

کتاب البرهان

دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۳

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۰۸/۱۱ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۶/۱۴ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ، إِنَّهُ خَيْرٌ مُوَفَّقٍ وَمُعِينٌ»

«ثُمَّ أَنْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَإِنْ كَانَ مَمْتَنِعَ الْإِنْقِلَابِ عَنْهُ، لَكِنَّ الْعَالِمَ بِهِ بِمَا كَانَ عِلْمًا بِتَمَامِهِ مَا بِهِ هُوَ هُوَ وَبِمَا كَانَ عِلْمًا بِبَعْضِ ذَاتِهِ وَبِمَا عِلْمًا بِالْخَارِجِ عَنْهُ أَمَّا مُخْتَصِّصٌ بِهِ، وَأَمَّا مُشْتَرِكٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ».

عرض شد گرچه این کتاب در منطق به نام «کتاب البرهان» مشهور است اما در حقیقت «کتاب الحدو البرهان» است. سرّ مطلب بازمی‌گردد به ارتباطی که میان حد و برهان وجود دارد که البته این ارتباط باید مورد بحث قرار بگیرد. در کتاب‌های مختلف، این تعبیر را شما می‌بینید به خصوص در کتب فلسفی که در مورد برخی از امور گفته می‌شود: «وإذ لا حد له فلان برهان علیه»، چون دارای حد نیست، دارای برهان نیست. این همان ارتباط بین حد و برهان است که گاه تعبیر می‌شود به «مشاركة الحدو البرهان في الحدود، مشاركة الحدو البرهان في الاطراف».

به هر حال، کتاب «کتاب الحدو البرهان» است، گرچه به نام «کتاب البرهان» نامیده می‌شود. البته این نکته قابل دقت است که مباحث مربوط به برهان در این کتاب بیشتر است از مباحث مربوط به حد. سرّ مطلب همان است که بحث حد مربوط به بخش تصورات است، بخش برهان مربوط به بحث تصدیقات است. در حقیقت بحث حد نه از آن حیث که به برهان مربوط است، در جای دیگری از منطق مورد بررسی است. در کتاب البرهان ما در ارتباط با حد به آن بخش می‌پردازیم که در راستای ارتباط حد با برهان است.

پس برهان در منطق جایگاهش همین جاست و لذا مباحث برهان باید همین جا مطرح بشود، اما حد در منطق جایگاه اصلی‌اش در بخش تصورات است. در کتاب البرهان به حد از آن حیث که به برهان مربوط پرداخته می‌شود و لذا درصد بحث کمتر از درصد بحث برهان است.

در کتب منطقی پیشین خواندیم که تعریف یا حد است و یا رسم. هر کدام که باشد یا تام است و یا ناقص و اینکه حد تام و حد ناقص و رسم تام و رسم ناقص چیست، در کتاب‌های پیشین مورد بررسی قرار گرفته است. این جا مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمایند که ماهیت خارجی اشیاء تغییرپذیر نیست. «الشيء لا ينقلب عما هو عليه»، همان گونه که مفاد قضایای صادقه از نفس الامر تغییر نمی‌پذیرفت، ماهیات حقیقیه در خارج تغییر نمی‌پذیرد. حقیقت آتش هر چه باشد در خارج همان است که هست؛ حقیقت آب در خارج هر چه باشد همان است که هست، اما علم من به ماهیات خارجی مختلف است، ادراک من از خارج متفاوت است. صید من نسبت به خارج گوناگون است و سه صورت کلی دارد: صورت نخستین که انسان موقوف شود خارج را چنانچه هست بفهمد. اگر ماهیات خارجی را آنچنان که هست فهمید، این را اصطلاحاً می‌گوییم حد تام؛ حد تام علم مطابق با معلوم است، تصور مطابق با خارج است. مثلاً اگر فرض کنم انسان در خارج ماهیاتش حیوان ناطق است اجمالاً، «جوهر جسم ناو متحرک حساس ناطق» است تفصیلاً، من هم انسان را با همین خصوصیات بشناسم، در حقیقت

ماهیات خارجی را «کما هو هو»، به تمام «ما به هو هو» ادراک کردم، این حد تام است.

گاه علم من نسبت به خارج، علم به ماهیت خارجی به تمام «ما هو هو» نیست، علم به تمام ذات نیست، علم به بعض ذات است. این صورت دوم.

گاه علم من به خارج، علم من به ماهیت خارجی، نه علم به تمام ذات است نه علم به بعض ذات؛ علم به امری خارج از ذات است. آن امر خارج هم یا امری است مخصوص به این ماهیت خارجی؛ یعنی علم به خاصه. یا علمی است به امر خارجی‌ای که مشترک است بین این ماهیت و دیگر ماهیات و بخشی از دیگر ماهیات، یعنی علم به عرض عام یا به تعبیر صحیح‌تر: علم به عارض عام.

از این تقسیم به دست می‌آید حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص. اگر تعریف مشتمل بر تمام ذاتیات باشد، حد تام است، اگر مشتمل بر بعض ذاتیات باشد یا مشتمل بر اموری خارج از ذاتیات باشد، آن هم عام یا خاص می‌شود حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، آنچنان که در کتب پیشین خواندیم.

نکته‌ای که مرحوم علامه طباطبایی در این جا تأکید دارند، این است که می‌فرمایند در حقیقت حد تام علم به ماهیات است حقیقتاً، چرا؟

چون در حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص ممکن است ما علممان به خارج به گونه‌ای باشد که ماهیت مورد نظر را «متمیزاً عن غیره» بفهمیم، خاصه کارش همین است. اگر من از طریق خاصه ماهیت را اصطیاد کردم، ماهیت را صید کردم، «متمیزاً عن غیره»، اما علم به حقیقت ماهیت یا به تعبیر ایشان کمال حقیقت ماهیت نیست، من ماهیت را از درون کشف نکردم. علم حقیقی در حقیقت حد تام است که با حد تام من می‌فهمم در خارج چه هست. چستی حقیقی اشیاء را فقط با حد تام می‌شود فهمید. اما در موارد دیگر یا حداکثر ما ماهیت مورد نظر را از دیگران ماهیات تمییز می‌دهیم، حالا یا تمییز کامل یا «تمییزاً»، اگر من عارض عام ماهیت را درک کردم حتی تمییز هم تمییز کامل نیست بلکه تمییز، «تمییزاً» است.

آنچه که در کتاب البرهان مورد توجه و عنایت ماست که ما به دنبال آن هستیم، معرفت تصور حقیقی است، معرفت تصدیق حقیقی است؛ یعنی معرفت قیاس یقینی از آن جهت که مفید یقین است، معرفت حد تام از آن جهت که مفید تصور حقیقت است. چون با برهان ما در صدد کشف یقینی واقعیات هستیم. در صورتی به کشف یقینی واقعیات دست پیدا می‌کنیم که تصور ما از مفردات خارجی، تصور صحیح و تامی باشد. تصدیق ما نسبت به گزاره‌های خارجی تصدیق حقیقی و واقعی باشد. لذا ما در کتاب البرهان دنبال حد هستیم در میان تعاریف و دنبال برهان هستیم در میان اقیسه؛ قیاس برهانی می‌خواهیم و تعریف حدی می‌خواهیم. حالا چگونه باید بر مطلبی برهان اقامه کرد؟

مواد برهان چه خصوصیتی دارد و حد تام چگونه قابل اصطیاد است؟ بحث‌هایی است که در این کتاب مورد عنایت است.

این بحث را مرحوم خواجه در اساس الاقتباس مفصل مطرح کرده که عبارت خواجه را الآن می‌بینیم، خواهیم دید که بحث مفصل‌تر از آن است که در این جا ذکر شده است.

«ثم إن حقيقة الشيء»، سپس حقیقت شیء «الذی هو علیه فی نفس الأمر»، که بر آن حقیقت است در متن واقع و نفس الامر، «وإن كان ممتنع الانقلاب عنه»، گرچه ممتنع است انقلاب از آن حقیقت شیء. شیء از خودش

منقلب نمی‌شود، «لکن العلم به»، ولی علم به شیء «وإنما كان علماً بتمام ما به هو هو»، گاه علم به تمام چیزی است که شیء به آن چیز همان است. «وإنما كان علماً ببعض ذاته»، گاه علم به بعض ذات اوست، «وإنما علماً بالخارج عنه»، گاهی علم به خارج از شیء است. حالا «وإنما مختص به، واما مشترک بینه و بین غیره»، آن امر خارجی یا

عارض عام است یا خاص است. «والعلم بغير صورة الأولی ليس علماً به بالحقيقة»، علم به غیر صورت نخست که علم به تمام «ما به هو هو» بود، در حقیقت علم به شیء بالحقیقه نیست، علم به بعض ذات شیء است، علم به امری خارج از ذات شیء است. «إذ ليس ذلك تمام ما به هو هو»، چون غیر صورت نخست، تمام شیء نیست.

«وإنما تفيد الصورة الثانية والثالثة تمییزه عن غیره»، صورت دوم و سوم افاده می‌کند تمییز شیء را از غیرش، صورت دوم علم به بعض ذات، صورت سوم علم به خاصه. «والصورة الرابعة تمییزاً ماله»، صورت چهارم که علم به عرض عام است، نوعی تمییز برای شیء است. من اگر در تعریف انسان گفتیم: «ماش»، انسان در مشی با

حیوان شریک است. تمییز من تمییز ناقص است، تمییز تام نیست. برخلاف اینکه بگویم «ضاحک»، اگر ضحک مختص به انسان باشد. «وتسمى الثانية حدّاً ناقصاً»، دومی را که علم به بعض ذات است می‌گوییم حد ناقص.

«والثالثة»، اما سومی «إن اشتملت علی جنس قریب رسماً تاماً»، اگر مشتمل بر جنس قریب باشد، به آن رسم تام می‌گوییم؛ یعنی جنس قریب همراه با خاصه «حیوان ضاحک»، رسم تام است. «وإنما الباقی رسماً ناقصاً»، باقی رسم ناقص است که باقی حالا صوری پیدا می‌کند. فقط عرض عام باشد، فقط خاصه باشد.

«وَأَمَّا الصُّورَةُ الْأُولَى، فَهِيَ الَّتِي تَفِيدُ تَصَوُّرَ الشَّيْءِ حَقِيقَةً»، اما صورت نخست آن است که افاده می‌کند تصور شیء را حقیقتاً، «وَتَسْمَى حَدًّا تَامًا»، به آن حد تام می‌گوییم. «وَقَدْ عَرَفَهُ الْمَعْلَمُ الْأَوَّلُ»، ارسطو این چنین تعریف کرده حد تام را، «بِأَنَّهُ قَوْلٌ دَالٌّ عَلَى الْمَاهِيَةِ»، کلامی است که دلالت می‌کند بر ماهیت و مرادش از ماهیت، «وَيَعْنِي بِهَا تَمَامَ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ»، مراد ارسطو از ماهیت، تمام حقیقت شیء است. حد تام آن است که دلالت دارد بر تمام حقیقت شیء. «هذا».

حالا البته بعداً باید به آن برسیم که اصولاً آیا بشر دستیابی به حد تام دارد یا ندارد؟ به‌خصوص با تحقیقاتی که بعدها در حکمت متعالیه صورت گرفت، ثابت شد که فصل از کلیات خمس نیست؛ فصل یک نحوه وجود است. ثابت شد که ما نوع در خارج نداریم، نوع کلی طبیعی است و کلی طبیعی ماهیت است و ماهیت وجود خارجی ندارد، چون اصالت با وجود است. این مباحث رنگ و بوی دیگری به خود می‌گیرد که در بحث پایانی این کتاب به آن مباحث می‌پردازیم. این بحث را مرحوم علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در مقاله چهارم که پایان بخش مقالات کتاب است، صفحه ۱۹۹، «الفصل الأول في الغرض من هذه المقالة»، غرض از این مقاله آنجا اگر عزیزان دقت کنند، می‌بینند که همین مطالب تکرار شده و یک مقداری حالا با تفاوت است.

«قَدْ مَرَّ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ أَنْ الْقَوْلَ الَّذِي يُوجِبُ تَصَوُّرَ الْمَطْلُوبِ أَعْنَى الْمَعْرِفَةِ قَدْ يُوجِبُ تَصَوُّرَهُ بِأَمْرٍ ذَاتِيٍّ لَهُ وَقَدْ يُوجِبُ بِأَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ وَالْمَوْجِبُ بِأَمْرٍ ذَاتِيٍّ لَهُ إِذَا كَانَ يُوجِبُ بِتَمَامِ الْذَاتِ أَوْ بِبَعْضِهِ وَالْمَوْجِبُ تَصَوُّرَهُ بِتَمَامِ الْذَاتِ يَسْمَى حَدًّا تَامًا وَالْبَاقِي إِذَا كَانَ نَاقِصًا إِنْ أُوجِبَ التَّصَوُّرَ بِبَعْضِ الْذَاتِ أَوْ سَمَاتًا إِنْ كَانَ مَرَكِبًا مِنْ ذَاتِيٍّ وَخَارِجٍ عَرَضِيٍّ، أَوْ رَسْمًا نَاقِصًا إِنْ اقْتَصَرَ الْعَرَضِيَّاتُ فَقَطْ وَالْغَرَضُ مِنْ هَذِهِ الْمَقَالَةِ الْبَيَانُ الْأَحْوَالِ الْعَارِضَةِ لِلْحَدِّ التَّامِ مِنْ حَيْثُ هُوَ حَدٌّ تَامٌ»، بعد شروع می‌کنند می‌گویند این مقاله مجموعه چهار فصل داریم و در هر فصلی چه خواهیم گفت، به هر حال آخرین مقاله این کتاب مربوط به بحثی است که الآن عرض شد.

«ثُمَّ أَقُولُ:»، قبلاً عرض شد که این «ثُمَّ أَقُولُ»، مربوط به اول سخن مرحوم علامه طباطبایی است که فرمود: «كَلَامٌ فِي الْغَرَضِ الْمَوْضُوعِ لِأَجْلِ هَذَا الْكِتَابِ»، فرمودند: «أَقُولُ أَوَّلًا»، حالا می‌فرمایند: «ثُمَّ أَقُولُ». در آغاز چنین می‌گوییم، بعد می‌فرمایند که سپس می‌گوییم: «فَالْغَرَضُ فِي هَذَا الْكِتَابِ مَعْرِفَةُ حَالِ التَّصَدِيقِ الْحَقِّ وَالتَّصَوُّرِ الْحَقِيقِيِّ»، غرض در این کتاب، شناخت حال تصدیق حق و تصور حقیقی است. «أَيُّ مَعْرِفَةِ حَالِ الْقِيَاسِ الْبُرْهَانِيِّ وَمِنْ حَيْثُ هُوَ مُفِيدٌ لِلْيَقِينِ»، یعنی معرفت حال قیاس برهانی از آن جهت که مفید یقین است، «وَحَالِ الْحَدِّ التَّامِ»، و معرفت حال حد تام، «مِنْ حَيْثُ هُوَ مُفِيدٌ تَصَوُّرَ كَمَالِ الْحَقِيقَةِ»، از آن جهت که مفید حال تصور کمال حقیقت است، یعنی حقیقت کامل. «وَعَلَى هَذَا فَهُوَ كِتَابُ الْبُرْهَانِ وَالْحَدِّ مَعًا»، بنابراین این کتاب، کتاب برهان و حد است باهم، «وَأَنْ

سَمِّيَ كِتَابُ الْبُرْهَانِ»، گرچه به کتاب البرهان مشتهر شده، اما در حقیقت کتاب الحد و البرهان است. مرحوم خواجه طوسی (رضوان الله تعالی علیه) در بحث کیفیت اکتساب تصورات به حد تام، دوازده تا فصل دارند که همان مباحثی است که ما در مقاله چهارم، این کتاب می‌خوانیم منتها مفصل‌تر و قابل توجه‌تر در این کتاب که بازنگاری اساسی اقتباس است، صفحه ۴۴۷ فن دوم، کیفیت اکتساب تصورات تام به حد مشتمل بر دوازده فصل است.

در آغاز مقاله پنجم که مربوط به برهان است، فن اول کیفیت اکتساب تصدیقات یقینی به برهان است. در این فن، هجده فصل دارد. فصل نخستش با بحث آغازین کتاب البرهان مرحوم علامه طباطبایی مناسبت دارد. یک مقدار از عبارت خواجه را ببینید. البته عبارت، عبارت خواجه است که بازنگاری و بازنویسی شده است: «همان‌گونه که قبلاً گفته‌ایم علم یا تصور است و یا تصدیق و هر یک از این دو یا مکتسب است و یا نامکتسب^۱». یعنی یا بدیهی است یا نظری. «در اینجا اضافه می‌کنیم که هر تصویری یا تام است یا غیر تام یا فاسد». یک قسم اضافه شد.

اگر من در مقام تصور مادیات خارجی صورتی در ذهن دارم که اصلاً مطابق با واقع نیست، نه تمام ذاتیات است، نه بعض ذاتیات است، نه عارض عام است، نه عارض خاص. این تصور را ایشان تعبیر کرد به فاسد.

«تصور تام تصویری است که صورت ذهنی چیزی دقیقاً مطابق با صورت خارجی همان چیز باشد. تصور غیر تام

یا ناقص به گونه‌ای است که صورت ذهنی مشابه صورت خارجی یا نزدیک به آن باشد و تصور فاسد مطابق با صورت خارجی نیست».

اگر من نسبت به ماهیتی تصویری دارم که هیچ مطابقت با آن ندارد، نه در ذاتیات، نه در عرضیات؛ این قسم را تعبیر کردند به تصور فاسد. اگر صورت ذهنی من دقیقاً مطابق با صورت خارجی باشد، این تصور تام است. اگر مشابه صورت خارجی باشد، این تصور ناقص است.

«تصور تام فقط یک قسم است، اما دو تصور دیگر با توجه به دوری و نزدیکی، وضوح و خفا دارای انواعی است». این هم یک نکته.

حد تام یک نوع است؛ اما از حد تام که گذشتیم، انواع و اقسامی دارد. سرّ قضیه هم این است که در تصور تام قرار شد صورت ذهنی کاملاً مطابق با صورت خارجی باشد، چون صورت خارجی واحد است و صورت ذهنی کاملاً مطابق با او واحد است؛ هر ماهیت خارجی یک صورت ذهنی صحیح کامل بیشتر ندارد. اما از این صورت ذهنی صحیح کامل دست کشیدیم و به سراغ صورت ناقص آمدیم، می‌گویید به اعتبار قرب و بُعد تصور من به متصور خارجی، انواع و اقسام فراوانی پیدا می‌کند.

پس اینکه ما حد ناقص داریم، رسم تام داریم، رسم ناقص داریم، اینها بیانگر همه انواع تعریف نیست و بر این مطلب الآن تأکید می‌کنند.

می‌فرمایند: «اکتساب تصورات بواسطه اقوال شارحه است و اقوال شارحه یا مشتمل بر محمولات ذاتی و عرضی است یا نه و هر یک از آن ذاتی و عرضی دارای اقسامی است که بعضی مخصوص به موضوع بوده و مقتضی جدایی آن موضوع از سایر موضوعات است و برخی میان آن موضوع و سایر موضوعات مشترک است. بر این اساس قول شارح یا مشتمل بر ذاتیات است یا مشتمل بر عرضیات است یا مشتمل بر هر دو یا هیچ کدام». این هم یک قسم.

قول شارحی که نه مشتمل بر ذاتیات باشد، نه مشتمل بر عرضیات؛ یعنی معرفّی که معرف است، اما نه مشتمل بر ذاتیات است (جنس و فصل)، نه مشتمل بر عرضیات است (چه عارض عام و چه عرض خاص).

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)

از یک جهتی شباهتی دارد با آن باقر، از آن طرف هم این ساهل است.

استاد: اگر مجموع تعریف را بر معرفّ منطبق کردیم، فاسد است. اگر هر کدام از حیوانیت و باقریت، حیوانیت و ساهلیت را مثل مطلبی که ما در اصول داشتیم تعدد مطلوب و وحدت مطلوب، به عبارت اخری اگر من گفتم: «الانسان حیوان»، این را مستمع ضبط کرد «باقر»، به گونه‌ای که مستمع فهمید انسان، حیوانیتش مسلم است، منتها حیوان باقر است. من بعض مطلوب را به او افاده کردم. ولی اگر مجموع «انسان باقر»، یا «حیوان ساهل»، را در نظر گرفتم، جزء مواردی است که باید فاسد در نظر گرفته بشود.

دانش‌پژوه: بالاخره شباهت دارد. این «انسان باقر» را که گفتید شامل بر ذاتیات است و یک چیز عرضی، این یک مقداری مشکل دارد.

استاد: مشکل دارد می‌رسیم، نه یک مقداری، بلکه بیش از یک مقداری مشکل دارد. به اشکالات می‌رسیم، یقیناً مشکل دارد. در ارتباط با این مطلبی که حالا می‌فرمایید که اگر ما گفتیم انسان حیوان ساهل است مثلاً، اگر از

مجموع «حیوان ساهل» خواستیم که یک تعریف داشته باشیم که منطبق بر معرف باشد، این فاسد است، چرا؟

مثل این است که مثلاً فرض کنید من یک گونه گیاهی جدیدی کشف شده و من این را هیچ اطلاعی از آن ندارم و من آن را یک گونه گیاهی دیگری به حساب می‌آورم. نوعی را نوع دیگر می‌بینم یا از این بالاتر، اصلاً جنس او را هم چیز دیگری حساب می‌کنم. گونه گیاهی است، من این را فلزی از فلزات می‌فهمم، این تصور، تصور فاسدی است، تصور تام نیست.

پس در حقیقت شاید برگردد به اینکه مخاطب چه مقدار بگیرد؟

اگر مخاطب این را بفهمد و بیابد که انسان حیوان است، منتها حیوانی که سیحه می‌کشد.

حیوانیت او را مسلم بگیرد، من به بعض ذات، او را دلالت کردم. منتها یک تفاوتی بین اینکه بگویم «الانسان

حیوان»، با «الانسان حیوان ساهل»، باید گذاشت. من بگویم «الانسان حیوان»، یا بگویم «الانسان حیوان

ساهل»، تفاوت هم این طور من می‌فهمم که وقتی می‌گویم «الانسان حیوان»، من او را راهنمایی ناقصی کردم.

ولی وقتی گفتم «الانسان حیوان ساهل»، من او را راهنمایی کردم و بلافاصله گمراه هم کردم. یعنی این راهنمایی

را در ذهن او مخدوش کردم و گفتم که انسان، حیوانی است که سیئه می‌کشد. اگر بگویم «الانسان حیوان»، طرف می‌فهمد که انسان داخل در این جنس است. فصل او برایش مجهول است، اما اگر گفتم: «الانسان حیوان ساهل»، طرف می‌فهمد انسان داخل در این جنس است، متعین در این فصل است. این فاسد است، چون مطابق با واقع نیست. «الانسان حیوان»، مطابق با واقع است، اما «الانسان حیوان ساهل»، مطابق با واقع نیست.

حالا ببینیم اصلاً این تقسیم‌بندی را می‌شود پذیرفت یا نه؟

می‌گوید: «اگر مشتمل بر ذاتیات باشد یا مجموع ذاتیات را در بر گرفته یا فقط برخی از آنها را شامل است. در صورت دوم یا باعث جدایی و تمییز از تمام اموری است که غیر از موضوع است». یعنی در صورتی که مشتمل بر بعضی باشد. نه، «اگر مشتمل بر ذاتیات باشد، یا مجموع ذاتیات را در بر گرفته یا فقط برخی از آنها را شامل است. در صورت دوم یا باعث جدایی و تمییز از تمام اموری است که غیر از موضوع است یا فقط باعث تمییز از برخی از آنهاست و یا اصلاً افاده تمییز نمی‌کند و اگر مشتمل بر عرضیات باشد نیز یا افاده جدایی کلی و یا افاده تمییز جزئی نموده و یا اصلاً نشانگر تمییز نیست».

پس چه مشتمل بر ذاتیات باشد، چه مشتمل بر عرضیات باشد، این تقسیم را ایشان قائل‌اند که یا باعث جدایی و تمییز از تمام امور غیر ماهیت است، یا باعث تمییز از برخی از آنهاست یا اصلاً افاده تمییز نمی‌کند و ممییز نیست. «در صورتی که هم ذاتیات و هم عرضیات را شامل باشد، باز هم چنین است و اما اگر قول شارح نه مشتمل بر ذاتیات بوده و نه مشتمل بر عرضیات باشد، حتماً باید صورتی مشابه مطلوب را افاده کند، خواه آن صورت قریب باشد یا بعید، وگرنه قول شارح نخواهد بود. بنابراین اقوال شارح با توجه به این اعتبارات، دارای اصناف بسیاری هستند».

چه شد؟

ایشان می‌گویند که معرف شما یا مشتمل بر ذاتیت است فقط، یا مشتمل بر عرضیات است فقط، یا مشتمل است بر ذاتیات و عرضیات هر دو، یا بر هیچ کدام مشتمل نیست. برای این آخری که مشتمل بر هیچ کدام نیست (نه بر ذاتیات نه بر عرضیات)، می‌فرمایند در صورتی قول شارح است که یک صورتی مشابه واقعیت را ارائه کند، وگرنه اگر صورتی مشابه واقعیت را ارائه نکند، اصلاً قول شارح نیست، یعنی اصلاً معرف نیست. اینکه هیچ. حالا این صورت قریب باشد یا بعید باشد.

اما آن سه صورت دیگر که تعریف ما مشتمل بر ذاتیات، عرضیات یا ذاتی و عرضی هر دو باشد، هر یک از این سه صورت را ایشان سه قسم کردند که می‌گویند این تعریف یا ممییز است کاملاً یا ممییز است به صورت جزئی، یا اصلاً ممییز نیست. مجموعاً تا این جا شد ده یا یازده قسم، اگر اقسام را بخواهیم ذکر بکنیم. ایشان می‌خواهد بگوید که از میان این اقسام متنوع، همان چهارتایی که در منطق مشهور است، مورد عنایت است و از میان آن چهارتا در این فن که فن برهان است، ما با حد تام کار داریم. حرف خواجه این است: «از میان تمام آن اصناف، آنچه مشتمل بر مجموع ذاتیات باشد، از نظر محققان حد تام نامیده می‌شود. حد تام قولی است که بر ماهیت محدود دلالت می‌کند و حتماً این قول نشانگر صورتی است که در وجود خارجی مطابق با آن ماهیت است».

این را عزیزان در ضمن در نظر داشته باشند، فقط اشاره می‌کنم، بعد باید بحثش را انجام بدهیم، منطق ما و مدار فلسفه است؛ یعنی منطقی موضوع منطق را و بسیاری از محمولات منطق را از فلسفه می‌گیرد. مثلاً اینکه ما قضیه داریم، قیاس داریم، معرف داریم، حجت داریم، اینها را باید فیلسوف ثابت کند بدهد به دست منطقی. مثلاً در بحث وحدت و کثرت، در بحث «وحدة علی کثرة» که اتحاد است، اتحاد که ثابت شد قضیه ثابت می‌شود. قضیه که ثابت شد حالا می‌دهیم به دست منطقی می‌گوییم برای قضیه، اقسامی است.

نکته‌ای که این جا می‌خواهیم عرض بکنیم این است که در ضمن عزیزان، بحثی را که دنبال می‌کنند، ببینند منطقه ما خودآگاه یا ناخودآگاه مبتنی بر اصالت ماهیت پیش رفتند یا مبتنی بر اصالت وجود. یعنی نگاه آنها به ماهیت چه نگاهی است؟

این قابل توجه است، چون تأثیر دارد در سیر بحث. مرحوم علامه طباطبایی هم در مقاله چهارم وارد بحث نشدند اما اشاره دارند، بحث را اشاره می‌کنند.

فرمودند: «اما اگر قول شارح فقط برخی از ذاتیات را شامل باشد، فقط حد ناقص خواهد بود. بهترین حد ناقص حدی است که نشانگر تمییز و جدایی کلی باشد. اهل ظاهر میان چنین حدی با حد تام فرق نمی‌گذارند، زیرا در نظر ایشان آنچه که مطلوب است فقط تمییز و جدایی این ماهیت از سایر ماهیات است، نه تصور حقیقی این ماهیات». یک مطلبی مرحوم علامه طباطبایی در نه‌یاب دارد، وقتی ماهیت را ایشان مورد بحث و بررسی قرار

می‌دهد، در بحثی که در نهایت در بحث اصالة الماهیه دارند، مطلبی دارند و آن مطلب این است که می‌فرمایند: ماهیت در حقیقت تشکیل شده از سلوب، از سلب‌ها؛ یعنی انسان وقتی که می‌خواهیم تحلیلش کنیم. می‌بینیم با مجموعه‌ای از سلب‌ها بدست می‌آید. یک موجودی که «لیس بفرس ولا غنر ولا بقرو ولا شجرو ولا حجر»، می‌گویند از مجموعه این سلوب، ما به ماهیت دست پیدا می‌کنیم و ماهیت را می‌شناسیم. آن وقت اگر این مطلبی که ایشان فرمودند ظاهرش مراد باشد این عبارت مرحوم خواجه باید مورد توجه قرار بگیرد که یعنی چه؟

می‌فرماید: «زیرا آنچه که در نظر ایشان مطلوب است، فقط تمییز جدایی ماهیت از سایر ماهیت است، نه تصور حقیقی این ماهیت».

ایشان می‌خواهند بفرمایند که گاهی ما ممکن است ماهیت را از سایر ماهیات جدا کنیم با خاصه، او را تشخیص بدهیم و بفهمیم این ماهیت چیست؟

اما این چیستی غیر از این است که ما درون‌کاوی کنیم و جنس و فصل ماهیت را پیدا کنیم. ظاهر برخی از عبارات این است که اصلاً ما با حد تام به بیش از این نمی‌خواهیم برسیم، ما با حد تام هم دنبال یک تمییز واقعی می‌گردیم. واضح‌تر عرض بکنم: در حقیقت ممیّز واقعی ماهیت، فصل است که فصل همان صورت است، با دو اعتبار فصل و صورت نامیده می‌شود. اگر ممیّز واقعی ماهیات، فصل است آیا ممکن است ما اولاً بدون فصل تمییز داشته باشیم و آیا ما با فصل به جز دنبال تمییز و جدایی ماهیت از سایر ماهیات، دنبال چیز دیگری هستیم؟ به این دو سؤال پاسخ می‌دهیم إن شاء الله.

«اگر قول شارح تنها از عرضیات یا ذاتیات آمیخته با عرضیات تشکیل شده باشد، رسم خواهد بود. در این جا نیز اگر رسم نشانگر و افاده کننده تمییز کلی باشد رسم تام بوده والا رسم ناقص است. بهترین رسم آن است که از هر دو صنف ترکیب شده باشد. هر حد و رسمی که اصلاً نشانگر تمیّز نباشد، در تعریف نقشی ندارد». پس این تعبیر باید دقت بشود: «هر حد و رسمی که اصلاً نشانگر تمیّز نباشد، در تعریف نقشی ندارد»، این عبارت مسامحه نیست؟

ما می‌توانیم حد داشته باشیم، داشته باشیم حالا رسم هیچ. ولی حد در تمیّز هیچ نقشی نداشته باشد؟ من عبارت اساس را نگاه نکردم، بینم این بازنویسی درست انجام شده یا نه.

اما تعبیر در این جا این است: «هر حد و رسمی که اصلاً نشانگر تمیّز نباشد در تعریف نقشی ندارد». یعنی ما حد یا رسمی داریم که ممیّز نیست اما در تعریف نقشی ندارد، ظاهر عبارت این است. دانش‌پژوه: این تقسیم‌بندی که کردند گفتند یک وقت است که همه ذاتیات را می‌گوییم، یک وقت بعض ذاتیات را و یک وقت هم هست عوارض را می‌گویند و در این دو قسم اخیر، سه تا تقسیم‌بندی کردند، یعنی تمییزی ندارد، هر کدام یک تقسیم‌بندی دارد.

استاد: سؤال ما اصلاً این است: چه حد چه رسم می‌تواند ممیّز نباشد، هیچ گونه تمییزی و در عین حال تعریف باشد و حد باشد و رسم باشد؟

ما در تصورش گیر هستیم در حقیقت. حدی داریم که حد نامیده می‌شود یا تعریف؛ رسمی داریم که رسم نامیده می‌شود و این رسم هیچ گونه تمییزی نسبت به معرف من و مرسوم من و محدود من ایجاد نمی‌کند، این چه حد و چه رسمی است؟

در تصور قضیه گیر هستیم، چون در مقام تصور، اگر ما بخواهیم اقسام را بیان کنیم، همیشه در تقسیم این چنین است. اقسام را بیان می‌کنیم بعد می‌گوییم این اقسام مصداق ندارد، این اقسام مصداق دارد و فراوان دارد و کم دارد، این مشکلی نیست. اما من اقسامی را بیان بکنم که پارادوکس داخلی دارد، خودمتناقص است؛ یعنی بگویم: حدی که هیچ گونه ممیّز نیست!

رسمی که هیچ گونه تمییزی در او نیست!

این چه حد و چه رسمی است؟

صحبت در تعبیر است در حقیقت.

«آنچه که ذاتی بود هو نه عرضی و نشانگر صورتی شبیه صورت مطلوب باشد، مثال نامیده می‌شود. این اقسام با توجه به مواد است اما بر حسب صوری که از ترتیب وضع این اوصاف پدید می‌آید نیز ممکن است اقسامی وجود داشته باشد، زیرا برخی از این ترتیب‌ها همان‌گونه‌اند که باید باشند و برخی دیگر نزدیک یا شبیه آنچه باید باشند هستند و گروهی نیز برخلاف آنچه باید باشند هستند. اما منطقیان برای این اقسام نام خاصی وضع نکردند». «زاد فی التنبوره نقبه اخری»!

این شد مطلبی دیگر. مطلبی دیگر این است که حالا ما در حد و رسم، آنچه تاکنون گفتیم مربوط به ماده بود که

حالا چیزی که من در حد ذکر می‌کنم یا در رسم ذکر می‌کنم آیا ممیز است؟، ممیز نیست؟، عارض عام است؟، عارض خاص است؟، ذاتی است؟، عرضی است؟ اینها مربوط به ماده است. اما چینش چگونه باشد؟ اول امر مشترک بیاید بعد امر مختص؟، اول امر مختص بیاید بعد امر مشترک؟، فقط امور مختص باشد؟، فقط امور مشترک باشد؟

اگر مثلاً هم فصل دارم، هم خاصه، کدام را مقدم ذکر کنم؟ هم جنس دارم، هم عرض عام، هم خاصه، هم فصل، کدام را مقدم و مؤخر ذکر کنم؟ می‌گوید براساس ترتیب صوری ذاتیات و عرضیات، باز اقسامی ایجاد می‌شود که این اقسام را اصلاً منطقیین ذکر نکردند و برایش اسم خاصی هم وضع نکردند.

البته ترتیبش از نظر عقلی مشخص است، مثلاً از باب نمونه اگر ما عامی داریم و خاصی، عام مقدم ذکر می‌شود نسبت به خاص. خاص بعد از عام ذکر می‌شود ولی تعبیر ایشان این است که برخی از این ترتیب‌ها همان گونه‌اند که باید باشند و برخی دیگر نزدیک یا شبیه آنچه که باید باشند هستند و گروهی نیز برخلاف آنچه باید باشد هستند. ولی منطقیین برای اینها تقسیمات و ترتیباتی ذکر نکردند.

آنچه تاکنون گفته شد در مورد تصور بود، در مورد تصدیق نیز تقسیماتی وجود دارد. چه گفتیم؟ عرض کردیم که پس ما اینکه در منطق‌های حوزوی این گونه می‌خوانیم که معرّف یا حد تام است یا حد ناقص، یا رسم تام است یا رسم ناقص، اولاً باید بدانیم اقسام معرّف منحصر در اینها نیست. اقسام بسیار متنوع است به اعتبار ماده، چه اینکه اقسامی پیدا می‌شود به اعتبار صورت و این قابل توجه است. شاید عزیزان، کمتر این دقت را داشتند!

ما در قیاس، هم روی ماده قیاس بحث داریم، هم روی صورت قیاس. صورت قیاس را در بحث قیاس بررسی می‌کنیم شکل اول، شکل ثانی، شکل ثالث، شکل رابع، قیاس استثنایی، قیاس افتراقی، قیاس خلف، قیاس افتراض، صورت قیاس را در بحث قیاس مطرح می‌کنیم. ماده قیاس را در کجا بحث می‌کنیم؟ در صناعات خمس که ماده قیاس یقینی باشد، شبه یقین باشد، ظنی باشد، تخییری باشد. در مورد تصدیقات، ما در باب قیاس و صناعات خمس هم از صورت بحث داریم، هم از ماده بحث می‌کنیم. حالا این صحبت باید بعداً مورد عنایت قرار بگیرد. پس چرا به منطق ارسطویی می‌گویند منطق صوری و آیا این اسم، اسم تامی است یا اسم تامی نیست؟

این را بعداً به آن می‌رسیم. اما تا به الآن این تفتّن را نداشتیم که آیا در معرّف این بحث جایگاه دارد یا نه؟ یعنی ما در معرّف هم یک بحثی در ماده داریم ذاتی، عرضی، عرض عام، عرض خاص، مشترک، مختص. یک بحثی هم باید در صورت داشته باشیم که حالا اگر رسم من مشتمل بر اعراض عامه‌ای است، همین‌طور گتره می‌تواند کنار هم قرار بگیرد یا چینش لازم دارد؟

اگر مشتمل بر ذاتی و عرضی است، همین‌گونه می‌تواند قرار بگیرد یا چینش لازم دارد؟ جناب خواجه می‌فرماید از این حیث هم ما قانون داریم، اما متأسفانه یا خوشبختانه بستگی دارد منطق را طولانی بدانیم و بگوییم بیشتر از این طولانی نشود یا بگوییم منطق جای کار هنوز دارد! مناطقه روی این بحث مانور ندادند و ذکر نکردند! (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: یعنی بستگی دارد که ما وقتی بحث عرض عام را مطرح می‌کنیم، این را یادتان باشد حتماً به آن بپردازیم، این بحث عرض عام را که مطرح می‌کنیم، این عمومیت را تا چه مقدار تعریف کنیم؟ بحث مهمی هم هست. من دیدم در بعضی از کتاب‌های منطقی وقتی می‌خواهند مثال بزنند به عرض عام، گاه مثال می‌زنند، یعنی در تعریف قرار می‌دهند کلمه شیء را یا کلمه موجود را. با اینکه ما می‌دانیم از نظر حکمی، شیئیت و موجودیت و اینها مفاهیم فلسفی هستند، یعنی معقولات ثانی فلسفی هستند و اینها اصلاً ماهیت نیست و حال اینکه عارض عام باید ماهیت باشد. «التعریف للماهیه وبالماهیه»، اینکه ما تا چه محدوده‌ای را رسم ناقص بگیریم، قبول است. در این اقسام چهارگانه، رسم ناقص گلوگشادترین نوع است و خیلی دایره‌اش وسیع است. اما در اینکه ما تا چه حد رسم ناقص را گسترش بدهیم، روی مصادیق لااقل حرف داریم؛ یعنی گاه اگر من تعبیری داشته باشم، این تعبیر مفید فایده هست برای مخاطب اما از نظر منطقی رسم نامیده نمی‌شود. چه باید بکنم؟، یعنی باید آن تعریف را چه بنامم؟

حالا این بحث را این‌جا پیش نکشیم. اگر یادتان باشد ما در منطق می‌گفتیم ما یک تعریفات لفظی داریم و یک

تعريفات شرح الاسمی داریم و یک تعريفات حقیقی داریم. خیلی از تعريفات لفظی به یک معنا تعريف است اما داخل در چیست؟
 ظاهر عبارت این جا هم این بود که ما داریم تعريفاتی که نه حد است و نه رسم، چیزهای دیگری است، نص تعبیر این است. این احتیاج به تأمل دارد که اگر نه حد است و نه رسم، چیست و اینکه می خواهد یک مشابهی از خارج در ذهن من ایجاد کند، این مشابه تا چه حد مشابه است؟
 یعنی این اطلاعاتی که به من می دهد، این داده هایی که در ذهن من دارد، تا چه حد اگر حکایت کند از خارج باز هم رسم نامیده می شود؟
 این احتیاج به دقت و احتیاج به تأمل دارد.
 می پردازند به تقسیماتی که در ارتباط با تصدیق است که ما در حقیقت آن را خواندیم برای اینکه مقدمه این باشد، چون نکات قابل توجهی دارد که ظاهراً وقت ما پایان پذیرفته است.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. اساس الاقتباس (لطوسی، الخواجه نصیر الدین)، ج ۱، ص ۳۴۰.