

کتاب البرهان

مقاله دوم، جلسه ۱۹

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۶/۱۱/۰۲ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۴/۰۹/۱۴ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

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

به کتاب ما صفحه ۱۶۵ بررسی می شود.

«ثربین فی فصل، أن مقدمة البرهان يجب أن تكون كلية. والكلية يطلق على معينين: أحدهما، ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين».

در فصل چهارم از فصول هفت گانه مقاله دوم بحث در شرط دیگری است از شرایط یقینی بودن مقدمه برهانی است و آن عبارت است از کلیت. از شرایط یقینی بودن مقدمه برهانی، کلیت است. کلیت در اصطلاح کتب معقول معانی مختلفی دارد که به بعضی از این معانی در فلسفه و منطق اشاره می شود. مثلاً اگر بخواهیم به عنوان پیش درآمدی عرض کنیم، گاهی کلی اطلاق می شود بر وجود خارجی گسترده که اصطلاحاً تعبیر می کردیم به کلی سعی. کلی به این معنا اطلاق شده بر یک شخص، یعنی اطلاق شده بر جزئی حقیقی به معنای فلسفی. پس چرا کلی گفته شده است؟

به اعتبار گسترده وجودی. مثلاً جبرئیل کلی است، میکائیل کلی است، وجودات عقلی، عقل اول کلی است. به این معنا که دارای یک گسترده وجودی است.

گاه کلی اطلاق می شود بر آنچه که فرض صدقش بر کثیرین محال نیست، «ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»، آن گاه کلی به این معنا اطلاق می شود، گاه بر معقول اول، گاه بر معقول ثانی. اقسام معقولات و اصطلاحات دیگر که حالا نمی خواهیم به این بحث وارد بشویم، کلیت و کلی بودن، مثلاً یکی از تقسیمات این بود اگر یادتان باشد که کلی یا کلی طبیعی است، یا کلی منطقی است، یا کلی عقلی است. کلی عقلی مجموع کلی طبیعی و کلی منطقی است.

این هم مستحضر بودید مثل کلی سعی که اصلاً شخص بود و ما بدان لقب کلی دادیم، کلی طبیعی هم چنین است، به این معنا که کلی طبیعی حتی شخص هم نیست، طبیعت است، طبیعت مهمله، طبیعت مبهمه است؛ شیء در حد ذاتیات است. به این می گوئیم کلی که نه کلی است، نه جزئی است و لذا اهل منطق و اهل فلسفه تأکید دارند که کلی طبیعی را کلی نامیدند از باب اشتراک لفظی است. بد هم هست این اشتراک لفظی، چون مایه خلط مغالطه می شود. کلی طبیعی یعنی طبیعت، البته طبیعت از ارسال برخوردار است، از صدها کلی کلی تر است، طبیعت مبهمه است، این ابهامش از هر کلیتی گسترده تر است ولی این طبیعت در آن نه کلیت افتاده نه جزئیت، چون «الماهیة من حیث هی لیست الاهیة». «الماهیة من حیث هی» یعنی الطبیعة، یعنی کلی طبیعی. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می فرمایند)

استاد: به افرادش و انواعش و اصنافش و وجودش و عدمش، افراد که بماند. گفت: «الماهیة من حیث لیست الاهیة لا موجودة ولا معدومة»، وجود و عدمش را کاری نداریم، چه برسد به فرد و عدم فردش. بگذریم! حالا در اینجا فعلاً بحث ما این است که ما یک کلی در منطق در باب قضایا داریم، یک کلی در منطق در باب برهان داریم. فرق این دو را می خواهیم بیان کنیم. کلی در باب قضایا این طور معنا می شد: مفهومی که فرض صدقش بر کثیرین محال نیست.

«ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»، به عبارت دیگر: قضیه ای قضیه کلی بود در باب قضایا که اولاً مصور بود و ثانیاً سور او کل بود، جمیع بود. به دیگر سخن، قضیه ای قضیه کلیه است که حکم در آن قضیه، ثابت است بر همه افراد، این کلی در باب قضایا. اما برویم سراغ کلی در باب برهان: معنای کلیت در باب برهان یعنی حکم - یک مقدار دقت بشود البته بعد

می‌رسیم، در این جا هم باید روشن بشود - ثابت از برای موضوع در همه زمان‌ها، «فی جمیع الأزمنه»، و بر همه افراد «علی کل الأفراد»، و این کلیت سور قضیه هم نیست. در حقیقت کیفیت نسبت نیست، بلکه جهت است از برای مجموع قضیه. یعنی به اعتبار ازمان، به اعتبار افراد و لذا است که می‌تواند سور قضیه، کل نباشد. چه اینکه کیف قضیه می‌تواند دوام باشد یا فعلیت باشد. نظیر آن اعمیتی که در باب ضرورت گفتیم، در این جا هم همین اعمیت را در ارتباط با کلیت بیان می‌کنیم.

پس حتی - این جور بگویم شما را راحت کنم! - اگر قضیه ما مصور به سور بعض بود، یعنی قضیه جزئی بود، جهت قضیه هم دوام نبود و فعلیت بود، باز قضیه ما می‌تواند کلی باشد به اصطلاح باب برهان. ایشان دو تا مثال می‌زند، اگر من بگویم: «کل انسان متنفس وقتاً ما»، این قضیه می‌تواند کلیت باب برهان را تأمین کند و لذا می‌تواند مقدمه برهان قرار بگیرد. یعنی این قضیه صادق است که هر انسانی در وقتی متنفس است. جهت قضیه روشن است. از این بالاتر، اگر آمدم من گفتم: «القمر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة»، وقتی زمین بین خورشید و ماه واسطه شود، خسوف پیش می‌آید، ماه گرفتگی پیش می‌آید و مراد من این باشد - دقت بشود! - مراد من این باشد که «کل قمر فرض للأرض فهو منخسف وقت الحیلولة»، این مرادم باشد. این مقدمه می‌تواند مقدمه برهان قرار بگیرد. بله، اگر چنین نبود، یعنی چه؟

یعنی اگر حکم ثابت برای موضوع «فی جمیع الأزمنه و جمیع الأفراد» نبود، کلیت را از دست دادیم، کلیت باب برهان. کلیت که از دست رفت، مقدمه برهان واقع نمی‌شود. ایشان از این مطلب می‌فرماید، سه تا نتیجه می‌گیریم که حالا باید به سطر برسیم إن شاء الله. اولین نتیجه این است که قضایایی که در برهان به عنوان مقدمه استعمال می‌شود، قضیه عرفیه عامه است. عرفیه عامه چه بود؟

دوام مشروط به بقاء عنوان موضوع، «وهی من قسم الدائمة». در المنطق این طور خواندیم، «ولکن الدوام فیها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته فهی تشبه المشروطة العامة من جهة اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع نحو کل کاتب متحرک الأصابع دائماً مادام کاتباً».

این برای ما مهم است. این نکته اول که حالا به توضیحش می‌رسیم. نکته دوم این است که قضایای اعتباری برهان بردار نیست. این بسیار مطلب قابل توجهی است و در سطری که رسیدیم یادتان باشد که روی آن بایستیم!

البته نه اینکه در فصل پنجم در مقاله قبل ایستادیم، چون فصل پنجم آخرش بحث روی این مطرح است که ماده خارجی و قضایایی که مربوط به مواد خارجی است، به یک معنا برهان بردار نیست و این احتیاج تأمل و توضیح داشت که حالا گذاشتیم در یک فرجه‌ای (بیان کنیم). این بسیار مطلب مهمی است که ما استنتاج کنیم قضایای اعتباری برهان بردار نیست. یک قلم قرمز برداشتیم کشیدیم دور کلیه علوم ادبیه، دوازده نوع علم ادب داریم، کلیه علوم مربوط به قانون، حقوق به اقسام حقوق، فقه به انواع فقه، علم اصول فقه، کلیه این علوم از محدوده برهان به معنای صحیح بیرون رفت؛ برهان‌نما دارد، برهان ندارد.

مطلب سوم این است در اینکه آیا می‌شود بر جزئیات، اقامه برهان کرد یا نه و کیفیت اقامه برهان بر جزئیات در همان فصل باید از این مطلب استفاده کنیم. الآن در مثال گفتیم که «القمر منخسف وقت الحیلولة»، اما مراد ما چه باشد؟

«کل قمر فرض للأرض فهو منخسف وقت الحیلولة»، این را هم باید بحث بکنیم که سه تا بحث مهم که می‌رسیم إن شاء الله.

«ثوبین فی فصل»، سپس تبیین می‌کنیم در فصلی که «أن مقدمة البرهان يجب أن تكون کلیة»، مقدمه برهان باید کلی باشد.

«والکلی یطلق علی معینین»، ما عرض کردیم «وعلی معان»، حالا این جا بر دو معناست، در منطق بر دو معناست.

«احدهما، ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»، آنچه که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست. «أوهوان یکون

الحکم ثابتاً»، ببینید این «ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»، کنارش می‌نویسیم: در محور تصور. «أوهوان

یکون الحکم ثابتاً علی جمیع الافراد، ویکون سوراً للقضية»، کنارش می‌نویسیم: در محور تصدیق و قضیه. در محور

تصورات معنا کنیم، می‌گوییم: «مالایمتنع صدقه علی کثیرین». در محور تصدیقات بررسی کنیم، می‌گوییم: بوده باشد حکم ثابت بر همه افراد و بوده باشد سور قضیه. «وهو الکل فی کتاب «القضایا»»، این کلی در کتاب قضایا است، این کلی به معنای اول بود.

«والثانی، أن یکون الحکم ثابتاً للموضوع فی جمیع الأزمنة وجمیع الافراد»، حکم ثابت باشد برای موضوع در همه زمان‌ها و نسبت به همه افراد. «ولایکون سوراً للقضية»، سور قضیه نباشد. «بل کالجهة لمجموعها»، خیلی تعبیر دقیق است!

بلکه کلیت همچون جهت باشد برای مجموع قضیه. موضوع، محمول، نسبت، کلیت شمول دارد نسبت به کل قضیه. لذا گفتیم: «فی جمیع الأزمنة وجمیع الافراد». «سواء کان السور هو الکل أو البعض»، سور کل باشد یا بعض باشد. «وسواء کانت کیفیة هی الدوام أو الفعلیة»، کیفیت ما دوام باشد یا فعلیت باشد فرق نمی‌کند. «نظیر مامر فی الضرورة»، در ضرورت هم داشتیم اگر یادتان باشد، در ضرورت عرض کردیم که ضرورتی که در باب برهان مطرح است یک معنای عامی است، یک معنای شاملی است، کلیت هم همین‌طور است.

«فلو کانت القضية موجهة بالفعل أو بعض الأوقات دون الدوام»، اگر قضیه موجهه باشد به فعلیت یا نه، بعضی از اوقات دائماً موجهه نباشد به جهت خاصی، «کقولنا: کل انسان متنفس وقتاً ما»، هر انسانی متنفس است بعضی اوقات. «ووجب ان یرصد کذلک فی جمیع الأوقات»، واجب است که این چنین قضیه صادق باشد. «یرصد»، یعنی «یرصد قولنا»، که به «قولنا» می‌خورد. و اگر گفتار ما صادق باشد در همه اوقات، یعنی همیشه می‌توانیم بگوییم: «کل انسان متنفس وقتاً ما». «ولو کان الموضوع غیر کلی»، اگر موضوع غیر کلی باشد، «کقولنا: القمر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة»، باز «ووجب ان یرصد الحکم علی کل قمر فرض قمر الأرض»، هر قمری که فرض شود به عنوان قمر برای عرض، باید «وقت الحیلولة»، منخسف باشد.

«وهذا هو المراد بالکلی فی کتاب «البرهان»»، بنابراین «فلو فقدت القضية شيئاً من ذلك»، اگر قضیه چیزی از آنچه را که گفتیم فاقد باشد، «کانت خارجة عن صناعة البرهان غیر مستعملة فیها»، خارجه هستند از صناعت برهان و دیگر در برهان استعمال نمی‌شود. «ویتبین بذلک»، سه مطلب: اینکه «أن القضية المستعملة فی البرهان هی العرفیة العامة»، قضیه‌ای که بکار می‌رود در برهان، عرفیه عامه است و اینکه «وایضاً أن القضايا الاعتباریة لا برهان علیها»، قضایای اعتباریه برهان بر آنها قائم نیست. عرض کردم شبه برهان هست، اما برهان نیست.

«ونظیر ذلک کیفیة البرهان عند الجزئیات»، پس نظیر همین قضایای اعتباریه است، چگونگی اقامه برهان در نزد جزئیات که باید مورد بحث قرار بگیرد. این هم فصل چهارم بود.

«ثمنین فی فصل»، فصل پنجم. «أن مقدمة البرهان يجب أن تكون معلومة بالسبب فیما له سبب»، یواش یواش دیگر می‌خواهیم برویم سراغ ان و لم. حالا برویم برهان داریم. در فصل پنجم محور بحث این است که اگر مقدمه برهان ما مسبب است، باید از راه سبب شناخته شود. اگر من گفتم: «العالم متغیر»، این مقدمه سبب دارد. سبب او این است که «العالم لا یخلو من الحركة والسکون وکل ما لا یخلو من الحركة والسکون فهو متغیر»، اگر مقدمه دارای سببی است، باید از راه سبب شناخته بشود، چرا؟

چرایش را فیلسوف عهده‌دار است. فیلسوف می‌گوید: «لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها»، چون اصولاً چیزی اگر دارای سبب و علت بود، جز از راه سبب و علتش قابل شناخت نیست. «لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها»، ذوات اسباب از راه اسباب شناخته می‌شود. از این جاست که تقسیم برهان به ان و لم آغاز می‌شود. پس در فصل پنجم بحث هدایت می‌شود به سمت تقسیم برهان به ان و لم که برهان یا برهان ان است و یا برهان لم. البته فصل پنجم پیش درآمد بحث تخصصی برهان ان و لم است که فصل ششم مستقلاً راجع به برهان لم است و فصل هفتم مستقلاً راجع به برهان ان است. در حقیقت در فصل پنجم مباحث کلی مربوط به برهان ان و لم ذکر می‌شود. در این مباحث کلی به هر حال می‌رسیم عرض می‌کنیم.

«ثربین فی فصل»، سپس در فصلی خواهیم گفت، «ان مقدمة البرهان يجب أن تكون معلومة في السبب في ماله سبب»، مقدمه برهان باید معلوم باشد به وسیله سبب، در آن موردی که برای او سببی هست. چرا می‌گوید: «فی ماله سبب»؟

اول نه‌ایه الحکمه است، اگر کسی یادش باشد!

به‌خاطر اینکه در جایی که موضوع ما چیزی است که سبب ندارد، دیگر برهان ما از آن نوعی که ما مقدمه برهان را از راه سبب بدانیم نیست. باید برویم سراغ برهانی که ما از راه ملازمات عامه استفاده می‌کنیم که در فلسفه این چنین بود. موضوع فلسفه چیست؟

وجود «بما هو وجود»، موجود «بما هو موجود»، «موجود بما هو موجود» سبب ندارد؟
لذا مقدمات برهان در فلسفه این مطلب در موردش جاری نیست.

حالا با یک خلطی که شاید در آن جا در کلام مرحوم علامه طباطبایی بود که در جای خود توضیح داده شد. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: صغری و کبری در اقترا نیات، مقدم و تالی در چه چیزی؟

«و بتبین عند ذلك»، مشخص می‌شود در نزد این بحث که «أن البرهان ينقسم الى برهان «ان» و برهان «لم»»، برهان منقسم می‌شود به برهان ان و برهان لم. «هذا»، یعنی «خذهذا».

«واعلم»، چرا می‌گوید «هذا»؟

چون بعداً می‌رسیم که حالا باید ببینیم واقعاً غیر برهان لم، برهان هست یا برهان نیست؟

این باید بررسی بشود. اگر قرار شد «ذوات الأحكام لا تعرف إلا بأسبابها»^۳، و اگر برهان ان یعنی پی بردن از معلول به علت، آیا ما برهان ان داریم؟

دلیل برهان هست یا نه؟

«واعلم»، حالا این جا عرض کردیم مباحث کلی این مطلب مورد توجه قرار گرفته است. مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید که اصولاً اگر شما در جایی که پای سبب و علت در بین است، از راه سبب مطلب را کشف کنید، به فوایدی دست پیدا می‌کنید. فایده اول: «کلیة التصدیق»، شما اگر به سبب برسید، به سرچشمه رسیدید. یک مثال برای شما بزنم، شما در صحرا جوی آبی می‌بینید. می‌بینید که رنگ این جوی آب آبی است، شما می‌دانید چند تا جوی آب دیگر هم در این منطقه هست و همه این نهرها از یک بستر اصلی می‌جوشد. کی می‌توانید حکم کنید که سایر جوی‌ها آیا رنگ آبش آبی هست یا آبی نیست؟

موقعی که بروید، بروید، بروید سرچشمه‌ها را پیدا کنید، بستر را پیدا کنید، اگر بستر آبی بود، می‌فهمید که همه رنگ‌ها آبی است، همه جوی‌ها آبی هستند. اگر بستر آبی نبود، این مطلب را احساس نمی‌کنید. خیلی وقت‌ها انسان به یک مسبب برمی‌خورد که مسبب جزئی است، لذا حکم هم جزئی است. اگر از راه علم به سبب پیش بیاید، دیگر تصدیق او جزئی نخواهد بود، تصدیق کلی می‌شود. پس از فواید علم به سبب، کلیت تصدیق است. این فایده اول بود.

«واعلم ان من فوائد العلم بالسبب»، از فواید علم به سبب، علم به کلیت تصدیق است. «العلم بکلیة التصدیق؛ از ربحا علم حکم جزئی بحس او غیره»، زیرا چه بسا دانسته می‌شود یک حکم جزئی به وسیله حس یا غیر حس. فرق نمی‌کند گاهی یک حکم جزئی دانسته می‌شود به وسیله حس یا غیر حس. «ثرا اذا حصل العلم بالسبب»،

سپس آن‌گاه که علم به سبب حاصل شد، «والمسبب يدور مدار سببه»، مسبب هم که دایره مدار سبب است. گفت: «نحن ابناء الدلیل حیث ما مال نمیل»^۴، مسبب دایره مدار سبب است. «حصل العلم بکلیة المسبب»، حاصل می‌شود علم به کلیت حکم، به وسیله کلیت سبب. کتاب غلط است، «حصل العلم بکلیة»، یعنی کلیت حکم. «بکلیة السبب»، به وسیله کلیت سبب.

«ومن فوائد العلم»، فایده دوم از فواید علم به سبب، این فایده یک مقدمه دارد. مقدمه از فلسفه أخذ شده است و آن مقدمه این است که فیلسوفان معتقدند به قانون سنخیت. می‌گویند بین علت و معلول باید سنخیت باشد، «و الالصدر کل معلول عن کل علة ولا انصدر من کل علة کل معلول»،

اگر سنخیت نباشد، آتش امروز گرم می‌کند فردا سرما ایجاد می‌کند!

یخ امروز سرما ایجاد می‌کند، فردا گرما ایجاد می‌کند. معلم امروز علم می‌آموزد، فردا جهل می‌آموزد؛ «وهکذا». اینکه نمی‌شود، اینکه نیست. بین علت و معلول سنخیت است. علت در جهان هستی کانالیزه است لذا «گندم از گندم بروید جو ز جو».

مرحوم علامه می‌فرماید که اگر شما از راه علم به سبب، حکم را بگیرید، یکی از فوایدش این است که می‌توانید «مابالذات» را از «مابالعرض»، بازشناسی کنید، یعنی چه؟

یعنی این معلول شما معجونی است که در این معجون بخشی از آن مابالذات، بخشی مابالعرض (است). اگر شما سبب را بشناسید، علت را بدانید، چون بین علت و معلول سنخیت است، می‌توانید «مابالذات» ها را از «مابالعرض» ها تشخیص بدهید.

«ومن فوائد العلم بالسبب»، از فواید علم به سبب «حصول التحلیل فی المسبب»، حصول تحلیل در مسبب است. «بتوسیط السبب»، با واسطه قرار دادن سبب. «وتتمیز ما بالعرض فیہ عما بالذات»، می‌توانیم «مابالعرض» را از «مابالذات» تمیز بدهیم. در تحلیل کار ما همین بود، ما گفتیم که استنتاج از دو عملیات بدست می‌آید، عملیات تحلیل و ترکیب. یادتان هست، در عملیات تحلیل داشتیم می‌رفتیم کشف کنیم «مابالذات» ها را از طریق سبب. در حقیقت می‌خواستیم برویم کشف کنیم و ببینیم چه (چیزی) تأثیرگذار واقعی است در حل این مجهول. چه چیزی کلید حل این مجهول است؟

«مثال ذلک»، ایشان مثال هم می‌زنند. مثال، مثالی است مربوط به ابصار حسی. ما اگر یک منظره را با اختلاف اوضاع ببینیم، یعنی چه؟

فرض کنید از باب مثال مجموعه حرم مطهر علی بن موسی الرضا (سلام الله علیه) که امروز روز شهادت پسرشان امام جواد (علیه السلام) هم هست، من به گونه‌های مختلف ببینم، یک بار از نزدیک بروم قدم بزنم و این مجموعه را ببینم. یک بار بروم کنار یکی از این هتل‌های اطراف حرم، مثلاً هتل اطلس، از آن بالا ببینم. یک بار سوار هواپیما بشوم، موقع ورود یا خروج از شهر، این مجموعه را ببینم. من می‌بینم که مختلف می‌بینم. وقتی در صحن سخاخانه اسماعیل طلا ایستاده‌ام روبروی گنبد، گنبد را در یک حجم می‌بینم. وقتی سوار هواپیما هستم، گنبد را در حجم دیگر می‌بینم. اگر من علت این اختلاف را بفهمم - خوب دقت کنید! - یعنی مثلاً بفهمم که ابصار به این است که اجسام از خود نوری ساطع می‌کنند، این نور به چشم من می‌رسد. حالا قدیمی‌ها می‌گفتند این نور که به چشم می‌رسید به صور هرم به چشم می‌رسد. حالا شعاع هرم کجاست؟، رأس هرم کجاست؟

شعاع چشم رأس جسم است یا شعاع جسم است، رأس چشم است؟

همان اختلافاتی که در باب ابصار شنیدید و خواندید، اگر ما یک مخروطی از شعاع را در نظر بگیریم، مخروط شعاعی، تا فهمیدم ابصار این‌گونه است، بلافاصله می‌فهمم - نکته این جاست! - آنکه من ادراک می‌کنم رنگ و نور است، نه جسم خارجی؛ جسم مبصر حقیقی من نیست.

مکرر شنیدید، خدمت شما بنده خودم عرض کردم گف که اصلاً خدای متعال به ما حس جوهرشناسی عنایت نکرده است. مشهودترین مشهودات ما اجسام است، ما جسم را نمی‌بینیم. این را از کجا فهمیدیم؟

از اینکه ما مناظر مختلف را که می‌بینیم، به گونه‌هایی می‌بینیم و می‌دانیم عملیات ابصار به مخروط شعاعی است. وقتی دانستیم با یک مخروط شعاعی عملیات ابصار دارد صورت می‌گیرد، من می‌فهمم آنچه را که من دارم ادراک می‌کنم نور است، ضوء است، موج است، نه جسم. چه برسد به اینکه - خوب دقت کنید! - من بخواهم با دیدن، حسن و قبح را ادراک کنم که حالا این زیباست، آن زشت است!

اینکه یک عملیات نفسانی را پشت صحنه دارد. یک عملیات نفسانی پشت صحنه است که حالا من می‌فهمم «هذا حسن و هذا قبیح».

با اینکه ابتدائاً اگر بخواهم بدون بررسی سبب بررسی کنم، خیال می‌کنم من می‌بینم زیبایی‌ها را، می‌بینم زشتی‌ها را؛ انسان زشتی و زیبایی را نمی‌بیند. زشتی و زیبایی کار نفس است. این دارد اصلاً رنگ و نور می‌بیند. اینکه کدام حسن است و کدام قبیح است، این با قیاس و نسبت و اینکه در هر نوعی فرد کامل چیست و اینکه از آن کمال در این‌جا چقدر محقق است، چقدر محقق نیست، با ده تا عملیات نفسی است که من دارم می‌گویم که این چراغانی زیباست و آن چراغانی نه، این پرچم زیباست و آن پرچم نه، و هکذا.

«مثال ذلك، انا اذا شاهدنا اختلاف المناظر باختلاف الازواضع»، ما اگر مشاهده کنیم اختلاف مناظر را به وسیله اختلاف وضع‌های آن‌ها، وضع به اصطلاح فلسفی و مقولات عشر. «وجربنا ذلك علمنا يقيناً»، و ما تجربه کنیم این مطلب را «بالاختلاف في هذه الاشياء التي نبصرها»، ما علم یقینی پیدا می‌کنیم که در این اشیائی که ما می‌بینیم اختلاف وجود دارد. «ثراذا عرفنا العلة في ذلك»، اگر ما علت این اختلاف را بدانیم، «وانها»، و اینکه این علت «مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر الى المبصر»، مثلاً یک چیزی است مثل خارج شدن خطوط شعاعی مستقیم از چشم ما به چشم انداز ماست. «بحيث ترسم المخروط الشعاعي»، به حیثی که این خطوط شعاعیه یک مخروط شعاعی و هرم مانندی درست می‌کند. «عرفنا بذلك»، حالا که سبب را فهمیدیم می‌فهمیم که «أنَّ المبصر بالحقيقة هو اللون والضوء»، آنچه که در حقیقت مبصر است، چیست؟

رنگ است و نور. «وأما الابعاد»، و اما اینکه ما ابعاد را تشخیص می‌دهیم، «والحركة»، حرکت را می‌بینیم، «والحسن والقبح والجسم بما هو جسم فليست مبصرة بالحقيقة»، این‌ها حقیقتاً مبصر نیستند. «بل بعرض اللون والضوء»، این‌ها بالعرض مبصر هستند، به این معنا که ما رنگ و نور می‌بینیم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید) استاد: حالا حقیقت رنگ چیست؟

ظاهراً آن هم به همین نور و در حقیقت شکستن امواج گره می‌خورد. «هذا»، یعنی «خذ هذا». «ثرتشرع في احكام برهان اللم»، فصل پنجم تمام، حالا شروع می‌کنیم در احکام برهان لم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید) استاد: نه، ما ابصار داریم؛ اما مبصر ما چیست؟ رنگ و نور.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید) استاد: آن که واقع نیست. ما که مبصر بالذات می‌بینیم. این را که در فلسفه خواندیم، یک فلش شما عقب‌تر بیاید. اصلاً شما با خارج ارتباط دارید. شما ارتباط مستقیم با خارج دارید؟ شما الآن دارید بنده را می‌بینید؟ نه. شما دارید بنده را در خودت می‌بینی. آنکه در خودت است را داری می‌بینی، شما داری بنده را در خودت می‌سازی، آنکه ساختی را می‌بینی، ساخته خودت را می‌بینی. من محسوس بالعرض هستم، محسوس بالعرض گذشت. شما با محسوس بالعرض، بالعرض ارتباط داری. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید) استاد: مشکلی ندارد چون معقول اول است، معقول اول عکس برداری مستقیم است، معقول ثانی که نیست. معقول اول است. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: کسی نگفت نیست. مگر ما می‌گوییم نیست؟ اصلاً اگر معقول بالذات شما حاکی از معقول بالعرض نباشد در علم و مدرسه را بست، می‌رود در فلسفه. این همه در وجود ذهنی گفتیم که «للشي غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان ۵». اگر این «بنفسه»، نباشد که ما معطل هستیم!

نه بنده باید تدریس کنم، نه شما باید بنشینید گوش کنید. متنها یک شبهه‌ای که حالا غربی‌ها دارند، قبلی‌ها هم داشتند، یونانی‌ها هم داشتند و آن اینکه چرا همه ادراکات ما خطا نباشد؟ گفتیم که این اثبات شده است. اولین دلیلش این است که اگر همه ادراکات خطا بود، یا همه ادراکات صواب بود، ما هیچ موقع خطا و صواب را ادراک نمی‌کردیم. همین که هر دو را ادراک می‌کنیم، معلوم است که هر دو را داریم. حالا بشر آمده سراغ اینکه چکار کنم که بفهمم کجاها خطا است و کجاها صواب است؟

الآن مثلاً خدمت شما عرض کردم که صدها گونه ادراکات ابصاری غلط را تاکنون کشف کردند. اینکه کشف کردند، یعنی بشر آمده فهمیده این چیزی را که می‌فهمد، کج می‌فهمد. نمونه‌هایش را در کتاب‌ها دیدید. نردبان کشیده، آدم می‌بیند که پایینش گشاد است و بالایش تنگ است. خط‌کش می‌گذاریم می‌بینیم که عجب، پایین بیست سانت، بالا هم بیست سانت است. چشم دارد خطا می‌کند، به دلیل این خط‌کش و مدرجه، به قول ابن سینا

که مدرجه می‌گوید؛ دلیل اینکه این خطکش دارد اشتباه می‌کند، اینکه شکی در این نیست. به هر حال حالا این را که پذیرفتیم، حالا که این را بخواهیم بسازیم، چشم ما جز نور و رنگ را درک نمی‌کند. ما جسم را درک نمی‌کنیم، ما حرکت را درک نمی‌کنیم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، ما هم که می‌گوییم رنگ نداریم، الان ایشان اشاره کردند، من هم تأیید کردم؛ یعنی رنگ را با امواج تبیین می‌کنند، مراد این است که رنگ را با امواج تبیین می‌کنند، وگرنه رنگ‌های اصلی را که قبول دارند. در رنگین‌کمان که خیال نیست، منتها براساس امواج تبیین می‌شود. امروزه مسئله رنگ را روی امواج تبیین می‌کنند و درست است. صدایش هم همین است، صدا هم موج است یعنی مبصرات ما با امواج تنظیم می‌شود، مسموعات ما هم با امواج تنظیم می‌شود.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: بالذات یعنی بالذات درجه یک و دو داریم. جوهر را ما گویا با دو واسطه می‌فهمیم. ما رنگ و نور می‌فهمیم، با رنگ و نور رفتیم به سراغ جسم، درست شد؟

خود این رنگ و نور با یک واسطه است، چرا؟

چون محسوس بالذات و محسوس بالعرض دارد. من هیچ‌گاه رنگ و نور خارجی را ادراک نمی‌کنم. رنگ و نور خارجی در خارج است به من چه ربطی دارد، من دارم صورت ذهنی آن را در جان خودم ادراک می‌کنم. یک فردی بود می‌گفت که فلسفه نباید بخوانیم. گفتم که چرا؟

گفت: روی یک چیزهایی تشکیک می‌کند که هیچ عاقلی بر آن تشکیک نمی‌کند.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، اتفاقاً خیلی جاها هست، چون منتها انسان به این نتیجه بگویید می‌رسد این را من قبول می‌کنم، به این نتیجه می‌رسد که انسان در اینکه چه هست و چه نیست، نباید عجله کند. این حرف درستی است. باید یعنی فیلسوفانه بیانید که چه هست و چه نیست. لذا ببینید چقدر فلاسفه ما منصف بودند، در بحث مقولات عشر تصریح می‌کنند، می‌گویند که حصر مقولات عشر استقرائی است یا حصر عقلی است؟

می‌گویند که استقرائی است. می‌گویند بیا بکن ده تا، ما این‌ها را یافتیم. بشر هم هزار سال است، پنج هزار سال است، ده هزار سال است دارد زور می‌زند. اخیراً یک چیزی پیدا کردند به نام انرژی که حالا آقای طباطبایی می‌گوید اگر انرژی این جور باشد که ماده انرژی می‌شود و گاهی انرژی ماده می‌شود. ما باید وقتی گفتیم جوهر، بعد بگوییم جسم، بگذاریم بین جسم و جوهر. حالا اگر انرژی خوب مشخص بشود، یعنی دقت‌هایشان را کردند، ده را برداشتند بکنند پنجاه تا، این نیست. این غیر عناصر است که عناصر را می‌گفتند چهار تا، حالا شده ۱۱۷ تا. نه، با اینکه گفتند استقرائی است، کم و زیادش کنید، همچنان کم و زیاد نشده است، بگذریم.

«فروشع فی احکام برهان لم»، می‌رویم سراغ فصل ششم که بحث در احکام برهان لم است.

«فنبین فی فصل»، اجازه بدهید من عبارت را بخوانم، اگر جایی نیاز بود که حالا اگر هم نیاز باشد باز باید در فصل خودش بررسی کنیم. منتها چون به برهان لم و ان آشنا تر هستید، لذا عبارت را بخوانیم.

«فنبین فی فصل»، ما در فصل ششم این طور می‌گوییم: «أن برهان اللمیجب ان یشتمل علی السبب وعلة الوجود»، برهان لم باید مشتمل باشد بر سبب و علت وجود. در هر برهانی ما علت اثبات داریم، اصلاً حد وسط کارش چیست؟

این است که علت اثبات است. برهان لم هویتش به این گره می‌خورد که علت ثبوت هم هست؛ یعنی حد وسط نه تنها علت اثبات اکبر بر اصغر است، بلکه این علت در خارج هم هست. یعنی حد وسط علت ثبوت الاکبر للاصغر است خارجاً.

«ویجب ان تكون العلة تامة»، اینکه می‌گوییم برهان لم مشتمل بر سبب و علت باشد، مراد ما علت تامة است. بعد می‌رسیم إن شاء الله اگر برهان لم سالبه باشد، آنجا علت تامة نمی‌خواهیم، علت ناقصه هم کافی است. علتش را هم بعداً خواهیم گفت که چرا این چنین است، چون برای تحقق یک شیء تا همه اجزاء علت نباشد شیء موجود نمی‌شود. اما برای عدم تحقق همین که یک جزء نباشد کافی است.

می‌فرماید: «ویجب ان تكون العلة تامة»، این علتی که در باب برهان لما ایجابی مطرح است باید علت تامة باشد. «ویجب ان تكون علة الوجود المحمول للموضوع لا لوجوده فی نفسه»، این را هم خواندید، در برهان لم ما دنبال این

نیستیم که حد وسط علت اکبر باشد. نه، دنبال این هستیم که حد وسط علت ثبوت الاکبر فی الاصغر و للاصغر باشد، این کون تام اکبر نه، علت کون ناقص اکبر باشد. و واجب است اینکه می‌بوده باشد این علت، علت وجود محمول بنویسد، اکبر «الموضوع»، بنویسد اصغر «لا لوجوده فی نفسه»، نه اینکه علت وجود محمول باشد که همان اکبر است «فی نفسه و بعلیته». و لذا بعداً إن شاء الله خواهیم گفت که می‌گوییم در برهان لم گاهی این جواری است که حد وسط علت ثبوت الاکبر للاصغر است و لذا برهان، برهان لم است، در عین اینکه همین حد وسط معلول ثبوت الاکبر فی نفسه است. یعنی حد وسط علت کون ناقص اکبر است و معلول کون تام اکبر است، این می‌شود.

آنکه ما می‌خواهیم این است که حد وسط علت ثبوت الاکبر للاصغر باشد نه بیشتر.

«وأن نتیجه برهان اللماذا جعلت کبری لقیاس آخر کان ایضاً برهان لم»، این هم یک نکته بلندی است. نتیجه برهان لم - خیلی برهان بلندی است، مطلب بلندی است - اگر کبرای قیاس دیگر قرار بگیرد، زیر کلمه کبری خط بکشید.

زیرش بنویسد «لا صغری»، این مهم است. در قیاس مرکب ما معمولاً چه می‌کردیم؟

نتیجه برهان قبل را صغرای برهان بعد قرار می‌دادیم. اینکه معلوم است، با این کاری نداریم. نتیجه برهان قبل اگر صغری قرار گرفت، هیچ نقشی در اینکه قیاس بعد چه قیاسی باشد ندارد. اما اگر نتیجه قیاس قبل که برهان لم بود، کبرای یک قیاسی قرار بگیرد، آن هم برهان لم باشد، نکته مهمی است. «وأن نتیجه برهان اللماذا جعلت کبری»، برای قیاس دیگری «کان ایضاً برهان لم»، برهان لم باید باشد.

«ویتبین بذلک»، از همین جا روشن می‌شود که «ان برهان اللما السالب یکفی فیهِ وضع اللعلة الناقصة»، در برهان لم سالبه قرار دادن علت ناقصه کافی است که به توضیحش می‌رسیم.

«وایضاً ان السبب فی برهان اللما یجب ان یکون وسطاً»، واضح است سبب در برهان لم باید حد وسط باشد، چرا؟ چون می‌خواهد «ثبوت الاکبر للاصغر» را تأمین کند. لذا سبب در برهان لم باید حد وسط باشد.

«وایضاً ان برهان الان لو کان فیهِ سبب فانما هو الاکبر»، ولی برعکس، در برهان ان اگر سبب داشته باشیم، دیگر سبب حد وسط نیست، سبب اکبر است.

«ثم نشرع فی احکام برهان الان. فنبین فی فصل»، این فصل، فصل هفتم است و در ارتباط با برهان ان است که بسیار فصل مهمی هم هست، چون این جاست که ما معرفت‌شناسی را در فلسفه یعنی چه؟

یعنی «فلسفة الفلسفة»، یعنی فلسفه فلسفه را ما باید این‌جا یک مقدار، متدولوژی فلسفه را باید این‌جا بررسی کنیم، چون فلسفه علمی است برهانی، قوامش به برهانی بودنش است، این‌جا باید بگوییم که برای فلسفه چه نوع براهینی است، چه نوع برهان آنی است.

«ثم نشرع فی احکام البرهان الان»، سپس شروع می‌کنیم در احکام برهان ان، «فنبین فی فصل»، بیان می‌کنیم در فصلی که «ان برهان الان ینقسم الی ثلاثة أقسام»، برهان ان سه قسم است، ما سه قسم برهان ان داریم. شاید تا به حال دو قسمش بیشتر در ذهن شریفتان بوده، نه، سه قسم است.

۱. یک: «ما لاسبب لمقدماته»، برهان آنی که اصلاً مقدماتش سبب ندارد. این همان است که می‌گفتیم پی بردن از یکی از متلازمین عامه به متلازم دیگر، چون مقدمات سبب ندارد. از اصالت وجود پی می‌برند به بساطت وجود. وجود «بما هو وجود» سبب ندارد. بساطت یک لازم عامش است، اصالت هم یک لازم عامش است، احدهما در ذهن من روشن‌تر است، از او پی می‌برم به دیگری. این می‌شود برهان ان مطلق، تنها برهان آنی که برهان است این است. آن دو تا دیگر اصلاً برهان نیست.

۲. دو: «وما اکبره علة لأوسطه»، برهان آنی که اکبر در او علت است برای اوسطش. این را ما در آخرین سطر صفحه قبل اشاره کردیم، نگاه کنید آخرین سطر صفحه قبل چه بود؟

گفتیم: «وایضاً ان برهان الان لو کان فیهِ سبب فانما هو اکبر»، چون اگر اوسط باشد می‌شود برهان لم.

۳. سه: «وماکان الاکبر والاًوسط فیہ معاً معلولین لعلۃ ثالثة»، آنجا که اکبر و اوسط هر دو معلول علت ثالثة هستند. خیلی از طلاب که این بحث را دیدند و دانستند، خیلی از آن‌ها را من دیدم که معمولاً بین این قسم سوم با قسم اول خلط می‌کنند. یعنی اینکه مقدمتین برهان، مقدمات برهان سبب نداشته باشد، یا سبب داشته باشد، معلولی علت ثالثة هستند.

«کما قسمه القوم»، آن چنانکه قوم تقسیم کردند. «وأن غیر القسم الاول لیس برهان ان حقیقة»، غیر قسم اول برهان ان نیست حقیقتاً. در همین فصل این مطلب را هم عرض می‌کنیم: «وأن برهان اللّو الّان»، برهان لم و ان «کما یجریان فی القیاس الاقترانی، کذلک یجریان فی القیاس الاستثنائی»، همان طور که در قیاس اقترانی جاری هستند، در قیاس استثنایی هم جاری هستند. اصلاً من به شما عرض می‌کنم که مگر ما نداشتیم در منطق که هر قیاس استثنایی قابل ارجاع به قیاس اقترانی است؟ قیاس استثنایی این چنین بود. این با قطع نظر عرض کنم، نمی‌خواهیم بگوییم به قیاس اقترانی ارجاع بدهیم، بعد برهان ان و لم را بگوییم در آن جاری است، نه! با حفظ اینکه قیاس، قیاس استثنایی است، چگونه برهان لم و ان در او جاری است؟

«ویتبّین بهذا کله»، از همه این‌ها مشخص شد. «انّ القیاس من احد المتلازمین والمضایفین علی الاخر لیس برهان»، قیاس از یکی از دو متلازم و مضاف بر دیگری برهان نیست. چرا برهان نیست؟ چون هر کجا شما متضایفین دارید، متضایفین نسبت به شیء ثالث سنجیده می‌شود. من از شما می‌پرسم قبل و بعد متضایفان هستند یا نه؟ نسبت به شیء ثالث هم که نمی‌شود.

اخ و اخ متضایفین هستند یا نه؟

تضایف نمی‌شود نسبت به شیء ثالث نباشد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: شما شیء ثالث نداشته باشید، تضایفی نیست. تا شیء ثالثی نباشد، تضایفی نیست. نسبت به هم سنجیده می‌شوند اما این دو به اعتبار یک شیء ثالث با هم متضایف هستند، وگرنه متضایف نیستند. «وایضاً القیاس الذی

اکبره علة لأوسطه او هم معاً معلولان لثالث»، قیاسی که اکبرش علت اوسط است. این تکرار است، همین الآن در بالا گفتیم، گفتم این توضیحش است. قیاسی که اکبرش علت اوسطش می‌باشد یا هر دو معلول علت ثالثة هستند، «لیس برهان البتة»، برهان نخواهد بود. اصلاً اصولاً فیلسوف می‌گوید پی بردن از مسبب به سبب و از معلول به علت معنا ندارد.

«ذوات الاسباب لا تعرف الا باضدادها»، پس شما برهان لم دارید، از سبب به مسبب می‌رسید، روی چشم ما. اگر مقدمات شما سبب نداشت، باز مشکلی نیست، روی چشم ماست. ولی اگر سبب داشت، شما خواستی از مسبب به سبب برسی، این بی‌معناست، معنا ندارد. رسیدن از مسبب به سبب مثل این است که گفت زن و مرد نشسته بودند، داشتند خاطرات عروسی‌شان را می‌گفتند، بچه‌شان گفت که من هم یادم هست، من آن گوشه نشسته بودم!

معنا ندارد. سبب در کار هست، من هم اصلاً نه سببی می‌دانم، نه مسببی می‌شناسم اما مسبب فهم هستم. فیلسوف می‌گوید که این ممکن نیست که یکی بحث شیرین خودش را دارد.

«وعند ذلک نختتم المقالة ان شاء الله تعالی»، به این جا که برسیم مقاله را به پایان می‌بریم.

«اللّهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الملا صدرا)، ج ۱، ص ۲۹۰.
۲. المنطق - ط جماعة المدرسین (المظفر، الشیخ محمد رضا)، ج ۱، ص ۱۷۶.
۳. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (ابراهیمی دینانی، غلام حسین)، ج ۱، ص ۲۰۷.
۴. این گفته، روایتی است که بین طلبه‌ها، حقوق‌دانان و متکلمین مشهور گشته است.
۵. منظومه ملاحادی سبزواری، ج ۲، ص ۱۲۱.
۶. برهان شفاء (ابن سینا)، ج ۱، ص ۵۲۲.