

کتاب البرهان

مقاله اولی، جلسه ۸

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۶/۱۰/۱۸ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۴/۰۸/۳۰ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

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

به کتاب ما صفحه ۱۴۱ (بررسی می شود).

«ثمران الحس حيث كان بالتدریج بالضرورة، فمن الممكن أن لانحس بعض الأمور التي يمكن أن يحس، أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور آخر موضوعة لها، ثمران».

در فصل دوم، عنوان این بود: «فی کیفیت الحصول العلم لنا واختلاف العلوم وکیفیتها»، مطالب متنوعی را در این فصل مورد بررسی قرار دادند. در پایان این فصل، مطلبی گفتند که در صدد تبیین و تثبیت این مطلب اند. مطلب این بود که تصدیق در انتزاعیات اصدق است از تصدیق در صور و ماهیات.

ماهیات را ذهن آدمی با تجرید و تقشیر از خارج می گیرد؛ مثلاً من مفهوم درخت را از خارج می گیرم، با رؤیت درختان گوناگون و خیالی ساختن صور محسوسه و بعد، عقلی ساختن صور متخیله. اما انتزاعیات مستقیماً از خارج گرفته نمی شد، انتزاعیات از صور یعنی معقولات اولی، یعنی ماهیات انتزاع می شود؛ یعنی از نسبت هایی که ما میان صور و معقولات اولی در مقام سنجش داریم مفاهیمی انتزاع می کنیم که این مفاهیم را انتزاعیات، اعتباریات یا معقولات ثانیه می نامیم و گاه هم از آن ها تعبیر می کنیم به مفاهیم در مقابل ماهیات.

در این بخش مرحوم علامه طباطبایی می فرماید که قبلاً گفته شد، ادراکات حسی ما تدریجی است، در همین فصل مرحوم علامه فرمودند کثرت در ادراکات تدریجی است و بعد این کثرت را به سه گونه تقسیم کردند. اگر در جایی پای تدریج به میان آمد، پای کمبود در میان است. یعنی اگر من ادراکات حسی ام تدریجی است، ممکن است بعضی از امور محسوسه را احساس نکنم.

به عبارت دیگر، در مواردی که تدریج در کار نیست یا ادراک هست شفاف، روشن، کامل؛ یا ادراک نیست!

ادراک ناقص معنا ندارد. اما اگر در جایی ادراکی تدریجاً حاصل شد، نقص در ادراک ممکن است. بشر از سالیان سال پیش معدن شناسی داشت، حیوان شناسی داشت، آب شناسی داشته، و این ادراکات حسی است اما تدریجی است؛ لذا رو به تزاید و تکامل است. یعنی در گذشته طلا شناخته شده بوده، خواص و آثارش دانسته شده بوده، اما روزبه روز این شناخت متکامل تر و شناخت آثار آن رو به تزاید و افزایش است، چرا؟ چون ادراک تدریجی است.

در مفاهیم و معقولات ثانیه این چنین نیست. من اگر ادراک از مفهومی از یک معقول ثانی دارم، دارم؛ ندارم، ندارم. این ادراک تدریجی نیست. از همین جا به دست آمد که ادراک در صور نسبت به ادراک در مفاهیم از ضعف برخوردار است، چون می تواند ادراک، ادراک ناقص باشد.

«ثمران الحس حيث كان بالتدریج بالضرورة»، سپس حس چون که به تدریج بوده ضرورتاً، «فمن الممكن»، پس ممکن است. «أن لانحس بعض الأمور التي يمكن أن تحس»، اینکه ما حس نکنیم بعضی از اموری را که ممکن است حس شود.

«أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور آخر موضوعة لها»، یا آثاری را که ما حکم می کنیم به تحقق آن ها به جهت و به سبب وجود امور دیگری که موضوع آن ها است. موضوع را ما درک کردیم، اما بخشی از آثار آن را هنوز درک نکردیم، هنوز نیافتیم، ممکن است چون در بحث ادراک حسی است و ادراک حسی، ادراک تدریجی است، ادراک تدریجی قابل تکامل و نقص است. این گونه نیست که یا هست یا نیست. پس در ادراکات حسی همه یا هیچ وجود ندارد؛ اما در ادراکات معقولات ثانی همه یا هیچ است. من یا تصویری از مفهوم وجود دارم یا نه، و تصویری از مفهوم ضرورت دارم یا نه، که عمدتاً هم تصور دارم و تصور روشنی هم داریم، به خاطر اینکه این مفاهیم - در

درس پیشین عرض شد - که از مفاهیم عامه است که نفس آدمی آن‌ها را به خوبی ادراک می‌کند.
 «ثم أن التصديق الصادق بالحقيقة وفي نفس الأمر، هو التصديق بالقضية التي محمولها عارض لموضوعها في الحقيقة». آخرین مطلبی که در این فصل مورد عنایت مرحوم علامه قرار گرفته و ایشان می‌فرماید این مطلب اصلی است شریف، یعنی قاعده‌ای است ارزشمند که در مواضعی گوناگون نافع است، در مواردی مختلف نفع دارد، این است که مقدمتاً مرحوم علامه می‌فرماید که تصدیقات دو گونه است:

۱. تصدیقات صادقه

۲. تصدیقات کاذبه

تصدیقات کاذبه تصدیقاتی است که مطابق ندارد. اگر من گفتم اجتماع نقیضین جایز است، ارتفاع نقیضین جایز است، این یک تصدیق کاذب است و مطابق خارجی ندارد. تصدیقات صادقه تصدیقاتی است که دارای مطابق است در نفس الامر. نفس الامر یعنی چه؟

این یک بحث فلسفی است که در بدایه، نهاییه، منظومه، اسفار مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. حالا مرحوم علامه می‌خواهند بفرمایند که آن تصدیقی واقعاً صادق است که محمول قضیه حقیقتاً عارض بر موضوع قضیه باشد. پس تصدیقات دو دسته است: صادقه و کاذبه. آن تصدیقی واقعاً صادق است که محمول قضیه در حقیقت و بالواقع عارض بر موضوع قضیه باشد. این یعنی چه؟ یعنی این دقتی را که مرحوم علامه به خرج داده را ملاحظه بفرمایید!

یعنی بعد از اینکه ما موضوع‌شناسی کردیم، اگر موضوع را داشته باشیم و هیچ یک از مقارنات آن را نداشته باشیم، محمول بر این موضوع صادق است. این در ناحیه موضوع.

در ناحیه محمول، اگر ما محمول را داشته باشیم و هیچ یک از مقارنات محمول را نداشته باشیم، باز این محمول بر موضوع صادق است. باز در ناحیه موضوع، اگر ما کوچک‌ترین قیدی از قیود موضوع را از دست دیگر محمول بر موضوع صادق نیست. باز در ناحیه محمول، اگر ما کوچک‌ترین قیدی از قیود محمول را از دست دادیم، دیگر این محمول، محمول آن موضوع نخواهد بود. این را می‌گوییم قضیه صادقه حقیقتاً. پس قضیه صادقه، قضیه‌ای است که اگر ما موضوع و محمول را داشتیم و این‌گونه یافتیم که این محمول بر این موضوع بار است و این موضوع، موضوع این محمول است، به این گونه که اگر همه مقارنات موضوع را بگیریم، همه همسایه‌های موضوع، همه همراه‌های موضوع را بگیریم، باز محمول بر آن صادق است. ولی اگر کوچک‌ترین قید از قیود دخیل در موضوع را گرفتیم، دیگر محمول صادق نیست. بالعکس؛ اگر ما همه قیود محمول را حفظ کردیم، این موضوع، موضوع او هست؛ گرچه هیچ مقارنی از مقارنات محمول با آن نباشد، ولی اگر کوچک‌ترین قید از قیود محمول حذف شد، دیگر این محمول برای این موضوع، محمول نیست.

مثال بزنیم: اگر من گفتم عدد زوج منقسم است به متساویین. عربی‌اش چیست؟

«کل زوج منقسم بمتساویین».

حالا اگر من یک ۲ دارم، مقارناتش را کنار می‌گذارم، این ۲، دو تا سیب باشد یا دو تا انار باشد یا دو تا انسان باشد یا دو تا موجود فرضی باشد یا دو تا موجود خیالی باشد، دو تا خدا باشد. این محمول بر آن بار است، منقسم به متساویین است. چه اینکه انقسام به متساویین صفت این موضوع است. حالا هیچ همراهی از همراه‌ها با آن نباشد، صفت این موجود است. ولی اگر کوچک‌ترین قیدی از قیود موضوع را حذف کنند، یا کوچک‌ترین از قیود محمول را حذف کنند، دیگر این محمول، محمول این موضوع نیست و این موضوع هم موضوع این محمول نیست.

حالا مثال‌های دیگری هم داریم که به تدریج می‌رسیم. این مقدمه‌ای بود برای اینکه مرحوم علامه طباطبایی یک نکته‌ای را برای ما تذکر بدهند و آن این است که ما در انتزاعیات موضوع این‌چنینی و محمول این‌چنینی داریم. یعنی موضوع مشخص با حذف مقارنات، محمول مشخص با حذف مقارنات. به تعبیری دیگر، موضوع جامع و مانع. جامع یعنی چه؟

جامع قیودی که در موضوعیتش نقش دارد. مانع یعنی چه؟

یعنی مانع همراهان، و محمول جامع و مانع، جامع و مانع یعنی چه؟

یعنی جامع هر آنچه که در محمولیتش نقش دارد. مانع یعنی چه؟

یعنی مانع همه مقارنات. این را در انتزاعیات راحت داریم اما در محسوسات نداریم.

چرا در محسوسات نداریم؟

چون گاه قیود ذاتی موضوع را کشف نکردیم. یعنی موضوع‌شناسی ما ناقص است. موضوع ما جامع نیست. گاه مقارنات یک موضوع را کاملاً نمی‌دانیم تا در نظر نگیریم. حس در این زمینه ناقص است. قبلاً هم عرض کردیم چون ادراک حسی ادراک تدریجی است و ادراک تدریجی تکامل‌پذیر است، ما یواش‌یواش موضوع برایمان روشن می‌شود ذاتی‌تاش، اینکه چه چیزی درون آن است، چه چیزی بیرون آن است، چه چیزی صاحبخانه است، چه چیزی همسایه است. آرام آرام برای ما روشن می‌شود.

در ناحیه محمول هم همین است؛ در ناحیه محمول هم آن‌جا که به حس متکی است، کشف ذاتیات و نفی مقارنات توسط حس، کمتر انجام می‌شود. حالا چه خواستیم نتیجه بگیریم؟

نتیجه این است که پس تصدیق در مفاهیم، در اعتباریات، اُصدق است از تصدیق در محسوسات. در محسوسات ما مشکل موضوع‌شناسی و محمول‌شناسی داریم. چندی پیش بود به نظرم پزشکان به این نتیجه رسیدند که سل نوعی آلرژی است. پس سل‌شناسی ما مشکل داشت. قبلاً نمی‌دانستیم که سل آلرژی است، پس معلوم شد که سل آلرژی است؛ تا معلوم شد که آلرژی است، محمولات عوض شد و محمولاتش یک چیز دیگری شد. من مکرر دیدم که مثلاً یک مریضی یک دارویی دارد، بعد دارو را عوض می‌کنند، چون شناخت راجع به مریضی بیشتر شده است. شناختش، شناخت دیگری شده است؛ یا دارویی را تجویز کردند و بعد از مدتی از رده خارج می‌شود، چرا؟ آثارش معلوم می‌شود که این دارو این‌جا را درست می‌کرده، آن‌جا را خراب می‌کرد!

یک جایی را می‌ساخته، یک جایی را تخریب می‌کرد! اگر ما این دارو را که یک امر حسی است از اول کامل می‌شناختیم، یعنی هر چه در او نقش داشت ذاتی‌تاش، چه چیزی ذاتی‌اش است و چه چیزی از مقارنات است و چه چیزی قابل نفی است و چه چیزی قابل اثبات است، طبیعی بود که به این روز نمی‌افتاد که یک روزی از او دفاع کنیم، یک روزی از او منزجر باشیم.

من شاید مثلاً در این بیست، سی سالی که رادیو گوش می‌دهم، شاید تا به حال ده بیست نوع مطلب راجع به چای از رادیو شنیدم، آن هم از قول پزشکان. یک بار می‌گویند برای دندان ضرر دارد، یک بار می‌گویند ندارد! یک بار می‌گویند لثه را محکم می‌کند، یک بار می‌گویند نه، سست می‌کند!

ده بیست نوع را خودم شنیدم. یک بار آهن را از بین می‌برد، یک بار می‌گویند نه، اگر بیست دقیقه بگذرد بعد از غذا گوشتی، از بین نمی‌برد!

یک بار اول گفتند دو ساعت، بعد شد بیست دقیقه، یک وقت فردا می‌گویند که آهن را زیاد می‌کند! مشکل قضیه کجاست؟

مشکل این است که این یک امر حسی است. تا رفتیم به سراغ محسوسات، گیرایی ما از خارج ناقص است در اینکه چه چیزی ذاتی است و چه چیزی نیست.

چه چیزی از مقارنات است و چه چیزی از ذاتیات است، در این‌ها مشکل داریم.

اما در انتزاعیات این چنین نیست. انتزاعیات گرچه به محسوسات وابسته است ولی به نسبت بین محسوسات، وگرنه انتزاع را ذهن در موردش فعال است، خودش ساخته است. انتزاعیات نوعی بافتن همراه با یافتن است، نه بافتن صرف است که خیال بشود و نه یافتن مستقیم است که معقول اول بشود. چون بخشی از آن به اختراع ذهن برمی‌گردد، آن هم بخش عمده‌ای، لذا یا برای ما معلوم نیست یا هست. اگر معلوم است، معلوم است. این است که می‌گوییم تصدیق در مفاهیم، اُصدق است در تصدیق در محسوسات.

«ثم أن التصديق الصادق بالحقيقة»، سپس به درستی که تصدیقی که بالحقیقه صادق است. «وفی نفس الأمر»، و در متن واقع صادق است. «هو التصديق بالقضية التي محمولها عارض لموضوعها في الحقيقة»، آن تصدیقی است که تصدیق به قضیه‌ای است که محمولش عارض موضوعش می‌باشد، در حقیقت و فی الواقع. یعنی چه که محمول فی الواقع عارض موضوع خودش است؟

این موضوع، موضوع این محمول است و این محمول هم محمول این موضوع است؟

یعنی «أی بحیث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع»، به حیثی که اگر ما فرض کنیم مرتفع شدن همه اشیائی را که با موضوع است، «كان الحمل والعروض بحاله»، حمل و عروض سرچایش است؛ موضوع هست، محمول هست. اگر یادتان باشد در علم اصول فقه می‌گفتند که موضوع نسبت به حکم «كالعلة للحکم»، است.

تعبیر دیگرشان این بود که می‌گفتند حکم دائر مدار موضوع است. آن در بخش اعتباریات بود در فقه و اصول. در بخش حقائق هم همین است. «كان الحمل والعروض بحاله».

از آن طرف «ولو فرضنا ارتفاع قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية»، اگر ما فرض کنیم برداشته شدن قیدی از قيود موضوع را از موضوع، دیگر قضیه صادق نیست؛ یعنی دیگر این محمول بر این موضوع حمل نمی‌شود. اگر حمل کردیم قضیه کاذب می‌شود، چون موضوع ما نیست.

«ونظير ذلك من جانب المحمول»، نظیر این مطلب در جانب محمول هم هست. هم جنبه اثباتی‌اش، هم جنبه سلبی‌اش. محمول آن است که موضوع که باشد او هست، گرچه هیچ کس از مقارناتش همراهش نباشد. محمول آن است که اگر قیدی از قيودش حذف شد، محمول بر این موضوع نیست.

این مقدمه بود برای اینکه بگوییم: «في القضايا المحسوسة، انما يمكننا فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع والقيود المعلومة التي للموضوع»، در قضایای محسوسه ممکن است ما را که فرض کنیم مرتفع بودن اشیا محسوسه‌ای را که با موضوع است و قيودی را که معلوم است برای موضوع. هیچ مشکلی نیست که ما بیاییم همه آن مقارناتی را که در کنار موضوع است مرتفع بدانیم یا قيودی را که برای موضوع هست مرتفع بدانیم. اگر گفتیم مقارنات نیست و خود موضوع خالص و مخلص است، بگوییم موضوع است؛ اگر قیدی از قيود موضوع نبود، بگوییم موضوع نیست. این ممکن است، ولی فرض این است که آن طرفش هم ممکن است. یعنی ممکن است مقارنی باشد و ما ندانسته باشیم. ذاتی‌ای باشد و ما نفهمیده باشیم!

این «ومن الممكن»، عدل «يمكننا» است.

«يمكننا»، فرض ارتفاع اشیا محسوسه‌ای که با موضوع است، بالای «الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع»، می‌نویسیم مقارنات. ممکن است ما را فرض کنیم ارتفاع مقارنات موضوع را و قيودی را که معلوم است از برای موضوع است.

اما از آن طرف «ومن الممكن أن لا يستوعب الحس جميع المقارنات وتميز جميع القيود»، اما ممکن هم هست که حس ما استیفا نکند، شامل نشود، استیعاب نکند همه مقارنات را تا آن‌ها را بخواهد نفی کند و تمیز دهد همه قيود را که آن‌ها را بخواهد اثبات کند. حس در شناخت خودش چون تدریجی کار می‌کند، مبتلا به نقص و قصور است، ممکن است همه مقارنات موضوع را نمی‌شناسد که بخواهد آن‌ها را نفی کند. بعضی مقارنات هم قاطی موضوع آمده، همه قيود را نمی‌شناسد که بخواهد همه آن‌ها را حس کند. ممکن است بعضی از قيود از دست رفته، یعنی ممکن است حس چیزی را به عنوان موضوع انتخاب کرده که نه جامع است نه مانع. نه جامع قيود دخیل در موضوع است و نه مانع مقارنات غیر دخیل در موضوع است.

«وبهذا يظهر أنه لا ينفع ارتفاع جميع القيود كلياً وقيداً ما من القيود»، این یک نکته عبارتی است، ایشان می‌فرماید بنابراین - خوب دقت کنید! من تعبیرم این است که - با شعار نمی‌شود مسئله را حل کرد. یعنی چه؟

یعنی این جا جایی نیست که بشود به صورت کلی حرف زد. یعنی چه؟

یعنی من بیایم یک چیزی را موضوع قرار بدهم، به صورت کلی بگویم نه به صورت تحلیلی و تشخیص. به صورت کلی بگویم که این بدون همه مقارنات و با حفظ همه قيود این را من فرض می‌کنم، فرض نیست. اگر مشکل حس داریم، حس در ادراک مشکل دارد، حالا شما فرض کنید که یک چیزی را در نظر بگیر با نبود همه مقارنات و با بود همه قيود. فرض که صورت مسئله را تغییر نمی‌دهد. لذا می‌فرماید: «وبهذا يظهر أنه لا ينفع»، نفع نمی‌دهد ارتفاع همه قيود به صورت کلی. بگوییم ما این را موضوع می‌دانیم، «مع ارتفاع جميع القيود كلياً وقيداً ما من القيود»، حالا به صورت عموم شمولی بگوییم یا به صورت عموم بدلی بگوییم که هیچ قیدی از قيود مرتفع نیست، قیدی از قيود مرتفع نیست. یا بگوییم همه قيود هیچ یک مرتفع نیست. هر جوری که تعبیر بکنیم این نافع نیست. آنچه که نافع است، این است که من بالحس بتوانم همه مقارنات را احساس کنم و کنار بگذارم، همه قيود را حس کنم و ثابت کنم، کمیت حس در این زمینه لنگ است.

«والأمر المحسوسة كلها أو جلها من هذا القبيل»، این نتیجه این پاراگراف است. این یک خط نتیجه است که

بعد می‌خواهیم آخرین نتیجه را هم بگیریم. امور محسوسه همه‌اش یا لااقل اکثر امور محسوسه از این قبیل است، «بجلاف المعانی»، اما انتزاعیات این طور نیست.

نتیجه:

«فتبین: أن التصديق في المعاني أصدق»، خیلی روشن است پس تصدیق در معانی صادق‌تر است، چرا؟
«لاستيعاب جميع المقارنات والقيود»، چون استيعاب می‌کند، در بر می‌گیرد و شامل می‌شود همه مقارنات و قیود را.

«وهذا أصل شريف»، مرحوم علامه می‌فرماید حواس شما جمع باشد، این یک قاعده اصلی است و ارزشمند، «سينفع في مواضع كثيرة»، که در مواضع مختلفی نفع دارد و افاده می‌رساند که حالا اگر ما به مواضع رسیدیم، این مواضع را عرض خواهیم کرد.

یک جواب سؤال شما را ایشان بی‌پاسخ می‌گذارد و می‌گوید می‌رسیم. آن این است که چطور ما به محسوسات علم پیدا می‌کنیم. این را می‌گوید که با آن کار داریم و می‌رسیم.

«وأما كيف يحصل العلم بالقضايا المحسوسة والراجعة إليها»، و اما اینکه چگونه علم حاصل می‌شود به قضایای محسوسه و قضایایی که راجع است به قضایای محسوسه، «فسيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى»، سخن در آن خواهد آمد إن شاء الله.

حالا برگردیم به عنوان بحث با این جمله آخری که الآن خواندیم، برگردید به عنوان. عنوان چه بود؟

مگر عنوان این نبود که «في كيفية حصول العلم لنا»؟

عنوان بحث این بود که حالا چگونه علم برای ما حاصل بشود. اما مطلبی که در آخر گفتند، گفتند اینکه چگونه علم برای ما حاصل می‌شود به قضایای محسوسه و قضایای راجع به قضایای محسوسه، به قضایای معقولات ثانیه و معقولات اول، چگونه؟

می‌گوید که خواهد آمد!

عنوان با این جمله در تناقض نیست؟

نه. چرا؟

چون ما آنچه که در این فصل دنبالش بودیم، این بود که بگویم حس مبدأ آغازین ادراکات است، این یک؛ دیگر اینکه کثرت در ادراکات چطور پیدا می‌شود. این دو؛ سوم اینکه برخی از فرق‌های بین صور و معانی یا معقولات اولی یا معقولات ثانی را افاده کنیم، این چهار؛ این‌ها را می‌خواستیم روی آن بحث کنیم. اما اینکه حالا من چگونه به خارج یعنی به قضایای محسوسه علم پیدا می‌کنم، چطور به قضایای معقوله علم پیدا می‌کنم، این خودش از مباحث ارزشمند و قابل توجه کتاب البرهان است. از مباحث مهم معرفت‌شناسی است که به آن می‌پردازند. تمام شد، آمدیم سراغ فصل سوم. اگر صلاح بدانید بیاید در فصل اول، گفتیم فصل اول در هر مقاله‌ای در حقیقت فهرست آن مقاله است. صفحه ۱۳۶ را عزیزان دقت کنند، صفحه ۱۳۶ سطر سوم عبارت این است: «فتبین فیها فی فصل»، از این جا عبارت را ببینید، یک بار دیگر می‌خواهیم فهرست فصل دوم را ببینیم، حالا که فهرست را می‌خوانیم، باید خوب بفهمیم.

«فتبین فی فصل»، در این مقاله اول تبیین می‌کنیم در فصلی، این فصل چندم است؟

دوم که گذشت و ما آن را خواندیم. چه تبیین می‌کنیم؟

یک، «أن الحس هو المبدأ الأول لحصول العلم لنا»، تعبیر ما چه بود؟

حس مبدأ آغازین حصول علم و دانش، این یک.

«وأن الكثرة الحاصلة للعلوم للتمهيد لما به الامتياز»، کثرتی که در علوم حاصل می‌شود برای تمهید به «ما به الامتياز» است.

«وأن الكثرة في العلوم الكلية بعرضها»، کثرت در علوم کلیه به عرض ادارک حس در محسوسات است. به عرض ادارک «ما به الامتياز» ها است که بر اثر ادراکات حسی به دست می‌آید.

«وأن هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج»، علوم ما گاهی صورت‌هایی است که در خارج موجود است،

«محسوسة أو غير محسوسة»، چه محسوس باشد، چه محسوس نباشد. عقول در خارج موجود است و محسوس

هم نیست. نفوس در خارج موجود است و محسوس هم نیست، ولی در خارج هست و ما از آن‌ها ماهیت داریم. عقل ماهیت است، گرچه محسوس نیست و مجرد است. نفس ماهیت است، گرچه محسوس نیست، مجرد است ولی ماهیت دارد. معقول اول است، ولی «وقدمعانی غیرالصور»، گاهی علوم ما معانی‌ای است که صور نیست. همچنین روشن می‌شود که «وانالصور دستحیل حصول العلم بها بالکنه»، صور و معقولات اولی و ماهیات، محال است علم پیدا کردن بدن‌ها به کنه «بخلاف المعانی»، اما در معانی علم اکتناهی ممکن است.

«وأن التصدیق فی المعانی أصدق منه فی الصور»، تصدیق در معانی صادق‌تر است از تصدیق در صور که این آخرین مطلبی بود که در فصل دوم بررسی شد.

«وأيضاً»، همین‌طور به دست می‌آید که چه؟

که «أن الجزئی أقدم معرفة عند الخیال»، یک خط پایین رفتیم. «فأيضاً أن الجزئی»، «ویتبین بهذا کله»، روشن می‌شود به همین مطلب که «الکثرة الحاصلة فی المعانی والکیات والامور الاعتباریة»، کثرتی که حاصل است در معانی و در کلیات و در امور اعتباری «بعد الکثرة الحاصلة للعلم الجزئی»، بعد از کثرت حاصله در علم جزئی است. ما تا در صور کثرت نداشته باشیم، در مفاهیم و کلیات هم کثرت نداریم. «وأيضاً»، و همچنین به دست می‌آید که «أن الجزئیة أقدم معرفة عند الخیال والکیة أقدم معرفة عند العقل»، جزئی از نظر معرفت در نزد خیال أقدم است و کلی از نظر معرفت در نزد عقل أقدم است. حالا شما بیاید سراغ مقاله، یک چنین تعبیری را شما در مقاله یادتان هست؟، در فصل دوم آیا چنین تعبیری داشتیم یا نداشتیم؟، چه تعبیری؟

بگویید!

جزئی در خیال شناخته شده‌تر است و کلی در عقل شناخته شده‌تر است. این تعبیر را نداشتیم؛ یعنی شما در فصل دوم خواندید. «قد بان ممامر، ان المحسوسه أقدم عندنا فی المعرفة کما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبیعة وذلک إذا أخذنا العلم المطلق تصورا و تصدیقا واما إذا أخذنا العلم الکی فمما هو أقدم معرفة و أعرف مما هو أخص»، به ظاهر بحثی از عقل و خیال در بین نبود ولی این تعبیر مفاد همان مطلبی است که گفتیم و این تعبیری که در فهرست آمده، عین تعبیری است که جناب ابن سینا در برهان شفاء دارد و عین تعبیری است که بعد از او منطقیین مثل حاجی سبزواری در منطق منظومه دارند که جزئی «أعرف عند الخیال» است و کلی «أعرف عند العقل» است، چرا؟

چون شأن عقل ادراک کلیات است، شأن خیال ادراک جزئیات است. شأن هر یک این است.

«ثوبنبن فی فصل»، دیگر رفتیم به سراغ فصل سوم.

«ثوبنبن فی فصل»، یعنی رفتیم سراغ فصل سوم.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: من به نظرم سر همین کلاس بود اگر اشتباه نکنم، ادراکات را تقسیم کردیم به شش قسم؛ ادراکات حسی، خیالی، وهمی، عقلی، شهودی و وحیانی. شش قسم ما ادراک داریم که حالا ادراک وحیانی نوعی ادراک شهودی است؛ منتها چون ما از حقیقتش خبر نداریم لذا نمی‌توانیم در موردش نظر بدهیم.

آن وقت اصولاً سه ادراک اول مشترک است. یعنی چه سه ادراک اول مشترک است؟

یعنی همه انسان‌ها ادراک حسی دارند، ادراک خیالی دارند، ادراک توهمی دارند. اما از ادراک چهارم به بعد، درصد کم می‌شود. این جور نیست که همه انسان‌ها بالفعل ادراک کلی داشته باشند. امثال ملاصدرا معتقد هستند که معمول انسان‌ها کلی درک نمی‌کنند، فرد منتشره در خیال درک می‌کند. فرق است بین فرد منتشر در خیال یا کلی. بنابراین این حرف درست است که انسان‌ها متفاوت‌اند.

«وقلیل من عبادی الأقول»، کمتر ادراک‌کننده کلی پیدا می‌شود، مخصوصاً کلی، «بما هو کلی»، که حضرت استاد آیت الله جوادی می‌فرمودند که من خدمت مرحوم علامه طباطبایی عرض کردم که آقا، شما کلی ادراک می‌کنید؟ یک تأملی کردند و فرمودند ای!

آسان نیست ادراک کلی، چه برسد به ادراک شهودی و ادراک وحیانی.

بنابراین این چنین است که واقعاً انسان‌ها مختلف‌اند، آن‌هایی که اهل تعقل مخصوصاً اهل فلسفه و اهل معرفت و اهل تفکر عمیق این‌ها ادراکات، ادراکات عقلانی ممکن است باشد اما معمول انسان‌ها ادراکشان ادراک جزئی است، بخاطر فرو رفتن در کثرتشان. غالب انسان‌ها بعضاً توهم هم ندارند چون در حس و خیال گرفتار هستند.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: طبیعی است که انسان با ورزش رشد می‌کند. گفت: «ای برادر، تو همه اندیشه‌ای»، طبیعی است که بستگی دارد انسان چگونه می‌اندیشد و در چه چیزی دارد اندیشه می‌کند. گفت: «هر چیز که اندر پی آنی، آنی»، این واقعیت قضیه است. حالا عرفا از دید دیگری گفتند که «ده بود ده، نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاء و عقار». جانی که همه‌اش دنبال آپارتمان و ماشین و جاه و مقام باشد، این یک ده متحرک است. آن موقع شهر کم بود!

«ده بود ده، نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاء عقار». این نظر قلبی‌اش است. نظر عقلی‌اش هم طبیعی است، کسانی که اگر دقت کرده باشید انسان‌هایی که کارهای تعقلی دارند، احساس‌های کور و نیخته از آن‌ها کمتر انسان می‌بیند. سرش این است که به خاطر اینکه به هر حال عقلانی زندگی می‌کنند.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: چون عموم با خیال کار دارند؛ یعنی مرحله خیال را همه دارند. وقتی من می‌گویم انسان، عمده انسان‌ها از انسان، یک فرد انسان را فرض کنید، زید که در خیال متکثر کرده‌اند، از او این را می‌فهمد. آب «بما هو آب» را که یک امر کلی است که این آب نه در ظرفی است، نه در کوزه‌ای است، نه در رودخانه‌ای است، نه در دریایی است، نه در جایی است، نه یک گرم است، نه صد کیلو است، نه هزار کیلو، این نیست. تا می‌گوییم آب، فردی مورد نظر در خیال را داریم. اما کسی کلی آب را ادراک کند، این کار هر کس نیست. ذهن باید خیلی ورزیده باشد. ما حالا توهم را چرا، ادراک می‌کنیم کلی منسوب به جزئیات. چون ادراکات وهمی چه نوع ادراکات وهمی است؟ آیا باید محسوس به حواس باطنه باشد و از وجدانیات باشد یا نه؟

مورد اختلاف است. مثل مثلاً محبت به مادر، این‌ها را داریم. اما عمدتاً در همین خیال و وهم گیر هستیم. کلی «بما هو کلی»، آبی که نه در بحر است، نه در نهر است، نه در کوزه است و فرد منتشره در خیال نباشد، آب حقیقت آن به عنوان یک امر کلی!

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: احسنت!

منتها این چیزی نیست که حالا کار یک روز و دو روز و یک ساعت و دو ساعت باشد، این یک امر تدریجی است. کسی که بتواند از خیال بگذرد، ما کم داریم. عمده ما در خیال زندگی می‌کنیم، آرزو مال خیال است. مخصوصاً آرزوهای باطل. ما با آرزوهای باطل زنده‌ایم، با همین‌ها در حقیقت می‌زییم.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: ادراک جزئیات تمرکز و توجه انسان را در ادراک جزئیات بیشتر می‌کند. دانش‌پژوه: در اندیشه چگونه؟

استاد: نه، در اندیشه بیشتر نمی‌کند. چیزی که همه‌اش با جزئی سروکار دارد اصلاً کلی را نمی‌فهمد. حضرت آیت الله جوادی استاد ما رفته بودند انگلستان برای معالجه، ایشان سردردی دارند. بعد که برگشته بودند، ناراحت بودند عصبانی بودند. گفتیم که چرا (ناراحت هستید)؟ گفتند که ما هر چه گفتیم، گفتند مثل چه؟

از بس ذهن محسوس و حس‌گرا است، در فلسفه ما مثل چه نداریم. صرف تعقلی است، مثل چه یعنی چه، مثل ندارد. اگر مثل داشت که علم بود، تجربه بود، پزشکی بود، فیزیک بود، شیمی بود، مثل چه ندارد. می‌گفتند ما هر چه گفتیم، لذا سر اینکه فلسفه غرب تدنی پیدا کرد و سست شد همین بود. فلسفه آمد با ادبیات گره خورد، با فیزیک گره خورد، شد این وضعیتی که الآن دارد. چرا؟ چون وقتی ذهن حس‌گرا شد، هر چیزی که می‌گوییم را می‌گوید مثل چه؟ تا در اطراف آن مثل بلکه بتواند بفهمد و حال اینکه ما گفتیم «المثال مقرب من جهة مبعد من جهات»، باز می‌گوید مثل چه؟، چرا؟

شما تشکیک را تقریر کن، نمی‌فهمد. یا باید مثال خورشید را بزنی با نورش، یا مثال آب را بزنی با موجش. بالاخره از راه همین حواس مگر یک چیزی بفهمند. اما ذهن‌هایی که فرهیخته و آماده است، این چنین نیست. کلی «بما هو کلی» را می‌گیرد، عقلانی می‌اندیشد، گرچه حس و خیال آن را همراهی نکنند. در ذهن‌های غیر ورزیده تا مسئله عقلانی می‌شود، همین که حس و خیال همراهی نکردند، تمام شد.

الآن یک نفر بیاید بگوید که آیه یعنی نشانه، که نشانه بودنش عین ذاتش باشد، مثل چیست؟ نداریم. اگر می‌خواست این در محدوده حس و خیال و مثال و مثل فکر کند، این مطلب غلط است. حتماً راحتان

کنم که این پوزیتیویست‌ها یا دیگران و این‌هایی که آمدند گفتند اصلاً مسائل متافیزیکی مسائل بی‌معناست - این را می‌گویند - نظریه رایجی شد در غرب که اصلاً فلسفه بی‌معنا است. فحشی از این بالاتر نبود که به فلسفه بدهند در جهان!

گفتند اصلاً مسائل مربوط به ماوراء الطبیعه و مسائل مربوط به متافیزیک، این مسائل بی‌معنایی است. این‌ها واقعاً دارند درست می‌گویند طبق دیدگاه خودشان، چون از دیدگاه آن‌ها معنا یعنی حس، یعنی محسوس و یعنی جزئی. لذا این نکته را هم حالا که بحث پیش آمد بگذار بگوییم که این نکته هم قابل توجه است که به تعبیر مرحوم شهید مطهری، فرق فلسفه اسلامی با فلسفه غربی این است که ما در ارتباط با جزئی و کلی معتقدیم، می‌گوییم کلی، جزئی تعالی یافته است. غربی‌ها می‌گویند که نه، کلی، جزئی تنزل یافته است. دقیقاً فرضی که آن‌ها برای کلی و جزئی دارند این است، مثالی است که خود ایشان می‌زند؛ شما اگر فرض کنید یک سکه ده تومانی را بردارید و این را بسابید، به گونه‌ای که خطوطش محو بشود، بعد به شما گفتند این چیست؟ نمی‌دانم، سکه است، سکه نیست؟

اگر سکه است، ده تومانی است یا ۲۵ تومانی است یا پنجاه تومانی است یا پنج تومانی است؟

گفتند که اخیراً پنجاه تومانی هم آمده، ما که هنوز ندیدیم!

می‌گویند این بی‌ارزش شد، کم‌ارزش شد، تشخیص را از دست داد؛ این نگرش غربی‌هاست به کلی. دقیقاً فلسفه اسلامی برعکس فکر می‌کند و می‌گوید که کلی جزئی تعالی یافته است. تقشیر شده، تجرید شده، گوهرش به دست آمده است. آبی که در بیرون است با هزار تا چیز همراه است که آن‌ها به آب کاری ندارد. کوزه باشد یا نباشد، زیرش رنگ آبی خورده باشد، آبی جلوه بکند یا نکند، نورافکن رویش روشن باشد یا نباشد، راکد باشد یا راکد نباشد، آب باران باشد یا آب چاه باشد یا آب آب‌شده برف باشد. اگر جزئی باشد، تمام این‌ها نقش دارد و فرض این است که جزئی است و با همه مقارناتش. اما وقتی آب شد و یک مفهوم کلی که بر میلیاردها مصداق صدق می‌کند و گوهر آب هم این است، این ارزش دارد. لذا علما گفتند در منطق که «الجزئی لایکون کافراً ولا مشرکاً»، اصلاً جزئی «بما هو جزئی»، لیاقت اینکه علم یا فلسفه بخواهد رویش مایه بگذارد ندارد. جزئی «بما هو متغیرزائل»، لذا قابل اقامه برهان هم نیست، نه در مقدمات برهان قرار می‌گیرد، نه نتیجه برهان، لذا یقینی هم نیست. ما در محسوسات جزئی خارجی با انبوهی از ظنون داریم کار می‌کنیم، نه با یقین منطقی که این را بعداً باید در موردش بحث کنیم.

بگذریم.

«الفصل الثالث»، آمدیم سراغ فصل سوم. در این فصل سوم مرحوم علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) مطالب متعددی را مورد بررسی قرار دادند؛ مانند اینکه تصدیق به ضروری و نظری منقسم است. تصدیقات نظری باید به ضروری منتهی شود. در نتیجه نظری، علم به مقدمات باید علم به نتیجه باشد «بوجه».

معنای ضروری بودن تصدیق، معلوم بودن «لکل أحد»، نیست، چون ممکن است اطراف تصدیق، مجهول باشد. بعد هم دو مطلب پایانی است: یکی تصدیق این جمله جناب ارسطو که «کل تعلیم و تعلم ذهنی فبعلم قد سبق»، تعلیم و تعلم ذهنی، هر تعلیم و تعلم ذهنی باید مسبوق به علم پیشین باشد و دیگر اینکه استنتاج فکری همیشه همراه با ترکیب و تحلیل با هم است. این مجموعه مطالبی است که در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد. خورده‌ریزهایی هم دارد که حالا می‌رسیم.

اولین مطلب که این مطلب مطلبی است وجدانی، این است که تصدیق بر دو بخش است: تصدیقات ضروری، تصدیقات نظری. منشأ این تقسیم، یک منفرجه حقیقیه است، چطور؟

می‌گوییم قضیه برای یقینی شدن، قضیه برای یقین بدان یا به تصدیق دیگری محتاج نیست یا به تصدیق دیگری محتاج هست. همین‌طور اگر به تصدیق دیگری محتاج نبود، ضروری است یا بدیهی. اگر به تصدیق دیگری محتاج بود، نظری است یا کسبی است. این مطلب اول بود.

مطلب دوم: اینکه تصدیقات نظری که محتاج به تصدیق دیگری هستند تا یقینی شوند، باید به قضیه‌ای برسند که یقینی بودنش ذاتی اوست. فنی حرف بزنیم؛ تصدیقات نظری متوقف‌اند بر تصدیقات بدیهی، نه اینکه بشود این سلسله توقف بی‌نهایت پیش برود. بلکه باید منتهی شود به قضیه‌ای که آن قضیه، بدیهی بالذات و ضروری بالذات است که اصطلاحاً به آن قضیه اولی می‌گوییم قضایای اولیه. چرا؟

دو دلیل مرحوم علامه در این جا برای مطلب اقامه می‌کنند.

پس قضیه یا تصدیق یا بدیهی است یا نظری. نظری قضیه‌ای است که یقین بدان متوقف است بر قضیه دیگر. می‌گوییم این قضیه دیگر چیست؟ این خودش نظری است یا بدیهی؟ اگر بدیهی باشد بدیهی بالذات که هیچ؛ اما اگر او هم نظری بود، گفتیم قضیه نظری قضیه‌ای است که یقین بدان متوقف است بر قضیه دیگری. پس آن هم احتیاج دارد به قضیه دیگر. این قضیه محتاج می‌شود به یک قضیه دیگر. اگر این قضیه هم نظری بود، محتاج می‌شود به یک قضیه دیگر. ادعای منطقیین این است که این را قبلاً در حاشیه شمسیه منطقی مظفر و جاهای دیگر هم خواندید تکرار است، ادعا این است که باید این نظریات منتهی بشود بالاخره به یک بدیهی بالذات. دو دلیل مرحوم علامه در این جا بر این مطلب اقامه می‌کنند؛ ما اول یک دلیل خودمان اقامه بکنیم که این دلیل را همه بلد هستید. بعد برسیم به دو دلیل مرحوم طباطبایی. دلیل اول ما این است که ما این را در فلسفه خواندیم، گفتیم که «کل ما بالعرض لا بدان منتهی الی ما بالذات»، اگر قضیه نظری قضیه‌ای است که یقینی بودنش به وسیله یک قضیه دیگری است، یعنی یقینی بودنش بالعرض است، هر ما بالعرضی باید منتهی بشود به ما بالذات. بنده از باب مثال دستم چرب است، دستم که چرب است به این لیوان خورد، لیوان چرب به لباس شما خورد. یکی از شما می‌پرسد که چرا لباس شما چرب است؟ می‌گویید چون لیوان چرب بود. می‌گوید که چرا لیوان چرب بود؟ می‌گویید چون دست حاج آقا چرب بود؟ می‌گویید چرا دست حاج آقا چرب بود؟ می‌گویید چون به روغن خورد. می‌گویید چرا روغن چرب شد؟ می‌گویید اینک چرا ندارد! روغنی که چرب نباشد، روغن نیست، روغن است! صحبت ما در روغن است، روغن غیر روغن است. روغن چربی ذاتی اش است. هر ما بالعرضی باید به ما بالذات برسد. اگر من گفتم: «العالم حادث»، این برای شما نظری است. نمی‌دانید چرا. می‌گویید چرا؟ می‌گوید: چون «العالم متغیر»، هر متغیری هم حادث است. می‌گوید: چرا «العالم متغیر»؟ می‌گوییم: «العالم لا یخلو من حرکت و سکون»، چون ما در عالم حرکت و سکون می‌بینیم. هر کجا حرکت و سکون است، تغیر هم هست. می‌گویید چرا در عالم حرکت و سکون است؟ می‌گویید این وجدانی است، بدیهی است. اصلاً بالوجدان در عالم حرکت و سکون هست. خودش جزء عالم است، در خودش حرکت و سکون می‌بیند، پس تغیر هست. تغیر که بود، حدوث هست. حالا این دلیل اول که «کل ما بالعرض لا بدان منتهی الی ما بالذات». دوم: به صورت قیاس استثنایی، اگر سلسله قضایای نظریه به بدیهی بالذات ختم نشود، لازم می‌آید که ما هیچ تصدیقی نداشته باشیم، «والتالی باطل فالمقدم مثله». ما الآن تصدیقات فراوانی داریم و حال اینکه اگر سلسله تصدیقات نظری به بدیهی بالذات نرسد ما باید هیچ تصدیقی نداشته باشیم، چرا؟ چون تصدیق اول متوقف است بر تصدیق دوم؛ تا دومی نیاید اولی نیست؛ تصدیق دوم متوقف است بر تصدیق سوم؛ سوم بر چهارم؛ پنجم بر ششم، «لالی نهایی». پس من هیچ تصدیقی نباید داشته باشم! یعنی باید یقین به هیچ قضیه‌ای نداشته باشم! حال اینکه قضایای فراوانی برای من یقینی است. این هم دلیل دوم. دلیل سوم: اگر سلسله قضایای نظریه به بدیهی بالذات ختم نشود، لازم می‌آید غیر متناهی محصور بین امرین شود، «والتالی باطل فالمقدم مثله». چطور؟ این موضوع، این محمول؛ این محمول، این هم موضوع. اگر حمل محمول بر موضوع یقینی باشد که هیچ «ثبت المطلوب». اما اگر گفتیم برای یقین به حمل محمول بر موضوع نیاز به یک قضیه دیگری است، جای آن قضیه کجاست؟ در این وسط. حالا اگر حمل این محمول بر این موضوع یقینی بود فبها المراد. نظری منتهی شد به بدیهی؛ اما

اگر حمل این محمول بر موضوع نظری بود و بدیهی نبود، یعنی احتیاج داریم به یک قضیه دیگر واسطه. می‌آیم این جا. اگر حمل این محمول بر این موضوع به بدهت رسید که هیچ. اگر نرسید، ما این وسط «لاإلی نهاییه»، قضیه داریم.

نتیجه چیست؟

نتیجه این است که ما با اینکه یک محمول اینجا داریم، یک موضوع اینجا داریم، سرش معلوم است، ته آن هم معلوم است، بین دو امر محصور، غیر محصور واقع شده است. این را اصطلاحاً می‌گویند «حصر بین الحاصرین»، وقوع نامتناهی، «بین الحاصرین». این هم ممکن نیست. به این سه دلیل حتماً باید قضایای نظریه به قضایای ضروریه ختم بشود به بدیهی بالذات.

«الفصل الثالث فی ان کل تعلیم و تعلم ذهنی فبعلم قد سبق و تحصیل العلم بالمجهول التصدیق ینقسم الی ضروری و نظری ینتهی الیه».

تصدیق منقسم می‌شود به ضروری و نظری که بدان منتهی می‌شود. «أما تقسیمه إلیهما، فلأن القضية»، اما تقسیم تصدیق به ضروری و نظری، زیرا قضیه «إما أن لا تحتاج فی حصول التصدیق الیقینی بها الی تصدیق آخر»، یا نیاز ندارد در حصول تصدیق یقینی بدان به تصدیق دیگری، «أو تحتاج»، یا نیاز دارد؛ «و یسمى الأول: ضروریاً و بدیهیاً؛ والثانی: نظریاً»، اگر می‌خواست شعرش درست بشود باید می‌فرمود: «والثانی نظریاً و کسبياً». این طرف دو تا گفتی آن طرف هم دو تا بگو.

«و اما انتهاء النظری الی الضروری»، و اما اینکه قضیه نظریه و قضیه ضروریه منتهی می‌شود، چرا؟

«فلأن التصدیق النظری حیث کان حصوله متوقفاً علی تصدیق آخر»، به جهت اینکه تصدیق نظری چون حصولش متوقف بر تصدیق دیگری بوده است، «فلو لم یحصل»، اگر آن دیگری حاصل نشود، «لم یحصل»، این قضیه نظری هم حاصل نمی‌شود. طبیعی است اگر چیزی متوقف بر چیزی بود تا متوقف علیه نباشد، متوقف هم نیست. می‌شود مثل این خانواده‌هایی که این دختر اول مانده، چهار تا دختر هم بعدش است. می‌گویند تا او نرود، این‌ها نمی‌روند. بله، باش تا او برود. او مانده، این‌ها هم می‌مانند. اینکه نشد!

«فلو کان هو ایضاً كذلك»، اگر او هم این‌طور باشد، «فلو کان هو ایضاً كذلك فکذلك»، اگر آن قضیه دیگر هم متوقف بر این قضیه دیگری باشد، پس تا او یقینی نشود، این هم یقینی نمی‌شود. «فلا یقف عند حد»، این دیگر در نزد حدی توقف نمی‌کند، «فلا یحصل تصدیق»، پس هیچ تصدیق حاصل نمی‌شود.

«تصدیق»، نکره در سیاق نفی است.

«لا یحصل تصدیق»، هیچ‌گونه تصدیقی باید حاصل نشود. «هذا خلف»، چرا؟

چون فرض این است که ما قبول کردیم تصدیقاتی داریم.

«وللزوم»، این برهان دوم است.

«وللزوم حدود غیر متناهیة بالفعل»، و به خاطر لزوم حدود و اطراف غیر متناهی بالفعل «بین الحدین الموضوع والمحمول»، بین موضوع و محمول، «والمقدم والتالی»، و بین مقدم و تالی، «فی بعض المواضع»، در بعضی مواضع. در جاهایی که ما می‌خواهیم حمل کنیم موضوع را بر محمول و این حمل موضوع بر محمول، یقین بدان احتیاج به قضیه دیگری دارد. «هذا خلف».

«قال فی التعلیم الأول».

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»