

نوآوریهای منطقی فارابی و نقش او در اشاعه

و تحول منطق ارسطویی در جهان اسلام

اکبر فایدئی*، مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

سید احمد حسینی، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

اندیشه، با خلقت بشر توأم است اما ارسطو نخستین کسی است که منطق نظری را جمع آوری و با تعیین ابواب و فصول تدوین نموده است. او بر اساس مبانی معرفت‌شناختی خود، منطق حملی را مطرح نمود؛ بحث استدلال حملی و قیاس حملی از مهمترین آرای وی بشمار میرود!

پس از ارسطو مکتب منطقی دیگری با عنوان منطق رواقی - مگاری توسط مگاریون تأسیس شد که برخلاف منطق ارسطویی به منطق شرطی میپرداخت؛ بنابراین، میراث منطقی یونان باستان عبارت از دو مکتب ارسطویی و مکتب رواقی - مگاری است.^۱ ابونصر فارابی، معروف به معلم ثانی که با میراث منطقی یونان آشنایی کامل داشت، پس از فرفورئوس صوری نخستین شارح یا گزارش‌نگار نوشته‌های ارسطو است که با شرحی تفصیلی بر ارغنون ارسطو، مجرای انتقال منطق صوری ارسطویی به مسلمانان است و تمامی منطقدانهای پس از وی از جمله

ابونصر فارابی با ایضاح مفاهیم غامض منطق ارسطویی در شرح و تفسیر استادانه خود بر تمام ابواب کتاب ارغنون ارسطو، و همچنین با نوآوریهای بیبدیل خود در علم منطق بویژه تقسیم معارف به دو دسته «تصور و تصدیق»، سبب اشاعه و گسترش میراث منطقی یونان و سپس تحول آن در جهان اسلام شد. نوشتار حاضر به ذکر و بررسی برخی از افکار منطقی فارابی میپردازد؛ از جمله، تقسیم معارف به تصور و تصدیق، نظر فارابی درباره کلی و جزئی و منشأ معرفت انسان، تقسیم مفاهیم کلی به معقول اول و معقول ثانی، تلفیق نظریه حملپذیری ارسطو با کلیات خمس فرفورئوس، ذاتگرایی در تعریف، مغایرت سلب جهت با سالبه موجهه، نظریه خاص فارابی در امکان استقبالی، استقرا و تمثیل، و نوآوری وی در باب مغالطه و بسط و تبیین مواضع مغالطه.

کلیدواژگان

تصور تصدیق معقول ثانی
نوآوریهای فارابی منطق ارسطویی

مقدمه

تاریخ پیدایش منطق، یعنی تلاش برای تصحیح

(نویسنده مسئول) *Email:Faydei@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۶ تاریخ تأیید: ۹۴/۲/۲۰

۱. لوکری، بیان الحق بضمان الصدق، المنطق، ص ۳۲ - ۳۳.

۲. ماکوولسکی، تاریخ منطق، ص ۱۴۳، ۲۰۹ و ۲۳۴.

ابن‌سینا، منطق ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه کرده‌اند.^۲ او تنها منطق ارسطو را مورد توجه خاص و استفاده خویش قرار داده و ضمن شرح و بسط ابواب منطق ارسطویی، افکار خاص منطقی پیدا کرده است که به ذکر و بررسی برخی از آنها می‌پردازیم.

۱. تقسیم معارف به تصور و تصدیق، زمینه‌ساز پیدایش منطق دوبخشی

مباحث منطقی ارسطو ابتدا در شش کتاب تحت عنوان ارغنون جمع‌آوری شد. سپس فرفوریوس صوری مبحث ایساغوجی یا مدخل منطق را بر آن افزود و مسلمین هم دو کتاب خطابه و شعر ارسطو را به آخر منطق افزوده و آن را جزو صناعات خمس آوردند؛ بدین ترتیب منطقیات ارسطو بصورت منطق نه‌بخشی نزد مسلمین متداول گشت. در این تقسیم‌بندی، ابواب منطق با مقولات، عبارت، تحلیل‌ات اولی و تحلیل‌ات ثانوی شروع می‌شود و با شعر، خطابه و ایساغوجی پایان می‌رسد؛ شقای ابن‌سینا و اساس الاقتباس خواجه‌نصیر نیز چنینند.^۳ یکی از نوآوری‌های منطقی فارابی اینست که در صدر کتاب برهان، معارف و صور حاصل در نفس را به دو نوع تصور (صور مجرد از حکم) و تصدیق (صور توأم با حکم) تقسیم کرده و با توجه به اینکه باب تعریف ناظر به تصورات است و استدلالها ناظر به تصدیقند، به دو بخشی بودن منطق توجه داده و بستر لازم را برای پیدایش منطق دوبخشی سینوی فراهم کرده است.^۴

ابن‌سینا در برخی از کتابهای خود، با الهام از ابتکار فارابی در کشف دوگانگی عمل ذهن و بتبع آن تقسیم علم به تصور و تصدیق، منطق را به دو بخش اصلی

ناظر به تصورات و تصدیقات تقسیم کرده و فصل‌بندی منطق ارسطویی را از نه باب به دو باب رسانید.^۵ او در اشارات و تنبیهات، دانشنامه‌عالی و منطق‌المشرقیین، حد و رسم را از کتاب برهان ارسطو اخذ و بصورت یک مبحث مستقل، بر منطق استدلال مقدم داشته و در بخش تصورات، پیش از قضایا قرار داد.^۶ بعدها منطق‌دانهای زیادی پیروی از منطق دوبخشی ابن‌سینا، مباحث تعریف را پیش از بخش قضایا ذکر کرده‌اند.^۷

۲. نظر فارابی در کلی و جزئی و منشأ معرفت انسان

از دیدگاه فارابی کلیات و معارف عقلی در «قوس نزول» از ناحیه خداوند به مجردات تامه سرازیر شده و از عقل دهم که «عقل فعال» و «واهب الصور» است، به عقل آدمی افزوده می‌گردد و در «قوس صعود»، حصول معارف برای انسان از راه حواس است و ادراک کلیات از راه احساس جزئیات میسر می‌شود. «نفس آدمی صور محسوس را از طریق قوای حسی درک میکند و بواسطت صور محسوس، صور معقول را در می‌یابد»؛^۸ بدین معنی که ادراکات حسی، عقل آدمی را برای دریافت کلی از طریق افاضه

۳. دانش پژوه، «دیبچه» المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص الف؛ رشر، «سیر منطق در جهان اسلام»، ص ۳۸.

۴. قراملکی، «الإشارات و التنبیهات، سرآغاز منطق دو بخشی»، ص ۳۹.

۵. فارابی، عیون المسائل، ص ۵۶؛ همو، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۶. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۲۳؛ قراملکی، مقدمة التنقیح فی المنطق، ص ۱۰.

۷. قراملکی، مقدمة التنقیح فی المنطق، ص ۱۵-۸؛ ابن‌سینا، الإشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۲۳ و ۹۵-۱۱۲.

۸. قراملکی، «الإشارات و التنبیهات، سرآغاز منطق دو بخشی»، ص ۴۳.

۹. فارابی، التعليقات، برگ ۱۰۷.

عقل فعال مهیا میسازد.

فارابی در فصوص الحکم میگوید:

روح انسان مانند آینه است و عقل نظری هم نقش صیقل دهنده آن را دارد و معقولات از طریق فیض الهی در نفس آدمی مرتسم میشوند؛ همانطور که شبح در آینه صاف و شفاف منتقش میگردد. پس اگر شفافیت روح بواسطه شهوت و غضب و حس و تخیل مادون آن، فاسد نگردد، ملکوت را مشاهده خواهد نمود و به لذت علیا نایل خواهد شد.^{۱۰}

کلی از نظر فارابی، وجه تشابه تعدادی از اشیا است و جزئی امری است که ممکن نیست دو شیء در آن متشابه باشند:

شأن کلی اینست که دو یا چند شیء در آن متشابه باشند، در حالیکه در امر شخصی و جزئی، اصلاً تشابه میان دو شیء ممکن نیست. همچنین کلی بر بیش از یک فرد قابل انطباق است ولی انطباق بر بیش از یک فرد در شأن امر شخصی نیست.^{۱۱}

در جای دیگر مینویسد: «معنای کلی آنست که چند شیء در آن متشابه باشند؛ و شخصی و جزئی آنست که هیچ دو امری در آن متشابه نباشند»^{۱۲}.

بر اساس این سخن فارابی که کلی وجه تشابه میان چند شیء است، برای انتزاع کلی حداقل دو فرد متشابه لازم است اما وی درباره آن دسته از مفاهیم کلی که تنها یک فرد دارند یا هیچ مصداقی ندارند، سخن نگفته است.^{۱۳}

از نظر فارابی، جزئی علاوه بر وجودش در ذهن، در افراد خارجی و محسوس هم وجود دارد؛ و کلی هم علاوه بر وجود بالعرض آن در افراد خارجی، از یک وجود حقیقی در ذهن برخوردار است.^{۱۴}

■ **فارابی، پس از فرفور یوس صوری، نخستین شارح یا گزارش نگار نوشته‌های ارسطو است که با شرحی تفصیلی بر ارغنون ارسطو، مجرای انتقال منطق صوری ارسطویی به مسلمانان است و تمامی منطقدانهای پس از وی از جمله ابن سینا، منطق ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه کرده‌اند.**

جزئیات، حاصل از ادراک حسی است و عقل آدمی، کلی را از طریق تجرید از جزئیات استخراج میکند^{۱۵}؛ در عین حال، کلی در حد ذات خود از وجودی مقدم بر وجود جزئیات برخوردار است. این رهنمود فارابی سبب شده است ابن سینا به سه نوع کلی معتقد شود:

۱- کلی «ما قبل اکثره» یا کلی سابق بر جزئی که در علم الهی و عقول مفارق موجود است؛ ۲- کلی قائم بر جزئی یا کلی سعی وجودی که در کثرات خارجی موجود است و کلی «فی اکثره» نامیده میشود؛ ۳- کلی متأخر و منتزع از جزئی که کلی «بعد اکثره» قلمداد میشود.^{۱۶}

ابن سینا مفاهیم کلی را به اعتبار مصداق، به سه نوع تقسیم کرده است: ۱- کلی دارای افراد بالفعل،

۱۰. همو، فصوص الحکم، ص ۸۱-۸۲؛ حسن زاده آملی، نصوص الحکم، ص ۲۹۲.

۱۱. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۸.

۱۲. همان، ص ۱۱۸.

۱۳. همو، التعليقات، ج ۳، ص ۳۳-۳۲.

۱۴. «کلی و جزئی» از معقولات ثانی منطقی هستند که در ذهن عارض بر مفاهیم میشوند؛ منتها جزئی در خارج بصورت شخصی وجود دارد در حالیکه کلی در ضمن افراد محقق است.

۱۵. همو، کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۵۶.

۱۶. بور، تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ص ۱۷۳؛ ابن سینا، الشفاء، المنطق، المدخل، ج ۱، ص ۶۹.

مانند «انسان»؛ ۲- کلی که فردی ندارد ولی داشتن فرد یا افراد برای آن جایز و ممکن است، مانند خانه هفت گوشه؛ ۳- کلی که دارای یک فرد است ولی نفس تصور آن پذیرای داشتن فرد یا افراد دیگر هست، و بواسطه سببی غیر از خود مفهوم کلی، از امکان افراد مشترک بالفعل محروم است؛ مانند مفهوم «خورشید» برای کسی که خورشید دیگری را تجویز نمیکند.^{۱۷}

فخررازی در شرح عیون الحکمه و کاتبی قزوینی در شمسیه، دو دسته دیگر را بر اقسام فوق افزوده‌اند که اصلاً مصداق خارجی ندارند؛ یکی کلی ممتنع الوجود، مثل «شریک‌الباری»، «لاشیء»، «لاممکن بالامکان العام» و مفهوم «اجتماع نقیضین»؛ و دیگری کلی ممکن الوجودی که هیچ مصداقی ندارد، مثل «دریای جیوه»^{۱۸}. فخررازی در منطق الملخص خود کلی را به شش دسته تقسیم کرده است: ۱. کلی ممتنع الوجود، مانند «شریک خدا»؛ ۲. کلی ممکن الوجودی که مصداقی ندارد؛ مانند «کوه طلا»؛ ۳. کلی که تنها یک فرد دارد و افراد دیگرش ممتنع الوجودند، مانند «خدا»؛ ۴. کلی ممکن الوجودی که تنها یک فرد دارد، مانند «خورشید»؛ ۵. کلی دارای افراد کثیر و متناهی، مانند «کواکب»؛ ۶. کلی دارای افراد نامتناهی، مانند «انسان»^{۱۹}. پس از فخر رازی، تقسیم کلی به شش قسم یادشده در کتب منطقی متداول گردید.

۳. تقسیم مفاهیم کلی به معقول اول و معقول ثانی

فارابی برای نخستین بار معقول را به معقول اول و ثانی تقسیم کرده است^{۲۰}:

اولین معقولی که در ذهن حاصل می‌آید، مأخوذ از امر محسوس است و اگر معقولاتی از غیر محسوسات حاصل شود، از ابتدا بین و

بدیهی نخواهد بود... همچنین معقولاتی که در نفس از محسوسات پدید می‌آیند، هنگامیکه در نفس محقق میشوند، از آن جهت که در نفسند، عوارضی به آنها ملحق میشود که برخی از آنها جنس، برخی دیگر نوع و برخی معرّف به برخی دیگرند... و این اموری که بعد از حصول آن معقولات در نفس بر آنها عارض میشوند خود نیز معقولند... این معقولات، معقولات ثانیه نامیده میشوند.^{۲۱}

از نظر فارابی مفاهیم ماهوی حاکی از چیستی اشیای خارجی، معقول اول هستند که منشأ انتزاع معقولاتی دیگر بنام معقولات ثانی واقع میشوند؛ معقولات ثانیه‌یی که عوارض ذهنی معقولات اول و افاضه شده از ناحیه عقل فعال هستند.^{۲۲}

معقول ثانی در بیان فارابی با معقول ثانی منطقی منطبق است. او در آثار خود از انقسام معقول ثانی به فلسفی و منطقی سخن نگفته است. ابن‌سینا هم همانند فارابی، معقول ثانی را برای مفاهیم منطقی مانند: نوع، جنس، کلی و... مترتب بر مفاهیم اولی استفاده نمود اما او تعبیر معقول ثانی را برای مفاهیمی مانند وجود و وحدت و شیئیت بکار نبرد، هر چند که از تفاوت این مفاهیم با مفاهیم ماهوی آگاه بود. او در کتاب التعلیقات، از معقول اول به جسم، حیوان و نظایر آن مثال آورده و معقول ثانی را مستند به معقول

۱۷. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۳۷؛ همو، الشفا،

الالهیات، ج ۱، ص ۱۹۵.

۱۸. فخررازی، شرح عیون الحکمه، ج ۱، ص ۵۵؛ نفتازانی،

شرح الشمسیه ص ۵۷.

۱۹. همو، منطق الملخص، ص ۲۵ و ۲۶.

۲۰. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۲، ص ۳۷.

۲۱. همو، کتاب الحروف، ص ۶۴.

۲۲. همو، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۳۵۱؛ همان، ج ۲،

ص ۳۷.

اول و موضوع منطقی میدانند و کلیت و جزئیت و مفاهیم دیگر منطقی را برای آن مثال میزنند.^{۲۳}

بعد از ابن سینا شاگردش بهمنیار در تحلیل برخی از این مفاهیم مانند وجود، ذات و شیئیت، آنها را معقول ثانی نامید.^{۲۴} شیخ اشراق نیز تمام اینگونه مفاهیم (ماهیت، شیئیت، حقیقت) را از اعتبارات عقلی و معقول ثانی فلسفی بشمار آورده است.^{۲۵}

۴. تلفیق نظریه حملپذیری ارسطو با کلیات خمس فروریوس

ارسطو در بحث از مواضع جدل و عناصر تشکیل دهنده قیاسهای جدلی، چهار محمول حدّ (یا تعریف مأخوذ از جنس و فصل)، جنس، خاصه و عرض را معرفی میکنند که در قضایای جدلی بر نوع حمل میشوند. این حملپذیرها یا محمولات از مقولات یا اجناس عالیّه بدست می آیند.^{۲۶}

فروریوس صوری در باب ایساغوجی، بجای تعریف، نوع و فصل را قرار داده و مفاهیم کلی محمول را در پنج مورد جنس، نوع، فصل، خاصه، عرض عام مطرح کرده است که از نظر او برای شناخت آموزه‌های بنیادین منطق، از جمله ترکیب تعریف و امور مربوط به تقسیم و برهان، لازمند.^{۲۷}

اما فارابی که کلیات خمس را عناصر اصلی همه تعاریف و استدلالها در تمامی علوم میدانند، آنها را با حملپذیرهای ارسطو در آمیخته و علاوه بر نوع و فصل، انواع مختلف تعاریف حدی و رسمی را هم در فهرست حملپذیرها قرار میدهد^{۲۸}: «محمولات کلی بسیط بر پنج نوع است: جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض عام ... و محمولات مرکبه از ترکیب همین کلیات خمس حاصل می آید»^{۲۹}.

او در بررسی اقسام محمول، آن را بر دو نوع بسیط

و مرکب تقسیم کرده و میگوید بسیط بر پنج نوع است:
۱- مایه مشابهت ذاتی اشیاء و محمول اعم که در پاسخ به سؤال ماهو می آید و جنس نام دارد. ۲- مایه مشابهت ذاتی اشیاء و محمول اخص که در پاسخ به سؤال ماهو می آید و نوع است. ۳- عرض عام که مایه مشابهت غیر ذاتی اشیاء است. ۴- فصل که مایه مغایرت ذاتی شیء از اشیای دیگر است. ۵- خاصه که مایه مغایرت غیر ذاتی اشیاء است.^{۳۰} محمول مرکب هم از اقسام متعددی برخوردار است، از جمله حدّ که مرکب از جنس و فصل است و رسم که مرکب از جنس و خاصه یا چند عرض عامی است که با هم خاصه یک نوعند.^{۳۱}

۵. رویکرد ذات‌گرایانه در مسئله تعریف

ارسطو در مباحث متافیزیکی، نظریه خاص خود را در مسئله تعریف ارائه کرده است. این نظریه بدلیل نقش اساسیش در معرفی دیدگاه او در راه دستیابی به معرفت برهانی و تبیین رابطه متافیزیک و منطق ارسطویی، از اهمیت بسزایی برخوردار است.^{۳۲} وی ضمن تفکیک میان تعریف حقیقی و تعریف اسمی،

۲۳. ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۶۸-۱۶۷.

۲۴. بهمنیار، التحصیل، ص ۲۸۶.

۲۵. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۶۱؛

همان، ج ۲، ص ۶۴ و ۱۱۴.

۲۶. ارسطو، منطق ارسطو، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۳ و ۵۰۲-۵۰۱.

۲۷. همان، ج ۳، ص ۱۰۵۷؛ عظیمی و قراملکی، «تاریخ

تحول کلیات خمس»، ص ۱۰۲.

۲۸. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۱۶-۱۵.

۲۹. همانجا.

۳۰. همانجا.

۳۱. همانجا؛ Fakhry, *Al-Farabi, Fander of*

Islamic Neoplatonism, pp.56-57

32. Louise Deslauriers, *Aristotle of Definition*, p.1.

هر دو نوع تعریف را امکانپذیر دانسته و حد یا تعریف حقیقی را نخستین گام برای دستیابی به معرفت علمی اشیا بحساب آورده است.^{۳۳}

ارسطو بر اساس دیدگاه واقع‌گرایانه‌اش به واقعیت عینی اشیا و برخورداری آنها از ذات و حقیقت معتقد است، ذاتی که مایه‌تمایز اشیا از یکدیگر بوده و اندیشه و سخن گفتن از آنها را ممکن میسازد. بنظر وی معرفت کامل اشیا تنها در سایه شناختن ذات آنها و تعریف حدی امکانپذیر است. حد، قول دالّ بر ماهیت شیء و مشتمل بر ذاتیات آن یعنی مرکب از جنس و فصل است و منظور از آن، جنس قریب و فصل قریب است تا بیانگر تمامی ذاتیات محدود باشد؛ مثلاً با ذکر جنس عالی، برخی از اجناس محدود مغفول میماند^{۳۴} و آن همواره کلی و موجه است.^{۳۵}

او در تحلیل عقلی معنای حد میگوید: معرفت ماهیت و چیستی یک شیء، دانستن علیت و چرایی وجود و شناخت ذات و حقیقت آن شیء است.^{۳۶} ذات و جوهر شیء در مقام تعریف، بر سایر مقولات از قبیل کم و کیف و این مقدم است، زیرا در تعریف هر شیئی تعریف ذات و جوهر آن باید حاضر باشد.^{۳۷} تعریف حقیقی ماهیت یک شیء قولی است که بیانگر ذات آن شیء باشد، بدون آنکه از خود شیء در تعریف، نامی بمیان آید^{۳۸}؛ چراکه نه تنها شیء و ماهیت آن یکی است بلکه قول شارح آن هم یکی است.^{۳۹} قول شارح یا تعریف ماهیت اشیا مرکب از اجزا (جنس و فصل) است و شناخت اجزای آن بر شناخت کل مقدم است.^{۴۰}

اكتساب حد یک شیء، تنها از طریق ترکیب با دو روش تحلیل عقلی و روش تقسیم امکانپذیر است؛ بدین صورت که با بررسی تحلیلی ذاتیات شیء به

شناسایی اجناس و ذاتیات مشترک نائل شده و با تقسیم اجناس به انواع، ذاتیات مقوم و فصول آن را شناخته و آنگاه با ترکیب جنس و فصل، حد آن شیء را بدست می‌آوریم.^{۴۱} اما محمولاتی که ذاتی شیء نیستند، نظیر اعراض و خاصه‌ها، در تعریف حدی ماهیات اخذ نمی‌شوند.^{۴۲}

نظریه ذاتگرایی ارسطو، نزد مشائیان مسلمانان مقبول افتاد گرچه برخی از آنها همچون فارابی و ابن‌سینا، در عین اعتقاد به ممکن بودن تعریف حدی، دسترسی به آن را بسیار دشوار دانستند. بحث فارابی درباره نظریه تعریف ارسطویی موجب تبیین و تقویت این تفکر منطقی شده است.^{۴۳} از نظر فارابی، فقط حد کامل میتواند معرف حقیقی و بیانگر ماهیت شیء باشد، حد کاملی که مرکب از دو چیز است که یکی بیانگر ذات و جوهر شیء است و دیگری شیء را ذاتاً از ماسوایش ممتاز میسازد^{۴۴} و چون حدود تنها

33. Ibid, p.12-13

34. Berg, *Aristotle's Theory of Definition*, p.28.

۳۵. ارسطو، متافیزیک، a1038؛ همو، منطق ارسطو، ج ۲، ص ۴۳۲.

36. Bayer, "Classification and Explanation in Aristotle's Theory of Definition", p.487.

۳۷. ارسطو، متافیزیک، a1028 - b1028.

۳۸. همان، b1029؛ Kennedy - Day, *Definition in Philosophy of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina*, b1029.

۳۹. ارسطو، متافیزیک، a1032.

۴۰. همان، b1034، b1035.

۴۱. همو، منطق ارسطو، ج ۲، ص ۴۷۲-۴۶۱.

۴۲. همان، ص ۵۰۱.

43. Kennedy-Day, *Definition in the Philosophy of al-Kindi, al-Farabi, IbnSina*, p.59.

۴۴. فارابی، الإلفاظ المستعمله فی المنطق، ص ۷۸.

مرکب از جنس و فصل ذاتی است، هر آنچه جنس و فصل ندارد نظیر اجناس عالیه که مافوق آنها جنسی نیست - تعریف حدی ندارند و تعاریفی که برای آنها می‌آورند همه تعاریف رسمیند^{۴۵}.

فارابی بتبع ارسطو، معرفت کامل اشیا را منوط به شناخت ذات آنها میدانند. از نظر او ذاتیات، مقوم ذات موصوف خود هستند، بنحوی که شناخت کامل ذات موصوف متوقف بر شناخت ذاتیات آن است، اما عرضیات هیچ دخالتی در قوام ذات شیء ندارند. او در التوطئه، کلیهای محمول بر ماهیت اشیا را به دو قسم محمول بسیط و مرکب تقسیم نموده و ضمن توصیف هر یک از کلیات خمس بعنوان محمولات کلی بسیط، به بیان تفصیلی هر یک از انواع تعریف بعنوان محمول مرکب از برخی از کلیات خمس میپردازد و تفاوت اساسی حد و رسم را در دلالت حد بر ذات محدود و قوام شیء محدود بر ذاتیات میداند: هر محمولی که مرکب از جنس و فصل یا مرکب از جنس و دو یا چند فصل بوده و مساوی با نوعی باشد که بر آن حمل میشود، حد آن نوع خواهد بود... و محمولی که مرکب از جنس و خاصه یا مرکب از جنس و یک یا دو یا چند عرض عام بوده و مساوی با نوعی باشد که بر آن حمل میشود، رسم آن نوع خواهد بود... رسم بر ذات و مقومات شیء دلالت ندارد ولی حد بر ذات و جوهر شیء و مقومات آن شیء دلالت دارد^{۴۶}.

فارابی در کتاب البرهان و کتاب شرایط الیقین میگوید: هر تعریفی حداقل از دو جزء ترکیب می‌یابد. اجزای تعریف یا مقدم بر معرفت است یا متأخر از آن. قسم اول هم از دو حال خارج نیست، یا داخل در حقیقت معرف است یا خارج از آن. تعریفی که اجزای

آن مقدم بر معرفت و داخل در حقیقت آن باشد، شایسته نام حد است و گرنه آن را باید رسم یا حد متأخر نامید. کاملترین حدود، حد تام است که یک جزئش ذاتی اعم از محدود و جزء دیگرش ذاتی مساوی با محدود است؛ آن دو امر ذاتی که بیانگر ذاتیات تفصیلی شیء محدود است^{۴۷}. هر یک از اجزای تام حد (جنس و فصل)، بر محدود قابل حمل است ولی جزء جزء حد بر محدود قابل حمل نیست؛ چنانکه در تعریف دایره گفته‌اند: دایره شکلی است که خط واحدی آن را احاطه کرده، بگونه‌یی که فاصله خط محیط از هر طرف با مرکز آن یکسان است. شکل بر دایره قابل حمل است ولی خط واحد که جزء تام تعریف دایره نیست، بر دایره قابل حمل نمیباشد. فارابی نتیجه میگیرد که جزء تام حد بر محدود قابل حمل است و هر یک از اجزای تام هم بر همدیگر بصورت کلیه یا جزئیه قابل حملند اما اگر جزء حد مرکب از اجزاء باشد، اجزای جزء حد بر محدود قابل حمل نیست^{۴۸}. او در انتهای سخنانش، کیفیت اکتساب اجناس و فصول و حدود حقیقی اشیا را از دو طریق تقسیم و ترکیب بصورت مبسوط بیان میکند^{۴۹}.

نقد

بنظر می‌آید این اطلاق در کلام فارابی درست نباشد که میگوید جزء جزء حد بر محدود قابل حمل

۴۵. همان، ص ۷۹.

۴۶. همو، المنطق عند الفارابی، تحقیق رفیق العجم، ج ۱، ص ۶۲.

۴۷. همان، تحقیق ماجد فخری، ص ۴۷-۴۵.

۴۸. همان، ص ۴۶-۴۵؛ Fakhry, *Al-Farabi, fonder of Islamic Neoplatonism*, pp.56-57.

۴۹. المنطق عند الفارابی، تحقیق ماجد فخری، ص ۵۳-۵۷.

■ مباحث منطقی ارسطو ابتدا در شش کتاب تحت عنوان ارغنون جمع‌آوری شد. سپس فرفور یوس صوری مبحث ایساغوجی یا مدخل منطق را بر آن افزود و مسلمین هم دو کتاب خطابه و شعر ارسطو را به آخر منطق افزوده و آن را جزو صناعات خمس آوردند؛ بدین ترتیب منطقیات ارسطو بصورت منطق نه‌بخشی نزد مسلمین متداول گشت.

نیست، چون منطقدانان فصل قریب حیوان را مرکب از حساس و متحرک بالاراده دانسته‌اند، در حالیکه هم حساس و هم متحرک بالاراده هر کدام بتنهایی بر حیوان قابل حمل است. خود فارابی هم در «ایساغوجی»، جسم متغذی حساس را بعنوان اجزای حدی حیوان، در تعریف حدی انسان بجای جنس قریب آن آورده و انسان را به جسم متغذی حساس ناطق تعریف حدی کرده است در حالیکه جسم و متغذی و حساس، هر سه بصورت انفرادی بر انسان قابل حمل هستند.^{۵۰}

۶. اعتراف فارابی به امتناع تعریف حقیقی اشیا
 فارابی در اغلب آثار منطقی خود تعریف حدی را ممکن اما دشوار دانسته است ولی در التعلیقات، به امتناع تعریف حقیقی اعتراف کرده است. از نظر او دسترسی به ذات و حقیقت اشیا و اطلاع از فصول مقوم آنها برای آدمی مقدور نیست و ما تنها خواص و لوازم اشیا را میشناسیم؛ «آدمی قادر به آگاهی از حقیقت اشیا نیست و ما تنها خواص و لوازم و اعراض اشیا را میشناسیم»^{۵۱}.
 او میگوید: ما حقیقت مبدأ اول، عقل، نفس و فلک را نمیشناسیم. شناخت ما از مبدأ اول واجب بالذات بودن اوست که شرح اسم است نه تعریف

حقیقی. حد باید مرکب از اجزا (جنس و فصل) باشد. گاهی محدود (مثل عقل مجرد تام) امری بسیط است؛ در این صورت، انسان با تحلیل عقلی آن، مفهوم عامی را بجای جنس و مفهوم مساوی را بجای فصل آن مینشانند. جوهر که امری بسیط است قابل تعریف حقیقی نیست. ما از جوهر، «موجود لا فی موضوع» بودن آن را میشناسیم که خاصه جوهر است نه حقیقت آن. ما حقیقت امور محسوسی همچون آب و هوا و آتش و حتی جسم را نمیشناسیم و بهمین دلیل است که در باب ماهیات اشیا همواره اختلاف نظر وجود دارد. ما جسم را به طول و عرض و عمق داشتن میشناسیم که از خواص جسمند نه حقیقت آن.^{۵۲}

با فرض امکان اطلاع از حقایق اشیا، دسترسی به حدود حقیقی هر یک از اشیا بسیار دشوار است؛ بگونه‌یی که هر آنچه که بعنوان فصل ذکر میشود، در واقع عبارت از خواص و لوازم اشیا است نه فصول حقیقی آنها. احساس و حرکت ارادی که بعنوان فصل در تعریف حدی حیوان مأخوذ است، از لوازم نفس حیوانی و مقوم معنای عام حیوان از حیث مفهوم آن است نه مقوم وجود آن. بسائط، از قبیل رنگ و کیفیات دیگر، فصل ندارند و فصل حقیقی مرکبات هم قابل شناسایی نیست. مثلاً حقیقت نفس ناطقه برای ما ناشناخته است و ناطق که فصل انسان قلمداد میشود، یکی از لوازم و خواص فصل انسان است.^{۵۳}

۷. مغایرت سلب جهت با سالبه موجهه

در منطق ارسطو، در بحث از تقابل سلب و ایجاب
 ۵۰. همو، المنطق عند الفارابی، تحقیق رفیق العجم، ج ۱، ص ۸۶-۸۵.

۵۱. همو، التعلیقات (ضمن مجموعه نه رساله)، برگ ۱۰۸.

۵۲. همان، برگ ۱۱۱-۱۰۹.

۵۳. همان، برگ ۱۲۲-۱۲۱.

قضایا آمده است که یکی از شرایط تحقق تناقض میان دو قضیه، اختلاف در کیف است. مثلاً دو قضیه «انسان عادل است» و «انسان عادل نیست» با هم متناقض هستند و ادات سلب در قضیه سالبه، سلب حکم و سلب ارتباط میکند، ولی قضیه «ممکن است موجود باشد» با قضیه «ممکن است موجود نباشد» متناقض نیست و هر دو صادقند؛ بلکه نقیضش این است که «ممکن نیست موجود باشد» و نقیض «واجب است یافت شود» این است که «واجب نیست یافت شود» نه اینکه «واجب است یافت نشود»^{۵۴}.

فارابی در مقام شرح و تبیین کلام ارسطو مینویسد: «موجبۀ ممکنه با سالبۀ ممکنه متناقض نیست چرا که تنها سلب ارتباط برای تحقق تناقض کفایت نمیکند، زیرا سلب جهت با سالبۀ موجهه متفاوت است. نقیض امکان، سلب امکان است و سلب امکان در موجهۀ ممکنه غیر از سالبۀ ممکنه است. پس ادات سلب در سالبۀ قضایای موجهه باید بر سر جهت قضیه درآمده و جهت قضیه را سلب نماید و گرنه متناقض نخواهند بود»^{۵۵}. در سلب اضطرار، به سلب ضرورت ثبوت شیء حکم میشود، مثل: «زید لیس به اضطرار آن یوجد عادلاً» ولی در سالبۀ اضطراریه به ضرورت سلب شیء حکم میشود، مثل: «زید یا اضطرار آن لایوجد عادلاً». سلب ضرورت غیر از ضرورت سلب است و سلب اضطرار غیر از سالبۀ اضطراریه است»^{۵۶}.

ابن سینا با الهام از ابن رهنمود فارابی، علاوه بر اختلاف در کم و کیف، اختلاف جهت را هم یکی از شرایط تحقق تناقض در قضایای موجهه دانسته است و مثلاً امکان عام را نقیض ضروریه و اطلاق عام را لازمة نقیض دائمه خوانده است.

منطقدانهای پیشین شرایط تحقق تناقض در قضایا را علاوه بر وحتهای هشتگانه، تنها اختلاف در کیف

و کم میدانستند و توجهی به اختلاف در جهت نداشتند لیکن ابن سینا با الهام از بیان فارابی در شرح و تفسیر منطق ارسطو، ضمن شرح و بسط بیسابقه قضایای موجهه، توجه به اختلاف جهت را در قضایای متناقض مورد تأکید قرار داده است.

۸. نظریه خاص فارابی در امکان استقبالی

از جمله ابتکارات منطقی فارابی بحثی تفصیلی در مسئله «امکان استقبالی» و ارائه تفسیری استادانه از فصل نهم کتاب عبارات ارسطو است^{۵۹}.

ارسطو در فصل نهم از کتاب عبارت، پس از بیان اینکه قضایای مربوط به گذشته و حال ضرورتاً صادق یا کاذب هستند، میگوید: معانی جزئی ناظر به آینده ضرورتاً صادق یا کاذب نیستند؛ مثلاً بارش باران و وقوع زلزله در آینده اموری هستند که میتوانند روی دهند یا روی ندهند^{۶۰}.

فارابی در تبیین این مطلب میگوید: امور «ممکنه مستقبله»، مانند: «فردا باران می آید» و «فردا باران نمی آید»، هر چند متناقض بوده و یکی صادق و دیگری کاذب است، اما این امر در واقع و نفس الامر بنحو غیر متحصّل است. امکان ندارد که یکی از این

۵۴. ارسطو، منطق ارسطو، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۲.

۵۵. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۰۵ و ۱۹۳-۱۹۵.

۵۶. همان، ص ۱۱۰-۱۰۵.

۵۷. حلی، الجوهر النضید، ص ۸۰-۷۶.

۵۸. ابن سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۳۵ و ۳۶؛

نبوی، منطق سینوی بروایت نیکولاس رشر، ص ۱۶ و ۴۸-۴۶ و ۸۷-۸۶.

۵۹. رشر، «سیر منطق در جهان اسلام»، ص ۳۸.

۶۰. ارسطو، منطق ارسطو، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۰۹؛ شیروانی،

«امکان استقبالی و تعیین صدق در گزاره‌های ناظر به آینده»، ص ۱۲۲-۱۲۱.

قضایا بنحو متعین صادق و دیگری کاذب باشد^{۶۱}. چنین اموری در واقع و نفس الامر غیر متعین بوده، هر دو طرف وقوع و عدم وقوعشان «ممکن» است. ممکن استقبالی تنها موقعی از حالت امکان و عدم تحصیل خارج میشود که در خارج تحقق یابد و صدق و کذب طرفین تناقض در ممکنات استقبالی در واقع و نفس الامر بنحو غیر محصل و غیر متعین است^{۶۲}.

۹. استقرای تام در حکم قیاس از نوع شکل اول است

بنظر ارسطو تصفح همه افراد در یک نوع محال بوده و استقراء تام غیرممکن است و استقراء ناقص هم ظن آور است ولی فارابی که هر دو نوع استقراء را ممکن میدانند. از نظر او استقرائی که در آن تمامی جزئیات بررسی شده و حکم کلی مشترک بدست آید یقین آور بوده و بدلیل یقین آور بودنش در قوه قیاس از نوع شکل اول است که جزئیات مورد بررسی در آن بمنزله حد وسط میباشد^{۶۳}:

وَالْإِسْتِقْرَاءُ هُوَ تَصْفِاحُ شَيْءٍ شَيْءٍ مِنَ الْجَزْئِيَّاتِ الدَّاخِلَةِ تَحْتَ أَمْرٍ مَا كَلِيَ لِتَصْحِيحِ حُكْمٍ بِهِ عَلَى ذَلِكَ الْأَمْرِ بِإِجَابٍ أَوْ سَلْبٍ... وَالْإِسْتِقْرَاءُ قَوْلٌ قَوِّتَهُ قُوَّةٌ قِيَاسٍ فِي الشَّكْلِ الْأَوَّلِ وَالْحَدِ الْوَسْطِ فِيهِ الْأَشْيَاءُ الْجَزْئِيَّةُ الَّتِي تَتَصَفَّحُ^{۶۴}.

ابن سینا هم همانند فارابی استقرای تام را یقین آور میدانند و بر اساس همین اعتقادش استقرای تام را در کتاب برهان شفا اثنی دانسته و برای اثبات یقین آور بودن برهان اثنی بر آن استشهاد میکند. او در توجیه یقین آور بودن استقرای تام، آن را قابل بازگشت به یک قیاس مقسم میدانند و قیاس مقسم را که مرکب از یک منفصله و چند حملیه به تعداد اطراف انفصال است، یک برهان اثنی قلمداد میکند: «وَالْإِسْتِقْرَاءُ الَّذِي

تستوفی فيه الجزئیات كلها... هو بالحقیقه قیاس و هو القیاس الشرطی الذی اسمه المقسم»^{۶۵}.

۱۰. ابتکار فارابی در باب تمثیل

تمثیل منطقی سیر از جزئی به جزئی و حجتی است که بر اساس آن حکم یک شیء را بخاطر وجه شباهتی به شیء دیگر انتقال میدهند که مفید احتمال است. این صورت از استدلال نخستین بار توسط ارسطو با عنوان استدلال به مثال مطرح شده است و عبارتست از استدلال از یک امر جزئی به جزئی دیگر که هر دو جزئی تابع حد واحدی بوده و حکم یکی از آنها معلوم باشد^{۶۶}.

فارابی ضمن تعریف تمثیل به انتقال حکم یک شیء به شیء دیگر شبیه آن، میگوید: تمثیل اگرچه یقین آور نیست ولی چون با تحلیل عقلی به دو قیاس باز میگردد، اقناع آور است و میتواند همانند استقرا در قیاس منطقی خطابه که غرض از آن اقناع مردم است، مورد استفاده قرار گیرد؛ مثل «آسمان حادث است» چون در تجسم یا تشکل شبیه خانه است^{۶۷}. در واقع، قول مثالی مذکور مرکب از دو قیاس از شکل اول است: «جسم همان دیوار و جزئیات مشابه

۶۱. همان، ص ۱۱۴؛ فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۱۱۰.

۶۲. همان، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۶۳. یوسف، المنطق الصوری (التصورات-التصدیقات)، ص ۲۲۴-۲۲۲.

۶۴. در این عبارت فارابی که استقرا به بررسی تک تک جزئیات معنا شده است، منظور از آن، استقرای تام است (المنطق عند الفارابی، تحقیق رفیق العجم، ج ۲، ص ۳۵).

۶۵. ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۷۹.

۶۶. ارسطو، منطق ارسطو، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۰۸.

۶۷. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۱۴۳؛ همو، کتاب فی المنطق (الخطابه)، ص ۷، ۲۷، ۳۱، ۳۹، ۶۱.

آن است و دیوار حادث است، پس جسم حادث است». آنگاه نتیجه این قیاس را برای قیاس دوم کبری قرار داده و میگوییم: «آسمان جسم (و دارای شکل و ترکیب) است و هر جسمی حادث است، پس آسمان حادث است». فرق میان تمثیل و استقرا آنست که در تمثیل جستجو و بررسی یک فرد کافی است اما در استقرا حکم باید در همه جزئیات یا در اکثر آنها یافت شود.^{۶۸}

منطقدانهای متأخر برای تمثیل چهار رکن برشمرده‌اند: (۱) حد اصغر یا مثال، (۲) حد شبیه یا اصل، (۳) حد اکبر یا حکم و (۴) حد اوسط یا وجه شبه یا جامع. آنها برای تمثیل چهار مرتبه قائل شده و معتقدند بهترین و قویترین نوع تمثیل آن است که دارای وجه شبه باشد و وجه شبه در آن امر وجودی بوده و علت واقعی حکم باشد و تنها در این صورت است که یقین آور بوده و قابل بیان بصورت یک قیاس است، قیاسی که در آن وجه شبه و علت حکم، حد وسط خواهد بود؛ مثل: «آبجو حرام است چون همانند شراب مسکر است». از آنجا که اسکار امر وجودی بوده و علت واقعی حرمت است، انتقال حکم حرمت از شراب به آبجو یقین آور است؛ از اینرو بجای تمثیل فوق گوئیم: آبجو مسکر است و هر مسکری حرام است، پس آبجو حرام است.^{۶۹}

برخی از منطقدانهای معاصر تعریف مشهور تمثیل را بحق مورد انتقاد قرار داده و گفته‌اند که انتقال حکم از یک شیء به شیء دیگر نتیجه و ثمره تمثیل است نه خود تمثیل. نتیجه و غایت تمثیل میتواند جزء تعریف آن باشد نه خود تعریف؛ تعریف صحیح تمثیل اینست که بگوییم: تمثیل مرکب از دو قضیه است که در آن دو قضیه، حکم یک شیء بخاطر وجه شباهتی به شیء دیگر منتقل میشود.^{۷۰}

■ تلفیق نظریه حملپذیری ارسطو با کلیات خمس، تبیین رویکرد ذات‌گرایانه ارسطویی در مسئله تعریف، نظر ابتکاری او در استقراء و تمثیل و نوآوری در باب مغالطه و بسط و تبیین مواضع مغالطه، برای منطقدانان متأخر راهگشا بوده است. اما مهمترین ابتکار فارابی، تقسیم معارف بر دو دسته تصور و تصدیق است که سبب پیدایش منطق‌نگاری دوبخشی توسط ابن سینا شده است.

۱۱. نوآوری در باب مغالطه و بسط و تبیین مواضع مغالطه

ارسطو تبکیت مغالطی را در سیزده نوع عام و کلی مربوط به قیاس یا جزء قیاس، شش نوع مربوط به قول^{۷۱} و هفت نوع مربوط به خارج از قول^{۷۲} طبقه‌بندی کرده است. فارابی برخلاف ارسطو بجای طبقه‌بندی و ذکر انواع سیزده‌گانه بسیار عام و فراگیر مغالطات مربوط به قیاس یا جزء قیاس، علاوه بر تبیین و ذکر انواع جزئیتر مغالطات مربوط به قیاس یا جزء قیاس

۶۸. همو، الإلفاظ المستعمله فی المنطق، ص ۹۳؛ ابن سینا، شفا، منطق، کتاب قیاس، ج ۲، ص ۵۶۹.

۶۹. حلی، الجوهر النضید، ص ۱۸۹؛ سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۲.

۷۰. گرامی، منطق مقارن، ص ۱۴۱.

۷۱. این شش قسم عبارتند از: مغالطه به اشتراک اسم، ممارات یا شک در کلام، ترکیب کلام، تجزیه و تقسیم کلام، اختلاف اعراب و اعجام، و اختلاف شکل و هیئت ذاتی کلام (ارسطو، منطق ارسطو، ج ۳، ص ۷۹۳-۷۹۴؛ بدوی، المنطق الصوری و الرياضی، ص ۲۴۳-۲۴۲).

۷۲. این هفت نوع عبارتند از: مغالطه بالعرض را بجای بالذات قرار دادن، سوء اعتبار حمل، سوء تألیف از روی جهل به تبکیت، ایهام عکس لوازم، مصادره بر مطلوب اول، غیر علت را علت قرار دادن و جمع چند مسئله در یک مسئله (بدوی، المنطق الصوری و الرياضی، ص ۲۴۳-۲۴۲؛ ارسطو، منطق ارسطو، ج ۳، ص ۸۰۲).

اعم از لفظی و معنوی، و همچنین مغالطات مربوط به احوال انسان (مغالطات روانی)، از مواضع متعدد مغالطات معنوی بتفصیل و با ذکر مثال سخن می‌گوید که اکثر آنها در طبقه‌بندی ارسطویی نیامده است و نسبت به رویکرد ارسطویی جنبه کاربردی آن بیشتر است.^{۷۳} او هجده موضع از مغالطات لفظی^{۷۴} و سی و هفت مورد از مواضع مغالطات معنوی را در هشت دسته کلی مطرح ساخته است.^{۷۵}

بعنوان مثال، فارابی علاوه بر بحث تفصیلی از مواضع مغالطه، در ضمن مغالطه اعراب و اعجام، از نقش لحن و آوا در ایجاد مغالطه، تحت عنوان «مغالطه تغییر اصوات» بنحو مستقل یاد کرده^{۷۶} و مغالطه معنوی النقله یا انتقال را با مواضع دهگانه آن مطرح میکند که از ارسطو به یادگار نمانده است:

یکی از انواع مغالطه، مغالطه النقله است و آن عبارت از انتقال به چیزی است که ممکن است در مکان یک شیء قرار گرفته و بجای آن بنشیند که ده موضع مختلف دارد: یا لفظ است یا شبیه آن، یا کلی است یا جزئی، یا در لوازم متقدم آن است یا در لوازم متأخر، یا مقارن است یا مقابل، یا خیال نفسانی است یا از جمله مثالهای محسوس است.^{۷۷}

انتقال به لفظ، مثل: حکم به تعدد خدایان با استناد به تعدد اسمای حسناى الهی و حکم به مسموع بودن خدا بخاطر اینکه لفظ الله که دال بر خداوند است مسموع است. انتقال به شبیه، مثل: استدلال آناکساگوراس بر ضد خلا که میگفت: ساعت آبی یا خیک بر باد نشان میدهد که در جایی که بنظر میرسد چیزی نیست، هوا هست.^{۷۸} انتقال به کلی، مثل: نسبت دادن حکم ویژه انسان به حیوان. انتقال به جزئی، مثل: نسبت دادن حکم ویژه حیوان به انسان.

انتقال به لازم متقدم، مثل: لزوم وجود ذهنی حیوان بر وجود ذهنی انسان که در مقام مغالطه گویند: «انسان حیوان است و حیوان جنس است پس انسان جنس است». انتقال به لازم متأخر، مثل لزوم وجود روز بر وجود نور خورشید. انتقال به مقارن، چنانکه مثلاً گویند: زمان او را به هلاکت رسانید، مشکلات زندگی که مقارن زمان است او را به هلاکت رسانده است نه خود زمان. انتقال به مقابل، مثل سفیدی و سیاهی

۷۳. اجزای اصلی فن مغالطه عبارت از عوامل لفظی و معنوی است که موجب مغالطه بالذات میشود و عوامل روحی و روانی مغالطه، اجزای خارجی و عارضی آن محسوب میگردد. مغالطه ناشی از عوامل روانی مغالطه بالعرض نام دارد، مثل: تشبیح و اهانت بر طرف مقابل، تحریف سخن مخاطب، خشم و غضب و استهزاء و نسبت دادن سفاهت و کندذهنی بر او (حلی، الجوهر النضید، ص ۲۷۵-۲۷۴؛ طوسی، اساس الاقتباس، ص ۵۲۸-۵۲۵).

۷۴. فارابی، المنطق عند الفارابی، تحقیق رفیق العجم، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۲.

۷۵. منظور از هشت دسته کلی، همان هفت نوع عام مغالطه معنوی ارسطویی به انضمام مغالطه النقله یا انتقال است (فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۰۲؛ عارف، «مقایسه آراء فارابی و ارسطو در المنطقیات و ارغنون درباره مغالطات»، آینه معرفت، ص ۱۶۶-۱۶۴).

۷۶. برخی از عبارات لفظی با تغییر لحن گفتار و آوای سخن دلالتش تغییر کرده و موجب مغالطه میشود. مثل «زید حاضر است» که با تصرفی که در آواز و لحن گفتار انجام میگیرد، گاهی بصورت جمله خبری است و گاهی بصورت استفهام درمی آید (طوسی، اساس الاقتباس، ص ۵۱۹؛ ملکشاهی، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، بخش منطق، ص ۶۱۲). یا مثل عبارت «ما نباید به خود دروغ بگوییم» که در صورت تغییر لحن و قرائت و تکیه بر کلمه «خود» معنای درست و منطقی را از دست داده و حکم به جواز دروغگویی به دیگران را صادر میکند. منطقیان متأخر مثال اخیر را برای مغالطه با عنوان «تکیه و تأکید لفظی» آورده‌اند (فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۵۱).

۷۷. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۲، ص ۱۶۰؛ همان، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۴؛ عارف، «مقایسه آراء فارابی و ارسطو در المنطقیات و ارغنون درباره مغالطات»، ص ۱۶۳.

۷۸. راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۱۱.

واسطه ندارند چون زوج و فرد واسطه ندارند. خیالات نفسانی، مثل: حکم به وجود عوالم بینهایت خارج از عالم طبیعت، خلأ پنداشتن هوا و اطلاق جسم به سایه و تاریکیها. مثالهای محسوس، مثل: دانش آموزی که با مشاهده مثلثهای مختلف الاضلاع و متساوی الساقینی که آموزگار هنگام تدریس رسم میکند، چنین پندارد که همواره هر یک از دو ضلع مثلث، کوچکتر از ضلع سوم آن است.^{۷۹}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با ظهور فارابی و ابتکارات منطقی او، علم منطق در میان مسلمانان شکوفا شد و تأثیر شگرف او در تحول منطق ارسطویی زمینه را برای نوآوریهای متأخران از قبیل نوآوریهای منطقی ابن‌سینا، خواجه‌نصیر و افضل‌الدین خنجی آماده کرده است.

تلفیق نظریه حمل‌پذیری ارسطو با کلیات خمس، تبیین رویکرد ذات‌گرایانه ارسطویی در مسئله تعریف، نظر ابتکاری او در استقراء و تمثیل و نوآوری در باب مغالطه و بسط و تبیین مواضع مغالطه، برای منطق‌دانان متأخر راهگشا بوده است. اما مهمترین ابتکار فارابی، تقسیم معارف بر دو دسته تصور و تصدیق است که سبب پیدایش منطق‌نگاری دو بخشی توسط ابن‌سینا شده است.

فارابی برای نخستین بار معقول را به معقول اول و ثانی تقسیم کرده است و معقول ثانی در بیان او با معقول ثانی منطقی منطبق است. او با تبیین مغایرت سلب جهت با سالبه موجهه، منطق‌دانها را به شرط اختلاف جهت در تناقض قضایا توجه داده است.

نظریه فارابی در امکان استقبالی، مبنی بر اینکه صدق و کذب طرفین تناقض در ممکنات استقبالی در واقع و نفس‌الأمر بنحو غیر متعین بوده و هر دو

طرف وقوع و عدم وقوعشان «ممکن» است، مسبوق به سابقه نیست.

منابع

ابن سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

— — — — —، الشفاء، الالهیات، تحقیق الاب قنواتی و دیگران، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

— — — — —، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقیق ابوالعلا عقیفی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

— — — — —، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقیق الاب قنواتی و دیگران، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.

— — — — —، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.

— — — — —، شفا، منطق، کتاب قیاس، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

— — — — —، حسین بن عبدالله، الإشارات و التنبيهات، به‌مراه شرح خواجه نصیر طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.

بدوی، عبدالرحمن، المنطق الصوری و الرياضی، الكويت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۱م.

بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

بور، تجتیز-جی-دو، تاریخ الفیلسفه فی الاسلام، ترجمه عربی محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت، دار النهضة العربیه، بی‌تا.

فتنازانی، مسعود بن عمر، شرح الشمسیه للمنطق للامام کاتبی، عمان، دار النور المبین للدراسات و النشر، ۲۰۱۱م.

حسن‌زاده‌آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵.

حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهر النضید، شرح منطق التجرید خواجه‌نصیر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.

راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵.

رشر، نیکلاس، «سیر منطق در جهان اسلام»، ترجمه

۷۹. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۲، ص ۱۶۰؛ همان، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۴.

- لطف‌الله نبوی، فصلنامه مفید، ش ۲۴، ص ۳۵-۴۶، ۱۳۷۹.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، با تعلیقات آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۳۲ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیروانی، علی، «امکان استقبالی و تعیین صدق در گزاره‌های ناظر به آینده»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۲۴، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰-۱۴۳.
- طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- عارف، رضا، «مقایسه آراء فارابی و ارسطو در المنطقیات و ارغنون درباره مغالطات»، آینه معرفت، ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۱۷۰-۱۵۵.
- عظیمی، مهدی و احد فرامرز قراملکی، «تاریخ تحول کلیات خمس»، فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و پنجم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
- فارابی، الألفاظ المستعمله فی المنطق، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۲۰۰۲م.
- ، التعلیقات (ضمن مجموعه نه رساله)، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۶۴۴۸۹، تحریر ۱۳۳۰ق.
- ، المنطق عند الفارابی، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
- ، المنطق عند الفارابی، تحقیق ماجد فخری، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۷م.
- ، المنطقیات للفارابی، بتحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- عیون المسائل، پیوست «الثمرة المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیة»، بکوشش فریدریس دیتیرتسی، لیدن، ۱۸۹۰م.
- ، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار، ۱۳۶۴.
- ، کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، بیروت دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
- ، کتاب فی المنطق (الخطابه)، تحقیق محمد سلیم سالم، مصر، مطبعة دار الکتب، ۱۹۷۶م.
- ، کتاب الحروف، تحقیق مهدی حسن، بیروت، دارالمشرق، ۱۳۴۹.
- فخر رازی، منطق الملخص، مقدمه، تصحیح و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، تهران، انتشارات امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.
- ، محمد بن عمر، شرح عیون الحکمه، تحقیق احمد حجازی السقا، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ۱۳۷۳ش.
- قراملکی، احد فرامرز، «الاشارات والتنبیهاث، سرآغاز منطق دوبخشی»، آینه پژوهش، ۱۳۷۳ش، شماره ۲۴، ص ۵۰-۳۸.
- ، مقدمه بر التنقیح فی المنطق ملاصدرا، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- گرامی، محمدعلی، منطق مقارن، ترجمه عبدالله بصیری، قم، انتشارات امید، بیتا.
- لوکری، ابوالعباس، بیان الحق بضمان الصدق، المنطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ماکولسکی، آ.، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، تهران، پیشرو، ۱۳۶۶.
- ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، بخش منطق، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
- نبوی، لطف‌الله، منطق سینوی بروایت نیکولاس رشر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- همو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰م.
- یوسف، محمود، المنطق الصوری (التصورات-التصدیقات)، الدوحه، الدار الحکمه، ۱۴۱۴ق.
- Bayer, Greg, "Classification and Explanation in Aristotle's Theory of Definition", *Journal of the History of Philosophy*, 36, Number 4, October 1998, pp. 487-505.
- Berg, Jan, *Aristotle's theory of Definition*, ACTS of the International Congress of the History of Logic, San Gimignano. 4 to 8 December 1982, CLUEB, Bologna (Italy) in 1983, pp. 19-30.
- Fakhry, Majid, *Al-Farabi, Fonder of Islamic Neoplatonism, His life, Works and Influence*, Oxford Oneworld Publications, 2002.
- Kennedy-Day, Kiki, *Definition in the Philosophy of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina*, A thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy, New York University, 1996.
- Louise Deslauriers, Marguerite, *Aristotle of Definition*, A thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy, University of Toronto, 1986.