

## کتاب البرهان

### دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۴

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۰۸/۱۲ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۶/۱۵ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

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

قبل از اینکه به مقاله اولی برسیم، در ارتباط با این بخشی که خوانده شد دو - سه نکته را خدمت عزیزان عرض کرده باشیم. در آغاز کتاب فرمودند: «هذا کتاب البرهان وهو فنّ الرابع من فنون المنطق علی مارتبه المعلم الاول ارسطاطاليس الفيلسوف»، در ادامه فرمودند: «والفن الخامس زیاده فرفور یوس الصوری شارح کلامه فنّ ایساغوجی». نسخه متأسفانه نسخه منحصره است، یعنی تنها نسخه‌ای که در دست ماست این نسخه است و نسخه‌ای که در رسائل سبعة مرحوم علامه طباطبایی وجود دارد. حالا تصمیم بر این گرفتیم که اگر خدا بخواهد یک جمع نسخه‌ای داشته باشیم، به خصوص نسخ خط مرحومه علامه را اگر پیدا کنیم، چون این کتاب هم در تدریس دور گذشته ما مشخص شد که غلط فراوان دارد.

اگر عبارت همین باشد، مطلب همان‌گونه است که قبلاً تقریر شد. اگر اینجا کلمه «علی» حذف شده باشد، یعنی عبارت این باشد: «والفن الخامس علی زیاده فرفور یوس الصوری شارح کلامه فنّ ایساغوجی»، که «فنّ ایساغوجی»، مفعول زیاده باشد و فرفور یوس فاعل، زیاده که زیاده به او اضافه شده است. اگر این باشد، مطلب البته روشن‌تر است و بهتر قابل تقریر است که کتاب البرهان فنّ چهارم است براساس ترتیب ارسطو. فنّ پنجم است براساس زیاده فرفور یوس صوری که جناب فرفور یوس چون مدخلی را به منطق اضافه کرد بنام ایساغوجی، پس فنّ برهان فنّ پنجم خواهد بود. این یک مطلب.

مطلب دوم این است که باز در همان آغاز بحث فرمودند: «إن کل تصدیق یلزمه بالقوة القریبة من الفعل احد تصدیقین آخرین»، هر تصدیقی «بالقوة القریبة من الفعل»، یکی از دو تصدیق را لازم دارد «إما التصدیق بأن نقیضه ممکن أو أن نقیضه ممتنع»، یا تصدیق به امکان نقیض و یا تصدیق به امتناع نقیض، سؤال شد که مراد از این امکان چیست؟

امکان در حکمت اصطلاحات فراوانی و اطلاقات گوناگونی دارد از امکان عام، امکان اعم، امکان خاص، امکان اخص، امکان استقبالی، امکان فقری بگیرید تا امکان به معنی احتمال. به دو شاهد باید گفت که مراد از امکان در این جا احتمال است. شاهد اول نفس تعبیر مرحوم علامه طباطبایی است، در چند سطر بعد فرمودند: «أولای یصدّق أی یحتمل نقیضه أی یحتملها»، از اینکه تعبیر کردند به «أی یحتمل نقیضه أی یحتملها»، احتمال می‌دهد نسبت را، می‌فهمیم که باید مراد از امکان، احتمال باشد.

شاهد دوم تعبیری است که مرحوم خواجه در اساس دارند. مرحوم خواجه در اساس، در جایی همین که بحث احتمال نقیض را مشخص می‌کنند، می‌فرمایند امکانی که در این جا مطرح است، گاه حداقلی است و گاه حداکثری. در این بازنگاری اساس الاقتباس صفحه ۳۷۶ تعبیرشان این است که در اعتقاد غیر جازم به امکان نقیض که با اعتقاد و تصدیق تقارن پیدا کرده بالفعل نباشد و سبب چنین حکمی صرفاً مسامحه نفس باشد آن تصدیق غیر جازم، اقناعی خواهد بود.

اما اگر آن مقارنه بالفعل باشد، یا امکان اقلی است و یا اکثری. تصدیقی که متعلق به طرف برتر و راجح باشد تصدیق ظنی است و در صورتی که امکان متساوی الطرفین باشد، مشکوک مطلق بوده و در علوم از آن هیچ منفعتی برده نمی‌شود، چنانکه از تصدیقی که بر طرف مرجوح باشد نیز نفعی عائد علوم نمی‌گردد. این مطلب را ایشان دقیقاً در همین بحث فرمودند؛ یعنی فرمودند تصدیق یا مقتضی اعتقاد است یا نه. تصدیقی که مقتضی اعتقاد است یا آن اعتقاد جازم است یا نه اعتقاد جازم با حکم امتناع نقیض تصدیق تقارن دارد و این تقارن یا بالفعل است یا

بالقوه نزدیک به فعل.

بعد از این جا می‌گویند از آنجا که امکان به معنی عدم امتناع است، هر تصدیقی که مقارن با حکم امتناع نباشد حتماً دارای حکم به امکان نقیض به صورت بالفعل یا بالقوه است و چنین تصدیقی اعتقاد غیر جازم است. وقتی می‌خواهند اعتقاد غیر جازم را تفسیر کنند، در اعتقاد غیر جازم اگر حکم به امکان نقیض بالفعل نباشد، آن تصدیق غیر جازم اقماعی است و اگر این مقارنه بالفعل باشد، امکان یا اقلی است و یا اکثری. از این تعبیر که بحث را بردند به سمت اینکه درصد احتمال چه مقدار باشد؟

آیا درصد احتمال کم باشد یا درصد احتمال زیادتر باشد در حد شک باشد یا درصد احتمال بیشتر باشد که در حد ظن باشد، از این می‌فهمیم که مرادشان از امکان که در این جا گفته شده همان معنای احتمال است که معنای احتمال برای امکان همان معنای عرفی است. ما هم در فارسی و در عرف خیلی وقت‌ها وقتی می‌گوییم: «امکان دارد»، یعنی احتمال دارد. مراد این است، مراد امکان خاص یا امکان استقبالی، امکان به معنای مصطلح به یک معنا ظاهراً نخواهد بود، چه اینکه اصلاً شاهد سومی هم اگر بخواهیم ذکر کنیم این است که عقلاً اگر به معنای امکان باشد گرچه امکان عام، معنا نخواهد داشت. این هم یک نکته بود که قابل توجه و قابل دقت بود.

نکته سوم که در همین آغاز بحث باید مورد عنایت قرار بگیرد این است که ارسطو در ارتباط با کتاب البرهان مطلبی و نکته‌ای دارند که این نکته و مطلب در ارتباط با کتاب البرهان بعد از ارسطو مورد تأیید و تأکید واقع شده است. سخن ارسطو این است که این کتاب و این بخش لب لباب منطق است. جان منطق، کتاب البرهان است. چرا و به چه دلیل؟

ارسطو می‌فرماید؟ مقصود از منطق چیست؟  
منطق چه هدفی را دنبال می‌کند؟  
تصحیح فکر از خطا است.

«قانون آلی یقی رعایت‌ه عن خطا الفکر و هذا غایت‌ه»<sup>۱</sup>. به تعبیر مرحوم حاجی سبزواری. اگر هدف از منطق «قانون آلی یقی رعایت‌ه عن خطا الفکر و هذا غایت‌ه»، مصونیت فکر است از خطا، مصونیت فکر از خطا در صورتی به دست می‌آید که ما در مقام تصور درست ادراک کنیم و در مقام تصدیق درست تصدیق کنیم. اینکه ما چگونه تصور صحیح داشته باشیم و چگونه تصدیق درست داشته باشیم در کتاب البرهان تبیین می‌شود. کتاب البرهان نام کاملش کتاب الحد و البرهان بود. حد یعنی تصور کامل، برهان یعنی تصدیق مطابق با واقع و صحیح. اگر در کتاب البرهان ما کیفیت دستیابی به حد تام، کیفیت وصول به یقین را در بخش تصورات و تصدیقات بررسی می‌کنیم. پس لب لباب منطق، کتاب الحد و البرهان است.

به همین مناسبت عرض می‌کنیم که ابن سینا در جایی نوشته، الآن مستند در یادم نیست ولی اگر بگردم می‌توانم در یادداشت‌هایم پیدا کنم. ابن سینا در جایی نوشته که اگر کسی اهل علم نبوده، می‌خواهد به دانش بپردازد اما وقتی هم ندارد؛ یعنی پایان عمر او را مشخص کردند، مثلاً فرض کنید به تعبیر من یک انسان سرطانی است به او گفتند یک سال دیگر می‌میری و او هم تصمیم گرفته دانشی بیاموزد و اهل دانش هم نبوده، چه دانشی باید بیاموزد؟

ابن سینا می‌گوید منطق. چه بخشی از منطق را؟  
ابن سینا می‌گوید برهان.  
سر مطلب چیست؟

سر مطلب آن است که ابن سینا معتقد است منطق میزان العلوم است، هر دانش دیگری را بخواهد بیاموزد اگر منطق نداند بدون میزان دانش‌آموزی کرده است. در منطق هم گویا همه ابواب و فصول متجلی در کتاب البرهان است. من کلام ارسطو را تکمیل کنم؛ ارسطو در ادامه آن سخنی که نقل شد، چنین گفته است که کتاب القیاس اعم است از کتاب البرهان. بحث قیاس اعم است از بحث برهان و کتاب القیاس در حکم صورت است و کتاب البرهان در حکم ماده. تقدم کتاب القیاس بر کتاب البرهان به خاطر تقدم طبیعی اعم بر اخص است اما تقدم سایر اجزاء منطق بر قیاس مثل تقدم اجزاء کل است بر کل. ارسطو می‌خواهد بگوید تقدم سایر ابواب و اجزاء منطق شما را گول نزنند، خیال نکنید ایساغوجی مهم‌تر است!

تقدم سایر اجزاء منطق به خاطر این است که این تقدم، ضروری بود. مباحث قبل از قیاس کالجزء للقیاس هستند و قیاس اعم از برهان است و اعم مقدم بر اخص است، لذا مقدم شده است. وگرنه لب لباب منطق عبارت است از کتاب البرهان. این هم نکته سوم.

مطلب چهارم بخشی از عبارت اساس در ارتباط با تصدیق و تقسیم تصدیق به اعتبار جازم یا غیر جازم خوانده

شد، بخش دیگری را من بخوانم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)  
 استاد: پس بگذارید اول آن را عرض بکنیم، خوب شد یادآوری کردید. قرار بر این داشتیم که اشاره‌ای هم به جریان کتاب داشته باشیم. مرحوم علامه طباطبایی و برادر بزرگوارشان مقداری از تحصیلات خودشان را در تبریز انجام دادند، حتی تا سطح کفایه را در تبریز خواندند و در زندگینامه ایشان آمده که کفایه را نزد مرحوم ملکی تبریزی خواندند که بعضی گمان کردند مراد از این ملکی تبریزی، مرحوم میرزا جوادآقای ملکی تبریزی است! با اینکه چنین نیست. این ملکی تبریزی فرد دیگری است.

به هر حال، از تبریز منتقل شدند به نجف برای ادامه تحصیل. در نجف معقول و منقول را معاً و توأمان پیش گرفتند و ادامه دادند. در راستای تقویت معقول خود به کتاب‌های معقول اعتنا داشتند. از جمله از تلاش‌های مرحوم علامه طباطبایی و برادرشان مرحوم آقا سیدمحمد حسن الهی تبریزی این بود که نسخه کاملی و جامعی از شفاء در دست داشته باشند. مستحضرید اولین باری که نسخه شفاء به نحو کامل و جامع چاپ شد در مصر چاپ شد. قبل از مجموعه مصر، ما نسخه چاپ شده کامل شفا را در دست نداریم. در همین راستا مرحوم علامه طباطبایی و برادرشان دستیابی پیدا کردند به یک نسخه خطی از بخش‌هایی از شفا که از جمله آن بخش‌ها کتاب المنطق و به‌خصوص کتاب البرهان بود.

با دست شریف خودشان این بخش‌های مخطوط را با خط زیبایی که داشتند، چون ایشان خطاط بودند، خود و برادرشان استنساخ می‌کنند. از همان جا به بحث برهان علاقه پیدا می‌کنند و در مورد برهان، چند کار را انجام می‌دهند. کار نخستی که انجام دادند، استنساخ کتاب البرهان شفاء بود به دست شریف خودشان. کار دومی که انجام دادند نگارش رساله البرهان است که بعدها انجام شد ولی در همان سرزمین. در این رساله عمدتاً در صدد تلخیص کتاب البرهان شفاء است، چون ما در برهان شفاء با یک پدیده روبرو هستیم و آن پدیده درازگویی و تطویل است؛ یعنی گاهی ابن‌سینا مطلبی را می‌خواهد بیان بکند که در سه سطر می‌شود بیان کرد، یک صفحه یا یک صفحه و نیم در ارتباط با آن قلم‌فرسایی کرده است!

این مشکل را مرحوم علامه طباطبایی در این رساله حل کردند، گذشته از نوآوری‌هایی که به تعبیر خودشان فرمودند: «ناسبین‌الی‌انفسنا»، اگر در جایی حرف از خودمان باشد، به خودمان نسبت می‌دهیم.

در پایان این رساله، چنین نوشتند که «ولیکن هذا آخر الکلام فی کتاب البرهان و وقع الفراغ من تحریر لیلۃ الأضحی المبارکة فی کربلاء المشرفه و من استنساخه یوم الأحد الواحد و عشرين من ذی الحجة فی عتبة الغری المقدسة عام تسع و اربعین و ثلاث مائة بعد الألف الهجرية و الحمد علی التمام و الصلاة علی محمد و آله السلام».

پس تحریر این کتاب به صورت چرک‌نویس در کربلا تمام شد، شب عید قربان که طبیعی است و مشخص است که مرحوم علامه طباطبایی با طلاب نجف پیاده رفته بودند برای زیارت عرفه امام حسین (علیه السلام)، طبیعی بوده که عصر عرفه زیارت عرفه را خواندند، دعای عرفه را در کربلا خواندند، با آن ثوابی که ما برای این کار داریم. بر طبق روایات، خدای متعال اول به زوار امام حسین (علیه السلام) نگاه می‌کند در روز عرفه، بعد به حاجی‌ها در عرفات، و بیکار هم ننشستند، در شب عید قربان، در شب دهم ذی حجه این کتاب تحریرش تمام شد.

اما «و من استنساخه»، استنساخش «یوم الأحد»، روز یک‌شنبه «الواحد و العشرین من ذی الحجة»، بیست و یکم ذی حجه بود، یعنی دقیقاً یازده روز بعد وقتی به نجف برگشتند؛ «فی عتبة الغری المقدسة»، در نجف اشرف. سال ۱۳۴۹ بود، چند سال گذشته است؟ ۷۸ سال پیش.

کار سوم مرحوم علامه طباطبایی در ارتباط با برهان احیاء تفکر برهانی در قم در میان شاگردانشان بود و بر این مطلب، ایشان تأکید داشتند. احیاء تفکر برهانی در حوزه علمیه قم و در میان شاگردانشان به صورت‌هایی انجام پذیرفت. صورت نخست مرحوم علامه طباطبایی کتاب البرهان را تدریس کردند. من چاپی از کتاب البرهان داشتم که زیراکس بود، شاید هم چاپ بود!

در آغاز این کتاب، دو - سه تا حاشیه از استاد انصاری شیرازی وجود داشت و آغاز کتاب و شروع تدریس توسط مرحوم علامه طباطبایی تاریخ‌گذاری شده بود که در فلان روز این درس در خدمت مرحوم علامه طباطبایی آغاز شد و لذا از شاگردان ایشان هم که ما پرسیدیم فرمودند ما برهان را در نزد مرحوم علامه طباطبایی قرائت کردیم. کار دوم ایشان در راستای احیاء تفکر برهانی در میان شاگردانشان، تلاش ایشان در مخلوط نشدن برهان با غیر برهان بود و این تلاش در حدی بود که در سراسر چند ده ساله قریب به سی سال ایشان تدریس داشتند در حوزه

علمیه قم در تمام دروس حکمی از ایشان یک بیت شعر شنیده نشد و این رویه را شاگردانی که متأثر از ایشان بودند هم در درس داشتند. من یادم است شیخنا الاستاذ ایشان گاهی مجبور می‌شدند شعر بخوانند، شعر را تغییر می‌دادند. مثلاً یکبار یادم هست سر درس اسفار فرمودند شاعر هم گفته: به دریا بنگرم کذا به صحرا بنگرم کذا! این شعر خواندن ایشان بود.

تلاش بر اینکه برهان، نصیب و نصاب خود را پیدا کند و حالا که نصیب و نصاب خود را پیدا کرد، بعد اگر آیه‌ای، روایتی، شعری، عدم خلط برهان با غیر برهان، این دومین کاری بود که برای احیاء تفکر برهانی در میان شاگردانشان برداشتند و کار سوم در همین راستا تدریس مدام حکمت بود. یعنی گذشته از اینکه برهان را تدریس کردند و گذشته از اینکه در درس‌های ایشان شیوه تدریس به گونه‌ای بود که جز برهان چیزی به چشم نمی‌خورد و الآن این شیوه را شما در بدایه و نهایی می‌بینید، شما در بدایه و نهایی روایتی نمی‌بینید، آیه‌ای نمی‌بینید، شعر نمی‌بینید، داستان نمی‌بینید. از اول تا آخر طرح مسئله و دلیل است، طرح مسئله و برهان است. گذشته از اینها نفس تدریس فلسفه به صورت مدام، اینها باعث شد که تفکر برهان را در میان حوزه علمیه قم و در میان شاگردانشان زنده کنند.

خواستیم اشاره‌ای به سرنوشت این کتاب داشته باشیم. به نظر می‌رسد که گرچه مرحوم علامه طباطبایی تلاش کردند که یک برهان ویرایش شده بنویسند، متنی که در دست ماست اگر بخواهد به عنوان یک متن درسی مورد عنایت قرار بگیرد، احتیاج به تغییرات متعددی دارد که حالا در ضمن به بعضی از این کمبودها که در متن هست اشاره خواهیم کرد.

مطلب چهارم بخشی از عبارت جناب خواجه در اساس را می‌خواستیم قرائت کنیم، بخشی را قرائت کردیم در ادامه آن بحثی که قرائت شد، می‌فرماید: «هر تصدیقی که مقتضی اعتقادی نباشد، در صورتی که مقتضی تأثیری در نفس بوده، خواه به قبض یا به بسط، به وجهی از وجوه که باشد تصدیق تخیلی خواهد می‌شود و اگر مقتضی هیچ تأثیری نباشد، اعتبار و در نظر گرفتن آن فایده‌ای نخواهد داشت»<sup>۲</sup>.

پس این جا یک قسم اضافه شد. اگر در کتب منطوق گفته نمی‌شود، به خاطر این است که راه دست منطوقی نیست و ربطی به منطوقی ندارد. تصدیق که در منطوق در صناعات خمس مورد عنایت است، اقل اقل باید گزاره، کلام، سخن اگر تصدیق ایجاد نمی‌کند، لااقل تخیلی، محاکاتی، به تعبیر مشهور تأثیرگذاری تخیلی و عاطفی روی احساس طرف ایجاد کند. اما اگر سخن به گونه‌ای باشد که حتی این هم ایجاد نشود یعنی در حد شعر به اصطلاح منطوق هم تأثیرگذار نباشد، می‌فرماید که در نظر گرفتن این فایده‌ای نخواهد داشت. فقط باید ببینیم چنین گزاره‌ای داریم یا نه؟

از نظر کون تام و ثبوت مطلب؛ یعنی ما یک موقع سخنی می‌شنویم که ایفاد یقین می‌کند. یک موقع سخنی می‌شنویم که ایقاع شبه یقین می‌کند. یک موقع سخنی می‌شنویم که ظن ظاهر ایجاد می‌کند، یک موقع سخنی می‌شنویم که احساسات ما را تحریم می‌کند، عاطفه ما را برمی‌انگیزد، تخیلی در ما ایجاد می‌کند، «محاكاةً لأمر جمیل أولاً مرفیح»؛ اما یک موقع سخنی می‌شنویم که هیچ کدام از اینها نیست. «علی القاعده» باید سخنی باشد که خیلی تافح باشد، نه ایجاد تصدیق بکند و نه حتی ایجاد تخیل.

حالا «از میان تمامی تصدیقات فقط یک نوع تصدیق یقینی بوده و در حقیقت ممتنع الزوال است اما تصدیقات دیگر انواع بسیاری داشته و آنها نیز بر حسب دوری و نزدیکی به یقین»، این جا را عزیزان دقت کنند، با این کار داریم.

«اما تصدیقات دیگر انواع بسیاری داشته و آنها نیز بر حسب دوری و نزدیکی به یقین یا بر حسب شدت و ضعف در شهرت» در جلد «یا در مشابهت به یقین یا در ایجاد ظن یا در اقتضاء تخیلی دارای مراتبی بود هو همگی ممکن الزوال هستند».

پس از میان تصدیقات، ایشان می‌گویند که یک نوع تصدیق یقینی داریم. باقی تصدیقات یقینی نیست. در این عبارت این دو کنار هم قرار گرفته، بر حسب دوری و نزدیک به یقین در کنار است و یا در مشابهت به یقین. ما در جلسه پیش عرض کردیم که اینکه گفته می‌شود شبه یقینی یعنی چه؟

گزاره یقین که مشخص است. اما گزاره شبه یقین یعنی چه؟

عرض شد که ظاهراً مراد از شبه یقین باید شبه یقین از جهت شدت احتمال باشد که ما مثلاً در اصول تعبیر می‌کنیم به ظن متأخم به علم. از شبه یقین این را می‌فهمیدیم.

اگر این باشد تفاوت این دو عبارت در چیست؟

می‌فرماید: «آنها نیز به حسب دوری و نزدیکی به یقین یا در مشابهت یقین». یعنی ایشان مشابهت به یقین را با

دوری و نزدیکی به یقین، دو چیز دانستند. شاید این مراد باشد که مراد از مشابهت به یقین چطور ما در گزاره‌های یقینی طرف مقابل اصلاً مورد نظر نیست و مغفول است، این قدر گزاره روشن است، مراد از گزاره شبیه به یقین یعنی گزاره‌ای که گرچه یقینی نیست، قضیه و تصدیقی که گرچه در حاق واقع یقینی نیست، اما از بس ظهور دارد برای ذهن، انسان طرف مقابلش را اصلاً مورد توجه و عنایت قرار نمی‌دهد.

شاید مراد از مشابهت به یقین این باشد و وجه شبه این باشد. وگرنه اگر مشابهت، مشابهت در شدت و ضعف درصد احتمال باشد، با آن عبارت دوری و نزدیک به یقین ظاهراً یکی خواهد بود.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)

استاد: یعنی مرادشان در این جا از مشابهت به یقین است.

دانش‌پژوه: یعنی مشابهت با قضیه متیقنه است.

استاد: یعنی مرادش از مشابهت به یقین مربوط به قضایای مغالطی باشد و آن وقت قهراً مراد از حسب دوری و نزدیکی به یقین، قضایای مربوط به مسلمات و مشهورات باشد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)

استاد: در مورد خطابه‌اش دارد یا در ایجاد ظن تقریباً. «آنها نیز به حسب دوری و نزدیکی به یقین یا بر حسب شدت و ضعف در شهرت»، چون در جدل، ما هم از مسلمات حرف داریم، هم از مشهورات. این بر حسب دوری

و نزدیکی به یقین مربوط به مسلمات باشد یا بر حسب شدت و ضعف در شهرت، مربوط به مشهورات باشد یا در مشابهت به یقین مربوط به همان قضایای شبیه به صادق باشد، در مغالطات یا در ایجاد ظن مربوط به خطابه باشد یا در اقتضای تخیلی و تخییری مربوط به شعر باشد.

«از آن جا که بدست آوردن تصدیق به واسطه اقوال جازمه است، بنابراین هر قول جازمی که بالذات ما را به یقین برساند برهان است و هر چه که مفید یک رأی مشهور بوده و یا مقتضی یک الزام باشد، جدل است»، خودش دارد می‌گوید. «هر چه مفید اعتقاد جازمی باشد که با واقع مطابقت ندارد مغالطه بوده و هر چه مفید اعتقادی غیر جازم باشد خطابه، و بالاخره هر چه مفید تخییل باشد شعر است».

در این عبارت، یک نکته قابل توجه است و آن این است که ایشان هر چه مفید اعتقادی غیر جازم باشد را خطابه دانسته و این تعبیر را در ارتباط با جدل نیآورده است. داشتند: «هر قول جازمی که بالذات ما را به یقین برساند برهان است و هر چه که مفید یک رأی مشهور بوده و یا مقتضی یک الزام باشد جدل است». این ادامه مطلب یعنی قول جازمی که مفید یک رأی مشهور یا مقتضی یک الزام باشد یا نه؟

در ادامه دارند هر چه مفید اعتقاد جازمی باشد که با واقع مطابقت ندارد مغالطه است. این را توضیح می‌دهند و می‌گویند: اینکه می‌گوییم اعتقاد جازم، گرچه این اعتقاد جازم به اعتبار یک وضع خاص باشد، اگر اعتقاد جازم را مطلق ندانستیم، به اعتبار یک وضع خاص و یک تسلّم خاص دانستیم، قهراً در جدل هم ما اعتقاد جازم داریم، منتها اعتقاد جازم کانالیزه شده و محدود شده است. این را به توضیحش می‌رسند.

«تمام اقوال جازمه‌ای که در علوم و محاورات استعمال می‌شود به اعتبار مواد، این پنج قسم‌اند، هر یک از این اقسام دارای اصناف بسیاری بوده و هر قسمت صنعتی جداگانه است؛ اما به اعتبار صورت اگر برهان باشد باید قیاس بوده و در صورتی که نزدیک به برهان یا شبیه به آن باشد، صورت آن باید استقرا یا تمثیل باشد». این یعنی چه؟

تعبیر این است: «هر یک از این اقسام دارای اصناف بسیاری بوده و هر قسمت صنعتی جداگانه است؛ اما به اعتبار صورت اگر برهان باشد باید قیاس بوده و در صورتی که نزدیک به برهان یا شبیه به آن باشد، صورت آن باید استقرا یا تمثیل باشد».

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)

استاد: چرا، من تعجب می‌کنم!

وقتی عبارت را می‌خواندم به نظرم آمد که احتمالاً بد تقریر شده است. ظاهراً این است که صناعات خمس همه مبتنی بر قیاس است؛ یعنی قیاس جدلی، قیاس خطابی، قیاس شعری، قیاس مغالطی و قیاس برهانی. قبلاً هم داشتیم که در حقیقت اینها ماده هستند و قیاس برای اینها مثل صورت است. این تعبیری بود که خود مرحوم خواجه دارد.

دانش‌پژوه: می‌شود از همین استفاده کرد.

استاد: می‌شود استفاده کرد، این کلمه «باید» را حرف داریم. دارد: «در صورتی که نزدیک به برهان یا شبیه به آن باشد، صورت آن باید استقرا یا تمثیل باشد»، چون ما در استقرا و تمثیل می‌توانیم ظن داشته باشیم و در غیر برهان می‌توانیم، مشکلی نیست.

به هر حال، از این جا تقریباً مطالبی است که در کتاب خواندیم. «از میان تمام این اقسام، دو قسم مطلوب بالذات است: حد تام از آن جهت که تصور حقیقی یک ماهیت مفید تصدیق خواهد بود»، این نکته است «از آن جهت که تصور حقیقی یک ماهیت مفید تصدیق خواهد بود». تصدیق چه تصدیقی است؟، حمل اولی یا حمل شایع؟ حمل اولی است. یعنی اگر من دانستم که انسان حیوان ناطق است، در یک حمل اولی می‌گویم که «الانسان حیوان ناطق»، و حمل‌های اولی زیربنای حمل‌های شایع ماست، چون ما به «عقدالوضع» معتقدیم.

دو: «قیاس برهانی از آن رو که فایده آن تصدیق یقینی است، زیرا هدف نهایی یادگیری منطق بالذات یادگیری و آگاهی از روش‌های بدست آوردن این دو مطلوب بوده و معرفت سایر اقسام که شبیه به هر دو به وجهی از وجوه مناسبت یا تضاد است، هدف بالعرض است. برای جدل و خطابه مناسبت، برای مغالطه تضاد».

«صناعت برهان بیان‌کننده چگونگی تحصیل و بدست آوردن این دو مطلوب است، بنابراین خلاصه منطق، این مقاله است. تصور در اکثر احوال مقارن با تصدیق است، زیرا هر تصویری که بدون تصدیق باشد نمی‌تواند در علوم نفعی بدهد. اما با این همه هر تصدیقی حتماً مستلزم تصور است. مانند استلزام صورت یا مرکب برای ماده». چرا می‌گویند: «مانند استلزام صورت یا مرکب برای ماده»؟

یک اختلافی داشتیم در منطق تصویر و تصور شرط است یا شطر است؟ همان اختلاف بین امام و سایر منطقیین. اگر گفتیم شرط است، می‌شود مانند استلزام صورت برای ماده. اگر گفتیم شطر است و جزء است، می‌شود مانند استلزام مرکب برای ماده.

«ولی این‌گونه نیست که هر تصویری حتماً مستلزم تصدیق باشد. بر این اساس اکتساب قیاس برهانی مستلزم اکتساب حد حقیقی است و مشتمل بر آن است، مانند اشمال کل بر اجزاء. اما اکتساب حد حقیقی مستلزم اکتساب قیاس برهانی نیست». نسبت بین تصور و تصدیق را بیان کردند. هر تصدیقی مستلزم تصور است. تا من از موضوع تصویری نداشته باشم و از محمول تصویری نداشته باشم، نسبت بینهما را نسبت‌سنجی نکنم، نمی‌توانم به تصدیق برسیم. اما هر تصور مستلزم تصدیق نیست. گرچه اکثر تصورها همراه با تصدیق است، اما هر تصویری مستلزم تصدیق نیست.

از این جا می‌خواهند به این جا برسند که می‌گویند: «قیاس برهانی مستلزم اکتساب حد حقیقی است بلکه مشتمل بر آن است اما اکتساب حد حقیقی مستلزم اکتساب قیاس برهانی نیست». من ممکن است حد بسیاری از امور را کشف کنم، پیدا کنم. ابن سینا رساله‌ای دارد، حتماً ببینید، به نام رساله الحدود. بیش از صد تا ماهیت را به نظر خودش خواسته حد تأمش را بیان کند. در رسائل ابن سینا که جناب آقای بیدار چاپ کرده، رساله الحدود آمده است. اولش هم می‌گوید که کار بسیار بسیار مشکلی است. کار بسیار سختی است که حالا در این زمینه با پیشرفت فلسفه و با نظرات حکمت متعالیه در مورد نوع، در مورد فصل، در مورد ماهیت، در مورد نحوه وجود کلیات خمس در خارج، مطالب فراوانی است که ان شاء الله در بحث حدود به آن می‌رسیم. حالا ابن سینا بر طبق مبانی خودش می‌خواهد تعریف بکند و می‌گوید که کار، کار مشکلی است. ولی سعی کرده بیش از صد تا عنوان را، بیش از صد تا ماهیت را تعریف کند.

حالا من ماهیتی را به حد تأمش رسیدم، این معنایش این نیست که حتماً از این ماهیت در برهانی استفاده می‌کنم؛ اما اگر برهانی اقامه کردم، این جا از حد تام در برخی از موارد به صورت موجه جزئی استفاده شده است. از عبارتی که این جا داریم موجه کلیه فهمیده می‌شود. بعد که بحث را پی می‌گیریم که ایجاب کلیه نیست، ایجاب جزئی است. عبارت این جا این بود: «اما اکتساب حد حقیقی مستلزم اکتساب قیاس برهانی نیست، اما اکتساب قیاس برهانی مستلزم اکتساب حد حقیقی است و مشتمل بر آن است». مستلزم اکتساب است به صورت کلی و حال اینکه این چنین نیست، بعداً خواهیم گفت.

«تشارك الحدود والبرهان فی الاطراف»، مربوط به برهان خاصی است که البته حالا برهان هم عمدتاً همان به حساب می‌آید، یعنی برهان لم و مراد از این تشارك بیان می‌شود که در چه محدوده‌ای است؟

به صورت کلی نیست. به همین سبب این جزء از منطق علم برهان نامیده شده، اگرچه در حقیقت علم حد و برهان است. این مباحث را هم قبلاً عرض کردیم که این جا عبارتش را می‌خوانیم: «از آنجا که علم قیاس از این علم عام‌تر است، بر آن مقدم شده است، زیرا نسبت قیاس با اقسام با اقسام پنجگانه برهان، جدل و باقی نسبت صورت با ماده است. از این رو هر برهانی به هیات قیاس است اما این‌گونه نیست که هر قیاسی برهانی باشد. عموم و خصوص مطلق، کلیت از یک طرف و عدم کلیت از طرفی دیگر. در تعلیم و ترتیب طبیعی مقتضی آن

است که از اعم شروع کرده و به اخص برسیم، زیرا اعم به عقل نزدیکتر است چنانچه اخص به حس نزدیکتر است. بنابراین قیاس باید بر برهان تقدم داشته باشد». اعم به عقل نزدیکتر است چه اینکه اخص به حس نزدیکتر است. یک بحثی است که حالا در خود این کتاب هم در مقاله اول به آن می‌رسیم، آنجا باید بحث کنیم. منطقیین و فلاسفه حرفی دارند، می‌گویند مفاهیم عام و مفاهیم اعم به عقل انسان نزدیک‌ترند. حاجی سبزواری خواسته سر مطلب را هم بیان کنند، «وسر أعرافیه الأعم سنخیه لذاتک الأقر ۳».

یعنی نه تنها اصل مطلب پذیرفته شده که مفاهیم عام به ذهن انسان و عقل انسان نزدیکتر است، برای ذهن معلوم‌تر و معروف‌تر است، حاجی خواسته بگوید که این به خاطر مسانخت و مناسبتی است که بین نفس آدمی با این گونه مفاهیم است که این بحث را چون می‌رسیم، آنجا باید مشخص کنیم. «بنابراین قیاس باید بر برهان تقدم داشته باشد. اما علت تقدم مباحثی که قبل از قیاس ذکر شده‌اند بر قیاس، از این جهت است که اجزاء بالطبع بر کل تقدم دارند».

اینجا بحثی را مطرح می‌کنند که این بحث در برهان شفاء آمده، در برهان مرحوم علامه طباطبایی نیامده است! حیف است بحث مطرح نشود. بحث این است که قبول کردیم قیاس باید بر برهان مقدم باشد، اجزاء دیگر منطقی که بر قیاس مقدم‌اند باید بر قیاس مقدم باشند، سرش مشخص شد. چینش، چینش طبیعی و منطقی است. اما در بحث صناعات خمس چرا برهان بر سایر اجزاء مقدم است؟ با اینکه سایر اجزاء اعم از برهان هستند!

الآن دیدیم برهان حتماً باید به صورت قیاس باشد و باقی صناعات خمس به صورت قیاس نباید باشد، به صورت استقرار و تمثیل باشد. برهان حتماً باید یقینی باشد و سایر صناعات خمس، یقین در آنها شرط نیست. می‌فرماید: «اما علت هر چند صناعات‌های چهارگانه خطابه جدل، مغالطه و شعر و اعتبار مواد به وجهی عام‌تر از برهان هستند، اما برهان بر آنها از چند جهت تقدم دارد». جهات تقدم برهان بر جدل، خطابه، شعر و مغالطه: «الف: برهان بالذات مطلوب است و آنها بالعرض»، این جهت اول. یعنی چه که برهان بالذات مطلوب است و آنها بالعرض؟

این توضیح می‌خواهد. آیا جدل بالعرض مطلوب است؟، یعنی چه؟ خطابه بالعرض مطلوب است؟ گویا عبارت کم دارد!

باید این گونه گفته بشود: «برهان بالذات مطلوب است و آنها بالعرض در منطقی و نسبت به هدف منطقی». هدف منطقی چه بود؟

«قانون الی تقی رعایتیه عن خطأ الفکر وهذا غایته»، نسبت به این هدف، برهان مطلوب بالذات است اما جدل و خطابه و قیاس و مغالطه مطلوب بالعرض است.

«ب: برهان هم بر حسب نافع است و هم بر حسب نوع، ولی سایر صناعات‌ها تنها بر حسب مشارکت نوعی نافع هستند». اگر من باشم و من در عالم، برهان برای من مفید است، اما جدل برای من مفید نیست، خطابه برای من مفید نیست، مغالطه برای من مفید نیست، شعر مفید نیست. در حقیقت برهان نفع فردی دارد، نفع جمعی هم دارد. من در تفکرات فردی باید درست بیاندیشم، برهان به من کمک می‌کند. اما جدل در جایی است که من هستم، دیگری هست، نزاعی در بین است و می‌خواهیم این نزاع را به گونه‌ای با غلبه یکی بر دیگری برطرف کنیم و لذا دنبال این هستیم. می‌فرماید: «سایر صناعات‌ها بر حسب مشارکت نوعی نافع‌اند». (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: مغالطه این جور عرض بکنیم به یک معنا که اگر انسان صناعت برهان را اتقان کند، نیازی به مغالطه ندارد و عمدتاً مغالطات از فکرهای مختلف که برخی خطاست و برخی اشتباه است می‌جوشد. یعنی نوعی اجتماع در مغالطه نقش دارد، گرچه فرد هم می‌تواند مغالطی فکر کند و ببیند، ولی اگر در برهان متقن باشد، طبیعی است. «ج: خطابه و شعر به مطالب جزئی تعلق دارند، در حالی که برهان این گونه نیست. مغالطه و جدل اگرچه به مطالب کلی تعلق دارند، اما باید توجه داشت که مغالطه بالذات نفعی ندارد، بلکه از این جهت مفید است که باید از آن دوری جست و این نفع بالعرض است و نیز اگرچه مواد جدل به وجهی عام‌تر از برهان هستند زیرا در اغلب موارد آنچه صادق است، مشهور است ولی این گونه نیست که هر چه مشهور است، صادق هم باشد. اما این عمومیت بالعرض است، زیرا ضرورتی ندارد که هر چه مشهور باشد صادق هم باشد. در حالی که این عمومیت در قیاس، ذاتی است چراکه جزء صورت است از این رو باید مبحث برهان بر این مباحث تقدم داشته باشد».

تک تک شروع می کنند سایر صناعات خمس را با برهان سنجیدن. چون پایان این مطلب، دو تا توضیح دارد، به نظرم بماند برای جلسه آینده. إن شاء الله جلسه بعد شروع می کنیم در مقاله اول و فصل نخست.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»



## فهرست منابع

۱. منظومه ملاحادی سبزواری (السبزواری، الملاهادی)، ج ۱، ص ۵۷.
۲. اساس الاقتباس (الطوسی، الخواجه نصیر الدین) ج ۱، ص ۳۴۲.
۳. منظومه ملاحادی سبزواری (السبزواری، الملاهادی)، ج ۲، ص ۳۸۳.