم انسان ها وجود دارد، مورد پذیرش همگان بوده و آرای عقلا بر آنها منطبق می شود.

نفس انسان دارای حالات مختلفی می باشد که در اثر تأثیر این حالات روانی، احکام و قضایایی از او صادر می شود؛ حالاتی مانند رقت (نرمی)، رحمت (مهربانی)، شفقت (دلسوزی)، حیاء (شرم)، حمیت و مردانگی، اعراض و اکراه، غیرت و ...

البته صدور این احکام برای کسانی است که بر همان فطرت و طبیعت اولیه خود باقی مانده باشند و تغییری در حالات روانی آنها رخ نداده باشد.

### چند مثال

به طور مثال، معمول انسان ها به خاطر حس مهربانی و ترحم، از کشتن انسان یا حیوان دیگر ناراحت شده و از آن منزجرند. هر چند ممکن است فردی بالعرض حالت رقت قلب را از دست داده و قسّ القلب شده باشد. همانند انسانی که پیوسته با کشتار حیوانات سروکار دارد و چون این امر برای او عادت شده به راحتی سر از بدن حیوانات جدا می کند یا حتی قساوت را به حدّی می رساند که آدم کشتن برای او امری عادی می شود.

همه انسان ها اذیت و آزار حیوانات بدون غرض عقلائی<sup>[3]</sup> را تقبیح می کنند و شعارشان این است که :

میازار موری که دانه کش است      که جان دارد و جان شیرین خوش است

این حکم براساس وجود حالت روانی رقت و رحمت است که در افراد وجود دارد، و حتی با وجود غرض عقلائی و فایده داشتن نیز اذیت و آزار هر موجود جان داری را تقبیح می کنند، و فقط به علت اینکه شرایع آسمانی یا عرف و عادات بشری برخی موارد را تجویز کرده اند، آنها را استثنا می کنند. مانند ذبح حیوانات حلال گوشت که شرع و عرف مردم آن را جایز می دانند؛ زیرا حیوانات مسخر انسان هستند و او می تواند از منافع آنها بهره ببرد، ولی وقتی این بهره بری آزار دهنده و به خاطر تفریح نامشروع باشد گناه محسوب می شود<sup>[4]</sup>. یا مجازات یک انسان هر چند در داور است، اما وقتی او بر خلاف مقررات اجتماعی یا دینی مرتکب سرقت، قتل یا ... شده باشد، آرای عقلا ترحم نسبت به او را جایز ندانسته و خواستار محاکمه او می شوند<sup>[5]</sup>.

و یا دیده می شود که همه افراد جامعه، انسان هایی که به افراد مریض و مستضعف و بی سرپرست کمک می کنند و برای ایتم و مجانین، دارالایتم و دارالمجانین و ... تشکیل می دهند را مدح نموده و کارشان را حسن و بایستی می دانند. این مدح به مقتضای حالت دلسوزی و شفقت و رحمتی است که در افراد بشر وجود دارد.

و نیز همه انسان ها کشف عورت را تقبیح کرده و پوشاندن آن را تحسین می کنند و این نیست مگر به خاطر حالت نفسانی حجب و حیا که در انسان ها وجود دارد.

هم چنین همه انسان ها مدافعین از اهل و عیال، قوم و قبیله، وطن، دین و مذهب و ... را تحسین می کنند. چون این امر مقتضای غیرت و مردانگی است و شخص مدافع، سکوت در چنین مواضعی را برای خویش ننگ و عار می شمارد.

ترجمه<sup>[6]</sup>

د) انفعالیات

د. الانفعالیات:

د) انفعالیات

تعریف انفعالیات

و هی التي یقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانی عام، كالرقة و الرحمة و الشفقة و الحياء و الأنفة<sup>[7]</sup> و الحمیة و الغیرة، و نحو ذلك من الانفعالات التي لا یخلو منها إنسان غالباً.

و انفعالیات احکامی است که توده مردم به واسطه تأثیر نفسانی که در عموم مردم یافت می شود و انسان کمتر فاقد آن می باشد آنها را می پذیرند؛ مانند نرمی، مهربانی، دلسوزی، شرم، بیزاری، برافروختگی، غیرت و مانند آن.

چند مثال

فتري الجمهور يحكم - مثلاً - بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، و ذلك اتباعاً لما في الغريزة من الرقة و الرحمة. بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذی الروح مطلقاً و إن كان لفائدة لولا أن تصرف عنه الشرائع و العادات.

مثلاً مردم به پیروی از حس رقت و ترحم، آزار رساندن بی فایده به حیوان را زشت می شمارند. بلکه آدمی به طور غریزی آزار رساندن به هر موجود جانداري را به طور کلی حتی اگر فایده ای بر آن مترتب شود تقبیح می کنند؛ مگر اینکه قوانین دینی و عادت های اجتماعی در این حکم تصرف و تغییر ایجاد کنند<sup>[8]</sup>.

و الجمهور یمدح من يُعین الضعفاء و المَرْضی و یَعنی بر عایة الأیتام و المجانین؛ لأنه مقتضى الرحمة و الشفقة، كما یحکم بقبح كشف العورة لأنه مقتضى الحياء، و یمدح المدافع عن الأهل و العشيرة أو الوطن و الأمة؛ لأنه مقتضى الحمیة و الغیرة ... إلى غير ذلك من الأحكام العامة عند الناس.

همچنین توده مردم کسی را که ناتوانان و بیماران را یاری می دهد و به امور ایتام و دیوانگان می پردازد می ستایند؛ زیرا این کارها مقتضای حس ترحم و مهربانی است. و نیز مردم نپوشاندن عورت را زشت می شمارند؛ چر که مقتضای حیا است. و کسی را که از حقوق خانواده و فامیل یا وطن و امت دفاع می کند، می ستایند؛ چون مقتضای حمیت و غیرت است، و بسیاری از این احکام نزد مردم یافت می شود [که همگی برخاسته از تأثرات و انفعالات نفسانی است].

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۶.

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] شکار حیوانات برای تفریح و بدون احتیاج حرام است. به همین جهت کسی که برای تفریح به شکار می رود، سفرش معصیت است و باید نماز را تمام بخواند. (تبریزی جعفری، محمد تقی، رسائل فقهی، ص ۱۱۸).

[5] در این زمینه می توان به حکمت وضع قانون قصاص و مجازات های اسلامی اشاره کرد. همان خداوندی که خالق انسان و حیات بخش اوست، به خاطر بقای حیات بشری، دستور به مجازات زناکاران، سارقان و محاربان می دهد؛ زیرا ترحم بر آلودگان، متجاوزان به اموال مردم و نیز محاربانانی که دست به سلاح برده و جان و ناموس دیگران را در معرض خوف و خطر قرار می دهند، معادله ای نامعقول است که حفظ جان یک نفر فدای جان و مال و ناموس هزاران نفر دیگر می شود. (آموزشیار). و نیز ر.ک: حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۴۶ / تفاسیر قرآن ذیل آیه ۱۷۹ سوره بقره، آیه ۲ سوره نور، آیه ۳۸ و ۳۳ سوره مائده .

[6] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹.

[7] به معنای غرور و عزت نفس، اعراض و فخرطلبی است. «أَنفَة: [أنف]. (س. عَزَّة، إِبَاء، حَمِيَّة، تَرْفَع، شَكِيمَة» (اسماعیل صینی، محمود؛ المکنز العربی المعاصر؛ ص ۱۵) «الأنفَة: عزت نفس، بزرگواری» (بستانی، فؤاد؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۱۵۱) [8] مراد آن است که اگر قانون های دینی و عادات مردم، حکم به جواز کشتن برخی حیوانات و استفاده از گوشت آنها برای خوراک نمی کرد، یا اقتضای بقای زندگی اجتماعی حکم به مجازات مجرمان نمی کرد، چه بسا بنا بر شدت حکم غریزه بر دوری از آزار دیگران، حتی چنین مواردی که همراه با فایده برای بشر است، باز مجاز نمی شد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

## هـ) عادیات

### تعریف عادیات

قضایای عادیه<sup>[۱]</sup> یا عادیات، قضایایی هستند که در بین مردم دارای شهرت بوده و مورد قبول جمهور و مورد تطبیق با نظر عقلای جهان هستند. سبب این شهرت و تطابق، رواج عادت های عمومی و اختصاصی در میان انسان هاست که به مقتضای آن حکم به حسن برخی از اعمال و قبح بعض دیگر می کنند؛ مثلا عادت انسان ها بر این است که به احترام شخص تازه وارد از جای برمی خیزند، یا از شخص مهمان به بهترین شکل پذیرایی می کنند، یا دست مرجع تقلید یا شخص اول مملکت را می بوسند و ... . مردم به مقتضای عادت انجام چنین کارهایی را لازم می شمارند و کسی که عادت را زیر پا گذارد تقبیح می کنند.

## انواع عادیات

عادت ها انواع و اقسامی دارند :

۱. عادت های عمومی (عام) که در میان همه یا عده ای از مردم دنیا رایج است و خود اقسامی دارد :

الف) مخصوص مردمان یک شهر است؛ مثلا مردم شهری خاص در پذیرایی از مهمان یا مراسم سوگواری، عادت خاصی دارند.

ب) مخصوص انسان های یک منطقه است؛ مثلا در فلان منطقه برای عروسی، هفت روز و هفت شب مراسم شادی برگزار می کنند.

ج) مخصوص یک امت و پیروان یک دین است؛ مثلا مسلمانان فلان عادت را دارند.

د. مربوط به همه مردم دنیا است؛ مثلا در سراسر عالم مهمان را ضیافت می کنند.

۲. برخی از عادات هم شخصی بوده و مخصوص شخصی معینی است که در اینجا کاری به آن نداریم؛ چون به صرف عادت یک نفر قضیه‌ای مشهوره نمی‌شود.

از آنجا که عادت‌های عام‌گوناگون است مشهوره بودن قضایای عادیه نیز متفاوت است. برخی از آنها نزد اهل یک شهر مشهورند و برخی نزد مردمان یک استان و برخی نزد یک امت و شاید قضیه‌ای نزد عده‌ای مشهوره باشد ولی نزد عده دیگر مشهوره نباشد و یا حتی ضد آن شهرت داشته باشد.

## اهمیت رعایت قضایای عادیات در بین مردم

در بین مردم رعایت اموری که از قضایای عادیات محسوب می‌شوند، دارای اهمیت فراوانی است. مردم جامعه، افرادی را که عادت را محترم شمرده و حفظ و رعایت کنند گرامی می‌دارند و مدح می‌کنند و در مقابل کسانی را که به عادات آنها بی‌اعتنایی کرده و آن را نادیده بگیرند تقبیح و مذمت می‌کنند؛ و در این میان فرقی نمی‌گذارند که فلان عادت از دیدگاه عقلی و شرعی نیز یک عادت نیک و پسندیده باشد یا یک عادت زشت و ناپسند، بلکه صرفاً چون عادت شده، برای آنها محترم است.

مثلاً: در مناطقی که ریش گذاشتن عادت شده اگر جوان یا میانسالی ریش خود را بتراشد مردم منطقه او را به انتقاد گرفته و مذمت می‌کنند و در مناطقی که تراشیدن ریش عادت شده (و این نعمت خدا دادی محاسن را که مایه زینت مرد است به دست خود ناپود می‌سازند و خود را شبیه زنان می‌سازند (اگر کسی ریش خود را نتراشد او را مذمت می‌کنند و کاری ندارند ریش تراشی در نزد عقل و شرع درست باشد یا غلط!

یا مثلاً در مناطقی که پوشیدن لباس خاصی معتبر و عادت است (مثلاً در میان عشایر، عرب‌ها، کردها و بالاخره در هر منطقه‌ای که باشد) اگر کسی از مردمان آنجا از آن لباس خارج شده و لباس مناطق دیگر را بپوشد او را مذمت می‌کنند که چرا از لباس آبا و اجدادی خود خارج گشته است [2].

## و) استقرایات

### تعریف استقرایات

استقرایات، قسم ششم از اقسام شش‌گانه مشهورات هستند. آنها قضایا و تصدیقاتی هستند که در میان مردم شهرت دارند و مردم آنها را قبول دارند و مما تطابق علیها الأراء هستند. سبب این شهرت، استقراء و تتبع موارد مختلف است، اعم از اینکه استقرای تام [3] باشد (یعنی بعد از مشاهده همه موارد جزئی، حکم کلی داده شده است) و یا استقرای ناقص [4] یعنی حکم کلی بیان شده، براساس مشاهده همه موارد نبوده است و تنها مبتنی بر مشاهده برخی از موارد است).

### چند مثال

مثلاً همه انسان‌ها می‌گویند: تکرار یک کار، ملال‌آور است و انسان دوست دارد در زندگی تنوع داشته باشد.

یا می‌گویند: پادشاه فقیر و تهیدست حتماً و ناگزیر ستمگر خواهد بود. چون با زورگویی، قتل، غارت و به یغما بردن اموال مردمان می‌خواهد ثروتمند شود.

برای استقرایات، مثال‌های اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نظامی فراوانی وجود دارد که تطابق آراء عقلا بر آنها تنها به خاطر تتبع و استقراء می‌باشد. به بیان دیگر، بسیاری از قضایای استقرایی که در بین مردم مشهور است، با استفاده از قیاس استقرایی ناقص و مبتنی بر موارد بسیار محدودی است؛ نظیر نحوست عدد سیزده، شوم دانستن غار غار کلاغ و صدای جغد و [5] ...

ترجمه<sup>[6]</sup>

(ه) عادیات

ه. العادیات:

(ه) عادیات

تعریف عادیات

و هي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتیادهم احترام القادم بالقیام، و الضیف بالضيافة، و الرجل الدینی أو المَلِك بتقبیل یدہ، فَيَحْكُمُونَ لِأَجْلِ ذَلِكَ<sup>[7]</sup> بوجوب هذه الأشياء لمن يستحقها.

عادیات قضایایی است که توده مردم، به خاطر عادت‌ی که در بین آنها استقرار یافته آنها را می پذیرند. مثلاً مردم عادت کرده اند کسی را که وارد می شود با ایستادن، و مهمانان را با پذیرایی و شخصیت دینی و یا پادشاه را با بوسیدن دست وی احترام گذارند. و از این رو انجام چنین کارهایی را در برابر کسی که سزاوار آن است واجب می شمارند.

انواع عادات

و العادات العامة كثيرة. و قد تكون عادةً لأهل بلد فقط أو قُطْر<sup>[8]</sup> أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لأجلها القضايا التي يُحْكَمُ بها حسب العادة، فتكون مشهورةً عند أهل بلد أو قُطْر أو أمة غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

عادت های عمومی فراوان است. و باید توجه داشت که گاهی یک امر تنها در میان اهل یک شهر یا ناحیه یا امت به صورت عادت در می آید. و گاهی در میان همه مردم عادت می شود. و به خاطر این اختلاف در عادت ها، قضایایی که به مقتضای عادت به آنها حکم می شود، مختلف می شوند، پس برخی از قضایا نزد اهل یک شهر یا ناحیه یا امت مشهور است، اما نزد دیگران هیچ شهرتی ندارد و ضد آن مشهور است.

اهمیت رعایت قضایای عادیات در بین مردم

و الناس يمدحون المُحافظ على العادات، و يذمّون المخالف المستهين بها. سواء كانت العادات سيئة أو حسنة، و نراهم يذمّون من يلبس غير المألوف لمجرّد أنّهم لم يعتادوا لئسّه.

مردم کسی که عادت ها را رعایت می کند مدح و کسی که آنها را رعایت نکرده و کوچک می شمارد مذمت می کنند، خواه آن عادت ها [به حسب واقع یا از نظر عقل یا شرع] بد باشند یا خوب باشند. و می بینیم کسی که لباس غیرمتعارف می پوشد تنها به خاطر اینکه لباس متعارف را نپوشیده [و بدون وجود هیچ دلیل عقلی یا شرعی دیگری برای مذمت او] نکوهش می کنند.

(و) استقرایات

و. الاستقرایات:

(و) استقرایات:

تعریف استقرایات

و هي التي يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص .

و استقرایات قضایایی هستند که عامه مردم، در اثر استقرای تام و یا ناقص، آنها را پذیرفته اند .

چند مثال



حکّمهم بأنّ تکرار الفعل الواحد مُملّ؛ و أنّ المَلِکَ الفقير لابدّ أن يكون ظالماً، إلى کثیر من أمثال ذلك من القضايا الاجتماعية و الأخلاقية و نحوها.

مانند حکم به اینکه تکرار یک عمل، ملالت آور است. و پادشاه فقیر به ناچار ستمگر است. و بسیاری دیگر از این گونه قضایای اجتماعی و اخلاقی و مانند آن.

[1] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «معنای عادت.»

[2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اهمیت رعایت عرف و عادت در اسلام.»

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «واقعیت و استقرایات.»

[6] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹.

[7] مشارالیه: جریان العادة عندهم.

[8] «فَطْرٌ: فطْرٌ. (س). اِقْلِيمٌ، بَلَدٌ، بَلْدَةٌ، كَوْزَةٌ» (المکنز العربی المعاصر؛ ص ۹۱)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. چهارمین قسم از قضایای مشهور، انفعالیات هستند. انفعالیات قضایای مبتنی بر احساسات و عواطف نفسانی بشر - نظیر: مهربانی، دلسوزی، حیا، تنفر و غیرت - می باشند؛ مانند: رسیدگی به یتیمان و مستمندان خوب است.

2. قسم پنجم از مشهورات، عادیات هستند. عادیاتی قضایایی است که توده مردم به خاطر عادت که در بین آنها استقرار یافته است، آن را می پذیرند؛ مانند: پوشیدن لباس سیاه در مراسم سوگواری.

3. عادات و رسوم انواع مختلفی دارند؛ عاداتی که بین مردم یک شهر، یک منطقه یا پیروان یک آیین عادت شده اند، و عاداتی که در بین همه انسان ها عادت هستند.

4. با توجه به اختلاف عادت ها، ممکن است عادت در جایی مشهور باشد، اما در جای دیگر از مشهورات نباشد.

5. استقرایات، ششمین قسم از مشهورات می باشند؛ یعنی قضایایی که در اثر تتبع تام یا ناقص مورد شهرت قرار گرفته اند. مانند: اعتقاد به نحوست عدد سیزده.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

عبارت «هی التي یقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانی عام» بیانگر کدامیک از انواع قضایا است؟

الف) خلیات

ب) انفعالیات

ج) عادیات

د) تأدیبات صلاحیه

قضیه «آزار رساندن بی دلیل به حیوانات قبیح است»، از نظر سبب شهرت چه قضیه‌ای است؟

الف) انفعالیات

ب) عادیات

ج) استقرائیات

د) واجبات القبول

کدام گزینه بیان‌گر تعریف عادیات می‌باشد؟

الف) یقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانی عام

ب) یقبلها الجمهور بسبب جریان العادة عندهم

ج) ما كان السبب فی شهرتها كونها حقًا جلیًا

د) یقبلها الجمهور من اجل قضاء المصلحة العامة

قضیه «پذیرایی کردن از میهمان لازم است»، از نظر سبب شهرت چه قضیه‌ای است؟

الف) عادیات

ب) استقرائیات

ج) تأدیبات صلاحیه

د) واجبات القبول

قضایای مشهوری که به مقتضای عادت به آنها حکم می‌شود، نزد مردم یک منطقه یکسان می‌باشد.

درست

نادرست

کدام گزینه درباره عادت‌های مردم صحیح است؟

الف) عادت‌ها همواره در میان مردم یکسان می‌باشد

ب) مردم کسی که عادت‌ها را رعایت نمی‌کند، ذم می‌کنند

ج) عادت‌های مردم همواره بر اساس حکم عقل و شرع می‌باشد

د) مردم تنها کسی که عادت‌های خوب را رعایت می‌کند، مدح می‌کنند

تعریف «استقرائیات» در کدام گزینه بیان شده است؟

الف) التي یقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام

ب) التي یقبلها الجمهور بسبب استقرائهم الناقص

ج) التي یقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام او الناقص

د) التي یقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام و الناقص

قضیه «پادشاه فقیر، حتما ستمگر است»، از نظر سبب شهرت چه قضیه‌ای است؟

الف) عادیات

ب) استقرائیات

ج) واجبات القبول

د) تأدیبات صلاحیه

## مقدمه:

قبلا گفته شد که تمام قیاس‌ها<sup>[1]</sup> و استدلال‌ها<sup>[2]</sup> باید به قضایایی ختم شوند که بی‌نیاز از استدلال هستند. این قضایا «مبادی مطالب<sup>[3]</sup>» یا «مبادی حجت<sup>[4]</sup>» نام گرفتند. مبادی حجت که بدیهی<sup>[5]</sup> و بی‌نیاز از استدلال بودند، بر هشت قسم تقسیم می‌شدند که قسم چهارم از آنها، و همیات است.

نفس انسان دارای قوای مختلفی است که برخی از این قوا، عهده دار ادراک و علم برای او هستند. قوه حس برای درک محسوسات، قوه خیال برای نگهداری صورت‌های محسوسات، قوه عقل برای درک کلیات نظری و عملی<sup>[6]</sup>، و قوه وهم برای درک معانی جزئییه مانند محبت والدین است.

وهمیات بر دو نوع هستند. برخی وهمیات مورد تأیید حس و عقل قرار می‌گیرند که وهمیات غیر صرفه‌اند. اما برخی وهمیات، با حس و عقل تنافی دارند که به نام وهمیات صرفه خوانده می‌شوند. مراد از وهمیات در اینجا، همان وهمیات صرفه است.

پس «وهمیات» احکام وهم درباره غیر محسوسات است که چیزی جز اوهام و امور باطل نیستند؛ ولی وهم آنها را پذیرفته و با قوت به آنها حکم کرده و حتی با اقامه برهان بر خلاف آنها نیز نمی‌خواهد کاذب بودنشان را بپذیرد. مانند: ترسناک و خطرناک بودن قبرستان در نیمه شب. هر عقلی حکم می‌کند که روز و شب قبرستان یکسان بوده و تاریکی به تنهایی نمی‌تواند خطری برای فرد بیافریند. اما در این موقع وهم بر عقل غلبه کرده و باعث وحشت انسان از تاریکی قبرستان می‌شود.

کاربرد وهمیات در مغالطات است. اگر مغالطه را به معنای خطای در استدلال بدانیم، وهمیات با نفوذ در سیر استدلال از چینش صحیح مقدمات جلوگیری کرده و مانع دستیابی به نتیجه درست می‌شوند. وهم آنچه علت نیست، علت قرار می‌دهد و یا با بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی نابجا، باعث اشتباه افتادن انسان می‌شود.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. تفاوت مدرکات قوای حس، خیال، عقل و وهم را متوجه شود؛

2. انواع مدرکات قوه وهم و خصوصیات هر یک را شرح دهد؛

3. تعریف قضایای وهمیه و ویژگی آن را توضیح دهد؛

4. علت حس‌گرایی قوه وهم، و غلبه وهم بر ادراکات را بیان کند؛

5. به نقش وهمیات در صناعات خمس آگاه شود.

---

[1] ر.ک: دانش نامه .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش نامه .



لکن هرگاه این قوه در امور کلی دخالت نماید و احکام کلی صادر کند کاذب خواهد بود؛ زیرا همان نظری را که نسبت به جزئیات دارد به کلیات نیز همان نظر را داشته و کلیات را به منزله محسوس تصور می‌کند، و حکم محسوس را در معقول جاری می‌سازد. به این جهت در بیشتر موضوعات مقدمات قیاس را قبول می‌کند و چون به نتیجه می‌رسد از قبول آن سر باز می‌زند. مثلاً این مقدمات را می‌پذیرد که وجود حادث مسبوق به محدث است و سلسله حادثات به موجود غیرحادث می‌رسد، و چون به نتیجه می‌رسد با خود می‌اندیشد که موجود اول را چه کسی به وجود آورده است.

و هم چنین قبول می‌کند که هر موجودی در مکان باشد جسم است، و هر جسمی مرکب است، و هر مرکبی حادث است، پس موجود اول که بلا اول است در مکان نیست؛ زیرا حادث نیست، و نیز موجود اول مکان ندارد؛ زیرا وجودش پیش از وجود هر زمان و مکانی است و حال آنکه مکین و مکان در وجود توأم‌اند، و بعد از قبول این مقدمات می‌اندیشد که اگر موجود اول حقیقت دارد پس او در کجا است؛ و باز قبول می‌کند که مردگان حرکت ندارند و کاری از آنان ساخته نیست و به کسی ضرری نمی‌رسانند و با این همه از مرده می‌هراسد، و از این گونه احکام و همی بسیار است که اگر علما و شرایع الهی با آنها مبارزه نمی‌کردند این قضایا جزء مشهورات می‌بود، و به این جهت عقل و وهم همیشه در مبارزه‌اند و آنانی که از عقل کمتر بهره دارند و وهم در وجودشان بر عقل غالب است به این قضایا تن می‌دهند<sup>[5]</sup>.

### 3. تبیین تأثیر وهم در مغالطه

مغالطه بینشی یا منطقی در حوزه اندیشه انسان روی می‌دهد: شیطان برای فریب عالم و متفکر، وهم و خیال او را به جای عقلش و موهوم و متخیل وی را در رتبه معقول او می‌نشانند و حرف مدعیان دروغین نبوت را به جای سخن انبیا ثبت می‌کند. در نتیجه چنین شخصی با گرفتار آمدن در مغالطه خویشتن را مستقل می‌پندارد و به رأی خود عمل می‌کند؛ یا به دام مغالطه‌های گوناگون فکری دیگران می‌افتد. فهم نادرست بر اثر دخالت شیطان و ایادی او در جان آدمی است، زیرا مغالطه با دخالت وهم و خیال پدید می‌آید و این دو ابزار نیرومند شیطان است.

همه امور حسّی، خیالی و وهمی که جملگی متشابهات علمی است، باید به فتاوی عقل عرضه شود که محکّمات علمی است. قوای حسّی را نمی‌توان منشأ اشتباهات و مغالطات بُعد بینش دانست، بلکه دخالت قوای خیالی یا نشستن وهم به جای عقل، سبب اشتباه و مغالطه می‌شود؛ مثلاً کوچک دیدن ستاره‌ها از دور و حکم به کوچک بودن آنها بر اثر خطای حس (باصره) نیست، بلکه ناشی از وهم و خیال است. ...

«واهمه» واردات حس را می‌گیرد؛ ولی نمی‌گذارد به کرسی عقل برسد تا عقل طبق آن فتوا بدهد و راه اشتباه را ببندد؛ و چون واهمه صلاحیت افتاء ندارد، فتوایی اشتباه می‌دهد؛ اما اگر متفکر دوراندیش به ریاضی و فیزیک و قوانین آنها آگاه باشد، وهم اجازه دخالت در فتوا نمی‌دهد و زمام حکم را به دست عقل می‌سپارد و عقل چنین فتوا می‌دهد: ستاره در جای خود، چندین بار بزرگتر از اندازه‌ای است که از دور دیده می‌شود.

خلاصه، اگر وهم و خیال در امور عقلی دخالت کنند، متشابهات خود را به جای محکّمات عرضه می‌کنند و انسان را در وادی اندیشه به مغالطه دچار می‌کنند<sup>[6]</sup>.

[1] مهنا، عبد الله علی؛ لسان اللسان؛ ج ۲، ص ۷۶۵.

[2] دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۷.

[3] حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق، ج ۴، ص ۱۵۸.

[4] حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۵۸.

[5] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ منطق نوین؛ ص ۶۰۸.

[6] جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر انسان به انسان؛ ص ۳۵۰.

### بخش صوت

شرح درس [1]

## ۴. وهمیات

### تعریف وهمیات و انواع آن

قسم چهارم از اصناف هشت گانه مبادی تصدیقی بدیهی، و همیات هستند. امور مورد ادراک قوه وهم، در یک تقسیم عبارتند از:

۱. وهمیات صرفه

۲. وهمیات غیر صرفه.

در باره وهمیات غیر صرفه بعدا بحث خواهد شد. اما آنچه در اینجا مورد نظر است، بحث از وهمیات صرفه می باشد. قضایای و همیه صرفه، قضایا [2] و تصدیقاتی [3] هستند که فقط قوه وهم به آنها حکم می کند و دو قوه عقل و حس در این تصدیق صددرصد و همی، با او همراهی نمی کنند.

## جایگاه وهمیات در نفس

یکی از کارهای نفس انسان، درک امور و اشیاء پیرامونی می باشد. او برای درک هر چیزی از قوه خاصی کمک می گیرد. این قوا و مدرکاتشان عبارتند از:

1. حواس ظاهری که محسوسات [4] - یعنی دیدنی ها، شنیدنی ها و ... - را درک می کنند؛

2. قوه خیال [5] که صورت محسوسات را حفظ و نگهداری می کند؛

3. قوه وهم [6] که معانی جزئی [7] و مجرد [8] - مانند دشمنی دشمنان و یا محبت والدین - را درک می کند؛

4. قوه عقل [9] که امور کلی در بخش نظری و عملی را درک می کند [10].

فعلا بحث در وهمیات - یعنی قضایائی که با قوه واهمه ادراک می شود - می باشد.

قضایای و همیه صرفه، در حقیقت یک سلسله قضایای کاذبه ای هستند که اگرچه از دیدگاه عقلی بارها برخلاف آنها برهان [11] اقامه شده و خلاف آنها ثابت شده و عقل به خلاف آنها ایمان دارد، ولی وهم آدمی همچنان حاکم به آن قضایا است و در این حکم و قضاوت مصرانه ایستادگی کرده و به هیچوجه حاضر نیست حکم عقل را بپذیرد. قوه وهم آنچه را که ضد و مقابل حکمش باشد با سرسختی تمام رد می کند و با پوشاندن لباس حس بر غیر محسوسات، با حالت قطع نسبت

به آنها حکم می‌کند. به همین دلیل و همیات نیز جزو تصدیقات [12] و معتقدات [13] قلمداد می‌شوند، برخلاف مخیلات [14] که مورد اعتقاد و تصدیق نمی‌باشند [15].

چند مثال

الف) اکثر مردم از تاریکی وحشت دارند. یعنی اگر در اتاق تاریکی تنها باشند، یا شب هنگام بخواهند از کنار قبرستان یا ساختمان‌های مخروبه قدیمی یا دره‌ای هولناک عبور کنند، قلبشان به سختی به تپش می‌افتد و بی‌اختیار شروع به لرزیدن می‌کنند؛ در حالی که تاریکی چیزی جز نبود نور نیست و نمی‌تواند به خودی خود موجب ضرر یا هلاکتی برای انسان شود. اما به خاطر انس فرد با توهمات کودکانه، و هم او بر عقل غالب شده و باعث ترس او می‌شود.

ب) همه افراد بر اساس حکم عقل می‌دانند که مرده موجود بی‌حرکتی بیش نیست که نمی‌تواند به دیگران آسیب وارد کند. و به فرض که این موجود مرده زنده شود، فردی مانند دیگر زندگان می‌شود که دلیلی بر ترس از او وجود ندارد. پس اگر بی‌جان است که نفع و ضرر ندارد، و اگر جاندار شود مانند دیگران خواهد بود. ولی باز کسی حاضر نیست که شب در کنار مرده‌ای تنها باشد. این به خاطر تأثیر قوی قوه و هم بر عقل است.

ج) هنگامی که دوره روزها و ماه‌های سال برای کودک یا نوجوانی توصیف می‌شود شاید او آنها را به صورت شکل محسوسی از اشکال هندسی در ذهن خویش مجسم کند؛ مثلاً به صورت دایره یا یک شکل ضلع‌دار متساوی الاضلاع مثل مربع یا غیر متساوی الاضلاع مثل مستطیل یا شش‌ضلعی و یا سه‌ضلعی مثل مثلث؛ در حالی که کلماتی از قبیل سال، ماه و گردش ایام از امور مادی و محسوس نبوده و شکل خاصی ندارند. ولی حتی در دوران بزرگ سالی، و هم تسلیم عقل نشده و باز هم همان توهمات دوران طفولیت در نفس او نقش می‌بندد.

## دلیل حس گرایی قوه و هم

دلیل مطلب چیست که و هم به همه چیز لباس محسوسات را می‌پوشاند؟

جواب این است که قوه و همه صددرصد تابع قوه حس بوده و اسیر اوست. پس آنچه را که حس نمی‌پذیرد و نمی‌تواند ادراک کند، و هم نیز قبول نکرده و زیربار نمی‌رود مگر اینکه به آن امر غیر حسی، جامه محسوسات بپوشاند. و هم هم توان درک امور مجرد را دارد و هم می‌تواند محسوسات را درک کند. اما به خاطر تبعیت از حس، می‌خواهد امور نامحسوس را نیز به شکل محسوس در بیاورد.

با توجه به اینکه و هم هم قابلیت درک محسوسات را دارد و هم می‌تواند غیر محسوسات را درک کند، قضایای مورد ادراک و هم بر دو قسم هستند:

۱. برخی از قضایای مورد ادراک و هم مربوط به امور محسوس است؛ مثلاً حس، یک شکل هندسی مانند مثلث را درک می‌کند و بعد از آن، قوه و همه می‌گوید: مجموعه زوایای این مثلث، مساوی با دو زاویه قائمه است. عقل نیز این حکم را تأیید کرده و تصدیق می‌کند که این حکم کلی و برای همه مثلث‌هاست.

یا مثلاً حس، این جسم را درک می‌کند. و هم می‌گوید: این جسم معین در زمان واحد محال است که هم باشد و هم نباشد. عقل نیز می‌گوید: چنین حکمی اختصاص به این جسم ندارد، زیرا هر جسمی در عالم به این صورت است که وجود و عدمش در یک آن (زمان) جمع نمی‌شوند.

۲. برخی دیگر از احکام و هم مربوط به امور غیر محسوس است. در اینجا است که و هم دچار خطا و اشتباه می‌شود و عقل قضایای و هم را تکذیب می‌کند. بسیار واضح است که خصوصیات محسوسات و غیر محسوسات با هم متفاوت است، اما و هم می‌کوشد تا به غیر محسوسات لباس محسوس پوشانده و ملاک‌های محسوسات را در آن‌ها پیاده کند و با این دید به غیر محسوس می‌نگرد. به همین دلیل و هم دچار اشتباه می‌شود.

مثال

از نظر برهان عقلی، حقیقت مطلق به نام خداوند متعال وجود دارد که مجرد و منزله از ماده، حرکت، تغییر، زمان، مکان، کمیت، کیفیت، وضع<sup>[16]</sup> و... است. ولی قوه و هم آدمی که عادت کرده است همه چیز را در قالب زمان، مکان و تغییر ببیند، می خواهد برای خداوند نیز ویژگی های محسوس را بیابد. می پرسد که خداوند از چه زمان وجود یافته است؟ مکان او کجاست؟ همسر و فرزندان او کیستند؟ او چگونه است؟ و سوالات دیگری که همه برگرفته از این است که خداوند را محسوس می پندارد.

این سلطه و هم بر عقل، باعث شده است که افرادی منکر خداوند و ملحد شده اند. در نظر آن ها هر موجودی مادی و محسوس است، و چیزی که مادی نباشد موجود نیست، پس الله موجود نیست.

نکته تعجب برانگیز دیگر آن است که حتی بسیاری از کسانی که ایمان به خدا دارند نیز او را موجودی جسمانی و شبیه انسان تصویر کرده اند و کمتر کسی موقف شده که منور به نور عقل گردیده و نفس را از غلبه او هام رها ساخته باشد تا بتواند آنچه را که با و هم ادراک نمی کند با عقل ادراک کند.

و لذا می بینیم که خداوند درباره کسانی که اسلام آورده اند می فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»<sup>[17]</sup>؛ یعنی اکثریت کسانی که ایمان آورده اند در همان آئی که مؤمن هستند مشرک هم هستند !!

منظور از شرک در این آیه شریفه، شرک جلی<sup>[18]</sup> نیست؛ زیرا مؤمنان این طور نیستند که چونان بت پرستان سنگ و چوب و... را پرستند؛ بلکه مراد شرک خفی<sup>[19]</sup> است، یعنی خدایی را که اکثر مؤمنان باور دارند خدای واقعی نیست بلکه ساخته و پرداخته او هام است و آنچه را که ذهن آنها تراشیده می پرستند<sup>[20]</sup>.

## جمع بندی نهایی

مراد از وهمیات در اینجا، قضایای وهمیه صریحه است. وهمیات صرفه قضایا و احکامی هستند مربوط به امور مجرد از ماده که محکوم قوه و هم شده، کاذب و ناصحیح هستند و عقل آن ها را تأیید نمی کند.

## کاربرد وهمیات

کاربرد این قضایا در قیاس هایی است که در صناعت مغالطه<sup>[21]</sup> استفاده می شوند. راه نجات از گرفتاری در وهمیات، استفاده از عقل سلیم و فطری است. وقتی عقل حاکم بر و هم شود، از سقوط در خطاها و توهمات جلوگیری می شود<sup>[22]</sup>.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۴.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش نامه.

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش نامه.

[9] ر.ک: دانش نامه.

[10] ر.ک: درس فی علم المنطق؛ ص ۱۳-۱۴.

[11] ر.ک: دانش نامه.

[12] ر.ک: دانش نامه.

[13] ر.ک: دانش نامه.

[14] ر.ک: دانش نامه.



[15] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «وهمیات در منطق ملاصدرا.»

[16] ر.ک: دانش نامه.

[17] سوره یوسف، آیه ۱۰۶.

[18] ر.ک: دانش نامه.

[19] ر.ک: دانش نامه.

[20] علامه مجلسی، این مطلب را در روایتی از امام باقر (علیه السلام) این گونه نقل می کنند: «و فی کلام الإمام ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع إشارة إلى هذا المعنى حيث قال كلما میزتموه بأوهامكم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليکم و لعل النمل الصغار تتوهم أن الله تعالى زبانتین فإن ذلك کمالها و يتوهم أن عدمها نقصان لمن لا یتصف بهما و هذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالى به انتهى کلامه صلوات الله علیه و سلامه). «بحار الأنوار؛ ج ۶۶، ص ۲۹۲). ترجمه: تمام تلاش شما برای تشخیص و تمییز پروردگارتان که با قوه و هم انجام می دهید، همگی ساختن و پرداختن موجودی مثل خودتان است که طبیعتاً به خودتان نیز باز خواهد گشت؛ به مثال مورچه ای کوچک که خدایش را با دو شاخک تصور می کند؛ زیرا داشتن دو شاخک کمال اوست و می پندارد هرکس این دو شاخک را نداشته باشد ناقص است. این تمثیل، بیانگر حال عقلا در هنگام وصف خداوند متعال است.

دانشمند بزرگوار، میرزا حبیب الله خویی می فرماید: در روایات شریفه، استفاده از واژه «وهم» برای قوه ای که معقولات را درک می کند فراوان است. اما بعید نیست در این روایت تعبیر از عقل به وهم، به خاطر اشاره ضمنی به این نکته باشد که چون عقل احاطه به صفات الهی ندارد، چنین ادراکات ناقصی درباره صفات او، از او هام باطل است و نه از حقایق و معقولات صحیح. (منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۷، ص ۲۹۹)

یکی از فیلسوفان یونان باستان نیز در قطعه شعری چنین می سراید: «حبشی ها خدایان را سیاه و با بینی بزرگ، اهالی تراس آنها را با چشم های روشن و موهای طلایی مجسم می کنند. و اگر گاوها و اسب ها و شیرها می توانستند نقاشی کنند، خدایان را به صورت گاو و اسب و شیر می کشیدند» (یوسفیان، حسن؛ کلام جدید؛ ص ۱۱۵، نقل از: کرشننزو، لوچانو؛ فیلسوفان بزرگ یونان باستان؛ ترجمه عباس باقری؛ ص ۹۹).

[21] ر.ک: دانش نامه.

[22] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «تبیین تأثیر وهم در مغالطه.»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

ترجمه [1]

4. وهمیات

الرابع: الوهمیات

چهارم: وهمیات

تعریف وهمیات

و المقصود بها القضايا الوهمية الصرفة. و هي قضايا كاذبة إلا أن الوهم يقضى بها قضاءً شديداً القوة، فلا يقبل ضدها و ما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها .

و مقصود از وهمیات قضایای وهمی صرف است. و آنها قضایای کذب و دروغی هستند که وهم [آنها را پذیرفته و] با قوت به آنها حکم می کند، به گونه ای که خلاف آن و مقابل آن را، حتی اگر برهان بر آن خلاف اقامه شود نمی پذیرد .

فإنَّ العقل يؤمن بنتيجة البرهان و لكنَّ الوهم يعاند و لايزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه، ممتنعا من قبول خلافه.

[در چنین مواردی] عقل به نتیجه برهان ایمان می آورد اما وهم مخالفت می کند و پیوسته قضیه و حکمی را که برهان برخلاف آن اقامه شده، به همان صورت که با آن انس گرفته است تصویر می کند و از پذیرش خلاف آن خودداری می کند .

و لذا تُعدُّ الوهميات من المعتقدات.

و به همین دلیل وهمیات از معتقدات شمرده می شوند.

چند مثال

ألتري أن وهم الأكثر يستوحش من الظلام و يخاف منه، مع أنَّ العقل لا يجد فرقا في المكان بين أن يكون مظلماً أو منيراً، فإنَّ المكان هو المكان في الحالين، و ليس للظلمة تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك .

آیا نمی بینی که [به عنوان مثال] وهم بیشتر مردم از تاریکی وحشت دارد و از آن می ترسد، در حالی که عقل فرقی بین مکان تاریک و روشن نمی یابد. مکان در دو حال [روشنی و تاریکی] همان مکان است (و عقل فرقی میان آن دو قایل نمی شود) و در تاریکی تأثیری نیست که موجب ضرر یا نابودی باشد.

و يخاف أيضاً من الميت و هو جماد لا يتحرك و لا يضرّ و لا ينفع، و لو عادت إليه الحياة - فرضاً - فهو إنسان مثله كما كان حياً، و قد يكون من أحبّ الناس إليه.

و هم چنین بیشتر مردم از جنازه می هراسند، در حالی که جنازه جسم بی جانی است که نه حرکتی دارد و نه سود و زیانی می رساند. و اگر به فرض دوباره زنده شود، انسانی است مانند او، چنان که در گذشته زنده بود. و حتی گاهی صاحب جسد از دوستان صمیمی انسان بوده است!

و مع توجّه النفس إلى هذه البديهة العقلية يُنكرها الوهم و يُعاند، فيستولى على النفس، فقد تضطرب من الظلمة و من الميت؛ لأنَّ البديهة الوهمية أقوى تأثيراً على النفس من البرهان.

و اما با وجود توجه نفس به این حکم بديهی عقل، وهم آن را انکار کرده و نمی پذیرد. و آن گاه بر نفس انسان غلبه می کند و موجب ترس و نگرانی او از تاریکی و جنازه می شود؛ چراکه بداهت و همی در نفس انسان مؤثرتر از برهان است.

دلیل حس گرایی قوه و هم

فإذا كانت أحكام الوهم جارية في نفس المحسوسات فإنَّ العقل يصدّقه فيها فيتطابقان في الحكم.

پس هنگامی که احکام وهم در مورد خود محسوسات باشد، عقل وهم را تصدیق کرده و هر دو در حکم مطابق هستند.

كما في الأحكام الهندسية، و مثل ما إذا حكم الوهم بأنَّ هذين الجسمين لا يحلان في مكان واحد بوقت واحد، فإنَّ العقل أيضاً يساعده فيه لحكمه بأنَّ كلّ جسمين مطلقاً كذلك، فيتطابقان.

مانند آنچه در احکام هندسی است، و مانند حکم به اینکه این دو جسم خاص در زمان واحد در یک مکان حلول نمی کنند. عقل نیز در این حکم با هم همکار است که دو جسم به طور کلی چنین هستند (یعنی دو جسم، در زمان واحد در مکان واحد جای نمی گیرند). پس [حکم] هر دو قوه با هم مطابق است.

و إذا كانت أحكامه في غير المحسوسات، و هي التي نسميها بالقضايا الوهمية الصرفة، فلا بد أن تكون كاذبة لإصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات .

و اما وقتی احکام و هم در مورد غیر محسوسات باشد - و این احکام و قضایا است که قضایای وهمیه محض نامیده می شود - پس حتما این قضایا کاذب هستند، زیرا و هم اصرار دارد که غیر محسوسات را نیز به مانند محسوسات تصویر کند [و آنها را نیز در قالب محسوسات در بیاورد].

و هي بحسب ضرورة العقل ليست منها، كما سبق في الأمثلة المتقدمة، فإنّ العقل هو الذي ينزع عنها ثوب الحس الذي أضفاه عليها الوهم.

در حالی که به حکم ضروری عقل، آنها از محسوسات نیستند؛ چنان که در مثال های پیشین ملاحظه شد. و این عقل است که آن امور را از قالب حسی که و هم به آن ها داده است بیرون می آورد.

مثال

و من أمثلة ذلك حكم الوهم بأنّ كلّ موجود لابدّ أن يكون مشارا إليه و له وضع و حيز. و لا يمكنه أن يتمثله إلاّ كذلك.

و از مثال های آن، این حکم وهمی است که «باید هر موجودی قابل اشاره حسی بوده و وضع و مکان خاصی داشته باشد». و نمی تواند اشیاء را جز در این قالب تصور کند .

حتّى أنّه يتمثل الله تعالى في مكان مرتفع علينا، و ربّما كانت له هيئة إنسان - مثلاً - . و يعجز أيضا عن تمثيل القبليّة و البعدية غير الزمانيّة، و يعجز عن تمثيل اللانهائيّة، فلا يتمثل عنده كيف أنّه تعالى كان و ليس معه شيء حتّى الزمان، و أنّه سرمدى لا أول لوجوده و لا آخر .

تا آنجا که خدای متعال را نیز در مکانی بالاتر از ما تصویر می کند و چه بسا برای او شکل و شمایل انسانی قرار دهد. و هم از تصور تقدم و تأخر غیر زمانی عاجز است و نمی تواند بی نهایت بودن را تصور کند. پس او صورتی از این حقایق ندارد که چگونه «خداوند تحقق داشته در حالی که هیچ چیز، حتی زمان با او وجود نداشته است. او سرمدی است، وجودش نه آغازی دارد و نه پایانی .»

و إن كان العقل - حسبما يسوق إليه البرهان - يستطيع أن يؤمن بذلك و يصدّق به تصديقا لا يتمثل في النفس، لأنّ الوهم له السيطرة و الاستيلاء عليها من هذه الجهة .

و اگر چه عقل - با توجه به آنچه برهان بدان رهنمود می شود - می تواند به این امور ایمان آورده و آنها را تصدیق کند؛ البته تصدیقی که تمثّل [و صورت کاملا روشنی] در نفس ندارد، چراکه و هم از این جهت حکومت و سلطه بر نفس دارد [2].

فإن كان الوهم مسيطرا على النفس على وجه لا يدع لها مجالاً للتصديق بوجود مجرد عن الزمان و المكان، فإنّ العقل عندما يمنحها من تجسيمه و تمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل و تلتجئ إلى أن تنكر وجوده رأسا شأنّ الملحدين.

پس اگر و هم به گونه ای بر نفس سیطره داشته باشد که به او اجازه ندهد وجود یک شیء مجرد از زمان و مکان را ببذیرد، در این صورت نفس - با وجود این که عقل او را از جسمانی پنداشتن خداوند و قالب محسوس دادن به او بازمی دارد - از حکم عقل می گریزد و چنان که شأن کافران است وجود او را از اساس انکار می کند.

و من أجل هذا كان الناس - لغلبة الوهم على نفوسهم - بين مجسم و ملحد. و قلّ من يتنوّر بنور العقل و يُجرّد نفسه عن غلبة أو هامها، فيسمو<sup>[3]</sup> بها<sup>[4]</sup> إلى إدراك ما لا يناله الوهم .

و از این روست که مردم در اثر غلبه و هم بر ایشان، یا [به وجود خداوند معتقدند و در عین حال] خداوند را جسمانی می دانند؛ و یا اینکه وجود او را [از اساس] انکار می کنند. و کم هستند کسانی که نورانی به نور عقل گشته و نفس خود را از غلبه او هام رهایی داده باشند و بدین وسیله توفیق درک آنچه و هم به آن دست نمی یابد، کسب کرده باشند.

جمع بندی نهایی

الخلاصة:

أنّ القضايا الوهميّة الصرفة التي نسّمیها «الوهمیّات» هی عبارة عن أحكام الوهم فی المعانی المجرّدة عن الحسّ. و هی قضايا كاذبة لا ظلّ لها من الحقيقة، و لكن بديهة الوهم لا تقبل سواها .

خلاصه :

[حاصل آنکه] قضایای وهمی محض که آنها را «وهمیات» می نامیم، عبارت است از «احکام وهم در معانی مجرد از حس». و اینها قضایای کاذب و دروغی است که هیچ بهره ای از حقیقت ندارد، اما بدهت و هم غیر آن را نمی پذیرد .

کاربرد و همیات

و لذلك يستخدمها المغالط في أقيسته، كما سيأتي في «صناعة المغالطة». «إلا أنّ العقل السليم من تأثير الوهم يتجرّد عنه و لا يخضع لحكمه، فيكشف كذب أحكامه للنفس.

و از این رو کسی که می خواهد در استدلال خود مغالطه ورزد از آن استفاده می کند؛ همان طور که شرح آن در صناعت مغالطه خواهد آمد. البته عقلی که از تأثیر وهم مصون مانده، خود را از وهم جدا کرده و در برابر حکم آن خضوع و کرنش نمی کند و بطلان آن را برای نفس آشکار می سازد.

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شبروانی؛ ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۳ .

[2] انس انسان با محسوس بیشتر از موهوم، و با موهوم بیشتر از معقول است. پس نباید انتظار داشت که اطمینان قلبی او در مدرکات محسوس، موهوم و معقول یکسان باشد. او آنچه با چشمش ببیند بیشتر باور دارد تا آنچه با وهم و عقل به آن برسد. در بین موهومات و معقولات نیز، تا هیبت و هم بر او چیرگی دارد، با وجود اقامه براهین عقلی، باز دلش آرام نگرفته و امید به صحت موهومات دارد. مانند بنی اسرائیلی که بعد از گذر از نیل و دیدن معجزات فراوان، چون به سلامت از نیل گذشتند و به منطقه معتکفان بت پرست رسیدند، از پیامبرشان خواستند که آنان نیز بتی این چنین برای پرستیدن داشته باشند. (آموزشیار )

[3] به معنای بالارفتن و واصل شدن به چیزی است. «سَمَا [الشيء] يَسْمُو سُمُوًا، أي: ارتفع، و سَمَا إِلَيْهِ بَصْرِي، أي ارتفع بصرك إليه ..» (فراهیدی، خلیل؛ کتاب العین؛ ص ۳۱۸ )

[4] مشارالیه: نفس مجرد عن الأوهام .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. وهمیات، چهارمین قسم از قضایای تصدیقی بدهی است که در زمره قضایای هشت گانه مبادی حجت مطرح می شود.

2. مدرکات قوه و هم بر دو قسم است؛ وهمیات غیر صرفه و وهمیات صرفه (محض).

3. وهمیات غیر صرفه، در مواردی است که احکام و هم در مورد محسوسات باشد، که در این صورت مورد تأیید عقل نیز می باشد.

4. وهمیات صرفه در مواردی است که حکم و هم درباره غیر محسوسات باشد. این احکام قطعاً کاذب است؛ چراکه و هم اصرار دارد غیر محسوسات را هم مانند محسوسات تصور کند.

5. مراد از قضایای وهمیه در مبادی حجت، وهمیات صرفه و محض است.

6. کاربرد قضایای وهمیات در قیاس هایی است که برای مغالطه استفاده می شوند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

عبارت «هی قضایا کاذبه إلا أن الوهم یقضى بها قضاءً شدیداً القوة، فلا یقبل ضدها و ما یقابلها» بیانگر تعریف کدام گزینه است؟

الف) وهمیات

ب) موهومات صرفه

ج) معتقدات و اهمه

د) قضایای وهمیه غیر صرفه

کدام گزینه درباره وهمیات صحیح نیست؟

الف) مطابق حکم عقل نیستند

ب) قوه و هم به آنها حکم می کند

ج) از مبادی حجت به شمار می روند

د) گاهی صادق و گاهی کاذب هستند

و هم، قضیه و حکمی که برهان برخلاف آن اقامه شود را نمی پذیرد.

درست

نادرست

حکم عقل و حکم و هم درباره محسوسات، مطابق با همدیگر است. در این گونه احکام، عقل حکم و هم را تصدیق می کند.

درست

نادرست

قضایای مورد ادراک و هم، شامل چه اموری است؟

الف) مشاهدات

ب) غیر محسوسات

ج) مجردات

د) محسوسات و غیر محسوسات

قضیه «هر موجودی مکان دارد» در کدام یک از اقسام زیر نمی گنجد؟

الف) وهمیات

ب) معتقدات

ج) وهمیات غیر صرفه

○ (د) مبادی مطالب

قضیه « هر چه قابل اشاره حسی نباشد، موجود نیست» از نظر ماده چه قضیه‌ای است؟

○ (الف) مظنونات

○ (ب) مشاهدات

○ (ج) وهمیات

○ (د) مخیلات

کاربرد وهمیات در کدامیک از صناعات خمس است؟

○ (الف) شعر

○ (ب) مغالطه

○ (ج) خطابه

○ (د) برهان

### مقدمه:

در درس‌های گذشته چهار صنف از اصناف هشت گانه مبادی حجت<sup>[1]</sup> - یعنی یقینیات، مظنونات، مشهورات و وهمیات - مورد بررسی قرار گرفتند .

قسم پنجم از مبادی حجت، مسلمات نام دارد. واژه مسلمات از تسلیم به معنای قبولی مشتق شده است. پس مسلمات قضایایی هستند که بدون لحاظ اینکه در واقع نیز صادق هستند یا نه، مورد قبول دو طرف قرار می‌گیرند .

مسلمات در دو جا به کار برده می‌شود :

1. در برابر دشمن لجوج تا شکست بخورد و شرمنده شود.

2. در برابر افراد جاهل و بی‌خبر تا هدایت شوند.

مسلمات بر دو قسم هستند. مسلمات عامه که تسلیم در برابر آنها تنها منحصر به طرفین مباحثه نبوده و دیگران نیز آنها را قبول دارند. و مسلمات خاصه که مربوط به طرفین مباحثه می‌باشد. به این صورت که فرد از طرف مقابل اعتراف گرفته و از اعترافش بر علیه او استفاده می‌کند. کاربرد مسلمات در صناعت جدل است.

ششمین قسم از اصناف هشت گانه مبادی حجت، مقبولات است. آنها قضایایی هستند که از افراد مورد وثوق و اطمینان - مانند بزرگان دینی و دانشمندان بزرگ - گرفته شده‌اند و فرد بدون اطلاع از دلیل آنها، از روی تقلید و به خاطر اعتماد به گوینده این قضایا را می‌پذیرد. مقبولات از معتقدات است که نسبتش با یقینیات و مظنونات عموم و خصوص من وجه است. کاربرد مقبولات در صناعت خطابه است.

دو قسم نهایی از اصناف مبادی حجت، مشبهات و مخیلات هستند که در درس آینده بحث خواهند شد.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. معنای مسلمات و مصادیق آنها را تشخیص دهد؛

2. انواع مسلمات را توضیح دهد؛

3. مقبولات را تعریف کند؛

4. منشأ قبول در قضایای مقبوله را بشمارد.

[1] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. گستره مسلمات در علم منطق

مسلمات یا وضعیات قضایایی است که شخص معین آن را مسلم دانسته و ملتزم شده است و آن را در حجتی که برای ابطال رأی او تألیف می کنند به کار می برد. این نوع قضایا در جدل به کار می رود.

مسلمات در کتب منطق گاهی به معنای وسیع به کار رفته و گاهی به معنای محدود. مثلاً ابن سینا در اشارات آن را به معنای عامی که شامل یقینیات و مشهورات و وهمیات می شود به کار برده است.

خواجه در اساس الإقتباس می گوید: مصادرات و اصول موضوعه و وضعیات را با هم مسلمات نیز می خوانند [1].

2. جایگاه «اصول موضوعه» و «مصادرات» در مبادی تصدیقیه

مبادی علم بر دو دسته اند: مبادی تصویری (یا حدود) و مبادی تصدیقی. ... مبادی علم را باید در آغاز هر علم قبل از ورود به مسائل [آن علم] مطرح کرد؛ زیرا این امور جزء مباحث علم به شمار نمی آیند و بلکه مسائل علم مبتنی بر آنها هستند [2].

مبادی تصدیقیه به سه قسم تقسیم می شود:

1. بینات یا علوم متعارفه

2. مصادرات

3. اصول موضوعه

قضایایی که بر مخاطب القا می شود یکی از دو حالت را دارد:

حالت اول: یا قضیه ای بدیهی است که احتیاج به اثبات ندارد؛ همان طور که متکلم به آن قضیه عالم هست مخاطب هم به آن قضیه عالم است و وقتی متکلم آن قضیه را به مخاطب القا می کند دلیل نمی خواهد. این قضایا را «علم متعارف» می گویند و اگر جمع بسته شود «علوم متعارفه» [3] می گویند [4].

حالت دوم: یا قضیه ای نظری است که احتیاج به دلیل دارد. ممکن است متکلم دلیل آن را دیده باشد و این قضیه را با دلیل پذیرفته باشد اما مخاطب هنوز آن دلیل را ندیده و وقتی این قضیه بر مخاطب القاء شود و دلیلی آورده نشود این حالت نسبت به مخاطب دو صورت پیدا می کند:

صورت اول: مخاطب، انکار می کند، هر چند انکارش را ظاهر نکند اما در دلش آن آرامشی که باید وجود داشته باشد وجود نمی گیرد. در این صورت به این قضیه، «مصادره» گفته می شود.

صورت دوم: مخاطب در درونش آرامش پیدا می کند و می گوید گوینده یا نویسنده، کسی است که مخاطب به آن اعتماد دارد و می داند که گوینده در جای خودش دلیل این قضیه را بیان خواهد کرد. به این جهت اعتماد بر گوینده می کند و این قضیه را از او می پذیرد. در این صورت به این قضیه، «اصل موضوعی» گفته می شود<sup>[5]</sup>.

نکته: اینکه قضیه ای از اصول متعارفه، اصول موضوعه یا مصادرات باشد بستگی به چگونگی نگاه متعلم به مقدمات استفاده شده در استدلال استاد دارد.

پس فرق اصول متعارفه و اصول موضوعه و مصادرات در این است که اصول متعارفه واقعا بدیهی عقل هستند؛ اما اصول موضوعه و مصادرات بدیهی عقل نیستند و باید در علم دیگر اثبات شوند. و تفاوت اصول موضوعه و مصادرات به حال متعلم برمی گردد؛ یعنی هرگاه متعلم، مقدمه غیر بدیهی - که باید در علم دیگر اثبات شود - از معلم قبول کند و تسلیم آن شود، آن مقدمه اصل موضوعه نام می گیرد؛ ولی اگر با دیده انکار نگریسته شود، آن مقدمه را مصادره می نامند<sup>[6]</sup>.

3. نسبت بین مسلمات با مصادرات و اصول موضوعه

هر اصل موضوعی یا هر کدام از مصادرات، از مسلمات محسوب می شوند؛ اما این طور نیست که هر قضیه مسلمی اصل موضوعی یا مصادرات باشد. پس مسلمات، عام مطلق نسبت به اصول موضوعه و مصادرات هستند<sup>[7]</sup>.

4. مسلمات یا تقریریات

قضایایی که بدون لحاظ صادق یا کاذب بودنشان مورد تسالم و پذیرش طرفین قرار می گیرند، به دو نام مسلمات یا تقریریات در کتاب های منطق نام برده شده اند.

«قضایایی که از طرف مناظره، برای افحام او (اگر معاند باشد) یا ارشاد و افهامش (اگر مسترشد باشد) اخذ و تسلیم گردد به نام تقریریات یا چنان که متعارف و مشهور است، به نام مسلمات خوانده می شود<sup>[8]</sup>».

این قضایا در شرح شمسیه به نام «مسلمات» نام برده شده است:

«قال: و مسلمات، و هی: قضایا تتسلم من الخصم فیینی علیها الکلام لدفعه، کتسلیم الفقهاء مسائل اصول الفقه و القیاس المؤلف من هذین یسمی جدلا، و الغرض إقناع القاصر عن درک البرهان و إلزام الخصم<sup>[9]</sup>».

اما در کتاب اشارات و تنبیهات به نام «تقریریات» آورده شده است:

«و أما التقریریات فإنها المقدمات المأخوذة بحسب تسلیم المخاطب أو التي یلزم قبولها، و الإقرار بها فی مبادئ العلوم إما مع استتکار و یسمى مصادرات، و إما مع مسامحة ما و طیب نفس و یسمى أصولا موضوعة و لهذه موضع منتظر<sup>[10]</sup>».

[1] خوانساری، محمد؛ منطق صوری؛ ص ۳۷۳.

[2] سلیمانی امیری، عسکری؛ منطق صدرایی، ص ۴۳۱.

[3] یا «اصول متعارف» (ر.ک: حیدری، سیدکمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۷۲)

[4] اصول متعارفه خود بر دو قسم هستند: عامه - مانند اصل امتناع تناقض - و خاصه - مانند دو عدد مساوی با یک عددی با هم مساویند - (ر.ک: منطق صدرایی؛ ص ۴۳۱)

[5] حشمت پور، محمدحسین؛ شرح درس منظومه؛ متن تقریر شده در تاریخ ۹۳/۱۱/۲۸؛ تارنمای صدای بهار یا مدرسه فقاقت،

<http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/heshmatpour/manzooome/93/931128/>

[6] منطق صدرایی؛ ص ۴۳۲.

[7] صلیبیا، جمیل؛ معجم فلسفی؛ ج ۲، ص ۳۷۳.

[8] مجتهد خراسانی، میرزا محمود؛ رهبر خرد؛ ص ۲۷۲.



[9] القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية؛ ص ٤٠١ .  
[10] ؛ ابن سينا، حسين بن عبدالله؛ الاشارات و التنبيهات؛ ص ٣٨ .

((كليه حقوق اين اثر متعلق به مركز آموزش هاي غير حضوري حوزه هاي علميه خواهران مي باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمين دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## 5. مسلمات [12]

قسم پنجم از اصناف هشت‌گانه تصدیقات بدیهی [13] که مبادی و مقدمات و صغری [4] و کبرای [5] استدلال‌ها، یا به طور مستقیم از آنها تشکیل شده و یا به آنها منتهی می‌شود، عبارت است از قضایای مسلمة یا مسلمات [6] که مشتق از تسلیم به معنای قبول است. مسلمات، همان گونه که از نامشان پیداست، قضایا و تصدیقاتی هستند که طرفین مباحثه با یکدیگر توافق و تسالم نموده‌اند که در برابر آنها تسلیم شده و آنها را به عنوان یک امر مسلم و یک قضیه صادق و حق پذیرند و مباحثات خود را بر آنها مبتنی کنند .

البته مهم همین تسلیم طرفین است و کاری به واقع و نفس الامر [7] نداریم .

چه بسا تمام واقعیت یک قضیه همان ادراک عقلا و تطابق آراء باشد که بر اساس آن صادق محسوب شده و دارای مقابل و نفس الامر خارجی نباشد؛

و ممکن است که دارای واقع و نفس الامر باشد، مانند تسالم دو طرف بر استحاله تناقض [8] یا بزرگ تر بودن کل نسبت به جزء که هم از اولیات [9] هستند و هم از مشهورات به معنای اعم [10] و هم از مسلمات محسوب می شوند؛

یا ممکن است قضیه ای نسبت به واقع کاذب باشند ولی طرفین بر آن تسالم دارند. مثلا هر دو متفق شوند بر اینکه: «هر موجودی مادی [11] و محسوس است»، اگر چه مطابق واقع نیست و نقیض آن صادق است که بعضی موجودات مادی نیستند؛

یا نسبت به واقع و نفس الامر مشکوک الصدق و الکذب باشند ولی در مسلمات این جهت مهم نیست، مهم همان حیثیت تسالم دو طرف بر مسلم و مورد قبول گرفتن قضیه مورد نظر است [12].

## هدف از کاربرد مسلمات

استفاده از مسلمات، با توجه به طرف مقابل مختلف می باشد:

1. گاهی طرف مقابل، مجادله کننده ای لجوج و متعصب است که هدف از کاربرد مسلمات در اینجا، شکست دادن و شرمنده کردن اوست.

به عنوان نمونه، خاطره ای درباره مناظره شهید هاشمی نژاد<sup>[13]</sup> و یکی از منافقین را نقل می کنیم:

«در اوایل پیروزی انقلاب در حوزه علمیه مشهد مقدس اشتغال به تحصیل داشتم. جمعه شب ها مرحوم عالم شهید هاشمی نژاد جلسات بحث آزادی داشتند که به صورت دوره ای در مساجد گوناگون برگزار می شد. در یکی از جلسات که ایشان شبهاتی را جواب می دادند، یکی از اعضای سازمان منافقین خلق<sup>[14]</sup> با شهید عزیزمان وارد بحث شد و طبق معمول اعتراضات و اشکالات فراوانی به دولت و انقلاب نمود. وقتی که سخنان او به پایان رسید شهید مظلوم با متانت خاص خود در حالی که تبسمی بر لب داشتند فرمودند: «ما نوکر مدرک هستیم. شما که این ادعاها را می کنید مدرکتان چیست؟ او در جواب گفت: «مدرک من فلان مجله آمریکایی است...». مرحوم شهید هاشمی نژاد فرمودند: «عجبا! شما که این همه فریاد مبارزه با آمریکا را سر می دهید و خود را ضد امپریالیسم<sup>[15]</sup> معرفی می کنید چگونه سخنان یک مجله آمریکایی را که دشمن سرسخت انقلاب است و از انقلاب تو دهنی خورده و... را باور کرده و آن را مدرک قرار می دهید؟ این با موضع ضد امپریالیستی شما چگونه می سازد؟» و او را رسوای خاص و عام نمود.

۲. اگر در برابر فرد جاهل و بی خبری که واقعا قصد هدایت و ارشاد شدن را دارد از این مسلمات استفاده شود هدف، ارشاد و اقتناع او می باشد. البته بهترین راه اقتناع، برهان است ولی از آن رهگذر که انسان ها نوعا قدرت درک برهان و کشش بار سنگین برهان عقلی را ندارند از مسلمات استفاده می شود که برای آنها بهترین و آسان ترین راه است.

مثلا قرآن کریم به یهودیان و مسیحیان می گوید که اگر شما مردم یهودی و مسیحی از حقایق پیامبر اسلام با خبر نیستید از اهل ذکر و دانایان امت موسی و عیسی بپرسید: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ<sup>[16]</sup>» که آنان پیامبر اسلام را خوب می شناسند و به فرموده قرآن کریم: «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ<sup>[17]</sup>»

در این آیات، خداوند متعال یهودیان و نصاری را به دانشمندان قومشان ارجاع می دهد تا آنها حقیقت نبوت و رسالت پیامبر خاتم (ص) که در کتاب هایشان آمده است، برای مردم بیان کنند؛ در حالی که می توانست به طور مستقیم و بدون ارجاع به علمای اهل کتاب، برای آنها برهان بیاورد، ولی ارجاع آنها به آنچه مورد تسالم هر دو گروه مسلمانان و اهل کتاب است را پیشنهاد داده است.

## اقسام مسلمات

مسلمات در تقسیمی به دو دسته می شوند :

یک. مسلمات عامه

دو. مسلمات خاصه

### یک. مسلمات عامه

مسلمات عامه قضایایی هستند که تسلیم به آنها منحصر به طرفین مباحثه نیست بلکه عمومیت دارد و این خود اقسامی دارد :

الف) مسلمات عامه که نزد همه انسان ها عمومیت دارند؛ این در هنگامی است که قضیه ای نزد همه مردم مشهور باشد و مما تطابق علیها آراء جميع العقلاء باشد همانند حسن عدل<sup>[18]</sup>، قبح ظلم<sup>[19]</sup>، قبح خیانت و ...

ب) مسلمات خاصه: قضایایی هستند که تنها گروه و طایفه خاصی از انسان ها در برابر آن تسلیم هستند و نزد دیگران از مسلمات نیستند که شامل موارد مختلفی می شود :

۱. نزد پیروان یک دین معروف و مسلم باشند. مثلا مسلمانان - اعم از شیعه و سنی - قرآن را به عنوان کلام خداوند و وحی آسمانی، و نیز سخنان رسول اکرم (ص)، فعل و تقریر<sup>[20]</sup> ایشان را به عنوان فرستاده الهی قبول دارند .

همچنین امام رضا (ع) در جلسه بحثی که با علمای ادیان داشت هر عالمی را از راه آنچه که او و همکیشانانش قبول داشتند محکوم نمود. مأمون مجلس مباحثه ای برای علمای مذاهب و ادیان تشکیل داده بود و حضرت رضا (ع) (نماینده

مسلمانان بود. بین حضرت رضا (ع) و عالم مسیحی درباره الوهیت یا عبودیت عیسی (ع) [211] (بحث در گرفت. عالم مسیحی برای عیسی مسیح مقام الوهیت و فوق بشری قایل بود. حضرت رضا (ع) فرمود: «عیسی مسیح همه چیزش خوب بود جز یک چیز و آن اینکه برخلاف سایر پیامبران به عبادت علاقه‌ای نداشت». عالم مسیحی گفت: «از تو این چنین سخن عجیب است، او از همه مردم عابدتر بود». همین‌که حضرت رضا (ع) اعتراف عبادت عیسی را از عالم مسیحی گرفت فرمود: «عیسی چه کسی را عبادت می‌کرد؟ آیا عبادت دلیل عبودیت نیست؟ آیا عبودیت دلیل عدم الوهیت نیست؟». به این ترتیب حضرت رضا (ع) با استفاده از امری که مقبول طرف بود و البته مقبول خود امام هم بود، او را محکوم کرد [221].»

۲. در نزد یک ملت، یعنی پیروان یک مسلک آیین و فرقه خاص [231] مورد قبول است؛ مثلا یک دانشمند شیعی می‌تواند در اثبات امامت و خلافت امام علی (ع) برای دانشمندان اهل سنت، به منابع روایی و تاریخی که نزد آنها پذیرفته شده اند استناد کند؛ مانند کتاب الغدير [241] - نوشته علامه امینی [251] - که با گردآوری شأن نزول ها، روایات و اشعار از کتب اهل سنت، به مستندسازی امر ولایت مبادرت کرده است.

۳. در یک علم خاص و میان دانشمندان آن علم از مسلمانات باشد. مثلا دانشمندان منطق قبول دارند که باید عکس مستوی موجب کلیه [261]، موجب جزئیه [271] باشد یا در قیاس حداقل یک مقدمه، کلیت [281] داشته باشد، یا باید حداقل یک مقدمه موجب [291] باشد.

یا مثلا دانشمندان علم اصول [301] قبول دارند که: «الاصل دلیل حیث لا دلیل [311]»، حکم عقل مستقل در مواردی حجت است، ظواهر [321] حجیت دارند، در تعارض [331] دو دلیل وظیفه اخذ به راجح [341] است و ...

#### اصول موضوعه و مصادرات

بیان شد که در هر علمی یک سری قضایای مسلمة وجود دارد. این‌گونه قضایا خودشان در تقسیمی دو دسته می‌شوند: اصول موضوعه و مصادرات [351].

اصول موضوعه، قضایا و تصدیقاتی هستند که متعلم آنها را از معلم شنیده و از باب حسن‌ظن به معلم و یا برای سهولت در یادگیری، آنها را می‌پذیرد. این اصول موضوعه همان مبادی تصدیقی یک علم [361] هستند که به عنوان یک اصل مسلم تلقی شده و مباحث آن علم بر آنها مبتنی می‌شود. معمولا مبادی تصدیقی یک علم به نوبه خود از مسائل علم [371] دیگر به حساب می‌آیند، و در آنجا مورد بحث واقع می‌شوند. مثلا در علم اصول فقه یک سلسله قواعد کلیه‌ای اثبات می‌شود، مانند اینکه: امر ظهور در وجوب دارد. سپس فقیه در علم فقه [381] و در مقام استنباط احکام [391]، از آن قواعد استفاده می‌کند، و در علم فقه، درباره اثبات این امور گفتگو نمی‌شود.

گاهی هم این مسأله در علم دیگری بحث نشده و در همین علم و در مباحث آینده مورد بحث خواهد شد، ولی اکنون به عنوان اصول موضوعه پذیرفته می‌شود؛ مثلا می‌گوییم: اگر مقدمه واجب، شرعا واجب باشد، پس چون تأمین نفقه و اداء دین مبتنی بر کارکردن است، کار کردن نیز مانند نفقه دادن و اداء دین واجب خواهد بود، ولی هنوز جای آن بحث نرسیده و در مباحث بعدی خواهد آمد که «مقدمه واجب، شرعا واجب است» [401] «یا مثلا در مباحث بعدی ثابت می‌شود که برهان [411] یقین‌آور است ولی اکنون به خاطر ضرورتی که نیاز به برهان پیدا شده ادعا می‌شود که برهان یقینی است و بعدا یقینی بودن برهان اثبات خواهد شد.

مصادرات، قضایایی هستند که پذیرش آنها از سوی متعلم، به دلیل همراهی با مخاطب (معلم) و همراه با شک و مطالبه دلیل است.

مثلا معلم می‌گوید: دور [421] باطل است، تسلسل [431] باطل است و ... در ذهن متعلم این سؤال و ابهام رخ می‌دهد که: به چه دلیل فلان سخن مستلزم دور است؟ و بر فرض استلزام، به چه دلیل دور باطل است؟ [441] ... اما با این حال، تسامح می‌کند و بدون پرسش و بررسی، موقتا می‌پذیرد.

## دو. مسلمانات خاصه

مسلمات خاصه، قضایایی هستند که تنها فرد مخاصم آنها را قبول دارد و بعد از اینکه از او در مورد قبول آنها اعتراف گرفته شد، با استفاده از آنها، بر علیه او احتجاج می شود.

مانند اینکه فردی برخلاف دیگران مدعی شود: «افراد جامعه اعم از مرد و زن حق دارند، با جنس مخالف خود ارتباط عاطفی و جنسی داشته باشند و نباید با قانون های شرعی و عرفی، مانع آزادی افراد شویم!»؛ و شخصی در پاسخ بگوید: آیا نسبت به برقراری چنین ارتباطی با - مثلا - همسرتان رضایت دارید؟!!

کاربرد مسلمات در صناعت جدل<sup>[45]</sup> است .

ترجمه [46]

5. مسلمات

الخامس: المسلمات

پنجم: مسلمات

«و هي قضايا حصل التسالم بينك و بين غيرك على التسليم بأنها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الأمر، أو كاذبة كذلك، أو مشكوكة».

و مسلمات قضایایی است که بین تو و دیگری، توافق بر قبول و صدق آنها حاصل شده است، خواه در واقع نیز صادق باشند، یا کاذب باشند، و یا مشکوک بوده [و هر دو احتمال در آنها وجود داشته] باشد.

هدف از کاربرد مسلمات

و الطرف الآخر إن كان خصماً فإن استعمال المسلمات في القياس معه يراد به إحامه [47]. و إن كان مسترشداً فأنه يراد به إرشاده و إقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طريق عندما لا يكون مستعداً لتلقى البرهان و فهمه.

و اگر طرف دیگر بحث خصم و دشمن باشد، مقصود از استعمال مسلمات در قیاس، اسکات و خاموش ساختن اوست. و اگر طالب حقیقت باشد، اما استعداد درک و فهم برهان را نداشته باشد، مقصود راهنمایی و قانع کردن اوست تا اعتقاد به حقیقت به آسان ترین وجه برای او حاصل آید.

اقسام مسلمات

یک. مسلمات عامه

ثم إن المسلمات إما «عامة»، سواء كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات أو كان التسليم بها من طائفة خاصة كأهل دين أو ملة أو علم خاص.

گاهی مسلمات [از عمومیت و فراگیری برخوردار است و به اصطلاح] عام است، خواه نزد همگان مورد قبول باشد - و این هنگامی است که از مشهورات می باشد - یا نزد گروه خاصی، مانند پیروان یک دین یا آیین و یا عالمان یک رشته خاص، پذیرفته شده باشد.

اصول موضوعه و مصادرات

و خصوص هذه المسلمات في علم خاص تُسمى «الأصول الموضوعة» لذلك العلم، عندما يكون التسليم بها عن مسامحة على سبيل حسن الظن من المتعلم بالمعلم. و هذه الأصول الموضوعة هي مبادئ ذلك العلم التي تبنى عليها براهينه و إن كان قد يُبرهن عليها في علم آخر.

و خصوص قضایایی پذیرفته شده در دانش خاص را در صورتی که پذیرش آن از روی تسامح و به سبب حسن ظن دانشجو به استاد باشد، «اصول موضوعه» آن علم می نامند. و این اصول موضوعه مبادی آن علم را تشکیل می دهد، و براهین آن رشته علمی بر همین قضایا مبتنی است، اگر چه گاهی در علم دیگری بر آنها برهان اقامه می شود.

و أما إذا كان التسليم بها من المتعلم من باب المجازاة [48] مع الاستنكار و التشكيك بها كما يقع ذلك في المجادلات فتسمى حينئذٍ بـ «المصادرات».

و اما در صورتی که پذیرش آنها از طرف دانشجو از باب مماشات و توأم با انکار و تردید در آنها باشد، چنان که در جدل ها مشاهده می شود، به آنها «مصادرات» گفته می شود.

و إما «خاصّة» إذا كان التسليم بها من شخص معيّن و هو طرفك الآخر في مقام الجدل و المخاصمة، كالقضيّة التي تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبتنى عليها الاستدلال في إبطال مذهبه أو دفعه.

و گاهی نیز مسلمات [از عمومیت برخوردار نیست، و به اصطلاح] «خاص» می باشد، و این در جایی است که پذیرش آن از سوی یک شخص خاص، که طرف دیگر بحث است، در مقام جدل و مباحثه صورت می گیرد. مانند قضیه ای که در میان آنچه خصم بدان اعتراف کرده اخذ می شود، تا براساس آن استدلالی برای ابطال عقیده وی یا دفع آن پرداخت شود.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۷۱.

[2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «گستره مسلمات در علم منطق».

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] که به آن «تقریریات» نیز اطلاق شده است. ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مسلمات یا تقریریات».

[7] ر.ک: دانش نامه .

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

[10] ر.ک: دانش نامه .

[11] ر.ک: دانش نامه .

[12] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «گستره مسلمات در علم منطق».

[13] ر.ک: دانش نامه .

[14] ر.ک: دانش نامه .

[15] ر.ک: دانش نامه .

[16] «اگر نمی دانید، از آگاهان بپرسید». (سوره انبیاء، آیه ۷)

[17] «به خوبی او [پیامبر] را می شناسند، همان گونه که فرزندان خود را می شناسند». (سوره انعام، آیه ۲۰)

[18] ر.ک: دانش نامه .

[19] ر.ک: دانش نامه .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] ر.ک: دانش نامه .

[22] ر.ک: دانش نامه .

[23] «مِلَّةٌ» به معنی: گروه دینی، مجموعه پیروان یک دین، فرقه، تیره، دین، آیین، کیش، اعتقاد است. (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۰۲۸)؛ ولی در عبارت درس با توجه به اینکه در مقابل دین به کار رفته، منظور فرقه و آیین خاصی است که در دسته بندی های دین، زیرشاخه یک دین محسوب می شود .

[24] ر.ک: دانش نامه .

[25] ر.ک: دانش نامه .

[26] ر.ک: دانش نامه .

[27] ر.ک: دانش نامه .

[28] ر.ک: دانش نامه .

[29] ر.ک: دانش نامه .

[30] ر.ک: دانش نامه .

[31] ر.ک: دانش نامه .

[32] ر.ک: دانش نامه .

[33] ر.ک: دانش نامه .

[34] ر.ک: دانش نامه .

[35] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «جایگاه اصول موضوعه و مصادرات در مبادی تصدیقیه.»

[36] ر.ک: دانش نامه .

[37] ر.ک: دانش نامه .

[38] ر.ک: دانش نامه .

[39] ر.ک: دانش نامه .

[40] ر.ک: دانش نامه .

[41] ر.ک: دانش نامه .

[42] ر.ک: دانش نامه .

[43] ر.ک: دانش نامه .

[44] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «نسبت بین مسلمات با مصادرات و اصول موضوعه.»

[45] ر.ک: دانش نامه .

[46] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛

ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵ .

[47] أَفْحَمَ- إِفْحَامًا [فحم] هُ: او را با دلیل و برهان خاموش گردانید (بستانی، فؤاد؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۱۰۵ )

[48] مجارات به معنای همراهی و موافقت ظاهری با فرد است. «جَازَى - مُجَارَاةٌ و جِرَاءٌ [جری] هُ: با او رفت، با او همراه شد،

- فلاناً في الأمر: با فلانی در آن کار موافقت کرد» (فرهنگ ابجدی؛ ص ۲۸۵ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## ۶. مقبولات

قسم ششم از اقسام هشت‌گانه تصدیقات بدیهی، قضایای مقبوله یا مقبولات هستند. مقبولات قضایا و تصدیقاتی هستند که انسان از روی تقلید و تبعیت - بدون پرسش از علت آن - به آنها معتقد شده و تصدیق پیدا کرده است؛ زیرا آنها را از کسانی اخذ و اقتباس نموده که مورد وثوق و اطمینان وی می‌باشند .

## منشأ تصدیق در مقبولات

منشأ این تبعیت محض و نیز تصدیق و اطمینانی که در مقبولات وجود دارد، می‌تواند یکی از موارد زیر باشد:

الف) وجود یک امر سماوی؛ مثلاً یکی از پیامبران الهی یا امامان معصوم از امری خبر دهد، یا حکمی از احکام و شریعتی از شرایع را بیان نماید. در اینجا بر اساس باور به عصمت پیامبر یا امام، سخن وی مورد تصدیق جزئی قرار گرفته و بدون مطالبه دلیل، سخنش مورد قبول قرار می‌گیرد.

ب) فراوانی عقل و حکمت در شخص مخبر؛ مثلاً وقتی لقمان حکیم<sup>[2]</sup> که دانایی اش مورد تصدیق است، یا فیلسوف بزرگی قانون یا مسأله‌ای را مطرح کند، سخنش بدون درخواست دلیل، پذیرفته می‌شود، چه این سخن در حکمت نظری باشد یا در حکمت عملی.

ج) خبریبت و مهارت کامل فرد مخبر؛ مثلاً اگر طبیب ماهری بگوید: «من به این نتیجه رسیده‌ام که فلان دارو برای فلان مرض خوب است یا فلان مریض مبتلا به فلان مرض است» همگان او را تصدیق کرده و پزشک درصدد معالجه مرض برمی‌آید. همچنین اگر یک جامعه‌شناس آگاه مطلبی را درباره آثار کاهش یا افزایش جمعیت به زبان آورد، همه او را تصدیق می‌کنند. این مطلب در مورد دانشمندان اخلاق، روان‌شناسان، اقتصاددانان، سیاستمداران و... نیز صدق می‌کند.

د) ابیات و اشعاری که به عنوان شاهد مثال مطرح می‌شود؛ سبب اعتماد بدان‌ها آن است که مثلاً این بیت از یک شاعر معروف عرب زبان صادر شده و در هر زبانی شاعران بزرگ و ادیبان سترگی هستند که شعر آنها مورد استشهاد و استدلال قرار می‌گیرد، یا مثلاً در خصوص زبان عربی آیات و روایات مورد استشهاد واقع می‌شود.

ه) ضرب‌المثل‌هایی که بر سر زبان‌ها است و مردم در گفتگوهای روزمره از آنها استفاده کرده و دارای شهرت عمومی هستند. مثلاً در عربی می‌گویند: «ما حکک ظهري مثل ظفري»، که معادل آن در فارسی می‌شود:

کس نخارد پشت من      جز ناخن انگشت من

در کتاب: «امثال الحکم» دهخدا<sup>[3]</sup>، مثل‌های مشهور و معروف بسیاری است که در نزد همه مردم جا افتاده و مورد قبول واقع شده، اگرچه بیشتر مردم ریشه آنها و این‌که از چه کسی اقتباس شده را نمی‌دانند.

و) قضایای فقهی و احکام شرعی که مقلدین از مجتهدین می‌گیرند؛ مثلاً غیر مجتهد از فقیه جامع شرایط استفتاء می‌کند و وی در جواب، فتوا به وجوب یا حرمت و... می‌دهد و مستفتی بدون درخواست دلیل آن را قبول کرده و طبق آن عمل می‌کند.

مجموعه این‌گونه قضایا از مقبولات محسوب می‌شود. مقبولات از جمله معتقدات<sup>[4]</sup> است؛ یعنی از اموری که نه تنها موجب تأثیری در نفس می‌شود و از وهم و شک بالاتر می‌رود بلکه موجب اعتقاد و تصدیق می‌گردد. حال برخی از آن‌ها موجب تصدیق جزئی و قطعی است، از قبیل سخنان پیامبر و معصومین و برخی موجب ظن غالب، اطمینان و سبب تصدیق ظنی است. در هر حال منشأ این تصدیقات، تقلید از فرد دیگری است که مورد وثوق است، بدون آنکه دلیل و مدرک حکم را بداند.

## نسبت مقبولات با یقینیات و مظنونات

یک قضیه نسبت به افراد مختلف، حیثیات و عناوین مختلف پیدا می‌کند. یعنی می‌تواند نسبت به شخصی از جمله یقینیات<sup>[5]</sup> باشد و نسبت به فرد دوم از قبیل مقبولات، و نسبت به شخص سوم از مسلمات و نسبت به چهارمی از مشبهات<sup>[6]</sup> باشد.

نسبت یقینیات با مقبولات، عام و خاص من وجه<sup>[7]</sup> است:

ماده افتراق یقینیات: یقیناتی که از روی دلیل و کسب علت تامه<sup>[8]</sup> حاصل می‌شوند.

ماده افتراق مقبولات: قسمتی از آنها که گمان‌آور هستند.



ماده اجتماع: تصدیقات جزمیه‌ای که از روی تقلید حاصل شود. این گونه تصدیقات، از یقینیات به معنای اعم<sup>[9]</sup>، و قابل اجتماع با مقبولات هستند<sup>[10]</sup>.

نسبت مظنونات با مقبولات نیز، عام و خاص من وجه است :

ماده افتراق مظنونات: تصدیقات ظنی که از غیر راه تقلید حاصل شود.

ماده افتراق مقبولات: تصدیقات یقینی که از راه تقلید حاصل شود.

ماده اجتماع: تصدیقات ظنی که از راه تقلید حاصل شود .

کاربرد مقبولات در صنعت خطابه<sup>[11]</sup> است .

ترجمه<sup>[12]</sup>

6. مقبولات

السادس: المقبولات

ششم: مقبولات

«و هی قضایا مأخوذة ممن یوثق بصدقه تقلیداً.»

و مقبولات، قضایایی است که از روی تقلید، از کسانی که به آنها وثوق و اطمینان است، اخذ می شود.

منشأ تصدیق در مقبولات

إمّا لأمر سماوی كالشرايع و السنن المأخوذة عن النبی و الإمام المعصوم، و إمّا لمزید عقله و خبرته كالمأخوذات من الحكماء و أفاضل السلف و العلماء الفنیین من آراء فی الطبّ أو الاجتماع أو الأخلاق أو نحوها .

[ منشأ این اطمینان] یا یک امر آسمانی است، مانند شرایع و سنت هایی که از پیامبر یا امام معصوم گرفته می شود، و یا فزونی عقل و تخصص شخص است، مانند احکام مأخوذ از حکیمان و عالمان پیشین و دانشمندان متخصص در زمینه پزشکی، جامعه شناسی، اخلاق و مانند آن.

و کأبیات تُورّد شواهد لشاعر معروف، و کالأمثال السائرة التي تكون مقبولة عند الناس و إن لم تؤخذ من شخص معین، و کالقضایا الفقهیة المأخوذة تقلیداً عن المجتهد.

و نیز مانند ابیاتی که از یک شاعر معروف به عنوان شاهد ذکر می شود، و مثل های رایجی که در بین مردم پذیرفته شده است، اگر چه از شخص خاصی گرفته نشده باشد. و نظیر قضایای فقهی که با تقلید از مجتهد اخذ می شود.

إنّ هذه القضایا و أمثالها هی من أقسام المعنّقات. و الاعتقاد بها قد یكون علی سبیل القطع أو الظن الغالب، و لکن - علی کلّ حال - منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله. و بهذا تفرق عن الیقینیات و المظنونات .

این قضایا و مثال های از این قبیل از اقسام معتقدات محسوب می شوند. و اعتقاد به آنها یا به طور قطع است و یا ظن غالب، اما در هر حال منشأ این اعتقاد، تقلید از کسی است که گفته هایش مورد اطمینان است. و همین ویژگی، این دسته از قضایا را از یقینیات و مظنونات متمایز می گرداند.

نسبت مقبولات با یقینیات و مظنونات

و قد تكون قضیة واحدة یقینیة عند شخص و مقبولة عند شخص آخر باعتبارین، كما قد تكون من المشبهات أو المسلمات باعتبار ثالث أو رابع ... و هكذا.

و گاهی یک قضیه به دو اعتبار، نزد یک نفر یقینی و نزد شخص دیگری مقبول است؛ چنان که ممکن است همان قضیه به اعتبارهای دیگری از مشبهات یا مسلمات به شمار آید، و به همین ترتیب .

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۷۱ .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش نامه .

[7] ر.ک: دانش نامه .

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

[10] تصدیقات جزمیه ای که از روی تقلید حاصل شده اند، از یقینیات به معنای اخص شمرده نمی شوند؛ زیرا یقین به معنای اخص باید تحقیقی و مستند به برهان باشد، نه از روی تقلید. پس قضایای جزمیه تحقیقی با مقبولات افتراق دارد، اما قضایای جزمیه تقلیدی با مقبولات اجتماع دارد. (آموزشیار )

[11] ر.ک: دانش نامه .

[12] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. پنجمین قسم از مبادی حجت، مسلمات است؛ یعنی قضایایی که طرفین مباحثه، آنها را بدون لحاظ اینکه در واقع صادق هستند یا نه، به عنوان قضیه ای صادق مورد قبول و پذیرش قرار داده و بحث خود را مبتنی بر آن پیش می برند.

2. قضایای مورد تسلیم، می توانند مقابل خارجی داشته باشند - یعنی در واقع صادق باشند - یا اینکه نسبت به واقع کاذب باشند و یا اساساً صدق و کذبشان مشکوک باشد.

3. هدف از کاربرد مسلمات، شکست دشمن لجوج یا هدایت و ارشاد فرد جاهل، با استفاده از قضایایی است که مورد پذیرش آنها هستند.

4. مسلمات بر دو قسم هستند. مسلمات عامه و مسلمات خاصه .

5. مسلمات عامه، قضایایی هستند که تسلیم و پذیرش نسبت به آنها، منحصر به طرفین بحث نبوده و عمومیت دارد. البته این عمومیت و فراگیر بودن، گاهی در بین همه انسان هاست، و گاهی تنها در بین پیروان آیین یا مسلک و یا در علم خاصی مورد قبول و تسلیم است.

6. قضایایی که در علم خاصی مورد تسلیم قرار می گیرند، دو دسته اند؛ اصول موضوعه و مصادرات.

7. اصول موضوعه، قضایایی هستند که متعلم از معلم شنیده و از باب حسن ظن به معلم آنها را می‌پذیرد. این اصول موضوعه همان مبادی تصدیقی یک علم هستند که به عنوان یک اصل مسلم تلقی شده و مباحث آن علم بر آنها مبتنی می‌شود.

8. مصادرات، قضایایی هستند که پذیرش آنها از سوی متعلم، همراه با شک و مطالبه دلیل است.

9. مسلمات خاصه، قضایایی هستند که تنها فرد مخاصم آنها را قبول دارد و بعد از اینکه از او در مورد قبول آنها اعتراف گرفته شد، با استفاده از آنها، بر علیه او احتجاج می‌شود.

10. کاربرد مسلمات در مجادله است.

11. قسم ششم از اقسام هشت‌گانه تصدیقات بدیهی، قضایای مقبوله یا مقبولات هستند. آنها قضایایی هستند که انسان از روی تقلید و تبعیت - بدون پرسش از علت آن - به آنها تصدیق پیدا کرده است. زیرا آنها را از کسانی اقتباس نموده که مورد وثوق و اطمینان وی می‌باشند.

12. مقبولات می‌توانند دارای منشأهای زیادی باشند؛ مانند وجود امر آسمانی، فزونی عقل و حکمت در خیردهنده، مهارت فرد خیردهنده، اشعار و ضرب المثل‌ها، فتاوی‌ای فقهی و ...

13. نسبت بین مقبولات با یقینیات و مظنونات، عموم و خصوص من وجه است.

14. یک قضیه می‌تواند با توجه به افراد مختلف، عناوین گوناگونی داشته باشد؛ مثلاً برای کسی از یقینیات باشد، برای دیگری مسلمات و برای فردی دیگر از مقبولات محسوب شود.

15. کاربرد مقبولات در صنعت خطابه است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

کدام گزینه درباره صدق و کذب مسلمات در واقع و نفس الامر، صحیح می‌باشد؟

الف) همواره صادق هستند

ب) همواره کاذب هستند

ج) همواره مشکوک الصدق هستند

د) صدق و کذب قضیه لحاظ نمی‌شود

مسلمات قضایایی هستند که همواره نزد همگان مورد قبول و پذیرش باشند.

درست

نادرست

قضایایی که پذیرش آنها از سوی متعلم به دلیل همراهی با مخاطب (معلم) و همراه با شک و مطالبه دلیل است، چه نام دارد؟

الف) مصادرات

ب) مظنونات

ج) مشهورات

د) اصول موضوعه

مسلمات در کدام یک از صناعات خمس کاربرد دارد؟

الف) شعر

ب) جدل

ج) برهان

د) مغالطه

عبارت «هی قضایا مأخوذة ممن یوثق بصدقه تقلیداً» بیان‌گر تعریف کدام مورد است؟

الف) مقبولات

ب) مسلمات

ج) متواترات

د) مصادرات

جمله «از محبت خارها گل می‌شود»، از نظر ماده چه قضیه‌ای است؟

الف) مظنونات

ب) متواترات

ج) مسلمات

د) مقبولات

قضایایی که مقلد از مجتهد دریافت می‌کند، جزو کدام دسته از قضایا است؟

الف) واجبات القبول

ب) استقرائیات

ج) مسلمات

د) مقبولات

کدام گزینه درباره مقبولات صحیح نمی‌باشد؟

الف) ضرب‌المثل‌های مشهور یکی از مصادیق مقبولات است

ب) مقبولات عام بر دو قسم است: اصول موضوعه و مصادرات

ج) ملاک مهم مقبولات این است که همواره متکی به تقلید از غیر است

د) ممکن است یک قضیه، نسبت به شخصی مقبول باشد و نسبت به شخصی دیگر یقینی

## مقدمه:

شمارش و توضیح اصناف هشت‌گانه تصدیقات بدیهی در این درس به پایان می‌رسد.

هفتمین صنف از این اصناف هشت‌گانه، قضایای مشبهات هستند. آنها قضایایی کاذب و دروغ‌اند که به خاطر مشابهت به یقینیات و یا مشهورات، مورد اعتقاد و تصدیق قرار می‌گیرند.

کاربرد آنها در مغالطات است. وقتی قدرت تشخیص مخاطب ضعیف باشد، یا خود استدلال‌کننده علم‌چندانی به شرایط مادی و صورتی<sup>[1]</sup> نتیجه دادن یک قیاس علم‌نداشته باشد، قیاس‌های مغالطه‌ای باعث می‌شود که او از نتیجه درست گمراه شود.

تشابهاتی که در چنین قضایایی رخ می‌دهد، یا به خاطر تشابه لفظی است، مانند گمراه کردن دیگری با به کارگیری واژگانی که مشترک لفظی هستند، و یا مغالطه‌ای معنوی است، مانند قرار دادن علت ناقصه به جای علت تامه.

آخرین و هشتمین صنف از اصناف هشت گانه تصدیقات بدیهی، مخیلات هستند. مخیلات نقش تصدیقی نداشته و درصدد اینکه از شنونده اذعانی بخواهند نیستند. بلکه نقش آنها، ایجاد تخیلات و صور خیالی در نفس آدمی است که منجر به یک سلسله انفعالات نفسانی می شود؛ انفعالاتی مانند: انبساط یا انقباض جان آدمی، کوچک شمردن و یا بزرگ نمایی امور مختلف، دمیدن روح شجاعت و دلآوری و یا ترساندن فرد و ...

در قضایای مخیله، چه بسا اگر گوینده مقصودش را بدون رنگ و لعاب و به صورت ساده بیان کند، اثر خاصی بر گفته اش مترتب نباشد. اما او با قرار دادن مضمون کلام در پرده های زیبایی وزن و قافیه های شعری، یا به کارگرفتن نثرهای مسجع و نیز آمیختن صوت و موسیقی دلربا، مخاطب را به گونه ای تحت تأثیر قرار می دهد که حتی با آگاهی از کذب یک قضیه، تحت تأثیر قرار گرفته و از خود واکنش مطلوب گوینده را بروز می دهد.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. با قضایای مشبهات و انواع آن آشنا شود؛

2. محل کاربرد مشبهات را بداند؛

3. مخیلات را تعریف کند؛

4. انواع انفعالات نفس در برابر مخیلات را بیان کند؛

5. فرایند اثرگذاری مخیلات بر نفس را توضیح دهد.

---

[1] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## دانش افزایی:

1. انواع مشبهات

مشبهات، قضایای کاذب صادق نما هستند که بر دو قسم اند: قضایای کاذب شبیه به یقینیات که در مغالطه به کار می روند و قضایای کاذب شبیه به آراء مشهور که در مشابغه استفاده می شوند<sup>[1]</sup>.

مشابغه به معنای دشمنی کردن و فتنه گری است<sup>[2]</sup> و منظور از استدلال مشابغی، قیاسی است که مقدمات آن مشهور یا منتهی به مشهور نیستند؛ بلکه فقط شبیه به آنها هستند. یا اینکه استدلال های استفاده شوند که صورتشان شبیه صورت استدلال صنعت جدل است<sup>[3]</sup> و<sup>[4]</sup>

2. مشبهات شبیه به مسلمات

برخی از اندیشمندان منطق، علاوه بر مشبهات به یقینیات و مشهورات، قسم سومی نیز در این بحث آورده اند.

استاد منتظری مقدم می نویسد:

«مشبهات «قضایای کاذب صادق نمایی» هستند که بر سه قسم اند:

الف: قضایای کاذب شبیه به یقینیات و بدیهیات؛ مانند: «انسان شیر می خورد» (در حالی که مراد از شیر، حیوان درنده باشد).

ب: قضایایی کاذب شبیه به مشهورات؛ مانند: «برادرت را یاری کن هر چند ظالم باشد.»

ج: قضایای کاذب شبیه به مسلمات؛ مانند اینکه شخصی در وسط بحث، قضیه ای را به عنوان امری مسلم به کار گیرد، حال آنکه آن قضیه نه صادق باشد و نه مورد تسلیم طرف مقابل واقع شده باشد؛ «همان طور که شما هم قبول دارید خداوند از هر پرتوی درخشان تر است» (در حالی که مراد از پرتو، نور محسوس باشد [5]).

[1] فرامرز قراملکی، احد؛ منطق ۲، ص ۱۴۵.

[2] بستانی، فواد؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۵۲۹.

[3] عسکری، سلیمانی امیری؛ منطق صدرایی؛ ص ۴۵۳.

[4] مثال مشاغبه: «او به مانند علما سخن می گوید؛ و هر که این گونه سخن کند، عالم است؛ پس او عالم است.» (حمیری، نشوان بن سعید؛ موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب؛ ص ۸۷۹)

[5] منتظری مقدم، محمود؛ منطق ۲؛ ص ۳۵۸.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## ۷. مشبهات

## تعریف مشبهات

هفتم از اصناف هشت گانه تصدیقات بدیهی [2] مشبهات هستند؛ قضایایی که در واقع کذب محض هستند، ولی در اثر مشابهت آنها با یقینیات [3] و یا مشهورات [4]، مورد اعتقاد و تصدیق [5] واقع می شوند [6] و [7].

### کاربرد مشبهات

کاربرد آنها در صنعت مغالطه [8] و قیاس سفسطه [9] است. علت کاربرد آنها می تواند این باشد که مخاطب، انسان ضعیفی است و چندان قدرت تجزیه و تحلیل مطلب را ندارد و مستدل بدین وسیله او را در مغالطه می افکند و از آب گل آلود ماهی مقصود را می گیرد و یا علت این است که خود شخص مستدل علم چندان ندانسته و واقعا امر بر خود او هم مشتبه شده و غیر برهان را به جای برهان [10] به کار می برد؛ و یا اغراض و مطامع دیگری در کار است اعم از اقتصادی و سیاسی و غیره.

و همیات [11] و مشبهات هر دو در قیاس مغالطه ای کاربرد دارند، هر چند کاربرد مشبهات در این قیاس ها بیشتر از و همیات است.

## اقسام مشبهات

مشابهت قضایای کاذب با صادق از دو ناحیه ممکن است :

۱. مشابهت لفظی: در استدلال از مشترک لفظی [12] استفاده کرده که در صغری [13] به یک معنی و در کبری [14] به معنای دیگر اراده شده است، مثل: در باز است و هر بازی پرنده است؛ پس در پرنده است.

یا از لفظی استفاده کرده که در صغری به معنای مجازی [15] و در کبری به معنای حقیقی [16] است و حدّ وسط [17] به درستی تکرار نشده است. مثال: زید شیر است و هر شیری درنده است؛ پس زید درنده است.

۲. مشابهت معنوی: مثلاً علت ناقصه [18] را به جای علت تامه [19] گرفته، و یا علت ما بالعرض [20] را به جای ما بالذات [21] به کار برده و یا غیر علت را به جای علت پنداشته است [22].

ترجمه [23]

7. مشبهات

السابع: المشبهات

هفتم: مشبهات

تعریف مشبهات

«و هي قضايا كاذبة يعتقد بها، لأنها تشبه اليقينيّات أو المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدلّ غيره لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو و بين ما هو غيره، أو لقصور نفس المستدلّ، أو لغير ذلك».

و مشبهات قضایای کاذبی است که در اثر مشابهت [ظاهری] با یقینیات یا مشهورات مورد اعتقاد قرار گرفته است. و استدلال کننده [با به کار بردن این قضایا در استدلال] مخاطب را به اشتباه می اندازد، یا به خاطر آنکه مخاطب قدرت تشخیص امور واقعی از غیر واقعی را ندارد، و یا به سبب آنکه خود استدلال کننده از این امر عاجز است، یا به خاطر امور دیگر.

اقسام مشبهات

و المشابهة إمّا من ناحية لفظية، مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه.

و إمّا من ناحية معنوية، مثل ما لو وضع ما ليس بعلة علة و نحو ذلك .

و این مشابهت گاهی لفظی است. مانند آنجا که لفظ، مشترک یا مجاز است. و همین موجب اشتباه در آن شده است.

و گاهی معنوی است، مانند آنجا که غیر علت در جای علت نشانده می شود و مانند آن.

و تفصیل اسباب الاشتباه یأتی فی «صناعة المغالطة» [24]، لأنّ مادّة المغالطة هي المشبهات و الوهميات و أهمها المشبهات.

و بحث تفصیلی از اسباب اشتباه در فصل «صناعت مغالطه» خواهد آمد. چر که ماده مغالطه همان مشبهات و وهمیات است و اهمیت مشبهات بیشتر است.

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۴ .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «انواع مشبهات» .

[7] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مشبهات شبیه به مسلمات» .

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

[10] ر.ک: دانش نامه .

[11] ر.ک: دانش نامه .

[12] ر.ک: دانش نامه .

[13] ر.ک: دانش نامه .

[14] ر.ک: دانش نامه .

[15] ر.ک: دانش نامه .

[16] ر.ک: دانش نامه .

[17] ر.ک: دانش نامه .

[18] ر.ک: دانش نامه .

[19] ر.ک: دانش نامه .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] ر.ک: دانش نامه .

[22] توضیح و مثال های مربوط به آن در بخش مغالطه خواهد آمد .

[23] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۷ .

[24] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۹۹ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

شرح درس [1]



### تعریف مشبهات

هفتم از اصناف هشت‌گانه تصدیقات بدیهی [2] مشبهات هستند؛ قضایایی که در واقع کذب محض هستند، ولی در اثر مشابهت آنها با یقینیات [3] و یا مشهورات [4]، مورد اعتقاد و تصدیق [5] واقع می‌شوند [6] و [7].

#### کاربرد مشبهات

کاربرد آنها در صنعت مغالطه [8] و قیاس سفسطه [9] است. علت کاربرد آنها می‌تواند این باشد که مخاطب، انسان ضعیفی است و چندان قدرت تجزیه و تحلیل مطلب را ندارد و مستدل بدین وسیله او را در مغالطه می‌افکند و از آب گل‌آلود ماهی مقصود را می‌گیرد و یا علت این است که خود شخص مستدل علم چندان نداشته و واقعا امر بر خود او هم مشتبّه شده و غیر برهان را به جای برهان [10] به کار می‌برد؛ و یا اغراض و مطامع دیگری در کار است اعم از اقتصادی و سیاسی و غیره.

و همیات [11] و مشبهات هر دو در قیاس مغالطه ای کاربرد دارند، هر چند کاربرد مشبهات در این قیاس ها بیشتر از و همیات است .

### اقسام مشبهات

مشابهت قضایای کاذب با صادق از دو ناحیه ممکن است :

۱. مشابهت لفظی: در استدلال از مشترک لفظی [12] استفاده کرده که در صغری [13] به یک معنی و در کبری [14] به معنای دیگر اراده شده است، مثل: در باز است و هر بازی پرنده است؛ پس در پرنده است.

یا از لفظی استفاده کرده که در صغری به معنای مجازی [15] و در کبری به معنای حقیقی [16] است و حدّ وسط [17] به درستی تکرار نشده است. مثال: زید شیر است و هر شیری درنده است؛ پس زید درنده است .

۲. مشابهت معنوی: مثلا علت ناقصه [18] را به جای علت تامه [19] گرفته، و یا علت ما بالعرض [20] را به جای ما بالذات [21] به کار برده و یا غیر علت را به جای علت پنداشته است [22].

ترجمه [23]

7. مشبهات

السابع: المشبهات

هفتم: مشبهات

تعریف مشبهات

«و هي قضایا كاذبة يعتقد بها، لأنها تشبه اليقینيات أو المشهورات في الظاهر، فيغالب فيها المستدلّ غيرہ لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو و بين ما هو غيره، أو لقصور نفس المستدلّ، أو لغير ذلك.»

و مشبهات قضایای کاذبی است که در اثر مشابهت [ظاهری] با یقینیات یا مشهورات مورد اعتقاد قرار گرفته است. و استدلال کننده [با به کار بردن این قضایا در استدلال] مخاطب را به اشتباه می‌اندازد، یا به خاطر آنکه مخاطب قدرت

تشخیص امور واقعی از غیر واقعی را ندارد، و یا به سبب آنکه خود استدلال کننده از این امر عاجز است، یا به خاطر امور دیگر.

#### اقسام مشبهات

و المشابهة إما من ناحية لفظية، مثل ما لو كان اللفظ مشتركا أو مجازا فاشتبه الحال فيه.

و إما من ناحية معنوية، مثل ما لو وضع ما ليس بعلة علة و نحو ذلك .

و این مشابهت گاهی لفظی است. مانند آنجا که لفظ، مشترک یا مجاز است. و همین موجب اشتباه در آن شده است .

و گاهی معنوی است، مانند آنجا که غیر علت در جای علت نشانده می شود و مانند آن.

و تفصیل أسباب الاشتباه يأتي في «صناعة المغالطة»<sup>[24]</sup>، «لأنّ مادّة المغالطة هي المشبّهات و الوهميات و أهمها المشبّهات.

و بحث تفصیلی از اسباب اشتباه در فصل «صناعت مغالطه» خواهد آمد. چر که ماده مغالطه همان مشبهات و وهمیات است و اهمیت مشبهات بیشتر است.

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۴ .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «انواع مشبهات .»

[7] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مشبهات شبیه به مسلمات .»

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

[10] ر.ک: دانش نامه .

[11] ر.ک: دانش نامه .

[12] ر.ک: دانش نامه .

[13] ر.ک: دانش نامه .

[14] ر.ک: دانش نامه .

[15] ر.ک: دانش نامه .

[16] ر.ک: دانش نامه .

[17] ر.ک: دانش نامه .

[18] ر.ک: دانش نامه .

[19] ر.ک: دانش نامه .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] ر.ک: دانش نامه .

[22] توضیح و مثال های مربوط به آن در بخش مغالطه خواهد آمد .

[23] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۷ .

[24] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۹۹ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## چکیده:

1. قسم هفتم از اصناف هشت گانه تصدیقات بدیهی، مشبهات هستند. آنها قضایایی کاذب و دروغ اند که به خاطر مشابهت به یقینات و یا مشهورات، مورد اعتقاد و تصدیق قرار می گیرند.
2. کاربرد مشبهات در قیاس های مغالطه ای است.
3. مشابهت قضایای کاذب با صادق از دو جهت ممکن است: مشابهت لفظی و مشابهت معنوی.
4. مشابهت لفظی به معنای استفاده از تشابه لفظی در استدلال مغالطه ای است؛ مانند استفاده از مشترک لفظی.
5. مشابهت معنوی به معنای استفاده از تشابه معنوی در استدلال مغالطه ای است؛ مانند استفاده از علت ناقصه به جای علت تامه.
6. قسم هشتم و آخرین قسم از اصناف هشت گانه تصدیقات بدیهی، مخیلات هستند. شأن چنین قضایایی تصدیق آور بودن نیست و تنها برای تأثیرگذاری بر نفس و جان آدمی هستند.
7. مخیلات در صناعت شعر استفاده می شوند.
8. انواع تأثیراتی که مخیلات می توانند بر نفس آدمی بگذارند عبارتند از: انبساط یا انقباض جان آدمی، کوچک شمردن و یا بزرگ نمایی امور مختلف، دمیدن روح شجاعت و دلاوری و یا ترساندن فرد و ...
9. در قضایای مخیله، چه بسا اگر گوینده مقصودش را بدون رنگ و لعاب و ساده بیان کند، هیچ اثری بر گفته اش مترتب نباشد. اما او با قرار دادن مضمون کلام در پرده های زیبایی وزن و قافیه های شعری، یا به کارگرفتن نثرهای مسجع و نیز آمیختن صوت و موسیقی دلربا، مخاطب را به گونه ای تحت تأثیر قرار می دهد که حتی با آگاهی از کذب قضیه ای، تحت تأثیر قرار گرفته و از خود واکنشی بروز می دهد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## آزمون

کدام گزینه درباره مشبهات صحیح نمی باشد؟

الف) در واقع کاذب می باشند

ب) از مبادی حجت محسوب می شوند

ج) به وجهی حق و به وجهی باطل می باشند

د) تشبیهات بدیع از مصادیق مشبهات به شمار میرود

مشابهت در مشبهات تنها از ناحیه لفظی است؛ مانند مواردی که در استدلال، از لفظ مشترک یا مجاز استفاده شود.

درست

نادرست

مشبهات شبیه چه قضایایی هستند؟

الف) مخیلات و مجربات

ب) متواترات و مسلمات

ج) مشهورات و یقینیات

د) مظنونات و همیات

مشبهات و مخیلات به ترتیب در کدامیک از صناعات خمس کاربرد دارند؟

الف) شعر - جدل

ب) جدل - شعر

ج) مغالطه - شعر

د) مغالطه - جدل

اگر کسی بگوید: «خدا نور است» و مقصودش نور محسوس باشد، از نظر ماده چه قضیه‌ای گفته است؟

الف) مشبهات

ب) مخیلات

ج) مشاهدات

د) مشهورات

مخیلات قضایی هستند که از شأن آنها این نیست که برای نفس تصدیق‌آور باشند و شنونده بدان‌ها اذعان و اعتراف نماید.

درست

نادرست

منشأ تأثیر مخیلات در نفس انسان چیست؟

الف) تأثیرپذیری و انفعالات نفسانی

ب) استعمال مجازات، استعارات و انواع بدیع

ج) تصویرگری لفظ به صورت خیالی و دلربا در نزد نفس

د) مشتمل بودن این قضایا بر یک حقیقت مورد تصدیق

قضیه «صبح انعکاس لبخند تو است»، از نظر ماده چه قضیه‌ای است؟

الف) مشبهات

ب) مخیلات

ج) مظنونات

د) همیات

## مقدمه:

تا این‌جا آنچه از باب تمهید لازم بود بیان شد. موادّ حجت‌ها و مبادی تصدیقی بدیهی<sup>[1]</sup> آنها هشت صنف بود. اکنون قبل از ورود به مباحث اصلی دو نکته به طور اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد:

نکته اول: بیان اجمالی صناعات خمس.

نکته دوم: فایده صناعات خمس.

در این درس صناعات خمس به صورت اجمالی مورد بحث قرار می‌گیرند و بررسی فایده آنها در درس بعد خواهد بود. صناعت در این مبحث، به دو معنای اصطلاحی به کار می‌رود: بحث از هرکدام از صناعات خمس و نیز قدرت استفاده از آنها در هنگام احتیاج.

حجت بر اساس اختلاف مقدمات از نظر ماده، و نیز نتیجه ای که قرار است به دست بیاید و بنابر غرضی که از تشکیل این استدلال وجود دارد، دارای پنج قسم می باشد: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه. حصول این اقسام پنج گانه بر اساس حصر عقلی بوده و بیش از این نیست.

صناعات خمس را به طور اجمال به این صورت می توان تعریف کرد:

صناعت برهان، استدلالی است که برای رسیدن به تصدیق جازم به کار گرفته می شود و نه تنها حق بودن در آن لحاظ شده است، بلکه مطابق حق و واقع نیز می باشد؛

صناعت جدل، استدلالی است که مفید تصدیق جازم است، اما حق بودن در آن لحاظ نشده است و هدفش تسلیم و ساکت کردن خصم است؛

صناعت مغالطه، استدلالی است که مفید تصدیق جازم است، حق بودن در آن معتبر است، اما با حق و واقع مطابق نبوده و انسان ها را به اشتباه و گمراهی می کشاند؛

صناعت خطابه، استدلالی است که تصدیق جازم در آن مورد نظر نبوده و هدفش اقناع مخاطبان است؛

صناعت شعر، استدلالی است که مفید تصدیق نیست و موجب تخیل و انفعال نفس فرد می شود .

در تقسیم دیگری، صناعات به صناعات علمی - مانند اجتهاد در امور شرعی - و صناعات عملی - مانند طبابت - تقسیم می شوند.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. چگونگی تقسیم بندی صناعات خمس را توضیح دهد؛

2. تعریف اجمالی هر کدام از صناعات خمس را بیان کند؛

3. معانی اصطلاحی «صناعت» را شرح دهد؛

4. صناعات علمی و عملی را توضیح دهد.

---

[1] ر.ک: دانش نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. واژه شناسی صنعت

مترجمان متون یونانی به زبان عربی، در آغازین قرون اسلامی، همانند ابو بشر متیین یونس القنایی، صنعت را به جای واژه «تخنه»<sup>[1]</sup> برگزیدند، که با توجه به همه معانی آن، گزینش دقیقی است. صنعت از ریشه صنع به معنای ساختن است. لفظ صنع، مصروف در باب های متعدّد، در قرآن کریم آمده است. راغب می گوید: «صنع نیکویی فعل است، پس هر صنعتی فعل است و هر فعلی صنع نیست». [صنع] به حیوانات و جمادات نسبت داده نمی شود همان گونه که بدانها فعل نسبت داده می شود.

صناعت - به کسر صاد - به معنای پیشه صانع است و عمل او را صنعت می گویند.

خواجه نصیر طوسی در اساس الاقتباس واژه صناعت را چنین تعریف می‌کند: «صناعت ملکه نفسانی بود که با حصول آن، افعال ارادی که مقصور باشد به حسب آن ملکه، بی‌رویتی از او صادر شود.»

ابو القاسم در حاشیه مطوّل گفته که: «صناعت نام علمی است که از تمرین بر عمل حاصل شود و گاه صناعت گویند و از آن ملکه‌ای خواهند که به واسطه آن توانایی بر به کار بردن موضوعاتی برای غرضی از اغراض، که بر حسب امکان از روی بصیرت صادر شده باشد حاصل شود و مقصود از موضوعات آلتی است که در آن آلات تصرّفاتی شود، خواه آن آلات خارجی باشند، مانند درزیگری یا آلات ذهنیه باشند، مانند استدلال؛ و اطلاق صناعت بر این معنی شایع است و اطلاق آن بر مطلق ملکه ادراک هم ممّا لا بأس فیه. ...

میرفندرسکی نیز در رساله صنایع، صناعت را این‌گونه تعریف می‌کند: «صناعت نیروی فاعلی است با بررسی دقیق در موضوع، همراه با اندیشه صحیح بر طبق خواستی از خواسته‌ها با ذاتی محدود» و درباره اهمیت صنایع می‌گوید: «هر که در سلسله‌ای از صنایع نباشد در سلسله وجود معطل باشد.»<sup>[2]</sup>

لغت دیگری که مشتق از صنع است واژه صناعی است که در برابر طبیعی به کار می‌رود؛ بدین معنی که شیء صناعی ساخته آدمی و شیء طبیعی ساخته طبیعت است.<sup>[3]</sup>

گفته شده است که صناعت (با فتح صاد) در محسوسات و صناعت (با کسر صاد) در معانی استفاده می‌شود.<sup>[4]</sup>

## 2. مقسم صناعات خمس

مقسم در صناعات خمس، استدلال است نه قیاس و نه حتی استدلال غیرمباشراً؛ چه اینکه در درس مربوط به صناعت جدل ملاحظه خواهید کرد، استدلال‌های استقرایی و تمثیلی در فن جدل کاربرد بسیار دارد. اگر مقسم در صناعات خمس، قیاس باشد، تقسیم مذکور دسته‌ای از استدلال‌های جدلی را که به لحاظ صورت از استقرا یا تمثیل بهره‌جسته‌اند شامل نخواهد شد. هم‌چنین همان‌طور که در صناعت برهان و نیز درس مربوط به مغالطه خواهد آمد، گاه یک قضیه به تنهایی مفید یقین و یا ایفا‌کننده نقش مغالطه خواهد بود که در این صورت، مقسم قرار دادن استدلال‌های غیرمباشراً نیز برای صناعات خمس خالی از اشکال نخواهد بود.<sup>[5]</sup>

به همین دلیل جناب آقای منتظری مقدم در تصحیح و تحقیق کتاب «دروس فی علم المنطق»، تغییراتی ایجاد کرده و برخلاف مرحوم مظفر، به جای واژه قیاس از تعبیر حجت استفاده کرده است.

## 3. صناعات علمی و صناعات عملی

لازمه صنوف مختلف اجتماعی و کثرت حاجات، وجود صنایع و جرف متعددی است که پاسخ‌گوی نیازها باشد. اخوان الصفا صنایع را کلاً به دو دسته صنایع علمی و صنایع عملی تقسیم کرده‌اند؛ موضوع صنایع علمی امور روحانی و نفسانی است که مربوط به بحث از اجناس و انواع علوم است و به سه دسته علوم مربوط به معارف و آداب و رسوم، علوم شرعی و علوم فلسفی تقسیم می‌شود، و موضوع صنایع عملی امور جسمانی است که متکفل نیازهای جسمانی بوده و در واقع امور بدی و صنایع جسمانی هستند. در مباحث اخوان الصفا از مشاغل حرفه‌های متعددی بحث شده و ویژگی هر کدام از آنها نیز بیان گردیده است، برخی از این صنایع و مشاغل به اختصار عبارتند از:

1. صنایعی که با آب سروکار دارد، مانند ملاحی، سقایی و آبرسانی؛

2. صنایعی که با خاک سروکار دارد، نظیر حفّاری، کشف معادن و حجّاری؛

3. صنایعی که موضوع آن آتش و حرارت است، مانند کسانی که در جنگ‌ها مواد شعله‌ور و آتش‌زا را مورد استفاده قرار می‌دهند و به‌طور کلی صنایعی که با آتش سروکار دارد؛

4. صنایعی که موضوع آن هوا و دمیدن است، نظیر نوازندگان و طبّالان؛

5. صنایعی که با آب و خاک سروکار دارد؛ مانند فخّاری؛

6. صنایعی که موضوع آن معادن است و با معدن سروکار دارد، چون آهنگری، مسگری و گچ کاری؛

7. صنایعی که با چوب و درخت سروکار دارد، مانند نجاری و حصیر بافی؛

8. صنایعی که با خمیر و شیرۀ نباتات سروکار دارد، نظیر کتانی و کاغذ سازی؛

9. سایر صنایع مانند آرد فروشی، روغن فروشی، عصاری، روغن کشی، دامداری، صیادی، دلالی، قیمت گذاری بر اجناس، مشاغلی که در مورد بهداشت و سلامت و جسم مردم است، مانند طب و آرایشگری و بسیاری از صنایع و مشاغل که اخوان الصفا به تفصیل آنها را توضیح داده اند. هدف از ذکر این نمونه ها اشاره به کثرت صنایع و تنوع مشاغل است که افراد در اجتماع به آنها اشتغال دارند.

در تقسیم بندی اخوان الصفا صنایع علمی که موضوع آن امور نفسی و روحانیات مردم است، مشاغل و عمل معلمان می باشد که مفهومی است عام برای ارکان ناموس که رکنی از ارکان احکام ناموس را در دست دارند و وظیفۀ آنها در چهارچوب احکام ناموس است که آنها را به هشت صنف مختلف تقسیم کرده اند:

1. قاریان، کاتبان، حافظان و معلمان آیات تنزیلی که وظیفه آنها انتقال معارف تنزیلی به نسل های بعدی است تا از فراموش شدن احکام ناموس جلوگیری کنند؛

2. راویان اخبار و ناقلان احادیث و حافظان سیره که وظیفۀ آنان نیز جلوگیری از فراموشی سنت است؛

3. فقها و علمای سنت و حافظان حدود ناموس که وظیفۀ آنها جلوگیری از جهل به احکام است تا به فراموشی سپرده نشود؛

4. مفسران الفاظ تنزیل یافته که کارشان کشف و تعبیر غموض آیات است؛

5. مجاهدان و انصار آنان و جنگاوران و مرزداران که تابع اصحاب ناموسند و وظیفه آنها جلوگیری از تجاوز دشمن و افساد در امر دین است. در این مورد اخوان الصفا به حملۀ روم به مرزهای مسلمانان و حملۀ بخت نصر به هیکل بنی اسرائیل در بیت المقدس اشاره کرده اند؛

6. خلفای صاحب ناموس و رؤسا و جماعات و گروه ها که نگهبان شریعت امت هستند و از طریق امر به معروف و نهی از منکر مانع از فساد در سیره ناموس می باشند. آنان حافظ مملکت روحانی و سیره ناموس هستند تا آشکارا یا با تأثیرگذاری بر قلوب عامۀ مردم و جاهلان، مانعی در سیره ناموس به وجود نیاید. اخوان در این مورد به عمل فاسد مزدک خرمی در مملکت قباد پاریسی اشاره کرده اند؛

7. زهاد و عابدان مساجد و راهبان در کلیساها و خطبای منابر و واعظان که با انداز به ترک احکام ناموس و موعظه و ارشاد و تذکر به امر معاد، یادآور احکام ناموس الهی هستند؛

8. علمای تأویل که راسخان در علوم الهی و معارف ربّانی هستند و به اسرار خفی ناموس آشنایی دارند.

اخوان الصفا برای هر کدام از این گروه ها تذکرات مفصل و دستور العمل های مهمی برای انجام وظایفشان داده اند که در این جا به دلیل پرهیز از اطالۀ کلام از ذکر آن چشم پوشی می شود [6].

4. مواد مورد استفاده در صناعات خمس

استفاده از مبادی هشت گانه در هر یک از صناعات خمس عبارت است از:

در صناعت برهان، از یقینیات استفاده می شود.

در صناعت جدل، مشهورات و مسلمات به کار گرفته می شوند.

در صناعت مغالطه، از مشبهات و وهمیات کمک گرفته می شود.

در صناعت خطابه، مضمون‌ات و مقبولات کاربرد دارند.

و در صناعت شعر، مخیلات استفاده می شوند [7].

[1] به یونانی. ηέρλε.

[2] میرفندرسکی؛ رساله صنایع؛ ص ۷۸.

[3] داداشی، ایرج؛ «صناعت و طرح مبانی نظری آن به اتکاء آراء ابن سینا»؛ مجله جاویدان خرد، ش ۱.

[4] حیدری، سید رائد؛ المقرر فی توضیح منطق المظفر؛ ج ۳، ص ۷۴، پاورقی ۲. «و قیل: ان الصناعة بالفتح تستعمل فی

المحسوسات، و الصناعة بالكسر تستعمل فی المعانی.»

[5] منتظری مقدم، محمود؛ منطق 2؛ ص ۳۶۴.

[6] فریدونی، علی؛ صناعت و مشاغل در شهر اخوان الصفا؛ سایت راسخون. [www.rasekhoon.net](http://www.rasekhoon.net) :

[7] دروس فی علم المنطق؛ باب هفتم (صناعات خمس)، ص ۲۳۱-۳۳۷ / ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ شرح الإشارات و التنبيهات

(مع المحاکمات)؛ ج ۱، ص ۲۸۷.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

### اقسام حجت ها بر حسب ماده [2]

هر استدلال و حجتی دارای صورت [3] و ماده [4] است.

حجت [5] بر اساس اختلاف مقدمات از نظر ماده [6] و [7]، نتیجه ای که قرار است به دست بیاید، و غرضی که از تشکیل این استدلال وجود دارد، دارای پنج قسم می باشد که به آنها صناعات خمس گفته می شود:

برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه.

### بیان کیفیت حصول این اقسام

اقسام بیان شده برای صناعات خمس، بر اساس حصر ثنائی عقلی [8] به دست آمده و قسم دیگری قابل فرض نیست؛ زیرا:



حجت از حیث مادّه، یا مفید تصدیق<sup>[9]</sup> است و یا مفید تصدیق نیست. حجتی که مفید تصدیق نیست «شعر» نامیده می‌شود؛ و اگر مفید تصدیق هست، یا مفید تصدیق جازم است و یا مفید تصدیق جازم نیست. اگر مفید تصدیق جازم<sup>[10]</sup> نباشد «خطابه» نام دارد و وقتی مفید تصدیق جازم است یا هدف از آن رسیدن به حقّ واقعی است و یا هدف این نیست. آن‌که هدفش رسیدن به حقّ واقعی نیست «جدل» است و آن‌که هدفش رسیدن به حقّ واقعی است، یا ما را به حقّ واقعی می‌رساند و یا نمی‌رساند، آن‌که می‌رساند «برهان» است و آن‌که نمی‌رساند نامش «مغالطه» است.

### تعریف اجمالی هریک از صناعات خمس

۱. برهان: عبارت است از استدلالی که:

مفید تصدیق جزمی است، هدف از آن وصول به «حقّ بما هو حقّ» است، و ما را به حقّ واقعی می‌رساند.

مثل: «العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث»<sup>[11]</sup>.

۲. مغالطه: عبارت است از استدلالی که مفید تصدیق جزمی است ولی ما را به واقع<sup>[12]</sup> نمی‌رساند، بلکه به خلاف واقع هدایت نموده و انسان را در جهل مرکب<sup>[13]</sup> می‌افکند.

مثال: «الله موجود و کلّ موجود مادّی و محسوس، فالله مادّی و محسوس».

۳. جدل: و آن عبارت است از استدلالی که مفید تصدیق جزمی است ولی هدف آن رسیدن به واقع نیست (حتّی گاهی هیچ امر واقعی در کار نیست، مانند مشهورات صرفه<sup>[14]</sup> که تنها پشتوانه آنها شهرت است و واقعی پشتوانه آنها نیست)؛ بلکه هدف تسلیم خصم<sup>[15]</sup> و ساکت کردن و شکستن او و یا ارشاد جاهل است.

۴. خطابه: عبارت است از استدلالی که مفید تصدیق ظنی<sup>[16]</sup> است و هدف اقناع جمهور است؛ مثلاً خطیب با وعده‌ها، وعیدها و استفاده از مقبولات<sup>[17]</sup> مخاطبان را قانع کند.

۵. شعر: عبارت است از استدلالی که اصلاً مفید تصدیق نیست و تنها موجب تأثیر در نفس و ایجاد تخیل و انفعال نفسانی می‌شود و غرض همان حصول انفعالات و تأثرات نفسانی است.

این اقسام پنج‌گانه را «صناعات» می‌گویند.

## معنای صناعت<sup>[18]</sup>

در این مبحث، صناعت به دو معنای اصطلاحی به کار می‌رود:

1. بحث درباره هر یک از صناعات پنج‌گانه؛

2. قدرت بر استعمال هر یک از صناعات پنج‌گانه در موقع نیاز.

به طور کلی صناعت در اصطلاح به معنای ملکه نفسانی<sup>[19]</sup> و قدرت کسب شده ای است که آدمی در اثر ممارست و مداومت بر امری از امور و رشته‌ای از رشته‌ها آن را تحصیل کرده و برای اهدافی که دارد به کار می‌برد، البته به‌گونه‌ای که این کاربرد از روی بصیرت و آگاهی کامل انجام می‌گیرد. بنابراین کسی دارای صناعت مغالطه است که - به طور مثال - آگاهانه و با عمد و التفات و آشنایی با مبانی مغالطه و انواع مغالطات لفظی و معنوی<sup>[20]</sup> آن را به کار می‌گیرد، اما کسی که هیچ‌گونه آشنایی به این امور ندارد، اگر به طور تصادف در موردی هم مغالطه‌ای کرده باشد، نمی‌گویند که وی دارای این صنعت است. هم طور که اگر کسی به طور اتفاقی به بیماری دارویی داد و مریض بهبودی حاصل کرد نمی‌گویند که او دارای صنعت طبابت است.

در یک تقسیم بندی کلی، صناعت ها [21] بر دو نوع اند:

۱. علمی، یعنی صنعتی که مربوط به امور عقلی و نظری است؛ مثل علمی که مربوط به معارف دینی، مسایل فلسفی و... هستند.

۲. عملی، یعنی صنعتی که مربوط به امور جسمانی است؛ مانند علم پزشکی، آهنگری، نجاری و... .

صناعات خمس مورد نظر از صناعات علمی است که در موارد بسیار، مفید فایده است [22].

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۵ .

[2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مقسم صناعات خمس .»

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش نامه .

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] یعنی همان مبادی حجت که در مباحث قبلی بیان شد و عبارت بودند از: یقینیات، مظنونات، مشهورات، مسلمات، وهمیات، مقبولات، مشبهات و مخیلات .

[7] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «مواد مورد استفاده در صناعات خمس .»

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] ر.ک: دانش نامه .

[10] ر.ک: دانش نامه .

[11] ر.ک: دانش نامه .

[12] ر.ک: دانش نامه .

[13] ر.ک: دانش نامه .

[14] ر.ک: دانش نامه .

[15] ر.ک: دانش نامه .

[16] ر.ک: دانش نامه .

[17] ر.ک: دانش نامه .

[18] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «واژه شناسی صناعت .»

[19] ر.ک: دانش نامه .

[20] ر.ک: دانش نامه .

[21] در این تقسیم بندی، صناعت به معنای «علم» باشد. ر.ک: شیرازی، قطب الدین؛ درة التاج؛ ص ۱۴۹ .

[22] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «صناعات نظری و صناعات عملی .»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

اقسام حجت ها بر حسب ماده

اقسام الحجّة بحسب المادّة

تقدّم<sup>[2]</sup> فی التمهید لهذا الباب أنّ الحجّة بحسب اختلاف المقدمات من حیث المادّة و بحسب ما تودى إليه من نتائج و بحسب أغراض تألیفها، تنقسم إلى البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة.

اقسام حجت بر اساس ماده

در مقدمه این باب بیان شد که حجت [= استدلال] به اعتبار اختلاف مقدمات آن از جهت ماده، و به اعتبار نتیجه ای که از آن به دست می آید و نیز غرض از تألیف آن، به پنج قسم تقسیم می شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه.

بیان کیفیت حصول این اقسام

بیان ذلك: أنّ الحجّة - بحسب اختلاف المقدمات من جهة كونها يقينية أو غير يقينية - إما أن يفيد تصديقا و إما تأثيرا آخر غير التصديق من التخيل و التعجب و نحوهما.

توضیح اینکه: حجت - با توجه به آن که گاهی مقدمات آن یقینی و گاهی غیر یقینی است - یا افاده تصدیق می کند و یا تأثیری غیر از تصدیق در نفس پدید می آورد، مانند تخیل، تعجب و مانند آن دو.

ثمّ «الأول» إما أن يفيد تصديقا جازما لا يقبل احتمال الخلاف أو تصديقا غير جازم يجوز فيه الخلاف أي «ظنّيا» .

در صورت نخست - که تصدیق آور بود - یا افاده تصدیق جازم می کند که احتمال خلاف در آن نمی رود، یا افاده تصدیق غیر جازم می کند که احتمال خلاف در آن می رود، یعنی [نتیجه اش] ظنی می باشد .

ثمّ ما يفيد تصديقا جازما إما أن يعتبر فيه أن يكون تأليفه لغرض أن ينتج حقّا أم لا. ثمّ ما يعتبر فيه إنتاج الحقّ إما أن تكون النتيجة حقّا واقعا أم لا. فهذه خمسة أنواع:

سپس حجتی که افاده تصدیق جازم می کند، یا در آن اعتبار شده باشد که غرض از تألیف آن این است که حقیقت را نتیجه دهد یا نه [یعنی چنین غرضی در آن اعتبار نشده است]. سپس حجتی که «نتیجه حق دادن» در آن لحاظ شده است، یا نتیجه اش واقعا حقیقت است یا چنین نیست. و از اینجا پنج قسم حجت به دست می آید.

تعريف اجمالی صناعات خمس

أ. ما يفيد تصديقا جازما وكان المطلوب حقّا واقعا، و هو «البرهان»، و الغرض منه معرفة الحقّ من جهة ما هو حقّ واقعا .

الف) حجتی که تصدیق جازم را افاده می کند و نتیجه آن واقعا حقیقت [و مطابق با نفس الأمر] است، و این همان «برهان» است و هدف از آن شناسایی حقیقت است از آن جهت که واقعا حقیقت است.

ب. ما يفيد تصديقا جازما، و قد اعتبر فيه أن يكون المطلوب حقّا و لكنّه ليس بحقّ واقعا. و هو «المغالطة» .

ب) حجتی که تصدیق جازم را افاده می کند و حقیقت بودن نتیجه نیز در آن معتبر است، اما نتیجه در واقع حقیقت ندارد. و این همان «مغالطه» است.

ج. ما یفید تصدیقا جازما و لکن لم یعتبر فیہ أن یكون المطلوب حقًا، بل المعتبر فیہ عموم الاعتراف أو التسليم، و هو «الجدل». و الغرض منه إفحام الخصم و إلزامه.

ج) حجتی که تصدیق جازم را افاده می کند، اما حقیقت بودن نتیجه در آن لحاظ نشده است، بلکه تنها این امر در آن معتبر است که همگان به آن اعتراف کنند یا آن را بپذیرند. و این همان «جدل» است. و غرض از تألیف آن، ساکت کردن خصم و ملزم ساختن وی است.

د. ما یفید تصدیقا غیر جازم. و هو «الخطابة»، و الغرض منه إقناع الجمهور.

د) حجتی که تصدیق غیر جازم را افاده می کند. و این همان «خطابه» است. و هدف از تشکیل آن قانع ساختن مردم است.

ه. ما یفید غیر التصدیق من التخیل و التعجب و نحوهما و هو «الشعر»، و الغرض منه حصول الانفعالات النفسیة.

ه) حجتی که افاده تصدیق نمی کند، بلکه آثاری مانند تخیل و تعجب در نفس پدید می آورد، و این همان «شعر» است. و غرض از تألیف آن، پیدایش انفعال های نفسانی است.

ثم إنَّ البحث عن كلِّ واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدرة على استعمالها عند الحاجة يُسمی «صناعة»، فيقال: صناعة البرهان و صناعة المغالطة... إلخ.

بحث درباره هر یک از این صناعات های پنج گانه، یا قدرت بر استعمال آن به هنگام نیاز، «صناعت» خوانده می شود؛ و گفته می شود: صناعت برهان و صناعت مغالطه تا آخر.

#### معنای صناعات

و الصناعة اصطلاحاً ملكة نفسانیة و قدرة مكتسبة یقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الأغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرة بحسب الإمكان، كصناعة الطب و التجارة و الحياكة - مثلاً -.

و صناعت در اصطلاح یک ملكه نفسانی و قدرت تحصیل شده است که انسان با به کارگیری اموری قدرت می یابد که هدفی از اهدافش را به دست آورد. و این کاربرد در حد امکان از روی بصیرت و آگاهی می باشد. مانند پزشکی، تجارت، بافندگی - به طور مثال -.

و لذا من یغلط فی استدلاله لا عن بصيرة و معرفة بموقع الغلط لايقال: إنَّ عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة هو الذى يعرف أنواع المغالطات، و یميز بین القیاس الصحیح من غیره، و یغالط فی استدلاله عن عمد و بصيرة.

و از این رو، کسی را که بدون آگاهی و توجه به موضعی که در آن غلط و اشتباه روی داده، در استدلال هایش مغالطه می کند، نمی توان واجد «صناعت مغالطه» به شمار آورد؛ زیرا کسی از این صناعت برخوردار است که انواع مغالطه را می شناسد، و قیاس صحیح را از قیاس ناصحیح تشخیص می دهد، و در استدلال های خود از روی عمد و با آگاهی مغالطه می کند.

#### تقسیم دیگر برای صناعات

و الصناعة على قسمین علمیة و عملیة، و هذه الصناعات الخمس من الصناعات العلمیة النافعة، و سیأتی الآن بیان فائدتها.

و صناعت بر دو قسم است: صناعت علمی و صناعت عملی. و این صناعت های پنج گانه در زمره صناعت های علمی سودمند است. و اکنون فایده آنها بیان خواهد شد<sup>[3]</sup>.

1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۷.

2] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۳۱-۲۳۲.

3] با توجه به تقطیع دروس، بیان فایده صناعات در درس بعد ذکر خواهد شد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## چکیده:

1. هر حجت و استدلالی متشکل از ماده و صورت است که با توجه به مواد تشکیل دهنده، نوع نتایج، و نیز غرض از تألیف آن استدلال، به پنج قسم تقسیم می شود: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر.

2. به هر کدام از اقسام پنج گانه، صناعت گفته می شود؛ مثلاً گفته می شود: صناعت برهان، صناعت جدل و ...

3. تقسیم حجت به صناعات خمس براساس حصر عقلی است.

4. اگر در استدلالی، رسیدن به تصدیق جازم مورد هدف و غرض استدلال کننده نباشد، آن استدلال شعری نامیده می شود.

5. اگر در استدلالی، هدف تصدیق غیر جازم باشد، خطابه نامیده می شود.

6. اگر در استدلالی، هدف تصدیق جازم باشد، اما حق بودن در آن معتبر نباشد، جدل نامیده می شود.

7. استدلال هایی که تألیف می شوند تا افاده تصدیق جازم کنند و حق بودن در آنها معتبر است، اگر در واقع نیز حق باشند، برهان؛ و در غیر این صورت مغالطه نام دارند.

8. صناعات در اصطلاح به دو معناست: بحث از هر کدام از صناعات پنج گانه، و توانایی به کار بردن آنها در موقع نیاز.

9. صناعات در اصطلاح، به کارگرفتن آگاهانه ملکه و قدرت نفسانی فرد در یک صناعت و حرفه، برای رسیدن به هدفی خاص می باشد؛ پس اگر فردی بدون آگاهی و شناخت صناعت و حرفه ای، بهطور اتفاقی این حرفه را بهکار بگیرد و به هدف مورد نظر نیز نایل شود، نمی توان او را دارنده این صناعت محسوب کرد.

9. صناعات ها را از جهت دیگری می توان به صناعت علمی و عملی تقسیم کرد. صناعت علمی، صنعتی است مربوط به فکر و اندیشه؛ مانند صناعت منطق. و صناعت عملی، صنعتی است مربوط به کارهایی که با اعضاء و جوارح صورت می گیرد؛ مانند نجاری و کشاورزی.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## چکیده:

1. هر حجت و استدلالی متشکل از ماده و صورت است که با توجه به مواد تشکیل دهنده، نوع نتایج، و نیز غرض از تألیف آن استدلال، به پنج قسم تقسیم می شود: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر.

2. به هر کدام از اقسام پنج گانه، صناعت گفته می شود؛ مثلاً گفته می شود: صناعت برهان، صناعت جدل و ...

3. تقسیم حجت به صناعات خمس براساس حصر عقلی است.

4. اگر در استدلالی، رسیدن به تصدیق جازم مورد هدف و غرض استدلال کننده نباشد، آن استدلال شعری نامیده می شود.

5. اگر در استدلالی، هدف تصدیق غیر جازم باشد، خطابه نامیده می شود.

6. اگر در استدلالی، هدف تصدیق جازم باشد، اما حق بودن در آن معتبر نباشد، جدل نامیده می شود.

7. استدلال هایی که تألیف می شوند تا افاده تصدیق جازم کنند و حق بودن در آنها معتبر است، اگر در واقع نیز حق باشند، برهان؛ و در غیر این صورت مغالطه نام دارند.

8. صناعات در اصطلاح به دو معناست: بحث از هر کدام از صناعات پنج گانه، و توانایی به کار بردن آنها در موقع نیاز.

9. صناعات در اصطلاح، به کارگرفتن آگاهانه ملکه و قدرت نفسانی فرد در یک صنعت و حرفه، برای رسیدن به هدفی خاص می باشد؛ پس اگر فردی بدون آگاهی و شناخت صنعت و حرفه ای، به طور اتفاقی این حرفه را به کار بگیرد و به هدف مورد نظر نیز نایل شود، نمی توان او را دارنده این صنعت محسوب کرد.

9. صناعات ها را از جهت دیگری می توان به صناعت علمی و عملی تقسیم کرد. صناعت علمی، صنعتی است مربوط به فکر و اندیشه؛ مانند صناعت منطق. و صناعت عملی، صنعتی است مربوط به کارهایی که با اعضاء و جوارح صورت می گیرد؛ مانند نجاری و کشاورزی.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## 15 آزمون

مقسّم صناعات خمس چیست؟

الف) قیاس

ب) استدلال

ج) ماده

د) تصدیق

کدامیک از صناعات زیر در افاده تصدیق غیر جازم مفید واقع می شود؟

الف) فقط شعر

ب) فقط خطابه

ج) جدل و مغالطه

د) همه صناعات بجز برهان

کدامیک از صناعات زیر اساساً مفید تصدیق نیست؟

الف) شعر

ب) مغالطه

ج) جدل و خطابه

د) شعر و خطابه

کدامیک از صناعات زیر مفید تصدیق جازم مطابق با واقع است؟

الف) شعر

ب) جدل

ج) برهان

د) خطابه

در تقسیم صناعات خمس، کدام مورد جزو ملاک‌های تقسیم نمی‌باشد؟

الف) ماده مقدمات

ب) اغراض چپ‌نیش مقدمات

ج) هیئت تالیف مقدمات

د) نتایج حاصل از مقدمات

عبارت «ملکه نفسانیة و قدرة مكتسبة یقتدر بها علی استعمال أمور لغرض من الأغراض عن بصیرة»، بیان‌گر تعریف کدام مورد است؟

الف) قدرت استدلال

ب) حجت

ج) صناعت

د) حقیقات

کسی که بدون آگاهی و توجه به موضعی که در آن غلط و اشتباه روی داده، در استدلال‌هایش مغالطه میکند، نمی‌توان واجد صناعت مغالطه به‌شمار آورد.

درست

نادرست

کدام گزینه درباره صناعات خمس صحیح است؟

الف) دارای حصر استقرایی هستند

ب) ناظر به صورت حجت می‌باشند

ج) از صناعات علمی به‌شمار می‌روند

د) کاربردشان مشروط به تعمد و بصیرت است

مقدمه :

در درس قبل گفته شد که باید قبل از شروع مطالب اصلی صناعات خمس دو نکته ذکر شود:

نکته اول: تعریف اجمالی صناعات خمس؛

نکته دوم: منافع و فواید صناعات خمس.

در این درس، به فواید هر کدام از صناعات خمس و نیاز انسان به آنها اشاره می‌شود.

صناعت برهان و مغالطه، معمولاً در علوم نظری و استدلالی که برای شناخت حقایق جهان هستند به کار می‌روند. پس کاربرد آنها بین همه مردم فراگیر نیست.

مطلب دیگر آن است که فایده فراگیری برهان بالذات و ثمره یادگیری مغالطه بالعرض است. پس یادگیری برهان به خاطر نیل به مقصود است ولی یادگیری مغالطه برای شناخت اشتباهاتی است که بدون شناخت آنها، ممکن است استدلال به خطا برود و فرد از حقیقت گمراه شود.

صناعت جدل، خطابه و شعر برخلاف دو صناعت قبل، دارای کاربرد گسترده تری در بین افراد می‌باشند. استفاده در برنامه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مناظراتی که در بین گروه‌های مختلف جامعه صورت می‌گیرد، از جمله کاربردهای این سه صناعت است. البته هر کدام از آنها دارای کاربرد خاص به خود نیز هستند. مثلاً جدل بیشتر برای اندیشمندان مکاتب دینی و سیاسی است، و خطابه و شعر بیشتر برای رهبران سیاسی و گروه‌های اصلاح طلب و انقلابی جامعه است تا با استفاده از سخنان آتشین و جملات شورانگیز، احساسات مخاطبانشان را به سمت خواسته‌هایشان سوق دهند.

برخی از مؤلفان مباحث منطقی، تنها به بحث از برهان و مغالطه بسنده کرده و سه صناعت جدل، خطابه و شعر را در کتاب‌هایشان نیاورده‌اند. البته باید دانست که برهان، جدل و خطابه از دیگر صناعات خمس مهم‌تر هستند.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

۱. فایده صنعت برهان و مغالطه را بدانند؛

۲. به فایده سه صنعت جدل، خطابه و شعر و نیز تفاوت کاربرد آنها آگاه شود؛

۳. صنعتی که اهمیت بیشتری دارد نام ببرد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیة خواهران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. اهمیت فراگیری صناعات خمس و بحث از مواد قضایا

مطالب کتاب قیاس که مباحث صوری منطق است، هرچند از مباحث مهم منطق است، لیکن مهم ترین مسایل منطقی نیست.

متأسفانه به علت اینکه این قسمت از منطق بیشتر در حوزه ها و خارج از حوزه ها رواج پیدا کرده است، برخی منطق را تنها در همین محدوده می شناسند، درحالی که مباحث منطقی محدود به آن نبوده و شامل مباحث مهم تر از آن نیز هست. آن قسمت از مباحث که در بردارنده اهم مباحث منطقی است بحث از مواد قیاس است. در بحث از مواد، سخن از قضایای تشکیل دهنده قیاس به لحاظ ترتیب اجزای درونی آنها نیست، بلکه به لحاظ ارتباطی است که بین نفس انسان و صورت ذهنی قضیه موجود است [1].

### 2. نظر علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره نحل

و اما معنی «حکمت» به طوری که در مفردات آمده به معنای اصابه حق و رسیدن به آن به وسیله علم و عقل است، و اما «موعظه» به طوری که از خلیل حکایت شده به این معنا تفسیر شده که کارهای نیک طوری یادآوری شود که قلب شنونده از شنیدن آن بیان، رقت پیدا کند، و در نتیجه تسلیم گردد، و اما «جدال» به طوری که در مفردات آمده عبارت از سخن گفتن از طریق نزاع و غلبه جویی است.

دقت در این معانی به دست می دهد که مراد از حکمت (و خدا دانتر است) حجتی است که حق را نتیجه دهد آن هم طوری نتیجه دهد که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند، و موعظه عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم، و قلبش را به رقت در آورد، و آن بیانی خواهد بود که آنچه مایه صلاح حال شنونده است از مطالب عبرت آور که آثار پسندیده و ثنای جمیل دیگر آن را در پی دارد دارا باشد.

و جدال عبارت است از: دلیلی که صرفاً برای منصرف نمودن خصم از آنچه که بر سر آن نزاع می کند به کار برود، بدون اینکه خاصیت روشنگری حق را داشته باشد، بلکه عبارت است اینکه آنچه را که خصم خودش به تنهایی و یا او و همه مردم قبول دارند بگیریم و با همان ادعایش را رد کنیم.

بنابراین، این سه طریقی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده با همان سه طریق منطقی، یعنی برهان و خطابه و جدل منطبق می شود [2].

### 3. دلیل عدم توجه خاص به برخی صناعات در کتب منطقی

هر چند همه صناعات پنج گانه در جایگاه خود دارای اهمیت هستند، اما برخی حکما با وجود نام بردن از خطابه، جدل و شعر در تقسیمات کتب منطقی خود، این سه را مورد بحث جداگانه قرار نداده اند.

مؤلفان منطق دو گروه اند :

1. آنها که منطق را به عنوان مقدمه فلسفه نوشته اند مانند ابن سینا در اشارات و حکیم سبزواری در منظومه، تنها به دو صنعت برهان و مغالطه اهتمام ورزیده اند. بر اینها ایرادی نیست چون فن خطابه و جدل و شعر به درد مسایل فلسفی نمی خورد.



۲. آن دسته از مؤلفین که به‌طور مستقل در باب منطق کتاب نوشته‌اند همانند شرح مطالع، شرح شمسیه و... بر این‌ها اعتراض وارد است که چرا بدون عذر موجّه صناعات خمس را عموماً و این سه صنعت را خصوصاً نیاورده‌اند؟<sup>[3]</sup>

[1] جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت شناسی در قرآن؛ ص ۱۳۵ .

[2] طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان؛ ج ۱۲، ص ۵۳۵ .

[3] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۷۸ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## فایده صناعات خمس<sup>[2]</sup>

بعد از بیان تعریف اجمالی صناعات خمس در درس گذشته، فایده این صناعات را بررسی می‌کنیم:

## الف) فایده برهان و مغالطه

صناعات<sup>[3]</sup> برهان<sup>[4]</sup> و مغالطه<sup>[5]</sup>، معمولاً در علوم نظری<sup>[6]</sup> و استدلالی محض و نیز در علوم که مربوط به حقایق و واقعیات جهان هستند به کار می‌روند؛ علمی مانند فلسفه<sup>[7]</sup>، کلام<sup>[8]</sup>، ریاضیات<sup>[9]</sup> و... پس به نظر می‌رسد که این دو صنعت، تنها برای گروه خاصی است که در وادی چنین علمی گام برمی‌دارد و برای عموم مردم مفید نیست .

لازم است دانسته شود که فایده فراگیری صناعت برهان، بالذات<sup>[10]</sup> است و فراگیری صناعت مغالطه، بالعرض<sup>[11]</sup> می‌باشد. وقتی گفته می‌شود فایده فراگیری صناعت برهان، بالذات است، یعنی برهان را به خاطر خود برهان می‌آموزند تا به کمک آن به مقصود نایل شوند؛ اما فراگیری صناعت مغالطه بالذات نیست و بالعرض است؛ یعنی اگر کسی مغالطه می‌آموزد، نه به این خاطر است که مغالطه می‌تواند او را مقصود برساند؛ بلکه آموختن مغالطه به خاطر آن است که از گرفتاری در غلط‌ها و اشتباهاتی که مانع نیل به مقصود است، اجتناب شود.

### تنظیر<sup>[12]</sup>

فراگیری برهان و مغالطه را می‌توان به شناخت غذاهای مفید و سموم غذایی تنظیر و مثال‌نمایی کرد. شناخت غذاهای مفید و سالم، به خاطر استفاده از این گونه مواد غذایی است، اما شناخت سموم غذایی به خودی خود اهمیتی ندارد و شناختشان به خاطر اجتناب از آنها می‌باشد.

پس لزوم فراگیری برهان، به منظور رسیدن به مقاصد علمی است، و فراگیری مغالطات به این خاطر است که اجتناب از آنها مبتنی بر شناختشان است تا عقل از خطرات مغالطه مصون بماند<sup>[13]</sup>.

## ب) فایدهٔ جدل، خطابه و شعر

این سه صنعت عمومیت داشته و برای همگان قابل درک و فهم و برای عموم نافع است. عموم افراد در راستای تحقق مصالح اجتماعی و شخصی، برنامه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، و نیز دولت‌ها برای جانداختن برنامه‌های خود از اینها استفاده می‌کنند.

البته در کاربرد این صنعت‌ها، تفاوت‌هایی نیز دیده می‌شود. مثلاً صنعت جدل<sup>[14]</sup> بیشتر مناسب پیروان ادیان، فقهای مذاهب و مکتب‌های سیاسی عالم می‌خورد؛ چون آنها نیاز به مناظرات<sup>[15]</sup> تلویزیونی و بحث‌های آزاد در ملاء عام دارند و برای فهم عموم ناچارند از قضایای مسلمة<sup>[16]</sup> استفاده کنند که از مبادی<sup>[17]</sup> جدلیات است؛ همانند مباحثه‌های ائمه (ع) با علمای ادیان مسیحی، یهودی و... و هم چون مباحثه امام رضا (ع) با علمای ادیان در مجلس مأمون<sup>[18]</sup>؛ نیز مباحثات فقهای شیعه با فقهای عامه<sup>[19]</sup> در طول تاریخ؛ و گفتگوهای کاندیداهای ریاست جمهوری در یک کشور که هر کدام برنامه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود را بیان کرده و ملت را روشن می‌سازند و...

صنعت خطابه<sup>[20]</sup> و شعر<sup>[21]</sup> (مخصوصاً خطابه) بیشتر برای رهبران سیاسی کشورها و فرماندهان جنگ و مصلحان جامعه مفید است و کاربرد دارد؛ چون سیاستمداران و مصلحان، نیازمند قانع کردن مردم و راضی کردن آنها هستند، و نیز برای تحریک همت‌ها و اراده‌های مردم جهت همیاری و همکاری با دولت برای تأمین رفاه مردم و بهتر شدن زندگی آنها به این ابزار نیاز دارند. گاهی احساسات و عواطف ملت به جوش آمده و اقداماتی علیه دولت‌ها به هر شکلی انجام می‌دهند در اینجا رهبران سیاسی و رؤسای جمهور با خطابه‌ای آتشین آنها را آرام ساخته و از این احساسات در راه مصلحت کشور استفاده می‌کنند. فرماندهان جنگ نیز نیاز دارند که افراد تحت فرماندهی آنها جان برکف بر دشمن بتازند و فتح و ظفر را نصیب خویش سازند و آزادانه به مسلخ عشق و قربانگاه میادین جنگ روند و این در سایه خطبه‌ها و اشعار مؤثر و آتشین ایجاد می‌گردد، شبیه خطبه‌ای که «طارق بن زیاد<sup>[22]</sup>» فرمانده لشکر مسلمین در فتح اسپانیا<sup>[23]</sup> ایراد کرد و در تاریخ معروف است که پس از این‌که دستور داد کشتی‌هایی را که با آن از دریا عبور کرده‌اند و هم چنین آنچه که از خواربار و مواد غذایی همراه دارند همه را آتش بزنند و فقط به اندازه یک وعده غذا نگهدارند، در فرازی از خطبه گفت: ای لشکر مسلمان؛ دریا پشت سر شما و دشمن پیش‌روی شما است، در پیش‌روی امید زندگی هست اما در پشت‌سر مرگ قطعی است! اکنون جز استقامت و تحمل چاره‌ای ندارید...

البته استفاده از این صناعات، منحصر به رهبران سیاسی و فرماندهان نظامی نیست؛ بلکه هر رئیسی و هر صاحب دعوتی که می‌خواهد مردم و جامعه به او روی آورند، و از وی پیروی کنند (چه صاحب دعوت حق باشد مثل انبیای عظام الهی و چه صاحب دعوت باطل باشد مثل پیامبران دروغین تاریخ) برای اقبال جامعه به آنها، از این صناعات بی‌نیاز نیستند.

### خاتمه

از میان صناعات خمس از همه مهم‌تر و مورد نیازتر سه صنعت است که عبارتند از: صنعت برهان، صنعت جدل، صنعت خطابه<sup>[24]</sup>.

و در قرآن شریف نیز به این سه صنعت اشاره شده، آنجا که می‌فرماید: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ<sup>[25]</sup>» «که مراد از حکمت همان برهان و استدلال محکم است و مراد از موعظه حسنه همان خطابه است و مراد از جدال احسن، صنعت مجادله است که از آداب آن، جدل به بهترین شیوه است؛ در مقابل جدلی که خصمانه و از روی لجاجت باشد<sup>[26]</sup>».

صناعات خمس به ترتیب در پنج فصل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد:

فصل اول: صنعت برهان

فصل دوم: صنعت جدل

فصل سوم: صنعت مغالطه

فصل چهارم: صنعت خطابه

فصل پنجم: صنعت شعر

---

[1] در تدوین شرح درس، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۷۶-۲۷۹.

[2] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «اهمیت فراگیری صناعات خمس و بحث از مواد قضایا.»

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش نامه.

[5] ر.ک: دانش نامه.

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش نامه.

[9] ر.ک: دانش نامه.

[10] ر.ک: دانش نامه.

[11] ر.ک: دانش نامه.

[12] تنظیم به معنای این است که برای روشن شدن مطلبی، برای آن شبیه و نظیری آورده شود. (آموزشیار).

[13] دانستن فنّ مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروب های مضرّه و سمومات است که از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جوید، و یا اگر کسی خواست او را فریب داده و مسموم کند فریب نخورد، و یا اگر کسی مسموم شده باشد بتواند او را معالجه کند. دانستن و شناختن انواع مغالطه ها برای این است که انسان شخصاً احتراز جوید، و آگاهی یابد تا دیگران او را از راه [مغالطه] نفریبند، و یا گرفتاران مغالطه را نجات دهد. (مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، ص ۱۲۰)

[14] ر.ک: دانش نامه.

[15] ر.ک: دانش نامه.

[16] ر.ک: دانش نامه.

[17] ر.ک: دانش نامه.

[18] ر.ک: دانش نامه.

[19] ر.ک: دانش نامه.

[20] ر.ک: دانش نامه.

[21] ر.ک: دانش نامه.

[22] ر.ک: دانش نامه.

[23] ر.ک: دانش نامه.

[24] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «دلیل عدم توجه خاص به برخی صناعات در کتب منطقی.»

[25] با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن. (سوره نحل، آیه ۱۲۵)

[26] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «نظر علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره نحل.»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

فایده صناعات خمس

فائدة الصناعات الخمس على الإجمال :

اجمالی از فایده صناعات خمس:

الف) فایده برهان و مغالطه

أما منافع هذه الصناعات الخمس و الحاجة إليها، فإنّ صناعتی البرهان و المغالطة تختصّ فائدتها على الأكثر بمن يتعاطى<sup>[2]</sup> العلوم النظرية و معرفة الحقائق الكونية.

[درباره] منافع صناعات خمس و نیاز به آنها [باید گفت]: فایده صناعت برهان و مغالطه غالباً اختصاص به کسانی دارد که با علوم نظری و شناسایی حقایق وجودی سروکار دارند.

و لكنّ منفعة صناعة البرهان له فبالذات كمعرفة الأغذية في نفعها لصحة الإنسان، و منفعة صناعة المغالطة له فبالعرض كمعرفة السموم في نفعها للاحتراز عنها.

و البته سود صناعت برهان برای چنین کسانی، بالذات است، مانند شناسایی ویژگی‌های غذاها که بالذات در جهت تأمین سلامتی انسان مفید است؛ اما فایده صناعت مغالطه برای ایشان بالعرض است؛ مانند کسی که سموم را شناسایی می‌کند تا از آنها پرهیز نماید.

ب) فایده جدل، خطابه و شعر

و أما الثلاث الباقية، فإنّ فائدتها عامّة للبشر و تدخل في أكثر المصالح المدنية<sup>[3]</sup> و الاجتماعية. و أكثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لأهل الأديان و علماء الفقه و أهل المذاهب السياسية لحاجتهم إلى المناظرة و النقاش.

و اما صناعت جدل، خطابه و شعر برای همگان سودمند است، و در بیشتر مصالح دنیوی و اجتماعی مدخلیت دارد. و فایده صناعت جدل برای پیروان ادیان و فقها و کسانی که گرایش‌های سیاسی دارند، بیشتر ظاهر می‌شود؛ زیرا چنین افرادی [برای رسیدن به اهداف خود] نیازمند مناظره و مناقشه هستند.

و أكثر ما تظهر فائدة صناعتی الخطابة و الشعر للسياسيين و قواد<sup>[4]</sup> الحروب و دُعاة<sup>[5]</sup> الإصلاح لحاجتهم إلى إقناع الجمهور و رضاهم و بعث الهمم فيهم، و تحريض الجنود و الأتباع على الإقدام و التضحية.

و بیشترین فایده صناعت خطابه و شعر، برای سیاست‌مداران و فرماندهان جنگ‌ها و اصلاح‌طلبان ظاهر می‌گردد، چه ایشان [برای دستیابی به هدف‌های خود] باید توده مردم را راضی و قانع سازند، و همت‌های ایشان را برانگیزانند، و سپاهیان و پیروان خویش را به پیشروی و ایثار فراخوانند.

خاتمه

و أهم ما يحتاج إليه منها ثلاث: البرهان و الجدل و الخطابة .

مهمترین این صناعات که احتیاج به آن بیش از سایرین است، عبارت است از: برهان، جدل و خطابه .

و قد ورد فی القرآن الکریم الترغیب فی استعمال الأسالیب الثلاثة فی الدعوة الالهیة، و ذلك قوله تعالی: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»<sup>[6]</sup>،

و در قرآن کریم به استفاده از این اسلوب‌های سه‌گانه در مقام ابلاغ پیام الهی تشویق شده است؛ آنجا که می‌فرماید: «مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان و با بهترین شیوه با آنان مجادله کن.»

فإنَّ الحکمة هی البرهان، و الموعظة الحسنة من الخطابة، و من آداب الجدل أن یكون بالَّتی هی أحسن.

حکمت همان برهان است، و موعظه نیکو جزء صنعت خطابه است، و یکی از آداب جدل آن است که به نیکوترین شیوه صورت گیرد.

هذا کلّ ما أردنا ذكره فی المقدّمة. و قد آن الشروع فی بحث هذه الصناعات فی خمسة فصول. و علی الله التکلان.

این، تمام چیزی است که در نظر داشتیم در مقدمه بیان کنیم. و اینک زمان آن فرا رسیده است که وارد بحث در این صناعات شویم. و توکل باید بر خداوند باشد.

الخلاصة:

الحجة

ما یفید غیر التصدیق (الشعر )

ما یفید تصدیقا:

ما یفید تصدیقا غیر جازم (الخطابة)

خلاصه

حجت

آنچه مفید تصدیق نیست (شعر)

آنچه مفید تصدیق است.

آنچه مفید تصدیق غیر جازم است (خطابه)

ما یفید تصدیقا جازما:

ما لا یعتبر أن یكون حقًا (الجدل)

ما یعتبر أن یكون حقًا:

ما لا یكون حقًا واقعا (المغالطة)

ما یكون حقًا واقعا (البرهان)

آنچه مفید تصدیق جازم است:

آنچه حق بودن در آن معتبر نیست (جدل)

آنچه حق بودن در آن معتبر است:

آنچه در واقع حق نیست (مغالطه)

آنچه در واقع حق است (برهان)

[1] در تدوین بخش ترجمه، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰.

[2] «تَعَاظَى - تَعَاظِيًا [عطو] الشيء: أن چیز را گرفت، - الأمر: به آن کار شتافت، - مهنة: به کاری اشتغال ورزید، الرجل: آن مرد بر سر انگشتان پا ایستاد و دست‌هایش را برای گرفتن چیزی بلند کرد» (بستانی، فؤاد؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۲۳۷)

[3] مراد از «مدنیة» بخش مادی و دنیوی فرهنگ است؛ مانند آبادانی، فناوری‌ها و وسایل رفاه عمومی؛ «المدنیة الجانب المادی من الحضارة كالعمران و وسائل الاتصال و الترفيه، يقابلها الجانب الفكري و الروحي و الخلق من الحضارة: - انبهر بالمدنیة الأوربیة» (سایت المعانی) ([www.almaany.com](http://www.almaany.com))

[4] «القائد - ج فؤاد و فؤد و قاده و جج قادات [قود]: آنکه فرمانده گروهان یا گردان لشکر باشد» (فرهنگ ابجدی؛ ص ۶۷۶)

[5] «الداعی - ج دعاة [دعو]: فاء، آنکه مردم را بدین یا مذهب خود دعوت کند، - ج دواع:» سبب، علت» (فرهنگ ابجدی؛ ص ۳۸۲)

[6] سوره نحل، آیه ۱۲۵.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. کاربرد صنعت برهان و صناعت مغالطه عمومی و فراگیر نیست؛ بلکه بیشتر در علوم نظری و شناخت حقایق هستی است.

2. فایده فراگیری صناعت برهان، بالذات و فایده فراگیری صناعت مغالطه، بالعرض است.

3. کاربرد صناعت های جدل، خطابه و شعر، عمومی است و در بیشتر مصالح دنیوی و اجتماعی مورد استفاده قرار می گیرد.

4. کاربرد و فایده جدل بیشتر در مناظرات بین اندیشمندان مکاتب دینی و سیاسی است.

5. بیشترین کاربرد خطابه و شعر برای رهبران سیاسی، فرماندهان نظامی و اصلاح طلبان اجتماعی است که قصد دارند با تحریک احساسات مخاطبان خود، آنها را به سوی اهداف مورد نظر خود سوق دهند.

6. از بین صناعات خمس، سه صنعت برهان، جدل و خطابه از بقیه مهم تر است و در قرآن کریم نیز استفاده از آنها در دعوت الهی مورد تأکید قرار گرفته است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۱۶

کدام صناعت در علوم نظری، فایده بیشتری دارد؟

الف) شعر

ب) جدل

ج) برهان

د) خطابه

کدام صنعت در شناخت حقایق هستی، فایده بیشتری دارد؟

الف) شعر

ب) جدل

ج) خطابه

د) مغالطه

فایده فراگیری صنعت برهان و صنعت مغالطه، بالعرض می‌باشد.

درست

نادرست

کدام صناعات در مصالح دنیوی و اجتماعی، کاربرد بیشتری دارند؟

الف) شعر - برهان

ب) جدل - مغالطه

ج) خطابه - برهان

د) جدل - خطابه - شعر

کدام صنعت برای پیروان ادیان و فقیهان فایده بیشتری دارد؟

الف) جدل

ب) شعر

ج) خطابه

د) مغالطه

کدام صنعت برای فرماندهان جنگ فایده بیشتری دارد؟

الف) خطابه

ب) برهان

ج) خطابه و برهان

د) مغالطه و شعر

کدام گزینه در مورد فایده صناعت شعر صحیح نمی‌باشد؟

الف) برای همگان سودمند است

ب) احتیاج به آن، بیش از سایر صناعات می‌باشد

ج) در بیشتر مصالح دنیوی و اجتماعی مداخلت دارد

د) برای سیاستمداران و اصلاح‌طلبان فایده زیادی دارد

در آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» به ترتیب، به استفاده از چه صناعت‌هایی اشاره شده است؟

الف) جدل - برهان - خطابه

ب) برهان - خطابه - جدل

ج) برهان - خطابه و شعر - مناظره

د) برهان و مغالطه - موعظه - جدل

## مقدمه:

پیش از این دانستیم که انسان ذاتاً موجودی متفکر است. طبیعی‌ترین عکس‌العمل موجود متفکر در برخورد با جهان اطراف، کنجکاو و طرح سؤال است. طرح سؤال‌های بی‌شمار و تلاش برای یافتن پاسخ مناسب برای انسان جویای حقیقت، جز با رسیدن به یقین پایان نخواهد یافت.

عامل دیگر اهمیت‌کیمیای یقین، میل فطری انسان برای رسیدن به سعادت حقیقی است. انسان برای رسیدن به سعادت حقیقی، هنگامی تمام سرمایه‌های مادی و معنوی خود را به کار می‌گیرد که در مورد تأمین سعادت خویش برای اقدام و انجام دادن عملی، به یقین برسد.

بنابراین، قیاس برهانی به دلیل وجود بدیهیات، پاسخ یقینی به نیاز فطری انسان برای رسیدن به آرامش درونی است.

برهان به صورتی کامل و جامع در «کتاب البرهان»<sup>[1]</sup> «شفی»<sup>[2]</sup> ابن سینا وصف و شرح شده است اما اساس و ماده آن از ارسطوست و ابن سینا از شروح اسکندر افرودیسی<sup>[3]</sup> و یحیی نحوی<sup>[4]</sup> و شروح و تعلیقات فارابی<sup>[5]</sup> بهره‌جسته است. شروح تامس‌طیوس<sup>[6]</sup> و اسکندر افرودیسی و یحیی نحوی و شرحی از یحیی مروزی<sup>[7]</sup> که استاد متی بن یونس<sup>[8]</sup> بوده و شروح متی بن یونس و فارابی و کندی<sup>[9]</sup> پیش از ابن سینا بوده است.



مباحث دروس گذشته در رابطه با ماده قیاس بود که عبارت بود از انواع مقدمات قیاس، بدون در نظر گرفتن نحوه تألیف آنها. قیاس با توجه به گوناگونی مقدمات و نتیجه ای که به دست می دهد و هدفی که از تألیف آن مورد نظر است، به پنج قسم برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم می شود که کاربرد این اقسام پنج گانه را در اصطلاح صناعت<sup>[10]</sup> گویند.

در این درس بیان می شود که دستیابی به علوم کلی و حقیقی (فلسفه، ریاضیات و ...) هیچ گاه بر اساس تقلید یا شبهه و تردید میسر نخواهد بود و تنها در سایه یقین تحقق خواهد یافت. یقین واقعی در مسائل نظری نیز تنها از طریق برهان تحقق می یابد. به عبارت دیگر تنها راه یقینی برای اثبات درستی و بطلان مطالب و مطمئن ترین راه برای تمییز حق از باطل و دستیابی به عقاید و آرای درست، بهره گیری از برهان است.

مهم ترین فایده برهان رسیدن به نتایج یقینی و کشف حقیقت است. انسان ها در سایه استدلال برهانی، علاوه بر تعلیم و ارشاد دیگران، خود نیز می توانند از آن بهره مند شوند.

در مقام تعریف برهان خواهد آمد که برهان، قیاسی مرکب از مقدمات یقینی برای تحصیل نتیجه ای یقینی است. همچنین، صورت برهان به شکل قیاس، و ماده آن یقینی می باشد، و نیز یقین حاصل از برهان غایت آن است. به این ترتیب، در برهان، صورت، ماده و نتیجه همه یقینی اند.

از دانش پژوه انتظار می رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. اهمیت و فایده برهان را شرح دهد؛
2. برهان را تعریف کند؛
3. توضیح دهد برای کسب مهارت منطقی در صناعت برهان چه اموری لازم است؛
4. چرایی لزوم تشکیل برهان از ماده و صورت یقینی را تبیین کند؛
5. بیان کند که چرا استقراء برهانی و تمثیل برهانی نداریم.

- 
- [1] ر.ک: دانش نامه
  - [2] ر.ک: دانش نامه
  - [3] ر.ک: دانش نامه
  - [4] ر.ک: دانش نامه
  - [5] ر.ک: دانش نامه
  - [6] ر.ک: دانش نامه
  - [7] ر.ک: دانش نامه
  - [8] ر.ک: دانش نامه
  - [9] ر.ک: دانش نامه
  - [10] ر.ک: دانش نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. تعریف برهان

برخی برهان را چنین تعریف کرده‌اند که: «البرهان قیاس مؤتلف یقینی». درباره مراد از کلمه «یقینی» اختلاف است که آیا منظور، نتیجه یقینی است یا مقدمات یقینی. به نظر ابن سینا مراد، یقینی بودن مقدمات است نه نتیجه. اگرچه کسی بگوید مراد یقینی بودن نتیجه است، لاجرم می‌بایست مقدمات را هم یقینی بدانند (چراکه نتیجه یقینی، جز از مقدمات یقینی بر نمی‌خیزد). اما در اینجا باید گفت یقینی بودن مقدمات مقصود است، زیرا اگر مراد نتیجه یقینی باشد لازم‌آش این است که کلمه «مؤتلف» در این تعریف زاید باشد. یعنی کافی بود گفته شود: البرهان قیاس یقینی النتيجة. ابن سینا می‌فرماید: آیا تعریف یک شیء به چیزی که خارج از ذاتش می‌باشد اولی است یا تعریف به اوصاف و چیزهایی که متعلق به آن شیء است؟ روشن است که تعریف به امور داخلی، اولی است. از سویی باید دانست که برهان عبارت است از مجموع صغری و کبری، و نتیجه برهان جزء برهان محسوب نمی‌شود، بلکه خارج از برهان است. پس اگر در تعریف برهان، مراد از یقینی، نتیجه برهان باشد، این وصف یقینی در حقیقت وصف به حال متعلق موصوف خواهد بود نه ذات موصوف. بنابراین بهتر است «یقینی» را صفت مقدمات برهان بدانیم که در واقع صفت خود برهان است؛ چراکه حقیقت برهان چیزی جز همان مقدمات نیست.

در عین حال ابن سینا معتقد است که گویا تحریفی در این عبارت واقع شده است؛ در اصل باید گفته شود: البرهان قیاس مؤتلف من یقینیات. یعنی برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف یافته است. البته روشن است که در خود قیاس معنای تألیف هم مندرج است، چراکه قیاس همیشه مؤلف از صغری و کبرای است. پس می‌بایست «مؤتلف» را تمهید برای بعد بگیریم و چنین بگوییم که قیاس نسبت به برهان به منزله جنس است (نه جنس حقیقی) و شامل قیاسات شعری، خطابی، جدلی و مغالطی هم می‌شود و «مؤتلف من یقینیات» به‌منزله برهان است.

در منطق ارسطو می‌خوانیم: «أعنی بالبرهان، القیاس المؤتلف الیقینی و أعنی بالمؤتلف الیقینی الذی نعلمه بما هو موجود لنا»<sup>[11]</sup>

حکیم فارابی در تعریف مطلق برهان چنین می‌فرماید: «فالبرهان علی الإطلاق هو القیاس الیقینی الذی یفید - بذاته لا بالعرض - وجود الشیء و سبب وجوده معا»<sup>[12]</sup>

حکیم بهمنیار بن مرزبان (ره) به اشاره ابن سینا تعریف برهان را به شکل دقیقتری چنین آورده است: «و البرهان... ما یکون مؤلفاً من یقینیات لإنتاج یقینی»<sup>[13]</sup>

میرسید شریف جرجانی در تعریف برهان می‌گوید: «البرهان هو القیاس المؤتلف من الیقینیات»<sup>[14]</sup>

و خواجه طوسی (ره) می‌فرماید: «برهان قیاسی بود مؤلف از یقینیات تا نتیجه یقینی از او لازم آید بالذات و باضطرار»<sup>[15]</sup>

## 2. مقدمات و مواد یقینی در علوم برهانی

یکی از تقسیماتی که در فلسفه برای علم ذکر کرده‌اند تقسیم علم به کلی و جزئی است. مراد از علم کلی، علم تغییرناپذیر است و مقصود از علم جزئی، علم متغیر و زوال‌پذیر می‌باشد.

در قضایایی که مفید علم جزئی هستند و از راه حواس برای ما حاصل می‌شوند یقین هست، اما موقتی است. از این رو گفته‌اند این قضایا به درد علوم نمی‌خورند؛ چراکه در علوم برهانی بحث از حوادث شخصی و جزئی فایده‌ای ندارد و لذا می‌بایست هم مقدمات و هم نتایج برهین علوم برهانی، قضایایی یقینی، دائم، کلی و ثابت باشند.

بر اساس آنچه گذشت تألیف برهان در علوم از قضایایی که غیر ضروری‌اند و یا ضرورت و یقین در آنها موقتی و زوال‌پذیر است مثل ضروری و صفیه (مشروطه عامه) و ضروری و قتییه، ممنوع است، مگر اینکه مقصود و مطلوب در برهان، تحصیل نتیجه یقینی موقتی و زوال‌پذیر باشد<sup>[17]</sup>.

## 3. قضایای بدیهی

قضایای بدیهیه و ضروریه احتیاج به استدلال و کسب و نظر ندارند؛ اما ممکن است قضیه بدیهیه‌ای احتیاج به تنبیه داشته باشد. چرا؟ خواجه در منطق شرح اشارات در پاسخ می‌فرماید: زیرا ممکن است فکرهای نارسایی باشند، مثل

افکار «بُله و صبیان» که برای آن‌ها «الکلّ أعظم من الجزء» مثلاً ضروری نباشد یا در اثر تلقینات و برخورد با عقایدی فاسد این معنی برای آنان ضروری نباشد. پس احتیاج به تنبیه دارد.

گاهی ارشاد جاهل در کار است گاهی تنبیه غافل. (اما) این‌جا مورد ارشاد جاهل نیست؛ یعنی در مورد قضایای بدیهیه و ضروریه، جهلی نیست تا استدلال و نظر، ما را ارشاد کند، اما ممکن است غفلتی از تصور «ثلاث» باشد و در این احتیاج به تنبیه هست؛ یا ممکن است که «الممكن محتاج إلى المؤثر» برای کسی خیلی روشن نباشد. اگر در این‌گونه قضایا نوعی خفا، تاریکی و کم‌رنگی به چشم می‌خورد، به این خاطر نیست که قضایای بدیهیه اولیه، بدیهی نیست؛ بلکه این خفایی که در جزم به نسبت پیدا شده است، به‌خاطر تصور نکردن یا درست تصور نکردن موضوع و محمول و نسبت است. وقتی می‌گوییم: «هذا ممكن و كل ممكن محتاج إلى المؤثر» باید دید این «امكان»ی که محمول در صغری و موضوع در کبری است، یعنی چه؟ ممکن است مقصود از آن امکان ماهوی باشد یا امکان وجودی که همان امکان فقری است که صدر المتألهین فرموده‌اند. امکانی که در ماهیات گفته می‌شود، همان «لا اقتضائی» ماهیت نسبت به وجود و عدم است. ماهیتی که «لیست من حیث هی الا هی لا موجوده و لا معدومه». نه اقتضاء وجود دارد و نه اقتضاء عدم و نه اقتضاء لا وجود دارد و نه اقتضاء لا عدم که هرچیز را با نقیضش می‌توانیم از آن سلب بکنیم و این ارتفاع نقیضین هم نیست<sup>[8]</sup>.

#### 4. ضرورت در صناعت برهان

جمهور منطقیان در صناعت برهان بر آن شدند که مقدمه‌ها و نتیجه‌های آن تنها دارای جهت ضرورت است، ولی گروهی از آنان روا داشتند که علاوه بر ضرورت، امکان اکثری هم بتواند مقدمه‌های قیاس برهانی و نتیجه‌های آن قرار گیرد.

ابن سینا با انتقاد بر این آراء، نخست، نتیجه‌های صناعت برهان را مورد بررسی قرار داده، و آنگاه درباره مقدمه‌های آن گفت‌وگو کرده است، عقیده او درباره نتیجه‌های صناعت برهان چنان است که می‌گوید: نتیجه‌های این صناعت دارای یکی از جهت‌های سه‌گانه زیر است:

1. آنکه نتیجه‌ها در صناعت برهان گاهی دارای جهت ضرورت است، مانند حکم به اینکه شکل مثلث دارای سه زاویه است، و یا به عقیده پیروان حکمت مشاء جسم به بی‌نهایت پذیرای قسمت است.

2. آنکه نتیجه‌ها در صناعت برهان گاهی جهت امکان دارد، مانند آنکه گفته شود: بیمار آن سرطانی علاج پذیرند. پیدا است در این‌گونه قضایا همین که جهت، یعنی امکان جزء محمول قرار داده شود، قضیه ممکنه به قضیه ضروریه برمی‌گردد.

3. آنکه نتیجه‌های صناعت برهان به گونه‌های وجودی مقید باشند، یعنی آنچه در قضیه مطلوب است، وجود حکم یا عدم آن است. مانند حکم به خسوف ماه، و یا حکم به پیوستن‌ها یا جدایی‌های ستارگان نسبت به یکدیگر.

قضایای وجودی هم، خود بر سه گونه است:

1. آنکه وجود حکم، اکثر افراد را شامل شود، مانند وجود ریش برای مردان، که افراد ناچیزی از آن کوسج می‌باشند.

2. آنکه هستی و نیستی حکم نسبت به افراد یک نوع، تقریباً یکسان و برابر باشد، مانند وصف زرینه و مادینه برای جانداران.

3. آنکه هستی حکم برای افراد یک نوع بسیار اندک، و نیستی آن نسبت به همان افراد یک نوع، بسیار باشد، مانند انگشت اضافه برای آدمی.

ابن سینا با بررسی در جهت نتیجه‌های صناعت برهان که دارای احوال سه‌گانه یعنی ضرورت و امکان وجودی است می‌گوید: «آن کسی که صناعت برهان را به کار می‌گیرد با فراهم نمودن برهانی که همه مقدمه‌های آن ضروری است، نتیجه ضروری به دست می‌آورد، و همین که همه مقدمه‌های آن غیر ضروری یا برخی از آن مقدمه‌ها غیر ضروری باشد از جهت آنکه نتیجه صناعت برهان تابع احسن از دو مقدمه است، نتیجه غیر ضروری را تحصیل می‌کند، حتی اگر مبرهن بخواهد نتیجه ممکن اقلی را به دست آورد، با فراهم نمودن مقدمه‌هایی که از لحاظ جهت با نتیجه

برهان هماهنگ و سازگار است می تواند از همان نوع صنعت، برهانی فراهم سازد و با یقین به مقدمه های صنعت برهان که دارای جهت امکان اقلی است به نتیجه ای که دارای همان جهت است یقین نماید.» کوتاه سخن آنکه به عقیده ابن سینا به کار برنده صنعت برهان با فراهم آوردن مقدمه های یقینی (خواه آن مقدمه ها دارای جهت ضرورت یا امکان یا گونه های وجود باشد) می خواهد به نتیجه ای یقینی که ضروری یا غیر ضروری است دست یابد، به هر حال میرهن از مقدمات یقینی به نتیجه یقینی و حکم قطعی خواهد رسید، و رسیدن به چنین نتیجه ای از مقدمات یقینی، ضرورتی انکار ناپذیر است، و این ضرورت با ضرورتی که جهت قضیه است آشکارا تفاوت دارد.

متأخران و شارحان، از این سخن ارسطو که گفته است: «صناعت برهان آنچنان قیاسی است که از فراهم نمودن مقدمه های یقینی می توان به نتیجه یقینی رسید»، به غلط در تفسیر آن گفته اند: مراد از نتیجه یقینی حکمی است که دارای جهت ضرورت است، و به همین سبب این جماعت بر آن شدند که به کار برنده صنعت برهان در تنظیم این صنعت تنها می تواند مقدمه هایی را به کار گیرد که دارای جهت ضرورت است، و گروهی از آنان از آن سوی، که دیدند دانشمندان علم فیزیک و طبیعی با به کار گرفتن صنعت برهان به مقدمه هایی که دارای جهت امکان اکثری است، به نتیجه هایی که همانند آنها در جهت حکم رسیده اند، بر آن شدند، که مقدمه های قیاس برهانی بر دو گونه است:

1. آنکه مقدمه صنعت برهان دارای جهت ضرورت باشد.

2. آنکه مقدمه های برهان دارای جهت امکان اکثری است، در صورتی که به عقیده ابن سینا معنای سخن ارسطو بر خلاف تفسیری است که از هر دو گروه بیان شده است؛ زیرا مقصود ارسطو از این گفته آن است که: مقدمه های یقینی صنعت برهان، دارای هر جهتی که باشد نتیجه آن هم، هماهنگ و متناسب با همان مقدمه ها است. هرگاه همه مقدمه های آن غیر ضروری یا برخی از آن مقدمه ها غیر ضروری باشد، نتیجه آن هم تابع اخس از دو مقدمه است و حصول نتیجه ضروری یا غیر ضروری از مقدمه های یقینی خواه ضروری یا غیر ضروری، ضرورتی امکان ناپذیر است. به همین سبب ابن سینا سخن ارسطو را برخلاف متأخران به دو گونه زیر تفسیر کرده است:

1. یکی آنکه در مقام تفسیر سخن ارسطو بگوییم که: ضرورت در کلام او، جهت همه مقدمه های صنعت برهان و نتیجه های آن نباشد و علت نیامدن جهت امکان و وجودی در عبارت ارسطو آن نیست که اینگونه مقدمه ها صلاحیت ندارند که مقدمه برهان واقع شوند، بلکه میرهن همانگونه که از مقدمه های ضروری در علوم الهی به نتیجه های ضروری می رسد، با به کار گرفتن صنعت برهان با مقدمه های غیر ضروری یعنی ممکن یا گونه های وجودی در علوم طبیعی به نتیجه های غیر ضروری، یقین پیدا خواهد کرد. و از اینکه بگوییم: آنگاه که مقدمه های برهان دارای جهت ضرورت است، نتیجه آن ضرورت است، دلیل بر آن نیست که هرگز مقدمه های برهان غیر از جهت ضرورت دارای جهت دیگری نیست.

2. تفسیر دیگر آنکه بگوییم: مقصود از ضرورت در سخن ارسطو جهت مقدمه های قیاس برهانی نباشد، بلکه مراد از آن یقین به نتیجه و ضرورت، اعتراف به حکم است. خواه این یقین و اعتراف به حکم از مقدمه هایی فراهم شود که دارای جهت ضرورت است یا از مقدمه هایی است که امکان یا گونه های وجودی، جهت آن است. به هر حال یقین به نتیجه معلول یقین به مقدمه هاست، دارای هر جهتی که باشد.

آنگاه ابن سینا لفظ ضروری را در کتاب برهان تفسیر کرده و می گوید: «معنای ضرورت در باب برهان به ضرورت ذاتی اختصاص نداشته، و ضرورت های وصفی را هم شامل است. به عبارت دیگر مقصود از ضرورت در باب برهان مطلقه عرفیه است<sup>[9]</sup>».

5. فرق قیاس برهانی با صناعات چهارگانه دیگر

هر دو مقدمه قیاس برهانی باید یقینی باشد و قیاس برهانی از یک قضیه یقینی و یک قضیه ظنی یا از یک قضیه یقینی و یک قضیه تسلّمیه یا از یک قضیه یقینی و یک قضیه تخیلیه و... تشکیل و ترکیب نمی شود؛ اما در مورد صناعات چهارگانه دیگر که خطابه و جدل و شعر و مغالطه اند، این گونه نیست؛ مثلاً اگر یکی از دو مقدمه جدل، از مسلمات و دیگری از یقینات باشد، جدل می تواند تشکیل شود، زیرا یکی از مقدمه هایش از آن چیزهایی است که باید جدل از آن ترکیب شود؛ یعنی مسلمات و یک مقدمه اش از چیزهایی است که از جدل بالاتر است. اگر بالاتر باشد اشکالی ندارد. همچنین اگر یکی از مقدمه های خطابه از مقبولات و دیگری از یقینات باشد اشکالی ندارد؛ اما دیگر فوق قیاس برهانی، چیزی نیست که بگوییم یک مقدمه اش یقینی و یکی بالاتر از یقین باشد. اگرچه یقین مراتبی دارد، اما هیچیک از مقدمات

صناعات، نباید از مفهومی پایین‌تر برخوردار باشد؛ مثلاً نمی‌شود که مقدمه‌ای از مقدمات جدل، از مسلمات و دیگری از مخیلات باشد، چراکه این قیاس، قیاس شعری می‌شود. برای اینکه نتیجه، تابع احسن مقدمتین است<sup>[10]</sup>.

6. بازگشت استقرای تام به قیاس

مطلب این است که اگر یقینی بودن را وصف برهان بدانیم، در مورد استقرای تام که مفید یقین است چه باید بگوییم؟ به عبارت دیگر وصف یقینی اعم از برهان و قیاس است و شامل استقرای تام نیز می‌شود، بنابراین معرف اعم از معرف خواهد بود!

به‌جاست اشاره کنیم که در کتب منطق در اواخر مبحث قیاس از چیزهایی که شبیه قیاس‌اند مثل قسمت، ضمیمه، رأی، دلیل، علامت، قیاس فراسی، بحث می‌کنند و استقراء و تمثیل را از این قبیل می‌دانند<sup>[11]</sup>.

استقراء این است که ما احکامی را برای جزئیات به دست آوریم و سپس حکم را به کلی سرایت دهیم، بخلاف قیاس که نخست حکم را برای کلی بیان می‌کنیم و سپس آن را به جزئیات منتقل می‌کنیم. مثال ارسطو در باب استقراء این است که اگر ما حیواناتی را که قلیل المراره<sup>[12]</sup> هستند استقصاء کنیم و ببینیم طویل العمر هستند و بعد بگوییم هر حیوان قلیل المراره‌ای طویل العمر است، این حکم، حکم استقرایی است<sup>[13]</sup>.

نکته قابل توجه این است که در استقراء، علت حکم کشف نمی‌شود بلکه حکم کلی صرفاً بر مشاهده جزئیات استوار است و اگر علت حکم کشف گردد، اصطلاحاً به آن «تجربه» می‌گویند و نتیجه حاصل از آن، از مجربات محسوب می‌شود. پس فرق استقراء و تجربه در همین است که در استقراء، علت حکم مکشوف نیست اما در تجربه، علت حکم معلوم است. البته ممکن است در استقراء آنچه مشاهده شده واقعا علت حکم هم باشد، اما مادام که بر مستقری علت آن آشکار نشده و تعمیم حکم مستند به رابطه علت نیست، حکم مذکور حکمی استقرایی است و اگر علت آن کشف شود و بر اساس قاعده علت، حکم به کلیه مصادیق مورد بحث تعمیم داده شود، حکم تجربی خواهد بود.

استقراء را به دو قسم تام و ناقص تقسیم می‌کنند. اگر تمام جزئیات مورد نظر، بررسی شوند، این استقراء تام و مفید یقین خواهد بود و اگر برخی جزئیات مورد مشاهده قرار گیرند، این استقراء ناقص و مفید ظن خواهد بود. قسم دوم فعلاً مورد بحث ما نیست.

بحث بر سر قسم اول یعنی استقرای تام است، که آیا قسیم برهان محسوب می‌شود و در عرض آن قرار می‌گیرد به‌گونه‌ای که باید گفت دو راه برای تحصیل یقین وجود دارد: قیاس برهانی و استقرای تام؟ یا چنین نیست و راه تحصیل یقین منحصر در برهان است و استقرای تام نیز به نوعی از قیاس بازمی‌گردد؟

شیخ الرئیس (ره) در فصل ششم استقراء را از قبیل بدیهیات شمرد:

إذا كان حصل عندنا حكم على كلى أول حصوله: إما بيئاً بنفسه مثل أن «كلّ إنسان حيوان» و «الكلّ أعظم من الجزء»، أو بيئاً باستقراء أو تجربة على الوجوه التي يصدق بها بالاشياء من غير استعانة بقياس. ...

طبق این نظر، جواب سؤال فوق روشن است و آن این است که علم و یقین مکتسب تنها یک راه بیشتر ندارد و آن قیاس برهانی است و حکم و یقین استقرایی گرچه بدیهی ثانوی باشد اصلاً مکتسب نیست و بنابراین قسیم قیاس برهانی محسوب نمی‌شود<sup>[14]</sup>.

[1] منطق ارسطو؛ ج ۲، ص ۳۳۳.

[2] المنطقيات للفارابی؛ ج ۱، ص ۲۷۳.

[3] التحصيل؛ ص ۱۹۲.

[4] التعريفات؛ ص ۱۹.

[5] اساس الاقتباس؛ ص ۳۶۰.

[6] برگرفته از: مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱.

[7] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۰

[8] انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه؛ ج ۱، ص ۶۰۹

[9] ملکشاهی، حسن؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا؛ ج ۲، ص ۵۳۶-۵۳۸

[10] دروس شرح منظومه؛ ج ۱، ص ۶۰۵

[11] البصائر النصیریة؛ ص ۱۲۸-۱۳۸ / منطق ارسطو؛ ج ۱، ص ۳۰۶ / اساس الاقتباس؛ ص ۳۳۰ / التحصیل؛ ص ۱۸۷ .

[12] قلیل المرارة؛ مرارة - زهره، قلیل المرارة: خرد زهره، (ر.ک: اساس الاقتباس؛ ص ۶۱۸ .)

[13] منطق ارسطو؛ ج ۱، ص ۳۰۷ .

[14] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۱۹۲

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## فصل اول: صناعت برهان

فصل اول از فصل های پنج گانه باب صناعات خمس [2]، پیرامون صناعت برهان است. قبلاً [3] با تعریف اجمالی و بیان فایده آن آشنا شدیم. اینک در صدد تفصیل مطلب برهان هستیم .

## اهمیت برهان

برای بیان چیستی، حقیقت و ماهیت «برهان» نیاز به مقدماتی است. می دانیم که علوم و دانش های بشری در تقسیمی دو دسته می شود :

الف) علوم اعتباری: از قبیل قوانین اجتماعی که برای اداره جوامع وضع می شود، قواعد راهنمایی و رانندگی، قواعد دستور زبان هر قومی، قواعد ادبیات عرب و ...

ب) علوم حقیقی: علمی که هدف اصلی در آن، رسیدن به حقایق و واقعیات هستی، به اندازه قدرت و توان انسان است؛ از قبیل فلسفه [4]، کلام [5]، ریاضیات و ... . مثلاً غرض یک فیلسوف شناخت واقعیات و تحصیل یک جهان بینی صحیح و کامل است تا زندگی را برای خود و دیگران معنا و مفهوم بخشد. طریقه و روش برهان، تنها راه منحصر به فردی است که شخصی را به حق و واقع [6] می رساند. راه های دیگر یعنی جدل [7]، خطابه [8]، شعر [9] و مغالطه [10] در این وادی مثمر ثمر نیستند. علت این مطلب آن است که از میان انواع پنج گانه استدلال از حیث ماده [11] (برهان، مغالطه و ...) تنها برهان است که ما را به حق رسانیده و موجب یقین [12] به واقع می گردد. تنها برهان است که هدف اصلی از اقامه آن عبارت است از حق بما هو حق و هیچ هدف دیگری مدنظر نیست. در علوم حقیقی ما به دنبال همین مطلب هستیم و حرف آخر را برهان می زند، و در علوم اعتباری با توجه به معتبر آن، امکان دارد از برهان استفاده شود و امکان دارد از برهان استفاده نشود .

## کاربرد برهان

برهان در دو مورد به کار می رود:

الف) انسان، برای این که خود به واقعیتی دست یابد باید از برهان استفاده کند؛ یعنی خود انسان هنوز در شک و تردید است و نسبت به حقیقتی (مثلاً تجرد نفوس<sup>[13]</sup> ناطقه انسانی) مردّد است، لذا در اطراف آن مطالعه نموده و پس از مدتی تفکر و اندیشه از راه برهان به این نتیجه می رسد که نفس ناطقه و نیروی مدرکه در انسان، یک حقیقت مجرد است. در حقیقت، خویشتن خویش را مخاطب قرار داده، برای خود استدلال می کند تا خود را آرام سازد و عقل را در سایه معرفت حقیقتی از حقایق احیا کند.

ب) حقیقتی برای شخص میرهن روشن شده و او مثلاً یقین دارد به این که: «وجود ذهنی<sup>[14]</sup> داریم»؛ «حقائق مجرد ثابت است<sup>[15]</sup>»؛ «الله تعالی موجود» و...؛ ولی برای افراد جاهلی که طالب حقیقت هستند برهان اقامه می کند تا آن ها را آگاه نموده و به سوی حقّ و واقع راهنمایی کند. نظیر استدلال هایی که فلاسفه، ریاضی دانان، متکلمین و... در کتاب های خویش آورده اند و از راه براهین متعدد مدعی خود را ثابت کرده اند.

## برهان، تنها راه رسیدن به حقّ

از آن جا که تنها راه رسیدن به حقّ و واقع، راه برهان است پس بر جوینده حقیقت است که از هیچ راهی غیر از راه برهان متابعت نکند. اینجا (حقیقت و واقعیت) وادی استفاده از تقلید، حدس، گمان، وهم و خیال نیست، بلکه تنها وادی عقل، استدلال های متقن و مستحکم و خالص عقلی است که باید از برهان تبعیت کند. اگرچه برهان موجب شود که شخص میرهن، منفرد شده و نظریه ای را برگزیند که احدی پیش از او بدان قائل نشده است.

ما باید تابع برهان باشیم و به قول قرآن شریف: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ<sup>[16]</sup>» و از حقّ متابعت کنیم اگرچه قائل نداشته باشد و باز به قول قرآن کریم: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ<sup>[17]</sup>»

آری شخصیت های ممتاز علمی و فلسفی محترم هستند و ارزش کار آنان به جای خود محفوظ است. ولی طالب حقیقت در مقام نیل به حقیقت باید تابع برهان باشد. ارسطوها<sup>[18]</sup>، ابن سیناها<sup>[19]</sup> و ملاصدراها<sup>[20]</sup> بسیار بزرگ هستند ولی حقّ از همه آن ها بزرگتر است و ما باید تابع برهان و حقّ باشیم.

ترجمه<sup>[21]</sup>

فصل اول: صناعت برهان

الفصل الأول

صناعة البرهان

فصل اول

صناعت برهان

اهمیت برهان

أهمية البرهان

إنّ العلوم الحقيقية التي لا يراد بها إلا الحقّ الصراح<sup>[22]</sup> لا سبيل لها إلا سبيل البرهان، لأنّه هو وحده - من بين أنواع القياس الخمسة - يصيب الحقّ ويستلزم اليقين بالواقع.

اهمیت برهان

در علوم حقیقی، که انسان در آنها تنها به دنبال حقیقت محض و بی‌پیرایه است، راهی جز راه برهان وجود ندارد؛ چرا که در میان انواع پنج‌گانه قیاس، تنها برهان است که انسان را به حقیقت می‌رساند و مستلزم یقین به واقع می‌باشد.

و الغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق، سواء كان سعي الإنسان للحق لأجل نفسه ليناجيها به و ليعمر [231] عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعلميه و إرشاده إلى الحق. و لذلك يجب على طالب الحقيقة ألا يتبع إلا البرهان، و إن استلزم قولاً لم يقل به أحد قبلاً.

غرض از برهان، شناسایی حقیقت است، از آن جهت که حقیقت است، خواه هدف انسان از این تلاش آن باشد که خودش به حقیقت دست یابد، و با آن نجوا کند و عقل خود را با آن فروغ بخشد، یا آنکه هدفش آموزش دیگران و هدایت ایشان به سوی حقیقت باشد. از این‌رو، بر طالب حقیقت واجب است که جز از برهان پیروی نکند، اگرچه نتیجه‌ای بدست دهد که تا به حال کسی نگفته است.

---

[1] در تدوین این بخش، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۸۰ - ۲۸۵.

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۳۱

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] بگو: دلایلتان را بیاورید اگر راست می‌گویید. (سوره نمل: ۶۴)

[17] آیا کسی که هدایت بسوی حق می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است. (سوره یونس: ۳۵)

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] در تدوین این بخش، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شبروانی؛ ج ۲،

ص ۱۵۸-۱۶۰.

[22] الصُّرَّاح: خالص از هر چیز؛ الصُّرَّاح مرادف الصُّرَّاح است. فرهنگ ابجدی؛ ص ۵۵۱)

[23] يعمر: آباد می‌کند. «عَمَرَ أَرْضَهُ يَعْمُرُهَا عِمَارَةً: زمینش را به‌خوبی آباد کرد». (مفردات الفاظ قرآن؛ ج ۲، ص ۶۴۸)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•



### بخش صوت

شرح درس [11]

## تعریف برهان

پس از عنایت به این مقدمه و بیان جایگاه، ارزش و اهمیت برهان، وارد تعریف آن شده [2] و در مقام تعریف، همان تعریف مرحوم خواجه طوسی [3] را می‌آوریم:

البرهان: قیاس مؤلف من یقینات ینتج یقینیا بالذات اضطرارا [4].

مرحوم مظفر [5] می‌فرماید: این تعریف، تعریف خوبی است، چون هم سهل و آسان است و هم واضح، روشن و مختصر است.

بر اساس این تعریف، برهان یعنی قیاسی که از مقدمات و مواد یقینی [6] تشکیل شده است، که نتیجه آن یک قضیه یقینی است. آن قیاس، بالذات منتج این نتیجه است که این نتیجه اضطراری است. به عبارت دیگر، برهان، قیاسی است تشکیل شده از یقینات که به صورت حتمی نتیجه یقینی خواهد داد.

## توضیح مصنف درباره تعریف برهان

### *الف) خصوصیات مقدمات برهان*

هر حجت و استدلالی [7] قیاسی [8]، استقرایی [9] و تمثیلی [10] (باید از دو مقدمه فراهم شده باشد) (صغری [11] و کبری [12])، و در قیاس‌های مرکب [13] که در حقیقت دو قیاس است از چهار مقدمه فراهم شده. (مقدمات قیاس بر سه نوع است، یا هر دو یقینی هستند و یا اینکه یکی از آنها یقینی و دیگری غیر یقینی است، و یا هر دو غیر یقینی می‌باشند).

اگر هر دو مقدمه قیاس از یقینات [14] باشند، به این معناست که؛ آن دو مقدمه از قضایایی [15] می‌باشند که پذیرش و قبول آنها لازم است و از یقینات به معنای اخص می‌باشند [16]، که به جهت بدهت آنها مورد قبول جمهور مردم واقع می‌شوند. و اگر هر دو مقدمه قیاس از قضایای یقینی به معنای اخص [17] نباشند به این معناست که؛ یکی از آن دو مقدمه یا هر دو از دیگر انواع هفت‌گانه قضایا (مظنونات [18]، مشهورات [19]، و همیات [20]، مسلمات [21]، مقبولات [22]، مشبهات [23] و مخیلات [24]) (می‌باشند).

قسم دوم و سوم، یعنی آنجایی که یکی از دو مقدمه یا هر دو غیر یقینی باشند، مربوط به صناعات چهارگانه بعدی (جدل، خطابه، شعر و مغالطه) است که در فصول مربوط به آنها خواهد آمد.

قسم اول که مقدمات آن یقینی هستند؛ یا این مقدمات در نفس خود از بدیهیات بوده و جزء بدیهیات [25] شش‌گانه منطقی (اولیات [26]، مشاهدات [27]، تجربیات [28]، متواترات [29]، حدسیات [30] و فطریات [31]) هستند و تصدیق به آنها محتاج به استدلال نیست؛ مانند: «الکل اعظم من الجزء»، «النقیضان لا یجتمعان» [32] و... و یا از مقدمات نظری [33] بوده و محتاج به استدلال هستند، ولی به بدیهیات منتهی شده و از این طریق تصدیق یقینی به آنها پیدا می‌شود. به عبارت دیگر مقدمه یقینی یا باید فی نفسه (یعنی خودش) بدیهی باشد (یعنی یکی از آن بدیهیات شش‌گانه) (و یا اگر نظری است باید به بدیهیات منتهی شود. پس مقدمات یقینی یا بدیهی هستند یا نظری).

زمانی که یقینی بودن یک قضیه را بدون فکر کردن متوجه شویم آن قضیه بدیهی می باشد<sup>[34]</sup>. و اگر به فکر کردن احتیاج داشته باشد به آن قضیه، قضیه نظری می گویند. یعنی ما به آن قضایا یقین داریم و لکن خودشان بدیهی نیستند، و باید منتهی به بدیهیات شوند. در برهان می شود هم از بدیهیات استفاده کرد و هم از قضایایی که منتهی به بدیهیات می شوند، چون یقین به معنای اخص در هر دوی آنها وجود دارد.

### ب) توضیح قید بالذات

هرگاه استدلال از دو مقدمه یقینی تشکیل شده باشد (چه بدیهیات و چه نظریات)، به آن استدلال، برهان می گویند. چنین مقدماتی که از حیث مواد، یقینی هستند اگر از حیث صورت و شکل استدلال هم یقینی باشند و شرایط شکل در آنها رعایت شده باشد (یعنی اولاً باید قیاس باشد نه تمثیل و استقراء و ثانیاً باید شرایط منتج بودن را داشته باشد مانند اینکه اگر شکل اول<sup>[35]</sup> است شرایط شکل اول رعایت شود)، به طور قطع و جزم نتیجه این مقدمات، یک قضیه یقینی خواهد بود. این نتیجه یقینی لازمه ذات قیاس است و محال است که این نتیجه قطعی از آن مقدمات حاصل نشود؛ چون تخلف معلول از علت تامه<sup>[36]</sup>، جزء محالات است. مقدمات یقینی، علت و نتیجه این مقدمات، معلول آن است و هرکجا علت تامه باشد معلول هم خواهد بود.

بنابراین معنای قید بالذات که در تعریف برهان آورده شد این است که: نتیجه یقینی به خاطر ذات قیاس (خود قیاس) است، نه اینکه برای مقدمه ای خارج از قیاس باشد؛ بر خلاف قیاس مساوات<sup>[37]</sup>، چون قیاسی است که مستقیماً از صغری و کبری اولیه، ما را به نتیجه نهایی نمی رساند، بلکه با ضمیمه شدن یک مقدمه خارجی، منتج می باشد.

### ج) ضروری بودن نتیجه برهان

کلمه ضرورت<sup>[38]</sup> در جاهای مختلف، معنای مختلفی دارد. گاهی ضرورت به معنای بداهت می آید، که در مقابل نظری و اکتسابی است. گاهی ضرورت در قضایای موجهه<sup>[39]</sup>، به عنوان جهت قضیه<sup>[40]</sup> به کار می رود، که در مقابل امکان<sup>[41]</sup> و دوام<sup>[42]</sup> و فعلیت<sup>[43]</sup> قرار می گیرد. ولی در باب برهان، ضرورت به این معنا است که وقتی مقدمات را پذیرفتیم و یقین به آنها پیدا کردیم و آنها واجب القبول بودند، نتیجه آن مقدمات هم قطعی بوده و عقلاً واجب القبول خواهد بود و الا تخلف معلول از علت تامه می باشد که محال است. در این صورت فرقی ندارد که آن دو مقدمه از یقینیات بدیهی یا غیر بدیهی (یعنی نظری و اکتسابی) باشند و یا اینکه از قضایای موجهه (ضروریه، دائمه، فعلیه و ممکنه) یا غیر موجهه باشند. با این توضیح معنای «اضطرار» (که نتیجه برهان مضطر الیه و لا بد منه است) روشن می شود.

با توجه به توضیحات بالا، قید بالذات و بالاضطرار که در تعریف برهان آمده است با هم فرق دارند، چون وقتی گفته می شود نتیجه یقینی برای ذات برهان است، یعنی از داخل خود برهان نتیجه یقینی می جوشد و زمانی که گفته می شود نتیجه یقینی برای برهان اضطراری است، یعنی وقتی مقدمات برهان برای ما یقینی بود، حتماً باید نتیجه یقینی به دست آید و الا تخلف معلول از علت تامه می باشد که محال است.

خلاصه این که: برهان قیاسی است که یقینی و واجب القبول است چه از حیث ماده و چه از حیث صورت و نتیجه آن هم یک قضیه یقینی واجب القبول است که همان یقین به معنای اخص (در مقابل یقین به معنای عام<sup>[44]</sup>) می باشد.

بنابراین، برهان باید استدلالی باشد، که به لحاظ صورت (یعنی از لحاظ شکل ظاهری) به شکل قیاس باشد، چون قیاس یقین آور است (نه به شکل تمثیل و استقراء) و از لحاظ ماده (یعنی آن مصالح و موادی که در برهان به کار می رود) از یقینیات باشد، که در چنین صورتی ذاتاً و اضطراراً نتیجه یقینی به دست می آید.

### برهان نوعی قیاس است

در مباحث قبل<sup>[45]</sup> دانستیم که حجت بر سه نوع است:

- [قیاس ۲- استقراء ۳- تمثیل.

حال سؤال این است که استدلال و حجت برهانی، از کدام نوع از انواع سه گانه حجت است؟

از تعریفی که برای برهان آورده‌یم دانسته می‌شود که برهان، نوعی از انواع قیاس است. قیاس انواعی دارد: جدلی، خطابی، مغالطی و... که یک نوع آن، قیاس برهانی است [46]. بنابراین استقراء و تمثیل، برهان نامیده نمی‌شوند و ما تمثیل برهانی یا استقراء برهانی نداریم.

## دلیل برهانی نبودن استقراء و تمثیل

باید دانست که برهان به لحاظ شکل و ساختار ظاهری همان قیاس است، بنابراین به استقراء و تمثیل برهان نمی‌گویند. پس اگر شخصی از مواد یقینی استفاده بکند ولی ساختار چپش مواد یقینی به صورت استقراء و تمثیل باشد برهان شکل نمی‌گیرد.

مشهور می‌گویند: علت برهانی نبودن استقراء و تمثیل این است که این دو استدلال، یقین‌آور نیستند؛ زیرا استقراء تنها در حد ظن و گمان مفید است و تمثیل در حد احتمال، معتبر است؛ در حالی که از مسلمات باب برهان این است که یقین‌آور باشد. پس تمثیل برهانی و استقراء برهانی قابل تحقق نیست.

مصنف به نظر مشهور اشکال می‌کند و می‌فرماید: ما این توجیه را قبول نداریم؛ زیرا معتقدیم که برخی از اقسام استقراء یقین‌آور هستند [47] همانند استقراء تام [48]، استقراء ناقص معلل [49] و... همچنین تمثیل نیز گاهی مفید یقین است، و آن در صورتی است که علت تامه حکم را در مورد اصل بدست آوریم و بعد یقین کنیم که همین علت به تمام و کمال در مورد فرع هم وجود دارد که البته به حکم «العلّة تعمّم» [50] «این حکم را تعمیم می‌دهیم» مانند اینکه اگر علت تامه حرمت (حکم) در شراب انگور (اصل [51])، مست کندگی (جامع [52]) باشد، پس شراب خرما (فرع [53]) چون مست کننده است حرام می‌شود.»

پس چرا نمی‌توان استقراء تام، استقراء ناقص معلل و چنین تمثیلی که در بالا ذکر شد را در ساختار برهان استفاده کرد؟ (یعنی چرا به استقراء و تمثیل، برهان گفته نمی‌شود؟)

مصنف می‌فرماید: سرّ مطلب آن است که، استقراء و تمثیل در مواردی هم که یقین‌آور هستند از این باب است که متکی بر قیاس بوده و به قیاس منطقی برمی‌گردند (هر چند در ظاهر استقراء و تمثیل می‌باشند) و از این طریق یقین‌آور هستند. اما استقراء ناقص که تنها بر مشاهده مبتنی است افاده یقین نمی‌کند. زیرا به قیاس باز نمی‌گردد و بر قیاس تکیه ندارد.

در حقیقت پس از تحصیل علت واقعی، علت به منزله کبرای کلی می‌شود و حکم همه مصادیق را روشن می‌سازد و دیگر استقراء صرف یا تمثیل خالص نیست، پس استقراء و تمثیل اگر صرف باشند، یقین‌آور نیستند و اگر یقین‌آور باشند در حقیقت، استقراء و تمثیل محض نیستند بلکه پشتوانه قیاسی دارند و به اعتماد بر آن یقین‌آور هستند.

پس یقین از طریق قیاس است و فقط استدلال قیاسی، یقین‌آور است و آنچه که افاده یقین می‌کند به لحاظ شکل و ساختار استدلال، فقط قیاس است. تفصیل این مطالب در باب استقراء و تمثیل گفته شد [54].

## جایگاه استقراء و تمثیل

مطالب بالا به این معنا نیست که از شأن استقراء و تمثیل بکاهیم و خود را در علوم و دانش‌ها، بی‌نیاز از آنها بدانیم. بلکه باید گفت علوم طبیعی [55] مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، پزشکی و... با همه تنوعی که دارند مبتنی بر قضایای تجربی هستند، که عقل انسان بدون استقراء و تمثیل به آنها دست نمی‌یابد. استدلال‌هایی که مبتنی بر تجربیات [56] هستند نیز، تنها در صورتی افاده یقین می‌کنند که به قیاس تکیه داشته باشند. پس همه چیز به قیاس منتهی می‌شود.

ترجمه [57]

تعریف برهان

## تعريف البرهان

و قد عرفوه بأنه: «قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا» و هو نعم التعريف سهل واضح مختصر .

## تعريف برهان

برهان را چنین تعريف کرده‌اند: «قياسی است مرکب از مقدمات يقینی، که ذاتا و اضطرارا نتیجه يقینی به دست می‌دهد.» و این تعريفی نیکو، آسان، واضح و کوتاه است.

توضیح مصنف درباره تعريف برهان

## الف) خصوصیات مقدمات برهان

و من الواضح أنّ كل حجة لا بدّ أن تتألف من مقدّماتين، و المقدّمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول، و هي اليقينيّات التي مرّ ذكرها، و قد لا تكونان منها، بل تكون واحدة منهما أو كلتاها من أنواع القضايا الأخرى السبع التي تقدّم شرحها في مقدمه هذا الباب.

روشن است که هر دلیلی از دو مقدمه ترکیب می‌شود؛ و آن دو مقدمه گاهی از قضایایی هستند که پذیرش و قبول آن لازم است؛ و اینها همان يقینیات است که پیش از این درباره آن بحث شد. و گاهی این گونه نیستند، بلکه یکی یا هر دو آنها از دیگر انواع هفت‌گانه قضایا، که شرح آن در مقدمه این باب گذشت، می‌باشند .

ثمّ المقدّمة اليقينية إمّا أن تكون في نفسها بديهية من إحدى البديهيات الست المتقدّمة، و إمّا أن تكون نظرية تنتهي إلى البديهيات .

مقدمه يقینی نیز یا به خودی خود بدهی است و یکی از بدهیات شش‌گانه را تشکیل می‌دهد، و یا یک قضیه نظری است که به بدهیات منتهی می‌شود.

## ب) توضیح قید بالذات

فإذا تألفت الحجة من مقدّماتين يقينيتين سميت «برهانا». و لا بدّ أن ينتجا قضية يقينية لذات القياس المؤلف منهما اضطرارا، عندما يكون تأليف القياس في صورته يقينيا ايضا، كما كان في مادته،

در صورتی که هر دو مقدمه استدلال يقینی باشد، آن را «برهان» گویند. و این دو مقدمه، قهراً و به خاطر ذات قیاسی که از آن دو مقدمه تألیف شده، یک نتیجه يقینی به دست خواهند داد، البته در صورتی که صورت و هیأت قیاس نیز، همانند ماده‌اش، يقینی باشد .

## ج) ضروری بودن نتیجه برهان

فيستحيل حينئذ تخلف النتيجة لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة، فيعلم بها<sup>[58]</sup> اضطرارا لذات المقدّماتين، بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياس صحيح .

با وجود این شرایط، تخلف [انفکاک] نتیجه [از مقدمات] ممتنع است، زیرا تخلف معلول از علت تامه محال می‌باشد. بنابراین، قهراً و به خاطر ذات دو مقدمه همراه با هیأت تألیف آنها به صورت یک قیاس صحیح، علم به نتیجه حاصل می‌گردد .

و هذا معنى أنّ نتيجة البرهان ضرورية. و يعنون بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى «الضرورة» في الموجّهات، على ما سيأتي<sup>[59]</sup> .

و همین است معنای این سخن که «نتیجه برهان ضروری است». مقصود از ضرورت در اینجا، معنای دیگری است غیر از معنای «ضرورت» که در بحث موجّهات مطرح شد، چنان‌که خواهد آمد.

و الخلاصة: أنّ البرهان يقيني واجب القبول مادّة و صورة، و غايته أن ينتج اليقين الواجب القبول، اي: اليقين بالمعنى الأخصّ .

حاصل آنکه: برهان يقيني است و قبول آن، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت، واجب است. و غایتش آن است که يقيني به دست دهد که پذیرش آن لازم است، یعنی يقين به معنای اخصّ .

برهان نوعی قیاس است

البرهان قیاس

ذکرنا فی تعريف البرهان بأنه «قياس»، و عليه فلا يسمّى الاستقراء و لا التمثيل برهانا. و علل بعضهم ذلك بأنّ الاستقراء و التمثيل لا يفيدان اليقين، و يجب في البرهان أن يفيد اليقين.

برهان، قیاس است

در تعريف برهان گفتيم که برهان «قياس» است. و بنا براین، استقراء و تمثيل هيچ کدام برهان ناميده نمی شوند. بعضی علت این امر را آن دانسته اند که استقراء و تمثيل افاده يقين نمی کنند. در حالی که برهان باید افاده يقين کند.

دلیل برهانی نبودن استقرا و تمثيل

و الحقّ أنّ الاستقراء قد يفيد اليقين و كذلك التمثيل على ما تقدّم، و السرّ في ذلك: أنّ الاستقراء المفيد لليقين و كذا التمثيل إنّما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس .

حقیقت آن است که استقراء و تمثيل نیز گاهی افاده يقين می کنند، چنانکه در جای خود بیانش گذشت؛ سر این مطلب آن است که استقراء مفيد يقين و نیز تمثيل، تنها در صورتی افاده يقين می کنند که بر قیاس تکیه داشته باشند.

أما الاستقراء الناقص المبني على المشاهدة فقط فإنه لا يفيد اليقين؛ لأنّه لا يرجع إلى القياس و لا يعتمد عليه. فاتّضح بالأخير أنّ المفيد لليقين هو القياس فقط .

و اما استقراء ناقصی که تنها بر مشاهده مبتنی است، افاده يقين نمی کند؛ زیرا به قیاس باز نمی گردد، و بر پایه آن بنا نشده است. و از اینجا دانسته می شود که تنها قیاس است که افاده يقين می کند.

جایگاه استقرا و تمثيل

و ليس معنى ذلك أن العلوم تستغنى عن الاستقراء أو التمثيل أو التقليل من شأنهما في العلوم، بل العلوم الطبيعية بأنواعها و علم الطب و نحوه كلّها تبتنى على المجربات التي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء و التمثيل، و لكن إنّما تفيد اليقين حيث تعتمد على القياس. فرجع الأمر كلّه إلى القياس .

البته این سخن بدان معنا نیست که در علوم نیازی به استقراء و تمثيل نیست، و نیز نمی خواهیم مقام این دو نوع استدلال را در علوم تنزل دهیم؛ بلکه باید گفت: علوم طبیعی با رشته های گوناگونش و علم پزشکی و مانند آن، همگی بر مجرباتی که عقل آدمی بدون استقراء و تمثيل بدانها دست نمی یابد، مبتنی می باشند؛ اما این استدلال ها تنها در صورتی افاده يقين می کنند که بر قیاس تکیه داشته باشند. و بنا براین، همه چیز سرانجام به قیاس منتهی می شود.

[1] در تدوین این بخش، از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۸۰ - ۲۸۵ .

[2] ر.ک: دانش افزایی، عنوان «تعريف برهان» .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] علاّ مه حلّی، حسن بن یوسف؛ الجوهر النضيد فی شرح منطق التجريد؛ ص ۹۳۰ .

- [5] ر.ک: دانش نامه .
- [6] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «مقدمات و مواد یقینی در علوم برهانی.»
- [7] ر.ک: دانش‌نامه
- [8] ر.ک: دانش‌نامه
- [9] ر.ک: دانش‌نامه
- [10] ر.ک: دانش‌نامه
- [11] ر.ک: دانش‌نامه
- [12] ر.ک: دانش‌نامه
- [13] ر.ک: دانش نامه .
- [14] ر.ک: دانش‌نامه
- [15] ر.ک: دانش‌نامه
- [16] ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۳۳
- [17] ر.ک: دانش‌نامه
- [18] ر.ک: دانش‌نامه
- [19] ر.ک: دانش‌نامه
- [20] ر.ک: دانش‌نامه
- [21] ر.ک: دانش‌نامه
- [22] ر.ک: دانش‌نامه
- [23] ر.ک: دانش‌نامه
- [24] ر.ک: دانش‌نامه
- [25] ر.ک: دانش‌نامه
- [26] ر.ک: دانش‌نامه
- [27] ر.ک: دانش‌نامه
- [28] ر.ک: دانش‌نامه
- [29] ر.ک: دانش‌نامه
- [30] ر.ک: دانش‌نامه
- [31] ر.ک: دانش‌نامه
- [32] ر.ک: دانش‌نامه
- [33] ر.ک: دانش‌نامه
- [34] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «قضایای بدیهی.»
- [35] ر.ک: دانش‌نامه
- [36] ر.ک: دانش‌نامه
- [37] ر.ک: دانش‌نامه
- [38] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «ضرورت در صناعت برهان.»
- [39] ر.ک: دانش‌نامه
- [40] ر.ک: دانش‌نامه
- [41] ر.ک: دانش‌نامه
- [42] ر.ک: دانش‌نامه
- [43] ر.ک: دانش‌نامه
- [44] ر.ک: دانش‌نامه
- [45] دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۶۲
- [46] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «فرق قیاس برهانی با صناعات چهارگانه دیگر.»
- [47] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «بازگشت استقراء تام به قیاس.»
- [48] ر.ک: دانش نامه .
- [49] ر.ک: دانش نامه .

[50] ر.ک: دانش نامه .

[51] ر.ک: دانش نامه

[52] ر.ک: دانش نامه

[53] ر.ک: دانش نامه

[54] درس فی علم المنطق؛ ص ۲۲۳

[55] ر.ک: دانش نامه

[56] ر.ک: دانش نامه

[57] در تدوین این بخش، از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۵۸-۱۶۰ .

[58] مرجع ضمیر: نتیجه

[59] ر.ک: درس فی علم المنطق؛ ص ۲۶۴ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. برهان، استدلالی است که فقط از مقدمه یا مقدمات یقینی تشکیل شود و ضرورتاً نتیجه ای یقینی داشته باشد.

2. وقتی مقدمات یک قیاس (از لحاظ ماده) همگی یقینی باشند، و شکل چینش قیاس (از لحاظ صورت) نیز صحیح و واجد شرایط باشد، چنین قیاسی برهان نامیده می شود، و مفید یقین است.

3. برهان، یقینی است و قبول آن اجتناب ناپذیر است. و هدفش آن است که یقینی به دست دهد که قبول آن واجب است، یعنی یقین به معنای اخص.

4. برهان همواره به صورت قیاس است، نه استقراء و یا تمثیل. استقراء و تمثیل در صورتی یقین آور خواهند بود که مبتنی بر قیاس باشند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۱۷

کدام گزینه درباره برهان صحیح نیست؟

الف) در علوم حقیقی کاربرد دارد

ب) هدف آن، ساکت نمودن خصم است

ج) راه رسیدن به حق، منحصر در برهان است

د) غرض از برهان، رسیدن به حق بما هو حق است

در استدلال برهانی، از کدام دسته از قضایا استفاده می شود؟

الف) مسلمات

ب) مقبولات

ج) یقینیات

د) مضمونات

مراد از ضرورت در جمله «نتیجه یقینی برای برهان ضروری است»، چیست؟

الف) به معنای بداهت است

ب) در مقابل نظری و اکتسابی است

ج) به همان معنای ضرورت در قضایای موجهه است

د) وقتی مقدمات برهان برای ما یقینی بود، حتماً باید نتیجه یقینی به دست آید

به نظر مرحوم مظفر (ره)، استقرا و تمثیل هیچ‌گاه نمی‌توانند مفید یقین باشند.

درست

نادرست

کدام گزینه درباره برهان صحیح نیست؟

الف) برهان همواره به صورت قیاس است

ب) برهان از لحاظ ماده، باید از بدیهیات باشد

ج) برهان، یقینی است و قبول آن اجتناب ناپذیر است

د) قیاسی برهان است که از نظر ماده و صورت استدلال، یقینی باشد

در صناعت برهان کدامیک از صورت‌های استدلال قابل استفاده است؟

الف) فقط قیاس

ب) قیاس - استقراء - تمثیل

ج) قیاس - استقراء تام - تمثیل

د) قیاس یقینی - استقراء - تمثیل یقینی

راه یقینی برای اثبات صحت و بطلان مطالب، بهره‌گیری از کدام مورد است؟

الف) استدلال



ب) برهان

ج) برهان و جدل

د) استدلال و حجت

استقراء و تمثيل، تنها در صورتی يقينی هستند که مبتنی بر قیاس باشند.

درست

نادرست

### مقدمه:

درس گذشته راجع به مباحث مقدماتی صناعت برهان از جمله: تعریف برهان و اهمیت و فواید این صناعت بود. می‌دانیم که در هر برهانی حد وسط علت تصدیق به نتیجه است؛ چراکه در تحلیل قیاس برهانی به سه امر می‌رسیم: حدّ اصغر، حدّ اوسط و حدّ اکبر. از طرفی در نتیجه فقط حدّ اصغر و حدّ اکبر باقی می‌مانند، پس معلوم می‌شود که تنها اوسط است که به وسیله آن نتیجه ثابت می‌شود. حال یا اوسط فقط واسطه در اثبات است و یا علاوه بر این که واسطه در اثبات می‌باشد به عنوان واسطه در ثبوت نیز قلمداد می‌شود. در نتیجه قوام برهان و علت علم به نتیجه، حد وسط است و اگر در موردی اوسط، واسطه در اثبات نتیجه و سبب علم به آن نباشد اصلاً برهانی شکل نگرفته است. بنابراین با توجه به نقش اوسط در علّیتی که در نتیجه ایفا می‌کند (ثبوت و اثبات) می‌توان برهان را به اقسام مختلف تقسیم کرد<sup>[1]</sup>.

در این درس راجع به نقش حد وسط در برهان بحث خواهیم کرد و انواع برهان، یعنی برهان لمّی و برهان اتّی را مورد بررسی قرار خواهیم داد و برای هر یک از این دو نوع برهان مثال‌هایی آورده خواهد شد. آشنایی با این دو نوع از برهان و شناخت مصادیق آن‌ها نقش مهمی در ارائه استدلال‌ات متقن و مصون ماندن از مغالطات دارد؛ چراکه تنها راه حصول یقین در استدلال‌ات و تفکرات منطقی، برهان می‌باشد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. اصطلاح واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات را توضیح دهد؛

2. برهان لمّی را تبیین نماید؛

3. برهان اتّی را تعریف کند.

---

[1] مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۲۰۳

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

### دانش افزایی:

1. برهان کامل.

اگر ما از علم به علت، علم به معلول پیدا بکنیم، می‌شود برهان لمی؛ یعنی اگر حدّ وسط در برهان، علت شیء باشد و از علت شیء با شیء آشنایی پیدا کنیم، این برهان لمی است. برهان «لم»، اوّلق و استوارتر از برهان اتّی است؛ زیرا در برهان اتّی از معلول با «علّة ما» آشنایی پیدا می‌کنیم. چون ممکن است معلول اعم باشد؛ مثلاً حرارت هم از آتش و هم از حرکت و هم از خورشید پیدا می‌شود. بنابراین ما از حرارت، آشنایی با «علّة ما» پیدا می‌کنیم. اگر حرارتی بود، همین اندازه می‌فهمیم که با آتش یا خورشید یا حرکت موجود است، اما با علت معینی آشنایی پیدا نمی‌کنیم. ولی اگر به یک علت علم پیدا کردیم، از علم به علت، می‌توان به معلول معینی علم پیدا کرد؛ مثلاً از علم به آتش علم به حرارت مخصوصه حاصل از آتش، پیدا می‌کنیم. پس برهان «لم» اوّلق است. وجه دیگر این است که علم به علت، علم تام به معلول و علم به معلول، علم ناقص به علت است؛ زیرا علت، آئینه تمام‌نمای معلول است؛ لکن معلول به اندازه گنجایش وجودی خود می‌تواند علت را نشان دهد [1].

2. شرایط علّتی که در برهان لمی حدّ وسط واقع می‌شود

آیا هر علت و علّیتی برای برهان لم کافی است؟ علّتی که در برهان لم حدّ وسط واقع می‌شود شرایطی دارد که شیخ در شفا به دو مورد از آنها اشاره می‌کند. می‌دانیم که علت به معنای عامّ، هم شامل علت تامه می‌شود و هم شامل علت ناقصه؛ یعنی اجزاء علت تامه.

و ما در برهان لم می‌خواهیم از راه علم به علت، علم به معلول پیدا کنیم و در واقع در این برهان یک کبرای مطوی داریم و آن این است که هر جا علت باشد، معلول نیز ضرورتاً خواهد بود.

این معنا فقط در علت تامه صادق و جاری است، نه در علت ناقصه؛ چراکه فقط علت تامه است که وجود معلول را ضروری می‌کند و نه علت ناقصه. پس وقتی حدّ وسط، علت ثبوت نتیجه می‌شود که علّیتش تام باشد.

البته گاهی پاره‌ای از اجزای علت تامه معلوم‌اند و فقط چند یا یک جزء مجهول است و ما نیز به دنبال همان جزء مجهول هستیم و اگر آن جزء معلوم شود، علّیت تام شده، علم به نتیجه و معلول حاصل خواهد شد. مثلاً فرض کنید در آزمایشگاه می‌خواهید دستگاهی را روشن کنید و می‌دانید که برای روشن کردن دستگاه لازم است جریان برق برقرار باشد و سیم‌های مثبت و منفی و کلیدها و قسمت‌های دیگر سالم باشند و از قضا همه سالم‌اند؛ اما در عین حال می‌بینید دستگاه روشن نمی‌شود.

در اینجا جستجو می‌کنید تا جزء اخیر علت تامه را بیابید و مثلاً پس از تفحص متوجه می‌شوید که یکی از پیچ‌های ریز دستگاه را می‌بایست ۱۸۰ درجه در جهت عقربه‌های ساعت بچرخانید و شما چنین نکرده‌اید. پس از چرخاندن پیچ، دستگاه روشن می‌شود.

در اینجا گرچه شما ممکن است مسامحتاً بگویید همین پیچ ریز است که دستگاه را روشن می‌کند، اما در واقع و نفس‌الامر تنها آن جزء نیست که علت روشن شدن دستگاه است؛ بلکه همه اجزای علت یعنی علت تامه است که برای روشن شدن دستگاه سببیت دارد.

در برهان نیز حدّ وسط در صورتی نسبت به نتیجه علّیت دارد که علت تامه باشد، گرچه ممکن است برخی از اجزای علت تامه، معلوم باشند و فقط یک جزء از آن بر ما مجهول باشد که می‌بایست آن را کشف کنیم و در اینجا است که ذکر همان یک جزء در برهان کفایت می‌کند.

بنابراین اگر علّیت حدّ وسط، علّیت ناقصه باشد، یقین به نتیجه حاصل نخواهد شد.

پس شرط نخست علّت در برهان لم این است که علّت تامه باشد.

شرط دوم این است که علّیت حدّ وسط برای نتیجه، معلوم باشد. اگر حدّ وسط در واقع و نفس‌الامر نسبت به نتیجه علّیت داشته باشد، اما ما آن را ندانیم، یقین به نتیجه برای ما حاصل نخواهد شد. چراکه در برهان لم، علم به ذات علّت کافی نیست و ما را به نتیجه نمی‌رساند، بلکه علم به علّیت اوسط نسبت به نتیجه است که ما را به نتیجه می‌رساند [2].

3. علّیت بین شعله و آتش

می‌دانیم که آتش علت شعله و حرکت آن محسوب می‌شود. گاهی همین حرکت شعله موجب آتش گرفتن مثلا کاغذ می‌شود در اینجا می‌گوییم حرکت شعله که خود معلول آتش است، علت پیدایش آتش در کاغذ شده است. این امر محالی نیست و از قبیل علّیت دوری محسوب نمی‌گردد. چراکه اگر کلی طبیعی نار را با کلی طبیعی حرکت شعله بسنجیم، می‌گوییم اولی علت دومی است و لا غیر .

و اما در مثال فوق آن آتشی که علت حرکت شعله است، خودش در عین حال معلول همان حرکت شعله نیست بلکه مثلا آتش (الف) موجب حرکت شعله است و این حرکت شعله موجب پیدایش آتش (ب) است. در اینجا هیچ دور محال و تناقضی در کار نیست و چنین نیست که شیء واحد هم علت و هم معلول امر واحدی باشد بلکه علت، فردی از آتش است و معلول، فرد دیگری.

مطلب دیگر در این مثال‌ها این است که این علّیت‌ها، علّیت اعدادی است. مثلا اگر می‌گوییم شعله و یا حرکت آن، علت پیدایش آتش در کاغذ است، این علّیت اعدادی است و نه ایجاد. مثلا چوب کبریت برای برافروختن اجاق علّیت دارد، اما علّیتش اعدادی است و فقط وسیله‌ای برای رساندن آتش به ماده محترقه است و چنین نیست که ایجاد آتش از ناحیه چوب کبریت باشد<sup>[3]</sup>.

#### 4. جایگاه حد وسط

باید دانست که حد وسط، ستون هر استدلالی است، و این حد وسط است که همانند پل، حد اکبر و حد اصغر را که مانند دو طرف رودخانه از هم جدا هستند، به هم متصل می‌کند. و برای این که بین این دو ارتباط برقرار نماید خودش را فانی در آن دو می‌سازد. همچنین این حد وسط است که باعث به وجود آمدن اشکال مختلف قیاس می‌شود؛ به این معنی که اگر جایگاه حد وسط تغییر نماید باعث به وجود آمدن اشکال اربعه قیاس می‌شود؛ در نتیجه حد وسط نقش اصلی را در تعیین شکل قیاس دارد. همچنین در برهان این حد وسط است که سبب افتراق برهان لمّی از برهان ائی و تقسیم برهان ائی به دلیل و غیر دلیل شده است. بنابراین حد وسط سبب به وجود آمدن این اقسام است به طوری که اگر حد وسط هم واسطه در اثبات و هم واسطه در ثبوت باشد برهان لمّی درست می‌شود، و اگر فقط واسطه در اثبات باشد، برهان ائی به وجود می‌آید<sup>[4]</sup>.

[1] انصاری شیرازی، یحیی؛ درس شرح منظومه؛ ص ۶۲۶

[2] مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۲۱۵

[3] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۲۲۱

[4] برگرفته از: حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۲۲۰ و ۲۲۱

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

## اقسام برهان

به‌طور کلی برهان [2] در یک تقسیم اساسی به دو قسم تقسیم می‌شود. چنان‌که در قواعد عامه قیاس [3] گفته شد [4] حدّ وسط [5] در هر قیاسی عمده و اصل کار است و نقش اصلی را بازی می‌کند؛ [6] زیرا به‌وسیله اوسط میان اصغر [7] و اکبر [8] علاقه و ارتباط ایجاد می‌شود و آن‌دو بر یکدیگر قابل حمل [9] می‌گردند. همین حد اوسط [10] است که ما را به نتیجه می‌رساند و آنچه را که قبل از استدلال [11] به عنوان «مطلوب» [12] «قلمداد می‌شد پس از استدلال به عنوان «نتیجه» [13] می‌رساند. در کلیه استدلال‌های منطقی این اوسط است که واسطه در اثبات اکبر برای اصغر و تصدیق ذهن به ثبوت اکبر برای اصغر است.

در بعضی موارد این تصدیق ظنی است؛ ولی در خصوص برهان، حدّ وسط، واسطه و علت یقین (تصدیقی جزئی) به نتیجه است؛ به دلیل این‌که اگر اوسط، علت یقین مذکور نبود امتیازی نداشت که بدان استدلال شده و واسطه اثبات اکبر برای اصغر شود، پس حدّ وسط، واسطه در تصدیق ذهن است و بر همین اساس آن را «واسطه در اثبات» [14] «گویند.

وقتی همین امر را با خارج و واقع می‌سنجیم از دو حال خارج نیست:

### 1. برهان لمّی

گاهی حدّ وسط همان‌طور که «واسطه در اثبات» و تصدیق ذهن است، «واسطه در ثبوت» [15] «هم هست، یعنی به حسب واقع و نفس الامر [16] و وجود خارجی، اوسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است. در این صورت، به این نوع قیاس، «برهان لمّی» یا «برهان لمّی» [17] «گویند؛ چون با این برهان، لمّیت و علتیت مطلقه (منظور از مطلقه بودن یعنی ثبوتاً و اثباتاً اکبر را برای اصغر محمول قرار می‌دهد) به دست می‌آید. به بیان دیگر، در برهان لمّی، علت واقعی ثبوت اکبر برای اصغر به اثبات می‌رسد. این برهان که در حقیقت، استدلال از علت [18] به معلول می‌باشد کامل‌ترین [19] نوع استدلال است.

در مورد وجه تسمیه برهان لمّی باید گفت که «لم» در اصل «لما» (لام جر، مای استفهامیه) بوده است. چون قاعده آن است که وقتی حرف جر بر سر مای استفهامیه در آید، الف آن حذف می‌شود، مانند «فیم». در منطق و فلسفه نیز «لم» را که لام جر و مای استفهامیه (با حذف الف) است از عربی گرفته‌اند و آن را به صورت اسم منسوب درآورده‌اند [20].

چند مثال:

الف) این آهن حرارتش بالا رفته است؛

و هر آهنی که حرارت آن بالا برود، حجمش بیشتر می‌شود؛

در نتیجه: این آهن حجمش افزوده شده است.

در این مثال حرارت، هم سبب حصول علم به ثبوت محمول برای موضوع شده است، که به آن واسطه در اثبات (واسطه در حصول علم) می‌گویند، و هم سبب خارجی و واقعی انبساط حجم آهن می‌باشد که به آن واسطه در ثبوت (واسطه در عالم واقع) می‌گویند.

بنابر این در این مثال دو مطلب وجود دارد:

1. انبساط حجم آهن (در عالم واقع)

2. علم به این انبساط حجم (در عالم ذهن)

که حد وسط در هر دو این مورد، به عنوان علت تلقی می‌شود.

ب) این چوب در تماس با آتش قرار گرفته؛

هر چوبی که در تماس با آتش قرار بگیرد، آتش می‌گیرد؛

در نتیجه: این چوب آتش گرفته.

در این قیاس مماس بودن و تماس گرفتن با آتش، واسطه در اثبات و ثبوت احراق (آتش گرفتن) برای چوب است.<sup>[21]</sup>

## ۲. برهان ائی

گاهی اوسط، تنها واسطه در اثبات است اما واسطه در ثبوت نیست، که به آن «برهان ان» یا «برهانی ائی»<sup>[22]</sup> می‌گویند؛ یعنی اوسط فقط علت و واسطه علم و تصدیق ذهن به نتیجه است.

انیت مصدر صناعی است که از کلمه «ان» - به معنی تحقق و وجود - ساخته شده است و در اینجا به معنی تحقق و وجود در ذهن است؛ چرا که با برهان ائی، علم به ثبوت اکبر برای اصغر، حاصل و محقق می‌شود و همین حصول علم، یکی از اقسام وجود است.<sup>[23]</sup>

به عنوان مثال می‌توان گفت:

این چوب سوخته است؛

و هرچه بسوزد حرارت دیده است؛

پس این چوب حرارت دیده است.

در این مثال اگرچه سوختن به عنوان علت اثبات حرارت برای این چوب یعنی به عنوان حد وسط است؛ اما در واقع و نفس الامر این حرارت است که علت سوختن چوب می‌باشد. بنابراین سیر قیاس ما به این‌گونه می‌شود که از وجود معلول پی به وجود علت برده‌ایم. پس در این استدلال سوختن چوب واسطه در اثبات می‌باشد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۸۵ - ۲۸۷.

[2] رک: دانش‌نامه

[3] رک: دانش‌نامه

[4] دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۶۹

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک: دانش‌افزایی، عنوان «جایگاه حد وسط»

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش‌نامه

[10] رک: دانش‌نامه

[11] رک: دانش‌نامه

[12] رک: دانش‌نامه

[13] رک: دانش‌نامه

[14] رک: دانش‌نامه

[15] رک: دانش‌نامه

[16] رک: دانش‌نامه

[17] رک: دانش‌نامه

[18] رک: دانش‌افزایی، عنوان «شرایط علتی که در برهان لمی حد وسط واقع می‌شود»

- [19] رک: دانش‌افزایی، عنوان «برهان کامل»  
 [20] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۲؛ ص ۳۷۳، پاورقی  
 [21] رک: دانش‌افزایی، عنوان «علیت بین شعله و آتش»  
 [22] رک: دانش‌نامه  
 [23] ر.ک: حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۲۲۴ و ۲۲۵

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

### ترجمه [1]

اقسام برهان

البرهان لَمّی و اِنّی

إنّ العمدة فی كلّ قیاس هو الحدّ الأوسط فیهِ، لأنّه هو الذي یؤلف العلاقة بین الأكبر و الأصغر، فیوصلنا إلى النتيجة (المطلوب). و فی البرهان خاصّة لابدّ أن یفرض الحدّ الأوسط علّة للیقین بالنتیجة، أي: لليقین بنسبة الأكبر إلى الأصغر، و إلاّ لما كان الاستدلال به أولى من غیره؛ و لذا یسمّی الحدّ الأوسط «واسطة فی الإثبات».

برهان لَمّی و اِنّی

ستون هر قیاسی را حد وسط آن تشکیل می‌دهد؛ چراکه این حد وسط است که میان اکبر و اصغر پیوند داده، ما را به نتیجه (مطلوب) می‌رساند. در خصوص برهان باید فرض کنیم که حدّ وسط علت یقین به نتیجه است، یعنی علت یقین به نسبت میان اکبر و اصغر. اگر چنین نباشد، استدلال به این حد وسط، نسبت به استدلال به غیر آن برتری و رجحانی نخواهد داشت. از این‌روست که حد وسط را «واسطه در اثبات» می‌نامند.

و علیه فالحدّ الأوسط إمّا أن یكون - مع كونه واسطة فی الإثبات - واسطة فی الثبوت أيضا، أي: یكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر، و إمّا أن لا یكون واسطة فی الثبوت .

حال، حدّ وسط یا - علاوه بر آنکه واسطه در اثبات است - واسطه در ثبوت نیز هست؛ یعنی علت ثبوت اکبر برای اصغر می‌باشد، و یا واسطه در ثبوت نیست.

1. برهان لَمّی

فإن كان الأوّل (أی أنّه واسطة فی الإثبات و الثبوت معا) فإنّ البرهان حينئذٍ یسمّی «برهان لَمّ» أو «البرهان اللَمّی»، لأنّه یعطى اللَمّیة [2] فی الوجود و التصدیق معا، فهو معط للَمّیة مطلقا فسمّی به، كقولهم: «هذه الحديدة ارتفعت حرارتها؛ و كلّ حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمدّة؛ فینتج هذه الحديدة متمدّة». فالاستدلال بارتفاع الحرارة على التمدّد استدلال بالعلّة

علی معلول. فکما أعطت الحرارة الحكم بوجود التمديد في الذهن للحديدة كذلك هي معطية في نفس الأمر و الخارج وجود التمديد لها .

اگر حد وسط هم واسطه در ثبوت باشد و هم واسطه در اثبات، برهان مشتمل بر آن، «برهان لم» یا «برهان لمی» خوانده می‌شود؛ زیرا چنین برهانی هم لمیت [یعنی علیت] در وجود را بیان می‌کند و هم لمیت در تصدیق را، یعنی لمیت را به طور مطلق افاده می‌کند؛ و به همین مناسبت به این نام خوانده می‌شود. مانند :

این آهن حرارتش بالا رفته است؛

و هر آهنی که حرارت آن بالا رفته است، حشمش افزوده شده است؛

در نتیجه: این آهن حشمش افزوده شده است .

استدلال به بالا رفتن درجه حرارت بر افزایش حجم، استدلال به علت برای اثبات معلول است؛ زیرا حرارت همان‌گونه که حکم به افزایش حجم را در ذهن پدید می‌آورد، همچنین در خارج و نفس الامر حجم آهن را افزایش می‌دهد .

2. برهان ائی

و إن كان الثاني (أى أنه واسطة في الإثبات فقط و لم يكن واسطة في الثبوت)، فيسمى «برهان إن» أو «البرهان الإثباتي»، لأنه يعطى الإثبات<sup>[3]</sup>. و الإثبات مطلق الوجود<sup>[4]</sup>.

و اگر حدّ وسط تنها واسطه در اثبات بوده و وساطتی در ثبوت نداشته باشد، به آن «برهان ان» یا «برهان ائی» گفته می‌شود؛ چرا که انیت را افاده می‌کند؛ و انیت، مطلق وجود است

---

[1] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۳

[2] للميّة بتشديد الميم: هي العلية مصدر صناعي مأخوذ من كلمة «لم»؛ لميّة به معنای علّیت، مصدر صناعی است که که از کلمه لم اخذ شده است .

[3] الإثبات بتشديد النون: مصدر صناعي كاللمية مأخوذة من كلمة «إن» المشبهة بالفعل التي تدلّ عل الثبوت و الوجود؛ ائیّه مانند لميّة، مصدر صناعی است از کلمه ان - که از حروف مشبّهة بالفعل می‌باشد و دلالت بر ثبوت و وجود می‌کند - گرفته شده است .

[4] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۵۹

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## چکیده:

1. برهان در یک تقسیم بندی به برهان لمی و برهان ائی تقسیم می‌شود.

2. حدّ وسط برهان می‌تواند فقط واسطه در اثبات (علت ثبوت ذهنی اکبر برای اصغر) باشد و یا اینکه علاوه بر آن، واسطه در ثبوت (علت ثبوت خارجی اکبر برای اصغر) نیز باشد.

3. برهان لمی برهانی است که حد وسط در آن هم واسطه در اثبات نتیجه است و هم واسطه در ثبوت.

4. برهان ائی برهانی است که حد وسط در آن تنها واسطه در اثبات نتیجه است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۱۸

کدامیک از موارد زیر، مهم‌ترین نقش را در هر قیاسی بر عهده دارد؟

الف) نتیجه

ب) حد اوسط

ج) حد اصغر

د) حد اکبر

واسطه در اثبات عبارت است از: علت ثبوت ذهنی اکبر برای اصغر.

درست

نادرست

کدام گزینه بیان‌گر برهان لمی می‌باشد؟

الف) پی بردن از علت به معلول

ب) پی بردن از معلول به علت

ج) پی بردن از مصنوع به صانع

د) پی بردن از حد اصغر به حد اکبر

در کدام مورد، استدلال بر اساس برهان لمی شکل گرفته است؟

الف) استنتاج از گرم بودن فلز به انبساط آن

ب) استنتاج از انبساط فلز به حرارت آن

ج) استنتاج از سوختگی چوب بر حرارت دیدن آن

د) استدلال از افزایش حجم آهن، بر بالا رفتن درجه حرارت آن

استدلال «هرگاه زمین بین ماه و خورشید فاصله شود، نور ماه گرفته می‌شود؛ لیکن زمین بین ماه و خورشید فاصله شده

است؛ بنابراین نور ماه گرفته شده است» چه استدلالی است؟

الف) استقرای تام

ب) برهان لمی

ج) برهان اتئی

د) تمثیل منصوص العلة

در چه استدلالی حد اوسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر است؟

الف) قیاس

ب) برهان لمی

ج) برهان اتئی

د) مطلق برهان

در برهان اتئی، حد وسط همان‌طور که واسطه در اثبات است، واسطه در ثبوت هم هست.

درست

نادرست

استدلال «این چوب سوخته است؛ و هرچه بسوزد حرارت دیده است؛ پس این چوب حرارت دیده است» چه استدلالی است؟



الف) تمثیل یقینی

ب) برهان لمی

ج) برهان ان

د) استقرای تام

## مقدمه:

پس از درس اول که مباحث مقدماتی صناعت برهان [1] مطرح شد، در درس گذشته راجع به اقسام برهان، که برهان لمی [2] و ائی بود صحبت شد و به تعریف هریک پرداختیم. در تعریف برهان ائی گفته شد که حد وسط معلول ثبوت اکبر در اصغر است و ذهن از معلول به علت منتقل می‌شود.

در این درس اقسام برهان ائی را مورد بررسی قرار خواهیم داد و گفته خواهد شد که برهان ائی خود به دو قسم تقسیم می‌شود؛ برهان ائی مطلق و دلیل که به تبیین هریک پرداخته خواهد شد.

شایان توجه است که دلیل در صورتی مفید نتیجه یقینی است که معلول دارای علت انحصاری باشد. چنانچه معلول دارای علت‌های بدیل و متعددی باشد نمی‌توان از وجود معلول، وجود علت معینی را کشف کرد؛ بلکه کشف علتی غیر مشخص حاصل خواهد شد؛ ولی در برهان ائی مطلق به‌خلاف دلیل می‌توان وجود علت معین را کشف کرد. علامه طباطبایی (ره) [3] (در این مورد می‌فرماید: دلیل) که در آن از معلول پی به علت برده می‌شود (یقین‌آور نیست ولی برهان آن مطلق که در آن از لازمی به لازم دیگر پی‌می‌بریم مفید یقین می‌باشد).

در هر حال، در بین براهین، برهان لم و آن مطلق، مفید یقین‌اند ولی دلیل مفید یقین نیست.

یکی از وجوه اهمیت برهان ائی این است که در علوم تجربی از این قسم استفاده زیادی می‌شود؛ چراکه رسیدن به برهان لمی در تجربیات [4] کاربرد چندانی ندارد؛ بلکه معمولاً از روی اثر و معلول در پی کشف موثر و علت هستیم. لذا این قسم از برهان بسیار متداول بوده و حل بسیاری از مشکلات و مسائل علمی از این طریق امکان‌پذیر می‌گردد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس بتواند:

1. اقسام برهان ائی را تبیین نموده و مصادیق آن را تشخیص دهد؛

2. فرایند کشف مجهول در هریک از اقسام برهان ائی را توضیح دهد.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. فرض تضایف بین اوسط و اکبر

یکی از فرض‌هایی که شیخ<sup>[1]</sup> (ره) در کتاب برهان شفا مطرح می‌کند این است که اوسط و اکبر، متضایف<sup>[2]</sup> باشند و ما از طریق علم به یکی، به دیگری نیز علم پیدا کنیم. در اینجا علت و معلولی در میان نیست، ولی از آنجا که متضایفان با یکدیگر همدوشی دارند به گونه‌ای که اگر یکی موجود باشد، دیگری نیز موجود است، می‌توان از وجود یکی به وجود دیگری پی برد؛ مانند: این شخص پدر است. هر پدري فرزند دارد، پس این شخص فرزند دارد. و این از قبیل برهان آن است.

نکته قابل توجه در اینجا این است که باید دید اصلاً این قسم را می‌توان برهان به حساب آورد؟ ممکن است کسی بگوید: متضایفان چه در وجود و چه در علم متكافان هستند و بنابراین علم به متضایفان باهم حاصل می‌شود و معنا ندارد که علم به یک طرف اضافه حاصل شده باشد و هنوز طرف دیگر مجهول باشد؛ یعنی مثلاً ممکن است بدانیم حسن برادر حسین است ولی در برادری حسین نسبت به حسن شک داشته باشیم. بنابراین علم به یک طرف اضافه با علم به طرف دیگر مقارن و همراه است و چنین نیست که یکی از دیگری کسب شود و متأخر از آن باشد<sup>[3]</sup>.

## 2. شناخت خدا با خدا

در مسایل عقیدتی و خداشناسی دو روش از استدلال وجود دارد :

1. از راه شناخت علت، به شناخت معالیل برسیم یعنی ابتدا خدا را شناخته و در سایه نور حقّ اشیاء دیگر را بشناسیم که این مخصوص اولیاء الهی و معصومین علیهم السلام است.

2. از راه شناخت معلول و اثر به علت و مؤثر واقعی برسیم که برای نوع انسان‌ها در اعتقادات همین راه قابل ادراک است و از آثار به وجود مؤثر استدلال می‌کنند و از راه حدوث عالم به وجود محدث و از راه نظم به وجود ناظم و... استدلال می‌کنند و سخنان دانشمندان خداشناس در این باب فراوان است .

بهترین راه خداشناسی، شناخت خدا با خود اوست؛ نه با دیگری. نخست باید خدا را شناخت که اصل همه چیز است؛ سپس اشیای دیگر را با او شناخت. «به توصیف الصفات لا بها یوصف، و به تعرف المعارف لا بها یعرف<sup>[4]</sup>...».

این راه شناخت خدا، سیر در حقیقت هستی یا به تعبیر امامان معصوم (ع) شناخت خدا، با خود خدا یا پی بردن به مقصود از راه مقصد است؛ «یا من دلّ بذاته علی ذاته».

انسان سالک، بدون وساطت علم حصولی یا حضوری غیر خدا، برای شناخت خدای سبحان، ابتدا به سراغ خود او می‌رود و با شناخت خدا به او پی می‌برد و سالک دقیق، قبل از آن‌که بخواهد نشان خدا را از بیگانه بیابد خود او را بدون اتحاد، حلول، امتزاج، اختلاط و التقاط یافته است، چون او را هرگز غیبی نیست تا لازم باشد به کمک غیر به جستجویش پردازیم.

این راه شناخت که بسیار عمیق و دقیق است راهی رفتنی و طی شدنی است، و هیچ چیز جز گناه و غفلت، انسان را از آن محروم نمی‌کند. این راه دارای امتیازاتی است که موجب شده بهترین راه شناخت خدا شمرده شود بلکه راه شناخت منحصر در این سیر باشد؛ «لا تُدرک معرفه الله إلا بالله» برخی از این امتیازات عبارتند از:

1. وحدت راه و هدف؛ ۲. کوتاهترین راه. راهی که عین هدف باشد نزدیکترین مسیر برای شناخت خدای سبحان است.

3. نزدیکی هدف. ۴. عمیق و امن؛ این راه امن‌ترین و عمیق‌ترین راه معرفت خداست؛ چون سالک هم از شائبه شرک و ریا مصون است و هم از تهدید آسیب و تحدید واسطه در امان است؛ زیرا نه از وساطت علم حصولی خبری است و نه از وساطت نفس سالک اثری.

در روایات و ادعیه امامان معصوم (ع) کلمات فراوانی در تبیین راه سوم وجود دارد که به نقل یک روایت بسنده می‌شود:

حضرت امام صادق (ع) در بیان استدلالی عمیق ضمن ناکار آمد خواندن راه‌های متعارف شناخت برای معرفت توحید، مانند راه علت و معلول، اسم و وصف، و شناخت با مفهوم، صورت و مثال، پس از استدلالی حکیمانه بر چگونگی بطلان راه‌های پنج‌گانه برای شناخت خدا، با دو جمله مثبت و منفی که مکمل یکدیگرند و با تکرار «إئما» که مفید حصر

است، چنین می‌فرماید: «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهٖ لَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ»؛ خدا را تنها کسی شناخت که با خدا شناخت، و هر کس او را به وسیله او نشناسد هرگز او را شناخته است، بلکه غیر او را شناخته است.

برخلاف تصوّر کسانی که راه شناخت را منحصر در شناخت از سافل (مخلوق) می‌دانند، حضرت امام صادق (ع) تنها راه شناخت توحید را از عالی (خدا) می‌داند.

البته باید توجه داشت که راه سوم با داشتن امتیازات بزرگی که گفته شد، باز طی آن بسی مشکل است؛ زیرا در این سیر معرفتی نه از وساطت مفهوم و قیاس منطقی خبری است و نه از وساطت نفس سالک، بلکه سفر بالله فی الله است<sup>[5]</sup>.

### 3. علم به صانع از راه مصنوع

اگر ثبوت معمولی برای موضوعی دارای علت باشد، علم به آن جز از راه علم به علت ممکن نیست و علم از راه معلول، مفید یقین نیست.

مستشکلی در اینجا معارضه به نقض می‌کند و می‌گوید: ما در مواردی بالوجدان از راه علم به معلول، علم یقینی به علت پیدا می‌کنیم و این علم هرگز قابل زوال هم نیست؛ مثلاً مصنوعی را می‌بینیم و از راه مصنوع علم به صانع آن پیدا می‌کنیم، کما اینکه در باب اثبات واجب هم از راه مخلوق و علم به آیات الهی، پی به خالق می‌بریم و این علم هم، علمی است یقینی و غیر قابل زوال. شما این مطلب را چگونه توجیه می‌کنید؟

در پاسخ باید گفت: اگر صغرای استدلال قضیه‌ای کلی باشد مثل اینکه بگوییم: هر جسمی مؤلف از ماده و صورت است و هر مؤلفی مؤلفی دارد، پس هر جسمی دارای مؤلف است، در اینجا باید به تحلیل قیاس بنشینیم.

اگر دقت کنیم می‌بینیم محمول در کبری «له مؤلف» است و نه خود «مؤلف»، چون اصلاً حمل «مؤلف» بر «مؤلف» غلط و ناممکن است. پس نمی‌توانیم بگوییم علت، حد اکبر است و معلول، حد اوسط؛ و از راه معلول بر علت استدلال کرده‌ایم. بلکه به عکس باید بگوییم علت اینکه وصف «مؤلف و علت‌دار» را به جسم نسبت می‌دهیم، مؤلف و معلول بودن آن است. پس مؤلفیت جسم، علت است و اتصاف به مؤلف داشتن، معلول آن است و بنابراین، برهان مذکور برهانی است لمّی که در آن از علت بر معلول استدلال شده است<sup>[6]</sup>.

بنابراین اوسط و اکبر هر یک دارای دو حیث‌اند: یکی حیث وجود فی‌نفسه (کون تام) و یکی وجودشان در چیز دیگر (کون ناقص<sup>[7]</sup>).

پس وجود الأكبر چیزی است و وجود الأكبر فی الأصغر چیز دیگر است و در برهان لمّ کافی است که حد وسط، علت وجود الأكبر فی الأصغر باشد.

علامه طوسی (ره) در توضیح این مطلب می‌فرماید:

وجود مطلق اکبر غیر از وجود اکبر در اصغر است و آنچه در برهان لمّی به آن حکم می‌شود وجود اکبر در اصغر است، و علت بودن برای کون ناقص اکبر غیر از علت بودن برای کون تام آن است. اهل ظاهر منطقی از این فرق غفلت کرده‌اند و شیخ<sup>[8]</sup> این مطلب را توضیح داده است، و چیزی که باید افزود این است که اوسط ممکن است با وجود این که علت وجود اکبر در اصغر است در واقع و نفس الامر معلول اکبر باشد<sup>[9]</sup>. ...

با این بیان روشن می‌شود که آنچه مخصوص برهان لمّی است، همان علیت ثبوت کون ناقص اکبر برای اصغر می‌باشد؛ خواه نسبت به کون تام اکبر، علیت داشته یا نداشته باشد<sup>[10]</sup>.

برخی از بزرگان<sup>[11]</sup> فرموده‌اند برهان لمّی در فلسفه راه ندارد و براهین اثبات خدا مثل برهان وجوب و امکان، علت و معلول و ... همگی براهین انی هستند؛ اما با توجه به آنچه شیخ الرئیس و خواجه طوسی رحمهما الله آورده‌اند، می‌توان این‌گونه براهین را لمّی دانست<sup>[12]</sup>.

- [1] ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ برهان شفا؛ مقاله اول، فصل هفتم
- [2] متضایقان دو امر وجودی هستند که با هم تصور می‌شوند، و اجتماعشان در موضوع واحد از یک جهت ناممکن است، اما ارتفاع آنها جایز است. (شیروانی، علی؛ تحریر منطق؛ ص ۶۲)
- [3] مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۲۰۴
- [4] جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر انسان به انسان؛ ص ۷۹ (با تصرف و تلخیص)
- [5] جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن؛ ص ۱۸۲ - ۱۹۶ (با تصرف و تلخیص)
- [6] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۲۴۱
- [7] همان؛ ج ۱، ص ۲۱۸
- [8] شیخ الرئیس ابن سینا (ره)
- [9] نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ ج ۱، ص ۳۰۸
- [10] جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۳، ص ۴۶۶
- [11] علامه سید محمد حسین طباطبایی (ره)
- [12] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۲۴۹

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## ۴. اقسام برهان ائی

برهان ائی [12] - که در آن حد وسط فقط واسطه در اثبات نتیجه است - به دو قسم تقسیم می‌شود [13] :

### قسم اول

گاهی اوسط [4] در برهان ائی، به حسب مقام اثبات [5] و تصدیق [6]، علت اثبات [7] اکبر [8] برای اصغر [9] است، ولی بر حسب مقام ثبوت [10]، مطلب بالعکس است، یعنی این اکبر است که علت ثبوت اوسط می‌باشد. چنین استدلالی را استدلال از معلول [11] به علت [12] می‌گویند، یعنی ما از راه علم به معلول، علم به علت پیدا کرده و وجود علت را کشف می‌کنیم [13]. مثال [14] :

این آهن حجمش افزایش یافته است؛

و هر آهنی که حجمش افزایش یافته است، درجه حرارتش بالا رفته است؛

در نتیجه: این آهن، درجه حرارتش بالا رفته است .

در این مثال اوسط انبساط است و ما از راه انبساط بر ارتفاع درجه حرارت جسم استدلال کرده‌ایم و در حقیقت از راه آثار به وجود مؤثر پی برده‌ایم؛ بنابراین، در مقام تصدیق و علم، ابتدا علم به معلول و به واسطه آن علم به علت پیدا کرده‌ایم؛ ولی در مقام ثبوت و وجود خارجی مطلب به عکس است، یعنی این ارتفاع درجه حرارت است که سبب تمدد و علت انبساط گردیده است.

به این قسم از برهان ائی «دلیل» گفته می‌شود.

#### قسم دوم

گاه اوسط در برهان ائی، به حسب مقام تصدیق و علم، واسطه در اثبات اکبر للافغر است ولی به حسب مقام ثبوت و واقع نه اوسط علت ثبوت خارجی اکبر است و نه اکبر علت ثبوت اوسط است، بلکه هر دو معلول یک علت مشترک هستند و با یکدیگر تلازم [15] وجودی دارند. در چنین مواردی هم از راه علم به وجود یکی از دو معلول، علم به وجود دیگری پیدا می‌شود مثال:

هر زمان خورشید طلوع کند روز پدیدار می‌گردد؛

و هر زمان روز پدیدار گردد عالم روشن می‌شود.

در نتیجه هر زمان خورشید طلوع کند عالم روشن می‌شود.

در این مثال اوسط (وجود روز، پدیدار شدن روز) واسطه در اثبات تالی [16] یعنی (روشنایی عالم) برای مقدم [17] طلوع خورشید) شده و ما از راه علم به وجود روز علم به روشنایی عالم پیدا کرده‌ایم ولی نه وجود روز، علت ثبوت و وجود خارجی روشنایی عالم است و نه روشنایی عالم، علت واقعی وجود روز است، بلکه هر دو معلول علت مشترکی به نام طلوع خورشید هستند که وقتی خورشید طلوع کرد حرارت، روشنایی، روز و... موجود می‌شوند.

در چنین مواردی هیچ‌کدام از متلازمین ذاتا اولویت ندارند که واسطه در اثبات باشند؛ بلکه ملاک، سبق علم است، یعنی به هرکدام از آن دو که زودتر از دیگری علم پیدا کردیم، علم به همان واسطه در تصدیق و علم به دیگری می‌شود و در مقام استدلال اوسط واقع می‌شود.

تجزیه و تحلیل مطلب این است که: ما از علم به احد المتلازمین (وجود روز) علم به وجود علت آن (طلوع خورشید) پیدا می‌کنیم؛ زیرا وجود معلول بدون علت تامه [18] از محالات است، و محال است که ممکن [19] و حادث [20] بدون علت پیدا شود. این مطلب از بدیهیات اولیه [21] است و قابل انکار نیست [22]. وقتی علم به علت پیدا کردیم، در قدم بعدی از علم به علت (طلوع خورشید) علم به معلول دیگر هم (روشنایی عالم) پیدا می‌کنیم و یقین می‌کنیم که آن نیز موجود است؛ چرا که، تخلف معلول از علت تامه نیز از محالات است. یعنی ممکن نیست که علت تامه باشد اما معلول نباشد، همان‌طور که ممکن نبود که معلول باشد ولی علت نباشد. پس در حقیقت ما با یک واسطه از راه احد المتلازمین علم به ملازم دیگر پیدا کردیم، که آن هم عبارت است از علم به وجود علت؛ به این صورت که: از علم به وجود روز، علم به طلوع خورشید، و از آن علم به روشنایی پیدا کردیم.

#### Fm2

قسم اول از دو قسم برهان ائی نام خاصی داشت که عبارت بود از دلیل. ولی قسم دوم از دو قسم آن که از احد المتلازمین به دیگری منتقل شدیم نام خاصی ندارد [23].

مرحوم مظفر [24] ره (می‌فرمایند: بهتر این است که ما این قسم را همانند مشهور، قسم دوم از دو قسم برهان ائی قلمداد کنیم نه یک قسم سوم که قسیم آن دو باشد؛ چرا که این نوع از برهان، در حقیقت از دو برهان تشکیل شده که یکی ائی است و دیگری لمی؛ و اینکه ایشان این استدلال را از اقسام برهان ائی قلمداد کرده اند به دلیل همان مراعات جانب استدلال اولی است که در آن از معلول به علت مشترک رسیده‌ایم و استدلال تبعی است. پس به این جهت آن را ائی می‌نامیم. ولی در هر حال مطلب سهل و آسان است و قسم سوم به حساب بیآوریم یا قسم دوم از دو قسم برهان ائی، فرقی به حال ما ندارد و ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۸۷ - ۲۹۱ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌افزایی عنوان، «فرض تضایف بین اوسط و اکبر»

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «شناخت خدا با خدا»

[14] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «علم به صانع از راه مصنوع»

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] ر.ک: دانش‌نامه

[22] مظفر، محمد رضا؛ المنطق؛ ص ۳۶۵

[23] به نظر می‌رسد اولین بار اسم برهان انّ مطلق برای این قسم، توسط شیخ الرئیس ابن سینا (ره) ابداع شده است. (ر.ک: ابن

سینا، حسین ابن عبدالله؛ شفاء؛ فن پنجم، مقاله اول، فصل هفتم)

[24] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[پخش صوت](#)

ترجمه<sup>[1]</sup>

اقسام برهان انّی

أقسام البرهان الإتی

و البرهان الإتي على قسمين:

اقسام برهان اتي

برهان اتي بر دو قسم است :

قسم اول

1. أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر، لا علة، عكس «برهان لم»، كما لو قيل في المثال المتقدم: «هذه الحديدية متمددة، و كل حديدية متمددة مرتفعة درجة حرارتها.»

1. برهانی که در آن حدّ وسط در وجودش در اصغر، معلول اکبر می‌باشد نه علت آن، درست به عکس برهان لم. مانند آنکه در مثال قبلی گفته شود :

این آهن حجمش افزایش یافته است .

و هرآهنی که حجمش افزایش یافته است، درجه حرارتش بالا رفته است .

در نتیجه: این آهن، درجه حرارتش بالا رفته است .

فالاستدلال بالتمدّد على ارتفاع درجة الحرارة استدلال بالمعلول على العلة فيقال فيه: أنّه يستكشف بطريق الإتي من وجود المعلول على وجود العلة، فيكون العلم بوجود المعلول سبباً للعلم بوجود العلة. فلذلك يكون المعلول واسطة في الاثبات، أي: علة للعلم بالعلة، و إن كان معلولاً لها في الخارج. و يسمّى هذا القسم من البرهان الإتي «الدليل.»

استدلال به افزایش حجم بر بالا رفتن درجه حرارت، استدلال به معلول برای اثبات علت است. در چنین مواردی گفته می‌شود: به طریق «ان» از وجود معلول، وجود علت دانسته می‌شود. بنابراین، علم به وجود معلول، سبب علم به وجود علت می‌باشد. و لذا معلول، واسطه در اثبات، یعنی علت علم به علت است؛ اگر چه در خارج معلول آن به‌شمار می‌رود. این قسم از برهان اتي را «دلیل» می‌نامند.

قسم دوم

2. أن يكون الأوسط و الأكبر معا معلولين لعلّة واحدة، فيستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فكلّ منهما إذا سبق العلم به يكون العلم به علة للعلم بالآخر، و لكن لا لأجل أنّ أحدهما علة للآخر، بل لكونهما متلازمين في الوجود لا اشتراكهما في علة واحدة إذا وجدت لا بدّ أن يوجد معا .

۲. برهانی که در آن حدّ وسط و اکبر هر دو معلول یک علت بوده، از وجود یکی وجود دیگری دانسته می‌شود. در چنین مواردی، هرگاه یکی از دو معلول ابتدا دانسته شود علم به آن، علت علم به دیگری خواهد بود؛ اما نه از آن رو که یکی علت دیگری است؛ بلکه از این رو که هر دو در وجود ملازم با یکدیگرند؛ چرا که علت هر دو، یکی است؛ و هرگاه آن علت وجود یابد، هر دو معلول با هم وجود خواهند یافت .

فإذا علم بوجود أحدهما يعلم منه وجود علته لاستحالة وجود المعلول بلا علة، و إذا علم بوجود العلة علم منها وجود المعلول الآخر لاستحالة تخلف المعلول عن العلة. فيكون العلم - على هذا - بأحد المعلولين مستلزماً للعلم بالآخر بواسطة .

بنابراین، هرگاه وجود یکی از آن دو معلول دانسته شود، از وجود آن به وجود علتش پی می‌بریم؛ چرا که وجود معلول جدا از وجود علت محال است. و هرگاه وجود علت دانسته شود، از وجود آن به وجود معلول دیگر پی خواهیم برد؛ زیرا انفکاک معلول از علت ممتنع است. بنابراین، علم به یک معلول، با یک واسطه، مستلزم علم به معلول دیگر است .

و في الحقيقة: أنّ هذا القسم فيه استكشافان و استدلالان: استدلال بالمعلول على العلة المشتركة، ثم استدلال بالعلة المشتركة على المعلول الآخر، كما تقدّم، ففيه خاصّة البرهان الإتي في الاستدلال الأوّل و خاصّة البرهان اللّمي في الاستدلال الثّاني.

فلذا جعلوه واسطه بينهما لجمعه بين الطريقتين. و الأحسن جعله قسما ثانيا للإني - كما صنع كثير من المنطقيين - رعاية للاستدلال الأوّل فيه. و الأمر سهل.

در واقع در این قسم از برهان، دو استدلال و انتقال وجود دارد: یکی استدلال به معلول بر علت مشترک، و دیگری استدلال به علت مشترک بر معلول دیگر، که توضیح آن گذشت. بنابراین، در این برهان هم ویژگی برهان انی [انتقال از معلول به علت] در استدلال اول وجود دارد و هم ویژگی برهان لمی [انتقال از علت به معلول] در استدلال دوم وجود دارد. از اینرو آنرا واسطه میان این دو برهان قرار داده‌اند؛ چراکه هر دو راه را در خود جمع کرده است. اما بهتر آن است که این برهان را، مانند بسیاری از منطق دانان، قسم دوم انی قرار دهیم، و استدلال نخست را در آن رعایت کنیم. و البته این [نزاع در نامگذاری است و این] یک امر سهل و آسانی است.

[1] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شبروانی؛ ج ۲، ص ۳۲۰ - ۳۲۲

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

### چکیده:

1. برهان انی به دو قسم تقسیم می شود.

2. قسم اول برهان انی دلیل نام دارد که در آن حد وسط در عالم واقع معلول اکبر است.

3. قسم دوم برهان انی، برهانی است که حد وسط و اکبر هر دو معلول علت سومی هستند؛ و لذا از وجود یکی، وجود دیگری دانسته می شود.

4. قسم دوم برهان انی در حقیقت دو استدلال است که در یکی ویژگی های برهان انی و در دیگری ویژگی های برهان لمی یافت می شود.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۱۹

در کدام گزینه، فرایند یک برهان انی بیان شده است؟

الف) پی بردن از علت به معلول

ب) پی بردن از معلول به علت

ج) پی بردن از جزئی به کلی

د) پی بردن از جزئی به جزئی دیگر

حد اوسط در برهان انی چه نقشی دارد؟

الف) واسطه در ثبوت است

ب) واسطه در اثبات است

ج) واسطه در اثبات و ثبوت است

د) علت ثبوت خارجی اکبر است

همواره در برهان انی، اکبر علت ثبوت اوسط می باشد.



درست

نادرست

اگر با توجه به تب و سردرد، نوع بیماری یک فرد را تشخیص دهیم، چه استدلالی صورت گرفته است؟

الف) تمثیل یقینی

ب) قیاس تجربی

ج) برهان ائی

د) برهان لمی

در کدام گزینه، برهان ان استفاده نشده است؟

الف) استنتاج از گرم بودن فلز به انبساط آن

ب) استنتاج از روشنایی عالم به طلوع خورشید

ج) استنتاج از سوختگی چوب بر حرارت دیدن آن

د) استدلال از افزایش حجم آهن، بر بالا رفتن درجه حرارت آن

کدام گزینه درباره انتقال ذهن در برهان ائی، صحیح است؟

الف) از علت به معلول نیست

ب) همواره از معلول به علت است

ج) همواره از معلولی به معلول دیگر است

د) از حد اوسطی است که واسطه در ثبوت و اثبات می باشد

استدلال «هر زمان خورشید طلوع کند روز پدیدار می گردد؛ و هر زمان روز پدیدار گردد عالم روشن می شود؛ در نتیجه هر زمان خورشید طلوع کند عالم روشن می شود»، چه استدلالی می باشد؟

الف) برهان لم

ب) برهان ظنی

ج) برهان ائی

د) استقرای یقینی

کدام گزینه درباره «انتقال از وجود معلول به وجود معلولی دیگر که در علت با یکدیگر مشترک اند»، صحیح نمی باشد؟

الف) نام دیگر آن دلیل می باشد.

ب) از اقسام برهان ائی محسوب می شود

ج) در واقع از دو استدلال تشکیل شده است

د) هم ویژگی برهان ائی و هم ویژگی برهان لمی را دارا است

## مقدمه:

چنان که گذشت برهان [11]، با توجه به نقشی که حد وسط در آن ایفا می کند به ائی [21] و لمی [31] تقسیم می شود. همچنین گفته شد که برهان ائی خود به دو قسم دلیل [41] و غیر دلیل (برهان ائی مطلق [51]) تقسیم می شود. در این درس راجع به اقسام برهان لمی که در آن حد وسط علاوه بر این که واسطه در اثبات [61] است، واسطه در ثبوت و وجود خارجی نیز می باشد، صحبت خواهیم کرد. گفته خواهد شد که برهان لمی به مطلق و غیر مطلق تقسیم می شود و پس از آن شرایط و تعریف هر یک بیان خواهد شد.

باید توجه داشت که اهمیت برهان لمّی در آن است که کامل‌ترین نوع برهان بوده و در هر علمی غایت یک استدلال، استدلال از طریق لمّ می‌باشد؛ چرا که برهان لمّی برهانی یقین آور است و ارزش هر گزاره علمی نسبت مستقیمی با یقینی بودن آن گزاره دارد. پس در پرتو برهان لمّی می‌توان گزاره‌هایی با بیشترین ارزش علمی بدست آورد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس بتواند:

1. ویژگی‌های اساسی براهین لمّی را توضیح دهد؛

2. اقسام برهان لمّی را تعریف نموده و مصادیق آن را تشخیص دهد.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خاوران می‌باشد))

## دانش افزایی:

1. اقسام علت در برهان لمّی

بیان شد که در برهان لمّی، اوسط علت برای ثبوت اکبر در اصغر می‌باشد. ممکن است از این مطلب، این‌گونه متبادر به ذهن شود که منظور از علت، خصوص علت فاعلی و به‌وجود آورنده می‌باشد. به همین سبب به بیان اقسام علت در برهان لمّی می‌پردازیم.

علت دارای چهار قسم است که هرکدام از آنها صلاحیت دارند اوسط واقع شوند و توسط آنها اکبر در اصغر ثابت گردد؛ که عبارتند از:

۱. علت فاعلی:

از علت فاعلی تعبیر به «ما منه الوجود» می‌کنند که به معنای آن حقیقتی است که افاضه و افاده وجود می‌کند و معطی الوجود است. مثال برای موردی که علت فاعلی حدّ وسط باشد:

سؤال: چرا این آهن منبسط شد؟

جواب: به علت این‌که درجه حرارت آن بالا رفته است.

شکل منطقی قیاس:

هذه الحديدة ترتفع درجة حرارتها؛

و كلّ حديدة ترتفع درجة حرارتها متمددة؛

فهذا الحديدة متمددة.

۲. علت مادی :

علت مادی همان ماده است که بدون آن فعلیت موجود ممکن نیست. گاهی نیز از علت مادی به «ما فیہ الوجود» تعبیر می‌شود، یعنی چیزی که وجود و تحقق خارجی و فعلیت در او است. مثال برای برهانی که اوسط در آن علت مادی باشد :

سؤال: چرا حیوانات عالم فاسد می‌شوند؟

جواب: به علت این که حیوانات مرکب از اضداد<sup>[1]</sup> هستند .

شکل منطقی استدلال :

الحیوان مرکب من الاضداد؛

و کلّ مرکب من الاضداد یفسد؛

فالحیوان یفسد.

۳. علت صوری :

از آن به صورت هم تعبیر می‌شود و مراد از صورت همان فعلیت شیء است که دارای فلان صورت نوعیه باشد و گاهی از آن تعبیر به «ما به الوجود» می‌شود یعنی چیزی که به سبب او شیء در خارج فعلیت پیدا کرده و بالفعل موجود می‌شود. مثال اخذ علت صوری به عنوان حد وسط برهان :

سؤال: چرا این زاویه قائمه است؟

جواب: به علت این که دو ضلع آن عمود بر یکدیگر هستند .

شکل منطقی استدلال :

هذه الزاوية ضلعاها متعامدان؛

و کلّ زاویه ضلعاها متعامدان قائمة؛

فهذه الزاویه قائمة.

۴. علت غائی :

به آن غایت و مقصد و هدف نیز گفته می‌شود و گاهی از آن به عنوان «ما له الوجود» تعبیر می‌شود، یعنی آن چیزی که برای خاطر آن فلان شیء موجود و متکون شده. مثال برای اخذ علت غائی یا غایت در وسط برهان :

سؤال: چرا این منزل یا آپارتمان ساخته شده است؟

جواب: برای سکونت .

شکل منطقی این استدلال :

این خانه برای سکونت ساخته شده است؛

هر خانه ای که برای سکونت ساخته شود مسقف است؛

این خانه مسقف است<sup>[2]</sup>.

2. وجود فی نفسه و وجود فی غیره

وجود فی غیره وجودی است که قائم به طرفین خود است و عین ربط و تعلق به آنها می باشد، یعنی تحققش در خودش نیست. بلکه وابسته به دو طرف خود و موجود در آنهاست و به هیچ وجه نمی تواند مستقل از طرفین خود باشد.

در مقابل وجود فی نفسه است که به آن وجود مستقل و وجود محمولی نیز گفته می شود، که طرف ربط واقع می شود، نه آنکه خود عین ربط باشد.

تفاوت میان وجود فی نفسه و وجود فی غیره، مانند تفاوت میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی است<sup>[3]</sup>.

3. برهان ائی و لمی در قیاس استثنایی

باید دانست آنچه که تا به حال درباره برهان ائی و لمی دانستیم اختصاص به قیاس اقترانی ندارد و در قیاس استثنایی نیز جریان دارد. نظر به این که مستثنا در قیاس های استثنایی به منزله حد اوسط است، بنابراین هرگاه مستثنا علت ثبوت نتیجه باشد برهان لمی است و اگر معلول آن باشد دلیل و اگر مستثنا و نتیجه هر دو ملازم هم باشند ائی مطلق است. برای روشن شدن مطلب به مثال های زیر توجه کنید:

استثنایی اتصالی لمی: «اگر خورشید طلوع کند روز موجود خواهد شد، لیکن خورشید طلوع کرده است؛ پس روز موجود است.»

استثنایی اتصالی دلیل: «اگر خورشید طلوع کند روز موجود خواهد شد، لیکن روز موجود نیست؛ پس خورشید طلوع نکرده است.»

استثنایی اتصالی ائی مطلق: «اگر این تب، تب نوبه<sup>[4]</sup> باشد تب سوزانی است، لیکن این تب تب نوبه است؛ پس این تب سوزان است<sup>[5]</sup>.»

استثنایی انفصالی لمی: «یا آتش موجود است یا گرما معدوم است، لیکن آتش موجود است؛ پس گرما معدوم نیست (گرما موجود است).»

استثنایی انفصالی دلیل: «یا آفتاب برآمده یا روز معدوم است، لیکن روز معدوم است؛ پس آفتاب برنیامده.»

استثنایی انفصالی ائی مطلق: «یا این عدد زوج است یا فرد، لیکن زوج نیست؛ پس فرد است<sup>[6]</sup>.»

4. اقسام برهان لمی غیر مطلق<sup>[7]</sup>

برهان لمی غیر مطلق می تواند به یکی از سه صورت ذیل باشد:

۱. وجود اوسط معلول وجود اکبر باشد، اگرچه اوسط علت ثبوت اکبر در اصغر هست.

مثال: هذه الخشبة تتحرك اليها النار. (چوب در سمتی قرار گرفته که مسیر آتش به سوی او است؛ یا در جهت بالا است که آتش به طور طبیعی به سمت بالا زبانه می کشد.)

و كل خشبة تتحرك اليها النار توجد فيها النار. (هر چوبی که آتش به طرفش رفت حتماً آن را می سوزاند.)

فهذه الخشبة توجد فيها النار.

در این مثال، حرکت آتش به سمت چوب حدّ وسط، و وجود آتش در چوب حکم یا اکبر و خود چوب هم اصغر است.

در این استدلال<sup>[8]</sup>، اوسط (حرکت آتش به سمت چوب) واسطه در ثبوت<sup>[9]</sup> الاکبر (وجود آتش در چوب) در اصغر (این چوب) است؛ ولی اوسط، علت ثبوت الاکبر فی نفسه نیست، بلکه مطلب بالعکس است؛ یعنی علت حرکت آتش، وجود آتش در خارج است، چون طبیعت<sup>[10]</sup> آتش اقتضا دارد که زبانه بکشد و به هرسو حمله‌ور شود و همه‌جا را به آتش بکشد.

۲. اوسط واسطه در ثبوت اکبر در اصغر هست ولی خود در خارج معلول وجود اصغر است یعنی اصغر اوسط را به وجود آورده است.

مثال اول: کلّ انسان حیوان؛

و کلّ حیوان جسم؛

فکلّ انسان جسم.

در اینجا اوسط (حیوان) معلول اصغر (انسان) می‌باشد<sup>[11]</sup>. و کسی نمی‌گوید که فلان چیز چون حیوان است پس انسان هم هست! خیر ممکن است حیوان باشد و انسان نباشد؛ از اعم<sup>[12]</sup> بر اخص<sup>[13]</sup> استدلال نمی‌شود (از حیوان بودن بر انسان بودن استدلال نمی‌شود)، بلکه می‌گویند: چون انسان است پس حیوان هم هست که از اخصّ یا مساوی بر اعمّ یا مساوی دیگر استدلال می‌شود.

مثال دوم: زوایای مثلث برابر با دو زاویه قائمه است؛

هر چه که مساوی دو زاویه قائمه باشد مساوی با نصف زوایای مربع است؛

زوایای مثلث نصف زوایای مربع است.

در این مثال اوسط (مساوی با دو زاویه قائمه) که معلول اصغر (زوایای مثلث) است، علت ثبوت اکبر (نصف زوایای مربع) برای اصغر (زوایای مثلث) نیز می‌باشد.

۳. اوسط واسطه در ثبوت اکبر در اصغر است ولی نه معلول اصغر است و نه معلول اکبر بلکه معلول علت دیگری است.

مثال: هذا الحيوان غراب؛

و کلّ غراب اسود؛

فهذا الحيوان اسود.

در این مثال حد وسط (غراب) نه معلول اصغر است و نه معلول اکبر، پس معلول هیچ‌کدام نیست، ولی واسطه و علت ثبوت اکبر (اسود) در اصغر (حیوان) است، یعنی ما توسط این اوسط وصف اسود را بر حیوان حمل کردیم.

پس کاملاً روشن شد در برهان لمّی که اوسط واسطه در ثبوت است منظور ثبوت الاکبر فی الاصغر می‌باشد.

---

[1] منظور از اعداد همان عناصر اصلی و اولیه هر حیوان است که به قول قدماء چهار عنصر آب، هوا، خاک و آتش است و به قول دانشمندان معاصر متجاوز از صد عنصر در وجود حیوانات است.

[2] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۰۴) با تصرف و تلخیص (

[3] طباطبایی، محمد حسین؛ بدایة الحکمة؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ ص ۸۰ و ۴۴۸

[4] مقصود از تب نوبه نوعی تب ناگهانی است که انواع مختلفی دارد.

[5] تب نوبه بودن و سوزان بودن، هر دو معلول عفونت خارج عروق است .

[6] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۲؛ ص ۳۷۶

[7] این اقسام در متن کتاب المنطق مطرح شده است اما در دروس در پاورقی مورد اشاره قرار گرفته است .

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «علیت بین جنس قریب و جنس بعید»

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## اقسام برهان لمی

قبل از بیان اقسام برهان لمی [12] دو نکته را متذکر می‌شویم :

نکته اول: در مباحث قبلی گاهی تعبیر می‌کردند به این‌که در برهان لمی، اوسط [3]، علت [4] «ثبوت اکبر [5] در اصغر [6]» است. سرّ این تعبیر در این درس روشن خواهد شد .

نکته دوم: ما می‌خواهیم توسط حدّ وسط، اکبر را برای اصغر ثابت کنیم. حد اکبر دارای دو نحوه وجود است :

الف) وجود اکبر فی نفسه و بدون در نظر گرفتن ثبوت آن در اصغر. خود ذات اکبر در خارج مستقلاً موجود است. مثلاً جسمیت موجود است و وجود جوهری [7] هم دارد، تمدّد موجود است و وجود عرضی [8] هم دارد و ...

ب) وجود و ثبوت اکبر در اصغر که ما در قیاس [9] به دنبال این هستیم؛ یعنی ثبوت مقید [10] مدّ نظر ما است نه ثبوت مطلق [11] و فی نفسه .

به عبارت دیگر از وجود و ثبوت خود اکبر، به کان تامه تعبیر شده و از وجود اکبر در اصغر به کان ناقصه [12]؛ ملاک لمی بودن برهان این است که حد وسط، کان ناقصه یعنی ثبوت اکبر در اصغر را افاده کند. البته گاهی حد وسط هم علت وجود اکبر (مفاد کان تامه) و هم علت ثبوت اکبر برای اصغر (مفاد کان ناقصه) می‌باشد.

بنابراین حد وسط در برهان لمی علاوه بر این که علت نتیجه [13] است، گاهی افاده کننده کان ناقصه یعنی (ثبوت اکبر در اصغر) و گاهی نیز افاده کننده کان تامه (ثبوت و وجود خود اکبر) می‌باشد.

پس ملاک در لمّی بودن برهان این است که حد وسط، واسطه در ثبوت<sup>[14]</sup> اکبر در اصغر (یا همان مفاد کان ناقصه باشد) و ضرورتی ندارد که حد وسط، علت ثبوت اکبر فی نفسه (یا مفاد کان تامه<sup>[15]</sup>) هم باشد؛ بنابراین در برهان لمّی، حد وسط هر یک از این نقش‌ها را می‌تواند داشته باشد: علت اکبر، معلول<sup>[16]</sup> اکبر، معلول اصغر و معلول امر دیگری غیر از اکبر و اصغر.

با توجه به این مطلب، برهان لمّی در تقسیمی به دو قسم می‌شود:

## ۱. برهان لمّی مطلق

برهان لمّی مطلق آن است که اوسط هم علت برای وجود اکبر در عالم واقع<sup>[17]</sup> و هم علت برای وجود اکبر در اصغر باشد.

در توضیح عبارت فوق توجه به این نکته لازم است که حد اکبر دارای دو نحو وجود است: یک وجود مطلق و مستقل بدون تحقق در موضوعی به نام اصغر و دیگری وجود در موضوعی خاص به نام اصغر و وابسته به آن. در مثال «این فلز گرم شده است؛ هر گرم شده‌ای منبسط است؛ پس این فلز منبسط است»؛ گرم شدن (حد اوسط) نه تنها علت تحقق انبساط (حد اکبر) در موضوعی به نام فلز (حد اصغر) است، بلکه علت وجود انبساط به طور مطلق و بدون ارتباط آن با اصغر نیز است.

پس در این مثال، ارتفاع درجه حرارت هم علت اصل ثبوت و تحقق خارجی تمدّد است و هم علت ثبوت آن در اصغر (آهن) است؛ و می‌دانیم که تمدّد از اعراض<sup>[18]</sup> است و اعراض وجود فی نفسه<sup>[19]</sup> عین وجود فی غیره<sup>[20]</sup> است؛ یعنی وجود آن‌ها در خارج عین وجود آن‌ها در موضوع<sup>[21]</sup> است و وجود مستقلی ندارند<sup>[22]</sup>.

این قسم را برهان لمّی مطلق گویند، چون اوسط به طور مطلق علت ثبوت اکبر است. یعنی هم علت وجود خارجی اکبر و علت وجود اکبر در اصغر.

## 2. برهان لمّی غیر مطلق

برهان لمّی غیر مطلق آن است که اوسط علت برای ثبوت اکبر به طور مطلق نیست؛ به عبارت دیگر علت وجود اکبر فی نفسه (علت ذات الاکبر) نیست، بلکه تنها علت ثبوت اکبر در اصغر است.

سؤال: آیا ممکن است که چیزی علت اصل ثبوت چیز دیگر نباشد، ولی علت ثبوت آن در موضوع باشد؟

جواب: بله ممکن است؛ زیرا که وجود اکبر در اصغر یک نوع وجود است و ذات اکبر وجود دیگری است. ممکن است هر وجودی دارای علت خاص به خود باشد و علت ذات اکبر و وجود فی نفسه آن غیر از علت وصف اکبر و وجود فی غیره آن باشد. چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد ملاک لمّی بودن برهان این است که حد وسط، واسطه در ثبوت اکبر در اصغر و ضرورتی ندارد که حد وسط، علت ثبوت اکبر فی نفسه نیز باشد<sup>[23]</sup>.

البته باید توجه داشت که برهان لمّی اختصاصی به قیاس اقتزانی ندارد بلکه در قیاس استثنایی نیز جریان دارد<sup>[24]</sup>.

ترجمه<sup>[25]</sup>

اقسام برهان لمّی

البرهان اللّمی

قد عرفت أنّ البرهان اللّمی ما كان الأوسط فيه علّة في الاثبات و الثبوت معاً و هذا على نحوین:

برهان لمّی

دانستیم که برهان لمّی، برهائی است که حد وسط در آن هم علت اثبات و هم علت ثبوت باشد که بر دو گونه است:

### 1. برهان لمّی مطلق

1. آن يكون علة لوجود الأكبر في نفسه على الإطلاق، و لأجل هذا يكون علة لثبوته للأصغر، باعتبار أنّ المحمول الذي هو الأكبر هنا ليس وجوده إلا وجوده لموضوعه و هو الأصغر، و ليس له وجود مستقل عن وجود موضوعه، كالمثال المتقدم، و هو مثال عليّة ارتفاع الحرارة لتمدّد الحديد. و يسمّى هذا النحو «البرهان اللّمي المطلق».

1. گاهی حد وسط علت وجود اكبر في نفسه و بهطور مطلق است؛ و از این رو علت ثبوت اكبر برای اصغر نیز می‌باشد؛ به لحاظ آنکه وجود محمول (اكبر) همان وجودش برای موضوع خود (اصغر) می‌باشد؛ و وجودی مستقل از موضوع خود ندارد؛ مانند علیت بالارفتن حرارت برای افزایش حجم آهن، که در مثال پیشین آمده بود. چنین برهانی را «برهان لمّی مطلق» می‌نامند.

### 2. برهان لمّی غیر مطلق

2. أن لا يكون علة لوجود الأكبر على الإطلاق، و إنّما يكون علة لوجوده في الأصغر. و يسمّى هذا النحو «البرهان اللّمي غير المطلق». و إنّما يصحّ أن يكون علة لوجود الأكبر في الأصغر و ليس علة لنفس الأكبر فباعتبار أنّ وجود الأكبر في الأصغر شيء و ذات الأكبر شيء آخر، فتكون علة وجود الأكبر في الأصغر غير علة نفس الأكبر.

2. گاهی حد وسط علت وجود اكبر بهطور مطلق نیست؛ بلکه تنها علت وجود آن در اصغر است. و در این صورت، آن را «برهان لمّی غیر مطلق» می‌نامند. نکته این‌که حد وسط می‌تواند علت وجود اكبر در اصغر باشد، اما علت خود اكبر نباشد، آن است که وجود اكبر در اصغر، یک چیز است، و ذات اكبر چیز دیگری است. از این رو، علت وجود اكبر در اصغر غیر از علت خود اكبر است.

و المقتضى لكون البرهان لمّيا ليس إلا عليّة الأوساط لوجود الأكبر في الأصغر، سواء كان علة أيضا لوجود الأكبر في نفسه، كما في النحو الأوّل، أي: البرهان اللّمي المطلق، أو كان معلولاً للأكبر في نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولاً لكلّ منهما.

و آنچه یک برهان را به صورت برهان لمّی در می‌آورد، چیزی نیست جز علیت حد وسط برای وجود اكبر در اصغر خواه علت وجود اكبر فی نفسه نیز باشد، چنان‌که در قسم نخست یعنی برهان لمّی مطلق ملاحظه شد، یا معلول اكبر فی نفسه باشد، یا معلول اصغر باشد، یا آنکه معلول هیچ‌یک از اصغر و اكبر نباشد<sup>[26]</sup>.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۹۸ - ۳۰۳

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه



[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اقسام علت در برهان لمّی»

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] ر.ک: دانش‌نامه

[22] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «وجود فی نفسه و فی غیره»

[23] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اقسام برهان لمّی غیر مطلق»

[24] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «برهان آئی و لمّی در قیاس استثنایی»

[25] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛

ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۷۹

[26] مثال الأوّل - و هو ما كان معلولاً للأکبر - قولنا: «هذه الخشبة تتحرّک إليها النار. و کلّ خشبة تتحرّک إليها النار توجد فيها النار» فوجود النار اکبر، و حركة النار أوسط، و الحركة علة لوجود النار فی الخشبة، ولكنها ليست علة لوجود النار مطلقاً بل الأمر بالعکس، فإنّ حركة النار معلولة لطبيعة النار.

و مثال الثانی - و هو ما كان معلولاً للأصغر - قولنا: «المثلث زوايا تساوی قائمتين. و کلّ ما يساوی قائمتين نصف زوايا المربع» فالأوسط (مساواة القائمتين) معلول للأصغر، و هو (زوايا المثلث): و هو فی الوقت نفسه علة لثبوت الأکبر (نصف زوايا المربع) للأصغر (زوايا المثلث).

و مثال الثالث - و هو ما لم يكن معلولاً لكلّ من الأصغر و الأکبر - نحو: «هذا الحيوان غراب. و کلّ غراب أسود» فالغراب - و هو - الأوسط ليس معلولاً للأصغر و لا للأکبر، مع أنّه علة لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.

مثال اول - صورتی که حد وسط معلول اکبر است - «این چوب، آتش به سويش حرکت می کند. هر چوبی که آتش به سويش حرکت می کند درش آتش پدید می آید». در اینجا وجود آتش، اکبر است و حرکت آتش، حد وسط است و حرکت، علت وجود آتش در چوب است اما علت وجود آتش به طور مطلق نیست؛ بلکه به عکس، حرکت آتش، معلول طبیعت آتش است.

مثال دوم - صورتی که حد وسط معلول اصغر است - «زاویه های مثلث برابر با دو قائمه است. و هر چه برابر با دو قائمه باشد نصف زاویه های مربع است.» حد وسط در اینجا عبارت است از: برابر بودن با دو قائمه که معلول اصغر، یعنی زاویه های مثلث است. و در عین حال، این حد وسط خودش علت ثبوت اکبر، یعنی نصف زاویه های مربع، برای اصغر، یعنی زاویه های مثلث می باشد.

مثال سوم - حد وسط نه معلول اصغر است و نه معلول اکبر - «این حیوان کلاغ است. هر کلاهی سیاه است.» در اینجا کلاغ که حد وسط است نه معلول اصغر است، و نه معلول اکبر؛ اما علت ثبوت وصف سیاهی برای این حیوان می باشد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. برهان لمّی به دو قسم تقسیم می‌شود: برهان لمّی مطلق و برهان لمّی غیر مطلق

2. در برهان لمّی مطلق، حد وسط علت وجود اکبر به طور مطلق است؛ یعنی هم علت وجود اکبر فی نفسه و هم علت وجود اکبر در اصغر.

3. در برهان لمّی غیر مطلق، حد وسط علت وجود اکبر به طور مطلق نیست؛ بلکه تنها علت وجود آن در اصغر است.

4. ویژگی اساسی برهان لمّی، این است که حد وسط علت برای وجود اکبر در اصغر، باشد؛ خواه علت وجود اکبر فی نفسه نیز باشد، (برهان لمّی مطلق)، یا اینکه معلول اکبر یا اصغر باشد، یا علتی غیر از اکبر و اصغر باشد (برهان لمّی غیر مطلق).

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۲۰

حد اوسط در برهان لمّی چه نقشی دارد؟

الف) واسطه در ثبوت است.

ب) واسطه در اثبات است

ج) واسطه در اثبات و ثبوت است

د) واسطه در ثبوت خارجی اکبر است

ملاک در لمّی بودن برهان چیست؟

الف) حد اکبر، علت ثبوت حد اوسط باشد.

ب) حد اصغر، علت ثبوت حد اوسط باشد

ج) حد وسط، علت ثبوت اکبر فی نفسه باشد

د) حد وسط، علت ثبوت اکبر در اصغر باشد

استدلالی که در آن، اوسط هم علت برای وجود اکبر در عالم واقع و هم علت برای وجود اکبر در اصغر باشد، چه نام دارد؟

الف) دلیل

ب) برهان ائی

ج) برهان لمّی مطلق

د) برهان لمّی غیر مطلق

استدلال «این فلز گرم شده است؛ هر گرم شده‌ای منبسط است؛ پس این فلز منبسط است» چه نوع استدلالی است؟

الف) دلیل ائی مطلق

ب) برهان ائی

ج) برهان لمّی مطلق

د) برهان لمّی غیر مطلق

کدام گزینه بیانگر برهان لمّی غیر مطلق می‌باشد؟

الف) اوسط، علت وجود اکبر فی نفسه است

ب) اوسط، تنها علت ثبوت اکبر در اصغر می‌باشد

ج) اوسط، واسطه در اثبات اصغر برای اکبر است

د) اوسط، علت برای ثبوت اکبر به‌طور مطلق می‌باشد

در برخی موارد، حد وسط علت وجود اکبر در اصغر است؛ اما علت وجود اکبر نیست.

درست

نادرست

کدام حالت برای حد اوسط در برهان لمّی غیر مطلق متصور نیست؟

الف) معلول اصغر فی نفسه باشد

ب) معلول اکبر فی نفسه باشد

ج) علت وجود اکبر فی نفسه باشد

د) معلول هیچ‌یک از اصغر و اکبر نباشد

کدام گزینه درباره استدلال «این حیوان کلاغ است، هر کلاغی سیاه است، پس این حیوان سیاه است.» صحیح نیست؟

الف) کلاغ، حد وسط است

ب) حد وسط، علت وجود اکبر بهطور مطلق است

ج) حد وسط، علت برای وجود اکبر در اصغر است

د) حد وسط، نه معلول اصغر است و نه معلول اکبر

## مقدمه:

در دروس گذشته با تعریف برهان و اقسام آن آشنا شدیم. در این درس و درس بعدی راجع به مبادی برهان یعنی قضایایی که از آن‌ها برهان ساخته می‌شود بحث کرده و شروط مقدمات برهان را بررسی خواهیم کرد.

باید دانست که در هر یک از صناعات خمس<sup>[1]</sup> نوع خاصی از مبادی<sup>[2]</sup> به‌کار می‌رود؛ به این صورت که مبادی هشت‌گانه با حضور خود در یک استدلال نوع آن را تعیین می‌کنند. به عبارت دیگر هر یک از صناعات خمس به اعتبار مبادی به‌کار رفته در آن، فنی خاص می‌شود. بنابراین شناخت مبادی هر یک از صناعات پنج‌گانه، دارای اهمیت ویژه‌ای است که آگاهی از آنها نقشی تعیین کننده در شناخت و تمییز فنی از فن دیگر دارد.

صناعت برهان پس از برخورداری از اتقان و اعتبار صوری و ساختاری، هنگامی محقق می‌شود که مقدمات به‌کار رفته در آن از شرایط هفت‌گانه‌ای برخوردار باشد<sup>[3]</sup>.

البته باید دقت داشت که در همه براهین تحقق این هفت شرط لازم نیست؛ بلکه برخی از این شروط اختصاص به همه براهین دارند و برخی دیگر فقط مختص دسته خاصی از براهین هستند.

بنابراین همان‌گونه که از لحاظ هیئت و شکل استدلال، هر قیاسی بدیهی<sup>الانتاج</sup> نیست، همچنین از لحاظ ماده و مقدمات استدلال نیز هر قیاسی برهانی نیست، بلکه قیاس برهانی، قیاسی است که از ویژگی‌های خاصی برخوردار باشد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس بتواند:

1. پنج شرط اول از شروط مقدمات برهان را تبیین نماید.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] منتظری مقدم، محمود؛ منطق ۲؛ ص ۳۸۲

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. اقسام بدیهیات

در منطق کلاسیک، قضایا به دو قسم بدیهی و نظری (غیر بدیهی) تقسیم شده‌اند. بدیهیات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد ولی نظریات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها نیازمند به فکر و استدلال است. سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی، تقسیم کرده‌اند: یکی «بدیهیات اولیه» که تصدیق به آنها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد؛ مانند قضیه محال بودن اجتماع نقیضین که آن را «أمّ القضايا» نامیده‌اند. و دیگری بدیهیات ثانویه که تصدیق به آنها در گرو به‌کار گرفتن اندام‌های حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات.

اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست؛ یکی بدیهیات اولیه، و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند<sup>[1]</sup>.

مثلا اینکه محسوسات ظاهری، مجربات و متواترات از قضایای بدیهی ثانوی شمرده شده‌اند، محل تأمل است؛ چراکه برخی از آنها یقینی هم نیستند چه رسد به اینکه بدیهی باشند، چون برخی از کبریاتی که این‌گونه قضایا بر آنها استوارند کبریاتی یقینی و عقلی نمی‌باشند؛ مثل قاعده «قسر اکثری» که حداقل مصداق‌یابی و تعیین مجرای آن در عالم خارج متعسر بل متعذر است<sup>[2]</sup>.

پس درباره قاعده «قسر اکثری» - که منطقیین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته‌اند که تلازم دو پدیده، بطور دائم یا در اکثر موارد، نشانه علیت و معلولیت آنهاست؛ زیرا تقارن دائمی یا اکثری به‌طور اتفاق، ممکن نیست - باید گفت: اولاً این قضیه که امر اتفاقی، دائمی و اکثری نمی‌شود و به اصطلاح، قسر اکثری و دائمی محال است احتیاج به اثبات دارد. و ثانیاً اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده، کاری قریب به محال است و هیچ آزمایش‌گری نمی‌تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است<sup>[3]</sup>.

خواجه طوسی (ره) در باب مجربات سخنی قابل دقت دارد. او می‌گوید: «و المجرب عند المنطقی من المبادئ و عند الفلسفی لیس من المبادئ». این سخن ممکن است اشاره بدین نکته باشد که مجربات همواره یقینی نیستند و از نظر فلسفی نمی‌توان آنها را مبدأ برهان دانست و اگر برخی مجربات، یقینی هستند یقینی نظری بوده، محتاج اقامه برهان اند<sup>[4]</sup>.

بنابر این حق این است که بدیهیات فقط دو قسم‌اند: وجدانیات (محسوسات باطنی و اولیات سر بدهت در دسته نخست این است که این قضایا حکایت از علومی حضوری دارند و لذا همواره صادق‌اند و دسته دوم نیز از آنجا که قضایای تحلیلی هستند و محمولات آنها از تحلیل موضوعاتشان استنباط می‌شوند همواره صادق و بدیهی‌اند.

## 2. تحصیل یقین از برهان

در این مبحث به این مطلب می‌پردازیم که، از چه طریق برهان یقین جزمی می‌آورد؟

چنان‌که سابقاً در باب یقینات بدیهی روشن شد، یک سلسله قضایا و تصدیقات اولیه وجود دارد که مجرد تصور اطراف قضیه و ملاحظه نسبت بین آن‌دو، موجب تصدیق جزمی می‌شود و نیاز به کمک هیچ عامل خارجی نیست.

از جمله این قضایای اولی که به بدهت عقل ثابت بوده و هرگز قابل انکار نیستند. این دو قضیه می‌باشد:

۱. هر ممکن الوجودی در عالم دارای علتی است و بدون علت محال است که ممکن تحقق یابد.

۲. هر معلولی در هنگامی که علت تامه‌اش موجود شود وجودش ضروری شده حتماً موجود می‌شود؛ یعنی تخلف معلول از علت تامه محال است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم:

از جمله ممکنات و حوادث عالم، معلومات تصدیقی و یقین ما هستند؛ این یقین محتاج به علت است (به حکم قضیه اول از دو قضیه مذکور در مقدمه) و عاملی باید آن را به‌وجود آورده باشد حال علت به وجود آورنده این یقین تصدیقی چیست؟ علت یقین در تقسیمی دو قسم می‌شود:

۱. علت داخلی ۲. علت خارجی

منظور از علت داخلی عبارت است از علتی که داخل در ذات قضیه است و نیازی به کمک از خارج ندارد؛ یعنی این‌که مجرد تصور اطراف قضیه (موضوع و محمول) علت است از برای حکم و تصدیق و علم.

و منظور از علت خارجی علتی است که خارج از ذات قضیه باشد؛ یعنی مجرد تصور اطراف کافی نیست، بلکه علاوه بر آن محتاج به سبب خارجی هستیم. علت خارجی خود بر دو قسم است:

۱. گاهی علت خارجی حسّی از حواس انسان است. پس سبب این یقین و علم تصدیقی حسّی از حواس است که این در دو دسته از قضایا و تصدیقات وجود دارد:

الف) در مشاهدات که شامل محسوسات (حسیات) و وجدانیات می‌شود.

ب) در متواترات که از طریق شنیدن و اخبار جماعت کثیره به دست می‌آید.

۲. علت خارجی، قیاس و استدلال منطقی است که سبب یقین به قضیه‌ای از قضایا می‌شود؛ یعنی ما از راه قیاس و به سبب صغری و کبری یقین به فلان امر پیدا کرده‌ایم نه به واسطه حواس و امثال آن؛ این قسم نیز خود دو شعبه دارد:

الف) یقین تصدیقی محتاج به قیاس منطقی است و استدلال، علت آن است ولی قیاس آن خودبه‌خود در ذهن حاضر است و البته وقتی قیاس که علت تامه است در ذهن حاضر بود معلول آن هم که یقین به نتیجه باشد در ذهن حاضر بوده و ضروری الثبوت خواهد بود. قضایای مجربات، حدسیات و فطریات که از اقسام شش‌گانه بدیهیات شمرده شد از این قسم هستند.

ب) قسم دوم آن است که یقین به قضیه، نیازمند علت باشد آن هم علت خارجی، و قیاسی که با سعی و کوشش علمی و فحص در میان معلومات و اندوخته‌های ذهنی برای انسان حاصل می‌گردد و نزد عقل حاضر نیست، نیاز به طی مراحل سه‌گانه فکر و اندیشه دارد.

بنابر این آنچه باعث می‌شود ما برای یقین به قضیه به سراغ قیاس رفته و مقدمات را در ذهن حاضر کنیم، همان قضیه بدیهی اولیه است که «هیچ ممکنی در عالم بدون علت تامه نمی‌شود». از آنجا که یقین به قضیه امری ممکن است پس محتاج به علت است و علت همان صغری و کبری است، و با احضار مبادی تصدیقی که کسب کرده‌ایم قیاسی تشکیل می‌دهیم. البته رسیدن به نتیجه و علم به آن حتمی است و این به مقتضای بدیهی دوم است که «تخلّف معلول از علت تامه از محالات است». پس روشن شد که: کجا نیازمند برهان هستیم، و هر برهانی چگونه مبتنی بر آن دو بدیهی است و بدون آن‌ها یقین به نتیجه حاصل نمی‌شود؛ و با صرف نظر کردن از آن دو قضیه بدیهی، هیچ برهانی شکل نمی‌گیرد [15].

### 3. تقدم طبعی

تقدم بالطبع یکی از اقسام تقدم است که در علم فلسفه تحت عنوان تقدم و تاخر و معیت از آن بحث می‌شود. بعضی از فلاسفه اعتقاد دارند که اقسام تقدم و تاخر از شش عدد تجاوز نمی‌کند و برخی دیگر نیز آن را هشت عدد می‌دانند، که از جمله آن‌ها تقدم و تاخر بالطبع می‌باشد. تقدم بالطبع تقدمی است که اگر متقدم نباشد متاخر نیز به وجود نخواهد آمد؛ همانند تقدم بین علت ناقصه و معلول.

توضیح آنکه: اگر تقدم و تاخر بین معلول و علت تامه باشد قطعاً معلول محقق خواهد شد. در این صورت می‌توان گفت زمانی که متقدم به وجود آید قطعاً متاخر هم ایجاد خواهد شد. این نحوه از تقدم، تقدم بالعلیه نام دارد.

اما تقدم و تاخر بالطبع این‌گونه است که اگر متاخر موجود باشد متقدم هم وجود دارد، ولی این‌گونه نیست که با وجود متقدم قطعاً متاخر هم ایجاد شود؛ مانند تقدم و تاخر بین اعداد، به این صورت که اگر عدد سه ایجاد شود حتماً قبل از آن عدد دو به وجود آمده است، ولی این‌گونه نیست که اگر عدد دو به وجود آید بعد از آن حتماً عدد سه نیز ایجاد شود.

بنابر این در تقدم بالطبع، با وجود معلول می‌توان به وجود علت حکم کرد ولی با وجود علت، وجود معلول قطعی نخواهد بود [16].

### 4. عرفیت و اقدمیت

توجه به این نکته ضروری است که ما یک اقدم عندنا داریم و یک اقدم بالطبع. مراد از اقدمیت طبعی، همان تقدمی است که اجزای علت بر معلول دارند، خواه اجزای علت در ماهیت باشند و خواه در وجود. و اما مراد از تقدم در نزد ما، تقدم در مقام درک است. مثلاً ما ابتداءً جزئی را درک می‌کنیم و به دنبال آن درکی از کلی داریم. یعنی اولاً درک حسّی و جزئی داریم و سپس صورت خیالی می‌سازیم و در نهایت به درک کلی عقلی نائل می‌شویم. پس درک حسّی «اقدام

«عندنا» است و در نتیجه باید بگوییم جزئیات نسبت به کلیات «اعرف عندنا» هستند. حال، سراغ کلیات می‌رویم: مثلاً کلیات ذاتی یعنی جنس و فصل و نوع را در نظر می‌گیریم. کدامیک از اینها در نزد ما اعراف است؟

باید توجه داشت که مفهوم هر قدر عامتر باشد برای عقل ما معروفتر است، یعنی بین اعمیت و اعرافیت در مفاهیم نسبت مستقیم برقرار است، و لذا ما وقتی می‌خواهیم مطلبی را برای کسی اثبات کنیم نخست از مفاهیم و قضایای عامتر آغاز می‌کنیم و به تدریج به امور اخص می‌رسیم.

بنابراین، چون جنس نسبت به نوع اعم است اعراف نیز هست و لذا در تعریف انسان مثلاً می‌گوییم «جوهر، ذوابعاد ثلاثه، نام، حساس متحرک بالارادة، ناطق» که به ترتیب از مفاهیم اعم آغاز شده و به اخص ختم گردیده است.<sup>[7]</sup>

البته باید توجه داشت که معرفت یک امر نسبی است و به دو طرف (معروف و عارف) مربوط است و لذا معروفیت و اعرافیت بدون مقایسه با طرف دیگر یعنی عارف اصلاً معنایی ندارد. پس اگر می‌خواهیم جنس را اعراف بنامیم می‌بایست آن را نسبت به عارفی بسنجیم. حال این عارف یا ما هستیم یا موجود عاقل دیگری است.<sup>[8]</sup>

---

[1] مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، ص ۲۳۷

[2] مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۱۰۷

[3] آموزش فلسفه؛ ج ۲، ص ۵۱

[4] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۱۰۷

[5] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۹۱ - ۲۹۸ (با تصرف و تلخیص)

[6] برگرفته از: حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۲۸۷ - ۲۸۹

[7] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۳۱۴ با تصرف و تلخیص

[8] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۳۲۴ با تصرف و تلخیص

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

شروط مقدمات برهان

شرط اول :

قیاس [2] هنگامی برهانی است که همه مقدمات آن (صغری [3] و کبری [4]) یقین آور باشند؛ چه از جمله یقینات بدیهی [5] باشند که شش قسم [6] بود و قبلا ذکر شد [7] و چه از نوع یقینات نظری [8]. مراد از یقین در این جا یقین به معنای اخص [9] است. وقتی مقدمات یقین آور بود حتما نتیجه نیز یقینی خواهد بود؛ زیرا تخلف معلول [10] از علت تامه [11] آن از محالات است، چه این که تحقق معلول بدون علت تامه محال است [12]. متفرع بر این شرط اگر چنانچه یکی از دو مقدمه یا هر دو مقدمه یقینی نبودند یقینا چنین قیاسی برهانی نبوده و تعریف برهان [13] بر آن صادق نیست؛ بلکه اگر مقدمات آن از جمله مظنونات [14] یا مقبولات [15] باشد، قیاس مؤلف از آن‌ها «خطابی [16]» خواهد بود، و اگر از جمله مشهورات [17] یا مسلمات [18] باشد قیاس «جدلی [19]» می‌شود و اگر از جمله و همیات [20] و مشبهات [21] باشد «مغالطی [22]» و اگر از جمله مخیلات [23] باشد «شعری [24]» خواهد بود.

cb قاعده کلی: همواره قیاس چه از حیث هیئت [25] و چه ماده [26] تابع اخص [27] مقدمات (مقدمه فروتر) است؛ یعنی از حیث کیفیت [28] تابع سلب است (اگر یکی از دو مقدمه سالبه باشد) از حیث کمیت تابع جزئی است (اگر یکی از دو مقدمه جزئی باشد) از حیث جهت [29] دوام [30]، امکان [31] و فعلیت [32] است (اگر یکی از دو مقدمه ضروریه [33] نبوده و یکی از اقسام دیگر موجهات [34] باشند). از حیث ماده نیز نتیجه تابع اخص مقدمات است و مقدمات غیر یقینی اخص هستند، پس نتیجه تابع آن‌ها است [35] #cbend% .

## شرط دوم :

این شرط مخصوص برهان لمی [36] است، به این صورت که مقدمات این نوع از برهان، علاوه بر این که در مقام تعقل و تصدیق (مقام اثبات) [37] (اقدام و اسبق از نتیجه هستند) همچنین به حسب واقع و نفس الامر [38] و خارج (مقام ثبوت) [39] هم باید اقدام و اسبق بالطبع [40] باشند وگرنه از این مقدمات، قیاس برهانی لمی تشکیل نمی‌شود.

دلیل اعتبار این شرط: در برهان لمی، مقدمات (و در حقیقت اوسط [41]) (علل واقعی و خارجی مطالب و نتایج هستند؛ چون از علم به علت، علم به معلول پیدا می‌کنیم و اوسط، واسطه است در ثبوت اکبر [42] در اصغر [43]؛ و واضح است که علل خارجی تقدم طبیعی و ذاتی بر معالیل خود دارند. پس باید مقدمات برهان لمی نسبت به نتیجه تقدم طبیعی [44] داشته باشند. با توضیحاتی که در شرط سوم بیان خواهد شد روشن می‌گردد که در برهان آئی [45] چنین شرطی لازم نیست.

ترجمه [46]

شروط مقدمات برهان

شروط مقدمات البرهان

ذکروا لمقدمات البرهان شروطا ارتقت فی اکثر عباراتهم إلى سبعة، و هی :

شروط مقدمات برهان

منطق دانان برای مقدمات برهان، شروطی را ذکر کرده‌اند که شمار آن در بیشتر عبارات ایشان به هفت می‌رسد. این شروط عبارتند از:

شرط اول :

الأول: أن تكون المقدمات كلها يقينية (و قد سبق أن ذلك هو المقوم لكون القياس برهانا، و تقدم أيضا معنى اليقين هنا). فلو كانت إحدى مقدماته غير يقينية لم يكن برهانا، و كان إما جدليا أو خطابيا أو شعريا أو مغالطيا على حسب تلك المقدمه. و دائما يتبع القياس في تسميته أخص [47] مقدماته .

شرط اول: باید همه مقدمات برهان یقینی باشند. (پیش از این گفتیم که همین ویژگی است که یک قیاس را برهان می‌گرداند؛ و معنای یقین را نیز قبلاً بیان کردیم). بنابراین، اگر یکی از دو مقدمه قیاس یقینی نباشد آن قیاس، برهان نخواهد بود، بلکه بسته به نوع آن مقدمه، جدل، خطابه، شعر و یا مغالطه است، و نام یک قیاس همواره تابع مقدمه فروتر آن است.

شرط دوم:

الثانی: أن تكون المقدمات أقدم و أسبق بالطبع من النتائج لأنها لا بد أن تكون عللاً لها بحسب الخارج. و هذا الشرط مختص ببرهان «لم».

شرط دوم: باید مقدمات، تقدم طبیعی بر نتیجه داشته باشند؛ زیرا آن مقدمات در خارج علت نتیجه هستند. این شرط اختصاص به برهان لمی دارد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۱۵ - ۳۱۸

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اقسام بدیهیات»

[7] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۳۴

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تحصیل یقین از برهان»

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] ر.ک: دانش‌نامه

[22] ر.ک: دانش‌نامه

[23] ر.ک: دانش‌نامه

[24] ر.ک: دانش‌نامه

[25] ر.ک: دانش‌نامه

[26] ر.ک: دانش‌نامه

[27] ر.ک: دانش‌نامه

[28] ر.ک: دانش‌نامه

[29] ر.ک: دانش‌نامه

[30] ر.ک: دانش‌نامه

[31] ر.ک: دانش‌نامه

[32] ر.ک: دانش‌نامه



[33] ر.ک: دانش‌نامه

[34] ر.ک: دانش‌نامه

[35] ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۷۱

[36] ر.ک: دانش‌نامه

[37] ر.ک: دانش‌نامه

[38] ر.ک: دانش‌نامه

[39] ر.ک: دانش‌نامه

[40] ر.ک: دانش‌نامه

[41] ر.ک: دانش‌نامه

[42] ر.ک: دانش‌نامه

[43] ر.ک: دانش‌نامه

[44] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تقدم طبیعی»

[45] ر.ک: دانش‌نامه

[46] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.

[47] اخسّ: اسم تفضیل. الخسیس: الدنیء (پست، کم ارزش). (لسان العرب؛ ج ۶، ص ۶۵)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## شروط مقدمات برهان

### شرط سوم:

مقدمات برهان نزد عقل (در مقام تصدیق و اثبات) باید از حیث زمانی مقدم بر نتایج باشند؛ یعنی ابتدا صغری و کبری به عقل آید و انسان آن‌ها را تصور کند، سپس از آن‌ها قیاسی موزون از حیث هیئت و ماده تشکیل داده و علم به نتیجه پیدا کند (همان مراحل اصلی فکر<sup>[2]</sup> را که تدریجا انجام می‌گیرد طی کند تا به نتیجه برسد).

دلیل اعتبار این شرط این است که ما می‌خواهیم از راه مقدمات به نتایج برسیم، پس باید حضور آن‌ها نزد عقل اقدم و اسبق باشد و الا هرگز ما را به نتیجه نرسانیده و موصل الی المطلوب نخواهند بود.

سؤال: آیا همان شرط دوم یعنی اقدمیت و اسبقیت طبیعی، کفایت نکرده و ما را از شرط سوم بی‌نیاز نمی‌کند؟

جواب: خیر، شرط دوم کافی نیست و بار شرط سوم را به دوش نمی‌کشد؛ زیرا اقدمیت به حسب واقع و نفس الامر یک مطلب است (شرط دوم) و اقدمیت نسبت به ما و به حسب عقل ما مطلب دیگری است<sup>[3]</sup>.

توضیح بیشتر: میان این دو شرط عموم و خصوص من وجه<sup>[4]</sup> است؛ لذا شرط سوم کاملاً ضروری است:

ماده افتراق شرط دوم: ممکن است مقدمات، اقدم بالطبع باشند ولی اقدم عند العقل نباشد بلکه عند العقل همزمان با نتایج حاضر شوند و یا متأخر از آن‌ها باشند و علم به معلول از علم به علت اسبق باشد، همچنان که در برهان آئی این‌گونه است. بنابراین ملازمه عقلی<sup>[5]</sup> وجود ندارد که هر چیزی اقدم بالطبع بود حتماً اقدم فی العقل هم باشد.

ماده افتراق شرط سوم: ممکن است مقدمات اقدم عند العقل باشند و به حسب مقام اثبات و تصدیق جلوتر باشند ولی اقدم بالطبع نباشند و به حسب مقام ثبوت با نتایج متلازمان<sup>[6]</sup> باشند یا معلول آن‌ها باشند. (مانند برهان آئی)

ماده اجتماع شرط دوم و سوم: ممکن است مقدمات برهان، هم عند العقل و هم بالطبع اقدم و اسبق باشند که در این صورت برهان لمی درست می‌شود.

## شرط چهارم:

این‌که مقدمات، نزد عقول و افکار ما (استدلال‌کنندگان) اعراف (شناخته شده‌تر) و اجلی (روشن‌تر) از نتایج باشند تا بتوانیم توسط این مقدمات واضح و معلوم، آن نتایج را نیز واضح ساخته و تبدیل به معلوم سازیم.

دلیل اعتبار این شرط آن است که اگر مقدمات از حیث وضوح و یقین با نتیجه برابر باشند؛ در این صورت اگر از آن مقدمات به نتیجه برسیم ترجیح بلا مرجح<sup>[7]</sup> می‌باشد و اگر مقدمات مخفی‌تر باشند ترجیح مرجوح بر راجح<sup>[8]</sup> است، و هر دو از نظر عقلی محال است پس مقدمات باید اعراف از نتایج باشند.

## شرط پنجم:

این‌که مقدمات برهان با نتایج آن‌ها تناسب داشته و همسرخ باشند. منظور از مناسبت مقدمات با نتیجه نیز آن است که محمولات مقدمات، نسبت به موضوعات آنها دارای دو ویژگی ذیل باشند:

1. ذاتی<sup>[9]</sup> باشند ۲. اولی<sup>[10]</sup> باشند. (که به تفصیل بیان خواهد شد<sup>[11]</sup>)

علت اعتبار این شرط این است که مقدمات برهان، علت علم به نتیجه هستند و مابین علت و معلول باید سنخیت باشد؛ در حالی که مقدمات غریب (مقدماتی که تناسبی با نتیجه نداشته باشند) با موضوعات سنخیت ندارند، پس از راه علم به آن، علم به شیء دیگری که از آن اجنبی و بیگانه است حاصل نمی‌شود.

ترجمه<sup>[12]</sup>

شرط سوم:

الثالث: أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتى يصح التوصل بها إلى النتائج. فإنَّ الأقدم في نفس الأمر - و هو الأقدم بالطبع - شيء، و الأقدم بالنسبة إلینا و بحسب عقولنا شيء آخر.

شرط سوم: باید مقدمات نزد عقل، تقدم زمانی بر نتیجه داشته باشند، تا بتوان آنها را وسیله‌ای برای دستیابی به نتیجه قرار داد؛ زیرا تقدم در نفس الامر، که همان تقدم طبعی است، یک چیز است و تقدم نسبت به عقل و اندیشه ما چیز دیگری است.

فأنه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعلة ليس أقدم بالنسبة إلى عقولنا بأن يكون العلم بالمعلول أسبق و أقدم من العلم بها، فإنه لا يجب في كل ما هو أقدم بحسب الطبع أن يكون أقدم عند العقل في المعرفة.

چهبسا متقدم طبیعی، مانند علت، نسبت به عقل ما متقدم نباشد؛ بدین صورت که علم به معلول پیش از علم به علت نزد عقل حاصل آمده باشد. بنابراین، لازم نیست هرچه بر حسب طبع متقدم است، نزد عقل و در مقام شناخت نیز متقدم باشد. شرط چهارم :

الرابع: أن تكون أعرف عند العقول من النتائج ليصح أن تعرفها؛ لأنّ المعرف يجب أن يكون أعرف من المعرف .

شرط چهارم: باید مقدمات نزد عقل شناخته‌شده‌تر از نتیجه باشند، تا بتوانند نتیجه را به ما بشناسانند؛ چراکه معرف (شناساننده) باید شناخته‌شده‌تر از معرف (شناسانده شده) باشد .

شرط پنجم :

الخامس: أن تكون مناسبة للنتائج، و معنى مناسبتها أن تكون محمولاتها ذاتية أولية لموضوعاتها، على ما سيأتى من معنى الذاتى و الأولى هنا، لأنّ الغريب لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العلة الطبيعية بينهما.

شرط پنجم: باید مقدمات با نتیجه تناسب داشته باشند. بدین معنا که محمول آنها برای موضوعاتشان ذاتی و اولی باشد، به همان معنایی از ذاتی و اولی که در اینجا خواهد آمد؛ زیرا محمول غریب، یقین به آنچه را که تناسبی با آن ندارد، افاده نمی‌کند.

برای این که علت طبیعی بین آن دو (موضوع و محمول غریب) وجود ندارد.

---

[1] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۸۴ و ۱۸۵ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اعرفیت و اقدمیت»

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۶۳

[12] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۸۴ و ۱۸۵ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. منطق دانان برای این که استدلال به صورت برهانی باشد هفت شرط را لازم می دانند.

2. شرط اول از این شروط هفتگانه این است که همه مقدمات برهان باید یقینی باشد.

3. شرط دوم اختصاص به برهان لمی دارد و عبارت است از این که: باید مقدمات تقدم بالطبع بر نتیجه داشته باشند.

4. شرط سوم این است که مقدمات باید در مقام شناخت تقدم زمانی بر نتیجه باشند.

5. شرط چهارم در مورد مقدمات این است که مقدمات باید شناخته شده تر از نتیجه باشند تا بتوانند نتیجه را به ما بشناسانند.

6. مقدمات باید متناسب با نتایج باشند. این تناسب در صورتی حاصل می‌شود که محمول مقدمات برای موضوعاتشان، ذاتی و اولی باشد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## آزمون ۲۱

کدام گزینه درباره شرط یقین آور بودن مقدمات برهان صحیح است؟

الف) مراد از یقین، یقین به معنی اعم می‌باشد

ب) مقدمات نظری برهان می‌توانند غیر یقینی باشند

ج) باید همه مقدمات برهان یقینی باشند

د) مقدمات یقینی برهان می‌توانند از مشهورات یا مسلمات باشند

همواره قیاس چه از حیث هیئت و چه از حیث ماده، تابع اخس مقدمات است.

درست

نادرست

مقدمات کدامیک از موارد زیر، باید اقدم و اسبق بالطبع از نتایج باشد؟

الف) برهان لمی

ب) برهان اتی

ج) برهان اتی و لمی

د) قیاس استثنایی

بین دو شرط اقدم بالطبع بودن یا اقدم عند العقل بودن مقدمات برهان، چه نسبتی وجود دارد؟

الف) تساوی

ب) تباین

ج) عموم و خصوص مطلق

د) عموم و خصوص من وجه

در برهان اتئی کدام رابطه بین مقدمات و نتایج وجود دارد؟

الف) مقدمات اقدم بالطبع هستند

ب) مقدمات اقدم عند العقل هستند

ج) نتایج اقدم بالطبع هستند

د) مقدمات اقدم بالطبع و عند العقل هستند

مقدمات برهان در برهان لمئی، بالطبع مقدم بر نتایج اند؛ اما لازم نیست عند العقل نیز مقدم باشند.

درست

نادرست

منظور از تقدم بالطبع چیست؟

الف) مقدمات، در خارج علت نتیجه باشند

ب) مقدمات نزد عقل شناخته شده تر از نتیجه باشند

ج) مقدمات نزد عقل، تقدم زمانی بر نتیجه داشته باشند .

د) محمول مقدمات برای موضوعاتشان ذاتی و اولی باشد

معنای تناسب داشتن مقدمات با نتیجه چیست؟

الف) مقدمات، تقدم طبعی بر نتیجه داشته باشند

ب) مقدمات نزد عقل شناخته شده تر از نتیجه باشند

ج) مقدمات نزد عقل، تقدم زمانی بر نتیجه داشته باشند

د) محمول مقدمات برای موضوعاتشان ذاتی و اولی باشد

### مقدمه:

در درس گذشته راجع به برخی از شروط مقدمات برهان صحبت کردیم. گفته شد که برای این که استدلالی بتواند به رنگ برهان در آید باید مقدمات آن شروط خاصی را که در مجموع هفت شرط بود داشته باشد. در درس گذشته با پنج شرط از این شروط آشنا شدیم و در این درس راجع به دو شرط آخر این شروط یعنی ضروری بودن محمول برای موضوع و کلی بودن آن بحث خواهیم کرد.

ویژگی خاص شروط ششم و هفتم این است که این دو شرط فقط مخصوص براهین ضروری و کلی هستند.

توجه به این نکته ضروری است که هر قیاسی از لحاظ ماده [1] و مقدمات استدلال [2] برهانی نیست بلکه قیاس برهانی، قیاسی است که از ویژگی‌های خاصی برخوردار باشد.

بنابراین همان‌طور که گفته شد برهان با وجود اتقان صوری و ساختاری، هنگامی محقق می‌شود که مقدمات به‌کار رفته در آن از شرایط خاصی پیروی کنند.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. شرط ششم و هفتم مقدمات برهان را تبیین نماید؛

2. تفاوت «ضروری» و «کلی» در قیاس و برهان را توضیح دهد.

---

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. استفاده از قضایای امکانی در برهان

باید توجه داشت که چون در برهان به دنبال علم ضروری به ثبوت محمول برای موضوع و امتناع زوال آن هستیم، طبعاً مقدمات برهان باید ضروری باشند و اگر مقدمه ضروری نباشد، نتیجه نیز ضروری نخواهد بود [1].

بنابر این مقدمات برهان باید ضروری باشند، ولی اگر مقصود ما رسیدن به اصل ثبوت یا اصل امکان محمولی برای موضوعی باشد می‌توانیم از قضایای غیرضروری نیز در مقدمات برهان استفاده کنیم. ما گاهی در صدد اثبات یک قضیه در زمان خاصی هستیم در اینجا ممکن است از قضیه ممکنه استفاده کنیم. وقتی می‌خواهیم امکان یک شیء را ثابت کنیم در واقع محمول مورد نظر ما خود «امکان» است و این امکان برای موضوع ضروری است. (کلُّ انسان ممکن الكتابة بالضرورة)

البته در قضایای علوم و به‌خصوص در فلسفه، ما دنبال قضایا و احکام ثابت و دائمی و ضروری هستیم و لذا از مقدمات ممکنه استفاده نمی‌کنیم؛ ولی اگر در علمی احتیاج به اثبات وقوع محمولی برای موضوعی داشته باشیم مثل اثبات وقوع انکساف برای قمر در علم هیئت، می‌توانیم از قضایایی که ممکنه هستند در مقدمات برهان استفاده کنیم [2].

بنابراین می‌توان از مقدمات ممکنه نیز قیاس برهانی تشکیل داد و اینکه گفته‌اند مقدمات برهان، حتماً می‌بایست از قضایای ضروری باشند، کلیت ندارد و فقط در براهین علوم ضروری و کلی، مثل ریاضیات و منطق و فلسفه و... این شرط لازم است و الا در آنجا که مطلوب و نتیجه مورد نظر ما خود، قضیه‌ای امکانی باشد، می‌توان از مقدمات ممکنه استفاده کرد و این جهت امکانی، به برهانیت قیاس، ضرری نمی‌رساند [3].

2. اشکال و جواب

در کتاب قیاس گفته‌اند: قضیه مطلقه می‌تواند کلی باشد ولی محمول در همه از منہ برای موضوع ثابت نباشد. مثلاً در مشروطه عامه «کل انسان متحرک الاصابع مادام کاتباً» قضیه کلی است و در عین حال محمول تحرک الاصابع همیشه برای انسان ثابت نیست، بلکه فقط هنگامی ثابت است که کاتب باشد. پس در کتاب قیاس مشروطه عامه از جمله مطلقات

است. اما در کتاب برهان گفته می‌شود مقدمات باید ضروری باشند و ضروریه شامل ضروریه و صفیه (مشروطه عامه) هم می‌شود؛ یعنی مشروطه عامه نیز می‌تواند از مقدمات برهان محسوب گردد و حال آنکه از اقسام مطلقه است.

اشکال این است که این دو مطلب چگونه با هم جمع می‌شود؟ به عبارت دیگر: سؤال این است که آیا مشروطه عامه، قضیه کلیه است یا نه؟ اگر بگویید کلیه است می‌گوییم پس چگونه محمول در همه زمان‌ها برای موضوع ثابت نیست و حال آنکه می‌گویید کلیه آنست که محمول در همه زمان‌ها ثابت باشد. و اگر بگویید کلیه نیست می‌گوییم مشروطه عامه از مطلقات است و می‌تواند کلیه باشد و در کتاب قیاس از اقسام قضایای کلیه شمرده شده است.

پاسخ این است که در کتاب قیاس وقتی سخن از قضیه مطلقه گفته می‌شود به این معناست که در قضیه مطلقه شرط نیست که محمول در جمیع ازمنه برای موضوع ثابت باشد و مطلقه بودن به این معناست که شرط ضرورت در آن نشده است و بنابراین ممکن است محمول در بعضی زمان‌ها از موضوع سلب شود. ولی در کتاب برهان این شرط را داریم که محمول در هیچ زمانی قابل سلب از موضوع نباشد و این منافاتی با اطلاق ندارد؛ چون اطلاق قضیه به معنای عدم شرط ضرورت است نه شرط عدم ضرورت (دقت شود). در قضیه مطلقه خود موضوع اقتضا نمی‌کند که محمول در جمیع ازمنه برای موضوع ثابت باشد، اما در آن شرط نشده است که محمول نباید در جمیع ازمنه ثابت باشد. و در کتاب برهان یک دسته از مطلقات معتبر دانسته شده‌اند و آن مطلقاتی است که محمولات آنها در جمیع ازمنه ثابت باشند. و لذا مشروطه عامه در کتاب قیاس از مطلقات محسوب می‌شود و در کتاب برهان از ضروریات، چرا که محمول برای موضوع با قید مادام الوصف العنوانی، ضرورت دارد.

بنابر این ملاک مطلق بودن قضیه این است که نسبت محمول را با ذات موضوع بسنجیم. در قضیه «الانسان متحرک الاصابع مادام کاتباً» وقتی این نسبت را لحاظ می‌کنیم قضیه، مطلقه است. ولی اگر نسبت محمول را با موضوع متصف به وصف، لحاظ کنیم می‌گوییم قضیه، ضروریه است. و بنابر این تناقضی بین مطلقه بودن و ضروریه بودن قضیه مزبور نیست.<sup>[4]</sup>

### 3. اقسام ضرورت

توجه به این نکته ضروری است که هر یک از مقدمات برهان باید ضروری باشد و این به‌خاطر آن است که ما در برهان دنبال رسیدن به علم ضروری هستیم؛ یعنی علم به ثبوت محمول برای موضوع و علم به اینکه زوال محمول از موضوع ممتنع است، پس نتیجه‌ای که مطلوب ماست، ضروری است، طبعاً مقدماتی هم که می‌خواهند این نتیجه را به دست دهند باید ضروری باشند.

از آنجا که واژه «ضروری» در کتاب برهان و در سایر ابواب منطق و فلسفه در معانی متعددی به‌کار می‌رود، مناسب است معانی مختلف آن را برشماریم و سپس مراد از ضروری در کتاب برهان را مشخص سازیم.

ضرورت یا در هلیه بسیطه است یا در هلیه مرکبه .

هلیات مرکبه ضروریه دو نوعند: یا محمول بر موضوع بدون هیچ قیدی حمل می‌شود؛ مثل: الله واحد. به این دسته «ضروریه ازلیه» گفته می‌شود، کما اینکه بر هلیه بسیطه در مورد خداوند نیز ضروریه ازلیه قابل اطلاق است.

نوع دوم در هلیات مرکبه آن است که حمل محمول بر موضوع مشروط به شرطی در جانب موضوع است و این خود بر چهار قسم است: ضروریه ذاتیه، ضروریه وصفیه (= مشروطه عامه)، ضروریه وقتی، و ضروریه به‌شرط محمول.

توضیح ضرورت ذاتیه و ضرورت وصفیه گذشت. اما ضرورت وقتی خود دو نوع دارد: یا ضرورت در وقت معین است که به آن وقتی معینه می‌گویند؛ مانند: کل قمر منخسف وقت الحیلولة بالضرورة و یا در وقت غیرمعین است که به آن منتشره گویند مانند: کل انسان متنفس بالضرورة وقتاً ما.

از بین این چند قسم فقط قسم آخر نمی‌تواند ضروری باب برهان باشد؛ چرا که در هر یک از اقسام قضایای ضروریه و یا غیرضروریه می‌توان ضرورت بشرط المحمول را در نظر گرفت. مثلاً در قضیه ضروریه ذاتیه «انسان حیوان است بالضرورة الذاتیه» می‌توان گفت «انسان حیوان است بالضرورة مادامی که حیوان است» و این همان ضرورت بشرط محمول است. ولی منطقیان اصطلاح ضرورت بشرط المحمول را مختص قضیه‌ای دانسته‌اند که اگر این شرط را نکنیم،

در آن قضیه هیچ ضرورت دیگری نباشد. مثلاً در قضیه «کل انسان قاعدٌ بالضرورة مادام قاعداً» ماده قضیه «امکان» است و اگر قید «مادام قاعداً» را برداریم، قضیه دروغ می‌شود، چراکه ماده و جهت قضیه تناقض خواهند داشت.

بنابراین از ضروریه بشرط محمول در برهان نمی‌توان استفاده کرد؛ چون فی حد نفسه ممکن است و در واقع، هیچ جهت ضرورتی ندارد، و لذا مناسب قضایای برهانی نیست [5].

[1] مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۲، ص ۲۸

[2] شرح برهان شفا؛ ج ۲، ص ۳۳

[3] شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۳۵۰

[4] شرح برهان شفا؛ ج ۲، ص ۴۲

[5] شرح برهان شفا؛ ج ۲، ص ۲۶ - ۳۳ (با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## شروط مقدمات برهان

## شرط ششم :

ششمین شرط مقدمات برهان این است که مقدمات ضروریه [2] باشند [3]، اعم از این که ضروریه ذاتیه [4] باشند؛ مانند «کل انسان حیوان بالضرورة الذاتیه»، یا ضروریه وصفیه [5] یعنی مشروطه عامه [6] باشند؛ مانند «کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتباً [7]».

نکته: ضرورت [8] در باب برهان [9] غیر از ضرورت در باب قیاس [10] است #iend%.

در باب قیاس وقتی می‌گوییم: کل انسان حیوان بالضرورة، منظورمان این است که هر ذاتی که متصف می‌شود به وصف انسانیت حال این اتصاف به هر نحوی که باشد (چه به نحو ضرورت و چه به غیر ضرورت) این ذات موضوع [11] بالضرورة به وصف محمولی متصف می‌شود، یعنی ثبوت محمول [12] برای موضوع ضروری است.

و اما مقصود از ضروری در باب برهان، اعم از ضرورت ذاتیه و وصفیه (همان مشروطه عامه) است، یعنی هر آن چیزی که وصف موضوع برای او ضرورت دارد، این محمول برای او ثابت است ولو این محمول برای او ضرورت مادام الذات نداشته باشد.



به عنوان مثال معنای جمله «کل ماء ثقیل» این است که هر چه بالضرورة وصف آب بودن را می‌پذیرد، تا زمانی که چنین وصفی دارد ضرورتاً وصف سنگین بودن را هم می‌پذیرد. اما اگر بخار شود، علی رغم این که عنصر آب همچنان باقی است ولی وصف سنگین بودن از آن زایل می‌شود؛ چون وصف سنگین بودن تا زمانی ضرورت داشت که وصف آب بودن زائل نشود، یعنی ضرورت این وصف (سنگین بودن) برای آب یک ضرورت وصفی است.

ترجمه [13]

شروط مقدمات برهان

شرط ششم:

السادس: أن تكون ضرورية و المراد منها ضرورة اتصاف ذات الموضوع بعنوانه. أما اتصاف الموضوع بالمحمول و ثبوت المحمول له تارة يكون بحسب الضرورة الذاتية أو بحسب الوصف .

مثال الأول: «كل انسان حيوان» فإن معناه ان كل ما يوصف بأنه انسان بالضرورة، فإنه موصوف بأنه حيوان بالضرورة مادام الذات.

شرط ششم: باید مقدمات برهان ضروری باشند. مقصود از ضرورت، این است که ذات موضوع ضرورتاً متصف به عنوانش باشد. اما اتصاف موضوع به محمول و ثبوت محمول برای موضوع گاهی به حسب ضرورت ذاتی است و گاهی به حسب ضرورت وصفی .

مثال اول [ضرورت ذاتی]: «هر انسانی حیوان است». معنای این جمله این است که هر چیزی که ضرورتاً متصف به انسان بودن شود، به ضرورت ذاتی متصف به حیوان بودن می‌شود .

مثال الثانی: «كل ماء ثقیل» فإن معناه ان كل ما يوصف بأنه ماء بالضرورة، فإنه موصوف بأنه ثقیل بالضرورة، مادام موصوفاً بكونه ماءً. أما إذا اتصف بكونه بخاراً فإن ذات الماء يبقى على ما هو عليه و يزول وصف الثقل عنه، مع أن وصف الثقل ذاتي أولى للماء، فقد تحقق فيه الشرط الخامس .

مثال دوم: «هر آبی سنگین است». معنای این جمله این است که هر چه که وصف آب بودن را به‌طور ضروری داشته باشد، مادامی که متصف به وصف آب بودن باشد، وصف سنگین بودن را هم بالضرورة خواهد داشت. اما هنگامی که متصف به بخار بودن شود در این صورت آب بودن آن تغییری نمی‌کند. ولی وصف سنگین بودن از آن زائل می‌شود، با وجود این که وصف سنگین بودن برای آب ذاتی اولی است، در نتیجه شرط پنجم در آن محقق شده است.

و ليس المراد من «الضروري» هنا المعنى المقصود منه في الموجّهات، فإنه إذا قيل هناك: «كل ح ب بالضرورة» يعنون به أن كل ما يوصف بأنه «ح» كيفما اتفق وصفه به فهو موصوف بأنه «ب» بالضرورة و إن لم يكن موصوفاً بأنه «ح» بالضرورة. و أما هنا فيعنون به أن كل ما يوصف بأنه «ح» بالضرورة فإنه موصوف بأنه «ب» .

البته مراد از ضروری در اینجا معنایی نیست که در قضایای موجهه مورد نظر است. در آنجا وقتی گفته می‌شد: «هر ح ضرورتاً ب است» مقصود آن بود که هر چه به «ح» متصف شود، اتصافش به «ح» به هر صورت که باشد، ضرورتاً موصوف به «ب» می‌باشد، حتی اگر اتصافش به «ح» ضروری نباشد. اما در اینجا مقصود این است که هر چه که ضرورتاً به «ح» متصف شود، متصف به «ب» می‌باشد.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۱۸ - ۳۲۰ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک دانش‌افزایی، عنوان «استفاده از قضایای امکانی در برهان»

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک دانش‌افزایی، عنوان «اشکال و جواب»

[8] ر.ک دانش‌افزایی، عنوان «اقسام ضرورت»

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر؛ محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۸۵ - ۱۸۷

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

## شروط مقدمات برهان

### شرط هفتم :

هفتمین شرط این است که مقدمات کلیه<sup>[1]</sup> باشند تا نتیجه نیز کلیه باشد. مقصود از کلیت نیز در باب برهان با کلیت در باب قیاس فرق دارد. کلیت در باب برهان باید دارای سه ویژگی باشد:

1. محمول این قضیه (صغری<sup>[2]</sup> یا کبری<sup>[3]</sup>) مقول و محمول بر تمامی آحاد و اشخاص موضوع باشد؛

2. این مقولیت و حمل مربوط به زمانی خاص نباشد بلکه همه زمان ها را شامل شود؛

3. این مقولیت و حمل به نحو حمل اولی<sup>[4]</sup> و بدون واسطه باشد نه حمل ثانوی و با واسطه<sup>[5]</sup>.

از این جهت فرقی نیست که قضیه<sup>[6]</sup> محصوره<sup>[7]</sup> باشد که در آن کمیت قضیه<sup>[8]</sup> بیان شده و یا مهمله<sup>[9]</sup> باشد. مثل «الانسان حیوان ناطق». در محصوره نیز فرقی نیست که قضیه کلیه باشد. مثل «کلّ انسان حیوان» یا جزئی<sup>[10]</sup> باشد. مثل «بعض الانسان حیوان» یا «بعض الحیوان انسان». فقط مهم این است که قضیه شخصی<sup>[11]</sup> نباشد که مربوط به فرد خاص و زمان مخصوص است. اما مراد از کلیت در باب قیاس، داشتن همان ویژگی اول است، یعنی این که: محمول بر جمیع افراد موضوع حمل<sup>[12]</sup> می شود و از این لحاظ کلیت دارد، ولی مربوط به همه زمان ها نیست و اصولاً لازم نیست چنین باشد و نیز لازم نیست که به حمل اولی باشد؛ پس کلیت در باب قیاس در مقابل شخصی، مهمله، جزئی است.

البته شرط ششم و هفتم عمومیت نداشته و در همه براهین جاری نیست، بلکه مخصوص مواردی است که لازم باشد نتایج و استدلال، ضروری و کلی باشند؛ مانند:

کَلَّ انسان حیوان بالضرورة؛

و کَلَّ حیوان جسم بالضرورة؛

فکَلَّ انسان جسم بالضرورة.

که ضرورت و کلیت به معنای باب برهان را دارند؛ ولی چنین نیست که همیشه و همهجا نتیجه برهان ضروری و کلی باشد، بلکه امکان دارد نتیجه برهان قضیه غیر ضروری و یا غیرکلی باشد.

ترجمه [13]

شروط مقدمات برهان

شرط هفتم:

السابع: أن تكون كلية. و هنا أيضا ليس المراد من «الكلية» المعنى المراد في القياس. بل المراد أن يكون محمولها مقولاً على جميع أشخاص الموضوع في جميع الأزمنة قولاً أولياً و إن كان الموضوع جزئياً أو مهملًا، فالكلية هنا يصح أن تقابلها الشخصية. و المقصود من معنى الكلية في القياس أن يكون المحمول مقولاً على كَلَّ واحد و إن لم يكن في كَلَّ زمان و لم يكن الحمل أولياً فتقابل الكلية هناك القضية الجزئية و المهمله.

شرط هفتم: باید مقدمات کلیه باشند. در اینجا نیز مقصود از «کلیت» معنای مورد نظر در قیاس نیست. بلکه مقصود آن است که محمول بر همه اشخاص موضوع در همه زمانها به نحو اولی حمل شود، اگرچه موضوع جزئی و یا مهمل باشد. بنابراین در برابر کلیه در اینجا می‌توان شخصیه را قرار داد. درحالی‌که مقصود از کلیت در قیاس آن است که محمول بر همه افراد حمل شود، اگرچه این حمل، در همه زمانها، و به صورت اولی نباشد. بنابراین، قضیه کلیه در آنجا در برابر جزئی و مهمله قرار می‌گیرد.

و هذان الشرطان الأخيران يختصان بالنتائج الضرورية الكلية، فلو جَوَّزنا أن تكون نتيجة البرهان غير ضرورية و غير كلية، فما كان بأس في أن تكون إحدى المقدمات ممكنة أو غير كلية بذلك المعنى من الكلية؛ لأنه ليس يجب في جميع مطالب العلوم أن تكون ضرورية أو كلية.

دو شرط اخیر اختصاص به نتایج ضروری و کلی دارد. و اگر روا بدانیم که نتیجه برهان، غیر ضروری و غیر کلی باشد، در این صورت مانعی ندارد یکی از مقدمات آن، ممکنه یا غیرکلیه باشد، به همان معنایی از کلیت که گذشت. زیرا لازم نیست همه قواعد و مسائل علوم ضروری و کلی باشند.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] توضیحات بیشتر درباره حمل اولی در درس‌های آتی ارائه خواهد شد.

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر؛ محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۸۵ - ۱۸۷

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

### چکیده:

1. شرط ششم از شروط مقدمات برهان این است که مقدمات برهان باید ضروری باشند، به حسب ضرورت ذاتی و یا ضرورت وصفی.

2. شرط هفتم از شروط مقدمات برهان این است که مقدمات برهان باید کلی باشند، یعنی محمول بر همه اشخاص موضوع در همه زمان ها به نحو اولی حمل شود.

3. این دو شرط اختصاص به نتایج ضروری و کلی دارند.

4. معنای ضروری و کلی در باب برهان، با معنای این دو اصطلاح در باب قیاس متفاوت است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

مقصود از ضرورت در شرایط مقدمات برهان، این است که ذات موضوع ضرورتاً متصف به عنوانش باشد.

درست

نادرست

مراد از ضروری در شرایط مقدمات برهان همان معنایی است که در قضایای موجهه مورد نظر است.

درست

نادرست

کلی بودن در بحث شرایط مقدمات برهان، در برابر چیست؟

الف) مهمله

ب) جزئیه

ج) شخصییه

د) طبیعیه

کدام گزینه درباره شرط کلی بودن مقدمات برهان صحیح است؟

الف) همان معنای کلیت در قیاس را دارد

ب) کلیه در برابر جزئی و مهمله قرار می‌گیرد

ج) محمول بر همه اشخاص موضوع در همه زمان‌ها به نحو اولی حمل شود

د) محمول بر همه افراد حمل شود؛ اگرچه این حمل، به صورت اولی نباشد

کدامیک از شرایط مقدمات برهان، اختصاص به نتایج ضروری و کلی دارد؟

الف) یقینی باشند

ب) کلی باشند

ج) اعراف از نتیجه باشند

د) در نزد عقل، تقدم زمانی بر نتیجه داشته باشند

اگر روا بدانیم که نتیجه برهان، غیر ضروری و غیر کلی باشد، در این صورت کدام گزینه درباره مقدمات برهان صحیح است؟

الف) باز هم نمی‌توان از مقدمات غیر ضروری، قیاس برهانی تشکیل داد

ب) باز هم نمی‌توان از مقدمات غیر کلی، قیاس برهانی تشکیل داد .

ج) وجود جهت امکانی در مقدمات، به برهانیت قیاس ضرر می‌رساند

د) اشکالی ندارد که یکی از مقدمات، ممکن و یا غیر کلی باشد

کدامیک از قضایای زیر دارای شرایط مقدمات برهان برای نتایج ضروری و کلی نمی‌باشد؟

الف) کل ماء ثقیل

ب) کل انسان ممکن الكتابة

ج) کل انسان حیوان بالضرورة الذاتیه

د) کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتباً .

## مقدمه:

این مبحث از مباحث کتاب برهان [1]، در رابطه با بیان معنای ذاتی در باب برهان است. پیش از این در شرط پنجم از شرایط مقدمات برهان، گفتیم که باید محمولات مقدمات برهان، با موضوعات آنها متناسب و هم‌سنخ باشند و اشاره شد به این‌که مراد از متناسب بودن، ذاتی و اولی [2] بودن محمولات می‌باشد. حال در این‌جا معنای ذاتی باب برهان را بیان می‌کنیم .

کلمه ذاتی در اصطلاح منطقیون به معانی متعددی استعمال شده است که در این درس ذاتی باب ایساغوجی (باب کلیات خمس) و ذاتی باب حمل و عروض را مورد بررسی قرار خواهیم داد و درس بعدی به بقیه معانی ذاتی اشاره کرده و معنای مقصود در کتاب برهان را تبیین می‌کنیم.<sup>[3]</sup>

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس بتواند:

1. ذاتی باب کلیات خمس (در برابر عرضی) را توضیح دهد؛

2. انواع مختلف ذاتی باب حمل و عروض (در برابر غریب) را تبیین نماید.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۲۱ (با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## دانش افزایی:

1. عرض و عرضی

باید توجه داشت که عرضی جسم غیر از عرض است. مثلاً عرضی جسم که ابیض است غیر از «عرض»ی است که بیاض است. چیزی که مقابل جوهر و قسیم آن است، عرض است، نه عرضی. ما می‌گوییم که ممکنات یا جوهرند و یا عرض و نمی‌توانیم بگوییم که ممکنات یا جوهرند یا عرضی؛ اما در منطق که گفته می‌شود کلیات خمس عبارتند از: جنس و فصل و نوع و عرض عام و عرض خاص، اشتباه و مسامحه در تعبیر است و مقصود، عرضی عام و عرضی خاص است. چیزی که حمل می‌شود، «عرضی عام و عرضی خاص» است. در این‌جا می‌خواهیم «محمولات» را حساب کنیم: انسان انسان، انسان حیوان، انسان ناطق، انسان ضاحک، انسان ماش، ولی عرض عام و عرض خاص قابل حمل نیستند. عرض مانند بیاض و عرضی مانند ابیض است.

پس در اصطلاحات منطق، باید سخن از عرضی خاص و عرضی عام و همچنین عرضی لازم و عرضی مفارق به میان آورد و نه عرض خاص و عرض عام.<sup>[1]</sup>

2. خارج محمول و محمول بالضمیمه

همان‌طور که عرضی به عرضی عام و عرضی خاص تقسیم می‌شود، همچنین به «محمول بالضمیمه» و «خارج محمول» نیز تقسیم می‌شود؛ زیرا آن کلی که بیرون از ذات افراد خود است و بر آن‌ها حمل می‌شود، گاهی در حمل این عرضی بر افرادش، احتیاج به این است که در خارج، چیزی ضمیمه موضوع بشود تا این عرضی بتواند حمل شود و گاهی احتیاج به ضمیمه‌ای نیست. به اولی «محمول بالضمیمه» می‌گویند؛ مانند سواد و بیاض در اجسام و مانند علم و ادراک در انسان. ما هنگامی می‌توانیم اسود و ابیض را بر یک جسم، اطلاق کنیم و بگوییم: «الجسم ابیض یا اسود» که سواد و بیاض، در خارج، ضمیمه جسم شود. همچنین در نفوس انسانی، وقتی می‌توانیم بگوییم: «الانسان عالم یا مدرک» که علم و ادراک بر انسان عارض شود. این‌ها عرضی‌هایی هستند که با عنوان محمول بالضمیمه از آنها یاد می‌شود؛ یعنی هم خارج از ذات موضوعات خود هستند و هم در اطلاق و حمل این‌ها بر ذات، به ضمیمه‌ای احتیاج دارند.

دسته دوم، عبارت است از خارج محمول یا «محمول من صمیمه» که اصطلاحاً عبارت است از آن عرضی که بیرون از ذات شیء است؛ یعنی نه تمام ذاتش است که نوع باشد و نه جزء ذاتش است که جنس و فصل باشد، بلکه بیرون از ذاتش است؛ اما از خود ذات انتزاع و بر آن حمل می‌شود؛ یعنی در حملش بر ذات، احتیاج به ضمیمه چیزی نیست؛ به این معنا که ذات، ما به ازای خارجی آن نیست، بلکه منشأ انتزاع آن است؛ مثل امکان و وحدت و تشخص برای انسان. می‌گوییم: «الانسان ممکن، واحد، مشخص». شکی در این نیست که امکان، ذاتی انسان (ذاتی باب کلیات خمس) نیست، چراکه امکان، نه جنس انسان است و نه فصل آن. همچنین است وجود و تشخص؛ اما همین مفهوم امکان و موجود و

واحد و مشخص، از خود انسان، انتزاع و بر او حمل می‌شود؛ بدون اینکه چیزی ضمیمه آن شود. از این رو به آن‌ها «محمول من صمیمه» می‌گویند. بنابراین عرضی بر دو قسم است: محمول بالضمیمه و خارج المحمول<sup>[2]</sup>.

### 3. حل یک مشکل

شیخ الرئیس ابن سینا (ره) در تعریف خبر می‌گوید: خبر قولی است که می‌توان قائل آن را در آنچه گفته، متصف به صدق و کذب کرد.

فخر رازی به عنوان اشکال در مورد این تعریف می‌گوید: تا زمانی که صدق و کذب شناخته نشود، خبر شناخته نمی‌شود و صدق و کذب نیز فقط توسط خبر شناخته می‌شوند؛ چراکه صدق خبری مطابق با واقع است و کذب خبری غیر مطابق با واقع. بنابراین اگر خبر را به این دو تعریف کنیم در حقیقت چیزی (خبر) را با آنچه (صدق و کذب) که به وسیله خود آن چیز (خبر) شناخته می‌شود، تعریف کرده‌ایم (تعریف دوری). وی در پایان نتیجه می‌گیرد که: شیخ این تعریف را به عنوان رسم و برای بیان تعریف خبر نیاورده است، بلکه آن را به عنوان لازمه‌ای از لوازم خبر آورده است<sup>[3]</sup>.

خواجه نصیرالدین طوسی (ره) شارح اشارات و تنبیهات با دقت در معنای عرض ذاتی و شناخت مورد استفاده آن به این اشکال چنین پاسخ می‌گوید:

درست این است که گفته شود صدق و کذب از اعراض ذاتیه خبر هستند و چون در اعراض ذاتی، موضوع در تعریف محمول اخذ می‌شود، بنابراین تعریف خبر به وسیله صدق و کذب در حقیقت تعریف به رسم بوده و برای تعیین معنای خبر از بین سایر ترکیب‌های دیگر آورده شده است. پس این تعریف، تعریف دوری نیست<sup>[4]</sup>.

### 4. فرقی موضوع معروضه با جنس معروضه

باید توجه داشت که معروضه گاهی از جنس موضوع است، آنجا دیگر موضوع به کار نمی‌بریم. مثلاً می‌گوییم اگر عدد زوجی در زوج دیگری ضرب شود حاصل ضرب نیز زوج خواهد بود. در اینجا خود زوجیت، کیفیتی است در عدد. و زوج‌الزوج بودن نیز نوعی از زوجیت است. هر دوی اینها کیفیتی است که عارض عدد می‌شود و عدد، کمیت است و لذا عدد برای زوجیت، جنس نیست بلکه معروض است و موضوع این زوجیت است. در اینجا است که از تعبیر موضوع معروضه استفاده می‌کنیم. اما در مورد مثلث و مثلث قائم‌الزاویه، می‌توانیم بگوییم که مثلث، جنس است برای مثلث قائم‌الزاویه<sup>[5]</sup>.

[1] انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه؛ ص ۲۵۱ (با تصرف و تلخیص)

[2] دروس شرح منظومه؛ ص ۲۵۲ - ۲۵۳ (با تصرف و تلخیص)

[3] فخر رازی، محمد؛ شرح الاشارات و التنبیهات؛ ج ۱، ص ۱۳۰

[4] نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ شرح الاشارات و التنبیهات؛ ج ۱، ص ۱۱۲

[5] مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۲، ص ۳۹۹

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

## معانی «ذاتی» در باب برهان

### (ب) ذاتی در باب حمل و عروض<sup>[1]</sup> (عرض ذاتی)

گاهی گفته می‌شود این عرض، عرض ذاتی<sup>[2]</sup> است و گاهی می‌گویند عرض غریب<sup>[3]</sup> است. ذاتی در این اصطلاح در مقابل غریب است.

به عنوان نمونه‌ای از کاربرد این اصطلاح، منطقیون<sup>[4]</sup> در مقام تعریف علم می‌گویند: «موضوع کل علم ما بیحث فیه عن عوارضه الذاتیه»؛ که منظورشان از عوارض ذاتیه عبارت است از: آنچه که بالذات یعنی بدون واسطه، عارض موضوع خود می‌شود. به عنوان مثال موضوع علم فلسفه «موجود» است؛ پس در این علم باید از عوارض ذاتی «موجود» بحث کرد، یعنی عوارضی که بدون واسطه بر «موجود» حمل می‌شوند؛ مثلاً بحث از «امکان و وجوب» - و بیان این قضیه: موجود یا ممکن است یا واجب - که بدون واسطه بر «موجود» حمل می‌شوند یک بحث فلسفی است.

در مقابل، عوارض غریبه عبارتند از آنچه که با واسطه عارض موضوع خود می‌شود. واسطه در عروض یا امر اعم است، مانند انسان که متصف به ماشی بودن می‌شود با واسطه حیوان بودن؛ یا امر مساوی<sup>[5]</sup> است، مانند ضاحک بودن که به واسطه تعجب، به عنوان وصف انسان قرار می‌گیرد؛ یا امر اخص<sup>[6]</sup> مانند متعجب بودن که به واسطه نطق عارض بر حیوان می‌شود و یا امر مباین مانند خسوف که عارض بر ماه می‌شود به واسطه قرار گرفتن زمین بین خورشید و ماه.

حال عوارض ذاتیه به این معنا، مراحل و مراتبی دارد که مصنف به چهار مرتبه از این مراتب با ذکر مثال اشاره کرده‌اند. قبل از بیان این مراتب می‌گوییم:

در اصطلاح قبلی که ذاتی در مقابل عرضی به‌کار می‌رفت، این محمولات بودند که در تعریف موضوعات اخذ می‌شدند و می‌گفتیم: الانسان حیوان ناطق ولی در این اصطلاح مطلب بالعکس است؛ یعنی این موضوعات یا یکی از مقومات موضوعات هستند که در تعریف محمولات اخذ می‌شوند. با عنایت به این فرق، درجات و مراتب چهارگانه عوارض ذاتیه را بیان می‌کنیم:

درجه اول: آن محمولات ذاتیه‌ای که خود موضوعات آن‌ها در حدّ و تعریف ماهوی<sup>[7]</sup> آن‌ها اخذ شده باشد<sup>[8]</sup>. همانند انف (بینی) که در تعریف فطوست (پهن و پخش بودن بینی) اخذ می‌شود. در مقام درست کردن قضیه می‌گوییم: «الانف افطس»؛ این محمول را ذاتی موضوع می‌دانند برای این‌که وقتی می‌خواهیم افطس را تعریف کنیم، این موضوع که «انف» باشد در تعریف آن می‌آید و می‌گوییم: افطس دماغ پهن را گویند.

درجه دوم: گاهی خود موضوع، در تعریف محمول اخذ نمی‌شود ولی موضوع<sup>[9]</sup> این معروض له<sup>[10]</sup> چیزی که محمول قضیه بر آن عارض شده و از عوارض ذاتی آن است) و به عبارت دیگر موضوع موضوع و به عبارت سوم نوع موضوع، در تعریف آن محمول اخذ می‌شود. مثلاً در علم نحو<sup>[11]</sup> می‌گوییم: الفاعل<sup>[12]</sup> مرفوع<sup>[13]</sup>؛ در این مثال مرفوعیت از عوارض ذاتی فاعلیت است، اما فاعلیت در تعریف آن اخذ نمی‌شود و کسی نمی‌گوید: المرفوع فاعل کذا و کذا. چون معرف<sup>[14]</sup> باید با معرف<sup>[15]</sup> مساوی باشد نه اعم، اخصّ یا مباین<sup>[16]</sup> و فاعل با مرفوع مساوی نیست، بلکه اخصّ از مرفوع است. ولیکن خود فاعل عارض<sup>[17]</sup> بر اسم می‌شود که نوعی از انواع کلمه<sup>[18]</sup> است و در تحت آن اصنافی<sup>[19]</sup> وجود دارد، و کلمه که معروض<sup>[20]</sup> فاعل و موضوع آن است در تعریف مرفوع اخذ می‌شود و می‌گوییم: المرفوع کلمه کذا و کذا. چه این‌که عنوان کلمه در تعریف خود فاعل هم که معروض له مرفوع می‌باشد اخذ می‌شود و می‌گوییم: الفاعل کلمه کذا و کذا. به عبارت دیگر درست است که «فاعل» را در تعریف «مرفوع» نمی‌آوریم ولی چون فاعل نوعی از انواع کلمه است، و ما در تعریف مرفوع از واژه «کلمه» استفاده می‌کنیم (المرفوع کلمه کذا و کذا)؛ در این‌صورت چون در تعریف محمول، نوع موضوع - یعنی «کلمه» که به منزله نوع برای فاعل می‌باشد - را اخذ



کرده‌ایم، می‌توانیم «مرفوع» را به عنوان عوارض ذاتی فاعل به حساب آوریم؛ یعنی «کلمه» که به منزله نوع برای «فاعل» است در تعریف «مرفوع» اخذ می‌شود.

درجه سوم: گاهی جنس معروض له (و نه نوع آن که در درجه دوم بود) در حدّ این عرض ذاتی اخذ می‌شود. مثلاً می‌گوییم: «الماضی [21] مبنی [22]» که عنوان مبنی از عوارض ذاتیه فعل ماضی است. فعل ماضی ذاتاً مبنی است، ولی در تعریف مبنی نمی‌توان کلمه ماضی را آورد و گفت: المبنی فعل ماض کذا و کذا. چون تعریف به اخصّ خواهد بود؛ اما جنس فعل ماضی را که عنوان «کلمه» باشد می‌توان در تعریف مبنی آورد، چون فعل ماضی صنفی از اصناف فعل و فعل نوعی از انواع کلمه است، پس کلمه می‌شود جنس معروض له یعنی جنس فعل ماضی و می‌گوییم: المبنی کلمه کذا و کذا.

درجه چهارم: گاهی نه خود موضوع و نه نوع آن و نه جنس آن، هیچ‌کدام در تعریف محمول و عرض ذاتی اخذ نمی‌شوند؛ بلکه معروض جنس [23] موضوع [24]، در حدّ محمول اخذ می‌شود. مثال: «المفعول المطلق منصوب» که منصوب [25] از عوارض ذاتیه مفعول مطلق [26] است؛ ولی در تعریف آن نمی‌توان مفعول مطلق را آورد و گفت: المنصوب مفعول مطلق کذا و کذا؛ چون تعریف به اخصّ است؛ و نمی‌توان جنس مفعول مطلق را که عنوان مفعول است در تعریف آن آورد و گفت: المنصوب مفعول کذا و کذا؛ چون باز هم تعریف به اخصّ است. آری، معروض مفعولیت یا معروض جنس را که «کلمه» باشد می‌توان در تعریف آورد؛ البتّه پیش از عنوان کلمه، عنوان «اسم» در کار است که آن نیز در تعریف نمی‌آید چون اخصّ از منصوب است (زیرا فعل مضارع [27] هم منصوب واقع می‌شود) پس در حقیقت «کلمه» جنس الجنس معروض له و موضوع است و می‌گوییم: المنصوب کلمه اسمی کذا و کذا.

در یک کلام می‌توان گفت: عرض ذاتی آن است که خود موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف آن اخذ شده باشد که کلمه «احد مقومات الموضوع» شامل سه مرحله دیگر می‌شود، زیرا که نوع الموضوع، جنس الموضوع، معروض الجنس (جنس الجنس) همه و همه از مقومات هستند تا می‌رسد به جنس الاجناس [28] یا جنس عالی [29].

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «حل یک مشکل»

[9] مراد از موضوع معروض له یعنی چیزی که خود این معروض له بر او عارض می‌شود و او نوع و کلی این معروض له است.

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] ر.ک: دانش‌نامه

[22] ر.ک: دانش‌نامه

[23] ر.ک: دانش‌نامه

[24] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «فرق موضوع معروض له با جنس معروض له»

[25] ر.ک: دانش‌نامه

[26] ر.ک: دانش‌نامه

[27] ر.ک: دانش‌نامه

[28] ر.ک: دانش‌نامه

[29] در درس بعد بیان خواهد شد که مراد از «ذاتی» در باب برهان، معنای اول و دوم است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

معنای ذاتی در باب برهان

معنی الذاتی فی کتاب البرهان

تقدّم<sup>[2]</sup> آنّه یشرط فی مقدّمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتیة للموضوعات.

و للذاتی فی عرف المنطقیین عدّة معانی، أحدهما الذاتی فی کتاب البرهان، و لا بأس ببيان أهمّها لیّضح المقصود هنا، فنقول :

ذاتی در کتاب برهان

گفتیم یکی از شرایط مقدمات برهان آن است که باید محمول‌های آن برای موضوع‌هایشان ذاتی باشند.

ذاتی در عرف منطق دانان دارای معانی چندی است، که از جمله آنها ذاتی کتاب برهان است. ما در اینجا مهم‌ترین این معانی را ذکر می‌کنیم، تا مقصود از ذاتی در اینجا روشن شود.

الف) ذاتی باب کلیات خمس (باب ایساغوجی)

أ. الذاتی فی باب کلیات و یقابله «العرضی». و قد تقدّم<sup>[3]</sup> فی الجزء الأوّل .

الف) ذاتی در باب کلیات، در برابر عرضی. که در جزء اول از آن بحث شد.

ب) ذاتی در باب حمل و عروض

ب. الذاتی فی باب الحمل و العروض: و یقابله «الغریب»، إذ یقولون: «إنّ موضوع کلّ علم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة». و هو له درجات و فی الدرجه الأولى ما کان موضوعه مأخوذاً فی حدّه، کالأنف فی حدّ الفطوسه حینما یقال: «الأنف أفتس» فهذا المحمول ذاتی لموضوعه، لأنّه إذا أريد تعريف الأفتس أخذ الأنف فی تعريفه .

(ب) ذاتی در باب حمل و عروض، در برابر «غریب». مانند آنجا که گفته می‌شود: «موضوع هر علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی‌اش بحث می‌شود.» ذاتی بدین معنا دارای درجات و مراتب مختلفی است. در مرتبه نخست، محمولی است که موضوعش در حد آن اخذ می‌شود؛ مثلاً در آنجا که گفته می‌شود «بینی افتس (پهن و بزرگ) است»، بینی در حد فطوست مأخوذ است؛ بنابراین چنین محمولی برای موضوع خود ذاتی است، چرا که هرگاه بخواهیم (افتس) را تعریف کنیم، (بینی) در تعریف آن اخذ می‌شود.

ثمّ قد یكون موضوع المعروض له مأخوذاً فی حدّه، كحمل المرفوع علی الفاعل، فإنّ الفاعل لا یؤخذ فی تعريف المرفوع و لكن الكلمة التي هی معروضه للفاعل تؤخذ فی تعريفه كما تؤخذ فی تعريف الفاعل. و قد یكون جنس المعروض له مأخوذاً فی حدّه، كحمل المبني علی الفعل الماضي - مثلاً - فإنّ الفعل لا یؤخذ فی تعريف المبني و لكن جنسه و هو الكلمة هی التي تؤخذ فی حدّه .

گاهی نیز موضوع چیزی که محمول بر آن عارض شده، در حد محمول اخذ می‌شود؛ مانند حمل مرفوع بر فاعل، در اینجا اگرچه فاعل در تعریف مرفوع اخذ نمی‌شود، اما کلمه که معروض (و موضوع) فاعل است در تعریف مرفوع اخذ می‌شود، همان‌گونه که در تعریف فاعل اخذ می‌شود. و گاهی جنس آنچه محمول بر آن عارض می‌شود، در حد آن اخذ می‌شود؛ مانند حمل مبني مثلاً بر فعل ماضی؛ چرا که فعل اگرچه خودش در تعریف مبني نمی‌آید، اما جنسش، که همان کلمه است، در تعریف مبني می‌آید .

و قد یكون معروض الجنس مأخوذاً فی حدّه كحمل المنصوب علی المفعول المطلق - مثلاً - فإنّ المفعول المطلق لا یؤخذ فی حدّ المنصوب و لا جنسه، و هو المفعول یؤخذ فی حدّه، بل معروض المفعولیة و هو الكلمة تؤخذ فی حدّه.

و گاهی معروض جنس در حد آن مأخوذ است، مانند حمل منصوب بر مثلاً مفعول مطلق؛ زیرا نه مفعول مطلق و نه جنس آن، که همان مفعول است، هیچ‌کدام در حد منصوب مأخوذ نیست؛ بلکه معروض مفعولیت، یعنی کلمه، در حد آن مأخوذ می‌باشد .

و یمکن جمع هذه المحمولات الذاتیة بعبارة واحدة فیقال: «المحمول الذاتی للموضوع ما کان موضوعه أو أحد مقوماته واقعا فی حدّه»، لأنّ جنس الموضوع مقوم له و کذا معروضه؛ لأنّه یدخل فی حدّه، و کذا معروض جنسه كذلك.

تمام این محمول‌های ذاتی را می‌توان در این عبارت جمع کرد: «محمول ذاتی محمولی است که موضوع آن یا یکی از مقومات موضوع آن در حدش قرار می‌گیرد.» زیرا جنس موضوع، مقوم موضوع است؛ همچنین معروض موضوع مقوم آن است، چون در حد آن اخذ می‌شود؛ و معروض جنس موضوع نیز چنین است.

---

[1] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا، منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۸

[2] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۶۳

[3] دروس فی علم المنطق؛ ص ۵۵

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. ذاتی در اصطلاح منطق دانان پنج معنی دارد که برخی از این معانی در باب برهان کاربرد دارد.

2. اولین معنای ذاتی یعنی مقوم ذات و ماهیت، در برابر عرضی که در باب کلیات خمس استفاده می‌شود.

3. دومین معنای ذاتی در باب حمل و عروض، در برابر غریب است.

4. معنای دوم ذاتی حداقل چهار درجه دارد:

(الف) محمولی که موضوع آن در حدش (تعریفش) قرار می‌گیرد؛

(ب) محمولی که نوع موضوع آن در حدش قرار می‌گیرد؛

(ج) محمولی که جنس موضوع آن در حدش قرار می‌گیرد؛

(د) محمولی که معروض جنس موضوع آن در حدش قرار می‌گیرد.

5. به طور خلاصه در تعریف ذاتی باب حمل و عروض می‌توان گفت: محمولی که موضوع یا یکی از مقومات آن در حدش قرار می‌گیرد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## آزمون

کدام گزینه از شرایط مقدمات برهان می‌باشد؟

الف) محمولات مترادف با موضوعات باشند

ب) محمولات اعرف از موضوعات باشند

ج) محمولات ذاتی موضوعات باشند

د) محمولات اقدم از موضوعات باشند

کدام گزینه بیانگر اصطلاح ذاتی در بحث کلیات خمس است؟

الف) آنچه مقوم ذات و ماهیت است

ب) محمولی که جنس موضوع آن در حدش قرار می‌گیرد

ج) محمولی که نوع موضوع آن در حدش قرار می‌گیرد

د) محمولی که معروض جنس موضوع آن در حدش قرار می‌گیرد

اصطلاح ذاتی در باب کلیات خمس در برابر کدام مورد است؟

الف) عرضی

ب) غریب

ج) شایع

د) اتفاقی

اصطلاح ذاتی در باب حمل و عروض در برابر کدام مورد است؟

الف) عرضی

ب) غریب

ج) اولی

د) اتفاقی

مراد از ذاتی در عبارت «انّ موضوع کلّ علم ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ» چیست؟

الف) ذاتی در برابر عرضی

ب) ذاتی در باب علل و اسباب

ج) ذاتی در باب کلیات خمس

د) ذاتی در باب حمل و عروض

محمول قضیه «الماضی مبنی» در کدامیک از اقسام زیر می‌گنجد؟

الف) محمولی که موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

ب) محمولی که نوع موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

ج) محمولی که جنس موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

د) محمولی که معروض جنس موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

محمول قضیه «المفعول المطلق منصوب» در کدامیک از اقسام زیر می‌گنجد؟

الف) محمولی که موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

ب) محمولی که نوع موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

ج) محمولی که جنس موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

د) محمولی که معروض جنس موضوع آن در حدّش قرار می‌گیرد

یکی از معانی محمول ذاتی در باب حمل و عروض عبارت است از محمولی که موضوع آن یا یکی از مقومات موضوع آن در حدّش قرار بگیرد.

**مقدمه:**

پیش از این در شرط پنجم از شرایط مقدمات برهان<sup>[1]</sup> گفته شد که محمولات مقدمات برهان، با موضوعات آنها باید متناسب باشند که مراد از متناسب بودن ذاتی و اولی بودن محمولات می‌باشد. در درس گذشته راجع به معانی ذاتی مطالبی را بیان کردیم. گفته شد که ذاتی پنج معنا دارد که دو معنای آن یعنی ذاتی در باب کلیات خمس (در برابر عرضی) و ذاتی در باب حمل و عروض (در برابر غریب) را در درس گذشته فراگرفتیم.

در این درس با سه معنای دیگر این لفظ آشنا شده و معنای ذاتی در باب برهان را مشخص خواهیم کرد. همچنین مقصود از اولی بودن محمول برای موضوع را هم تبیین خواهیم نمود.

با اتمام مباحث این درس، مباحث مربوط به صناعت برهان تمام گشته و در درس بعد مباحث جدل شروع خواهد شد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس بتواند:

1. معانی مختلف استعمال لفظ «ذاتی» در منطق را تبیین نماید؛

2. منظور از «ذاتی» در باب برهان را بیان کند؛

3. معنای «اولی» در باب برهان را توضیح دهد.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

**دانش افزایی:**

1. الماهیه من حیث هی...

واژه «ماهیت» مصدری جعلی است که از «ما هو» گرفته شده و در اصل «ماهویت» بود که پس از مخفف شدن به صورت «ماهیت» درآمده و مرادف فارسی آن، چیستی است. مفاهیم ماهوی اموری هستند که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌کنند و نشان می‌دهند که اشیای خارجی «چه چیزی» هستند. از این رو، اگر به شیء خاصی اشاره کرده و بپرسید که «این چیست؟» آنچه در پاسخ صحیح این پرسش آورده می‌شود، ماهیت آن شیء را تشکیل می‌دهد. پس ماهیت همان چیزی است که در پاسخ از سؤال «این چیست؟» بیان می‌شود<sup>[1]</sup>.

ممکن است این جمله معروف که درباره ماهیت گفته می‌شود: «نه موجود است و نه معدوم» باعث به وجود آمدن این توهم شود که چگونه قاعده اولی و ضروری امتناع ارتفاع نقیضین در این مورد استثناء شده و شامل ماهیت نمی‌شود در حالی که قوانین عقلی به هیچ عنوان استثناء پذیر نیستند. در جواب باید گفت:

ماهیت می‌تواند موجود یا معدوم باشد، واحد یا کثیر باشد و به‌طور کلی قابلیت اتصاف به صفاتی را که مقابل هم‌اند و در موضوع واحد جمع نمی‌شوند دارد و این خود دلیل بر آن است که این صفات متقابل از مرتبه ذات ماهیت سلب و نفی می‌شوند.

بنابراین، ماهیت از آن جهت که ماهیت است، چیزی جز خودش نیست؛ نه موجود است و نه غیر موجود و نه هیچ چیز دیگر. اگر چه ماهیت در واقع لزوماً به یکی از دو نقیض متصف می‌باشد.

به عنوان مثال، ماهیت انسان که همان حیوان ناطق است، یا موجود است و یا معدوم، نه می‌تواند هم موجود باشد و هم معدوم و نه می‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم، اما هیچ‌یک از وجود و عدم در آن ماهیت مأخوذ نیست و جزء آن ماهیت به شمار نمی‌رود.

خلاصه سخن آن‌که: به حمل اولی، تنها ماهیت بر خودش حمل می‌گردد و در این حمل، هر چیز دیگری که بیرون از ماهیت باشد (و جنس و فصل ماهیت به‌شمار نیاید) از آن سلب می‌شود.<sup>[2]</sup>

توضیح اینکه گاهی انسان ماهیت را به حمل اولی ملاحظه می‌کند و می‌خواهد بداند در داخل مفهوم آن چه مفاهیمی اخذ شده است. در این ملاحظه می‌بیند که داخل مفهوم هیچ ماهیتی نه وجود اخذ شده است نه عدم و نه هیچ مفهوم دیگری، و تنها ذاتیات اجناس و فصول ماهیت اخذ شده‌اند. در این ملاحظه، ما با حمل اولی سروکار داریم و لا غیر. در این ملاحظه می‌خواهیم بدانیم ماهیتی که این‌گونه اعتبار شده اقتضای حمل چه مفاهیمی را به حمل اولی بر خود دارد؛ در هر حال، پس از ملاحظه ماهیت به این نحو، می‌بینیم که ماهیت بما هی نه اقتضای حمل وجود را بر خود دارد نه اقتضای حمل عدم را، در عین اینکه گاهی موجود است و وجود بر آن حمل می‌شود و گاهی معدوم است و عدم بر آن حمل می‌شود. ذهن این ملاحظه را با یک قضیه موجبه معدوله حکایت می‌کند: «الماهیه غیر موجوده و لا معدومه»<sup>[3]</sup>.

بنابراین اگر خود ماهیت را قطع نظر از هر چیزی مورد توجه قرار دهیم، تنها حمل ذات و ذاتیاتش را بر خود ایجاب می‌کند و با چنین نظری نه حمل وجود را بر خود اقتضا می‌کند و نه حمل عدم را. پس ماهیت نسبت به وجود و عدم لاقتضاست.<sup>[4]</sup>

2. اشکال و جواب

طرح مشکل

شکی نیست که قضایای هلیه بسیطه‌ای<sup>[5]</sup> داریم که صادق‌اند و در آنها ماهیات به وجود متصف می‌شوند، مانند قضیه «انسان وجود دارد» یا «درخت موجود است» و امثال آنها. از سوی دیگر، بنا بر قاعده فرعی، مبنی بر اینکه «ثبوت شیء لشیء آخر فرع ثبوت ذلک الآخر فی نفسه»، تا چیزی موجود نباشد، ممکن نیست به وصفی متصف شود؛ مثلاً، اینکه بگوییم «A: سفید است» در حالی که می‌دانیم که اصلاً A موجود نیست، بی‌تردید گفتاری خطا و غیرمعقول است. اکنون به حکم این قاعده، در هلیات بسیطه مذکور نیز باید ملتزم شویم که هر ماهیتی تا موجود نباشد ممکن نیست به وجود متصف شود. پس ضروری است که هر ماهیتی پیش از اینکه به وجود متصف شود موجود باشد؛ یعنی، ضروری است که هر ماهیتی پیش از وجودش وجود دیگری داشته باشد که امری است نامعقول و محال. این مشکل، در فلسفه، به «مشکل اتصاف ماهیت به وجود» معروف است.

جواب

اولاً، بنا بر اصالت وجود، ماهیت به وجود متصف نمی‌شود، بلکه وجود به ماهیت متصف می‌شود؛ یعنی، درست این است که بگوئیم: «این نحو از وجود انسان است» نه اینکه «انسان وجود دارد»؛ چرا که، طبق اصالت وجود، واقعیت خارجی - که موجود بالذات و اصیل است - همان حقیقت وجود است نه ماهیت، پس نمی‌توان گفت که «ماهیت موجود است» مگر مجازاً و بالعرض. آری، ماهیت تصویری ذهنی است که از حقیقت وجود و واقعیت خارجی حاکی است و بر آن صادق است و در نتیجه، می‌توان آن را بر حقیقت وجود حمل کرد و گفت: «این حقیقت وجودی یا این نحو حقیقت وجود انسان است». آشکار است که اتصاف وجود به ماهیت، برخلاف اتصاف ماهیت به وجود، با قاعده فرعی منافا نیست؛ زیرا جریان این قاعده در آن صرفاً مستلزم این است که بپذیریم که «تا حقیقت وجود یافت نشود، ماهیت بر آن قابل صدق نیست» و به تعبیر فلسفی صرفاً مستلزم تقدم وجود بر ماهیت در خارج است که بلا محذور است.

ثانیاً، صرف نظر از اصالت وجود و با فرض اینکه ماهیت به وجود متصف شود، باز اتصاف ماهیت به وجود مشمول قاعده فرعی نیست تا با مشکل مواجه شویم، زیرا قاعده فرعی به «ثبوت شیء لشیء» ناظر است نه به «ثبوت نفس لشیء»، در حالی که اتصاف ماهیت به وجود به معنای «ثبوت نفس لشیء» است نه به معنای «ثبوت شیء لشیء»؛ به

تعبیر دیگر، قاعده فرعیه فقط شامل هلیات مرکبه است و هلیات بسیطه، که مورد بحث ماست، مشمول آن نیستند و تخصصاً از آن خارج اند [6].

### 3. واسطه در عروض

به طور کلی، اگر دو موضوع، مانند A و B، به نوعی با هم توأم و به اصطلاح متحد باشند و یکی از آنها، مانند A، دارای محمول و وصفی، مانند C، باشد، انسان ناخودآگاه غالباً وصف یکی را به دیگری سرایت می‌دهد و حکم می‌کند به اینکه B «C است»، همان‌طور که حکم می‌کند به اینکه A «C است»؛ یعنی محمول C را، علاوه بر A، بر B هم حمل می‌کند با اینکه B، در حقیقت دارای چنین وصف و محمولی نیست. آشکار است که در چنین مواردی حمل C بر A حقیقی و بر B صرفاً فرضی و مجازی است؛ یعنی، عقل صرفاً پنداشته است که B هم مصداق C است. این نوع مجاز را «مجاز در اسناد» می‌گویند و در فلسفه از آن با واژه «بالعرض» یاد می‌کنند و در مقابل، از اسناد و حمل حقیقی با واژه «بالذات» تعبیر می‌کنند و می‌گویند B: «C است بالعرض (یا بالمجاز) و A، C است بالذات (یا بالحقیه) و نیز می‌گویند A: واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه است در حمل C بر B؛ یعنی، همان چیزی است که اتحادش با B سبب شده است عقل بپندارد که B نیز محکوم به C است، در حالی که حقیقتاً چنین نیست. این نوع مجاز فراوان یافت می‌شود؛ مثلاً، می‌گوییم: «نادرشاه هندوستان را فتح کرد» با اینکه «نادرشاه و لشکرانش، همه با هم هندوستان را فتح کردند». پس حکم فتح را که متعلق به کل (نادرشاه و لشکران) است به جزء آن (نادر) نسبت داده‌ایم به اعتبار اینکه کل و جزء همواره توأم اند. همچنین هنگامی که اندازه دو جسم با هم مساویند، می‌گوییم «دو جسم با هم مساویند» چرا که نه اندازه بی‌جسم داریم و نه جسم بی‌اندازه؛ یعنی اندازه و جسم همواره توأم و متحدند و در نتیجه، ناخودآگاه حکم اندازه را به جسم نسبت داده‌ایم [7].

[1] شیروانی، علی؛ ترجمه و شرح بدایة الحکمة؛ ج ۲، ص ۲۵

[2] ترجمه و شرح بدایة الحکمة؛ ج ۲، ص ۲۴

[3] مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح نهایة الحکمة؛ ج ۲، ص ۷۲

[4] شرح نهایة الحکمة؛ ج ۱، ص ۱۲۷

[5] در هلیه بسیطه راجع به ثبوت و وجود خود شیء سوال می‌شود و در هلیه مرکبه راجع به ثبوت حالت یا صفتی در شیء سوال می‌شود.

[6] عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱، ص ۹۷ (با تصرف و تلخیص)

[7] درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱، ص ۸۷

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

شرح درس [1]



### ج) ذاتی [2] در باب حمل [3] و عروض [4] (محمول من صمیمه)

باید توجه داشت که محمولات [5] دو قسم هستند:

یک. برخی از محمولات را در اصطلاح منطقی و فلسفی محمولات من صمیمه [6] گویند؛ یعنی محمولاتی که از صمیم و حاق ذات [7] انتزاع شده و بر خود ذات حمل می‌شوند و در این حمل نیازی به انضمام ضمیمه‌ای نیست، بلکه برای انتزاع این محمول و وصف عنوانی و حمل آن بر ذات، خود ذات کافی است. به همین لحاظ است که این قبیل محمولات را ذاتی می‌گویند؛ یعنی «ما ينتزع عن مقام الذات»، مانند «البياض ابيض» که نفس سفیدی (بیاض) و این ذات و ماهیت کافی است تا وصف ابیض (سفید) را انتزاع کرده و به او نسبت دهیم و مانند «الوجود موجود» و ...

دو. برخی از محمولات را در اصطلاح منطق [8] و فلسفه [9] محمولات بالضمیمه [10] گویند؛ یعنی محمولاتی که در انتزاع آن‌ها از ذات، نیازمند به انضمام ضمیمه‌ای هستیم و تا خصوصیتی زائد بر ذات، به ذات ضمیمه نشود، انتزاع این وصف و حمل آن بر ذات ممکن نیست. مانند «الجسم ابيض». ذات جسم [11] عبارت است از: «جوهر [12] قابل للابعد الثلاثة» ولی هنگامی که به رنگ سفید درآمد، عنوان اشتقاقی ابیض به او مستند می‌شود. مثال دیگر: «الماهية موجودة»، که خود ماهیت [13] و طبیعت، [14] هیچ اقتضایی [15] ندارد، نه موجود است و نه معدوم، [16] نه سفید و نه سیاه، نه چاق و نه لاغر و ... ولی هنگامی که وجود بر آن عارض [17] شد وصف عنوانی موجود بدان اسناد داده می‌شود و می‌گوییم: الماهية موجودة [18].

پس ابیض نسبت به بیاض و موجود نسبت به وجود، ذاتی است؛ ولی موجود نسبت به ماهیت و ابیض نسبت به جسم عرضی [19] است.

ترجمه [20]

معانی «ذاتی» در باب برهان

### ج) ذاتی در باب حمل و عروض (محمول من صمیمه)

ج. الذاتي في باب الحمل أيضا: و هو ما كان نفس الموضوع في حد ذاته كافيًا لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضم شيء إليه، و هو الذي يقال له: «المنتزع عن مقام الذات» و يقابله ما يسمّى المحمول بالضميمة، مثل حمل الموجود، على الوجود و حمل الأبيض على البياض، لا مثل حمل الموجود على الماهية و حمل الأبيض على الجسم، فإن هذا هو المحمول بالضميمة،

ج) اصطلاح سوم نیز مربوط به حمل است. ذاتی در این اصطلاح محمولی است که خود موضوع، به خودی خود برای انتزاع آن کفایت می‌کند، بدون آنکه نیازی به ضمیمه شدن چیزی بدان باشد. این همان محمولی است که درباره‌اش می‌گویند: «از مقام ذات انتزاع می‌شود»؛ و در برابر آن «محمول بالضمیمه» قرار دارد. مانند حمل موجود بر وجود، و حمل سفید بر سفید؛ نه مانند حمل موجود بر ماهیت و حمل سفید بر جسم، که این‌ها محمول بالضمیمه‌اند.

فإن الماهية موجودة و لكن لا بذاتها بل لعروض الوجود عليها، و الجسم أبيض و لكن لا بذاته بل لضمّ البياض إليه و عروضه عليه، بخلاف حمل الموجود على الوجود فإنه ذاتي له بدون ضمّ وجود آخر له بل بنفسه موجود، و كذا حمل الأبيض على البياض فإنه أبيض بذاته بدون ضمّ بياض آخر إليه فهو ذاتي له.

چراکه ماهیت موجود است، اما نه به خودی خود بلکه به واسطه عروض وجود بر آن؛ و جسم سفید است، اما نه به خودی خود بلکه به‌خاطر انضمام سفیدی و عروضش بر آن؛ بر خلاف حمل موجود بر وجود؛ چراکه موجودیت ذاتی وجود است و وجود، بنفسه و بدون انضمام وجود دیگری به آن موجود می‌باشد. و همچنین است حمل سفید بر سفیدی؛ چه، سفید ذاتا و بدون ضمیمه‌شدن سفیدی دیگری به آن، سفید می‌باشد. پس سفید محمول ذاتی سفیدی است.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۲۴ - ۳۲۷

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «الماهیه من حیث هی ...»

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اشکال و جواب»

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛

ج ۲، ص ۱۸۸ - ۱۹۰

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[بخش صوت](#)

شرح درس [1]

معانی «ذاتی» در باب برهان

(ذاتی در باب حمل و عروض (حمل اولی ذاتی))

حمل در یک تقسیم بر دو قسم می‌شود :

حمل اولی ذاتی [2] و حمل شایع صناعی [3].

حمل اولی ذاتی منحصر است به حمل ذات بر ذات، مثل «الانسان انسان» و حمل تمام ذاتیات [4] شیء یعنی حدّ تام [5] آن بر شیء مثل «الانسان حیوان ناطق».

حمل شایع صناعی مربوط به حمل بعض ذاتیات بر ذات است، مثلاً حمل جنس [6] تنها «الانسان حیوان» و حمل فصل [7] تنها «الانسان ناطق» و حمل اموری که خارج از ذات و از عوارض عامّه [8] و خاصّه [9] هستند، مثل «الانسان کاتب، ماش و [10]...».

## ه) ذاتی در باب علل [11] و اسباب [12]

این معنای از ذاتی در مقابل اتّفاقی [13] به کار می‌رود. برخی از امور اتّفاقی و تصادفی‌اند؛ البته در واقع علّت خاصّ خود را دارند، ولی نسبت به امر مشخصی اتّفاقی هستند. برخی از امور نیز ذاتی هستند یعنی دارای علّت هستند و بدیهی است که معلول [14] نسبت به علّت [15] همیشگی است و از ذات آن می‌جوشد.

چند مثال برای ذاتی در باب علل:

- آتش شعله‌ور شد پس هیزم سوخت، که اشتعال آتش علّت احتراق هیزم است.

- برق در آسمان درخشید پس صدای غرّش رعد برخاست، که برق آسمان علّت غرّش رعد است.

چند مثال برای اتّفاقی:

- در باز شد پس درخشش برق در آسمان دیده شد، که میان گشودن در و برق آسمان رابطه‌ی علی و معلولی نیست و اتّفاقی است.

- فلانی به من نگاه کرد پس هیزم من سوخت، که میان نگاه فلانی و آتش گرفتن هیزم رابطه‌ی نیست.

## منظور از ذاتی در باب برهان

پس از این که اصطلاحات گوناگون ذاتی را دانستیم می‌گوییم: مراد از ذاتی باب برهان [16] به معنای اعمّ از ذاتی باب کلیات خمس [17] (اصطلاح اول) و ذاتی در مقابل غریب (اصطلاح دوم) است. اگر بخواهیم در یک تعریف جامع، ذاتی باب برهان را تعریف نماییم باید بگوییم:

ذاتی باب برهان، معمولی است که در تعریف موضوع [18] اخذ شده (۱) و یا اینکه موضوع یا یکی از مقومات موضوع (نوع [19] (3)، جنس [20] (4)، معروض جنس (۵)) در تعریف معمول آن اخذ شده باشد.

یاد آوری مثال‌ها:

(1) انسان حیوان ناطق ( حیوان و ناطق، جنس و فصل انسان است که در حد تام آن به کار می‌روند).

(2) الانف افطس ( انف که موضوع است در تعریف افطس استفاده می‌شود).

(3) الفاعل [21] مرفوع [22] در تعریف مرفوع می‌گوییم: کلمه [23] کذا و کذا، که «کلمه» نوع موضوع است.

(4) الماضي [24] مبنی [25] در تعریف مبنی می‌گوییم: کلمه کذا و کذا، که «کلمه» جنس موضوع است.

(5) المفعول المطلق [26] منصوب [27] در تعریف منصوب نیز می‌گوییم: کلمه کذا و کذا، که «کلمه» معروض جنس یا جنس الجنس [28] موضوع است.

شماره (۱) ذاتی باب کلیات خمس در برابر عرضی است و شماره‌های (۲) تا (۵) از معانی ذاتی در باب حمل و عروض است که در مقابل غریب<sup>[29]</sup> قرار می‌گیرند.

همان‌طور که قبلا بیان شد، در مقدمات برهان لازم است محمول ذاتی موضوع باشد؛ و ذاتی بودن محمول می‌تواند به هریک از این انحای پنج‌گانه باشد.

## معنای «اولی» در باب برهان

آخرین بحث راجع به بیان معنای اولی<sup>[30]</sup> است. این‌که گفتیم در باب برهان محمولات نسبت به موضوعات ذاتی و اولی هستند معنای ذاتی را دانستیم ولی معنای اولی چیست؟ محمولات در تقسیمی دو دسته می‌شوند:

۱. محمولاتی که بر ذات حمل می‌شوند بلا واسطه فی العروض؛ یعنی واسطه‌ای در عروض<sup>[31]</sup> و حمل این‌ها بر موضوعات خودشان نیست.

۲. محمولاتی که با واسطه‌ای بر ذات حمل می‌شوند.

مثال: گاهی می‌گوییم: «السطح ابيض» و گاهی می‌گوییم: «الجسم ابيض» که حمل ابيض بر سطح حمل اولی است یعنی واسطه در عروض نمی‌طلبد و حمل ابيض بر جسم حمل ثانوی است یعنی واسطه در عروض دارد که همان سطح باشد. پس مثال اول حمل اول و بالذات<sup>[32]</sup> است و مثال دوم حمل ثانیا و بالعرض<sup>[33]</sup> است<sup>[34]</sup>.

بنابر این در این‌جا، حمل اولی در مقابل حمل شایع منظور نیست. حمل اولی در مقابل حمل شایع، به معنای حمل ذاتیات بر ذات است، اما حمل اولی در باب برهان، به معنای عدم واسطه در عروض است؛ گرچه محمول نسبت به موضوع عرضی باشد نه ذاتی. به بیان دیگر، منظور از «اولی» در باب برهان، معنای سوم ذاتی (مورد «ج») است که در ابتدای این درس بیان گردید نه معنای چهارم ذاتی (مورد «د»<sup>[35]</sup>).

ترجمه<sup>[36]</sup>

معنای «ذاتی» در باب برهان

(د) ذاتی در باب حمل و عروض (حمل اولی ذاتی)

د. الذاتی فی باب الحمل أيضا: و لکنه فی هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول كما فی الاصطلاحین الآخرین، فیقال: الحمل الذاتی، و یقال له: الأولی أيضا. و یقابله الحمل الشایع الصناعی، و قد تقدّم<sup>[37]</sup> ذلك فی الجزء الأول.

(د) اصطلاح چهارم ذاتی نیز در باب حمل مطرح می‌شود؛ اما ذاتی در اینجا، برخلاف دو اصطلاح پیشین، وصف برای خود حمل است، نه محمول، یعنی گفته می‌شود: «حمل ذاتی»، که آن را حمل اولی نیز می‌نامند، در برابر «حمل شایع صناعی». در جلد اول در باره این دو نوع حمل گفتگو شد.

(ه) ذاتی در باب علل و اسباب

ه. الذاتی فی باب العلل: و یقابله «الاتفاقی»، مثل أن یقال: اشتعلت النار فاحترق الحطب، و أبرقت السماء فقصف<sup>[38]</sup> الرعد، فإنه لم یکن ذلك اتفاقیا بل اشتعال النار یتبعه إحراق الحطب إذا مسّها و البرق یتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما یقال: فتح الباب فأبرقت السماء، أو نظر لی فلان فاحترق حطبی، أو حسدنی فلان فأصابنی مرض، فإن هذه و أمثالها تُسمی أمورا اتفاقیة.

(ه) ذاتی در باب علل، در برابر اتفاقی؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: آتش شعله‌ور شد، پس هیزم سوخت. و آسمان برقی زد و آنگاه صدای غرش رعد درآمد. در این موارد پیامدها اتفاقی و تصادفی نیست. بلکه شعله آتش وقتی به هیزم برسد، موجب سوختن آن می‌شود؛ و برق ذاتا صدای رعد را به دنبال خود دارد؛ برخلاف آنجا گفته می‌شود: در باز شد، و

آنگاه آسمان برقی زد؛ یا فلانی به من نگاه کرد، پس هیزم من سوخت؛ یا فلانی به من حسادت ورزید، و در پی آن بیمار شدم. چنین اموری را اتفاقی می‌نامند.

منظور از ذاتی در باب برهان

إذا عرفت هذه المعانی للذاتی فاعلم أنّ مقصودهم من الذاتی فی کتاب البرهان ما یعمّ المعنی الأول و الثانی، و یجمعهما فی البیان أن یقال «: الذّاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حدّ الموضوع، أو الموضوع أو أحد مقوماته یؤخذ فی حدّه.»

پس از آشنایی با معانی گوناگون ذاتی، باید دانست که مقصود منطقدانان از ذاتی در کتاب برهان، چیزی است اعم از معنای اول و دوم؛ و جامع این دو معنا آن است که گفته شود: «ذاتی محمولی است که در تعریف موضوع ماخوذ است، یا آنکه موضوع و یا یکی از مقوماتش در حد آن محمول اخذ می‌شود.»

معنای «اولی» در باب برهان

معنی الأوّلی

و المراد من الأوّلی هنا هو المحمول لا بتوسّط غیره، آی: لا یحتاج إلى واسطة فی العروض فی حمله علی موضوعه، كما نقول: جسم أبيض و سطح أبيض، فإنّ حمل أبيض علی السطح حمل أوّلی، أمّا حمله علی الجسم فبتوسّط السطح فكان واسطة فی العروض، لأنّ حمل الأبیض علی السطح أوّلاً و بالذات و علی الجسم ثانیاً و بالعرض، و التّدقیق فی معنی الذّاتی و الأوّلی له وضع آخر لا یسعه هذا المختصر.

معنای اوّلی

مراد از اولی در اینجا محمول بدون واسطه است، یعنی محمولی که برای حملش بر موضوع نیازی به واسطه در عروض ندارد؛ چنان‌که می‌گوییم: جسم سفید است، و سطح سفید است. حمل سفید بر سطح اولی است؛ اما حملش بر جسم به واسطه سطح است؛ یعنی سطح واسطه در عروض سفیدی بر جسم است؛ چراکه سفید اولاً و بالذات بر سطح حمل می‌شود، اما بر جسم ثانیاً و بالعرض حمل می‌شود. در این مختصر مجالی برای دقت بیشتر در معنای ذاتی و اولی نیست و موشکافی در این امر جایگاه، دیگری می‌طلبد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۲۴ - ۳۲۷

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۶۴

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌نامه  
[19] ر.ک: دانش‌نامه  
[20] ر.ک: دانش‌نامه  
[21] ر.ک: دانش‌نامه  
[22] ر.ک: دانش‌نامه  
[23] ر.ک: دانش‌نامه  
[24] ر.ک: دانش‌نامه  
[25] ر.ک: دانش‌نامه  
[26] ر.ک: دانش‌نامه  
[27] ر.ک: دانش‌نامه  
[28] ر.ک: دانش‌نامه  
[29] ر.ک: دانش‌نامه  
[30] ر.ک: دانش‌نامه  
[31] ر.ک: دانش‌نامه  
[32] ر.ک: دانش‌نامه  
[33] ر.ک: دانش‌نامه

[34] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «واسطه در عروض»

[35] ر.ک: حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۳۰۹ / مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۳، ص ۱۷۷، پاورقی از محسن غرویان .

[36] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۸۸ - ۱۹۰

[37] دروس فی علم المنطق؛ ص ۶۴ و ۱۳۳

[38] الرعد القاصف: الشدید الصوت. (مجمع البحرین؛ ج ۵، ص ۱۰۹ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. سومین معنا از معانی ذاتی، محمولی است که خود موضوع فی ذاته برای انتزاع آن کفایت می‌کند، بدون این‌که نیازی به ضمیمه کردن چیزی به آن باشد.

2. چهارمین معنای ذاتی، حمل اولی در برابر حمل شایع است که به آن حمل اولی نیز گفته می‌شود؛ به معنای اتحاد موضوع و محمول در ذات.

3. پنجمین معنای ذاتی در باب علل است، به معنای ارتباط علی و معلولی و ملازمه واقعی میان دو شیء، در مقابل اتفاقی.

4. مقصود منطق‌دانان از ذاتی در کتاب برهان شامل معنای اول و دوم ذاتی می‌شود؛ یعنی محمولی که در حد موضوع اخذ شده و یا آنکه موضوع یا یکی از مقوماتش در حد آن محمول اخذ شده باشد.

5. مقصود از اولی در کتاب برهان، محمول بدون واسطه است؛ یعنی محمولی که واسطه در عروض ندارد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

عبارت «و هو ما كان نفس الموضوع في حد ذاته كافيا لانتزاع المحمول» بیانگر تعریف چیست؟

الف) ذاتی باب برهان

ب) ذاتی باب حمل

ج) ذاتی باب علل

د) ذاتی باب کلیات خمس

کدام گزینه از محمولات بالضمیمه نمی‌باشد؟

الف) حمل ابیض بر جسم

ب) حمل موجود بر وجود

ج) حمل موجود بر ماهیت

د) حمل موجود بر جسم

حمل ذات بر ذات چگونه حملی است؟

الف) حمل عرضی

ب) حمل بالضمیمه

ج) حمل شایع صناعی

د) حمل اولی ذاتی

کدام گزینه، مثال ذاتی در باب علل می‌باشد؟

الف) نظر لی فلان فاحترق حطبی .

ب) فتح الباب فأبرقت السماء

ج) اشتعلت النار فاحترق الحطب

د) حسدنی فلان فأصابنی مرض

اصطلاح ذاتی در باب علل در برابر کدام مورد است؟

الف) عرضی

ب) غریب

ج) شایع

د) اتفاقی

مراد از ذاتی در باب برهان کدام مورد است؟

الف) معنایی شامل ذاتی باب علل و ذاتی در مقابل شایع صناعی

ب) معنایی شامل ذاتی باب کلیات خمس و ذاتی در مقابل اتفاقی

ج) معنایی شامل ذاتی باب کلیات خمس و ذاتی در مقابل غریب

د) معنایی شامل ذاتی در برابر محمول بالضمیمه و ذاتی در مقابل غریب

کدام گزینه درباره حمل ابیض بر سطح صحیح نمی‌باشد؟

الف) حمل اولی است .

ب) حمل بالضمیمه است

ج) حمل عرضی است

د) محتاج واسطه در عروض است

مراد از اولی در باب برهان، محمول بدون واسطه است؛ یعنی محمولی که برای حمل بر موضوع نیازی به واسطه در عروض ندارد.

درست

نادرست

## مقدمه:

صناعت [1] جدل، فن بسیار با اهمیتی است که به جد می‌توان یکی از غرض‌های تدوین دانش منطق [2] را ارائه آموزه‌های این صنعت دانست. نظر به سهم به‌سزا و بی‌بدیل فن جدل در استدلال و اسکات خصم، متخصصان صنعت مذکور بر آن شده‌اند تا دانشی مستقل را برای تامین هدف فن جدل تدوین کرده و آموزه‌های آن را در قالب علمی ممتاز به علاقه‌مندان تعلیم دهند.

تدوین کتاب‌های متعددی در این زمینه به‌خصوص برای دانش‌پژوهان علم فلسفه [3]، کلام [4] و حتی فقه استدلالی [5] و نیز کسانی که به نحوی در مناظرات سیاسی، فرهنگی و دینی به مصاف چالش‌های مطرح می‌روند شاهدهی گویا بر اهمیت فراگیری این صنعت است.

با مراجعه به تاریخ علم منطق و دقت در تاریخ و محل تولد این دانش به خوبی می‌توان به این نکته دست یافت که مجهز شدن به فنون و آداب غلبه هنگام بحث و مناظره، بی‌تردید یکی از انگیزه‌های اساسی برای تعلیم دانش منطق به شمار می‌آمده است.

در میان مسلمانان رشد و توسعه فن مناظره، بیشتر پس از گسترش دامنه علم کلام، فلسفه و فقه اتفاق افتاده است؛ چه این‌که متکلمان، فیلسوفان و فقیهان برای اثبات درستی آرا و عقاید خود ناگزیر از استدلال بودند و در این مسیر به علل گوناگون گاه ناچار جانب برهان را فروگذارند و به جدل روی آوردند.

با توجه به آنچه گفته شد فراگیری این فن برای هر انسانی که دارای عقاید و آرای دینی، سیاسی، اجتماعی، فقهی، کلامی و فلسفی است و در زندگی اجتماعی خود، خواسته یا ناخواسته درگیر مباحث و مناظره می‌شود ضروری است [6].

در این صنعت سه مبحث اصلی مطرح است:

الف) قواعد و اصول صنعت جدل «یازده مطلب»؛

ب) مواضع «پنج مطلب»؛

ج) وصایا و سفارشات «سه مطلب».

مطلب اول از مطالب یازده‌گانه قواعد و اصول صنعت جدل، در رابطه با اصطلاحات و کلماتی است که در این صنعت متداول است. در این درس با دو اصطلاح از اصطلاحات صنعت جدل آشنا خواهیم شد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. تعریف لغوی و اصطلاحی جدل را بیان نماید؛

2. معانی مختلف وضع در این صنعت را توضیح دهد.



[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] منتظری مقدم، محمود؛ منطق ۲؛ ص ۴۴۴ (با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. قرآن و جدل

«أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ مرحوم حاجی سبزواری از این آیه شریفه، این‌گونه درمی‌یابند که حکمت به معنی برهان و موعظه حسنه، همان خطابه و «جادلهم» هم همان جدل است و دو مورد از صناعات خمس در این آیه شریفه ذکر نشده است، سفسطه عبارت از جلوه دادن باطل به صورت حق است و این کار درستی نیست و پایه شعر نیز خیالات است.

«وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» یعنی مجادله، لکن با کسانی که در صدد دشمنی و ستیز با تو هستند و اصلاً بنا ندارند چیزی را بپذیرند، مجادله کن. انسان گاه مریض می‌شود و گاه تمارض می‌کند. شخص مریض را می‌شود نزد دکتر برد تا شفا یابد، اما اگر کسی تمارض کند چگونه می‌شود نجاتش داد؟ همچنین است کسی که تهازل می‌کند.

جاهل را می‌شود تنبیه کرد؛ اما کسی که تهازل می‌کند، چگونه می‌شود او را تنبیه کرد؟ همچنین کسی که حق، برایش ثابت است اما می‌خواهد تهازل بکند، باید با او مجادله کرد؛ اما بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ با جدلی که از حد نزاکت بیرون نباشد و در آن فحش و توهین برنخیزد. باید از قضایایی که نزد او مسلم است یا از آنچه که پیش همه مردم مشهور است، استفاده کرد و او را اسکات و افحام کرد.

جدل بر دو قسم است: جدلی که «بنهجه حسناء» و بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ است و آن جدلی است که از «آراء محموده» تشکیل می‌شود؛ یعنی قضایایی که پیش همه، مشهور و مسلم است و عموم مردم به آن‌ها اعتراف دارند؛ مثل: «العدل حسن» و «الظلم قبیح»؛ اما جدلهایی هم هست که «بالتی هی احسن» نیست و آن این است که انسان باطل را به صورت حق جلوه بدهد و از آراء محموده استفاده نکند، بلکه از مطالبی که بعضی‌ها قبول و اعتراف دارند، استفاده کند. گاهی در اثر بیان یا قلم خوب، باطل به صورت حق، جلوه داده می‌شود. در مقابل این‌ها باید با «التی هی احسن» مجادله کرد<sup>[1]</sup>.

### 2. تاریخچه جدل

آنچه در منطق و فلسفه اسلامی از جدل مراد شده، در واقع از محتوای کتاب توپیکا اثر ارسطو نشئت گرفته و بسط یافته است. قبل از ارسطو، اصطلاح دیالکتیک (به معنای فن مباحثه و جدل) نزد فیلسوفان یونان متداول بود. بنا به گزارش دیوگنس لائرتیوس (دیوجان)، ارسطو مبدع دیالکتیک را زنون الیایی، دانسته است.

بعدها دیالکتیک نزد سوفسطاییان به ابزاری برای پیروزی در مباحثه بدل شد؛ یعنی، به شکل منحرف آن در آمد که عبارت بود از به‌کارگیری فن خطابه و بیان و بلاغت، همراه با زیرکی در بهتر سخن گفتن برای غلبه بر حریف. سوفسطاییان برای نیل به مقاصد و منافع خود از اقوال و دلایل فریبنده و فاسد استفاده می‌کردند. افلاطون این صورت منحط از دیالکتیک را مغالبه نامیده که رشته‌ای از جنگ و نزاع است و آن را استهزا کرده است<sup>[2]</sup>.

بنابر این به لحاظ تاریخ فلسفه، جدل به معنای درست و دقیق آن همان روش دیالکتیک است که در آثار افلاطون به اوج خود رسیده است. بعدها ارسطو قواعد این فن را مدون ساخت و به این ترتیب رساله توپیکا یا طوبیقا پدید آمد.

به نظر ارسطو، آنچه ما را به معرفت درست و یقینی می‌رساند، برهان است نه دیالکتیک، به این سبب با دیالکتیک که مقدمات آن از مقدمات مقبول همگان است نه از اولیات صادق و یقینی نمی‌توان به دانش درست و یقینی دست یافت. با وجود این، توپیکای ارسطو نخستین تبیین منظم از دیالکتیک و اثر بسیار مهمی است که مسائل و مباحث دیالکتیک را با رویکردی بدیع و کاملاً جدید مطرح می‌کند. ارسطو در آغاز این اثر گفته است که مقصودش یافتن روشی است که با آن بتوان در باره هر مسئله، قیاسی مؤلف از مشهورات تشکیل داد تا هنگامی که در مقابل سائل، نقش پاسخگو و مجیب را داریم، هرگز چیزی متناقض با گفته خود نگوییم [3].

این مبحث در بیشتر کتاب‌های منطقی به پیروی از شیخ الرئیس ابوعلی سینا، فن جدل نامیده شده است [4].

### 3. المناظرة و الجدال و المكابرة

سه عبارت مناظره و جدل و مکابره، الفاظ متداولی بوده و کاربرد زیادی دارند و در برخی موارد نیز این الفاظ به جای هم استفاده می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که در اصطلاح این علم، بین این سه لفظ تفاوت روشنی وجود دارد. که به تبیین آن می‌پردازیم:

مناظره گفتگویی است که غرض از آن رسیدن به حقیقت در موضوعی که طرفین بحث در آن اختلاف نظر دارند، می‌باشد.

جدل گفتگویی است که غرض از آن اسکات خصم و غلبه بر او در مقام استدلال می‌باشد.

مکابره گفتگویی است که غرض از آن نه اسکات خصم است و نه وصول به حقیقت بلکه غرض از آن به دست گرفتن مجلس و یا به دست آوردن شهرت و یا صرف لجبازی یا اغراض دیگری است که در رسیدن به حقیقت کمترین اثری ندارند.

البته باید توجه داشت که گاهی گفتگو و مناقشه‌ای می‌تواند مشتمل بر هر سه مورد مذکور باشد؛ به این صورت که در ابتدا طرفین گفتگو طالب حقیقت می‌باشند، ولی پس از مدتی، فکری خاص در ذهن یکی از طرفین خطور می‌کند، و سعی می‌کند تا طرف مقابل را به رای خود ملزم کند، در این صورت مناظره تبدیل به جدل می‌شود. پس از آن لجاجت باعث می‌شود که به فکر و ایده خود متعصب شده و اگر خصم برای او دلایل واضحی در بطلان فکر و عقیده‌اش بیاورد بر لجاجت خود پافشاری نموده و از پذیرفتن قول حق سرباز می‌زند، که در این صورت جدل به مکابره تبدیل خواهد شد [5].

### 4. جدال در حج

«الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»؛ توجه به این مطلب ضروری است که آنچه که به عنوان جدال حرام در حج مطرح می‌شود هرگز به معنای جدل اصطلاحی در این باب نیست؛ بلکه بیشتر معنای لغوی آن مد نظر می‌باشد.

در تفسیر نمونه ذیل این آیه چنین آمده است:

محیط حج باید از تمتعات جنسی و همچنین گناهان و گفتگوهای بی‌فایده و جر و بحث‌ها و کشمکش‌های بیهوده پاک باشد؛ زیرا محیطی است که روح انسان باید از آن نیرو بگیرد و یکبار از جهان ماده جدا شود، و به عالم ماوراء ماده راه یابد، و در عین حال رشته الفت و اتحاد و اتفاق و برادری در میان مسلمانان محکم گردد و هر کاری که با این امور منافات دارد ممنوع است [6].

همچنین در تفسیر المیزان می‌خوانیم:

کلمه «رفت» به معنای هر عملی است که در عرف تصریح به نام آن نمی‌کنند، بلکه هر وقت بخواهند نام آن را ببرند، به کنایه می‌برند؛ مانند عمل زناشویی. و کلمه «فسوق» به معنای خارج شدن از طاعت خدا است، و جدال به معنای ستیزگی کردن و لجبازی در گفتار و بحث است، لیکن سنت رفت را تفسیر کرده به جماع و فسوق را به دروغ، و جدال را به گفتن: نه به خدا و بله به خدا [7].

بنابر این باید دانست که جدال به اسلوب احسن مورد فرمان الهی است: «و جادلهم بالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» و هرگز در حج از آن نهی نشده است. سیره پیامبران الهی (ع) نیز افزون بر حکمت و برهان و موعظه و خطابه، آن بود که از روش جدال احسن بهره می‌بردند، چنان‌که حضرت نوح (ع) این مسلک را رها نکرد: «بِأَن نُّوحٌ قَدْ جَادَلْنَا فَأَكْثَرَتِ جِدَالُنَا»<sup>[8]</sup>. «احتجاج‌های علمی امامان معصوم (ع) نیز که از جدال احسن خالی نبود در موسم حج معروف است. آن مناظره‌های علمی حتماً در خارج از حال احرام نبود، بلکه چه‌بسا در همان حال احرام نیز صورت می‌پذیرفت. با این مقدمه کوتاه می‌توان آنچه را درباره زمخشری نقل شده پذیرفت. نقل است که وی بعد از تألیف کشف آن را در کنار کعبه قرار داد تا صاحب‌نظران به نقد و بررسی آن پردازند. چنین ابتکاری که حکایت از آزاداندیشی و گفت‌وگو دقیق علمی اسلام در حساس‌ترین زمان و زمین است هرگز با منع جدال در حج منافاتی ندارد، چون از سنخ جدال باطل و منهی نیست»<sup>[9]</sup>.

- [1] انصاری شیرازی، یحیی؛ درس شرح منظومه؛ ص ۶۷۷
- [2] دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱، ص ۴۵۲۰
- [3] دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱، ص ۴۵۲۰
- [4] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۲؛ ص ۴۴۴
- [5] ابو زهره، محمد؛ تاریخ الجدل؛ ص ۵
- [6] مکارم شیرازی، ناصر؛ برگزیده تفسیر نمونه؛ ج ۱، ص ۱۸۰
- [7] طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۲، ص ۱۱۷
- [8] سوره هود، آیه ۳۲
- [9] جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱۰، ص ۹۳

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## فصل دوم: صناعت جدل

### ۱. اصطلاحات صناعت جدل

صناعت جدل<sup>[2]</sup> همانند هر صنعت دیگری (از صناعات علمی مانند برهان<sup>[3]</sup> و خطابه<sup>[4]</sup> و صناعات عملی<sup>[5]</sup>) مانند پزشکی و خیاطی) دارای اصطلاحات ویژه‌ای است که مخصوص این باب بوده و در این صنعت، متداول است. در ابتدای مباحث جدل به مقدار ضرورت و نیاز اکتفا کرده و به پاره‌ای از این اصطلاحات اشاره‌ای نموده و با معنای آن‌ها آشنا می‌شویم و سایر اصطلاحات را در جای خود به مناسبت بیان خواهیم کرد:

## الف) اصطلاح جدل

کلمه جدل در لغت عرب و در اصطلاح منطقیون دو معنای جداگانه دارد:

### معنای لغوی جدل

جدل در لغت به معنای ستیزه و لجاجت کردن و سرسختی نشان دادن در مقام مناظره و مناظره و کشمکش‌های علمی، فلسفی<sup>[6]</sup>، اجتماعی<sup>[7]</sup>، سیاسی<sup>[8]</sup>، اقتصادی<sup>[9]</sup>، فرهنگی<sup>[10]</sup>، دینی و... است؛ یعنی این‌که دو فرد در رابطه با امری از امور یاد شده یا جز آن‌ها با یکدیگر به گفتگو می‌پردازد و هرکدام می‌کوشند تا رقیب و طرف بحث خود را مغلوب سازد و در نزد دیگران او را ملزم سازد.

غالباً مجادله<sup>[11]</sup> همراه حیل‌گری و فریب دادن خصم و طرف بحث است و در اصل، هدف شخص مجادل<sup>[12]</sup> یا جدلی<sup>[13]</sup> همین است. و گه‌گاهی این حیل‌بازی از عدل و انصاف خارج شده و از هر راهی چه حق و چه باطل می‌کوشد مطلوب<sup>[14]</sup> خود را به کرسی بنشاند. به قول مادّیون<sup>[15]</sup>: «هدف وسیله را توجیه می‌کند.» شرع مقدّس اسلام برخی از مجادلات را منع نموده است؛ چرا که باعث خروج از عدل و انصاف، حق‌کشی و بگومگوهای نابجا است. لذا به طور خاص اسلام در مسأله اعتکاف<sup>[16]</sup> و باب حج<sup>[17]</sup> از جدل نهی نموده است؛ آن‌جا که فرموده:

«الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»

در این آیه ابتدا می‌فرماید حجّ در ماه‌های معینی است منظور از این ماه‌ها، ماه‌های شوال، ذی القعدة و ذی الحجه است؛ سپس به دستور دیگری، در مورد کسانی که با احرام بستن شروع به مناسک حجّ می‌کنند، اشاره کرده می‌فرماید: «آنها که حجّ را بر خود فرض کرده‌اند (و احرام بسته‌اند باید بدانند) در حجّ آمیزش جنسی، و گناه و جدال نیست<sup>[18]</sup>».

البته اگر مجادله منصفانه و عادلانه باشد و شخص مجادل جهات اخلاقی، انسانی، عقلی<sup>[19]</sup> و شرعی<sup>[20]</sup> را مراعات کند هرگز جدالش منع نشده است و بلکه به چنین جدلی دستور هم داده شده است، آن‌جا که می‌فرماید:

«أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ<sup>[21]</sup>»

بر اساس این آیه شریفه به جدال نیکو دعوت شده‌ایم<sup>[22]</sup>.

### معنای اصطلاحی جدل

در لغت یونانی و در زبان ارسطوییان، اسم این صنعت، به «طوبیقا» معروف بوده<sup>[23]</sup> و هنگامی که منطق ارسطویی<sup>[24]</sup> را از یونانی به عربی ترجمه کردند صنعت طوبیقا را صنعت جدل نام گذاشتند. البته اصطلاحات و الفاظ دیگری نیز در این راستا وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از: مناظره<sup>[25]</sup>، محاوره<sup>[26]</sup>، مباحثه<sup>[27]</sup> که هرکدام با این صنعت متناسب‌اند ولی جدل مناسب‌ترین نام می‌باشد که از همه جامع‌تر است<sup>[28]</sup>.

علت جامع‌تر بودن لفظ جدل این است که: لفظ مناظره در مورد گفتگوی بین دو صاحب نظر به‌کار می‌رود که هر یک در صدد بیان رای و نظر خود است، به شرط آن‌که هریک از دو طرف مناظره پس از روشن شدن حق، آن را قبول کنند و نسبت به قول حق عناد نورزند. محاوره نیز به این معنا است که با انضمام نظر دو نفر در یک گفتگو، مطلبی علمی کشف شود به این صورت که نظر هریک از دو طرف گفتگو نظر طرف دیگر را یاری و معاضدت می‌کند. همچنین لفظ مباحثه نیز دلالت بر جستجو و تفحص در مورد مطلبی مشکل دارد؛ و تفاوتی ندارد که این فحص و جستجو به چه طریقی صورت گیرد.

جدل در اصطلاح منطق به دو معنا به کار رفته است:

یک. معمولاً جدل را به صناعت جدل یا ملکه<sup>[29]</sup> و قوه<sup>[30]</sup> استعمال این فنّ اطلاق می‌کنند و منظور ما از صناعت جدل همین است.

دو. گاهی لفظ جدل بر صناعت علمی جدل اطلاق نمی‌شود، بلکه بر استعمال و به‌کارگیری این صناعت اطلاق می‌شود که شخص مجادل و دارنده این صنعت و فن<sup>[31]</sup>، با استفاده از قواعد صناعت جدل، استدلال<sup>[32]</sup> خویش را بر آن‌ها مبتنی می‌کند. استدلال جدلی عبارت است از استدلالی که از مشهورات<sup>[33]</sup> یا مسلمات<sup>[34]</sup> فراهم آمده باشد. مبادی اولیه<sup>[35]</sup> جدل را قضایای مشهور و مسلم تشکیل می‌دهند و هدف از این استدلال الزام و افحام خصم می‌باشد. وقتی یک استدلال جدلی است که بر اساس قواعد و اصول این فن بیان شود؛ این گونه استدلال را قیاس، حجت جدلی و نیز قول جدلی نامیده‌اند؛ و شخصی که از این شیوه استفاده می‌کند و چنین استدلالی را به‌کار می‌برد را مجادل یا جدلی گویند.

## ب) اصطلاح وضع

کلمه وضع در لغت به معنای نهادن آمده و در اصطلاح منطقی در مورد صناعت جدل معنای ویژه‌ای دارد که عبارت است از رأی و نظریه مورد التزام؛ البته رأی دو شعبه دارد:

یک. رأی معتقد به؛ یعنی نظریه‌ای که شخص قلباً بدان معتقد بوده و به‌همین جهت از عقیده خود دفاع می‌کند و اعتراضات را پاسخ می‌گوید.

دو. رأی ملتزم به؛ یعنی رأیی که شخص به آن معتقد نیست ولی بنابر مصالحی خود را ناچار به دفاع از آن می‌بیند. مثلاً شیوه اقتصادی، سیاسی، اجرایی، قضایی یا قانون‌گذاری مورد قبول او نیست ولی چون از شیوه‌های موجود دیگر بهتر است از آن دفاع می‌کند.

غرض جدلی به هر دو قسم تعلق می‌گیرد، چه آن‌که پرسش‌گر است و می‌خواهد رأیی را نقض و ابطال نماید و چه آن‌که پاسخ‌گو است و می‌خواهد با دفع شبهات این رأی معتقد به یا ملتزم به را اثبات نماید. منطقیون از این دو قسم به یک عبارت جامع تعبیر کرده‌اند تا کلام مختصر و مفید باشد از این‌رو از کلمه «وضع» استفاده برده‌اند و منظورشان از «وضع» همان مطلق‌الرأی است چه مورد اعتقاد باشد و چه مورد التزام. شاید وجه تسمیه این باشد که مجیب<sup>[36]</sup> خواهان حفظ و بقای وضع موجود است و سائل<sup>[37]</sup> خواهان تغییر این وضع و شیوه موجود می‌باشد؛ همانند صاحبان ادیان و مذاهب و ملل و نحل<sup>[38]</sup> و اندیشه ورزان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که هر یک می‌کوشند رأی مورد قبول یا التزام خویش را به کرسی بنشانند.

این معنای اصلی کلمه «وضع» بود ولی گاهی به نتیجه قیاس جدلی هم، وضع اطلاق می‌گردد؛ همچنان که به نتیجه برهان، «مطلوب» گفته می‌شود. در این صورت می‌توان گفت: معنای وضع نزدیک به معنای مدعا است؛ همان‌گونه که شخصی ادعایی دارد و دیگری می‌خواهد آن را رد کند و او می‌خواهد آن را اثبات کند.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۲۷ - ۳۳۰

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «جدال در حج»

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] سوره نحل، آیه ۱۲۵. «به وسیله حکمت به سوی راه پروردگارت دعوت کن و به وسیله اندرزهای نیکو و با آنها (مخالفان) به طریقی که نیکوتر است به مناظره پرداز»

[22] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «قرآن و جدل»

[23] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تاریخچه جدل»

[24] ر.ک: دانش‌نامه

[25] ر.ک: دانش‌نامه

[26] ر.ک: دانش‌نامه

[27] ر.ک: دانش‌نامه

[28] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «المناظرة و الجدل و المكابرة»

[29] ر.ک: دانش‌نامه

[30] ر.ک: دانش‌نامه

[31] ر.ک: دانش‌نامه

[32] ر.ک: دانش‌نامه

[33] ر.ک: دانش‌نامه

[34] ر.ک: دانش‌نامه

[35] ر.ک: دانش‌نامه

[36] ر.ک: دانش‌نامه

[37] ر.ک: دانش‌نامه

[38] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

فصل دوم: صناعت جدل

اصطلاحات صناعت جدل

الفصل الثانی

## صناعة الجدل

مصطلحات هذه الصناعة

فصل دوم

صناعات جدل

اصطلاحات این صناعات

لهذه الصناعة - ككل صناعة - مصطلحات خاصة بها، و الآن نذكر بعضها في المقدمة للحاجة فعلاً، و نُرجى [2] الباقي إلى مواضعه .

صناعات جدل، مانند هر صنعتی اصطلاحات خاص خود را دارد. ما در این مقدمه برخی از اصطلاحات این صناعات را که فعلاً مورد نیاز است، بیان می کنیم، و بقیه آنها را به جای خود واگذار می کنیم.

الف) اصطلاح جدل

معنای لغوی جدل

أ. الجدل: إنَّ الجدل لغة هو اللدد<sup>[3]</sup> و اللجاج في الخصومة بالكلام، مقارنة غالباً لاستعمال الحيلة الخارجة أحياناً عن العدل و الإنصاف. و لذا نهت الشريعة الإسلامية عن المجادلة، لا سيما في الحجّ و الاعتكاف .

1. واژه جدل. جدل در لغت به معنای ستیزه و لجاجت و رزیدن در خصومت کلامی است، که غالباً همراه با بهکارگیری نیرنگ و حيله، و در بعضی موارد بیرون از دایره عدل و انصاف است. و از این رو، شریعت اسلامی از مجادله، بهویژه هنگام حج و اعتکاف، نهی کرده است .

معنای اصطلاحی جدل

و قد نقل منطقة العرب هذه الكلمة و استعملوها في الصناعة التي نحن بصدها و التي تُسمّى باليونانية «طوبيقا» .»

و هذه اللفظة (الجدل) أنسب الألفاظ العربية إلى معنى هذه الصناعة، على ما سيأتى<sup>[4]</sup> توضيح المقصود بها، حتى من مثل لفظ المناظرة و المحاوره و المباحثة، و إن كانت كل واحدة منها تناسب هذه الصناعة في الجملة، كما استعملت كلمة «المناظرة» في هذه الصناعة أيضاً، فقول «آداب المناظرة» و ألفت بعض المتون بهذا الاسم .

منطق دانان عرب این کلمه را نقل داده، و آن را در صنعتی که اکنون در صدد بیان آن هستیم، بهکار برده اند. و این صناعت در لغت یونانی «طوبیقا» نام دارد.

از آنچه در توضیح این صناعت خواهد آمد، دانسته می شود که بهترین واژه در زبان عربی برای آن، همان لفظ جدل است. واژه جدل برای این صناعت حتی از واژه هایی چون مناظره، محاوره و مباحثه نیز مناسب تر است؛ اگرچه هریک از این کلمات چندان بی تناسب با این صناعت نیستند؛ مانند لفظ «مناظره»، در آنجایی که این صناعت را «آداب مناظره» خوانده اند؛ و کتاب هایی نیز به این نام تألیف شده است.

و قد يطلقون لفظ «الجدل» أيضا على نفس استعمال الصناعة كما أطلقوه على ملكة استعمالها، فيريدون به حينئذٍ<sup>[5]</sup> القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات، المُلزم للغير، و الجارى على قواعد الصناعة.

و قد يقال له<sup>[6]</sup> أيضا: القياس الجدلي أو الحجّة الجدلية أو القول الجدلي. أمّا مستعمل الصناعة فيقال له: «مجادل» و «جدلي» .»

گاهی نیز واژه «جدل» بر استعمال و به‌کار بردن این صناعت اطلاق می‌شود؛ چنان‌که بر ملکه استعمال آن نیز اطلاق شده است، که در این صورت مقصود از جدل گفتاری است که از مشهورات یا مسلمات تالیف شده، الزام آور بوده و بر طبق اصول و قواعد این صناعت تنظیم شده است.

گاهی نیز به آن، قیاس جدلی یا حجت جدلی یا قول جدلی گفته می‌شود. و کسی که این صناعت را به‌کار می‌برد، «مجادل» یا «جدلی» خوانده می‌شود.

## ب. اصطلاح وضع

ب. الوضع: و یراد بها هنا «الرأی الملتزم به»، كالمذاهب و الملل و النحل و الأديان و الآراء السياسية و الاجتماعية و العلمية، و ما إلى ذلك. و الإنسان كما يعتنق<sup>[7]</sup> الرأی و يدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له، و يلتزمه و إن لم يكن عقيدة له، فالرأی الملتزم به على قسمين: رأی معتقداً به و رأی ملتزماً به فحسب<sup>[8]</sup>.

واژه وضع. مقصود از این کلمه «رایی است که مورد التزام است»؛ مانند مکاتب، آیین‌ها، نحله‌ها، ادیان و آرای سیاسی و اجتماعی و علمی و غیر آن. انسان همان‌گونه که گاهی رای و اندیشه‌ای را به‌خاطر آنکه عقیده اوست، به‌گردن می‌گیرد و بدان ملتزم شده و از آن دفاع می‌کند، گاهی نیز به دلیل دیگری مطلبی را، اگرچه بدان عقیده ندارد، به‌گردن گرفته، در برابر آن تعصب می‌ورزد، و بدان ملتزم می‌شود. بنابراین، رای بر دو قسم است: رایی که انسان به آن اعتقاد دارد، و رایی که انسان بدان ملتزم می‌شود.

و كلّ منهما يتعلّق به غرض الجدلی لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبروا عن القسمين بكلمة واحدة جامعة، فاستعملوا كلمة «الوضع» اختصاراً، و یریدون به مطلق الرأی الملتزم، سواء أكان معتقداً به أم لا .

كما قد يسمّون أيضاً نتيجة القياس في الجدل «وضعاً» و هي التي تسمّى في البرهان «مطلوباً». و على هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التي یراد إثباتها أو إبطالها<sup>[9]</sup>.

و چون هر دوی این‌ها برای اثبات یا نقض مورد توجه جدلی است، اصحاب این صناعت، برای رعایت اختصار، واژه واحدی را تعیین کردند که هر دو قسم را شامل می‌شود؛ و آن واژه «وضع» است. بنابراین، مقصود از «وضع» مطلق رایی است که شخص بدان ملتزم شده است، خواه بدان عقیده داشته باشد، یا عقیده نداشته باشد.

گاهی نیز به نتیجه قیاس در جدل «وضع» گفته می‌شود، یعنی همان چیزی که در برهان «مطلوب» خوانده می‌شود. و در این صورت، وضع تقریباً به معنای ادعایی است که شخص در صدد اثبات یا ابطال آن است.

---

[1] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۶ و ۱۹۷

[2] أَرْجَاءُ-إِرْجَاءٌ [رَجَأ] الأَمْر: آن کار را به تأخیر انداخت. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۴۱)

[3] لدد: (بر وزن فرس) خصومت شدید. (قاموس قرآن؛ ج ۶، ص ۱۸۶)

[4] مظفر، محمد رضا؛ دروس فی علم المنطق؛ تحقیق محمود منتظری مقدم؛ ص ۳۰۵

[5] حین اذ یطلقون لفظ «الجدل» على نفس استعمال الصناعة. زمانی که لفظ جدل بر استعمال و به‌کار بردن این صناعت اطلاق می‌شود.

[6] ضمیر «ه» در «له» به جدل عود می‌کند.

[7] اعْتَنَقَ - اعْتَنَقاً [عَنَق] الشيء: آن چیز را با علاقه گرفت، ملازم آن چیز شد، - دیناً او مذهباً: دین یا مذهبی را پذیرفت، پیرو آن شد. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ج ۱، ص ۹۴)

[8] الحسب: کفایت؛ بستندگی، «حسبک درهم»: برای تو درهمی کافی است. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ج ۱، ص ۳۲۹)

[9] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۶۹

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))



## چکیده:

1. جدل در لغت به معنای ستیزه و لجاجت ورزیدن در خصومت کلامی است، که غالباً همراه نیرنگ و حيله می‌باشد.

2. جدل در اصطلاح منطق دو معنا دارد:

الف) ملکه و قوه استعمال این فن؛

ب) استعمال و به‌کار بردن این صنعت. یعنی استدلالی که از مشهورات یا مسلمات تالیف شده باشد.

3. مقصود از وضع در این صنعت رأیی است که شخص بدان ملتزم شده‌است، خواه بدان عقیده داشته باشد، یا عقیده نداشته باشد.

4. گاهی نیز به نتیجه قیاس در جدل «وضع» گفته می‌شود، در این معنا وضع تقریباً به معنای ادعایی است که شخص در صدد اثبات یا ابطال آن است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## آزمون

جدل زیرمجموعه کدامیک از موارد زیر است؟

الف) اقسام برهان

ب) کلیات خمس

ج) صناعات خمس

د) مبادی حجت

با توجه به معنای لغوی جدل، کدام گزینه صحیح نمی‌باشد؟

الف) شریعت اسلامی از آن نهی نموده است

ب) به معنای لجاجت ورزیدن در خصومت کلامی است

ج) غالباً همراه با به‌کارگیری نیرنگ و حيله می‌باشد

د) به معنای ملکه استعمال و به‌کار بردن فن جدل نیز می‌باشد

چه مقدماتی در جدل کاربرد دارد؟

الف) مشهورات - مسلمات

ب) مشهورات - متواترات

ج) مشبهات - مقبولات

د) جدلیات - مسلمات

کدام نام بر استدلال جدلی اطلاق نمی‌گردد؟

الف) قیاس جدلی

ب) حجت جدلی

ج) قول جدلی

د) برهان جدلی

کدامیک از قضایای زیر در صنعت جدل، قابل استفاده است؟

## الف) تسلسل محال است

ب) عدد ۱۲ یکسوم ۳۶ است

ج) صبح انعکاس لبخند تو است

د) هر کس با دشمن من نجوا کند دشمن من است  
مسلمات به عنوان ماده در چه صناعاتی به کار می‌رود؟

## الف) جدل

ب) خطابه، جدل و شعر

ج) برهان و جدل

د) برهان و مغالطه

مراد از وضع در جدل چیست؟

الف) رأی معتقد به

ب) رأی ملتزم به

ج) رأی معتقد به مطابق با ذهن

د) رأی ملتزم به مطابق با واقع

گاهی نیز به نتیجه استدلال جدلی، «وضع» گفته می‌شود. در این صورت، وضع به معنای ادعایی است که شخص در صدد اثبات یا ابطال آن است.

## درست

نادرست

## مقدمه:

به جرأت می‌توان گفت هرکسی که معرفت و شناخت حقایق برای او مهم است و کسانی که می‌خواهند از عقائد و آراء خود دفاع کنند و مدافع و محافظ وضع<sup>[1]</sup> موجود هستند، چه آن عقیده و رأی، مورد قبولشان باشد یا ملتزم به آن باشند (چه نسبت به امر دینی باشد و یا سایر امور) بر همه این‌ها فرض و لازم است که از صناعت جدل<sup>[2]</sup> بحث کنند و قوانین و اصول این صناعت را نیک به خاطر بسپارند تا در مقام حاجت از آن‌ها استفاده کنند.

مقدمین از فلاسفه (حکمای یونان باستان<sup>[3]</sup>) به فنّ جدل عنایت ویژه‌ای داشته و برای آن اهمیت خاصی قائل بودند؛ ولی متأخرین از آن‌ها و فلاسفه اسلامی نوعاً به این مباحث اهمیتی نداده و آن‌ها را مسکوت گذاشته و در کتب منطقی و فلسفی خود عنوان نمی‌کنند. البته ایشان هیچ عذر موجهی برای این اهمال ندارند و تنها گروه قلیلی از بزرگان از حکمای اسلامی<sup>[4]</sup> بدان اهتمام ورزیده‌اند؛ از قبیل شیخ الرئیس ابن سینا<sup>[5]</sup> در کتاب شفاء<sup>[6]</sup> و امام المحققین، خواجه نصیر الدین طوسی<sup>[7]</sup> در اساس الاقتباس<sup>[8]</sup> و الجوهر النضید<sup>[9]</sup> و<sup>[10]</sup>.

باید توجه داشت که اقامه دلیل از طریق برهان بهترین راه برای رسیدن به مقصود است، که با امکان اقامه برهان، نوبت به راه‌های دیگر نمی‌رسد؛ ولی به دلیل وجود برخی موانع و عدم توانایی بر اقامه برهان، ناگزیر باید راه دیگری را برای افاده مقصود انتخاب کرد؛ که بهترین روش استدلال بعد از برهان، روش جدل می‌باشد.

درس قبل اولین درس از مباحث صناعت جدل بود که به تعریف دو اصطلاح از متداول‌ترین اصطلاحات این صناعت یعنی جدل و وضع پرداخته شد. در این درس راجع به جدل و دلیل نیاز به این فن صحبت خواهیم کرد و در مجموع چهار دلیل عمده برای نیاز به صناعت جدل را برخواهیم شمرد.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. چهار دلیل نیاز به صناعت جدل را تبیین نماید.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۳۳

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## دانش افزایی:

1. یک نمونه قرآنی

قرآن کریم، روش محاوره و گفت‌وگوی جدلی را می‌پذیرد و خود، از این شیوه که برای ساکت کردن خصم و مخالف است، بر مبنای آنچه خود وی پذیرفته، استفاده می‌کند.

در برخی آیات، خداوند متعال برای ابطال عقاید مشرکان و کفار به شیوه جدلی تمسک بسته است؛ از جمله این آیه شریفه که می‌فرماید: «الْکُمْ الذَّکْرُ وَ لَهُ الْاُنْثٰی تَلْکَ اِذَا قِسمَةٌ ضِیْرٰی<sup>[1]</sup>»؛ آیا برای شما پسر است و برای او (خدا) دختر؟ در این صورت، این تقسیم نادرستی است. توضیح این که:

همان‌طور که می‌دانید عرب‌ها از دختر بدشان می‌آمد و پسر را خیلی عزیز می‌دانستند. از آن طرف معتقد بودند فرشتگان، دختران خدا هستند. خدا با اینها استدلال می‌کند و می‌فرماید: چگونه است که شما آن چیزهایی را که دوست دارید و خوشتان می‌آید برای خودتان برمی‌گزینید، اما چیزهایی را که دوست ندارید به خدا نسبت می‌دهید؟ این چه منطقی است؟ این تقسیم ظالمانه‌ای است: تَلْکَ اِذَا قِسمَةٌ ضِیْرٰی؛ یعنی این تقسیمی بی‌منطق و بی‌اساس است.

حال اگر آنان می‌گفتند که ملایکه پسران خدا هستند، آیا آن گاه حرفشان درست بود و حق داشتند که چنین بگویند؟ آیا این بار می‌توانستند استدلال کنند که آنچه برای خود دوست داریم، برای خدا نیز قایل می‌شویم؟! بدیهی است که پاسخ منفی است. اگر این کلام حق تعالی برهان بود، آنها حق داشتند که چنین بگویند؛ چون برهان می‌گوید «آنچه را دوست دارید برای خدا قایل شوید» آنها نیز می‌گویند: ما پسر را دوست داریم، پس برای خدا قایل می‌شویم. در این صورت، هیچ کس نمی‌توانست اشکالی بگیرد.

آنچه در آیه‌های مذکور آمده، در واقع سخنانی جدلی است نه برهانی؛ یعنی محکومیت مشرکان را براساس آنچه نزد خودشان مسلم است، معلوم می‌دارد، نه بر پایه آنچه از دیدگاه خود قرآن درست است.

برتری پسر و مرد بر دختر و زن، اصلی است که نزد مشرکان مسلم بوده، نه قرآن. قرآن کریم به مشرکان نشان می‌دهد که بر مبنای این اصل مسلمشان، محکوم هستند و سخنی ظالمانه می‌گویند.

در مورد این اعتقاد مسیحیان که برای خدا پسر قایل شدند، می‌فرماید: «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْقَطِرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْاَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا اَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمٰنِ وَاَدَّاءُ»؛<sup>[2]</sup> یعنی نزدیک است آسمان‌ها از هم بشکافند، عالم متلاشی شود. چرا؟ چون

مسیحیان برای خدا فرزند قابل شده‌اند. آنها که برای خدا پسر قابل شده‌اند پس چرا می‌گویند، بد است؟ آن جا مسأله جدلی بود و این جا برهانی است. جدلی یعنی سخن گفتن با کسی بر اساس مبانی خودش [3].

## 2. امتیاز جدل بر برهان

مند و شیوه بحث تعقلی دست‌کم به دو شیوه قابل تقسیم است: 1- شیوه جدلی، 2- شیوه برهانی.

وقتی ما با کسی وارد بحث و گفتگو می‌شویم و می‌خواهیم موضوعی را از لحاظ عقلی بررسی کنیم، در شیوه برهانی بر همه مقدمات استدلال می‌شود تا این که نهایتاً بحث به قضایای اولیه و یقینات و بدیهیات می‌انجامد که بر اساس و مدار آنها استدلال و برهان یقینی و قطعی انجام می‌پذیرد. بی‌شک گزینش این شیوه موجب طولانی‌گشتن بحث می‌شود: مثلاً اگر ما بخواهیم با اتخاذ شیوه برهانی لزوم رعایت عدالت در حکومت اسلامی را اثبات کنیم، ابتدا باید ماهیت عدالت را تبیین کنیم، سپس به این سؤال پاسخ دهیم که عدالت چگونه قابل اجرا می‌گردد؟ همچنین سؤال می‌شود که عدالت با آزادی قابل جمع است و یا خیر؟ معیار عدل را چه کسی باید تعیین کند؟ آیا معیار عدل را خداوند تعیین می‌کند و یا عقل مردم؟ پس از رسیدگی به سؤالات فوق، سؤال می‌شود که در این‌گونه مسائل عقل تا چه میزانی حق قضاوت دارد؟ آیا قضاوت‌های عقل نسبی و یا مطلق است. همین‌طور دامنه بحث ادامه می‌یابد و سرانجام اصول اولیه و مسائل معرفت‌شناسی مورد سؤال قرار می‌گیرند که باید آنها نیز حل شوند. این که اصلاً عقل چیست؟ و رهیافت و دلالت آن چگونه است؟ عقل به چه شیوه‌ای استدلال می‌کند و میزان اعتبار عقل و حکم آن تا چه میزان است؟ طبیعی است که اگر بخواهیم به همه این مسائل و همچنین مسائل اولیه رسیدگی کنیم، باید مجموعه‌ای از علوم گوناگون را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

گرچه شیوه بحث برهانی مقدس، متقن و محترم است، اما چنان‌که متذکر شدیم برای ارائه آن باید از مسائل بسیاری از علوم مدد جست و گذشته از این که کمتر کسی بر مجموعه علوم اشراف دارد و متخصصان در هر علمی تنها به مجموعه محدودی از مسائل می‌توانند برسند، کاری است طاقت‌فرسا و برای بررسی تکتک مسائل با این شیوه سالیانی متمادی باید وقت صرف کرد. ما نیز در بررسی و تبیین مباحثمان اگر بخواهیم شیوه برهانی را در همه موارد پیش گیریم و تکتک مسائل را تا رسیدن به مبانی و اصول بدیهی پیگیری کنیم، معمولاً این‌گونه است که قادر نخواهیم بود به بررسی مجموعه مباحثی که مد نظرمان هست برسیم؛ از این جهت تنها در مواردی که امکان ارائه براهین ساده و غیر پیچیده و کم دامنه وجود دارد، می‌توان به شیوه برهانی تمسک جست و در سایر موارد به شیوه جدلی. چه این‌که شیوه جدلی مناسب‌ترین روش و در واقع راه میانبری است برای رسیدن به هدف و نتیجه و شیوه‌ای است فراگیر و عمومی برای اقناع دیگران که خداوند متعال در جای جای قرآن از آن در جهت اقناع خصم و ارائه حجت‌های محکم و استوار خویش بهره گرفته است [4].

## 3. کاربردهای جدل از منظر ارسطو، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی

ارسطو جدل را برای سه چیز مفید دانسته است: پرورش و ممارست ذهن، مناظره و علوم فلسفی. به گفته وی، فایده جدل برای ورزش ذهنی روشن است، اما برای مناظره به این سبب سودمند است که اگر ما از آرا و عقاید مردم آگاه شویم و آنها را احصا کنیم، می‌توانیم با عقاید مخصوص خودشان با آنان روبرو شویم نه با عقاید دیگران. همچنین می‌توانیم هر چیزی را که آنها، از نظر ما غلط بیان می‌کنند، تغییر دهیم. فایده جدل برای علوم فلسفی نیز در این است که چون قادریم در دو امر شک کنیم، آسان‌تر می‌توانیم در هر یک از امور، حق و باطل را تشخیص دهیم.

به نظر ابن سینا، جدل برای امور مدنی نافع و ضروری است؛ زیرا در جدل، بر خلاف برهان، مخاطب دیگران‌اند و کاربرد آن در امور جمعی و اشتراکی است و چون مقدمات جدل از مصالح مشترک میان مردم اخذ می‌شود، جدل در استمرار و حفظ جماعات انسانی سودمند است و به پیوند افراد و حفظ مصلحت عمومی یاری می‌رساند. از این‌رو شایسته است مدیران و مدبران با حجت‌های مقبول و پسندیده مردم، عقاید نافع به آنها، نظیر عقاید دینی و اخلاقی را بیان کنند؛ زیرا عموم مردم توان درک و فهم براهین فلسفی فیلسوفان در خصوص عقاید یاد شده را ندارند و قوه فهم و شعور بسیاری از مردم متناسب با مشهورات و مسلمات است و تنها از طریق اینها می‌توان آنها را متقاعد کرد. به همین سبب، ابن سینا جدل را صرفاً تکمله‌ای بر اقسام منطق ندانسته بلکه آن را واجد منفعت مستقل و جداگانه تلقی کرده است. پس جدل ذاتاً در امور جمعی و مدنی مفید و برای دو غرض بسیار کارآمد است؛ یکی بیان اعتقادات نافع برای جوامع انسانی و تأکید بر آنها و دیگری نقض باورهای مضر برای انسان‌ها [5].

خواجه نصیر الدین طوسی در این مورد منفعت را به بالذات و بالعرض تقسیم کرده و می‌گوید:

چون جدلی ممکن است یقینی نباشد و از آنجا که هر چه یقینی نباشد یا ظنی بوده و یا آمیخته به ظن است، و ظن، علم نیست بلکه جهل است، از این رو به استعمال امثال این آمیخته به ظن برای استفاده مطلوب برای نفس خود نباید اعتماد کرد و بنابراین بالذات مفید نیست، ولی ممکن است برای غیر مفید باشد. پس جدل، بالذات برای خود شخص نفعی ندارد، بلکه منفعت آن بر حسب شرکت فرد در اجتماع است.

وجه منفعت جدل این است که زندگی نوع انسان، بدون همکاری و مشارکت ممتنع است. و حسن مشارکت مبنی بر این است که جمهور و مردم به دو چیز التزام داشته باشند.

۱. آنچه باید بدان اقرار کنند، مانند: اعتراف به وجود خالق، صحت نبوت و اثبات معاد.

۲. آنچه باید بدان عمل کنند، مانند: عبادات و معاملات.

بر این اساس، هر چیزی که بتواند به آسانی این اعتقاد را در مردم پدید آورد، بر حسب شرکت نافع بوده و هر چه مقتضی ابطال آن باشد، مضر است. و از آنجا که برهان مبنی بر معقولات صرف بوده، نسبت به عقول همه انسانها نمی‌تواند به آسانی مفید باشد، اما جدل، از آن رو که مبنی بر پایه‌هایی است که بر حسب آرای مردم محمود و مقبول است، می‌تواند این اعتقادات را افاده کند. بنابراین جدل، در اموری که شرکت انسانها ایجاب می‌کند، بالذات نافع بوده و می‌تواند در دو هدف به کار گرفته شود:

۱. تقریر و تأکید اعتقادی که برای مردم نافع باشد.

۲. نقض و از بین بردن اعتقادات مضر و غیر نافع.

اما منافع بالعرض این صناعت [6] چندگونه است:

الف) صاحب این صناعت می‌تواند در اکتساب مقدمات تمرین نموده و در هر بابی مقدماتی را که از نظر کمیت، زیاد و از نظر کیفیت پسندیده هستند، ایراد نماید و به راحتی خواهد توانست بر هر مطلب علمی و غیر علمی، اقامه حجت کند.

ب) به کمک این صناعت، می‌توان از مقدماتی که هر دو طرف نقیض در آنها منتج است، تحصیل حق نموده و طرف دیگر را باطل نمود. همچنین می‌توان با تفحص و جست‌وجو در خواص و اعراض، به فصول مختلف دست یافت.

ج) از آنجا که آگاهی از امور مقابل و مشارک یک امر، باعث ازدیاد بصیرت و آگاهی در امور می‌شود و مقتضی تمیز خواهد بود، بنابراین دقت و نظر در مواد و صور جدلی، در باب برهان نیز نافع بوده و با نظر در مقدمات اعم می‌توان برهانی و غیر برهانی را از هم تمیز داد.

ه) جدل برای کسی که طالب غلبه بر طرف مقابل خود است نیز نافع است [7].

---

[1] سوره نجم، آیات ۲۱ و ۲۲

[2] سوره مریم، آیات ۹۰ و ۹۱

[3] مصباح یزدی، محمد تقی؛ کاوش‌ها و چالش‌ها؛ ج ۲، ص ۱۰۴

[4] مصباح یزدی، محمد تقی؛ نظریه سیاسی اسلام؛ ج ۱، ص ۲۸

[5] دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱، ص ۴۵۲۰

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] بروجردی، مصطفی؛ بازنگاری اساس الاقتباس؛ ص ۴۸۷

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

### بخش صوت

شرح درس [1]

## چه نیازی به صناعت جدل [2] داریم؟

مطلب دوم از یازده مطلب این باب، درباره وجه نیازمندی ما به فن [3] جدل است. ما چه نیازی به فن جدل داریم؟ جدل کدام مشکل ما را حل می‌کند؟ برای پاسخ این پرسش نیازمند مقدمه‌ای می‌باشیم:

بی‌گمان زندگی ما انسان‌ها یک زندگی اجتماعی و دسته‌جمعی است و ما در کنار هم زندگی می‌کنیم، با یکدیگر رفت‌وآمد و دادوستد داریم، و از آن رهگذر که هر انسانی در مسائل اجتماعی و امور مربوط به فرد و اجتماع، جامعه و کشورش و در مسائل دینی، عقیدتی، اقتصادی و جز آن دارای عقیده و رأی می‌باشد، از این‌رو کاملاً طبیعی است که در محافل، مجالس، اجتماعات و شب‌نشینی‌ها این مسائل مطرح شده و مورد بحث و گفتگو واقع شود. روشن است که نسبت به هر عقیده‌ای گروهی از آن دفاع می‌کنند و با همه وجود آن را یاری می‌کنند و دسته دیگر در صدد نقض و منهدم ساختن آن نظریه برمی‌آیند. این امر منجر به کشمکش، مناظره [4] و مجادله می‌گردد و هر گروهی می‌کوشد تا با ادله متعدد و متنوع مدعای خویش را به اثبات رساند و طرف مقابل را ناکام گرداند و از صحنه خارج سازد.

برای اقامه دلیل بر هر مطلبی روش برهانی [5]، بهترین و متقن‌ترین راه برای نیل به مطلوب است که موصل بودن آن به مطلوب کاملاً تضمین شده است. با امکان اقامه برهان، نوبت به راه‌های دیگر نمی‌رسد؛ ولی در هر مقامی و به هر مناسبتی نمی‌توانیم با برهان استدلال کنیم، بلکه عوامل و اسبابی در کار است که شخص یا در کل موارد یا در بعضی موارد ناچار است از شیوه استدلالی دیگری غیر از برهان استفاده کند. مهم‌ترین روش استدلالی بعد از برهان که بسیار سودمند می‌باشد روش جدل است که در این فصل، درباره صناعت جدل از ابعاد مختلف بحث و گفتگو می‌شود.

ترجمه [6]

چه نیازی به صناعت جدل داریم؟

وجه الحاجة إلى الجدل

إنَّ الإنسان لا ينفك عن خلاف و منازعات بينه و بين غيره من أبناء جلدته، [7] في عقائده و آرائه من دينية و سياسية و اجتماعية و نحوها، فتتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفة تناصرة و تحافظ عليه، و أخرى تتريد نقضه و هدمه، و ينجر ذلك إلى المناظرة و الجدل في الكلام، فيلتمس كل فريق الدليل و الحجة لتأييد و جهة نظره و إفحام خصمه أمام الجمهور.

آدمی همواره درگیر اختلافات و کشمکش‌هایی در باب آراء و عقاید دینی، سیاسی، اجتماعی و مانند آن است که میان او سایر هموعانش روی می‌دهد. و در نتیجه در برابر هر وضعی [رای و اعتقاد مورد اعتقاد یا التزام] دو گروه صف می‌بندند: گروهی که از آن حمایت و طرفداری می‌کنند، و گروه دیگری که می‌خواهند آن را نقض کرده و ابطال کنند، و همین امر موجب مناظره و جدل کلامی میان این دو دسته می‌شود. و هر گروهی در پی کسب دلیل و حجت برای تایید آنچه پذیرفته و اسکات خصم خود در برابر دید عامه مردم می‌رود.

و البرهان سبیل قویم مضمون لتحصيل المطلوب، و لكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع، و اللجوء [8] إلى سبیل آخر، و هو سبیل الجدل الذي نحن بصددده. و هنا تنبثق [9] الحاجة إلى الجدل، فإنه الطريقة المفيدة بعد البرهان.

اگرچه برهان راهی استوار و تضمین شده برای دستیابی به مطلوب است، اما اسبابی وجود دارد که در بعضی مواقع به ترک برهان و تمسک به راهی دیگر، یعنی راه جدل - همان راهی که اینک در صدد بیان آن هستیم - می خوانند. و در اینجاست که نیاز به جدل ظاهر می شود؛ چه، جدل پس از برهان تنها راهی است که به کار می آید.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۳۰ - ۳۳۳

[2] ر.ک: دانش نامه

[3] ر.ک: دانش نامه

[4] ر.ک: دانش نامه

[5] ر.ک: دانش نامه

[6] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۸ و ۱۹۹

[7] هُم مِنْ جَلَدِيَه: ایشان از تبار و کسان او هستند. (الرائد؛ ج ۱، ص ۶۲۲).

[8] لَجَأٌ: لَجَأٌ إِلَى الشَّيْءِ وَ الْمَكَانِ يُلْجَأُ لَجَأً وَ لُجُوءاً وَ مُلْجَأً، وَ لَجِيٌّ لَجْأً، وَ التَّجَأُ، وَ أَلْجَأْتُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ أَسْتَدْتُ. (لسان العرب؛ ج ۱، ص ۱۵۲)

[9] اُنْبِتَقٌ - اُنْبِتَاقاً [بثق]: بیرون آمد. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۱۳۶)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## موانع استفاده از برهان

چهار عامل یافت می شود که مانع استفاده از برهان می شود:

۱. نتیجه برهان در هر مسئله ای یکی بیش نیست، یا نفی است یا اثبات. طرفین دعوا هر دو نمی توانند از برهان بهره مند شوند. اگر یکی از برهان استفاده کرد دیگری ناچار است از شیوه های دیگر بهره برد؛ یعنی یا مغالطه [2] کند یا از جدل و مبادی جدلی [3] استمداد بطلبد. دلیل اینکه نتیجه برهان یکی می باشد آن است که حق و واقع یکی است که یا در جانب اثبات است یا نفی، وقتی حق یکی بود برهان هم یکی است و بر همان طرف حق است و لا غیر. وقتی حق با یک طرف نزاع بود و او بر مدعای خود برهان آورد طرف دیگر ناچار می شود که به منظور تأیید مدعا [4] و مطلب خویش از جدل

استفاده کند و راه دیگری ندارد. در حالی که جدل در یک مساله می‌تواند متعدد باشد؛ به این صورت که یکی از طرفین از مقدمات مشهور استفاده کند و طرف دیگر مقدمات مشهور دیگری را به‌کار برد.

۲. هدف اصلی شخص مجادله‌کننده آن است که در یک مناظره و بحث آزاد شرکت کرده و در پیشگاه همه مردم طرف مقابل را مجاب و ملزم بسازد و عقیده او را ابطال کند، به‌گونه‌ای که جمهور (عموم مردم)، مطلب او را بفهمند و قانع شوند. بشکی نیست که جمهور و توده‌های مردم قادر بر درک و فهم برهان و استدلال‌های برهانی نیستند، مگر آنکه مقدمات آن از قضایای مشهوره باشد. مستدل در این هنگام ناگزیر می‌شود از شیوه جدل استفاده کند و خصم را به عقیده خویش ملزم گرداند. بنابراین اگرچه حق با جدل‌کننده است و این حق را با برهان نیز می‌توان اثبات کرد، ولی برهان در این مقام هدف او را تأمین نمی‌کند و ناچار از شیوه استدلال جدلی برای رسیدن به مقصود خویش بهره می‌برد.

۳. عامل دوم بر این فرض بود که طرفین بحث هر دو عالم و فیلسوف<sup>[5]</sup> و اهل استدلال و برهانند و می‌توانند با برهان مطلب خود را اثبات کنند ولی برای اقتناع جمهور و الزام خصم به قبول مطلب خویش در نظر مردم، ناچار بودند از مشهورات<sup>[6]</sup> و مسلمات<sup>[7]</sup> مدد بگیرند. عامل سوم بر این فرض استوار است که هر مجادله‌کننده‌ای اهل برهان نیست و نمی‌تواند با برهان پیش آید بلکه چه‌بسا از اقامه برهان عاجز باشد؛ یا اینکه او قادر است ولی طرف بحث او فرد ضعیفی است و توان فهم برهان را ندارد؛ بنابراین با او مدارا کرده و جهت الزام او و رسیدن به نتیجه از شیوه جدل استفاده می‌کند.

۴. اشخاصی که نسبت به علمی نوآموز هستند و هنوز به درجه‌ای نرسیده‌اند که بتوانند برای هر مسئله از مسائل آن علم برهان اقامه کنند، قبل از این مرحله دو نیاز دارند :

یکی این‌که نیازمند به تمرینات فراوان ذهنی و قوت عقلی هستند تا بتوانند فعلاً به طریق غیربرهان که همان جدل باشد بر مطالب علمی استدلال کنند. دیگر این‌که گاهی محتاج می‌شوند پیش از نیل به مراحل عالی علمی و توانمندی از اقامه برهان، یک اطمینان و آرامشی کسب کنند تا در باب خود و مسئله خود بدان استدلال کنند و کسب اطمینان از راه استدلال جدلی<sup>[8]</sup> میسر است.

حال با عنایت به اسباب و عوامل چهارگانه‌ای که ذکر شد کاملاً اهمیت جدل و نیاز ما به جدل و استدلال جدلی آشکار می‌گردد و به جرات می‌توانیم حکم کنیم به این که: هرکسی که معرفت و شناخت حقایق برای او مهم است و کسانی که می‌خواهند از عقاید و آراء خود دفاع کنند و مدافع و محافظ وضع موجود هستند چه آن عقیده و رای، مورد قبولشان باشد یا به آن ملتزم باشند (نسبت به امور دینی باشد یا سایر امور) بر همه این‌ها فرض و لازم است که از صناعت جدل بحث کنند و قوانین و اصول این صناعت را نیک به خاطر بسپارند تا در مقام نیاز از آن‌ها استفاده کنند.

ترجمه<sup>[9]</sup>

عواملی که مانع استفاده از برهان می‌شود

أما الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور:

الأول: إنّ البرهان واحد في كلّ مسألة لا يمكن أن يستعمله كلّ من الفريقين المتنازعين، لأنّ الحقّ واحد على كلّ حال، فإذا كان الحقّ مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه .

اما اسبابی که به ترک برهان فرا می‌خواند، عبارتند از:

۱. برای هر مساله‌ای که مورد نزاع دو گروه است، یک برهان بیشتر وجود ندارد، لذا هر دو گروه نمی‌توانند آن را به‌کار برند؛ زیرا حقیقت در هر حال، یکی بیش نیست. پس در آنجا که حق با یک طرف است، طرف دیگر بحث برای تأیید مطلوب خود، ناچار است به جدل تمسک جوید.

الثانی: إنّ الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات الذایعات بینهم، و غرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية و إن كان الحقّ في جانبه و يمكنه استعمال البرهان.



2. ذهن توده مردم از ادراک مقدمات برهانی، در آنجا که این مقدمات از قضایای مشهور و رایج میان آنها نیست، بسیار دور است؛ در حالی که غرض و هدف مجادل غالباً اسکات خصم در برابر توده مردم است. و در چنین مواردی مجادل، از مقدمات مشهور به شیوه جدلی استفاده می‌کند؛ اگرچه حق با اوست، و می‌تواند برای اثبات مدعای خویش برهان آورد.

الثالث: أنه ليس كلّ أحد يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه .

3. چنین نیست که هرکس بتواند برهان بیاورد، یا آن را فهم کند. کسی که در مقام بحث است، هرگاه خودش عاجز از برهان آوری باشد، و یا طرف بحث او ناتوان از فهم برهان باشد، به جدل روی خواهد آورد.

الرابع: إنّ المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية يحتاج إلى ما يَمْرَنُ [110] ذهنه و قوّته [111] العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان،

4. نوآموزان رشته‌های علمی، پیش از رسیدن به مرحله‌ای که بتوانند بر مطالب علمی برهان آورند، نیازمند استدلال‌هایی به شیوه غیر برهان هستند که ذهن ایشان را ورزیده کرده، و اندیشه ایشان را بر دلیل آوری برای مطالب، قوی و نیرومند سازد؛

كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة و الاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها. و ليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدل .

و بمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوة الحاجة إلى الجدل [112].

چنان‌که گاهی نیاز به آن دارند که نسبت به صحت آن مطالب، پیش از قادر شدن بر اقامه برهان بر آنها، اطمینان و وثوق پیدا کنند، و برای دستیابی به این مقصود راهی جز راه جدل وجود ندارد.

پس از آشنایی با این سبب‌ها، شدت نیاز به جدل برای ما روشن می‌شود.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۳۰ - ۳۳۳

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۸ و ۱۹۹

[10] مَرَّنٌ - تَمْرِيْنًا [مرن] فلاناً على الأمر: او را عادت و آموزش داد. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۸۱۰)

[11] عطف بر «ذهنه»

[12] مظفر، محمد رضا؛ دروس فی علم المنطق؛ تحقیق محمود منتظری مقدم؛ ص ۲۷۰ و ۲۸۰

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. بهترین شیوه برای دستیابی به مطلوب برهان می‌باشد. اما گاهی علل و اسبابی چند موجب می‌شود که انسان برهان را کنار گذاشته و به جدل متمسک شود. این اسباب عبارتند از:
    1. در هر مناظره‌ای فقط یک طرف توان اقامه برهان را دارد؛ در این صورت طرف دیگر برای تایید مطلوب خود متمسک به جدل می‌شود.
    2. چون ذهن توده مردم از ادراک مقدمات برهانی، بسیار دور است؛ مجادل، از مقدمات مشهور به شیوه جدلی استفاده می‌کند؛ اگرچه حق با او باشد و بتواند برای اثبات مدعای خویش برهان آورد.
    3. کسی که در مقام بحث است، هرگاه خودش عاجز از آوردن برهان باشد، و یا طرف بحث او ناتوان از فهم برهان باشد، به جدل روی خواهد آورد.
    4. نوآموزان رشته‌های علمی، نیازمند استدلال‌هایی به شیوه غیر برهان هستند که ذهن ایشان را ورزیده کرده، و اندیشه ایشان را بر دلیل آوری برای مطالب، قوی و نیرومند سازد.گاهی هم نیاز به آن دارند که نسبت به صحت مطالب - پیش از قادر شدن بر اقامه برهان - اطمینان و وثوق پیدا کنند، و برای دستیابی به این مقصود متمسک به جدل می‌شوند.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

عبارت «سبیل قویم مضموناً لتحصیل المطلوب» وصف کدامیک از صناعات خمس است؟

الف) برهان و جدل

ب) جدل

ج) برهان

د) خطابه

اگرچه حقیقت در هر مسأله یکی است، ولی می‌توان براهین مختلفی را برای اثبات آن اقامه کرد.

درست

نادرست

کدام گزینه درباره‌ی جدل صحیح است؟

الف) هر کس بتواند جدل کند، بینیا از برهان است

ب) جدل برای کسی که حق با او باشد مفید نیست

ج) در هر مناظره‌ای دو طرف توان اقامه جدل را دارند

د) هر کس بتواند برهان بیاورد، بینیا از جدل است

کدام گزینه درباره‌ی برهان صحیح است؟

الف) نوآموزان رشته‌های علمی، بی‌نیاز از برهان می‌باشند

ب) هر کس بتواند برهان را فهم کند، بینیا از جدل است

ج) وثوق به صحت مطالب، تنها از طریق برهان ممکن است

د) در هر مناظره‌ای فقط یک طرف توان اقامه برهان را دارد

ذهن توده مردم از ادراک مقدمات برهانی که از قضایای مشهور و رایج میان آنها نیست، بسیار دور است.

درست

نادرست

غرض مجادل در بیشتر موارد چیست؟

(الف) اقناع مخاطبان

(ب) رسیدن به نتایج یقینی

(ج) شناخت حقایق جهان

(د) اسکات خصم در برابر مردم

کدام گزینه از موانع استفاده از برهان به‌شمار نمی‌رود؟

(الف) یقین‌آور بودن برهان

(ب) نادرست بودن مدعا

(ج) ناتوانی مستدل از برهان آوری

(د) دشوار بودن فهم برهان برای مبتدی

### مقدمه:

درس گذشته راجع به کاربردهای جدل بود و گفته شد که با وجود این‌که برهان بهترین و کامل‌ترین راه برای رسیدن به مطلوب است ولی گاهی اوقات به دلایلی نمی‌توان از برهان استفاده کرد و به ناچار باید از شیوه‌های دیگر استدلالی مدد بگیریم. در این مرحله مهم‌ترین شیوه، استدلال جدلی است؛ یعنی در این مواقع بهترین راه برای رسیدن به مطلوب و اثبات حقانیت یک مطلب استفاده از جدل است. بنابراین گاهی جدل جایگاهی کاربردی‌تر از برهان می‌یابد. البته توجه به این نکته ضروری است که بهترین جدل یا همان جدال احسن جدلی است که از قضایای مسلمة و مشهوره تالیف شده باشد به خلاف جدال مغالطی که توسط وهمیات و مشبهات شکل می‌گیرد.

در این درس جدل و برهان را از جهت دیگری مورد بررسی و مقایسه قرار خواهیم داد و نقاط قوت و ضعف هر یک از این دو صنعت<sup>[1]</sup> را نسبت به دیگری برخواهیم شمرد. نظر به اهمیت و جایگاه صنعت جدل مصنف (ره)، مقایسه‌ای بین برهان و جدل صورت می‌دهد تا از این رهگذر اهمیت این صنعت را بیشتر و بهتر بازگو نماید.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. چهار مورد از تفاوت‌های جدل و برهان را تبیین نماید.

---

[1] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

### مقایسه‌ای میان برهان<sup>[2]</sup> و جدل<sup>[3]</sup>

گفته شد جدال احسن جدالی است که در آن از مغالطه استفاده نشده و مغالطی نمی‌باشد؛<sup>[4]</sup> همچنین گفته شد مهم‌ترین شیوه پس از برهان، استدلال جدلی<sup>[5]</sup> است.<sup>[6]</sup>

در این مطلب مقایسه‌ای انجام می‌دهیم بین برهان و جدل، و وجوه امتیاز و مفارقت میان آن دو را بیان می‌کنیم. مرحوم مظفر<sup>[7]</sup> چهار فرق مابین آن دو ذکر کرده‌اند:

### تفاوت اول (از حیث مقدمات)

برهان فقط و فقط به مقدمات<sup>[8]</sup> یقین‌آور و حقّ تکیه دارد، آن هم از این زاویه که من حیث هو حقّ مدّ نظر مبرهن است نه از حیثیات دیگر، و هدف از برهان هم انتاج حقّ و رسیدن به یک مطلب حقّ و واقعیت‌دار است؛ ولی جدل به مقدمات مشهوره<sup>[9]</sup> و مسلمه<sup>[10]</sup> تکیه دارد، آن هم از این زاویه که من حیث هی مشهوره او مسلمه مدّ نظر جدلی<sup>[11]</sup> یا مجادل<sup>[12]</sup> است، و البته شرط نیست که حتماً این مقدمات حقّ هم باشند بلکه مهم همان جنبه اشتهار و تسلیم آن‌ها است؛ البته ممکن است که چیزی هم مشهور و هم حقّ باشد، ولی در این جا حقّ بودن مدخلیتی ندارد و مشهور یا مسلم بودن دخیل است.

واضح است که میان حقّ بودن و مشهور یا مسلم بودن عموم و خصوص من وجه<sup>[13]</sup> است:

- ممکن است قضیه‌ای<sup>[14]</sup> هم حقّ<sup>[15]</sup> و صدق<sup>[16]</sup> و مطابق واقع باشد و هم مشهور؛ مانند قضایای «النقیضان لا یجتمعان»، «النار حارة»، «الکل اعظم من الجزء» و... (ماده اجتماع).

- ممکن است قضیه‌ای حقّ باشد ولی مشهور یا مسلم نباشد و تنها فلان فیلسوف<sup>[17]</sup> با برهان از آن آگاه است و نزد دیگران شهرتی ندارد (ماده افتراق از ناحیه برهان).

- همچنین ممکن است قضیه‌ای مشهوره باشد ولی حقّ و واقعیت‌دار نباشد، همانند مشهورات صرفه از قبیل: «العدل حسن»، «الظلم قبیح» و... که واقعیتی جز تطابق آرای عقلا ندارد<sup>[18]</sup>. ماده افتراق از ناحیه جدل).

علّت این‌که در باب جدل، مشهوره یا مسلمه بودن معتبر و شرط است و حقّ بودن مطرح نیست، آن است که شخص مجادل که در انظار مردم با فرد دیگری به نبرد تن به تن استدلالی می‌پردازد، هدفش رسیدن به حقّ بما هو حقّ نیست، بلکه تمام همّ و غمّ او افحام و اسکات خصم از طریق مقدمات مشهوره و مسلمه نزد وی است. البته چنان‌که سابقاً در بیان اصناف هشت‌گانه مبادی گفته شد مشهورات<sup>[19]</sup> شش قسم و مسلمات<sup>[20]</sup> نیز اقسامی دارد که اجمالاً به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

گاهی قضیه‌ای نزد مردم از مسلمات است و طرفین بحث هم بدان تسلیم‌اند این‌ها همان مشهورات عامه<sup>[21]</sup> و یا ذایعات<sup>[22]</sup> و شایعات<sup>[23]</sup> هستند و گاهی قضیه‌ای در نزد طایفه خاصی (مثلاً اهل یک علم، یا اهل یک دین خاص) مورد تسلیم است و خصم از آن طایفه است و بدان تسلیم می‌باشد؛ و گاهی هم ممکن است قضیه‌ای در نبرد شخص خصم مورد تسلیم باشد و ما از مبانی خود او استفاده کرده و را محکوم می‌سازیم.

ترجمه<sup>[24]</sup>

مقایسه‌ای میان جدل و برهان

## المقارنة بين الجدل و البرهان

قلنا: إنّ الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو يأتي بالمرتبة الثانية بعد البرهان، فلا بدّ من بحث المقارنة بينهما و بيان ما يفتقران فيه؛ فنقول :

### مقايسه ميان جدل و برهان

گفتیم: جدل شیوه دیگری از استدلال است، و در مرتبه دوم پس از برهان جای دارد. از این رو، باید آن دو را باهم بسنجیم و تفاوت‌های میان آنها را بیان کنیم.

### تفاوت اول (از حیث مقدمات)

أ. إنّ البرهان لا يعتمد إلاّ على المقدمات التي هي حقّ من جهة ما هو حقّ، لتنتج الحقّ، أمّا «الجدل» فإنّما يعتمد على المقدمات المسلمّة من جهة ما هي مسلمّة، و لا يشترط فيها أن تكون حقّاً، و إن كانت حقّاً واقعا،

برهان بر مقدماتی استوار است که حقیقت‌اند؛ و از آن جهت که حقیقت‌اند بدان‌ها تمسک شده است، تا حقیقت را نتیجه دهند. اما جدل بر مقدماتی که مسلم داشته و پذیرفته شده‌اند، تکیه دارد؛ و لازم نیست حقیقت باشند، اگرچه ممکن است در واقع چنین باشند.

إذ لا يطلب المجادل الحقّ بما هو حقّ - كما قلنا - بل إنّما يطلب إفحام<sup>[25]</sup> الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمّة، سواء أكانت مسلمّة عند الجمهور و هي المشهورات العامّة و الذائعات، أم مسلمّة عند طائفة خاصّة يعترف بها الخصم، أم مسلمّة عند شخص الخصم خاصّة .

چراکه شخص جدل کننده، چنان‌که گفتیم، حقیقت را از آن جهت که حقیقت است، نمی‌جوید، بلکه در پی اسکات خصم و ملزم ساختن وی توسط مقدماتی است که مورد قبول باشد؛ خواه نزد توده مردم مورد قبول باشد - یعنی از مشهورات عام و قضایای شایع میان مردم باشد - یا تنها نزد گروه خاصی پذیرفته شده باشد، و خصم نیز بدان معترف باشد، یا آنکه تنها نزد خصم مورد قبول باشد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۳۳ - ۳۳۵ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «مقایسه جدل و مغالطه»

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تقدم برهان بر جدل یا بالعکس؟»

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «کاوشی در چگونگی حسن عدل»

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] ر.ک: دانش‌نامه

[22] ر.ک: دانش‌نامه

[23] ر.ک: دانش‌نامه

[24] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: شیروانی، علی؛ ترجمه و شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۱۹۹ و ۲۰۰

[25] أَفَحَمَّ - [فحم] هُ: او را با دلیل و برهان خاموش گردانید. فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۱۰۵ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## مقایسه‌ای میان برهان [2] و جدل [3]

### تفاوت دوم (از حیث طرفین)

جدل حتما قائم به دو شخص است که با یکدیگر مجادله و مناظره و مخاصمه دارند (در مباحث بعدی نام یکی از آن دو را مجیب [4] و نام دیگری را سائل [5] خواهیم گذاشت)، ولی برهان این چنین نیست که همیشه میان دو کس باشد بلکه گاهی هدف از اقامه برهان ارشاد جاهل و آگاه کردن او از یک واقعیت و ایصال (رساندن) او به مطلوب است مثل معلم و متعلم. در این جا قطعا قوام برهان به دو شخص است، و گاهی شخص مبرهن در کتابخانه شخصی خود نشسته و مرتب استدلال و برهان می آورد تا فلان مسئله عقیدتی برای خود او حل شود و یک جهان بینی واقع بینانه ای به دست آورد.

### تفاوت سوم (از حیث تعداد در هر مساله)

همان گونه که در درس گذشته گفته شد برهان در هر مسئله ای یکی بیش نیست و چون برهان یکی است لذا طرفین دعوی هر دو نمی توانند بر مدعای خود اقامه برهان کنند، بلکه تنها یکی از طرفین می تواند برهان آورد و دیگری ناگزیر است از شیوه های دیگر استدلالی استفاده کند، ولی جدل میدانی وسیع دارد و هریک از طرفین دعوی به منظور اثبات مدعای خویش و الزام خصم به قبول مطلب خود می توانند استدلال جدلی آورده و از مشهورات و مسلمات استفاده کنند؛ زیرا مشهورات و مسلمات بسیارند و ممکن است برای هریک از دو طرف نفی و اثبات، یک سلسله مشهورات و مسلماتی وجود داشته باشد که هر دو از آن ها مدد بگیرند و یا ممکن است مثلا در طرف اثبات تنها، مشهورات و مسلمات فراوانی وجود داشته باشد که مدافع این وضع از همه آن ها بتواند به مطلوب خویش برسد که در این صورت چندین استدلال جدلی بر یک مطلب میسور است، برخلاف برهان که اشاره شد.

## تفاوت چهارم (از حیث صورت)

برهان از حیث هیئت و شکل همیشه به شکل قیاس<sup>[6]</sup> و حجّت قیاسی<sup>[7]</sup> است. در اول مبحث تعریف برهان<sup>[8]</sup> نیز اشاره شد که: «البرهان قیاس... اما جدل به هریک از سه صورت حجّت<sup>[9]</sup> می‌تواند باشد؛ یعنی شخص مجادل می‌تواند به طریقه قیاس استدلال کند و می‌تواند به شیوه استقرائی<sup>[10]</sup> دلیل<sup>[11]</sup> بیاورد و می‌تواند به روش تمثیل<sup>[12]</sup> اقامه دلیل کند پس از لحاظ هیئت<sup>[13]</sup> و صورت میان آن دو عموم و خصوص مطلق<sup>[14]</sup> است و جدل اعم<sup>[15]</sup> است. ولی غالباً استدلال جدلی به شیوه قیاس و استقراء است نه به صورت تمثیل.

ترجمه<sup>[16]</sup>

تفاوت دوم (از حیث طرفین)

ب. إنّ الجدل لا يقوم إلاّ بشخصین متخاصمین، أمّا البرهان فقد یقام لغرض تعلیم الغیر و إیصاله إلى الحقائق، فیقوم بین شخصین كالجدل، و قد یقیمه الشخص لیناجی<sup>[17]</sup> به نفسه و یعلمها لتصل إلى الحقّ .

جدل قائم به دو شخص متخاصم است، اما برهان گاهی به قصد آموزش دیگری و آگاه ساختن وی از حقایق صورت می‌گیرد، که در این صورت، مانند جدل، قائم به دو نفر خواهد بود. و گاهی انسان آن را تالیف می‌کند برای آنکه به خودش ارائه داده، و به خود بیاموزد تا به حقیقت برسد.

تفاوت سوم (از حیث تعداد در هر مساله )

ج. إنّه تقدّم آنفا: أنّ البرهان واحد فی کلّ مسألة لا یمکن أن یقیمه کلّ من الفریقین المتناز عین. أمّا الجدل فإیّنه یمکن

أن یمستعمله الفریقان معا ما دام الغرض منه إلزام الخصم و إیحامه لا الحقّ بما هو حقّ، و مادام أنّه یعتمد علی المشهورات و المسلمّات التی قد یمکن بعضها فی جانب الإثبات و بعضها الآخر فی عین الوقت فی جانب النفی .

در بحث پیشین بیان شد که در هر مساله برهان یکی بیش نیست، و امکان ندارد هر دو طرف بحث برای اثبات مدعای خود برهان بیاورند. اما جدل چنین نیست. و هر دو طرف بحث می‌توانند آن را به‌کار برند؛ چه غرض از جدل ملزم ساختن خصم و اسکات وی است، نه حقیقت از آن جهت که حقیقت است، و بر مشهورات و مسلمّات تکیه دارد که گاهی بعضی از آنها در طرف اثبات واقع می‌شوند، و بعضی دیگر در همان حال در طرف نفی قرار می‌گیرند.

تفاوت چهارم (از حیث صورت)

د. إنّ صورة البرهان لا تكون إلاّ من القیاس أمّا المجادل فیمکن أن یمستعمل القیاس و غیره من الحجج كالاستقراء و التمثیل، فالجدل أعمّ من البرهان من جهة الصورة، غیر أن أكثر ما یعتمد الجدل علی القیاس و الاستقراء .

برهان، تنها به صورت قیاس تالیف می‌شود؛ اما مجادل علاوه بر قیاس، سایر انواع حجّت مانند استقراء و تمثیل را نیز می‌تواند به‌کار برد. بنابراین، جدل از جهت صورت، اعم از برهان است. البته غالباً جدل در قالب قیاس و استقراء بیان می‌شود.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۳۳ - ۳۳۵ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: شیروانی، علی؛ ترجمه و شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۱۹۹ و ۲۰۰

[17] ناجی -مُنَاجَاةٌ وَ نَجَاةٌ [نَجْو] الرَّجُلِ- با او راز و نیاز کرد ( فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۸۸۸ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## پژوهش و تمرین:

1. دو نمونه از استدلال‌های جدلی امام رضا (ع) را تبیین نمایید.

(مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۵ / جوادی آملی، عبدالله؛ فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)؛ بوستان سوم، فصل اول)

2. چند نمونه قرآنی از استدلال‌های جدلی حضرت ابراهیم (ع) در دعوت به توحید را بیان کنید.

3. برای هریک از صورت‌های جدل (قیاس جدلی، استقرای جدلی، تمثیل جدلی) نمونه‌ای ذکر کنید.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. برهان و جدل با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند:

الف) مقدمات برهان همگی یقینی هستند؛ اما در جدل مسلمات و مشهورات نیز به‌کار می‌رود.

ب) جدل همواره قائم به دو شخص متخاصم است؛ برخلاف برهان که گاهی انسان تنها برای خودش اقامه می‌کند.

ج) در هر مسأله‌ای تنها یک برهان می‌توان اقامه کرد، برخلاف جدل که صورت‌های متنوعی می‌تواند داشته باشد.

د) برهان تنها به صورت قیاس تالیف می‌شود؛ بر خلاف جدل که در شکل استقراء و تمثیل نیز می‌آید.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۲۷

کدامیک از صناعات خمس از نظر اهمیت پس از برهان قرار دارد؟

الف) شعر



ب) جدل

ج) خطابه

د) مغالطه

در کدامیک از صناعات خمس حقیقت از آن جهت که حقیقت است، جستجو می‌گردد؟

الف) شعر

ب) جدل

ج) برهان

د) مغالطه

کدام گزینه درباره مقدمات جدل صحیح است؟

الف) همواره حقیقت هستند

ب) همواره خلاف واقع هستند

ج) همواره مورد انکار خصم هستند

د) همواره مسلم و پذیرفته شده هستند

برهان همواره قائم به دو شخص متخاصم است؛ برخلاف جدل که گاهی انسان تنها برای خودش اقامه می‌کند.

درست

نادرست

کدام گزینه درباره برهان صحیح است؟

الف) برهان همواره قائم به یک شخص است

ب) در هر مساله بیشتر از یک برهان وجود ندارد

ج) مقدمات برهان از مسلمات است

د) برهان به صورت قیاس و استقراء به‌کار می‌رود

مجادل علاوه بر قیاس، سایر انواع حجت مانند استقراء و تمثیل را نیز می‌تواند به‌کار برد، البته غالباً جدل در قالب استقراء بیان می‌شود.

درست

نادرست

بین جدل و برهان از نظر صورت (نوع حجت قابل استفاده) چه نسبتی برقرار است؟

الف) متباین هستند

ب) برهان اعم از جدل است

ج) جدل اعم از برهان است

د) عام و خاص من وجه‌اند

کدامیک از صناعات خمس تنها به صورت قیاس تالیف می‌شود؟

الف) خطابه

ب) جدل

ج) برهان

د) مغالطه

## مقدمه:

در ابتدای بحث جدل بیان شد که در باب اول از بحث جدل، یازده مطلب بیان می‌شود، در این درس، مطلب چهارم و پنجم باب اول جدل مطرح می‌شود؛ چهارمین مطلب از این باب، درباره تعریف جدل است. در مطلب اول اصطلاح جدل معنا شد و اجمالاً به تعریف آن اشاره گردید. در این درس تعریف جدل به طور تفصیلی، در ضمن مطلب چهارم بیان می‌شود و در ضمن مطلب پنجم، فواید اصلی و فرعی صناعت جدل مطرح می‌گردد.

با مراجعه به تاریخ علم منطق و دقت در تاریخ و محل تولد این دانش به خوبی می‌توان به این نکته دست یافت که مجهز شدن به فنون و آداب «غلبه» هنگام بحث و مناظره، بی‌تردید یکی از انگیزه‌های اساسی برای تعلیم و تعلم دانش منطق به‌شمار می‌آمده است.

در میان مسلمانان رشد و توسعه فن مناظره، بیشتر پس از گسترش دامنه علم کلام، فلسفه و فقه اتفاق افتاده است؛ چه اینکه متکلمان، فیلسوفان و فقیهان برای اثبات درستی آراء و عقاید خود ناگزیر از استدلال بودند و در این مسیر به عللی که در پی خواهد آمد گاه ناچار جانب برهان را فروگذارند و به جدل روی آوردند. برخی از مهم‌ترین دلایل چنین امری عبارت است از:

- درست نبودن مدّعی شخص از یک سو و عدم امکان اقامه برهان از سوی دیگر؛

- دشوار بودن فهم برهان برای توده مردم؛

- عجز و ناتوانی استدلال‌کننده برای سازماندهی برهان و یا درک صحیح آن؛

- تناسب نداشتن فهم برهان، برای بسیاری از نوآموزان یک رشته علمی.

از دانش‌پژوه محترم انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. تعریف دقیقی از صناعت جدل ارائه نماید؛

2. قیود مذکور در تعریف صناعت جدل را توضیح دهد؛

3. فواید اصلی و فرعی استفاده از صناعت جدل را بیان کند؛

4. با توجه به وسعت کاربرد صناعت جدل، اهمیت فراگیری و کاربست این صناعت را توضیح دهد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. فرق مرء و جدال و خصومت

مرء عبارت است از ایراد و اعتراض به سخن دیگری و اظهار نقص و خلل در آن به قصد تحقیر و اهانت وی، و اظهار برتری و هوشمندی خود. و جدال همان مرء است که مورد و متعلق آن مسائل اعتقادی و بیان و تقریر آنها باشد. خصومت نوعی مجادله و لجاج در گفتار است برای به دست آوردن مالی یا مقصودی دیگر، و این گاهی با ابتدا و شروع به سخن است و گاهی به نحو اعتراض، و مرء جز به صورت اعتراض بر کلام دیگری نیست. پس مرء نوعی ایذاء است، و ناشی از عداوت و حسد می‌باشد؛ ولی جدال و خصومت، زمانی از یکی از این دو و زمانی از غیر این دو ناشی و صادر می‌شود.

بدین گونه، جدال اگر به حق باشد - یعنی به اثبات یکی از عقاید حقّه متعلّق باشد - و قصد و غرض از آن ارشاد و هدایت باشد، و طرف مجادله دشمنی و عناد نداشته باشد، این «جدال احسن» است و مذموم نیست، بلکه ستوده و پسندیده است و از ثبات در ایمان که از نتایج نیرومندی معرفت و بزرگی نفس است شمرده می‌شود. خدای سبحان می‌فرماید: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ<sup>[11]</sup>»؛ «با اهل کتاب جز به طریق نیکو مجادله مکنید.»

و اگر جدال به حق نباشد، همراه با عصبیت یا غلبه جوئی یا طمع مالی باشد مذموم است، و از ردائل قوه غضب یا شهوت است، و چه بسا که موجب شک و شبهه‌هایی شود که اعتقادات حقّه را ضعیف سازد، و لذا خدای سبحان آن را نهی کرده و مورد مذمت قرار داده، و فرموده: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ<sup>[12]</sup>»؛ از مردم کسانی هستند که درباره خدا بدون علم و هدایت و کتاب روشنی بخش مجادله می‌کنند. و فرموده: «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ<sup>[13]</sup>»؛ و چون کسانی را ببینی که در آیات ما به یاهو گوئی فرو می‌روند از آنها روی بگردان تا در سخنی غیر از آن گفتگو کنند<sup>[14]</sup>.

2. استفاده از تخیلات و وهمیات در جدل.

سؤال: آیا در جدل می‌توان از تخیلات و وهمیاتی که مورد قبول طرف مقابل است، استفاده کرد؟

جواب: خیر؛ زیرا اگر از وهمیات و تخیلات استفاده شود، به آن فن «مغالطه» می‌گویند، نه «جدل»؛ لذا در جدل باید از قضایای مشهوره و مسلمه که مورد قبول طرف مقابل است، استفاده شود<sup>[15]</sup>.

3. تفاوت مصادرات با اصول موضوعه

مصادرات در مقابل اصول متعارف قرار دارند؛ زیرا اصول متعارف خودبه‌خود بدیهی و بین هستند. ابن سینا<sup>[6]</sup> می‌گوید: «اما اوضاع [یعنی اصول موضوعه و مصادرات] مقدماتی است که فی نفسه واضح نیستند، اما متعلم، آنها را می‌پذیرد، و اثبات آنها یا در علم دیگری است و یا پس از مدتی در همین علم مورد بحث، خواهد آمد؛ مثل اینکه در اوایل هندسه گفته می‌شود: هر دو نقطه را می‌توان با خط مستقیم به هم اتصال داد، یا بر هر نقطه‌ای می‌توان دایره‌ای به طول شعاع دل‌خواه رسم کرد. حتی این اصل که: دو خط مستقیمی که خط مستقیمی بر آنها فرود آید و مجموع دو زاویه‌ای که در یک طرف قرار دارند از دو قائمه کوچک‌تر باشند، این دو خط از طرف همین زوایا یکدیگر را قطع خواهند کرد. البته اوضاعی را که متعلم بدون اینکه نسبت به آنها عناد ورزد، می‌پذیرد، بطور کلی اصول موضوعه گویند و آنچه را از روی مسامحه بپذیرد، و در دلش نسبت به آنها عناد داشته باشد مصادره گویند<sup>[7]</sup>». بنابراین مصادرات قضایای بدیهی نیستند؛ بلکه اصولی است که وضع شده است تا حقایقی که مبتنی بر آنها است، استنباط شود. عقل به ناچار این اصول را مسلم می‌گیرد، زیرا از اصول دیگری آگاه نیست.

[1] عنکبوت، ۴۶ .

[2] حج، ۸ .

[3] انعام، ۶۸ .

[4] نراقی، محمد مهدی؛ علم اخلاق اسلامی؛ ج ۳، ص ۳۷۷ - ۳۷۸ .

[5] اساس الاقتباس؛ ص ۳۴۲ - 345 .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] فرهنگ فلسفی؛ ج ۱، ص ۵۹۴

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))



### بخش صوت

شرح درس [1]

## تعریف جدل

جدل در اصطلاح منطق عبارت است از: «صناعة علمية یقتدر معها - حسب الامکان - على إقامة الحجّة من المقدمات المسلمة على أي مطلوب یراد و على محافظة أي وضع یتفق، على وجه لا تتوجه علیه مناقضة»؛ یعنی: جدل، صنعتی است علمی که انسان با آن می‌تواند بر حسب امکان، با استفاده از مقدمات مسلم (و مورد قبول خصم) برای اثبات هر مطلوبی که می‌خواهد، و دفاع از هر ادعایی که در نظر دارد، دلیل اقامه کند، به گونه‌ای که نقضی بر وی وارد نشود.

در تعریف فوق، قیودی به کار رفته است که برای واضح شدن تعریف، لازم است آن قیود، توضیح داده شود:

### قیود اول: «صناعة»

کلمه صنعت به معنای فن و ملکه است؛ به عبارت دیگر، هر عملی که در اثر ممارست و مداومت، برای شخصی ملکه شود، صنعت نامیده می‌شود؛ به بیان سوم صنعت و ملکه مترادف قوه قدرت و استعداد همیشگی است؛ توضیح اینکه: «در نتیجه انجام برخی از افعال، هیأتی در نفس به وجود می‌آید که آن را کیفیت نفسانی گویند؛ این کیفیت، اگر زودگذر باشد، «حالت» نامیده می‌شود و اگر نفس، آن عمل را تکرار کند و با آن ممارست کند، به نحوی که این کیفیت در آن راسخ شود، و به صورت یک حالت دیرگذر درآید، از آن به «ملکه» یا «صناعت» تعبیر می‌شود [2]. مرحوم علامه حلی در کتاب الجوهر النضید فرموده‌اند: «الصناعة ملکه نفسانية یقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض ما صادرا عن بصيرة بحسب الإمكان فیها» [3]؛ یعنی: صنعت، ملکه نفسانی است که به سبب آن انسان قدرت می‌یابد موضوعات مختلف را از روی بصیرت و آگاهی برای غرض خاصی به کار برد؛ لذا به کسی می‌توان اطلاق کلمه «جدلی» نمود که از روی بصیرت کامل از این صنعت استفاده کند و این صنعت ملکه او شده باشد.

### قیود دوم: «علمية»

این قید اشاره دارد به این که صنعت دو نوع دارد:

۱. علمی؛ مثل صنعت برهان و مغالطه و . . . ؛

۲. عملی؛ مثل صنعت خیاطت، طبابت، مکانیکی و . . . ؛

و صنعت جدل از نوع صناعات علمیّه است نه عملیّه .

### قیود سوم: «یقتدر معها على إقامة الحجّة من المقدمات المسلمة»

مراد از مسلمات [4] قضایای مسلمه و مشهوره‌ای است که مورد قبول هر دو طرف باشد و یا حداقل مورد قبول طرف مقابل باشد؛ لذا شخص جدل کننده باید از قضایای مسلمه و مشهوره‌ای استفاده کند که مورد قبول طرف مقابلش می‌باشد .

## قید چهارم: «حسب الامکان»

این قید برای این است که ممکن است شخصی مجادل باشد و در رشته‌های مختلف آمادگی جدل داشته باشد، یا در اکثر مسائل یک رشته مثل مسائل دینی، قادر به جدال می‌باشد ولی در یک یا چند مورد هم از مجادله عاجز است؛ اما این عجز به قدرت او و مجادل بودن او لطمه نمی‌زند. آری اگر در نوع مسائل مربوط به یک رشته، قادر بر مجادله و استدلال جدلی نباشد نمی‌توان او را مجادل نامید. نظیر طبیب ماهری که در بسیاری از بیماری‌ها تخصص دارد و توانایی معاینه و معالجه دارد ولی گاهی ممکن است از مداوای برخی امراض ناتوان باشد، اما این ناتوانی باعث نمی‌شود که وی طبیب محسوب نشود.

## قید پنجم: «علی ای مطلوب یراد»

این قید به وسعت دامنه جدل اشاره دارد، یعنی با استفاده از این صنعت، بر هر مطلبی در جمیع فنون و معارف اعم از مطالب فلسفی، اجتماعی، دینی، علمی، سیاسی، ادبی و غیره، می‌توان استدلال کرد.

## قید ششم: «علی محافظه ای وضع یتفق»

در درس قبل بیان شد که مراد از «وضع [51]» رأی و نظری است که شخص مجادل در مقام جدل از آن دفاع می‌کند، خواه این رأی و نظر مورد اعتقاد وی باشد یا فقط در مقام جدل بدان ملتزم شده است؛ در تعریف جدل نیز عبارت «ای وضع یتفق» آمده است که به همین دو نوع وضع اشاره دارد؛ به عبارت دیگر این قید اشاره به این دارد که رأی و وضع، اعم از رأی معتدبه و رأی ملتزم به است، و جدل در هر دو مورد به کار می‌رود.

## قید هفتم: «علی وجه لا یتوجه علیه مناقضة»

این قید بیانگر این مطلب است که جدل در صورتی نتیجه‌بخش است که مجادل از قضایای مسلم و مشهوره‌ای استفاده کند که طرف مقابل نتواند از همان مقدمات، نظری را ابطال نماید، و الا این جدل منجر ثمر نخواهد بود و عقیم خواهد ماند.

## جمع بندی

با توجه به توضیح قیود تعریف جدل، می‌توان آن را این‌گونه تعریف نمود: جدل، صنعت و ملکه‌ای علمی است که انسان با تسلط بر آن می‌تواند با استفاده از قضایای مسلم و مشهوره در هر رشته و علمی، از هر نظریه معتدبه یا ملتزم به که می‌خواهد، به گونه‌ای دفاع کند، که نقضی بر وی وارد نشود و کسی که مسلط بر این صنعت است و در اکثر ابواب از آن استفاده می‌کند، اگر در رشته خاصی نتواند از آن استفاده کند، موجب نمی‌شود که جدلی نامیده نشود.

## ترجمه [6]

تعریف جدل

تعریف الجدل و فائده

تعریف الجدل

و يظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحة [7] تعريف فنّ الجدل بما يلي:

تعريف جدل و فائده آن

تعريف جدل

از آنچه تاکنون بیان شد [یعنی تعریف لغوی جدل و فرق بین جدل و برهان و ...]، به خوبی روشن می‌شود که می‌توان در تعریف فن جدل گفت:

«آنچه صناعه علمیه یقیناً معتدراً معها - حسب الامکان - علی إقامة الحجّة من المقدمات المسلمة<sup>[8]</sup> علی أي مطلوب یراد و علی محافظه أي وضع یتفق علی وجه لا تتوجه علیه مناقضة.»

جدل صناعتی است علمی که انسان با آن می‌تواند بر حسب امکان، با استفاده از مقدمات مسلم برای اثبات هر مطلوبی که می‌خواهد و دفاع از هر ادعایی که در نظر دارد [خواه وضع معتدّیه باشد یا فقط ملنّزّمه باشد]، دلیل اقامه کند، به گونه‌ای که نقضی بر وی وارد نشود.

قید چهارم: «حسب الامکان»

و إنّما قُید التعریف بعبارة «حسب الإمكان» فلأجل التنبيه علی أنّ عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا یّدح فی كونه<sup>[9]</sup> صاحب صناعة، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض فإنّه لا ینفی كونه طیباً.

قید «بر حسب امکان» از آن رو در این تعریف آمده است که نشان دهد، عجز و ناتوانی مجادل از اثبات بعضی از مطالب، منافاتی با آن ندارد که دارای صنعت جدل باشد؛ همان‌گونه که مثلاً ناتوانی پزشک از درمان برخی از بیماری‌ها منافاتی با پزشک بودن وی ندارد.

---

[1] در قسمت شرح از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۳۶-۳۴۰.

[2] صلیبیا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی؛ ص ۶۱۲.

[3] الحلّی، حسن بن مطهر؛ الجوهر النضید؛ ص ۲۳۲.

[4] ر.ک: دانش‌نامه.

[5] ر.ک: دانش‌نامه.

[6] در ترجمه از این منبع استفاده فراوانی شده است؛ شیروانی، علی؛ ترجمه منطق؛ ج ۲، ص ۱۸۸ - ۱۹۰.

[7] فاعل «یظهر»

[8] یعنی: مقدمات مسلمة و مشهوره‌ای که مورد قبول خصم باشد.

[9] مرجع ضمیر: المجادل.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[بخش صوت](#)

شرح درس<sup>[1]</sup>

## فواید جدل

مطلب پنجم از مطالب باب اول از ابواب جدل، در رابطه با بیان فواید و منافع جدل است. به‌طور کلی صناعت جدل دارای دو دسته فواید می‌باشد:

### ۱. فایده اصلی صناعت جدل

از تعریف جدل، فایده اصلی و منفعت بالذات از صناعت جدل نیز روشن شد، و آن فایده و منفعت عبارت است از این که مجادل قدرت می‌یابد که عقاید و نظرات مورد اعتقاد یا التزام خود را برای عموم مردم اثبات نماید و فساد عقیده خصم خود و آراء باطل آن‌ها را برای توده مردم آشکار سازد؛ به عبارت دیگر فایده اصلی جدل، عبارت است از این که شخص با این صناعت می‌تواند در مناظره، مخالف خود را شکست داده و حقانیت عقیده و نظر خود را برای عامه مردم اثبات کند. می‌توان گفت بهترین راه برای اثبات حقانیت نظر خود برای عامه مردم، راه جدل است؛ زیرا همان‌گونه که در وجه نیازمندی به علم جدل، بیان شد<sup>[2]</sup>، اقامه برهان برای توده مردم ممکن نیست؛ چون که برهان بر مقدماتی استوار است که حقیقت هستند و از آن جهت که حقیقت هستند به آن‌ها تمسک شده است، اما فهم حقیقت برای توده مردم غالباً قابل فهم نیست اما جدل بر مقدماتی که مسلم و پذیرفته شده هستند، تکیه دارد؛ لذا با استفاده از صناعت جدل می‌توان از قضایای مشهوره‌ای که برای ایشان قابل فهم است، صحت و یا فساد نظریه‌ای را برای آن‌ها اثبات نمود؛ البته نباید غفلت کرد که با همین فن نیز می‌توان نظریه‌های باطل را در نزد مردم موجه جلوه داد؛ لذا انسان باید ابتدا خود مواظب باشد که از این فن و علم در راه صحیح استفاده نماید و در مرحله دوم با فراگیری آن جلو سوء استفاده انسان‌های مفسد را بگیرد تا با استفاده از این علم، نظریات و عقاید فاسد خود را برای توده مردم موجه جلوه ندهند.

### ۲. فواید جنبی صناعت جدل

بر این صنعت علاوه بر فایده اصلی، فواید زیاد دیگری مترتب است که فواید جنبی و مقصود بالعرض به حساب می‌آیند. مرحوم علامه مظفر (ره) در این مقام به اهم آن‌ها اشاره فرموده‌اند که عبارتند از:

#### الف) تمرین و تقویت ذهن

یکی از فواید جنبی جدل، این است که مایه تمرین و تقویت ذهن در راستای تحصیل و به دست آوردن مقدمات<sup>[3]</sup> و صغریات و کبریات فراوان می‌باشد.

شخصی که می‌خواهد ادعا و وضع خاصی را اثبات نماید، برای اثبات آن غالباً بیش از یک راه برهانی نمی‌تواند اقامه کند، اما اگر دارای صناعت و ملکه جدل باشد، در وسعت بوده و می‌تواند بر وضع و مدعای خویش با استفاده از چندین مقدمه مشهوره و مسلم، دلیل اقامه کند و اگر خصم او یکی از دلایل‌های او را رد کند، می‌تواند با استفاده از یک قضیه مشهوره دیگر، بر ادعا و وضع خویش دلیل اقامه نماید؛ و این وسعت اقامه دلیل، برای شخص مجادل، زمینه‌ساز تفکر بیشتر و تمرین و مهارت فکری او خواهد شد.

#### ب) تحصیل حق و یقین در مسأله مورد بحث

هدف اصلی شخص مبرهن از اقامه برهان، رسیدن به حق و یقین<sup>[4]</sup> است (چنان‌که تفصیلاً بیان شد)<sup>[5]</sup> ولی هدف اصلی شخص مجادل، رسیدن به حق و یقین نیست، بلکه «الزام الخصم امام الجمهور»؛ (ابطال عقیده و نظریه طرف مقابل در انظار دیگران) است؛ اما گاهی به دنبال نیل به این هدف، به هدف برهان یعنی یقین هم نائل می‌شود، بدین‌صورت که وی با نیروی جدل، مقدمات فراوانی بر نفی یا اثبات وضع خاصی اقامه نموده و به هدف اصلی خود می‌رسد؛ اما به دنبال آن در اطراف این مقدمات به تأمل و تعمق پرداخته و از این زاویه آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد که آیا مقدمات جانب اثبات، حق و یقینی و مطابق واقع هستند؟ و یا مقدمات جانب سلب؟ و اگر به این نتیجه رسید که طرف اثبات، مطابق واقع هم هست از این طریق به واقع و حق هم دسترسی پیدا کرده و به آن یقین پیدا می‌کند.

نقل شده است که مرحوم میرزای شیرازی<sup>[6]</sup> صاحب فتوای معروف تنباکو در ابتدای ورودش به نجف اشرف درس شیخ اعظم انصاری<sup>[7]</sup> و سایر بزرگان را نپسندید و قصد ترک نجف اشرف را داشت. ملا علی نهانودی<sup>[8]</sup> که از

شاگردان شیخ انصاری بود او را نزد ایشان برد و قضیه را برای مرحوم شیخ بیان کرد. مرحوم شیخ مسأله‌ای مطرح کرد و با دلایل متعدد پاسخ آن را داد، وقتی میرزای شیرازی قانع شد، شیخ دلایل خود را نقد کرد و آن‌ها را رد نمود. میرزای شیرازی اشکالات شیخ را قبول کرد، سپس شیخ پاسخ اشکالات خود را داد، باز هم میرزای شیرازی پاسخ شیخ را پسندید؛ این رفت و برگشت‌ها تا هفت مرتبه صورت گرفت و در هر مرتبه میرزای شیرازی نظر شیخ را قبول می‌کرد! در ادامه مرحوم شیخ فرمودند آن درس صبح‌ها درس عمومی است و باید در سطح عموم حرف زده شود لذا اگر می‌خواهید در درس خصوصی شرکت نمایید [9]. بدیهی است که چنین قدرت و توان علمی و استفاده از قضایای متفاوت و متعدد، پیرامون یک مسأله، نشانه تسلط مرحوم شیخ بر صناعت جدل می‌باشد.

### ج) تسهیل امر بر شخص متعلم مبتدی

گاهی نیاز است که معلم در آغاز تعلیم علمی، یک سلسله قضایا را به متعلم عرضه کند، که فعلا این مقدمات برای متعلم از مصادرات است؛ مصادرات به مبادی تصدیقیه یک علم گفته می‌شود که گرچه واضح و بین باشند، اما متعلم با شک و تردید به آن‌ها می‌نگرد و چه بسا با انکار - عجالتاً - می‌پذیرد [10]؛ به عبارت دیگر، مصادرات قضایایی است که نظر به این‌که عقل در استدلال، به آن‌ها نیاز دارد، صدق آن‌ها پذیرفته می‌شود [11].

این قضایا را از این جهت مصادرات نامیده‌اند که از متعلم خواسته می‌شود که آن‌ها را بدون دلیل بپذیرد. در حالی که این قضایا خود به خود واضح و بین نیستند. در بحث مغالطه خواهد آمد که قضایایی که خود مدعا، عین دلیل واقع شود، مصادره نامیده می‌شود؛ [12] این قضایا نیز چون دلیلی بر آنها اقامه نمی‌شود، بلکه خود دلیل فرض می‌شوند، مصادرات نامیده می‌شوند.

دانش‌پژوه باید این مصادرات را در اول هر علمی به عنوان اصولی ثابت شده بپذیرد، تا این‌که در اواسط آن علم یا اواخر آن و یا در علم دیگری، براهین آن قضیه اقامه شود؛ اما در آغاز راه نمی‌شود متعلم را بی‌جواب گذاشت؛ زیرا قانع نشدن دانش‌پژوه و ابهام برای او موجب دل‌سردی و عدم پذیرش وی خواهد بود؛ لذا در اول هر علم باید با صناعت جدل، یعنی با استفاده از قضایای مسلمة و مشهوره، این مصادرات، برای دانش‌پژوه اثبات شود تا وی قانع شده و با خاطری آسوده و بدون وحشت به یادگیری آن علم بپردازد. بنابراین استاد و معلمی در کار خود موفق است که با استفاده از صناعت جدل بتواند شاگردان خود را نسبت به مصادرات آن علم قانع نماید.

### د) غلبه بر دیگران و ارضای غریزه برتری‌جویی

هر انسانی به‌طور فطری و غریزی خواهان پیروزی و غلبه در هر رشته‌ای و بر هر رقیبی است، خواه مطالبش حق باشد یا باطل و چه در انظار مردم باشد یا نه. کسی که مسلط بر صناعت جدل است، می‌تواند بر دیگران غلبه پیدا کند؛ چون شخص مجادل، اهل محاوره (گفتگو)، مخاصمه (درگیری) و مراوغه (مهارت در زبان‌بازی و دوپهلوی‌گویی) است و آمادگی کامل برای این منظور دارد. همان‌گونه که یک شمشیرباز ماهر در میدان مسابقه بر حریف غالب می‌شود، همین‌طور مجادل هم با شمشیر بیان، در میدان جدل و مناظره میدان‌دار می‌شود و عنان سخن را در دست گرفته و بر مرکب سخن، سوار و به هر مقصدی که بخواهد می‌تازد و پیش می‌رود؛ به‌ویژه اگر حریف، در مناظره و جدل ضعیف باشد، مجال وی برای میدان‌داری و سخن‌بازی باز تر خواهد بود. در عصر حاضر اهمیت صناعت جدل دو چندان شده است؛ چراکه منازعه و مناظره در آراء و اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و... فراوان و بازار این مباحث از طریق رسانه‌های اجتماعی بسیار داغ است و بر سر هر کوی و برزن طرفداران مذاهب و جناح‌های مختلف همواره با یکدیگر مناظره داشته و با شور و حرارت تا پای جان از مرام، مسلک، و عقیده خویش و رهبران‌شان دفاع می‌کنند.

### ه) دفاع از اعتقادات

پنجمین فائده جنبی جدل آن است که رهبران و پیشوایان هر دین و مسلک و جناحی را کمک می‌کند تا عقاید پیروانش را از بدعت‌ها [13]، تحریفات و انحرافات حفظ کنند، هر چند که بر مرام و اعتقاد باطلی باشند. تردیدی نیست که هر گروهی از مردم، طرفدار مرامی هستند و به مرام‌های دیگر، دهها و صدها اشکال و اعتراض واهی، تهمت، دروغ و برچسب می‌زنند، تا بدین‌وسیله پیروان آن مرام را دل‌سرد کنند؛ و صناعت جدل بهترین راه است تا رهبران مذاهب مختلف با استفاده از آن، اعتراضات را جواب داده و آراء و اندیشه‌های خود و پیروانشان را از بدعت مبتدعین حفظ کنند.



صنعت جدل برای وکلای مدافع که از طرف مدعی<sup>[14]</sup> یا منکر<sup>[15]</sup>، وکیل شده و در دادگاه از حقوق موکل خویش دفاع می‌کنند، بسیار سودمند و بلکه صنعت جدل جزئی از حرفه و شغل آنان است؛ زیرا این اشخاص می‌خواهند به هر طریقی که ممکن است موکل خود را بی‌گناه نشان داده و وی را تبرئه کنند و طرف مقابل را مجرم و خاطی معرفی نمایند، لذا باید بتوانند با استفاده از قضایای مشهوره و مسلمه متعدد خصم را در منظر قاضی دادگاه شکست داده و او را وادار به اعتراف و قبول تقصیر نمایند؛ بنابراین صنعت جدل، از شغل وکالت جدایی ناپذیر است و وکیلی که بر این صنعت مسلط نیست، هرگز در کار خویش موفق نخواهد بود .

ترجمه<sup>[16]</sup>

فواید جدل

1. فایده اصلی صنعت جدل

فواید الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائدة الأصلية من صناعة الجدل و منفعتها المقصودة بالذات، و هي<sup>[17]</sup> أن يتمكّن المجادل من تقوية الآراء النافعة و تأييدها و من إلزام المبطلين و الغلبة على المشعوذين<sup>[18]</sup>، و ذوي الآراء الفاسدة على وجه يدرك الجمهور ذلك .

فواید جدل

از آن‌چه گفته شد فایده اصلی صنعت جدل و بهره‌ای که اولاً و بالذات از آن متوقع است، معلوم می‌شود؛ و آن این است که: مجادل قادر می‌شود عقاید و نظرات مفید را تقویت و تأیید کند، و باطل‌گرایان را ملزم به حق نماید و بر افسون‌گران و صاحبان آرای فاسد غلبه کند، به گونه‌ای که توده مردم این غلبه را درک نمایند .

2. فواید جنبی صنعت جدل

و لهذه الصناعة فواید آخر تقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

و بر این صنعت فایده‌های جانبی دیگری [غیر از الزام خصم و غلبه بر او] نیز مترتب می‌شود که برخی از آن‌ها را یادآور می‌شویم :

الف) تمرین و تقویت ذهن

أ. رياضة<sup>[19]</sup> الأذهان و تقويتها في تحصيل<sup>[20]</sup> المقدمات و إكتسابها<sup>[21]</sup> .

الف) تمرین و تقویت ذهن برای تحصيل مقدمات و به دست آوردن آن‌ها.

ب) تحصيل حق و يقين در مسأله مورد بحث

ب. تحصيل الحقّ و اليقين في المسألة التي تعرض على الإنسان، فأنه بالقوة الجدلية التي تحصل له بسبب هذه الصناعة يتمكّن من تأليف المقدمات لكلّ من طرفي الإيجاب و السلب في المسألة.

ب) به دست آوردن حقیقت و کسب یقین در مسأله‌ای که بر انسان عرضه می‌شود؛ زیرا با نیروی جدل که به واسطه این صنعت برای انسان حاصل می‌شود، آدمی می‌تواند برای هر یک از طرف ایجاب و سلب در مسأله، مقدماتی تألیف کند. [و پس از بررسی هریک از آن دو طرف و دقت در صحت و سقم آن، حق برای وی آشکار می‌شود.]

ج) تسهیل امر بر شخص متعلم مبتدی

ج. التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادر في العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدلية، إذ أنه باديء بدء قد ينكرها و يستوحش منها، لأنه<sup>[22]</sup> لم يقو بعد<sup>[23]</sup> على الوصول إلى البرهان عليها. و المقدمات الجدلية تقيدته التصديق بها و تسهل عليه الإعتقاد بها.

ج) آسان کردن فهم مصادرات یک علم برای نوآموزی که در آن رشته تحصیل می‌کند به واسطه مقدمات جدلی؛ زیرا نوآموز در مراحل ابتدایی گاهی مصادرات آن علم را انکار کرده و پذیرش آن‌ها برایش گران می‌آید؛ چرا که هنوز نتوانسته است، به براهین آن‌ها دست یابد. در این هنگام مقدمات جدلی زمینه تصدیق به آن‌ها را فراهم کرده، و اعتقاد به آن‌ها را برای وی آسان می‌گرداند.

د) غلبه بر دیگران و ارضای غریزه برتری جویی

د. و تنفع هذه الصناعة أيضا طالب الغلبة على خصومه، إذ يقوى على المحاوراة و المخاصمة<sup>[24]</sup> و المراوغة<sup>[25]</sup> و إن كان الحق في جانب خصمه، فيستظهر<sup>[26]</sup> على خصمه الضعيف عن مجادلته و مجاراته<sup>[27]</sup>.

د) این صناعت همچنین برای کسی که خواهان غلبه بر خصم است، سودمند می‌باشد؛ زیرا او به سبب این صناعت در گفت‌وگو و مباحثه و بازی با زبان و دو پهلو گویی قوی و ماهر می‌شود، [و بر خصم خود غالب می‌شود]، اگرچه حق با خصم باشد. و بدین نحو بر خصم خود که در مقام جدال و مناظره با او ضعیف است، چیره می‌شود.

ه) دفاع از اعتقادات

ه. و تنفع أيضا الرئيس للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات .

ه) همچنین این صناعت برای رهبر مردم سودمند است، برای دفاع از عقاید پیروان خود در برابر بدعت گذاری‌ها.

و) جزئی از حرفه وکالت

و. و تنفع أيضا الذين يسمونهم في هذا العصر المحامين<sup>[28]</sup> الذين اتخذوا المحاماة و الدفاع عن حقوق الناس مهنة<sup>[29]</sup> لهم.

و) همچنین این صناعت برای کسانی که امروزه به عنوان وکیل مدافعین نامیده می‌شوند که پیشه خود را وکالت و دفاع از حقوق مردم و خدمت به ایشان در این زمینه، قرار داده‌اند، مفید است.

---

[1] در قسمت شرح از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظهر؛ ج ۲، ص ۳۳۶- ۳۴۰.

[2] ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۷۰.

[3] ظاهراً این که مرحوم مظهر اصطلاح اکتساب و تحصیل را به کار برده‌اند صرف تقنن در عبارت می‌باشد و هر دو اصطلاح به یک معنا است، چنان‌که در پاورقی قسمت ترجمه همین درس، معنای این دو لغت تبیین شده است.

[4] ر.ک: دانش‌نامه.

[5] ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۵۷.

[6] ر.ک: دانش‌نامه.

[7] ر.ک: دانش‌نامه.

[8] ر.ک: دانش‌نامه.

[9] شبیری زنجانی، سید موسی؛ جرعه‌ای از دریا؛ ج ۱، ص ۱۳۳.

[10] طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ ص ۳۹۵.

[11] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تفاوت مصادرات با اصول موضوعه».

[12] ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۳۱۸.

[13] ر.ک: دانش‌نامه.

[14] ر.ک: دانش‌نامه.

[15] ر.ک: دانش‌نامه .

[16] در ترجمه از این منبع استفاده فراوانی شده است؛ شیروانی، علی؛ ترجمه منطق؛ ج ۲، ص ۱۸۸ - ۱۹۰ .

[17] مرجع ضمیر: الفائدة الاصلية .

[18] یعنی: شعبده‌بازها، افسون‌گران؛ (بستانی، فواد افرام؛ فرهنگ ابجدی؛ ص ۸۲۶)؛ برخی در زبان‌بازی چنان مهارت دارند که گویا مردم را سحر می‌کنند و توده مردم حرفهای ایشان را به راحتی قبول کرده و می‌پذیرند؛ به عنوان نمونه می‌توان مسعود رجوی رئیس گروهک تروریستی و منافق مجاهدین خلق را نام برد که چنان با زبان‌بازی افراد زیر مجموعه خود را سحر می‌کرد که حتی از خانواده و پدر و مادر خود جدا شده و هیچ‌گونه ارتباطی با خارج از پادگان نداشتند؛ لذا مرحوم مظفر از چنین کسانی با عنوان شعبده‌باز و افسون‌گر یاد می‌کند. (آموزشیار .)

[19] الریاضة: ورزش بدنی، تزکیه و تهذیب اخلاق، تبدیل صفات ناپسندیده و بد به صفات خوب و پسندیده، گوشه‌گیری از مردم برای عبادت و اندیشیدن به حقایق ایمان. (فرهنگ ابجدی؛ ص: ۴۴۸) بنابراین ریاضة الاذهان، به معنای ورزش دادن فکر و ذهن می‌باشد .

[20] التَّحْصِيل - [حصل]: کسب کردن، بدست آوردن. (فرهنگ ابجدی؛ ص ۲۱۵) .

[21] اِكْتَسَبَ - اِكْتَسَابًا [کسب] مَالًا أَوْ عِلْمًا: مال یا دانش بدست آورد و از آن سود برد. (فرهنگ ابجدی؛ ص ۱۱۶) .

[22] مرجع ضمیر: المتعلم المبتدی .

[23] به خاطر حذف مضاف‌الیه، مبنی بر ضم می‌باشد؛ لذا در اصل عبارت این‌گونه است: «بعدها کان فی بادئ الامر»، (بعد از این که مبتدی در ابتدای امر است) .

[24] یعنی: خَاصَمٌ - خِصَامًا و مُخَاصَمَةٌ [خصم]: هُوَ: با او دشمنی و مجادله کرد(فرهنگ ابجدی؛ ص: ۳۵۲) .

[25] یعنی: رَاوَعٌ - مُرَاوَعَةٌ [روغ]: هُوَ: یکدیگر را فریب دادند؛ (فرهنگ ابجدی؛ ص: ۴۰۹) .

[26] یعنی: غلبه پیدا می‌کند .

[27] جری، جبری، جاراه، مجاراة: أَى جَزَى معه؛ و قوله (ع): "مَنْ طَلَبَ عِلْمًا لِيَجَارِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ". هی آن جبری معهم فی المناظرة، لیظهر علمه إلی الناس ریاء و سمعة و ترفعا یعنی: سیر کرد با او و در حدیث و سخن امام (ع) که فرموده‌اند: کسی که طلب علم کند تا با علماء مجارات کند...» یعنی با علماء مناظره کند برای اظهار علم خویش به مردم و ریاء و خودنمایی نماید. (ابن منظور، محمد بن مکرّم؛ لسان العرب؛ ج ۱۴، ص ۱۴۱) .

[28] حَمَى الشَّيْءَ حَمِيًّا و جَمَّى و جَمَاةً و مَحْمِيَّةً: منعه و دفع عنه؛ (لسان العرب، ج ۱۴، ص: ۱۹۸)؛ بنابراین محامین به معنای دفاع کنندگان می‌باشد که در فارسی وکیل نامیده می‌شوند .

[29] یعنی: شغل، کار، خدمت. (سیاح، احمد؛ فرهنگ بزرگ جامع نوین، ترجمه المنجد؛ ج ۲، ص ۱۶۱۳) .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

۱. [جدل، صناعتی است علمی که انسان با آن می‌تواند بر حسب امکان، با استفاده از مقدمات مسلم و مورد قبول خصم برای اثبات هر مطلوبی که می‌خواهد، و دفاع از هر ادعایی که در نظر دارد، دلیل اقامه کند، به گونه‌ای که نقضی بر وی وارد نشود.

2. فایده و غرض اصلی جدل الزام طرف مقابل و مخالف خود در انظار دیگران است.

3. فواید جانبی جدل عبارتند از: الف) تمرین و تقویت ذهن؛ ب) رسیدن به یقین و حق در مسأله مورد بحث؛ ج) تسهیل امر بر شخص متعلم و مبتدی؛ د) غلبه بر دیگران و ارضای غریزه برتری‌جویی؛ ه) دفاع از اعتقادات؛ و) جزئی از حرفه وکالت .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۲۸

کدامیک از موارد زیر در تعریف جدل مطرح نیست؟

الف) صناعة عملية

ب) من المقدمات المسلمة

ج) يقتدر معها على إقامة الحجّة

د) على وجه لا تتوجه عليه مناقضة

مقدمات به‌کار رفته در جدل باید دارای کدام ویژگی باشند؟

الف) متواتر

ب) یقینی

ج) مسلم

د) کاذب صادق‌نما

جدل در چه علمی کاربرد دارد؟

الف) حقوق

ب) معارف دینی

ج) تمامی علوم

د) همه علوم بجز فلسفه و ریاضیات

قید «بر حسب امکان» در تعریف جدل بیان‌گر این نکته است که عجز و ناتوانی مجادل از اثبات بعضی از مطالب، منافات دارد با این‌که او را دارای صناعت جدل بدانیم.

درست

نادرست

فایده اصلی صناعت جدل چیست؟

الف) دفاع از اعتقادات

ب) تمرین و تقویت ذهن

ج) تحصیل حق و یقین در مسأله مورد بحث

د) اثبات مدعا برای توده مردم و ابطال نظریه مخالف

آسان کردن فهم مصادرات یک علم برای نوآموزی که در آن رشته تحصیل میکند، با چه صناعتی حاصل می‌شود؟

الف) جدل

ب) برهان

ج) خطابه

د) مغالطه

صناعت جدل برای کسی که خواهان غلبه بر خصم است سودمند می‌باشد، اگرچه حق با خصم باشد.

درست

نادرست

کدام گزینه از فواید فرعی صناعت جدل محسوب نمی‌شود؟

الف) غلبه بر دیگران و ارضای غریزه برتری جویی

ب) مقابله رهبران و رؤسا با بدعت گذاران

ج) استفاده در حرفه وکالت

د) تأثیر گذاری بر قوه خیال

## مقدمه:

بحث درباره دومین صنعت از صناعات خمس، یعنی جدل بود. درباره قواعد و اصول جدل، مباحثی همچون: مصطلحات این صنعت، وجه نیازمندی به جدل، مقایسه برهان با جدل، تعریف جدل و بیان فواید آن مطرح شد. اکنون نوبت به ششمین مطلب از مطالب یازدهگانه اصول و قواعد جدل می رسد.

هم چنان که در مقایسه جدل و برهان گذشت، یکی از تفاوت های جدل و برهان آن است که جدل بر خلاف برهان قائم به دو شخص است که بر سر مسأله ای با هم به مخاصمه می پردازند؛ این دو شخص را با عنایت به هدف و روشی که در جدل و مناظره دارند، «سائل» و «مجیب» می نامند.

البته پیشرفت های علمی و صنعتی موجب تغییراتی در روش و ابزار جدل شده و افزون بر حالت مکالمه طرفینی و مستقیم، روش های متنوع دیگری برای این فن ایجاد شده است.

اکنون در مطالب پیش رو به معرفی و بیان وظایف سائل و مجیب و نیز وجه تسمیه آنها به این نام می پردازیم.

از دانش پژوه محترم انتظار می رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. هر یک از سائل و مجیب را تعریف کند و وظایف آنها را شرح دهد؛

2. وجه نام گذاری طرفین جدل به سائل و مجیب را بیان نماید؛

3. مراحل چهارگانه جدل و سهم هر یک از سائل و مجیب در این مراحل را تبیین کند؛

4. توسعه و تضییق هایی که در شمول گستره جدل قابل تحقق است را تشخیص دهد .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## مقدمه:

بحث درباره دومین صنعت از صناعات خمس، یعنی جدل بود. درباره قواعد و اصول جدل، مباحثی همچون: مصطلحات این صنعت، وجه نیازمندی به جدل، مقایسه برهان با جدل، تعریف جدل و بیان فواید آن مطرح شد. اکنون نوبت به ششمین مطلب از مطالب یازدهگانه اصول و قواعد جدل می رسد.

هم چنان که در مقایسه جدل و برهان گذشت، یکی از تفاوت های جدل و برهان آن است که جدل بر خلاف برهان قائم به دو شخص است که بر سر مسأله ای با هم به مخاصمه می پردازند؛ این دو شخص را با عنایت به هدف و روشی که در جدل و مناظره دارند، «سائل» و «مجیب» می نامند.

البته پیشرفت های علمی و صنعتی موجب تغییراتی در روش و ابزار جدل شده و افزون بر حالت مکالمه طرفینی و مستقیم، روش های متنوع دیگری برای این فن ایجاد شده است.

اکنون در مطالب پیش رو به معرفی و بیان وظایف سائل و مجیب و نیز وجه تسمیه آنها به این نام می پردازیم.

از دانش پژوه محترم انتظار می رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. هر یک از سائل و مجیب را تعریف کند و وظایف آنها را شرح دهد؛

2. وجه نام گذاری طرفین جدل به سائل و مجیب را بیان نماید؛

3. مراحل چهارگانه جدل و سهم هر یک از سائل و مجیب در این مراحل را تبیین کند؛

4. توسعه و تضییق هایی که در شمول گستره جدل قابل تحقق است را تشخیص دهد .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## سؤال و جواب

ششمین مطلب از مطالب یازدهگانهٔ مبحث اول جدل [12] (قواعد و اصول)، در مورد سؤال و جواب است :

پیش از این، در مطلب سوم (تفاوت های برهان [13] و جدل) بیان شد که برهان قائم به دو شخص نیست. چه بسا شخصی با خود حدیث نفس گفته و برای اقناع عقل و وجدان خویش برهان اقامه نماید، ولی قوام جدل به دو شخص است که با یکدیگر منازعه دارند و به آنها در اصطلاح «سائل» و «مجیب» گفته می شود.

### سائل و مجیب [14]

بنابراین همواره جدلکننده دو شخص می باشند که یکی از آن دو حامی و مدافع یک وضع [15] و رأی بوده و بدان معتقد یا ملتزم است و تمام سعی او این است که غیر، یعنی طرف مقابل او، وی را ملزم و خاموش نسازد و در محضر مردم سرافکننده و شرمسار نکند.

شخص دیگر مخالف وضع موجود بوده و خواهان برچیده شدن بساط موجود و تغییر بنیادین (انقلاب) یا تغییر رو بنایی (اصلاحات) است و پیوسته از در انتقاد و اعتراض بر آمده و با اشکال تراشی و یافتن موارد نقض، تمام تلاش خود را به کار می بندد تا شخص محافظ و مدافع وضع موجود را ملزم و خاموش ساخته و با برانگیختن احساسات همگان، باعث می شود تا ایشان در قیام و اقدامی عمومی فلان حکومت، یا نظام اقتصادی، مالی، اداری و... را سرنگون سازند و یا یک نظریه علمی را از درجه اعتبار ساقط کنند.

از این دو فرد، شخص نخست را «مجیب» گویند که قدم به قدم ماده های نقض و اعتراضات مخالفین را پاسخ داده و با فرونشاندن احساسات و عواطف مردم، آن ها را به این که به وضعی خاص تسلیم و قانع باشند راضی می سازد.

شخص مجیب برای این منظور صرفاً حق دارد از مشهورات [16] استفاده کند؛ خواه از مشهورات عام [17] و مطلق [18] مدد بگیرد یا از مشهورات خاص و محدود. منظور از «مشهورات مطلق»، گزاره هایی است که نزد همگان شهرت دارند و منظور از «مشهورات محدود» قضایایی است که تنها نزد دسته و گروهی خاص شهرت دارند.

دومین فرد از طرفین جدل، «سائل» نام دارد که از هر نقطه ضعفی استفاده کرده و بر مجیب می‌تازد تا او را ملزم سازد. سائل می‌تواند در مقام سؤال و انتقاد، هم از مقدمات مشهور و هم از مقدماتی که نزد مجیب از مسلمات می‌باشند استفاده کند، هر چند که این امر مسلم از مشهورات نباشد.<sup>[9]</sup>

به بیان دیگر غالباً مناظره و جدل از سوی شخصی آغاز می‌شود که می‌خواهد اعتقاد و وضع معینی را که مورد اعتقاد شخص دیگر است، ابطال نماید و از همین رو به پرسیدن سوالاتی از طرف مقابل، که قصد دفاع از دیدگاه خود را دارد مبادرت می‌ورزد و بر همین اساس «سائل» نامیده می‌شود. اما در مقابل، مجیب که می‌خواهد از وضع و دیدگاه خود دفاع کند، به خودی خود کاری با سائل ندارد و آغازگر مناقشه نیست.

### وجه تسمیه سائل و مجیب

مطلق سؤال و جواب و سائل و مجیب را جدل و یا جدلی نمی‌نامند، بلکه جدلی کسی است که سوالاتش حساب شده و بر اساس قواعد این فنّ بوده و جواب‌ها نیز روی ضابطه و معیار باشد. بنابراین دو انسان عامی ن‌آشنای با فنّ جدل و فاقد این ملکه<sup>[10]</sup>، که با یکدیگر بحث کرده و به سؤال و جواب می‌پردازند، سائل و مجیب نامیده نمی‌شوند.

### ترجمه<sup>[11]</sup>

سؤال و جواب

السؤال و الجواب

تقدّم إنّ الجدل لا يتم إلاّ بين طرفين متنازعين فالجدلي شخصان :

پیش از این بیان شد که جدل قائم به دو نفر است که طرفین بحث را تشکیل می‌دهند. بنابراین مجادل دو نفر است:

سائل و مجیب

(أحدهما) محافظ علی وضع و ملتزم له و غاية سعيه ألاّ يلزمه الغير و لا يفحّمه<sup>[12]</sup> و (ثانيهما) ناقض له و غاية سعيه أن يلزم المحافظ و يفحّمه.

یکی از این دو، شخصی است که از وضعی خاص دفاع می‌کند و ملتزم به آن است و نهایت تلاش خود را به کار می‌گیرد تا طرف دیگر، او را ملتزم [به دست برداشتن از دیدگاه خود] نساخته و شکست ندهد.

فرد دیگر شخصی است که نقض کننده دیدگاه فرد نخست است و تمام کوشش خود را به کار می‌برد تا طرف دیگر را ملزم و خاموش سازد.

و «الأول» یسمی «المجیب». و اعتماده علی المشهورات فی تقریر وضعه، إمّا المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسلیم طائفة معينة.

شخص نخست را «مجیب» می‌نامند. تکیه چنین شخصی در تقریر و تبیین وضع خود بر مشهورات است؛ یا مشهورات مطلق، یا مشهوراتی که محدود [به گروهی خاص] است و صرفاً نزد گروهی خاص پذیرفته شده است.

و «الثانی» یسمی «السائل» و اعتماده فی نقض وضع المجیب علی ما یسلمه المجیب من المقدمات و إن لم تكن مشهورة.

شخص دوم را «سائل» می‌نامند. اعتماد سائل در نقض وضع مجیب بر مقدماتی است که مجیب، آنها را پذیرفته است؛ هر چند این مقدمات مشهور نباشد.

وجه تسمیه سائل و مجیب

و لتوضیح سرّ التسمیة بالسائل و المجیب نقول: انّ الجدل إنّما یتّم بأمرین سؤال و جواب، و ذلك لأنّ المقصود الأصلي من صناعة الجدل عندهم أن تتمّ بهذه المراحل الأربع:

برای روشن شدن این مطلب که چرا این دو را سائل و مجیب نامیده اند، باید گفت:

جدل بر پایه سؤال و جواب بنا می شود؛ زیرا مقصود اصلی از صناعت جدل نزد منطق دانان آن است که چهار مرحله زیر طی شود:

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۴۰ - ۳۴۳ .

[2] ر.ک: دانش نامه .

[3] ر.ک: دانش نامه .

[4] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «نکاتی در مورد اصطلاحات «سائل» و «مجیب.»»

[5] ر.ک: دانش نامه .

[6] ر.ک: دانش نامه .

[7] ر.ک: دانش نامه .

[8] ر.ک: دانش نامه .

[9] نسبت میان مشهورات و مسلمات، عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هر مشهوره ای مسلّمه نیز هست، اما هر مسلّمه ای، مشهوره نیست .

[10] ر.ک: دانش نامه .

[11] در ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ص ۲۰۳-۲۰۵ .

[12] «افحام» به معنای خاموش گرداندن کسی با دلیل و برهان است. (ر.ک: مهیار، رضا؛ فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ج ۱، ۶۵ / فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ ج ۲، ص ۴۶۴) در حالی که «الزام» به معنای مجبور ساختن کسی به پذیرش رأی و دیدگاهی خاص و دست برداشتن از نظر خود است. (ر.ک: خسروی حسینی، غلامرضا؛ ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن؛ ج ۵، ص ۱۳۱ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[بخش صوت](#)

شرح درس [1]

**سؤال و جواب**

ششمین مطلب از مطالب یازدهگانه مبحث اول جدل [2] (قواعد و اصول)، در مورد سؤال و جواب است :



پیش از این، در مطلب سوم (تفاوت های برهان<sup>[3]</sup> و جدل) بیان شد که برهان قائم به دو شخص نیست. چه بسا شخصی با خود حدیث نفس گفته و برای اقناع عقل و وجدان خویش برهان اقامه نماید، ولی قوام جدل به دو شخص است که با یکدیگر منازعه دارند و به آنها در اصطلاح «سائل» و «مجیب» گفته می شود.

#### سائل و مجیب<sup>[4]</sup>

بنابر این همواره جدل کننده دو شخص می باشند که یکی از آن دو حامی و مدافع یک وضع<sup>[5]</sup> و رأی بوده و بدان معتقد یا ملتزم است و تمام سعی او این است که غیر، یعنی طرف مقابل او، وی را ملزم و خاموش نسازد و در محضر مردم سرافکننده و شرمسار نکند.

شخص دیگر مخالف وضع موجود بوده و خواهان برچیده شدن بساط موجود و تغییر بنیادین (انقلاب) یا تغییر رو بنیایی (اصلاحات) است و پیوسته از در انتقاد و اعتراض بر آمده و با اشکال تراشی و یافتن موارد نقض، تمام تلاش خود را به کار می بندد تا شخص محافظ و مدافع وضع موجود را ملزم و خاموش ساخته و با برانگیختن احساسات همگان، باعث می شود تا ایشان در قیام و اقدامی عمومی فلان حکومت، یا نظام اقتصادی، مالی، اداری و... را سرنگون سازند و یا یک نظریه علمی را از درجه اعتبار ساقط کنند.

از این دو فرد، شخص نخست را «مجیب» گویند که قدم به قدم ماده های نقض و اعتراضات مخالفین را پاسخ داده و با فرونشاندن احساسات و عواطف مردم، آن ها را به این که به وضعی خاص تسلیم و قانع باشند راضی می سازد.

شخص مجیب برای این منظور صرفاً حق دارد از مشهورات<sup>[6]</sup> استفاده کند؛ خواه از مشهورات عام<sup>[7]</sup> و مطلق<sup>[8]</sup> مدد بگیرد یا از مشهورات خاص و محدود. منظور از «مشهورات مطلق»، گزاره هایی است که نزد همگان شهرت دارند و منظور از «مشهورات محدود» قضایایی است که تنها نزد دسته و گروهی خاص شهرت دارند.

دومین فرد از طرفین جدل، «سائل» نام دارد که از هر نقطه ضعفی استفاده کرده و بر مجیب می تازد تا او را ملزم سازد. سائل می تواند در مقام سؤال و انتقاد، هم از مقدمات مشهور و هم از مقدماتی که نزد مجیب از مسلمات می باشند استفاده کند، هر چند که این امر مسلم از مشهورات نباشد<sup>[9]</sup>.

به بیان دیگر غالباً مناظره و جدل از سوی شخصی آغاز می شود که می خواهد اعتقاد و وضع معینی را که مورد اعتقاد شخص دیگر است، ابطال نماید و از همین رو به پرسیدن سوالاتی از طرف مقابل، که قصد دفاع از دیدگاه خود را دارد مبادرت می ورزد و بر همین اساس «سائل» نامیده می شود. اما در مقابل، مجیب که می خواهد از وضع و دیدگاه خود دفاع کند، به خودی خود کاری با سائل ندارد و آغازگر مناقشه نیست.

#### وجه تسمیه سائل و مجیب

مطلق سؤال و جواب و سائل و مجیب را جدل و یا جدلی نمی نامند، بلکه جدلی کسی است که سوالاتش حساب شده و بر اساس قواعد این فن بوده و جواب ها نیز روی ضابطه و معیار باشد. بنابراین دو انسان عامی ن آشنای با فن جدل و فاقد این ملکه<sup>[10]</sup>، که با یکدیگر بحث کرده و به سؤال و جواب می پردازند، سائل و مجیب نامیده نمی شوند.

#### ترجمه<sup>[11]</sup>

سؤال و جواب

السؤال و الجواب

تقدّم إنّ الجدل لا يتم إلاّ بين طرفين متنازعين فالجدلي شخصان :

پیش از این بیان شد که جدل قائم به دو نفر است که طرفین بحث را تشکیل می دهند. بنابراین مجادل دو نفر است:

سائل و مجیب

(أحدهما) محافظ علی وضع و ملتزم له و غاية سعيه ألا يلزمه الغير و لا يفحمه<sup>[12]</sup> و (ثانيهما) ناقض له و غاية سعيه أن يلزم المحافظ و يفحمه.

یکی از این دو، شخصی است که از وضعی خاص دفاع می کند و ملتزم به آن است و نهایت تلاش خود را به کار می گیرد تا طرف دیگر، او را ملتزم [به دست برداشتن از دیدگاه خود] نساخته و شکست ندهد.

فرد دیگر شخصی است که نقض کننده دیدگاه فرد نخست است و تمام کوشش خود را به کار می برد تا طرف دیگر را ملزم و خاموش سازد.

و «الأول» یسمی «المجيب». و اعتماده علی المشهورات فی تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معينة.

شخص نخست را «مجيب» می نامند. تکیه چنین شخصی در تقرير و تبیین وضع خود بر مشهورات است؛ یا مشهورات مطلق، یا مشهوراتی که محدود [به گروهی خاص] است و صرفاً نزد گروهی خاص پذیرفته شده است.

و «الثانی» یسمی «السائل» و اعتماده فی نقض وضع المجيب علی ما یسلّمه المجيب من المقدمات و إن لم تكن مشهورة.

شخص دوم را «سائل» می نامند. اعتماد سائل در نقض وضع مجيب بر مقدماتی است که مجيب، آنها را پذیرفته است؛ هر چند این مقدمات مشهور نباشد.

وجه تسمیه سائل و مجيب

و لتوضیح سرّ التسمية بالسائل و المجيب نقول: إنّ الجدل إنّما يتم بأمرين سؤال و جواب، و ذلك لأنّ المقصود الأصلي من صناعة الجدل عندهم أن تتمّ بهذه المراحل الأربع:

برای روشن شدن این مطلب که چرا این دو را سائل و مجيب نامیده اند، باید گفت:

جدل بر پایه سؤال و جواب بنا می شود؛ زیرا مقصود اصلی از صناعت جدل نزد منطق دانان آن است که چهار مرحله زیر طی شود:

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۴۰ - ۳۴۳.

[2] ر.ک: دانش نامه.

[3] ر.ک: دانش نامه.

[4] ر.ک: دانش افزایی؛ عنوان «نکاتی در مورد اصطلاحات «سائل» و «مجيب.»»

[5] ر.ک: دانش نامه.

[6] ر.ک: دانش نامه.

[7] ر.ک: دانش نامه.

[8] ر.ک: دانش نامه.

[9] نسبت میان مشهورات و مسلمات، عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هر مشهوره ای مسلّمه نیز هست، اما هر مسلّمه ای، مشهوره نیست.

[10] ر.ک: دانش نامه.

[11] در ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ص ۲۰۳-۲۰۵.

[12] «افهام» به معنای خاموش گرداندن کسی با دلیل و برهان است. (ر.ک: مهیار، رضا؛ فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ج ۱، ۶۵ / فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ ج ۲، ص ۴۶۴) در حالی که «الزام» به معنای

مجبور ساختن کسی به پذیرش رأی و دیدگاهی خاص و دست برداشتن از نظر خود است. (ر.ک: خسروی حسینی، غلامرضا؛ ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن؛ ج ۵، ص ۱۳۱)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. جدل بر خلاف برهان قائم به دو شخص است: سائل و مجیب.
  2. مجیب کسی است که از وضعی خاص و دیدگاهی مشخص دفاع می کند و به سوالات و اشکالاتی که از سوی طرف مقابل مطرح می شود، پاسخ می دهد و مهم ترین دغدغه او شکست نخوردن از طرف مقابل است.
  3. سائل کسی است که تلاش می کند با طرح سوال هایی منظم، خصم خود را وادار به پذیرش قضایایی کند که مستلزم نقض وضع اوست، تا بتواند با تألیف قیاسی جدلی از همان قضایای مورد اعتراف مجیب، به نقض وضع او و افحام و اسکات وی بپردازد.
  4. تکیه سائل در نقض وضع مجیب، بر مقدماتی است که مجیب آنها را پذیرفته، اگر چه مشهور نباشد.
  5. اعتماد مجیب در تقریر و تبیین وضع خود، بر مشهورات است، اعم از مشهورات مطلق و مشهورات محدود.
  6. مراحل چهارگانه سوال و جواب در جدل عبارتند از:
    - \* طرح سوالات متعدد از سوی سائل و حرکت تدریجی از مطالب دور از مقصود به سوی مقصود اصلی؛
    - \* تلاش سائل برای ملزم ساختن مجیب به پذیرش مقدماتی که مستلزم نقض وضع اوست؛
    - \* اقامه قیاس جدلی تألیف یافته از مقدمات فوق، از سوی سائل؛
    - \* تلاش مجیب برای رهایی از تهاجم سائل.
  7. می توان دایره جدل را به مواردی که مراحل چهارگانه فوق در آن طی نمی شود، نیز گسترش داد. هم چنین می توان گستره شمول جدل را از مناظرات شفاهی به مناظرات کتبی توسعه بخشید.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

در صناعت جدل مهاجم و مدافع را - به ترتیب - چه می نامند؟

الف) سائل - مجیب

ب) مجیب - سائل

ج) مجیب - مجادل

د) سائل - واضع

مجیب شخصی است که نقض کننده دیدگاه فرد نخست است و تمام کوشش خود را به کار می برد تا طرف دیگر را ملزم و خاموش سازد.

درست

## نادرست

تکیه مجیب در تقریر و تبیین وضع خود بر چیست؟

### الف) مشهورات

ب) مسلمات

ج) مقبولات

د) مجربات

اعتماد سائل در نقض وضع مجیب بر چه مقدماتی است؟

الف) مقدماتی که یقینی است و مجیب آن‌ها را پذیرفته است

ب) مقدماتی که یقینی است، هر چند مجیب آن‌ها را نپذیرفته است

ج) مقدماتی که مشهور است، هر چند مجیب آن‌ها را نپذیرفته است

د) مقدماتی که مجیب آن‌ها را پذیرفته است، هر چند این مقدمات مشهور نباشد

وجه تسمیه سائل و مجیب صرفاً به جهت رد و بدل شدن سؤال و جواب میان طرفین است و نوع سؤال و جواب اهمیتی ندارد.

## درست

## نادرست

برای این‌که سائل بتواند مجیب را در حالتی از تحیر و سرگردانی نسبت به مقصود خویش قرار دهد، از کدامیک از موارد زیر باید بهره ببرد؟

الف) تلاش برای رهایی از تهاجم

ب) الزام به پذیرش مقدمات ناقض وضع او

ج) طرح سؤالات متعدد و حرکت تدریجی به سوی مقصود

د) اقامه قیاس جدلی تألیف یافته از مقدمات ناقض وضع کدام گزینه از مراحل چهارگانه سؤال و جواب بین سائل و مجیب محسوب نمی‌شود؟

الف) تلاش مجیب برای رهایی از تهاجم سائل

ب) ملزم ساختن سائل به پذیرش مقدمات ناقض وضع او

ج) طرح سؤالات متعدد از سوی سائل و حرکت تدریجی او به سوی مقصود

د) اقامه قیاس جدلی تألیف یافته از مقدمات ناقض وضع مجیب، از سوی سائل کدام گزینه دربارهٔ جدل صحیح نیست؟

الف) هدف از جدل، ساکت ساختن خصم است

ب) جدل برخلاف برهان، قائم به دو شخص است

ج) دایرهٔ صنعت جدل، منحصر به مناظرات شفاهی می‌باشد

د) مقدمات جدل، از مشهورات یا مسلمات ترتیب داده می‌شود

## مقدمه:

در درس گذشته با برخی از قواعد و اصول جدل (مصطلحات جدل، مقایسه جدل با برهان، فواید جدل و نیز سائل و مجیب به عنوان طرفین مجادله) آشنا شدیم. در این درس ابتدا با مبادی جدل و سپس مقدمات آن - که از دیگر قواعد جدل هستند - آشنا خواهیم شد. مسلمات و مشهورات حقیقی، مبادی جدل هستند. مقدمه قیاس جدلی یا از مبادی جدل است و یا

به مبادی منتهی خواهد شد، پس مقدمات جدل ممکن است فی حد نفسه مشهور نباشند ولی به واسطه قرینه‌ای یا قیاسی که از مقدمات مشهور تشکیل شده، کسب شهرت کنند.

در بحث از مبادی جدل، پس از بیان اقسام سه‌گانه مشهورات، خواهد آمد که فقط مشهورات حقیقی، از مبادی محسوب می‌شوند. در بحث مقدمات نیز راه‌های دوگانه کسب شهرت برای قضایایی که خود مشهور نیستند، ذکر خواهد شد.

چون غرض سائل (یا ناقض وضع در مجادله) آن است که وضع مجیب (یا حافظ وضع) را در انظار حاضران نقض کند، لذا یا باید از مسلمات یعنی قضایایی که مجیب آن‌ها را پذیرفته استفاده کند یا از مشهورات یعنی قضایایی که عموم مردم آن‌ها را پذیرفته‌اند، تا مجیب از این طریق مجبور به اعتراف به سستی وضع خود شود.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس، بتواند :

1. مبادی جدل را ذکر نماید؛

2. وجه نیاز شهرت یک قضیه به سبب را تبیین کند؛

3. بیان کند کدام قسم از مشهورات جزء مبادی جدل هستند؛

4. مقدمات جدل را تبیین کرده و نسبت آن با مبادی را توضیح دهد؛

5. راه‌های تحصیل شهرت برای یک قضیه را در ضمن مثال بیان کند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. استفاده از مقبولات در جدل

مصنف فرمودند که مبادی نخستین صنعت جدل، مشهورات و مسلمات هستند. برخی معتقدند استفاده از مقبولات نیز در صنعت جدل درست است؛ زیرا مقبولات از وجهه قبول مردمان برخوردار هستند و همین مقدار برای جواز استفاده آن‌ها در جدل کافی است [1].

2. چگونگی قرار گرفتن مشهورات در مبادی

مصنف از طرفی مشهورات را از مبادی تصدیقی قیاس جدلی می‌داند که بدیهی و بی‌نیاز از اکتساب هستند و از طرف دیگر شهرت مشهورات را مستغنی از سبب و علت نمی‌دانند بلکه شهرت را از سبب و عامل خارجی کسب می‌کنند. با توجه به این مطالب، این سؤال ایجاد می‌شود: «اگر شهرت نیازمند به سبب است، پس چگونه مشهورات را در عداد مبادی اولیه که کسبی و نظری نیستند، قرار دادید؟»

در جواب باید گفت :

چون سبب حصول شهرت نزد توده مردم واضح و روشن است، از این رو اذهان ایشان از آن غفلت کرده و توجهی به سر انتقال به حکم مشهور را ندارند. و لذا مشهورات به صورت قضایایی که از سببی به دست نیامده‌اند، جلوه می‌کنند؛ گویا انسان خود به خود به آن‌ها منتقل شده است. حال آنکه یک حکم در صورتی کسبی به شمار می‌آید که انتقال به آن با ملاحظه سبب آن صورت پذیرفته باشد.

نظیر این سخن را در باب یقینیات تجربی، حدسی و فطری هم هست. تجربیات، قضایایی هستند که به واسطه یک قیاس مرکب خفی یقین آور می‌شوند. حدسیات نیز به تجربیات ملحق شدند و تعریف فطریات نیز چنین بود «قضایا قیاساتها معها» ولی با این حال مشهور منطقیون این‌ها را از جمله بدیهیات یقینی به حساب می‌آورند. این قضایا با آنکه مبتنی بر

قیاس‌اند و سبب واقعی علم به آن‌ها همین قیاس است، در زمره مبادی غیر کسبی قرار گرفته‌اند؛ چراکه علم به آن‌ها از یک سبب مخفی و پوشیده ناشی شده است که از بس روشن است، انسان بدان توجه نکرده و از آن غفلت می‌کند<sup>[2]</sup>.

[1] منتظری مقدم، محمود؛ منطق 2؛ ص ۴۵۶.

[2] مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ص ۳۱۱ / حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۳۷۱ - ۳۷۲.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

### مبادی جدل

مبادی<sup>[2]</sup> یک صنعت<sup>[3]</sup>، قضایایی بدیهی<sup>[4]</sup> و بی‌نیاز از استدلال هستند که پایه و اساس آن صنعت را تشکیل می‌دهند. یک استدلال<sup>[5]</sup> در صورتی منتج است که یا از مبادی بدیهی تشکیل شود یا به آن‌ها منتهی شود. مبادی نخستین صنعت جدل<sup>[6]</sup>، مشهورات<sup>[7]</sup> و مسلمات<sup>[8]</sup> هستند<sup>[9]</sup>. در این میان مشهورات نقش ویژه‌ای در استدلال جدلی<sup>[10]</sup> دارند؛ زیرا هم سائل<sup>[11]</sup> و هم مجیب<sup>[12]</sup> می‌توانند در قیاس خود از مشهورات استفاده کنند، ولی استفاده از مسلمات، در بیشتر موارد اختصاص به سائل دارد که با به‌کارگیری مسلمات خصم، وضع<sup>[13]</sup> او را به چالش بکشد. پس مجیب باید منحصر با استفاده از مشهورات در یک قیاس جدلی، از وضع خود در برابر خصم دفاع کند.

در یک تقسیم‌بندی، قضیه<sup>[14]</sup> را می‌توان به سه صورت تقسیم کرد:

الف) گاهی قضیه صرفاً شهرت دارد و ورای تطابق آرای عقلا، واقعیتی ندارد، که چنین قضیه‌ای جزء «مشهورات صرفه» است.

ب) گاهی قضیه علاوه بر مشهور بودن، حقّ واقعی نیز هست، که می‌توان به چنین قضیه‌ای «مشهوره حقّه» گفت.

ج) گاهی نیز قضیه حقّ و صدق است، ولی شهرتی ندارد.

هدف مجادل از ارائه استدلال جدلی، اسکات و الزام خصم با استفاده از قضایای مشهور نزد عموم مردم است. جدلی درصدد اثبات واقعیت و حقیقت نیست تا از مقدمات دارای واقعیت استفاده کند بلکه غرض او آن است که آشکار کند حکم در این قضیه مورد اعتراف و پذیرش همگان است؛ لذا مجاز به استفاده از مشهورات می‌باشد، چه آن قضایا دارای حقیقت نیز باشند یا هیچ واقعیتی غیر از شهرت نداشته باشند. حتی در مواردی که قضیه مشهور دارای واقعیت نیز هست، جدلی فقط از جهت مشهور بودن، آن را به‌کار می‌گیرد، نه از حیث حقّ و واقعی بودن؛ زیرا واقعیت داشتن قضایا دخیل در غرض مجادل نیست.

با این مقدمه روشن شد که استفاده جدلی از قضایایی که حقّ، ولی غیر مشهورند، نادرست و در اصطلاح مغالطه [15] است؛ زیرا استفاده از قضایای غیر مشهور و غیر متناسب با غرض جدلی، از قبیل استعمال شیء در غیر موضع آن است؛ زیرا مجادل ادعا نمی‌کند که قضیه استفاده شده در جدل، دارای واقعیت و حقیقت است بلکه او ادعا می‌کند که قضیه‌ای به‌کار می‌برد که حکم استفاده شده در آن، برای عموم روشن و آشکار است و چون نزد همه پذیرفته شده است، بدان اعتراف کرده‌اند؛ لذا اگر در جدل از قضایای حقّ غیر مشهور استفاده کند، از آن‌ها در جایگاه مناسب خود بهره نبرده است.

در مباحث مقدماتی صناعات خمس [16]، به طور مفصل بدیهیات و از جمله مشهورات مورد بررسی قرار گرفتند. از جمله بیان شد که شهرت، اسباب و عواملی دارد، که عبارت است از: حقّ جلی بودن، مصلحت و مفسده عامه داشتن، اقتضای خلق انسانی [17]، انفعالات نفسانی [18]، عادات [19] و استقراء. بر اساس اسباب شهرت، مشهورات نیز اقسام مختلفی مانند واجبات القبول [20]، تأدیبات صلاحیه [21]، خلقیات [22]، انفعالیات [23] و... دارند.

راز نیازمندی قضیه مشهور به اسباب و عوامل خارجی، در عارضی بودن شهرت برای قضایای مشهور است. آشکار است که هر امر عارضی [24] محتاج به سبب و علت است. شهرت در این قضایا ذاتی [25] قضیه نیست تا ذات [26] برای حدوث [27] آن کافی باشد؛ همانند حقیقت بودن برای یک قضیه حقه که امری ذاتی است و نیازمند علت خارجی نمی‌باشد. اما شهرت امری خارج از ذات قضیه است و چنین نیست که قضیه‌ای به مجرد حدوث و از لحظه اول، مشهور باشد؛ لذا باید به واسطه یکی از عوامل مذکور، واجد شهرت شود [28].

لازم به ذکر است سبب شهرت مشهورات باید امری باشد که اذهان با آن انس و الفت داشته و عقول بشری به راحتی آن را بفهمند تا همگان طبق آن حکم کنند؛ در غیر این صورت قضیه نزد مردم مقبول نبوده و در میان آنان شایع نخواهد بود.

البته باید توجه داشت که چنین نیست هر آنچه قضیه مشهور خوانده شود، بتواند از جمله مبادی تصدیقی [29] اولیه جدل واقع شود و جدلی بتواند از آن در قیاس خود استفاده کند؛ بلکه مشهورات اقسام مختلفی دارند که جدلی فقط بخشی از آن‌ها را می‌تواند استفاده کند.

نحوه تأثیر اسباب و عوامل در شهرت متفاوت است و از این جهت قضایای مشهور بر سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) مشهورات حقیقی: قضایایی که حقیقتاً شهرت دارند و بعد از تأمل و تعمق در حدود و اطراف آن‌ها هم شهرتشان باقی است و زایل نمی‌شود؛ مانند «العدل حسن» که برای همیشه و در همه حالات، زمان‌ها و مکان‌ها شهرت دارد. همچنین «الشجاعة حسن»، «الجبن قبیح»، «کشف العورة قبیح» و... .

ب) مشهورات ظاهری: قضایایی که در ظاهر امر و در بدو نظر، جزء مشهورات محسوب می‌شوند ولی با دقت و تأمل در اطراف آن‌ها، شهرتشان زایل می‌شود و حتی گاهی به‌دست می‌آید که قضیه مقابل آن‌ها شهرت حقیقی دارد. مانند این سخن که از مشهورات می‌نماید: برادرت را یاری کن؛ چه ظالم باشد و چه مظلوم؛ ولی با مراجعه به عقل عملی و لحاظ جنبه مصلحت و مفسده، معلوم می‌شود که قضیه مقابل آن، شهرت حقیقی دارد: ستمگر را یاری ننما اگر چه برادر تو باشد.

ج) شبیه به مشهورات: قضایایی هستند که شهرت خود را از یک عامل خارجی عارضی که از اعراض مفارق [30] و قابل زوال می‌باشد، کسب کرده و لذا شهرت آن، مخصوص به حالت یا زمانی است که آن سبب شهرت موجود باشد؛ نه همیشگی و برای همه حالات‌ها و زمان‌ها. به عنوان مثال در گذشته عده‌ای از انسان‌ها به تقلید از ملوک و سلاطین سبیل‌های بلند می‌گذاشتند و انسان‌ها این امر را تحسین می‌کردند و در میان جمع کثیری شهرت داشت، ولی امروزه چون سبب این عادت یعنی تقلید از ملوک، زایل شده آن استحسان و حکم مشهور به حسن این کار نیز از بین رفته است.

از میان این سه قسم تنها «مشهورات حقیقی» صلاحیت دارند که در مقدمات استدلال جدلی اخذ شوند و شخص مجادل از آن‌ها استفاده کند؛ اما دو قسم دیگر مربوط به باب جدل نیست، بلکه مشهورات ظاهری، با صنعت خطابه [31] متناسب است و قضایای شبیه به مشهور نیز با صنعت مغالطه تناسب دارند. در مغالطه اگر قضیه شبیه به برهان [32] باشد نامش سفسطه [33] است و اگر شبیه به جدلیات باشد نام آن مشاغبه [34] است. در ابتدای صنعت مغالطه، این مطلب به تفصیل بیان خواهد شد.

ترجمه [35]

مبای‌ی جدل

مبای‌ی الجدل؛ مقدماته، مسائله و مطالبه

مبای‌ی الجدل

مبای‌ی جدل، مقدمات، مسايل و مطالب جدل

مبای‌ی جدل

أشـرنا فیما سـبق إلی أن مبای‌ی الجدل الأولیة الـتی تعتمد علیها هـذه الصـناعة هـی المشهورات و المسلمات.

پیش از این اشاره‌ی داشتیم به اینکه مبای‌ی نخستین جدل، که این صناعت بر آن تکیه دارد، همان مشهورات و مسلمات است.

و أن المشهورات مبای‌ی مشترکة بالنسبة إلی السائل و المجیب، و المسلمات اکثر استعمالاً بالنسبة إلی السائل.

و گفتیم که مشهورات، میان سائل و مجیب مشترک است و هر دو می‌توانند در قیاس خود از آن استفاده کنند، اما مسلمات بیشتر از طرف سائل استفاده می‌شوند.

كما أشـرنا إلی أن المشهورات یجوز أن تكون حقاً واقعا، و للجدلی أن یستعملها فی قیاسه. أما استعمال الحقّ غیر المشهور بما هو حقّ فی هـذه الصناعة فأنه یعدّ مغالطة من الجدلی،

و نیز اشاره کردیم که ممکن است مشهورات واقعا حقیقت باشند و جدلی می‌تواند آنها را در قیاس خود به‌کار برد، اما استعمال حقیقتی که مشهور نیست، از آن جهت که حقیقت است، نوعی مغالطه از ناحیه جدلی محسوب می‌شود.

لأنه فی استعمال أیة قضیة لا یّدعی أنّها فی نفس الأمر حقّ. و إنّما یقول: إنّ هذا الحكم ظاهر واضح فی هـذه القضیة و یعترف بذلك الجمیع و یكون الحكم مقبولاً لدى كلّ أحد.

زیرا جدلی در هیچ‌یک از قضایایی که به‌کار می‌برد، مدعی نیست که آن قضیه در واقع حقیقت است؛ بلکه سخنش تنها آن است که: حکم این قضیه روشن و آشکار است، و همه بدان معترف‌اند و این حکم نزد همگان پذیرفته شده است.

ثمّ [36] إنا أشـرنا فی بحث «المشهورات» أن للشهرة أسبابا توجبها، و ذکرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع.

همچنین در بحث مشهورات گفتیم: شهرت اسبابی دارد که آن را به وجود می‌آورد و اقسام مشهورات به لحاظ اختلاف اسباب شهرت را در آنجا بیان کردیم. پس بدان بحث رجوع کنید.

و السرّ فی كون الشهرة لا تستغنی عن السبب أن شهرة المشهور لیست ذاتیة، بل هی أمر عارض، و كلّ عارض لا یدلّه من سبب. و لیست هی كحقیقة الحقّ الـتی هی أمر ذاتی للحقّ لا تعلل بعلة.

سرّ اینکه شهرت نیازمند سبب است، آن است که شهرت یک قضیه، ذاتی آن قضیه نیست بلکه یک امر عارضی بر آن است و هر امر عارضی سببی دارد و از این جهت، شهرت یک قضیه با حقیقت بودن آن که یک امر ذاتی و غیر مستند به علیت است، تفاوت دارد.

و سبب الشهرة لا یدلّ أن یكون أمرا تألفه الأذهان و تُدرکه العقول بسهولة، و لولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور و شایعاً بینهم.



باید سبب شهرت امری باشد که ذهن انسان‌ها با آن مأنوس بوده و عقل‌ها به راحتی آن را درک کنند؛ و اگر چنین نباشد، آن حکم نزد توده مردم مقبول نبوده و میان ایشان شیوع و رواج نمی‌یابد.

ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمّى مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة. و بهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

البتة مخفی نماوند که هرچه مشهور نامیده می‌شود، نمی‌تواند مبدأ جدل قرار گیرد؛ زیرا شهرت - به واسطه اختلاف نحوه تأثیر سبب‌ها در شهرت - گوناگون است و از این جهت قضایای مشهور بر سه دسته تقسیم می‌شوند:

1. المشهورات الحقيقية، و هي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل فيها.

1. مشهورات حقیقی؛ و آن‌ها قضایایی هستند که شهرت آن‌ها پس از دقت و تأمل در آن‌ها زایل نمی‌شود.

2. المشهورات الظاهرية، و هي المشهورات في بادئ الرأي التي تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل مثل قولهم: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، فإنه يقابله المشهور الحقيقي، و هو: «لا تنصر الظالم و إن كان أخاك.»

2. مشهورات ظاهری؛ و آن‌ها قضایایی هستند که در نظر بدوی مشهورند و شهرت آن‌ها پس از دقت و تأمل از میان می‌رود؛ مانند «برادر خود را، خواه ظالم باشد و خواه مظلوم، یاری کن». این جمله در برابر یک مشهور حقیقی قرار دارد و آن اینک: «ظالم را یاری نکن، اگرچه برادرت باشد.»

3. الشبيهة بالمشهورات، و هي التي تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهرة بزواله، فتكون شهرتها في وقت دون وقت و حال دون حال.

3. شبیه به مشهورات؛ و آن‌ها قضایایی هستند که شهرت آن‌ها به سبب یک عارض غیر لازم پدید آمده است و با زوال آن، شهرت نیز زایل می‌شود. بنابراین شهرت این قضایا همیشگی و مستمر نیست.

مثل استحسان الناس في العصر المتقدم لإطلاق الشوارب<sup>[37]</sup> تقليدا لبعض الملوك و الأمراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العادة و زال الاستحسان.

مانند آن‌که مردم در گذشته به تقلید از برخی پادشاهان و سردمداران، بلندی سیل خود را نیکو می‌شمردند. اما با از میان رفتن این سبب، این عادت نیز زایل شد و دیگر مردم چنین کاری را نمی‌پسندند.

و لا يصلح للجدل إلا القسم الأول دون الآخرين. أما الظاهرية فإتّما تنفع فقط في صناعة الخطابة، كما سيأتي<sup>[38]</sup>. و أما الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاصّ بالمشاغبة، كما سيأتي<sup>[39]</sup> في صناعة المغالطة.

[در میان اقسام سه‌گانه] تنها قسم نخست صلاحیت آن را دارد که در جدل به‌کار رود. و اما مشهورات ظاهری تنها در صناعت خطابه سودمند است که بیانش خواهد آمد. و قضایای شبیه به مشهورات، چنانچه در صناعت مغالطه می‌آید، اختصاص به مشاغبه دارد.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظهر؛ ج ۲، ص ۳۴۳ - ۳۴۹

[2] ر.ک: دانش‌نامه.

[3] ر.ک: دانش‌نامه.

[4] ر.ک: دانش‌نامه.

[5] ر.ک: دانش‌نامه.

[6] ر.ک: دانش‌نامه.

[7] ر.ک: دانش‌نامه.

[8] ر.ک: دانش‌نامه.

[9] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «استفاده از مقبولات در جدل.»

[10] ر.ک: دانش‌نامه.

[11] ر.ک: دانش‌نامه.

[12] ر.ک: دانش‌نامه.

[13] ر.ک: دانش‌نامه.

[14] ر.ک: دانش‌نامه.

[15] ر.ک: دانش‌نامه.

[16] ر.ک: دانش‌نامه.

[17] ر.ک: دانش‌نامه.

[18] ر.ک: دانش‌نامه.

[19] ر.ک: دانش‌نامه.

[20] ر.ک: دانش‌نامه.

[21] ر.ک: دانش‌نامه.

[22] ر.ک: دانش‌نامه.

[23] ر.ک: دانش‌نامه.

[24] ر.ک: دانش‌نامه.

[25] ر.ک: دانش‌نامه.

[26] ر.ک: دانش‌نامه.

[27] ر.ک: دانش‌نامه.

[28] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «چگونگی قرار گرفتن مشهورات در مبادی.»

[29] ر.ک: دانش‌نامه.

[30] ر.ک: دانش‌نامه.

[31] ر.ک: دانش‌نامه.

[32] ر.ک: دانش‌نامه.

[33] ر.ک: دانش‌نامه.

[34] ر.ک: دانش‌نامه.

[35] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۳ - ۱۹۵.

[36] صفحه: ۲۴۰ - ۲۴۳.

[37] اطلاق: رهاسازی، آزادسازی (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۶۳۲). شارب ج. شوارب: سبیل (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۵۱۱)

[38] یأتی فی صفحة: ۳۳۱.

[39] یأتی فی صفحة: ۲۹۹.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•

## مقدمات جدل

صغری [2] و کبرای [3] استدلال جدلی را مقدمات جدل گویند. از حیث نسبت، مقدمات با مبادی، عموم و خصوص مطلق [4] دارند و مقدمات اعم مطلق نسبت به مبادی هستند؛ زیرا هر آن چه از مبادی و تصدیقات بدیهی باشد صلاحیت آن را دارد که مقدمه برای استدلال جدلی هم باشد؛ ولی چنین نیست که هر مقدمه جدلی، صلاحیت مبدا بودن را دارا باشد؛ بلکه مقدمات جدل دو دسته هستند:

الف) برخی از آن ها خود از مشهورات و مسلمات بوده و از مبادی اولیه محسوب می شوند .

ب) پاره‌ای از آن ها خود از مشهورات نیستند ولی به مشهورات و مسلمات منتهی و از آن ها اکتساب می شوند؛ لذا مقدمات اکتسابی هستند، همانند مقدمات برهان که برخی از آن ها مستقیماً از یقینات [5] بدیهی بودند و برخی از آن ها از نظریات بودند ولی به بدیهیات منتهی می شدند .

منتهی شدن مقدمات غیر مشهور به مشهورات و مسلمات به یکی از دو نحو ذیل است :

۱. گاهی یک مقدمه غیر مشهور، شهرت خود را از راه مقارنه و مقایسه با یک مشهور تحصیل می کند. چنین مقدمه‌ای مشهوره بالذات نیست بلکه مشهوره بالقرائن است. ذهن به مدد قرینه از تصور شهرت یکی از دو قضیه، به شهرت دیگری منتقل می شود، هر چند این انتقال به خودی خود واجب و لازم نباشد. مقایسه میان دو قضیه بر دو گونه است :

الف) در پاره‌ای موارد به لحاظ مشابهت آن دو در حدود [6] است که قرینه [7] تشابه نام دارد. به واسطه مشابهت یک غیر مشهور با یک مشهور، آن غیر مشهور هم معتبر و مشهور می شود.

مثال: قضیه «اطعام مهمان حسن و نیکوست» مشهور است و کسی را که به این عادت احترام بگذارد، تحسین می کنند و کسی را که این سیره را زیر پا بگذارد مذمت می کنند. قضیه «برآوردن حاجت مهمان نیکوست»، به عنوان اولی از مشهورات نیست ولی از مقایسه آن با قضیه اولی و وجود مشابهت میان آن دو، انسان به حسن قضیه دوم نیز حکم می کند: «اگر اطعام مهمان حسن است، پس برآوردن حوائج او نیز حسن است.»

ب) در برخی موارد به لحاظ مقابله یک غیر مشهور با یک مشهور است که به قرینه مقابله، آن هم مشهور می شود. این گونه مشهورات اگر چه به خودی خود، مشهور نیستند ولی به سبب قرینه، شهرت و اعتبار پیدا کرده و جدلی می تواند بدان ها استناد کند.

مثال: قضیه «احسان و نیکی به دوستان پسندیده است» مشهور است و میان همگان شهرت دارد. قضیه دیگری نیز هست: «اسائه و بدی کردن به دشمنان پسندیده است» که نقطه مقابل احسان، اسائه است و مقابل دوست، دشمن است. قضیه دوم، اگر هم مشهور نباشد ولی به قرینه مقابله مشهور شده و همگان بدان حکم می کنند و از یکی از آن دو قضیه، به دیگری منتقل می شوند.

۲. گاهی مقدمه یک قیاس جدلی به خودی خود مشهور نبوده ولی شهرت خود را از قیاس دیگری کسب کرده که مقدمات آن قیاس، از مشهورات بوده اند لذا نتیجه‌ای که از آن ها به دست آمده، واجد شهرت می شود. حال این قضیه که کسب شهرت از مقدمات مشهور کرده، می تواند در سایر استدلال های مجادل استفاده شود؛ زیرا دارای شهرت اکتسابی است. همانند آنچه در باب برهان بیان شد که ممکن است مقدمه‌ای در یک قیاس برهانی، به خودی خود نظری [8] بوده ولی بداهت خود را در ضمن قیاس دیگری که دارای مقدمات بدیهی است، کسب کرده باشد.

مقدمات جدل

مقدمات الجدل

كلّ ما هو مبدأ للقياس<sup>[10]</sup> معناه أنّه يصلح أن يقع مقدّمة له، و لكن ليس يجب في كلّ ما هو مقدّمة أن يكون من المبادئ، بل المقدّمة إمّا أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ.

مقدمات جدل

هر آنچه مبدأ قیاس است معنایش آن است که صلاحیت آن را دارد که مقدمه قیاس قرار گیرد، اما لازم نیست هر چه مقدمه قیاس است مبدأ آن نیز باشد. بلکه مقدمه یا خودش از مبادی است یا آنکه به مبادی منتهی می‌شود.

و علیه فمقدمات القیاس الجدلی يجوز أن تكون في نفسها مشهورة، و يجوز أن تكون غير مشهورة ترجع إلى المشهورة، كما قلنا في مقدمات البرهان أنّها تكون بديهية و تكون نظرية تنتهي إلى البديهية.

بنابراین، مقدمات قیاس جدلی ممکن است خودشان مشهور باشند و ممکن است خودشان مشهور نباشند اما به مشهورات برگردند؛ چنان‌که در مورد مقدمات برهان گفتیم این مقدمات گاهی بدهی هستند و گاهی نظری هستند که در این صورت به بدهی منتهی می‌شوند.

و الرجوع إلى المشهورة على نحوين:

أ. أن تكتسب شهرتها من المقارنة و المقایسة إلى المشهورة. و تسمى «المشهورة بالقرائن». و المقارنة بين القضيتين إمّا لتشابههما في الحدود أو لتقابلهما فيها .

و بازگشت [یک قضیه غیر مشهور] به مشهور بر دو قسم است:

الف) اینکه شهرت خود را از مقارنه و مقایسه با قضیه مشهور به‌دست آورد؛ که در این صورت «مشهور به قرائن» خوانده می‌شود. و تقارن میان دو قضیه یا به خاطر تشابه آن‌ها در حدود است و یا به خاطر تقابل آن‌ها در حدود می‌باشد.

و كلّ من التشابه و التقابل یوجب انتقال الذهن من تصوّر شهرة إحداهما إلى تصوّر شهرة الثانية، و إن لم یکن هذا الانتقال فی نفسه واجبا، و إنّما تكون شهرة إحداهما مقرونة بشهرة الأخری.

و هر یک از تشابه و تقابل موجب انتقال ذهن از تصور شهرت یکی به تصور شهرت دیگری می‌شود، اگرچه این انتقال به خودی خود لازم نباشد و فقط شهرت یکی همراه و مقرون به شهرت دیگری باشد.

مثال التشابه: قولهم: إذا كان إطعام الضيف حسنا فقضاء حوائجه حسن أيضا، فإنّ حسن إطعام الضيف مشهور، و للتشابه بين الإطعام و قضاء الحوائج تستوجب المقارنة بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف .

مثال تشابه: «اگر پذیرایی از میهمان نیکوست، پس رفع نیازهای وی نیز نیکوست». نیکو بودن پذیرایی از میهمان، مشهور است و به خاطر تشابه میان پذیرایی و رفع نیازها، اگر این دو را در کنار هم قرار دهیم، ذهن به نیکو بودن رفع نیازهای میهمان منتقل می‌شود.

و مثال التقابل: قولهم: إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسنا كانت الإساءة إلى الأعداء حسنة، فإنّ التقابل بين الإحسان و الإساءة و بين الأصدقاء و الأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخری بالمقارنة و المقایسة.

مثال تقابل: «اگر نیکی به دوستان خوب است، بدی به دشمنان نیز خوب است». تقابل میان نیکی کردن و بدی کردن و نیز تقابل میان دوستان و دشمنان موجب می‌شود ذهن، در اثر مقایسه و مقارنه، از یک قضیه به قضیه دیگر منتقل شود.

ب. أن تكون المقدّمة مكتسبة شهرتها من قیاس مؤلف من المشهورات منتج لها بأن تكون هذه المقدّمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة. نظیر المقدّمة النظرية فی البرهان إذا كانت مكتسبة من مقدمات بديهية.

ب) اینکه مقدمه، شهرت خود را از قیاسی که مقدمات آن مشهور است و آن قضیه را نتیجه می‌دهد، به‌دست آورده باشد؛ بدین صورت که مقدمه مفروض از مقدمات مشهور اخذ شده باشد؛ مانند مقدمه نظری در برهان، آنگاه که از مقدمات بدیهی کسب می‌شود.

- 
- [1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۴۳ - ۳۴۹
  - [2] ر.ک: دانش‌نامه .
  - [3] ر.ک: دانش‌نامه .
  - [4] ر.ک: دانش‌نامه .
  - [5] ر.ک: دانش‌نامه .
  - [6] مراد از حدود، اجزاء قضیه است؛ یعنی موضوع و محمول یا مقدم و تالی. حیدری، سید رائد؛ المقرر فی توضیح منطق المظفر؛ ج ۳، ص ۱۴۳
  - [7] ر.ک: دانش‌نامه .
  - [8] ر.ک: دانش‌نامه .
  - [9] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۳ - ۱۹۵ .
  - [10] با توجه به تصحیح آقای منتظری مقدم در مواردی نظیر صفحه ۲۴۴، لازم بود در اینجا نیز به جای کلمه «قیاس» از کلمه «حجت» استفاده شود .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. مبادی نخستین صنعت جدل، مشهورات و مسلمات هستند.
2. هم سائل و هم مجیب می‌توانند از مشهورات در قیاس خود استفاده کنند ولی استفاده از مسلمات، بیشتر اختصاص به سائل دارد.
3. جدلی در قیاس خود می‌تواند از مشهورات صرفه و نیز مشهورات حقه استفاده کند، ولی به‌کارگیری قضایایی که حقیقت دارند ولی غیر مشهورند، نادرست و در اصطلاح مغالطه است.
4. از آنجا که شهرت، امری عارضی برای یک قضیه است، نیازمند سبب و عاملی خارج از ذات قضیه می‌باشد که مانوس با اذهان باشد و به راحتی ادراک شود.
5. فقط مشهورات حقیقی (قضایایی که حقیقتاً شهرت دارند و بعد از تأمل شهرتشان باقی می‌ماند) می‌توانند در مقدمات قیاس جدلی به‌کار روند. مشهورات ظاهری در خطابه کاربرد دارند و شبیه به مشهورات در مغالطه.
6. صغری و کبری استدلال جدلی را مقدمات جدل گویند .
7. مقدمات اعم مطلق نسبت به مبادی هستند؛ زیرا همه مبادی جدل صلاحیت دارند که مقدمه برای استدلال جدلی هم باشند، ولی چنین نیست که هر مقدمه جدلی صلاحیت مبدء بودن را دارا باشد؛ بلکه پاره‌ای از آن‌ها مشهور یا مسلم بودن را از مشهورات یا مسلمات اکتساب می‌کنند.
8. منتهی شدن مقدمات غیر مشهور به مشهورات به یکی از دو نحو ذیل است :

الف) گاهی مقدمه غیر مشهور، شهرت خود را از راه مقایسه (به لحاظ مشابهت آن دو در حدود یا مقابله) یک غیر مشهور با یک مشهور تحصیل می‌کند. چنین مقدمه‌ای مشهوره بالقرائن است .

ب) گاهی مقدمه شهرت خود را از قیاس دیگری کسب کرده که مقدمات آن قیاس، از مشهورات بوده‌اند؛ لذا نتیجه‌ای که از آن‌ها به دست آمده، واجد شهرت می‌شود.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

کدام گزینه درباره مواد به‌کار رفته در جدل صحیح نیست؟

الف) استفاده از مسلمات، بیشتر اختصاص به مجیب دارد

ب) مبادی نخستین صنعت جدل، مشهورات و مسلمات هستند

ج) هم سائل و هم مجیب می‌توانند از مشهورات در قیاس خود استفاده کنند.

د) استعمال حقیقتی که مشهور نیست، نوعی مغالطه از ناحیه جدلی محسوب می‌شود  
کدام قسم از مشهورات می‌تواند مبدأ جدل قرار گیرد؟

الف) شبیه به مشهورات

ب) مشهورات ظاهری

ج) مشهورات حقیقی

د) مشهورات حقیقی و ظاهری

مشهورات ظاهری قضایایی هستند که شهرت آن‌ها به سبب یک عارض غیر لازم پدید آمده است و با زوال آن، شهرت نیز زایل می‌شود.

درست

نادرست

قضایای «برادر خود را، خواه ظالم باشد و خواه مظلوم، یاری کن» و «ظالم را یاری نکن، اگرچه برادرت باشد»، به ترتیب از چه نوع مشهوراتی هستند؟

الف) مشهورات حقیقی - مشهورات ظاهری

ب) مشهورات ظاهری - مشهورات حقیقی

ج) شبیه به مشهورات - مشهورات حقیقی

د) مشهورات ظاهری - شبیه به مشهورات

کدام قسم از مشهورات - به ترتیب - در صناعت خطابه و صناعت مغالطه کاربرد اختصاصی دارند؟

الف) مشهورات ظاهری - مشهورات حقیقی

ب) مشهورات حقیقی - شبیه به مشهورات

ج) شبیه به مشهورات - مشهورات حقیقی

د) مشهورات ظاهری - شبیه به مشهورات

هر آنچه مبدأ قیاس است معنایش آن است که صلاحیت دارد که مقدمه قیاس قرار گیرد؛ اما لازم نیست هر چه مقدمه قیاس است مبدأ آن نیز باشد.

درست

نادرست

کدام گزینه از راه‌های تبدیل مقدمات غیر مشهور به مشهورات نیست؟

الف) کسب شهرت به قرینه تشابه

ب) کسب شهرت به قرینه تقابل

### ج) کسب شهرت به قرینه تباین

د) کسب شهرت از قیاس دارای مقدمات مشهور درباره مبادی و مقدمات جدل، کدام گزینه نادرست می‌باشد؟

الف) در برخی موارد، قضیه مشهور، حقیقت دارد

ب) هر قضیه مشهوری می‌تواند از مبادی جدل باشد

ج) هر قضیه مشهوری دارای یک سبب شهرت است

د) ممکن است مقدمه استدلال جدلی، فی‌نفسه غیر مشهور باشد

### مقدمه:

در درس‌های گذشته با برخی قواعد و اصول جدل از جمله مبادی [1] و مقدمات جدل [2] آشنا شدیم. در این درس ابتدا مسائل جدل را خواهیم آموخت و سپس بحث از مطالب جدل مطرح خواهد شد. مسأله جدل قضیه‌ای است که سائل، عین آن یا مقابل آن را در حال سؤال ذکر می‌کند و پس از اعتراف مجیب، آن را مقدمه قیاس جدلی قرار می‌دهد؛ پس مسأله جدل همان مقدمه جدل است، قبل از اعتراف مجیب و مقدمه جدل همان مسأله جدل است، بعد از اعتراف مجیب. مطالب جدل نیز بیان‌گر گستره وسیع استدلال جدلی در همه علوم و فنون و سودمندی جدل در اکثر معارف است. برخی از قضایا از مطالب جدل استثنا می‌شوند که در این درس بیان خواهند شد.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. مسأله جدل را تعریف کرده و نسبت آن را با مقدمه جدل تبیین کند؛

2. بیان کند اجتناب از سؤال درباره چه قضایایی بهتر است؛

3. گستره مطالب در قیاس جدلی را تبیین کند و استثنائات مطالب جدل را ذکر نماید.

[1] ر.ک: دانش‌نامه .

[2] ر.ک: دانش‌نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

### دانش افزایی:

1. مشهورات حاصل از جدل

مصنف فرمودند که قضایای مشهورات حقیقی و مطلق را نمی‌توان با استدلال جدلی اثبات کرد. مشهورات حقیقی قضایایی هستند که حقیقتاً شهرت دارند و بعد از تأمل و تعمق در حدود و اطراف آن‌ها هم شهرتشان باقی است. در مقابل این مشهورات، مشهورات ظاهری (قضایایی که در ظاهر امر و در بدو نظر، جزء مشهورات محسوب می‌شوند ولی با دقت و تأمل در اطراف آن‌ها، شهرتشان زائل می‌شود) و نیز شبیه به مشهورات (قضایایی که شهرت خود را از یک عامل خارجی عارضی که از اعراض مفارق و قابل زوال می‌باشد، کسب کرده و لذا شهرت آن، مخصوص به زمانی است که آن سبب شهرت موجود باشد) قرار دارند. لازمه کلام مصنف آن است که این دو قسم از مشهورات را با استدلال جدلی می‌توان اثبات کرد.

مشهورات مطلق نیز قضایایی هستند که برای همگان شهرت دارند و در مقابل آن‌ها مشهورات محدود (که شهرت آن‌ها اختصاص به گروه خاصی از مردم دارد) قرار دارند که این قسم نیز صلاحیت دارد که با حجت جدلی اثبات شود و با استفاده از یک مشهور اعراف، اظهر و اشهر، شهرت این قضایا برای منکرین اثبات شود<sup>[1]</sup>.

2. وجه دیگر توصیه به عدم سؤال از حقیقت و علّیت اشیاء

یکی از توصیه‌های مصنف به سائل آن است که از حقیقت و علّیت اشیاء سؤال نکند؛ زیرا چنین سؤالی به مقام تعلیم و تربیت مرتبط است و مناسب صناعت جدل که در آن قصد غلبه بر خصم وجود دارد، نمی‌باشد. وقتی سائل از حقیقت و علّیت اشیاء سؤال کند، جایگاه او نزد عموم مردم تضعیف خواهد شد؛ زیرا چنین می‌نمایاند که او جهل نسبت به حقایق اشیاء و علت‌های آن‌ها دارد و از این جهت در بحث جدلی، به نوعی از پیش بازنده خواهد شد<sup>[2]</sup>.

---

[1] برگرفته از: شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۳۴۶ - ۳۴۷ / حیدری، سید راند؛ المقرر فی توضیح منطق المظفر؛ ج ۳، ص ۱۴۷.

[2] حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۳۸۵.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

### مسائل جدل

هر قضیه‌ای<sup>[2]</sup> را که شخص سائل<sup>[3]</sup> عین<sup>[4]</sup> آن یا مقابل آن را مورد سؤال قرار می‌دهد، «مسأله جدل» نامیده می‌شود. به عنوان مثال سؤال: «آیا نیکی کردن به دوستان شایسته است؟»، سوال از عین قضیه است و سؤال: «آیا بدی کردن به دشمنان شایسته است؟»، سؤال از مقابل این قضیه مشهور است.

هنگامی که مجیب<sup>[5]</sup> آن قضیه را تصدیق کرد، شخص سائل همین قضیه مورد اعتراف خصم را به عنوان جزء و مقدمه حجت<sup>[6]</sup> و استدلال خود به‌کار می‌برد تا مجیب را محکوم سازد. در این مرحله همان قضیه که مسئله جدلی بود، «مقدمه جدل<sup>[7]</sup>» می‌گردد.

مسائل جدل دارای گستره وسیعی است. هر قضیه‌ای که به نحوی از انحاء، مستقیم یا غیرمستقیم، به هدف سائل مرتبط شود و در رابطه با نقض وضع موجود، سائل را کمک کند، صلاحیت دارد که با ادات استفهام مورد سؤال سائل واقع شوند؛ حال از خود آن قضایا یا مقابلات آن‌ها. ولی به سائل توصیه می‌شود از پرسش درباره چند دسته از قضایا دوری کند؛ از جمله:



۱. سزاوار نیست سائل مشهورات<sup>[8]</sup> را مورد سؤال قرار دهد تا مجیب نظر خود را در مورد آن‌ها بیان کند؛ زیرا استفهام از این امور سبب در معرض شک و تردید قرار دادن است و همین امر زمینه خوبی است برای این‌که مجیب را تشجیع نموده و به او جرئت انکار این امر مشهور و مسلم را بدهد.

به عنوان مثال اگر بپرسد «آیا عدل حُسن دارد یا خیر؟» یا «آیا احسان به دوست بایسته است؟» ممکن است مجیب در جواب بگوید: «حسن عدل مقبول نیست» یا «حُسن احسان به رفیق مقبول نیست.»

البته اگر مضطر و ناچار به فهمیدن نظر مجیب در مورد قضیه مشهوری شد، لازم است به نحو مستقیم آن قضیه را مورد سؤال قرار ندهد بلکه آن را به عنوان تمهید و مقدمه برای قواعدی که در صدد استفاده از آن‌ها برای نقض وضع مجیب است، به‌کار برد و چنان بنمایاند که این مشهورات، مسلم هستند و هر کس به‌ناچار باید بدان‌ها معترف باشد.

۲. از ماهیت<sup>[9]</sup> اشیاء و نیز از لمّیت و علّیت<sup>[10]</sup> اشیاء نیز سؤال نکند؛ زیرا چنین سؤالاتی متناسب مقام تعلیم و تعلّم است که متعلّم از معلّم می‌پرسد تا بداند و هیچ‌کدام قصد غلبه و الزام دیگری را ندارند، و با مقام جدل که بنیان آن بر ظفر و غلبه بر خصم است، سازگار نیست<sup>[11]</sup>.

چنان‌چه نیاز به سؤال از ماهیت شیء باشد، باید در قالب پرسش از معنای لفظ، یا به صورت استفهام ماهیت شیء از نظر خصم مطرح شود. به عنوان مثال سؤال کند: «آیا به نظر شما انسان حیوان ناطق است یا خیر؟» یا بگوید: «اگر به عقیده شما حدّ تامّ انسان، حیوان ناطق نیست پس چیست؟»

در موارد نیاز به سؤال از علّیت نیز باید سؤال خود را در قالب پرسش از رأی و نظر خصم در این باره مطرح کند، نه آن‌که اصل علّیت را مورد سؤال قرار دهد. به عنوان مثال سؤال کند «به نظر شما علّت سوختن اشیاء، آتش است یا خیر؟»

ترجمه<sup>[12]</sup>

مسائل جدل

مسائل الجدل

كَلَّ قَضِيَّةَ كَانِ السَّائِلِ قَدْ أوردَ عَيْنَهَا فِي حَالِ سؤَالِهِ أَوْ أوردَ مَقَابِلَهَا فَإِنَّهَا تَسْمَى «مَسْأَلَةَ الْجَدْلِ» وَ بَعْدَ أَنْ يَسْأَلَ بِهَا الْمَجِيبَ وَ يَجْعَلُهَا السَّائِلُ جِزْءًا مِنْ قِيَاسِهِ، هِيَ نَفْسُهَا تَسْمَى «مَقْدَمَةُ الْجَدْلِ.»

مسائل جدل

هر قضیه‌ای که سائل در حال سؤال، عین آن یا مقابل آن را می‌آورد، «مسأله جدل» خوانده می‌شود؛ و پس از آن‌که مجیب به آن اعتراف کرد، و سائل آن را جزئی از قیاس خود قرار داد، همان را «مقدمه جدل» می‌نامند.

إذا عرفت ذلك فكلّ قضية لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه تصلح أن تقع موردا لسؤال السائل، و لكن بعض القضايا يجدرُ به<sup>[13]</sup> أن يتجنبها نذكر بعضها:

پس از آن‌که این مطالب را دانستی پس هر قضیه‌ای که با نقض وضعی که سائل می‌خواهد آن را نقض کند، ارتباطی داشته باشد، می‌تواند مورد سؤال سائل قرار گیرد. اما بعضی از قضایا هست که خوب است از آن‌ها اجتناب شود. برخی از این قضایا را ذیلاً ذکر می‌کنیم:

منها: أنّه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات موردا لسؤاله، فإنّ السؤال عنها معناها جعلها في معرض الشك و التردد، و هذا ما يُشجّع المجيب على إنكارها و مخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أنّ تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفرّ من الاعتراف بها.

شایسته نیست سائل، مشهورات را مورد سؤال قرار دهد؛ زیرا سؤال از مشهورات، این قضایا را در معرض شک و تردید قرار می‌دهد؛ و این موجب جرأت مجیب بر انکار و مخالفت با مشهور می‌شود. و اگر سائل بخواهد به مشهورات تمسک کند، باید آن‌ها را به صورت مقدمه برای قواعدی ذکر کند که می‌خواهد از آن‌ها برای نقض وضع مجیب استفاده کند؛ به اعتبار آن‌که مشهورات مسلم بوده و چاره‌ای از اعتراف به آن‌ها نیست.

و منها: أنه لا ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء و لا عن لميتها<sup>[14]</sup> (عليتها) لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم و الاستفادة لا بالجدل و المغالبة.

شایسته نیست سائل از ماهیت اشیاء و یا علت آن‌ها پرسش کند؛ زیرا چنین سؤال‌هایی مربوط به مقام یادگیری و استفاده است، نه مقام جدل و غلبه بر خصم.

بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله في الماهية، بأن يسأل هكذا: «هل تقول أنّ الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟» أو يسأل هكذا: «لو لم يكن حدّ الإنسان هو الحيوان الناطق فما حدّه إذن؟».

بلکه اگر هم نیاز به سؤال از ماهیت شیء باشد، باید در قالب پرسش از معنای لفظ، یا به صورت سؤال از رأی و نظر خصم درباره ماهیت شیء مطرح شود؛ به این صورت که سائل بگوید: «آیا شما می‌گویید انسان همان حیوان ناطق است، یا نه؟» یا بگوید: «اگر حدّ انسان همان حیوان ناطق نباشد، پس چیست؟».

و كذلك السؤال في اللّمة لا بدّ أن يجعل السؤال عن قوله و رأيه فيها لا عن أصل العلية.

در مورد سؤال از علّیت نیز باید سؤال خود را در قالب پرسش از رأی و نظر خصم در این باره مطرح کند، نه اصل علّیت را مورد سؤال قرار دهد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۴۹ - ۳۵۲ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه .

[3] ر.ک: دانش‌نامه .

[4] ر.ک: دانش‌نامه .

[5] ر.ک: دانش‌نامه .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌نامه .

[10] ر.ک: دانش‌نامه .

[11] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «وجه دیگر توصیه به عدم سؤال از حقیقت و علّیت اشیاء .»

[12] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۶ - ۱۹۷ .

[13] جَدْرُ ب: مناسب بودن، خوب بودن؛ شایسته بودن، سزاوار بودن؛ زینده بودن، بهتر بودن، مقتضی بودن (برای کسی یا چیزی). (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۲۲ )

[14] «لمّية» مصدر جعلی است که از ضمیمه «لم» و «بیه» ساخته می‌شود و به معنای «علّیت» می‌باشد. همچنان‌که «کمیة» مصدری جعلی است و از ضمیمه «کم» و «بیه» ساخته می‌شود .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

### بخش صوت

شرح درس [1]

### مسائل جدل

هر قضیه‌ای [2] را که شخص سائل [3] عین [4] آن یا مقابل آن را مورد سؤال قرار می‌دهد، «مسأله جدل» نامیده می‌شود. به عنوان مثال سؤال: «آیا نیکی کردن به دوستان شایسته است؟»، سؤال از عین قضیه است و سؤال: «آیا بدی کردن به دشمنان شایسته است؟»، سؤال از مقابل این قضیه مشهور است.

هنگامی که مجیب [5] آن قضیه را تصدیق کرد، شخص سائل همین قضیه مورد اعتراف خصم را به عنوان جزء و مقدمه حجت [6] و استدلال خود به‌کار می‌برد تا مجیب را محکوم سازد. در این مرحله همان قضیه که مسئله جدلی بود، «مقدمه جدل [7]» می‌گردد.

مسائل جدل دارای گستره وسیعی است. هر قضیه‌ای که به نحوی از انحاء، مستقیم یا غیرمستقیم، به هدف سائل مرتبط شود و در رابطه با نقض وضع موجود، سائل را کمک کند، صلاحیت دارد که با ادات استفهام مورد سؤال سائل واقع شوند؛ حال از خود آن قضایا یا مقابلات آن‌ها. ولی به سائل توصیه می‌شود از پرسش درباره چند دسته از قضایا دوری کند؛ از جمله:

۱. سزاوار نیست سائل مشهورات [8] را مورد سؤال قرار دهد تا مجیب نظر خود را در مورد آن‌ها بیان کند؛ زیرا استفهام از این امور سبب در معرض شک و تردید قرار دادن است و همین امر زمینه خوبی است برای این‌که مجیب را تشجیع نموده و به او جرئت انکار این امر مشهور و مسلم را بدهد.

به عنوان مثال اگر بپرسد «آیا عدل حُسن دارد یا خیر؟» یا «آیا احسان به دوست بایسته است؟» ممکن است مجیب در جواب بگوید: «حسن عدل مقبول نیست» یا «حُسن احسان به رفیق مقبول نیست.»

البته اگر مضطر و ناچار به فهمیدن نظر مجیب در مورد قضیه مشهوری شد، لازم است به نحو مستقیم آن قضیه را مورد سؤال قرار ندهد بلکه آن را به عنوان تمهید و مقدمه برای قواعدی که درصدد استفاده از آن‌ها برای نقض وضع مجیب است، به‌کار برد و چنان بنمایاند که این مشهورات، مسلم هستند و هر کس به‌ناچار باید بدان‌ها معترف باشد.

۲. از ماهیت [9] اشیاء و نیز از لمّیت و علّیت [10] اشیاء نیز سؤال نکند؛ زیرا چنین سوالاتی متناسب مقام تعلیم و تعلّم است که متعلّم از معلّم می‌پرسد تا بداند و هیچ‌کدام قصد غلبه و الزام دیگری را ندارند، و با مقام جدل که بنیان آن بر ظفر و غلبه بر خصم است، سازگار نیست [11].

چنانچه نیاز به سؤال از ماهیت شیء باشد، باید در قالب پرسش از معنای لفظ، یا به صورت استفسار ماهیت شیء از نظر خصم مطرح شود. به عنوان مثال سؤال کند: «آیا به نظر شما انسان حیوان ناطق است یا خیر؟» یا بگوید: «اگر به عقیده شما حدّ تامّ انسان، حیوان ناطق نیست پس چیست؟»

در موارد نیاز به سؤال از علّیت نیز باید سؤال خود را در قالب پرسش از رأی و نظر خصم در این باره مطرح کند، نه آن‌که اصل علّیت را مورد سؤال قرار دهد. به عنوان مثال سؤال کند «به نظر شما علّت سوختن اشیاء، آتش است یا خیر؟»»

ترجمه<sup>[12]</sup>

مسائل جدل

مسائل الجدل

كلّ قضية كان السائل قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنّها تسمّى «مسألة الجدل» و بعد أن يسلم بها المجيب و يجعلها السائل جزءاً من قياسه، هي نفسها تسمّى «مقدّمة الجدل.»»

مسائل جدل

هر قضیه‌ای که سائل در حال سؤال، عین آن یا مقابل آن را می‌آورد، «مسأله جدل» خوانده می‌شود؛ و پس از آن‌که مجیب به آن اعتراف کرد، و سائل آن را جزئی از قیاس خود قرار داد، همان را «مقدمه جدل» می‌نامند.

إذا عرفت ذلك فكلّ قضية لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه تصلح أن تقع موردا لسؤال السائل، و لكنّ بعض القضايا يجدرُ به<sup>[13]</sup> أن يتجنّبها نذكر بعضها:

پس از آن‌که این مطالب را دانستی پس هر قضیه‌ای که با نقض وضعی که سائل می‌خواهد آن را نقض کند، ارتباطی داشته باشد، می‌تواند مورد سؤال سائل قرار گیرد. اما بعضی از قضایا هست که خوب است از آن‌ها اجتناب شود. برخی از این قضایا را ذیلأ ذکر می‌کنیم:

منها: أنّه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات موردا لسؤاله، فإنّ السؤال عنها معناها جعلها في معرض الشك و التردد، و هذا ما يُشجّع المجيب على إنكارها و مخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أنّ تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفرّ من الاعتراف بها.

شایسته نیست سائل، مشهورات را مورد سؤال قرار دهد؛ زیرا سؤال از مشهورات، این قضایا را در معرض شک و تردید قرار می‌دهد؛ و این موجب جرأت مجیب بر انکار و مخالفت با مشهور می‌شود. و اگر سائل بخواهد به مشهورات تمسک کند، باید آن‌ها را به صورت مقدمه برای قواعدی ذکر کند که می‌خواهد از آن‌ها برای نقض وضع مجیب استفاده کند؛ به اعتبار آن‌که مشهورات مسلم بوده و چاره‌ای از اعتراف به آن‌ها نیست.

و منها: أنّه لا ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء و لا عن لمّيتها<sup>[14]</sup> (علّيتها) لأنّ مثل هذا السؤال إنّما يرتبط بالتعلّم و الاستفادة لا بالجدل و المغالبة.

شایسته نیست سائل از ماهیت اشیاء و یا علّت آن‌ها پرسش کند؛ زیرا چنین سؤال‌هایی مربوط به مقام یادگیری و استفاده است، نه مقام جدل و غلبه بر خصم.

بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله في الماهية، بأن يسأل هكذا: «هل تقول أنّ الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟» أو يسأل هكذا: «لو لم يكن حدّ الإنسان هو الحيوان الناطق فما حدّه إذن؟»»

بلکه اگر هم نیاز به سؤال از ماهیت شیء باشد، باید در قالب پرسش از معنای لفظ، یا به صورت سؤال از رأی و نظر خصم درباره ماهیت شیء مطرح شود؛ به این صورت که سائل بگوید: «آیا شما می‌گویید انسان همان حیوان ناطق است، یا نه؟» یا بگوید: «اگر حدّ انسان همان حیوان ناطق نباشد، پس چیست؟»»

و كذلك السؤال في اللّميّة لا بدّ أن يجعل السؤال عن قوله و رأيه فيها لا عن أصل العليّة.

در مورد سؤال از علیّت نیز باید سؤال خود را در قالب پرسش از رأی و نظر خصم در این باره مطرح کند، نه اصل علیّت را مورد سؤال قرار دهد.

- 
- [1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۴۹ - ۳۵۲ .
- [2] ر.ک: دانشنامه .
- [3] ر.ک: دانشنامه .
- [4] ر.ک: دانشنامه .
- [5] ر.ک: دانشنامه .
- [6] ر.ک: دانشنامه .
- [7] ر.ک: دانشنامه .
- [8] ر.ک: دانشنامه .
- [9] ر.ک: دانشنامه .
- [10] ر.ک: دانشنامه .
- [11] ر.ک: دانش افزائی، عنوان «وجه دیگر توصیه به عدم سؤال از حقیقت و علیّت اشیاء .»
- [12] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۶ - ۱۹۷ .
- [13] جَدْر ب: مناسب بودن، خوب بودن؛ شایسته بودن، سزاوار بودن؛ زینده بودن، بهتر بودن، مقتضی بودن (برای کسی یا چیزی). (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۲۲ )
- [14] «لمیّة» مصدر جعلی است که از ضمیمه «لم» و «یة» ساخته می‌شود و به معنای «علیّت» می‌باشد. همچنانکه «کمیّة» مصدری جعلی است و از ضمیمه «کم» و «یة» ساخته می‌شود .
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. هر قضیه‌ای را که شخص سائل عین آن یا مقابل آن را مورد سؤال قرار می‌دهد، «مسأله جدل» نامیده می‌شود .
2. به سائل توصیه می‌شود از پرسیدن درباره چند دسته از قضایای دوری کند؛ از جمله: مشهورات؛ ماهیت و علیّت اشیاء.
3. استدلالات جدلی دارای باب و سعی است و در کلیه علوم و فنون، نافع و سودمند است.
4. برخی از قضایای توسط جدل به دست نمی‌آیند. از جمله این قضایای موارد زیر را می‌توان برشمرد :
  - الف) حجت جدلی در برابر کسی که مشهورات حقیقی و مطلق را انکار کند، سودمندی ندارد؛ زیرا معنای اقامه حجت جدلی، ارجاع خصم به قضایای مشهور است؛ در حالی که بنابر فرض، او منکر آنها است. در مواجهه با چنین اشخاصی، باید از راه‌های دیگری مانند عقاب، استهزاء یا احساس امری که آن را انکار می‌کند، بهره برد.
  - البته در مشهوراتی که محدود به گروهی هستند یا مورد اختلاف‌اند، در برابر کسی که آن را مشهور نمی‌داند و یا به مشهور بودن آن اعتراف نمی‌کند، می‌توان از قیاس جدلی بهره برد.
  - ب) استفاده از جدل در قضایای ریاضی و قضایای تجربی از قبیل شیمی و مکانیک نادرست است؛ زیرا این قضایا مبتنی بر حسّ و تجربه هستند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۳۱

قضایایی را که شخص سائل عین آن یا مقابل آن را مورد سؤال قرار می دهد، چه نام دارد؟

الف) مطالب جدل

ب) مسائل جدل

ج) مبادی جدل

د) مقدمات جدل

پس از آن که مجیب به قضیه ای که سائل در حال سؤال، عین آن یا مقابل آن را می آورد اعتراف کرد، و سائل آن را جزئی از قیاس خود قرار داد، آن قضیه را مقدمه جدل می نامند.

درست

نادرست

سائل از پرسیدن درباره کدام دسته از قضایای زیر لازم نیست اجتناب کند؟

الف) قضایای مشهور

ب) لمّیت اشیاء

ج) ماهیت اشیاء

د) نقض وضع موجود

کدام سؤال در مقام جدل مناسب تر است؟

الف) آیا عدل حُسن دارد؟

ب) حد تام حیوان چیست؟

ج) علّت سوختن اشیاء چیست؟

د) آیا به نظر شما انسان حیوان ناطق است یا خیر؟

کدام یک از موارد زیر را با استدلال جدلی نمی توان اثبات کرد؟

الف) مسائل سیاسی

ب) معارف دینی

ج) مشهورات حقیقی و مطلق

د) مشهورات محدود و یا مورد اختلاف

اقامه استدلال جدلی، ارجاع خصم به چه نوع قضایایی است؟

الف) یقینیات

ب) متواترات

ج) مشهورات

د) مظنونات

در برابر چه کسی ممکن است قضیه مشهور با استفاده از قیاس جدلی طلب شود؟

الف) سائل

ب) واضع

ج) مشاغب

د) مغالط

کدام دسته از قضایای زیر با استدلال جدلی به دست می‌آیند؟

الف) قضایای مکانیک

ب) قضایای فلسفی

ج) قضایای ریاضی

د) قضایای مبتنی بر تجربه

## مقدمه:

در دروس گذشته با مبادی، مقدمات، مطالب و مسائل جدل<sup>[1]</sup> که همگی از اصول و قواعد جدل هستند، آشنا شدیم. جدل صنعتی است که متکی به مشهورات و مسلمات است. در جدل، سائل تدریجاً پرسش‌هایی را پیش می‌کشد تا در نهایت به مقصود خود که اسکات خصم است، نزدیک شود و با مهارت، مجیب را به سوی اعتراف و تسلیم به مقدماتی که مستلزم نقض وضع<sup>[2]</sup> است سوق دهد؛ آن‌گاه با مقدماتی که مجیب به آنها اعتراف کرده، استدلالی جدلی تشکیل می‌دهد تا به وسیله آن وضع او را نقض کند و مجیب هم می‌کوشد تا وضع خود را از راه تشکیل استدلالی از مشهورات مورد قبول سائل حفظ کند و تن به الزام ندهد. به صرف دانستن پاره‌ای از قواعد و اصول، شخص توانایی دستیابی به هدف از جدل را ندارد بلکه برای این مهم، تحصیل ملکه این صنعت لازم است که چندان امر سهل و آسانی نیست بلکه مانند ملکه سایر صناعات، در گرو تمرین‌های مکرر و مستمر است. در این درس و درس آینده ابزارها و ادواتی ذکر می‌شود که محور تمرین‌های مذکور است، و سعی و تلاش در اجرای آن‌ها نقش به‌سزایی در حصول ملکه جدل خواهد داشت.

در این درس ابتدا و به عنوان مقدمه، بحث از لزوم تلاش و جُهد عملی برای دستیابی به ابزارهای جدل مطرح می‌شود. سپس ابزار اول (لزوم تحصیل انواع مشهورات در علوم و فنون مختلف) تشریح خواهد شد و بعد از آن با ابزار دوم (ملکه تمییز و تشخیص معانی الفاظ) آشنا خواهیم شد.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. نقش ابزارهای جدل را در تحصیل ملکه جدل تبیین کند؛
2. ضرورت آشنایی با انواع مشهورات از ابواب مختلف و تمایز اقسام مشهورات از یکدیگر را ذکر کند؛
3. ضرورت آشنایی با اقسام مختلف الفاظ و نیز احوال آن‌ها را بیان کند.

---

[1] ر.ک: دانش‌نامه .

[2] ر.ک: دانش‌نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. مثالی برای لزوم تمرین برای تحصیل ملکه

مصنف قبل از بیان ابزار جدل بیان کردند که شناخت این ابزار به معنای داشتن آن‌ها نیست و انسان برای دستیابی به این ابزار باید تلاش و ممارست کند. نقل شده که اباحتیغه دارای ملکه‌ای در قیاس در فروع بود، به نحوی که اگر قصد

می‌کرد که اثبات کند یک تکه چوب، طلاست، می‌توانست این کار را انجام دهد. اگر این ملکه و قدرت او بر قیاس نبود، نمی‌توانست که موسس مذهبی باشد که اکنون برخی از اهل سنت از او پیروی کنند. این بدان معناست که او فقط اصطلاح قیاس را بلد نبود بلکه علاوه بر آن، با تمرین و ممارست، ملکه قیاس را برای خود حاصل کرده بود<sup>[1]</sup>.

## 2. طریقه استنباط مشهورات متعدد

مصنف فرمودند که مجادل باید قدرت استنباط مشهورات را داشته باشد تا بتواند بر مشهورات جدیدی دست یابد. در مباحث آینده خواهد آمد که موضع قاعده‌ای است که مشهورات حقیقی متعددی به آن مستند می‌شوند. مجادل باید مواضع را نزد خود حفظ کند تا بتواند از آن‌ها قضایای مشهوری برای وقت نیاز استنباط کند. همچنان فقیه اصولی که نمی‌تواند مسائل گسترده فرعی را به حافظه بسپارد، و از این جهت قواعد اصولی و فقهی را فرا می‌گیرد تا بتواند با کمک آن‌ها حکم شرعی هر فرعی از فروع مختلف را استنباط کند. در این مقام نیز مجادل نمی‌تواند تمام مشهورات در هر صنعت، علم و مذهبی را حفظ کند؛ پس باید مواضع را حفظ و یادآوری کند تا بتواند از آن‌ها به عنوان قواعدی عام برای استنباط مشهورات جزئی بهره گیرد<sup>[2]</sup>.

## 3. ثمره شناخت معانی الفاظ مشترک

منشأ بسیاری از درگیری‌ها و کشمکش‌ها روشن نبودن معنای لفظ و عدم تحقیق در آن است. این امر موجب می‌گردد هر یک از طرفین بحث یک معنا را در نظر بگیرد و گمان برد که مقصود طرف دیگر نیز همین معناست، و همین معنا محل بحث و اختلاف است. اما کسی که به خوبی با احوال لفظ آشناست، می‌تواند پرده از چنین مغالطه‌هایی برگردد و طرفین بحث را به نقطه مشترکی برساند.

در هر بحث علمی دقیق، واجب است ابتدا محل نزاع تحریر و روشن شود و نظر هر یک از صاحبان نظریه‌ها دانسته شود، سپس در نظریات آن‌ها مناقشه و اشکال شود؛ در غیر این صورت هیچ ثمره علمی بر آن بحث مترتب نخواهد شد و نزاع معنایی نخواهد داشت.

در موارد بسیاری این درگیری‌ها در مباحث فلسفی واقع شده است؛ از آنجا که یکی از دو طرفی که با یکدیگر اختلاف دارند، چیزی را اثبات می‌کند و دیگری چیز دیگری را نفی می‌کند. همچنین در مسایل عرفانی، برخی از عرفا وحدت وجود را اثبات می‌کنند و گروهی دیگر حملات شدیدی به این نظریه می‌کنند؛ زیرا گمان می‌کنند که معنای وحدت وجود آن است که هر چه در عالم هستی وجود دارد، وهم و خیال است و واقعیتی ندارند، و انبیا و ائمه (علیهم السلام) و هیچ انسان یا شیء دیگری واقعیتی ندارد؛ درحالی‌که انصاف آن است که گوینده وحدت وجود، این معنا را قصد نکرده است و به دلیل اختلاف در فهم مقصود از وحدت وجود و روشن نشدن محل نزاع، این درگیری بین معتقد به وحدت شخصی وجود و انکار کننده آن، واقع شده است. پس هر یک از دو گروه معنایی از این لفظ، قصد کرده‌اند که دیگری آن را قصد نکرده است و هر یک خیال کرده که مقصود هر دو یک معنای یکسانی است که محل اختلاف واقع شده است. کسی که آگاه به احوال الفاظ باشد، می‌تواند مثل این مغالطات را کشف کند و بین دو گروه سازش ایجاد کند.

می‌توان برای این مطلب به نزاع در مسأله جواز دیدن خداوند مثال زد. شاید کسی که دیدن را جایز می‌شمارد، مرادش دیدن قلبی به معنای ادراک عقلی باشد؛ چنان‌که برخی از اشاعره برای رهایی از اشکال، چنین ادعایی دارند. درحالی‌که مقصود کسانی که آن را محال می‌دانند، دیدن به معنای ادراک با چشم است. پس تفصیل معنای دیدن و بیان این‌که دارای دو معنا می‌باشد، گاهی اختلاف و مغالطه را از بین می‌برد. و این چنین ممکن است که اختلاف در بسیاری از مباحث کشف شود. این مطلب از فواید ابزار دوم است<sup>[3]</sup>.

[1] حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق، ج ۴، ص ۳۹۶.

[2] شرح کتاب المنطق، ج ۴، ص ۳۹۸.

[3] مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ص ۳۹۸ / مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۴ / شرح

کتاب المنطق، ج ۴، ص ۴۰۶ - ۴۰۷.



- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## ابزار و ادوات صنعت جدل

در مباحث پیشین گذشت که صنعت جدل [12] بر دو دسته از مبادی تصدیقی بدیهی [13] مکی است: مسلمات [4] و مشهورات [5]. مجادل بر شخصی صادق است که ملکه [6] صنعت جدل را کسب کند؛ بدین صورت که اگر سائل [7] است، بتواند مشهورات و مسلمات را در هنگام ضرورت و نیاز در مقام مجادله با رقیب و احتجاج بر خصم به کار گیرد و اگر مجیب [8] است، بتواند از آنها در مقام جواب و فرار از مغلوبیت و تسلیم در برابر خصم استفاده کند. تحصیل چنین ملکه‌ای - برخلاف آنچه در نظر اولیه ممکن است به ذهن آید - آسان و ساده نیست؛ بلکه مانند سایر ملکات در همه صناعات (طبابت، خیاطت، قضاوت، عدالت [9]، اجتهاد [10] و...) نیاز به تمرین متمادی و ممارست فراوان دارد [11].

دستیابی به ملکه صنعت جدل و مهارت یافتن در آن به گونه‌ای که بتوان به دقت، سرعت و سهولت قواعد آن را به کار گرفت، منوط به مجهز شدن و تسلط یافتن بر ابزارهایی است که در این درس و درس آینده به تفصیل از آنها بحث می‌شود.

قبل از بیان این ابزارها (ادوات) لازم است به عنوان مقدمه ذکر شود که ابزار جدل به مجرد آشنایی با ویژگی‌های آن‌ها تحصیل نمی‌شود؛ بلکه دستیابی به این ابزارها متوقف بر تلاش و جهد عملی اشخاص است تا در هنگام ضرورت و نیاز این ابزارها در شخص حاضر باشند. همچنان‌که صرف شناخت معنای «اره» که وسیله‌ای برای بریدن چوب است، سبب نمی‌گردد که این ابزار در خارج نزد او حاضر شود و برای آن شخص، چوب ببرد. بلکه کسی قادر به بریدن چوب است که در خارج خود این ابزار را به دست آورد و برای بریدن چوب از آن بهره گیرد. البته شناخت معنا و دانستن اوصاف یک ابزار مقدمه‌ای برای دستیابی به آن ابزار و استفاده مناسب از آن است.

ترجمه [12]

ابزار و ادوات جدل

ادوات [13] هذه الصناعة و الموضع

عرفنا انّ الجدل يعتمد على المسلمات و المشهورات غير أنّ حصول ملكة هذه الصناعة - بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبية - ليس بالأمر الهين [14] كما قد يبدو لأوّل وهلة .

«ادوات [ابزار] این صنعت» و «موضع»

پیش از این دانستیم که جدل بر مسلمات و مشهورات تکیه دارد. اما باید توجه داشت که وقوع ملکه این صنعت - یعنی اینکه مجادل بتواند از مشهورات و مسلمات در صورت لزوم، هنگام احتجاج بر خصم یا احتراز از انقطاع [باز ایستادن از سخن] و مغلوب شدن، استفاده کند - آن‌گونه که در آغاز به نظر می‌رسد چندان سهل و آسان نیست.

بل يحتاج إلى مران<sup>[15]</sup> طويل حتى تحصل له الملكة شأن كل ملكة في كل صناعة. و لهذا المران موارد أربعة هي أدوات للملكة إذا استطاع الإنسان أن يجوز عليها<sup>[16]</sup> فإن لها الأثر البالغ في حصول الملكة و تمكن الجدلي من بلوغ غرضه. و نحن واصفون هنا هذه الأدوات.

بلکه مانند ملکه هر صنعتی، حصول آن نیازمند تمرین‌های مکرر و طولانی است. این تمرین و تکرار در چهار مورد باید انجام بگیرد، و این موارد در واقع ادوات و ابزار این ملکه هستند؛ و هرگاه انسان بر آن‌ها دست یابد، تأثیر زیادی در حصول ملکه و قادر شدن جدلی بر رسیدن به هدف خود دارد. و ما این ابزارها را توصیف خواهیم کرد.

و ليعلم الطالب أنه ليس معنى معرفة وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلًا عليها فعلاً، بل لابد من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً و استحضارها عنده، فإن من يعرف معنى المنشار لا يكون حاصلًا لديه و لا يكون ناشراً للخشب، بل الذي ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآلة و عمل بها في نشر الخشب. نعم، معرفة أوصاف الآلة طريق لتحصيلها و الانتفاع بها.

اما دانشجو باید بداند که شناخت ویژگی‌ها و اوصاف این ادوات به معنای آن نیست که او بالفعل واجد آن‌ها شده است؛ بلکه برای به‌دست آوردن این ادوات انسان باید خودش سعی و تلاش کند و آن را در خود حاضر سازد؛ چنان‌که دانستن معنای ارّه غیر از داشتن ارّه و غیر از ارّه کردن چوب است. کسی چوب را ارّه می‌کند که بتواند خود این ابزار را به‌دست آورد و آن‌گاه آن را به‌کار گیرد. البته آشنایی با اوصاف یک ابزار، راهی است برای به‌دست آوردن و استفاده از آن.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۵۲ - ۳۶۰.

[2] ر.ک: دانش‌نامه .

[3] ر.ک: دانش‌نامه .

[4] ر.ک: دانش‌نامه .

[5] ر.ک: دانش‌نامه .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌نامه .

[10] ر.ک: دانش‌نامه .

[11] ر.ک: دانش افزائی، عنوان «مثالی برای لزوم تمرین برای تحصيل ملکه .»

[12] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۸ - ۲۰۱.

[13] أداة، ج أدوات: ادات، آلت، ابزار؛ ادات. (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۰)

[14] هین، هین: آسان، راحت، سهل؛ بی‌اهمیت، ناچیز، ناقابل، بی‌ارزش؛ غیرقابل توجه؛ کم‌بهاء، غیر مهم؛ معمولی، ساده، عادی؛ ضعیف، ناتوان؛ خوار، ذلیل. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۱۷۰)

[15] مران: مهارت؛ تمرین؛ م‌شق، کارآموزی، آموزش؛ عادت، آموختگی، خوگیری؛ تجربه عملی. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۰۱۲)

[16] جاز ... : علی: مؤثر واقع شدن، عمل کردن، گرفتن. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۵۸)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

شرح درس [11]

## ابزار اول

اولین ابزار مورد نیاز در جدل این است که شخص مجادل، در ذهن خود انواع [2] و اصناف [3] مشهورات، از هر رشته و در زمینه‌ای را با همه تفاوت‌ها و اختلاف‌ها تحصیل کند و در حافظه خود برای وقت نیاز مخزون دارد. همچنین مشهورات مطلق [4] را از مشهورات محدود [5] به مذهب، مسلک یا فنّ و صنعت خاص متمایز سازد تا با هر گروهی و با صاحب هر صنعتی، از مشهورات مناسب با آن مذهب و صنعت، استفاده کند.

چنان‌که باید مشهورات حقیقی [6] را از مشهورات ظاهری [7] و شبیه به مشهورات [8] تمیز دهد تا در مقام جدل دچار مغالطه [9] نشده و تنها از دسته اول استفاده کند و اگر احیاناً خصم او، از مشهورات ظاهری و شبیه به مشهورات استفاده کرد، مغالطه او را آشکار سازد.

علاوه بر این موارد، فراگیری راه و رسم استخراج مشهورات لازم است که چگونه توسط قیاس یا قرائن (قرینه تشابه [10] و تقابل [11])، مشهورات جدید تحصیل کند و حکم شهرت را از یک قضیه [12] به قضیه‌ای دیگر تسری دهد [13].

هنگامی که مجادل، مشهورات فنون و علوم مختلف را تحصیل نمود و نحوه کاربرد آنها را آموخت، در هنگام ضرورت می‌تواند با تشکیل قیاسی جدلی علیه خصم خود احتجاج کند.

این ابزار و وسیله برای شخص مجادل بسیار ضروری است چون او باید بکوشد تا در محضر مردم مغلوب نشود و برای این مهم، باید از انقطاع در استدلال، تأنی و درنگ بیش از اندازه در پاسخ دادن و مهلت گرفتن برای یادآوری و مراجعه به حکم مشهور و... بپرهیزد.

دلیل مطلب آن است که هدف از جدل (فایق آمدن بر خصم در معرض دیدگان مردم)، آنی و لحظه‌ای است و هرکس در آنجا مغلوب شد، مردم او را شکست‌خورده و استدلال‌های او را ناصحیح می‌دانند؛ لذا با سپری شدن زمان، این هدف تضییع خواهد شد؛ برخلاف برهان [14] که هدف از آن دستیابی به حقیقت [15] و واقعیت است و این هدف منافاتی با تأنی و تأمل و نیز تقاضای فرصت برای مراجعه - هر چند طولانی باشد - ندارد و نقضیه‌ای برای شخص محسوب نمی‌شود.

حصول ملکه حاضر ساختن مشهور در ذهن به هنگام نیاز، قابل تبعیض است؛ بدین معنا که ممکن است مشهوراتی که مجادل نسبت به آن‌ها حضور ذهن دارد، اختصاص به یک موضوع خاص داشته باشد. برای مثال کسی که در امور دینی جدل می‌کند، کافی است مشهوراتی را که در خصوص این موضوع سودمند است، در خاطر داشته باشد، و کسی که در مسایل سیاسی جدل می‌کند ممکن است تنها از مشهورات مربوط به این موضوع اطلاع داشته باشد و به همین ترتیب در سایر آراء و مسایل. بنابراین کسی که در موضوع معینی جدل می‌کند، ضرورتی ندارد و اجد یک ملکه عام و شامل نسبت به همه مشهورات در همه زمینه‌ها باشد.

## ابزار دوم

شخص مجادل باید دارای ملکه‌ای باشد که با آن بتواند معانی الفاظ ذیل را به‌خوبی تمیز و تشخیص دهد و برای نیل به اهداف خود از آن استفاده کند:

الف) معانی الفاظ مشترک: به عنوان مثال بدانند «عین» در لغت عرب برای چندین معنا وضع شده است.

ب) معانی الفاظ منقول [16]: مجادل باید بداند که برخی الفاظ در اصطلاح قدیم، دارای معنایی بوده و هم‌اکنون در اصطلاح جدید، معنای دیگری دارد و استعمالات جدید، تابع همین معنی است.

ج) معنای الفاظ مشگک [177]: الفاضی که دارای معنای کلی هستند و میزان صدق آنها بر افرادشان متفاوت است؛ از قبیل مفهوم نور، وجود و ...

د) معنای الفاظ متواطی [181]: الفاضی که دارای معنای کلی بوده و صدق آنها بر همه افرادشان مساوی است؛ از قبیل مفهوم کلی انسان، فرس، غنم و ...

ه) معنای الفاظ متباین [191]: به عنوان مثال بدانند کدام دو لفظ دارای معنای متباینی هستند تا یکی را به جای دیگری استعمال نکند.

و) معنای الفاظ مترادف [201]: تا قدرت داشته باشد در موارد نیاز برای مطلبی از چندین لفظ استفاده کند یا خطای خصم را آشکار سازد.

همچنین شخص مجادل باید احوالات مختلف الفاظ مانند انواع و اقسام کنایات [211]، مجازات [221]، استعارات [231]، تشبیهات [241] و ... را به نیکی بشناسد. علاوه بر این، باید بدانند در موارد تعارض احوال لفظ، کدامیک را بر دیگری ترجیح دهد؛ به عنوان مثال باید بدانند در موارد دوران بین اشتراک لفظی [251] و اشتراک معنوی [261] یا دوران بین حقیقت و مجاز [271] و اشتراک لفظی یا دوران بین مجاز قریب [281] و مجاز بعید [291] یا ... کدام مورد اولویت دارد و باید مقدم شود [301]. قواعد و اصول متعدد و مهمی در این زمینه برای تشخیص موارد مذکور وجود دارد که برای تفصیل آن باید به کتاب‌های مرتبط، نظیر کتب لغت، صرف [311]، نحو [321]، معانی [331]، بیان [341]، بدیع [351] و اصول مراجعه کرد، و مجال آن در این نوشتار نیست.

ترجمه [361]

ابزار اول

و الأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي :

الأداة الأولى: أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كلّ باب و من كلّ مادة على اختلافها، و يعدّها في ذاكرته لوقت الحاجة.

ادوات چهارگانه صناعت جدل عبارتند از:

ابزار اول: اینکه انسان انواع مشهورات را از هر باب و هر ماده با همه تنوعی که دارند، به دست آورد و آنها را برای وقت نیاز در حافظه خود آماده نگاه دارد.

و أن يفصل بين المشهورات المطلقة و بين المحدودة عند أهل كلّ صناعة أو مذهب، و أن يميز بين المشهورات الحقيقية و غيرها، و أن يعرف كيف يستنبط المشهور و يحصل على المشهورات بالقرائن، و ينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى.

و مشهورات مطلق را از مشهوراتی که محدود است و اختصاص به اهل صناعت و مذهب خاصی دارد، جدا سازد؛ و نیز مشهورات حقیقی را از مشهورات غیر حقیقی متمایز کند؛ و بدانند چگونه مشهور استنباط می‌شود، و چگونه می‌توان با قرائن به مشهورات دست یافت و شهرت یک قضیه را به قضیه دیگر سرایت داد.

فإذا كمل له كلّ ذلك و جمعه عنده فإنّ احتاج إلى استعمال مشهور، كان حاضرا لديه متمكنا به من الاحتجاج على خصمه.

وقتی این امور نزد انسان کامل شد و همه آنها در او جمع گردید، هرگاه نیاز به استعمال یک مشهور داشته باشد نزدش حاضر بوده و می‌تواند توسط آن بر علیه خصم خود احتجاج کند.

و هذه الأداة لازمة للجدلي، لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور، و لا يحسن منه أن يتأني و يطلب التذکر أو المراجعة فإنه يفوت غرضه و يعدّ فاشلاً<sup>[37]</sup>؛ لأنّ غايته أنية، و هي الغلبة على خصمه أمام الجمهور، فيفوت غرضه بفوات الأوان<sup>[38]</sup>.

این ابزار برای مجادل لازم و ضروری است؛ زیرا شایسته نیست او در برابر حاضران در مجلس از سخن باز ایستد و خوب نیست درنگ کند و برای یادآوری و یا مراجعه فرصت بخواند؛ چون در این صورت به مقصود خود نخواهد رسید، و در انظار ضعیف و ناتوان قلمداد می‌شود؛ چراکه غایت جدل که همان چیرگی بر خصم در برابر انظار مردم است، آنی می‌باشد؛ و لذا با گذشت زمان مقصود او از دست خواهد رفت.

على العکس من طالب الحقيقة بالبرهان، فإنّ تأنييه و طلبه للتذکر و التأمل لا ينقصه، و لا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقة ولو بعد حين.

برخلاف کسی که با برهان در پی رسیدن به حقیقت است؛ چه درنگ و تقاضای فرصت برای یادآوری و تأمل، چیزی از او نمی‌کاهد و نقیصه‌ای برای او به‌شمار نمی‌رود و با غرض او که دست‌یابی به حقیقت - هر چند پس از گذشت زمانی چند است - منافات ندارد.

و ممّا ينبغي أن يعلم أنّ هذه الملكة (ملكة استحضر المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختصّ به، فالمجادل في الأمور الدينية - مثلاً - يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصة.

شایان توجه است که این ملکه (یعنی حاضر ساختن مشهور به هنگام نیاز) قابل تبعیض است؛ یعنی ممکن است مشهوراتی که مجادل نسبت به آن‌ها حاضر الذهن است، اختصاص به یک موضوع خاص داشته باشد. مثلاً کسی که در امور دینی جدل می‌کند، کافی است مشهوراتی را که در خصوص این موضوع سودمند است، در ذهن داشته باشد.

و من يجادل في السياسة إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب، فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط... و هكذا في سائر المذاهب و الآراء. و عليه فلا يجب في الجدلي المختصّ بموضوع أن تكون ملكته عامّة لجميع المشهورات في جميع العلوم و الآراء.

و کسی که در سیاست جدل می‌کند، ممکن است تنها نسبت به مشهورات مربوط به این موضوع حاضر الذهن باشد؛ و در این صورت صاحب ملکه جدل تنها در سیاست خواهد بود؛ و به همین ترتیب در سایر مذاهب و آراء. بنابراین برای کسی که در موضوع خاصی جدل می‌کند، ضرورتی ندارد که واجد یک ملکه عام و شامل نسبت به همه مشهورات در همه علوم و نظرات باشد.

ابزار دوم

الأداة الثانية: القدرة و القوة على التمييز بين معانى الألفاظ المشتركة و المنقولة و المشككة و المتواطئة و المتباينة و المترادفة، و ما إليها من أحوال الألفاظ.

ابزار دوم: توانایی و قدرت بر تشخیص و تمییز میان معنای الفاظ مشترک، منقول، مشکک، متواطی، متباین، مترادف و دیگر احوال لفظ.

و القدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض و اشتباه فيها، حتّى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حجه، بل يبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

و قدرت بر تفصیل و تفکیک این امور به‌گونه‌ای که بتواند ابهام‌ها و دشواری‌هایی را که ممکن است، در این باره به‌وجود آید، برطرف سازد تا هنگام مطرح کردن مدعا در استدلال‌های خود، به ادعای تنها اکتفا نکند؛ بلکه وجه اشتراک یا تشکیک و یا دیگر احوال لفظ را روشن سازد.

و هناك أصول و قواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي و تمييزه عن المشترك المعنوي و لمعرفة باقى أحوال اللفظ، لا يسعها هذا الكتاب المختصر<sup>[39]</sup>.

البته اصول و قواعدی برای شناخت مشترک لفظی و تمییز آن از مشترک معنوی و نیز شناخت دیگر احوال لفظ وجود دارد که این نوشته کوتاه گنجایش بیان آن‌ها را ندارد.

- 
- [1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۵۲ - ۳۶۰ .
- [2] ر.ک: دانش‌نامه .
- [3] ر.ک: دانش‌نامه .
- [4] ر.ک: دانش‌نامه .
- [5] ر.ک: دانش‌نامه .
- [6] ر.ک: دانش‌نامه .
- [7] ر.ک: دانش‌نامه .
- [8] ر.ک: دانش‌نامه .
- [9] ر.ک: دانش‌نامه .
- [10] ر.ک: دانش‌نامه .
- [11] ر.ک: دانش‌نامه .
- [12] ر.ک: دانش‌نامه .
- [13] ر.ک: دانش افزائی، عنوان «طریقه استنباط مشهورات متعدد .»
- [14] ر.ک: دانش‌نامه .
- [15] ر.ک: دانش‌نامه .
- [16] ر.ک: دانش‌نامه .
- [17] ر.ک: دانش‌نامه .
- [18] ر.ک: دانش‌نامه .
- [19] ر.ک: دانش‌نامه .
- [20] ر.ک: دانش‌نامه .
- [21] ر.ک: دانش‌نامه .
- [22] ر.ک: دانش‌نامه .
- [23] ر.ک: دانش‌نامه .
- [24] ر.ک: دانش‌نامه .
- [25] ر.ک: دانش‌نامه .
- [26] ر.ک: دانش‌نامه .
- [27] ر.ک: دانش‌نامه .
- [28] ر.ک: دانش‌نامه .
- [29] ر.ک: دانش‌نامه .
- [30] ر.ک: دانش افزائی، عنوان «ثمره شناخت معانی الفاظ مشترک .»
- [31] ر.ک: دانش‌نامه .
- [32] ر.ک: دانش‌نامه .
- [33] ر.ک: دانش‌نامه .
- [34] ر.ک: دانش‌نامه .
- [35] ر.ک: دانش‌نامه .
- [36] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۱۹۸ - ۲۰۱ .
- [37] فائیل: شکست خورده؛ بی‌ارزش، بی‌بها؛ نافرجام. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۷۹۶ )
- [38] این کلمه جمع «آن» است. آن: زمان. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۳۶ )
- [39] و لأجل أن یتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

و برای آنکه دانشجو تا حدی با این اباحت آشنا شود، مثالی برای آن ذکر می‌کنیم:

لو اشتبه لفظ في كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً فإنه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب اختلاف الاعتبارات، مثل كلمة قوّة فإنّها تستعمل بمعنى القدرة كقولنا: قوّة المشي و القيام مثلاً، و تستعمل بمعنى القابليّة و التهيؤ للوجود، مثل: قولنا: الأخرس ناطق بالقوّة، و البذرة شجرة بالقوّة .

اگر ندانیم یک لفظ، مشترک لفظی است یا مشترک معنوی، گاهی می‌توانیم با رجوع به اختلاف لفظ بر حسب اختلاف اعتبارات، مشکل را حل کنیم. مثلاً کلمه «قوه» گاهی به معنای قدرت به‌کار می‌رود، مانند: قوه راه رفتن و ایستادن؛ و گاهی به معنای قابلیت و آمادگی برای دریافت یک نحوه وجود به‌کار می‌رود؛ مانند آنجا که می‌گوییم: «انسان لال بالقوه ناطق است» و «بذر بالقوه درخت است.»

فلو شككنا في أنّها موضوعة لمعنى أعمّ أو لكلّ من المعنيين على حدة، فإنّه يمكن أن نقيس اللفظ إلى ما يقابله فنرى في المثال أنّ اللفظ بحسب كلّ معنى يقابله لفظ آخر و ليس له مقابل واحد، فمقابل القوّة بالمعنى الأوّل الضعف، و مقابلها بالمعنى الثاني الفعلية. و لتعدّد التقابل نستظهر أنّ لها معنيين لا معنى واحداً و إلاّ لكان لها مقابل واحد.

حال اگر شک کنیم در آن‌که قوه برای یک معنای عامی وضع شده، [که در این صورت مشترک معنوی خواهد بود] یا آنکه برای هر یک از آن دو معنا به‌طور مستقل وضع شده است [که در این صورت مشترک لفظی خواهد بود]، برای روشن شدن مطلب می‌توانیم لفظ را با مقابل خودش بسنجیم. در این مثال ملاحظه می‌شود که لفظ به اعتبار هر یک از آن دو معنا، در برابر یک لفظ قرار می‌گیرد و چنین نیست که فقط یک لفظ در برابر آن باشد. مقابل قوه به معنای نخست، ضعف است، و مقابل قوه به معنای دوم، فعلیت است. و از تعدد مقابل‌های این لفظ، روشن می‌شود که این لفظ دو معنا دارد، نه یک معنای واحد، چراکه در این صورت، باید یک مقابل داشته باشد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. مجادل بر شخصی صادق است که ملکه صناعت جدل را کسب کند. دست‌یابی به ملکه صناعت جدل و مهارت یافتن در آن به‌گونه‌ای که بتوان به دقت، سرعت و سهولت قواعد آن را به‌کار گرفت، منوط به مجهز شدن و تسلط یافتن بر ابزارهایی دارد.

2. ابزارهای جدل به مجرد آشنایی با ویژگی‌های آن‌ها تحصیل نمی‌شود بلکه دست‌یابی به آن‌ها متوقف بر تلاش عملی اشخاص است تا در هنگام ضرورت و نیاز این ابزار در شخص حاضر باشند.

3. ابزار اول: شخص در ذهن خود انواع و اصناف مشهورات را تحصیل کند و در حافظه خود برای وقت نیاز مخزون دارد. همچنین باید مشهورات مطلق را از مشهورات محدود، و مشهورات حقیقی را از مشهورات ظاهری و شبیه به مشهورات تمیز دهد. علاوه بر آن فراگیری راه و رسم استخراج مشهورات لازم است.

3. برخلاف برهان، هدف از جدل (فایق آمدن بر خصم در معرض دیدگان مردم) آنی و لحظه‌ای است و هرکس در آنجا مغلوب شد، مردم او را شکست‌خورده و استدلال‌های او را ناصحیح می‌دانند.

4. حصول ملکه حاضر ساختن مشهور در ذهن به هنگام نیاز، قابل تبعیض است و ممکن است مشهوراتی که مجادل نسبت به آن‌ها حضور ذهن دارد، اختصاص به یک موضوع خاص داشته باشد.

5. ابزار دوم: شخص مجادل باید دارای ملکه‌ای باشد که با آن بتواند معانی الفاظ مشترک، منقول، مشکک، متواطی، متباین، مترادف و نیز سایر احوال مختلف الفاظ را تشخیص دهد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۳۲

دست‌یابی به ملکه صناعت جدل، متوقف بر کدامیک از امور زیر نیست؟

الف) تمرین های مکرر و طولانی

ب) مجرد آشنایی با ادوات جدل

ج) تلاش و جُهد عملی اشخاص

د) شناخت اوصاف ادوات جدل

فراگیری انواع و اصناف کدام دسته از قضایا برای جدلی لازم است؟

الف) مشهورات

ب) یقینیات

ج) متواترات

د) مظنونات

شناخت کدامیک از موارد زیر برای جدلی ضرورت ندارد؟

الف) راه و رسم استخراج مشهورات

ب) مشهورات مطلق از مشهورات محدود

ج) مشهورات حقیقی از مشهورات ظاهری

د) مشهورات یقینی از مشهورات غیر یقینی

چیرگی بر خصم در برابر انظار مردم، هدف کدامیک از صناعات خمس است؟

الف) جدل

ب) برهان

ج) خطابه

د) مغالطه

درنگ و تقاضای فرصت برای یادآوری و تأمل، با غرض کدامیک از صناعات خمس منافاتی ندارد؟

الف) جدل

ب) برهان

ج) جدل و برهان

د) جدل و خطابه

برای کسی که در موضوع خاصی جدل می کند، ضرورت دارد که واجد یک ملکه عام و شامل نسبت به همه مشهورات در همه علوم باشد.

درست

نادرست

برای جدلی دارا بودن ملکه تشخیص نسبت به کدامیک از موارد زیر ضرورت ندارد؟

الف) معانی الفاظ مشترک

ب) معانی الفاظ منقول

ج) معانی الفاظ مشکک

د) معانی الفاظ سایر زبانها

شخص مجادل باید دارای ملکه ای باشد که با آن بتواند معانی الفاظ را به خوبی تمییز و تشخیص دهد، ولی شناخت احوالات مختلف الفاظ مانند انواع و اقسام کنایات، مجازات و... ضرورت ندارد.

درست



**مقدمه:**

در دروس گذشته با برخی از قواعد و اصول جدل (از جمله مصطلحات جدل، مقایسه جدل با برهان، فواید، مبانی، مقدمات، مسائل و مطالب جدل) آشنا شدیم. در درس گذشته بیان شد که موفقیت مجادل ناشی از مجرد آگاهی به قواعد و اصول جدل نیست؛ بلکه متوقف بر کاربست این قواعد و حصول ملکهٔ صناعت جدل نزد اوست که امری صعب و دشوار است و نیاز به تمرین و ممارست زیاد و مستمر دارد. یادگیری ابزارهای جدل و محور تمرین قرار دادن آنها تأثیر وافر در حصول این ملکه دارد. بعد از بیان ابزارهای اول و دوم در درس گذشته، در این درس با دو ابزار دیگر آشنا خواهیم شد.

در این درس، ابتدا ابزار سوم یعنی قدرت تشخیص و تمایز میان امور متشابه و متجانس و همچنین فایده این ابزار برای شخص مجادل بررسی می‌شود. سپس ابزار چهارم یعنی قدرت تشخیص مشترکات امور مختلف و متباین، و نیز فایده آن بیان خواهد شد.

با مراجعه به تاریخ علم منطق و دقت در تاریخ و محل تولد این دانش به خوبی می‌توان به این نکته دست یافت که مجهز شدن به فنون و آداب «غلبه» هنگام بحث و مناظره، بی‌تردید یکی از انگیزه‌های اساسی برای تعلیم و تعلم دانش منطق به‌شمار می‌آمده است<sup>[1]</sup>. در راستای فراگیری ادوات جدل باید به این نکته توجه داشت که این مهارت‌ها اگر در مسیر حق و متکی به منطق و برای تبیین واقعیت‌ها و ارشاد بی‌خبران باشد ممدوح، و چنانچه متکی به ادله واهی و ناشی از تعصب، جهل و غرور، و برای اغفال صورت پذیرد، مذموم است.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس، بتواند:

1. ضرورت داشتن قدرت تشخیص تفاوت میان امور متشابه را تبیین کند؛

2. ضرورت داشتن ملکه تشخیص مشترکات بین اشیاء متباین را بیان کند؛

3. فایده تسلط به ابزار سوم و چهارم را تشریح نماید.

[1] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۲؛ ص ۴۴۴.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

**دانش افزایی:**

1. اشتراک در امور وجودی یا عدمی

مجادل باید دارای ملکه و قدرت تشخیص مشترکات بین اشیاء مختلف و متباین باشد. حال ممکن است اشتراک در امور ذاتی باشد (اجناس) یا در امور عرضی. همچنین فرقی ندارد که ما به الاشتراک دو یا چند چیز با یکدیگر در یک امر وجودی باشد، مثل حیوانیت، ناطقیت، عالمیت و... یا در یک امر عدمی باشد، مثل این که ممکنات در این جهت اشتراک دارند که بالذات دارای هیچ کمالی نیستند و در فقر و نداری (عدم کمال ذاتی) مثل هم هستند<sup>[1]</sup>.

2. مراد از شبه جنس

حاصل به‌کارگیری ابزار چهارم، تحصیل وجه اشتراک اشیاء یعنی جنس یا شبه جنس است. اموری که ماهیت حقیقی ندارند، فاقد جنس و فصل می‌باشند؛ چنان‌چه در تعریف این امور کلمه‌ای ذکر شود که نقش جامعیت افراد را ایفا کند، به آن شبه جنس گفته می‌شود؛ مانند لفظ «کلمه» در تعریف مرفوع به: «کلمه‌ای که دارای اعراب رفع باشد» [2].

3. تبیین فایده سوم ابزار چهارم

از فایده‌های ابزار چهارم آن است که اگر خصم مدعی تفاوت میان دو شیء شد، از او وجه فرق مطالبه شود و در صورت عجز از ارائه تفاوت، ناچار باید حکم عام میان دو شیء را بپذیرد؛ هرچند صرف ناتوانی در بیان فرق و بلکه نبودن فرق میان دو شیء، دلیل آن نیست که حکم یک شیء به شبهه آن سرایت داده شود. به عبارت دیگر صرف عدم فرق بین دو چیز، اثبات حکم مشترک بین آن دو نمی‌کند. مثلاً صرف اینکه دو برادر از نظر والدین فرقی ندارند، اثبات نمی‌کند که هر دو مثلاً معلّم هستند؛ مگر آن‌که یقیناً اثبات شود که آن حکم مشترک، فقط معلول همان حیثیتی است که دو امر مذکور در آن با هم تفاوتی ندارند [3].

[1] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۶۲.

[2] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ص ۴۵۹.

[3] مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۷، پاورقی محسن غرویان.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## ابزار و ادوات جدل

در درس گذشته بیان شد که برای تحصیل ملکه صناعت جدل [2] و مهارت یافتن در آن، به گونه‌ای که به دقت و سهولت بتوان قواعد آن را به‌کار گرفت، تسلط یافتن بر ابزارهایی ضرورت دارد. دو مورد از این ابزارها در درس گذشته بیان شد و اکنون سایر موارد ذکر می‌شود.

## ابزار سوم

شخص مجادل باید واجد ملکه [3] و قوه‌ای باشد که بتواند تفاوت میان امور متشابه و متجانس [4] را تمییز داده و آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کند؛ خواه این تمییز به ذاتیات [5] (فصول [6] (باشد و خواه به عرضیات [7] (عوارض خاص [8] (). تحصیل این ملکه بر تلاش مستمر و ممارست در راستای شناخت فرق‌های اشیایی است که شباهت بسیاری به یکدیگر دارند. به خصوص آنکه انسان تلاش کند و وجه‌هایی را بیابد که به سبب آن‌ها یک شیء واحد دارای احکام مختلف

می‌شود؛ بلکه فراتر از آن مجادل در صدد برآید وجوه تمایز و تفاوت را میان اشیایی که با یکدیگر تشابه در جنس [9] دارند، به‌دست آورد. به عنوان مثال سعی کند تفاوت‌های میان انواع حیوانات را تحصیل کند.

### فایده ابزار سوم

برای این ابزار دو فایده می‌توان برشمرد:

1. تحصیل این ملکه در دستیابی به فصول و عوارض خاص اشیای گوناگون آشکار می‌شود؛ زیرا فصل و عرضی خاص، جزئی از حد [10] و رسم [11] اشیاء هستند، لذا تحصیل آن‌ها باعث قرابت جدلی به شناخت ماهیت [12] اشیاء و تمایز آن‌ها می‌شود و می‌تواند با ضمیمه نتیجه ابزار چهارم، تعریفی از اشیاء ارائه دهد.

2. این توانمندی باعث می‌شود اگر خصم در صدد برآمد ادعا کند دو شیء به اعتبار وجه شباهتی که به یکدیگر دارند، حکم یکسانی دارند و حکم یکی را به واسطه آن وجه شبه ادعایی به دیگری تسری دهد، یا ادعا کند حکم، دارای موضوعی عام است که هر دو مورد از مصادیق آن هستند، جدلی بتواند با تفکیک میان ماهیات اشیاء و بیان فرقی‌هایی که سبب اختلاف موارد در حکم می‌شود، مغالطه [13] خصم را آشکار کند و با شمردن وجوه تفاوت میان اشیاء، علت حکم در یکی از آن‌ها را وجهی ذکر کند که دیگری فاقد آن است؛ بدین صورت روشن خواهد شد که قیاس میان آن دو مورد، قیاس [14] همراه با فارق است و شیء دیگر به جهت آنکه فاقد علت حکم است، نباید با شیء دارای علت حکم، مشابه باشد.

### ترجمه [15]

### ابزار سوم

الأداة الثالثة: القدرة و القوة على التمييز بين المتشابهات، سواء كان التمييز بالفصول أو غيرها. و تحصل هذه القوة - الملكة - بالسعي في طلب الفروق بين الأشياء المتشابهة تشابها قريبا، لا سيما في تحصیل وجوه اختلاف أحكام شيء واحد، بل تحصل بطلب المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس.

ابزار سوم: توانایی و قدرت بر تشخیص متشابهات و تمییز آن‌ها، خواه این تمییز به واسطه فصل باشد یا به واسطه چیز دیگری. قدرت و ملکه این تشخیص، با تلاش پی‌گیر در به‌دست آوردن فرقی‌های میان اشیایی که شباهت زیادی به هم دارند، حاصل می‌گردد؛ به‌ویژه آن‌که انسان تلاش کند وجوه اختلاف در احکام یک شیء را به‌دست آورد. بلکه این ملکه، با تلاش برای جدا کردن اشیایی که در جنس مشابه‌اند نیز حاصل می‌شود.

### فایده ابزار سوم

و تظهر فائدة هذه الأداة في تحصیل الفصول و الخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود و الرسوم.

فایده این ادات در به‌دست آوردن فصل‌ها و خاصه‌های اشیاء روشن می‌شود و با کمک آن می‌توان به حد و رسم اشیاء دست یافت.

و تظهر الفائدة للمجادل كما لو ادعى خصمه - مثلاً - أنّ شيئاً لهما حكم واحد باعتبار تشابههما فيقيس أحدهما على الآخر، أو أنّ الحكم ثابت للعالم الشامل لهما، فإنّه أي: المجادل إذا ميز بينهما و كشف ما بينهما من فروق تقتضى اختلاف أحكامهما ينكشف اشتباه الخصم، و يقال له - مثلاً -: إنّ قياسك الذي ادّعيتَه قياس مع الفارق.

فایده آن برای مجادل در مواردی روشن می‌شود که مثلاً خصم او ادعا کند دو شیء به اعتبار مشابهتی که با هم دارند، دارای یک حکم‌اند، و آن‌گاه حکم یکی را به دیگری سرایت دهد؛ یا آن‌که ادعا کند حکم برای یک امر عامی که شامل هر دو می‌شود، ثابت است. در چنین مواردی اگر مجادل آن دو را از هم تفکیک کند، و فرقی‌های میان آن‌ها را که مقتضی اختلاف احکام آن‌هاست، روشن سازد، اشتباه و خطای خصم معلوم خواهد شد و به خصم گفته می‌شود: قیاسی که تو ادعا کرده‌ای، قیاس همراه با فارق است [یعنی بین دو امری که ادعا کرده‌ای در حکم اشتراک دارند، فرق وجود دارد].

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۶۰ - ۳۶۴ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه .

[3] ر.ک: دانش‌نامه .

[4] ر.ک: دانش‌نامه .

[5] ر.ک: دانش‌نامه .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌نامه .

[10] ر.ک: دانش‌نامه .

[11] ر.ک: دانش‌نامه .

[12] ر.ک: دانش‌نامه .

[13] ر.ک: دانش‌نامه .

[14] ر.ک: دانش‌نامه .

[15] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۰۱ - ۲۰۳ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## ابزار و ادوات جدل

## ابزار چهارم

مجادل باید دارای ملکه و قدرت تشخیص مشترکات بین اشیای مختلف و متباین باشد؛ عکس آنچه در ابزار سوم بیان شد که تلاش برای تحصیل وجوه مفارقت میان اشیاء بود. ممکن است این اشتراک در امور ذاتی باشد (اجناس) یا در امور عرضی (عوارض عام). [2] (راه تحصیل این ملکه آن است که انسان سعی کند وجوه مشابهت میان اشیایی که فاصله زیادی با هم دارند یا دارای جنس مشترک هستند، به دست آورد و این امور مشترک را - که حتی ممکن است عدمی باشند - معلوم سازد؛ به عنوان مثال ممکنات عالم [3] در این جهت عدمی اشتراک دارند که در حد ذات خود، واجد هیچ کمالی نیستند پس در عدم کمال ذاتی اشتراک دارند.

همچنین گاهی وجه تشابه میان دو یا چند امر، یک نسبت عارض بر آنها می‌باشد. در این فرض، حدود (موضوعات)<sup>[4]</sup> و محمولات<sup>[5]</sup> (ممکن است متصل باشند یا منفصل. میان حدود متصل ارتباط و پیوستگی وجود دارد، برخلاف حدود منفصل که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد و مابین<sup>[6]</sup> از هم هستند.

حدود متصل دارای حالات مختلفی است:

۱. امر واحد در هر دو طرف «منسوب» («محمول») یا «محکوم‌به»<sup>[7]</sup> (واقع شود).

مثال: نسبت امکان<sup>[8]</sup> به وجود همانند نسبت امکان به عدم است. در دو قضیه «وجود ممکن است» و «عدم ممکن است» دو موضوع وجود و عدم دارای منسوب واحد هستند و از جهت این نسبت اشتراک دارند.

۲. امر واحد، در هر دو طرف «منسوب الیه» (یا «موضوع») (باشد).

مثال: نسبت بینایی به نفس انسان مثل نسبت شنوایی به نفس است. در دو قضیه «انسان بینا است» و «انسان شنوا است» دو محمول «بینا» و «شنوا» دارای منسوب الیه یکسانی هستند و از این جهت اشتراک دارند.

۳. گاهی امر واحد، در یک طرف منسوب و در طرف دیگر منسوب الیه است.

مثال: نسبت نقطه به خط<sup>[9]</sup> همانند نسبت خط به سطح<sup>[10]</sup> است. در دو قضیه «نقطه منتهای خط است» و «خط منتهای سطح است»، خط در جمله اول منسوب و در جمله دوم منسوب الیه است. نقطه و خط در این جهت اشتراک دارند که منتهای امری را تشکیل می‌دهند.

حدود (موضوع و محمول) منفصل کاملاً با یکدیگر تباین دارند و هیچ جهت اشتراکی ندارند. به عنوان مثال نسبت چهار به هشت مانند نسبت سه به شش است. چهار نصف هشت و سه نصف شش است ولی هر یک از اعداد چهار، هشت، سه و شش با یکدیگر تباین دارند و جزء اشتراکی ندارند.

### فایده ابزار چهارم

چند فایده مهم برای این ابزار وجود دارد:

1. کمک برای تحصیل حدود و رسوم اشیاء: حاصل به‌کارگیری این ابزار، تحصیل وجه اشتراک اشیاء - یعنی جنس یا شبه جنس<sup>[11]</sup> - است و با ضمیمه ابزار سوم که در آن وجه امتیاز اشیاء - یعنی فصل یا عرضی خاص - به‌دست می‌آید، می‌توان ماهیت و حقیقت اشیاء را به تعریف حدی یا رسمی بیان کرد.

2. تعمیم و تسری در احکام اشیاء: شخص مجادل می‌تواند با تحصیل وجه اشتراک بین اشیاء حکم شهرت را از یک قضیه<sup>[12]</sup> به قضیه دیگر سرایت دهد. همچنین پس از تحصیل وجوه مشابهت دو یا چند چیز می‌تواند بعضی را با بعضی دیگر مقایسه کرده و حکم ثابت شده برای یکی را به دیگری تعمیم دهد. همانند آنچه در تمثیل منطقی<sup>[13]</sup> انجام می‌شود که موضوعی را با موضوعی مقایسه کرده و حکم اصل<sup>[14]</sup> - بعد از احراز علت واقعی حکم در اصل - به موضوع فرعی سرایت داده می‌شود. به عنوان مثال هرگاه ثابت شود که آبجو نیز مانند شراب، باعث مستی می‌شود و نیز ثابت باشد که حکم شراب، حرمت است، می‌توان بعد از مقایسه بین آبجو و شراب، حکم حرمت را به آبجو نیز سرایت داد.

3. در جایی که خصم، مدعی تفاوت میان دو شیء در حکم می‌شود، می‌تواند با مطالبه وجه تفاوت وی را به چالش بکشد؛ و در صورتی که خصم از بیان تفاوت ناتوان باشد، چاره‌ای جز تسلیم و پذیرش شکست نخواهد داشت. البته از نظر دقت عقلی و تحقیق علمی، نیافتن فرق میان اشیاء از سوی خصم، دلیل بر نبودن فرق در واقع نیست بلکه فراتر از آن حتی اگر در واقع فرقی بین دو شیء نباشد، دلیل آن نیست که آن دو شیء دارای حکم یکسان باشند؛ زیرا امکان دارد حکم در یک موضوع با تعبد شرعی<sup>[15]</sup> یا وجه دیگری ثابت شده باشد و سرایت آن به واسطه مشابهت با موضوع دیگر، نادرست باشد. ولی در مجادله، از موازین علمی بقینی که مطابق واقع باشد، استفاده نمی‌شود؛ بلکه هدف تسلیم خصم و الزام او به قبول است، و نیابردن فرق، باعث تسلیم وی و پذیرش شکست از جانب او خواهد بود<sup>[16]</sup>.

## ابزار چهارم

الأداة الرابعة: القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة، عكس الأداة الثالثة، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات، وتحصل هذه القدرة - الملكة - بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعدة جداً أو المتجانسة، بتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عديماً.

ابزار چهارم: قدرت بر بیان تشابه میان اشیاء گوناگون - به عکس ابزار سوم - خواه تشابه در امور ذاتی باشد یا در امور عرضی. راه تحصیل این ملکه آن است که انسان تلاش کند وجوه مشابهت میان اشیایی را که فاصله زیادی با هم دارند، یا در جنس با هم مشترک اند، به دست آورد؛ و امور مشترک میان اشیاء را، اگر چه عدمی باشد، معلوم سازد.

و يجوز أن يكون وجه التشابه نسبة عارضة. و الحدود في النسبة إما أن تكون متصلة أو منفصلة: أما المتصلة فكما لو كان شيء واحد منسوباً أو منسوباً إليه في الطرفين، أو أنه في أحد الطرفين منسوباً و في الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام.

وجه تشابه میان دو امر ممکن است، یک نسبت عارض بر آنها باشد. و حدود در نسبت یا متصل اند و یا منفصل. متصل، مانند آن جا که یک شیء در هر دو طرف، منسوب یا در هر دو طرف منسوب الیه یا در یک طرف منسوب و در طرف دیگر منسوب الیه باشد. بنابراین حدود متصل بر سه دسته اند.

مثال الأول ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم. و مثال الثاني ما لو قيل: نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها. و مثال الثالث ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح.

مثال دسته اول مانند آن که گفته شود: نسبت امکان به وجود مانند نسبت امکان به عدم است. مثال دسته دوم مثل آن که گفته شود: نسبت بینایی به نفس، مانند نسبت شنوایی به نفس است. و مثال دسته سوم مانند آن که گفته شود: نسبت نقطه به خط، مانند نسبت خط به سطح است.

أما المنفصلة فبيما إذا لم يشترك الطرفان في شيء واحد أصلاً، كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستة.

اما حدود منفصل در جایی است که طرفین هیچ جزء مشترکی ندارند، مثل: نسبت چهار به هشت، مانند نسبت سه به شش است.

## فایده ابزار چهارم

و فائدة هذه الأداة اقتناص [18] الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقة، فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس و شبه الجنس، و الأداة السابقة تنفع في تحصيل الفصول و الخواص كما تقدم.

فایده این ابزار آن است که با مشارکت با ادات پیشین، انسان را در به دست آوردن حد و رسم اشیاء کمک می کند. این ابزار در به دست آوردن جنس و شبه جنس به کار می رود و ابزار پیشین، چنان که گذشت، در به دست آوردن فصل و خاصه.

و تنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعض آخر في الشهرة أو في حكم آخر، ببيان ما به الاشتراك في موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما في التمثيل.

این ابزار همچنین در جایی که می خواهیم شهرت یک قضیه را به قضیه دیگر سرایت دهیم، و یا یکی دیگر از احکام آن را به دیگری تعمیم دهیم، سودمند است؛ بدین صورت که - همانند «تمثیل» - بعد از اینکه امر مشترک، به عنوان علت حکم قلمداد شد، وجه اشتراک میان موضوع آن دو قضیه بیان می شود.

و تنفع هذه الأداة أيضا الجدلي فيما لو ادّعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فإذا عجز عن بيانه لابد أن يسلم بالحكم العام و يدعن. و إن كان بحسب التحقيق العلمي لا يكون العجز عن إيراد الفرق، بل حتى نفس عدم الفرق مقتضيا لإلحاق شيء بشبيهه في الحكم.

این ابزار همچنین در جایی که خصم مدعی تفاوت میان دو شیء در حکم می‌شود، برای جدلی مفید است؛ زیرا می‌تواند از خصم وجه تفاوت را مطالبه کند؛ و در صورتی که خصم از بیان وجه تفاوت ناتوان باشد، چاره‌ای جز تسلیم و اذعان به آن حکم عام نخواهد داشت؛ اگرچه بر حسب تحقیق علمی، ناتوانی از بیان فرق، بلکه نبودن فرق، موجب نمی‌شود حکم یک شیء را به شبیه آن سرایت دهیم.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۶۰ - ۳۶۴ .

[2] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اشتراک در امور وجودی یا عدمی.»

[3] ر.ک: دانش‌نامه .

[4] ر.ک: دانش‌نامه .

[5] ر.ک: دانش‌نامه .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌نامه .

[10] ر.ک: دانش‌نامه .

[11] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «مراد از شبه جنس.»

[12] ر.ک: دانش‌نامه .

[13] ر.ک: دانش‌نامه .

[14] ر.ک: دانش‌نامه .

[15] ر.ک: دانش‌نامه .

[16] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تبیین فایده سوم ابزار چهارم.»

[17] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۰۱ - ۲۰۳ .

[18] قَنْصَ و اِقْتِنَصَ هـ: شکار کردن (چیزی را)، رد گرفتن؛ میانگیر کردن (شکار را)؛ ... (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ

معاصر عربی - فارسی؛ ص ۸۸۱ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. ابزار سوم: شخص مجادل باید واجد قوه‌ای باشد که بتواند تفاوت میان امور متشابه را تمییز داده و آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کند .

2. فواید تحصیل ابزار سوم عبارتند از :

(الف) دستیابی به فصل و عرضی خاص اشیاء

(ب) برای مجادل در مقابله با خصمی که مدعی است دو شیء به خاطر تشابه یا موضوع عامی که شامل آن دو است، حکم واحدی دارند.

3. ابزار چهارم: مجادل باید دارای قدرت تشخیص مشترکات بین اشیاء متباین باشد. راه تحصیل این ملکه، تلاش برای تحصیل وجوه مشابهت میان اشیائی است که فاصله زیادی با هم دارند یا دارای جنس مشترک هستند.

4. گاهی وجه تشابه میان دو یا چند امر، یک نسبت عارض بر آنها می‌باشد. در این فرض حدود (موضوعات و محمولات) ممکن است متصل باشند یا منفصل. میان حدود متصل ارتباط و پیوستگی وجود دارد، برخلاف حدود منفصل که مباین از هم هستند.

5. حدود متصل دارای حالات مختلفی است:

(الف) امر واحد در هر دو طرف «منسوب» واقع شود.

(ب) امر واحد، در هر دو طرف «منسوب الیه» باشد.

(ج) امر واحد، در یک طرف منسوب و در طرف دیگر منسوب الیه باشد.

6. فواید تحصیل ابزار چهارم عبارتند از:

(الف) دستیابی به جنس و شبه جنس اشیاء

(ب) الحاق قضایا به همدیگر در شهرت و سایر احکام

(ج) برای مجادل در مقابله با خصمی که مدعی است دو شیء به‌خاطر افتراق حکم واحدی ندارند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۳۳

شخص مجادل باید واجد ملکه و قوه‌ای باشد که بتواند تفاوت میان امور متشابه و متجانس را تمییز داده و آنها را از یکدیگر تفکیک کند؛ خواه این تمییز به ذاتیات باشد و خواه به عرضیات.

درست

نادرست

دستیابی به فصل و عرضی خاص اشیاء از فواید کدامیک از ابزارهای جدل محسوب می‌شود؟

(الف) قدرت تشخیص مشترکات

(ب) قدرت تمییز افتراق‌ها میان امور متشابه

(ج) تحصیل انواع و اصناف مشهورات در ذهن

(د) قدرت تشخیص معانی و احوال مختلف الفاظ

در برابر خصمی که ادعا کرده دو شیء به دلیل شباهتشان حکم یکسانی دارند و حکم یکی را به واسطه آن وجه شبه ادعایی به دیگری تسری داده است، کدامیک از ابزارها به‌کار می‌آید؟

(الف) تشخیص الحاق قضایا به همدیگر در شهرت

(ب) قدرت تمییز افتراق‌ها میان متشابهات

(ج) تحصیل انواع و اصناف مسلمات در ذهن

(د) قدرت تشخیص معانی و احوال مختلف الفاظ

وجه تشابه دو قضیه «وجود ممکن است» و «عدم ممکن است» در چیست؟

(الف) وجه تشابهی ندارند



ب) امر واحد در هر دو طرف منسوب است

ج) امر واحد در هر دو طرف منسوب الیه است

د) امر واحد، در یک طرف منسوب و در طرف دیگر منسوب الیه است  
بر حسب تحقیق علمی، ناتوانی از بیان فرق، بلکه نبودن فرق، موجب نمی‌شود حکم یک شیء را به شبیه آن سرایت دهیم.

درست

نادرست

با توجه به قضایای «چهار نصف هشت است» و «سه نصف شش است»، درباره وجه تشابه حدود، کدام گزینه صحیح است؟

الف) وجه اشتراکی ندارند

ب) امر واحد در هر دو طرف منسوب است .

ج) امر واحد در هر دو طرف منسوب الیه است

د) امر واحد، در یک طرف منسوب و در طرف دیگر منسوب الیه است  
دستیابی به جنس و شبه جنس اشیاء از فواید کدامیک از ادوات جدل محسوب می‌شود؟

الف) قدرت تشخیص مشترکات

ب) قدرت تشخیص اقسام قضایا

ج) تحصیل انواع و اصناف یقینیات

د) قدرت تمییز افتراق میان متشابهات  
کدام گزینه بیانگر فایده «قدرت تشخیص مشترکات» برای جدلی است؟

الف) تعمیم و تسری در احکام اشیاء

ب) دست یابی به فصل و عرضی خاص اشیاء

ج) در مقابله با خصمی که مدعی است دو شیء به خاطر تشابهی که دارند، حکم واحدی دارند

د) در مقابله با خصمی که مدعی است دو شیء به خاطر موضوع عام شامل آن دو، حکم واحدی دارند

## مقدمه:

در دروس گذشته با مباحثی که از جمله مهم‌ترین آنها تعریف جدل، مبادی، مقدمات، مسائل، مطالب و ابزار آن بود، آشنا شدیم. البته در کتاب «المنطق» مرحوم مظفر (ره) مباحثی درباره اصناف و اقسام مختلف مواضع و از جمله مواضع اثبات و ابطال و مواضع اولی و اثر مطرح شده که از کتاب دروس حذف گردیده است. در این درس با مبحث مواضع به عنوان یکی از مباحث مهم صناعت جدل آشنا خواهیم شد. در درس کنونی ابتدا تعریفی از مواضع بیان خواهد شد و بعد از بیان مثال‌هایی برای مواضع و قضایای مشهور متفرع بر آن، دلیل عدم شهرت مواضع ذکر خواهد شد. در ادامه درس نیز مباحثی نظیر فایده مواضع و وجه تسمیه آن ذکر خواهد شد.

بیان شد که مقدمه جدل یا از مبادی جدل<sup>[1]</sup> مشهورات و مسلمات است یا به مبادی ختم می‌شود؛ لذا یک قضیه ممکن است ذاتاً مشهور نباشد ولی با کمک قرائنی مشهور بشود تا بتواند مقدمه استدلال جدلی واقع شود. از طرف دیگر یکی از ابزارهایی که برای دستیابی به ملکه صناعت جدل وجود دارد، آگاهی مجادل از انواع و اقسام مشهورات در علوم و فنون مختلف و نیز تفکیک میان مشهورات است. ولی شناخت و حفظ حجم بالایی از مشهورات ممکن نیست و حداقل صعوبت دارد؛ لذا برای رفع این مشکل، جدلی باید با «مواضع» که اصول و قواعدی کلی هستند و قضایای مشهور از آن‌ها منشعب می‌شود، آشنا شود؛ چه آن‌که حفظ آن‌ها آسان‌تر است و فایده بیشتری در این صناعت می‌توانند داشته باشند.

از دانش پژوه انتظار می‌رود با مطالعه این درس، بتواند :

1. معنای لغوی و اصطلاحی موضع را ذکر کند؛

2. وجه عدم شهرت بیشتر مواضع را تبیین کند؛

3. فایده حفظ مواضع را بیان کند؛

4. وجه تسمیه مواضع را توضیح دهد.

---

[1] ر.ک: دانش‌نامه .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. تشبیه موضع به قانون و اصل

مصنف موضع را به اصل یا قاعده‌ای کلی که قضایای مشهور فراوانی از آن منشعب می‌شود، تعریف کرد. می‌توان موضع را به قانون که در تعریف منطق آورده‌اند تشبیه کرد. همان‌طور که قانون عبارت است از قضیه کلی‌ای که احکام جزئیات و مصادیق آن، از او شناخته می‌شود (مثلا کلّ فاعل مرفوع، کل ظاهر حجة و...) موضع هم چنین معنایی دارد. به عنوان مثال «کلّ ظاهر حجة» یک اصل است که مشتمل بر فروعات بسیاری است، از قبیل: ظهور امر در وجوب، نهی در حرمت، مطلق در اطلاق، جمله شرطیه در مفهوم و... هرکدام از این قضایا همانند قضیه اصل، برای کسی که در فنّ اصول یا فقه جدل می‌کند مفید است.<sup>[1]</sup>

2. تبیین کثرت نقض مواضع

یکی از دلایل مشهور نبودن مواضع آن است که بیشتر از جزئیات منشعب از آن‌ها در معرض نقض و اشکال هستند؛ زیرا نقض هر خاصی مستلزم نقض عام هم هست ولی نقض عام مستلزم نقض خاص نیست. بنابراین اطلاع بر کذب عام آسان‌تر و سریع‌تر است و از این حیث، اشتهار خود را از دست می‌دهند. برای توضیح بیشتر این مطلب، مثالی ذکر می‌شود. یکی از مواضع چنین است: «هرگاه یکی از دو ضدّ در موضوعی موجود شد، ضدّ دیگر در ضدّ آن موضوع موجود می‌شود.»

این موضع نسبت به پاره‌ای از موارد مانند زوجیت و فردیت، صحیح و غیرقابل نقض است. هرگاه یکی از آن دو (مثلا زوجیت) در موضوعی (مثلا عدد چهار) موجود شد لازم می‌آید که ضدّ دیگر (فردیت) در موضوع دیگری که ضدّ موضوع اول باشد (عدد سه مثلا) موجود شود و محال است که در آن واحد و یا متعاقبا و در دو آن یا بیشتر، زوجیت و فردیت در موضوع واحد جمع شوند. مثلا عدد چهار هم زوج باشد و هم فرد، چه بالفعل و چه متعاقبا.

اما نسبت به برخی از موارد قابل نقض است از قبیل: سیاهی و سفیدی که قطعا دو متضاد هستند ولی با این‌حال آن قاعده کلی و موضع در این مورد جاری نمی‌شود؛ زیرا سیاهی و سفیدی چنین نیست که اگر مثلا سیاهی در نوعی از جسم موجود شد حتما سفیدی در نوع دیگری که ضدّ آن است موجود شود، بلکه سفیدی هم در همان جسم قابل وجود است اما متعاقبا و در دو زمان .

همین‌که یک قاعده کلی یک ماده نقض پیدا کرد از کلیت و عمومیت ساقط می‌شود، اما این منافاتی با صادق و مشهور بودن قضایای داخل در تحت این کلی و اصل ندارد؛ زیرا نقض عام و کذب آن، مستلزم نقض خاص و تکذیب آن نیست بلکه در جزئیات برخی موارد درست است و برخی نادرست.<sup>[2]</sup>

---

[1] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۶۵ - ۳۶۶ .

[2] مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ص ۳۲۱ / شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۶۸ - ۳۶۹ / شرح کتاب المنطق؛ ج ۵، ص ۱۴ - ۱۶ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## مواضع جدل

## معنای موضع

کلمه مواضع، جمع موضع است. در ابتدای بحث مناسب است با معنای آن آشنا شویم:

الف) معنای لغوی: موضع اسم مکان و به معنای جایگاه و محل استقرار هر چیزی است .

ب) معنای اصطلاحی: اصل [2] یا قاعده‌ای [3] کلی [4] که قضایای مشهور [5] فراوانی از آن منشعب و بر آن متفرع می‌شوند و حکم همه آن‌ها از این اصل و قضیه کلی سرچشمه می‌گیرد. به بیان دیگر، هر حکم و تصدیق کلی، که از آن سلسله‌ای از احکام و تصدیقات مشهور، منشعب شود و بر آن قضایای مشهور بسیاری متفرع می‌گردد، که این قضایا در مقایسه با آن قضیه اصلی، جزئی هستند (و به اصطلاح منطقیون، جزئی اضافی هستند)؛ اگرچه خود این قضایا به‌خودی‌خود قضایایی کلی هستند که مشتمل بر مصادیق و جزئیات [6] بسیار هستند .

نکته: قضایای جزئی‌ای [7] که از قضیه اصلی و کلی (موضع) انشعاب پیدا می‌کنند باید یک سلسله قضایای مشهور باشند تا مجادل بتواند از آن‌ها در مقدمات [8] استدلال جدلی [9] استفاده کند؛ گرچه خود موضع، به عنوان یک اصل و قاعده کلی، ممکن است از قضایای مشهور باشد - و بتواند در مقدمات جدل مورد استفاده قرار گیرد - و نیز ممکن است از قضایای مشهور نباشد [10].

برای فراگیری بهتر مطالب مثال‌هایی ذکر می‌شود که در آن‌ها موضع، مشهور نیست، ولی انشعابات آن از مشهورات و مسلمات [11] بوده و مورد اعتراف مردم است.

مثال اول :

موضع: «هرگاه یکی از دو ضد [12] در موضوعی [13] یافت شود لازمه‌اش آن است که ضد دیگر در ضد موضوع قبل موجود شود.»

این قضیه [14] با همین تعبیرات در میان مردم از جمله مشهورات نیست و هدف مجادل را تأمین نمی‌کند ولی فروعات آن مشهور است .

قضایای فرعی و انشعابات این موضع :

-اگر احسان کردن به دوستان پسندیده باشد، پس اسائه و بدی کردن با دشمنان هم نیکو است .

-اگر معاشرت و همنشینی با جاهلان ناپسند است، پس بریدن از دانشمندان نیز مذموم است .

-اگر حقّ آمد حتما باطل می‌رود (و اجتماع آن دو نشاید چون اجتماع ضدّین است .)

-هرگاه اغنیاء و ثروتمندان فزونی یافتند حتما فقرا در جامعه کم می‌شوند .

-اگر فقرا افزون شدند پس اغنیاء کم می‌شوند.

و. ...

مثال دوم :

موضع: «هرگاه چیزی در وقتی از اوقات، مکانی از اماکن، حالی از حالات یا موضوعی از موضوعات پیدا شد پس آن چیز همیشه موجود خواهد بود.»

این عبارت یک موضع بلکه در حقیقت چند موضع است که به ازای هر قید، مثالی از قضایای مشهور منشعب از آن، ذکر می‌شود:

-اگر فردی، یکبار دروغ گفت پس او مطلقا کاذب است .

-اگر فردی سیاسی، در یک موضع (منزل یا ...) یک مطلب سیاسی سزّی را فاش کرد پس او به طور مطلق افشاکننده اسرار مملکت است.

-هرگاه انسان در حال شدّت و سختی صبر کند در همه حالات صابر و شکیبا است .

-هرگاه انسان مالک عمار (باغ، بوستان و مزرعه) شد پس او مالک مطلق است.

-اگر برای طالب، اجتهاد در یک مسئله ممکن شد پس اجتهاد برای او مطلقا (در همه مسائل) ممکن است .

-هرگاه صدق در حال عادی نافع و سودمند بود پس مطلقا نافع است .

-هرگاه مجامله و خوش‌رویی با دشمنان در هنگام ملاقات با آن‌ها پسندیده بود پس مطلقا نیکوست .

ترجمه [15]

مواضع جدل

معنای موضع

معنی الموضع

للتعبير «بالموضع» أهمية خاصة في هذه الصناعة، فينبغي أن نُتقن [16] جيّدا معنى هذه اللفظة قبل البحث عن أحكامه، فنقول: الموضع - بإصطلاح هذه الصناعة - هو الأصل أو القاعدة الكلية التي تنفرع منها قضايا مشهورة.

معنای موضع

واژه «موضع» اهمیت سرشاری در این صنعت دارد. و از این رو، شایسته است پیش از بحث درباره احکام موضع، معنای این واژه را هرچه استوارتر بدانیم. پس می‌گوییم: موضع - در اصطلاح صنعت جدل - اصل یا قاعده‌ای کلی است که قضایای مشهوری از آن متفرع و منشعب می‌شود.

و لایشرط فی الأصل (الموضع) أن يكون في نفسه مشهوراً، فقد يكون و قد لا يكون. و حينما يكون في نفسه مشهوراً صح أن يقع - كالحكم المنشعب منه - مقدمة في القياس الجدلي، فيكون موضعاً باعتبار و مقدمة باعتبار آخر.

لازم نیست اصل (= موضع) خودش مشهور باشد، بلکه گاهی مشهور است و گاهی مشهور نیست. و در صورتی که خودش مشهور باشد، می‌تواند - مانند حکمی که از آن متفرع می‌شود - مقدمه استدلال جدلی قرار گیرد، که در این صورت به یک اعتبار، موضع است و به اعتبار دیگر، مقدمه می‌باشد.

مثال اول:

مثال الموضوع قولهم: «إذا كان أحد الضدين موجوداً في موضوع كان ضده الآخر موجوداً في ضد ذلك الموضوع». فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهورة تدخل تحتها.

قضیه «هرگاه یکی از ضدین در موضوعی موجود باشد، ضد دیگر در ضد آن موضوع موجود است» نمونه‌ای از یک «موضع» است. به این قاعده موضع گفته می‌شود؛ زیرا شماری از احکام مشهور در آن مندرج است.

مثل قولهم: «إذا كان الإحسان للأصدقاء حسناً فالإساءة إلى الأعداء حسنة أيضاً» و قولهم: «إذا كانت معاشره الجهال مذمومة فمقاطعة العلماء مذمومة»، و قولهم: «إذا جاء الحق زهق الباطل» و قولهم: «إذا كثرت الأغنياء قلت الفقراء»... و هكذا. فهذه الأحكام و أمثالها أحكام جزئية بالقياس إلى الحكم الأوّل العام، و في نفسها أحكام كلية مشهورة.

مانند: اگر نیکی به دوستان خوب است، بدی به دشمنان نیز خوب است؛ «اگر همنشینی با نادانان نكوهیده است، قطع رابطه با دانشمندان نیز نكوهیده است»؛ «هرگاه حق بیاید، باطل می‌رود»؛ «هرگاه ثروت‌مندان فراوان شوند، مستمندان اندک گردند»؛ و قضایای از این قبیل. این احکام و نظایر آن نسبت به حکم عام نخست، جزئی به‌شمار می‌رود؛ اگرچه هر یک از آن‌ها به‌خودی‌خود کلی و مشهورند.

مثال دوم:

مثال ثان للموضع: قولهم: «إذا كان شيء موجوداً في وقت أو موضع أو حال أو موضوع فأنه موجود مطلقاً» و «كلّ شيء بحسب عرضٍ ممكنٍ أو نافعٍ أو جميلٍ فهو مطلقاً ممكنٍ أو نافعٍ أو جميلٍ» فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهورة.

مثال دیگر برای موضع، این قضیه است که «هرگاه یک شیء در زمان یا مکان یا حال یا موضوعی موجود باشد، آن شیء مطلقاً موجود است»؛ و «هر چیزی که به لحاظ یک عرض، ممکن یا سودمند یا زیباست، آن شیء مطلقاً ممکن یا سودمند یا زیباست». این قاعده «موضع» نامیده می‌شود، چون شماری از احکام مشهور از آن انتزاع می‌شود.

مثل أن يقال: «إذا كذب الرجل مرّة فهو كاذب مطلقاً» و «إذا كان السياسي يذيع<sup>[17]</sup> السر في بيته فهو مذيع للسر مطلقاً» و «إذا صبر الإنسان في حال الشدة فهو صابر مطلقاً».

مانند: «هرگاه شخص یک بار دروغ بگوید، مطلقاً دروغ‌گوست»؛ «اگر یک شخصیت سیاسی در خانه‌اش اسرار را بازگو کند، او مطلقاً افشاکننده اسرار است»؛ «هرگاه انسان در حال سختی شکیبیا باشد، مطلقاً شکیبیاست.»

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۶۵ - ۳۷۰.

[2] ر.ک: دانش‌نامه.

[3] ر.ک: دانش‌نامه.

[4] ر.ک: دانش‌نامه.

[5] ر.ک: دانش‌نامه .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌نامه .

[10] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تشبیه موضع به قانون و اصل.»

[11] ر.ک: دانش‌نامه .

[12] ر.ک: دانش‌نامه .

[13] ر.ک: دانش‌نامه .

[14] ر.ک: دانش‌نامه .

[15] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲،

ص ۲۰۳ - ۲۰۶ .

[16] الإثقان- [تقن]: محکم کاری، استواری در کار... أَتَقَنَّ- إِيْتَقَانًا [تقن] الأمر: آن کار را استوار کرد. (بستانی، فؤاد افرام و رضا

مهیار؛ فرهنگ ابجدی، ج ۱، ص ۱۱ )

[17] الذَّبْحُ: أَنْ يَشْبِعَ الْأَمْرُ [إشاعه و پخش شدن امری]. يُقَالُ أَدْعَاهُ فِذَاعٍ وَ أَدْعَتِ الْأَمْرُ وَ أَدْعَتْ بِهِ وَ أَدْعَتْ السِّرَّ إِذَاعَةً إِذَا أَفْشَيْتَهُ

وَ أَظْهَرْتَهُ [پخش کردن و آشکار کردن سر]. وَ ذَاعَ الشَّيْءُ وَ الْخَبْرُ يَذِيعُ ذَيْعًا وَ ذَيْعَانًا وَ ذُيُوعًا وَ ذَيْعُوعَةً: فَشَا وَ انْتَشَرَ [پخش و

منتشر شدن]. (ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ ج ۸، ص ۹۹ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### پخش صوت

شرح درس [1]

## دلیل عدم شهرت مواضع

بیشتر مواضع جزء مشهورات نیستند و صلاحیت مقدمه واقع شدن برای جدل را ندارند، بلکه جزئیات به دست آمده از آن‌ها در بین مردم شهرت دارند. سبب این امر دو عامل اساسی است:

الف) موضوعات و محمولات [2] مواضع، خیلی کلی [3] و وسیع هستند و عموم مردم از تصور [4] مفاهیم عام [5] و کلی فاصله دارند و با جزئیات و محسوسات [6] بیشتر مانوسند؛ لذا هرچه دایره مفهوم وسیع‌تر شود تصور آن برای مردم مشکل‌تر می‌گردد. از طرف دیگر به هر اندازه که تصور مشکل‌تر باشد به همان نسبت تصدیق [7] هم صعوبت پیدا می‌کند و چه بسا به کلی قابل فهم و تصدیق برای همگان نباشد؛ بنابراین حصول شهرت برای مواضع ممتنع می‌شود یا حداقل شهرت مواضع، کمتر از شهرت جزئیات می‌باشد.

ب) به طور معمول عموماً و قواعد عام (اعم از قوانین اجتماعی، نظامی، سیاسی، دینی و...) نسبت به احکام خاص بیشتر در معرض نقض و اشکال هستند و هرکدام مبتلا به تخصیصاتی می‌شوند؛ زیرا نقض هر خاصی [8] مستلزم نقض

عام<sup>[9]</sup> هم هست ولی نقض عام مستلزم نقض خاص نیست. بنابراین چون مواضع بیشتر در معرض نقض هستند لذا دسترسی به کذب این عموماً آسان‌تر و سریع‌تر انجام می‌گیرد؛ از این حیث، اشتهار خود را از دست می‌دهند و قابل قبول نیستند<sup>[10]</sup>.

## فایده مواضع

با توجه به مباحث مذکور سؤال اساسی آن است که «اگر اکثر مواضع از مشهورات نبوده و برای استفاده در استدلال جدلی مفید نیستند، پس بحث از آن‌ها چه فایده‌ای در صناعت جدل دارد؟».

در جواب باید گفت: قضایای مشهور و احکام جزئی مستفاد از مواضع، حدّ و حصری ندارند؛ لذا حفظ و آماده داشتن تمامی آن‌ها، برای استفاده در هنگام نیاز به اثبات یا ابطال مطالب طرف مقابل، امری بس دشوار است. اما مواضع و اصول در هر رشته‌ای محدود به موارد معدودی است و حفظ آن‌ها برای استنباط قضایای مشهور در هنگام نیاز، آسان‌تر است.

بر همین اساس به شخص مجادل توصیه شده که از ذکر خود مواضع در مقام جدل خودداری کند و فقط مصادیق<sup>[11]</sup> و جزئیات مستفاد از آن‌ها را بیان کند؛ چون اگر موضع را بیان کند طرف مقابل با توجه به سهولت نقض مواضع، می‌تواند موضع مجادل را ابطال کند.

## وجه تسمیه «موضع»

برای توجیه تسمیه این قواعد عام و کلی به «مواضع»، وجوه مختلفی می‌توان مطرح کرد که مرحوم مظفر (ره)<sup>[12]</sup> (به دو وجه اشاره کرده است:

وجه اول: این مواضع در حقیقت موضع (= محل و جایگاه) حفظ و نگهداری و انتفاع بردن است؛ نظیر سرمایه‌ای که محفوظ است و از سود آن استفاده می‌شود.

وجه دوم: موضع از اموری است که صلاحیت دارد محلّ بحث و نظر باشد، هر چند بالفعل مطرح نمی‌شود تا مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

هر کدام از این دو بیان، توجیه مناسبی هستند، اگرچه اساساً پرداختن به وجه تسمیه مواضع اهمیت چندانی ندارد.

ترجمه<sup>[13]</sup>

دلیل عدم شهرت مواضع

و أكثر المواضع لیست مشهورة. و إنّما الشهرة لجزئیاتها فقط. و السر فی ذلك:

1. أنّ تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، فلا بدّ أن تكون شهرة كلّ عام أقلّ من شهرة ما هو أخصّ منه؛ لأنّ صعوبة النّصّ تستدعی صعوبة التصدیق. و هذه الصعوبة تمنع الشهرة و إن لم تمنعها فإنّها تقللها على الأقل.

بیشتر مواضع‌ها شهرتی ندارند، و شهرت تنها از آن جزئیات آن‌هاست. دلیل آن چنین است که:

1. تصور عام در اذهان توده مردم دشوارتر از تصور خاص است؛ و از این رو، شهرت هر امر عامی کمتر از شهرت چیزی است که اخص از آن می‌باشد؛ زیرا دشواری تصور، مستلزم دشواری تصدیق است؛ و این دشواری مانع شهرت می‌شود؛ و اگر هم مانع آن نشود، حداقل از مقدار آن می‌کاهد.

2. آن‌گاه العام يكون في معرض النقض أكثر من الخاص؛ لأنّ نقض الخاص يستدعي نقض العام و لا عكس. و لهذا يكون الإطلاع على كذب العام أسهل و أسرع.

2. حکم عام بیش از حکم خاص در معرض نقض واقع می‌شود؛ زیرا نقض خاص، مستلزم نقض عام است، اما نقض عام، مستلزم نقض خاص نیست؛ و به همین دلیل انسان آسان‌تر و سریع‌تر به کذب عام پی می‌برد.

فایدهٔ مواضع

فائدة الموضع و سر التسمية

و على ما تقدّم من انه كثيراً ما ليس بمشهور، يتوجه السؤال عن الفائدة من المواضع في هذه الصناعة إذا كانت الشهرة ليست له!

فایدهٔ موضع و وجه تسمیه به آن

و بنابر آنچه گذشت که موضع در بسیاری از موارد، مشهور نیست، سؤال از فایدهٔ مواضع در این صناعت، در فرضی که شهرت ندارند، نیکوست!

و الجواب: إنّ الفائدة منه هي أنّ صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يعدّ المواضع و يحفظها عنده أصولاً و قواعد عامة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات. و إحصاء المواضع (القواعد العامة) أسهل و أجدى [14] في التذکر من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبة منها).

پاسخ این پرسش آن است که فایدهٔ مواضع آن است که صاحب این صناعت می‌تواند آن‌ها را فرا گیرد و به صورت قواعد و اصول عام به ذهن بسپارد، تا قضایای مشهوری را که در مقام جدل، هنگام نیاز به اثبات یا ابطال مطلبی، به‌کار می‌آید، از آن‌ها استنباط کند. تعیین و شمارش مواضع (= قواعد کلی) آسان‌تر است، و برای یادآوری راحت‌تر و مفیدتر از جزئیات (= مشهورات متفرع از مواضع) هستند.

و لذا قالوا ينبغي للمجادل ألا يصرح بالموضع الذي استنبط منه المشهور؛ بل يحتفظ به بينه و بين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض و الردّ، لأنّ نقضه و ردّه - كما تقدم - أسهل و أسرع.

و از این رو، گفته‌اند جدلی نباید به هر موضعی که قضیهٔ مشهور را از آن به‌دست آورده، تصریح کند؛ بلکه باید آن را نزد خودش در ذهن نگه دارد، تا در معرض نقض و ردّ قرار نگیرد؛ چراکه نقض و ردّ آن، چنان‌که گذشت، آسان‌تر و سریع‌تر است.

وجه تسمیه «موضع»

و من أجل هذا سُمي الموضع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الإنتفاع و الإعتبار. و قيل: إنّما سمي موضعاً لأنه يصلح أن يكون موضع بحث و نظر. و هو وجيه أيضاً. و قيل غير ذلك، و لا يهم التحقيق فيه.

و به همین سبب است که موضع را «موضع» نامیده‌اند؛ زیرا محل و جایگاه حفظ و بهره‌برداری و اعتبار است. برخی گفته‌اند: این قضایا را از آن رو موضع نامیده‌اند که شایسته است مورد بحث و نظر قرار گیرند. و این نیز وجه خوبی برای این نام‌گذاری است. امور دیگری نیز گفته شده است، که تحقیق در آن اهمیتی ندارد.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظهر؛ ج ۲، ص ۳۶۵ - ۳۷۰ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه .

[3] ر.ک: دانش‌نامه .

[4] ر.ک: دانش‌نامه .

[5] ر.ک: دانش‌نامه .



[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌نامه .

[10] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تبيين کثرت نقض مواضع .»

[11] ر.ک: دانش‌نامه .

[12] ر.ک: دانش‌نامه .

[13] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۰۳ - ۲۰۶ .

[14] الأجدی- [جدو]: سودمندتر، نافع‌تر. (فرهنگ ابجدی؛ ج ۱، ص ۱۶ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. کلمه مواضع، جمع موضع است. موضع اسم مکان و در لغت به معنای جایگاه و محل استقرار هر چیزی است. در اصطلاح اصل یا قاعده کلیه‌ای که قضایای مشهور متعددی از آن منشعب و بر آن متفرع می‌شوند.

2. بیشتر مواضع جزء مشهورات نیستند. سبب این امر دو عامل است:

الف) موضوعات و محمولات مواضع، کلی هستند و عموم مردم از تصور مفاهیم عام و کلی فاصله دارند؛ لذا هرچه دایره مفهوم وسیع‌تر شود تصور و تصدیق آن برای مردم مشکل می‌گردد.

ب) به طور معمول قواعد عام نسبت به احکام خاص بیشتر در معرض اشکال هستند؛ لذا نقض این عمومات آسان‌تر و سریع‌تر انجام می‌گیرد و اشتها خود را از دست می‌دهند .

3. فایده مواضع: مواضع در هر رشته‌ای محدود به موارد معدودی است و حفظ آن‌ها برای استنباط قضایای مشهور در هنگام نیاز آسان‌تر است .

4. به شخص مجادل توصیه شده که از ذکر مواضع خود در مقام جدل خودداری کند و فقط جزئیات مستفاد از آن‌ها را ذکر کند.

5. دو وجه تسمیه این قواعد عام به موضع :

یک. موضع در حقیقت، محل حفظ و نگهداری و انتفاع بردن است؛

دو. موضع از اموری است که صلاحیت دارد محل بحث و نظر باشد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

تعریف موضع در کدام گزینه بیان شده است؟

الف) هی التي یقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانی عام

ب) هی التي یقبلها الجمهور بسبب جریان العادة عندهم

ج) هی القاعدة الكلية التي تنفرع منها قضایا مشهورة

د) هی قضایا اشتهرت بین الناس و ذاع التصدیق بها عند جمیع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة دربارۀ مشهور بودن موضع کدام گزینه صحیح است؟

الف) باید مشهور باشد

ب) باید غیر مشهور باشد

ج) می‌تواند غیر مشهور باشد

د) بیشتر مواضع، مشهور هستند .  
کدام گزینه از ویژگی‌های موضع محسوب می‌شود؟

الف) همواره قضایایی جزئی هستند .

ب) از قضایای مشهور منشعب می‌شود

ج) گاهی مقدمه استدلال جدلی قرار می‌گیرند

د) قضایای مشهور از آنها متفرع نمی‌شود  
کدام مورد دربارۀ قضیه «إذا كان أحد الضدين موجودا في موضوع كان ضده الآخر موجودا في ضد ذلك الموضوع» صحیح است؟

الف) از مشهورات می‌باشد

ب) در اصطلاح جدل، وضع است.

ج) مقدمه استدلال جدلی واقع می‌شود

د) ریشه قضایای مشهور فراوانی است

قضیه «اگر همنشینی با نادانان نکوهیده است، قطع رابطه با دانشمندان نیز نکوهیده است» از کدام موضع به دست می‌آید؟

الف) اذا كان شيء موجودا في حال أو موضوع فأنه موجود مطلقا

ب) اذا كان الاحسان الى الاصدقاء حسناً فالإساءة الى الأعداء حسنة أيضاً

ج) كل شيء بحسب عرض ممكن أو نافع أو قبيح فهو مطلقا ممكن أو نافع أو قبيح

د) اذا كان أحد الضدين موجودا في موضوع كان ضده الآخر موجودا في ضد ذلك الموضوع  
کدام گزینه از قضیه «إذا كان شيء موجودا في وقت أو موضع أو حال أو موضوع فأنه موجود مطلقاً» منشعب می‌گردد؟

الف) إذا جاء الحق زهق الباطل مطلقا

ب) إذا كثرت الأغنياء قلّت الفقراء مطلقا

ج) إذا كذب الرجل مرّة فهو كاذب مطلقا

د) إذا كان الإحسان للأصدقاء حسناً فالإساءة إلى الأعداء حسنة أيضاً

یکی از دلایل عدم شهرت مواضع این است که مواضع از مفاهیم عام هستند؛ لذا تصور آنها و به تبع تصدیق آنها برای عموم مردم مشکل است.

درست

نادرست

کدام مورد بیان‌گر فایده مواضع است؟

الف) صلاحیت دارند محلّ بحث و نظر قرار گیرند

ب) محل و جایگاه حفظ و بهره برداری و اعتبار هستند

ج) نقض مواضع، مشکل‌تر از نقض مشهورات منشعب از آنهاست

د) حفظ آنها برای استنباط قضایای مشهور آسانتر است

## مقدمه:

در دروس گذشته با مباحثی مانند ابزار صناعت جدل و نیز مواضع جدل آشنا شدیم. اکنون توصیه‌هایی برای ارائه یک جدل مناسب بیان می‌شود. برخی از این آداب بیشتر برای سائل، برخی بیشتر برای مجیب و برخی نیز به‌طور مشترک برای هر دو کارا و مفید است.<sup>[1]</sup>

سائل سعی دارد با طرح سؤالاتی برگرفته از قضایای مسلم یا مشهور، مجیب را وادار به اعتراف به قضایایی کند که مستلزم نقض وضع اوست؛ و بعد با مشهورات مورد اعتراف مجیب، استدلالی جدلی تشکیل دهد تا وضع او را نقض کند. از آن‌جا که اشخاص گوناگون، روحیات متفاوت و نیز وجوه متمایز بسیاری دارند، نوع اقرارگیری از هر شخصی نیز متفاوت خواهد بود؛ لذا سفارش‌ها و آموزش‌های متفاوتی باید برای سائل ارائه کرد تا نسبت به هر مجیبی، روش مؤثر را برگزیند. البته سائل چون در حضور مردم بحث و مجادله می‌کند، باید ویژگی‌های حاضرین را نیز لحاظ کند.

در این درس، توصیه‌هایی که بیشتر برای سائل مفید است، ارائه خواهد شد و در دو درس آینده توصیه‌هایی برای مجیب و توصیه‌هایی مشترک برای طرفین مجادله بیان خواهد شد. در درس کنونی بعد از بیان سه توصیه مهم و اصلی به سائل، سفارش‌هایی برای اعتراف گرفتن از اشخاص مختلف ذکر خواهد شد.

ارسطو<sup>[2]</sup> دفتر هشتم تویپیکا<sup>[3]</sup> را به فهرست و شرح این آداب و قواعد اختصاص داده است. منطق‌دانان مسلمان نیز در آثار منطقی خویش، تحت عنوان «وصایا» به شمارش و ذکر این قواعد پرداخته‌اند.<sup>[4]</sup>

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. سه توصیه مهم و اصلی برای سائل را بیان کند؛

2. توصیه‌های ده‌گانه برای اعتراف گرفتن از اشخاص مختلف را تبیین کند.

---

[1] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۲؛ ص ۴۶۰.

[2] ر.ک: دانش‌نامه.

[3] ر.ک: دانش‌نامه.

[4] ر.ک: ابن سینا، حسین بن عبد الله؛ الشفاء، المنطق؛ ج ۳، ص ۳۳۴ - ۳۳۶ / خواجه نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ ص ۵۰۴ - ۵۱۴.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. وجه ارائه طرق گوناگون برای اعتراف گرفتن

در جدل سائل درصدد است تا از مجیب اعتراف بگیرد. مصنف برای این مهم سفارش‌هایی را برای سائل بیان فرمودند. وجه ارائه طرق گوناگون اخذ اعتراف آن است که اخلاق و عادات مردم گوناگون است؛ برخی خجول و کم‌رو و برخی پررو و بی‌حیاند، و میان این دو مرحله درجات مختلفی وجود دارد. گروهی شکیبیا و چالاک در سخن و جدل، و گروهی ناتوان و سست‌اند، و میان این دو مرحله درجات مختلفی وجود دارد. دسته‌ای زبان‌آور و زیرک‌اند و دسته‌ای بی‌زبان و بدبیانند، و میان این دو مرحله درجات مختلفی وجود دارد. بعضی در عقیده خود استوار و بعضی پیرو دیگران و تقلید پیشه‌اند، و میان این دو مرحله درجات مختلفی است. با هر یک از این گروه‌ها باید به گونه‌ای خاص جدل نمود؛ لذا سائل باید ابتدا ویژگی‌های خصم خود را خوب بشناسد، و آن‌گاه با او آن‌گونه که درخور و مناسب با اوست، جدل کند؛ و از این روست که گفته‌اند: «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد.»<sup>[1]</sup>

2. ثمره سؤال موهب به تقاضای اعتراف به نقیض مطلوب

گاهی سائل باید به گونه‌ای الفاظ سؤال را طراحی کند که خصم تصور کند سائل در صدد گرفتن اعتراف به نقیض مطلوب است، ولی در واقع سؤال از اصل مطلوب شده است. مثلاً برای اثبات «لذت خیر است» بپرسد: «آیا چنین نیست که لذت خیر نیست؟». در این صورت خصم گمان می‌کند که سائل عقیده به نفی و عدم خیریت لذت دارد، لذا فوراً می‌گوید: «خیر، چه کسی ادعا می‌کند که لذت خیر نیست؟». بدین وسیله مجیب ناخواسته به مطلوب سائل اقرار می‌کند.

این نحوه سؤال، در صورتی فایده بیشتری دارد که مجیب انسان عنود و لجوجی باشد و بنای او بر آن باشد که در تمام مدعاهای سائل تردید کند و مقابل آن را بر زبان جاری کند [2].

3. وجه لزوم استفاده از کلمات مطابق با هنجارهای مردم

سائل باید روحیات جمعیت و گروه‌هایی که شنونده مجادله او هستند، بشناسد. شناخت و رعایت ارزش‌ها و هنجارهای جمع حاضر و حرمت نهادن بر حوزه دوست داشتن‌های ایشان، حتی در شکل ظاهر، انتخاب کلمات مناسب و ... امری ضروری و لازم به‌شمار می‌آید. دلیل این مطلب آن است که مردم به‌طور معمول فریفته کلمات زیبا، آراسته و موافق با فرهنگ و هنجارهای خود می‌شوند و همین امر سبب می‌شود تا سائل بتواند مردم را در مجادله با خصم همراه خود کند و بدین وسیله فضایی ترسیم کند که مجیب مجبور به همراهی با مردم و پذیرش مطلوب سائل شود [3].

این مطلب همان چیزی است که علم روان‌شناسی اجتماعی بر آن مبتنی شده است؛ زیرا در این علم از کلامی که متکلم آن را بیان می‌کند و در شخصیت اجتماع تأثیر می‌گذارد، بحث می‌شود. چنان‌که عادتاً این مسأله در کشورهای که در آن‌ها آزادی و دموکراسی در هنگام انتخابات وجود دارد، حاصل می‌شود. در این کشورها بین نامزدها مناظره‌هایی واقع می‌شود و نامزدی می‌تواند بر صداهای انتخاب‌کنندگان و مردم قرار گیرد و بر سر زبان‌ها باشد که شخصیت آن‌ها را بشناسد و بداند چطور با عواطف آن‌ها بازی کند. به عنوان مثال سراغ وضع اقتصادی و چگونگی سامان بخشیدن به اوضاع زندگی برود و بر این نقطه متمرکز شود تا مردم را به خود جذب کند، هرچند ممکن است قضایایی مهم‌تر از وضع اقتصادی باشد ولی مردم به آن‌ها توجهی ندارند، که اگر طرف مقابل بر آن تمرکز کند، در نهایت کار مغلوب خواهد شد [4].

---

[1] مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ص ۳۲۸، پاورقی / مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص 227-228.

[2] المنطق؛ ص ۳۲۹ / محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۸۷.

[3] المنطق؛ ص ۳۳۰ - ۳۳۱ / محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۸۹.

[4] حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۵، ص ۵۰.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

## توصیه‌های جدل

مبحث سوم از مباحث سه‌گانه باب جدل [2]، درباره توصیه‌ها و سفارش‌هایی به شخص مجادل است. مجموعه وصایا در سه بخش عرضه می‌شود:

۱. سفارشات به سائل [3]؛

۲. سفارشات به مجیب [4]؛

۳. سفارشات مشترک به هر دو طرف جدل.

## آموزش‌هایی برای سائل

سائل کسی است که پیوسته سؤال می‌کند تا رأی و وضع [5] مجیب را ابطال نماید و طرف مقابل را مجاب و ملزم به اقرار و اعتراف نماید. برای وصول به این هدف لازم است که سائل تعلیمات سه‌گانه ذیل را به دقت به کار بندد:

۱. قبل از هر سؤال، باید موضع [6] یا موضعی را که از آن‌ها مقدمات مشهور مورد نیاز به دست می‌آید، نزد خود حاضر سازد.

۲. پیش از بیان سؤال، راه و چاره‌ای بیاندیشد که با آن، زمینه تسلیم و پذیرش آن مقدمه از طرف مجیب، و نیز نابهنجار جلوه دادن انکار مقدمه [7] را فراهم سازد.

قبل از هر سؤال این نکته را در نظر بگیرد که چگونه از شخص مجیب اعتراف گرفته و او را وادار به قبول کند و یا اگر انکار نمود چگونه انکار او را قبیح و زشت برشمرد و امر او را ناهنجار و خلاف اصول مورد پذیرش جامعه بنمایاند.

۳. اگر لازم باشد که مطلوب [8] خود را - که در ذهن دارد و باعث باطل شدن وضعی است که مجیب (خصم) از آن دفاع می‌کند - به صراحت بیان کند، باید این امر را هنگامی انجام دهد که از مجیب اعتراف‌های لازم را گرفته باشد؛ به طوری که نتیجه اعتراف به مقدمات از جانب مجیب، اعتراف به مطلوب در ذهن سائل باشد و اطمینان یابد دیگر مجالی برای انکار مجیب باقی نیست.

ترجمه [9]

توصیه‌های جدل

آموزش‌هایی برای سائل

تعلیمات للسائل

لابد علی السائل لتحصيل غرضه و هو الحصول علی إقرار «المجیب» أن يتبع التعليمات الثلاثة الآتية:

آموزش‌هایی برای سائل

سائل برای رسیدن به هدف خود - که همان اعتراف گرفتن از «مجیب» است - باید سه امر زیر را رعایت کند :

1. أن يحضر لديه - قبل توجيهه<sup>[10]</sup> السؤال - الموضوع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمة المشهورة اللازمة له.
2. أن يهيب في نفسه - قبل السؤال أيضا - الطريقة و الحيلة التي يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمة و التشنيع على منكرها.

1. پیش از روی آوردن سؤال، موضع یا موضعی را که از آنها مقدمه مشهور مورد نیاز به دست می آید، نزد خود حاضر سازد.

2. پیش از بیان سؤال، راه و چاره‌ای نزد خود آماده کند که با آن زمینه تسلیم و پذیرش آن مقدمه از طرف مجیب و محکومیت مُنکر آن مقدمه فراهم شود.

3. لَمَّا كَانَ مِنَ الْإِجْرَامِ عَلَيْهِ أَنْ يَصْرَحَ بِمَا يَضْمُرُهُ فِي نَفْسِهِ مِنَ الْمَطْلُوبِ الَّذِي يَسْتَلْزِمُ نَقْضَ وَضْعِ الْخَصْمِ، فَلِيَجْعَلَ هَذَا التَّصْرِيحَ آخِرَ مَرَاهِلِ أَسْئَلَتِهِ وَ كَلَامِهِ، بَعْدَ أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الْخَصْمِ الْإِعْتِرَافَ وَ التَّسْلِيمَ بِمَا يَرِيدُ وَ يَتَوَقَّعُ مِنْ عَدَمِ بَقَاءِ مَجَالِ عِنْدِهِ لِلْإِنْكَارِ.

در صورتی که لازم باشد مطلوبی را که در درون دارد و مستلزم نقض وضع خصم است، اظهار کرده و بدان تصریح کند، این کار را در آخرین مراحل سؤال و سخن خود قرار دهد؛ یعنی پس از آنکه از خصم خود اعتراف‌ها و قبول‌های لازم را گرفت، و اطمینان یافت که خصم، دیگر مجالی برای انکار ندارد.

هذه هي الخطوط الأولى الرئيسة التي يجب أن يتبناها السائل في مهمته.

اینها اصول اساسی و عمده‌ای است که باید سائل آنها را برای رسیدن به مقصود خود به کار برد.

- 
- [1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۸۴ - ۳۸۹ .
- [2] ر.ک: دانش‌نامه .
- [3] ر.ک: دانش‌نامه .
- [4] ر.ک: دانش‌نامه .
- [5] ر.ک: دانش‌نامه .
- [6] ر.ک: دانش‌نامه .
- [7] ر.ک: دانش‌نامه .
- [8] ر.ک: دانش‌نامه .
- [9] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۲ - ۲۱۶ .
- [10] (وَجَّهَ (إلى الشيء: به سوی آن چیز روی کرد. (انیس، ابراهیم، و دیگران؛ فرهنگ المعجم الوسيط؛ ج ۲، ص ۲۱۶۲ .)
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))
- -

## راه‌های اعتراف گرفتن از اشخاص گوناگون

طریقهٔ اعتراف و اقرار گرفتن از اشخاص، با توجه به ویژگی‌های گوناگون انسان‌ها، مختلف و متفاوت است؛ ولی به طور کلی سزاوار است سائل برای به دست آوردن اعتراف از مجیب، سفارش‌های دهگانه‌ای را مدنظر قرار دهد و توصیهٔ متناسب با شرایط مختلف را مراعات کند [12].

۱. در آغاز بحث، از خصم خود نخواهد مقدمه‌ای را که مستلزم نقض وضع او است، بپذیرد. به دیگر سخن نباید در همان مراحل ابتدایی بحث و مجادله، دربارهٔ مقدمهٔ مطلوب، سؤال کند؛ زیرا مجیب در آغاز بحث در کمال فراست و هوشیاری است و با التفات او به مطلوب سائل، چه بسا به سرعت آن را انکار کرده و با آن مخالفت ورزد. سائل باید ابتدا از مقدماتی سؤال کند که از مطلوب او فاصله دارد و مقدماتی برای مقدمهٔ مطلوب او محسوب می‌شود. این امر سبب می‌شود حساسیت مجیب نسبت به اعتراف و اقرار به آن مقدمات کمتر باشد و زمینه برای پذیرش این مقدمات توسط مجیب و در نهایت اعتراف به مقدمهٔ مطلوب فراهم شود.

2. بعد از پرسیدن سؤالات گوناگون، هنگامی که نوبت به سؤال از مطلوب رسید، نباید به صورت مستقیم از مطلوب خود سؤال کند؛ زیرا در این صورت ممکن است خصم ملتفت شود و از اعتراف به مطلوب استتکاف کند. سائل باید با حرکتی غیر مستقیم و به یکی از شیوه‌های زیر به سمت هدف و مطلوب خود برود:

الف) از یک امر عام [13] و کلی سؤال کند و بعد از اعتراف خصم به آن امر عام، با تشکیل قیاسی اقتراعی [14]، جزئی [15] و اخص را - که همان مطلوب سائل است - نتیجه بگیرد و مجیب را وادار به اعتراف کند.

به عنوان مثال در فرضی که خصم «حساس بودن انسان» را قبول ندارد، از او بپرسد: «آیا هر حیوانی حساس هست؟» و بعد از اعتراف به این مقدمه، از او بپرسد: «آیا انسان حیوان هست؟» که اگر مجیب به این مقدمه نیز اقرار کرد، می‌تواند با تشکیل یک قیاس اقتراعی به او بقبولاند که قضیه [16] «انسان حساس است» قضیه‌ای صادق است.

ب) از امری که اخص از مطلوب است سؤال کند و بعد از اعتراف خصم، از شیوهٔ استدلال استقرایی [17] بهره گیرد و مطلوب عام را به عنوان نتیجهٔ این استقراء [18] ذکر کند؛ به نحوی که مجیب مجبور به پذیرش مطلوب گردد.

به عنوان مثال خصم «کاتب بودن انسان» را قبول ندارد. سائل می‌تواند با گرفتن اعتراف مجیب نسبت به کاتب بودن زید، عمرو، بکر، خالد و...، از راه استقراء نتیجه بگیرد که «هر انسانی کاتب است» و بدین منوال مجیب را از قبول و اعتراف ناگزیر کند.

ج) از چیزی مساوی مطلوب سؤال کند و بعد از اعتراف خصم به آن، اگر او تمثیلی [19] را قبول داشت، حکم در آن مساوی را به موضوع مطلوب سرایت دهد و بدین وسیله خصم را وادار به پذیرش مطلوب کند.

به عنوان مثال اگر خصم «حرمت نوشیدن نیبذ» را قبول ندارد و در عین حال استدلال تمثیلی را نیز حجت می‌داند، ابتدا از او بپرسد «آیا حرمت نوشیدن شراب را قبول داری؟» و آیا علت حرمت آن، مستکنندگی است؟» و بعد از اعتراف خصم به آن، مجدد از او سؤال کند «آیا نیبذ [110]، مستکننده است؟» و بعد از اینکه خصم این مقدمه را نیز اقرار کرد، به او بگوید پس ناچار باید قبول کنی «نوشیدن نیبذ حرام است.»

د) به جای سؤال از خود مطلوب، از مبادی آن و از اموری که این مطلوب از آن‌ها مشتق شده سؤال کند.

مثال: اگر شخصی منکر آن است که «انسان غضبناک مشتاق انتقام‌گیری است». اگر به صورت مستقیم از او پرسیده شود: «آیا انسان خشمگین مشتاق انتقام‌گیری هست یا نه؟»، ممکن است انکار کرده و در جواب، نقضی نیز ذکر کند: «پدر از رفتار فرزند بارها ناراحت و خشمگین می‌شود با این حال مشتاق انتقام‌گیری نیست». در این مقام بهتر آن است که از خصم پرسیده شود: «آیا غضب همان شهوت و میل به انتقام‌گیری نیست؟» و بعد از اعتراف خصم به این مطلب، به او گفته می‌شود: «پس انسان غضبناک است و میل انتقام‌گیری دارد»، و او را ملزم به پذیرش مطلوب می‌کند.

ه) گاهی موقعیت ایجاب می‌کند به گونه‌ای الفاظ سؤال را طراحی کند که خصم تصور کند سائل در صدد گرفتن اعتراف به نقیض<sup>[11]</sup> مطلوب است، ولی در واقع سؤال از اصل مطلوب شده است. در این فرض اگر خصم اعتراف کند، ناخواسته به صحت مطلوب اعتراف کرده است.

مثال: سائل در صدد است اثبات کند «لذت خیر است» ولی به جای سؤال از اصل مطلوب، می‌پرسد: «آیا چنین نیست که لذت خیر نیست؟»<sup>[12]</sup>

3. به سائل سفارش می‌شود که در مقام سؤال و ایراد مقدمات، قیاس‌هایی با نظم و ترتیب خاص منطقی چپ‌نشان نکند؛ زیرا در این صورت مجیب از نتیجه نهایی آگاهی پیدا کرده و به منظور رد نتیجه، تلاش می‌کند در مقدمات خدشه کند. بهتر آن است که مقدمات را مشوش و غیر مرتب ذکر کند و با هوشیاری اعتراف مجیب را نسبت به مقدمات بدون ترتیب، بگیرد تا از آن‌ها برای اقرار گرفتن مطلوب خود استفاده کند.

4. در ادبیات و نحوه پرسش‌های خود چنان وانمود کند که تنها طالب کشف حقیقت است و انصاف نزد او مهم‌تر از غلبه و اسکات خصم است. بلکه فراتر از آن، سزاوار است سائل چنین بنمایاند که میل دارد دیدگاه خویش را نقض کرده و وضع مجیب را اثبات کند. این امر سبب می‌شود تا اعتماد طرف مقابل جلب شده و خواسته یا ناخواسته وی را به سمت مطلوب خود سوق دهد.

5. در بیشتر موارد مقدمات مطلوب خویش را در قالب ضرب المثل‌های<sup>[13]</sup> مشهور یا خبر<sup>[14]</sup> از یک امر مسلم (و نه به صورت انشاء<sup>[15]</sup>) بیان کند و چنین جلوه دهد که مقدمات از مسلمات<sup>[16]</sup> و مشهورات<sup>[17]</sup> هستند و خواص و عوام آن‌ها را قبول دارند. با این کار خصم از مخالفت با چنین مقدماتی ترسیده و جرئت نمی‌کند آن‌ها را انکار کند؛ زیرا می‌بیند این انکار، سبب کوچک شدن و بی‌اعتباری او نزد مردم می‌شود.

6. نباید محور تمام سوالات سائل، مطلوب مورد نظر وی باشد؛ بلکه بهتر است در اثنای سوالات خویش مطالب بی‌ارتباط یا با ارتباط غیر مستقیم نیز ذکر کند تا خصم نتواند مقدمه مطلوب وی را شناسایی و انکار کند.

7. برخی از مجادله‌کنندگان از آن‌جا که افرادی مشهور هستند و به زیرکی و تیزهوشی معروفند، به خود مغرور شده و طرف را به هیچ می‌انگارند؛ لذا در بدو امر هر چه که از او می‌پرسد با غرور و خنده مسخره‌آمیز جواب می‌دهد؛ به گمان این‌که سائل هرگز نمی‌تواند بر او غلبه کند و او را مجبور به پذیرش مقدماتی کند که باعث بطلان وضع او بشود. در این‌گونه موارد سائل باید از مطالب و مقدمات فراوان و غیرنافع در مقصود خود آن‌قدر سؤال نماید تا مجیب را خسته کند و توان تشخیص مقصود سائل را از او بگیرد. در این زمان سائل می‌تواند خواسته یا ناخواسته او را وادار به تسلیم مقصود خود کند.

8. هنگامی که همه مقدمات را پشت‌سر گذاشته و خصم، اقرار و اعتراف کرد، نتیجه را با استواری و اعتماد به نفس کامل، با کلماتی متین و قاطع بیان کند تا مجیب را مجبور به تسلیم نماید. اگر در این مرحله در کلماتش شک و تردید داشته باشد یا نتیجه را در قالب استفهام ارائه کند، به خصم جرئت می‌دهد تا نتیجه‌گیری را انکار کند؛ آنگاه نزاع دوباره عود می‌کند و سائل باید دوباره مقدمه‌چینی کند تا به مطلوب برسد و ممکن است در مرتبه دوم از ذکر مقدمات مناسب عاجز شود و خصم بر او غلبه کند.

9. سائل باید روحیات جمعیت و گروه‌هایی که شنونده مجادله او هستند، بشناسد. شناخت و رعایت ارزش‌ها و هنجارهای<sup>[18]</sup> جمع حاضر و حرمت نهادن بر حوزه دوست داشتن‌های ایشان، حتی در شکل ظاهر، انتخاب کلمات مناسب و... امری ضروری و لازم به شمار می‌آید<sup>[19]</sup>.

10. آخرین نکته و سفارش به سائل آن است که هرگاه نشانه‌های شکست و ناتوانی مجیب در مجادله ظاهر شد و از پاسخ‌گویی باز ایستاد، باید تمام جهات ادب گفتاری و رفتاری را رعایت کرده و با احترام مجلس را تمام کند. سزاوار نیست در صورت شکست خصم، اصرار بیجا کند یا او را مسخره و ریشخند کند یا بر او عیب گیرد؛ چراکه این امر او را نزد مردم ارجمند نمی‌کند و وی را از جایگاه پیروزمندی و ظفر تنزل می‌دهد. در این حالت حتی ممکن است مردم بر علیه او برانگیخته شوند و حرمتش نزد آن‌ها زایل شود و هنگام پیروزی بر خصم، از تقدیر و تشکر مردم محروم شود.

ترجمه<sup>[20]</sup>



راه‌های اعتراف گرفتن از اشخاص گوناگون

ثم لأخذ الإعراف طرق كثيرة، ينبغي أن يتبع إحدى الوصايا الآتية لتحقيقها:

اما برای اعتراف گرفتن از خصم راه‌های فراوانی وجود دارد، و شایسته است مجادل، برای رسیدن به این هدف، سفارش‌هایی را که ذکر می‌شود رعایت کند:

1. ينبغي ألا يقتحم الميدان<sup>[21]</sup> في الجدل في أول جولة بالسؤال عن نفس المقدمة المطلوبة له. و السرّ في ذلك أنّ المجيب حينئذٍ يكون في مبدأ قوته و انتباهه، فقد يتنبّه إلى مطلوب السائل، فيسرع في الإنكار و يعاند.

نباید در همان حمله نخست، اقدام به سؤال از خود مقدمه مطلوب کند. دلیل این امر آن است که مجیب در این هنگام کاملاً هوشیار و مراقب است؛ و لذا ممکن است متوجه مطلوب سائل شود، و به سرعت آن را انکار کرده و با آن مخالفت ورزد.

2. وإذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا ينبغي أيضا أن يوجه السؤال رأسا عن نفس المطلوب، خشية أن يشعر الخصم فيفرّ من الإعراف، بل له مندوحة<sup>[22]</sup> عن ذلك باتباع أحد الطرق أو الحيل الآتية:

وقتی زمان سؤال از مطلوب فرا رسید، باز هم نباید سؤال را مستقیماً متوجه خود مطلوب کند؛ تا مبدا خصم متوجه شود، و زیر بار اعتراف به آن نرود. بلکه سائل می‌تواند با بکارگیری یکی از راهها و حیل‌هایی که در زیر آمده است، شیوه دیگری برگزیند:

الأولى: أن يوجّه السؤال عن أمر أعم من مطلوبه، فإذا اعترف بالأعم ألزمه قهرا بالإعتراف بالأخص بطريقة القياس الإقتراني .

الثانية: أن يوجه السؤال عن أمر أخص، فإذا اعترف به، فبطريقة الإستقراء يستطيع أن يلزم خصمه بمطلوبه.

اول: از چیزی که اعم از مطلوب است، سؤال کند. و در صورتی که خصم به اعم اعتراف کرد، می‌توان با تشکیل یک قیاس اقترانی، او را به اخص ملزم کرد.

دوم: سؤال را متوجه یک امر اخص کند. و در صورت اعتراف به آن، از راه استقراء می‌توان خصم را وادار به پذیرش مطلوب کرد.

الثالثة: أن يوجه السؤال عن أمر يساويه، فإذا اعترف به، فبطريقة التمثيل يتمكن من إلزامه إذا كان ممن يرى التمثيل حجة.

سوم: سؤال را متوجه یک امر مساوی کند. و در صورت اعتراف به آن، از راه تمثیل - اگر خصم آن را حجت بداند - می‌توان او را به قبول مطلوب ملزم ساخت.

الرابعة: أن يعدل عن السؤال عن الشيء إلى السؤال عما يشق منه، مثل ما إذا أراد أن يثبت «أنّ الغضبان مشتاق للانتقام» فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه فيدعي مثلاً أنّ الأب يغضب على ولده و لا يشق إلى الانتقام منه، فيعدل إلى السؤال عن نفس الغضب، فيقال: أليس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فإذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مُشْتَهٍ للانتقام.

چهارم: به جای سؤال از شیء، از مشتقات آن سؤال کند. مثلاً وقتی می‌خواهد اثبات کند «انسان خشمگین، شوق به انتقام دارد»، اگر سؤال را مستقیماً متوجه همین قضیه کند، ممکن است خصم آن را انکار نماید، و مثلاً بگوید: پدر گاهی از فرزند خود خشمگین می‌شود؛ اما شوق به انتقام از وی ندارد. در اینجا سائل می‌تواند [به جای سؤال از «خشمگین»]، از «خشم» سؤال کند، و بگوید: «آیا خشم همان میل به انتقام نیست؟» و پس از اعتراف خصم به این مطلب، به او می‌گوید: بنابراین، انسان خشمگین میل به انتقام دارد.

الخامسة: أن يقلّب السؤال بما يوهّم الخصم أن يريد الإعراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد - مثلاً - إثبات أنّ اللذة خير، فيقول: أليست اللذة ليست خيراً؟ .

پنجم: سؤال را به گونه‌ای دگرگون کند که خصم گمان برد سائل، اعتراف به نقیض مطلوب را از او می‌خواهد. مثلاً وقتی سائل می‌خواهد اثبات کند «لذت خیر است»؛ بگوید «آیا چنین نیست که لذت خیر نیست؟»

و لكل من هذه الحيل الخمس موضع قد تنفع فيها إحداهما و لا تنفع الأخرى. فعلى السائل الذكي أن يختار ما يناسب المقام.

هر یک از این حیل‌های پنج‌گانه، مورد خاصی دارد که گاه تنها همان حیل در آن سودمند است، و حیل‌های دیگر در آن کارایی ندارد. و لذا، سائل هوشمند باید آنچه را مناسب مقام است، برگزیند.

3. ألا يرتب المقدمات في المخاطبة ترتيباً قياسيًّا على وجه يلوح [23] للخصم انبساطها [24] إلى المطلوب، بل ينبغى أن يشوش المقدمات و يخلّ بترتيبها فیراوغ [25] في الوصول إلى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

نباید مقدمات را در طی گفت‌و شنود به صورت قیاس‌های منظم و پی در پی ترتیب دهد، به گونه‌ای که برای خصم سبقت گرفتن مقدمات برای اثبات مطلوب را آشکار کند؛ بلکه باید مقدمات را در هم آمیزد و نظم منطقی آنها را بر هم زند، و با زیرکی به گونه‌ای به مطلوب برسد که خصم از آن آگاه نشود.

4. أن يتظاهر في سؤاله أنه كالمستقيم الطالب للحقيقة المقدم للإنصاف على الغلبة.

باید در پرسش‌های خود چنان وانمود کند که طالب حقیقت است، و انصاف را بر غلبه بر خصم مقدم می‌دارد.

5. أن يأتي بالمقدمات في كثير من الأحوال على سبيل مَضْرَب المثل أو الخبر، و يدعى في قوله ظهور ذلك و شهرته و جرى العادة عليه، ليجد الخصم أن جُدها أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به و الاستهانة له، فيجبن عن إنكارها.

باید مقدمات را در بسیاری از حالات در قالب ضرب‌المثل یا خبر بیان کند، و مدعی روشن و مشهور و عادی بودن آن شود، تا خصم انکار آن در برابر مردم را موجب خواری و شرمساری بداند، و در نتیجه از انکار آن بترسد.

6. أن يخلط الكلام بما لا ينف في مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمة المطلوبة بالخصوص.

باید در لابه‌لای کلام خود، سخنانی قرار دهد که ارتباطی با مقصود او ندارد، تا خصم نتواند مقدمه مورد نظر را تشخیص دهد.

7. أن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتدّ بذكائه، فمثل هذا الشخص ينبغي للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئلة عما لا جدوى له في مقصوده، حتى إذا استنفذ غاية جهده قد يتسرب إليه الملل و الضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

گاهی خصم از کسانی است که به علم خود مغرور بوده و بر هوش خویش تکیه می‌کند. هنگام مواجهه با چنین افرادی، سائل باید سؤال‌های فراوانی که ربطی با مقصود و هدف اصلی او ندارد، مطرح کند، و آنگاه که خصم نهایت تلاش را به‌کار بست، گاهی ملالت و خستگی بر او چیره می‌گردد، و لذا نمی‌تواند مقصود سائل را تشخیص دهد، یا در برابر او تسلیم می‌شود.

8. إذا انتهى إلى مطلوبه من الإستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوى الأداء لا يشعر بالشك و التردد، و لا يلقى عليه على سبيل الاستفهام، فإنّ الإستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمة أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جَدْعاً [26].

وقتی در پایان بحث، به مطلوب خود یعنی قضیه‌ای که مستلزم نقض وضع خصم است رسید، باید آن را محکم و استوار بیان کند، به گونه‌ای که جا برای هیچ شک و تردیدی باقی نگذارد؛ و آن را به صورت استفهام عرضه نکند؛ چراکه استفهام در اینجا اسلوب سخن را ضعیف می‌کند، و به خصم مجال انکار ملازمه یا انکار مشهور می‌دهد؛ و در نتیجه نزاع از نو سر می‌گیرد.

9. أن يفهم نفسية الجماعات و الجماهير من جهة أنها تنساق [27] إلى الإغراء [28] و تتأثر ببهرجة [29] الكلام حتى يسئل [30] ذلك [31] للتأثر فيها [32].

باید روحیه گروه‌ها و جمعیت‌ها را بشناسد - از این حیث که ایشان [چگونه] فریب خورده، و خوش‌نمایی ظاهری کلام در آنها اثر می‌کند - تا برای تأثیر بر ایشان از آن بهره گیرد.

10. و هو آخر وصايا السائل، إذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه و انقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يُلحَّ عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه، بل لا يحسن أن يعقبه بكلّ كلام يظهر مغلوبيته و عجزه، فإنّ ذلك قد يثير الجمهور نفسه و يسقط إحترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلبة.

آخرین سفارش [341] اینکه: وقتی ناتوانی خصم از پاسخ روشن شد، و از سخن باز ایستاد، سزاوار نیست سائل پافشاری کند، یا مجیب را ریشخند نماید، و یا بر او عیب گیرد بلکه شایسته نیست سخنی بگوید که ناتوانی و شکست او را روشن سازد؛ چراکه این کار ممکن است مجیب را به عنوان فردی مظلوم بنمایاند و در نتیجه، عواطف مردم را بر علیه خود سائل تحریک کند، و حرمت وی را نزد مردم بشکند، و در نتیجه به وقت پیروزی و چیرگی بر خصم، از تقدیر و ارجمندی ایشان محروم گردد.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۸۴ - ۳۸۹ .

[2] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «وجه ارائه طرق گوناگون برای اعتراف گرفتن.»

[3] ر.ک: دانش‌نامه .

[4] ر.ک: دانش‌نامه .

[5] ر.ک: دانش‌نامه .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌نامه .

[10] ر.ک: دانش‌نامه .

[11] ر.ک: دانش‌نامه .

[12] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «ثمره سؤالِ موهوم به تقاضای اعتراف به نقیض مطلوب.»

[13] ر.ک: دانش‌نامه .

[14] ر.ک: دانش‌نامه .

[15] ر.ک: دانش‌نامه .

[16] ر.ک: دانش‌نامه .

[17] ر.ک: دانش‌نامه .

[18] ر.ک: دانش‌نامه .

[19] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «وجه لزوم استفاده از کلمات مطابق هنجارهای مردم.»

[20] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۲ - ۲۱۶ .

[21] إقْتَحَمَ الْمَكَانَ: به زور وارد آن مکان شد (إقْتَحَمَ) الأَمْرَ العَظِيمَ: بدون اندیشه و سنجش و بدون فکر خود را درگیر آن کار بزرگ و خطیر کرد. (فرهنگ المعجم الوسيط؛ ج ۲، ص ۱۵۴۲).

[22] المَنْدُوحَةُ- [ندح]: فراخی و مجال؛ «أَنَّكَ عَنِ هَذَا الأَمْرِ مَنْدُوحَةٌ»: برای این کار فرصت بسیار داری و می‌توانی آن‌را رها کنی؛ «لَا مَنْدُوحَةَ لَهُ عَنِ ذَلِكَ»: از آن بی‌نیاز نیست). بستانی، فؤاد افرام و رضا مهیار؛ فرهنگ ابجدی؛ ج ۱، ص ۲۶۵)

[23] لَاحَ-لَوْحًا [لوح] الشَّيْءُ: آن چیز آشکار و نمایان شد. (فرهنگ ابجدی، ج ۱، ص ۷۴۴)

[24] سَبَقَ (سَبَقَهُ يَسْبِقُهُ سَبْقًا) إِلَى الشَّيْءِ: از او به آن چیز پیشی گرفت و جلو افتاد. (فرهنگ المعجم الوسيط؛ ج ۱، ص ۸۹۱) / سَبَقَ-سَبَقًا هُوَ إِلَى كَذَا: بر او پیشی گرفت و سبقت جست. (فرهنگ ابجدی؛ ج ۱، ص ۴۷۵). «انسباق» مصدر باب انفعال از همین ماده است.

لازم به ذکر است که در کتاب المقرر احتمال داده این کلمه «انسباقها» باشد چنان‌چه در جوهر النضید هم آمده است. (حیدری، سید راند؛ المقرر فی توضیح منطق المظفر؛ ج ۳، ص ۱۷۹). انسباق، از باب انفعال و دارای معنای مطاوعه فعل «ساق» است. در لغت چنین آمده: ساق الحدیث: سخن را مرتب و پشت سر هم و نیکو بیان کرد (فرهنگ المعجم الوسيط؛ ج ۱، ص ۹۸۹). پس

ترجمه جمله مذکور در متن با توجه به این احتمال چنین می‌شود: به گونه‌ای که برای خصم مرتب شدن مقدمات برای مطلوب آشکار شود.

[25] رَاوَعَهُ يُرَاوَعُهُ مَرَاوَعَةً: او را فریب داد (رَاوَعَهُ) علی الامر: او را در آن کار فریب داد. (فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۱، ص ۴۲۴).

[26] الْجَدْعُ (مِنَ الرِّجَالِ): مرد نوجوان... (أَعَدْتُ الْأَمْرَ جَدْعًا): آن کار را از نو شروع کردم یا آن را به صورت اولش بازگردانیدم. (فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۱، ص ۲۳۵)

[27] إِنْسَاقٌ يَنْسَاقُ (إِنْسِيقًا): رانده شد. (فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۱، ص ۹۸۹).

[28] أُغْرِي يُغْرِي (أُغْرَاءً): به: شیفته و شیدای او شد، عاشق بی‌قرار او شد. (فرهنگ المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۱۳۹۹ / (اغراء): تحریک، انگیزش؛ انگیزه، محرک؛ اغوا، گمراه‌سازی، گول‌زنی. (آرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۷۵۱)

[29] (بهرج - )بَهْرَجُ يُبْهَرَجُ (بَهْرَجَةً) الشیء: آن چیز را مباح و روا گردانید... (بَهْرَجَ) الکلام و غیره: در آن سخن و غیره غش کرد، آن را مخلوط و در آن تقلب کرد. (فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۱، ص ۱۵۱) / بَهْرَجَ (بَهْرَجَةً): آراستن، پیراستن، زینت کردن، تزیین کردن؛ ... ه: زیبایی و درخشندگی دروغین دادن (به چیزی)؛ فریبنده ساختن (چیزی را)؛ به عنوان مخدوش و جعلی رد کردن (مثلاً: سندی را)؛ جعل کردن، جعلی ساختن (چیزی را). (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۸۰)

[30] در متن «يَنْسَعَلُ» تایپ شده بود ولی چنانچه در کتاب المنطق آمده «يَسْتَعَلُّ» صحیح است. اسْتَعَلَّ ه: بهره بردن، سودن بردن (از چیزی، به‌ویژه از از ملک و نظایر آن)؛ سودآور ساختن (سرمایه خود را)، سرمایه‌گذاری کردن (روی چیزی)؛ بهره‌کشی کردن، استفاده‌کردن، بهره‌گرفتن (از کسی یا چیزی). (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۷۵۹)

[31] مشارالیه: الکلام

[32] مرجع ضمیر: الجماعات و الجماهير

[33] (أَلَحَّ يُلِحُّ (إِلْحَاحًا) السَّحَابُ: ابر در باریدن پافشاری کرد و پی‌درپی بارید. (أَلَحَّ) فَلَانٌ عَلَى الشیء: فلانی بر آن چیز مداومت کرد، ادامه داد. (أَلَحَّ) علیه بالمسألة: در آن مسأله اصرار و الحاح و پافشاری کرد یا در گدایی سماجت کرد. (فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۲، ص ۱۷۴۲).

[34] یعنی آخرین سفارش مهم یا آخرین سفارش مذکور در کتاب‌های اهل منطق یا آخرین سفارشی که قصد داریم در اینجا ذکر کنیم؛ زیرا سفارش‌های سائل پایانی ندارد. (حیدری، سید رائد؛ المقرر فی توضیح منطق المظفر؛ ج ۳، ص ۱۸۲)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خاوران می‌باشد))

## چکیده:

۱. سائل باید به سه توصیه مهم توجه داشته باشد:

یک. سائل باید باید قبل از هر سؤالی، موضع یا موضوعی را که از آن‌ها مقدمات مشهور مورد نیاز به‌دست می‌آید، نزد خود حاضر سازد.

دو. پیش از بیان سؤال، راه و چاره‌ای بیاندیشد که با آن، زمینه تسلیم و پذیرش آن مقدمه از طرف مجیب، و نیز نابهنجار جلوه دادن انکار مقدمه را فراهم سازد.

سه. در صورت لزوم به تصریح مطلوبی که در ذهن دارد و مستلزم نقض وضع خصم است، باید این امر را هنگامی انجام دهد که از مجیب اعتراف‌های لازم را گرفته باشد؛ به طوری که نتیجه اعتراف به مقدمات از جانب مجیب، اعتراف به مطلوب در ذهن سائل باشد.

۲. طریقه اعتراف و اقرار گرفتن از اشخاص، متفاوت است. ولی به‌طور کلی سزاوار است سائل برای به‌دست آوردن اعتراف از مجیب، سفارش‌های دهگانه‌ای را رعایت کند:

یک. در آغاز بحث از خصم خود نخواهد مقدمه‌ای را که مستلزم نقض وضع او است، بپذیرد.

دو. بعد از پرسیدن سؤالات گوناگون، نباید به صورت مستقیم از مطلوب خود سؤال کند، بلکه باید با حرکتی غیر مستقیم به سمت مطلوب خود برود؛ به یکی از طرق زیر:

الف) سؤال از امری اعم از مطلوب و بعد از اعتراف به آن، قیاسی اقتراعی برای نتیجه‌گیری مطلوب خاص، تشکیل دهد.

ب) سؤال از امری اخص از مطلوب و بعد از اعتراف، استدلالی استقرایی برای نتیجه‌گیری مطلوب عام بیان کند.

ج) سؤال از مساوی مطلوب و بعد از اعتراف خصم و قبول داشتن تمثیل، حکم در آن مساوی را به موضوع مطلوب سرایت دهد.

سه. در مقام سؤال و ایراد مقدمات، قیاس‌هایی با نظم و ترتیب خاص منطقی چپش نکند.

چهار. در ادبیات خود وانمود کند که تنها طالب کشف حقیقت است و انصاف نزد او مهم‌تر از غلبه و اسکات خصم است.

پنج. مقدمات مطلوب خویش را در قالب ضرب المثل‌های مشهور یا خبر از یک امر مسلم بیان کند و چنین جلوه دهد که مقدمات از مسلمات و مشهورات هستند.

شش. نباید محور تمام سؤالات سائل، مطلوب مورد نظر وی باشد تا خصم نتواند مقدمه مطلوب را شناسایی کرده و آن را انکار کند.

هفت. در مواردی که مجیب فردی مشهور، زیرک و مغرور است، سائل باید آن قدر از مطالب و مقدمات فراوان و غیرنافع در مقصود خود سؤال کند و طرف را خسته کند تا توان تشخیص مقصود سائل را از دست بدهد.

هشت. بعد از اقرار و اعتراف خصم، نتیجه را با استواری و اعتماد به نفس، با کلماتی قاطع بیان کند تا او را مجبور به تسلیم نماید.

نه. سائل باید روحیه جمعیت و گروه‌هایی که شنونده مجادله او هستند، بشناسد.

ده. هرگاه امارات شکست و ناتوانی مجیب ظاهر شد و از پاسخ‌گویی بازایستاد، باید تمام جهات ادب گفتاری و رفتاری را رعایت کرده و با احترام مجلس را تمام کند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خواهران می‌باشد))

## آزمون

کدام گزینه بیان‌گر هدف سائل در جدل می‌باشد؟

الف) دفاع از خود در برابر مجیب

ب) کشف حقیقت برای مجیب

ج) تحریک احساسات مجیب

د) اعتراف گرفتن از مجیب

کدامیک از آموزش‌های زیر برای سائل لازم نیست؟

الف) حاضر کردن مواضع مقدمات مورد نیاز

ب) تغییر موقعیت از سائل به مجیب با پیچاندن مطلب

ج) آماده کردن راهکاری برای تسلیم کردن مجیب نسبت به مقدمات

د) اندیشیدن برای پیدا کردن راهی برای محکوم کردن مُنکرِ مقدمات دربارهٔ بیان مطلوبی که مستلزم نقض وضع خصم است، چه توصیه‌ای به سائل شده است؟

الف) همواره از بیان آن خودداری کند

ب) تفاوتی نمی‌کند چه زمانی بیان گردد

ج) در صورت لزوم در آخرین مراحل بیان کند.

د) اگر ضرورت دارد، در ابتدای جدل بیان کند  
یکی از توصیه‌های به سائل، در زمینه اعتراف گرفتن از مجیب این است که در ابتدای جدل، اقدام به سوال از خود مقدمهٔ مطلوب کند.

درست

نادرست

کدام روش سوال سائل از مطلوب، مورد توصیه نمی‌باشد؟

الف) سوال از خود مطلوب به صورت مستقیم

ب) سوال از امری اخص از مطلوب و ضمیمه استدلالی استقرایی

ج) سوال از مساوی مطلوب و ضمیمه تمثیل منطقی برای تسری حکم

د) سوال از امری عام و ضمیمه قیاس اقترانی برای اعتراف به مطلوب  
بیان مقدمات از سوی سائل باید چگونه باشد؟

الف) باید به صورت قیاس‌های منظم و پی‌درپی مطرح گردد

ب) باید واضح باشد تا خصم بتواند مقدمه مورد نظر را تشخیص دهد

ج) باید از بیان سخنانی که ارتباطی با مقصود او ندارد، اجتناب کند

د) باید مقدمات را تا حد امکان در قالب ضرب المثل یا خبر بیان کند  
هنگام مواجهه سائل با افرادی که به علم خود مغرور بوده و بر هوش خویش تکیه می‌کنند، کدام روش توصیه می‌شود؟

الف) وانمود کند که طالب غلبه و اسکات خصم است

ب) از مطالب فراوان و غیر مرتبط به مقصودش سوال کند

ج) پافشاری، ریشخند و عیب گرفتن نسبت به مجیب، تا غرور او شکسته شود

د) دگرگونی سوال به گونه‌ای که خصم گمان برد سائل، اعتراف به مطلوب را از او می‌خواهد  
کدام گزینه از راههای اعتراف گرفتن از اشخاص محسوب نمی‌شود؟

الف) شناخت روحیه جمعیت و گروههای شنونده مجادله

ب) چنین جلوه دهد که مقدمات از مسلمات و مشهورات هستند

ج) محور در تمام سوالات سائل، مطلوب مورد نظر وی باشد

د) بیان نتیجه با استواری و اعتماد به نفس، بعد از اقرار و اعتراف خصم

## مقدمه:

در دروس گذشته با اصول و قواعد<sup>[1]</sup>، ادوات<sup>[2]</sup> و مواضع جدل<sup>[3]</sup> و نیز آموزش‌های سائل آشنا شدیم. در این درس آموزش‌هایی برای مجیب بیان خواهد شد. در مجادله وظیفه مجیب بسیار دشوارتر از سائل است. سائل مهاجم و مجیب مدافع است. سائل درصدد نقض و ابطال وضع مجیب و مجیب در تلاش برای حفظ و اثبات وضع خویش است. به طور طبیعی زمام امور به‌دست مهاجم خواهد بود و او از جهتی که بتواند وضع مجیب را نقض کند، وارد خواهد شد. البته سائل نیز چون وضع مجیب را موافق مطلوب خود نمی‌داند، درصدد نقض آن است. پس مطلوب سائل، وضعی است که

او بدان اعتقاد دارد و مجیب می‌تواند با زیرکی جهت مجادله را تغییر داده و در موضع مهاجم، وضع سائل را مورد هدف سؤال‌های خود قرار دهد.

در این درس، آموزش‌هایی برای مجیب بیان خواهد شد تا بتواند از موضع دفاعی خارج شود و نقض سائل را ابطال کند یا حداقل وضع خویش را از گزند سؤالات سائل مصون دارد و آن را حفظ نماید.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. آموزش‌های ارائه شده به مجیب را توضیح دهد.

[1] ر.ک: دانش‌نامه.

[2] ر.ک: دانش‌نامه.

[3] ر.ک: دانش‌نامه.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خواهران می‌باشد))

## دانش افزایی:

1. توجه دشواری وظیفه مجیب در جدل

در مجادله کار مجیب به مراتب سخت‌تر از سائل است؛ چه اینکه مدافع معمولاً در مقام ستیز ضعیف‌تر از مهاجم است و بیشتر در معرض شکست قرار دارد. دلیل این مطلب آن است که شروع به دست مهاجم است و او در تنظیم سؤالات خود مختار است و می‌تواند از هر آنچه برای اثبات هدفش مفید است، سؤال کند و از آنچه که ممکن است خللی در اثبات نادرستی وضع مجیب ایجاد کند، سؤال نکند. علاوه بر آن که سؤال پیوسته از مشهورات عام و یا از مسلمات خصم (مجیب) است، لذا مجیب به ناچار باید با وی همراهی کند و مرتباً به مشهورات اعتراف کند. از این جهت نیز موضع سائل قوی‌تر از موضع مجیب است. بنابراین، راهی که مجیب باید در پیش گیرد، دشوارتر و دقیق‌تر از سائل است.<sup>[1]</sup>

ممکن است سائل، مقدماتی بیان کند که مواضع و اشکالات آن‌ها را می‌داند ولی به‌طور تصادفی مجیب ضعیف باشد یا توجهی به آنچه سائل بر این مقدمات مترتب کرده، نداشته باشد. چنان‌که شاید کسی سراغ عالمی برود و نزد او مجموعه‌ای از سؤال‌ها حاضر باشد و آن‌ها را از آن عالم بپرسد و او نیز به برخی از آن‌ها پاسخ دهد، در این صورت شاید سؤال‌کننده، گمان کند از آن عالم، علم بیشتری دارد، درحالی‌که ضرورتاً این‌گونه نیست و ممکن است از باب اتفاق و تصادف، آن عالم سؤالاتی که جواب نداده در ذهن او حاضر نبود و اگر به او فرصت داده شود، می‌تواند سؤال‌هایی برای سائل مطرح کند که سائل حتی نتواند یکی از آن‌ها را جواب دهد. پس این‌طور نیست که سائل همواره از مجیب، عالم‌تر باشد، سائل از مسائلی که می‌داند سؤال می‌کند و مدافع به‌طور تصادفی و اتفاقی از بعضی از آن‌ها غافل است.<sup>[2]</sup>

2. راهکار جواب دادن با سؤال

یکی از سفارش‌ها به مجیب آن است که خود را از حالت تدافعی خارج کرده و با سؤال کردن از سائل به حالت تهاجمی وارد شود. شاید از بهترین راه‌های جواب دادن مجیب به سؤال‌های سائل، جواب دادن با سؤال باشد. به عنوان مثال وقتی مهاجم، سؤال پرسید، با بیان سؤالی در مقابل سؤال او، جواب او را بدهد. پس مهاجم در موضع پاسخ‌دهنده از سؤال تو قرار می‌گیرد و تو زمام امور را به‌دست می‌گیری. اگر به تو جواب نداد، هر دو از این جهت متساوی هستید که نه پیروزید و نه مغلوب. و اگر بگویند که تو جواب سؤال مرا نداده‌ای، تو هم می‌توانی بگویی: تو نیز جواب سؤال مرا ندادی.<sup>[3]</sup>

3. فایده‌ای دیگر برای طریقه دوم

طریقه دوم مجیب برای فرار از نقض وضع خویش آن است که تلاش کند سائل را به یک سلسله امور جنبی مشغول سازد. به عنوان مثال از لابه‌لای کلمات سائل در سؤال خود، کلمه و واژه‌ای مشترک را انتخاب کند و مقصود سائل از آن واژه را بپرسد. یکی از فواید این طریقه آن است که مجیب برای فرار از اعتراف به مطلوب سائل، راهی بیابد، مانند آن‌که بعد از بیان تمامی معانی آن واژه مشترک، معنایی را بپذیرد که باعث نقض وضع او و اعتراف به مطلوب سائل نیست<sup>[4]</sup>.

[1] مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ص ۳۳۱ / محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۹۰.

[2] حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۵، ص ۵۶.

[3] شرح کتاب المنطق؛ ج ۵، ص ۵۷.

[4] مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۷.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## آموزش‌هایی برای مجیب

«مجیب<sup>[2]</sup> کسی است که به وضعی<sup>[3]</sup> ملتزم شده و درصدد است در برابر سؤالات تهاجمی خصم از آن دفاع کند. طرف مقابل او، سائل<sup>[4]</sup> است که در موضع تهاجم قرار دارد و بنای او بر نقض و ابطال وضع مجیب به واسطه سؤالاتی برگرفته از مشهورات<sup>[5]</sup> و مسلمات<sup>[6]</sup> است. از این‌رو کار مجیب به مراتب سخت‌تر از سائل است؛ چه اینکه مدافع معمولاً در مقام سنی‌تر از مهاجم است و بیشتر در معرض شکست قرار دارد<sup>[7]</sup>.

دانش منطق<sup>[8]</sup> برای مجیب توصیه‌ها و راه‌هایی دارد که در پرتو به‌کارگیری آن‌ها بتواند از نقض وضع خود جلوگیری کرده و ضمن پاسخ به سؤالات سائل، مجبور به اقرار و اعتراف به ادعاهای سائل نشود. منطقی پنج راه اساسی ذکر می‌کند ولی این راه‌ها در عرض<sup>[9]</sup> یکدیگر نیستند تا بر مجیب لازم باشد در یک مجادله<sup>[10]</sup> همه آن‌ها را ببیند، بلکه در طول<sup>[11]</sup> هم و مترتّب بر یکدیگر هستند؛ یعنی در مرحله اول تا می‌تواند طبق طریقه اول حرکت کند و خصم را مغلوب سازد و اگر این طریقه به روی او مسدود بود، به ترتیب سراغ راه‌های دیگر برود.

### طریقه اول

تلاش کند عرصه جدل را چنان مدیریت کند که با پیچاندن مطلب، از نقش مجیب به سائل تغییر موقعیت دهد، و به جای پاسخ‌گویی به سؤالات طرف مقابل، خود او به طرح سؤال بپردازد و به جای این‌که در طول بحث مدافع باشد از اولین سؤال سائل، سؤالی را تولید کرده و این‌بار او مهاجم بشود و از سائل سؤال کند؛ زیرا سائل نیز حتماً به وضعی ملتزم می‌باشد که برخلاف وضع مجیب است و به این سبب به جدل مشغول شده است. با این شیوه مجیب از موضع تدافعی



خارج شده و مهاجم می‌شود و از مزایای موقعیت تهاجمی بهره‌مند می‌شود و زمام امر بحث را به دست گرفته و هرگونه که مایل باشد بحث را هدایت می‌کند<sup>[12]</sup>.

### طریقه دوم

اگر راه اول میسر نشد و نتوانست موقعیت و نقش خود را به سائل تغییر دهد، باید تلاش کند سائل را متوقف سازد و او را به یک سلسله امور و مطالب جنبی مشغول سازد تا راه سائل برای رسیدن به هدف دور شود و مجیب نیز وقت کافی برای ارائه جواب مناسب و وافی به سؤال سائل داشته باشد.

به عنوان مثال از لابه‌لای کلمات سائل در سؤال خود، کلمه و واژه‌ای مشترک<sup>[13]</sup> را انتخاب کند و مقصود سائل از آن واژه را بپرسد. سائل نیز ناگزیر است برای روشن ساختن مراد خویش و پرهیز از کلی‌گویی و مجمل‌بافی، وقت صرف کند تا تمامی معانی آن واژه را ذکر کند و معنای مقصود خویش را عرضه کند که البته در این فاصله، اگر مجیب ماهر و چیره‌دست باشد خود را برای مناقشه در این معنای مشترک آماده می‌کند<sup>[14]</sup>.

### طریقه سوم

اگر مجیب بعد از عدم امکان تغییر نقش به سائل، در سرگرم و مشغول کردن سائل نیز موفق نبود، باید تا می‌تواند از اقرار و اعتراف به قضایایی که مستلزم نقض وضع او هستند، اجتناب کند. البته اگر وضع مجیب، جزء مشهورات عام<sup>[15]</sup>، مطلق<sup>[16]</sup> و حقیقی<sup>[17]</sup> است، اعتراف به مشهوراتی که سائل ذکر می‌کند، به ضرر او نیست و باعث نقض وضع او نمی‌شود؛ زیرا معمولاً قضایای<sup>[18]</sup> مشهور نتیجه مشهور به بار می‌آورند و با وضع او که جزء مشهورات است، تعارضی ایجاد نمی‌شود.

البته ذکر این نکته حائز اهمیت است که مراد از فرار از اعتراف، آن نیست که مجیب به هیچ قضیه مشهوری که سائل ذکر می‌کند، اعتراف نکند و در همه آن‌ها خدشه کند؛ زیرا این امر ممکن است سبب شود در انظار مردم، شخصی عنود و ستیزه‌جو که هیچ مطلب مشهوری را قبول ندارد، جلوه کند و به این واسطه مورد تمسخر و ریشخند مردم واقع شود؛ بلکه مقصود آن است که از اعتراف به خصوص قضیه‌ای که مستلزم ابطال وضع او است، اجتناب کند.

### طریقه چهارم

گاهی فرار از اعتراف به قضیه مشهور در سؤال سائل ممکن نیست؛ مانند آن‌که سائل از مشهور مطلق پرسش کند. در این فرض فرار از اعتراف به چنین مشهوراتی و انکار صریح آن‌ها به مراتب ناپسندتر از التزام به آن‌هاست؛ زیرا هر چند التزام به آن قضیه مشهور ممکن است وضع او را در مخاطره قرار دهد ولی انکار صریح آن، باز خورد نامناسبی در انظار عموم دارد و اعتبار مجیب را نزد حاضران از بین می‌برد و او را شخصی عنود و غیر منصف جلوه می‌دهد، که همین برای وهن وضع او در نظر ناظرین کافی است. در چنین شرایطی مجیب باید یکی از دو روش زیر را برگزیند:

روش اول: به طور علنی و آشکار در محضر مردم، اعتراف کند و حقانیت موضع خصم را بپذیرد. مجیب باید توجه داشته باشد که از این ناحیه به او منقصت چندان وارد نمی‌شود و فقط ضعف، قصور و بی‌پایه بودن موضعی که پذیرفته، نشان داده می‌شود ولی خدشه‌ای به شخصیت، عقل و علم او وارد نمی‌شود.

این مرحله از دقیق‌ترین مراحل برای مجیب منصف و دوست‌دار حقیقت است. اعتراف به عدم التزام به یک وضع سست و مخدوش، هر چند باعث می‌شود اندکی جایگاه مجیب در میان مردم نقصان یابد ولی او می‌تواند این نقصان را با تدبیر دیگری جبران کند. او می‌تواند اعلام بدارد که مهم در مجادله برای او کشف حقیقت بوده؛ حال حقیقت به نفع او باشد یا به ضرر او. اتخاذ این موضع سبب می‌شود که موقعیت و اعتبار خود را حفظ کند و خسارت وارده را جبران کند.

روش دوم: اگر بنا به دلایلی برای مجیب، اعتراف علنی به حقانیت موضع سائل گران و دشوار باشد، می‌تواند با فراست و لطافت به گونه‌ای از اعتراف امتناع کند که مضرات اجتناب صریح از اعتراف نیز دامن او را نگیرد. به عنوان مثال در کلام خویش توریه نماید؛ بدین صورت که یا واقع را از شنونده پنهان کند و کلامی بگوید که مراد وی از آن، معنایی غیر از مفهوم ظاهری آن کلام باشد؛ یا این‌که مسئولیت انکار را به گردن دیگران قرار دهد و بگوید: «پیروان این

مذهب، مطلب شما را نمی‌پذیرند؛ یا این‌که اگر به پایان بحث نزدیک شده، بگوید: «من چگونه اعتراف نمایم و سخن شما را بپذیرم در حالی‌که هنوز مراد خودم را به روشنی بیان نکرده‌ام و نقاط ابهامی در کار هست و چون فرصت گذشته در جلسه بعدی با یکدیگر به بحث و تبادل نظر خواهیم پرداخت». بدین‌وسیله جلسه را ختم کرده و با مراجعه به کتب مورد نیاز یا مشورت با دانشمندان فن، نقاط ضعف خویش را برطرف سازد.

### طریقه پنجم

اگر همه راه‌های گذشته ممکن نشد و مجیب مجبور به اعتراف به قضیه‌ای مشهور شد، تنها راه نجات از شکست در مجادله آن است که در ملازمه میان مشهوری که به آن اعتراف کرده و نقض وضعی که به آن ملتزم شده، مناقشه کند. به عنوان مثال مجیب مدعی شود که این قضیه مشهور، مطلق نیست بلکه قیود و شروطی دارد که به ضمیمه آن‌ها قضیه مذکور، مشهور است. سپس ادعا کند که قضیه مشهور با قیود و شروطی که دارد، منطبق بر محل نزاع نیست و باعث نقض وضع من نمی‌شود. به عبارت دیگر جمع بین اعتراف به قضیه مشهور و نیز التزام به وضع مورد نظر ممکن است و بین آن‌ها منافاتی نیست.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۱، ص ۳۹۰ - ۳۹۴.

[2] ر.ک: دانش‌نامه.

[3] ر.ک: دانش‌نامه.

[4] ر.ک: دانش‌نامه.

[5] ر.ک: دانش‌نامه.

[6] ر.ک: دانش‌نامه.

[7] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «وجه دشواری وظیفه مجیب در جدل»

[8] ر.ک: دانش‌نامه.

[9] ر.ک: دانش‌نامه.

[10] ر.ک: دانش‌نامه.

[11] ر.ک: دانش‌نامه.

[12] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «راهکار جواب دادن با سؤال»

[13] ر.ک: دانش‌نامه.

[14] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «فایده‌ای دیگر برای طریقه دوم.»

[15] ر.ک: دانش‌نامه.

[16] ر.ک: دانش‌نامه.

[17] ر.ک: دانش‌نامه.

[18] ر.ک: دانش‌نامه.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[بخش صوت](#)

ترجمه<sup>[1]</sup>

آموزش‌هایی برای مجیب

تعلیمات للمجیب

إنَّ «المجیب» - كما قدّمنا - مدافع عن مهاجمة خصمه (السائل). و المدافع - غالبا - أضعف كِفاحاً<sup>[2]</sup> من المهاجم و أقرب إلى المغلوبية.

آموزش‌هایی برای مجیب

چنان‌که پیش از این گفتیم، مجیب، در برابر تهاجم خصم خود (سائل) از خود دفاع می‌کند. مدافع معمولاً در مقام جنگ و ستیز ضعیف‌تر از مهاجم است و بیشتر از او در معرض شکست می‌باشد.

و علی هذه فهمه أشقّ و أدقّ، و اللازم له عدّة طرق مترتبه يسلكها بالتدریج أولاً فأولاً، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثانی و هكذا. و هی حسب الترتیب:

بنابر این، وظیفه مجیب [و راهی که باید در پیش گیرد]، دشوارتر و دقیق‌تر است. و برای او لازم است که چند راه را به ترتیب و پشت‌سر هم طی کند و این راه‌ها را به تدریج و یکی پس از دیگری ببیند. پس اگر راه اول را نپیمود، راه دوم را برگردد، و به همین ترتیب. این راه‌ها به ترتیب عبارتند از:

طریقه اول

أولاً: أن یحاول<sup>[3]</sup> الالتفاف علی السائل، بأن یحوّر<sup>[4]</sup> الكلام - إن استطاع - فیعكس علیه الدائرة بتوجیه الأسئلة مهاجماً و لا بدّ أنّ السائل له وضعٌ یلتزم به یخالف وضع المجیب. فینقلب حينئذٍ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً.

راه اول: به هر وسیله ممکن در صدد برآید که امر را برای سائل پیچیده کند، به این نحو که اگر می‌تواند جهت کلام را تغییر دهد، پس وضعیت را برعکس کند به این نحو که با حالت تهاجمی به [طرح] سؤال‌هایی روی آورد. چراکه سائل نیز به‌ناچار وضعی در برابر وضع مجیب دارد که ملتزم به آن است. و در این صورت، مهاجم به مدافع، و مدافع به مهاجم تبدیل خواهد شد.

طریقه دوم

ثانیا: إذا عجز عن الطریقة الأولى، و هی الالتفاف، یحاول إرباك<sup>[5]</sup> السائل و إشغاله بأمور تُبعد علیه المسافة كسبا للوقت کیما یعد عدته للجواب الشافی، مثل أن یجد فی أسئلته لفظاً مشتركاً فیستفسر عن معانیه لیرتکب فیصلها ثم یناقشه فیها.

راه دوم: اگر از راه اول - که همان پیچاندن مجیب باشد - عاجز باشد، باید تلاش کند سائل را متوقف سازد، و او را به اموری سرگرم کند که راه را دور می‌کند؛ تا برای آماده کردن جواب کامل، وقت بیشتری داشته باشد؛ مثل آنکه لفظ مشترکی در لابه‌لای سؤال‌های سائل بیابد، و آنگاه از معانی آن سؤال کند، و سائل را رها کند تا تکتک معانی آن واژه را بازگوید. و سپس در آن معانی مناقشه نماید.

طریقه سوم

ثالثاً: إذا لم تنجح الطریقة الثانية - و هی طریقة الإشغال و الإرباك - یحاول إن استطاع الإمتناع من الإعراف بما یستلزم نقض وضعه. و ینبغی أن یعلم أنه لا ضئیر علیه بالإعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقیقياً، لأنه - غالباً - لا ینتج المشهور إلا مشهوراً، فلا یتوقّع من المشهورات أن تُنتج ما یناقض وضعه المشهور.

راه سوم: اگر راه دوم، یعنی راه مشغول کردن و متوقف ساختن سائل، موفقیت‌آمیز نبود، باید مجیب تا می‌تواند از اعتراف به قضایایی که مستلزم نقض وضع اوست، خودداری کند. و باید بداند که اگر وضع او مشهور حقیقی است،

اعتراف به مشهورات زیبایی به او نخواهد رساند؛ زیرا غالباً قضیه مشهور، جز مشهور نتیجه نمی‌دهد؛ و لذا از مشهورات انتظار نمی‌رود که نتیجه‌ای مخالف با وضع مشهور او به دست دهد.

و لیس معنی الهرب من الإعتراف أن یمتنع من الإعتراف بكلّ شیء یلقى علیه. فإنّ هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فیصبح موضعاً للسخریة و النقد، بل یحاول الهرب من الإعتراف بخصوص ما یوجب نقض وضعه.

البته باید توجه داشت که معنای فرار از اعتراف آن نیست که هر قضیه‌ای را که بر او عرضه شود، رد کند؛ زیرا این حالت ممکن است او را در انظار مردم، معاند و ستیزه‌جو جلوه دهد؛ و در نتیجه مورد استهزاء و ریشخند واقع شود. بلکه مقصود آن است که از اعتراف به خصوص آن چه موجب نقض وضع اوست، خودداری کند.

#### طریقه چهارم

رابعاً: إذا وجد أنّ الطریقة الثالثة لا تنفع و هی طریقة الهرب من الإعتراف (و ذلك عندما یكون المسؤول عنه الذی یحذر من الإعتراف به مشهوراً مطلقاً، لأنّ العناد فی مثله أكثر قبحاً من الإلتزام به) فعليه ألاّ یعلن عن إنكاره له صراحة، فلا مناص له حينئذٍ من اتّباع أحد طریقتین:

راه چهارم: در صورتی که راه سوم، یعنی راه فرار از اعتراف، را سودمند نیابد - و این در جایی است که مورد سؤال، که از اعتراف به آن پرهیز می‌کند، مشهور مطلق است؛ زیرا نپذیرفتن چنین قضایایی زشت‌تر از التزام به آن‌هاست - لازم است انکار خود را به طور صریح بیان نکند؛ در چنین شرایطی او باید یکی از دو روش زیر را پیش گیرد:

الأول: أن یعلن الإعتراف. و لا ضیر علیه فی ذلك، لأنّه إن دلّ علی شیء فإیما یدل علی ضعف وضعه الذی یتلزمه لا علی قصور نفسه و علمه. و هذا و إن كان من وجهة یکشف عن قصور نفسه إذ یتلزم بما لا ینبغی الإلتزام به.

روش اول: آشکارا اعتراف کند؛ و این خدشه‌ای بر او وارد نمی‌سازد؛ زیرا این اعتراف، نهایتاً ضعف وضعی را که او بدان ملتزم بوده است، نشان می‌دهد، نه ضعف شخصیت و علم او را. و این اگرچه از جهتی حاکی از نقصان وی است، چراکه به چیزی که نباید ملتزم شد، ملتزم گشته است.

و لكن ینبغی له لتلافی ذلك فی هذا الموقف (و هو أدقّ المواقف التي تمرّ علی المجیب المنصف المحبّ للحقّ و الفضیلة) أن یعلن أنّه طالب للحقّ و مؤثر للإنصاف و العدل له أو علیه. و هذا لعلّه یعوّض عمّا یخسر من المحافظة علی وضعه بالاحتفاظ علی کرامته.

اما او می‌تواند برای جبران این نقیصه در این مرحله - که دقیق‌ترین مرحله‌ای است که مجیب با انصاف و دوست‌دار حقیقت و فضیلت با آن روبه‌رو می‌شود - اعلام کند که او طالب حقیقت است، و جانب انصاف را، چه به سود او باشد و چه به زیانش، رعایت می‌کند. شاید با این کار اعتبار و موقعیت خود را حفظ کند و زیبایی که به واسطه از دست دادن وضع خود متحمل گشته، جبران نماید.

الثانی: إذا وجد أنّه یعزّ علیه اعلان الإعتراف فإنّ آخر ما یمکنه أن یفعله أن یتلطف فی أسلوب الإمتناع من الإعتراف، و ذلك بأن یوری فی کلامه أو یقول مثلاً: أنّ أصحاب هذا المذهب الذی التزمه لا یعتفون بذلك، فیلقی تبعه الإنکار علی غیره. أو یقول: کیف یطلب منی الإعتراف و أنا بعدُ لم أوضح مقصودی، فیؤجّل ذلك إلى مراجعة أو مشاورة، أو نحو ذلك.

روش دوم: اگر می‌بیند که اعتراف علنی بر او گران می‌آید، تنها کاری که می‌تواند انجام دهد آن است که با زیرکی از اعتراف خودداری کند؛ به این صورت که در کلام خود توریه کند، یا آن‌که مثلاً بگوید: پیروان این عقیده، این مطلب را نمی‌پذیرند؛ و بدین صورت مسؤلیت انکار را به عهده دیگران قرار دهد یا آن‌که بگوید: چگونه از من می‌خواهید اعتراف کنم، حال آن‌که هنوز مقصود خود را روشن نکرده‌ام؛ آن‌گاه بیان نظر خود را به مراجعه یا مشورت و مانند آن موکول نماید.

#### طریقه پنجم

خامسا: بعد أن تعرّف عليه جميع السبل من الهرب من الإعتراف، و يعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير. و هو مناقشة الملازمة بين المشهور المعترف به و بين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور - مثلاً - بقيود و شرائط تجعله لا تنطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التي يتمكن بها من مناقشة الملازمة.

راه پنجم: در صورتی که هیچ راهی برای فرار از اعتراف، پیش روی خود نبیند، و به مشهور گردن نهد، تنها یک راه را می‌تواند پیش گیرد؛ و آن این‌که در ملازمه - میان مشهوری که به آن اعتراف کرده و تنص وضع خود، مناقشه کند؛ به این صورت که قیود و شرایطی را به مشهور ضمیمه نماید که مانع از انطباق آن بر محل نزاع می‌شود، یا کارهایی از این قبیل که می‌توان با آن در ملازمه اشکال کرد.

[1] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۶ - ۲۱۹.

[2] «كفاح» مصدر باب مفاعله است. (كافَحَهُ يُكافِحُهُ مُكافِحَةً): با وی رو در رو شد، مواجه شد (كافَحَ) القومُ أعداءَهُم: آن قوم بدون سپر و غیره با دشمنان خود مقابله کردند. (انیس، ابراهیم، و دیگران؛ فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۲، ص ۱۶۸۶).

[3] حَاوَلَ يُحَاوِلُ مُحَاوَلَةً و حَوَالاً) الأمر: درصدد انجام آن کار برآمد. با هر وسیله ممکن یا با نیرنگ و غیره درصدد کسب آن برآمد. (فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۱، ص ۴۳۸).

[4] حَوَرَ فلانٌ الكلامَ: فلانی سخن را تغییر داد. (فرهنگ المعجم الوسیط؛ ج ۱، ص ۴۳۱).

[5] و اَرْبَأَكَ الرَّجُلُ عن الأمرِ: وَقَفَ عنه. (صاحب بن عباد، اسماعیل؛ المحيط في اللغة؛ ج ۶، ص ۲۵۹) / رَبَّكَ: آشفته کردن، پیچیده کردن، بغرنج کردن (چیزی را)، پریشان کردن، ناراحت کردن، دستپاچه کردن، منقلع کردن (کسی را). اَرْبَكَ = رَبَّكَ (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۳۵۴). می‌توان گفت: متوقف شدن نتیجه پریشانی و دستپاچه شدن است.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

« [1] مجیب» کسی است که به وضعی ملتزم شده و درصدد است در برابر سوالات تهاجمی خصم خود از آن دفاع کند، از این رو کار مجیب به مراتب سخت‌تر از سائل است. منطقی برای مجیب توصیه‌ها و راه‌هایی دارد که به ترتیب هر یک را انجام دهد:

یک. عرصه جدل را چنان مدیریت کند که با پیچاندن مطلب، از نقش مجیب به سائل تغییر موقعیت دهد.

دو. سائل را به مطالب جنبی مشغول سازد تا راه سائل برای رسیدن به هدف دور شود و مجیب نیز وقت کافی برای ارائه جواب مناسب به سؤال سائل داشته باشد.

سه. تا می‌تواند از اقرار و اعتراف به قضایایی که مستلزم نقض وضع او هستند، اجتناب کند. البته مراد از فرار از اعتراف، آن نیست که مجیب به هیچ قضیه مشهوری که سائل ذکر می‌کند، اعتراف نکند.

چهار. اگر سائل از مشهورات مطلق سؤال کند و فرار از اعتراف به آن‌ها ممکن نباشد، مجیب یا باید آشکارا در محضر مردم، اعتراف کند و حقانیت موضع خصم را بپذیرد، یا با فراست و لطافت به گونه‌ای از اعتراف امتناع کند که مضرات اجتناب صریح از اعتراف نیز دامن او را نگیرد.

پنج. اگر مجیب مجبور به اعتراف به قضیه‌ای مشهور شد، تنها راه نجات از شکست در مجادله آن است که در ملازمه میان مشهوری که به آن اعتراف کرده و نقض وضعی که به آن ملتزم شده، مناقشه کند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۳۶

در جدل - به ترتیب - چه کسی مدافع محسوب شده و کدام شخص وظیفه دقیق‌تر و دشوارتری دارد؟

الف) مجیب - سائل

ب) مجیب - مجیب

ج) سائل - مجیب

د) سائل - سائل

کدامیک از آموزش‌های زیر برای مجیب لازم است؟

الف) حاضر کردن مواضع مقدمات مشهور مورد نیاز

ب) تغییر موقعیت از مجیب به سائل یا پیچاندن مطلب

ج) اندیشیدن برای پیدا کردن راهی برای محکومیت مُنکر مقدمات

د) اندیشیدن برای پیدا کردن راهی برای تسلیم شدن سائل نسبت به مقدمات

راه دومی که مجیب باید مراعات کند این است که سائل را به مطالبی جنبی مشغول سازد تا بتواند برای خود زمان کافی فراهم آورده و سائل را از هدفش دور کند.

درست

نادرست

واکنش مجیب در برابر قضایایی که مستلزم نقض وضع اوست، باید چگونه باشد؟

الف) همواره به آنها اعتراف کند

ب) تا می‌تواند به آنها اعتراف کند

ج) همواره از اعتراف به آنها خودداری کند

د) تا می‌تواند از اعتراف به آنها خودداری کند

اگر وضع مجیب مشهور حقیقی است، توصیه شده است که به مشهورات اعتراف نکند.

درست

نادرست

اعتراف آشکار مجیب به موضع خصم در برابر سؤال سائل از مشهورات مطلق، نشانه چیست؟

الف) ضعف ایمان و اعتقاد او

ب) ضعف شخصیت و علم او

ج) ضعف عقلانیت و منطق او

د) ضعف وضعی که بدان ملتزم بوده

اگر برای مجیب بنا به دلایلی اعتراف علنی به حقانیت موضع سائل گران و دشوار باشد، چه راهی پیشنهاد می‌شود؟

الف) در کلام خویش توریه نماید

ب) مجلس مجادله را ترک نماید

ج) مواضع قبلی خویش را تکرار کند

د) در تلازم مشهور مورد اعتراف با نقض وضع خودش مناقشه کند

اگر مجیب مجبور شد به قضیه مشهوری اعتراف کند، تنها راه نجات از شکست در مجادله چیست؟

الف) مناقشه در موضعی که اتخاذ شده

ب) مناقشه در نقض وضعی که ملتزم شده

ج) رعایت جهات ادب گفتاری و رفتاری، هنگام ظهور نشانه‌های شکست  
د) مناقشه در ملازمه مشهور مورد اعتراف با نقض وضع مورد التزام

## مقدمه:

در دروس گذشته با آداب و سفارش‌هایی که مختص به سائل و مجیب بود، آشنا شدیم. در این درس به آموزش‌هایی که رعایت آن‌ها برای هر یک از طرفین مجادله لازم است، پرداخته خواهد شد. این بحث در کتاب «المنطق» با دو عنوان مطرح شده است: «تعلیمات مشترک سائل و مجیب یا آداب مناظره<sup>[1]</sup>».

البته لازم به ذکر است که شاید بتوان با توجه به آموزه‌های اسلامی و به خصوص روایات، و نیز سایر کتاب‌های منطقی، سفارش‌های دیگری نیز به مقدار مذکور در این درس افزود.

با اتمام این درس، بحث از صناعت<sup>[2]</sup> جدل در کتاب دروس به پایان خواهد رسید و پس از آن، صناعت مغالطه مورد بررسی قرار خواهد گرفت. البته در کتاب المنطق بعد از پایان بحث از جدل، مباحث صناعت خطابه بیان شده است.

جدل صنعتی است که هم می‌تواند ممدوح باشد، اگر در مسیر حق و متکی به منطق و برای تبیین واقعیت‌ها و ارشاد جاهلان باشد و هم می‌تواند مذموم باشد، اگر متکی به ادله پوچ و ناشی از تعصب، جهل و غرور و برای غفلت دیگران باشد. در قرآن کریم از جدل و مشتقات آن، بیست و نه مرتبه سخن به میان آمده و در بیشتر استعمالات قرآنی از جدل مذمت شده است. همین امر وظیفه مجادله‌کنندگان را سنگین می‌کند؛ لذا بر آن‌ها لازم است که با تبعیت از آداب و توصیه‌ها، جدل خود را در مسیر صحیح قرار دهند.

از دانش پژوه انتظار می‌رود با فراگیری این درس، بتواند:

1. مهم‌ترین توصیه‌هایی که رعایت آن‌ها برای طرفین مجادله لازم است را توضیح دهد.

[1]. ر.ک: دانش‌نامه.

[2]. ر.ک: دانش‌نامه.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خاوران می‌باشد))

## دانش افزایی:

1. مراد از عکس قیاس

در کتاب المنطق مرحوم مظفر، مطلبی برای بیان اصطلاح عکس قیاس یا قیاس عکس وارد نشده است. تفصیل این مطلب در کلمات سایر اهل منطق وارد شده است. عکس قیاس عبارت است از ابطال یکی از دو مقدمه قیاس مستدل به استدلالی مغالطی که از نقیض نتیجه یا ضد آن - بر این اساس که هر دو صادق باشند - با مقدمه دیگر تشکیل می‌شود، پس از طریق شکلی از اشکال چهارگانه قیاس اقتراعی، مقابل مقدمه اول - به تقابل تناقض یا تقابل تضاد - را نتیجه می‌دهد؛ پس چهار قیاس به‌دست می‌آید: ضمیمه نقیض نتیجه با صغری یا کبری، و ضمیمه ضد نتیجه با صغری یا کبری.

مثال: اگر قیاس مستدل چنین باشد: کل ب م و کل م ح نتیجه: کل ب ح

پس برای ابطال صغری به تقابل تضاد، ضدّ نتیجه (س ب ح) - بر این اساس که صادق باشد - را با کبری ضمیمه می‌کنیم، که چنین می‌شود: س ب ح و کل م ح - نتیجه: س ب م

و این نتیجه ضدّ صغری است پس صغری به تقابل تضادّ باطل می‌شود.

و برای ابطال کبری به تقابل تناقض، نقیض نتیجه (س ب ح) - بر این اساس که صادق باشد - را با صغری ضمیمه می‌کنیم، که چنین می‌شود: کل ب م و س ب ح - نتیجه: س ب م ح

و این نتیجه نقیض کبری است پس کبری به تقابل تناقض باطل می‌شود.

ولی ابطال کبری به تقابل تضادّ، در این مثال فرضی - که از شکل اول است - محقق نمی‌شود؛ زیرا تألیف به ضمیمه ضدّ نتیجه با صغری، به شکل سوم خواهد شد که این شکل فقط جزئیّه را نتیجه می‌دهد ولی ضدّ کلیه (نتیجه)، کلی است، نه جزئی.

پس اگر بگوییم: کل ب م و لا ب ح

این قیاس نتیجه می‌دهد: «س م ح» و این نقیض کبری است، نه ضدّ آن، پس کبری به تقابل تناقض باطل شده نه تقابل تضاد<sup>[1]</sup>.

2. تأثیر وافر ضرب‌المثل، شعر و نصوص دینی در جدل

یکی از سفارش‌های به مجادل آن است که اهل مطالعه بوده و بتواند در هر موردی مثال‌های گوناگون، ضرب‌المثل‌های مختلف و شواهدی از اشعار شاعران نامی، نصوص دینی (از آیات، و روایات) و... استفاده کند.

البته منظور این نیست که شخص مجادل هر چه محفوظات دارد بیرون بریزد و تمام وقت را با این شواهد، نظایر، امثال و حکم اشغال کند؛ بلکه به قدر نیاز مجلس و اقتضای حال بیاورد ولی تا آنجا که جا دارد از آوردن این امور کوتاهی نکند؛ چراکه این امور تأثیر به‌سزایی در نفوس مردم دارد و مجادل را در رسیدن به هدف که همان غلبه بر خصم باشد کمک می‌کند. چه بسا مثل یا شعر آن‌چنان تأثیر سحرآمیزی در نفوس مستمعین می‌کند که استدلال منطقی آن تأثیر را ندارد<sup>[2]</sup>.

[1] حیدری، سید راند؛ المقرر فی توضیح منطق المظفر؛ ج ۳، ص ۱۸۶ - ۱۸۸ .

[2] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۹۵ .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>



## آموزش‌هایی برای سائل و مجیب

آموزش‌ها و آدابی برای جدلی وجود دارد که برای هر دو طرف (سائل<sup>[2]</sup> و مجیب<sup>[3]</sup>) مفید است و شایسته است طرفین مجادله<sup>[4]</sup> به آن‌ها توجه کنند:

1. مهارت در سه امر ذیل:

الف) در ساختن عکس قیاس مهارت داشته باشد. با استفاده از قواعد مذکور در تقابل<sup>[5]</sup> تناقض<sup>[6]</sup> و تضاد<sup>[7]</sup> بتواند از هر قیاسی<sup>[8]</sup> چهار قیاس تشکیل دهد<sup>[9]</sup>. منظور از عکس قیاس این است که مقابل نتیجه (نقیض یا ضد آن) را با یکی از مقدمات آن ترکیب کنیم و مقابل مقدمه دیگر را به دست آوریم. مثلاً در قیاس «هر انسانی حیوان است، و هر حیوانی جوهر است؛ پس هر انسانی جوهر است» یکی از راه‌های عکس این قیاس این است که بگوییم: هیچ انسانی جوهر نیست و هر حیوانی جوهر است؛ پس هیچ انسانی حیوان نیست<sup>[10]</sup>.

ب) بتواند عکس مستوی<sup>[11]</sup>، عکس نقیض<sup>[12]</sup>، نقض محمول<sup>[13]</sup> و نقض موضوع<sup>[14]</sup> یک قضیه<sup>[15]</sup> را استخراج کند تا بدین‌وسیله قادر باشد بر ایراد حجج متعدد بر مطلوبش<sup>[16]</sup> (اگر مجیب است) یا ابطال مطلوب خصم (اگر سائل است).

ج) برای اثبات هر مطلوبی بتواند مقدمات<sup>[17]</sup> فراوان مشهور از مواضع<sup>[18]</sup> و قواعد کلی مختلف استنباط و استخراج کند تا راحت‌تر در بحث شرکت کند.

2. مجادل باید سخنوری توانا باشد که بتواند منظم و منسجم بحث کند و رشته سخن را نگسلد تا بتواند توجه حاضرین را به خود جلب کند، انظار و افکار آنان را با خود همراه سازد و اعجاب آن‌ها را نسبت به بحث و گفتگوی خویش با خصم برانگیزد و در سخن گفتن مهارتی از خود نشان دهد که مایه تقدیر و سپاس‌گزاری همگان شود.

3. تا جایی که ممکن است کلماتی ارزشمند، فخیم، ادیبانه و زیبا انتخاب کند و از عبارات رکیک و ناهنجار که گوش‌ها را می‌آزارد بپرهیزد. از به‌کار بردن عبارات عامیانه اجتناب کند و بکوشد تا الفاظ را غلط و اشتباه تلفظ نکند و نیز از خطا در اسلوب و روش تلفظ اجتناب کند تا در نتیجه توجه حاضران را به خود جلب کند.

ترجمه<sup>[19]</sup>

آموزش‌هایی برای سائل و مجیب

تعلیمات مشترکة للسائل و المجیب

أولاً: أن يكون ماهرًا في عدة أشياء:

1. في إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعة أقیسة بحسب تقابل التناقض و التضاد.

آموزش‌های مشترک میان سائل و مجیب

نخست: باید در چند چیز مهارت داشته باشند:

1. در ساختن عکس قیاس؛ یعنی بتواند یک قیاس را از راه تقابل تناقض و تضاد، به صورت چهار قیاس درآورد.

2. فی ایراد العکس المستوی و عکس النقیض و نقض المحمول و الموضوع، فإنّ هذا یفیده فی التوسع بإيراد الحجج المتعددة علی مطلوبه أو إبطال مطلوب غیره.

2. در ساختن عکس مستوی و عکس نقیض و نقض محمول و موضوع. این مهارت به او کمک می‌کند بتواند ادله متعددی برای اثبات مطلوب خود یا ابطال مطلوب خصم خود اقامه کند.

3. فی ایراد مقدمات کثیرة لإثبات کلّ مطلوب من مواضع مختلفة و كذلك إبطاله. إلی غیر ذلک من أشياء تزيد فی قوة ایراد الحجج المتعددة.

3. در ارائه مقدمات فراوان برای اثبات یا ابطال هر مطلوبی، از مواضع مختلف، و امور دیگری که توانایی او را در بیان استدلال‌های متعدد می‌افزاید.

ثانیا: أن یكون لیسنا منطقاً<sup>[20]</sup> یستطیع أن یجلب انتباه الحاضرين و انظارهم نحوه، و یحسن أن یشیر اعجابهم به و تقدیرهم لبراعته<sup>[21]</sup> الکلامية.

دوم: باید سخن‌وری زبردست باشد تا بتواند توجه و نگاه حاضران را به سوی خود جلب کند، و شایسته است که آنان را شگفت‌زده کرده و ستایش ایشان را از ورزیدگی خود در سخن‌وری برانگیزد.

ثالثا: أن یتخیر الألفاظ الجزلة الفخمة، و یتجنب العبارات الرکیكة العامية.

سوم: باید واژه‌های فخیم و ادیبانه به‌کار برد و از تعبیرهای سبک و عامیانه پرهیزد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۹۴ - ۳۹۶ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه .

[3] ر.ک: دانش‌نامه .

[4] ر.ک: دانش‌نامه .

[5] ر.ک: دانش‌نامه .

[6] ر.ک: دانش‌نامه .

[7] ر.ک: دانش‌نامه .

[8] ر.ک: دانش‌نامه .

[9] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «مراد از عکس قیاس» .

[10] منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۳۴، پاورقی محسن غرویان .

[11] ر.ک: دانش‌نامه .

[12] ر.ک: دانش‌نامه .

[13] ر.ک: دانش‌نامه .

[14] ر.ک: دانش‌نامه .

[15] ر.ک: دانش‌نامه .

[16] ر.ک: دانش‌نامه .

[17] ر.ک: دانش‌نامه .

[18] ر.ک: دانش‌نامه .

[19] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۶ - ۲۱۹ .

[20] منطق؛ سخنور، فصیح. (آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۱۰۹۳ )

[21] براعة: مهارت، خبرگی، تخصص؛ لیاقت، ارزشمندی. (بستانی، فواد افرام و رضا مهیار؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۵۴ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## آموزش‌هایی برای سائل و مجیب

4. به خصم اجازه ندهد که میدان‌دار سخن و یکه‌تاز کلام و به عبارت دیگر، متکلم وحده شود تا توجه حاضران به او جلب شود؛ زیرا به‌دست گرفتن رشته کلام در جمعی که برای مجادله طرفین حاضر شده‌اند، به چیرگی و غلبه بر طرف مقابل مدد می‌رساند.

5. اهل مطالعه بوده و بتواند در هر موردی مثال‌های گوناگون، ضرب‌المثل‌های مختلف و شواهدی از اشعار شاعران نامی، نصوص دینی (از آیات و روایات) و سخنان فلاسفه [2] بزرگ، دانشمندان نامی و کلمات بزرگان عالم بیاورد و نیز از حوادث و رویدادهای کوچک و بزرگی که مناسب با بحث باشد، استفاده کند [3].

6. از دشنام دادن به خصم، لعن [4] و نفرین او یا مسخره کردن و به ریشخند گرفتن طرف مقابل، اجتناب و اعراض کند؛ چراکه باعث می‌گردد احساسات و عواطف مردم یا خصم علیه او تحریک شود و مایه برافروخته شدن آتش کینه و دشمنی گردد. این امور سبب می‌شود که مجلس جدل، به محل نزاع و دعوا تبدیل گردد و غرضی که از جدل مطرح بود فوت شود و طرفین همت خود را در امر دیگری مصروف کنند.

7. در مقام بحث، صدایش را از حد معمول و متعارف بلندتر نکند؛ چراکه این امر سبب سستی و تزلزل موضع او نزد مردم می‌شود؛ چون همه تصور می‌کنند به دلیل اینکه در آستانه شکست قرار گرفته، صدایش را بالا برده است. توصیه می‌شود کلام خود را با قوت، استحکام و اطمینان ادا کند و به‌گونه‌ای سخن نگوید که شعر به تردید، آشفتگی، سستی و شتاب‌زدگی باشد بلکه متین، آرام و نرم ولی محکم و استوار باشد؛ چراکه تأثیر این اسلوب به مراتب بیشتر از تأثیر اسلوب صیحه و فریاد زدن است.

8. در مقام خطاب با خصم متواضع باشد و به طرف مقابل احترام بگذارد. از کلماتی که نشانگر خود بزرگ‌بینی، کبر [5] و غرور [6] است و نیز از به کار بردن کلمات ناشایسته و نابجا بپرهیزد.

9. هنگام سخن گفتن خصم، با تمام وجود تظاهر به گوش دادن نماید و نشان دهد که به حرف خصم اعتنای کامل دارد و گوش می‌کند. قبل از این که خصم سخن خود را به پایان برساند او شروع به سخن نکند؛ زیرا در این صورت علاوه بر آن که پیشرفت بحث دچار مشکل می‌شود و رشته کلام را درهم می‌کند، موجب خشم و غضب خصم می‌گردد.

10. تا جایی که ممکن است از مجادله با انسان‌هایی که طالب ریا [7] و شهرت هستند و می‌خواهند خودنمایی و فخر فروشی کنند، اجتناب کند؛ چرا که مجادله با اینان دو ضرر دارد:

الف) شخصی که دارای روحیه مریضی است و مرتب لجاجت می‌کند چه‌بسا مرض او به فرد مقابل هم سرایت کند و او را هم مریض سازد.

ب) مجادله با چنین فردی نتیجه ندارد؛ زیرا او پیوسته از در عناد و لجاجت در آمده و هرگز تسلیم نمی‌شود تا نتیجه‌ای مورد رضایت طرفین حاصل شود .

اما اگر مجبور شد که با چنین فردی مجادله کند مجاز است که از هر حرب‌های استفاده کند؛ حتی از مغالطه‌گری [8]، به مسخره گرفتن طرف، خجالت دادن او و ...

۱۱. آخرین توصیه به مجادله‌کنندگان این است که تمام همت خویش را صرف قبول حق [9]، رسیدن به حق و مقدم داشتن حق و انصاف بر سایر امور کند و از عناد و لجاجت و اصرار بر خطا بپرهیزد که خود اشتباه دیگری است بلکه سزاوار است که از آغاز بحث با خصم، اعلان کند و به اصرار از طرف مقابل بخواهد که متعهد شوند هر دو طالب حق و انصاف باشند و هرکجا ثابت شد که حق با یکی از طرفین است، طرف مقابل انصاف دهد و تسلیم شود.

ترجمه [10]

آموزش‌هایی برای سائل و مجیب

رابعاً: ألا يدع لخصمه مجال الإستقلال بالحديث فيستغل [11] أسمع [12] الحاضرین و إنتباههم له.

چهارم: نباید میدان را برای حریف بازگذازد تا از گوش‌فرا دادن و توجه حاضران بهره بگیرد .

خامساً: أن يكون متمكناً من إيراد الأمثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدينية و الفلسفية و العلمية و كلمات العظماء و الحوادث الصغيرة الملائمة.

پنجم: باید بتواند در صورت نیاز [برای تأیید مدعای خود] از اشعار و نصوص دینی، فلسفی و علمی و کلمات بزرگان و رویدادهای جزئی مناسب، مثل و شاهد بیاورد.

سادساً: أن يتجنب عبارة الثتم و اللعن، و السخرية و الإستهزاء .

سابعاً: ألا يرفع صوته فوق المؤلف المتعارف .

ثامناً: أن يتواضع في خطاب خصمه.

ثشتم: از دشنام و نفرین و ریشخند و دست‌انداختن حریف بپرهیزد .

هفتم: نباید صدای خود را از مقدار متعارف و معمول بالاتر برد .

هشتم: باید در گفت‌وگو با حریف متواضع و فروتن باشد.

تاسعاً: أن يتظاهر بالإصغاء الكامل لخصمه، و لا يبدأ بالكلام إلا من حيث ينتهي من بيان مقصوده.

نهم: باید نشان دهد که به سخنان حریف با توجه کامل گوش می‌دهد و تنها پس از تمام شدن کلام او لب به سخن گشاید.

عاشراً: أن يتجنب - حدَّ الإمكان - مجادلة طالب الرياء و السُّمعة و مؤثر الغلبة و العناد و مدعى القوة و العظمة، فإنَّ هذا - من جهة يعديه بمرضه - و من جهة أخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل إلى نتيجة مرضية في المجادلة.

دهم: تا آنجا که امکان دارد از جدل با طالبان ریا و شهرت و نیک‌نامی و کسانی که در پی غلبه و مخالفت و دشمنی بوده و مدعی اقتدار و بزرگی هستند، بپرهیزد؛ زیرا این امر از یک سو، موجب سرایت بیماری به او می‌شود و از سوی دیگر، نمی‌تواند در رویارویی با چنین کسانی به نتیجه‌خشنود کننده‌ای دست یابد.

و لو اضطرَّ إلى مجادلة مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل في محاورته و يغالطه في حججه، بل لا ضير عليه في استعمال حتى مثل الإستهزاء و السخرية و إخاله.

اگر چاره‌ای از جدل با چنین کسی نداشته باشد، می‌تواند حیل‌های مختلف را در گفت‌وگو به‌کار گیرد و در استدلال‌هایش مغالطه کند؛ بلکه حتی مانعی ندارد که او را ریشخند و مسخره کرده و خجلش سازد.

و الوصية الأخير لكلّ مجادل - مهما كان - ألا يكون همّة إلا الوصول إلى الحق و إثبات الإنصاف و أن ينصف خصومه من نفسه.

و آخرین سفارش برای هر مجادل، هر که باشد، آن است که هدفی جز رسیدن به حق و بذل انصاف، نداشته باشد و حق خصم‌هایش را از خودش بگیرد<sup>[13]</sup>.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۹۴ - ۳۹۶.

[2] ر.ک: دانش‌نامه.

[3] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «تأثیر وافر ضرب المثل، شعر و نصوص دینی در جدل.»

[4] ر.ک: دانش‌نامه.

[5] ر.ک: دانش‌نامه.

[6] ر.ک: دانش‌نامه.

[7] ر.ک: دانش‌نامه.

[8] ر.ک: دانش‌نامه.

[9] ر.ک: دانش‌نامه.

[10] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۲۱۶ - ۲۱۹.

[11] استَعَلَّه: بهره بردن، سودن بردن (از چیزی، به‌ویژه از از ملک و نظایر آن)؛ سودآور ساختن (سرمایه خود را)، سرمایه‌گذاری کردن (روی چیزی)؛ بهره‌کشی کردن، استفاده‌کردن، بهره‌گرفتن (از کسی یا چیزی). (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۷۵۹)

[12] سَمَع: شنوایی، حس شنوایی، استماع؛ گوش سپردن؛ ج: أَسْمَاع. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ص ۴۷۴)

[13] أنصف فلاناً من زید: حق فلانی را از زید گرفت. (انیس، ابراهیم، و دیگران؛ فرهنگ المعجم الوسيط، ج ۲، ص ۱۹۷۹).

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خاوران می‌باشد))

## چکیده:

1. سائل و مجیب باید به توصیه‌هایی توجه داشته باشند:

یک. در ساختن عکس قیاس، استخراج عکس مستوی، عکس نقیض، نقض محمول و نقض موضوع یک قضیه و استنباط مقدمات مشهور فراوان از مواضع، مهارت داشته باشد.

دو. باید سخنوری توانا باشد که بتواند منظم و منسجم بحث کند تا بتواند توجه حاضرین را به خود جلب کند.

سه. تا جایی که ممکن است کلماتی ارزشمند و فخیم انتخاب کند و از عبارات رکیک و ناهنجار اجتناب کند.

چهار. به خصم اجازه ندهد که میدان‌دار سخن و یکه‌تاز کلام باشد.

پنج. بتواند در هر موردی مثال‌های گوناگون، ضرب‌المثل‌های مختلف و شواهدی از اشعار شاعران نامی، نصوص دینی (از آیات، و روایات) و... بیاورد و نیز از حوادث کوچک و بزرگی که مناسب با بحث باشد، استفاده کند.

شش. از دشنام دادن به خصم، لعن، مسخره و ریشخند او اجتناب کند.

هفت. در مقام بحث، صدایش را از حد معمول بلندتر نکند.

هشت. در مقام خطاب با خصم متواضع باشد و به طرف مقابل احترام بگذارد.

نه. هنگام سخن گفتن خصم، با تمام وجود تظاهر به گوش دادن نماید و قبل از این که خصم سخن خود را به پایان برساند او شروع به سخن نکند.

ده. تا جایی که ممکن است از مجادله با انسان های طالب ریا و شهرت، لجوج یا متکبر اجتناب کند.

یازده. تمام همت خویش را صرف قبول حق و مقدم داشتن حق بر سایر امور کند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۳۷

مهارت جدلی در ساختن کدامیک از موارد زیر، توصیه نشده است؟

الف) عکس قیاس

ب) نفی جنس

ج) عکس مستوی

د) نقض محمول

در جدل باید به خصم اجازه داد که میداندار سخن و یکپهتاز کلام باشد تا توجه حاضران را از خودش منحرف گرداند.

درست

نادرست

کدامیک از مهارت های زیر برای جدلی لازم است؟

الف) استفاده از انواع مختلف یقینیات

ب) استنباط احکام عقلی و نقلی و تحلیل آنها

ج) استخراج مواضع مشهور از مقدمات غیرمشهور

د) ارائه مقدمات فراوان برای هر مطلوبی، از مواضع مختلف

کدام گزینه از آموزش های مشترک میان سائل و مجیب محسوب نمی شود؟

الف) سخنوری زبردست باشد

ب) واژه های فخیم و ادیبانه به کار برد

ج) از تعبیر های سبک و عامیانه استفاده کند

د) از دشنام و نفرین و ریشخند و دست اندازی حریف بپرهیزد

کدام گزینه از آموزش های مشترک میان سائل و مجیب محسوب می شود؟

الف) به هم ریختن چپش منطقی مقدمات

ب) اجتناب از اعتراف به قضایای مستلزم نقض وضع خود

ج) تصریح به مطلوب خود بعد از اعتراف به مقدمات مطلوب

د) تظاهر به گوش دادن با تمام وجود، هنگام سخن گفتن خصم

کدام گزینه وظیفه جدلی هنگام گفتگو با خصم نیست؟

الف) صدایش را از حد معمول بلندتر نکند

ب) در مقام خطاب با خصم متواضع باشد

ج) اجازه تمام کردن سخن را به خصم ندهد

د) میدان سخن راندن را برای حریف باز نگذارد  
از جدل کردن با چه کسانی باید اجتناب کرد؟

الف) اهل ایمان و تقوا

ب) دشمنان منحرف

ج) طالبان ریا و شهرت

د) دانشمندان و بزرگان دین  
در مجادله با چه افرادی، جدلی می‌تواند خصم خود را مسخره کند؟

الف) در هیچ موردی

ب) در همه موارد

ج) در جدل با طالبان ریا و شهرت

د) در جدل با اهل کفر و بدعت

## مقدمه:

همان‌طور که گذشت همه قیاس‌ها مرکب از صورت و ماده می‌باشند؛ بنابر این استدلال قیاسی باید از دو جهت مورد بررسی قرار گیرد: صورت و ماده. بحث از صورت قیاس در جای خود گذشت و اما بحث از ماده قیاس در مبحث صناعات خمس مطرح می‌شود. استدلال‌های قیاسی بنابر ماده‌ای که دارند به پنج صناعت تقسیم می‌شوند که تا به حال صناعات‌های برهان<sup>[1]</sup> و جدل<sup>[2]</sup> را مورد بررسی قرار دادیم. اکنون نوبت به سومین<sup>[3]</sup> صناعت یعنی مغالطه فرارسیده است.

در این فصل ابتدا با تعریف مغالطه و بعد از آن با انگیزه‌های مغالطه و فایده‌هایی که بر این صناعت مترتب می‌شود آشنا می‌شویم و سپس موضوع و مواد و در پایان اجزاء این صناعت را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این درس به عنوان مقدمه صناعت مغالطه با تعریف مغالطه و اقسام آن و همچنین علل صحیح جلوه کردن مغالطه آشنا خواهیم شد.

دانستیم که انسان ذاتاً موجودی متفکر است و خردورزی به لحاظ تاریخی همزاد آدمی است. ذهن در جریان تلاش فکری خود برای کشف واقعیت، راه‌های متعددی را برمی‌گزیند که برخی درست و برخی نادرست است<sup>[4]</sup>.

بسیاری از استدلال‌هایی که ذهن در جریان اندیشه ترتیب می‌دهد خواسته یا ناخواسته غلط و نادرست می‌باشد؛ یعنی واقعیت خطاپذیری ذهن واقعی غیر قابل انکار است، در نتیجه مبارزه با این آفت یکی از رسالت‌های اصلی علم منطق به شمار می‌رود. در میان همه مباحث این علم، صناعت مغالطه بیش از هر چیز دیگری عهده‌دار چنین مسئولیتی است.<sup>[5]</sup>

تاکید بر موضوع مغالطه بیشتر از این روست که این مبحث کاربردی‌ترین جنبه منطق است؛ زیرا چنان‌که در مدخل کتاب بیان شد، اساساً منطق به عنوان ابزاری علمی برای اجتناب از خطای در تفکر مورد توجه قرار می‌گیرد. به همین دلیل، توجه و تأکید هر چه بیشتر بر خطاها و لغزشگاه‌های تفکر، زمینه‌ساز کاربردی کردن هر چه بیشتر قوانین منطقی نیز خواهد بود<sup>[6]</sup>.

دانستن فنّ مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروب‌های مضرّ و سمومات است که از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جوید، و یا اگر کسی خواست او را فریب داده و مسموم کند فریب نخورد، و یا اگر کسی مسموم شده باشد بتواند او را معالجه کند [7].

بنابراین اگر چه منطق از آن جهت که چگونه استدلال کردن را به بشر می‌آموزد بسیار مهم است، اما شاید فایده دیگر آن که جلوگیری از راه‌یافتن مغالطه، یعنی خطای در استدلال است، مهم‌تر باشد [8].

طرح بحث جدی مسئله مغالطه یا سفسطه در طول تاریخ با نام و شخصیت و فسطاییان [9] یا سوفیست‌ها آغاز می‌شود. آن‌ها دانشمندانی بودند که در نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد نهضت شکاکیت را به وجود آوردند [10].

توانایی و مهارت سوفیست‌ها در ایراد خطابه و اقناع مخاطب و نیز یافتن لغزشگاه‌های اندیشه و سوء استفاده از آن به حدی رسید که این تصور برای خود آنها پیدا شد که اصلاً حقیقتی مستقل از آنچه انسان اراده می‌کند وجود ندارد؛ [11] به عبارت دیگر، انسان می‌تواند هر آنچه را بخواهد حق یا باطل جلوه دهد [12]. به وجود آمدن چنین طرز تفکری در سوفیست‌ها باعث شد که شخصیت آن‌ها به عنوان شکاک و روش استدلال آن‌ها به عنوان مغالطه شناخته شود [13].

بنابراین خاستگاه تاریخی تدوین دانش منطق توسط دانشمندانی مانند ارسطو [14] نیز جلوگیری از این خطاهای تفکر و مبارزه با مغالطه کاری‌های سوفیست‌ها بوده است [15] [16].

از دانش پژوه محترم انتظار می‌رود پس مطالعه و فراگیری این درس بتواند:

1. اهمیت و جایگاه مغالطه را در مباحث منطقی تبیین کند؛
2. تعریفی جامع از مغالطه ارائه دهد؛
3. تبکیکیت را تعریف نماید و اقسام آن را ذکر نماید؛
4. اقسام تبکیکیت مغالطی را بیان کرده و هر یک را توضیح دهد؛
5. چرایی واقع‌نما بودن مغالطه را بیان کند؛

---

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] البته در کتاب «المنطق» علامه مظفر (ره) مغالطه را به عنوان پنجمین صنعت از صناعات خمس مطرح نموده‌اند.

[4] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ۱؛ ص ۱۵۳

[5] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اهمیت مبحث مغالطه در تفکر اسلامی و مغرب زمین»

[6] خندان، علی اصغر؛ منطق کاربردی؛ ص ۱۷۱ (با تصرف و تلخیص)

[7] مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، ص ۱۲۰

[8] خندان، علی اصغر؛ مغالطات؛ ص ۱۴

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] مغالطات؛ ص ۱۸

[11] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «فرقه‌های سوفسطایی»

[12] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «نقل یک داستان»

[13] مغالطات؛ ص ۱۹ (با تصرف و تلخیص)

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «منطق، مغالطه و سوفسطائیان»

[16] منطق کاربردی؛ ص ۲۰



((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## فصل سوم: صناعت مغالطه

### مبحث اول: مقدمات بحث

در این مبحث ابتدا به تعریف مغالطه پرداخته و بعد از آن اقسام تبکیّت و مباحثی پیرامون علل مغالطه مطرح خواهد شد.

### الف) تعریف مغالطه

مغالطه در لغت به معنای سوق دادن شخص دیگر به غلط و نیز اشتباه کاری خود فرد است و در اصطلاح منطق، استدلالی است که فاقد ارکان و شرایط یک استدلال صحیح به لحاظ ماده یا صورت و یا هر دو باشد<sup>[2]</sup>.

بنابر این مغالطه، قیاسی به ظاهر معتبر است که به منظور حق نشان دادن یک مدعای باطل و یا باطل نشان دادن عقیده ای حق، تشکیل می شود؛<sup>[3]</sup> یا این که شخص در تفکرات خود در اثر به کارگیری صورت و مواد نادرست از مسیر تفکر<sup>[4]</sup> صحیح خارج شده و دچار مغالطه می شود.

در ادامه بحث مصنف جهت تبیین دقیق معنای مغالطه، اصطلاح تبکیّت و اقسام آن را توضیح می دهد.

### تبکیّت و اقسام آن

به طور کلی هر قیاس و استدلالی که نتیجه آن نقض و باطل کردن وضعی<sup>[5]</sup> از اوضاع (ادعا و رأی مورد التزام) باشد «تبکیّت» نامیده می شود. تبکیّت، طبق بیان مصنف در پاورقی به معنای کوبیدن بر فرق کسی با تازیانه یا شمشیر است و در مطلب مورد بحث ما گویا شخص قایس با حربه قیاس بر فرق طرف مقابل و صاحب وضع مخالف می کوبد؛<sup>[6]</sup> لذا به علاقه مشابهت<sup>[7]</sup>، مجازاً در بحث ما نیز استعمال شده است.

بر اساس صورت و ماده تشکیل دهنده، تبکیّت بر سه قسم است: تبکیّت برهانی، تبکیّت جدلی، تبکیّت مغالطی.

### تبکیّت برهانی

اگر مواد مقدمات استدلال (صغری و کبری) از قضایای یقینیه باشد نام این قیاس «تبکیک برهانی» است؛ یعنی غلبه بر خصم توسط برهان (کویدن بر فرق وی با برهان)؛ مانند این مثال :

کل انسان حیوان (صغری )

و کل حیوان حساس (کبری)

فکل انسان حساس (نتیجه)

## تبکیک جدلی

در صورتی که مواد استدلال، از قضایای مشهورات (با انواع شش‌گانه‌ای که داشت) یا از مسلمات (با اقسامی که داشت) تشکیل شده باشد نامش «تبکیک جدلی» است؛ یعنی غلبه بر خصم و کویدن بر فرق او از طریق جدل است .

## تبکیک مغالطی

اگر مواد آن از یقینیات<sup>[8]</sup>، مشهورات<sup>[9]</sup> و مسلمات<sup>[10]</sup> نباشد و یا اگر هست هیئت و شکل قیاس به صورت صحیح منطقی و با مراعات قوانین آن‌ها تنظیم نشده باشد، در این صورت آن قیاس شبیه به برهان و یا شبیه به جدل خواهد بود و این شباهت می‌تواند از حیث ماده یا هیئت و یا از هر دو جهت باشد. به لحاظ همین شباهت است که پس از مشتبه شدن مطلب بر مخاطب به سبب غفلت یا قصور بینشی که دارد، تسلیم این استدلال می‌گردد.

## اقسام قیاس مغالطی (تبکیک مغالطی)

### 1. سفسطه

اگر این استدلال مغالطه‌ای، شبیه برهان باشد «استدلال سفسطایی» و «صناعت سفسطه» نامیده می‌شود، که به معنای مغالطه‌کاری و بیان خلاف واقع می‌باشد. این شباهت می‌تواند به لحاظ ماده یا هیئت استدلال باشد. مثال :

(الف) آنجا که از حیث هیئت شبیه برهان باشد ولی ماده آن صحیح نیست :

الله موجود (صغری)

و کل موجود فله وضع او مادی و محسوس (کبری )

فالله تعالی له وضع او مادی و محسوس (نتیجه )

این استدلال از لحاظ هیئت ایرادی ندارد و شرایط شکل اول<sup>[11]</sup> (ایجاب صغری و کلیت کبری) در آن مراعات شده است، ولی از لحاظ ماده به سبب صحیح نبودن کلیت کبری دارای اشکال است<sup>[12]</sup>. شباهت ظاهری این قیاس با برهان، آنرا از مصادیق سفسطه قرار می‌دهد .

(ب) آنجا که از لحاظ ماده شبیه به برهان باشد ولی هیئت آن درست تنظیم نشده است :

حافظ انسان است (صغری)

حافظ شاعر است (کبری)

پس انسان شاعر است (نتیجه)

این استدلال از لحاظ ماده اشکالی ندارد و مفاد هر یک از کبری و صغری صحیح می‌باشد، ولی از لحاظ هیئت قیاس، صحیح نیست؛ چون این استدلال به صورت شکل سوم<sup>[13]</sup> قیاس تنظیم شده (حد وسط<sup>[14]</sup> در هر دو مقدمه به عنوان موضوع قرار گرفته است) و برای انتاج شکل سوم باید یکی از دو مقدمه کلی باشد. به عبارت دیگر در شکل سوم کلیت یکی از دو مقدمه شرط است. حال آن‌که در استدلال مذکور هر دو مقدمه قضیه شخصی و جزئی است و نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت.

## 2. مشاغبه

همان‌طور که گفته شد اگر استدلال مغالطی شبیه به برهان باشد «سفسطه» نامیده می‌شود اما اگر این استدلال شبیه به جدل باشد نامش «استدلال مشاغبی» و صناعت آن، صناعت مشاغبه است. مشاغبه یعنی سرکشی کردن، امتناع ورزیدن و زیر بار نرفتن. قبلاً در صناعت جدل به تفصیل بیان شد که چگونه شخص مجادل برای این‌که در محضر مردم مغلوب نشود مغالطه کرده و خود را از بن‌بست نجات می‌دهد<sup>[15]</sup>.

ترجمه<sup>[16]</sup>

تبکیت و اقسام آن

الفصل الثالث

صناعة المغالطة

المقدمات

أ. تعريف المغالطة

كلّ قیاس نتیجتہ تكون نقضا لوضع من الأوضاع یسمی باصطلاح المنطقیین «تبکیتا<sup>[17]</sup>»، باعتبار أنه تبکیت لصاحب ذلك الوضع .

هر قیاسی که نتیجه آن، نقض یک وضع باشد، در اصطلاح منطق‌دانان «تبکیت» خوانده می‌شود؛ زیرا آن قیاس، صاحب آن اعتقاد را مغلوب کرده، شکست می‌دهد .

تبکیت برهانی

فإذا كانت موادّه من الیقینیات قیل له «تبکیت برهانی» .

پس اگر مواد آن قیاس از یقینیات باشد، آن را «تبکیت برهانی» می‌نامند؛

تبکیت جدلی

و إذا كانت من المشهورات و المسلمات قیل له «تبکیت جدلی» .

و در صورتی که مواد آن از مشهورات و مسلمات باشد، آن را «تبکیت جدلی» می‌خوانند .

تبکیت مغالطی

و إذا لم تكن موادّه من الیقینیات و لا من المشهورات و المسلمات، أو كانت منها و لكن لم تكن صورة القیاس صحیحة - على حسب قوانینه - فلا یدّ أن یكون القیاس حینئذٍ شبیها بالحقّ و الیقین أو شبیها بالمشهور مادةً أو هیئةً، فیلتبس<sup>[18]</sup> أمره على المخاطب و یروج<sup>[19]</sup> علیه و یكون عنده فی معرض التسليم لقصور فيه أو غفلة؛ و إلا فلا یستحقّ أن یسمی قیاسا .

و اما اگر مواد قیاس نه از یقینیات باشد و نه از مشهورات و مسلمات، یا از آنها باشد اما صورت قیاس مطابق با قوانین و ضوابط قیاس نباشد، در این صورت لاجرم قیاس، از جهت ماده یا هیأت، شبیه به حق و یقین، یا شبیه به مشهور خواهد بود؛ و در نتیجه مخاطب، به واسطه قصور یا غفلت، در آن دچار اشتباه شده، و آن را با حق در می‌آمیزد؛ و آن استدلال در معرض قبول و پذیرش واقع می‌شود؛ اگرچه در حقیقت باطل بوده، شایسته نام قیاس نیست .

اقسام قیاس مغالطی (تبکیّت مغالطی)

#### 1. سفسطه

و علی هذا، فهو إن كان شبيها بالبرهان سمى «سفسطائيا»، و صناعته «سفسطة» .»

چنین قیاسی اگر شبیه برهان باشد «سفسطایی»، و صناعتش، «سفسطه» نامیده می‌شود.

#### 2. مشاغبه

و إن كان شبيها بالجدل سمى «مشاغبيا» و صناعته «مشاغبة» .»

و اگر شبیه جدل باشد، «مشاغبی» و صناعتش، «مشاغبه» خوانده می‌شود.

اسباب وقوع سفسطه و مشاغبه

و سبب كلّ من السفسطة و المشاغبة لا يخلو عن أحد شيئين: إمّا الغلط حقيقة من القائس، و إمّا تعمّد تغليط الغير و إيقاعه في الغلط مع انتباهه إلى الغلط. و على كلّ منهما يقال له «مغالط»، و قياسه «مغالطة»، باعتبار أنّه في كلا الحالين يكون ناقضا لوضع ما .

سبب هر یک از سفسطه و مشاغبه دو چیز می‌تواند باشد: ۱. اینکه آورنده قیاس واقعا اشتباه کند؛ ۲. اینکه آورنده قیاس از روی عمد و قصد بخواهد مخاطب را به غلط و اشتباه اندازد، در حالی که خودش موضع غلط را می‌شناسد، و بدان توجه دارد. در هر دو حال وی را «مغالط» و قیاسش را «مغالطه» می‌خوانند به این لحاظ که در هر دو حال او یک وضع را نقض می‌کند .

و علی هذا ف«المغالطة» التي نعنيها هنا تشمل القسمين: الغلط و تعمّد التغليط. و من أجل ذلك الاعتبار (أى اعتبار نقضه لوضع ما) قيل له «تبكيّت مغالطی»، و إن كان في الحقيقة تضليلاً لا تبكيّتاً، كما قد يقال له بحسب غرض آخر «امتحان أو عناد» كما سيأتى.

بنابر این ، مغالطه‌ای که در اینجا مورد نظر ماست، هر دو قسم - یعنی هم اشتباه و غلط سهوی و نادانسته، و هم اشتباه و غلط عمدی و دانسته - را شامل می‌شود. و به همین لحاظ - یعنی لحاظ نقض یک وضع - به آن تبکیّت مغالطی گفته می‌شود؛ اگرچه در حقیقت تضلیل و گمراه ساختن باشد، نه تبکیّت و الزام. چنان‌که گاهی به اعتبار هدف و غرض دیگری آن را امتحان یا عناد می‌خوانند، که شرحش خواهد آمد.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۴۸۹-۴۹۴

[2] منطق؛ ص 155 با تصرف و تلخیص )

[3] منطق کاربردی؛ ص ۱۷۰

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] طبق بیان علامه حلی رحمه الله در کتاب الجوهر النضید صفحه ۱۶۸: تبکیّت از مادّه بکت است و به معنای غلبه کردن به کار می‌رود. «یقال بکته بالحجّة اذا غلبه» یعنی این تعبیر را وقتی بکار می‌برند که شخص با حجّت و دلیل بر دیگری غالب آید و بر فرق او بکوبد .

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] در علم کلام و فلسفه درباره اثبات تجرد روح انسانی و فرشتگان و خداوند متعال به تفصیل سخن گفته شده است. در نتیجه آن مباحث قضیه «بعض الموجود لا وضع له او ليس بمادى و محسوس» که نقیض کبرای قیاس است صحیح می‌باشد.

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۲۷

[16] در ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۱۵ - ۳۱۶.

[17] التبیكيت لغة: التعنيف و التقريع اما بالسوط أو السيف. و يستعمل في التعنيف بالكلام مجازاً؛ تبيكيت در لغت عبارت است از سرزنش و تنبیه با تازیانه یا شمشیر. و مجازاً در معنای سرزنش با کلام به‌کار می‌رود.

[18] التَّبْسَنَ -التَّبْسَا [لبس] عَلَيَّ الأَمْرُ: آن کار بر من پیچیده و مشکل شد. (فرهنگ ابجدی عربی به فارسی؛ ص ۱۲۱)

[19] أمر مُرَوِّجٌ: مختلط. (لسان العرب؛ ج ۲، ص ۲۸۵)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## اسباب وقوع سفسطه و مشاغبه

تا اینجا معنای مغالطه و اقسام آن بیان شد. مطلب سوّم این است که هریک از مشاغبه و سفسطه به یکی از دو سبب زیر واقع می‌شوند:

۱. یا سبب آن‌ها غلط و اشتباهی است که قایس بدان مبتلا شده است؛ یعنی خود مستدل بدون این‌که ملتفت باشد، در مقام استدلال بر یک امری، دچار اشتباه شده است. همانند بسیاری از ادله و براهینی که در طول تاریخ، علما و دانشمندان علوم و فنون مختلف اقامه کرده‌اند و دانشمندان بعدی اشتباهات و مغالطات آنها را برملا ساخته‌اند.

۲. یا سبب آن‌ها این است که خود قایس توجه دارد که مغالطه می‌کند ولی در این کار تعمد دارد و عمداً به خاطر اغراض درست یا نادرستی که دارد می‌خواهد دیگری را به اشتباه و غلط بیان‌دازد. به بیان دیگر خود قایس توجه دارد که این استدلال برخلاف واقع است، ولی در مقام این است که مطلب خود را به عنوان حقیقت به طرف مقابل بقبولاند. در هر یک از این دو صورت این شخص را مغالط و قیاس او را مغالطه نامند.

## جمع بندی تعریف مغالطه

منظور از مغالطه در این صنعت معنایی است که هر دو قسم (غلط حقیقی و تعدد تغلیط) را شامل می‌شود. بنابراین به اعتبار این که مغالطه وضعی را نقض می‌کند به آن تبکیتم مغالطی گویند اگر چه در حقیقت باید نام آن را تضلیل و گمراهی گذاشت و شایسته نام تبکیتم نیست.

بنابراین به طور کلی می‌توان مغالطه را این گونه تعریف کرد: هر روش نادرستی در جریان تفکر

در این تعریف به نکات چندی توجه شده است:

منظور از «هر روشی» تمام روش‌ها، وسایل و عواملی است که آگاهانه یا غیر آگاهانه در ایجاد تصور و یا تصدیق غلط مؤثر باشد.

مقصود از «جریان تفکر» این است که در فرایند تفکر، ذهن در مسیر تحقق بخشیدن به اهدافی همچون دستیابی به تعریف صحیح، ترتیب دادن استدلال و همچنین ایجاد بستری مناسب برای پیدایش تصور و تصدیق است؛ اما گاه مبتلا به بیراهه می‌شود و در گردابی از خطا گرفتار مغالطه می‌گردد. بنابراین، مغالطه محدود به استدلال نمی‌شود بلکه در تعریف و یا حتی فضا سازی‌های ذهنی نیز جریان پیدا می‌کند.

این تعریف علاوه بر این که مغالطه‌های صوری جاری در تعریف و استدلال را شامل می‌شود، تمام مغالطه‌های مادی این دو را نیز دربر می‌گیرد<sup>[2]</sup>.

## علت صحیح جلوه کردن مغالطه

سبب اصلی وقوع مواد مغالطه‌ای در قیاس و استدلال، و عاملی که موجب صحیح جلوه دادن این مواد در قیاس می‌گردد عبارت است از: رواج و شهرت این قضایا بر عقول و افکار عامه، و سبب اصلی رواج این گونه قضایا، مشابهت آنها با حق و یقین (در سفسطه که شبیه برهان بود) و یا با مشهورات و مسلمات (در مشاغبه که شبیه جدل بود) است. سبب اصلی این رواج و اشتباه این است که در بیشتر انسان‌ها قوه تشخیص و تمیز حق و باطل، ضعیف است و کمتر به عمق مطالب پی‌برده و متوجه مغالطات می‌گردند، لذا امور متشابه به یکدیگر، اشتباه شده و بدون این که شخص توجه داشته باشد حکم مخصوص به یکی از آنها به دیگری هم اعطا می‌شود.

به لحاظ منطقی در تحقق مغالطه فرقی ندارد که این کمی درک و تشخیص از ناحیه خود قایس و استدلال کننده باشد که به عمق مطلب راه نیافته، و یا از ناحیه شنونده و مخاطب باشد که مطلبی نزدش رواج داشته و قایس از آن سوء استفاده کرده باشد.

به عنوان مثال برخی از اقسام مغالطات از آنجا نشأت می‌گیرد که یک لفظ بیشتر از یک معنی دارد (مشترک لفظی) و یکی از معانی آن در ذهن این شخص مجسم است و آن را به جای معنای دیگر به کار می‌برد و دچار اشتباه می‌شود یا دیگران را دچار اشتباه می‌کند. در درس‌های آینده مثال‌های فراوانی می‌آوریم ولی در اینجا به یک مثال معروف اکتفا می‌کنیم:

در باز است (صغری)

و هر بازی پرنده است (کبری)

پس در پرنده است (نتیجه)

در این مثال کلمه «باز» در «صغری» بیانگر حالت قرار گرفتن «در» می‌باشد و در «کبری» نام گونه‌ای پرنده شکاری است، بنابراین حد وسط در هر دو مقدمه به یک معنی نیست و همین باعث مغالطه شده است.

همچنان که مولوی<sup>[3]</sup> می‌گوید:

آن یکی شیر است اندر بادیه و آن یکی شیر است اندر بادیه!

و آن دگر شیر است کآدم می‌خورد و آن دگر شیر است کآدم می‌خورد!

در این دو بیت شیر، هم به معنای شیر خوراکی و هم به معنای شیر درنده می‌تواند باشد؛ بادیه نیز هم به معنای ظرف (کاسه) و هم به معنای بیشه می‌تواند باشد. همچنان که «آدم می‌خورد» هم می‌تواند به این معنا باشد که، آدمی آن را می‌خورد و هم به این معنا که، آدمی توسط آن خورده می‌شود.

## خطا پذیر بودن و قصور ذهن، علت اصلی مغالطه

به طور خلاصه می‌توان گفت: اگر ضعف تشخیص و قصور ذهنی نبود و همه انسان‌ها دقیق، تیزبین، نکته‌سنج، هوشیار و اهل بینش و معرفت بودند هرگز در عالم مغالطه‌ای رخ نمی‌داد و امر بر کسی مشتبه نمی‌شد؛ دیگر کسی از فطرت پاک انسان‌ها سوءاستفاده نمی‌کرد و باطل بجای حق تکیه نمی‌زد، و حتی صنعتی به‌نام صنعت مغالطه نمی‌داشتیم (مثل این‌که اگر همگان صحیح و سالم بودند و مراعات بهداشت را می‌کردند، مریضی نبود و جامعه نیازی به طبیب نداشت). از جمله مطالب تأسفبار که موجب سوءاستفاده‌های بسیاری شده آن است که ما انسان‌ها نوعاً در باتلاق مغالطه‌ها و خلاف واقع‌ها غوطه‌وریم، و سبب آن، قصور ذهنی و کمی بینشی است که در بیشتر انسان‌ها وجود دارد و همگان به نحوی (البته مراتب، شدت و ضعف دارد) بدان مبتلا هستیم، مگر بندگان صالح الهی و آنان که مشمول الطاف و عنایات خاصه الهی گردیده‌اند.

ترجمه<sup>[4]</sup>

علت صحیح جلوه‌کردن مغالطه

و اعلم أنّ سبب وقوع تلك الموادّ في القياس الذي يصحّ جعله قياساً هو رواجها<sup>[5]</sup> على العقول. و سبب الرواج مشابقتها للحقّ أو المشهور .

باید دانست که علت وقوع این مواد در قیاس، که در واقع مصحح قیاس قرار دادن آن است، پذیرش آنها در اندیشه‌هاست. و سبب پذیرش، شباهت آنها با حقیقت یا مشهور است.

مثلاً، لو أنّ أحداً تمثّل في ذهنه معنى من معاني المشترك في موضع معنى آخر له، و هو غافل عن استعماله في المعنى الآخر فلا محالة يعطى للمعنى الذي تمثّله الحكم المختصّ بذلك المعنى الآخر، فيغلط، و قد يتعمّد ذلك ليقوع بالغلط غيره من قليلي التمييز .

مثلاً اگر کسی یکی از معانی لفظ مشترک را در موضع معنی دیگر آن لفظ به ذهن آورد، و توجه به استعمال لفظ در معنای دیگر نداشته باشد، به‌ناچار حکمی که از آن معنای دیگر است، به معنایی که در ذهن آورده، خواهد داد، و در نتیجه دچار اشتباه می‌شود. و گاهی به عمد چنین می‌کنند تا کسانی را که نیروی تشخیص آنها ضعیف است، به غلط اندازد.

خطا پذیر بودن و قصور ذهن، علت اصلی مغالطه

و الخلاصة: أنّه لولا قلة التمييز و ضعف الانتباه و القصور الذهني لما تحققت مغالطة و لما تمّت لها صناعة.

خلاصه اگر ضعف تشخیص، کم توجهی و کند ذهنی نبود، مغالطه‌ای تحقق نمی‌یافت، و چنین صنعتی شکل نمی‌گرفت.

- [1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۴۸۹-۴۹۴
- [2] منتظری مقدم، محمود؛ منطق؛ ج ۲، ص ۳۹۲
- [3] ر.ک: دانش‌نامه
- [4] در ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶.
- [5] الرَّوَّاجِ [روح]: انتشار، تداول (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، ص ۴۴۵)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. مغالطه استدلالی است که فاقد ارکان و شرایط یک استدلال صحیح به لحاظ ماده یا صورت و یا هر دو باشد.
  2. هر قیاسی که نتیجه آن، نقض یک وضع باشد، در اصطلاح منطق‌دانان «تبکیّت» خوانده می‌شود.
  3. اگر مواد مقدمات تبکیّت (صغری و کبرای استدلال) از قضایای یقینی باشد نام این قیاس «تبکیّت برهانی» است.
  4. اگر مواد مقدمات تبکیّت، از مشهورات یا مسلمات تشکیل شده باشد نامش «تبکیّت جدلی» است.
  5. اگر مواد مقدمات تبکیّت از یقینیات، مشهورات و مسلمات نباشد و یا اگر هست هیئت و شکل قیاس به صورت صحیح منطقی تنظیم نشده باشد نام آن «تبکیّت مغالطی» است.
  6. اگر تبکیّت مغالطی، شبیه برهان باشد «سفسطه» نامیده می‌شود و اگر شبیه جدل باشد «مشاغبه» است.
  7. عاملی که موجب صحیح جلوه دادن مواد قضایای مغالطه‌ای می‌گردد، رواج و شهرت این قضایا در عقول و افکار عامه می‌باشد، و سبب اصلی رواج این‌گونه قضایا، مشابهت آنها با یقینیات و یا با مشهورات و مسلمات است.
  8. الفاظ مشترک بین معانی مختلف (مشترک لفظی) از مهمترین عوامل ایجاد مغالطه هستند.
  9. اگر ضعف تشخیص، کم توجهی و کند ذهنی نبود، مغالطه‌ای رخ نمی‌داد و بابتی از منطق به آن اختصاص نمی‌یافت.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۳۸

در اصطلاح دانش منطق، هر قیاسی که نتیجه آن نقض یک وضع باشد، چه نام دارد؟

الف) جدل

ب) تبکیّت

ج) برهان

د) سفسطه

مواد تبکیّت برهانی چیست؟

الف) مسلمات

ب) مشهورات

ج) مقبولات



#### د) یقینیات

کدام گزینه بیان‌گر ویژگی تبکیت مغالطی است؟

الف) بر دو قسم است: مشاجره و مشاغبه

ب) مواد آن از مشهورات یا مسلمات است .

ج) صورت قیاس آن مطابق با ضوابط قیاس می‌باشد

د) در حقیقت باطل بوده و شایسته نام قیاس نیست

صورت استدلال مغالطی، مطابق با قواعد منطقی است؛ اما ماده‌اش دچار غلط یا تعدد تغلیط شده است .

درست

نادرست

صناعتی که قیاس مغالطی در آن شبیه برهان باشد، چه نام دارد؟

الف) تبکیت

ب) عناد

ج) سفسطه

د) مشاغبه

کدام گزینه درباره مشاغبه صحیح نمی‌باشد؟

الف) مواد آن شبیه مشهورات و مسلمات است

ب) از اسباب آن، اشتباه استدلال کننده است

ج) نام دیگرش تبکیت جدلی است

د) از اسباب آن، تعدد قانس در به اشتباه انداختن مخاطب است

عاملی که موجب صحیح جلوه دادن مواد قضایای مغالطه‌ای می‌گردد، رواج و شهرت این قضایا در عقول و افکار عامه می‌باشد، و سبب اصلی رواج این‌گونه قضایا، مشابهت آنها با یقینیات و یا با مشهورات و مسلمات است.

درست

نادرست

کدام گزینه از علل اصلی وقوع مغالطه نمی‌باشد؟

الف) کم توجهی مغالطه‌گر

ب) ضعف تشخیص مخاطب

ج) قصور ذهنی مغالطه‌کننده

د) قدرت تمییز حق از باطل

#### مقدمه:

از درس گذشته مباحث راجع به سومین صنعت از صناعات خمس یعنی مغالطه آغاز شد و به عنوان اولین نکته مقدماتی، تعریف مغالطه مورد بحث و بررسی قرار گرفت. همچنین به مناسبت این بحث از تبکیت<sup>۱</sup> و اقسام تبکیت مغالطی سخن گفتیم. در مقدمه درس گذشته اشاره شد که از مهم‌ترین ابواب منطق صناعت مغالطه است .

در این درس از انگیزه های مغالطه، فواید صناعت مغالطه، موضوع صناعت مغالطه و مواد آن و در پایان از اجزاء صناعت مغالطه بحث خواهیم کرد .

باید توجه داشت که هر چه اطلاعات دانش پژوه پیرامون مطلبی بیشتر باشد خود آن مطلب نیز بهتر و بیشتر در ذهن وی نقش می‌بندد، به همین سبب، در گذشته دانشمندان برای فهم بهتر هر علمی شناسنامه‌ای از آن علم ارائه می‌کردند و در آن شناسنامه که به رئوس ثمانیه<sup>[2]</sup> اشتهار داشت، هشت مطلب از جمله: موضوع<sup>[3]</sup> و مسائل<sup>[4]</sup> و مبادی<sup>[5]</sup> و اهداف و... آن علم را معرفی می‌کردند.

به همین لحاظ، مرحوم مظفر نیز در ابتدای مباحث صناعت مغالطه در صدد بیان شناسنامه‌ای از مغالطه است که به عنوان یکی از اصلی‌ترین ابواب منطق به شمار می‌رود. به همین سبب ایشان مواردی همچون: تعریف، اهداف مغالطه، فائده این مبحث، موضوع و مواد این صناعت و اجزای این صناعت را تبیین می‌نمایند. تا با ارتقای معلومات پیرامون مغالطه خود مطلب مغالطه نیز بهتر درک شود.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از اتمام این درس بتواند:

1. انگیزه های ایجاد مغالطه را توضیح دهد؛
2. فایده فرآگیری صناعت مغالطه را تبیین نماید؛
3. توضیح دهد که موضوع این صناعت چیست؛
4. موادی که ساختار این صناعت را تشکیل می‌دهند بیان نماید؛
5. اجزاء صناعت مغالطه را با ذکر مثال توضیح دهد.

---

[1]. رک: دانش‌نامه

[2]. رک: دانش‌نامه

[3]. رک: دانش‌نامه

[4]. رک: دانش‌نامه

[5]. رک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

معقول چیست؟

حکما و فلاسفه از قدیم الایام ادراکات انسان را درجه بندی کرده و مجموعاً چهار درجه تشخیص داده‌اند؛ یعنی ادراکات حوزه وجود انسان همه از یک سنخ نیستند و در یک درجه و مرتبه قرار ندارند بلکه مراتب مختلفی دارند که عبارتند از: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی، ادراک عقلی .

علمای روان شناسی جدید نیز با همه اختلافی که با پیشینیان در سبک و متد تحقیق دارند این درجه بندی را پذیرفته‌اند با این تفاوت که ادراک وهمی را به آن صورت که قدما بیان کرده‌اند نپذیرفته‌اند. به هر حال سه مرتبه ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی در بین فلاسفه و روان شناسان محلّ ایراد و اشکال نیست و فقط گروهی از فلاسفه اروپا در قرون وسطی هستند که مطابق آنچه در کتب تاریخ فلسفه بیان شده است منکر ادراکات عقلی بوده‌اند و آنها را « اسمیون» می‌نامند .

بنابر این ادراک ما بر سه نوع است: ادراک حسّی، ادراک خیالی و ادراک عقلی .

ادراک حسّی ادراکی است که مستقیماً به وسیله یکی از حواسّ ظاهری (بصره، سامعه، شامه و ذائقه) و یا حواسّ باطنی صورت می‌گیرد. صورتی که در اثر این احساس در ذهن پیدا می‌شود «صورت محسوسه» نام دارد. در اینجا آن چیزی که بدون واسطه مورد ادراک قرار می‌گیرد همان تصویری است که از شیء محسوس در ذهن نقش می‌بندد و آلا واقعیت آن تصویر، در خارج است نه در ذهن. حال اگر ارتباط و مواجهه مستقیم آن شیء محسوس با حواسّ ما قطع شود به کمک همان صورت محسوسه‌ای که در ذهن ما دارد خاطره‌اش در ذهن باقی می‌ماند و در خیال یا حافظه نگهداری می‌شود و آن را در این مرتبه «صورت خیالی» و ادراک آن را «ادراک خیالی» می‌نامند .

اکنون اگر چندین صورت خیالی از چندین شیء محسوس که در جهاتی با یکدیگر اشتراک دارند در نظر بگیریم ذهن ما قادر است که وجه اشتراک همه این افراد را گرفته و یک مفهوم کلی بسازد که همه آن افراد را شامل گردد. این مفهوم کلی را که بر افراد بسیار و حتی غیرمتناهی صدق می‌کند «معقول» می‌نامند .

از اینجا معلوم شد که مقصود ما از کلمه «معقول» چیست. معقول، آن معنی و مفهوم کلی است که قابل انطباق بر کثیرین است و در مرحله ادراک عقلی حاصل می‌شود نه در مرحله ادراک حسّی یا ادراک خیالی. پس «کأیت» صفت غیر قابل انفکاک «معقول» است و هیچ مفهوم جزئی «معقول» نیست .

ادراک حسّی و ادراک خیالی هر دو ادراک جزئی هستند و از این لحاظ با یکدیگر اشتراک دارند. اما ادراک عقلی، کلی است و از این جهت با ادراک حسّی و ادراک خیالی فرق دارد<sup>[1]</sup>.

## 2. وسیله و هدف

همان‌طور که گفته شد می‌توان در شرایطی خاص (غیر از امتحان) از مغالطه، استفاده کرد؛ مثلاً در مورد شخص مغالطی که قول حق را با برهان نمی‌پذیرد می‌توان مغالطه کرد و او را ملنزم به قول حق نمود .

سوالی که در این مورد مطرح می‌شود این است که:

آیا ارتکاب مغالطه و استفاده عامدانه از آن اخلاقاً مجاز است و یا این که در هیچ شرایطی نمی‌توان از آن استفاده کرد؟ مثلاً شرایطی را فرض کنید که در آن در صدد اثبات مدعا و مطالبی هستیم که در حقانیت آن تردید نداریم، اما هرچه از استدلال‌های معتبر استفاده می‌کنیم موفق نمی‌شویم و مخاطب مجاب نمی‌گردد و آن را نمی‌پذیرد. در این شرایط چه اشکالی دارد که از یک یا چند ترفند مغالطی استفاده کنیم، و به مخالفت‌های او پایان دهیم؟

پاسخ این است که به‌طور کلی و مستقل از شرایط خاص، هریک از مغالطات مصداقی از خطا و انحراف از حق و خروج از معیارهای عقلی در عرصه اندیشه و تفکر هستند. یک انسان متعهد و ملنزم به ارزش‌های اخلاقی، در عرصه تفکر نیز معیارهای اخلاقی را زیر پا نمی‌گذارد و به آن‌ها پایبند می‌ماند. اگر در بازار معاملات اجناس، غش در معامله خطا و گناه است و مثلاً بقال مجاز نیست آب در شیر کند و زرگر حق ندارد به جای طلا مس عرضه کند چگونه می‌توان پذیرفت که شخص مجاز باشد سخن و استدلال غیر معتبر خود را معتبر جلوه دهد؟ آیا مغالطه چیزی جز حق جلوه دادن اندیشه باطل است؟

حال اگر ضد ارزش و غیر اخلاقی بودن ارتکاب مغالطه را پذیرفتیم حکم شرایط خاص آن نیز روشن می‌شود، زیرا حداکثر این است که مانند حالت مفروض مذکور، شخص از ترفندهای مغالطی برای اثبات عقیده حقی استفاده می‌کند، اما نظام ارزشی و اخلاقی اسلام تکلیف این امر را نیز روشن کرده است؛ چراکه حقانیت هدف، مجوز استفاده از وسایل و ابزارهای نامشروع نیست و به اصطلاح «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند»<sup>[2]</sup>.

[به همین سبب] سیاست «هدف وسیله را توجیه می‌کند: انّ الغایات تبرّر المبادی» که گاهی به استمداد از باطل می‌انجامد، در برهان و جدال احسن راه ندارد، درحالی که در جدال غیر احسن ممکن است راه پیدا کند. سرّ نهی قرآن کریم از جدال غیر احسن، همین استمداد از باطل است<sup>[3]</sup>.

[بنابر این] هرچند هدف صحیح است، نمی‌توان از راهی باطل به سوی هدف صحیح رفت<sup>[4]</sup>.

جمله «وَأَثُوا اللَّيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا»<sup>[5]</sup>، بیان این اصل جامع و کلی است که هر کاری را باید از راه خاص آن وارد شد و بیراهه نرفت<sup>[6]</sup>.

بنابراین در مقابل شخص مغالط نباید از جاده انصاف خارج شد؛ بلکه باید با برهان او را قانع کرد و مغالطه و سفسطه‌گری او را نمایاند.

حضرت استاد آیت الله مصباح در این باره می‌فرماید:

در مقام مناظره هم اگر طرف مقابل را مغلوب کرده و در بحث علمی شکست می‌دهید اما از انصاف و ادب و نزاکت خارج نشوید. برای شکست دادن او از مغالطه استفاده نکنید. سعی کنید او را قانع کنید تا حقیقت بر او معلوم گردد نه این که تمام سعیتان بر این باشد که به هر قیمتی شده او را از صحنه خارج کنید<sup>[7]</sup>.

البته برخی از علما به سبب شباهت برخی از موضوعات فقهی نظیر سحر با قضیه مورد بحث و همچنین با توجه به آیه شریفه «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» وقوع چنین عملی را جایز می‌دانند؛ ولی با توجه به مطالبی که ذکر شد به نظر می‌رسد ادله ایشان مخدوش باشد. علی‌الخصوص این آیه شریفه که به هیچ وجه دلالتی بر این مدعی ندارد؛ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: آن‌گاه [خداوند] مسلمانان را سفارش می‌کند به اینکه ملازم طریق احتیاط باشند، و در اعتدای و تجاوز به عنوان قصاص یا از حد فراتر نگذارند چون مساله قصاص با استعمال شدت و خشم و سطوت و سایر قوایی که آدمی را به سوی طغیان و انحراف از جاده عدالت می‌خواند سروکار دارد و خدای تعالی معتدین یعنی همین منحرفین از جاده اعتدال را دوست نمی‌دارد<sup>[8]</sup>...

در نتیجه آیه شریفه در خصوص بیان عدم تعدی در قصاص بحث می‌کند؛ یعنی اگر کسی به شما بدی کرد می‌توانید بر اساس عدل، به همان اندازه به او کیفر دهید، یعنی همان‌طور که مورد تعدی قرار گرفته‌اید نه بیشتر. پس موضوع مورد بحث ما مشمول حکم آیه نیست و تخصصاً از آن خارج می‌شود؛ یعنی آیه شریفه راجع به موضوع دیگری صحبت می‌نماید<sup>[9]</sup>.

### 3. علل چهارگانه مغالطه

به عنوان مقدمه باید دانست که حکما هر چیزی را دارای چهار علت می‌دانند: علت فاعلی، علت غایی، علت صوری، علت مادی.

مرحوم ملاهادی سبزواری در رابطه با علل اربعه مغالطه می‌فرماید: صناعت مغالطه چهار علت دارد: علت فاعلی، غائی، صوری و مادی.

علت فاعلی مغالطه عبارت است از «عقل ناقص».

اما علت غائی مغالطه، عبارت از هدف‌های وهمی شیطانی است؛ مثل اینکه کسی در مجلسی مغالطه کند تا دیگران را در هم بشکند و خود را بالاتر از دیگران جلوه بدهد.

اما علت صوری آن، عبارت است از آن صورت خیانت که در باطن انسان هست. شخص مغالط می‌خواهد قضیه‌ای را که اولی نیست، به صورت اولی جلوه بدهد یا قضیه‌ای را که مشهوری نیست، به صورت مشهوری جلوه بدهد و این خیانت است. پس علت صوری مغالطه، خیانت در باطن و خود را به ظاهر علما و حکما درآوردن است.

اما علت مادی آن، همین قضایای وهمیه و مشبّهه است<sup>[10]</sup>.

### 4. تواضع عالمانه

باید دانست که عالم همانند درخت می‌باشد که هرچه میوه و ثمره آن بیشتر باشد افتادگی و سنگینی آن هم بیشتر خواهد شد و هرچه میوه و ثمره کمتری داشته باشد شاخه‌های آن بالاتر می‌رود؛ یا همانند خوشه گندم است که هرچه بیشتر دانه گندم داشته باشد افتاده‌تر است و هرچه دانه گندم کمتری داشته باشد بلندتر است به‌طوری‌که به هر طرف که باد بوزد به همان طرف خم می‌شود<sup>[11]</sup>.

این مطلب واقعیتی است که به خوبی در سیره علمای طراز اول نمایان می‌باشد؛ حضرت آیت الله جوادی آملی درباره علامه طباطبایی(ره) می‌فرماید :

حضرت استاد در کمتر مسئله‌ای از مسائل معارف و حکم قرآنی بود که تحلیل شایسته‌ای نداشته باشد؛ ولی اگر احیاناً مسائلی رخ می‌نمود که ایشان جوانب آن را کاملاً بررسی نکرده بود، با شهامت کامل می‌فرمود: «نمی‌دانم» و این دقیقاً همان نصف علمی است که امیر مؤمنان (ع) تذکر داده است: قول لا أعلم نصف العلم. این بدان معناست که انسان‌ها ظرفیت فراگیری علم و کمال نامحدود را ندارند. کمال محدود آن است که انسان هرچه را می‌داند، با شهامت بیان کند و اگر نمی‌داند نیز بگوید نمی‌دانم. عالم حقیقی کسی است که آن شهامت عقلی را داشته باشد و این شهامت از نظر عقل عملی، کمال است و چنین کمالی نیمی از دانش و نیم دیگر آن، علم است. حضرت استاد نسبت به همگان متواضع بودند؛ تواضع حضرت استاد مانند دیگر ویژگی‌های اخلاقی آن بزرگوار، یک روش عملی بود که بر روحیه و اخلاق اطرافیان تأثیرگذار بود و نوعی درس اخلاق به‌شمار می‌رفت.<sup>[12]</sup>

خلاصه کلام این‌که برخی چون می‌خواهند نقص خود را بپوشانند بعضی از مسائل پیچیده و مغلق را حفظ می‌کنند و آن را در محفلی عمومی بر شخص عالمی عرضه می‌کنند و شخص عالم را در رابطه با آن مسئله در معرض سوال قرار می‌دهند تا به مردم نشان دهد که آن عالم توان جواب‌گویی به سوال وی را ندارد تا از این طریق خودش را عالم و دانشمند جلوه دهد.

[1] مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، ص ۲۶۷ - ۲۷۰ (با تصرف و تلخیص )

[2] خندان، علی اصغر؛ مغالطات؛ ص ۳۵ (با تصرف و تلخیص )

[3] جوادی آملی، عبدالله؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۵، ص ۴۵۰، پاورقی

[4] جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱۷، ص ۴۲

[5] و به خانه‌ها (و به هر کار) از راه آن داخل شوید. بقره: ۱۸۹

[6] تسنیم؛ ج ۹، ص ۵۴۸

[7] مصباح یزدی، محمد تقی؛ کاوش‌ها و چالش‌ها؛ ج ۱، ص ۱۶۳

[8] موسوی همدانی، محمد باقر؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ج ۲، ص ۹۲

[9] برگرفته از کتاب مغالطات

[10] انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه؛ ج ۱، ص ۶۸۶

[11] حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۵، ص ۳۲۴

[12] جوادی آملی، عبدالله؛ شمس الوحی تبریزی؛ ص ۲۴۱ (با تلخیص )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

[بخش صوت](#)

شرح درس [1]

## ب) انگیزه های مغالطه

دانسته شد که مغالطه دو نوع دارد :

1. گاهی خود قایم، در قیاس دچار اشتباه و مغالطه [2] می‌شود .

2. گاهی شخص مغالطه‌کار، تعمد داشته و می‌خواهد دیگری را به اشتباه اندازد .

واضح است که در قسم اول، اراده و انگیزه‌ای وجود ندارد؛ اما در قسم دوم (تعمد تغلیط) شخص به عمد و با اراده و اختیار مغالطه‌ای را برای انگیزه‌ای خاص انجام می‌دهد. به‌طور کلی انگیزه مغالطه (مغالطه عمدی) یا انگیزه‌ای به حق و شایسته است و یا این‌که ناحق و باطل. بنابر این می‌توان گفت که مغالطه با دو انگیزه صورت می‌پذیرد:

### 1. انگیزه حق:

گاهی غرض مغالطه‌گر یک غرض صحیح، عقلایی و برای یک مصلحت و مطلوبیت است. مثلاً معلم در مقام گفتگو و مباحثه علمی به منظور آزمون متعلم - با شاگردش از در مغالطه وارد می‌شود - که آیا بعد از درس، این قوت فکری در او پیدا شده تا مغالطه این استدلال را کشف کند یا هنوز آن مهارت را کسب نکرده است؟ این مغالطه را «امتحان» گویند. یا این‌که منظور وی از مغالطه آگاهی دادن به طرف مقابل است تا بر اشتباه خود اصرار نرزد و قول حق را بپذیرد که در این صورت به آن «عناد» گویند.

### 2. انگیزه باطل:

گاهی مغالطه‌گر یک غرض فاسد، غیرمنطقی و غیرعقلایی دارد. مثلاً غرضش ریاکاری و تظاهر به علم و معرفت است، می‌خواهد به مردم بنمایاند که او نیز عالم است و بدین‌وسیله بر اقران و همدرسان خویش تفوق و برتری حاصل کند [3].

عاملی که انسان را به ظاهرسازی، ریاکاری و طلب تفوق وادار می‌کند، احساس کمبودی است که از ناحیه علمی دارد که آن هم به خاطر نبود جد و جهد کافی در دوران تحصیل و جوانی است [4].

قصه‌ای نقل می‌کنند که، عالم محقق و محترمی وارد روستایی شد، در آنجا مورد احترام مردم قرار گرفته. ملای روستا از در حسد درآمده، روزی که همگان جمع بودند به عالم گفت: برای ما ماری بنویس! آن عالم کلمه «مار» را نوشت، بلافاصله ملای ده قلم به دست گرفته و عکس ماری را کشیده، به مردم گفت: شما قضاوت کنید کدام یک از این دو مار است؟ همه گفتند آن‌که ملای ده کشیده مار است، بدین‌وسیله از موقعیت آن عالم کاسته و بر موقعیت نداشتن خود افزود!

### ترجمه [5]

ب) انگیزه های مغالطه

ب. أغراض المغالطة

انگیزه های مغالطه

### 1. انگیزه حق

و «المغالطة» بمعنی تعمد تغلیط الغير قد تقع عن قصد صحیح لمصلحة محمودة، مثل اختباره و امتحان معرفته، فتسمی «امتحاناً»، أو مدافعته و تعجیزه إذا كان مبطلاً مصرّاً علی باطله، فتسمی «عناداً» .

مغالطه، به معنای به غلط انداختن دیگری از روی عمد، گاهی به قصد صحیح و برای مصلحت پسندیده‌ای صورت می‌گیرد؛ مانند امتحان و آزمایش میزان معرفت شخص، که به آن «امتحان» گفته می‌شود؛ و مانند در تنگنا قرار دادن و مغلوب ساختن کسی که باطل می‌گوید و بر آن اصرار می‌ورزد، که در این صورت «عناد» خوانده می‌شود.

## 2. انگیزه باطل

و قد تقع عن غرض فاسد، مثل الرياء بالعلم و المعرفة و التظاهر في حبهما، و مثل طلب التفوق على غيره .

و گاهی نیز با اغراض سوء انجام می‌شود، مانند ریای به علم و معرفت و تظاهر به دانش‌دوستی، و مانند برتری‌جویی بر دیگران .

و الذي يدفع الإنسان إلى هذا الرياء و طلب التفوق شعوره بالنقص من الناحية العلمية، و هو في هذا يشبه من يريد أن يستر نقصه في منزلته الاجتماعية بطريق التكبر و التعاضم، أو يستر نقصه في عيوبه الأخلاقية بالطعن في الناس و غيبتهم .

سبب اصلی این ریاکاری و برتری‌جویی، آگاهی شخص از کمبود علمی خود است؛ او در این کار شبیه کسی است که می‌خواهد نقصان موقعیت اجتماعی خود را از راه تکبر و بزرگی‌کردن بپوشاند؛ و یا ردایل اخلاقی خود را با طعنه‌زدن به مردم و غیبت کردن دیگران پنهان دارد.

و لذلك يلتجئ هذا الإنسان - الذي فيه مركب النقص - إلى أن يَلتمس طرق الحيل و المغالطات عند مواجهة أهل العلم، ليظهر أمام الناس بمظهر العالم القدير، فيجهد نفسه في تحصيل أصول المغالطة و قواعدها، لتكون له ملكة ذلك و القدرة على المصاولة<sup>[6]</sup> الخادعة. و لم يدرك هذا المسكين - أن الالتجاء إلى الرياء و التظاهر كالاتجاء إلى التكبر و نقد الناس تعبير صارخ عن نقصه الكامن في الوقت الذي يريد فيه - خداعاً لنفسه - أن يستر على نقصه و يظهر بالكمال .

أعاذنا الله تعالى من الأباطيل و الأحابيل<sup>[7]</sup>، و هدانا الصراط المستقيم .

ولذا این انسانی که در او عقده حقارت است، هنگام رویارویی با عالمان و دانشمندان به نیرنگ و مغالطه تمسک می‌جوید، تا در برابر مردم به صورت عالم توانایی ظاهر شود. در نتیجه، او تلاش می‌کند قوانین و اصول مغالطه را فراگیرد، تا این ملکه برای وی حاصل آید، و بتواند به پیروزی دروغین دست یابد. این انسان بیچاره نمی‌داند که پناه آوردن به ریا و تظاهر، هم چون پناه آوردن به تکبر و عیب‌جویی از مردم، آشکارا نقصان نهان او را نشان می‌دهد، در همان هنگامی که او - با فریب خود - می‌خواهد آن نقصان را پنهان دارد، و کمال خود را بنمایاند .

خداوند ما را از باطل‌ها و بندها برهاند، و به راه راست رهنمون گرداند .

[1] 1. در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ص ۴۹۴ \_ ۴۹۹

[2] رک: دانش‌نامه

[3] رک: دانش‌افزایی، عنوان «علل چهارگانه مغالطه»

[4] رک: دانش‌افزایی، عنوان «تواضع عالمانه»

[5] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛

ج ۱، ص ۳۱۷ - ۳۲۰

[6] المصاولة: الموائبة. (لسان العرب؛ ج ۱، ص ۳۸۷)؛ موائبة [وثب] هُ: بر او حمله و یورش برد. (فرهنگ ابجدی عربی -

فارسی؛ ص ۹۸۵)

[7] الأخبول - ج أخابيل [حبل]: دام شکار. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص 19)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

### بخش صوت

شرح درس [11]

## ج) فواید صنعت مغالطه

صنعت مغالطه دارای فوایدی است که نباید آنها را کوچک شمرد و آن سه امر است :

۱. شخصی که صنعت مغالطه را آموخته و ملکه [2] این صنعت را به کار برده، به نیکی مواقع غلط و اشتباه و راه‌های ورود و هجوم آن را می‌شناسد. لذا در مقام بحث و تحقیق و رسیدن به یک حقیقت تمام راه‌های مغالطه را به روی خود بسته و از آنها می‌گریزد تا گرفتار آن نشود.

۲. با آگاهی از این صنعت به راحتی می‌تواند خطا، اشتباهات و مغالطات مغالطین را کشف کرده، توطئه‌های آنان را خنثی و نقشه‌های آنها را نقش بر آب کند؛ ثابت کند که در این استدلال در صغری [3] یا در کبری [4] یا در ملازمه و... از حیث ماده [5] یا از حیث صورت [6] یا از هر دو حیث دچار اشتباه شده‌اید؛ مردم را هدایت کند و آنها را از گرفتار آمدن در دام مغالطین نجات بخشد.

با این دو فایده‌ای که ذکر شد می‌توان فایده آموزش این صنعت را به فایده طبابت نسبت به سموم تشبیه کرد که طبیب وقتی سموم و آفات، ویژگی‌های آنها و راه‌های معالجه آنها را شناخت، هم خود از این سموم و مواد مسموم اجتناب می‌کند و هم به دیگران دستور می‌دهد که از آنها دوری کنند و اگر احیاناً کسی مراعات نکرده و گرفتار مسمومیت شد، طبیب او را مداوا کند.

۳. فایده دیگر صنعت مغالطه این است که گاهی انسان احتیاج پیدا می‌کند که با اهل مغالطه، مثل خود آنها رفتار نموده، از در مغالطه درآمده و از حربه‌ای که آنها استفاده می‌کنند استفاده کرده، آنها را مغلوب و منکوب سازد [7]. به قول مثل فارسی: «کلوخ انداز را پاداش سنگ است.»

همچنان که در ضرب المثل عربی آمده است: «ان الحديد بالحديد یفلح»؛ یعنی آهن با آهن شکافته می‌شود.

قبلاً گفتیم که افراد بشر در منجلاط مغالطات گرفتارند و دست و پا می‌زنند. با این محاسبات خوب درک می‌کنیم که طالب حق که شناگر دریای معارف است چه اندازه احتیاج و نیاز شدید دارد که از چهره آب زلال حقیقت، کف‌های روی آن را زدوده و این رود خروشان را از رسوبات گل و لای، تصفیه و پاکسازی کرده و از طریق شناخت مغالطه مغالطه‌گران، جلو اشتباهات دیگران را بگیرد.

## د) موضوع صنعت مغالطه و مواد آن

نکته اول: بیان موضوع صنعت مغالطه: می‌دانیم که - نزد مشهور - هر علمی، نیازمند موضوعی است که در علم از عوارض [8] آن موضوع بحث می‌شود. همچنین هر بابی از ابواب، مسأله‌ای از مسائل و صنعتی از صناعات نیز دارای موضوع خاصی است که در آن صنعت در اطراف آن موضوع گفتگو می‌شود. بر این اساس باید دید موضوع صنعت مغالطه چیست؟



مرحوم مظفر می‌فرماید: موضوع این صناعت محدود به حدّ خاص و مخصوص به شیء خاصی نیست، مثلاً مخصوص مسائل عقلی، فلسفی یا مسائل نقلی و . . . نیست؛ بلکه تمام آنچه که دو صناعت [9] برهان [10] و جدل [11] بدان تعلق داشت، موضوع صناعت مغالطه نیز می‌باشد. بنابراین موضوعات و مسایل صناعت مغالطه، به ازای موضوعات و مسائل آن دو صنعت است؛ بلکه مبادی آن هم به ازای مبادی آن دو می‌باشد؛ یعنی این‌که مبادی آن شبیه مبادی، مقدمات، صغریات و کبریات آن دو است مبادی صنعت برهان یقینیات [12] بود و مبادی صنعت مغالطه شبیه به آن است. مبادی صناعت جدل، مشهورات [13] و مسلمات [14] بود و مبادی صناعت مغالطه شبیه به مشهورات است؛ مسائل جدل شامل مسائل کلیه علوم، فنون، سیاسیات و اقتصادیات و . . . می‌شد، در مقابل مسائل مغالطه هم به همان اندازه توسعه دارد. خلاصه اینکه در همه مطالبی که قابل اقامه برهان یا جدل بود قابلیت مغالطه را نیز دارد .

با این تفاوت که صناعت برهان و جدل دو صناعت حقیقی و واقعی بودند ولی صناعت مغالطه یک صناعت صوری و ظاهری است؛ زیرا مشابهت مبادی مغالطه به مبادی برهان و جدل در ظاهر و برحسب رواج و شهرت آن قضایا در اذهان است که منشأ آن ضعف قوه تمیز میان حق و باطل است و چنان که قبلاً بیان شد، قصور ذهنی خود قایس یا مخاطبین موجب می‌شود که مغالطه، موضوع پیدا کند.

نکته دوم: تبیین مواد مغالطه: مبادی و مقدمات برهان را یقینیات [15] و مبادی جدل را مشهورات و مسلمات تشکیل می‌دهند و مبادی یا مواد قیاس مغالطی را قضایای وهمیات [16] و مشبهات [17] تشکیل می‌دهد. وهمیات قضایای کاذبی هستند که وهم درباره معانی غیر حسی و امور مجرده صادر می‌کند؛ مشبهات نیز قضایای کاذبی هستند که انسان به خاطر شباهت آنها به یقینیات و یا مشهورات به آنها معتقد می‌شود .

وهمیات هم از جهتی در مشبهات داخل می‌باشند به لحاظ این‌که انسان توهم کرده که حکم معقولات همان حکم محسوسات است و معقول [18] را به محسوس قیاس کرده و همین مقایسه موجب شبهه شده است، پس اینها نیز از مشبهات به معنای عام کلمه هستند .

مثلاً در اثر تسری احکام و همی، انسان نمی‌تواند در قبرستان و کنار شخص مرده بخوابد، با وجود این‌که مرده جمادی (جسم بی‌جان) بیش نیست و این در حالی است که همان شخص هر شب در کنار جمادهای اطراف خود در خانه می‌خوابد. دلیل این مطلب قوه و هم است، اگرچه برهان عقلی حکم کند به این که شخص میت جماد است و فرقی بین شخص مرده و دیگر جمادها وجود ندارد. بنابراین به سبب الحاق و همیات به مشبهات انسان از خوابیدن در قبرستان واهمه دارد [19].

## ه) اجزاء صناعت مغالطه

صناعت مغالطه دارای دو دسته اجزاء است :

### اجزای ذاتی مغالطه

دسته اول: اجزاء اصلی صناعت مغالطه، که اگر آنها نباشند مغالطه‌ای هم نیست، و آنها عبارتند از قضایایی که ذاتاً (نه بالعرض [20]) مقتضی و موجب مغالطه می‌شوند. نام این دسته را اجزاء ذاتیه صناعت مغالطه می‌گذاریم چون بالذات [21] موجب مغالطه می‌شوند .

### اجزای عرضی مغالطه

دسته دوم: عوامل و اموری که ثانیا و بالعرض و خارج از حقیقت تبکییت (قیاس مغالطی) هستند؛ مانند عیب و ایراد گرفتن از مخاطب (مثلاً فلان کلمه را درست تلفظ نکردی و...) و مشوش کردن افکار او، یا خجالت دادن وی، مسخره کردن او و مانند اینها که تفصیلاً بیان خواهیم کرد. نام این دسته از اجزاء را «اجزاء عرضی» مغالطه می‌گذاریم، چون بالعرض موجب مغالطه می‌شوند.

ترجمه [22]

ج) فواید صناعت مغالطه

ج. فائدة هذه الصناعة

و مع كلّ ما قلناه فإنّ لصناعة المغالطة فائدة لا يستهان<sup>[23]</sup> بها لدى أهل العلم، و ذلك من ناحيتين :

1. إنّه بها قد يتمكن الباحث من النجاة من الوقوع في الغلط و يحفظ نفسه من الباطل، لأنّه إذا عرف مواقع المغالطة و مداخلها يعرف الطريق إلى الهرب من الغلط و الاشتباه .

(ج) فایده این صناعت

با این همه صناعت مغالطه نزد عالمان دارای فواید ارزشمندی است؛ از دو جهت:

1. توسط این صناعت انسان می‌تواند خود را از اشتباه در استدلال نگه داشته، و از باطل حفظ کند؛ زیرا وقتی انسان مورد و موضع مغالطه را بشناسد، راه فرار از اشتباه و خطا را می‌شناسد.

2. آنّه بها قد يتمكن من مدافعة المغالطين و كشف مداخل غلطهم. و على هذا ففائدة الباحث من تعلّم صناعة المغالطة كفاءة الطبيب في تعلّمه للسموم و خواصّها، فإنّه يتمكن بذلك من الاحتراز منها، و يستطيع أن يأمر غيره بالاحتراز و يداوى من يتناولها .

2. به وسیله این صناعت آدمی می‌تواند از خود در برابر مغالطه‌گران دفاع کند، و موارد خطا و اشتباه آنان را معلوم سازد. بنابر این فایده‌ای که محقق از آموختن صناعت مغالطه به‌دست می‌آورد همچون بهره‌ای است که پزشک از آموختن سموم و خواص آن می‌برد. چه، پزشک به این وسیله می‌تواند از آن سموم پرهیز کند، دیگران را به احتراز از آن توصیه نماید، و کسی را که مسموم شده، مداوا کند.

ثمّ لهذه الصناعة فائدة أخرى، و هي أن يقدر بها على مغالطة المغالط و مقابلة المغالطين و المُشعُودين<sup>[24]</sup> بمثل طريقتهم، كما قيل في المثل المشهور: «إنّ الحديد بالحديد يُفَلح<sup>[25]</sup>» .

اما این صناعت فایده دیگری نیز دارد. و آن اینکه انسان را قادر می‌سازد در برابر مغالطه‌گر، مغالطه کند، و بتواند در برابر مغالطین و حیل‌گران همانند راه و روش خودشان مقابله به مثل نماید. چنانکه در مثل آمده است: «آهن به وسیله آهن شکافته می‌شود»

(د) موضوع صناعت مغالطه و موادّ آن

د. موضوع هذه الصناعة و موادّها

لیس موضوع هذه الصناعة محدودا بشيء خاصّ، بل تتناول كلّ ما تتعلّق به صناعة البرهان و الجدل، فموضوعاتها بإزاء موضوعاتها، و مسائلها بإزاء مسائلها، بل إنّ مباديها بإزاء مباديها، أي: إنّ مباديها مشابهة لمباديها.

(د) موضوع و مواد این صناعت

موضوع این صناعت محدود به شیء خاصی نیست، بلکه همه آنچه را صناعت برهان و جدل به آن تعلق می‌گیرد، شامل می‌شود. موضوع‌های این صناعت در ازای موضوع‌های آن دو صناعت، و مسائلیش در ازای مسائلی آنهاست؛ بلکه باید گفت مبادی صناعت مغالطه نیز در ازای مبادی صناعت برهان و جدل است، بدین معنا که مبادیش شبیه مبادی آنهاست.

غير أنّ هاتين الصناعتين حقيقتان، و هذه صورية ظاهرية، لأنّ المشابهة بحسب الرواج و الظاهر، كما قلنا سابقا، من جهة ضعف قوّة التمييز و القصور الذهني.

و موادّ هذه الصناعة هي المشبّهات و الوهميات على ما بيناه في مقدّمة الصناعات.

و الوهميات من وجه داخلية في المشبّهات، باعتبار التوهّم فيها أنّ المعقولات لها حكم المحسوسات.

چیزی که هست اینکه صناعت برهان و جدل حقیقی هستند، اما این صناعت شکلی و ظاهری است؛ زیرا منشأ شباهت آنها به طور متداول و بر حسب ظاهر - چنان که قبلاً گفته شد - ضعف نیروی تشخیص و قصور ذهنی است.

مواد این صناعت همان مشبهات و وهمیات است، که بیانش در مقدمه صناعات گذشت .

وهمیات از جهتی در مشبهات داخل می‌شوند، به لحاظ آنکه در آنها توهم می‌شود معقولات حکم محسوسات را دارند.

هـ) اجزاء صناعت مغالطه

هـ . اجزاء هذه الصناعة

و لهذه الصناعة جزءان؛

هـ) اجزای این صناعت

این صناعت دو جزء دارد:

اجزای ذاتی مغالطه

احدهما: اجزاء الصناعة الذاتية و المراد منها القضايا التي بذاتها تقتضي المغالطة.

اجزاء ذاتی صناعت مغالطه که مقصود از این اجزای ذاتی قضایایی هستند که ذاتاً اقتضای مغالطه دارند.

اجزای عرضی مغالطه

ثانیهما: اجزاء الصناعة العرضية و المراد منها الامور الخارجة عن التبکیت کالتشبیح علی المخاطب و تشویش افکاره باخجاله و الاستهزاء به و نحو ذلك مما سیأتی.

جزء دوم: اجزاء عرضی مغالطه هستند، مقصود از این اجزاء اموری است که بیرون از خود تبکیت هستند، مانند هو کردن مخاطب و پریشان کردن افکار او با ریشخند و مسخره کردن و مانند آن که به زودی خواهد آمد.

---

[1] 1. در تدوین شرح درس از این منبع اسفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ص ۴۹۴ \_ ۴۹۹

[2] رک: دانش‌نامه

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک: دانش‌نامه

[7] رک: دانش‌افزایی، عنوان «وسیله و هدف»

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش‌نامه

[10] رک: دانش‌نامه

[11] رک: دانش‌نامه

[12] رک: دانش‌نامه

[13] رک: دانش‌نامه

[14] رک: دانش‌نامه

[15] رک: دانش‌نامه

[16] رک: دانش‌نامه

[17] رک: دانش‌نامه

[18] رک: دانش‌افزایی، عنوان «معقول چیست؟»

[19] رک: حیدری، سید کمال؛ شرح منطق مظفر، مبحث مغالطات

[20] رک: دانش‌نامه

[21] رک: دانش‌نامه

[22] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛

ج ۱، ص ۳۱۷ - ۳۲۰

[23] استنّهان به: استحقره (آن چیز را کوچک شمرد). (لسان العرب؛ ج ۱۳، ص ۴۳۸)

[24] المُشْعُوذ- [شعوذ]: شعبده باز، حقه باز. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۸۲۵)

[25] الفلّح: الشّق، (شکافتن) و قیل: الحديد بالحديد يُفْلَحُ، أي: يشق. (المفردات في غريب القرآن؛ ج ۱، ص: ۶۴۴)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## چکیده:

1. مغالطه به معنای تعمد در به غلط انداختن دیگران با دو انگیزه حق و باطل می‌تواند صورت گیرد.

2. مثال انگیزه حق در به غلط انداختن دیگران، امتحان (اختبار از میزان معلومات شخص) و عناد (مغالطه با مغالطه‌گر) می‌باشد.

3. مثال انگیزه باطل در به غلط انداختن دیگران، ریا و برتری و تفوق بر دیگران می‌باشد.

4. سبب اصلی این ریاکاری و برتری‌جویی، آگاهی شخص از کمبود علمی خود است که در نتیجه آن تلاش می‌کند اصول مغالطه را فرا گیرد، تا بتواند به پیروزی دروغین دست یابد.

5. از فواید مغالطه حفظ شخص از خطا در تفکر و استدلال، در امان ماندن از تأثیرپذیری از مغالطه دیگری، جلوگیری از سقوط دیگران در مغالطه، و مغلوب ساختن حریف مغالط به وسیله مغالطه می‌باشد.

6. موضوع این صنعت محدود به مسئله خاصی نیست؛ بلکه در هر زمینه‌ای اعم از مسائل عقلی، فرهنگی، سیاسی و ... ممکن مغالطه رخ دهد.

7. مواد مغالطه، وهمیات و مشبهات هستند.

8. اجزاء مغالطه یا ذاتی هستند و یا عرضی؛ اجزای ذاتی مغالطه آن دسته از قضایایی هستند که ذاتاً اقتضای مغالطه را دارند و اجزای عرضی آن اموری هستند که خارج از خود تبکیت می‌باشند.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## آزمون

مغالطه به کدامیک از انگیزه‌های زیر واقع می‌شود؟

الف) فقط با انگیزه صحیح

ب) فقط با انگیزه فاسد

ج) گاهی با انگیزه صحیح و گاهی با انگیزه فاسد

د) فقط با انگیزه ریا در علم و تظاهر به علم‌دوستی  
مغالطه به قصد مغلوب ساختن کسی که بر مدعای باطلی اصرار می‌ورزد، چه نام دارد؟

الف) عناد

ب) امتحان

ج) سفسطه

د) مشاغبه

مغالطه «عناد»، گاه به سبب غلط قائل است و گاه به سبب تعمد تغلیط .

درست

نادرست

کدام گزینه از فواید مغالطه محسوب نمی‌شود؟

الف) حفظ شخص از خطا در تفکر و استدلال

ب) دفاع از خود در برابر سفسطه‌گران

ج) جلوگیری از سقوط دیگران در مغالطه

د) مغلوب ساختن مغالطه‌کننده، بدون استفاده از مغالطه

«آن یقدر بها علی مقابله المغالطین و المشعوذین بمثل طریقتهم»؛ این فایده مغالطه، با کدام ضرب المثل تطبیق دارد؟

الف) خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو

ب) از چاله در آمدن و به چاه افتادن

ج) کیبوتر با کیبوتر، باز با باز . . .

د) کلوخ انداز را یاداش سنگ است

موضوع صناعت مغالطه چیست؟

الف) موضوعات باطل و غیرمنطقی

ب) موضوع صناعت برهان و جدل

ج) هر موضوعی که برهان در آن راه ندارد

د) هر موضوعی که جدل و برهان در آن راه ندارد

مواد به‌کار رفته در صناعت مغالطه چیست؟

الف) مشهورات - وهمیات

ب) وهمیات - مظنونات

ج) وهمیات - مشبهات

د) مشهورات - مشبهات

در صناعت مغالطه، اموری که به‌طور غیرمستقیم ذهن را به خطا می‌اندازد، چه نام دارد؟

الف) اجزای اصلی

ب) اجزای عرضی

ج) امور عارضی

د) امور معنوی

کدام گزینه از اجزای عرضی مغالطه محسوب نمی‌شود؟

الف) مسخره کردن مخاطب

ب) استفاده از الفاظ مشترک

ج) فریاد زدن و انجام حرکات مهیج

د) پریشان کردن افکار خصم

## مقدمه:

همان‌طور که ملاحظه نمودید مباحث مقدماتی صناعت مغالطه، با تعریفی از مغالطه و انگیزه‌های مغالطه، فایده آموختن این فن، موضوع، مواد و اجزاء این صناعت به پایان رسید.

آنچه تاکنون بیان شد به عنوان مقدمه و شناسنامه‌ای برای این صناعت بود و آنچه که بیان خواهد شد در واقع به بحث اصلی مغالطات می‌پردازد و راجع به انواع و اقسام مغالطه خواهد بود. همان‌طور که گفته شد اجزای مغالطه یا ذاتی هستند و یا عرضی؛ در این درس به بررسی اجزای ذاتی صناعت مغالطه و بررسی اجمالی مغالطات لفظی و تقسیم آن به مغالطه در لفظ مفرد و مغالطه در لفظ مرکب و انواع آن‌ها پرداخته خواهد شد.

تردیدی نیست که باطل خود هیچ‌گاه رنگ و رویی ندارد و از این رو باید آن را به صورت حق جلوه‌گر ساخت تا بتواند مؤثر شود. اگر باطل تنها خودش باشد، متاعش خریداری ندارد. پس کاری که مغالط می‌کند این است که به باطل زشت، قیافه زیبایی حق می‌دهد و برای این‌کار باید بین حق و باطل، اشتباهی بیندازد؛ یعنی باید باطل را به حق مشتبّه کند و این‌گاه در الفاظ است، مثل آن‌جا که ابهامی در الفاظ هست و از این ابهام استفاده می‌شود یا از ابهامی که در معناست بهره می‌جویند. پس مغالطه شخص مغالط یا از لفظ سرچشمه می‌گیرد یا از معنی، و تقسیم از همین‌جا شروع می‌شود<sup>[1]</sup>.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس بتواند:

1. علل مغالطه در قیاس به ویژه در ماده آن را تشریح نماید؛

2. چرایی تقسیم مغالطه به دو شاخه اصلی لفظی و معنوی را بیان کند؛

3. اقسام شش‌گانه مغالطات لفظی را به طور مختصر توضیح دهد.

---

[1] انصاری شیرازی، یحیی؛ شرح منظومه؛ ج ۱، ص ۶۸۹

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. مغالطه در صورت استدلال

استدلال فراهم آمده از چند مقدمه، غیر مباشر نامیده می‌شود. استدلال‌های غیر مباشر به لحاظ صورت، یا تمثیل است یا استقرا و یا قیاس؛ بنابراین، مغالطه‌های رخ داده در استدلال غیر مباشر فقط مختص به قیاس نبوده و در تمثیل و استقرا نیز می‌تواند جریان داشته باشد. در مورد مغالطه در قیاس به اندازه کافی بحث خواهد شد ولی به دلیل این که به مغالطه در تمثیل و استقرا پرداخته نشده است، نگاهی گذرا به مغالطه در تمثیل و استقرا خواهیم داشت.

مغالطه در تمثیل

پیشتر گفته شد که تمثیل نوعی استدلال است که به موجب آن حکمی از موضوعی به موضوع دیگر، به جهت وجود مشابهت بین آن دو، سرایت داده می‌شود. نیز دانستیم که هر استدلال تمثیلی بر چهار رکن استوار است: اصل، فرع، جامع، حکم. اگر در استدلالی «جامع» مفقود باشد و یا اگر موجود است تشابه به قدری نباشد که بتواند نتیجه را تأیید کند، مغالطه در تمثیل صورت می‌گیرد.

مانند: جریان الکتریسیته در سیم برق، مانند جریان آب در لوله است؛ بنابراین همان‌طور که اگر لوله در یک ساختمان عمودی باشد، فشار آب در طبقات بالا کمتر می‌شود، اگر سیم برق هم عمودی کشیده شود، ولتاژ برق در طبقات بالا کمتر است.

از کاربردهای متداول این مغالطه، تمثیل وقایع تاریخی، امور اجتماعی و موجودات زنده به یکدیگر و نتیجه‌گیری‌های بی‌ربط است.

## مغالطه در استقرا

استقرا نوعی از استدلال است که در آن حکم به دست آمده از بررسی چندین مورد از افراد یک مجموعه، به همه افراد آن تعمیم داده می‌شود. استقرا بر دو گونه است: تام و ناقص.

در استقرای تام، همه افراد یک مجموعه مورد مطالعه قرار می‌گیرد و در استقرای ناقص تنها برخی از جزئیات بررسی

می‌شود. جزئیات مورد مشاهده در استقرای ناقص باید به تعدادی باشد که بتوان حکم را به صورت کلی به سایر موارد نیز سرایت داد. هر چند استقرای ناقص برای استنتاج‌های روزمره مفید است اما مادامی که به کشف علت منجر نشده، به هیچ عنوان مفید یقین نیست. از این رو در موقعیت‌هایی که نیازمند نتیجه یقینی هستیم، استقرای ناقص کافی نیست و استفاده از آن مغالطه به حساب می‌آید. در استقرای ناقص باید جزئیات مورد بررسی به اندازه‌ای باشد که برای نتیجه‌گیری کافی باشد وگرنه منتج نتیجه ظنی نیز نخواهد بود.

مثال زیر نمونه‌ای از مغالطه در استقرا است:

«مردم انگلستان در مقایسه با سایر مردم جهان، بیشتر اهل جنگال و خرابکاری‌اند؛ زیرا پس از مسابقه فوتبال در انگلستان معمولاً چنین وضعی رخ می‌دهد و در کشورهای دیگر، این‌گونه نیست»<sup>[1]</sup>.

## 2. قضیه شنیع

معنای لغوی کلمه شنیع چنان که در کتاب «لسان العرب» آمده به معنی «قبیح» می‌باشد<sup>[2]</sup>. در اصطلاح منطقی «شنیع» قضیه‌ای است که مشهور نباشد؛ بنابراین شنیع در مقابل مشهور قرار می‌گیرد. در این صورت ممکن است قضیه‌ای شنیع باشد ولی کاذب نباشد، همچنان که امکان دارد قضیه‌ای مشهور باشد ولی صادق نباشد. به هر تقدیر نسبت بین شنیع و کاذب از نسب اربعه، عام و خاص من وجه است؛ چون علاوه بر این که مصادیق مشترک دارند هر کدام مصادیق مختص به خود را دارد که دیگری ندارد.

علامه طوسی (ره) در این مورد می‌فرماید:

باید دانست که اگرچه قضایای صادق غالباً مشهور هستند، ولی هر مشهوری صادق نیست، بنابراین ممکن است قضیه‌ای صادق، شنیع و غیر مشهور، و نقیض آن که کاذب است مشهور باشد. در این صورت قضیه‌ای که در مقابل صادق واقع می‌شود کاذب است و قضیه‌ای که در مقابل مشهور قرار می‌گیرد شنیع است<sup>[3]</sup>.

ظاهراً این‌گونه به نظر می‌رسد که سبب زوال شهرت و علت شنیع شدن یک قضیه، همواره این است که عقل خلاف آن را کشف می‌کند؛ ولی حق این است که عوامل دیگری مثل تغییر آداب و رسوم و عادات و... نیز می‌توانند یک قضیه مشهور را از شهرت بیاندازند و موجب شناخت آن شوند<sup>[4]</sup>.

### 3. شناخت اشیاء توسط اضداد آنها

از جمله مباحثی که در منطق مطرح می‌شود و از دیرباز مورد قبول تعداد بسیاری از علما می‌باشد این قاعده است که: «تَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا» یعنی اشیاء به وسیله اضداد آنها شناخته می‌شوند. به عنوان مثال اگر روز نبود شب شناخته نمی‌شد و اگر تاریکی و ظلمت نبود روشنایی و نور مورد شناخت واقع نمی‌شد.

با توجه به این مطلب که مقدمات و معرّف باید از نتیجه و معرّف شناخته‌شده‌تر باشند، قاعده منطقی فوق‌الذکر نیز، مورد مناقشه قرار می‌گیرد.

مرحوم ملا هادی سبزواری این قاعده را قبول نمی‌کند و در رد این قاعده می‌فرماید:

این قاعده به دو دلیل امکان‌پذیر نیست:

دلیل اول این است که معرّف باید اجلای از معرّف باشد. البته از نظر صدق، معرّف باید مساوی با معرّف باشد، اما از نظر معرفت، باید اجلی باشد. اگر معرّف و معرّف در معرفت و جهالت مساوی باشند، نمی‌توانیم به وسیله چنین معرّفی، به معرّف شناخت پیدا کنیم.

دلیل دیگر این است که چنین کاری مستلزم دور است، زیرا اگر حدّ بیاض را به وسیله حدّ سواد به دست آورده‌ایم، پس باید حد سواد را نیز به وسیله حد بیاض به دست آوریم. بنابراین معرفت حدّ بیاض، مستلزم معرفت حدّ سواد و معرفت حد سواد هم مستلزم معرفت حد بیاض است و این دور است و دور نیز که به «توقف الشيء علی نفسه» راجع است و «توقف الشيء علی نفسه» به «اجتماع نقیضین» برمی‌گردد و اجتماع نقیضین باطل است؛ پس توقف الشيء علی نفسه باطل است.

بنابراین چون دور باطل است، به دست آوردن حدود اشیاء از راه ضدیت نیز باطل است. اگر بگوییم ما حد سواد را از راه دیگری به دست آورده‌ایم و از راه حد سواد، حد بیاض را می‌خواهیم به دست بیاوریم، می‌گوییم چرا حد بیاض را از همان راهی به دست نیاوریم که حد سواد را به دست آورده‌ایم؟

بنابراین کسب حدود و تعریفات اشیاء از راه ضدیت امکان‌پذیر نیست؛ اما آنچه معروف و مشهور است که «تعرف الأشياء باضدادها»، این به چند صورت، قابل توجیه است. یکی اینکه آنچه در این‌جا گفته شده است که ما نمی‌توانیم حدود اشیاء را به وسیله ضدیت کسب کنیم، مربوط به حدّ واقعی و حقیقی اشیاء و حدّیت حدّ است (آن حدی است که در کتاب برهان ممکن است مورد بهره‌برداری قرار بگیرد)، ولی «تعرف الأشياء باضدادها» شاید رسم و گونه‌ای معرفت باشد که در کتاب جدل ممکن است مورد بهره‌برداری قرار بگیرد که معرفت شیء بوجه من الوجوه باشد<sup>[5]</sup>.

[1] منتظری مقدم، محمود؛ منطق ۲؛ ص ۴۱۰ (با تصرف و تلخیص)

[2] ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۸ ص ۱۸۶

[3] نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ ص ۳۴۷ (با تصرف و تلخیص)

[4] مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، ص ۱۳۷

[5] انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه؛ ج ۱، ص ۳۳۸



- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## مبحث دوم: اجزاء ذاتی صناعت مغالطه

مبحث اول از مباحث صناعت [2] مغالطه [3] درباره مقدمات بود که طی پنج مطلب بیان شد. اما مبحث دوم درباره اجزاء ذاتی صناعت مغالطه [4] است. قبل از هر سخنی به عنوان تمهید و آماده‌سازی فهرستی از مطالب بعدی را عرضه می‌کنیم:

به‌طور کلی غلط و اشتباه یا در قیاس رخ می‌دهد، یا در قضیه و مفردات آن (بدون لحاظ این که قیاسی تشکیل شود یا نه).

الف) اگر مغالطه در تکیه [5] (قیاس مغالطی) باشد، [6] دارای سه حالت است:

۱. اشتباه از جهت ماده [7] رخ می‌دهد. مراد از ماده همان مقدمات و مبادی قیاس است، یعنی صغریات و کبریات.

( مثل «کلّ موجود مادی» که نقیض آن صادق است . )

۲. از جهت صورت [8] و هیئت اشتباه رخ می‌دهد. مراد از صورت، همان نحوه تألیف و چینش مقدمات در قیاس است.

( همان‌طور که گذشت صورت تألیف مقدمات قیاس باید طبق موازین منطقی قرار داده شود تا آن قیاس منتج به نتیجه صحیح باشد. مثلاً اگر اوسط تکرار نشده باشد و یا در شکل اول [9] حد وسط، محمول در صغری [10] و موضوع در کبری [11] (صغری سالبه باشد قیاس صحیح تشکیل نخواهد شد. )

۳. هم از جهت ماده و هم از لحاظ صورت اشتباه رخ می‌دهد .

ب) گاهی نیز غلط و اشتباه در خود قضیه [12] یا مفردات آن رخ می‌دهد. باید توجه داشت که وقوع مغالطه در یک قضیه ساده، بدون جنبه استدلالی هم امکان‌پذیر است؛ یعنی گاهی شخص در پی اثبات مدعایی نیست و صرفاً قضیه‌ای را بیان می‌کند، اما در عین حال زمینه وقوع لغزش و خطا در اندیشه منتفی نیست [13].

به عنوان نمونه می‌توان به مغالطاتی که در باب تعریف موجب خطا و اشتباه می‌شود اشاره کرد. برخی از خطاهای رایج در تعریف عبارتند از:

1. تعریف دوری: مانند تعریف زمان به چیزی که با ساعت اندازه‌گیری می‌شود و تعریف ساعت به ابزاری برای اندازه‌گیری زمان.

2. تعریف به اخص: مانند تعریف انسان به حیوان هنرمند.

3. تعریف به اعم: مانند تعریف دایره به شکلی که محیط آن منحنی است.

4. تعریف به مترادف: مانند تعریف انسان به بشر [14].

## اشتباه از لحاظ ماده قیاس

از این سه قسم، قسم اول یعنی اشتباه از لحاظ ماده قیاس، سه نوع دارد:

۱. منشأ اشتباه و مغالطه این است که صغری و کبری قیاس در واقع یک قضیه کاذب است ولی امرش با قضایای صادق مشتبه شده، چون شبیه به صادق است (در مقابل برهان [15])؛ و یا در واقع یک قضیه شنیع [16]، منکر و شاذ است که با یک قضیه مشهور مشتبه شده (در مقابل جدل [17]) (و این امور سبب مغالطه گردیده است).

۲. منشأ مغالطه این است که دلیل عین مدعا است و شخص مغالط همان مطلبی را که می‌خواهد نتیجه بگیرد، در مقدمات آورده است، به گمان این که مطلوب و نتیجه غیر از این مقدمات می‌باشد؛ در حالی که در واقع عین همان مقدمات است. نام چنین استدلالی را مصادره به مطلوب [18] گویند که در آینده در خصوص آن بحثی خواهیم کرد.

۳. مقدمات، یعنی صغری و کبری، چون دلیل بر مطلوب ۱ هستند باید از نتیجه اعرف باشند و گرنه دلیل بر آن نخواهند بود. گاهی مغالط می‌پندارد که این مقدمات از آن نتیجه اعرف هستند، لذا بدان‌ها احتجاج می‌کند؛ در حالی که در واقع، یا نتیجه از آنها اعرف است و یا از حیث ظهور و خفاء مساوی هستند و هیچ‌کدام اولی نیست [19] که بدان احتجاج شود. در نتیجه ترجیح بلا مرجح [20] یا ترجیح مرجوح [21] بر راجح پیش می‌آید که موجب مغالطه می‌شود.

از این انواع سه‌گانه، خصوص نوع اول (که منشأ مغالطه، کذب و شناخت بود و کاذبه، شبیه صادق یا شنیعه، شبیه مشهوره شده) از جمله مهم‌ترین انواع بوده و غالب موارد مغالطه از این ناحیه پیش می‌آید. ما هم عمده هدفمان بیان همین نوع است.

خود این نوع دو شعبه دارد:

۱. گاهی مغالطه از حیث الفاظ است و مغالطه لفظی [22] نام دارد؛

۲. گاهی از حیث معنی است که مغالطه معنوی [23] نامیده می‌شود.

تا اینجا فهرستی از انواع و اقسام مغالطات ارائه شد. سایر انواع دیگر از مغالطه حتی مغالطات از حیث صورت، به مغالطه از جهت معنی برمی‌گردد. لذا بحث مستقلی نخواهد داشت. بنابراین می‌توان گفت: انواع مغالطات چه در ماده یا صورت یا هر دو، به دو قسم اصلی و مادر تقسیم می‌شوند:

۱. مغالطات لفظی.

۲. مغالطات معنوی.

که هر کدام را در مبحثی جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. مغالطات لفظی

قسم اول از دو قسم اصلی مغالطه، مغالطات لفظی است. در این بخش ابتدا فهرست و اقسام آن را بازگو می‌کنیم. به‌طور کلی غلط و اشتباه از ناحیه الفاظ دو قسم دارد:

اول: مغالطه در لفظ مفرد؛

دوم: مغالطه در لفظ مرکب .

هرکدام از این دو قسم، خود سه نوع دارند .

## انواع مغالطه در لفظ مفرد

به عنوان مقدمه باید گفت: «مفرد» نزد منطق‌دانان موارد زیر را شامل می‌شود :

۱. لفظی که جزء ندارد؛ مانند «ب» در جمله «کتبت بالقلم».

۲. لفظی که جزء دارد اما جزء لفظ، در آن حال که جزء لفظ است، بر قسمتی از معنا دلالت ندارد؛ مانند محمد، علی.

بنابراین، نزد اهل منطق، مفرد عبارت است از: «اللفظ الذی لیس له جزء یدلّ علی جزء معناه حین هو جزء»؛ یعنی لفظی که جزئی ندارد که در آن حال که جزء لفظ است، بر قسمتی از معنا دلالت کند<sup>[24]</sup>.

مغالطه‌هایی که در لفظ مفرد رخ می‌دهد عبارتند از:

۱. گاهی غلط و اشتباه در جوهر و ماهیت لفظ است و منشأ آن، اشتراک لفظ میان دو یا چند معناست که به آن «مغالطه بهسبب اشتراک اسم» گویند .

۲. گاهی غلط و اشتباه در حال و هیئت لفظ است؛ یعنی در ذات هیئت نه بهسبب امور خارجی، و منشأ چنین اشتباهی عبارت است از «اتحاد شکل لفظ» .

۳. گاهی غلط در حال و هیئت لفظ است؛ اما منشأ آن اموری هستند که خارج از لفظ بوده و عارض بر آن می‌شوند. آن امور خارجی عبارت‌اند از: اعراب، که مثلاً منصوب را مرفوع و مرفوع را منصوب بخواند؛ و اعجام، یعنی نقطه داشتن که هم در نوشتار و هم در گفتار رخ می‌دهد و گاهی یک نقطه موجب تفاوت در معنا می‌شود (به یک نقطه محرم مجرم شود .).

## انواع مغالطه در لفظ مرکب

لفظ مرکب، که به آن «قول» نیز گفته می‌شود لفظی است که جزء دارد و آن جزء در همان حال که جزء لفظ است، بر قسمتی از معنای لفظ دلالت می‌کند؛ مانند عبارت «شراب ضرر دارد». این عبارت از سه جزء تشکیل شده است، و هر کدام از این اجزاء بر قسمتی از معنای آن مرکب دلالت می‌کند<sup>[25]</sup>.

انواع مغالطه در لفظ مرکب عبارتند از:

۱. گاهی مفردات و کلمات جدا جدا هیچ ابهامی ندارد ولی وقتی آنها را با یکدیگر ترکیب کرده و یک جمله و مرکب می‌سازیم، خود این ترکیب موجب ابهام، اجمال و مغالطه می‌شود که به آن «مغالطه مماراتی» گویند؛ مثل «ضرب زیداً عمراً قَصْرَ بئُهُ» که نمی‌دانیم ضمیر «ه» در «ضربته» به زید برمی‌گردد یا به عمرو .

۲. گاهی منشأ مغالطه این است که در واقع میان این مفردات ترکیبی وجود ندارد و از یکدیگر جدا هستند، ولی شخص گمان می‌کند که آن دو باهم ترکیب شده‌اند و این موجب مغالطه و اشتباه می‌شود. نام این قسم «مغالطه ترکیب مفصل» است .

۳. گاهی در واقع ترکیب موجود است، یعنی دو کلمه با یکدیگر مرکب هستند و حکم برای مجموع آنها ثابت است، ولی آدمی می‌پندارد که این‌ها از یکدیگر جدا هستند و حکم برای هرکدام جداگانه ثابت است؛ لذا دچار اشتباه می‌شود. این قسم را «مغالطه تفصیل مرکب» گویند .

پس مغالطات لفظی مجموعاً شش قسم شد. در دروس بعدی با همین ترتیب مذکور در فهرست، آنها را تبیین و تشریح می‌کنیم.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ص ۵۰۰ - ۵۰۲

[2] رک : دانش‌نامه

[3] رک : دانش‌نامه

[4] رک : دانش‌نامه

[5] رک : دانش‌نامه

[6] رک : دانش افزایی، عنوان «مغالطه در صورت استدلال»

[7] رک : دانش‌نامه

[8] رک : دانش‌نامه

[9] رک : دانش‌نامه

[10] رک : دانش‌نامه

[11] رک : دانش‌نامه

[12] رک : دانش‌نامه

[13] خندان، علی اصغر؛ منطق کاربردی؛ ص ۱۷۱ (با تصرف و تلخیص )

[14] منتظری مقدم، محمود؛ منطق ۲؛ ص ۴۰۵

[15] رک : دانش‌نامه

[16] 4. رک : دانش افزایی، عنوان «قضیه شنیع»

[17] رک : دانش‌نامه

[18] رک : دانش‌نامه

[19] رک : دانش افزایی، عنوان «شناخت اشیاء توسط اعداد آن‌ها»

[20] رک : دانش‌نامه

[21] رک : دانش‌نامه

[22] رک : دانش‌نامه

[23] رک : دانش‌نامه

[24] مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۱، ص ۱۳۴ (با تصرف و تلخیص )

[25] مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۱، ص ۱۳۵ (با تصرف و تلخیص )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

## مبحث دوماجزاء ذاتي صناعت مغالطه

تمهيد:

اعلم أنّ الغلط الواقع في نفس التبيكيت - و هو القياسى المغالطى - إما أن يقع من جهة مادته - و هى نفس المقدمات - أو من جهة صورته - و هى التأليف بينها - أو من الجهتين معا. ثم إنّ هناك غلطا يقع في القضايا و إن لم تؤلف قياسا .

مقدمه

غلط و اشتباهى كه در خود تبكيت، يعنى قياس مغالطى، واقع مى‌شود، سه صورت دارد:

۱. يا در ماده يعنى نفس مقدمات واقع مى‌شود؛

2. و يا در صورت يعنى هيات تأليف مقدمات واقع مى‌شود؛

۳. و يا در هر دو صورت مى‌گيرد.

و نيز گاهى اشتباه و غلط در خود قضيه رخ مى‌دهد؛ و لو آن قضيه، مقدمه يك قياس نباشد.

اشتباه از لحاظ ماده قياس

ثم الغلط الواقع في مادة القياس على ثلاثة أنواع :

الأول: من جهة كذبها في نفسها و قد ألبست<sup>[2]</sup> بالصادقة، أو شناعتها<sup>[3]</sup> في نفسها و قد التبست بالمشهورة .

الثانى: من جهة أنها ليست غير النتيجة واقعا، مع توهم أنها<sup>[4]</sup> غيرها<sup>[5]</sup>، فتكون مصادرة على المطلوب .

الثالث: من جهة أنها ليست أعرف من النتيجة مع ظن أنها أعرف .

غلطى كه در ماده قياس روى مى‌دهد، بر سه نوع است :

1. اينكه غلط از جهت دروغ بودن آن مقدمه و اشتباه شدنش با يك قضيه صادق، و يا شنيع بودن آن و اشتباه شدنش با يك قضيه مشهور باشد .

2. اينكه غلط از اين جهت باشد كه مقدمه در واقع همان نتيجه است، اما توهم شده غير آن است؛ كه در اين صورت مصادره بر مطلوب خواهد بود .

3. اينكه غلط از اين جهت باشد كه مقدمه شناخته شده تر از نتيجه نيست، در حالى كه گمان شده شناخته شده تر از آن است .

ثم إنّ النوع الأول (و هو الكذب أو الشناعة و الالتباس بالصادقة أو المشهورة) أهمّ الأنواع و أكثر ما تقع المغالطات من جهته. و هو تارة يكون من جهة اللفظ، و أخرى من جهة المعنى.

فهذه جملة أنواع الغلط .

نوع نخست - يعنى دروغ و يا شنيع بودن و اشتباه شدن با صادق و يا مشهور - از دو نوع ديگر مهمتر است، و غالب مغالطه‌ها از اين جهت روى مى‌دهد. و اين نوع غلط و اشتباه گاهى از جهت لفظ است و گاهى از جهت معناست .

اين مجموع انواع مغالطه است .

ثم يمكن إرجاع الأنواع الأخرى حتى الغلط من جهة صورة القياس الى الغلط من جهة المعنى. فتقسم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسيين :

1. المغالطات اللفظية

2. المغالطات المعنوية (فنعدها في بحثين)

و می توان انواع دیگر مغالطه را، حتی آنجا که غلط از جهت صورت قیاس است، به غلط در ناحیه معنا بازگرداند. در این صورت، انواع مغالطه بر دو دسته اصلی خواهد بود:

۱. مغالطه های لفظی.

۲. مغالطه های معنوی

و ما در طی دو فصل به بحث از آنها می پردازیم .

۱. مغالطات لفظی

إنَّ الغلط من جهة لفظية إما أن يقع في اللفظ المفرد أو المركب:

غلط و اشتباه لفظی یا در لفظ مفرد واقع می شود، و یا در لفظ مرکب.

انواع مغالطه در لفظ مفرد

الأول: ما في اللفظ المفرد. و هو على ثلاثة أنواع :

أ. ما يكون في جوهر اللفظ من جهة اشتراكه بين أكثر من معنى. و يسمى «اشتراك الاسم.»

ب. ما يكون في حال اللفظ و هيئته في نفسه. و ذلك للاشتباه بسبب اتحاد شكله .

ج. ما يكون في حال اللفظ و هيئته، و لكن بسبب أمور خارجة عنه عارضة عليه. و ذلك للاشتباه بسبب اختلاف الإعراب و الإعجام .

اول: اشتباه لفظی در مفرد؛ و آن بر سه نوع است :

۱. اشتباهی که از جهت مشترک بودن لفظ میان چند معنا روی می دهد؛ و به آن «اشترک اسمی» گفته می شود .

۲. اشتباهی که در حالت لفظ و هیأت آن روی می دهد؛ و منشأ آن، اتحاد شکل لفظ می باشد .

۳. اشتباهی که در حالت و هیأت لفظ روی می دهد؛ اما منشأ آن امور بیرون از لفظ و عارض بر آن است؛ یعنی اختلاف در حرکات و نقطه ها موجب اشتباه می شود .

انواع مغالطه در لفظ مرکب

الثانی: ما في اللفظ المركب. و هو على ثلاثة أنواع أيضا:

1. ما يكون نفس التركيب يقتضى المغالطة. و يسمى «المماراة.»

2. ما يكون توهم وجود التركيب يقتضيها، و ذلك بأن يكون التركيب معدوما فيتوهم أنه موجود. و يسمى «تركيب المفصل»

دوم: اشتباه لفظی در مرکب؛ و آن نیز بر سه نوع است :

1. آنجا که خود ترکیب اقتضای مغالطه دارد؛ که «ممارات» نامیده می‌شود .

2. آنجا که توهم وجود ترکیب اقتضای مغالطه دارد؛ بدین صورت که ترکیب وجود ندارد، اما گمان می‌شود وجود دارد، که به آن «ترکیب مفصل» گویند .

3. ما یکون توهم عدم<sup>[6]</sup> وجود التركيب يقتضيها. وذلك بأن يكون التركيب موجودا فيتوهم أنه معدوم. و يسمى «تفصيل المركب» .

فالمغالطات اللفظية - إذن - تنحصر في ستة أنواع. فلنشر إليها بالترتيب المتقدم.

3. آنجا که توهم عدم ترکیب اقتضای مغالطه دارد؛ بدین صورت که ترکیب وجود دارد، اما گمان می‌شود که وجود ندارد؛ و به آن «تفصیل مرکب» گویند .

بنابراین، مغالطه‌های لفظی منحصر در شش نوع است. و اینک هریک از آنها را به ترتیب شرح می‌دهیم .

---

[1] در تدوین ترجمه این درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۲۰ - ۳۲۲

[2] أَلْبَسَتِ الْأَرْضُ: غَطَّاهَا النَّبْتُ، گیاه آن را پوشاند. ( لسان العرب؛ ج ۶، ص ۳۰۴ )

[3] الشَّنَاعَةُ: الْفِطْرَةُ، شُنْعُ الْأَمْرِ أَوْ الشَّيْءِ شَّنَاعَةٌ وَ شُنْعًا وَ شُنْعًا وَ شُنُوعًا: قَبْحٌ، فَهُوَ شَنِيعٌ. ( لسان العرب؛ ج ۸، ص 254 )

[4] مرجع ضمير: مادة القياس

[5] مرجع ضمير: النتيجة

[6] در متن کتاب دروس فی علم المنطق، عبارت به این صورت است: «۳. ما یکون توهم وجود التركيب يقتضيها...» و کلمه «عدم» جا افتاده است .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. غلط و اشتباهی که در قیاس مغالطی رخ می دهد یا در ماده آن است و یا در صورت آن و یا هم در ماده و هم در صورت .

2. اشتباهی که در ماده قیاس روی می‌دهد، بر سه نوع است :

غلط از جهت اشتباه شدنش با یک قضیه صادق یا مشهور باشد .

غلط از این جهت باشد که توهم شده که مقدمه غیر از نتیجه است. (مصادر به مطلوب )

غلط از این جهت باشد که مقدمه شناخته شده‌تر از نتیجه نیست .

3. همه مغالطات، یا لفظی هستند و یا معنوی.

4. مغالطه لفظی به مغالطه در لفظ مفرد و مغالطه در لفظ مرکب تقسیم می‌شود.

5. مغالطه در لفظ مفرد سه قسم دارد:

گاهی غلط و اشتباه در اشتراک لفظ میان دو یا چند معناست که به آن «مغالطه به سبب اشتراک اسم» گویند .

گاهی غلط و اشتباه در حال و هیئت لفظ است؛ منشأ چنین اشتباهی عبارت است از «اتحاد شکل لفظ» .

گاهی غلط در هیئت لفظ است؛ اما منشأ آن اموری خارج از لفظ بوده که عارض بر آن می‌شوند؛ مانند اعراب و نقطه و ...

6. مغالطه در لفظ مرکب هم به سه قسم تقسیم می‌شود:

«مغالطه مماراتی» که مفردات و کلمات آن به صورت جدا از هم، هیچ ابهامی ندارد ولی ترکیب آن‌ها موجب مغالطه می‌شود .

«مغالطه ترکیب مفصل» که میان مفردات ترکیبی وجود ندارد، ولی مرکب انگاشتن آن‌ها موجب مغالطه می‌شود.

«مغالطه تفصیل مرکب» که دو کلمه با یکدیگر مرکب هستند و حکم برای مجموع آنها ثابت است و جدا انگاشتن آن‌ها موجب مغالطه می‌شود.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

کدام گزینه از اجزاء ذاتی صناعت مغالطه محسوب نمی‌شود؟

الف) وقوع غلط در نفس مقدمات استدلال

ب) وقوع غلط در هیئت تالیف مقدمات

ج) وقوع غلط در عوارض خارج از استدلال

د) وقوع غلط در ماده و صورت استدلال

غلطی که در صورت قیاس روی می‌دهد، گاه از این جهت است که مقدمه شناخته‌شده‌تر از نتیجه نیست؛ در حالی که گمان شده شناخته‌شده‌تر از آن است.

درست

نادرست

اگر مغالطه از این جهت باشد که مقدمه در واقع همان نتیجه است، چنین مغالطه‌ای در کدامیک از اقسام غلط در مغالطات می‌گنجد؟

الف) وقوع غلط در ماده استدلال

ب) وقوع غلط در صورت استدلال

ج) وقوع غلط در عوارض استدلال

د) وقوع غلط در ماده و صورت استدلال

کدام گزینه از مصادیق مغالطه‌ای است که در ماده قیاس روی می‌دهد؟

الف) اشتباه شدن قضیه کاذب با شنیع

ب) اشتباه شدن قضیه صادق با شاذ

ج) اشتباه شدن قضیه نادر با باطل

د) اشتباه شدن قضیه شنیع با مشهور

کدام گزینه، منشأ مغالطه لفظی در الفاظ مفرد نمی‌باشد؟



الف) مجمل بودن لفظ

ب) اتحاد شکل لفظ

ج) اختلاف در حرکات و نقطه‌ها

د) مشترک بودن لفظ میان چند معنا

نام مغالطه‌ای که در آن، خود ترکیب اقتضای مغالطه دارد، چیست؟

الف) ممارات

ب) محاكات

ج) مجارات

د) ترکیب

تعریف «مغالطه ترکیب مفصل» چیست؟

الف) خود ترکیب اقتضای مغالطه دارد

ب) توهم وجود ترکیب اقتضای مغالطه دارد

ج) توهم وجود تفصیل اقتضای مغالطه دارد.

د) توهم معدوم بودن ترکیب، اقتضای مغالطه دارد

در مغالطه تفصیل مرکب، توهم عدم ترکیب اقتضای مغالطه دارد.

درست

نادرست

## مقدمه:

در درس‌های گذشته با تعریف مغالطه به‌طور مفصل و اقسام آن به‌طور اجمالی آشنا شدیم. چنان‌که گذشت مغالطه در یک تقسیم‌بندی کلی به ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود. هم‌اکنون قسم ذاتی آن، مورد بحث ماست. همان‌طور که گفته شد مغالطه ذاتی، یا لفظی است و یا معنوی.

مغالطات لفظی به دو بخش مفرد و مرکب تقسیم می‌شود که هر کدام از این دو نیز به سه قسم تقسیم می‌شوند. پس جمعاً مغالطه لفظی شش قسم دارد که به ترتیب مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در این درس، «مغالطه در اشتراک اسم» و «مغالطه در هیئت ذاتی لفظ» را که دو قسم از اقسام سه‌گانه مغالطه در الفاظ مفرد می‌باشد مورد بررسی قرار می‌دهیم.

از مغالطه‌های معمول و رایجی که کج‌اندیشان و شیاطین فکری و فرهنگی استفاده می‌کنند، مغالطه اشتراک لفظی است؛ این نوع مغالطه از دیرباز بین شیاطین جنّ و انس وجود داشته و امروزه هم بازار گرمی دارد. به همین سبب، روش معمول ما هم در هر بحثی باید این باشد که ابتدا مفهوم یا مفاهیم موضوع بحث را کاملاً روشن کنیم و معانی و کاربردهای مختلف آن را برشماریم و تفاوت‌های آنها را با هم گوشزد کنیم تا در ضمن بحث، این معانی با یکدیگر مخلوط نشوند و منشأ مغالطه و اشتباه نگردند [1].

از دانش‌پژوه محترم انتظار می‌رود پس از فراگیری مطالب این درس بتواند:

1. مغالطه «اشتراک اسمی» را تبیین نماید؛

2. تفاوت اشتراک اسم در صناعت مغالطه را با اشتراک لفظ در مباحث الفاظ بیان کند؛

3. سبب‌های مختلف صلاحیت دلالت یک لفظ بر بیش از یک معنی را توضیح دهد؛

4. مغالطه در هیئت ذاتی لفظ و موارد آن را تبیین کند.

---

[1] مصباح یزدی، محمدتقی؛ نظریه حقوقی اسلام؛ ج ۱، ص ۵۸ (با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## دانش افزایی:

زمینه وقوع مغالطه اشتراک لفظ، این حقیقت است که در تمام زبان‌ها بیش‌تر الفاظ و کلمات بیش از یک معنا دارند و می‌توان هر کلمه را به معانی گوناگونی به‌کار برد؛ البته این موضوع فی نفسه موجب بروز هیچ اشکالی نمی‌شود، اما هنگامی که در یک متن به تعدد معانی یک لفظ توجه نشود و در یک جمله، آن لفظ به معنایی و در جمله دیگر به معنای دیگر به کار برده شود و شواهد و قراینی وجود نداشته باشد که ما را از اختلاف معنای یک لفظ آگاه کند، خواهناخواه مرتکب مغالطه اشتراک لفظ شده‌ایم.

به جرأت می‌توان گفت مغالطه اشتراک لفظ مغالطه‌ای است که بیش از هر یک از انواع دیگر مغالطه، شایع و متداول است و به علت محدودیت زبانی، مردم خواهناخواه گرفتار این مغالطه می‌شوند. به قول مولوی «اشتراک لفظ دائم رهن است.»

در کتاب‌های قدیمی منطق نام و تعریف و مثال‌های ارائه شده برای این مغالطه، منحصر به قیاس می‌باشد و آن را فقط در اشتراک لفظی حد وسط یک قیاس در نظر می‌گرفتند. ولی باید توجه داشت که مغالطه اشتراک لفظ منحصر به شکل قیاسی نیست، بلکه مثال‌های زیادی در اشکال دیگر برای این مغالطه وجود دارد.

نکته دیگر درباره این مغالطه این است که بسیاری از منطق‌دانان آن را مغالطه اشتراک اسم نامیده‌اند، اما تسمیه آن به اشتراک لفظ مناسب‌تر می‌باشد؛ زیرا علاوه بر اشتراک اسم، «اشتراک فعل» و حتی «اشتراک حرف» را نیز دربر می‌گیرد و تعدد معانی هر یک می‌تواند موجب ارتکاب مغالطه شود.

اشتراک اسم و صفت

برای مثال جمله زیر زمینه مغالطه در مورد اشتراک اسم و صفت را دارد:

حمید دوست بیست ساله من است. (بیست ساله: هم می‌تواند به معنی «برای مدت بیست سال» باشد؛ و هم به معنای دارای بیست سال سن.)

اشتراک فعل

جمله‌های زیر زمینه مغالطه در مورد اشتراک فعل را دارند:

اگر دادگاه هم بگذارد من پا روی حق نخواهم گذاشت. (گذاشتن: هم می‌تواند به معنای اجازه دادن باشد؛ و هم به معنای قرار دادن.)

آن‌ها از ما چند عکس گرفتند. (عکس گرفتن: هم به معنای دریافت کردن عکس می‌باشد؛ و هم به معنای عکس انداختن.)

اشتراک حرف

جمله زیر زمینه مغالطه در مورد اشتراک حرف را دارد:

دهمین و آخرین فصل این کتاب در مورد عبادت می‌باشد. (حرف «و»): هم به معنای «با» یعنی معیت می‌تواند باشد و هم به معنای عطف تفسیری در نظر گرفته شود که معنای «یعنی» می‌دهد<sup>[1]</sup>).

بنابراین نام‌گذاری این مغالطه به «مغالطه اشتراک لفظی» مناسب‌تر و جامع‌تر از تسمیه آن به «مغالطه اشتراک اسم» می‌باشد.

## 2. اشتراک لفظی از منظر حکما و ادبا

عنوان «مشترک لفظی» بین حکیم و ادیب، خود مشترک لفظی است؛ زیرا اشتراک لفظی نزد اهل ادب تابع وضع است؛ لفظی که در موارد گوناگون به کار می‌رود، اگر برای هر یک از این موارد وضعی جداگانه داشته باشد، مشترک لفظی است. از این رو اگر واژه‌ای برای یک جامع انتزاعی ذهنی وضع شده باشد، ادیب به لحاظ وحدت وضعش، آن را مشترک معنوی می‌داند. اما اشتراک لفظی نزد حکیمان تابع برهان و بر مدار واقعیت خارجی است، نه وضع واضعان؛ اگر چیزی فاقد جامع مشترک خارجی بود و آنچه در خارج است انواع گوناگونی بود که تنها به یک نام نامیده می‌شود، حکیم آن را مشترک لفظی می‌داند؛ چنانکه واژه «نفس» که بر نفس نباتی، حیوانی و انسانی اطلاق می‌شود، ادیب آن را مشترک معنوی و حکیم مشترک لفظی می‌داند؛ زیرا ادیب به وحدت وضع این واژه نظر می‌کند، ولی حکیم که برای آن جامع مشترک خارجی نمی‌یابد، گرچه جامع انتزاعی مفهومی و ذهنی دارد، آن را مشترک لفظی می‌داند و از این رو از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی در فصولی مستقل بحث می‌کند<sup>[2]</sup>.

بنابراین هر گاه لفظی دارای معانی بسیار باشد که هر کدام از آن معانی دارای اثر خاص بوده و مبدء کار مخصوص باشد، اعم از آن‌که تمامی این معانی با یک وضع باشند و یا برای هر کدام وضعی جداگانه باشد، آن لفظ در اصطلاح فلسفه و کلام، مشترک لفظی است. پس اشتراک لفظی و معنوی در علوم ادبی دایره مدار وحدت و یا تعدد وضع است، و اما مشترک لفظی و معنوی در علوم عقلی، مانند کلام و فلسفه، دایره مدار کثرت و وحدت حقیقی است، و در این جهت فرقی بین فارسی و تازی، عربی و عجمی نیست<sup>[3]</sup>.

## 3. یک نمونه قرآنی

دانستن این مطلب جالب توجه می‌باشد که قرآن کریم در آیات گوناگون به ارتکاب بسیاری از مغالطات از سوی کفار، منافقان یا اهل کتاب اشاره کرده است؛ از جمله مغالطات اشتراک لفظی که قرآن کریم آن را بیان می‌کند این است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمَعُوا وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»<sup>[4]</sup>.

برخی مسلمانان به رسول اکرم (ص) می‌گفتند: در گفتار خود حال ما را مراعات کرده، با تائی سخن بگوئید، تا ما آن را ادراک کنیم و به یاد سپاریم یا بنگاریم. آنان مراد خویش را با کلمه «راعنا» بیان می‌کردند.

در زبان عبری، انسان پلید و خبیث را «راع» می‌گفتند. یهودیان تحریف‌گر، فرصت طلب و جسور، «راعنا» را، که واژه‌ای عربی و به معنای درخواست رعایت و تائی در سخن گفتن است، به قصد طعن در دین و توهین به پیامبر گرامی (ص) و تحقیر و استهزای مسلمانان، عبری فرض کرده، از آن سب و شتم و دشنام مزبور را اراده می‌کردند که معاذ الله «تو در میان ما خبیث و شرور هستی»؛ و گاهی با پیچاندن زبان و لغب با حروف، آن را به صورت «راعینا» ادا می‌کردند که به معنای «چوپان ما» است.

از این رو، خدای سبحان مسلمانان را از گفتن چنین کلمه‌ای در گفت‌وگو با رسول اکرم (ص) نهی کرد و به آنان فرمود: برای بیان مراد خود واژه «انظرنا» را برگزینید تا افزون بر افاده معنای مطلوب، زمینه سوء استفاده بیگانگان و به‌ویژه یهود عنود را در آن فضا از بین ببرید<sup>[5]</sup>.

در واقع، دستور العمل کلی در پرهیز از این مغالطه این است که هرگاه استفاده از لفظ مشترک موجب دوپهلویی و ابهام کلام می‌شود، به طوری که برخی معانی آن مطلوب و مورد نظر نبوده یا سبب سوء تفاهم مخاطب شود، باید از لفظ دیگری استفاده کرد که فقط معنای مطلوب و مورد نظر را افاده کند.

شاید عبارت «و اسمعوا» (و گوش شنوا داشته باشید) در این آیه، به این معنا باشد که قرآن کریم دستور می‌دهد به اختلاف و ظرایف الفاظ و کلماتی از این قبیل حساس باشید و دقت کنید تا در دام خطاها و مغالطات مشابه نیفتید.<sup>[6]</sup>

بنابراین، آنچه در رهنمود این آیه آمده، از قبیل تمثیل و ذکر نمونه است و هرگز نباید پنداشت که دستوری مقطعی و شخصی بوده و هم اکنون که آن صحنه و آن پدیده رخت بر بسته، تنها تلاوت و ثواب تلاوت این‌گونه آیات برای مسلمانان عصر حاضر مانده است؛ به عبارت دیگر حکم و رهنمود آیه مورد بحث به عنوان ضابطه‌ای کلی است که هرگز تاریخ امتثال آن سپری نخواهد شد و در ردیف آثار جاودانه است.<sup>[7]</sup>

[1] خندان، علی اصغر؛ مغالطات؛ ص ۴۵-۵۲ (با تصرف و تلخیص )

[2] جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱، ص ۲۹۰ (با تصرف و تلخیص )

[3] جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ ج ۱، ص ۲۵۱ (با تصرف و تلخیص )

[4] سوره بقره، آیه ۱۰۴

[5] تسنیم؛ ج ۶، ص ۲۵

[6] مغالطات؛ ص ۵۱

[7] تسنیم؛ ج ۶، ص ۳۸ (با تصرف و تلخیص )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## مغالطات لفظی

### 1. مغالطه به اشتراک اسم

قسم اول از اقسام شش گانه مغالطات لفظی، مغالطه به اشتراک اسم<sup>[2]</sup> می‌باشد.

باید توجه داشت که منظور از اشتراک اسمی در باب مغالطه<sup>[3]</sup>، همان اشتراک لفظی<sup>[4]</sup> به معنای خاص آن در مباحث الفاظ - در مقابل لفظ مختص<sup>[5]</sup>، منقول<sup>[6]</sup>، مرتجل<sup>[7]</sup>، حقیقت و مجاز<sup>[8]</sup> - نیست<sup>[9]</sup>. اشتراک لفظی در باب الفاظ به این معنی بود که: لفظ دارای دو یا چند معنا باشد که هریک از این معانی به صورت جداگانه و در عرض معانی دیگر، وضع<sup>[10]</sup> شده باشد؛ مانند کلمه عین<sup>[11]</sup> که برای معانی مختلفی از جمله: چشم، چشمه، طلا، نقره و... وضع شده است.

ولی مراد از اشتراک اسمی در صناعت مغالطه آن است که لفظی صلاحیت دلالت<sup>[12]</sup> بر بیش از یک معنی داشته باشد :

چه این دلالت به سبب وضع (دلالت مطابقی<sup>[13]</sup>) باشد یا به سبب قرینه و یا این که به دلالت تضمنی<sup>[14]</sup> یا التزامی<sup>[15]</sup> باشد؛

و چه این اشتراک به سبب اشتراک لفظی (مشترک لفظی) باشد؛

و چه منشأ این اشتراک «نقل<sup>[16]</sup>» باشد، به این صورت که قبلاً معنایی داشته ولی فعلاً در معنای دیگری به کار می رود؛

و یا سرچشمه آن (دلالت بر چند معنا) «مجازیت<sup>[17]</sup>» باشد؛ یعنی لفظ دارای دو یا چند معنای مجازی است و در هر کدام هم استعمال می شود؛

و یا سرچشمه آن «تشبیه<sup>[18]</sup>» باشد و از باب تشبیه، لفظ در معنایی به کار برده شود که برای آن معنی وضع نشده باشد؛

و یا منشأ این اشتراک «استعاره» است. استعاره در اصطلاح به کار بردن لفظی است در غیر آنچه برای آن وضع شده است (در غیر معنای حقیقی اش) به جهت علاقه (پیوند) مشابهتی که بین معنای حقیقی و معنی مستعمل فیه (معنای مجازی) وجود دارد؛ مثلاً در فارسی گاهی می گوئیم: «حسن در زیبایی مثل ماه است.» این جمله تشبیه است. و گاه مشبّه، ادات تشبیه و وجه شبه را حذف می کنیم و وقتی حسن آمد می گوئیم: ماه آمد. در اینجا «ماه» استعاره است<sup>[19]</sup>.

و یا منشأ آن «تشابه<sup>[20]</sup>» باشد یعنی لفظ بر اموری اطلاق می شود که در صورت، متشابه، ولی در حقیقت، متفاوت هستند؛ مثل کلمه حیوان نسبت به انسان و سایر حیوانات دیگر؛

و یا منشأ آن «اطلاق و تقیید<sup>[21]</sup>» باشد؛ مثل کلمه رقبه<sup>[22]</sup> که گاهی مطلق استعمال می شود و گاهی مقید به قید ایمان و نیز مانند «عام و خاص<sup>[23]</sup>» که می تواند منشأ اشتراک اسمی شود.

بیشترین اشتباهات و مغالطات از قدیم الایام<sup>[24]</sup> به همین ناحیه «اشتراک اسمی» بر می گردد<sup>[25]</sup>.

به خاطر اهمیت این قسم از مغالطه، لازم ترین امر بر بحث کنندگان، علماء، دانشمندان و اهل جدل<sup>[26]</sup> این است که ابتدا مراد خود را از لفظ و عنوانی که محل نزاع است توضیح داده و تعریف روشنی از آن عرضه کنند؛ چرا که هر لفظی، معنای خاص خود را دارد. چه بسا با اختلاف عصرها، زمانها، مکانها، علوم و فنون مختلف و بلکه به اختلاف اشخاص فرق داشته باشد و هر کدام معنایی را اراده کنند که اگر به درستی توضیح داده شود، بسیاری از منازعات پایان خواهد یافت. بنابراین بازگشت بسیاری از منازعات و مناقشات، به مسائل مربوط به الفاظ خواهد بود.

برای مثال به نمونه های زیر توجه فرمایید:

الف) کلمه «وجود و ماهیت<sup>[27]</sup>» در فلسفه<sup>[28]</sup>، که به قدری پیچیده شده که محور مباحث گسترده ای شده است.

ب) کلمه «حسن و قبح<sup>[29]</sup>» و کلمه «رؤیت<sup>[30]</sup>» در علم کلام<sup>[31]</sup> هم همین گونه است.

ج) کلمه «حریت و آزادی» و کلمه «وطن» در مسائل و علوم اجتماعی<sup>[32]</sup>، که اجمال و ابهام زیادی دارند.

د) کلمه «جواز و اصل» در فقه<sup>[33]</sup> و اصول فقه<sup>[34]</sup>، که معانی متعددی دارند.

آنچه به عنوان مثال ذکر شد برای آشنایی با اهمیت این مطلب بود؛ ولی باید توجه داشت که در هر علم و فنی مثال های فراوانی برای این منظور وجود دارد.

## 2. مغالطه در هیئت ذاتی لفظ

قسم دوم از اقسام شش گانه مغالطات لفظی، مغالطه در هیئت ذاتی لفظ است و آن در مواردی است که لفظ به سبب تعدد عبارت دارای معانی مختلفی باشد. منشأ این تعدد عبارت، تصریف<sup>[35]</sup> لفظ است که به سبب وضعیت های صرفی متعدد

و اعلال‌های [36] متفاوت، معانی متعدد پیدا می‌کند؛ در نتیجه با این‌که هیئت و شکل ظاهری کلمه ثابت است، از جهت مذکر و مؤنث بودن، معانی آن فرق می‌کند یا از جهت اسم فاعل [37] یا اسم مفعول [38] بودن تفاوت دارد و... و در اثر تشخیص ناصحیح، اشتباه و خلط مبحث پیش آمده و حکم یکی به دیگری داده می‌شود.

برای نمونه به مثال‌های زیر توجه فرمایید:

۱. لفظ «عدل» که گاهی مصدر است و معنای خاص خود را دارد، مثل: عدل زید و ظلّم عمرو، و گاهی وصف استعمال می‌شود مثل زیدٌ عدلٌ.

۲. کلمه «تقوم» که گاهی مفرد مذکر مخاطب استعمال می‌شود و گاهی مفرد مؤنث غایب و هرکدام معنای خاص خود را دارد.

۳. کلمه «مختار» [39] و «معتاد» که هم در اسم فاعل و هم در اسم مفعول استعمال می‌شوند.

۴. کلمه «فُلن» که در فعل ماضی معلوم، ماضی مجهول و امر حاضر استعمال شده است.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۰۲ - ۵۰۶

[2] رک: دانش افزایی، عنوان «مغالطه اشتراک لفظ»

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک: دانش‌نامه

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش افزایی، عنوان «اشتراک لفظی از منظر حکما و ادبا»

[10] رک: دانش‌نامه

[11] رک: دانش‌نامه

[12] رک: دانش‌نامه

[13] رک: دانش‌نامه

[14] رک: دانش‌نامه

[15] رک: دانش‌نامه

[16] رک: دانش‌نامه

[17] رک: دانش‌نامه

[18] رک: دانش‌نامه

[19] عرفان، حسن؛ ترجمه و شرح جواهر البلاغه؛ ج ۲، ص ۱۳۹

[20] رک: دانش‌نامه

[21] رک: دانش‌نامه

[22] رک: دانش‌نامه

[23] رک: دانش‌نامه

[24] رک: دانش‌افزایی، عنوان «یک نمونه قرآنی»

[25] خواجه طوسی بیان کرده است که حکیم بزرگ، افلاطون در خصوص صناعت مغالطه کتابی نوشته و باقی مباحث منطقی

را نیاورده، و حتی در آن کتاب هم خصوص مغالطات لفظی را که مهم‌ترین هستند آورده و باقی اقسام مغالطه را نادیده گرفته

است. (نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ ص ۴۵۸)

[26] رک: دانش‌نامه

[27] رک: دانش‌نامه

- [28] رک: دانش‌نامه
- [29] رک: دانش‌نامه
- [30] رک: دانش‌نامه
- [31] رک: دانش‌نامه
- [32] رک: دانش‌نامه
- [33] رک: دانش‌نامه
- [34] رک: دانش‌نامه
- [35] رک: دانش‌نامه
- [36] رک: دانش‌نامه
- [37] رک: دانش‌نامه
- [38] رک: دانش‌نامه

[39] طریقه اعلال «مختار» به این شکل است که: وقتی «خَیَرَ» به باب افتعال می‌رود اسم فاعل و مفعول آن مُخْتَبِرٌ و مُخْتَبِرٌ می‌شود، در این صورت حرف عله متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف می‌شود و در نتیجه این اعلال هم مُخْتَبِرٌ و هم مُخْتَبِرٌ به «مختار» تبدیل می‌شوند و اسم فاعل و مفعول در ظاهر برابر می‌گردد، گرچه در واقع مختلف هستند. (صفایی حائری، علی؛ استاد و درس صرف و نحو؛ ص ۱۵۶؛ با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## مغالطات لفظی

### 1. مغالطه به اشتراک اسم

قسم اول از اقسام شش گانه مغالطات لفظی، مغالطه به اشتراک اسم [2] می‌باشد.

باید توجه داشت که منظور از اشتراک اسمی در باب مغالطه [3]، همان اشتراک لفظی [4] به معنای خاص آن در مباحث الفاظ - در مقابل لفظ مختص [5]، منقول [6]، مرتجل [7]، حقیقت و مجاز [8] - نیست [9]. اشتراک لفظی در باب الفاظ به این معنی بود که: لفظ دارای دو یا چند معنا باشد که هر یک از این معانی به صورت جداگانه و در عرض معانی دیگر، وضع [10] شده باشد؛ مانند کلمه عین [11] که برای معانی مختلفی از جمله: چشم، چشمه، طلا، نقره و... وضع شده است.

ولی مراد از اشتراک اسمی در صناعت مغالطه آن است که لفظی صلاحیت دلالت [12] بر بیش از یک معنی داشته باشد :

چه این دلالت به سبب وضع (دلالت مطابقی [13]) باشد یا به سبب قرینه و یا این که به دلالت تضمنی [14] یا التزامی [15] باشد؛

و چه این اشتراک به سبب اشتراک لفظی (مشترک لفظی) باشد؛

و چه منشأ این اشتراک «نقل<sup>[16]</sup>» باشد، به این صورت که قبلاً معنایی داشته ولی فعلاً در معنای دیگری به کار می رود؛

و یا سرچشمه آن (دلالت بر چند معنا) «مجازیت<sup>[17]</sup>» باشد؛ یعنی لفظ دارای دو یا چند معنای مجازی است و در هر کدام هم استعمال می شود؛

و یا سرچشمه آن «تشبیه<sup>[18]</sup>» باشد و از باب تشبیه، لفظ در معنایی به کار برده شود که برای آن معنی وضع نشده باشد؛

و یا منشأ این اشتراک «استعاره» است. استعاره در اصطلاح به کار بردن لفظی است در غیر آنچه برای آن وضع شده است (در غیر معنای حقیقی اش) به جهت علاقه (پیوند) مشابهتی که بین معنای حقیقی و معنی مستعمل فیه (معنای مجازی) وجود دارد؛ مثلاً در فارسی گاهی می گوئیم: «حسن در زیبایی مثل ماه است.» این جمله تشبیه است. و گاه مشبّه، ادات تشبیه و وجه شبه را حذف می کنیم و وقتی حسن آمد می گوئیم: ماه آمد. در اینجا «ماه» استعاره است<sup>[19]</sup>.

و یا منشأ آن «تشابه<sup>[20]</sup>» باشد یعنی لفظ بر اموری اطلاق می شود که در صورت، متشابه، ولی در حقیقت، متفاوت هستند؛ مثل کلمه حیوان نسبت به انسان و سایر حیوانات دیگر؛

و یا منشأ آن «اطلاق و تقیید<sup>[21]</sup>» باشد؛ مثل کلمه رقبه<sup>[22]</sup> که گاهی مطلق استعمال می شود و گاهی مقید به قید ایمان و نیز مانند «عام و خاص<sup>[23]</sup>» که می تواند منشأ اشتراک اسمی شود.

بیشترین اشتباهات و مغالطات از قدیم الایام<sup>[24]</sup> به همین ناحیه «اشتراک اسمی» بر می گردد<sup>[25]</sup>.

به خاطر اهمیت این قسم از مغالطه، لازم ترین امر بر بحث کنندگان، علما، دانشمندان و اهل جدل<sup>[26]</sup> این است که ابتدا مراد خود را از لفظ و عنوانی که محل نزاع است توضیح داده و تعریف روشنی از آن عرضه کنند؛ چرا که هر لفظی، معنای خاص خود را دارد. چه بسا با اختلاف عصرها، زمانها، مکانها، علوم و فنون مختلف و بلکه به اختلاف اشخاص فرق داشته باشد و هر کدام معنایی را اراده کنند که اگر به درستی توضیح داده شود، بسیاری از منازعات پایان خواهد یافت. بنابراین بازگشت بسیاری از منازعات و مناقشات، به مسائل مربوط به الفاظ خواهد بود.

برای مثال به نمونه های زیر توجه فرمایید:

الف) کلمه «وجود و ماهیت<sup>[27]</sup>» در فلسفه<sup>[28]</sup>، که به قدری پیچیده شده که محور مباحث گسترده ای شده است.

ب) کلمه «حسن و قبح<sup>[29]</sup>» و کلمه «رؤیت<sup>[30]</sup>» در علم کلام<sup>[31]</sup> هم همین گونه است.

ج) کلمه «حریت و آزادی» و کلمه «وطن» در مسائل و علوم اجتماعی<sup>[32]</sup>، که اجمال و ابهام زیادی دارند.

د) کلمه «جواز و اصل» در فقه<sup>[33]</sup> و اصول فقه<sup>[34]</sup>، که معانی متعددی دارند.

آنچه به عنوان مثال ذکر شد برای آشنایی با اهمیت این مطلب بود؛ ولی باید توجه داشت که در هر علم و فنی مثال های فراوانی برای این منظور وجود دارد.

## 2. مغالطه در هیئت ذاتی لفظ

قسم دوم از اقسام شش گانه مغالطات لفظی، مغالطه در هیئت ذاتی لفظ است و آن در مواردی است که لفظ به سبب تعدد عبارت دارای معنای مختلفی باشد. منشأ این تعدد عبارت، تصریف<sup>[35]</sup> لفظ است که به سبب وضعیت های صرفی متعدد و اعلال های<sup>[36]</sup> متفاوت، معنای متعدد پیدا می کند؛ در نتیجه با این که هیئت و شکل ظاهری کلمه ثابت است، از جهت مذکر و مؤنث بودن، معنای آن فرق می کند یا از جهت اسم فاعل<sup>[37]</sup> یا اسم مفعول<sup>[38]</sup> بودن تفاوت دارد و... و در اثر تشخیص ناصحیح، اشتباه و خلط مبحث پیش آمده و حکم یکی به دیگری داده می شود.



برای نمونه به مثال‌های زیر توجه فرمایید:

۱. لفظ «عدل» که گاهی مصدر است و معنای خاص خود را دارد، مثل: عدلٌ زیدٌ و ظلُّمٌ عمروٌ، و گاهی وصف استعمال می‌شود مثل زیدٌ عدلٌ .
۲. کلمه «تقوم» که گاهی مفرد مذکر مخاطب استعمال می‌شود و گاهی مفرد مؤنث غایب و هرکدام معنای خاص خود را دارد .
۳. کلمه «مختار»<sup>[39]</sup> و «معتاد» که هم در اسم فاعل و هم در اسم مفعول استعمال می‌شوند .
۴. کلمه «قُلنَّ» که در فعل ماضی معلوم، ماضی مجهول و امر حاضر استعمال شده است.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۰۲ - ۵۰۶

[2] رک: دانش افزایی، عنوان «مغالطه اشتراک لفظ»

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک: دانش‌نامه

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش افزایی، عنوان «اشتراک لفظی از منظر حکما و ادبا»

[10] رک: دانش‌نامه

[11] رک: دانش‌نامه

[12] رک: دانش‌نامه

[13] رک: دانش‌نامه

[14] رک: دانش‌نامه

[15] رک: دانش‌نامه

[16] رک: دانش‌نامه

[17] رک: دانش‌نامه

[18] رک: دانش‌نامه

[19] عرفان، حسن؛ ترجمه و شرح جواهر البلاغه؛ ج ۲، ص ۱۳۹

[20] رک: دانش‌نامه

[21] رک: دانش‌نامه

[22] رک: دانش‌نامه

[23] رک: دانش‌نامه

[24] رک: دانش‌افزایی، عنوان «یک نمونه قرآنی»

[25] خواجه طوسی بیان کرده است که حکیم بزرگ، افلاطون در خصوص صناعت مغالطه کتابی نوشته و باقی مباحث منطقی را نیاورده، و حتی در آن کتاب هم خصوص مغالطات لفظی را که مهم‌ترین هستند آورده و باقی اقسام مغالطه را نادیده گرفته است. (نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ ص ۴۵۸)

[26] رک: دانش‌نامه

[27] رک: دانش‌نامه

[28] رک: دانش‌نامه

[29] رک: دانش‌نامه

[30] رک: دانش‌نامه

- [31] رک: دانش‌نامه  
 [32] رک: دانش‌نامه  
 [33] رک: دانش‌نامه  
 [34] رک: دانش‌نامه  
 [35] رک: دانش‌نامه  
 [36] رک: دانش‌نامه  
 [37] رک: دانش‌نامه  
 [38] رک: دانش‌نامه

[39] طریقه اعلال «مختار» به این شکل است که: وقتی «خَیَر» به باب افتعال می‌رود اسم فاعل و مفعول آن مُخْتَبِرٌ و مُخْتَبِرٌ می‌شود، در این صورت حرف عله متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف می‌شود و در نتیجه این اعلال هم مُخْتَبِرٌ و هم مُخْتَبِرٌ به «مختار» تبدیل می‌شوند و اسم فاعل و مفعول در ظاهر برابر می‌گردد، گرچه در واقع مختلف هستند. (صفایی حائری، علی؛ استاد و درس صرف و نحو؛ ص ۱۵۶؛ با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

### چکیده:

1. قسم اول از اقسام شش‌گانه مغالطات لفظی، مغالطه به اشتراک اسم است.
  2. اشتراک اسمی در صناعت مغالطه به معنی آن است که لفظی صلاحیت دلالت بر بیش از یک معنی داشته باشد.
  3. صلاحیت داشتن برای دلالت بر بیش از یک معنی می‌تواند به سبب اشتراک لفظی، یا به خاطر نقل یا مجاز یا استعاره یا تشبیه یا تشابه یا اطلاق و تقیید و یا امور دیگری از این قبیل باشد.
  4. «اشتراک اسمی» بیشترین عامل اشتباهات و مغالطات می‌باشد.
  5. قسم دوم از اقسام شش‌گانه مغالطات لفظیه، مغالطه در هیئت ذاتی لفظ است.
  6. مغالطه در هیئت ذاتی لفظ در جایی است که لفظ از جهت صرف کردن آن، یا از جهت مؤنث و مذکر بودنش، یا اسم فاعل یا مفعول بودنش معانی متعددی بیابد؛ و در اثر تشخیص ندادن این معانی اشتباه و غلط روی دهد.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## آزمون

مغالطه به اشتراک اسم در کدامیک از اقسام مغالطات می‌گنجد؟

الف) مغالطات لفظی

ب) مغالطات معنوی

ج) مغالطات عرضی

د) مغالطات ترکیبی

به نظر مؤلف، بیشتر اشتباه‌های مردم و مغالطه‌ها نشأت گرفته از اشتباه در هیئت ذاتی لفظ می‌باشد.

درست

نادرست

منظور از اشتراک اسمی در باب مغالطه چیست؟

الف) همان اشتراک لفظی در باب الفاظ است

ب) معنایی مشتمل بر اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در باب الفاظ است

ج) لفظی صلاحیت دلالت بر بیش از یک معنی داشته باشد، به هر نحوه از دلالت که باشد

د) لفظی به سبب نقل یا مجاز، صلاحیت دلالت بر بیش از یک معنی داشته باشد  
کدام کلمات دارای اشتراک اسمی نیستند؟

الف) وجود و ماهیت در علم فلسفه

ب) حسن و قبح و رؤیت در دانش کلام

ج) آزادی و وطن در علوم اجتماعی

د) مُعْتَاد و تَعَلُّم در زبان عربی

کدام گزینه درباره مغالطه در هیئت ذاتی لفظ صحیح است؟

الف) از اقسام مغالطات معنوی است .

ب) از مغالطات عرضی و لفظی محسوب می‌شود.

ج) از مغالطات ذاتی و لفظی می‌باشد

د) از مغالطات لفظی در الفاظ مرکب می‌باشد

مغالطه در هیئت ذاتی لفظ عبارت است از مغالطه‌ای ذاتی که معنای لفظ در اثر امور عارض بر هیئت که خارج از ذات لفظ است، گوناگون می‌شود .

درست

نادرست

استفاده از لفظ «تقوم» که گاهی خطاب به مذکر و گاهی برای مؤنث غایب به‌کار می‌رود، ممکن است موجب چه نوع مغالطه‌ای گردد؟

الف) مغالطه به اشتراک اسم

ب) مغالطه در باب اعراب و افعال

ج) مغالطه در هیأت ذاتی لفظ

د) مغالطه به اقتضای خود ترکیب

در استدلال «انگور شیرین است؛ شیرین اسطوره داستانی است؛ پس انگور اسطوره داستانی است» چه مغالطه‌ای صورت گرفته است؟

الف) مغالطه به اشتراک اسم

ب) مغالطه در هیأت ذاتی لفظ

ج) مغالطه ترکیب مفصل

د) مغالطه به اقتضای خود ترکیب

## مقدمه:

پس از تعریف مغالطه و تقسیم آن به دو قسم کلی ذاتی و عرضی، و سپس تقسیم مغالطات ذاتی به لفظی و معنوی [1]، مصنف ابتدا وعده داد که اقسام مغالطه لفظی را که شش قسم بود بیان نموده و توضیح دهد.

در درس گذشته دو قسم اول مغالطات در لفظ مفرد، یعنی «مغالطه به اشتراک اسم» و «مغالطه در هیئت ذاتی لفظ»<sup>[2]</sup> را مورد بررسی قرار دادیم. در این درس سومین مغالطه در لفظ مفرد یعنی «مغالطه در اعراب و اعجام» و اولین مغالطه در لفظ مرکب یعنی «مغالطه ممارات» را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

در مورد مغالطه در اعراب و اعجام باید گفت که در کتب قدیمی و نسخه‌های خطی، از این‌گونه بدل و اشتباهات فراوان پیش می‌آمد که حتی در مقام استنباط احکام شرعی<sup>[3]</sup> از روایات هم تأثیر می‌گذارد. به همین سبب باید توجه ویژه‌ای به این مطلب نماییم تا در دام این مغالطه گرفتار نشویم.

همچنین «مغالطه ممارات» هم از دیرباز موجب بروز اشتباهات و کج‌فهمی‌های زیادی در زمینه تخاطب و گفتگو بوده است، که نمونه‌هایی از آن را بررسی خواهیم کرد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. مفهوم مغالطه در اعراب و اعجام را فراگرفته و مصادیق آن را بشناسد؛

2. مغالطه ممارات را تبیین نماید.

---

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خاوران می‌باشد))

## دانش افزایی:

1. قرائت‌های متفاوت «بحث و جوّده»

تحت وجوده

از جمله افرادی که در قرائت این دو کلمه دچار اشتباه شد شخصی است به نام شیخ احمد احسائی. در رابطه با ایشان باید دانست که:

شیخ احمد احسائی فلسفه نخوانده بود، و به علوم عقلی‌آشنایی نداشت، و خواست از حکمت متعالیه و عرفان اسلام مطلع شود، خودبخود بدون استاد به مطالعه پرداخت، و نه عرفان را مسّ کرد و نه حکمت را لمس نمود. و خود برای خود، خود را مجتهد در این فنّ دانست، و پایه‌گذار عقایدی شد، و به بزرگان از حکمای اسلام همچون مولی‌صدرا شیرازی، و عرفای اسلام همچون محیی‌الدین عربی، و حتی به بعضی از کسانی که مقام جامعیت در تفسیر و حدیث نیز داشتند، همچون ملا محسن فیض کاشانی، در کتب خود ناسزا گفت و نسبت‌های ناروا داد<sup>[1]</sup>.

پس هم خود گمراه شد و هم جمعی را گمراه کرد. مرحوم هیدجی در حاشیه منظومه ملاحادی سبزواری می‌گوید: آن شیخ فرقه ضاله - یعنی شیخ احمد احسائی - کلمه «بحث» را «تحت» خواند!

یجب وجوده

اما آنان که «یجب وجوده» خوانده‌اند، گفته‌اند:

حکما می‌خواهند بگویند که: خداوند، وجود و ذاتی است که آن ذات «وَجوب» دارد؛ یعنی خداوند مرکب از ذات و وجوب یا مرکب از وجود و وجوب است؛ در حالی که خداوند مرکب نیست و وجود و وجوبش یکی است [2]. پس حکما در این رأی خود به خطا رفته‌اند.

اما با دقت در مغالطه‌ای که صورت گرفته است، یعنی مغالطه اعراب و نقطه‌گذاری می‌توان دریافت که هر دوی این موارد اشتباه بوده است و مقصود ابن سینا (ره) و حکما این است که وجود خداوند «باحت» یعنی صرف است و محدودیتی ندارد.

## 2. مغالطه ابهام ساختاری

در کتب جدید منطق از این مغالطه (مغالطه مماراتی) معمولاً با نام مغالطه ابهام ساختاری یاد می‌کنند. در این نوع مغالطه جمله با ترکیب خاص خود به گونه‌ای است که بیش از یک معنا را افاده می‌کند. در این صورت اگر گوینده یا نویسنده به تعدد معانی جمله و یا عبارت توجه داشته باشد و شواهد و قراینی نیز برای افاده منظور خاص وجود داشته باشد، مغالطه‌ای صورت نگرفته است. علاوه بر مغالطاتی که در اثر مبهم بودن مرجع ضمیر اتفاق می‌افتد، انواع دیگری از ابهام ساختاری نیز وجود دارد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

### جابجایی و برگول

در این نوع مغالطه جابجایی و برگول یا نقطه باعث می‌شود که معانی مختلفی از جمله فهمیده شود، مانند این مثال معروف که حاکی به عنوان دستور مجازات برای شخصی که امید می‌رفت مورد بخشش قرار گیرد، در نامه ای چنین نوشت:

عفو لازم نیست اعدامش کنید.

در این مثال با جابجایی و برگول پس از کلمه «عفو» و یا پس از «لازم نیست» معنای جمله تغییر می‌کند:

عفو، لازم نیست اعدامش کنید. (در این صورت این جمله معنای عفو و بخشش را می‌رساند).

عفو لازم نیست، اعدامش کنید. (در این صورت جمله معنای عدم بخشش و دستور اعدام کردن را می‌رساند).

### مشخص نبودن نقش دستوری

گاهی عدم تشخیص نقش دستوری یک کلمه باعث می‌شود معنای جمله مشتبه شود و باعث ایجاد زمینه مغالطه گردد، مانند:

من از راهنمایی شما پشیمانم.

معنای این جمله هم می‌تواند این باشد که «من از این که شما را راهنمایی کردم پشیمانم» و هم معنای آن می‌تواند این باشد که «من از این که به شما راهنمایی دادم پشیمانم». (در این مثال معلوم نیست که لفظ «شما» فاعل است یا مفعول).

### مشخص نبودن تعلق صفت به مضاف یا به مضاف الیه

گاهی بعد از مضاف و مضاف الیه صفتی آورده می‌شود که امکان تعلق به هر دو را دارد. به همین خاطر زمینه وقوع مغالطه فراهم می‌آید. به عنوان مثال به جمله زیر توجه کنید:

شیشه عینک شکسته را برداشت.

در این جمله به درستی نمی‌توان فهمید که شیشه عینک شکسته است یا خود عینک شکسته شده است.

### مشخص نبودن ممتل و مثال در عبارات منفی

به عنوان مثال:

من مثل تو زودباور نیستم.

در این جمله مشخص نیست که طرف مقابل که با لفظ «تو» در جمله آمده است زودباور است یا زود باور نیست. که همین مطلب می تواند زمینه ساز مغالطه باشد.

مشخص نبودن عبارت محذوف و تقدیر آن

گاهی در جمله‌ای عبارتی حذف می‌شود و چون تقدیر این جمله مشخص نیست نمی‌توان معنای جمله را فهمید که باعث ایجاد مغالطه می‌شود. به عنوان مثال سؤال و جواب زیر را مورد توجه قرار دهید:

- آیا میل دارید با ما غذا بخورید؟

- خیر! میل ندارم

در این جواب دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: منظور شخص جواب دهنده این باشد که میل ندارم با شما، هم‌غذا شوم.

احتمال دوم: منظور شخص جواب دهنده این باشد که میل به خوردن غذا ندارم<sup>[3]</sup>.

3. نقل یک داستان

کرسوس پادشاه لیدا هنوز از عزاداری مرگ پسرش فارغ نشده بود که خبر فتوحات کورش و قوی شدن لشکریان ایران خاطرش را مشغول ساخت. این خبر او را برآن داشت تا معلوم کند که آیا می‌تواند جلوی اقتدار روز افزون سپاهیان ایران را بگیرد یا نه؟ به همین دلیل از پیشگوی معبد دلفی در مورد حمله به کورش درخواست پیشگویی کرد. کاهن معبد دلفی در جواب به او گفت: «اگر به جنگ کورش بروی یک امپراتور قدرت‌مند را نابود خواهی ساخت.»

پادشاه لیدا پس از فرستادن هدایای بسیار برای معبد دلفی با شادمانی به جنگ کورش رفت، اما به سرعت شکست سختی از او خورد و نزدیک بود خود او هم کشته شود. وقتی از مرگ نجات یافت، نامه‌ای گلایه‌آمیز به کاهن معبد نوشت و از او علت این پیشگویی غلط را خواستار شد؛ کاهن پاسخ داد که پیش‌گویی درست بوده است و او در جنگ با کورش واقعا یک امپراتوی قدرتمند (یعنی خودش) را نابود کرده است<sup>[4]</sup>.

مغالطه‌ای که به سبب ابهام ساختاری در این جمله بود، باعث شد امپراتوری بزرگی با شکست روبرو شده و سرزمین‌های خود را از دست بدهد.

---

[1] حسینی طهرانی، محمد حسین؛ امام شناسی؛ ج ۵، ص ۱۸۳

[2] انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه؛ ج ۱، ص ۶۹۲ (با تصرف)

[3] خندان، علی اصغر؛ مغالطات؛ ص ۵۳ (با تصرف و تلخیص)

[4] هرودوت؛ تاریخ هرودوت؛ ج ۱، فصل ۵ (با تصرف و تلخیص)

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•  
•

### بخش صوت

شرح درس<sup>[1]</sup>

## مغالطات لفظی

### 3. مغالطه در اعراب و اعجام

سومین نوع از انواع مغالطات لفظی<sup>[2]</sup>، مغالطه در اعراب (حرکت گذاری) و اعجام (نقطه داشتن و نداشتن یا جابجایی نقطه‌ها) است. این مغالطه<sup>[3]</sup> در موردی است که لفظ دارای معانی متعددی باشد و منشأ این تعدد، سلسله اموری است که خارج از ذات و جوهر کلمه (حروف تشکیل دهنده کلمه) بوده و بر هیئت آن عارض می‌شوند.

به‌طور کلی، اگر قایم در لفظ تغییری ایجاد کند که سبب اشتباه شود دچار مغالطه گشته است؛ که می‌توان این مغالطه را به چند بخش تقسیم کرد:

1. اعجام: گاهی تغییر به سبب نقطه‌گذاری، در نوشتار و خط است؛ مثلاً لفظ بی‌نقطه «مُحرم» را با نقطه تلفظ کند یا بنویسد «مجرم»، یا لفظ معجم و نقطه‌دار را بی‌نقطه تلفظ کند و یا بنویسد.

2. حرکات: و یا تغییر به سبب حرکات است؛ مثل کلمه «بَر» که اگر به ضم باء باشد «بُر» به معنای گندم است و اگر به فتح باء باشد «بَر» به معنای خشکی است و اگر به کسر باء باشد «بِر» به معنای نیکی است. یا لفظ مخفّف (بدون تشدید) را مشدّد بخوانیم.

3. اعراب: که تغییر به سبب تلفظ متفاوت حرکات حرف آخر یک کلمه است؛ مانند جمله «ضرب قاضی موسی» که اگر «قاضی» به صورت «قاضی» (یعنی منصوب) خوانده شود معنای جمله این می‌شود که موسی قاضی را زد و اگر به صورت «قاضی» خوانده شود معنای جمله این می‌شود که قاضی موسی را زد.

4. اتصال و انفصال کلمه: مثلاً بازار را باز آر تلفظ کند.

5. اخبار و انشا: یا تصحیف و تغییر در صیغه است. مثلاً جمله «زید آمد» را هم می‌توان به صورت جمله خبری بیان کرد و هم به صورت جمله انشایی و استفهامی و ...

مثالی که مرحوم مظفر<sup>[4]</sup> (ره) در این مورد آورده‌اند، کلامی از ابن سینا<sup>[5]</sup> است، که آن را نقل به معنا می‌کنند. ابن سینا می‌فرماید: «إِنَّهٗ تَعَالَى بَحْتٌ وَجُودٌ»؛ یعنی خداوند متعال محض وجود است و عدم، نیستی و کاستی در آن ذات راه ندارد. ولی برخی این کلام را تغییر داده و گمان برده‌اند که منظور حکما<sup>[6]</sup> از این کلام این است: «إِنَّهٗ تَعَالَى يَجِبُ وَجُودٌ»؛ یعنی خداوند واجب الوجود<sup>[7]</sup> است<sup>[8]</sup> پس عدم دقت در نقطه‌ها و حرکات لفظ «بَحْتٌ» باعث بروز چنین اشتباهی شده است.

### نکته

همان‌طور که در قسم اول از اقسام مغالطات لفظی، منشأ مغالطه، اشتراک اسمی بود، همچنین در قسم دوم و سوم هم منشأ مغالطه همین اشتراک در لفظ است؛ با این تفاوت که اشتراک اسمی قسم دوم و سوم، مربوط به هیئت و شکل است نه مربوط به جوهر و حروف تشکیل دهنده لفظ؛ چون اعراب‌ها، نقطه‌ها، تشدید و تخفیف است که چنین تفاوت‌هایی

ایجاد می‌کند، برخلاف نوع اول که این تفاوت مربوط به جوهر و حقیقت لفظ می‌باشد؛ لذا نام قسم اول را «مغالطه به اشتراک اسم»<sup>[9]</sup> گذارده‌اند.

باید توجه داشت که سه نوع مغالطه دیگری که در ادامه بحث خواهد آمد<sup>[10]</sup> نیز از جهتی به اشتراک لفظ برمی‌گردد؛ با این حساب منشأ مغالطه در همه این انواع شش‌گانه همان اشتراک اسمی است.

## 4. مغالطه مماراتی

نوع چهارم از انواع شش‌گانه مغالطات لفظی، و اولین قسم از مغالطه در لفظ مرکب، مغالطه «مماراتی» است.

این مغالطه، مغالطه‌ای است که در خود ترکیب حاصل می‌شود، به این صورت که هیچ کدام از الفاظ، کلمات و مفردات این جمله، ابهام و ابهامی نداشته و معانی یکایک آنها واضح و روشن است، اما به سبب ترکیب آنها با یکدیگر و قرار گرفتن آنها در ساختار جمله، چنین اشتراک و اشتباهی رخ داده است<sup>[11]</sup>. به عنوان نمونه<sup>[12]</sup> به مثال‌های زیر توجه نمایید:

مثال اول: «ضرب زید بکراً فضرِبْتُه» که در ضمیر ضربته دو احتمال وجود دارد:

۱. مرجع آن، زید باشد؛ یعنی من هم، ضارب (زید) را زدم.

۲. مرجع آن بکر باشد؛ یعنی من هم، مضروب (بکر) را زدم.

بنابراین به سبب دو احتمال مذکور، معنی جمله بر مخاطب مشتبه می‌شود: زید بکر را زد من هم او را زدم؛ ضمیر «او» هم می‌تواند مربوط به «زید» باشد و هم می‌تواند مربوط به «بکر» باشد.

مثال دوم: معاویه<sup>[13]</sup> - علیه الهاویه - به عقیل ابن ابیطالب<sup>[14]</sup> برادر حضرت علی (ع) گفت: باید در حضور مردم به بالای منبر رفته و به علی بن ابیطالب (ع) ناسزا بگویی؛ عقیل به منبر رفته و اعلان کرد: «أمرنی معاویه أن أسبَّ علیاً ألا قالعنوه»؛ یعنی معاویه به من امر کرده تا علی را دشنام دهم؛ آگاه باشید! هان! پس او را لعنت کنید. در این عبارت، مرجع ضمیر «ه» در «قالعنوه» دو احتمال دارد:

۱. به معاویه برگردد؛

۲. به علی علیه السلام.

منشأ این ابهام، بازگشت ضمیر<sup>[15]</sup> است؛ بدین وسیله عقیل وانمود کرد که دستور معاویه را اجابت کرده و حال آن‌که در واقع لعن و نفرین خود معاویه را قصد کرده است.

مثال سوم: از شخصی از اصحاب پرسیدند: پس از پیامبر کدام یک از صحابه حضرتش، از همه برتر بوده؟ وی در پاسخ گفت: «مَنْ بِنْتُهُ فِي بَيْتِهِ» یعنی کسی که دخترش در خانه او است، در معنای این جمله دو احتمال وجود دارد:

۱. مراد از «مَنْ» موصول<sup>[16]</sup>، «ابو بکر»<sup>[17]</sup> باشد. در این احتمال ضمیر «ه» در «بِنْتُهُ» به ابوبکر و ضمیر «ه» در «بَيْتِهِ» به پیامبر (ص) بازگشت دارد. یعنی «ابوبکر» که دخترش «عایشه»<sup>[18]</sup> در خانه پیامبر (ص) بوده؛ در این صورت این جمله، بر فضیلت ابی‌بکر دلالت می‌کند.

۲. مراد از «مَنْ» موصول، علی (ع) باشد. در این احتمال ضمیر «ه» در «بِنْتُهُ» به پیامبر (ص) و ضمیر «ه» در «بَيْتِهِ» به حضرت علی (ع) بازگشت دارد. یعنی علی بن ابیطالب که دختر پیامبر (ص) در خانه‌اش است، در این صورت این جمله، بر فضیلت حضرت علی (ع) دلالت می‌کند.

«توریه»<sup>[19]</sup> و «استخدام»<sup>[20]</sup> نیز که دو نوع از انواع محسنات معنوی<sup>[21]</sup> بوده و در علم بدیع<sup>[22]</sup> ذکر شده‌اند، از جمله مصادیق مغالطه مماراتی می‌باشند.



توریه (یا ابهام) آن است که لفظی دارای دو معناست، یک معنای نزدیک به ذهن ولی غیر مراد (اراده نشده) و معنای دیگر که از ذهن دور است ولی اراده شده، و متکلم از لفظ همان معنای بعید را اراده کرده ولی مخاطب گمان می‌برد که معنای قریب اراده شده است [23]. مثلاً شخصی بگوید: خودم را تطهیر کردم و منظور او این باشد که که خودم را با توبه از گناه تطهیر نمودم.

استخدام، نوع دیگری از زیبایی‌های معنوی کلام است؛ به این صورت که لفظی دو معنی دارد و در جمله‌ای آورده شود، از این لفظ یک معنی آن اراده شود، سپس ضمیری آورده شود که به معنای دوم آن لفظ بازگشت می‌کند [24]. مثلاً: ماه رمضان را دیدم و در آن روزه گرفتم؛ که مراد از ماه، هلال ماه رمضان باشد و مراد از ضمیر آن، ایام ماه رمضان باشد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۰۵ - ۵۰۸ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش افزایی، عنوان «قرائت‌های متفاوت «بحث وجود»»

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] مغالطه «مماراة»، مغالطه «ترکیب مفصل» و مغالطه «تفصیل مرکب».

[11] ر.ک: دانش افزایی، عنوان «مغالطه ابهام ساختاری»

[12] ر.ک: دانش افزایی، عنوان «نقل یک داستان»

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] ر.ک: دانش‌نامه

[22] علم بدیع در اصطلاح ادبیات، سومین فن بعد از معانی و بیان از فنون بلاغت است و موضوع آن آرایش‌های سخن فصیح و

بلیغ در نظم و نثر است. ر.ک: دانش‌نامه

[23] تفتازانی، مسعود بن عمر؛ مختصر المعانی؛ ص ۱۹۲

[24] عرفان، حسن؛ ترجمه و شرح جواهر البلاغة؛ ص ۲۴۴

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

#### مغالطات لفظی

3. مغالطه در اعراب و نقطه گذاری

3. المغالطة في الإعراب و الإعجام<sup>[2]</sup>

و هي فيما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه بسبب أمور عارضة على هيئة خارجة عن ذاته، بأن يُصَحَّف اللفظ نطقاً أو خطأً بإعجام أو حركات في صيغته أو إعرابه<sup>[3]</sup>. مثل ما قال الشيخ الرئيس ابن سينا بما معناه: إنّ الحكماء قالوا: أنّه تعالى بَحَثٌ وجوده» فَصَحَّفَهُ بعضهم فَظَنُّ أَنَّهُم قَصَدُوا «يجب وجوده.»

3. مغالطه در اعراب و نقطه گذاری

این نوع مغالطه در جایی است که معنای لفظ در اثر امور عارض بر هیئت و بیرون از ذات آن گوناگون می‌شود. به این صورت که هنگام گفتن و یا نوشتن لفظ اشتباهی در نقطه‌گذاری یا حرکات یا اعراب آن صورت پذیرد. مثل تحریفی که در این سخن ابن سينا روی داد: «إنّ الحكماء قالوا: أنّه تعالى بَحَثٌ وجوده»؛ یعنی فلاسفه گفته‌اند وجود خداوند، محض و صرف است، که بعضی «بَحَث» را «يجب» خوانده‌اند و گمان کرده‌اند که مقصود آن است که فلاسفه می‌گویند وجود خداوند واجب است.

نکته

تنبیه: إنّ النوعين الأخيرين يرجعان في الحقيقة إلى الاشتباه من جهة الاشتراك في اللفظ غير أنّهما من جهة هيئته لا جوهره. و لما كان النوع الأول يرجع إلى جوهر اللفظ خصّوه باسم اشتراك الاسم. بل أنّ الأنواع الثلاثة الآتية ترجع من وجه إلى اشتراك اللفظ.

دو نوع اخیر [مغالطه در هیئت ذاتی لفظ و مغالطه در اعراب و اعجام] در واقع به اشتباه از جهت اشتراک در لفظ باز می‌گردند، با این تفاوت که اشتباه در اینجا از جهت هیئت لفظ است نه جوهر آن. و چون نوع اول به جوهر لفظ مربوط می‌شود، خصوص آن را «اشتراک اسم» نامیده‌اند. بلکه باید گفت انواع سه‌گانه‌ای که ذکر خواهد شد [ممارات، تفصیل مرکب، ترکیب مفصل] نیز از یک جهت به اشتراک لفظ باز می‌گردند.

4. مغالطه مماراتی

4. مغالطة المماراة<sup>[4]</sup>

و هي ما تكون المغالطة تحدث في نفس تركيب الألفاظ. و ذلك فيما إذا لم يكن اشتراك في نفس الألفاظ و لا اشتباه فيها، و لكن بتركيبها و تأليفها يحصل الاشتراك و الاشتباه. مثل قول عقيل لما طلب منه معاوية بن أبي سفيان أن يعلن سب أخيه علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فصعد المنبر و قال: «أمرني معاوية أن أسب علياً. ألا فالعنوه.»!

4. مغالطه مماراتی

در این نوع (مغالطه مماراتی)، مغالطه در ترکیب الفاظ روی می‌دهد. و این در جایی است که در خود الفاظ اشتراک و اشتباهی نباشد، ولی در اثر ترکیب آنها اشتراک و اشتباه به‌وجود آید. مثل سخن عقیل، آنگاه که معاویه از او خواست آشکارا برادرش علی بن ابی‌طالب (ع) را دشنام دهد، و او بالای منبر رفت و گفت: «معاویه مرا امر کرده که علی را دشنام گویم. ای مردم او را لعن کنید!»

و هذا الايهام جاء من جهة اشتراك عود الضمير، فأظهر أنه استجاب لدعوة معاوية و إنما قصد لعنه. و مثل هذا جواب من سئل: من أفضل أصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) بعده؟ فقال: «من بنته في بيته.»  
و من قسم الممارسة التورية و الاستخدام المذكوران في أنواع البديع .

این ایهام از جهت اشتراک در مرجع ضمیر رخ داده است. عقیل چنین نشان داد که خواسته معاویه را برآورده است، اما او در واقع لعن بر معاویه را قصد کرده بود. و از این قبیل است جواب کسی که از او سؤال شد: «چه کسی پس از رسول خدا بهترین صحابی او به‌شمار می‌رود؟» و او گفت: «کسی که دخترش در خانه اوست.»  
توریه و استخدام که در علم بديع از آن بحث می‌شود نیز در ممارات داخل می‌شوند.

- 
- [1] در ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۲۳ و ۳۲۴ .
  - [2] اعجام: نقطه‌گذاری، أَعْجَمَ الْكُتَابَ وَ عَجَّهَ: نَقَطَهُ. (ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ ج ۱۲، ص ۳۸۹ )
  - [3] حرکات در اعراب یعنی حرکاتی که در آخر کلمه واقع می‌شود و حرکات در صیغه یعنی حرکاتی که در اثنای کلمه واقع می‌شود .
  - [4] مازى - مِزَاءٌ وَ مُمَارَاةٌ [مري]: با او جدال و نزاع و لجبازی کرد). بستانی، فواد افرام؛ المنجد الابدی؛ ترجمه رضا مهیار؛ ص ۶۶ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## چکیده:

1. سوّمین نوع از انواع مغالطات لفظی که خارج از ذات و جوهر کلمه بوده و بر هیئت آن عارض می‌شود، مغالطه در اعراب (حرکات) و اعجام (نقطه‌گذاری) است .
  2. مغالطه اعراب و اعجام در جایی است که معنای لفظ هنگام گفتن و یا نوشتن آن، به سبب اشتباه در نقطه گذاری یا حرکات یا اعراب آن گوناگون شود.
  3. منشأ مغالطه در همه انواع شش‌گانه مغالطات لفظی، اشتراک اسمی است .
  4. چهارمین نوع از انواع شش‌گانه مغالطات لفظی، که در ترکیب الفاظ رخ می دهد، مغالطه مماراتی است .
  5. مغالطه مماراتی، هیچ‌کدام از مفردات جمله ابهامی ندارند؛ اما به‌سبب ترکیب آنها با یکدیگر و قرار گرفتن این مفردات در جمله، اشتراک و اشتباه حاصل می‌شود.
  6. توریه و استخدام، از مصادیق مغالطه مماراتی است، که در علم بديع به‌کار می‌روند.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## آزمون ۴۲

کدام گزینه بیان‌گر تعریف مغالطه در اعراب و اعجام می‌باشد؟

- الف) هی ما تكون المغالطة بسبب الاشتراك في اللفظ من جهة جوهره
- ب) هی فیما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه بسبب أمور عارضة علی هیئة خارجة عن ذاته

ج) هی فیما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه من جهة تصريفه أو من جهة تذكيره و تأنيثه

د) هی فیما اذا كان اللفظ يتعدّد معناه بسبب الاشتباه من جهة الاشتراك فی اللفظ  
کدام گزینه درباره مغالطه در اعراب و اعجام صحیح می‌باشد؟

الف) از اقسام مغالطات معنوی است

ب) از مغالطات عرضی و لفظی محسوب می‌شود

ج) از مغالطات ذاتی و لفظی می‌باشد

د) از مغالطات لفظی در ترکیب می‌باشد  
مراد از مغالطه در اعجام چیست؟

الف) اشتباه در اعراب‌گذاری

ب) اشتباه در نقطه‌گذاری

ج) اشتباه در حرکات

د) اشتباه در هیئت ذاتی لفظ

مغالطه در هیئت ذاتی لفظ و مغالطه در اعراب و اعجام، در واقع به اشتباه از جهت اشتراک در لفظ بازمی‌گردند.

درست

نادرست

مغالطه اشتراک در اسم، ناشی از اشتباه در کدام مورد است؟

الف) جوهر لفظ

ب) هیأت لفظ

ج) ترکیب لفظ

د) معنی لفظ

عبارت «هی ما تكون المغالطة تحدث فی نفس ترکیب الألفاظ» بیان‌گر تعریف کدام مغالطه است؟

الف) مغالطه مماراتی

ب) مغالطه تفصیل مرکب

ج) مغالطه در هیأت ذاتی لفظ

د) مغالطه در الفاظ مرکب

کلام عقیل که گفته است: «أمرنی معاویة أن أسبّ علیا، ألا فالعنوه» در کدام قسم از مغالطات می‌گنجد؟

الف) مغالطه مماراتی

ب) مغالطه تفصیل مرکب

ج) مغالطه در هیأت ذاتی لفظ

د) مغالطه در باب اعراب و اعجام

کدام گزینه از مصادیق مغالطه مماراتی می‌باشد؟

الف) استعاره و تمثیل

ب) توریه و استخدام

ج) اشتباه در حرکت‌گذاری

د) اشتباه در تشدید و تخفیف

## مقدمه:

همان‌طور که دانسته شد، مغالطات به لفظی و معنوی [1] تقسیم می‌شوند. مصنف ابتدا مغالطات لفظی را مورد بررسی قرار داد و آنها را به شش قسم تقسیم کرد که سه قسم آن مربوط به لفظ مفرد [2] بود و سه قسم دیگر مربوط به لفظ مرکب [3]. در درس‌های گذشته مغالطات لفظی مفرد به طور کامل مطرح شد و از مغالطات لفظی مرکب یک مورد (مغالطه ممارات [4]) را مورد بررسی قرار دادیم. اکنون نوبت به بررسی دو قسم آخر مغالطات لفظی مرکب یعنی «مغالطه ترکیب مفصل» و «مغالطه تفصیل مرکب» رسیده است.

آنچه که در مورد مغالطه ترکیب مفصل باعث کجروی از مسیر درست تفکر می‌شود دقت‌نداشتن در تفصیل و مرکب پنداشتن امری مفصل است؛ ولی در مورد تفصیل مرکب، مطلب بالعکس می‌باشد، یعنی امر مرکبی را به‌صورت مفصل در نظر گرفتن، باعث ایجاد مغالطه می‌گردد.

توجه به این نکته ضروری است که این دو نوع مغالطه از جمله مغالطاتی است که گاهی فهم لغزشگاه آن بسیار دشوار است و عدم تشخیص این لغزشگاه‌ها باعث کجروی در مسیر فکر و استدلال می‌شود. به همین سبب شناخت این دو نوع مغالطه دارای اهمیت بسیار می‌باشد.

در این درس ابتدا به بررسی مغالطه «ترکیب مفصل» و اقسام آن پرداخته خواهد شد و سپس مغالطه «تفصیل مرکب» را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. مغالطه ترکیب مفصل و اقسام آن را تبیین نماید.

2. مغالطه تفصیل مرکب را توضیح دهد.

3. توانایی تشخیص این دو نوع مغالطه را در مثال‌های مختلف داشته باشد.

4. جمع بندی کامل و منسجمی از اقسام مغالطات لفظی ارائه دهد.

---

[1] رک: دانش‌نامه

[2] رک: دانش‌نامه

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش‌های غیر حضوری حوزه‌های علمیه خواران می‌باشد))

- 
-

## 5. مغالطه ترکیب مفصل

نوع پنجم از انواع مغالطات لفظی [2] «مغالطه ترکیب مفصل [3]» است. هنگامی که در کلام دو یا چند لفظ پشت سر هم ذکر شود - چه در موضوع [4] قضیه [5] و چه در محمول [6] آن - شخص قایم یا مخاطب می‌پندارد که میان این الفاظ مفرد تألیف و ترکیبی وجود دارد و مجموع این الفاظ مفرد به عنوان موضوع یا محمول قرار گرفته‌اند؛ در حالی که واقعا ترکیبی در کار نبوده و هر لفظ مفردی و هر جزئی حکم مختص به خود را دارد و ربطی به جزء دیگر ندارد. در حقیقت اگر مجموع مرکب را موضوع یا محمول قرار دهیم، حکم [7] کاذب خواهد بود، ولی اگر تحلیل و تفصیل داده و هر جزئی را جدای از اجزاء دیگر مدنظر قرار دهیم، صادق است. نام این مغالطه ترکیب مفصل می‌باشد. مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی [8] (ره) اسم آن را «مغالطه بهسبب اشتراک قسمت» نامیده‌اند.

## اقسام مغالطه ترکیب مفصل

مغالطه ترکیب مفصل بر دو قسم است:

۱. گاهی ترکیب و تفصیل در ناحیه موضوع قضیه است که اگر موضوع، مفصل باشد کلام صادق و اگر مرکب باشد، کاذب است.

۲. گاهی نیز ترکیب و تفصیل در ناحیه محمول قضیه است که اگر به این صورت که اگر محمول مفصل باشد کلام صادق خواهد بود و اگر مرکب باشد کاذب می‌باشد.

قسم اول: در این قسم که موضوع قضیه، دارای دو یا چند جزء است؛ هر جزئی حکم مخصوص به خود را دارد و این احکام برای هر جزء به صورت جداگانه و منفصل از بقیه اجزاء صادق است، ولی اگر موضوع را مجموع مرکب از این اجزاء قرار دهیم این احکام بهسبب مجموع کاذب است. مثال:

صغری: عدد پنج هم زوج و هم فرد است.

کبری: هر عددی که هم زوج و هم فرد باشد پس زوج است.

نتیجه: پس عدد پنج زوج است.

در این قیاس [9] اگرچه هر یک از صغری [10] و کبری [11] صادق است اما نتیجه مذکور کاذب است؛ زیرا کلمه «پنج» که موضوع در صغری است به دو نحو می‌تواند ملاحظه شود:

۱. خود عدد پنج بدون تفصیل و تحلیل، که به این اعتبار گفتن زوج و فرد کذب است؛ زیرا هر عددی یا زوج [12] است یا فرد [13].

۲. عدد پنج را تجزیه و تحلیل کنیم به عدد ۲ و عدد ۳؛ در اینجا است که حکم مذکور صحیح و صادق است البته هر کدام به لحاظ یک جزء، یعنی «زوج» به عدد دو اختصاص می‌یابد و «فرد» به عدد سه، و در حقیقت این‌گونه گفته‌ایم: ۲ و ۳ زوج و فرد هستند.

همچنین در کبری این قیاس هم گفته‌ایم: «هر عددی که هم زوج و هم فرد باشد پس زوج است». اگر مجموع را ملاحظه کنیم حکم صادق است؛ یعنی اگر عدد پنج را که زوج و فرد است بهسبب تحلیل و تفصیل در نظر بگیریم و بگوییم: هر عددی که در لحاظ تحلیلی، هم زوج است و فرد است - مثل عدد ۵ که مرکب از ۲ و ۳ است - پس آن عدد زوج است به

لحاظ عدد ۲ که زوج است، باز هم بدین اعتبار حکم صادق است. مانند عسل که هم زرد است و هم شیرین به همین خاطر می‌توان گفت عسل شیرین است.

اما نتیجه این قیاس کاذب است؛ به لحاظ این که اگر بخواهیم پنج را به عنوان مرکب از دو عدد ۲ و ۳ در نظر بگیریم باید حکم کنیم که پنج هم زوج است به اعتبار عدد ۲ و هم فرد است به اعتبار عدد ۳. بنابراین وقتی حکم به زوج بودن پنج می‌کنیم آن را به عنوان مرکب در نظر گرفته‌ایم. در این صورت پنج چون بر دو عدد مساوی تقسیم پذیر نیست فرد خواهد بود نه زوج. به همین سبب نتیجه این قیاس غلط است و سبب این مغالطه تفصیل یک موضوع مرکب می‌باشد.

به طور خلاصه، عدد پنج در صغری و کبری این قیاس، به صورت مفصل و با ملاحظه تحلیل به دو عدد ۲ و ۳ به عنوان موضوع در نظر گرفته شده است. به همین سبب حکم هم در صغری و هم در کبری صادق بود؛ ولی چون در نتیجه، پنج با ملاحظه ترکیب در نظر گرفته شده است «نتیجه» کاذب است.

قسم دوم: آنجا که موضوع مفرد است ولی محمول دارای دو یا چند جزء است؛ که اگر هر جزئی تنها و به‌طور مستقل بر موضوع حمل شود قضیه درست است ولی اگر مجموع، حمل<sup>[14]</sup> شود کلام کاذب می‌شود.

برای مثال زید شاعر است ولی در شعر و شاعری مهارت چندانی کسب نکرده، اما در خیاطی ماهر است. در این صورت اگر بگوییم: «زید شاعر و ماهر است»؛ مخاطب با شنیدن این جمله گمان می‌کند که مجموع مرکب از شاعر و ماهر که صفت و موصوف هستند بر زید حمل شده و معنایش این است که زید شاعری است که در شعر مهارت دارد، در حالی که او در کار دیگری ماهر است نه در شعر.

حال اگر آن دو را از یکدیگر جدا کنیم و بگوییم: «زید شاعر است» بدون تقيید به مهارت، این جمله صادق می‌باشد؛ یا اگر این‌طور بگوییم: «زید ماهر است» بدون تقيید به شعر و شاعری، باز هم صادق است.

ترجمه<sup>[15]</sup>

5. مغالطه ترکیب مفصل.

5. مغالطه ترکیب المفصل .

و هی ما تكون المغالطة بسبب توهم وجود تألیف بین الألفاظ المفردة، و هو ليس بموجود، و ذلك بأن يكون الحكم في القضية مع عدم ملاحظة التألیف صادقاً، و مع ملاحظته كاذباً، فيصدق الكلام مفصلاً لا مركباً، فلذلك سمى هذا النوع «مغالطة ترکیب المفصل». و سماه الشيخ الطوسي «المغالطة باشتراك القسمة»<sup>[16]</sup>

در این قسم منشأ مغالطه، توهم وجود ترکیبی میان الفاظ است که در واقع وجود ندارد؛ بدین صورت که حکمی که در قضیه هست در صورت ملاحظه نکردن ترکیب صادق است، و در صورت ملاحظه آن کاذب می‌باشد. یعنی کلام به صورت مفصل صادق است، اما به صورت مرکب صادق نیست. و از این رو، این نوع مغالطه را «مغالطه ترکیب مفصل» نامیده‌اند؛ و شیخ طوسی آن را «مغالطه به اشتراک قسمت» خوانده است.

اقسام مغالطه ترکیب مفصل

و هو على نحوین: إما أن يكون التفصیل و التركيب في الموضوع أو المحمول .

الأول: أن يكون الموضوع له عدة أجزاء، و كل جزء منها له حكم خاص، و الأحكام بحسب كل جزء صادقة، و إذا جعلنا الموضوع المركب من الأجزاء بما هو مركب كانت الأحكام بحسبه كاذبة .

این نوع مغالطه به دو صورت است: یا تفصیل و ترکیب در موضوع است و یا در محمول است.

1. اینکه موضوع دارای چند جزء باشد، و هر جزء حکم خاصی داشته باشد، و احکام بر حسب هر جزء صادق باشد؛ ولی هنگامی که موضوع را مرکب از آن اجزاء در نظر بگیریم، در این صورت احکام کاذب می‌باشد.

كما يقال - مثلاً :-

الخمسة زوج و فرد .

و كلّ ما كان زوجا و فردا فهو زوج .

(مثل أن يقال كلّ أصفر و حلو<sup>[17]</sup> فهو أصفر)

الخمسة زوج .

مثلا وقتی گفته می‌شود:

پنج زوج و فرد است.

و هر چه زوج و فرد باشد، زوج است. (مانند این که هرچه زرد و شیرین باشد، زرد است.)

بنابراین، پنج زوج است.

و هذه النتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين. و السرّ في ذلك: أنّه في «الصغرى» الموضوع - و هو الخمسة - إذا لوحظ بحسب التفصيل و التحليل إلى إثنين و ثلاثة صحّ الحكم عليه - بحسب كلّ جزء - بأنّه زوج و فرد، أى الإثنان زوج و الثلاثة فرد. أمّا إذا لوحظ بحسب التركيب فليس عدد الخمسة بما هي خمسة إلا فردا، فيكون الحكم عليه بأنّه زوج و فرد كاذبا .

این نتیجه کاذب است، با آنکه هر دو مقدمه صادق می‌باشد. و سرّش آن است که در صغری، موضوع - یعنی پنج - اگر بر حسب تفصیل و تحلیل به صورت دو جزء، یعنی دو و سه، لحاظ شود، به اعتبار هر یک از این دو جزء می‌توان گفت: زوج و فرد است؛ یعنی دو زوج است و سه فرد است؛ اما اگر بر حسب ترکیب لحاظ شود، عدد پنج به عنوان عدد پنج فقط فرد است. و بنابراین اگر گفته شود: «زوج و فرد» است کاذب خواهد بود.

و كذلك في «الكبرى» الموضوع - و هو ما كان زوجا و فردا - إن لوحظ بحسب التفصيل و التحليل كملاحظة ما هو أصفر و حلو في الحكم عليه بأنّه أصفر، صحّ الحكم عليه بأنّه زوج. أمّا إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنّه زوج كاذب، لأنّ المركب من الزوج و الفرد فرد .

همچنین در کبری، موضوع - یعنی آنچه زوج و فرد است - اگر بر حسب تفصیل و تحلیل لحاظ شود؛ مانند ملاحظه موضوع این قضیه که «آنچه زرد و شیرین است، زرد است»، می‌توان بر آن حکم به زوجیت کرد. اما اگر بر حسب ترکیب لحاظ شود، حکم به زوج بودن آن کاذب خواهد بود؛ زیرا مرکب از زوج و فرد، فرد است .

أمّا الموضوع في النتيجة (الخمسة زوج) فلا يصحّ أن يؤخذ إلا بحسب التركيب، لأنّ الحكم على أي عدد بأنّه زوج فقط أو فرد فقط لا يصحّ إلا إذا لوحظ بما هو مركب، و لا يصحّ أن يلاحظ بحسب التحليل و التفصيل إلا إذا حكم عليه بهما معا أو بأنّه زوج و زوج أو بأنّه فرد و فرد. و من هنا كان الحكم على الخمسة بأنها زوج كاذبا .

و اما موضوع در نتیجه، یعنی «پنج زوج است»، تنها باید بر حسب ترکیب اخذ شود؛ زیرا حکم به تنها زوجیت و یا تنها فردیت یک عدد فقط در صورتی صحیح است که آن را به عنوان مرکب در نظر بگیریم. و تنها در صورتی می‌توان آن را بر حسب تحلیل و تفصیل ملاحظه کرد که به زوجیت و فردیت آن با هم حکم شود، و یا حکم شود که زوج و زوج است، یا فرد و فرد است. و لذا حکم به زوجیت پنج کاذب می‌باشد .

فتحصّل أنّ الموضوع في الصغرى و الكبرى لوحظ بحسب التفصيل و التحليل، و لذا كانتا صادقتين. و في النتيجة لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبة .

فإذا اشتبه الأمر على القاييس أو المخاطب و ركب ما هو مفصل وقعت المغالطة و كان<sup>[18]</sup> الغلط .



خلاصه آنکه موضوع در صغری و کبری برحسب تفصیل و تحلیل لحاظ شده است، و از اینرو آن دو مقدمه صادق‌اند. اما در نتیجه برحسب ترکیب لحاظ شده است، و از اینرو کاذب می‌باشد.

بنابراین، هنگامی که امر بر مستدل یا مخاطب مشتبه شده، و مفصل را ترکیب می‌کند، مغالطه روی می‌دهد، و غلط بوجود می‌آید.

الثانی: آن ی‌کون المحمول له عدّة أجزاء، و کلّ جزء إذا حکم به منفردا علی الموضوع کان صادقا، و إذا حکم بالجمیع بحسب التریب بینهما - آی: المركب بما هو مرکب - کان کاذبا.

مثال: إذا کان زید شاعرا غیر ماهر فی شعره، و کان ماهرا فی فنّ آخر، و هو الخیاطة مثلاً - فإِنَّه یصحّ أن یحکم علیه بانفراد بأنّه شاعر مطلقاً<sup>[19]</sup>، و یصحّ أيضا أن یحکم علیه بانفراد بأنّه ماهر مطلقا.

۲. اینکه محمول دارای چند جزء باشد، و هر جزء اگر به تنهایی بر موضوع حمل شود، صادق باشد، اما اگر مجموع آنها برحسب ترکیب - یعنی به عنوان یک مرکب - بر موضوع حمل شود، کاذب باشد.

مثال: در صورتی که زید شاعر باشد، اما در شعر مهارتی نداشته باشد، بلکه در فن دیگری، مانند خیاطی، مهارت داشته باشد، می‌توان بر او «شاعر» را به تنهایی حمل کرد، و نیز می‌توان بر او «ماهر» را به تنهایی حمل کرد.

فإذا جمعت بین الحکمین فی عبارة واحدة، و قلت: زید شاعر و ماهر، فإنّ هذه العبارة توهم أنّ هذا الحکم وقع بحسب التریب بین الحکمین، آی: أنّه شاعر ماهر فی شعره. و هو حکم کاذب حسب الفرض. و لكن إذا لوحظ بحسب التفصیل و التحلیل إلى حکمین أحدهما غیر مقید بالآخر کان صادقا

اما اگر این دو حکم در یک عبارت جمع شود و بگویی: «زید شاعر و ماهر است» این عبارت سبب توهم این مطلب می‌شود که حکم برحسب ترکیب میان آن دو محمول واقع شده است؛ یعنی زید شاعری است که در شعر مهارت دارد. در حالی که این حکم، بنابر فرض، کاذب است.

اما اگر این حکم برحسب تفصیل و تحلیل به دو حکم که هر یک مستقل از دیگری است، لحاظ شود، در این صورت صادق خواهد بود.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۰۹-۵۱۳

[2] رک: دانش‌نامه

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک: دانش‌نامه

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش‌نامه

[10] رک: دانش‌نامه

[11] رک: دانش‌نامه

[12] رک: دانش‌نامه

[13] رک: دانش‌نامه

[14] رک: دانش‌نامه

[15] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۲۵ - ۳۲۷.

[16] الجوهر النضید؛ ص ۲۷۱.

[17] الحلو: شیرین، نیکو و خوش مزه ( مسعود، جبران؛ الرائد؛ ج ۱، ص ۶۹۷ )

[18] «کان» در این عبارت تامه است .

[19] «مطلقاً» در اینجا و در ادامه عبارت یعنی: بدون تقیید به چیز دیگر). حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۵، ص ۳۶۱ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## مغالطات لفظی

### 6. مغالطه تفصیل مرکب

نوع ششم از انواع مغالطات لفظی، مغالطه تفصیل مرکب است که خواجه طوسی آن را مغالطه به اشتراک تالیف نامیده است. در این نوع برخلاف نوع پنجم، موضوع یا محمول یا هر دو، مرکب هستند و به صورت مرکب به عنوان موضوع یا محمول واقع شده اند و حکم برای مرکب است؛ ولی قایس یا مخاطب می پندارد که این حکم مربوط به مفصل و تکتک اجزاء مرکب است، لذا دچار خطا می شود. مثلاً اگر گفته شود: پنج زوج و فرد است، در این مثال محمول دارای دو جزء است: «زوج» و «فرد» که با او عاطفه بر یکدیگر عطف شده اند و دو گونه ملاحظه می شوند :

۱. گاهی هر یک از زوج و فرد را به عنوان جزء محمول و مجموع این دو را کل محمول در نظر می گیریم؛ یعنی «واو» عاطفه برای جمع میان اجزاء می باشد. به این اعتبار قضیه مذکور صادق است؛ چون عدد پنج از دو عدد «دو» و «سه» ترکیب شده است. نظیر این که بگوییم: خانه آجر و گچ و آهن یا چوب و... است؛ یعنی مرکب از مجموع اینها است و هر کدام جزئی از مصالح خانه را تشکیل می دهند .

۲. گاهی هر جزئی را جدای از دیگری و به حسب تفصیل و تحلیل مدنظر قرار می دهیم؛ یعنی «واو» عاطفه را برای جمع میان صفات قرار می دهیم. مثلاً می گوییم: عدد پنج هم به تنهایی زوج است و هم فرد است. به این اعتبار حکم و حمل، کذب و غلط است و نه تنها عدد پنج، که هر عددی یا زوج است و یا فرد، و امکان ندارد که عددی به عنوان خاص خود هم زوج باشد و هم فرد.

پس اگر «زوج» و «فرد» به عنوان محمول برای «پنج» باشند به لحاظ ترکیبی حملشان صحیح است (یعنی عدد پنج مرکب از یک عدد زوج و یک عدد فرد است)، ولی اگر این لحاظ تحلیلی باشد حملشان غلط است (یعنی عدد پنج هم زوج باشد و هم فرد).

ترجمه [2]

6. مغالطه تفصیل مرکب

## 6. مغالطة تفصيل المركب :

و هو ما تكون المغالطة بسبب توهم عدم التأليف و التركيب، مع فرض وجوده. و ذلك بأن يكون الحكم في القضية بحسب التأليف و التركيب صادقا، و بحسب التفصيل و التحليل كاذبا فيصدق مركبا لا مفصلا. فلذا سمي هذا النوع «مغالطة تفصيل المركب». و سماه الشيخ الطوسي «المغالطة باشتراك التأليف».

منشأ این نوع مغالطه توهم عدم تألیف و ترکیب در جایی است که در واقع ترکیب و تألیف وجود دارد. بدین صورت که حکم در قضیه برحسب تألیف و ترکیب صادق است، اما برحسب تفصیل و تحلیل کاذب می‌باشد؛ یعنی به صورت مرکب صادق است و به صورت مفصل کاذب می‌باشد. از این رو، این نوع مغالطه را «مغالطه تفصیل مرکب» نام نهاده‌اند؛ و شیخ طوسی آن را «مغالطه به اشتراک تألیف» نامیده است.

مثاله: «الخمسة زوج و فرد.»

فإنه إما يصحّ إذا حمل الجزء ان معا بحسب التركيب بينهما على الخمسة بأن تكون الواو عاطفة بمعنى جمع الأجزاء، كالحكم على الدار بأنها آجر و حصّ و خشب، أي أنّها مركبة من مجموع هذه الأجزاء.

مثال: پنج زوج و فرد است.

این قضیه در صورتی صحیح است که دو جزء با هم و برحسب ترکیب - یعنی به صورت یک امر واحد اما مرکب - بر پنج حمل شود؛ بدین صورت که حرف عطف به معنای جمع اجزاء باشد؛ مانند آنجا که می‌گوییم: خانه آجر و گچ و چوب است؛ یعنی مرکب از مجموع این اجزاء است.

و أما إذا حمل كلّ من الجزئين بانفراده بحسب التفصيل و التحليل بأن تكون الواو عاطفة بمعنى الجمع بين الصفات كان الحكم كاذبا، كالحكم على شخص بأنه شاعر و كاتب؛ لأنّ عدد الخمسة ليس إلا فردا، بل يستحيل أن يكون عدد واحد فردا و زوجا معا.

فمن لاحظ الحمل في مثل هذه القضية بحسب التفصيل و التحليل، أي توهم عدم التركيب فقد كان غالطا أو مغالطا.

و در صورتی که هر یک از آن دو جزء [زوج و فرد] جداگانه و برحسب تفصیل و تحلیل حمل شوند، بدین صورت که حرف عطف به معنای جمع میان صفات باشد - مانند [واو عاطفه در] آنجا که حکم شود که شخصی شاعر و نویسنده است - در این صورت حکم کاذب خواهد بود؛ زیرا عدد پنج فقط فرد است؛ بلکه محال است یک عدد هم زوج باشد و هم فرد.

بنابراین، کسی که حمل را در این قضیه برحسب تفصیل و تحلیل لحاظ کند، یعنی توهم عدم ترکیب کند، در اشتباه و غلط واقع شده است.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۰۹-۵۱۳

[2] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۲۵ - ۳۲۷.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. پنجمین نوع از انواع مغالطات لفظی مغالطه تفصیل مرکب است.

2. در مغالطه تفصیل مرکب منشأ مغالطه، توهم وجود ترکیبی میان الفاظ است که در واقع وجود ندارد؛ یعنی کلام به صورت مفصل صادق است، اما به صورت مرکب صادق نیست.

3. مغالطه تفصیل مرکب به دو صورت است: یا تفصیل و ترکیب در موضوع است و یا در محمول.

4. نوع ششم از انواع مغالطات لفظی مغالطه ترکیب مفصل است.

5. منشأ مغالطه ترکیب مفصل توهم عدم تألیف و ترکیب در جایی است که در واقع ترکیب و تألیف وجود دارد؛ یعنی به صورت مرکب صادق است و به صورت مفصل کاذب می‌باشد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۴۳

کدام گزینه بیانگر تعریف مغالطه ترکیب مفصل می‌باشد؟

الف) هی ما تكون المغالطة تحدث فی نفس ترکیب الألفاظ

ب) هی ما تكون المغالطة بسبب توهم عدم التألیف و التریب، مع فرض وجوده .

ج) هی فیما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه بسبب أمور ترکیبیه عارضة على الهيئة التفصیلیة .

د) هی ما تكون المغالطة بسبب توهم وجود تألیف بین الألفاظ المفردة، و هو لیس بموجود.

در مغالطه ترکیب مفصل گاهی ترکیب و تفصیل در ناحیه موضوع قضیه است؛ در این صورت اگر موضوع، مفصل باشد کلام کاذب و اگر مرکب باشد، صادق است .

درست

نادرست

در مغالطه ترکیب مفصل، اگر ترکیب و تفصیل در ناحیه محمول قضیه باشد، کدام گزینه صحیح است؟

الف) اگر محمول مفصل باشد، کلام صادق خواهد بود

ب) اگر موضوع، مفصل باشد، کلام کاذب خواهد بود

ج) اگر محمول مرکب باشد، کلام صادق خواهد بود

د) اگر موضوع، مرکب باشد، کلام کاذب خواهد بود

در استدلال «الخمسة زوج و فرد؛ و کلّ ما كان زوجاً و فرداً فهو فرد؛ فالخمسة فرد» چه مغالطهای صورت گرفته است؟

الف) مغالطه مماراتی

ب) مغالطه ترکیب مفصل

ج) مغالطه تفصیل مرکب

د) مغالطه به اشتراک اسم

در صورتی که زید نقاشی غیر ماهر و خیاطی ماهر باشد، چنانچه گفته شود: «زید نقاش و ماهر است» کدام گزینه صحیح نمی‌باشد؟

الف) حکم بر حسب ترکیب، کاذب است

ب) حکم بر حسب تفصیل، صادق است

ج) مغالطه تفصیل مرکب، صورت گرفته است

د) توهم وجود ترکیبی میان الفاظ شده است

کدام گزینه درباره مغالطه تفصیل مرکب صحیح می‌باشد؟

الف) از اقسام مغالطات معنوی است

ب) از مغالطات لفظی در ترکیب به توهم وجود ترکیب می‌باشد

ج) از مغالطات لفظی در ترکیب به توهم عدم ترکیب می‌باشد

د) از مغالطات لفظی در ترکیب به اقتضای نفس ترکیب است  
در کدام استدلال مغالطه تفصیل مرکب صورت گرفته است؟

الف) یا این شخص دوست است یا دشمن؛ لکن دوست نیست؛ پس دشمن است

ب) مردم، یا درس خوانده و فهیم‌اند یا بی‌سواد و احمق؛ اگر می‌خواهی احمق نباشی باید درس بخوانی

ج) عدد هفت زوج و فرد است؛ هر عددی که زوج و فرد باشد زوج است؛ پس عدد هفت زوج است

د) آب، هیدروژن و اکسیژن است؛ هیدروژن و اکسیژن قابل احتراق‌اند. پس آب قابل احتراق است  
کدام گزینه درباره قضیه «پنج زوج و فرد است» صحیح است؟

الف) حکم برحسب ترکیب، صادق است

ب) حکم برحسب تحلیل و تالیف، کاذب است

ج) توهم وجود ترکیبی میان الفاظ شده است

د) مغالطه ترکیب مفصل، صورت گرفته است  
نام دیگر مغالطه تفصیل مرکب، چیست؟

الف) مغالطه اشتراک القسمة

ب) مغالطه اشتراک التالیف

ج) مغالطه سوء التالیف

د) مغالطه تالیف مرکب

## مقدمه:

پس از تعریف مغالطه<sup>[1]</sup> و بیان اجزاء آن، مصنف مغالطات را به لفظی و معنوی تقسیم کرده و به توضیح اقسام مغالطات لفظی که شش قسم داشت پرداخت. بعد از تمام شدن توضیحات درباره اقسام شش‌گانه مغالطات لفظی، چنان‌که مصنف وعده داده بود نوبت به مغالطات معنوی می‌رسد.

همانگونه که مغالطات لفظی باعث کج‌روی در مسیر استدلال و اشتباه در تفکر می‌شوند مغالطات معنوی هم می‌توانند این‌گونه باشند، بلکه فراگیری مغالطات معنوی و فهم و تشخیص مصادیق آن می‌تواند مشکل‌تر از فهم مصادیق مغالطات لفظی باشد؛ به دلیل آن‌که مغالطه در لفظ نمایان و آشکار است و با اندک التفاتی می‌توان آن را تشخیص داد ولی مغالطه در معنا خفی و پنهان است و برای پی‌بردن به آن باید دقت بیشتری نمود. به همین سبب دقت و تمرین و ممارست و توجه به این مسأله نقش به‌سزایی در تصحیح روند افکار و مصون ماندن از مغالطه دیگران دارد.

در این درس مصنف ابتدا مغالطات معنوی را به دو قسم کلی تقسیم کرده و بعد آن دو قسم را به هفت عنوان کلی تقسیم می‌نماید. در این درس مصنف ابتدا هریک از این اقسام را ذکر کرده و برای آن توضیحی اجمالی می‌آورد و در درس‌های آینده آنها را به تفصیل بیان می‌کند.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. منظور از مغالطات معنوی و فرق مغالطات لفظی و معنوی را بیان کند.

2. نحوه تقسیم‌بندی مغالطه‌های معنوی به دو قسم و هفت نوع را توضیح دهد.

3. تعریفی اجمالی از هریک از انواع مغالطات معنوی ارائه دهد.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## دو. مغالطات معنوی

مغالطات لفظی [2] شش نوع داشت که به تفصیل بازگو شد. اینک به مغالطات معنوی می‌پردازیم: منظور از مغالطات معنوی، مغالطات غیر لفظی است) و به قول خواجه طوسی [3]: خللی تواند بود که در نفس تبکیبت [4] بود یا در اجزاء او. [5] (مغالطات معنوی هفت نوع است؛ به این بیان که این نوع از مغالطات در یک تقسیم اصلی و کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) مغالطاتی که در مرحله تألیف میان دو جزء یک قضیه [6] واقع می‌شود و بدون لحاظ تشکیل قیاس [7] و تألیف این قضیه با قضایای دیگر، خود این قضیه مبتلا به مغالطه است) همان‌طور که مصنف در پاورقی بیان نموده است منظور از دو جزء قضیه، عبارت است از: موضوع [8] و محمول [9] در قضایای حملیه [10] و مقدم [11] و تالی [12] در قضایای شرطیه [13].

ب) مغالطاتی که در تألیف میان قضایا و در تشکیل قیاس تحقق پیدا می‌کند.

از این دو قسم، قسم اول دارای سه نوع و قسم دوم دارای چهار نوع است.

## بیان اجمالی انواع قسم اول

مغالطاتی که میان دو جزء قضیه واقع می‌شود در یک تقسیم اصلی دو دسته می‌شوند:

۱. منشأ مغالطه، وجود خلل و نقصان در هر دو جزء قضیه است.

۲. منشأ آن، وجود خلل در یک جزء قضیه است.

قسم دوم هم به دو نوع تقسیم می‌شود.

۱. یک جزء قضیه حذف شده و بدل آن آورده شده که محکوم به یا محکوم علیه واقع شده است .

۲. هردو جزء ذکر شده ولی نه به آن کیفیتی که سزاوار است .

توضیح بیشتر درباره سه نوع مزبور عبارت است از :

### 1. ایهام انعکاس

نوع اول از این قسم را «ایهام انعکاس» گویند و تعریف اجمالی آن در اصطلاح این باب عبارت است از این که: خلل در هردو جزء قضیه باشد، به این صورت که موضع و جایگاه هردو جزء، عکس شود، یعنی در قضایای حملیه موضوع به جای محمول و محمول به جای موضوع بیاید و در قضایای شرطیه، مقدم به جای تالی و تالی به جای مقدم قرار گیرد.

### 2. قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات

نوع دوم از این قسم را در اصطلاح «اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات»<sup>[14]</sup> گویند؛ یعنی خلل در یکی از دو جزء قضیه واقع شود، آن هم به این شکل که آن جزء حذف شده و بدل آن قائم مقام او شود. آن بدل یا عارض<sup>[15]</sup> موضوع است، مثل متعجب نسبت به انسان و یا معروض<sup>[16]</sup> موضوع است، مانند انسان نسبت به متعجب و یا از لوازم<sup>[17]</sup> موضوع است، مثل کتابت و خیاطت نسبت به انسان و یا از ملزومات<sup>[18]</sup> موضوع است، مثل انسان نسبت به کتابت و ...

### 3. سوء اعتبار حمل

نوع سوم از انواع سه گانه قسم اول را در اصطلاح «سوء اعتبار حمل» گویند و آن عبارت است از این که خلل در یکی از اجزاء قضیه واقع شود؛ یعنی یک جزء قضیه به آن صورتی که باید و شاید، واقع نشده است. سوء اعتبار حمل به دو صورت است:

صورت اول: اجنبی ضمیمه این جزء شده و یا آنچه از قیود این جزء نیست از قیود قرار داده شده و در قضیه به عنوان موضوع یا محمول و یا مقدم یا تالی قرار گرفته است .

صورت دوم: از یک جزء، چیزی که جزء آن جزء بوده و یا از قیود و شرایط جزء قضیه بوده حذف شده و سبب مغالطه در معنای کلام و قضیه گردیده است .

## بیان اجمالی انواع قسم دوم

قسم دوم یعنی مغالطاتی که در تألیف میان قضایا و در تشکیل قیاس تحقق پیدا می کنند، در یک تقسیم اصلی به دو قسم تقسیم می شود :

۱. تألیف این قضایا یک تألیف قیاسی نیست؛ یعنی هدف از تألیف این گونه قضایا رسیدن به نتیجه نبوده است.

۲. این تألیف یک تألیف قیاسی است، که به دو قسم تقسیم می شود :

۱. یا خلل در نفس تألیف و ترکیب مقدمات یعنی صغری<sup>[19]</sup> و کبری<sup>[20]</sup> است؛ به این که این مقدمات از اصول و قواعد مقرر در باب قیاس (از حیث هیئت<sup>[21]</sup> و برهان و جدل (از لحاظ ماده<sup>[22]</sup> (خارج باشند، لذا منتج نیستند .

۲. یا خلل با ملاحظه مقدمات نسبت به نتیجه، واقع می شود. که قسم دوم تقسیم به دو قسم دیگر می شود :

الف) نتیجه عین یکی از مقدمات بوده و این امر منشأ مغالطه است .

ب) این نتیجه با این مقدمات مطلوب نیست؛ چون دلیل اخصّ یا اعم از مدعا است یا بین آن دو عموم من وجه<sup>[23]</sup> است و ...

بنابراین در بیان اجمالی قسم دوم از اقسام مغالطات معنوی، به چهار نوع اشاره شد، که در ادامه توضیح بیشتری درباره این چهار نوع بیان می‌شود:

#### 4. جمع مسائل متعدد در یک مسئله<sup>[24]</sup>

نوع اول از این انواع چهارگانه را جمع مسائل متعدّد در یک مسئله گویند و آن عبارت است از این‌که خلل، در تألیف میان قضایایی واقع شود که از تألیف آنها قیاسی به دست نمی‌آید. به این صورت که در واقع این قضیه به چند قضیه منحل می‌شود ولی در ظاهر این‌گونه پنداشته می‌شود که مجموع این قضایا، یک قضیه است.

#### 5. سوءتالیف

نوع دوم از این قسم عبارتست از سوءتالیف؛ بدین معنا که خلل در نفس تألیف و چینش مقدمات واقع شود، به این‌که از اصول و قواعد باب قیاس و برهان<sup>[25]</sup> و جدل<sup>[26]</sup> خارج باشد.

#### 6. مصادره به مطلوب

نوع سوم را «مصادره به مطلوب» گویند و آن، خلل در مقدمات قیاس است اما با ملاحظه نتیجه، به این صورت که نتیجه، عین یکی از مقدمات (صغری یا کبری) باشد.

#### 7. قرار دادن غیر علت به جای علت

نوع چهارم را «وضع غیر علت به جای علت» گویند و آن بدین صورت است که خلل در مقدمات قیاس به ملاحظه نتیجه باشد، به این نحو که نتیجه مورد نظر از مقدمات مذکور حاصل نمی‌شود.

این اجمالی از انواع هفت‌گانه مغالطات معنوی<sup>[27]</sup> بود که در درس‌های بعدی به بیان تفصیلی این انواع پرداخته خواهد شد.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۱۳ - ۵۱۵

[2] رک: دانش‌نامه

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ ص ۵۲۰

[6] رک: دانش‌نامه

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش‌نامه

[10] رک: دانش‌نامه

[11] رک: دانش‌نامه

[12] رک: دانش‌نامه

[13] رک: دانش‌نامه

[14] رک: دانش‌افزایی، عنوان «بالذات و بالعرض»



[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] ر.ک: دانش‌نامه

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] ر.ک: دانش‌نامه

[22] ر.ک: دانش‌نامه

[23] ر.ک: دانش‌نامه

[24] با توجه به نحوه تیتربندی مولف در مباحث تفصیلی مرتبط با مغالطات معنوی، در این درس نیز همه انواع در هفت شماره تنظیم گردید.

[25] ر.ک: دانش‌نامه

[26] ر.ک: دانش‌نامه

[27] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «مغالطه‌ای چند وجهی»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

۲. مغالطات معنوی

المغالطات المعنوية

نقصد بالمغالطة المعنوية كل مغالطة غير لفظية. و هي على سبعة أنواع، لأنها تنقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين :

أ . ما تقع في التأليف بين جزأی<sup>[2]</sup> قضية واحدة .

ب . ما تقع في التأليف بين القضايا .

و الأول له ثلاثة أنواع و الثاني له أربعة أنواع؛ فهذه سبعة، لأن :

2. مغالطه‌های معنوی

مقصود از مغالطه‌های معنوی، هرگونه مغالطه غیر لفظی است. مغالطه‌های معنوی بر هفت نوع‌اند؛ زیرا ابتدا به دو قسم تقسیم می‌شوند:

الف) مغالطه‌ای که در تألیف میان دو جزء یک قضیه روی می‌دهد .

ب) مغالطه‌ای که در تألیف میان قضایا واقع می‌شود .

قسم نخست بر سه نوع، و قسم دوم بر چهار نوع است، که مجموعاً هفت نوع را تشکیل می‌دهد؛ زیرا:

بیان اجمالی انواع قسم اول

الأول: و هو ما يقع في التآليف بين جزئى القضية ينقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين، لأنه إما أن يقع لخلل في الجزئين معا أو في جزء واحد، و الثانى إما أن يحذف الجزء ببدله أو يذكر ليس على ما ينبغى. فهذه ثلاثة أنواع :

قسم نخست، یعنی مغالطه‌ای که میان دو جزء قضیه واقع می‌شود، در یک تقسیم اولی به دو قسم منقسم می‌شود؛ به دلیل آن‌که این مغالطه یا به خاطر خلل و اشکالی در هر دو جزء روی می‌دهد؛ یا به خاطر اشکالی در یک جزء روی می‌دهد. و قسم دوم یا به این صورت است که جزء اصلی حذف می‌شود و چیز دیگری جایگزین آن می‌گردد، و یا به این صورت است که جزء به نحو درست ذکر نمی‌شود. بنابراین قسم اول بر سه نوع است :

ایهام انعکاس

1. إيهام الانعكاس: و هو أن يقع الخلل في الجزئين معا. و ذلك بأن يعكس موضعهما فيجعل الموضوع محمولاً و بالعكس، أو يجعل المقدم تالياً و بالعكس.

۱. ایهام انعکاس، که عبارت است از وقوع خلل و اشکال در هر دو جزء؛ بدین صورت که جای دو جزء عوض شود؛ یعنی موضوع در جای محمول و محمول در جای موضوع قرار گیرد، یا مقدم در جای تالی و تالی در جای مقدم بنشیند .

قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات

2. اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات: و هو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يحذف الجزء و يذكر مكانه ما هو بدله، إما عارضه أو معروضه، و إما لازمه أو ملزومه .

۲. قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات، که عبارت است از وقوع خلل در یک جزء؛ به این صورت که آن جزء حذف شود و به جای آن، بدلتش - یعنی عارض، یا معروض، یا لازم و یا ملزوم آن - ذکر شود.

سوء اعتبار حمل

3. سوء اعتبار الحمل: و هو أن يقع الخلل بجزء واحد بأن يذكر ليس على ما ينبغى، إما بأن يوضع معه ما ليس منه و لا من قيوده، أو يحذف ما هو منه و من قيوده و شروطه .

۳. سوء اعتبار حمل، که عبارت است از وقوع خلل در یک جزء، به این صورت که آن جزء به نحو درست ذکر نشود، یا به این شکل که همراه با آن چیزی که نه جزء آن است و نه از قيود آن محسوب می‌شود، ذکر شود، و یا به این شکل که یک جزء یا قید یا شرطش حذف شود.

بیان اجمالی اقسام قسم دوم

الثانى: و هو ما يقع في التآليف بين القضايا، ينقسم بالقسمة، الأولية إلى قسمين :

إما أن يكون التآليف غير قياسي، أى: لا تؤلف تلك القضايا قياساً، و إما أن يكون التآليف قياسياً. و (الثانى) إما أن يقع الخلل في نفس تآليف المقدمات، و ذلك بخروجه عن الأصول و القواعد المقررة للقياس و البرهان و الجدل، و إما أن يقع بملاحظة المقدمات إلى النتيجة. و (الثانى) إما لأن النتيجة عين إحدى المقدمات، و إما لأن النتيجة غير مطلوبة بالقياس. فهذه أربعة أنواع :

و اما قسم دوم، یعنی مغالطه‌ای که در تألیف میان قضایا روی می‌دهد، در یک تقسیم اولی به دو قسم منقسم می‌شود:

یا تألیف آن قضایا غیر قیاسی است؛ یعنی از آن قضایا یک قیاس تشکیل نمی‌شود، و یا آنکه تألیف آنها قیاسی است. و در صورت دوم، یا خلل در خود تألیف مقدمات است - بدین صورت که خارج از اصول و قواعد تعیین شده برای قیاس و برهان و جدل می‌باشد - و یا در رابطه مقدمات با نتیجه است. و این شق اخیر یا به خاطر آن است که نتیجه، عین یکی از مقدمات است، و یا به خاطر آن است که نتیجه از قیاس به دست نمی‌آید. و اینها مجموعاً چهار نوع را تشکیل می‌دهند.

جمع مسائل متعدد در یک مسئله

1. جمع المسائل فی مسألة واحدة: و هو أن يقع الخلل فی التألیف بین القضایا التی لیس تألیفها قیاسیاً، بأن یتوهم أن تلک القضایا قضیة واحدة.

۱. جمع چند مسئله در یک مسئله: و آن عبارت است از وقوع خلل در تألیف میان قضایایی که تألیف آنها قیاسی نیست، بدین نحو که توهم شود آن قضایا، یک قضیه است.

سوء تألیف

2. سوء التألیف: و هو أن يقع الخلل فی نفس تألیف المقدمات بخروجه<sup>[3]</sup> علی أصول و قواعد القیاس و البرهان و الجدل.

۲. سوء تألیف: و آن عبارت است از وقوع خلل در خود تألیف مقدمات، در اثر رعایت نشدن اصول و قواعد قیاس و برهان و جدل در تألیف آنها.

مصادره به مطلوب

3. المصادرة علی المطلوب: و هو أن يقع الخلل فی المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها عین إحدى المقدمات.

۳. مصادره بر مطلوب: و آن عبارت است از وقوع خلل در مقدمات به لحاظ یکی بودن نتیجه با یکی از مقدمات.

قرار دادن غیر علت به جای علت

4. وضع ما لیس بعلة علة: و هو أن يقع الخلل فی المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها لیست مطلوبة منها.

فکملت بذلك سبعة أنواع للمغالطات المعنوية نذكرها بالتفصیل.

۴. قرار دادن غیر علت به جای علت؛ و آن عبارت است از وقوع خلل در مقدمات به لحاظ آنکه نتیجه از مقدمات به دست نمی‌آید.

بنابر این مغالطه معنوی مجموعاً بر هفت نوع می‌باشد، که اینک می‌پردازیم به شرح یکایک آنها.

---

[1] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۲۵ - ۳۲۷.

[2] الجزءان هما الموضوع والمحمول او المقدم والتالی. (دو جزء مورد نظر موضوع و محمول در قضایای حملی و مقدم و تالی در قضایای شرطی می‌باشند)

[3] ضمیر «ه» در «بخروجه» به «تألیف المقدمات» باز می‌گردد.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. مقصود از مغالطه‌های معنوی، هرگونه مغالطه غیر لفظی است.
2. مغالطات معنوی در یک تقسیم اصلی و کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند:
  - الف) مغالطاتی که در تألیف میان اجزاء یک قضیه واقع می‌شود.
  - ب) مغالطاتی که در تألیف میان قضایا و در تشکیل قیاس تحقق پیدا می‌کند.
3. قسم اول (مغالطه‌ای که میان دو جزء قضیه واقع می‌شود) یا به علت خلل در هر دو جزء قضیه رخ داده است که یک صورت دارد:
  - ایهام انعکاس، بدین صورت که جای هر دو جزء عوض شود.
  - و یا به سبب خلل در یک جزء قضیه رخ داده است که دو صورت دارد:
    - الف) قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات، به این صورت که آن جزء حذف شود و به جای آن، بدلش ذکر شود.
    - ب) سوء اعتبار حمل، یعنی جزء، به نحو درست ذکر نشود، به این صورت که قید و شرط دیگری به جای قید و شرط آن ذکر شود و یا قید و شرطش حذف گردد.
4. قسم دوم (مغالطه‌ای که در تألیف میان قضایا روی می‌دهد) یا تألیف آن غیر قیاسی است که یک صورت دارد:
  - جمع مسائل متعدد در یک مسئله، بدین‌نحو که توهم شود آن قضایا، یک قضیه است.
  - و یا آنکه تألیف آنها قیاسی است که دو صورت دارد:
    - الف) خلل در خود تألیف مقدمات است که یک صورت دارد:
      - بدین‌صورت که خارج از اصول و قواعد تعیین شده برای قیاس و برهان و جدل می‌باشد (سوءتالیف).
      - ب) خلل در رابطه مقدمات با نتیجه است که دو صورت دارد:
        - ب ۱) یا به خاطر آن است که نتیجه، عین یکی از مقدمات است (مصادره به مطلوب).
        - ب ۲) یا به خاطر آن است که نتیجه از قیاس به‌دست نمی‌آید. (قرار دادن غیر علت به جای علت).
    5. بنابراین مغالطات معنوی هفت نوع است:

سوء اعتبار حمل، قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات، ایهام انعکاس، قرار دادن غیر علت به جای علت، سوءتالیف، مصادره بر مطلوب، جمع مسائل متعدد در یک مسأله.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون

مغالطه معنوی عبارت است از مغالطه‌ای غیر لفظی که خارج از جوهر کلمه بوده و بر هیئت آن عارض می‌شود.

درست

نادرست

چنانچه در قضیه‌ای مقدم در جای تالی و تالی در جای مقدم قرار گیرد، چه مغالطه‌ای صورت گرفته است؟

الف) ممارات

ب) سوء تالیف

ج) ترکیب مفصل

د) ایهام انعکاس

کدام گزینه از مصادیق ایهام انعکاس به‌شمار می‌رود؟

الف) حذف قید یا شرط یکی از اجزای قضیه

ب) قرار گرفتن محمول در جای موضوع

ج) قرار گرفتن لازم جزء قضیه به جای آن

د) قرار گرفتن عارض موضوع قضیه به جای آن

کدام گزینه درباره مغالطه «قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات» صحیح می‌باشد؟

الف) از اقسام مغالطه در هیئت ذاتی لفظ است

ب) در تألیف میان قضایا واقع می‌شود

ج) به‌خاطر اشکالی در یک جزء روی می‌دهد

د) در اثر رعایت نشدن اصول و قواعد قیاس رخ می‌دهد

عبارت «و هو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يحذف الجزء و يذكر مكانه ما هو بدله» تعریف کدام نوع از مغالطات می‌باشد؟

الف) ممارات

ب) ایهام انعکاس

ج) مغالطه به اشتراک اسم

د) قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات

سوء اعتبار الحمل: و هو أن يقع الخلل بجزء واحد بأن يذكر ليس على ما ينبغي، إمّا بأن يوضع معه ما ليس منه و لا من قيوده، أو يحذف ما هو منه و من قيوده و شروطه.

درست

نادرست

کدام مورد از مغالطات معنوی محسوب می‌شود؟

الف) ممارات

ب) ترکیب مفصل

ج) مغالطه به اشتراک اسم

د) جمع مسائل متعدد در یک مسئله

کدام گزینه بیان‌گر مغالطه سوء تألیف است؟

الف) هو أن يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها ليست مطلوبة منها .

ب) هو أن يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها عين إحدى المقدمات

ج) هو أن يقع الخلل في نفس تأليف المقدمات بخروجه على أصول و قواعد القياس و البرهان و الجدل

(د) هو أن يقع الخلل في التأليف بين القضايا التي ليس تأليفها قياسيا، بأن يتوهم أن تلك القضايا قضية واحدة

## مقدمه:

همانطور که گذشت بحث راجع به انواع مغالطه<sup>[1]</sup> بود. مصنف با تقسیم مغالطات به لفظی و معنوی، اقسام مغالطات لفظی<sup>[2]</sup> را ذکر کرد و پس از بیان اقسام مغالطه لفظی، به تعریف مغالطه معنوی پرداخت و در مورد هریک از اقسام آن توضیح مختصری ارائه نمود. در درس گذشته بیان شد که مغالطات معنوی یا در خود قضیه به تنهایی، اتفاق می افتد و یا در قضیه‌ای که با قضایای دیگری تألیف گشته و قیاسی را تشکیل داده‌اند؛ که قسم اول آن خود به سه نوع تقسیم می‌شد.

مطالب این درس به بیان سه مغالطه از مغالطات هفت‌گانه معنوی که در خود قضیه و بدون تألیف آن با قضایای دیگر است، یعنی مغالطه ایهام انعکاس، قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات و سوء اعتبار حمل اختصاص دارد. مصنف در معرفی هریک از اقسام مزبور مثال‌هایی ذکر کرده و توضیح مبسوطی برای این سه مغالطه معنوی بیان می‌کند. باید توجه داشت که وقوع این مغالطات در غیر قیاس و بدون تألیف آن‌ها با قضایای دیگر باعث رواج بیشتر این مغالطات نسبت به بقیه مغالطات گشته و شناسایی این مغالطات و همچنین پرهیز از به‌کار بردن آنها در گفتار و نوشتار را دشوارتر می‌کند.

از دانش پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. مغالطه ایهام انعکاس را تبیین نماید و مصادیق آن را تشخیص دهد.

2. مغالطه قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات و اقسام آن را توضیح دهد و مصادیق آن را بشناسد.

3. مغالطه سوء اعتبار حمل را تعریف نموده و مصادیق آن را تشخیص دهد.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. اقسام مغالطه قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات

مغالطه عروض که به نام‌های «اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات» و «نهادن عرضی مکان ذاتی» خوانده می‌شود این‌گونه شناسانده شده است: «مغالطه‌ای معنوی است که در آن موضوع یا مقدم حقیقی و اصیل قضیه حذف و به جای آن، مشابه آن، که ثانیاً و بالعرض مورد حکم واقع می‌شود در قضیه ذکر می‌گردد». این مغالطه دارای شش قسم است:

1. اخذ عرضی مکان ذاتی

مانند آن‌که بگوییم: انسان ممکن است؛ ممکن اعتباری است؛ پس انسان، اعتباری است.

این اشتباه از آنجا ناشی شده که اعتباری بودن که از عوارض ممکن است، بر معروض امکان، که انسان است، حمل شده است.

یعنی عارض عارض موضوع به گمان این که عارض خود موضوع است بر موضوع حمل شده است.

2. نهادن صورت به جای معنا و حقیقت

مانند آنکه با دیدن مجسمه فردوسی بگوید: این مجسمه، محترم است؛ زیرا «فردوسی» محترم است.

3. آوردن جزء به جای کل

آوردن کل به جای جزء یا بالعکس؛ مثل موردی که با خواندن نوشته روی جلد کتاب بگوید: «کتاب را خواندم.»

4. اخذ عام به جای خاص

مانند این که گفته شود: رنگ مفرق نور چشم است در حالی که سفید، مفرق است.

5. نهادن موجود ذهنی به جای موجود خارجی

مانند این جمله: «مدرکات متمایزند» چون اعیان خارجی آنها متمایز است.

6. آوردن معدوم به جای موجود

مانند این جمله: ابعاد «خلأ» متداخل است در این جمله چون خلأ را موجود انگاشته، امر معدومی را به جای موجود نهاده است<sup>[1]</sup>.

2. بررسی یک مثال

به عنوان مقدمه باید گفت حمل بالعرض در لسان فلسفی یک حمل مجازی است و مثل وصف به حال متعلق می ماند؛ چنان که گفته می شود: «زید ضاربٌ ائوه». حال با توجه به این مطلب مثال زیر را مورد بررسی قرار می دهیم:

گزاره «شیر از فیل کوچکتر است» را در نظر می گیریم. از دیدگاه عرفی، این گزاره حقیقتاً صادق است و حاوی هیچ گونه مجازی نیست. اما آیا همین گونه است؟ پاسخ منفی است.

از دیدگاهی دقیق تر، چون شیر و فیل هرکدام یک کل متشکل از نفس و جسم است و در نفس اندازه و بزرگی و کوچکی بی معناست، نسبت دادن کوچکتری یا بزرگتری به شیر یا فیل، به منزله یک کل، نسبت دادن حکم جزء است به کل که نسبتی مجازی است و بنابراین، از دیدگاه عرفی دقیق، باید گفت: «جسم شیر از جسم فیل کوچکتر است.»

از دیدگاه فیلسوفان، این گزاره نیز حاوی اسنادی مجازی است؛ چون بزرگتری یا کوچکتری یا مساوات خصوصیت اندازه ها و کمیات است که به نظر فلاسفه عرض اند نه خصوصیت اجسام که جوهرند. منتها چون کمیت و جسم همواره توأم اند، به طوری که نه جسم بی کمیت داریم و نه کمیت بی جسم، انسان ناخودآگاه خاصیت کمیت را به جسم هم نسبت می دهد و حکم می کند که جسم شیر از جسم فیل کوچکتر است. پس، از دیدگاه فلاسفه پیشین باید گفت: «اندازه جسم شیر از اندازه جسم فیل کوچکتر است.»

از دیدگاه اصالت وجود، حتی این گزاره نیز حاوی اسناد مجازی است؛ چرا که اندازه و جسم و شیر و فیل همه از ماهیات اند و بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آن چیزی که ذاتاً منشأ اثر است و احکام و اوصاف حقیقتاً از آن اوست واقعیاتی است که مصادیق این ماهیت اند. پس، از این دیدگاه باید گفت: «واقعیتی که با عنوان ماهوی "اندازه جسم شیر" از آن حکایت می کنیم از واقعیتی که با عنوان ماهوی "اندازه جسم فیل" از آن حکایت می کنیم کوچکتر است.»

آیا گزاره فوق عاری از مجاز است؟ حتی در این گزاره، با همه دقتی که در آن به کار رفته است، مجازی ظریف و پنهان وجود دارد، که صدر المتألهین با مبانی عرفانی خود آن را توضیح می دهد<sup>[2]</sup>.

3. جزئی کلی!

مرحوم مظفر در جایی از کتاب «المنطق» می‌فرماید: «الجزئی بالحمل الأولی کلی»<sup>[3]</sup> «و در جای دیگری از همین کتاب می‌فرماید: «الجزئی جزئی بالحمل الأولی»<sup>[4]</sup> در ظاهر امر به نظر می‌رسد که در این کلام مرحوم مظفر تهاقت و ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا در جایی از کتاب جزئی به حمل اولی را کلی می‌داند و در جای دیگر حکم به جزئی بودن جزئی، به حمل اولی می‌کند.

قبل از پرداختن به توضیح و حل این مسئله، لازم است کاربردهای دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع» را شرح دهیم. این دو اصطلاح در دو مورد به کار می‌روند:

(الف) گاهی قید موضوع قضیه‌اند؛ مثل «انسان به حمل اولی» و «انسان به حمل شایع». در این کاربرد، معنای حمل اولی این است که مفهوم موضوع باید لحاظ شود و معنای حمل شایع این است که مصداق موضوع باید لحاظ گردد. پس انسان به حمل اولی یعنی مفهوم انسان و انسان به حمل شایع یعنی مصداق یا مصادیق انسان. در این حالت، باید این دو بلافاصله پس از موضوع مورد نظر ذکر گردند.

(ب) گاهی دو اصطلاح فوق به منزله قیدی برای خود قضیه‌اند نه وصف موضوع آن؛ در این صورت، باید پس از اتمام قضیه ذکر شوند نه در خلال آن؛ مثل «انسان انسان است به حمل اولی» و «انسان سفید است به حمل شایع».

مفاد قضیه به حمل اولی (آنجایی که دو اصطلاح فوق به منزله قید قضیه باشد) (این است که موضوع، همان خود مفهوم محمول است؛ واضح است که چیزی می‌تواند عین یک مفهوم باشد که خود از سنخ مفهوم باشد؛ پس در قضیه به حمل اولی، در ناحیه موضوع همیشه مفهوم آن مورد توجه است و مفاد آن این است که مفهوم موضوع همان خود مفهوم محمول است و حکم به «این همانی» و اتحاد بین دو مفهوم است. «انسان حیوان ناطق است به حمل اولی» یعنی مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است.

مفاد قضیه حمل شایع این است که موضوع، مصداق مفهوم محمول است، نه خود مفهوم محمول. پس در حمل شایع در ناحیه محمول همیشه پای مصداق در کار است اما در ناحیه موضوع شرط خاصی وجود ندارد، ممکن است مفهوم آن مراد باشد و ممکن است مصداقش.

در صورت اول (جایی که مفهوم موضوع مراد باشد) مفاد حمل شایع این است که مفهوم موضوع، مصداق مفهوم محمول است؛ مثل «انسان کلی است» که در آن مقصود از انسان مفهوم انسان است نه مصادیق آن، زیرا مفهوم انسان است که مصداق مفهوم کلی است نه مصادیق انسان؛ و در صورت دوم (جایی که مصداق موضوع مراد باشد) مفاد حمل شایع این است که مصداق موضوع، مصداق مفهوم محمول است؛ مثل «انسان سفید است» که معنای آن این است که مصادیق انسان، مانند زید و عمرو و بکر، مصداق مفهوم سفیدی نیز هستند. در این حالت، اصطلاحاً مفهوم موضوع را «عنوان» و مصادیق آن را «معنون» می‌گویند<sup>[5]</sup>.

بنابراین باید بگوییم که در قضیه به حمل اولی هم موضوع به حمل اولی است و هم محمول؛ و در قضیه به حمل شایع، گاهی موضوع به حمل اولی است و گاهی به حمل شایع.

#### حل مسئله

در جمله اول، مرحوم مظفر می‌فرماید: «الجزئی بالحمل الأولی کلی». در این جمله قید حمل اولی به عنوان وصف موضوع قرار گرفته است. در این صورت معنای این جمله این‌گونه می‌شود که: مفهوم جزئی کلی است. یعنی در این جمله بحث راجع به مفهوم جزئی است نه مصادیق آن. بنابراین چون جزئی مصادیق بی‌شماری می‌تواند داشته باشد پس کلی است. یعنی مفهوم جزئی از مصادیق مفهوم کلی است. پس در قضیه مذکور حمل شایع صورت گرفته ولی موضوع آن به حمل اولی لحاظ شده است، یعنی مفهوم موضوع لحاظ شده. پس در حقیقت جمله به این صورت می‌شود که: «الجزئی بالحمل الأولی کلی بالحمل الشایع» یعنی جزئی که با حمل اولی لحاظ شود (مفهوم جزئی) از مصادیق مفهوم کلی می‌باشد.

در جمله دوم مرحوم مظفر می‌فرماید: «الجزئی جزئی بالحمل الأولی». در این جمله قید حمل اولی به عنوان وصف جمله واقع شده است. پس معنای این جمله این می‌شود که مفهوم موضوع (الجزئی) همان خود مفهوم محمول (جزئی) است. در این صورت حکم به اتحاد و این‌همانی دو مفهوم شده است. یعنی مفهوم جزئی همان مفهوم جزئی است. به این صورت که هر چیزی خودش است و می‌تواند بر خودش حمل شود، مانند: «الانسان انسان بالحمل الأولی»<sup>[6]</sup>.



بنابراین بین این دو جمله با در نظر گرفتن این که حمل اولی قید موضوع باشد یا قید کل جمله ناسازگاری وجود ندارد.

- [1] ر.ک: خادمی، صادق؛ «مغالطه یا سفسطه عروض»، مجله فروغ اندیشه؛ ص ۹۶ - ۹۸
  - [2] عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱، ص ۲۳۱ (با تصرف و تلخیص)
  - [3] مظفر، محمد رضا؛ المنطق؛ ص ۷۵
  - [4] المنطق؛ ص ۱۹۷
  - [5] باید توجه داشت که عنوان و معنوی معانی دیگری نیز دارند ولی آنچه که به این مبحث ارتباط پیدا می‌کند این معناست.
  - [6] ر.ک: غرویان، محسن؛ «نقد ترجمه منطق مظفر»، مجله کیهان اندیشه؛ ص ۹۲ - ۹۹
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [11]

## مغالطات معنوی

### 1. ایهام انعکاس

ایهام انعکاس به این معناست که دو جزء قضیه [2] جابجا شوند؛ یعنی در قضایای حملی [3] «موضوع [4] در جای «محمول [5]» و «محمول» در جای «موضوع» قرار گیرد و یا در قضایای شرطی [6] «مقدم [7] جای «تالی [8]» و «تالی» جای «مقدم» قرار بگیرد. منشأ این جابجایی در شرطیات عدم تشخیص لازم و ملزوم است - که قاعدتاً «ملزوم» به عنوان «مقدم» و «لازم» به عنوان «تالی» واقع می‌شود، مثلاً: «اگر باران بیاید زمین خیس می‌شود.» در این مثال «باران» ملزوم و خیس شدن زمین لازمه آن است؛ حال اگر به سبب اشتباه در تشخیص لازم و ملزوم جای مقدم و تالی آن را عوض کنیم جمله‌ای کاذب خواهیم داشت: «اگر زمین خیس باشد باران آمده است» - و در حملیات، عدم تشخیص خاص و عام می‌باشد - که قاعدتاً باید اخص [9] «موضوع» و اعم [10] «محمول» واقع شود. مانند این قضیه: «کل انسان حیوان». در این مثال حیوان اعم و انسان اخص از آن است و می‌دانیم که می‌توان هر اخصی را بر اعم حمل کرد ولی اگر همین قضیه عکس شده و جای «موضوع» و «محمول» عوض شود، قضیه‌ای کاذب خواهیم داشت.

غالباً مغالته ایهام انعکاس در محسوسات [11] و امور حسبه واقع می‌شود. یعنی اموری که با یکی از حواس پنج‌گانه درک می‌شوند.

ذکر چند مثال:

الف) از آنجا که هر عسلی هم زرد رنگ است و هم سیال، ممکن است کسی گمان کند هر آنچه که زرد و سیال است، عسل است (هر چند رنگی باشد که در رنگرزی مشاهده می‌شود!) حال آن‌که چنین کلیت و انعکاسی خطا است.

ب) از آنجا که فردی، هر آدم ثروتمندی را که دیده او را خوشبخت یافته لذا متقابلاً هر انسان سعادت‌مندی را که می‌بیند، گمان می‌برد که لابد او نیز ثروتمند است.

البته باید توجه داشت که این مغالطه همان‌گونه که غالباً در امور حسی واقع می‌شود در امور عقلی هم به ندرت اتفاق می‌افتد.

مرحوم مظفر (ره) [12] می‌فرماید: در امثال امور مذکور بسیاری از مردم عامی دچار ابهام انعکاس می‌شوند و به اشتباه حکمی کلی صادر می‌کنند؛ لذا برای جلوگیری از این نوع مغالطه، منطقیون شرط کرده‌اند که: عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئیه

باشد تا کلیت [13] داشته و همه‌جا صادق باشد؛ چه در جایی که «موضوع» و «محمول» یا «مقدم» و «تالی» متساویان [14] هستند مانند: «کل انسان ناطق»، و «کلما کانت الشمس طالعة کان العالم مضیئاً» و چه آنجا که «محمول» یا «تالی» اعم از «موضوع» یا «مقدم» می‌باشند، مانند «کل انسان حیوان»، و «کلما کانت الشمس طالعة کانت الحرارة موجودة» که در عکس این دو نمی‌توان گفت: «کل حیوان انسان» یا «کلما کانت الحرارة موجودة کانت الشمس طالعة» [15].

ترجمه [16]

مغالطات معنوی

1. ابهام انعکاس

الأول: إيهام الانعكاس :

و هو - كما قدمنا آنفا - أن يوضع المحمول و الموضوع أو التالي و المقدم أحدهما مكان الآخر. و هذا ينشأ من عدم التمييز بين اللازم و الملزوم و الخاصّ و العامّ. و أكثر ما يقع ذلك في الأمور الحسية .

مثلاً: لما كان كلّ عسل أصفر و سيالاً، فقد يظنّ الظانّ أنّ كلّ ما هو أصفر و سيال فهو عسل .

اول: ابهام انعکاس

ابهام انعکاس - چنان‌که در گذشته‌ای نه چندان دور بیان کردیم - آن است که جای موضوع و محمول، یا مقدم و تالی عوض شود، و منشأ آن تشخیص ندادن لازم از ملزوم و خاص از عام است. این نوع مغالطه بیشتر در امور حسی روی می‌دهد.

مثلاً: چون هر عسلی زرد و روان است، ممکن است کسی گمان کند: هر چه زرد و روان است عسل می‌باشد.

مثل آخر: قد يظنّ الظانّ أنّ كلّ سعيد لابدّ أن يكون ذا ثروة، حينما يشاهد أنّ كلّ ذي ثروة سعيد .

و أمثال هذه الأمور يقع الغلط فيها كثيراً عند العامّة. و لأجله اشترط المنطقيون في العكس المستوي للموجبة الكلية أن تعكس إلى موجبة جزئية، تجنّباً عن هذا الغلط و ضمناً لصدق العكس.

مثال دیگر: ممکن است کسی چون دیده است هر ثروتمندی سعادت‌مند است، گمان کند هر انسان سعادت‌مندی باید ثروتمند باشد.

مردم عادی در چنین اموری زیاد دچار اشتباه می‌شوند. به همین دلیل منطق‌دانان گفته‌اند: عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئیه است؛ و بدین صورت از این نوع اشتباه پرهیز کرده و منطبق با واقع بودن عکس مستوی را تضمین کرده‌اند.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۱۵ - ۵۲۱ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۳۷

[16] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲،

ص ۳۳۲ - ۳۳۴

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

•

•

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

شرح درس [1]

مغالطات معنوی

## 2. قرار دادن ما بالعرض بجای ما بالذات [2]

نوع دوم از انواع مغالطات معنوی [3]، این است که به جای جزء حقیقی و اصلی قضیه، چیز دیگری که با آن اشتباه شده قرار داده شود؛ مانند موارد ذیل:

عارضی [4] از عوارض موضوع را به عنوان خود موضوع قرار دهیم؛ به این صورت که حکم در واقع برای موضوع ثابت است ولی به اشتباه یکی از عوارض موضوع را به جای موضوع قرار داده و حکمی را که برای موضوع ثابت کرده بودیم، برای آن عارض نیز ثابت بدانیم.

معروضی<sup>[5]</sup> از معروضات موضوع را به عنوان خود موضوع قرار دهیم. در این مورد نیز حکم به ثبوت محمول که برای موضوعی خاص می‌باشد را به اشتباه به یکی از معروضات موضوع تعمیم می‌دهیم.

لازم<sup>[6]</sup> و معلول<sup>[7]</sup> موضوع را به عنوان موضوع قرار دهیم؛ یعنی حکم را به اشتباه به معلول موضوع تعمیم می‌دهیم.

ملزوم<sup>[8]</sup> و علت<sup>[9]</sup> موضوع را به عنوان خود موضوع قرار دهیم؛ یعنی حکمی را که برای موضوع ثابت بود به اشتباه برای علت و ملزوم موضوع نیز ثابت می‌کنیم<sup>[10]</sup>.

مرحوم مظفر (ره) به دو نمونه اشاره کرده‌اند:

۱. موضوع معینی دارای دو یا چند عارض ذاتی<sup>[11]</sup> باشد و ما در مقام حکم<sup>[12]</sup>، یکی از این عوارض را بر عارض دیگر حمل کنیم، به گمان این‌که این عارض از عوارض عارض دیگر است درحالی‌که حقیقتاً از عوارض موضوع و به بیان دیگر، از عوارض معروض عارض دیگر است. مانند:

هر آبی پاک است. (صغری<sup>[13]</sup>)

و هر آبی اگر به درجه کریت رسید به مجرد ملاقات با نجاست منتجس نمی‌شود. (کبری<sup>[14]</sup>)

در اینجا ممکن است چنین نتیجه‌ای گرفته شود: هر مایع پاکی اگر به حد کریت رسید به مجرد ملاقات با نجاست منتجس نمی‌شود.

یعنی گمان شده است که عدم انفعال و اثرناپذیری که ویژگی آب کر<sup>[15]</sup> است عنوانی برای مایع طاهر می‌باشد نه این که فقط مختص به آب پاک باشد. به همین سبب گمان شود که سایر مایعات هم اگر به درجه کریت رسید در برخورد با نجاست منفعل نمی‌شود. این توهم و مغالطه از آن‌جا ناشی شده است که در این مثال موضوع (معروض) اصلی آب است که دو عارض قابل حمل بر آن است: «طاهر» و «منفعل نشدن در برخورد با نجاست در صورت رسیدن به درجه کریت». خطایی که در این مغالطه صورت گرفته این است که به‌جای آنکه عارض اول و عارض دوم، هر دو بر معروض اصلی (آب) حمل شود، عارض دوم را بر عارض اول حمل کرده‌ایم؛ یعنی موضوع اصلی که «آب» باشد حذف شده و عارضی از عوارض آن که «طاهر» باشد به‌جای موضوع قرار گرفته است.

۲. موضوع اصلی دارای عارضی است و آن عارض هم عارضی دارد و شخص، عارض عارض را بر موضوع اصلی حمل کرده به گمان این‌که این عارض، از عوارض موضوع است، درحالی‌که در واقع از عوارض عوارض آن موضوع است نه از عوارض خود آن موضوع. مانند:

جسم سفید است. (صغری)

سفید مفرق (پخش کننده<sup>[16]</sup>) (نور چشم است. (کبری))

پس جسم هم، مفرق نور چشم است. (نتیجه)

مغالطه از آن‌جا نشأت گرفته است که مفرق نور چشم بودن که عارض بر سفیدی است را به عنوان عارض بر جسم<sup>[17]</sup> در نظر گرفته‌ایم. سبب این توهم این است که سفید عارض بر جسم شده است و مفرق نور چشم هم عارض بر سفید؛ در نتیجه عدم تشخیص عارض (مفرق نور چشم که عارض شده است بر سفید، که خود سفید هم عارض بر جسم شده) باعث چنین مغالطه‌ای گشته است.

ترجمه<sup>[18]</sup>

مغالطات معنوی

2. قرار دادن ما بالعرض بجای ما بالذات

الثانی: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات :

و هو أن يوضع بدل جزء القضية الحقيقي غيره ممّا يشتبه به كعارضه و معروضه، أو لازمه و ملزومه. و من موارد ذلك :

أ. أن تكون لموضوع واحد عدّة عوارض ذاتية له، فيحمل أحد هذه العوارض على العارض الآخر، بتوهم أنّه من عوارضه بينما هو في الحقيقة من عوارض موضوعه و معروضه .

دوم: قرار دادن ما بالعرض بجای ما بالذات

و آن به این صورت است که به جای جزء حقیقی و اصلی قضیه چیز دیگری که با آن اشتباه شده قرار داده شود؛ مانند عارض و معروضش، یا لازم و ملزومش. در زیر به دو مورد از این نوع مغالطه اشاره شده است:

الف) اینکه یک موضوع چند عارض ذاتی داشته باشد، آنگاه یکی از این عوارض بر عارض دیگر حمل شود، به گمان آنکه از عوارض آن است، حال آنکه در حقیقت از عوارض موضوع و معروض آن می‌باشد.

مثلاً یقال: إنّ كلّ ماء طاهر، و إنّ كلّ ماء لا يتنجس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كراً، فقد يظنّ الظانّ من ذلك: أنّ كلّ طاهر لا يتنجس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كراً .

یعنی: یظنّ أنّ خاصية عدم التنجس بملاقاة النجاسة عند بلوغ الكرّ هي خاصية للطاهر بما هو طاهر، لا للماء الطاهر، فيحسب أنّ الطاهر غير الماء من المایعات إذا بلغ كراً كان له هذا الحكم .

فقد حُذِفَ هنا الموضوع و هو «الماء»، و وُضِعَ بدله عارضه و هو «طاهر» .

مثلاً گفته می‌شود: هر آبی پاک است. و هر آبی اگر به اندازه کَرّ برسد، در اثر ملاقات با نجاست منتجس نمی‌شود. ممکن است کسی در اینجا توهم کند: هر شیء پاکي اگر به اندازه کَرّ برسد، در اثر ملاقات با نجاست منتجس نمی‌شود؛ یعنی گمان کند خاصیت «عدم تنجس در اثر ملاقات با نجاست هنگام رسیدن به حدّ کَرّ» از ویژگی‌ها و خصوصیات «شیء پاک» است، نه از خصوصیات «آب پاک»؛ و در نتیجه می‌پندارد مایعات دیگر غیر آب که پاک هستند، اگر به حدّ کَرّ برسند، همین حکم را دارند. در اینجا موضوع، یعنی «آب»، حذف شده است و به جای آن، عارضش، یعنی «پاک» ذکر شده است.

ب. أن يكون لموضوع عارض، و لهذا العارض عارض آخر، فيحمل عارض العارض على الموضوع، بتوهم أنّه من عوارضه بينما هو في الحقيقة من عوارض عوارضه .

ب) اینکه یک موضوع عارضی داشته باشد، و این عارض نیز عارض دیگری داشته باشد، و آنگاه عارض عارض، بر موضوع حمل شود، به گمان آنکه از عوارض موضوع است، حال آنکه در حقیقت از عوارض عوارض موضوع است.

مثلاً یقال: الجسم يعرض عليه أنّه أبيض، و الأبيض يعرض عليه أنّه مفرّق<sup>[19]</sup> للبصر، فيقال: الجسم مفرّق للبصر. بينما أنّ الأبيض في الحقيقة هو المفرّق للبصر، لا الجسم بما هو جسم .

فقد حُذِفَ هنا الموضوع، و هو الأبيض، و وُضِعَ بدله معروضه، و هو الجسم، و إنّ شئت قلت حذف المحمول، و هو الأبيض، و وُضِعَ بدله عارضه، و هو مفرّق للبصر .

مثلاً: سفید بر جسم عارض می‌شود؛ و پخش کننده نور چشم نیز بر سفید عارض می‌شود و آنگاه گفته می‌شود: جسم پخش کننده نور چشم می‌باشد، در حالی که پخش کننده نور چشم در حقیقت سفیدی است، نه جسم از آن جهت که جسم است.

در اینجا موضوع، یعنی سفید حذف شده است و به جای آن، معروض آن، یعنی جسم قرار گرفته است، و می‌توان گفت: محمول، یعنی سفید حذف شده و به جای آن عارضش، یعنی پخش کننده نور چشم ذکر شده است .

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۱۵ - ۵۲۱ .

[2] رک: دانش‌افزایی؛ عنوان «اقسام مغالطه قرار دادن ما بالعروض به جای ما بالذات»

[3] . رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک: دانش‌نامه

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش‌نامه

[10] رک: دانش‌افزایی؛ عنوان «بررسی یک مثال»

[11] رک: دانش‌نامه

[12] رک: دانش‌نامه

[13] رک: دانش‌نامه

[14] . رک: دانش‌نامه

[15] رک: دانش‌نامه

[16] این مطلب بنابر نظریه طبیعیات قدیم است که رؤیت بواسطه خارج شدن پرتوی از چشم و واقع شدن آن بر مرئی تحقق می‌یابد .

[17] رک: دانش‌نامه

[18] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۳۲ - ۳۳۴

[19] فرَّق: مجزا کردن، پراکندن، پخش کردن. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی آذرتاش آذرنوش؛ ص ۷۹۱ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

•

•

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

بخش صوت

شرح درس [1]

مغالطات معنوی

3. سوء اعتبار حمل

سوم از انواع مغالطات معنوی «سوء اعتبار حمل» است. منظور از سوء اعتبار حمل این است که جزئی از اجزاء قضیه (موضوع یا محمول، مقدم یا تالی) بر خلاف آنچه که سزاوار و بایسته است در قضیه ذکر شود. این مغالطه به دو صورت قابل تحقق است:

الف) چیزی که قید<sup>[12]</sup> یا شرط<sup>[13]</sup> آن جزء نیست به صورت قید یا شرط در قضیه ذکر شود؛

ب) چیزی که قید یا شرط جزء قضیه است از قضیه حذف شود.

در مجموع برای این نوع مغالطه صورت‌های متعددی تحقق پیدا می‌کند که فهرست‌وار آنها را می‌آوریم و سپس به بیان دو مثالی که مصنف برای دو قسم مذکور آورده، می‌پردازیم:

صور مسئله در حملیه:

۱. قیدی بر موضوع قضیه حملیه افزوده شود؛

۲. قیدی از موضوع قضیه حملیه کاسته شود؛

۳. قیدی بر محمول قضیه حملیه افزوده شود؛

۴. قیدی از محمول قضیه حملیه کاسته شود؛

۵. قیدی هم بر موضوع و هم بر محمول افزوده شود؛

۶. قیدی هم از جانب موضوع و هم از جانب محمول کاسته شود.

در قضیه شرطیه هم به همین ترتیب شش صورت قابل فرض است. بنابراین مغالطه سوء اعتبار حمل می‌تواند دوازده صورت داشته باشد.

#### الف) افزودن قید یا شرط

مثال اول<sup>[14]</sup>: کل متصور ثابت فی الخارج؛ این قضیه بدون قید «فی الخارج» صادق است. چون هر معنایی که تصور می‌شود یا در خارج و یا در ذهن به نحو قضیه شرطیه منفصله مانعة الخلو<sup>[15]</sup> موجود است؛ ولی با افزودن قید «فی الخارج» و قرار دادن آن به عنوان قید محمول، قضیه کاذب می‌شود. زیرا بسیاری از تصورات ما هستند که در خارج از ذهن تحقق ندارند و فقط در ذهن موجودند؛ مانند: عنقاء<sup>[16]</sup>، کوهی از جنس یاقوت، غول، دور<sup>[17]</sup>، تسلسل<sup>[18]</sup>، اجتماع نقضین<sup>[19]</sup> و ضدین<sup>[10]</sup> و مثلین<sup>[11]</sup>، شریک الباری<sup>[12]</sup> و ...

مثال دوم: برخی گمان کرده‌اند که الفاظ و کلمات، برای معانی و مفاهیم خودشان با قید موجود بودن این معانی در ذهن، وضع شده‌اند؛ یعنی معانی به قید متصور بودن موضوع له هستند. در حالی که حق این است که الفاظ برای خود معانی و طبایع، وضع شده‌اند نه معنا به قید موجود بودن در ذهن.

دلیل مدعای فوق این است که اگر معانی با قید مذکور (بما هی موجودة فی الذهن) موضوع له بودند لازم می‌آمد کلیه قضایا، قضایای ذهنیه<sup>[13]</sup> باشند و ما در عالم قضایای حقیقیه<sup>[14]</sup> و خارجییه<sup>[15]</sup> نداشته باشیم، در حالی که این‌گونه نیست. البته تصور معانی و به ذهن آوردن آنها و علم به آنها که همان وجود ذهنی آنهاست شرط وضع و مصحح وضع است، به این معنا که تا واضع آنها را در ذهن تصور نکند نمی‌تواند لفظی را برای آنها قرار دهد، ولی پس از لحاظ و تصور الفاظ و معانی، ذوات الفاظ موضوعاتند، و ذوات معانی موضوع له هستند.

ولی بعضی گمان کرده‌اند که الفاظ وضع شده‌اند برای معانی به قید معلوم بودن؛ به این صورت که علم یا وجود ذهنی قید آنها است. به همین سبب گفته‌اند: «المعانی بما هی موجودة فی الذهن وُضِعَتْ لها الالفاظُ» و این مستلزم تالی فاسد مذکور است؛ به علاوه این قضیه با واقعیت وضع الفاظ برای معانی نمی‌سازد؛ زیرا هر واضعی، لفظ را برای نفس آن معنا و مقصود وضع می‌کند و کسی نمی‌گوید من فلان لفظ را برای معنا با قید معلومیت وضع کرده‌ام.

مورد دوم یعنی قضیه‌ای که از موضوع، یا از محمول یا از هر دو چیزی کاسته می‌شود و همچنین از مقدم و تالی قضیه شرطیه .

به طور کلی این قسم از مغالطه در مواردی حاصل می‌شود که یکی از وحدت‌های هشتگانه‌ای که در باب شروط تناقض<sup>[16]</sup> آوردهیم مختل شود؛ یعنی وحدت زمان، مکان، شرط، موضوع، محمول، اضافه، جزء و کل و یا قوه و فعل به هم بخورد<sup>[17]</sup> .

مثال اول: اگر کسی توهم کند که «انسان بما هو انسان متحرک الاصابع است بالضرورة»، دچار خطا شده است؛ چرا که قید، وصف یا شرطی را از موضوع کاسته است و آن این که: انسان کاتب یا انسان به شرط کتابت متحرک الاصابع است بالضرورة، که حذف این قید موجب اختلال و مغالطه گردیده است .

مثال دوم: برخی گمان برده‌اند که آب به عنوان این که آب است یعنی هر آبی که باشد (قلیل یا کثیر) به واسطه ملاقات با نجس، منتجس نمی‌شود. لذا حکم کرده است که: «هیچ آبی به سبب برخورد با نجاست نجس نمی‌شود»، در حالی که صحیح این است که آب به قید رسیدن به حدّ کریت چنین باشد و باید بگوییم: «اگر آب به مقدار کزّ باشد در برخورد با نجاست نجس نمی‌شود» که حذف این قید باعث ایجاد مغالطه گشته است .

مثال سوم: دو قضیه داریم که برخی گمان کرده‌اند که این دو قضیه متناقض هستند یا صدر و ذیل قضیه دوم با یکدیگر متناقض است:

۱. الجزئی جزئی<sup>[18]</sup>؛

۲. الجزئی لیس بجزئی .

قبل از پرداختن به توضیح این مسئله، کاربردهای دو اصطلاح «حمل اولی ذاتی<sup>[19]</sup>» و «حمل شایع صناعی<sup>[20]</sup>» را توضیح می‌دهیم. این دو اصطلاح در دو مورد به کار می‌روند:

الف) گاهی قید موضوع قضیه‌اند؛ مثل «انسان به حمل اولی» و «انسان به حمل شایع». در این کاربرد، معنای حمل اولی این است که مفهوم موضوع باید لحاظ شود و معنای حمل شایع این است که مصداق موضوع باید لحاظ گردد .

ب) گاهی دو اصطلاح فوق به منزله قیدی برای خود قضیه‌اند نه وصف موضوع آن؛ مثل «انسان انسان است به حمل اولی» و «انسان سفید است به حمل شایع».

مفاد قضیه حمل شایع این است که موضوع، مصداق مفهوم محمول است، نه خود مفهوم محمول. پس در حمل شایع در ناحیه محمول همیشه پای مصداق در کار است اما در ناحیه موضوع شرط خاصی وجود ندارد، ممکن است مفهوم آن مراد باشد و ممکن است مصداقش .

در نتیجه، جمله «الجزئی لیس بجزئی» این‌گونه تحلیل می‌شود:

الجزئی بالحمل الاوّلی لیس بجزئی بالحمل الشایع. یعنی مفهوم جزئی از مصداق جزئی نیست؛ چرا که خود مفهوم جزئی، مصداق بی‌شماری دارد، مثلاً: حسن، حسین، احمد، این کتاب، این میز، این قلم، همه از مصداق مفهوم جزئی هستند؛ و چنانچه دانسته شد داشتن مصداق بی‌شمار، به معنای کلیت می‌باشد. پس جزئی به حمل اولی (مفهوم جزئی) جزئی به حمل شایع (مصداق جزئی) نیست؛ به عبارت دیگر جمله به این صورت می‌شود که: «الجزئی بالحمل الاوّلی کلی بالحمل الشایع» یعنی جزئی که با حمل اولی لحاظ شود (مفهوم جزئی) از مصداق کلی می‌باشد، چرا که می‌تواند مصداق بی‌شماری داشته باشد.

بنابر این، حمل اولی و حمل شایع، گاهی قید موضوع یا محمول واقع می‌شوند و گاهی قید یک طرف قضیه نیستند بلکه به عنوان جهت قضیه و قید نسبت، حکم و تصدیق واقع می‌شوند که در ملاحظه این جهات باید دقت کرد. لذا عدم توجه



به فرق بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و به عبارت دیگر عدم توجه به فرق بین عنوان و معنون<sup>[21]</sup> باعث چنین اشتباهی شده است. پس با حذف یک قید از یک طرف قضیه، مطلب تفاوت بسیاری پیدا می‌کند<sup>[22]</sup>.

ترجمه<sup>[23]</sup>

مغالطات معنوی

3. سوء اعتبار حمل

الثالث: سوء اعتبار الحمل :

و هو أن یورد الجزء لیس علی ما ینبغی، و ذلك بأن یوضع معه قید لیس منه أو یحذف منه ما هو منه کقیده و شرطه .

سوم: سوء اعتبار حمل

سوء اعتبار حمل، آن است که جزء به صورت درست و صحیح ذکر نشود؛ بدین صورت که همراه با آن قیدی که در واقع قید آن نیست، ذکر شود، یا جزیی از آن، مانند قید و یا شرط، حذف شود .

(الف) افزودن قید یا شرط

فالأول - مثل ما قد یتوهمه بعضهم أنّ الألفاظ موضوعة للمعانی بما هی موجودة فی الذهن، فأخذ فی الموضوع قید «بما هی موجودة فی الذهن»، بینما أنّ الموضوع فی قولنا: «المعانی وضعت لها الألفاظ» هی المعانی بما هی معانٍ من حیث هی، لا بما هی موجودة فی الذهن .

مورد اول مانند اینکه برخی توهم کرده‌اند لفظ برای معنا از آن جهت که در ذهن موجود است، وضع شده است. ایشان قید «از آن جهت که در ذهن موجود است» را در موضوع اخذ کرده‌اند؛ حال آنکه موضوع در جمله «معنا برایش لفظ وضع شده است»، همان نفس معنا است از آن جهت که معناست، نه از آن جهت که در ذهن موجود است .

(ب) کاستن قید یا شرط

و الثانی - یحصل فی موارد اختلال إحدى الوحدات الثمان المذكورة فی شروط التناقض، مثل ما حسبه بعضهم أنّ الماء مطلقا لا یتنجس بملافة النجاسة، بینما أنّ الصحيح: إنّ الماء بقید «إذا بلغ کرا» له هذا الحكم، فحذف قید «إذا بلغ کرا» .

مورد دوم در جایی روی می‌دهد که یکی از وحدت‌های هشت‌گانه‌ای که در شروط تناقض بیان شد، رعایت نشود. مانند اینکه برخی گمان کرده‌اند آب مطلقا در اثر برخورد با نجاست، منتجس نمی‌شود؛ حال آنکه درست آن است که آب به شرط آنکه به حدّ کَرّ برسد این حکم را دارد؛ ایشان قید «اگر به حدّ کَرّ برسد» را حذف کرده‌اند .

و من هذا الباب ما تخيله بعضهم أنّ قولهم «الجزئی لیس بجزئی» من التناقض، إذ حذف قید الموضوع، بینما أنّ المقصود فی مثل هذا الحمل إنّ الجزئی بما له من المفهوم لیس بجزئی، لأنه کلی، لا مصداق الجزئی، ای: الجزئی بالحمل الشایع .

فعدم التفرقة بین ما هو بالحمل الشایع و بین ما هو بالحمل الأولى، ای: بین المعنون و العنوان یعدّ من سوء اعتبار الحمل .

و نیز مانند اینکه برخی گمان کرده‌اند. جمله «جزئی جزئی نیست» تناقض است. ایشان قید موضوع را حذف کرده‌اند؛ و آنگاه توهم تناقض نموده‌اند؛ حال آنکه مقصود در چنین قضیه‌ای آن است که «جزئی به لحاظ مفهومش، جزئی نیست»، چون مفهوم جزئی، خودش یک مفهوم کلی است، و مصداق جزئی، یعنی جزئی به حمل شایع، نیست. بنابراین، فرق نگذاشتن میان حمل شایع و حمل اولی، و به تعبیر دیگر متمایز نکردن معنون از عنوان<sup>[24]</sup>، از موارد «سوء اعتبار حمل» به‌شمار می‌رود.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۱۵ - ۵۲۱ .

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] حلی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ الجوهر النضید؛ ص ۲۷۲

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] ر.ک: دانش‌نامه

[16] ر.ک: دانش‌نامه

[17] مظفر، محمد رضا؛ المنطق؛ ص ۱۹۶

[18] ر.ک: دانش‌نامه

[19] ر.ک: دانش‌نامه

[20] ر.ک: دانش‌نامه

[21] عنوان یعنی مفهوم یک ماهیت و معنوی مصداق خارجی آن. مثلاً درخت که یک ماهیت است، هم می‌تواند صورتی

در ذهن داشته باشد و هم می‌تواند مصداقی در خارج داشته باشد. صورت ذهنی آن را عنوان و مصداقی خارجی (خارج از

ذهن) را معنوی می‌گویند .

[22] ر.ک: دانش‌افزایی؛ عنوان «جزئی‌کلی»!

[23] در تدوین ترجمه از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲،

ص ۳۳۲ - ۳۳۴

[24] عنوان و معنوی مفهوم یک ماهیت و مصداقی خارجی آن .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. مغالطه ایهام انعکاس، آن است که جای موضوع و محمول، یا مقدم و تالی عوض شود .
2. منشأ مغالطه ایهام انعکاس تشخیص ندادن لازم از ملزوم و خاص از عام است.
3. مغالطه ایهام انعکاس بیشتر در امور حسی روی می‌دهد .
4. برای جلوگیری از مغالطه ایهام انعکاس، منطق‌دانان گفته‌اند: عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئی است .
5. مغالطه قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات به این صورت است که به جای جزء حقیقی قضیه چیز دیگری که با آن اشتباه شده قرار داده شود.
6. مغالطه قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات دو صورت دارد:

الف) اینکه یک موضوع چند عارض ذاتی داشته باشد، آنگاه یکی از این عوارض بر عارض دیگر حمل شود، به گمان آنکه از عوارض آن است، حال آنکه در حقیقت از عوارض موضوع آن می باشد.

ب) اینکه یک موضوع عارضی داشته باشد، و این عارض نیز عارض دیگری داشته باشد، و آنگاه عارض عارض، بر موضوع حمل شود، به گمان آنکه از عوارض موضوع است، حال آنکه در حقیقت از عوارض موضوع است.

7. سوء اعتبار حمل، آن است که جزء به صورت درست و صحیح ذکر نشود؛ بدین صورت که همراه با آن قیدی که در واقع قید آن نیست، ذکر شود، یا جزیی از آن، حذف شود.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۴۵

عبارت «و هو أن يوضع المحمول و الموضوع أو التالی و المقدم أحدهما مكان الآخر» بیانگر تعریف کدام نوع از مغالطات می باشد؟

الف) سوء تالیف

ب) تفصیل مرکب

ج) ایهام انعکاس

د) سوء اعتبار حمل

منشأ ایهام انعکاس، تشخیص ندادن لازم از ملزوم و خاص از عام است و این نوع مغالطه بیشتر در امور حسی روی می دهد.

درست

نادرست

در استدلال «هرگاه باران بیارد زمین مرطوب می شود؛ پس هرگاه زمین مرطوب باشد باران باریده است.» چه مغالطه ای صورت گرفته است؟

الف) ایهام انعکاس

ب) سوء اعتبار حمل

ج) ترکیب مفصل

د) قرار دادن بالعرض به جای بالذات

برای جلوگیری از بروز کدام مغالطه، منطق دانان گفته اند: «عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئی است»؟

الف) سوء تالیف

ب) تفصیل مرکب

ج) ایهام انعکاس

د) سوء اعتبار حمل

کدام گزینه بیانگر تعریف مغالطه «قرار دادن ما بالعرض بجای ما بالذات» می باشد؟

الف) هو أن يوضع المحمول و الموضوع أو التالی و المقدم أحدهما مكان الآخر

ب) هو أن يوضع بدل جزء القضية الحقيقي غيره مما يشبهه به كعارضه و معروضه، أو لازمه و ملزومه

ج) هو أن يورد الجزء ليس على ما ينبغي، و ذلك بأن يوضع معه قيد ليس منه أو يحذف منه ما هو منه

د) هو أن تكون لموضوع واحد عدة عوارض، فيحمل احد هذه العوارض على العارض الآخر بينما هو من عوارض موضوعه

در عبارت «انّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي موجودة في الذهن» چه نوع مغالطه ای صورت گرفته است؟

الف) ممرات

ب) ایهام انعکاس

ج) سوء اعتبار حمل

د) قرار دادن ما بالعرض بهجای ما بالذات کدام گزینه از مصادیق سوء اعتبار حمل بهشمار می‌رود؟

الف) جابه‌جا شدن محمول با موضع

ب) قرار گرفتن عارض موضوع به جای موضوع

ج) قرار گرفتن عارض عارض موضوع به جای موضوع

د) افزودن قیدی به موضوع که در واقع قید آن نیست. کدام استدلال، از نوع معالطه سوء اعتبار حمل نمی‌باشد؟

الف) الجزئی لیس بجزئی

ب) إِنَّ كَلَّ طَاهِرٌ لَا يَتَنَجَّسُ بِمَلَاقَاةِ النِّجَاسَةِ إِذَا بَلَغَ كِرَا

ج) إِنَّ الْمَاءَ مَطْلَقًا لَا يَتَنَجَّسُ بِمَلَاقَاةِ النِّجَاسَةِ

د) إِنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَةً لِلْمَعْنَى بِمَا هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الذَّهْنِ

فرق نگذاشتن میان حمل شایع و حمل اولی، و به تعبیر دیگر متمایز نکردن معنوی از عنوان، از موارد مغالطه «سوء تألیف» به شمار می‌رود.

درست

نادرست

## مقدمه:

مصنف پس بیان اقسام شش‌گانه مغالطات لفظی<sup>[1]</sup> به تعریف مغالطه معنوی و تبیین اقسام این مغالطه پرداخت. چنان که گذشت مقصود از مغالطه معنوی، مغالطات غیر لفظی است. مصنف در ابتدا همه مغالطات معنوی را به دو دسته کلی تقسیم کرد و بعد از آن به تقسیم‌بندی و بیان انواع آنها پرداخت. در درس گذشته سه مورد از مغالطات معنوی که در تألیف بین اجزای یک قضیه به وجود می‌آید؛ یعنی مغالطه ایهام انعکاس<sup>[2]</sup>، مغالطه قرار دادن مابالعروض به جای مابالذات<sup>[3]</sup> و مغالطه سوء اعتبار<sup>[4]</sup> حمل توضیح داده شد. در این درس با دو نوع دیگر از مغالطه معنوی آشنا خواهیم شد؛ ابتدا به تبیین مغالطه جمع چند مساله در یک مساله و به تبع آن به تبیین جمع قضایای متعدد در یک قضیه می‌پردازیم و سپس به بررسی و تبیین مغالطه سوء تألیف خواهیم پرداخت که از اقسام مغالطه در تألیف میان چند قضیه هستند.

باید توجه داشت که مغالطه جمع مسائل متعدد در یک مساله به عنوان یکی از متداول‌ترین مغالطه‌هایی است که دانسته یا نادانسته مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ این مغالطه در سوالات خیرنگاران از دولتمردان به وفور دیده می‌شود. همچنین اشخاص مغالط برای تخریب و نشان دادن عدم کارایی یک مکتب به این مغالطه متمسک می‌شوند.

هم چنین شناخت مغالطه سوء تألیف به عنوان مکمل مباحث برهان<sup>[5]</sup> و قیاس می‌باشد، که تمرین و ممارست در شناخت مصادیق این مغالطه باعث مصون ماندن در تفکرات برهانی می‌شود.

از دانش‌پژوه انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. مغالطه جمع چند مسئله در یک مسئله را تعریف نموده و مصادیق آن را تشخیص دهد.

2. نحوه تحقق مغالطه، در صورت جمع چند قضیه در یک قضیه را توضیح دهد.

3. مغالطه سوء تالیف را تبیین نموده و مصادیق آن را مشخص نماید.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

## دانش افزایی:

### 1. سؤال مرکب

در کتب منطقی جدید این مغالطه را مغالطه سوال مرکب نامیده اند. سوال مرکب در مقابل سوال ساده قرار دارد. مثلا اگر کسی بپرسیم که آیا این کتاب را خوانده‌ای؟ او ممکن است پاسخ مثبت یا منفی به سوال ما بدهد. اما اگر پیشاپیش پاسخ این سوال را منفی فرض کنیم و سوال دومی به آن بیفزاییم و بگوییم چرا هنوز این کتاب را نخوانده‌ای؟ در واقع، با یک پیش داوری سوال کرده ایم و به عبارت دیگر، دو سوال را در یک سوال گنجانده‌ایم.

جنبه مغالطی چنین سوالی این است که چنین سوالی در واقع، مستلزم یک استدلال ضمنی است. این استدلال در صدد است که شخص پاسخگو را برای تصدیق و اعتراف به امری، دچار آشفتگی کند؛ زیرا در چنین سوال‌هایی به سختی می‌تواند از اعتراف به آن مطلب فرار کند و پاسخ‌های مختلف او می‌تواند به طور تدریجی ثابت کننده آن مطلب ضمنی در سوال باشد. مثلا:

«کسانی که به آن‌ها نیرنگ زده‌ای را چگونه راضی می‌کنی؟»

فرضا کسی در پاسخ به این پرسش بگوید: «عذر خواهی می‌کنم»، اما این پاسخ، در واقع، پاسخ به دو سوالی است که به صورت مرکب بیان شده اند. صورت واقعی این سوال به این شکل است:

آیا به کسانی نیرنگ زده‌ای؟ اگر به کسانی نیرنگ زده‌ای چطور آن‌ها را راضی خواهی کرد؟

در این جا این پاسخ که عذر خواهی می‌کنم، اعتراف ضمنی است به این که شخص قبلا عده‌ای را فریب داده است. هم چنین اگر کسی در پاسخ این سوال بگوید هیچی، به این معنا است که من عده‌ای را فریب داده‌ام، اما راضی کردن آن‌ها برای من مهم نیست و برای این امر، کاری انجام نمی‌دهم.

پس همواره پاسخ به سوال مرکب، اعتراف به پیش فرض ضمنی سوال هم هست. تنها راه جلوگیری از مغالطه سوال مرکب این است که به جای پرسش به آن سوال آن را به سوالات جزئی تقسیم کنیم؛ یعنی ابتدا با تفکیک سوال، پیش فرض ضمنی آن را روشن کنیم؛ و بعد جواب هر یک را بدهیم. مثلا اگر کسی پیش فرض‌های سوال فوق را قبول نداشته باشد، باید بگوید:

من به کسی نیرنگ نزده‌ام.

ذکر این نکته لازم است که مغالطه سوال مرکب به صورت کاملا صریح یک مغالطه شفاهی است و در مکالمات صورت می‌گیرد؛ مهم ترین موارد ارتکاب این مغالطه در دو جاست:

یکی در دادگاه‌ها که بازپرسان حرفه‌ای، با طراحی سوال‌هایی سعی می‌کنند تا متهمان را به اعتراف برخی جرایم مجبور کنند؛ مانند: باقیمانده اجناس و پول‌های سرقتی را کجا مخفی کرده‌ای؟

مورد دوم استفاده از این مغالطه، از سوی خبرنگاران قوی و با تجربه صورت می‌گیرد. این خبرنگاران در مصاحبه‌های خود با مسئولان مهم، سوال خود را طوری مطرح می‌کنند که از پاسخ به آن بتوان نکات زیادی را استنباط کرد؛ مانند:

آقای وزیر! لطفا بفرمایید چرا کشور شما هنوز با ورود توریست و جهانگرد مخالفت می‌کند و بودجه‌ای برای گسترش صنعت توریسم اختصاص نمی‌دهد؟<sup>[1]</sup>

## 2. پیش‌فرض‌ها

توجه به این نکته مفید است که برخی متفکران اعتقاد دارند که همه سوال‌ها، سوال‌های مرکب هستند، یعنی سوال ساده و واحد وجود ندارد. به تعبیر دیگر، در هر سوال، چند پیش‌فرض وجود دارد که پاسخ به آن‌ها تایید آن پیش‌فرض‌ها نیز هست؛ مثلاً در سوال «آیا این کتاب را خوانده‌ای؟» که به عنوان یک سوال ساده و واحد مطرح می‌شود، می‌توان این پیش‌فرض‌ها را تصور کرد که: تو سواد خواندن داری، تو این کتاب را دیده بودی، این کتاب در اختیار تو بوده است، این کتاب برای شما مفید است و احتمال خواندن آن از سوی شما وجود دارد و ...

با قبول دیدگاه این متفکران که می‌گویند هر سوال دارای پیش‌فرض‌هایی است که پاسخ به آن سوال تایید آن پیش‌فرض‌هاست، باید در تعریف مغالطه سوال مرکب گفت: مغالطه‌ای است که سوال مطرح شده در آن مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که مخاطب آن‌ها را قبول ندارد.<sup>[2]</sup>

## 3. حد فراگیر

در کتب قدیمی منطق شکل‌های مختلف قیاس را توضیح می‌دادند و شرایط صحت هر یکی را نیز بیان می‌کردند. سپس در بحث مغالطه می‌گفتند: اگر در استدلالی یکی از قواعد و شرایط تالیف قیاس رعایت نشود، در آن استدلال، مغالطه سوء تالیف صورت گرفته است. در کتاب‌های منطق قدیم توضیح بیشتری در باره مغالطه سوء تالیف وجود ندارد و در واقع، برای اجتناب از این مغالطه، نوآموز منطق به کلیه قواعد و شرایط قیاس‌ها ارجاع داده می‌شود. در اینجا قاعده مفیدی معرفی می‌کنیم که به وسیله آن می‌توان مغالطات زیادی را که ناشی از سوء تالیف هستند، کشف کرد. این قاعده ما را نسبت به بسیاری از قواعد و شرایط انواع قیاس‌ها بی‌نیاز می‌کند. قبل از بیان این قاعده لازم است به توضیح اصطلاح «حد فراگیر» بپردازیم.

حد فراگیر کلمه‌ای است که در دو جا قرار می‌گیرد:

الف) موضوع قضایای کلی (چه مثبت و چه منفی)؛ مانند: هر الف ب است، هیچ الف ب نیست.

ب) محمول قضایای منفی (چه جزئی و چه کلی)؛ مانند: بعضی الف‌ها ب نیستند، هیچ الف ب نیست.

منظور از حد فراگیر این است که در جمله به کار برده شده، حکمی که بیان می‌کنیم درباره همه افراد آن کلمه است؛ مثلاً در این جمله «هر ایرانی آسیایی است»، کلمه ایرانی موضوع قضیه کلی مثبت و لذا یک حد فراگیر است.

حال با تعریف این اصطلاح به بیان آن قاعده می‌پردازیم: اگر کلمه‌ای در نتیجه یک استدلال، حد فراگیر باشد باید در مقدمات نیز حد فراگیر باشد. با دانستن این قاعده اکنون به مثالی از مغالطه که ناشی از سوء تالیف است اشاره می‌کنیم:

همه دوچرخه سواران دارای فکر اقتصادی هستند.

هیچ کشاورزی دوچرخه سوار نیست.

پس هیچ کشاورزی دارای فکر اقتصادی نیست.

شاید به نظر رسد که این استدلال، استدلال درستی است، اما از دو راه می توان مغالطی بودن آن را آشکار کرد: یکی این که بجای فکر اقتصادی داشتن از کلمه دیگری، مثل مردن استفاده کنیم، استدلال فوق چنین نتیجه می دهد که هیچ کشاورزی نمی میرد!

راه دیگر، استفاده از قاعده مذکور است. کلمه دارای فکر اقتصادی در نتیجه قیاس، محمول یک قضیه منفی است، بنابراین، این کلمه در نتیجه استدلال یک حد فراگیر است. اما در مقدمه اول محمول یک قضیه کلی مثبت است، بنابراین، در مقدمه یک حد فراگیر نیست [3].

[1] خندان، علی اصغر؛ مغالطات؛ ص ۲۲۴ (با تصرف و تلخیص )

[2] مغالطات؛ ص ۲۶۶

[3] مغالطات؛ ص ۲۸۲ (با تصرف و تلخیص )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## 4. جمع مسائل متعدد در یک مسئله

چهارمین نوع از انواع مغالطات معنوی [2] که مربوط به قضیه [3] است - با قطع نظر از تشکیل قیاس [4] - عبارت است از جمع سوالات متعدد در یک سؤال [5]؛ مثل این که فردی، در حالی که می بایست نقیض [6] را طرف سؤال قرار دهد، غیرنقیض را به جای نقیض اخذ کرده و به عنوان طرف سؤال قرار دهد، در این صورت، اگرچه در ظاهر یک سؤال است ولی در واقع به تعداد اطراف مورد سؤال - که با «او و ام و امّا» آورده - چندین سؤال مطرح نموده است. در اینجا است که مسائل و سوالات متعدد در مسئله واحد و سؤال واحد جمع می شود.

توضیح مطلب:

هنگامی که سائل به صورت منطقی و طبیعی سؤال را مطرح کرده و از دو طرف متناقضین پرس و جو می کند، در حقیقت و در ظاهر یک سؤال بیشتر نیست و آن سؤال از طرفین ایجاب و سلب است. مثلاً می پرسد: آیا زید شاعر است یا خیر؟ در اینجا شخص سائل یک مجهول بیشتر ندارد و از یک امر بیشتر سؤال نکرده [7] و البته یک جواب هم بیشتر ندارد و آن جواب یا اثباتی است، یعنی: آری، و یا سلبی است، یعنی: نه.

اما هنگامی که به جای یکی از نقیضین، غیرنقیض را گذاشته و تردید را میان دو چیز غیرمتناقض قرار داده، مثلاً: چنین سؤال کرد: آیا زید شاعر است یا نویسنده؟ این سؤال به دو سؤال منحل می شود: ۱. آیا زید نویسنده است یا خیر؟ آیا زید شاعر است یا خیر؟ که دو مسئله را در یک مسئله جمع کرده است.

اگر اطراف مسؤل غنه و اشیاء مورد سؤال متعدد باشد یعنی سه یا چند طرف داشته باشد؛ مثلاً بپرسد: آیا زید شاعر است؟ یا نویسنده؟ یا خیاط؟ و... به همان نسبت مسئله‌ها متعدد و سؤال‌ها مختلف می‌گردد و او در ظاهر به همه این اطراف با یک سؤال پرداخته است.

اینک پس از توضیح مراد و مقصود از جمع مسائل در یک مسئله، این سؤال مطرح می‌شود که: جمع میان مسائل متعدد در مسئله واحد چگونه موجب مغالطه [8] می‌شود؟

در جواب باید گفت: طرح سؤالی که در ظاهر یک سؤال است ولی در واقع به چندین سؤال تبدیل می‌گردد، گاهی شخص مجیب [9] را متحیر ساخته و او را از حیث جواب دچار غلط و اشتباه می‌کند، به این صورت که نمی‌داند به کدام یک از طرف‌های سؤال جواب دهد. در این صورت مجیب، برای جواب دادن به سؤال ناگزیر از تفکر در مورد صحت و سقم سؤال می‌باشد، و باید به این نکته توجه داشته باشد که این سؤال اگرچه در ظاهر بسیط به نظر می‌رسد ولی در واقع به چند سؤال تحلیل خواهد شد، که هر سؤال جواب مقتضی خود را خواهد داشت. این قسم از مغالطه مربوط به اصل تشکیل قضیه است (یعنی به تشکیل قیاس ارتباطی ندارد). اساساً از چنین قضیه‌ای بالفعل قیاسی تشکیل نمی‌شود، زیرا فعلاً به صورت سؤال و استفهام است و قضیه‌ای در کار نیست. آری؛ پس از انحلال و روشن شدن جواب، می‌توان قضیه‌ای ترتیب داده و قیاس را، که از دو قضیه درست می‌شود تشکیل داد. در نتیجه، این قسم از مغالطه در مقابل انواع بعدی قرار می‌گیرد؛ چرا که سه قسم بعدی مربوط به مغالطه در تألیف قیاس است.

## اجتماع قضایای متعدد در یک قضیه

مسئله انحلال یک سؤال به چند سؤال و مسئله، مطلبی بود که تا به حال بیان شد و مسئله انحلال یک قضیه به دو قضیه مطلب دیگری است.

مثلاً قضیه «زید وحده کاتب» در ظاهر یک قضیه است که موضوعش [10] مرکب از «زید وحده»، و محمول [11] آن لفظ «کاتب» است ولی با تجزیه و تحلیل به دو قضیه منحل می‌شود:

۱. قضیه ایجابی: زید کاتب است.

۲. قضیه سلبی: غیر از زید کسی کاتب نیست.

در چنین مواردی ما بالفعل یک قضیه و جمله خبریه داریم ولی می‌توان از این هم تعبیر کرد به جمع دو یا چند مسئله در یک مسئله، اما نه بالفعل بلکه بالقوه؛ یعنی هر کدام از این قضایا می‌توانند یک مسئله باشند و مورد طلب و سؤال قرار گیرند. مثلاً بپرسیم: هل زید کاتب؟ هل غیر زید لیس بکاتب؟ و... .

اگر چنین قضیه‌ای را (که به دو قضیه منحل می‌شود) جزء قیاس (صغری [12] یا کبرای [13] آن) قرار دهیم، قیاسی که از این‌گونه مقدمات و اجزاء فراهم می‌آید قیاس صحیحی نیست و باعث بروز مغالطه می‌گردد. مثلاً اگر گفته شود:

«الانسان وحده ضحاک» صغری

«کل ضحاک حیوان» کبری

«فالانسان وحده حیوان» نتیجه

در اینجا ملاحظه می‌کنید که هر یک از صغری و کبری، به تنهایی صادق هستند؛ با این حال نتیجه، که حیوانیت را منحصر به انسان کرده، کاذب است. منشأ این اختلال و مغالطه چیزی جز جمع مسائل متعدد در مسئله واحد نیست؛ چرا که با تحلیل، یک قضیه سر از دو قضیه درآورده و در نتیجه قیاس در حقیقت از سه قضیه تشکیل شده، در حالی که از مسلمات است که هیچ قیاس بسیطی [14] بیشتر از دو مقدمه ندارد.

ترجمه [15]



4. جمع مسائل متعدّد در یک مسئله

الرابع: جمع المسائل في مسألة واحدة :

و هو الخلل الواقع في قضايا ليست بقياس، بأن يقع الخلل في القضية الواردة على نحو السؤال بحسب اعتبار نقيضها، كأن يورد السائل غير النقيض طرفاً للسؤال مكان النقيض، بينما يجب أن يكون النقيض هو الطرف له، فتكثر الأسئلة عنده بذلك حقيقة مع أنه ظاهراً لم يورد إلا سؤالاً واحداً، فتجتمع حينئذ المسائل في مسألة واحدة .

این خلل و اشتباهی است که در قضایایی که به صورت قیاس نیستند، روی می‌دهد؛ بدین نحو که در قضیه ای که به صورت سوال مطرح شده اشتباهی به لحاظ اعتبار نقيض آن روی می‌دهد؛ مثل آنکه سوال کننده غير نقيض را به جای نقيض در یک طرف سوال قرار دهد، در حالی که می‌بایست نقيض را در آن طرف قرار می‌داد. و بدین شکل سوال‌ها در واقع متعدد می‌شود، اگرچه در ظاهر یک سوال به نظر می‌رسد. در چنین صورتی چند مساله در یک مساله جمع می‌شود.

توضیح ذلك: أنّ السائل إذا سأل عن طرفي المتناقضين فليس له إلا سؤال واحد عن الطرفين الإيجاب و السلب، مثل أن يقول: «أ زيد شاعر أم لا؟» فلا تكون عنده إلا مسألة واحدة و ليس لها إلا جواب واحد، إمّا الإثبات أو النفي (نعم! أو لا!).

توضیح اینکه: اگر پرسش گر از دو طرف نقيض سوال کند، در واقع یک سوال را از طرف ايجاب و سلب مطرح کرده است، مثل آنکه بگوید: «آیا زيد شاعر است یا نه؟» در اینجا یک سوال است، و پاسخش هم یا بله است و یا خیر.

أما إذا ردّ السائل بين غير المتناقضين، مثل أن يقول: «أ زيد شاعر أم كاتب؟» فإنّ سؤاله هذا ينحلّ إلى سؤالين، و مسألته إلى مسألتين: أحدهما أ كاتب هو أم لا؟ ثانيهما أ شاعر هو أم لا؟ فيكون جمعا لمسألتين في مسألة واحدة .

و كلّما تعدّدت الأطراف المسؤول عنها تعدّدت المسائل بحسبها .

و اما اگر پرسش گر دو طرف سوال را متناقضین قرار ندهد، مثل آن که بگوید: «آیا زيد شاعر است یا نویسنده؟» این پرسش در واقع به دو سوال تحلیل می‌شود، یکی آنکه آیا علی نویسنده است یا نه؟ و دیگری آنکه آیا او شاعر است یا نه؟ بنابراین، پرسش فوق دو مساله را در یک مساله جمع کرده است.

و هرچه اطراف سوال بیشتر شود، مسائل نیز به همان نسبت افزون می‌گردد.

و بقى أن نعرف لماذا يكون هذا من المغالطة؟ فنقول: إنّ ورود سؤال واحد ينحلّ إلى عدّة أسئلة قد يوجب تحير المجيب و وقوعه في الغلط بالجواب. و ليس هذا التعليل من جهة كون التاليف بين هذه القضايا التي ينحلّ إليها السؤال قياسياً، بل هي بالفعل لا تؤلف قياساً، فلذلك جعلنا هذا النوع مقابلاً لأنواع الخلل الواقع في التاليف القياسي الآتية.

در اینجا باید روشن کنیم که چرا چنین چیزی مغالطه به شمار می‌رود؟ در این باره باید گفت: ایراد یک سوال که به چند سوال تحلیل می‌شود، گاهی پاسخ دهنده را متحیر ساخته و او را در پاسخ دچار اشتباه می‌کند. و این اشتباه و غلط اندازی به خاطر آن نیست که قضایایی که از تحلیل سوال به دست می‌آید، تشکیل قیاس می‌دهند؛ چه آنها بالفعل قیاسی را تالیف نمی‌کنند؛ و از این رو، ما این نوع مغالطه را در برابر خللی که در تالیف قیاس رخ می‌دهد و شرحش خواهد آمد، قرار دادیم.

اجتماع قضایای متعدد در یک قضیه

نعم قد تنحلّ قضية إلى قضيتين مثل قولهم (زيد وحده كاتب)، فإنّها قضية واحدة ظاهراً، و لكنّها تنحلّ إلى قضيتين: «زيد كاتب» و «أن من سواه ليس بكاتب». و يمكن أن يقال عنها جمع المسائل في مسألة واحدة، باعتبار أنّ كلّ قضية يمكن أن

تُسمّى مسألة باعتبار أنّها قد تطلب و يسأل عنها.

آری گاهی یک قضیه به دو قضیه تحلیل می‌شود، مانند: «تنها زید نویسنده است»، که در ظاهر یک قضیه است، اما در واقع به دو قضیه تحلیل می‌شود: «زید نویسنده است» و «غیر زید نویسنده نیست». می‌توان در باب چنین قضایایی نیز گفت چند مساله در یک مساله جمع شده است؛ بدین لحاظ که هر قضیه می‌تواند «مساله» نامیده شود، چون گاهی از آن سوال و پرسش می‌شود.

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲ ص ۵۲۱ - ۵۲۶

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «سوال مرکب»

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «پیش فرض‌ها»

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

[11] ر.ک: دانش‌نامه

[12] ر.ک: دانش‌نامه

[13] ر.ک: دانش‌نامه

[14] ر.ک: دانش‌نامه

[15] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۳۴ - ۳۳۷

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## 5. سوء تالیف

سوء تالیف پنجمین نوع از مغالطات معنوی است که مربوط به مغالطه در تالیف قیاس است و با خللی در تالیف قیاس محقق می‌شود که از دو حال خارج نیست:

1. سوء تالیف از لحاظ ماده [2]؛ یعنی به جای استفاده از قضایای یقینی [3] یا مشهورات [4] و مسلمات [5] که در برهان و جدل [6] به کار می‌روند از شبیه آنها استفاده شده است.

2. سوءتألیف از لحاظ هیئت؛ یعنی از لحاظ شکلی دارای شرایط معتبر نبوده و خلاف قواعد باب قیاس است.

راه تشخیص سوء تألیف در قیاس چیست؟ راه آن آشنایی کامل با مباحث قیاس و شرایط آن است [7]. هنگامی که شرایط و قواعد قیاس را شناختیم می‌توانیم به راحتی به خلل در تألیف قیاس پی‌برده و منشأ غلط را پیدا کنیم. البته سوءتألیف گاهی واضح است (مثلاً در قیاس شکل اول [8]، کبری کلیت ندارد یا صغری موجب نیست و...) و گاهی خفی و دقیق است. و گاهی نیز به درجه‌ای از خفاء می‌رسد که به غیر از دانشمندان خبره و آگاه کسی قادر به کشف آن نیست.

قیاسی که از لحاظ تألیف مبتلا به مغالطه است - چه از حیث هیئت و چه ماده - در حقیقت نمی‌توان آن را قیاس نامید و اطلاق اسم قیاس بر آن همانند اطلاق اسم شخص است بر عکس وی. در حالی عکس، فقط شبیه صاحب عکس است و از لحاظ وجود و حقیقت مابین با او است.

قیاس حقیقی از حیث هیئت و ماده هنگامی تحقق می‌یابد و سزاوار اطلاق نام قیاس می‌گردد که دارای هشت ویژگی زیر باشد:

(الف) حقیقتاً دارای دو مقدمه باشد، نه بیشتر (مگر در قیاس مرکب، که آن هم در واقع دو قیاس است و هر قیاس دارای دو مقدمه به نام صغری و کبری است).

(ب) هر دو مقدمه قیاس حقیقتاً از یکدیگر منفصل و جدا باشند، نه این‌که یکی جزء دیگری باشد.

(ج) هر یک از دو مقدمه در واقع و نفس الامر [9] و پس از تجزیه و تحلیل، یک قضیه باشند، نه این‌که با تجزیه و تحلیل به دو قضیه منحل شوند، زیرا قیاس هیچ‌گاه با بیشتر از دو مقدمه تشکیل نمی‌شود، مگر در جایی که بیش از یک قیاس (قیاس مرکب [10]) باشد.

(د) دو مقدمه قیاس از نتیجه آن دو، نزد ما اعرف و شناخته شده تر باشند. پس اگر از حیث معرفت، با نتیجه مساوی یا از نتیجه مخفی‌تر بودند منتج نمی‌شود؛ زیرا ترجیح مرجوح بر راجح [11] یا ترجیح بلا مرجح [12] خواهد بود (همانند متضایفین [13] که در مبحث شروط معرفت گفتیم که با یکی از متضایفین نمی‌توان متضایف دیگر را شناساند [14] و [15]).

(ه) حدود قیاس کاملاً متمایز و از یکدیگر ممتاز باشند. منظور از حدود قیاس اصغر [16]، اکبر [17] و اوسط [18] است.

(و) حدّ وسط [19] به درستی و تمام و کمال در هر دو مقدمه قیاس تکرار شده باشد. به تعبیر دیگر دو مقدمه باید در حدّ اوسط شریک باشند (این مطلب در قواعد عامه قیاس بیان شد [20] و [21]).

(ز) اشتراک صغری و کبری و نتیجه در دو حدّ (اصغر و اکبر) یک اشتراک حقیقی باشد نه تنها اشتراک اسمی؛ چنان‌که قبلاً به آن اشاره شد [22].

زخی) صورت قیاس هم یک شکل منتج باشد نه عقیمزخندی؛ یعنی شکلی باشد که در بردارنده شرایط اشکال اربعه، چه از حیث کمیت (کلیت و جزئیت) و چه کیفیت (ایجاب و سلب) و چه از حیث جهت (فعلیت و امکان و...) باشد.

با ذکر این امور می‌گوییم: اگر به موردی برخوردید که دو مقدمه قیاس هر دو صادق هستند، اما نتیجه آن کاذب است، بدانید که کذب نتیجه حتماً به خاطر نبود یکی از این هشت امر مذکور است.

5. سوء تالیف .

الخامس: سوء التالیف :

و هو أن يقع خلل في تالیف القياس إما من جهة مادته أو صورته، إذ يكون خارجا على القواعد المقررة للقياس و [24] البرهان و الجدل. و يعرف سوء التالیف من معرفة شرائط القياس، فإنه إذا عرفنا شرائطه و قواعده فقد عرفنا الخلل بفقد واحد منها. و هذا قد يكون واضحا جليا، و قد يكون خفيا دقيقا. و قد يبلغ من الخفاء درجة لا تتكشف إلا للخاصة من العلماء .

سوء تالیف چنان که گذشت - آن است که در قیاس از جهت ماده یا صورت آن خلل و اشکالی باشد، و قواعد قیاس و برهان و جدل در آن رعایت نشده باشد. پس از شناخت شرایط قیاس، سوء تالیف نیز شناخته می شود؛ زیرا وقتی شرایط و قواعد قیاس را دانستیم، قیاس فاقد یکی از آن شرایط را می توانیم تشخیص دهیم. این خلل گاهی روشن و واضح است، و گاهی پوشیده و دقیق است، و گاهی به اندازه ای پنهان است که جز برای عالمان خبیر معلوم نمی شود.

و القیاس المورد بحسب المغالطة لیس بقياس فی الحقيقة، بل شبيه به. و کذا یكون شبيها بالبرهان و الجدل. و إطلاق أسمائها عليه كإطلاق اسم الشخص - مثلاً - على صورته الفتوى غرافية، فنقول: «هذا فلان». و صورته فی الحقيقة لیست إياه، بل شبيهة به مبانة له وجودا و حقيقة.

قیاسی که در آن مغالطه صورت گرفته، در حقیقت قیاس نیست، بلکه شبیه به قیاس است؛ و هم چنین شبیه به برهان و جدل می باشد. در واقع اطلاق این نام ها بر چنین استدلالی، مانند اطلاق نام شخص بر تصویر عکس برداری شده از اوست؛ مثلا می گوئیم: این فلانی است؛ درحالی که این عکس واقعا همان شخص نیست، و وجودش مباین با وجود اوست، و فقط شبیه به اوست.

و إنما تتحقق صورة القیاس الحقیقی و يستحق اسم القیاس علیه إذا اجتمعت فيه الأمور الآتية:

أ. أن تكون له مقدماتان .

ب. أن تكون المقدمات منفصلتين إحداهما عن الأخرى .

ج. أن تكون كل من المقدمتين فی الحقيقة قضية واحدة لا أنها تنحل إلى أكثر من قضية واحدة، لأن القیاس لا يتألف من أكثر من مقدماتين إلا إذا كان أكثر من قیاس واحد، أي قیاس مرکب .

د. أن تكون المقدمات أعرف من النتيجة، فلو كانا متساويين معرفة أو أخفى لا انتاج، كما فی المتضائفين .

هـ . أن تكون حدوده متمایزة (أي الأصغر و الأكبر و الأوسط).

و. أن يتكرر الحد الأوسط فی المقدمتين، أي: أن المقدمتين يجب أن يشتركا فی الحد الأوسط .

ز. أن يكون اشتراك المقدمتين و النتيجة فی الحدین الأصغر و الأكبر اشتراكا حقیقيا .

ح. أن تكون صورة القیاس منتجة بأن تكون حاوية على شرائط الأشكال الأربعة. من ناحية الكم و کیف و الجهة.

فإذا كانت النتيجة كاذبة مع فرض صدق المقدمتين فلا بد أن يكون كذبها لفقد أحد الأمور المتقدمة، فيجب البحث عنه لكشف المغالطة فيه إن أراد تجنب الغلط و التخلص من المغالطة.

صورت قیاس حقیقی وقتی تحقق می یابد و شایسته نام قیاس است که واجد شرایط زیر باشد:

الف) دو مقدمه داشته باشد.

ب) دو مقدمه آن جدای از یکدیگر باشند.

ج) هر یک از دو مقدمه در حقیقت یک قضیه باشند، نه آنکه به دو یا چند قضیه تحلیل شود؛ زیرا قیاس تنها از دو مقدمه تشکیل می شود، مگر آنکه دو یا چند قیاس، یعنی قیاس مرکب باشد.

د) مقدمات شناخته شده تر از نتیجه باشند. پس اگر هر دو (مقدمات و نتیجه) به یک اندازه معلوم باشند یا مقدمات خفی تر از نتیجه باشند، منتج نمی باشد، چنان که در متضایفان چنین است.

ه) حدود آن (یعنی اصغر، اکبر و اوسط) متمایز باشند.

و) حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شده باشد، یعنی دو مقدمه باید در حد وسط مشترک باشند.

ز) دو مقدمه و نتیجه در حد اصغر و اکبر واقعا مشترک باشند.

ح) صورت قیاس منتج باشد؛ بدین نحو که از حیث کم و کیف و جهت واجد شرایط شکل های چهارگانه قیاس باشد.

بنابراین، در صورت صادق بودن مقدمات اگر نتیجه کاذب باشد، منشا کذب آن، فقدان یکی از امور بالا خواهد بود. پس برای رفع مغالطه و پرهیز از اشتباه باید جستجو کرد تا معلوم شود کدام یک از این امور رعایت نشده است.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲ ص ۵۲۱ - ۵۲۶

[2] ر.ک: دانشنامه

[3] ر.ک: دانشنامه

[4] ر.ک: دانشنامه

[5] ر.ک: دانشنامه

[6] ر.ک: دانشنامه

[7] ر.ک: دانش افزایی، عنوان «حد فراگیر»

[8] ر.ک: دانشنامه

[9] ر.ک: دانشنامه

[10] ر.ک: دانشنامه

[11] ر.ک: دانشنامه

[12] ر.ک: دانشنامه

[13] ر.ک: دانشنامه

[14] شرح منطق مظفر؛ ج ۱، ص ۲۶۹

[15] دروس فی علم المنطق؛ ص ۷۳

[16] ر.ک: دانشنامه

[17] ر.ک: دانشنامه

[18] ر.ک: دانشنامه

[19] ر.ک: دانشنامه

[20] شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۳۱

[21] دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۷۰

[22] دروس فی علم المنطق؛ مبحث القواعد العامه للاقتراانی .

[23] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمد رضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛

ج ۲، ص ۳۳۴ - ۳۳۷

[24] عطف تفصیل است؛ چراکه برهان و جدل از اقسام قیاس هستند .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. چهارمین نوع از انواع مغالطات معنوی که در تالیف غیر قیاسی رخ می دهد، جمع سوالات متعدد در یک سؤال می باشد.
  2. مغالطه جمع سوالات متعدد در یک سؤال، در جایی رخ می دهد که سؤال کننده غیر نقیض را به جای نقیض در یک طرف سؤال قرار دهد، در حالی که می بایست نقیض را در آن طرف قرار می داد. و بدین شکل سؤال ها در واقع متعدد می شود.
  3. طرح سؤالی که در ظاهر یک سؤال است ولی در واقع به چندین سؤال منحل می گردد، گاهی شخص مجیب را متحیر می سازد؛ به این صورت که نمی داند به کدام یک از طرف های سؤال جواب دهد.
  4. مغالطه جمع سوالات متعدد در یک سؤال، مربوط به تشکیل قضیه است (یعنی به تشکیل قیاس ارتباطی ندارد).
  5. مسئله انحلال یک قضیه به دو قضیه نیز می تواند به عنوان زیر مجموعه مغالطه جمع سوالات متعدد در یک سؤال، قرار گیرد.
  6. سوء تالیف، پنجمین نوع از مغالطات معنوی است که مربوط به مغالطه در تالیف قیاس است و با خللی در تالیف قیاس از حیث ماده یا هیئت آن محقق می شود.
  7. راه تشخیص سوء تالیف در قیاس آشنایی کامل با مباحث قیاس و شرایط آن است.
  8. قیاس حقیقی از حیث هیئت و ماده هنگامی تحقق می یابد و سزاوار اطلاق نام قیاس بر آن می گردد که دارای ویژگی های زیر باشد:
- الف) دارای دو مقدمه باشد. ب) دو مقدمه آن جدای از یکدیگر باشند. ج) مقدمات به دو یا چند قضیه تحلیل نشوند. د) مقدمات شناخته شده تر از نتیجه باشند. ه) حدود قیاس متمایز باشند. و) حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شده باشد. ح) دو مقدمه با نتیجه در حد اصغر و اکبر واقعا مشترک باشند. ط) صورت قیاس منتج باشد.
- بنابراین اگر دو مقدمه قیاس هر دو صادق هستند، اما نتیجه آن کاذب است، کذب نتیجه حتما به خاطر نبود یکی از این امور مذکور می باشد.
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۴۶

کدام گزینه درباره مغالطه «جمع مسائل متعدد در یک مسئله» صحیح است؟

الف) از مغالطات لفظی محسوب می شود

ب) مربوط به تشکیل قیاس می باشد

ج) از مغالطات عرضی محسوب می شود

د) در قضیه های انشائی سؤالی رخ می دهد

ایراد یک سؤال که به چند سؤال تحلیل می شود، گاهی پاسخ دهنده را دچار اشتباه می کند. این اشتباه و غلط اندازی به خاطر آن است که قضایایی که از تحلیل سؤال به دست می آید، تشکیل قیاس می دهند.

درست

نادرست

کدام گزینه درباره قضیه «آیا زید شاعر است یا نویسنده؟» صحیح است؟

الف) شخص سائل یک مجهول بیشتر ندارد .

ب) سؤال از طرفین ایجاب و سلب است

ج) جمع سوالات متعدد در یک سؤال است

د) از دو طرف متناقضین پرس و جو شده است  
کدامیک از مغالطات زیر مربوط به تألیف بین قضایا می باشد؟

الف) سوء - تألیف

ب) سوء اعتبار حمل

ج) سوء اعتبار حمل - ایهام انعکاس

د) جمع مسائل متعدد در یک مسئله  
کدامیک از قضایای زیر قابل انحلال به چند قضیه می باشند؟

الف) آیا علی نویسنده است؟

ب) آیا زید شاعر است یا نه؟

ج) تنها زید نویسنده است

د) غیر زید نویسنده نیست .

کدام تعریف درباره مغالطه سوء تألیف کامل تر است؟

الف) هو أن يقع خلل في تأليف القياس من جهة صورته

ب) هو أن يقع خلل في تأليف القياس من جهة مادته

ج) هو أن يقع خلل في تأليف البرهان إما من جهة مادته أو صورته

د) هو أن يقع خلل في تأليف القياس إما من جهة مادته أو صورته  
کدام گزینه از شرایط لازم برای تشکیل یک قیاس حقیقی محسوب نمی شود؟

الف) دارای دو مقدمه باشد

ب) هر مقدمه ای در حقیقت یک قضیه باشد

ج) نتایج، شناخته شده تر از مقدمات باشند

د) حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شده باشد  
نتیجه با دو مقدمه قیاس در چه مواردی باید واقعا مشترک باشند؟

الف) حد وسط

ب) حد اصغر و حد وسط

ج) حد اکبر و حد وسط

د) حد اصغر و حد اکبر

## مقدمه:

همانطور که دانسته شد مغالطات در یک تقسیم ابتدایی به مغالطات لفظی<sup>[11]</sup> و معنوی<sup>[2]</sup> تقسیم می شود؛ مغالطات معنوی به دو دسته کلی (مغالطه در تألیف بین دو جزء قضیه<sup>[3]</sup> و مغالطه در تألیف بین قضایا<sup>[4]</sup>) (و در هفت عنوان طبقه بندی شد. در درس های گذشته پنج عنوان از این مغالطات (ایهام انعکاس<sup>[5]</sup>، قرار دادن مابالعرض به جای ما بالذات<sup>[6]</sup>، سوء اعتبار حمل<sup>[7]</sup>، جمع چند مساله در یک مساله<sup>[8]</sup> و سوء تألیف<sup>[9]</sup>) را مورد بررسی قرار دادیم .

در این درس دو عنوان باقی مانده از عناوین هفت گانه مغالطه معنوی یعنی، «مصادره بر مطلوب» و «قرار دادن غیر علت به جای علت» را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مغالطه «مصادره بر مطلوب» هنگامی رخ می دهد که شخص قائل یا مغالط با ظرافت و به گونه ای خاص، از نتیجه (مطلوب) به عنوان یکی از مقدمات استفاده کند و از این قیاس همان نتیجه مورد استفاده را نتیجه گیری نماید .

باید توجه داشت که مصادره به صورت مشترک لفظی دو استعمال دارد:

الف (قضایایی که از دانش پژوه خواسته می شود تا آن ها را (بدون دلیل) پذیرفته و مسلم بشمارد .

ب) قیاسی که نتیجه آن عین یکی از مقدماتش باشد.

توجه به این نکته ضروری است که آنچه در غالب موارد باعث بروز مغالطه «مصادره بر مطلوب» می شود، عدم آشنایی با الفاظ مترادف می باشد، بنابراین فراگیری مباحث لغوی و آشنایی با الفاظ مترادف و توسعه معلومات در این زمینه می تواند، نقش موثری در جلوگیری از چنین مغالطه ای داشته باشد<sup>[10]</sup>.

«مغالطه قرار دادن غیر علت به جای علت» نیز، از جمله مغالطاتی است که از دیرباز باعث گرفتار شدن در دام کج اندیشی و معتقد و ملزم شدن به نتایج اشتباه شده است. این مغالطه در کتب منطقی جدید به عنوان مغالطه «دلیل نامربوط» شناخته می شود؛ عدم تطابق نتیجه منطقی ادله یا مقدمات یا مدعا با نتیجه گرفته شده، سه حالت کلی برای مغالطه دلیل نامربوط به شمار می رود<sup>[11]</sup>.

از دانش پژوه انتظار می رود بعد از فراگیری این درس بتواند:

1. مغالطه مصادره بر مطلوب را تعریف نموده و مصادیق آن را بشناسد.

2. مغالطه قرار دادن غیر علت به جای علت را تبیین نموده و مصادیق آن را تشخیص دهد.

---

[1] رک: دانش نامه

[2] رک: دانش نامه

[3] رک: دانش نامه

[4] رک: دانش نامه

[5] رک: دانش نامه

[6] رک: دانش نامه

[7] رک: دانش نامه

[8] رک: دانش نامه

[9] رک: دانش نامه

[10] حیدری، سید کمال؛ شرح المنطق؛ ج ۵، ص ۳۹۲

[11] رک: خندان، علی اصغر؛ مغالطات ص ۳۳۹

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

- 
-



بخش صوت

شرح درس [11]

## 6. مصادره بر مطلوب

قسم ششم از اقسام مغالطات معنوی [12] عبارت است از: «مصادره بر مطلوب» این مغالطه در مواردی است که در واقع و نفس الامر [3]، نتیجه عین یکی از مقدمات (صغری [4] یا کبری [5]) باشد ولی در ظاهر و در مقام تعبیر، تصور شود که نتیجه غیر از مقدمات است و بدین وسیله امر بر انسان مشتبه شود. مثلاً اگر چنین گفته شود:

هر انسانی بشر است؛

و هر بشری ضحاک است؛

پس هر انسان ضحاک است.

در این مثال نتیجه، از نظر معنا و مفهوم عین کبری است [6].

اقسام مصادره: مصادره به مطلوب از حیث وضوح و خفاء به دو قسم، تقسیم می‌شود:

۱. مصادرات جلیّ (واضح و ظاهر): (در بیشتر موارد، این‌گونه از مغالطات [7] در قیاس‌های بسیط [8]) قیاسی که فقط از دو مقدمه تشکیل شده است) واقع می‌شود. مثال مذکور نمونه‌ای از این نوع مصادرات بود.

۲. مصادرات خفیّ: در اغلب موارد، این‌گونه از مصادرات در قیاس‌های مرکب [9] قیاس‌هایی که از دو قیاس [10] و بیشتر ترکیب شده باشند) واقع می‌شود. علت خفاء در مصادرات خفی، آن است که نتیجه از مقدمه‌ای که در واقع عین خود نتیجه است، فاصله داشته و دورتر از آن ذکر می‌شود، به همین سبب، مغالطه آن مخفی‌تر شده و چنین استدلالی مورد قبول اذهان ساده واقع می‌گردد؛ درحالی‌که به نظر دقیق، مغالطه‌ای بیش نیست. بنابراین هر اندازه که نتیجه از مقدمات دورتر و با فاصله بیشتری ذکر شود به همان اندازه مصادره به مطلوب بودنش پنهان‌تر و به قبولی نزدیک‌تر می‌گردد. به مثال زیر توجه فرمایید:

- از کجا مطمئن هستید آقای رئیس شما را به عنوان معاون خود انتخاب می‌کند؟

- ایشان علاقه خاصی به من دارند.

- علاقه شان را از کجا فهمیدید؟

- مسلماً ایشان به کسی که امیدوار است علاقه دارد.

- چه امیدی؟

- امید به این که وقتی معاون او شدم، کارهای شرکت را سر و سامان دهم [11]!

باید توجه داشت که مصادره بر مطلوب منحصرأ به سبب اشتراک (یکسان بودن) حد اوسط با یکی از دو حد دیگر (حد اصغر یا حد اکبر) در یکی از دو مقدمه (صغری یا کبری) ایجاد می‌شود. بنابراین این در مغالطه مصادره بر مطلوب قطعاً یکی از دو مقدمه، موضوع و محمول یکسانی دارد، اگرچه در ظاهر این گونه به نظر نرسد.

آخرین نکته این‌که: مغالطه مصادره بر مطلوب باطنا و حقیقتاً به این برمی‌گردد که قیاس از یک مقدمه تشکیل شده باشد، به این صورت که در مقدمات استدلال از همان نتیجه ای که در صدد اثبات آن هستیم استفاده می‌کنیم؛ به این ترتیب قیاس فقط یک مقدمه دارد و واضح است که قیاس حداقل به دو مقدمه احتیاج دارد و مقدمه واحد منتج نتیجه نیست.

ترجمه<sup>[12]</sup>

6. مصادره بر مطلوب

السادس: المصادرة على المطلوب :

و هي أن تكون إحدى المقدمات نفس النتيجة واقعا، و إن كانت بالظاهر بحسب رواجها على العقول غيرها، كما يقال - مثلاً: «كل إنسان بشر. وكل بشر ضحاک. ينتج: كل إنسان ضحاک» فإن النتيجة عين الكبرى فيه. و إنما يقع الاشتباه - لو وقع في مثله - فلتغاير لفظي البشر و الإنسان، فيظن أنهما متغايران معني، فيرَّوَّج<sup>[13]</sup> ذلك على ضعيف التمييز .

6. مصادره بر مطلوب

مصادره بر مطلوب آن است که یکی از مقدمات در واقع همان نتیجه باشد، اگرچه به ظاهر و بنابر تلقی اذهان غیر آن است؛ مانند اینکه گفته شود: «هر انسانی بشر است. و هر بشری خندان است. پس هر انسانی خندان است.» در این استدلال نتیجه همانند کبری است. و منشأ اشتباه - اگر اشتباهی در موارد مشابهی رخ دهد - اختلاف لفظ بشر با لفظ انسان است؛ و این موجب می‌شود معنای آنها نیز متغایر گمان شود؛ و کسی که قدرت تمییز و تشخیص او ضعیف است، آن را می‌پذیرد.

و المصادرة قد تكون ظاهرة، و قد تكون خفية :

أما الظاهرة: فعلى الأغلب تقع في القياس البسيط، كالمثال المتقدم .

و أما الخفية: فعلى الأغلب تقع في الأقيسة المركبة، إذ تكون النتيجة فيها بعيدة عن المقدمة في الذكر. و لأجل هذا تكون أكثر رواجاً على المخاطبين المغفلين. و كلما كانت<sup>[14]</sup> أبعد في الذكر كانت المصادرة أخفى و أقرب إلى القبول .

مصادره گاهی روشن و گاهی نهان است:

مصادره روشن غالباً در قیاس بسیط رخ می‌دهد؛ مانند مثال بالا.

و اما مصادره نهان غالباً در قیاس مرکب روی می‌دهد؛ زیرا نتیجه در آن با فاصله از مقدمه ذکر می‌شود. و به همین دلیل بیشتر مورد قبول مخاطبین ناآگاه واقع می‌گردد. و هرچه نتیجه دورتر از مقدمه باشد، مصادره نهان‌تر بوده و بیشتر پذیرفته می‌شود.

و اعلم أن المصادرة إنما تقع بسبب اشتراك الحد الأوسط مع أحد الحدین الآخرين في واحدة من المقدمتين، فلا بد أن تكون هذه المقدمة محمولها و موضوعها شيئاً واحداً حقيقة. أما المقدمة الثانية فلا بد أن تكون نفس المطلوب (النتيجة). كما يتضح ذلك في مثال القياس البسيط .

و المصادره - على هذا - ترجع في الحقيقة الى أن القياس يكون فيها مؤلفاً من مقدمة واحدة !

باید دانست که مصادره در اثر اشتراک حد وسط با یکی از دو حد دیگر در یکی از مقدمات واقع می‌شود؛ و لذا محمول و موضوع آن مقدمه، در واقع یک چیز خواهند بود. اما مقدمه دیگر باید همان مطلوب (نتیجه) باشد؛ چنان که در مثالی

که برای قیاس بسیط ذکر شد، ملاحظه می‌شود. [که در آن، مقدمه دوم (هر بشری خندان است) با نتیجه (هر انسانی خندان است) تفاوتی به لحاظ معنا ندارد.]

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۲۶ - ۵۳۰ .

[2] رک: دانش‌نامه

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک دانش‌افزایی، عنوان «انواع مغالطه مصادره به مطلوب»

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش‌نامه

[10] رک: دانش‌نامه

[11] خندان، علی اصغر؛ منطق کاربردی؛ ص ۲۶۵

[12] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛

ج ۲، ص ۳۳۷ - ۳۳۹

[13] أمر مُرَوِّجٌ: مختلط. (لسان العرب؛ ج ۲، ص ۲۸۵)

[14] اسم کانت: النتيجة

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## 7. قرار دادن غیر علت به جای علت

هفتمین و آخرین قسم از اقسام مغالطات معنوی نهادن غیر علت به جای علت است. در مبحث «شرایط مقدمات برهان» [2] این نکته ذکر شد که در برهان این امور معتبر است:

۱. حدّ وسط [3] باید علت [4] و واسطه در اثبات [5] و تصدیق و علم به ثبوت [6] اکبر برای اصغر باشد؛ حال علاوه بر آن اگر واسطه در ثبوت [7] هم باشد برهان لمّی [8] و اگر واسطه در ثبوت نباشد برهان اتّی [9] است.

۲. باید میان مقدمات و نتیجه تناسب و سنخیت باشد؛ زیرا مقدمات، علت و نتیجه، معلول [10] آنها است و میان علت و معلول حتماً باید سنخیت و مناسبت باشد. بنابراین لازم است اوسط با هر دو حدّ دیگر مرتبط باشد تا جایگاه اکبر و اصغر را روشن سازد [11].

۳. مقدمات باید ضروری [12] باشند یا به حسب ذات، یعنی به این صورت که تا زمانی که ذات موضوع موجود است این ضرورت نیز باقی باشد و یا به حسب وصف، یعنی تا زمانی که موضوع متصف به وصفی باشد، ضرورت نیز باقی است.

۴. سایر شروط که در جای خود بیان شد [13].

حال اگر برخی از شرایط مذکور و مانند آن مختل شد، یعنی شخص گمان برد که حد وسط در واقع علت ثبوت اکبر [14] برای اصغر [15] است و یا گمان کند که میان مقدمات و نتیجه تناسب و سنخیت است و یا همه مقدمات برهان، ضروری است، ولی در واقع این چنین نبود، در همه این موارد منشأ مغالطه عبارت است از: «وضع ما لیس بعلة علة»؛ یعنی آن چه را که علت واقعی نیست، علت قرار داده است. چنین قیاسی شبیه برهان بوده و در واقع مغالطه‌ای بیش نیست. مثلاً فرض کنید: علت واقعی لرزش انگشتان دست، نوشتن زیاد باشد، ولی ما به جای آن گفته باشیم که علت لرزش انگشتان، عالم بودن آن شخص است، که غیر علت را به جای علت گرفته‌ایم.

اما مثالی که مرحوم مظفر [16] آورده‌اند:

عده‌ای از فلاسفه قدیم بر این باور بودند که انقلاب [17] و تبدیل برخی از عناصر به عنصر [18] دیگر جایز است، و می‌گفتند: عناصر اولیه در کائنات عبارت است از چهار عنصر: آب، هوا، آتش، خاک؛ آنگاه مدعی بودند که مثلاً آب تبدیل به هوا می‌شود و یا هوا تبدیل به آب می‌شود. دلیل آنها بر انقلاب هوا به آب این بود که در هنگام شدت برودت و سرما، ذرات آب بر روی سطح خارجی ظرف آب تجمع می‌کنند و گمان می‌کردند که هوا تبدیل به آب شده است. دلیل آنها بر تبدیل آب به هوا این بود که ما با چشم ظاهر مشاهده کرده‌ایم، وقتی حرارت شدیدی بر آب وارد شود، به جوش آمده و تبدیل به بخار می‌شود. لذا گمان کرده‌اند که آب تبدیل به هوا شده است.

مرحوم مظفر می‌فرماید: آنان در این استدلال دچار مغالطه شده و آنچه را که حقیقتاً علت نبوده به جای علت گرفته بودند؛ زیرا پنداشته‌اند که علت انقلاب، تجمع ذرات آب به روی سطح ظرف و یا بخار شدن آب است، درحالی‌که غیر علت را به جای علت گرفته‌اند. با پیشرفت علم مشخص شده که آب پشت ظرف، از ذرات بخار موجود در هوا تشکیل شده و بخار، همان ذرات ریز و پراکنده آب است، پس در مثال اول، آب در حالت بخار تبدیل به آب در حالت مایع شده و در مثال دوم، بالعکس؛ نه اینکه عنصری تبدیل به عنصر دیگری شده باشد.

ترجمه [19]

7. قرار دادن غیر علت به جای علت.

السابع: وضع ما لیس بعلة علة :

تقدّم [20] فی بحث البرهان أنّ البرهان يتقوم بأن يكون الأوسط علة للعلم بثبوت الأكبر للأصغر، كما أنه يعتبر فيه المناسبة بين النتيجة و المقدمات، و ضرورية المقدمات .

فإن اختل أحد هذه الأمور و نحوها بأن يظن أنّ الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، أو يظنّ المناسبة بين النتيجة و المقدمات أو أنّها ضرورية - و ليست هي في الواقع كما ظنّ و توهم - فإنّ كلّ ذلك يكون من باب وضع ما لیس بعلة علة. و يكون جعل القياس [21] المؤلف على حسبها برهاناً [22] مغالطه [23] موجبة لتوهم أنّه برهان حقيقي .

7. قرار دادن غیر علت به جای علت

در بحث برهان گذشت که قوام برهان به آن است که حد وسط، علت علم به ثبوت اکبر برای اصغر باشد، همان گونه که باید مقدمات آن با نتیجه تناسب داشته، و نیز ضروری باشند.

و در صورتی که یکی از این امور و اموری مانند آن تحقق نداشته باشد؛ به این صورت که گمان شود حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است، یا مقدمات با نتیجه تناسب دارند، یا ضروری هستند - اما در واقع چنین نباشد - همه اینها از باب قرار دادن غیر علت به جای علت می‌باشد؛ و عرضه کردن چنین قیاسی در قالب برهان، مغالطه است، و باعث می‌شود انسان گمان کند آن استدلال واقعا برهان است.

مثاله :

ما ظنّه بعض الفلاسفة المتقدّمين من جواز انقلاب العناصر بعضها إلى بعض باعتبار أنّ العناصر أربعة، و هي الماء و الهواء و النار و التراب، فقالوا بانقلاب الهواء ماء و الماء هواء. و استدّلوا على الأوّل بما يشاهد من تجمّع ذرات الماء على سطح الإناء [24] الخارجي [25] عند اشتداد برودته فظنّوا أنّ الهواء انقلاب ماء، و على الثاني بما يشاهد من تبخّر [26] الماء عند ورود الحرارة الشديدة عليه، فظنّوا أنّ الماء انقلاب هواء .

مثال: برخی از فلاسفه پیشین - با قبول این مطلب که عناصر در چهار گروه آب، باد، آتش و خاک قرار دارند - گمان کرده‌اند عناصر می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند؛ یعنی هوا می‌تواند تبدیل به آب، و آب می‌تواند تبدیل به هوا شود. اما هوا می‌تواند تبدیل به آب شود، چون وقتی ظرف خیلی سرد باشد، ذرات آب روی سطح بیرونی ظرف جمع می‌شود. و اما آب می‌تواند تبدیل به هوا شود، چون اگر آب گرم شود تبخیر می‌شود.

و باستدلالهم هذا قد وضعوا ما ليس بعلة علة، إذ حسبوا أنّ العلة في الانقلاب هو تجمّع ذرات الماء على الإناء و تبخّر الماء، بينما أنّ ما حسبوه علة ليس بعلة، فإنّ الماء إنّما يتجمّع من ذرات البخار الموجودة في الهواء، و البخار هو ذرات الماء، فالماء - لا الهواء - تحوّل إلى ماء، أي أنّ الماء تجمّع. و كذلك حينما يتبخّر الماء بالحرارة يتحوّل إلى ذرات صغيرة من الماء هي البخار، فالماء قد تحوّل إلى الماء لا إلى الهواء، أي: أنّ الماء تفرّق .

ایشان در این استدلال، غیر علت را در جای علت نشانده‌اند؛ چه گمان کرده‌اند علت انقلاب همان جمع شدن ذرات آب روی سطح ظرف و تبخیر آب است؛ حال آنکه اینها علت نیست. زیرا آب از تجمع ذرات بخار که در هوا وجود دارد، تحقق می‌یابد، و بخار همان ذرات آب است. پس در واقع آب، نه هوا، تبدیل به آب شده است؛ یعنی ذرات آن کنار هم جمع شده‌اند. هم چنین هنگامی که آب در اثر حرارت تبخیر می‌شود، آب تبدیل به ذرات کوچک آب می‌شود، و این ذرات، بخار را تشکیل می‌دهند. بنابراین در اینجا نیز، آب تبدیل به آب شده است، نه هوا؛ یعنی ذرات آب متفرق شده‌اند.

---

[1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۵۲۶ - ۵۳۰ .

[2] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۶۳ و ۲۶۴

[3] رک: دانش‌نامه

[4] رک: دانش‌نامه

[5] رک: دانش‌نامه

[6] رک: دانش‌نامه

[7] رک: دانش‌نامه

[8] رک: دانش‌نامه

[9] رک: دانش‌نامه

[10] رک: دانش‌نامه

[11] رک دانش‌افزایی، عنوان «اقوال مختلف»

[12] رک: دانش‌نامه

[13] یقینی بودن مقدمات، تقدم زمانی داشتن مقدمات بر نتیجه نزد عقل، کلی بودن مقدمات، ذاتی و اولی بودن محمولات برای موضوعاتشان در مقدمات .

[14] رک: دانش‌نامه

[15] رک: دانش‌نامه

[16] رک: دانش‌نامه

[17] رک: دانش‌نامه

[18] رک: دانش‌نامه

[19] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۳۷ - ۳۳۹

[20] دروس فی علم المنطق؛ ص ۲۶۳ و ۲۶۴ .

[21] مضاف الیه «جعل»

[22] مفعول به دوم «جعل»

[23] اسم «یکون»

[24] الإناء - ج آئیه: ظرف، جام، تنگ آب. ( فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۱۳۶ )

[25] صفت «سطح»

[26] تَبَخَّرَ - تَبَخَّرَ [بخار] الماء: آب بخار شد. ( فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۲۰۵ )

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## چکیده:

1. «1. مصادره بر مطلوب» و «قرار دادن غیر علت به جای علت» ششمین و هفتمین قسم از اقسام مغالطه معنوی هستند که در تالیف قیاسی میان قضایا، و به اعتبار نتیجه رخ می دهد.

2. مصادره بر مطلوب آن است که یکی از مقدمات در واقع همان نتیجه باشد، اگر چه در ظاهر غیر آن به نظر آید.

3. مصادره به مطلوب روشن، غالباً در قیاس های بسیط رخ می دهد و مصادره بر مطلوب نهان، غالباً در قیاس مرکب واقع می شود.

4. مصادره بر مطلوب در جایی رخ می دهد که در یکی از دو مقدمه، حد وسط با یکی از دو حد دیگر در واقع عین هم باشد.

5. علت نبودن حد وسط، برای علم به ثبوت اکبر برای اصغر، عدم تناسب مقدمات با نتیجه، و ضروری نبودن مقدمات، به مغالطه «قرار دادن غیر علت به جای علت» منجر می شود.

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواران می باشد))

## آزمون ۴۷

کدام گزینه بیانگر تعریف مغالطه مصادره به مطلوب است؟

الف) آن تکنون إحدى المقدمات نفس النتيجة واقعا

ب) ان تکنون المقدمات بحسب رواجها على العقول غير النتيجة .

ج) أن يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها ليست مطلوبة منها

د) ان يقع الخلل في القضية الواردة على نحو السؤال بحسب اعتبار نقيضها

کدامیک از قضایای زیر درباره مغالطه مصادره به مطلوب صحیح است؟

الف) از مغالطات لفظی محسوب می شود

ب) مربوط به تالیف بین قضایا می باشد

ج) از مغالطات عرضی محسوب می شود

د) تنها در قیاس بسیط رخ می دهد

کدام مغالطه، مصادره به مطلوب است؟

الف) شراب از آب انگور است؛ پس شراب، آب انگور است

ب) اگر آب حرارت داده شود، بخار می شود؛ پس آب تبدیل به هوا می شود

ج) هر ثروتمندی سعادتمند است؛ پس هر انسان سعادتمندی، ثروتمند است

د) هر انسانی بشر است؛ و هر بشری ناطق است؛ پس هر انسانی ناطق است  
مصادره به مطلوب تنها در قیاس مرکب روی می‌دهد؛ زیرا در این نوع قیاس، نتیجه با فاصله از مقدمات ذکر می‌شود.

درست

نادرست

مصادره به مطلوب در اثر اشتراک حد وسط با یکی از دو حد دیگر در یکی از مقدمات واقع می‌شود.

درست

نادرست

اختلال در کدام ویژگی باعث مغالطه «وضع ما لیس بعلة علة» نمی‌شود؟

الف) بسیط بودن قیاس

ب) ضروری بودن مقدمات

ج) تناسب داشتن مقدمات با نتیجه

د) واسطه در اثبات بودن حد وسط

کدام گزینه درباره مغالطه قرار دادن غیر علت به جای علت صحیح نیست؟

الف) از مغالطات معنوی محسوب می‌شود

ب) از مغالطات ذاتی محسوب می‌شود

ج) به براهین ائی اختصاص دارد

د) مربوط به تالیف بین قضایا می‌باشد

در استدلال «هوا می‌تواند تبدیل به آب شود؛ چون وقتی ظرف خیلی سرد باشد، ذرات آب روی سطح بیرونی ظرف جمع می‌شود» چه نوع مغالطه‌ای صورت گرفته است؟

الف) سوء اعتبار حمل

ب) مصادره به مطلوب

ج) قرار دادن غیر علت به جای علت

د) قرار دادن ما بالعرض به جای ما بالذات

## مقدمه:

تاکنون در مبحث مغالطات<sup>[1]</sup> با تعریفی از مغالطه و بیان انگیزه‌های مغالطه و فایده‌های این صناعت و در ادامه، با موضوع<sup>[2]</sup>، مواد<sup>[3]</sup> و اجزاء<sup>[4]</sup> آن آشنا شدیم.

گفته شد که اجزای مغالطه یا ذاتی<sup>[5]</sup> هستند و یا عرضی<sup>[6]</sup>. در مبحث اجزای ذاتی صناعت مغالطه، مغالطه را به لفظی<sup>[7]</sup> و معنوی<sup>[8]</sup> تقسیم، و برای هر یک اقسامی ذکر کرده و به توضیح آن پرداختیم.

در مبحث دوم، اجزاء ذاتی صناعت مغالطه بیان شد؛ یعنی اموری که مستقیماً در خود تبکیته<sup>[9]</sup> یا قیاس مغالطی<sup>[10]</sup> نقش داشته و سبب مغالطه می‌شدند. این درس اختصاص دارد به سومین و آخرین مبحث از مباحث صناعت مغالطه که در ارتباط با اجزاء عرضی این صناعت است. در این درس درباره اجزاء عرضی یا بیرونی این صناعت گفتگو خواهد شد.

اهمیت این مبحث در این است که لزومی ندارد که شخص مغالط از اطلاعات و معلومات زیادی برخوردار باشد تا بتواند مرتکب این‌گونه مغالطات شود؛ به همین سبب شیوع آن بیشتر و کاربرد آن همگانی‌تر می‌شود. همان‌گونه که از دیرباز این مغالطات نقش به‌سزایی در انحراف از مسیر حق و تمایل به باطل ایجاد کرده است. بنابراین آشنایی و تشخیص این مغالطات و راه پیشگیری از آن اهمیت به‌سزایی برای دانش‌پژوهان دارد.

از دانش‌پژوه محترم انتظار می‌رود پس از فراگیری این درس بتواند:

1. اجزای عرضی صناعت مغالطه و تفاوت آن با اجزای ذاتی را تبیین نماید.

2. عوامل گرایش به این قسم از مغالطات را توضیح دهد.

3. هفت جزء عرضی از صناعت مغالطه را توضیح و مصادیق آن را تشخیص دهد.

[1] ر.ک: دانش‌نامه

[2] ر.ک: دانش‌نامه

[3] ر.ک: دانش‌نامه

[4] ر.ک: دانش‌نامه

[5] ر.ک: دانش‌نامه

[6] ر.ک: دانش‌نامه

[7] ر.ک: دانش‌نامه

[8] ر.ک: دانش‌نامه

[9] ر.ک: دانش‌نامه

[10] ر.ک: دانش‌نامه

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## دانش افزایی:

1. اقلی یا اکثری بودن دین

همان گونه که گفته شد مغالطه تشنیع می تواند به واسطه سوال انحرافی صورت گیرد؛ اکنون به یک نمونه از این سوالات که بسیار متداول می باشد می پردازیم:

برخی از طرفداران سکولاریزم، برای اثبات نظریه جدایی دین از سیاست گفته اند: قبل از ورود به دین و با یک نگاه برون دینی، باید این سؤال را مطرح کنیم که اصولاً بشر چه احتیاجی به دین دارد و در چه مسائلی نیاز دارد که دین او را راهنمایی کند؟

در پاسخ به این سؤال، دو فرض را متصور دانسته اند: یکی این که بگوییم انسان در همه چیز و در همه امور زندگی خود نیاز به دین دارد و خلاصه این که دین باید همه مسائل را برای انسان حل کند. (اگر چنین پاسخی را بپذیریم، در این صورت طبیعی است که اگر احتیاج به تشکیل حکومت هم پیدا کردیم باید ببینیم دین چه می گوید) اما همه می دانند که چنین نیست و هیچ دینی هم چنین ادعایی ندارد که به ما بیاموزد که مثلاً ساختمان یا سقف آن را چگونه بسازیم؛ پس به اصطلاح، نباید «حداکثر» انتظار را از دین داشته باشیم.

پس از اینکه نتوانستیم پاسخ اول را قبول کنیم تنها پاسخ ممکن در مورد انتظار ما از دین این است که بگوییم دین اساساً یک امر آخرتی است و کاری به زندگانی دنیا و امور دنیوی و اجتماعی ندارد و آنها را به علم و عقل و تدبیر خود انسان واگذار کرده است و به اصطلاح باید یک «حداقلی» را از دین انتظار داشته باشیم، و از آنجا که سیاست مربوط به امور دنیوی بوده و در قلمرو حاکمیت علم و عقل قرار دارد، اساساً از قلمرو و مسائل دینی خارج است و دست دین از دامان آن کوتاه است.



مغالطه این استدلال در این است که این مسأله فقط دو راه حل و دو گزینه ندارد که مجبور به انتخاب یکی از آن دو باشیم. نه چنین است که ما باید همه چیز را از دین یاد بگیریم حتی نوع و طریق غذا پختن و نه چنان است که دین منحصر به رابطه انسان با خدا باشد.

بلکه حق این است که در هر امری، آن‌گاه که رابطه و تأثیرش با آخرت سنجیده شود («الدنيا مزرعة الاخره»؛ دنیا کشتزار آخرت است) دین به قضاوت می‌نشیند. در هر کاری، آن‌گاه که اثرش در کمال نهایی انسان (قرب و بُعد به خداوند) در نظر گرفته شود و در نتیجه رنگ ارزشی بگیرد دین اظهار نظر می‌کند و به زبان ساده، حلال و حرام افعال ما را بیان می‌کند، و به سایر جهات آنها نظیر اینکه در ظرف چینی غذا بخوریم یا غیر آن کاری ندارد. می‌گوید اگر بعضی غذاها را بخوریم حرام است و در تکامل انسان اثر منفی دارد.

خلاصه بحث این که اسلام همه شؤون سیاسی را در بر می‌گیرد و همه زندگی ما در قلمرو دین قرار می‌گیرد و هیچ شأنی از شؤون زندگی انسان اعم از زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی و... خارج از قلمرو دین نیست.

پس اسلام در هر فعلی از زاویه ارزشی آن نظر می‌کند و سخن می‌گوید و ارزش مثبت و منفی آن و اینکه موجب کمال یا سقوط انسان است را بیان می‌کند.<sup>[1]</sup>

## 2. مغالطه توهین

مغالطه توهین زمانی اتفاق می‌افتد که شخص در مقام نقد سخن دیگری با دشنام دادن و ناسزا گفتن درباره شخصیت گوینده سعی کند چهره او را مخدوش و منفور جلوه دهد و از این امر، خطا و باطل بودن استدلالش را نتیجه بگیرد.

این مغالطه از قدیمی‌ترین مغالطات است که انسان‌های کم‌خرد و متعصب برای رهایی از پذیرفتن حق و حقیقت از آن استفاده می‌کردند به عنوان نمونه به چند مثال قرآنی از این مغالطه توجه کنید:

زمانی که مشرکین توان احتجاج و پاسخ‌گویی به سخنان حق پیامبر (ص) را نداشتند در پاسخ به مغالطه توهین متوسل می‌شدند و می‌گفتند: «وَيَقُولُونَ أَإِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ<sup>[2]</sup>»؛ «آیا ما خدایان و بت‌های خود را به خاطر شاعر دیوانه‌ای رها کنیم؟!»

البته می‌دانیم که شاعرش می‌نامیدند چون سخنانش آن‌چنان در دل‌ها نفوذ داشت و عواطف انسان‌ها را همراه خود می‌برد که گویی موزون‌ترین اشعار را می‌سراید، در حالی که گفتارش ابداع شعر نبود، و مجنونش می‌خواندند به خاطر اینکه رنگ محیط به خود نمی‌گرفت، و در برابر عقاید خرافی انبوه متعصبان لجوج ایستاده بود؛ کاری که از نظر توده‌های گمراه یک نوع انتحار و خودکشی جنون‌آمیز است، درحالی‌که بزرگترین افتخار پیغمبر (ص) همین بود که تسلیم این شرایط نشد!

در جایی دیگر در مورد رسولی که هم خودش آشکار بود و هم تعلیمات و برنامه‌ها و دلایل و معجزاتش، همه مبین و واضح بود به جای اینکه سر بر فرمان او نهند و به خداوند یگانه ایمان آورند و دستوراتش را به جان پذیرا شوند، از او روی گردان شدند و به حربه توهین توسل جستند: «ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ<sup>[3]</sup>»؛ او دیوانه‌ای است که دیگران این مطالب را به او القا کرده‌اند!

گاه از این نیز فراتر رفتند: «وَقَالَ الْكَاذِبُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ<sup>[4]</sup>»؛ و کافران گفتند این ساحر دروغ‌گویی است!

باید توجه داشت که در واقع نسبت دادن سحر به پیامبر (ص) به خاطر مشاهده معجزات غیر قابل انکار و نفوذ خارق العاده او در افکار بود، و نسبت دادن کذب به او به خاطر این بود که بر خلاف سنت‌های خرافی و افکار منحطی که جزء مسلمات آن محیط محسوب می‌شد قیام کرد و بر ضد آن سخن می‌گفت و دعوی رسالت از سوی خدا داشت.

توهین و تخریب شخصیت، اختصاص به پیامبر بزرگوار اسلام (ص) ندارد، هم چنان که قرآن کریم در مورد سایر انبیا (ع) نیز داستان‌هایی را روایت می‌کند؛ مثلاً در مورد حضرت موسی (ع) می‌فرماید:

«فَتَوَلَّىٰ بُرْكِيَّةَ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ<sup>[5]</sup>»؛ با تمام وجودش از او روی گردان شد و گفت این مرد ساحر یا دیوانه است.

فرعون نه تسليم معجزات بزرگ موسى (ع) كه گواه ارتباطش با خدا بود شد، و نه در مقابل دلايل منطقي او سر تعظيم فرود آورد، بلكه به خاطر غرور و تكبري كه داشت به توهين و تخريب شخصيت حضرت موسى (ع) پرداخت.

هم چنين در جايي ديگر اين گونه نقل مي‌فرمايد:

«إلى فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ قَارُونَ فَقَالُوا سَاجِرٌ كَذَّابٌ»<sup>[6]</sup>؛ به سوي فرعون و هامان و قارون، اما آنها گفتند: او ساحر بسيار دروغگويي است!

كوتاه سخن اين كه اين گونه مغالطات مهم ترين دستاويز ملحدين و مشركين بوده است؛ تا جايي كه قرآن كريم مي‌فرمايد :

«كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاجِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ»<sup>[7]</sup>؛ اين گونه است كه هيچ پيامبري قبل از اينها به سوي قومي فرستاده نشده مگر اينكه گفتند: او ساحر يا ديوانه است.

آن ها را ساحر مي‌خواندند زيرا در برابر معجزات چشم گيرشان پاسخي منطقي نداشتند، و مجنون خطاب مي‌کردند چرا كه هم رنگ محيط نبودند و در برابر امتيازات مادي سر تسليم فرود نمي‌آوردند<sup>[8]</sup>.

### 3. قرآن و مغالطه توهين

شايد در بدو امر اين گونه به نظر برسد كه در بعضي از آيات قرآن كريم نيز مي‌توان اين گونه از مغالطات را پيدا كرد. مثلاً در جايي كه خداوند در وصف كافران مي‌فرمايد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»<sup>[9]</sup>؛ اينان بسان چارپايانند بلكه گمراه‌ترند. براي پاسخ به اين سوال توجه به اين مطلب ضروري است كه :

برخي از افراد انسان در قيامت به صورت حيوانات محشور مي‌شوند و حشر آنان به اين صورت به آن معنا نيست كه سيرتشان انساني و صورتشان حيواني است، بلكه به واقع تبديل به حيوان شده‌اند؛ چون نحوه خاص راه رفتن حيوان و انسان (حرکت بر روی چهار پا یا دو پا) مقوم ذاتی آنها نیست، بلكه امری ظاهری و عرضی است؛ زيرا اگر انسان نيز همانند اسب با دست و پا راه مي‌رفت باز انسان بود و اسب اگر بر روی دو پا راه مي‌رفت باز حيوان بود. انسانيت انسان به نفس ناطقه اوست و تشبيه كافران به چهارپايان در قرآن كريم: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» نيز مجاز و براي توهين و تحقير آنان نيست؛ زيرا اولاً، سراسر قرآن ادب و لطف است و نه تنها خود ناسزا نمي‌گويد، بلكه ديگران را نيز از ناسزا و بدگويي حتى به بت های بت پرستان منع مي‌كند: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»<sup>[10]</sup>، بلكه كافران، به حق همانند چهارپايان يا فروترند؛ زيرا عقل آنان اسير شهوت و غضبشان است و ثانياً، حيوانات تبهكار نيستند تا قرآن كريم براي توهين به كافران، آنان را به چهارپايان تشبيه كند. خدای سبحان همه حيوانات را با هدايتي تكويني بر صراط مستقيم هدايت کرده است: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذَةٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنْ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>[11]</sup> «و همچنين آنها را به زيبايي ستوده، مظهر جمال معرفي مي‌كند: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ»<sup>[12]</sup> پس اين تشبيه براي تبیین حقيقتي است كه از ديد برخی انسان ها پوشيده است. انساني كه مشي او بر اساس شكم و شهوت است و علم و اراده خود را در مسير شكم به كار مي‌گيرد از نظر هيئت و سيرت مانند حيواني است كه بر شكم راه مي‌رود: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمَنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ»<sup>[13]</sup> «و»<sup>[14]</sup>

[1] مصباح يزدی، محمد تقی؛ پاسخ استاد به جوانان پرسشگر؛ ص ۲۰ (با تصرف و تلخیص)

[2] سوره الصافات، آيه ۳۶

[3] سوره الدخان، آيه ۱۴

[4] سوره ص، آيه ۴

[5] سوره الذاريات، آيه ۳۹

[6] سوره غافر، آيه ۲۴

[7] سوره الذاريات، آيه ۵۲

[8] ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ذیل آیات مورد بحث .

[9] سوره اعراف، آیه ۱۷۹

[10] سوره انعام، آیه ۱۰۸

[11] سوره هود، آیه ۵۶

[12] سوره نحل، آیه ۶

[13] سوره نور، آیه ۴۵

[14] جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱، ص ۵۰۳

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

شرح درس [1]

## مبحث سوم: اجزاء عرضی صناعت مغالطه

چنان که گفته شد منطق دانان برای مغالطه دو جزء برشمرده اند: جزء ذاتی و جزء عرضی. اجزای ذاتی مغالطه را در مدخل های جداگانه تحت عنوان مغالطات لفظی و معنوی مورد بحث قرار دادیم .

در مورد اجزای عرضی باید گفت: اجزای عرضی بیرون از خود تبکییت (قیاس مغالطی) می باشند، اما در عین حال می توانند مخاطب را به اشتباه بیاندازند .

بنابراین منظور از اجزاء عرضی اموری است که بر خلاف اجزاء ذاتی، از متن تبکییت خارج هستند، ولی سبب مغالطه [2] می گردند. قبل از بیان این امور، بیان دو نکته لازم است:

نکته اول: غالباً کسانی به این امور پناهنده می شوند که فکر و اندیشه آنان قاصر بوده و یارای همراهی با خصم و مباحثه با او و استدلال منطقی [3] برهان [4] یا جدل [5] (یا مغالطه در خود استدلال را ندارند، و به ناچار از این امور عرضی مدد می گیرند. دو عامل اساسی که این سبک عقلا را به استفاده از عوامل مزبور وادار می کند، عبارت است از :

الف) حقد و کینه ورزی و دشمنی با خصم و طرف بحث؛

ب) تعصب کورکورانه نسبت به یک رأی و مذهب .

نکته دوم: بیشتر کسانی که متصدی مخاصمه، مجادله و ممارات در امور عقیدتی می گردند و در مسایل اجتماعی و سیاسی در نقد، رد، ایراد و استفاده از هر وسیله ای استفاده می کنند، همین سبک مغزان و خورده عالم ها هستند و گرنه دانشمندان بزرگ و فرهیختگان بیش از آن که کورکورانه از مذهبی دفاع کنند و تعصب به خرج دهند بر حفظ ادب، صیانت سخن از فحش و ناسزا و سلامت بیان از اموری که آفت بیان است حریص هستند. هر چند که گاهی تعصب هم

به خرج بدهند و نسبت به عقیده صحیح بسیار متعصب و پایبند باشند و احيانا گاهی برای دفاع از حق مغالطه کنند، ولی از این امور باطر و سبک سرانه مدد نمی گیرند.

## اجزاء عرضی هفت گانه

اموری که از متن تبکیت خارج بوده و در عین حال سبب مغالطه می‌گردد را می‌توان در مجموع به هفت امر ارجاع داد که عبارتند از :

۱. تشنیع بر خصم (اهانت کردن، ناسزا گفتن، بدگویی و رسوا کردن او) ، که شخص مغالط با چیزهایی که نزد خصم از مسلمات<sup>[6]</sup> است و یا بدان اعتراف کرده است آن را انجام می‌دهد. کیفیت تشنیع به این صورت است که مغالط، خصم را به اظهار نظر برخلاف حق یا خلاف مشهور<sup>[7]</sup> نسبت دهد تا بدین وسیله او را براند و رد کند؛ در این کار فرقی نمی‌کند که آنچه را خصم بدان اعتراف کرده و اقعاً هم خلاف حق و خلاف مشهور باشد یا این که شخص مغالط چنین اظهار می‌دارد و خصم را به این امور متهم می‌سازد. در این صورت گاهی تشنیع و بدگویی و اتهام مغالط بر خصم به واسطه گفتاری است که خصم قبلاً گفته است و یا این که مغالط به سبب سوال و مانند آن باعث تشنیع مخاطب شود، - مثلاً - سؤال را متوجه خصم کرده و وانمود نماید که این سوال تردید بین نفی و اثبات است، در حالی که حصری در کار نیست. بدین وسیله مغالط، خصم را مردّد میان دو طرف می‌کند که در حقیقت مردّد بین نفی و اثبات نیستند، بلکه وجه ثالث و احتمال رابع هم دارند. لذا خصم گمان حصر برده و هر طرف را اختیار کند بهانه و دست‌آویز برای مغالط بوده و موجب تشنیع بر خصم می‌گردد .

مثلاً شخص مغالط از خصم می‌پرسد: آیا به عقیده شما اطاعت از حکومت در همه امور واجب است؟ یا در هیچ امری لازم نیست؟

در اینجا اگر خصم شق اول را اختیار کرده و بگوید: در همه امور اطاعت حاکم و سلطان لازم است، مغالط ایراد گرفته و در انتظار عموم اشکال می‌کند که: اگر حکومت طاغوتی بود و برخلاف وجدان یا وظیفه دینی یا ملی هم دستوری داد پس باید اطاعت کنیم و این سخن باطلی است. اگر شق دوم را برگزیده و بگوید: در هیچ امری اطاعت حاکم لازم نیست باز هم بهانه به دست مغالط داده که این امر منجر به انارشسیسم<sup>[8]</sup> و هرج و مرج طلبی می‌گردد که باعث مختل شدن نظم و انتظام مورد نیاز جامعه گشته و زمینه ساز از بین رفتن مردم می‌شود، که این نیز امری شنیع و زشت است و اعتراف به آن سبب تشنیع و بدگویی می‌گردد .

بنابراین خصم، هر طرف از سوال را اختیار کند موجب تشنیع می‌گردد؛ غافل از این که در این جا راه سومی وجود دارد و آن راه تفصیل میان دو رأی مذکور است یعنی خصم بگوید: به عقیده من در فلان امر و فلان امر و... اطاعت از حکومت لازم است تا هرج و مرج پیش نیاید ولی در فلان و فلان امر و... لازم نیست، چون این امور مخالف حس دینی یا ملی است، و بدین وسیله خود را از ورطه و گردابی که در آن گرفتار آمده نجات دهد .

این گونه سؤالات و امثال آنها<sup>[9]</sup> مثلاً اطاعت والدین مطلقاً لازم است؟ یا مطلقاً لازم نیست؟ سبب حیرت و پریشانی خصم می‌گردد، امر بر او مشتبه می‌شود، گمان حصر می‌برد و می‌پندارد که حتماً باید یکی از دو طرف نفی و اثبات را برگزیند؛ در نتیجه انتخاب راه صواب بر او مخفی می‌شود و سبب تشنیع خصم می‌گردد .

۲. شخص مغالط از طریق سوال یا گفتگو خصم را وادار کند به این که سخنی باطل یا شنیع از زبان او صادر شود؛ (درحالی که خصم از این فریب غافل است) پس خصم را از این طریق به غلط خواهد انداخت؛ به این مثال توجه نمایید:

نقل شده است که روزی یک سوفیست<sup>[10]</sup> سعی می‌کرد که شخص ساده لوحی را گیج کند و از خود او اقرار بگیرد که پدرش سگ است! مکالمه ای که بین آن ها واقع می‌شود چنین است:

- گفتی که یک سگ داری؟

- آری سگ درنده ای دارم.

- و او توله هایی هم دارد؟

- آری و خیلی هم به خودش شبیه اند.

- و آن سگ پدر آن توله ها است.

- آری حتما.

- آیا می پذیری که آن سگ پدر است و مال تو است؟

- البته آن سگ پدر است و مال من است.

- پس آن سگ پدر توست.

۳. شخص مغالط در دل خصم، خشم و غضب را برانگیخته و یا کاری کند که خود را ضعیف و ناتوان ببیند. در نتیجه خصم را به زحمت انداخته و افکار او را پریشان کرده، رشته سخن را از دست او خارج کند. به عنوان مثال در اثناء بحث و گفتگو از راه دشنام وارد شده، به خصم ناسزا بگوید یا آبروی او را ببرد، او را در مجلس خجالت دهد، تحقیر کند، به استهزاء و تمسخر بگیرد، او را به سفاقت و کم خردی نسبت دهد، از او چیزهایی سؤال کند که نمی‌داند و یا توجه مردم و حضار را به یک عیب ظاهری، جسمانی، یا باطنی و روحی که خصم دارد جلب کند و ...

۴. شخص مغالط در هنگام بحث، از الفاظ عجیب و غریب استفاده کند و اصطلاحاتی را که متداول نیست به کار برد و از عبارات مغلق و پیچیده استمداد طلبد، در نتیجه خصم را متحیر و گیج سازد. خصم نداند که چه می‌گوید و در نتیجه دچار اشتباه شود.

مثلا اگر شخی بخواهد بگوید که هر انسانی خودش را دوست دارد، چنین بگوید:

«حب الذات در انسان مفطور است و قاطبه انسان ها جیلئاً میل به جلب المنفعة و دفع المضرة دارند<sup>[11]</sup>»

۵. در لابلای سخنانی که برای مطلوبش القاء می‌کند یک سلسله مطالب حشو و زوائدی را - که از اصل بحث خارج می‌باشند - جاسازی کند؛ زیاد حاشیه برود و کلی‌گویی و کلمات نامفهوم زیاد به کار برد و یا آن قدر بحث را طول دهد و به درازا بکشاند که سبب ملالت و خستگی خصم گردد و بالاخره در سایه این امور مطلب بر خصم گم شود و خصم نداند که منظور او چیست، صدر و ذیل کلامش چگونه به هم ربط پیدا می‌کند و از جواب صحیح عاجز گردد و بدین‌وسیله وی بر خصم غالب آید.

۶. برای اسکات خصم، پیچاندن مطلب بر او و در بن‌بست قرار دادن خصم از امور ذیل استفاده کند: صدا را بالا ببرد، داد و بیداد سر دهد، دو دست خود را حرکت دهد، دستها را به هم زند، گاهی قیام کند، گاهی بنشیند و گاهی با مشت محکم بر میز یا منبر بکوبد. امثال این‌ها از حرکات برانگیزاننده و مهیجی است که موجب عدم توانایی خصم بر جواب می‌گردد.

۷. خصم را با عباراتی سرزنش کند که بیان‌گر آن است که رأی خصم ارزشی ندارد و اصلاً قابل بحث نیست. این شیوه‌ای است که از قدیم الایام تا امروز رایج بوده و هست<sup>[12]</sup>. مثلاً دشمنان اهل بیت و دشمنان شیعه، شیعیان و دوست‌داران اهل بیت را «رافضی<sup>[13]</sup>» می‌خوانند. رفض به معنای ردّ و ضد قبول است؛ یعنی سنت را ردّ کرده و از دین برگشته و مرتد شده است. یا مثلاً سلاطین و حکومت‌ها افرادی که علیه آنها قیام کرده و حقوق خویش را می‌طلبند متهم می‌کنند که این‌ها یک عده شورشگر، افراد متعصب، گروه‌های مفسد، راهزن، چماق به دست و امثال اینها هستند، یا مثلاً افراد متجدد، اهل دین و دیانت را متهم به ارتجاع می‌کنند. متقابلاً طرفداران فلان مکتب آسمانی، متجددین را متهم می‌کنند که کفر و زندقه و تجدد مآبی و ... خلاصه هر دسته و گروهی برای سرکوب کردن خصم از این‌گونه تعبیرات استفاده می‌کند<sup>[14]</sup>.

خداوند ما را از مغالطه‌ها و سخن باطل نگاه دارد، که او از هر کس کریم‌تر است.

- [1] در تدوین شرح درس از این منبع استفاده زیادی شده است: محمدی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲ ص ۳۳۵ - ۳۳۷ .
- [2] ر.ک: دانش‌نامه
- [3] ر.ک: دانش‌نامه
- [4] ر.ک: دانش‌نامه
- [5] ر.ک: دانش‌نامه
- [6] ر.ک: دانش‌نامه
- [7] ر.ک: دانش‌نامه
- [8] ر.ک: دانش‌نامه
- [9] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «اقلی یا اکثری بودن دین»
- [10] ر.ک: دانش‌نامه
- [11] خندان، علی اصغر؛ مغالطات؛ ص ۱۴۰
- [12] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «مغالطه توهین»
- [13] ر.ک: دانش‌نامه
- [14] ر.ک: دانش‌افزایی، عنوان «قرآن و مغالطه توهین»

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خواهران می باشد))

- 
- 

حجت الاسلام و المسلمین دکتر منتظری مقدم

### بخش صوت

ترجمه<sup>[1]</sup>

مبحث سوم: اجزای عرضی صناعت مغالطه

أجزاء الصناعة العرضية

و هي الأمور الخارجة عن نفس متن التبيكيت<sup>[2]</sup>، و مع ذلك موجبة لوقوع الغير في الغلط .

و يلتجئ إليها غالباً من يقصر باعه<sup>[3]</sup> عن مجاراة<sup>[4]</sup> خصمه بالكلام المقبول و القياس الذي عليه سمة البرهان أو الجدل. و الحقد على الخصم و التعصب الأعمى لرأى أو مذهب هما اللذان يدعوان خفيف الميزان في المعرفة إلى اتخاذ هذه السبل في المغالطة، حينما يعجز عن المغالطة في نفس القياس التبيكيتي .

اجزای عرضی صناعت مغالطه

اجزای عرضی مغالطه اموری است که از متن تبیکیت بیرون است، اما با این همه، موجب اشتباه دیگران می‌شود. و غالباً کسانی بدان تمسک می‌کنند که نمی‌توانند در مقام بحث و گفت‌وگو سخن مقبولی بیاورند، و قیاسی ترتیب دهند که برهانی و یا جدلی باشد. کینه خصم و تعصب کور نسبت به یک نظر یا عقیده دو عامل اساسی برای تحریک انسان کم‌خرد به سوی اتخاذ چنین شیوه‌هایی در مغالطه است، آنگاه که خود را از مغالطه در متن قیاس تبیکیتی ناتوان می‌یابد .

فإن هذه الأمور الخارجة عن التبكيث الموجبة للمغالطة يمكن إرجاعها إلى سبعة أمور:

الأول: التشنيع<sup>[5]</sup> على الخصم بما هو مسلم عنده أو بما اعترف به. و ذلك بأن ينسبه إلى القول بخلاف الحقّ أو المشهور، سواء كان ما سلم به أو اعترف به حقيقة هو خلاف الحقّ أو المشهور أو أنّه يظهره بذلك تنكيلاً<sup>[6]</sup> به .

در هر حال، این امور بیرون از تبکیث را که موجب مغالطه می‌شود، می‌توان به هفت امر ارجاع داد:

۱. این که خصم را به واسطه آنچه مسلم دانسته یا بدان اعتراف کرده، تشنیع و تقبیح و سرزنش کند؛ بدین صورت که بگوید عقیده تو باطل و ناحق یا غیر مشهور است، خواه واقعا ناحق یا غیر مشهور باشد، یا آنکه چنین نباشد و تنها برای سرکوب کردن خصم این گونه اظهار کند .

و هذا لا فرق بين أن يكون تشنيعه عليه بقول كان قد قاله سابقاً أو يجزه<sup>[7]</sup> إليه بسؤال أو نحوه، مثل أن يوجّه إليه سؤالاً يردّه بين طرفين غير مردّدين بين النفي و الإثبات، فيكون لهما وجه ثالث أو رابع لا يذكره و يخفيه على الخصم. و لا شك أنّ الترديد بين شيئين فقط يوم لأوّل و هلة الحصر فيهما، فقد يظنّ الخصم الحصر فيوقعه فيما يوجب التشنيع عليه .

فرقی نمی‌کند که این سرزنش و تقبیح به واسطه سخنی باشد که قبلاً گفته است، یا به خاطر سخنی باشد که با سؤال و مانند آن، او را به سوی آن سوق داده است؛ مثل آنکه پرسشی را مطرح کند که طرفین آن به صورت نفی و اثبات نیست، و وجه سوم یا چهارمی نیز در آن وجود دارد، که او در سؤال نیاورده و بر خصم پوشیده می‌دارد. بی‌شک تردید میان دو طرف، در وهله نخست، موهم انحصار در آن دو طرف است. از این جهت ممکن است خصم گمان حصر کند، و در نتیجه مجبور گردد چیزی بگوید که باعث سرزنش و تقبیح او می‌شود.

كأن يقول له - مثلاً - : هل تعتقد أنّ طاعة الحكومة لازمة في كلّ شيء أو ليست لازمة أبداً، فإن قال بالأوّل فقد تفرض الحكومة مخالفة ضميره أو واجبه الديني أو الوطني، و هذا شنيع، فيكون الاعتراف به مجالاً للتشنيع عليه. و إن قال بالثاني فإنّ هذا قد يوجب الإخلال بالنظام أو الوقوع في المهالك، و هذا شنيع أيضاً، فيكون الاعتراف به مجالاً للتشنيع عليه،

مثل آنکه به او بگوید: به نظر شما آیا باید از حکومت در همه چیز اطاعت و پیروی کرد، یا نباید هرگز از آن اطاعت کرد؟ خصم در برابر این سؤال، اگر شق اول را اختیار کند، اشکال آن است که گاهی حکومت چیزی را که خلاف وجدان یا خلاف وظایف دینی یا میهنی است، واجب می‌کند؛ و این شنیع و خلاف مشهور است؛ و در نتیجه اعتراف به آن زمینه تشنیع و سرزنش گوینده را فراهم می‌کند. و اگر شق دوم را برگزیند، این موجب اختلال نظام یا وقوع حوادث ناگوار می‌شود؛ و این نیز شنیع و ناخوش آیند است، و در نتیجه اعتراف به آن مجال تشنیع و نکوهش را فراخ می‌گرداند .

و قد يغفل الخصم المسؤول عن وجه ثالث فيه التفصيل بين الرأيين لينقذ نفسه من هذه الورطة .

و هذا و نحوه قد يوجب ارتباك<sup>[8]</sup> الخصم و حيرته، فيغلط في اختياره و رأيه و يضيع عليه وجه الصواب .

و ممکن است خصمی که در برابر این سؤال قرار گرفته، از وجه سومی که در این باره وجود دارد، یعنی تفصیل میان آن دو، غفلت کند؛ و نتواند خود را از این مهلکه برهاند .

چنین اموری موجب حیرت و سرگشتگی خصم گشته، باعث می‌شود در رأی و نظری که ابراز می‌دارد، اشتباه کرده، سخن درست را در نیابد .

الثاني: أن يدفعه إلى القول الباطل أو الشنيع، بأن يحدّعه ليقول ذلك، و هو غافل، فيوقعه في الغلط، إمّا بسؤال أو محاوره يومه فيها خلاف الواقع و المشهور .

۲. اینکه خصم را وادار به اظهار سخن باطل یا شنیع کند؛ بدین نحو که او را فریب دهد تا خصم آن قول باطل را بگوید، درحالی که از این مطلب غافل است؛ و بدین وسیله او را به غلط اندازد. این کار ممکن است با سؤال انجام شود، یا با گفتن مطالبی که باعث توهم خلاف واقع و مشهور می‌شود.

الثالث: أن یثیر فی نفسه الغضب أو الشعور بنقصه، فیریک علیه تفکیرَه و توجُّهَ ذهنه، مثل: أن یشتبه أو یقدح فیهِ أو یخلجه أو یحقِّره أو یستهزئ به أو یسفهه أو یسأله عن أشياء یجهلها أو یلفت نظر الحاضرين إلی ما فیهِ من عیوب جسمیة أو نفسیة.

3. خصم را عصبانی و خشمناک کند یا کاری کند که خود را ضعیف و ناتوان ببیند، و در نتیجه تفکر و تمرکز ذهنی اش مشوش شود. مثلاً او را سرزنش و شماتت کند، یا بر او طعن زند، یا خجالتش دهد، یا تحقیر کند، یا ریشخند نماید، یا سفیه بشمارد، یا از چیزهایی بپرسد که او نمی‌داند، یا حضار مجلس را متوجه عیب های جسمی و روحی او کند.

الرابع: أن یتعمل معه الألفاظ الغریبیه و المصطلحات غیر المتداوله و العبارات المغلقة فیحیره، و لا یدری ما یجیب به، فیغلط.

۴. الفاظ غریب و نامأنوس و اصطلاحات غیر متداول و عبارات های پیچیده به کار برد، و خصم را حیران و سرگشته کند، به گونه‌ای که نداند چه جواب دهد، و در نتیجه دچار اشتباه گردد.

الخامس: أن ینسئ<sup>[9]</sup> فی کلامه الحشو و الزوائد الخارجة عن الصدق، أو الکلام غیر المفهوم أو یطوّل فی کلامه تطویلاً مملاً، بما یجعله یفقد الإحاطة بجمیع الکلام و ربط صدره بذیله.

۵. در لابلای سخن خود، عبارات زاید و بی‌ارتباط با بحث بیاورد، یا عبارات نامفهوم بگوید، یا سخن را آنقدر طولانی کند که خصم خسته شود، و نتواند بر همه مطالب تسلط یافته، آغاز و انجام آن را به هم پیوند دهد.

السادس: أن یتستعین علی إسکاته و إرباکه برفع الصوت و الصراخ و حركات الیدین و ضرب أحدهما بالأخری و القیام و القعود و نحوها من الحركات المثيرة المهیجة و المربكة.

۶. برای خاموش کردن خصم و پریشان کردن وی از بلند کردن صدا و فریاد برآوردن و حرکات دست و زدن آنها به هم و بلند شدن و نشستن و حرکاتی از این قبیل که هیجان‌آور است و انسان را گیج می‌کند، استفاده کند.

السابع: أن یعیره بعبارات تبدو أنها تفقد میزة آراء الخصم و صحتها فی نظر العامّة، أو تحمله علی التشکیک أو الزهد فیها.

و هذا أمر یتعمله أكثر المتخاصمین من القديم. مثل تعبیر خصوم أتباع آل البیت عنهم بالرافضة. و تعبیر ذوی السلطات<sup>[10]</sup> عن المطالبین بحقوقهم فی هذا العصر بالثوران أو العصابات أو المفسدین أو قطع الطريق أو نحو ذلك.

7. تعبیراتی را درباره خصم بکار برد که جایگاه و درستی عقاید او را در نظر مردم از بین می‌برد، یا او را به شک و یا پرهیز از آن وامی‌دارد. این شیوه از قدیم در خصومت ها به کار می‌رفته است. مانند آنکه دشمنان اهل بیت از آنها به «رافضه» تعبیر می‌کردند، یا حکام و سلاطین کسانی را که حقوق خود را مطالبه می‌کنند، شورشگر، تعصب‌گرا، مفسد، راهزن و مانند آن می‌خوانند.

و تعبیر دعاء التجدد عن أهل الدین بالرجعیین، و عن الآراء القديمة بالخرافات. و تعبیر المتمسکین بالقدیم دعاء الإصلاح بالمترددین أو الکافرین أو الزنادقة... و هكذا یتخذ کل خصم لخصمه عبارات معیبه و معیّرة عن بطلان آرائه و مقاصده ممّا یطول شرحه.

عصمنا الله تعالی من المغالطات و قول الزور إنه أكرم مسؤول!

و یا تجددگرایان متدینان را مرتجع، و عقاید پیشینیان را خرافه می‌نامند. و یا کسانی که به آراء گذشتگان تمسک می‌جویند، اصلاح‌طلبان را تجددگرا، کافر و یا ملحد می‌خوانند. و بدین نحو هرکس در مورد خصم خود تعبیرات زننده و حاکی از بطلان آراء و اهداف وی به کار می‌برد، که شرح آن به طول می‌انجامد.



خداوند ما را از مغالطه‌ها و سخن باطل نگاه دارد، که او از همه درخواست شونده‌گان کریم‌تر است .

- [1] در تدوین ترجمه درس از این منبع استفاده زیادی شده است: مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۲ .
  - [2] تبکیت در اصطلاح هر قیاسی است که نتیجه آن، نقض یک وضع باشد و در لغت عبارت است از سرزنش و تنبیه با تازیانه یا شمشیر. و مجازاً در معنای سرزنش با کلام به کار می رود. (مظفر، محمد رضا؛ المنطق؛ ص ۴۷۶ )
  - [3] قَصِيرُ الْبَإِخ : مرد بخیل و ناتوان. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۱۷۴ )
  - [4] مُجَارَاةٌ وَ جِرَاءٌ [جری] هُ: با او رفت، با او همراه شد. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۲۸۵ )
  - [5] شَنَّعَ عَلَيْهِ الْأَمْرَ تَشْنِيعًا: قَبَّحَهُ (لسان العرب؛ ج ۸، ص ۱۸۷ )
  - [6] تَنْكِيلاً [نکل] به: به او بلائی وارد کرد، بلائی بر سر او آورد که برای دیگری درس عبرت باشد. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی؛ ص ۳۹۵ )
  - [7] جَرَّ : کشیدن (قاموس قرآن؛ ج ۲، ص ۲۶ )
  - [8] اِرْتَبَكَ اِرْتِبَاكًا: دست پاچه شدن. (الرائد؛ ج ۱، ص ۷۸ )
  - [9] دَسَّ يَدُسُّ: پنهان کرد. (قاموس قرآن؛ ج ۲، ص ۳۴۳ )
  - [10] نَوَى السُّلْطَات: کلمه‌ای ترکیبی از دو واژه نَوَى، جمع ذی به معنای صاحب...، مَجْهَزٌ بِه ... و السُّلْطَات - جمع سُلْط - به معنای مراکز قدرت، است. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی آذرتاش آذرنوش؛ ص ۳۴۲ و ۴۶۵ )
- ((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## چکیده:

1. اجزای عرضی مغالطه اموری است که از نفس تبکیت بیرون است، و در عین حال خصم را به اشتباه می‌اندازد .
2. غالباً کسانی به این امور پناهنده می‌شوند که فکر و اندیشه آنان قاصر است و به ناچار از امور عرضی مدد می‌گیرند .
3. دانشمندان بزرگ و فرهیختگان بیش از آن‌که کورکورانه از مذهبی دفاع کنند بر حفظ ادب، صیانت سخن از فحش و ناسزا و سلامت بیان، حریص هستند.
4. اجزای عرضی صناعت مغالطه را می‌توان به هفت امر ارجاع داد:
  - تشنیع و سرزنش خصم به واسطه آنچه مسلم دانسته یا بدان اعتراف نموده است؛
  - و اداری ساختن خصم به اظهار سخن باطل یا شنیع؛
  - خشمناک ساختن خصم یا ناتوان جلوه دادن او؛
  - گیج و متحیر کردن خصم با به کار بردن الفاظ غریب و اصطلاحات غیر متداول و عبارت های پیچیده؛
  - خسته و ملول ساختن خصم با آوردن عبارت های زاید و بی‌ارتباط با بحث، و یا نامفهوم و مانند آن؛
  - استفاده از صدای بلند و فریاد و حرکات دست و مانند آن برای خاموش کردن خصم و پریشان کردن افکار وی؛
  - به کار بردن تعبیراتی درباره خصم که جایگاه و درستی عقاید او را در نظر مردم از بین می‌برد، یا او را به تردید یا پرهیز از آن وامی‌دارد .

((کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز آموزش های غیر حضوری حوزه های علمیه خاوران می باشد))

## آزمون ۴۸

کدام گزینه بیانگر تعریف اجزای عرضی صناعت مغالطه می باشد؟

- (الف) التشنیع علی الخصم بما هو مسلم عنده او بما اعترف به .  
(ب) الأمور الخارجة عن نفس متن التبیكیت، و مع ذلك موجبة لوقوع الغير فی الغلط .  
(ج) هی فیما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه بسبب أمور عارضة علی هیئة خارجه عن ذاته .  
(د) أن یوضع بدل جزء القضية الحقیقی غیره ممّا یشتبه به كعارضه و معروضه، أو لازمه و ملزومه .  
عامل اساسی اتخاذ اجزای عرضی صناعت مغالطه در مقام استدلال، توانایی مستدل بر ترتیب دادن قیاسی برهانی یا جدلی می باشد.

درست

نادرست

در کدامیک از موارد زیر، اجزای عرضی مغالطه موجب مغالطه شده است؟

- (الف) دشمنان اهل بیت، شیعیان را رافضی می خوانند  
(ب) برخی مسمانان مرتجع اند و برخی نیز گرفتار تجدد شده اند  
(ج) پیروی از تمامی دستورات حاکم، یا واجب است یا اینکه واجب نیست  
(د) یا باید ملتزم به اطاعت مطلق از شوهر شد، و یا ملتزم به پیروی نکردن مطلق  
تشنیع مخاطب در مقام مغالطه، نسبت به کدام مدعای او صورت می گیرد؟  
(الف) مدعایی که یقینی نباشد  
(ب) مدعایی که بر خلاف حق یا مشهور باشد  
(ج) مدعایی که مسلم دانسته یا بدان اعتراف کرده است  
(د) مدعایی که مسلم یا مقبول دانسته، اما بر خلاف حق یا مشهور است.  
مغالطه گر در مقام استفاده از اجزای عرضی مغالطه، مخاطب را وادار به گفتن کدامیک از موارد زیر می کند؟

(الف) سخن باطل یا شنیع

(ب) سخن مقبول یا مشهور

(ج) سخن حق و مشهور

(د) سخن باطل و مشهور

کدام گزینه از اجزای عرضی مغالطه محسوب نمی شود؟

(الف) خصم را عصبانی یا هیجان زده کند

(ب) از چیزهایی بپرسد که مخاطب نمی داند

(ج) از الفاظ مشترک یا مترادف استفاده کند

(د) کاری کند که خصم، خود را ضعیف و ناتوان ببیند.

کدامیک از موارد زیر، از شیوه های مورد استفاده در مغالطه عرضی می باشد؟

(الف) پرهیز از حشو و زوائد

(ب) استفاده از اصطلاحات مانوس

(ج) استفاده از شیوه تطویل ممل

○ (د) اجتناب از تمسخر و استهزای خصم استفاده از تعبیراتی که جایگاه و درستی عقاید خصم را در نظر مردم از بین می‌برد، در کدام دسته از مغالطات می‌گنجد؟

○ الف) مغالطات لفظی

○ ب) مغالطات معنوی

○ ج) مغالطات ترکیبی

○ د) مغالطات عرضی

---