

کتاب البرهان

مقاله اولی، جلسه ۱۶

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۶/۱۰/۲۸ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۴/۰۹/۱۰ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

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

به کتاب ما صفحه ۱۵۵ (بررسی می شود)، «ثُمَّ نَقُولُ كَمَا ذَكَرُوا: واما المقدمة التجري فيليست بضرورية بالذات. و ذلك لأن التجربة هي الحكم بحكم على موضوع، لتكرر وجوده عنده تكرر غالباً أو دائماً وهذا الحكم حيث كان دائماً أو غالبياً، يوجب العلم بأن ذلك عن سبب، وليس اتفاقياً».

آخرین بدیهی ای که رجوعش به اولیات باید مورد کنکاش قرار بگیرد، تجربیات یا مجربات است. منطقیین قدیم ما معتقدند که تجربیات هم به مانند حدسیات، فطریات، محسوسات، ضروری بالذات نیستند، بلکه ضروری بالعرض هستند. شاید کمتر مسئله ای از مسائل منطقی باشد که در این حد مورد نقاش قرار گرفته باشد، مورد مناقشه واقع شده باشد. سر مطلب هم این است که از وقتی که در اروپا ادعا شد منطقی ارسطویی، منطقی کاربردی نیست یا کاربرد آن اندک است و ادعا شد که روش های دیگر تفکر بجای منطقی ارسطو می نشینند، این نزاع بازارش گرم شد که در منطقی ارسطو به تجربه بهای لازم داده نشده است!

حالا بعضی از آنها معتقد شدند که اصولاً روش قیاسی روش بی معنا و بی فایده ای است و روش صحیح و با فایده روی تجربه و استقراء است، سیر از جزئیات و اصطیاد کلیات و استحصال کلیات و برخی از آنها معتقد شدند که روش قیاسی مفید است ولی فایده آن قابل قیاس با روش تجربی و استقرائی نیست.

فیلسوفان و منطقیین مسلمان معتقد بودند مجربات به برکت روش قیاسی یقین آورند، وگرنه تجربه بدون قیاس دارای ارزش نیست. جایگاه این بحث مهم در منطقی اسلامی این جاست؛ یعنی همین جا که داریم ما بحث می کنیم. یک مقدمه خارجی عرض بکنیم و بعد بحث را ادامه بدهیم؛ فیلسوف در فلسفه اثبات می کند علیت عامه را، اولاً؛ اثبات می کند ضرورت علی و معلولی را، ثانیاً. فیلسوف می گوید، آن شاعر عرب چه گفت، طحامی در مرگ فرزندان آن قصیده بلند را سرود که آغازش این است: «حُكْمُ الْمَنِيَّةِ فِي الْبَرِيَّةِ جَارِي مَا هَذِهِ الدُّنْيَا بَدَارِ قَرَارِ». قصیده خیلی بلند است. دو تا از عزیزهایش را از دست داده بود، می جوشید از درون. حالا فیلسوف می گوید که «حُكْمُ الْعَلِيَّةِ فِي الْبَرِيَّةِ جَارِي!»

هیچ کجای عالم خالی از علیت نیست و نظام علی، نظام ضرورت است. ضرورت علی و معلولی است و عجیب این است که این نظام هم در علل فاعلیه مطرح است، هم در علل غائییه و البته این را در پراگماتیک عرض می کنیم، این ضرورت علی و معلولی و این جبر علی هیچ ربطی به بحث جبر و اختیار انسان ندارد. دو تا مطلب است. بر این اساس فیلسوف معتقد است که ما در عالم اتفاق نداریم، تصادف نداریم، آنچه که اتفاق به حساب می آید، در واقع اتفاق نیست، «هذا اولاً». ثانیاً: همان چیزی هم که اتفاق به نظر می آید یعنی غایت بالعرض که قبلاً در اسفار بحثش را اخیراً خواندیم، همان هم اکثری یا دائمی نیست.

«الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً»، نمی تواند اتفاق دائمی یا اکثری باشد. حالا چرا؟ این بحث فلسفی است که باید در جای خود بررسی شود. این مقدمه تمام شد. با توجه به این مقدمه، فیلسوف می گوید که مجربات، ضروری بالذات نیستند، چرا؟ چون دقت که می کنیم، می بینیم ما در مجربات، یقین خود را و امدار قضایایی پشت پرده هستیم، چطور؟ تجربه یعنی چه؟

تجربه یعنی ما بر موضوعی حکمی کنیم بخاطر تکرر احساس. مثلاً می گوئیم: «ان العفونة تورث الهمة»، عفونت تبزا است، استامینوفن تب بر است. فلز یا بگو آهن با حرارت منبسط می شود، حالا اخیراً دیدم که در منزل ما بد

بسته می‌شود، فهمیدیم که با بروودت هم منبسط می‌شود!
 فلز با حرارت منبسط می‌شود، این‌ها مجربات است. معنی تجربه یعنی چه؟
 یعنی ما داریم حکم می‌کنیم بر موضوعی بخاطر تکرار این حکم برای این موضوع به صورت غالب یا دائم.
 مجربات فی حد ذاته ضروری نیستند، یقینی نیستند. اگر بخواهیم یک تجربه را یقینی تلقی کنیم و ضروری تلقی کنیم، باید دائماً یک کبرای کلی کنارش باشد و آن این است که «الاتفاق لایکون دائماً ولا اکثریاً»، اتفاق اکثری و دائمی نیست. قهراً اگر گفتیم اتفاق اکثری یا دائمی نیست، داریم کشف می‌کنیم، پس این حکم در این موارد مسبب به سببی است، گرچه ما آن سبب را نداریم.
 نکته دیگر این است که آن سبب در این جا هست و در غیر این جا نیست تا یقین آور باشد. سبب بر روی اعم نرفته، بر روی اخص رفته است؛ یعنی من می‌بینم استامینوفن تب‌بر است، نه هر مایه چسبناک غلیظی. مثلاً گاهی به صورت مایه چسبناک غلیظ است اما تب‌بر نیست. نه هر مایعی، نه هر سیالی، که اگر حکم بر روی اعم بود، تجربه در اخص خود را نشان نمی‌داد.

اگر این قیاس کناری نباشد که «الاتفاق لایکون دائماً ولا اکثریاً»، تجربه یقین آور نخواهد بود، چرا؟
 چون حداکثر استقراء است و استقراء جز افاده ظن، هنر دیگری ندارد.
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، مبتنی بر استقراء نیست، این در فلسفه دلیل دارد. ما اصلاً بحثش را مطرح نکردیم.
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)
 استاد: علیت که استقراء نیست.
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: «الاتفاق لایکون دائماً ولا اکثریاً»، مبتنی بر استقراء نیست. ادله مختلفی دارد، از جمله مثلاً اگر اتفاق را قائل بشویم، اصل علیت را منکر شدیم. اصل علیت ضرورتش، ضرورت بالذات است، مثل اصل اثبات واقعیت است. از جمله اکثری بودن یا دائمی اتفاق با حکمت الهی در تضاد است، با صفت حکمت الهی و امثال ذلک. از جمله اکثری بودن یا دائمی بودن اتفاق با نظم عالم به یک تفسیر دقیق نظم سازگار نیست و امثال ذلک. ربطی به استقراء ندارد. اصلاً این حکم که «الاتفاق لایکون دائماً ولا اکثریاً»، این خودش نه مجرب است، نه مستقراء؛ نه تجربه‌ای است و استقرائی است. یک حکم فلسفی است و قیاس هم پشت‌سرش است که الآن به بعضی از ادله‌اش هم اشاره کردیم.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: بیخود اشکال کرده است، حالا هر کسی باشد!

در فلاسفه این چنین نیست که این حکم استقرائی یا تجربی باشد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: ما هم این را ادعا داریم که علیت معقول ثانی فلسفی است، این را ما هم می‌فهمیم؛ یعنی علیت در خارج مابایزاد ندارد، این را ما هم می‌فهمیم. بوعلی سینا هم دارد، صدر المتألهین هم دارد که ما اگر علیت را بخواهیم از راه احساس بگیریم، احساس جز تقارن را افاده نمی‌کند؛ ولی ما علیت را از راه احساس نمی‌گیریم. اشتباه می‌کنند! مگر هر چه گفتند ما باید بپذیریم؟

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: بله، همین هم هست منتها این قاعده اتفاقی، خود این قاعده نه مستقراء است، نه مجرب است، استقرائی یا تجربه‌ای نیست. خود این قاعده قیاس پشت‌سرش است، بلکه چون مستلزم انکار اصل علیت است و اصل علیت از بس ثابت است حتی قابل اثبات نیست، لذا خیلی پشتوانه‌اش محکم است. البته اگر بخواهیم بحث تجربه را این جا باز کنیم، یعنی شبهات مطالبی که مرحوم شهید صدر در الاسس المنطقیه فی الاستقراء دارد، شبهاتی که غربی‌ها دارند، به خصوص فیلسوفان انگلیسی در این زمینه دارند و بخواهیم باز بحث بکنیم، ببینیم که حالا حق در این وسط چیست در مورد تجربه، اگر این‌ها را بخواهیم بحث بکنیم، به نظرم ده جلسه درس می‌خواهد.

«ثُمَّ نَقُولُ كَمَا ذَكَرْنَا: وَأَمَّا الْمَقْدِمَةُ التَّجْرِبِيَّةُ فَالِاسْتِثْنَاءُ بِضَرُورِيَّةِ بِالذَّاتِ»، مقدمه تجربیه ضروری بالذات نیست. اینکه این جا جایش است درست است، من هم عرض کردم که این جا جایش است، ولی ما کارمان این نیست. «و ذلك لأن التجربة هي الحكم بحكمه على موضوع»، در چاپ شده دارد «هي الحكم على موضوع»، فرقی نمی‌کند، «هي

الحکم بحکم»، اگر باشد حکم اول، معنای مصدری دارد و حکم دوم معنای اسم مصدری دارد. حکم کردن به یک حکمی، می‌شود معنای مصدری و اسم مصدری.

«هی الحکم بحکم علی موضوع»، حکم کردن به حکمی است بر موضوعی. «لشکر وجوده عنده تکراراً غالباً و دائماً»، به‌خاطر تکرر، وجود آن حکم در نزد این موضوع تکرار غالب یا تکرار دائم. می‌شود حکم اول را به معنی حکم گرفت، حکم دوم را به معنی محمول.

«لأن التجربة هي الحكم»، حکم کردن به محمولی است بر موضوع، بخاطر تکرر این محمول در نزد این موضوع.

«وهذا الحكم حيث كان دائماً أو غالباً»، این حکم از آن جهت که دائمی یا غالبی بوده، «یوجب العلم بأن ذلك عن سبب»، می‌فهماند که این حکم به‌خاطر سببی است و علتی است. «ولیس اتفاقاً»، اتفاق نیست. عرض کردیم در دروس اسفار، بحمدالله مقارن با همین درس‌ها بود، اتفاق اصطلاحات مختلفی دارد؛ گاهی اتفاق اطلاق می‌شود بر انکار علت فاعلی، گاهی اطلاق می‌شود بر انکار علت غائی.

«إذا اتفقت لا يكون دائماً أو غالباً بالضرورة»، چون اتفاقی دائمی یا غالبی نخواهد بود بالضرورة. «وإذا كان عن سبب»، و اگر این حکم از روی سببی باشد. می‌خواهیم حالا یقین را بمانسیم. اگر این حکم از روی سببی باشد آن سبب، سبب خاص است، چون اگر سبب عام بود حکم مال این مورد خاص نبود. من نمی‌گفتم که استامینوفن تب‌بر است.

می‌گفتم هر مایع قهوه‌رنگ غلیظی تب‌بر است یا می‌گفتم هر مایع غلیظی تب‌بر است یا می‌گفتم هر مایعی تب‌بر است. نه، اینکه من حکم را خاص می‌کنم چون در این مورد خاص تجربه جواب داده است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می‌فرماید)

استاد: اگر به صورت عام بیان بکنیم یقینی هست، ولی صحبت در این است که در صورتی می‌توانیم به صورت عام بیان بکنیم که تجربه هم در آن صورت عام جواب داده باشد؛ ولی اگر در مورد خاص جواب داده باشد، من حکم را بخواهم در مورد عام بیان بکنم قهراً یقینی نیست.

«وإذا كان عن سبب فلو كان عن سبب عامل للشيء ولغيره»، اگر از سببی نشأت گرفته باشد، عام برای شیء و غیر شیء هر دو، «لکان الحکم عاماً»، حکم عام خواهد بود. «لکنه خاص بالشیء»، لکن این حکم خاص به شیء است. «فهو عن سبب خاص بالشيء»، پس این حکم نشأت گرفته از سببی است که خاص به شیء است. پس تجربه مثل حدسیات، فطریات، محسوسات، مثل همه این‌ها پشت پرده پیدا کرد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می‌فرماید)

استاد: عرض کردیم اگر تجربه در مورد عام جواب بدهد، حکم ما بر موضوع عام است. اگر تجربه در مورد خاص جواب بدهد، حکم ما در موضوع خاص است. من اگر تجربه در مورد خاص کردم، حکم را نمی‌توانم به عام نسبت بدهم. این مراد است.

می‌فرماید: «والتجربة لا ترفع احدی هذه المقدمات العامة»، تجربه تمام نمی‌شود با مرتفع بودن یکی از مقدمات کلی. مقدمات کلی یعنی این قواعد کلی که گفتیم، مثل «الاتفاق لا يكون دائماً ولا اکثریاً». «فالمقدمة التجريبية». بنابراین مقدمه تجربی متوقف است، «متوقفة فی ضرورتها علی هذا القیاس، فلیست بضرورية بالذات؛ وهو المطلوب»، پس ضروری بالذات نیست، مطلوب هم همین است.

«فقد تبين من جميع ما مر»، می‌خواهیم فصل را خلاصه‌بندی کنیم. از همه آنچه که گذشت مشخص شد «أن المقدمات الضرورية غير الاولية ترجع وتنتهي اليها»، مقدمات ضروریه غیر اولیه که پنج تا بود، رجوع می‌کند و منتهی می‌شود به مقدمات ضروریه اولیه. «وقد بان من ذلك»، در ضمن این مطالب این مطلب هم روشن شد، اینکه بگوئیم رجوع می‌کند، نه یعنی فقط رجوع می‌کند، نه!

با یک ترتب منطقی و چینش، همان اولیات باید چیده بشود تا من به حدس برسم، من به یک مقدمه فطری برسم، من به یک مقدمه تجربی برسم. می‌فرماید: «وقد بان من ذلك ان كل مقدمة نظرية تنتهي الى اوليات مترتبة»، هر مقدمه نظریه‌ای به اولیاتی می‌رسد، آن هم مترتب و با چینش. معلوم است چون نظریات مبتنی است بر بدیهیات، بدیهیات خمسه مبتنی است بر اولیات. از شما چه پنهان، اولیات هم مبتنی است بر قضیه اصل امتناع تناقض،

حرف بهمنیار در تحصیل چه بود؟

گفت اصل امتناع تناقض در عالم اندیشه به مانند واجب است در عالم تکوین، این حرف او بود. یک نکته را من به مناسبت اینکه بحث تجربه پیش آمد خدمت عزیزان عرض بکنم که حالا قابل توجه است؛ اگر کسی به فلسفه هند آگاهی داشته باشد، این کتاب اوپانیشادها را یک دور دیده باشد، احساسش این است که خیلی این فلسفه، فلسفه قوی‌ای است. اصلاً قابل قیاس با فلسفه غرب نیست. در عین حال در عالم هیچ سروصدایی هم ندارد. کسی افتخار کند که من فلسفه هند می‌دانم. چرا این گونه است؟ چون هر کجا زور و پول است نکته‌ای است!

نکته این جاست که یکی از عللی که این فلسفه، یعنی فلسفه غرب این مقدار طرفدار دارد و خواننده دارد و رشته دارد، عنوان دارد به خصوص در کشور ما عنوان دارد، مثل اینکه تکنولوژی آن‌ها عنوان دارد، مثل اینکه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی آن‌ها عنوان دارد، این‌ها از هم جدا نیستند، قطعات یک پازل هستند به قول معروف، و گرنه واقعیت این چنین نیست. این فلسفه‌های شرقی به خصوص فلسفه هندی‌ها بسیار فلسفه عمیق و دقیقی است و فهمش هم کار آسانی نیست. اصلاً قابل قیاس با لاطاناتی که از غرب و اروپا آمده نیست، اما در عین حال مورد اعتنا هم نیست، چرا؟

چون یک ملتی که سیصد میلیون نجس دارند، ششصد میلیون گرسنه، فلسفه‌شان هم بیشتر از این نیست! می‌خواهم بگویم که جهان همه جایش تبلیغات است، در وادی هند هم تبلیغات است. این برهانی را که الان ما می‌خوانیم، شما ببینید متن به این اغلاق و اعزال، کجا ما داریم در متون، مورد اعتنا نیست. تاکنون یک ترجمه نداشت. حالا اخیراً یک ترجمه پرغلط فارسی پیدا کرده است!

این فصل را چون فصل سنگینی بود، یک لحظه اجازه بدهید ما برگردیم خیلی سریع این فهرست را از روی فصل اول بخوانیم که ببینیم چیزی اگر در فهرست است که این‌جا بررسی نشد، یک اشاره‌ای شده باشد. البته خواندیم یک بار، منتها این آخرش را دقت نکردیم، می‌خواهیم آخرش را دقت کنیم.

صفحه ۱۳۶، «ثربین فی فصل»، آخر صفحه ۱۳۶ است. «ثربین فی فصل أن الضروریات ستة اقسام»، در فصل چهارم بیان می‌کنیم ضروریات شش قسم است، «کما ذکره»، چنانچه گفتند. «وأن غیر الاولیات لیست بضروریة بالذات»، غیر اولیات ضروری بالذات نیست، «بل راجعة بالآخره الیهابیان عام»، بلکه راجع است به ضروری بالذات به اولیات به یک بیان عام، این یک؛ «أن کل واحد من الاقسام الخمسة غیر الاولیات أعنی «الفطریات» و «المحسوسات» و «الحدسیات» و «المتراترات» و «التجریات» لیس بضروری بالذات»، و اینکه هر یک از اقسام پنج‌گانه غیر از اولیات (فطریات و حدسیات و متواترات و تجریات) «لیس بضروری بالذات»، هیچ کدام ضروری بالذات نیستند. «بیان خاص بکل واحد واحد»، با یک بیان ویژه‌ای به هر یک از آن‌ها.

حالا مثلاً ما در زمینه حدسیات، مرحوم آقای طباطبایی دو سه تا بیان داشتند که بخواهند بگویند حدسیات برای یقینی بودن ضروری بودنش پشت زمینه دارد، پشت صحنه دارد، این جور نیست که حدسیات را شما یقین داشته باشید از پیش خودتان.

«ویتبین بهذا کله»، از همه این‌ها روشن می‌شود، «أن القیاس الحنفی فی الفطریات مؤلف من مقدمات اولیة»، آن قیاس خفی‌ای که در فطریات است تألیف می‌شود از مقدمات اولی که این گذشت. «وایضاً أن الحس لایکنی فی اکتساب النظریات ولا فی شیء منها»، حس کافی نیست در اکتساب نظریات و نه در هیچ موردی. در یک مورد هم حس نمی‌تواند در اکتساب نظریات نقش داشته باشد. اگر یادتان باشد گفتیم اصلاً نسبت «بماهی نسبة»، محسوس نیست. حکم کلی «بما هو حکم کلی»، محسوس نیست. اصلاً حکم محسوس نیست، کلی‌اش هم بماند.

«وایضاً أنه لا بد فی مورد الحدس من تجربه أو استقراء أو قوایر»، و نیز در مورد حدس ما نیاز داریم به تجربه یا استقراء یا تواتر. از دو جهت: هم مبادی حدس ما بالآخره باید به یکی از این‌ها گره بخورد، هم آن دو تا قضیه‌ای که پشت صحنه داشتیم، قضیه ممکنه‌اش باید به یکی از این‌ها گره بخورد.

«وایضاً أن الأحکام المادیة، أعنی احکام الصور الموجودة فی الخارج لموضوعاتها بالحدس»، احکام مادیه یعنی احکام صوری که در خارج موجود است، برای موضوعاتش به حدس است، چون شما حکم را کلی می‌گویید، با اینکه هیچ‌گاه در دایره حس، شما قدرت اینکه همه مصادیق را احساس کنید ندارید، قدرت احساس همه مصادیق را

ندارید.

«وایضاً آن الحدس کما یكون فی المقدمات الیقینیة، یكون فی غیرها»، این هم یک نکته دیگری است که حدس همان گونه که در مقدمات یقینیہ هست، در مقدمات ظنیہ هم هست.

«وایضاً آن کل نظری ینتہی الی اولیات مترتبه»، و نیز اینکه هر نظری ای باید منتهی بشود به اولیات با ترتب، با چینش، گتره‌ای نیست. چینش در فکر وجود دارد، همان طور که چینش در عالم تکوین وجود دارد. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: در جلسه قبل نبودید؟

دانش‌پژوه: فراموش کردند!

دانش‌پژوه: نبودم!

استاد: نبودید، پس نوار را گوش بدهید.

«ثم نبین فی فصل، أنّ المقدمة الأولیة یجب أن تكون معلومة الطرفين بالکنه وأن القضايا الضرورية المحسوسة لا بد أن تستند الی تجربة»، من به نظرم می‌رسد یک خط جایش عوض شده است. عزیزان دقت کنند یک رسائل سبعی مرحوم علامه طباطبایی دارند که حتماً دیدید، ایشان یک رسائل توحیدیه دارند و یک رسائل سبع. در آن رسائل سبع این کتاب برهان قبلاً در آن جا چاپ شده است. نسخ خودتان را با آن تصحیح کنید. من که این وقت را نکردم، اما شما این کار را انجام بدهید. مثلاً من به نظرم می‌رسد که این «وأن القضايا الضرورية المحسوسة لا بد أن تستند الی تجربة»، علی القاعدة باید قبل از «ثم نبین فی فصل» باشد!

حالا این جا هم البته ممکن است مورد تأکید و تأیید قرار گرفته باشد که حالا مورد بحث قرار می‌دهیم. بگذریم. «أن المقدمة الأولیة یجب أن تكون معلومة الطرفين بالکنه وأن القضايا الضرورية المحسوسة لا بد أن تستند الی تجربة»، مقدمه اولیه باید معلومة الطرفين باشد بالکنه که به توضیحش امروز می‌رسیم. قضایای ضروری محسوسه حتماً باید به تجربه مستند باشد.

«ویتبیین بهذا کله»، به این‌ها روشن می‌شود «أن المحمول فی الأولى من لوازم ذات الموضوع»، محمول در قضایای اولیه از لوازم ذات موضوع است. در اولیات، قضایای اولیه نه یعنی آن‌جا که حمل اولیه ذاتی است، آن مرادمان نیست. قضایای اولیه مراد است.

«وایضاً آن المقدمات التي لاتتصور طرفها بالکنه لا أولی فیها»، که این عکس نقیض است. مقدماتی که دو طرفش بالکنه تصور نمی‌شود در آن‌ها قضایا، اولی وجود ندارد. نه تنها قضایای اولی وجود ندارد، به اولی هم به تحلیل اقتراعی رجوع نمی‌کند. استثنائی حرفی دیگر است.

«ولاترجع الیه بالتحلیل الاقترانی». «وایضاً آن الامور المادیة لبرهان علیها بالحقیقة»، که این نکته بسیار مهمی است فصل را اصلاً گویا ما برای همین مطلب بیان کردیم. امور مادی حقیقتاً برای آن‌ها برهان نیست و اگر می‌گوییم امور مادی برهان دارد، یا می‌خواهیم بگوییم یک سری مفاهیم و معانی مقارن با آن‌هاست برهان دارد یا می‌خواهیم بگوییم که محمول در نزد موضوع وجود دارد. با برهان نمی‌خواهیم هوویت را ثابت کنیم، عینیت نمی‌خواهیم ثابت کنیم که حالا می‌رسیم و تبیین می‌کنیم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، واقعاً معتقدند که بر مادیات، ما اقامه برهان حقیقی نمی‌توانیم بکنیم که در این فصل پنجم به این می‌پردازیم.

«الفصل الخامس: فی بعض احکام الضروریات»، فصل پنجم در بعضی از احکام ضروریات است. «اقول».

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: چه کسی گفت اغلب انسان‌ها عقل ندارند؟

دانش‌پژوه: خیال منتشر است.

استاد: این خیال منتشر خودش خیلی است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این مباحثی که الآن شما گفتید اصلاً بعضی را در منطق ندارد که غالب انسان‌ها مثلاً به مقام خیال منتشر می‌رسند و کلی «ماهوکی»، ادراک نمی‌کنند، این را منطق روی آن بحث ندارد. بحث فلسفی است، نه بحث

منطقی.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این نفس‌شناسی فلسفی است. اینکه آدمیزاد در مراتب عقل که عبارت است از عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالملکه، عقل مستفاد، تا کجا می‌تواند پیش برود و تا کجا پیش می‌رود و معمول انسان‌ها تا کجا پیش می‌روند، یک بحث فلسفی است. درست است که این بحث فلسفی می‌شود دستمایه کار منطقی، مثل همه علوم که به یک معنا گدای فلسفه‌اند، منطقی هم از این جهت گدای فلسفه است. یعنی شما ببینید اصل قضیه، اصل حمل، اصل قیاس، اصل برهان، این‌ها را باید فیلسوف اثبات کند. این‌ها را فیلسوف اثبات می‌کند می‌دهد بدست منطقی، منطقی اثبات می‌کند. اصل معرف، اصل حجت، موضوعات منطقی را فلسفه اثبات می‌کند، منطقی اثبات نمی‌کند، چون هیچ علمی موضوعات خودش را در خودش اثبات نمی‌کند. در علم اعلی اثبات می‌کند.

اینکه ما مثلاً قضیه داریم، این در صورتی است که ما حمل داشته باشیم. حمل در صورتی داریم که ما «وحدة علی کثرة» داشته باشیم. «وحدة علی کثرة»، در صورتی است که ما هم وحدت داشته باشیم، هم کثرت داشته باشیم، هم وحدت به کثرت گره خورده داشته باشیم، به معنی اتحاد. این‌ها همه بحث‌های فلسفی است که «الموجود إما واحد أم کثیر، الوحدة علی قسمین وحدة محضه و وحدة علی کثرة»، وحدة علی کثرة یعنی اتحاد. حالا که اتحاد پیش آمد، یعنی حمل. حالا که حمل پیش آمد، یعنی قضیه. حالا که قضیه پیش آمد، حالا موضوع قضیه یا در ذهن است یا در خارج است. همه این‌ها مباحث فلسفی است. حالا می‌دهد بدست منطقی، منطقی می‌گوید که قضیه این چنین است، قیاس این چنین است، اصل اثبات قضیه یعنی معقولات ثانیه فلسفی را، نوع را، جنس را، فصل را، عارض عام را، عارض خاص را، قضیه را، معرف را، حجت را، همه را فلسفه اثبات می‌کند و به دست منطقی می‌دهد. پس این بحثی که انسان خیال منتشر دارد نه حق، این بحث فلسفی است و بحث منطقی نیست که بخواهیم در منطقی مثلاً مورد بحث و عنایت قرار بدهیم. البته بعضی از بحث‌ها است که مثلاً فرض کنید اینکه دسترسی انسان به حد تام اندک است، درست است. این را منطقی هم می‌پذیرد و باز هم از فلسفه مایه می‌گیرد؛ یعنی فیلسوف می‌گوید که تشخیص ذاتی اشیاء آن ذاتی ممیز «عن الکل» کار آسانی نیست. اینکه حالا انسان چه چیزی دارد که هیچ موجودی ندارد، گاو چه چیزی دارد که هیچ موجودی او را ندارد، فصل است، آن هم فصل باشد نه خاصه. البته کار آسانی نیست. فیلسوف با یک نگرش، منطقی با یک نگرشی، عمده این است که این‌ها ضروری به منطقی کاربردی در بخش کاربردی نمی‌زند.

دانش‌پژوه: منطقی ناکاربردی می‌شود.

استاد: چرا ناکاربردی می‌شود؟

دانش‌پژوه: هر کسی نمی‌تواند استفاده کند.

استاد: چرا نمی‌تواند استفاده کند؟

دانش‌پژوه: باید در فلسفه اثباتش کنیم.

استاد: نه، ببینید اصلاً منطقی دو بخش است، این جوری بگویید؛ یک بخشی اصلاً دارند بعضی از این فیلسوفان غربی حرفشان همین است که می‌گویند اصلاً منطقی یک امر الهی است، در وجود همه هم هست. همه هم دارند ناخودآگاه استفاده می‌کنند. این آن بخش در حقیقت بخشی از منطقی است که ما اسمش را منطقی عمومی یا منطقی که در دست همه است می‌گذاریم یا منطقی فطری، هر چه می‌خواهید اسمش را بگذارید که آقای طباطبایی در المیزان می‌گویند که اصلاً این روش در فطرت آدم نهفته است. منطقی را ارسطو اختراع نکرده و آن را وضع هم نکرده است. آن را کشف کرده است. یعنی بشر این‌گونه فکر می‌کرده و او آمده کشف کرده است. منتها هسته‌های اصلی آن را، مثل هر علمی که هسته‌های اصلی آن پیدا می‌شود، بعد شاخ و برگ پیدا می‌کند؛ خیلی از این شاخ و برگ‌ها هم ممکن است در خارج اصلاً تحقق نکند، منطقی هم این‌جوری است. خیلی از مختلطات است، بعضی از ضروب اشکال ما است. طبیعی است ولی این منافات با اینکه اصل منطقی به فطرت گره بخورد و انسان دارد از آن استفاده می‌کند ندارد.

البته ما این کار را این‌جا نکردیم، در دور قبل که برهان شفاء می‌گفتیم، چندین جلسه آغاز برهان پرداختیم به نقادی‌هایی که از طرف افراد مختلف بر منطقی وارد شده و پاسخ دادیم. اگر دوست داشته باشید می‌توانید آن‌ها را گوش کنید، به نظرم قابل توجه است. عرفا نقد دارند، مادیین نقد دارند، بعضی فقهاء نقد دارند و نقدهایی هم هست که بضعاً قابل توجه و دقت است. ما حتی عبارات را آوردیم خواندیم و بررسی کردیم.

«الفصل الخامس: فی بعض الاحکام الضروریات»، در مورد بعضی از احکام ضروریات است.

اولین مطلبی که در این فصل تبیین می‌شود این است که می‌فرماید اولیات، قضایای اولی، طرفینش باید متصور بالکنه باشند، چرا و یعنی چه؟

ببینید این قضیه، قضیه اولی است، «اجتماع النقیضین محال». در این فصل می‌خواهیم بگوییم که اگر این قضیه بخواهد اولی باشد، باید هم موضوع که «اجتماع النقیضین»، است تصور بالکنه داشته باشد، هم محمول که «محال»، است، تصور بالکنه داشته باشد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: «بالکنه»، یعنی حقیقتش را باید بدانیم، نه اینکه موضوع یا محمول را «من وجه»، بشناسیم و «من وجه»، نشناسیم، نه!

باید بالکنه مورد شناخت باشد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: اصلاً خواهیم گفت در اولیات ما حد تام و ناقص و این‌ها نداریم، چون اطراف اولیات معقول اول نیستند،

عمدتاً معقول ثانی هستند. معقول ثانی هم جنس و فصل ندارد، چرا؟، برای چه؟

می‌گویند به خاطر اینکه معنای اولی بودن چه بود؟

قضیه اولی قضیه‌ای بود که تصدیق به نسبت جز به تصور موضوع و محمول نیاز به چیز دیگری نداشت. این اقتضاء می‌کند که من تا موضوع را تصور کردم و محمول را تصور کردم، حکم به نسبت بیاید. اگر قرار باشد من موضوع را تصور کنم، محمول را هم تصور کنم، اما حکم به نسبت متوقف بر وجود چیزی دیگر یا عدم چیز دیگری باشد، این جا حکم به نسبت، به صرف تصور موضوع و محمول حاصل نشده است.

بنابراین موضوع باید کاملاً شفاف، روشن، بالکنه معلوم باشد. محمول باید کاملاً شفاف، روشن، بالکنه معلوم باشد. تا این موضوع و محمول آمد، حکم به نسبت هست. هر چه غیر این موضوع و محمول باشد، در عالم باشد یا نباشد، حکم به نسبت هست و حال اینکه اگر موضوع و محمول متصور بالکنه نباشد، نمی‌شود بگویی هر چه غیر این موضوع و محمول باشد یا نباشد حکم هست!

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: اگر موضوع و محمول متصور بالکنه نباشد، نمی‌توان گفت که هر چه غیر این موضوع و محمول باشد یا نباشد، حکم به نسبت هست. این را نمی‌شود بگوییم، چرا؟

ون فرض این است که این موضوع و محمول متصور بالکنه که نیستند، برای تصورشان احتیاج به چیز دیگری است. پس نمی‌شود بگویی اگر او نباشد حکم هست، نمی‌شود این را گفت. پس موضوع و محمول باید متصور بالکنه باشد، متصور به کمال الحقیقه باشد. بلکه آقای طباطبایی می‌فرماید این مطلب در مورد هر قضیه برهانیه جاری است.

از همین جا می‌توانیم یک نکته را استفاده کنیم و آن این است که در قضایای اولیه، محمول ما از لوازم ماهیت موضوع است. از لوازم مفهوم موضوع است، نه از لوازم وجود خارجی موضوع. قضایای تحلیلی یادتان هست، قضایای تحلیلی را می‌گفتیم که گویا قضایای اولیه به نوعی تحلیلی است. نمی‌خواهیم دقیقاً بگوییم تحلیلی است. از دل موضوع آن هم مفهوم موضوع با قطع نظر از وجود خارجی، از دل موضوع، محمول بیرون آمده است. لذا من هم موضوع را بالکنه می‌شناسم، هم محمول را بالکنه می‌شناسم، قهراً اذعان به نسبت و اعتقاد به نسبت هم هست.

عبارت را ببینید: «الفصل الخامس: فی بعض الاحکام الضروریات»، فصل پنجم در بعضی از احکام ضروریات است.

«اقول: إن الاولیات یجب ان تكون متصور الطرفین بالکنه»، اولیات واجب است، اینکه متصور الطرفین باشد بالکنه. کنه آن مورد تصور باشد، «وذلك»، چرا؟

«لأن الاولیة الواجبة القبول»، زیرا قضیه اولیه‌ای که واجبه القبول هم هست، ضروری القبول است. «لا یحتاج فیها الی ازید من تصور الموضوع والمحمول»، به بیشتر از تصور موضوع و محمول احتیاج ندارد. ملاک اولیت این بود.

حالا «فلواخذنا هذه الخاصة حقیقیة، لاجموز آفیها»، اگر این مطلب را و این ویژگی را ما حقیقی فرض کنیم و بگوییم: واقعاً موضوع باشد، واقعاً محمول هم باشد، هیچ چیز دیگری در عالم نبود نباشد، این حکم هست.

این جوری در این حد است.

«فلواخذنا هذه الخاصة الحقيقية، لاجموزاً فيها»، اگر این ویژگی را که تصور موضوع و محمول برای حکم به نسبت کافی است، ما حقیقه بگیریم نه «مجوزاً فيها»، نه با تجوز، «اوجب ان يكون الطرفان في الاولية متصوّرین بکمال الحقیقة»، پس دو طرف در اولیت و در قضایای اولیه باید متصور باشند به کمال حقیقت، چرا؟

«فان الحكم الاوّلی»، زیرا حکم اولی «الذی یحکم به النفس، بین الموضوع المتصور والمحمول المتصور»، همان است که نفس به آن حکم می‌کند، بین موضوع متصور و محمول متصور.

«وقد تقدم ان المتصور المعقول هو کمال حقیقة نفسه؛ والالزم الخلف، أو سلب الشيء عن نفسه»، این قبلاً گذشت که در موارد معقولات ثانی - یادتان هست که - ما می‌گفتیم آن تصویری که ما از شیء داریم، همین کمال حقیقتش است که اگر این نباشد، یا خلف لازم می‌آید یا «سلب الشيء عن نفسه»، که این بحثش مفصل گذشت.

«وقد تقدم»، اینکه آنچه که متصور معقول است کلی است، کمال حقیقت ذات خودش است، وگرنه لازم می‌آید خلف یا «سلب الشيء عن نفسه»، که این بحث و این دو دلیل مفصل گذشت.

«هو حکم قائم بهما، سواء وضع غیرهما أرفع»، این حکمی که بین موضوع متصور و محمول متصور است حکمی است قائم به این دو، چه دیگری وضع شود یا دیگری رفع شود.

«فلو کان موضوع فقط أو طرفان معاً معلوماً بوجه»، اگر موضوع فقط یا محمول فقط یا هر دو طرف «معلوم بوجه» باشد، «فالحکم قائم بهذا الوجه المتصور»، حکم قائم به این جهت معلومش است نه به کل، چرا؟

به خاطر اینکه اگر به کل باشد یعنی حکم به آن جهت مجهولش هم قائم شده است، با اینکه نمی‌شود حکم به آن جهت مجهول قائم باشد.

«سواء وضع ذو الوجه أرفع»، چه کل که ذو الوجه است وضع بشود یا رفع بشود.

«فلو فوض حکم أوّلی قائم بذی الوجه بما أنه هو، وهو بهذا الوجه المجهول»، اگر فرض شود یک حکم اولی بخواهد قائم باشد به ذی الوجه، از آن جهت که ذی الوجه ذی الوجه است، نه از آن جهت که وجهش معلوم است، نه!

از آن کل این موضوع که حالا یک جهتش معلوم است، ولی کل بخواهد محمول باشد، «لزم قیام الحكم الاوّلی بالمجهول بما أنه مجهول»، لازم می‌آید قیام حکم اولی به مجهول از آن جهت که مجهول است. اینکه نشد اولی!

اولی قرار بر این بود که تا موضوع و محمول دانسته شد، حکم هم دانسته بشود. «وهو محال لاستلزام الحكم المعلوم موضوعاً معلوماً»، این محال است، چون حکم معلوم یقینی می‌طلبد یک موضوع معلوم روشن را.

«فتبین ان کل مقدمة اولیة یجب أن تكون طرفاً متصوّرین بالکنه»، پس روشن شد که هر مقدمه اولیه‌ای واجب است که دو طرفش متصور بالکنه، «وبکمال الحقیقة»، و به کمال الحقیقه باشد. «وهذا البیان بعینه جار فی کل قضیة برهانیة»، این بیان بعینه جاری است در هر قضیه برهانی‌ای، چرا؟

چون ما قبلاً گفتیم که در برهان، قضیه یا باید بین باشد یا مبین. اگر بین بود بذاته که هیچ؛ اگر نبود، باید مبین بالبین باشد. آن مبین اگر آن هم بین بذاته بود که هیچ؛ اگر نبود، باید مبین بالبین باشد. پس در هر قضیه برهانی‌ای گرچه قیاس ما مرکب باشد، گرچه از ده تا قیاس تشکیل شده باشد، از ده تا برهان، در هر قضیه برهانی‌ای این مطلب هست.

«وقد بان ان المحمول فی الاوّلی من لوازم ماهیة الموضوع»، از این جا مشخص شد که محمول در قضایای اولیه از لوازم ماهیت موضوع است. می‌گوییم ماهیت؟

قضایای اولیه که در ماهیات و معقولات اول مطرح نیست. «اجتماع النقیضین محال»، نه اجماع نقیضین آن ماهیت است، نه «محال»، آن ماهیت است. می‌گوییم مورد بالمعنی الأعم مراد است یعنی مفهوم.

«ای»، لوازم ماهیت موضوع یعنی «مفهومه الذاتی»، البته اینکه این جا عرض کردیم ماهیت بالمعنی الأعم می‌دانید

که ماهیت سه اصطلاح دارد: بالمعنی الأخص «ما یقال فی جواب ما هو». بالمعنی الأعم یعنی «ما به الشئ هو هو»، که شامل وجود هم می‌شود. یک ماهیت بالمعنی الأعم داریم که شامل مفهوم هم می‌شود. این در حقیقت آن است، از لوازم ماهیت موضوع یعنی مفهوم ذاتی موضوع.

«والا»، اگر این چنین نباشد «لثوقف التصدیق الی التصدیق بالوجود»، وگرنه لازم می‌آید تصدیق به نسبت متوقف به تصدیق به وجود موضوع باشد. در حالی که ما در ملاک اولیت چه گفتیم؟ گفتیم که صرف تصور طرفین باشد، کاری به وجودش نداریم. ملاک را که نباید از دست بدهیم. ملاک اولیت این بود، صرف تصور طرفین در حکم به نسبت کافی است. اگر قرار بشود علاوه بر تصور موضوع، ما به وجودش هم محتاج باشیم، این دیگر از اولی بودن خارج می‌شود.

«وقد بان بذلک ایضاً بعکس النقیض»، قهراً ما به عکس نقیض، این را فهمیدیم. چه فهمیدیم؟

فهمیدیم که «ان الامور التي لا سبیل الی تصور حقیقتها تصوراً بالکنه»، اموری که راهی به تصور حقیقتش تصور بالکنه نباشد، «لا اولی فیها عند التحلیل الاقترانی»، اولی‌ای در این امور در هنگام تحلیل اقترانی وجود ندارد؛ یعنی ما در این گونه از امور، نمی‌توانیم اولی داشته باشیم، چرا؟ چون هیچ موقع طرفینش بالکنه قابل تصور نیست.

«فبیانها البرهانی لایتر باقترانی القیاس فقط»، پس در این گونه از موارد، بیان برهانی به قیاس اقترانی فقط ممکن نیست. باید استثنایی در کار باشد که این توضیحی می‌طلبد که باید خدمت عزیزان عرض کنم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، یعنی ترکیب به این معنا که شما می‌گویید منافاتی با اینکه تصور بشود ندارد. ما تصور بسیار شفاف و روشنی از نقیضین داریم و خیلی روشن معنای اجتماع نقیضین را می‌فهمیم، خیلی روشن معنای محال را می‌فهمیم. اصولاً این را در فلسفه شما خواندید که اعم مفاهیم چه مفاهیمی است؟

مفاهیم فلسفی است. اعم مفاهیم، مفاهیم فلسفی است. در قضایای اولیه هم ما با همین مفاهیم اعم کار داریم. «محال» یعنی «ممتنع». امتناع مثل ضروری است، مثل امکان است. لذا اگر یادتان باشد مفاهیم فلسفی را می‌گفتند که قابل تعریف حدی و رسمی و امثال ذلک اصلاً نیست و برای ذهن هم خیلی روشن است. گفت: «مفهومه من اعراف الأشياء و کنهه فی غایة الخفاء»^۳، ما در آن قضیه اولی، با آن «مفهومه»، کار داریم، «من اعراف الأشياء». (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: ملاک قضیه اولی ملاک روشنی است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: آن بساطت و ترکیبی که ایشان می‌گویند بساطت و ترکیبی است که در مفاهیم ماهوی مطرح است، در روش رئالیست هم می‌گویند. ملاک بداهت و نظری بودن را که می‌خواهند بررسی کنند، می‌گویند که به نظر من بداهت به بساطت گره می‌خورد در لابراتوار ذهن، نظری بودن به مرکب بودن که حالا حرف ایشان نقاش هم شده که این نقاش هم کم و بیش دارد، ولی می‌خواهیم عرض بکنیم که ملاک اولیت مشخص است. به صرف تصور طرفین، انسان اذعان به نسبت کند، این ملاک اولی است. هیچ چیز دیگری نیاز نداشته باشد.

مرحوم آقای طباطبایی می‌خواهد بگوید که اگر ملاک این است، پس این دو طرف باید تصور بشود و برای تصورش نباید باز ما محتاج به چیزهای دیگری باشیم که اگر باشیم دیگر اولی نیست. صحبت بر سر اولی بودن است و این فقط در مواردی است که ما با مفاهیم عامه سروکار داریم. لذا تعداد اولیات انگشت‌شمار است و کم است، ما اولی زیاد نداریم. زیربنای کاخ معرفت هستند، اما خودشان اندک هستند، زیاد نیستند.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. کشف الأسرار فی شرح الإستبصار، ج ۱، ص ۲۶۱.
۲. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (ابراهیمی دینانی، غلام حسین)، ج ۱، ص ۶۶.
۳. منظومه ملاحادی سبزواری، ج ۲، ص ۵۲.