



مرکز تحقیقات اسلامی

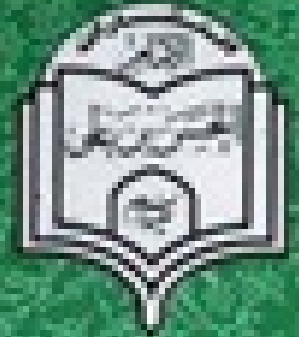
اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



شرح منطق مظفر

جلد ۱-۲

علی محمدی خراسانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح منطق مظفر

نویسنده:

علی محمدی خراسانی

ناشر چاپی:

الامام الحسن بن علی علیه السلام

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۳	شرح منطق مظفر
۲۳	مشخصات کتاب
۲۴	جلد اول
۲۴	اشاره
۲۶	پیشگفتار
۲۶	امتیازهای انسان
۳۴	المدخل
۳۴	اشاره
۳۴	۱. الحاجة إلى المنطق
۴۱	۲. تعريف علم منطق
۴۵	۳. موضوع علم منطق
۵۵	تعريف علم
۵۶	تصور و تصدیق
۵۶	اشاره
۵۸	تنبيه:
۶۰	موارد تصدیق و تصوّر
۶۳	اقسام تصدیق
۶۶	تنبيه
۶۶	جهل و اقسام آن
۷۲	علم ضروری و نظری
۷۴	توضیحی درباره ضروری
۷۵	اسباب توجه نفس
۷۵	اشاره

۷۵	امر اول: انتباه یعنی التفات و تنبّه:
۷۵	امر دوّم: سلامت ذهن:
۷۷	امر سوّم: سلامت حواس:
۷۷	امر چهارم: فقدان شبهه:
۷۹	امر پنجم: عملیات غیر عقلی:
۸۰	تعریف فکر و نظر
۸۷	ابحاث المنطق
۸۷	اشاره
۹۲	باب اول: بحث الفاظ
۹۲	اشاره
۱۰۱	النتیجه
۱۰۵	الدلاله
۱۰۵	اشاره
۱۰۵	تعریف دلالت
۱۰۶	اقسام دلالت
۱۰۹	اقسام دلالت وضعیه
۱۱۲	دلالت لفظیه
۱۱۲	اشاره
۱۱۷	حل تمرینات:
۱۲۲	تقسیمات الفاظ
۱۲۲	اشاره
۱۲۳	تقسیم اول لفظ واحد باعتبار معنایش به پنج قسم منقسم می شود:
۱۲۳	اشاره
۱۳۰	تمرینات
۱۳۱	تقسیم دوّم: ترادف و تباین
۱۳۱	اشاره

۱۳۶	تقسیم الفاظ متباین
۱۴۲	اقسام تقابل
۱۴۶	تمرینات
۱۴۷	تقسیم سوم: مفرد و مرکب
۱۴۷	اشاره
۱۵۱	اقسام مرکب:
۱۵۵	اقسام مفرد
۱۶۱	حل تمرینات
۱۶۴	باب دوم: مباحث کلی
۱۶۴	اشاره
۱۶۷	تکمله
۱۷۰	جزیی اضافی
۱۷۱	کلی متواطی و مشکک
۱۷۴	مفهوم و مصداق
۱۷۶	عنوان و معنون
۱۸۲	تمرینات
۱۸۴	نسب اربع
۱۸۴	اشاره
۱۹۰	نسبت ها میان دو نقیض دو کلی
۲۰۱	الخلاصه:
۲۰۱	تمرینات:
۲۰۳	کلیات خمس
۲۰۳	اشاره
۲۱۰	تقسیمات
۲۲۷	دو قاعدة کلیه:
۲۳۱	ذاتی و عرضی

- ۲۳۴ ----- عرض خاصه و عرض عام
- ۲۳۵ ----- تشبیه ها و توضیح ها
- ۲۳۵ ----- اشاره
- ۲۳۵ ----- تشبیه اول:
- ۲۳۶ ----- تشبیه دوم:
- ۲۳۷ ----- تشبیه سوم:
- ۲۴۱ ----- اقسام حمل
- ۲۴۱ ----- اشاره
- ۲۵۲ ----- تقسیمات عرضی
- ۲۶۰ ----- کلی منطقی، طبیعی و عقلی
- ۲۶۰ ----- اشاره
- ۲۶۱ ----- بیان تفصیلی:
- ۲۶۵ ----- تمرینات:
- ۲۶۷ ----- باب سوّم: معرّف و ملحقات آن (قسمت)
- ۲۶۷ ----- اشاره
- ۲۶۷ ----- المقدمه
- ۲۷۸ ----- التعريف
- ۲۸۴ ----- اقسام تعريف
- ۲۹۲ ----- اناره
- ۲۹۹ ----- التعريف بالمثال
- ۲۹۹ ----- اشاره
- ۳۰۰ ----- طريقة استقرائيه
- ۳۰۱ ----- تعريف به تشبيه
- ۳۰۴ ----- شروط التعريف
- ۳۰۴ ----- شرط اول: معرّف و معرّف از لحاظ صدق و مصادیق متساویان باشد و بین آن ها نسبت تساوی باشد
- ۳۰۶ ----- شرط دوم: معرّف باید از لحاظ معنی و مفهوم و صورت ذهنی در نزد مخاطب، یعنی خواننده و شنونده و بیننده به مراتب اجلی و اظهر و اعرف از معرّف باشد

۳۰۶	اشاره
۳۰۷	شرط سوم:
۳۱۵	القسمه
۳۱۵	اشاره
۳۱۶	۱-تعریف قسمت
۳۱۸	فایده قسمت
۳۲۳	۳-اصول قسمت
۳۲۸	۴-انواع قسمت
۳۳۵	۵-اسالیب قسمت
۳۴۱	۶-تعریف به وسیله قسمت
۳۴۳	۷-راه تحصیل حدود و رسوم اشیاء
۳۴۵	طریقه تحلیل عقلی
۳۵۱	طریق قسمت منطقی ثنائی
۳۵۲	تمرینات مبحث تعریف و قسمت
۳۶۱	باب چهارم:قضايا و احکام آن
۳۶۱	اشاره
۳۶۲	فصل نخست:قضايا
۳۶۲	اشاره
۳۶۲	مطلب الف:تعریف قضیه
۳۶۲	اشاره
۳۶۶	چند نکته
۳۶۷	مطلب ب:اقسام قضیه از جهات گوناگون
۳۶۷	اشاره
۳۷۱	وجوه تسمیه این اقسام
۳۷۲	اقسام قضیه به اعتبار موضوع
۳۷۵	تنبيه

۳۷۷	لا اعتبار الا بالمحصورات
۳۷۹	سور و الفاظ آن
۳۸۲	نکته لطیفه
۳۸۳	تقسیم شرطیه به شخصی، مهمله و محصوره
۳۸۹	سور در قضایای شرطیه
۳۹۰	تقسیمات حملیه
۳۹۰	اشاره
۳۹۰	تقسیم اول: ذهنیه، خارجی، حقیقیه
۳۹۳	تقسیم دوم: معدوله و محصله
۳۹۵	تنبیه
۳۹۶	تقسیم سوم: موجّهات
۳۹۶	ماده قضیه
۴۰۳	جهت قضایا
۴۰۵	انواع موجّهات
۴۰۵	اقسام بسائط
۴۱۶	اقسام مرکبه
۴۲۷	۱- ضروریۀ مطلقه
۴۲۸	۲- مشروطه عامه
۴۲۹	۳- وقتیۀ مطلقه
۴۳۰	۴- منتشره مطلقه
۴۳۱	۵- دائمه مطلقه
۴۳۲	۶- عرفیۀ عامه
۴۳۳	۷- مطلقۀ عامه
۴۳۴	۸- ممکنه عامه
۴۳۵	جدول دوم: نسبت موجّهات بسیطه
۴۳۵	جدول سوم: نسبت مرکبات

۴۳۶	جدول چهارم:نسبت بسائط و مرکبات
۴۳۷	تمرینات کتاب
۴۳۹	تقسیمات خاصه قضیه شرطیه
۴۳۹	اشاره
۴۴۰	تقسیمات شرطیه متصله
۴۴۴	تقسیمات شرطیه منفصله
۴۵۰	تنبیهات
۴۵۱	تنبیه اول سابقا در بیان اجزاء قضیه حملیه گفته شد که اطراف قضیه حملیه از چهار حال خارج نیست:
۴۵۴	تنبیه دوم:منحرفات
۴۵۸	تنبیه سوم در این قسمت سه تنبیه دیگر اضافه می کنیم که مرحوم مظفر آن ها را متعرض نشده است.
۴۵۸	تنبیه چهارم
۴۶۰	تنبیه پنجم بیان ملاک صدق و کذب قضایای شرطیه است
۴۶۰	تمرینات کتاب
۴۶۳	فصل دوم:احکام و مناسبات قضایا
۴۶۳	اشاره
۴۶۷	۱.تناقض
۴۶۷	اشاره
۴۶۹	الف.تعریف تناقض
۴۷۲	ب:شروط تناقض
۴۷۸	ملحقات
۴۸۱	نقائص موجهات
۴۸۱	۱.بسائط
۴۸۳	نقائص مرکبات
۴۸۹	۲.العکوس
۴۹۰	الف.عکس مستوی
۵۱۲	عکس مستوی موجهات سالبه مرکبه و بسیطه

٥١٦	برهان موجّهات موجبه و سالبه:
٥١٩	ب:عكس نقيض
٥٢١	برهان سالبه كليّه
٥٢٥	برهان عكس نقيض سالبه جزئيه
٥٣٠	برهان عكس موجبه كليّه
٥٣٢	برهان برای موجبه جزئيه
٥٣٦	تمرينات:
٥٤١	٣.النقض
٥٤١	چند پرسش
٥٤٢	١.قاعده نقض محمول
٥٤٥	بيان برهان:
٥٤٦	دو تنبيه
٥٤٩	جواب تمرينات
٥٥٢	٢ و ٣ قاعده نقض تام و نقض موضوع
٥٦٠	البديه المنطقيه
٥٦٣	فهرست
٥٦٣	اشاره
٥٦٣	المدخل
٥٦٣	اشاره
٥٦٥	باب اول:بحث الفاظ
٥٦٥	باب دوم:مباحث كليّ
٥٦٨	باب سوّم:معرف و ملحقات آن(قسمت)
٥٦٩	باب چهارم:قضایا و احكام آن
٥٧٥	جلد دوم
٥٧٥	اشاره
٥٧٧	باب پنجم مباحث حجت

٥٧٧	اشاره
٥٨٧	قياس
٥٨٧	اشاره
٥٨٧	الف.تعريف قياس
٥٩٣	ب.اصطلاحات قياس
٥٩٧	ج.اقسام قياس
٥٩٧	اشاره
٦٠٤	١.قياس افترائى حمله
٦٠٤	اشاره
٦٠٤	مطلب اول:حدود قياس افترائى
٦٠٧	مطلب دوّم:قواعد كلى قياس افترائى
٦٠٧	١.قاعدة اول:
٦٠٩	٢.قاعدة ثانيه:
٦١١	٣.قاعدة سوم:
٦١٣	٤.قاعدة چهارم:
٦١٥	٥.قاعدة پنجم:
٦١٧	اشكال اربعه
٦٢١	شكل اول
٦٣١	جدول شكل اول:
٦٣٢	شكل دوّم
٦٤٤	جدول شكل دوم:
٦٤٤	شكل سوّم
٦٥٥	جدول شكل سوم:
٦٥٥	تنبهات شكل سوّم
٦٥٥	تنبه اول يا طريقه خلف
٦٥٦	تنبه دوم يا دليل افتراض

شکل چهارم	۶۶۵
جدول شکل چهارم:	۶۷۳
تمرینات اشکال اربعه	۶۷۳
۲. قیاس اقترانی شرطی	۶۸۰
اشاره	۶۸۰
اقسام اقترانی شرطی	۶۸۲
۱. المؤلف من المتصلات	۶۹۳
۲. المؤلف من المنفصلات	۶۹۶
بخش اول. طريقة تحويل منفصلات موجبه به متصلات.	۶۹۹
منفصله حقیقیه موجبه:	۶۹۹
منفصله مانعه الجمع موجبه:	۷۰۱
منفصله مانعه الخلو موجبه:	۷۰۲
بخش دوم. سالبه ها:	۷۰۳
منفصله حقیقیه سالبه:	۷۰۳
منفصله مانعه الخلو سالبه:	۷۰۵
۳. المؤلف من المتصله و المنفصله	۷۲۹
۴. المؤلف من الحملیه و المتصله	۷۳۷
۵. المؤلف من الحملیه المنفصله:	۷۴۱
خاتمه	۷۴۲
۳. القیاس الاستثنایی	۷۴۳
اشاره	۷۴۳
۱. تعریف قیاس استثنایی	۷۴۳
۲. تألیف قیاس استثنایی	۷۴۳
۳. تقسیم قیاس استثنایی	۷۴۵
۴. شروط قیاس استثنایی	۷۴۶
۵. احکام قیاس استثنایی	۷۴۷

۷۴۷	احکام قیاس استثنایی اتصالی
۷۵۰	احکام قیاس استثنایی انفصالی
۷۵۵	خاتمه: لواحق قیاس
۷۵۵	اشاره
۷۵۵	قیاس مضمّر
۷۶۷	قیاس های مرکب
۷۷۲	قیاس خلف
۷۷۶	قیاس مساوات
۷۸۱	۲. استقراء
۷۸۱	اشاره
۷۸۱	۱. معنای لغوی و تعریف استقراء:
۷۸۱	۲. کلیه احکام عامه و قواعد کلیه ای که ما انسان ها در علوم مختلف و امور متنوع داریم چه به صورت موجبه کلیه، یا سالبه کلیه عموماً مبتنی بر استقراء هستند
۷۸۲	۳. تفاوت استقراء با قیاس:
۷۸۲	۴. اقسام استقراء:
۷۸۵	۵. شبهه ای سرکش و دشوار و حل آن:
۷۹۲	۳. تمثیل
۷۹۸	تمرینات باب قیاس
۸۱۳	باب ششم صناعات خمس
۸۱۳	اشاره
۸۱۳	تمهید
۸۱۳	اشاره
۸۱۳	۱. ناحیه هیئت و شکل استدلال
۸۱۴	۲. ناحیه مواد و مبادی و مقدمات استدلال
۸۱۶	مقدمه
۸۱۶	اشاره
۸۱۹	یقینیات

اشاره ۸۱۹

الف:اولیات ۸۲۱

ب:مشاهدات ۸۲۶

ج:تجربیات ۸۲۸

د:متواترات ۸۳۴

ه:حدسیات ۸۳۸

تمرینات: ۸۴۴

۲.مظنونات ۸۴۸

اشاره ۸۴۸

۱.ظن به معنای اعم: ۸۴۸

۲.ظن به معنای اخص: ۸۵۰

۳.مشهورات ۸۵۲

اشاره ۸۵۲

اقسام مشهورات ۸۵۴

اشاره ۸۵۴

الف:واجبات القبول ۸۵۵

ب:تأدیبات صلاحیه ۸۵۶

توضیح بیشتر: ۸۵۶

ج:خلفیات ۸۶۲

د:انفعالیات ۸۶۸

ه.عادیات ۸۶۹

واستقرائیات ۸۷۱

۴.وهمیات ۸۷۵

۵.مسلمات ۸۸۲

اشاره ۸۸۲

هدف از کاربرد مسلمات ۸۸۲

۸۸۳	اقسام مسلمات
۸۸۸	۶. مقبولات
۸۹۱	۷. مشبهات
۸۹۲	۸. مختیلات
۸۹۴	اقسام قیاس ها برحسب ماده
۸۹۴	اشاره
۸۹۵	فائده صناعات خمس
۸۹۹	فصل اول صناعه البرهان
۸۹۹	اشاره
۸۹۹	۱. حقیقت برهان
۹۰۳	۲. برهان نوعی قیاس است
۹۰۴	۳. اقسام برهان
۹۰۶	۴. اقسام برهان اتی
۹۱۲	۵. طریق اساسی اندیشه برای تحصیل برهان
۹۱۹	۶. اقسام برهان لقی
۹۲۵	۷. اقسام علت
۹۲۵	اشاره
۹۲۵	۱. علت فاعلی:
۹۲۹	۲. علت مادی:
۹۳۰	۳. علت صوری
۹۳۰	۴. علت غائی
۹۳۲	۸. توضیح و تکمیل مبحث قبل و دفع شبهه
۹۴۰	۹. شروط مقدمات برهان
۹۴۶	۱۰. ذاتی باب برهان
۹۵۱	۱۱. معنای اولی
۹۵۲	فصل دوم صناعه جدل یا آداب مناظره

۹۵۲ اشاره
۹۵۲ مبحث اول، قواعد و اصول
۹۵۲ اشاره
۹۵۲ ۱. مصطلحات صنعت جدل
۹۵۷ ۲. چه نیازی به صنعت جدل داریم؟
۹۵۷ اشاره
۹۵۸ عواملی که مانع اخذ به برهان می شود.
۹۶۰ ۳. مقایسه ای میان برهان و جدل
۹۶۳ ۴. تعریف جدل
۹۶۴ ۵. فوائد جدل
۹۶۷ ۶. سؤال و جواب
۹۷۰ ۷. مبادی جدل
۹۷۰ اشاره
۹۷۱ مقدمات:
۹۷۴ ۸. مقدمات جدل
۹۷۶ ۹. مسائل جدل
۹۷۸ ۱۰. مطالب جدل
۹۷۹ ۱۱. ابزار و ادوات صنعت جدل
۹۹۲ مبحث دوم مواضع
۹۹۲ اشاره
۹۹۲ ۱. معنای موضع
۹۹۶ ۲. فایده مواضع و وجه تسمیه به آن
۹۹۸ ۳. اصناف مواضع
۱۰۰۶ ۴. مواضع اثبات و ابطال
۱۰۰۹ ۵- مواضع اولی و اثر
۱۰۱۳ مبحث سوم وصایا

١٠١٣	اشاره
١٠١٣	١.تعليمات للسائل
١٠٢٠	٢.تعليمات للمجيب
١٠٢٠	اشاره
١٠٢٠	مقدمه
١٠٢٤	٣.تعليمات مشتركه
١٠٢٨	فصل سوم صناعه الخطابه
١٠٢٨	اشاره
١٠٢٨	مبحث اول:اصول و قواعد
١٠٢٨	اشاره
١٠٢٨	١.وجه الحاجه الى الخطابه
١٠٣٢	٢.وظايف الخطابه و فوائدها
١٠٣٣	٣.تعريف هذه الصناعه
١٠٣٤	٤.اجزاء الخطابه
١٠٣٨	٥.عمود
١٠٣٩	٦.استدراجات برحسب قائل
١٠٤١	٧.استدراجات برحسب قول
١٠٤٣	٨.استدراجات برحسب مخاطب
١٠٤٧	٩.شهادات قول
١٠٤٩	١٠.شهادات حال
١٠٥٢	١١.فرق خطابه و جدل
١٠٥٣	١٢.اركان خطابه
١٠٥٥	١٣.اصناف مخاطبات
١٠٥٧	١٤.صور تأليف خطابه و مصطلحات آن
١٠٦١	١٥.ضمير
١٠٦٣	١٦.تمثيل

۱۰۶۶	مبحث دوم انواع
۱۰۶۶	اشاره
۱۰۶۶	۱. تمهید
۱۰۶۷	۲. انواع مربوط به منافرات
۱۰۷۲	۳. انواع مربوط به مشاجرات
۱۰۷۴	۴. انواع مربوط به مشاورات
۱۰۸۴	مبحث سوم توابع
۱۰۸۴	۱. تمهید
۱۰۸۴	۲. حال الفاظ
۱۰۸۸	۳. نظم و ترتیب اقوال خطابی
۱۰۹۲	۴. اخذ به وجوه
۱۰۹۶	فصل چهارم صنایع الشعر
۱۰۹۶	اشاره
۱۰۹۶	۱. تمهید
۱۱۰۴	۲. تعریف شعر
۱۱۰۵	۳. فایده شعر
۱۱۰۷	۴. سبب تأثیر شعر در جانها
۱۱۰۹	۵. قوام شعر به چیست؟
۱۱۱۱	۶. شیرین ترین شعر، دروغ ترین آن است
۱۱۱۵	۷. تأثیر قضایای مختله در نفس
۱۱۲۰	۸. قواعد قضایای مختلات
۱۱۲۴	۹. رابطه شعر با ضمیر ناخودآگاه انسان
۱۱۲۸	فصل پنجم صنایع المغالطه
۱۱۲۸	اشاره
۱۱۲۸	مبحث اول یا مقدمات
۱۱۲۸	اشاره

۱. معنی مغالطه ۱۱۲۸
۲. اهداف مغالطه ۱۱۳۵
۳. فواید صنعت مغالطه ۱۱۳۷
۴. موضوع صنعت مغالطه و مواد آن ۱۱۳۹
۵. اجزاء صنعت مغالطه ۱۱۴۰
- مبحث دوم اجزاء ذاتیه صنعت مغالطه ۱۱۴۱
- اشاره ۱۱۴۱
۱. مغالطات لفظیه ۱۱۴۲
- اشاره ۱۱۴۲
- انواع مغالطه در لفظ مرکب ۱۱۴۴
- الف. مغالطه به اشتراک اسم ۱۱۴۴
- ب. مغالطه در هیئت ذاتیه لفظ ۱۱۴۶
- ج. مغالطه در اعراب و اعجام ۱۱۴۷
- د. مغالطه مماراتی ۱۱۴۸
- ه. مغالطه ترکیب مفضل ۱۱۵۱
- و. مغالطه تفصیل مرکب ۱۱۵۴
۲. مغالطات معنویه ۱۱۵۵
- اشاره ۱۱۵۵
- الف: ابهام انعکاس ۱۱۵۷
- ب: اخذ ما بالعرض بجای ما بالذات ۱۱۵۹
- ج: سوء اعتبار حمل ۱۱۶۰
- د: جمع مسائل متعدّد در یک مسئله ۱۱۶۴
- ه: سوء تالیف ۱۱۶۷
- و: مصادره بر مطلوب ۱۱۶۹
- ز: وضع غیر علّت به جای علّت ۱۱۷۱
- مبحث سوم یا اجزاء عرضیه صنعت مغالطه ۱۱۷۴

۱۱۷۸ فهرست

۱۱۷۸ باب پنجم مباحث حجت

۱۱۸۰ باب ششم صناعات خمس

۱۱۹۰ درباره مرکز

سرشناسه : محمدی، علی، ۱۳۳۷-

عنوان قراردادی : المنطق. شرح

عنوان و نام پدیدآور : شرح منطق مظفر / علی محمدی خراسانی.

مشخصات نشر : قم: الامام الحسن بن علی (علیه السلام)، ۱۳۸۱-

مشخصات ظاهری : ۲ ج.

شابک : ۶۰۰۰۰ ریال (دوره) ؛ ۷۵۰۰۰ ریال (دوره) ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ هفتم) ؛ ۶۵۰۰۰ ریال (ج. ۱ - چاپ چهارم) ؛

۳۰۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ هشتم) ؛ ۳۰۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ نهم) ؛ ج. ۱، چاپ هفتم: ۹۶۴-۷۶۶۸۶-۰۰-۵ ؛ ۶۵۰۰۰

ریال (ج. ۲ - چاپ چهارم) ؛ ج. ۲، چاپ هفتم: ۹۶۴-۷۶۶۸۶-۰۱-۳-۰۰-۵

یادداشت : این کتاب شرح "المنطق" نوشته محمدرضا مظفر است.

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ هفتم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ هشتم: ۱۳۹۱).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ نهم: ۱۳۹۳).

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

عنوان دیگر : المنطق.

موضوع : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. المنطق -- نقد و تفسیر

موضوع : منطق

شناسه افزوده : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. المنطق. شرح

رده بندی کنگره : BC50/م6م4228 804228 1385

رده بندی دیویی : 160

شماره کتابشناسی ملی : م 81-48187

ص : 1

جلد اول

اشاره

قلم آفرینش بر صفحه وجود و هستی کلمات بی شماری را به رشته تحریر در آورده است. از جمله این کلمات و بلکه کامل ترین کلمه خلقت، انسان است که همه موجودات دیگر عالم، طفیل وجود او و در مسیر کمال او آفریده شده اند. انسان با سایر حیوانات مشترکاتی دارد ولی ویژگیهایی در او وجود دارد که در هیچ حیوان دیگر وجود ندارد و دست کم برای ما این گونه مشهود است که این ویژگی ها در انسان بارزتر است و مصادیق اتم آنها در بشر است. در اینجا برخی از این امتیازات را فهرست وار برمی شماریم:

۱. آینده نگری: انسان می تواند آینده بسیار دور را در نظر گرفته و برای آن آماده شود. مثلاً احتمال می دهد که ده سال دیگر فلان حادثه طبیعی به جان و مال او آسیبی برساند یا فلان دشمن خارجی او را نابود سازد، از این رو، از هم اکنون به فکر دفاع افتاده و به سدسازی و فراهم آوردن وسائل و تجهیزات دفاعی پرداخته و در برابر پیش آمدهای خطرناک، خود را آماده می سازد.

۲. آزادی و اختیار: همه حیوانات این عالم بر اساس غریزه فعالیت می کنند و همه عوامل طبیعی (جمادات-نباتات-حیوانات) به طور جبر، فعالیت هایی دارند و آثاری از خود پدید می آورند و در این مسیر کوچک ترین اختیاری از خود ندارند. تنها انسان، انتخاب گر می باشد و به میل و اراده بر سر دوراهی، راهی را برمی گزیند. بر همین اساس انسان تنها موجودی است که عصیان و نافرمانی دارد به فرموده قرآن: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ (۱)

۳. سخن گویی: از آن رهگذر که انسان موجودی اجتماعی است و به تنهایی نمی تواند همه نیازهای خویش را برآورده سازد، بلکه باید بر سایر انسان ها دست به دست داده، همیاری و همکاری کند تا بر مشکلات فایق آید و به خواسته هایش جامعه عمل پیوشد و ناچار است که مقاصد خویش را به دیگران تفهیم کند، از این رو، خدای حکیم، ابزار و مجاری این امر را در اختیار او قرار داده و همراه با تنفس که از ضروریات حیات

ص: ۳

او است، بدون کمترین زحمتی، کلماتی را به زبان آورده و از نهانخانه جان خویش خبر می دهد و بر این اساس او را ناطق به نطق ظاهری گویند.

۴. تفکر و اندیشه: بزرگ ترین ویژگی انسان داشتن فکر و اندیشه است. در سایه فکر است که بشر پیوسته مجهولات خود را به معلوم تبدیل کرده و بر معلومات اولیه و بدیهیه و فطریه خویش می افزاید. به واسطه فکر است که به حقایق و قوانین کلی عالم دست می یابد. در منطق ارسطویی، از قواعد تفکر و اندیشه صحیح گفتگو می شود. در اینجا اشاره ای کوتاه به فلسفه پیدایش منطق ارسطویی می نمایم: مرحوم شهید مطهری (ره) در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم می فرماید (۱): سفسطه در یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد در اثر دو امر صورت گرفت:

۱. ظهور آراء و عقاید فلسفی ضدونقیض.

۲. رواج فوق العاده فنّ خطابه که در اثر منازعات مالی زیادی که در بین مردم آن سرزمین، پیدا می شد و کار به محکمه کشیده می شد و گروهی از دانشمندان به سمت و کالت در محاکم عمومی با حضور شماری بسیار از تماشاچیان به دفاع از حقوق موکلین خود می پرداختند و خطابه های مؤثری ایراد می کردند... این گروه سعی داشتند برای هر مدعایی «حق یا باطل» دلیل آورند... کم کار به جایی رسید که معتقد شدند حقّ و باطل یا صدق و کذب در واقع نیست... بلکه حقّ آن چیزی است که انسان او را حقّ بداند و باطل آن چیزی است که انسان او را باطل بداند. به تدریج این عقیده در سایر امور عالم نیز سرایت کرد و گفتند: حقیقت به طور کلی تابع شعور و ادراک انسان است... این گروه را به واسطه مهارت در همه علوم و فنون زمان خود سوفیست، یعنی «دانشمند» می گفتند و سوفسطایی معرب سوفیست است. یکی از سوفیستهای معروف، گورگیاس است، او سه ادعا دارد:

۱. محال است چیزی موجود شود.

۲. محال است که - چیزی بر فرض وجود - شناخته شود.

۳. اگر بر فرض محال چیزی شناخته شود، قابل توصیف (و شناسایی) برای غیر نیست.

سقراط و افلاطون و ارسطو به شدت با سوفسطائیان به مبارزه برخاستند

ص: ۴

و مغلظه های آنها را آشکار کردند و ثابت کردند که اشیاء، با قطع نظر از ادراک ما، واقعیت دارند و دارای کیفیت مخصوص هستند و حکمت عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات، آن طور که هستند و اگر انسان به طرز صحیحی فکر خود را راه برد می تواند حقایق را دریابد. ارسطو به همین منظور قواعد منطقی را برای درست فکر کردن و تمیز خطا از صواب، جمع و تدوین کرد.

در خاتمه اشاره ای بسیار گذرا به دانشمندان مشهور و مؤلفین بزرگ منطق ارسطویی می کنیم:

۱. «ارسطاطالیس»: وی در شهر استاگیرا، در سال ۳۸۴ پیش از میلاد، متولد شد و در سن هفده سالگی به آتن آمده و مدت بیست سال در خدمت افلاطون تحصیل کرد. در سال ۳۲۲ پیش از میلاد، در سن ۶۲ سالگی وفات یافت. در فلسفه، او را امام و پیشوای مشائین دانسته و در منطق، وی را معلم اول خوانده اند.

کتاب منطقی او «ارغنون»؛ یعنی ابزار نام دارد. این کتاب مشتمل بر مباحث ذیل است:

۱. مقولات. ۲. کتاب قضایا. ۳. کتاب قیاس. ۴. کتاب برهان. ۵. جدلیات. ۶.

سفسطه.

بعدا کتاب خطابه و شعر را هم به آن افزود.

۲. «فورفور یوس»: او فیلسوف معروف اسکندرانی است که در سال ۳۰۳ میلادی وفات یافته و بخش کلیات خمس را، که به نام ایساغوجی یعنی مدخل نامیده می شود بر منطق ارسطو افزوده است.

۳. «رواقیون» سرسلسله آنان زینون است، آنها به منطق اهمیت بسیار داده و شماری از اصطلاحات، فصول و ابواب منطق را تنقیح و وضع کرده اند. قضایای شرطیه، یا قیاسات شرطی را نیز به منطق افزودند. اکنون کتاب خاصی در منطق از آنان در دست نیست.

۴. «حکیم ابو نصر فارابی»: وی در تاریخ ۲۵۷ هجری قمری برابر با ۸۷۰ میلادی در شهر فاراب متولد شد. در سال ۳۳۸ هجری (۹۵۰ میلادی)، در سن هشتاد سالگی، در دمشق وفات یافت. وی به منطق اهمیت خاصی می داد و به معلم ثانی ملقب شد.

۵. «ابو علی حسین بن عبد الله بن سینا»، معروف به شیخ الرئیس: او در سال ۳۷۰ هجری

برابر ۹۸۰ میلادی متولد شد. در سال ۴۲۸ هجری برابر با ۱۰۳۷ میلادی، در سن ۵۸ سالگی، در همدان درگذشت. کتب منطقی او عبارتند از:

الف: منطق «شفاء» که عظیم ترین کتاب منطقی می باشد.

ب: کتاب «نجات» که خلاصه شفاء است.

ج: «الاشارات و التنبیها» که جلد اول آن مربوط به منطق است.

د: «دانشنامه علایی».

ه: «ارجوزه فی المنطق».

وی در تقسیم منطق، مانند سایر حکمای اسلامی، از فارابی پیروی کرده است.

مسائل منطقی را به گونه زیر دسته بندی کرده است:

الف: بحث در الفاظ و معانی «کتاب ایساغوجی».

ب: بحث در مقولات عشر.

ج: بحث در قضایا.

د: بحث در تألیف قضایا یعنی قیاس.

ه: بحث در برهان.

و: بحث در جدل.

ز: بحث در نقائص برهان.

ح: بحث در خطابه.

ط: بحث در شعر.

ابن سینا در فلسفه پیرو مشرب مشاء است.

۶. «ابو حامد محمد بن احمد غزالی»: وی در نیمه دوم قرن پنجم هجری (قرن یازدهم میلادی) در عصر عباسی سوم می زیست. در

سال ۴۵۰ هجری برابر ۱۰۵۸ میلادی در طوس خراسان متولد شد. در سال ۵۰۵ هجری برابر ۱۱۱۱ میلادی، در سن ۵۴

سالگی، در طوس وفات یافت. غزالی مشهور به حجه الاسلام است. کتب منطقی او عبارتند از:

۱. «محک النظر». ۲. «معیار العلم». ۳. «میزان العمل». ۴. «القسطاس المستقیم».

۷. «ابو الولید محمد بن احمد بن رشد»: او در سال ۵۲۰ هجری برابر ۱۱۲۶ میلادی در

ص: ۶

قرطبه، که از مراکز علمی اندلس بود، متولد شد. وی در سال ۵۹۵ هجری برابر ۱۱۹۸ میلادی، در سن ۷۲ سالگی وفات یافت.

ابن رشد بسیاری از کتابهای منطق ارسطو را شرح کرده است. کتابهای او در منطق عبارتند از:

۱. «الضروری فی المنطق». ۲. چند مقاله در قیاس، و مقدمه مطلقه، و قیاسات شرطی. ۳. «تهافت التهافت» که ردّ بر تهافت الفلاسفه غزالی است.

۸. «شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی» معروف به شیخ اشراق: وی در تاریخ ۵۴۵ یا ۵۵۰ هجری قمری متولد و در سال ۵۸۱ وفات یافته و مقتول گردیده است.

او مؤسس مکتب اشراق است و فلسفه خود را به عنوان «نور» و «ظلمت» بنا نهاد.

در کتب زیر مباحث منطقی را عنوان کرده:

۱. «حکمه الاشراق»؛ ۲. «تلویحات»؛ ۳. «مطارحات».

۹. «محمد بن محمد خواجه نصیر الدین طوسی»: وی به خواجه نصیر و محقق طوسی مشهور است. خواجه در سال ۵۹۷ هجری در طوس متولد شد و در سال ۶۷۲ ه. ق در سن ۷۵ سالگی وفات یافت. وی یکی از مدافعان سرسخت فلسفه مشاء بوده و با واسطه، شاگرد شیخ الرئیس است. کتب منطقی او عبارت است از:

۱. «اساس الاقتباس» گرچه این کتاب فارسی است، ولی عباراتش تمام سنگین و علمی است. این کتاب از مفصلترین کتابهای منطقی است.

۲. «شرح اشارات ابن سینا».

۳. متن کتاب «الجواهر النضید».

۱۰. «جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی»: وی به علامه حلّی، آیه الله علی الاطلاق، جامع معقول و منقول و حاوی فروع و اصول مشهور است. از معاصران خواجه طوسی بوده است. وی در تاریخ ۶۴۸ هجری متولد و در سال ۷۲۶ هجری وفات یافت. وی در زمان سلطان خدابنده زندگی می کرده و مشهورترین اثر منطقی او، کتاب ارزشمند و گرانسنگ «الجواهر النضید» است.

۱۱. «قطب الدین محمود بن محمد رازی»: وی از شاگردان علامه حلّی بوده و در سال ۷۷۶ ه. ق در دمشق وفات یافته است. از فقها، اصولیین و حکمای امامیه به شمار می رود. کتب منطقی او عبارت است از:

۱. «شرح شمسیه». ۲. «شرح مطالع». ۳. «شرح اشارات» که به نام محاکمات مشهور است.

۱۲. «قطب الدین شیرازی»: او از شاگردان ممتاز و نامی خواجه طوسی بوده است.

کتابهای منطقی او عبارت است از:

۱. «دره التاج» که در پنج مجلد است، جلد اول و دوم آن در منطق است.

۲. «شرح حکمه الاشراق» که بخش اول آن منطق می باشد.

۱۳. «میر سید شریف جرجانی»: او به سال ۷۴۰ هجری در بلده جرجان متولد و به سال ۸۱۶، در سن ۷۶ سالگی، وفات یافت. کتابهای منطقی او عبارتند از:

۱. «الکبری فی المنطق».

۲. «الصغری فی المنطق».

۳. «حاشیه بر شرح شمسیه».

۴. «شرح مطالع» استادش قطب رازی. وی از معاصرین ملا سعد تفتازانی بوده است.

۱۴. «صدر المتألهین شیرازی»: وی نویسنده کتاب بزرگ «اسفار» اربعه و مؤسس حکمت متعالیه است. وی در سال ۹۸۰ قمری متولد و در تاریخ ۱۰۵۰ هجری وفات یافته است. او از شاگردان میرداماد و شیخ بهایی است. کتابهای منطقی او عبارتند از:

۱. «رساله فی التصور و التصدیق» که در پایان الجواهر التّضیید به چاپ رسیده است. ۲. «حواشی بر منطق حکمه الاشراق» که در حاشیه «شرح حکمه الاشراق» به چاپ رسیده است.

۳. «اللّمعات المشرقیه فی فنون المنطقیه» که به فارسی، به نام منطق نوین، ترجمه و شرح شده است.

۱۵. «مرحوم حاج ملا هادی سبزواری»: متولد سال ۱۲۱۲ ه. ق و در گذشته سال ۱۲۸۹ ه. ق می باشد. کتاب گرانسنگ وی به نام «شرح منظومه» از کتابهای درسی سنگین حوزه های علمیه است. این کتاب دارای دو بخش است:

بخش اول در منطق و بخش دوم در حکمت است. بخش منطق شرح منظومه از کتابهای عالی منطقی است.

۱۶. «زین الدین عمر بن سهلان السّاوی»: وی صاحب کتاب «البصائر النّصیریّه فی

المنطق» است که «شیخ محمد عبده» بر آن حاشیه زده و شورای مدیران دانشگاه الازهر مصر، در تاریخ ۱۸۹۸ میلادی برابر با ۱۳۱۶ هجری قمری، این کتاب را با همان تعلیقه ها جزء کتابهای درسی منطق آن دانشگاه اعلام کرد.

۱۷. «آیه الله مجدد مرحوم شیخ محمد رضا مظفر»: او از پیشتازان اصلاحات کتب درسی حوزه است و در فنّ خود کم نظیر می باشد. تمام توان خویش را در تدوین برخی از کتابهای درسی حوزه به شیوه جدید بکار برد. به راستی در این راه موفق بود و به گفته دانشمند محترم، آقای «مرتضی آل یاسین» (در تقریظی که بر کتاب المنطق نوشته) وی فتح المبین و فتح الفتوح کرده است. کتاب گرانسنگ «اصول الفقه» ایشان در فنّ اصول، «عقائد الامامیه» او در اعتقادات و «المنطق» ایشان در فنّ منطق جدا کم نظیر است.

مرحوم مظفر در این کتاب راه میانه را پیموده است و (نه چون کتابهای منطقی مبسوط از قبیل: شفاء، اساس الاقتباس، شرح مطالع، درّه التاج، و... وسیع و فنی است و نه مانند برخی کتابهای دیگر مختصر و کوتاه بلکه) همه مطالب لازم و ضروری را به اندازه تبیین کرده است. جزء بهترین کتابهای منطقی درسی حوزه ها است. بر این اساس اینجانب تصمیم گرفته و المنطق را به سبک اصول فقه ایشان شرح نمودم و خداوند را بر این نعمت عظمی شاکرم.

تابستان ۱۳۷۱ قم المقدسه - علی محمدی خراسانی

از دیرباز در میان دانشمندان متداول است که در آغاز هر علمی، تصویری اجمالی از مطالبی که در آینده مطرح خواهد شد در اختیار دانشجو گذاشته و کلیاتی را بیان می کنند تا دانشجو با بصیرت و بینایی وارد آن علم شده، اهمیت و ارزش آن را بفهمد و به اندازه ارزش علم، برای آن سرمایه گذاری کرده و در راه کسب آن صرف وقت کند. پیشینیان معمولاً هشت امر را بازگو می کردند که به عنوان رؤوس ثمانیه معروف بودند و در خاتمه کتاب حاشیه ملا عبد الله یزدی بیان شده است. دانشمندان اخیر، معمولاً سه امر را که از اهمیت بیشتری برخوردارند بیان می کنند که عبارتند از:

۱. تعریف علم مورد نظر.

۲. بیان موضوع آن.

۳. بیان فائده علم مورد نظر.

جناب مظفر-ره- در مدخل و دالین ورودی مباحث علم منطق به این سه مطلب پرداخته و پیرامون آنها قدری بحث فرموده است.

۱. الحاجة إلى المنطق

نخستین مطلبی که توجه مصنف را به خود جلب نموده مسئله نیاز ما به منطق است.

سؤال: منطق چه فایده ای دارد و کدامین مشکل بشریت را حل می کند؟ ما از منطق چه انتظاری داریم؟ اصولاً داشتن کدام انتظار از منطق ارسطویی، منطقی و به جا است؟

در جواب باید گفت: کلمه منطق مشتق از نطق است. مصدر میمی یا اسم مکان باب نطق ینطق است، که در خاتمه کتاب حاشیه ملا عبد الله بیان شده است.

نطق دو شعبه دارد:

۱. نطق ظاهری یا تکلم.

۲. نطق باطنی یا تفکر و تعقل.

انسان حیوان ناطق است به هر دو معنا؛ یعنی هم متکلم است و هم متفکر.

نطق ظاهری انسان: خداوند متعال در میان همه جانداران عالم (تا آنجا که بشر می شناسد) تنها انسان را دارای قوه نطق و تکلم

آفریده و این نیرو را در سرشت و طبیعت

ص: ۱۰

وی جای داده است. برای بشر حنجره و مخارج حروف قرار داده است. ابزاری به نام زبان در اختیار انسان گذاشته که توسط آن در موارد نیاز و هنگام تفهیم مراد و مقصدش استفاده کند.

انسان جملا-تی را بر زبان جاری ساخته و از حروف هجائیه، کلمه، و از کلمات کلام ساخته و ما فی الضمیر خود را (که خود دستگاهی محیر العقول است) باز گو می کند. اگر نوزاد انسان را در میان بیابانی بگذارند و هیچکس با او سروکار نداشته باشد و کلماتی را به وی تلقین نکنند، باز قوه نطق در او هست. و سرانجام به سنی می رسد که زبان باز کرده و کلماتی را (هرچند ناقص و شکسته یا غلط و بی معنی) خواهد گفت. با آنکه نعمت نطق و سخن گفتن، فطری، خدادادی و مادرزادی است، ولی سخن گفتن هم مثل سایر امور، ضابطه و قانونی دارد. هر زبانی در عالم (فارسی-عربی و...) دارای دستور زبان مختص به خویش است، که برای صحت گفتار، و سخن گفتن صحیح باید از آن قواعد استفاده کرد. نوزاد انسان توسط والدین در محیط منزل، در قدم اول، و معلّم و مربّی در محیط مدرسه، در قدم دوم آموزش دیده و کلمات به او تلقین می شود تا قواعد سخن گویی و آیین سخنرانی را بیاموزد. به تدریج بر معیارهای سخنگویی مسلط شده و می تواند درست سخن بگوید، چه از حیث موادّ الفاظ (که برای تفهیم هر مقصودی از چه ماده ای مدد بگیرد)، چه از حیث هیئات الفاظ (از قبیل هیئت ماضی-مضارع) و چه از حیث ایجاد ارتباط میان الفاظ و کلمات (که از چه حروفی و نسبت هایی استفاده کند).

در زبان عربی علمی که ضوابط سخن گویی را دربر دارد، دو علم ارزشمند صرف و نحو است که با خواندن آنها و ممارست و مداومت بر قواعد آنها، انسان می تواند هنگام سخن گفتن و مکالمه به عربی و یا قرائت عبارات عربی، خود را از لغزش باز دارد. در یک کلام فایده علم صرف و نحو و ادبیات عرب عبارت است از: حفظ اللسان عن الخطأ فی المقال.

نطق باطنی انسان: همان گونه که خدا به انسان نطق ظاهری داده و می تواند با آن سخن بگوید و حرف دلش را بزند، با این حال ضوابطی داشت که اشاره شد. همچنین خداوند حکیم و دانا و توانا بر ما منت نهاده و نعمت ارزشمند اندیشه و فکر کردن را ارزانی داشته است و بشر زیر سایه همین نعمت عظمی توانسته از صفر شروع کند و روز

به روز و گاه لحظه به لحظه بر ترقی و تکامل خود بیفزاید و دست کم در بعد زندگی مادی و دنیوی به پیشرفت های شگرفی نائل آید، تا آنجا که دنیای امروز با همه وسعتش از لحاظ ارتباطات، بسان یک خانواده می باشد. نعمت بزرگ تفکر، در جهان حیوانات و جانداران نیست و اگر شما زندگی اجتماعی مورچه ها و زنبور عسل را مطالعه کنید می بینید که از آغاز خلقت تا به امروز، زندگی یکنواخت داشته و بر اساس غریزه کار معینی را انجام می دهند و هیچگاه تغییر محسوسی در زندگی آنها پدید نیامده است.

پس خداوند به ما نعمت فکر کردن داده و به برکت آن، از راه معلومات پیشین، به روشن نمودن مجهولات فائق آمده و معلومات جدیدی را کسب کرده و بر معلومات پیشین می افزاییم.

لکن این گونه نیست که همه افراد بشر در همه افکارشان مصیب بوده و بر حق باشند و به اصطلاح، همگان معصوم نیستند. شماری اندک از افراد که انبیاء و ائمه علیهم السّلام هستند از هر جهت معصومند و بیشتر انسانها در افکار و عقائدشان دچار خطا و اشتباه می شوند. مثلاً چیزی را که علّیت ندارد و واسطه در ثبوت یا اثبات نیست علّت واقعی پنداشته و توسط آن استدلال می کند. در حالی که این استدلال، مصادره به مطلوب است و ارزشی ندارد، ولی وی خیال کرده علّت است.

یا امری را که علّت ناقصه بوده وی علّت تامه پنداشته است و گمان کرده که قابل استدلال می باشد در حالی که مقتضی بوده نه علت تامه. فرضاً به صرف اینکه آتشی مشاهده نمود حکم به احراق می کند. غافل از اینکه رطوبتی وجود داشته که از تأثیر گذاری آتش جلوگیری کرده است.

یا از طریقی استدلال کرده و از آن به نتیجه ای می رسد که حقیقتاً آن نتیجه، محصول افکار و استدلالات او نیست، ولی وی به غلط گمان کرده که نتیجه همین است.

فرض کنید دانشمند مادی می گوید: من هرچه گشتم خدا را نیافتم و از این راه به این نتیجه می رسد که پس خدایی وجود ندارد. عدم الوجدان را دلیل بر عدم الوجود می گیرد. یا عدم الدلیل را دلیل بر عدم الحکم گرفته؛ غافل از اینکه نیافتن، دلیل بر نبودن نیست. بلکه دلیل بر ناآگاهی و ندانستن او است. او حداکثر می تواند بگوید: «من نیافتم ام.» نمی تواند بگوید: «پس نیست.» زیرا وی همه عالم را با همه وسعتش نگشته که

چنین ادعایی بکند؟ اصولاً مگر خداوند موجود مادی و محسوس است که با چشم سر و با آزمایش در لابراتوار به وی برسیم؟ و لذا هر استدلالی نتیجه ای ویژه خودش را داراست...

یا مثلاً استدلالی را که در حقیقت، مغالطه است نه برهان، وی اشتباهها به جای برهان از آن استفاده می کند و گمان می کند که برهان است و او را به واقع می رساند، در حالی که مغالطه ای بیش نیست و او را از حق دور می گرداند.

مثل این مغالطه که شخصی بگوید: خداوند موجود حی است. و هر موجود حی، روزی خواهد مرد. پس خداوند هم روزی خواهد مرد.

ظاهر استدلال، شکل اول منطقی است و لکن شرط منتج بودنش آن است که حدّ وسط در صغری و کبری به یک معنی تکرار شود. در اینجا موجود حی در کبری، خصوص موجودات ممکن الوجود هستند، و موجود حادث، عدم بردار است. و اما موجود واجب الوجود (که قدیم و ازلی است) عدم بردار نیست. و همچنین در مثل: این شیر است و هر شیری درنده است پس این شیر درنده است که مغالطه استفاده از مشترک لفظی است.

و گاهی انسان در اثر قصور و محدودیت هایی که دارد و \square ما \square اوتیتتم من العلم \square الا قليلاً (۱) از راه مقدمات فاسد به نتایج فاسدی می رسد.

فرض کنید یک دانشمند منطقی می اندیشد و از راه «العالم متغیر و کل متغیر حادث» به این نتیجه می رسد که «العالم حادث» ولی دانشمند دیگری می گوید:

«العالم مستغن عن المؤثر و کل مستغن عن المؤثر قدیم» و به این نتیجه می رسد که «العالم قدیم» بی گمان یکی از این دو اندیشه باطل است. امکان ندارد که عالم هم حادث باشد و هم قدیم؛ چون اجتماع نقیضین می گردد. ما معتقدیم که فکر دوم باطل است و صغرای استدلال خدشه دارد. زیرا که عالم - یعنی جمیع ما سوی الله - ممکنات هستند و ممکن مستغنی و بی نیاز از مؤثر نیست؛ بلکه از مسلمات فلسفه و کلام اسلامی است که «کل ممکن محتاج الی المؤثر» پس متفکر دوم با مقدمات فاسد به نتیجه فاسدی دست یافته است.

یا از راه مقدمات فاسد به یک امر صحیحی معتقد شده، مثلاً: هنگامی که فرزند

ص: ۱۳

دلبند پیامبر اکرم؛ جناب ابراهیم «علیهما السلام» از دنیا رفت، همان روز کسوف شد.

شماری از عوام مسلمین این پدیده را سند حَقائیت و اعجاز پیامبر گرفتند. البته پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر حَقِّ بود و معجزه های فراوان هم داشت، ولی راهی را که آنان اختیار کرده بودند باطل بود؛ از این رو، شخص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را رد کرده و فرمودند:

«این افکار خرافی برای چیست؟ ماه و خورشید در مدار خود حرکت می کنند.

طبق قوانین حاکم بر منظومه شمسی گاهی زمین بین ماه و خورشید حائل می شود و خسوف پدید می آید.» زیرا کره ماه از خود نوری ندارد و تاریک است و نورش را از خورشید می گیرد و اگر زمین بین خورشید و ماه فاصله شد این نور به قسمتی از قمر یا تمام آن نمی رسد و در نتیجه گرفتگی حاصل می شود. گاهی قمر میان شمس و ارض فاصله می شود و کسوف کامل یا ناقص حاصل می گردد. گاهی سیاره زهره مثلاً حائل می شود منتها با چشم عادی قابل رویت نیست و با چشم مسلح و وسائل مجهز امروزی از قبیل تلسکوپ می توان آن را دریافت و مشاهده کرد.

خلاصه اینکه بشر در افکار و اندیشه هایش، فراوان دچار خطا و اشتباه می شود و کافی است که مروری بر افکار و اندیشه های علمی دانشمندان در هر فنی بکنیم که گاهی در یک مسئله، در طول تاریخ، مثلاً ده نظریه ابراز شده است. در اینکه امکان صدق همه آنها وجود ندارد شک نیست. چون جمع بین متناقضها است. همین بهترین شاهد بر خطای در فکر است. در اینجا بشر نیازمند قوانینی می شود که افکار و اندیشه های او را بیمه نماید و از خطا و اشتباه دور کند و روش صحیح اندیشه و قانون صحیح فکر کردن را به وی بیاموزد و اندیشه های او را منظم ساخته و در مسیر صحیح قرارش دهد. آن قانون مورد نیاز، قواعد منطق ارسطویی است که ابزاری برای صحیح فکر کردن است.

البته منطق به انسان فکر و عقل نمی دهد، زیرا نعمت عقل خدادادی است همان گونه که علم صرف و نحو به انسان، اصل نطق و تکلم را نمی آموزد، که آن هم فطری و طبیعی است. بلکه صرف و نحو، راه صحیح سخن گفتن را می آموزد، و منطق، شیوه صحیح فکر کردن را.

تا اینجا با فایده منطق آشنا شده و جواب این سؤال را دریافتیم که ما از منطق چه انتظاری داریم؟ انتظار ما تصحیح افکار ما است.

قوله: و لو قلتُم:

ممکن است شبهه ای به ذهن کسی بیاید و آن اینکه: اگر فایده منطقی حفظ ذهن از خطای در اندیشه است پس باید دانستن منطق، این تأثیر را داشته باشد. در حالیکه ما افراد بسیاری را مشاهده می کنیم (و بلکه همه انسانهای غیر معصوم) که منطق را آموخته و با قواعد آن آشنا شده و از عهده امتحان آن هم به خوبی برآمده و گاهی پس از چند دوره تدریس، در افکار و استدلالهایشان دچار خطا و اشتباه می شوند. مثلاً: ابن سینا که پدر منطق است یا خواجه طوسی هم ممکن است گاهی در کلمات و کتابهایشان از این گونه اشتباهات به چشم بخورد. پس باید گفت: منطق فایده ای ندارد، و آموختن آن وقت تلف کردن است؟ (البته اشکالات فراوانی به منطق ارسطویی شده که در جای خود باید بحث شود و این یکی از اشکالات است).

قوله: قلنا لکم:

مصنّف می فرماید: ما در جواب این شبهه دو پاسخ می دهیم:

۱. پاسخ نقضی: افراد زیادی هستند که قواعد صرف و نحو را می خوانند و تدریس هم می کنند، ولی هنگام سخن گفتن و مکالمه عربی، دچار اشتباه می شوند.

پس باید گفت ادبیات عرب بی فایده و خواندن آن اتلاف وقت است. در حالی که خود مستشکل به این سخن ملتزم نیست. حال هر جوابی از این شبهه دادید ما هم از شبهه پیشین می دهیم.

۲. پاسخ حلّی: (ویژگی جواب نقضی این است که نه تنها اشکال را ریشه کن نکرده؛ بلکه مضاعف می سازد و ویژگی پاسخ حلّی این است که از هر دو بخش رفع شبهه می کند.) پاسخ حلّی این است که عواملی چند موجب خطای در فکر یا اشتباه در نطق کسانی که منطق و صرف و نحو را خوانده اند می شود:

الف: علم منطق یا صرف و نحو برای آنان ملکه نشده، یعنی طوطی وار چیزهایی را خوانده و حفظ کرده اند. ولی ممارست و مداومت نداشته اند تا قواعد علم در ذهنشان رسوخ کند و برایشان ملکه شود و در جای خود از آن استفاده کنند.

ب: دارای ملکه هم شده، ولی هنگام تفکر یا سخن گفتن آنها را مراعات نمی کنند. گاهی به خاطر آزمایش طرف و یا به خاطر اشتباه انداختن او عمد (یا براساس سهل انگاری) عبارتی را غلط می خوانند، یا استدلال را غلط بیان می کنند.

ص: ۱۵

ج: ممکن است خطای در تطبیق داشته باشند که کبری کلی را نباید در فلان مورد پیاده می کردند، ولی اشتباه پیاده کرده و چنین خطایی را به بار آورده اند.

حال اینها و امثال آن سبب انحراف و کژی از حق می گردد.

۲. تعریف علم منطق

پس از اینکه با فائده علم منطق و احتیاج ما به آن آشنا شدیم و دانستیم که منطق در بخش تصوّرات، روش صحیح تعریف کردن و در بخش تصدیقات، روش صحیح استدلال کردن را به ما می آموزد، اینک با تعریف علم منطق آشنا می شویم.

منطقیان مشهور از روزگار قدیم در تعریف منطق گفته اند: «المنطق آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فی الفکر».

در این تعریف چهار نکته وجود دارد که به ترتیب باید بررسی شوند:

الف: کلمه آله اشاره به این است که منطق از علوم و دانشهای آلی است.

بیان مطلب: دانشمندان برای علوم مدوّن، تقسیماتی ذکر فرموده اند که یکی از آن تقسیمات در اینجا ذکر می شود: علوم دو گونه اند:

۱. علوم اصلی یا اصالی.

۲. علوم آلی یا مقدمی.

علوم اصالی عبارتند از: دانش هایی که مقصود بالاصاله و مطلوب بالذات بوده و غرض از تحصیل آنها خود آن علوم می باشند و اصل معرفت و آگاهی به آن مسائل، هدف است، نه اینکه فراگیری آنها مقدمه ای برای علوم دیگر باشد. همانند علوم حکمیّه، اعم از حکمت نظری و عملی، و به ویژه حکمت نظری که در تعریفش گفته اند: «هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقه البشریه». (۱)

و اصولاً بیشتر امور نظریّه و علمیّه، دانستن آن هدف است نه عمل به آنها.

مثلاً در فلسفه، اصل شناخت وجود و هستی و آگاهی از احوال و عوارض آن مطرح است.

علوم آلی یا مقدمی عبارتند از: دانش هایی که دانستن قواعد و مسائل آنها غرض نیست و خود آنها مقصود بالذات نیستند، بلکه صرفاً وسیله و ابزاری برای هدف

مثلاً- قواعد صرفی و نحوی به منظور حفظ لسان از خطای در مقال است، و گرنه نفس آموختن این قواعد، ارزشی، مطلوبیت و موضوعیتی ندارند. یا هدف از قواعد علم اصول فقه عبارت است از آگاهی مجتهد از قواعد استنباط احکام و سپس به کارگیری آنها در مقام اجتهاد و استنباط و گرنه نفس آموزش این قوانین، مطلوبیتی ندارد.

همچنین است قواعد علم رجال- حدیث و...

منطق از جمله علوم آلی است، یعنی هدف، شناختن نفس مسائل و قواعد علم منطق نیست، بلکه هدف اصلی به کارگیری آنها در مقام استدلال است. فیلسوف در استدلال‌هایش، اصولی، ریاضی دان، طبیعی دان و هر استدلال کننده دیگر در مقام استدلال، برای مراد خودش از این قواعد استفاده کرده و استدلال خود را براساس موازین منطقی بازگو و تنظیم می کند، تا بتواند بر حقایق مجهول فائق آید و هرچه بیشتر بر معلومات خویش بیفزاید و اگر از قواعد منطقی مطلع نباشد استدلال‌هایش بی ارزش است. اگر هم احیاناً استدلالی منتج باشد، از مقوله تیراندازی در تاریکی است، که هدف را ندیده تیر می اندازد، صد تیر از هدف فاصله داشته و اتفاقاً تیری هم به هدف می رسد.

ب: کلمه قانونیه: آلت و واسطه کار بر دو قسم است:

۱. آلت و وسیله امور جزئی و خاصه، از قبیل تیشه، که آلت هیزم کنی است، و اژه، که آلت نشر و بریدن است، و تیر، که آلت جدا کردن است و...

۲. آلت امور کلیه و عامه، از قبیل صرف و نحو که برای حفظ لسان از خطای در مقال به کار می رود و قواعد معانی و بیان و بدیع که برای معرفت فصاحت و بلاغت آلت دارد و...

منطق از قسم ثانی است. یعنی آلتی است قانونی و عام و کلی. یعنی قواعد منطق، یک سلسله راهها و روشهای عام و کلی در اختیار ما می گذارد که برای همه علوم و دانشهای استدلالی سودمند، بلکه لازم است. در همه علوم اعم از: فلسفه- کلام، فقه و اصول، تفسیر، حدیث، رجال، ریاضیات و علوم طبیعی از قبیل: طب، فیزیک، شیمی و... این قواعد کاربرد دارد. هیچ علمی در جهان، خود را از این قواعد مستغنی نمی داند بلکه در همه علوم، منطق به ما می آموزد که چگونه از معلومات

و اندوخته های پیشین خود استفاده کرده، و با چینش های خاصی به معلومات تازه تری دست یازیم. شبیه علم جبر و مقابله که از راههای مختلف حلّ معادلات ریاضی گفتگو می کند، و به توسط همین راهها ریاضی دان می تواند مشکلات و مجهولات حساب را حلّ کند. بر همین اساس منطق را خادم العلوم گفته اند، یعنی خدمتگزار همه علوم و دانشهای اکتسابی و استدلالی، چون همه علوم بدان نیاز دارند و منطق مقدمه همه آنهاست (اگرچه بیشتر در فلسفه کاربرد دارد و معروف این است که منطق مقدمه فلسفه است ولی منحصر به فلسفه نیست، بلکه در همه علوم کاربرد دارد).

منطق را میزان نیز گفته اند که مشتق از وزن است و وزن به معنای سنجش و کشیدن است. میزان اسم آلت و به معنای ابزار کشیدن یا ترازو است و نیز معیار و مقیاس گویند که، اسم آلت عیار و قیاس است و به معنای وزن کردن است.

حتّی علم جبر و مقابله هم (که منطق را بدان تشبیه کردیم) از قواعد منطقی مستغنی نیست، بلکه مسائل و قضایای جبر نیز بر علم منطق مبتنی است. از این رو، جا دارد که به منطق اهمیت داده و مرتب بر آن مداومت کرده و با آن ممارست داشته باشیم و در حلّ تمرینات آن کوشش نماییم تا نتیجه مطلوب را به دست آوریم.

ج: کلمه مراعاتها: یعنی علم منطق، علمی نیست که به مجرد دانستن قواعدش و آشنایی با مسائل آن به طور جبری و اتوماتیکی، ذهن انسان از خطای در اندیشه مصون بماند، و از آفات اندیشه رهایی یابد. بلکه در قدم اول آشنایی با این قواعد، و در قدم دوم، با مراعات و بکار بستن آن قواعد با دقت هرچه تمام تر در جای خود می توان نتیجه مطلوب را به دست آورد. چنانچه صرف دانستن قواعد ادبیات عرب موجب نمی شود که آدمی به صورت جبری از خطای در مقال مصون بماند، بلکه دانستن و بکار بستن آن قواعد، نقش اساسی را بازی کرده و این نتیجه را می دهد. پیش از این به این نکته اساسی اشاره شد که نفس دانستن کافی نیست بلکه عوامل بسیاری ممکن است موجب خطای فکر شود.

د: کلمه: الذهن عن الخطأ فی الفكر: در حقیقت این کلمه، فصل اخیر تعریف منطق است و آن را از سایر علوم آلی (از قبیل صرف و نحو) جدا می کند، زیرا که صرف و نحو نیز در «آله قانونیه تعصم مراعاتها» مشترک اند ولی فصل اخیر صرف و نحو این است که: «اللسان عن الخطأ فی المقال» و فصل اخیر منطق این است «الذهن

عن الخطأ في الفكر» و این که قید «فی الفكر» آورده، بدان جهت است که ذهن انسان چندین کار انجام می دهد که یکی از آنها فکر کردن است و تفصیل آن را هنگام تعریف فکر بازگو خواهیم کرد.

۳. موضوع علم منطق

سومین مطلبی که در مقدمه می آوریم راجع به بیان موضوع علم منطق، یعنی تصورات و تصدیقات است، ولی مرحوم مظفر بحث را از کلمه علم شروع می کند. در بیان و شرح این قسمت باید بگوییم:

وجود و هستی از عناوین و الفاظی است که معنا و مفهوم ذهنی آن از واضح ترین امور است، ولی حقیقت و کنه آن در نهایت درجه خفا است. حاجی سبزواری در این باره چنین سروده است:

مفهومه من اعرف الاشیاء

و کنهه فی غایه الخفاء

همانند کلمه وجود، کلمه علم هم معنا و مفهوم آن از بدیهیات است. علم در مقابل جهل دانایی و دانستن را گویند، ولی مصداق و حقیقت علم از امور بسیار بسیار مجمل و مبهم است که به این آسانی نمی توان به کنه آن رسید. علم در تقسیمی دو قسم می شود:

۱. علم حصولی. ۲. علم حضوری.

علم حصولی عبارت است از: حصول صورت معلوم در پیشگاه عالم، یعنی در علم حصولی نفس معلوم، در خارج مستقلاً موجود است اگرچه صدها فرسنگ از پیشگاه عالم فاصله داشته باشد، و تنها صورتی از آن معلوم خارجی در ذهن عالم حاضر و حاصل است.

مثلاً ما به موجود عجیب و غریبی که در دورترین نقاط عالم و در جنگلهای آمازون زندگی می کند، از راه دیدن یا شنیدن علم پیدا می کنیم. و تصویری روشن یا تاریک از آن در محیط ذهن داریم، ولی خود آن معلوم از حضور ما غایب است، و گرنه ذهن انسان گنجایش و توان آن را ندارد که همه معلومات به وجود عینی در ذهن گردآوری شوند. هم یخهای قطب شمال و جنوب، و هم آتش آتشکده های جهان، و هم درختان سر به فلک کشیده جنگل ها، و هم کوههای عظیم دنیا و...

علم حضوری عبارت است از: حضور نفس معلوم با وجود خارجی اش در پیشگاه

عالم، مانند علم ما انسانها به خودمان، که هر کس خودش به خویشتن خویش، و به «من» خود، آگاه است. وقتی انسان می گوید: کتاب من، خانه من، این «من» در نزد وی حضور دارد. اینجا وادی اتحاد عالم و معلوم است، نفس ناطقه هم خودش عالم است، و هم خود او معلوم است.

همچنین مانند علم ما به حالات و صفات نفسانی خودمان، از قبیل گرسنگی - تشنگی، خوف، کرم، شجاعت و چیزهای دیگر که اینها را بالوجدان می یابیم نه اینکه صورتی از جوع یا عطش در ذهن ما مجسم شود.

نیز مانند علم ما به صور نفسانی خودمان، که نفس صورت ذهنیه در محیط ذهن ما حضور دارد، نه اینکه توسط صورت دیگری به آن صورت عالم شویم. آری به اشیاء خارجیّه توسط عکس برداری ذهن و انتقالش صور آنها در صفحه ذهن آگاه می شویم، ولی صور ذهنیه، خود در نفس ناطقه و ذهن حضور دارند و گرنه تسلسل محال پیش می آمد.

نیز مانند علم ذات اقدس الهی به ذات خودش و علم خداوند به صفات و کمالات ذاتیه اش که به علم حضوری است. یعنی خود آن ذات مقدّس و صفاتش (که عین ذات او است) در محضر خودش حاضر است و از خود غایب نیست. آنجا عالم اتحاد عاقل و معقول است. همچنین علم خداوند به مخلوقاتش به علم حضوری است. نفس وجودات خارجیّه اشیاء، علم فعلی حقّ تعالی می باشند و جهان محضر خدا است.

علم حصولی و حضوری با یکدیگر سه فرق دارند:

۱. علم حصولی عبارت شد از: حصول یا حضور صورت معلوم در پیشگاه عالم، ولی علم حضوری عبارت است از حضور نفس معلوم بوجوده خارجی در نزد عالم.

۲. وجودات علمیه (یا صور ذهنیه) معلوم به علم حصولی، غیر از وجودات عینیّه (یعنی وجودات خارجیّه) آنها است، ولی معلوم به علم حضوری عین وجود عینی است، یعنی همان وجود خارجی، معلوم انسان و وجود علمی هم هست، نه آنکه معلوم چیزی باشد و وجود عینی آن چیزی دیگر.

۳. علم حصولی به دو قسم تصور و تصدیق، منقسم می شود، ولی علم حضوری این اقسام را ندارد. چون تصوّر عبارت است از: حصول صورت شیئی بدون نسبت تامّه خبریه، و تصدیق حصول صورت موضوع و محمول با تصدیق و حکم است، و

هیچکدام در علم حضوری مطرح نیست.

بحث از علم حضوری، مورد نظر ما نیست و در جای خود بحث می شود. هدف اصلی شخص منطقی بحث از علم حصولی است. مرحوم مظفر پیش از بیان تعریف و تقسیمات علم حصولی مقدمه ای ذکر می کند و آن اینکه:

خداوند بر ما انسانها منت گذاشته و ما را عاقل و مفکر قرار داده و بشر این امتیاز را دارد که استعداد و توانایی فرا گرفتن معارف الهی و بشری و جمیع علوم را دارا است و با رفتن به مدرسه و ادامه تحصیل آنها را شکوفا می کند برخلاف سایر حیوانات که دارای چنین استعدادهایی نیستند. حال باید دید علم و دانش دارای چند مرحله است؟ در کدامین مرحله انسان با سایر موجودات زنده، مشترک، بلکه حیوانات قوی ترند؟ در کدام مرحله انسان از سایر موجودات جدا شده و آن مرحله از علم و ادراک مخصوص بشر است و ارزش والای انسانی انسان است؟

برای بیان مطلب می فرماید: علم دارای چهار شعبه و مرحله است:

۱. شعبه اول: علوم حسیه.

مقدمه: از روزگار قدیم میان فلاسفه الهی بحثی بوده که افلاطون و پیروان او معتقد بودند روح و نفس ناطقه پیش از آفرینش بدن و تعلق روح به آن در عالم دیگری بنام عالم مثل موجود بوده و در آن عالم، از همه حقایق آگاه بوده، ولی هنگامی که از آن عالم تنزل کرده و به این تن خاکی تعلق گرفته، تمامی آنها را فراموش کرده، گویا بدن همچون پرده ضخیمی جلوی دید روح را گرفته است. وقتی انسان بزرگ شده به مدرسه می رود و کسب معلومات می کند، در حقیقت همه اینها تذکر و یادآوری گذشته هاست و مطلب جدیدی نیست. بدین جهت افلاطون را طرفدار نظریه استذکاری می دانند.

در برابر این نظریه، ارسطو و پیروانش برآنند که روح، پیش از بدن وجود نداشته، بلکه همزمان با آفرینش بدن آفریده می شود و روحانیه الحدوث و البقاء هم هست.

یعنی از اول مجرد آفریده شده و به بدن تعلق می گیرد. بدن، مرکب روح و ابزار کار او است که توسط این ابزار در این عالم به کسب کمالات و معلومات می پردازد و از راه چشم و گوش و عقل به حقایق نایل می شود. این بحثی دامنه دار است که در مباحث فلسفه شناخت و شناخت شناسی مطرح است. فلاسفه اسلامی بیشتر طرفدار این نظریه هستند و از نظر اسلام همین رأی قابل تأیید است: وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا

(روزی که از مادر زاده شدید، هیچ نمی دانستید آنگاه از صفر شروع کردید و خداوند متعال ابزار شناخت در اختیار شما گذاشت، از قبیل چشم و گوش برای شناخت محسوسات و عقل برای شناخت قوانین کلیه و جهان شمول، و اینها ابزار شناخت شما از حقایق است باشد که شکر نعمت بگذارید).

جناب مصنف هم به این رأی تمایل دارند. با توجه به این مقدمه می گوئیم:

هنگامی که کودک از مادر متولد می شود، صفحه ذهن و نفس و روح او از هر گونه فکر و اندیشه و دانشی خالی است و بالفعل هیچ معرفتی از معارف را دارا نیست.

صفحه جان و روان او همانند آئینه ای صاف است که هیچ عکس و تصویری در آن نیفتاده و نقش نبسته است و در این مرحله، غیر از استعداد و قوه و قابلیت فطری و خدادادی هیچ ندارد. تمام سرمایه او همین استعداد و آمادگی، همراه با ابزار شناختی است که خداوند حکیم در اختیار او قرار داده است. ولی همین کودک دارای حواس ظاهریه، یعنی قوای بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی است که به برکت آنها تدریجا به کسب معلومات حسیه و آگاهی از جهان محسوسات می پردازد. یعنی چشم باز می کند و کم کم با رنگهای مختلف آشنا می شود، با صداها و گوناگون آشنا می شود، به برکت قوه لامسه، سرما و گرما، زبری و نرمی اشیاء را ادراک می کند؛ و از هریک از امور و اشیاء، یعنی رنگها، صداها، مزه ها، بوها و... اثر خاصی را پذیرفته و عکس العمل مناسبی را در قبال آنها از خود بروز می دهد. مثلا بعضی رنگها به چشم او جالب است و از رنگ سبز یا آبی خوشش می آید. در برابر صداها عکس العمل دارد. از بعضی مزه های تلخ یا ترش مشمئز می شود و از مزه شیرین منبسط می گردد.

همین گونه از بوها، اجسام، حرارت و برودت شاد یا ناراحت می شود به دنبال آشنایی طفل با محسوسات، پدر و مادر و دیگران به خوبی می توانند بفهمند که نفس و جان کودک تا دیروز از فلان رنگ یا طعم یا بو خالی بود، ولی حالا بدان مشغول شده و تصویری از آنها در نفس خود دارد. نام این حالت جدید را که با حالت پیش از ادراک و احساس این امور مغایر است علم حسی می گذاریم. در خود ما هم تصویر مطلب بدین شکل است، که فرضا از جبهه و میدان جنگ تا جبهه نرفته بودیم،

تصویری در ذهن نداشته و ذهنمان از این بابت خالی بود، ولی هنگامی که به جبهه رفتیم و صحنه های میدان جنگ را دیدیم، ذهنمان تصاویری را همراه دارد که قبل از رفتن به جبهه نداشت. این حالت جدید نامش علم است. علم حسّی عبارت است از: علم به محسوسات. محسوسات عبارت اند از: امور مادیه ای که توسط حواس پنجگانه ظاهریه احساس می گردند. حواس پنجگانه عبارتند از:

۱. قوه باصره یا بینایی که توسط آن رنگها را مشاهده می کنیم.

۲. قوه سامعه یا شنوایی که توسط آن صداها را می شنویم.

۳. قوه ذائقه یا چشایی که توسط آن مزه ها را می چشیم.

۴. قوه شامه یا بویایی که توسط آن بوها را استشمام می کنیم.

۵. قوه لامسه یا بساوایی که توسط آن اجسام اطراف خود را لمس کرده و از نرمی، لطافت یا زبری و ضخامت آنها آگاه می شویم.

۱. علوم حسّیه: نخستین درجه از درجات علمی بشر است که از محسوسات شروع می کند تا به عمیق ترین مسائل عقلی و فلسفی و ماوراء طبیعی می رسد. سرمایه اصلی انسان برای رسیدن به جمیع علوم و دانشهای طبیعی ریاضی و فلسفی، عقلی و نقلی، جزیی و کلی، مادی و معنوی همین علوم حسّی است که اگر کسی فاقد این احساسات باشد، هرگز قدرت کسب سایر مراتب علمی را هم نخواهد داشت. از این رو گفته اند: من فقد حسّا فقد علما. یعنی هر کس حسّی از حواس ظاهری را از دست دهد، علم مربوط به آن بخش را از دست داده است.

مثلاً آدم نابینا، از ادراک رنگها عاجز است و آدم ناشنوا، از ادراک صداها. نیز گفته اند: الحسّ طلیعه للنفّس که باید از این طلیعه شروع کرد. انسان در این مرحله از ادراکات (که ادراک حسّی است) با سایر موجودات زنده شریک است. منتها جانداران دیگر برخی مانند انسان دارای همه حواس خمسّه ظاهری و برخی دارای بعضی از حواس پنج گانه هستند. و دست کم دارای حسّ لامسه هستند. مثلاً کرمی که در دل گل و لای و خاک می لولد نیز دارای قوه بساوایی است.

مرحوم صدر المتألهین می نویسد:

فاول مراتب الحسّ هی حاسه اللمس لان الحاجه بها امس و لهذا یعم الحيوانات کلها و یسری فی الاعضاء کلها الا نادرا (مثل موی سر و ناخن) فلا یتصور حیوان

الأ- و ان يكون له هذا الحس لأنه ان لم يحس اصلا فليس بحيوان و انقص درجات الحس ان يحس بما يلا صقه و يماسه فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم و اقوى تا به اينجا كه مي فرمايد: و هذا الحس تجده في كل حيوان حتى الدود (كرم) التي في الطين فإنه إذا غرز (فرورود) فيها ابره (سوزني) انقبصت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع». (1)

برخی از حیوانات، در پاره ای از این احساسها از انسان به مراتب قوی ترند. مثلا حس بویایی کلب یا حس شنوایی برخی حیوانات به مراتب از انسان بیشتر است. نقل است که در یونان باستان جنگی پیش آمد و شماری بسیار کشته شدند و مدتی جنازه ها روی زمین ماند و بوی تعفن فضا را پر کرد. پس از مدتی در آن حوالی کرکس هایی که تا آن موقع اصلا دیده نشده بودند. مشاهده شدند تفحص شد، معلوم شد که از دویست فرسخ دورتر خود را به این منطقه رسانده اند، تا از لاشه مرده ها و کشته ها ارتزاق کنند.

برای آشنایی با عالم حیوانات به کتاب حياه الحيوان دمیری مراجعه شود.

ویژگی صور حسی این است که هم دارای ماده هستند و هم مقدار.

۲. علم خیالی: و آن عبارت است از علوم و دانش هایی که توسط قوه خیال نصیب انسان می شود. پس از عکسبرداری و فیلمبرداری ذهن و نفس از محسوسات و انتقاش صور محسوسات در ذهن، ذهن قادر است در این صور حسیه تصرفاتی انجام دهد و برخی از آن صور را با بعض دیگر مقایسه کند و در عالم خیال، پیش خود محاسبه کند که فلان صورت حسیه از فلان صورت، بلندتر است. یا فلان نور و روشنایی از فلان نور دیگر، قوی تر، روشن تر یا مثل آن است. فلان مزه شیرین تر است، فلان بوی، بوی خوش است. فلان جسم، نرم تر و لطیف تر است. گاهی از این صور حسیه موجودات خیالیه ای تصویر کرده و می سازد که هرگز در خارج وجود ندارند. مثلا دریایی از جیوه را در ذهن تصویر می کند، کوهی از یاقوت، صحرايي پر از مار، انسانی هزارپا را تصور می کند. یا موجودی همانند آنچه صدر المتالهين می گوید:

«كحيوان رأسه كرأس انسان و سائر بدنه كبدن فرس و له جناحان و...» (2)

ص: ۲۴

۱-۱. اسفار، ج ۸، ص ۱۵۷.

۲-۲. اسفار، ج ۸، ص ۲۱۴.

اصولاً- قوه خیال در کودکان و در سنین کودکی خیلی قوی است و هر کودکی به تناسب محیط زندگی (و اموری که با آنها انس دارد و به نحوی از آنها ترسیده یا خوشش آمده) تصویرهای خیالیه ای را در ذهن خود می پروراند و گاهی آنقدر خیالش قوی است که از تصویر صحنه و حشتناک، فریادش بلند می شود. در زنها که جهات احساسی و عاطفی قوی تر است، این تصویرها بیشتر است. کسی که مشابه چیزی را دیده می تواند شبیه آنرا تصور کند. مثلاً وقتی به کسی می گویی می خواهیم به مشهد مقدس مسافرت کنیم او که هرگز مشهد را ندیده، چون شهر قم را دیده و تصویری از خیابانها، مغازه ها، میادین و پارکها در ذهن دارد، مشهد را نیز در ذهن خود شبیه قم تصویر می کند که خیابان هایی مانند قم دارد. یا مثلاً حرم حضرت رضا علیه السلام را دیده که دارای گلدسته ها، گنبد، صحن، رواقها، حرم و ضریح است. وقتی به او می گویی می خواهیم به زیارت امام حسین علیه السلام برویم، پیشاپیش از حرم سید الشهداء تصویری شبیه حرم امام رضا علیه السلام می سازد. این تصویرسازی به واسطه قوه خیال است. در این مرحله نیز پاره ای از حیوانات با انسانها مشترک بوده و تصویرهای خیالیه دارند و برخی مزه ها را بیشتر دوست دارند و از بعضی بوها بیشتر خوششان می آید.

ویژگی صور خیالیه این است که دارای ماده نیستند ولی دارای مقدار هستند.

۳. علم وهمی: انسان می تواند قدم از محسوسات، صور حسیه و خیالیه فراتر گذاشته و یک سلسله معانی جزئیه را نیز ادراک کند. (معانی در مقابل صور، یعنی اموری که از مقوله معنا بوده و امری مجرد هستند نه مادی. جزئیه در مقابل کلیه، که انسان معانی کلیه را به برکت عقل ادراک می کند.) مثلاً- کودک انسانی محبت والدین خود را ادراک می کند. (محبت از امور معنوی و جزئی است، یعنی اضافه به والدین دارد و گرنه محبت کلی با وهم ادراک نشود.) عداوت دشمنان و کسانی که او را دوست ندارند نیز درک می کند و نیز خوف آدم خائف را که از صحنه ای ترسیده ادراک می کند، با اینکه ترس، امری معنوی و باطنی است، ولی از راه آثار و نشانه های چهره شخص، قابل ادراک است. همچنین غم و اندوه انسان مصیبت زده و داغ دیده را ادراک می کند و نیز شادمانی و سرور و انبساط آدم مستبشر و بشارت داده شده را ادراک می کند. تمامی اینها معانی جزئیه هستند و با قوه واهمه ادراک می شوند. در این قدم نیز برخی از حیوانات با انسان شریک هستند، و بقول مرحوم ملاصدرا:

«فخلق الله للحيوانات الكامله كالفرس و غيره قوه يدرك بها معنى جزئيا لا- تدخل تحت حس و لا- تخيل و تلك القوه هي الواهمه فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا راه اولاً من غير ان يتأذى به فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مره و...»

يتأذى به و كذا الشاه يرى الذئب اولاً فيحذره و يرى الجمل و البقر و هما اعظم منه شكلا و اهل صوره فلا يحذرهما». (١)

و نیز فرموده:

«كالعداوه التي يدركها الشاه من الذئب و المحبه التي تدركها السخلة (بزه گوسفند) من امها». (٢)

ویژگی علم وهمی آن است که نه دارای ماده است و نه مقدار، ولی جزئی است.

تا اینجا حیوانات دیگر با انسان در ادراک شریک بوده و از معلومات حسّی و خیالی و وهمی، همگان سهمی و حظی داشتند. ادراکات حیوان به همینجا پایان می پذیرد و بیش از آن ادراکی ندارد، ولی ادراک انسان در اینجا متوقف نشده و قدم برتری دارد.

۴. علم و ادراک عقلی: از مراحل مشترکه پیشین که بگذریم، انسان دارای یک مرتبه اختصاصی است که هیچ یک از حیوانات در آن مرحله حضور نداشته و با انسان شریک نیست و آن مرحله، قوه عقل و فکر است که ویژگیهای آن ذیلا بیان می شود:

الف: حدومرزی برای ادراکات عقلی نیست و به جایی منتهی نمی شود، بلکه هر مرتبه ای، بالاتر از آن مرحله ای وجود دارد و بشر توان رسیدن به آن را دارد.

در این باره قرآن می فرماید: قُلْ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (٣) یعنی طائر بلند پرواز اندیشه خود را تا بلندای آسمانها و ژرفای زمین و در سطح عالم آفرینش با همه وسعت و عرض و طول و عمقش به پرواز درآورد و به هیچ مرحله ای قانع نباشید، ولی بشر هنوز اندر خم یک کوچه است و در آغاز راه است و به اعتراف دانشمندان، معلومات ما در برابر مجهولاتمان بسان قطره ای در برابر اقیانوسی بیکرانه است.

ص: ۲۶

۱-۱. اسفار، ج ۸، ص ۱۵۸.

۲-۲. همان، ص ۲۱۵.

۳-۳. یونس، ۱۰۱/.

ب: عقل است که مدیر و مدبّر مجموعه ادراکات و معلومات حسّی، خیالی و وهمی ما است. زیرا چه بسا حس انسان در ادراکش خطا کند. مثلاً چوبی را که قسمتی از آن بیرون و قسمتی درون آب حوض است، شکسته و کج می بیند، یا در ابتدای خیابان که می ایستد آخر خیابان را باریک تر می بیند. خطاهای چشم و گوش متجاوز از صدها مورد است. این عقل است که با تدبیر و اداره این ادراکات، صحیح آنها را از فاسدشان جدا کرده و از معلومات صحیح آن سه مرحله جهت مقاصد خویش استفاده می کند.

ج: به برکت عقل است که از مدرکات و معلومات جزئی، معانی و قواعد کلیه انتزاع می شود، مثلاً از استقرای چند مورد که حیوانات هنگام جویدن غذا فک اسفل را می جنبانند، به یک نتیجه کلی می رسد که «کل حیوان یتحرک فک الاسفل عند المضغ». یا از آزمایش چند مورد آب که در فلان درجه از حرارت جوش می آید و تبدیل به بخار می شود، یا در فلان درجه از برودت منجمد می شود، به این نتیجه کلی می رسد که هر آبی در صد درجه حرارت تبدیل به بخار می شود.

بنابراین در استقرا موارد شخصیه و جزئیه ای را مشاهده کرده و خصوصیات فردیه آن ها را از آنها کنده و جدا می کنیم، قدر مشترک آنها را در نظر گرفته و به یک کبرای کلی دست می یابیم. (استقرا یکی از فعالیت های ذهن است و انشاء الله در باب تعریف و توضیح فکر به این اعمال عجیب و غریب ذهن اشاره خواهیم داشت).

د: معلومات و مدرکات حسّیه، وهمیه و خیالیه را با یکدیگر مقایسه کرده و از آنها نتایجی می گیرد و از معلوماتی که اندوخته، به مجهولات پی برده و آنها را به معلوم تبدیل می کند. و مرتّب نتیجه تازه تر و حکم جدید و معلومات جدیدتری را عاید بشریت می کند. تا هر جا که عقل بدان دسترسی داشته باشد دخل و تصرف داشته و تلاش علمی می کند. این علم کلی که توسط عقل نصیب انسان می شود عبارت است از علم اکمل و اکمل علوم. ارزش انسان و انسان بودن انسان به واسطه عقل و ادراکات عقل نظری و عملی او است و به خاطر رشد و نمو و تکامل انسان، این همه علوم مختلف و فنون گوناگون به رشته تحریر درآمده و پدیدار گشته است. امتیاز انسان ها به علم و عقل است در سایه عقل است که این همه پیشرفت نصیب بشر شده که محیر العقول است. روزی انسان ها در غارها و جنگها می زیستند و امروزه در کاخهای

آسمانخراش. انسانها روزی با تخته چوبها و قطعه های یخ در دریا سفر می کردند و امروزه با کشتی های غول پیکر و زیر دریایی های بسیار پیچیده، اقیانوسها را زیر پا می گذارند. بشر روزی از وجود قاره ای به نام آمریکا اطلاع نداشت و علمای هیئت می گفتند انسانها در یک چهارم مساحت زمین سکونت دارند، ولی امروزه تمام دنیا به منزله یک خانواده به شمار می آید و ارتباطات قوی شده و هر خبر، از دورترین نقطه جهان به سرعت در سراسر عالم منتشر می شود. روزی اگر مرض وبا و طاعون می آمد انسانها را مثل برگ درختان پاییزی بر زمین می افکند، ولی امروزه در اثر پیشرفتهای وسیع پزشکی، جلو بسیاری از این مرگ و میرها گرفته شده، از این رو، مبارزه بشر با عوامل طبیعی و قهر طبیعت از قبیل سیل، زلزله و طوفان شگفت آور است. روزی تمام معلومات بشر در یک صفحه ختم می شد، ولی امروزه معلومات بشر کتابخانه های دنیا را پر کرده و گاهی درباره موجود کوچکی به نام مورچه چندین هزار کتاب نوشته می شود و تمامی اینها به برکت عقل و اندیشه است.

ای برادر تو همین اندیشه ای

مابقی تو استخوان و ریشه ای

ملاصدرا می گوید:

«و الی الان (تا حدّ وهم) یشارک البهائم الانسان فی هذه الإدراکات (حس و خیال و وهم) و بعد هذا یكون الترقی الی حدود الإنسانیة فیدرک عواقب الأمور و الأشياء الّتی لم یدخل تحت حسّ و لا تخیل و لا توهم و لا یقع الاقتصار فی الحذر و الطلب علی العاجله بل یحذر الشرور الآجله و یطلب الخیرات الآخره فمیّز الله الإنسان من بین الحیوان بقوه اخرى هی أشرف من الكلّ (قوه عقل) بها یدرک منافع الأمور و مضارها و خیرات الآخره و شرورها» (۱)

مرحوم استاد شهید مطهری نیز در کتاب انسان و ایمان بحثی کامل در رابطه با امتیاز انسان از سایر حیوانات آورده است.

قوله: و علم المنطق:

با اهمیت قوه عاقله و جایگاه آن در میان علوم و ادراکات آشنا شدیم، پس نقش منطق را در این رابطه جویا می شویم:

ص: ۲۸

علم منطق تنها علمی است که به منظور تنظیم و سامان بخشیدن به تصرفات و ادراکات نامتناهی و همه جانبه عقل تدوین شده تا تحت تأثیر قوه واهمه یا خیال واقع نشود و در احکامش از آنها متأثر نگشته و از راه راست خارج نگردد. قواعد منطقی، عقل را در صراط مستقیم قرار داده و شیوه درست فکر کردن را به او می آموزد، تا از سرمایه های علمی اش به درستی بهره گرفته و در مسیر صحیح، این قطار علمی را به حرکت درآورد و به سر منزل مقصود به سلامت و موفقیت برساند.

تعریف علم

آنچه تاکنون گفتیم مقدمه ای برای آشنایی با علم حصولی و جایگاه عقل و رابطه منطق با ادراکات عقلی بود، اینک وقت آن رسیده که مؤلف محترم علم حصولی را به معنای وسیع کلمه اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی تعریف کند (اگرچه ما پیش از این بدان اشاره کردیم). از این رو می فرماید: علم حصولی عبارت است از حضور صورت شیئی معلوم، نزد عقل یا به عبارت دیگر عبارت است از انطباق و نقش بستن عکس اشیاء در عقل انسان. برای هرچه بیشتر روشن شدن این تعریف دو مثال ذکر می کنیم:

مثال اول: اگر شما به رنگ خاصی نگاه کنید، پس از آن که نگاه خود را از آن بر می دارید و یا چشمانتان را ببندید، تصویری از رنگ خارجی در ذهنتان نقش می بندد و وقتی به ذهن خود رجوع می کنید گویی آن را در مقابل چشمانتان می بینید (چون ذهن شما عکس و فیلمی از آن تهیه کرده و در خود ذخیره کرده است). به این صورت ذهنی علم حصولی گفته می شود؛ یعنی حصول صورته معلوم لدی العالم.

مثال دوم: اگر به صدای خاصی مانند تیک تیک یا زنگ ساعت گوش فرادهید، و پس از خاموش شدن صدا به ذهن خود مراجعه کنید می بینید که تصویر روشنی از آن صدا در ذهن دارید که گویا هم اکنون آن صدا را می شنوید، به این تصویر ذهنی که از صدای خارجی برداشته شده و در ذهن قرار دارد، علم گفته می شود، درباره مزه ها و بوها و حس ساوایی نیز مسأله به همین صورت است، و چه بسا ممکن است ده سال پیش مزه شیرینی را چشیده باشید ولی صورت آن همواره در ذهن شما بوده و هر لحظه قابل احضار و تداعی باشد، و یا گرما و سرمای سختی را سالها پیش احساس کرده باشید و در خاطرتان نقش بسته باشد، در تمام این موارد به صورتها و عکس هایی که در ذهن

شما جای دارد و ذهن شما بسان آینه ای عکس آنها را در خود منعکس می کند، به همه اینها علم حصولی می گویند.

تصور و تصدیق

اشاره

پس از آشنایی با معنا و تعریف علم حصولی به یکی از تقسیم های مهم آن می پردازیم: علم حصولی دو گونه است:

۱. علم حصولی تصویری. ۲. علم حصولی تصدیقی.

در رابطه با ماهیت تصور و تصدیق و به ویژه تصدیق، سخن فراوان است و نظریه های مختلفی در این باب ارائه شده است که در پایان، به فهرست دیدگاه های گوناگون اشاره خواهیم کرد. برخی از بزرگان مانند مرحوم صدر المتالهین در این باب رساله جداگانه ای به نام «رساله التصور و التصدیق» نوشته که در پایان کتاب گران سنگ «الجواهر النضید» چاپ شده است. ایشان در آن رساله با مبانی خاص خودش مفهوم تصور و تصدیق را توضیح داده است. و آن چه که مرحوم مظفر در کتاب شریف المنطق آورده چکیده ای از آن مطالب و تحریر مختصر نظر صدر المتالهین می باشد.

جهت آشنایی هرچه بیشتر با ماهیت تصور و تصدیق و جایگاه هر کدام، بحث را با مثالی آغاز می کنیم:

در «شرح شمسیه» مثالی معمول و متداول در این رابطه آمده، مانند: «زید قائم» است. ولی مرحوم مظفر مثالی می آورند که در منطق اشارات آمده است: «کل مثلث فان زواياه مساويه لقائمين» (۱) و نیز در «شرح مطالع» آمده:

«انا اذا تصورنا زوايا المثلث و تصورنا التساوى للقائمتين و النسبه بينهما فلا خفاء فى انا نشك فيها قبل قيام البرهان الهندسى ثم اذا وقفنا عليه جزمنا به فيحصل حاله ادراكه... تصديقا...» (۲)

مرحوم مظفر آن مثال را با توضیح کامل بیان می فرماید. فرض کنید بر روی صفحه کاغذ یا دیوار یا تخته سیاهی، شکل مثلث را (که یکی از اشکال هندسی است) کشیده اید (یا دیگران ترسیم کرده اند و شما آن شکل سه ضلعی را می بینید) به دین وسیله،

ص: ۳۰

۱-۱. شرح اشارات، ج ۱، ص ۲۳.

۲-۲. شرح مطالع، ص ۸.

تصویری از مثلث در ذهن شما به وجود می آید که این تصویر را پیش از آن لحظه نداشتید، این حالت جدید نامش علم است. یعنی شما به شکل مثلث عالم شدید. این یک علم تصویری محض است که هیچ گونه حکم و تصدیقی در آن نیست. (البته می توان گفت: این شکل هندسی مثلث است. و خود این جمله یک قضیه است؛ ولی ما از این زاویه به مثلث نمی نگریم، بلکه از زاویه دیگری که مد نظر ما است و با تکمیل مثال روشن خواهد شد، این علم، علم تصویری است) سپس وقتی به زوایا و گوشه های این شکل توجه می کنیم، دارای سه ضلع و سه زاویه است، که از نظر ضلع ها یا مساوی الاضلاع است، یا مساوی الساقین و یا مختلف الاضلاع. و از نظر زاویه ها هم یا مثلث قائم الزاویه است، یا منفرج الزاویه و یا حاد الزوایا. ما اکنون روی مثلث مساوی الاضلاع و قائم الزاویه عنایت داریم، آنگاه تصویر دیگری از این زوایا در ذهن شما پدید می آید که این نیز تصوّر خالص و محض دیگری است، که خالی و خالص و ساده از هر تصدیقی است (البته باز هم از آن نظر که ما مثال می آوریم و گرنه از این حیث که هر مثلثی دارای سه ضلع و یا سه زاویه است قضیه تصدیقیه است)

سپس سراغ شکل دیگری از اشکال هندسی می رویم. اگر شما روی تخته سیاه خطی افقی ترسیم کنید، سپس خط عمودی بر بالای آن ترسیم کنید تا خط افقی را قطع کند، چنانچه خط عمودی را از قسمت پایین خط افقی هم امتداد دهیم چهار زاویه قائمه یعنی: ۹۰ درجه ای تشکیل می شود. (ولی اگر خط عمودی را روی خط افقی قطع کنیم دو زاویه تشکیل می شود. اگر خط عمودی مستقیم باشد دو زاویه قائمه تشکیل می شود و اگر منحرف و کج باشد دو زاویه حادّه و منفرجه تشکیل می شود اکنون در اینجا هم تصویری از دو خط عمودی و افقی و نیز تصویری از دو زاویه حاصله از برخورد آنها در ذهن ما حاصل می شود که هریک از آن دو، تصوّر مجرّد و خالی از تصدیق است. اکنون می خواهیم مجموعه زوایای مثلث را با دو زاویه قائمه مقایسه کنیم که مجموعه دو زاویه قائمه ۱۸۰ درجه است. آیا مجموعه زوایای هر مثلثی مساوی با دو زاویه قائمه است یا اختلاف دارند؟ در این مرحله نیز صحبت از مقایسه و ادراک نسبت و ساختن قضیه نیست، چون مسئله نظری و استدلالی است تا پیش از اقامه برهان هندسی که مجرّد شک و جهل بسیط است موضوع قضیه، محمول آن، نسبت بینهما که تساوی باشد، تصور شده ولی حکم و تصدیقی از ناحیه نفس انجام نگرفته، پس باز هم

ولی هنگامی که به سراغ برهان رفته و بر مدعای فوق از نظر هندسی اقامه برهان کردیم، در این هنگام نفس آرام می گیرد و از کاوش در آن رابطه بازمی ایستد و به مطابقت نسبت تساوی با واقع و نفس الامر، اذعان و تصدیق می نماید.

این حالت جدید و تازه که پس از اقامه برهان برای ذهن حاصل می شود و پیش از این نبود علم تصدیقی نام دارد. یعنی: ادراک مطابق بودن نسبت تساوی با واقع و نفس الامر که وقتی این معنا را با تأثر از برهان و تسلیم در برابر آن پذیرفتیم به دنبالش نفس ناطقه ما تأثیر خود را گذاشته و کار خود را انجام می دهد، یعنی: به تساوی و اذعان حکم می کند و مطابقت آن نسبت با واقع و نفس الامر را تصدیق می کند این ادراک جدید که نفس را آرام کرده تصدیق نام دارد. در حقیقت تصدیق و حکم نفس، به دنبال این ادراک و لازمه لاینفک آن است و نامگذاری این ادراک به نام تصدیق از باب «تسمیه الشیء باسم لازمه الذی لا ینفک عنه» است.

با این اوصاف، ادراکات تصویری محضه در مثال مذکور که بقولی چهار تصور (تصور مثلث، زوایای آن، دو خط، دو زاویه قائمه) و به حسابی دو تصور (تصور زوایای مثلث و دو زاویه قائمه) می باشد و نیز ادراک تصدیقی (که همان ادراک تساوی نسبت ها باشد) کاملاً مشخص گردید، و لا فرق در ادراک تصدیقی میان ادراک مطابقت این نسبت با واقع (به اینکه برهان بر تساوی اقامه شود چنانچه اشاره شد) و یا عدم مطابقت نسبت با واقع (به اینکه برهان بر عدم تساوی دلالت کند) هر دو ادراک تصدیقی است، منتها اولی تصدیق به اثبات، و دومی تصدیق به نفی است.

تنبیه:

پس از آشنایی با مثال تصوّر و تصدیق، اینک با حقیقت تصور و تصدیق آشنا می شویم، و برای واضح تر شدن مطلب، بحث را با مقدمه ای پیش می بریم:

علم در تقسیمی دو قسم می شود: ۱. علم فعلی. ۲. علم انفعالی یا حصولی.

علم فعلی عبارت از علمی است که معلوم آفرین و سابق بر معلوم است. علم فعلی، اجمالی از تفصیلات معلومات است که به برکت آن و براساس آن معلومات، آفریده می شود. مثل مهندسی که نقشه کامل یک ساختمان را در اختیار داشته، و بر اساس آن به ساختن و ایجاد ساختمان در خارج شروع می کند. مثال کامل علم فعلی، علم

حق تعالی به معلومات و مخلوقات عالم است. خداوند از ازل بر خلق موجودات تا ابد آگاه است و براساس علم به نظام احسن آن را آفریده است.

علم انفعالی عبارت است از: علمی که تابع معلوم است یعنی معلوم و متعلق علم در خارج موجود است و نفس انسان با تأثر و اثرپذیری از آن یا به برکت قوای حسیه، خیالیه، یا وهمیه و یا عقلیه بدان عالم می شود. علم حصولی (که حصول صوره الشیء عند العقل است) از این قبیل می باشد و بحث ما در همین باره یعنی علم انفعالی است.

مقوله فعل و انفعال یا تأثیر و تأثر دو مقوله از هم جدا هستند.

با حفظ این مقدمه، به عقیده ما و نظریه محققین از فلاسفه (از قبیل صدر المتألهین و ابن سینا و دیگران) کلمه تصوّر، علم و ادراک مترادف اند؛ یعنی: چند لفظ دارای یک معنی هستند، و معنای آنها عبارت است از: حضور صور اشیاء نزد عقل، یعنی این گونه نیست که علم و ادراک مقسم باشد و تصوّر و تصدیق اقسام آن باشد؛ بلکه حقیقت علم و ادراک همان تصوّر و حصول صور معلومات در پیشگاه عقل است؛ و همیشه به همین معنا بکار می رود. تصوّرات و حصول صور در ذهن دو گونه است:

۱. گاهی تصوّر محض و ساده (بدون حکم) و مجرّد از حکم و تصدیق است مثل تصوّر زید، قیام، نسبت بینهما؛ ولی با شکّ در ثبوت و سلب که اسم این قسم از علم و ادراک را تصوّر می گذارند. هنگامیکه ما کلمه تصوّر را بدون پسوند و قیدی می آوریم از آن همین نوع ادراک (یعنی ادراک و علم بدون حکم و تصدیق) اراده می شود و شایسته نام تصور و حصول صورت است.

۲. گاهی تصوّر، علم و ادراکی است که حکم و تصدیق را همراه دارد و به دنبال آن حکم و تصدیق می آید و لازم لاینفک او تصدیق نفس است که در حقیقت این حکم و تصدیق، خود، علم و ادراک نیست، زیرا که علم مورد بحث ما علم حصولی انفعالی است، و این حکم و تصدیق نفس، فعلی از افعال نفس است که از مقوله فعل و ایجاد است، نه انفعال و تأثر.

آری این تصدیق لازم لاینفک آن ادراک است و برخی گمان کرده اند که تصدیق همان ادراک است، و این گونه اشتباهات که لازم الشیء را به جای خود آن شیء می گیرند در اصول، فلسفه، کلام و منطق فراوان پیش می آید. پس می توان گفت که «العلم و الادراک اما تصوّر محض، و اما تصوّر معه حکم او یستتبع الحکم و التصدیق». گاهی در

تعبیرات تصوّر مطلق، یا مطلق التّصور گفته می شود که در مقابل تصدیق نیست و مراد از آن همان علم و ادراک است. این تعبیرات مقسم هر دو قسم بوده و هریک از تصوّر مجرّد و تصوّر مع الحکم یعنی تصدیق را شامل است.

در پایان دیدگاه ملاصدرا را که در رساله تصوّر و تصدیق فرموده می آوریم:

«فأنهم فسّروا التصديق بأمور: أحدها انه عبارة عن الحكم و نسب هذا الى الحكماء... ثانيها انه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه و المحكوم به و الحكم و هو مذهب الرازي... ثالثها انه عبارة عن تصور معه حكم هو مذهب صاحب المطالع و غيره... و رابعها انه عبارة عن اقرار النفس بمعنى القضية و الا ذعان به...» (۱)

موارد تصدیق و تصوّر

پس از آشنایی با حقیقت تصوّر و تصدیق به بیان متعلّق تصدیق و تصوّر و مجاری و موارد کاربرد هر کدام می پردازیم.

موارد تصدیق: تصدیق یک مورد و مجرا بیشتر ندارد، و آن عبارت از نسبت تامّه در جمله خبریّه است، آن هم در خصوص مواردی که علم یا ظنّ به مطابقت نسبت با واقع و ثبوت آن، یا عدم مطابقت آن با واقع و سلب آن داشته باشیم. مثلاً در «زید قائم» پس از علم یا ظنّ به نسبت، تصدیق گفته می شود، یعنی: ذهن ما به ثبوت قیام برای زید حکم می کند و منحصر به جملات خبریّه دارای نسبت تامّه است.

موارد تصور: متعلّق تصوّر و موارد علم تصوّری در یک تقسیم کلی چهار مورد است:

۱. مورد اوّل مفردات است. منظور از مفرد در مقابل مرکّب است و مفرد منطقی همان کلمه نحوی است که سه شعبه دارد:

الف: اسم: که در اصطلاح نحوی و منطقی نامش اسم است، مانند الفاظی چون زید، شهر قم، کشور ایران، قاره آسیا، کره زمین و هزاران نام دیگر که معنای آنها را در ذهن خود تصور کرده و موضوع احکامی قرار می دهیم.

ب: فعل یا کلمه: در اصطلاح نحوی فعل و در اصطلاح منطقی کلمه گویند. مانند:

ص: ۳۴

ضرب که دلالت بر حدث زدن می کند، و معنایی از آن در ذهن تصویر می شود. البته فعل، مقتدرن به احد از منته ثلاثه هم هست.

ج: حرف یا ادات: در اصطلاح نحوی حرف و در اصطلاح منطقی ادات گویند.

مانند: من، الی، علی و...

۲. تصور نسبت تامه خبریه. که به چهار صورت قابل تصور است:

الف: تصوّر نسبت مذکور همراه با علم قطعی به مطابقت یا عدم مطابقت که نامش تصدیق یقینی است؛ مثل یقین به طلوع شمس - دخول لیل و...

ب: تصوّر نسبت خبریه همراه با ظنّ به ثبوت یا عدم آن که نامش تصدیقی ظنی است و این دو قسم، از اقسام تصدیق هستند که در بحث بعدی خواهد آمد.

ج: تصوّر نسبت خبریه همراه با شکّ در آن (یعنی دو احتمال متساوی الطرفین).

د: تصوّر نسبت مذکور همراه با وهم به ثبوت (یعنی احتمال ضعیفی برای ثبوت قیام برای زید بدھیم، در این حالت، که طرف مخالف آن مظنون است) این دو صورت، جزء تصوّرات است و تصدیق به نسبت را همراه ندارد. مثلاً: فرض کنید که در قضیه «المریخ مسکون» موضوع را که مریخ باشد تصوّر کرده و محمول را که مسکون باشد تصوّر کرده و نسبت بینهما را هم ادراک کرده ایم، ولی در ثبوت محمول للموضوع و مطابقت آن با واقع شک داریم، از این رو، نفس به چیزی حکم ندارد چون مردّد است و جازم نیست، ولی تصوّرهایی هست.

۳. تصوّر نسبت تامه انشائیه؛ مانند امر: «اضرب زیدا»، نهی: «لا تضرب زیدا»، استفهام: «هل زید قائم؟» و تمنی و ترجی و... که در تمامی اینها نسبت تامه ای که یصحّ الّیکوت علیه باشد هست؛ ولی تصدیق نیست چون امور انشائیه دارای واقع و نفس الامر و ما به ازایی غیر از همین انشاء نیستند تا این کلام را با واقع بسنجیم و ببینیم که صدق است یا کذب؟ هنگامی که واقعیت نباشد، مطابقت با واقع معنا ندارد و وقتی مطابقت و عدم مطابقت با واقع معنا نداشت پس تصدیق و اذعان، معنا ندارد، چون تصدیق عبارت از اعتقاد به مطابقت خبر با واقع است و در انشآت، واقعی ماوراء همین انشاء و کلام وجود ندارد.

۴. تصوّر مرکبات ناقصه که دارای نسبت هستند ولی نسبت ناقصه، نه نسبت تامه ای که یصحّ الّیکوت علیها باشد؛ همانند مضاف و مضاف الیه؛ مثلاً: «غلام زید»،

«دریای مازندران» که مفید نسبت تامه خبریه نیستند. و شبه مضاف مثل: عطف بیان، بدل. و موصول وصله. مثل: «الذی جائک»، که برای مخاطب مفهوم مراد نیست، و لا یصح السکوت علیه و مانند: صفت و موصوف، مثل: «الانسان الکامل»... و مانند:

شرط و جزاء که اگرچه قبل از شرطیت شرط و جزائیت جزاء در جمله شرطیه، هر کدام از شرط و جزاء به تنهایی جمله مستقلی هستند؛ و خبر از واقعیتی دارند و دارای نسبت خبریه تامه هستند، ولی پس از دخول ادات شرط بر سر شرط و درآمدن فاء جزاء بر سر جزاء از استقلال افتاده و جزء قضیه می شوند و صحبت از ثبوت ملازمه میان شرط و جزاء است، و لا ریب در اینکه هر کدام از دو جزء به تنهایی برای افاده آن مقصود کفایت نمی کند.

همچنین تمامی مرکبات ناقصه ای که تصور آنها مستلزم تصدیق و اذعان به امری نباشد، از قبیل: غایت در مثل «الی یوم القیامه»، «حتی الصباح» و استثناء مثل:

«الآ زیدا»، «غیر زید»، «سوی زید».

مثال برای مرکبات ناقصه از باب جملات شرطیه: خداوند فرموده: **وَإِنْ تَعِدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا** (۱) یعنی: اگر نعمتهای الهی را شماره کنید، نمی توانید تمامی آنها را بشمارید. در این آیه شریفه خود حرف «ان» که از ادوات شرط است یک معلوم تصویری است و به تنهایی مما یصح السکوت علیها نیست و جمله «تعدوا نعمه الله» هم که فعل شرط است، یک معلوم تصویری است چون معنای کلام نبوده و مما یصح السکوت علیها نیست، اگرچه قطع نظر از شرط بودن آن در جمله شرطیه مذکور که به صورت جمله خبریه گفته می شود: «تعدون نعمه الله» یعنی «شما انسانها نعمتهای خدا را می شمارید». یک قضیه کامل بوده و تصدیق است نه مجرد تصور، ولی به آن اعتبار مورد نظر ما نیست بلکه به اعتبار شرط بودن برای یک جزاء و ثبوت ملازمه بینهما است که این معنا از شرط تنها ساخته نیست. همچنین کلمه: «نعمه الله» که مضاف و مضاف الیه است یک مرکب ناقص است که به تنهایی قابل تصدیق و حکم و قناعت نفس نیست. جمله «لا تحصوها» نیز با همین شکل (مجزوم به حذف نون) جزاء شرط مذکور است و باز به عنوان جزاء شرط، مرکب ناقص است چون به تنهایی از عهده اثبات ملازمه برنیامده، و در ارتباط با شرط و مقدم معنی دارد و مثبت مراد از جمله شرطیه

ص: ۳۶

است اگرچه با قطع نظر از جزاء بودن، خود به تنهایی یک جمله خبریه است که گفته می شود «لا تحصون نعمه الله» یعنی شما نمی توانید نعمتهای خدا را احصاء کرده و به شماره درآورده، بگویید همه نعمتها را استقصاء کرده به این نتیجه رسیدیم که خداوند صد هزار نعمت دارد، ولی به این عنوان مدنظر نیست

اقسام تصدیق

تا به حال با سه تقسیم از تقسیمات علم آشنا شدیم که عبارت اند از:

۱. علم یا حصولی است و یا حضوری.

۲. علم یا خیالی است، یا حسّی، یا وهمی و یا عقلی.

۳. علم یا تصوّر است و یا تصدیق.

البته تقسیم چهارمی هم داریم که بعداً مطرح خواهد شد که علم یا ضروری است یا نظری. اکنون در رابطه با قسم دوم از تقسیم سوم، یعنی: علم تصدیقی بحث می کنیم:

تصدیق خود دو شعبه دارد: ۱. یقین. ۲. ظنّ.

تصدیق به معنای اعمّ عبارت است از: مطلق الاعتقاد الراجح، به عبارت دیگر:

مطلق ترجیح یکی از دو طرف قضیه و خبر بر طرف دیگر (چون هر قضیه ای دارای دو طرف است:

۱. طرف ثبوت و وقوع نسبت مثلاً ثبوت قیام برای زید

۲. طرف سلب و لا وقوع که سلب قیام از زید باشد).

مطلق ترجیح دو صورت دارد:

گاهی ترجیح یک طرف قضیه همراه با منع از نقیض است، و به عبارت مصنف همراه با نفی احتمال جانب مقابل می باشد، یعنی جانب موافق و مضمون خیر نزد ما راجح بوده و جانب مخالف نه تنها محتمل نیست، بلکه صددرصد ممنوع است. فرقی نیست که جانب ثبوت راجح باشد و جانب سلب ممنوع و ممتنع، یا بالعکس یعنی جانب سلب راجح و قطعی و جانب اثبات ممنوع و غیر محتمل، چون متناقضین هستند که هر کدام قطعی شد دیگری ممتنع خواهد بود و گرنه جمع بین نقیضین و یا احتمال اجتماع نقیضین هم معقول نیست. نام این قسم از اعتقاد راجح (که عالی ترین نوع علم تصدیقی است). یقین است و در مباحث علوم عقلیه، فلسفه، کلام و ریاضیات از مقدمات یقینیه استفاده می شود.

گاهی ترجیح یک طرف همراه با احتمال جانب دیگر می باشد. منتها با احتمال ضعیف و موهوم، مثلاً جانب مضمون خبر که فرضاً جانب اثبات باشد. احتمالش قوی و راجح (مثلاً ۹۰٪) است و جانب مخالف که سلب باشد. احتمالش موهوم (مثلاً ۱۰٪) است. و یا بالعکس یعنی جانب سلب، مظنون و ایجاب، موهوم است.

و هم و ظن متعاکس هستند و هر طرف قضیه که موهوم شد ناگزیر طرف دیگر، مظنون می شود. همچنین امکان ندارد که جانب اثبات و سلب هر دو مظنون باشد و گرنه اجتماع ضدین و نقیضین پیش می آید. نام این قسم از تصدیق، که نازل ترین مرحله تصدیق است، ظن است و نوعاً در قضایای شخصی و محاورات عرفیه روی این قضایا تکیه می شود و در علوم-مخصوصاً برهان-اصلاً از آن استفاده نمی شود، چون باید مقدمات برهان (یعنی صغری و کبری) یقینی باشد.

قوله: و توضیح ذلک برای توضیح بیشتر در رابطه با دو قسم تصدیق یعنی یقین و ظن، مطلب را در قالب یک مثال دنبال می کنیم: اگر جناب عالی قضیه ای را به نفس و ذهن عرضه کنی و در اطراف آن کاوش کنی (اگر نظری است و اگر بدیهی است بدون کاوش) که آیا محمول آن قضیه برای موضوع آن قضیه ثابت است یا نه؟ و آیا این خبر صادق و مطابق با واقع است یا کاذب و مخالف واقع است؟ یکی از چهار حالت نفسانیه برای شما پیدا خواهد شد که قسم پنجم ندارد:

۱. یا این است که تنها یک طرف خبر و قضیه (مثلاً جانب اثبات فقط یا جانب سلب تنها) برای شما و در نفس شما محتمل و میسر و طرف دیگر ممتنع است که نام این قسم یقین است، یعنی مثلاً شما یقین و اعتقاد جازم و صددرصد به جانب ثبوت قیام برای زید دارید و جانب عدم یک درصد هم محتمل نیست.

۲. و یا این است که هر دو طرف قضیه (جانب وقوع و لا- وقوع، اثبات و سلب) در نفس شما محتمل و ممکن است، یعنی: هم احتمال وقوع خبر و هم عدم وقوعش را می دهی. این قسم از سه حال خارج نیست یا دو طرف قضیه از حیث احتمال، مساوی هستند و هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد، که نام این قسم شک است. مثلاً شما نسبت به قیام زید شاک محض هستید یعنی ۵۰٪ «مع المسامحه» احتمال ثبوت می دهید و ۵۰٪ احتمال عدم ثبوت. شک مصطلح دو احتمال متساوی الطرفین را گویند.

۳. قسم دیگر این است که یکی از دو طرف قضیه احتمالش راجح است و بر طرف دیگر می چربد. این قسم خود دو شعبه دارد:

یا این است که جانب مضمون خبر (مثلاً- ثبوت قیام برای زید در قضیه «زید قائم») و یا جانب سلب در مثل «زید لیس بقائم» احتمالش راجح و قوی و جانب نقیض و مخالف آن (که مدّ نظر شما نیست) احتمالش مرجوح و موهوم و ضعیف است یعنی ۹۰٪ احتمال وقوع مضمون خبر و ۱۰٪ احتمال عدم وقوع می دهیم. نام این حالت نفسانیه ظن است که آن نیز از اقسام تصدیق است.

۴. و یا این است که جانب مخالف راجح و قوی بوده، و احتمال جانب موافق و مضمون خبر ضعیف و وهمی است. مثلاً ۲۰٪ احتمال ثبوت قیام برای زید، و ۸۰٪ احتمال سلب می دهیم، که جانب سلب قوی و راجح است. این قسم را وهم می نامیم.

و هم برعکس ظنّ است، زیرا در ظنّ، طرف موافق راجح است و در وهم، طرف مخالف رجحان دارد. شایسته یادآوری است که وهم و شک از اقسام جهل هستند نه علم. بنابراین می توانیم حالات نفس را در رابطه با وقوع و لا- وقوع یک خبر به چهار حالت تقسیم کنیم که تقسیم هم انحصاری نه استقرایی است. یعنی شقّ پنجمی وجود ندارد.

۱. حالت یقین: یقین عبارت است از اعتقادی که اولاً- جزمی و بتّی و صددر صدی باشد، و احتمال خلاف نداشته باشد. ثانیاً مطابق با واقع باشد. و فرقی نیست یقین به جانب ثبوت پیدا کرده و جانب ثبوت را به تصدیق جزمی بپذیریم و احتمال کذب در آن نباشد. یا بالعکس یعنی جزم به عدم و سلب پیدا کرده و احتمال خلاف ندهیم. یقین عالی ترین مرحله تصدیق است و همان طوری که در پاورقی مصنف آمده کلمه یقین دو معنا دارد:

الف: یقین بالمعنی الا-خص و آن خصوص اعتقاد جازم مطابق با واقع است که از راه نظر و استدلال حاصل می شود و با تشکیک مشکک زائل نمی گردد.

ب: یقین بالمعنی الاعم و آن عبارت است از مطلق اعتقاد جازم مطابق با واقع، اعم از اینکه از راه نظر و اکتساب حاصل شود یا از راه تقلید از دیگری.

در باب صناعات خمس، یقین در مقابل تقلید و به معنای اخص به کار می رود، ولی در ما نحن فیه یقین به معنای اعم است و شامل تقلید هم می شود.

۲. حالت ظن: عبارت است از احتمال راجح و به عبارت دیگر ترجیح یک طرف قضیه همراه با احتمال وهمی به جانب مقابل، این نازلترین فرد تصدیق است.

۳. حالت وهم: عبارت است از احتمال مرجوح یعنی احتمال ضعیف نسبت به یک طرف قضیه همراه با احتمال قوی نسبت به جانب مقابل.

۴. حالت شک: عبارت است از دو احتمال مساوی یعنی به طور یکسان ثبوت قیام را برای زید و همچنین سلب قیام را از زید احتمال دهیم همانند دو کفه ترازو.

تنبيه

در این تنبيه مصنف دو مطلب را بیان می کند:

مطلب اول: از حالات چهارگانه مذکور، حالت یقین و ظن از اقسام علم تصدیقی است، چون در هر دو تصدیق و حکم و اعتراف هست. البته در یقین، تصدیق جزمی و عقلی است، ولی در ظن تصدیق عرفی است که عرف این ظن و اطمینان را به منزله علم می داند و در شئوون زندگی خود به امور ظنیة اطمینانیه از قبیل خبر ثقه اعتماد می کنند و بیشتر کاربرد آن در امور شخصیه و جزئیة و محاورات روزمره عرفیه است.

ولی یقین بیشتر در برهان و علوم عقلی و رسیدن به حقایق به کار می رود. اما دو حالت شک و وهم از اقسام علم نیستند چون حکم و تصدیق و آرامش نفسی همراه آنها نیست، پس از اقسام جهل هستند.

مطلب دوم: ظن و وهم همواره متعاکسان هستند و تناسب معکوس دارند. یعنی به هر طرف قضیه که ظن پیدا کنیم به ناچار طرف دیگر آن وهمی است. همچنین به هر طرف که وهم بیابیم حتماً به طرف مقابل آن ظن پیدا می کنیم و امکان ندارد که هر دو طرف قضیه موهوم و یا هر دو مظنون باشد. و هم یا ظن به طرفین قضیه تناقض است.

ظن به متناهیین هم مثل قطع به متناهیین محال است (البته به ظن فعلی و شخصی که مراد منطقی است نه به ظن نوعی و شأنی که مراد اصولی است).

جهل و اقسام آن

در رابطه با علم و اقسام آن گفتگو کردیم، اینک راجع به نقطه مقابل علم یعنی جهل و اقسام آن بحث می کنیم. در این رابطه چهار مطلب داریم:

مطلب اول: معنای جهل: کلمه جهل گاهی در مقابل عقل به کار می رود، که در

اصطلاح قرآن و حدیث همین معنا منظور است (۱)؛ گاهی جهل در مقابل علم به کار می رود که این اصطلاح منظور منطقی است. جهل به این معنی از امور بدیهه است و نیازی به تعریف ندارد؛ بلکه اساساً قابل تعریف نیست، و هر کس تعریف و تصویر روشنی از آن در ذهن دارد، چنانکه قبلاً در رابطه با علم این معنا را گفتیم، و خلاصه اینکه علم به معنای دانایی (اسم مصدر) یا دانستن (مصدر) است و جهل به معنای نادانی و ندانستن و بی سوادی است و این مقدار از امور واضح است.

مطلب دوم: علم با جهل چه نسبتی دارند؟ در اینکه جهل نقطه مقابل علم است شکی نیست و نسبت بینهما، نسبت تقابل است و آن دو متقابلان هستند اما تقابل چهار نوع دارد:

۱. تقابل تناقض. ۲. تضاد. ۳. ملکه و عدم ملکه. ۴. تضایف.

باید بررسی کرد که مقابله علم با جهل از کدام نوع است؟ برخی پنداشته اند که علم و جهل متناقضانند. (به دو امری که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد متناقضان گویند). و بینهما کمال منافات و منافرت می باشد به گونه ای که نه اجتماعشان در شیئی واحد ممکن و نه ارتفاع آن دو از شیئی واحد ممکن است. ولی قول محققین و قول حقّ نزد مصنف این است که تقابل بینهما از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است. ملکه امر وجودی و عدم ملکه امر عدمی است اما نه عدم مطلق، بلکه عدم مقید یعنی عدم همان امر وجودی از خصوص موضوعاتی که امکان و استعداد دارا بودن ملکه را دارند ولی بنا به دلایلی پیدا نکرده اند.

مثلاً- مطلق و مقید را در علم اصول عدم و ملکه گویند یعنی مقید، ملکه و امر وجودی است که قید داشتن را گویند و مطلق، عدم ملکه است یعنی عدم التقیید در آن کلامی که شأنت و قابلیت تقیید را دارد. اگر مولی کلامی را مقید نکرد مثلاً نگفت:

«اعتق رقبه مؤمنه» بلکه گفت: «اعتق رقبه» نام این کلام را مطلق می گذاریم. اما کلامی که ذاتاً قابل تقیید نیست چون قید در آن نیافتیم نتوان اطلاقش را استکشاف کرد.

یا مثلاً- در مورد عمی و بصر می گویند: «بصر» ملکه یعنی امر وجودی است که بینایی و دیدن باشد، و «عمی» عدم ملکه است. یعنی عدم البصر البته در موجودی که شأنش این است که بصیر و بینا باشد مثل انسان و بسیاری از حیوانات. آنگاه اگر چنین

ص: ۴۱

موجودی احیانا از مادر نابینا متولد شود یا در اثر حادثه ای بینایی اش را از دست بدهد بر او اعمی و نابینا اطلاق می شود. چون قابلیت بینایی داشت. اما بر یک شیئی جماد یا نبات مثل سنگ و درخت نه «اعمی» اطلاق می کنیم و نه «بصیر» چون شأنت بینایی در او نیست.

مسئله علم و جهل هم از این قسم است یعنی علم، ملکه و امر وجودی که دانایی و دانستن است و جهل عبارت از عدم العلم است، البته عدم علم از کسانی که استعداد و قوه عالم شدن را دارا هستند، مثل نوزاد انسان که استعداد عالم شدن دارد.

نوزاد انسان آنگاه که مدرسه رفت و درس خواند به او عالم گفته می شود. و اگر تنبلی و تن پروری پیشه کرد و مهمل گردید به او جاهل گفته می شود، پس انسان را دو قسم می کنیم: ۱. عالم. ۲. جاهل، ولی هیچ گاه به جمادات و عجاوات (جمع عجماء که مذکر آن اعجم است و به معنای بهیمه و بهائم است. و در حدیث آمده: جرح العجماء جبارای جرح البهیمه هدر لانها لا تقاص بما فعلت) جاهل اطلاق نمی شود چون استعداد و قابلیت عالم شدن در آنان نیست، پس رابطه علم و جهل، متقابلین است از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه.

مطلب سوم: جهل بر دو قسم است:

۱. به قرینه مقابله جهل با علم همانطوری که علم بر دو قسم شد جهل نیز بر دو قسم است. علم منقسم می شد به تصوّر و تصدیق، زیرا علم گاهی بدون ادراک نسبت است و گاهی همراه با ادراک مطابقت. همچنین جهل هم دو شعبه دارد:

الف: جهل تصویری. ب: جهل تصدیقی.

جهل تصویری عبارت از جهل به اصل صورت یک شیء است؛ مثلاً: تاکنون مدرسه مبارکه فیضیه را ندیده ایم و اوصاف آن را نیز نشنیده ایم، از این رو، تصویر آن را در ذهن نداریم و ذهن ما از این ناحیه خالی است، ولی وقتی از نزدیک آن فضای ملکوتی و پایگاه عظیم اجتهاد و جهاد را دیدیم بدان عالم می شویم.

جهل تصدیقی عبارت از جهل به وقوع و لا وقوع، مطابقت و عدم مطابقت نسبت با واقع است. مثلاً: زید، قیام و نسبت بینهما را تصوّر کرده ایم ولی از ثبوت یا سلب قیام بی اطلاع هستیم و در تصدیق جهل داریم؛ از این رو حکمی و ادعائی هم نیست.

۲. در تقسیم دیگر جهل دو قسم دارد: ۱. جهل بسیط. ۲. جهل مرکب.

جهل بسیط این است که انسان به شیئی از اشیاء جاهل باشد، ولی از جهل خود خبر دارد غافل نیست. بلکه می داند که نمی داند، مثل اینکه همه ما نسبت به وجود ساکنین در کرهٔ مریخ جاهل هستیم و نمی دانیم آیا در کرهٔ مریخ افراد یا موجودات زنده ای ساکن اند یا نه، ولی می دانیم که این پاسخ را نمی دانیم. این نادانی را جهل بسیط گویند چون یک جهل بیشتر نیست.

جهل مرکب عبارت است از اینکه آدمی به امری از امور و حقیقتی از حقایق جاهل باشد، ولی توجه نداشته باشد که جاهل است بلکه از جهل خود غافل بوده و پندارد که عالم است و در حقیقت نمی داند و متأسفانه نمی داند که نمی داند.

آنکس که نداند و نداند که نداند

در جهل مرکب ابد الدهر بماند

مانند همهٔ مذاهب فاسده و اعتقادات باطله ای که در عالم وجود دارد. مثلاً مادیون و طبیعی مسلکان و دهریون معتقدند که همهٔ موجودات در ماده و مادیات خلاصه می شود، و ماورای ماده و طبیعت موجودی نیست و خدای هستی را انکار می کنند و بر این اعتقاد اصرار داشته و قلباً باور دارند. ولی به اعتقاد تمامی خداباوران عالم، مادیون در جهل مرکب بوده و نمی دانند که بیراهه می روند. همچنین گروههایی از حکمای الهی و خداباور، منکر نبوتها و بعثتها هستند و معتقد به عدم بعثت هستند ولی میلیون عالم آنها را در جهل مرکب می دانند. یا مثلاً مسیحیین و یهودیان معتقدند که شریعت آنها ابدی و مستمر است و خاتم شرایع است، ولی ما مسلمانان معتقدیم که آنها در جهل مرکب هستند.

وجه تسمیه جهل مرکب این است که در حقیقت این جهل، مرکب از دو جهل است: ۱. جهل به واقع و نفس الامر. ۲. جهل به جهل. این نوع از جهل زشت ترین دو نوع جهل است، زیرا جهل بسیط و شک درمانی آسان دارد، ولی جهل مرکب درمانش مشکل است.

نکته: در حقیقت جهل تصویری دو قسم ندارد بلکه عموماً جهل بسیط است، و این جهل تصدیقی است که دو شعبه دارد: ۱. بسیط. ۲. مرکب.

جهل تصویری به جهل مرکب تقسیم نمی شود زیرا که در جهل مرکب اعتقاد هست ولو به خلاف واقع، ولی در جهل تصویری اصلاً اعتقاد، حکم و تصدیقی در کار نیست.

مطلب چهارم: آیا جهل مرکب از اقسام علم است یا از اقسام جهل؟

دانشمندان علم اصول می گویند: «القطع او العلم حجه بذاته». منظور ایشان از علم یا قطع، مطلق اعتقاد جازم است اعم از اینکه این اعتقاد مطابق با واقع باشد. که نامش یقین است. یا مخالف با واقع باشد. که نامش جهل مرکب است. اصولیین روی عنوان قطع و اعتقاد جزمی تکیه دارند و شاهد، قول مرحوم مظفر است:

«مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو القطع اى الجزم الذى لا يحتمل الخلاف و لا يعتبر فيه ان يكون مطابقا للواقع فى نفسه و ان كان فى نظر القاطع لا يراه الا مطابقا للواقع فالقطع الذى هو الحجه تجب متابعتها اعم من اليقين و الجهل المركب يعنى ان المبحوث عنه هو العلم من جهه انه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع». (۱)

و اما از دیدگاه منطقیین: مشهور مناطقه و بلکه اجماع مناطقه بر این است که:

تصدیق چهار شعبه دارد که عبارتند از:

۱. یقین. ۲. تقلید. ۳. جهل مرکب. ۴. ظن.

منطقیین جهل مرکب را هم از اقسام تصدیق می دانند، مرحوم مولی عبد الله یزدی هم در رابطه با تعریف یقین به این امر اشاره کرده اند، که جهل مرکب هم نوعی علم تصدیقی است. و عمده دلیل مشهور بر اینکه جهل مرکب هم نوعی علم تصدیقی است آن است که می گویند: در جهل مرکب هم اعتقاد و جزم و تصدیق و حکم و اذعان به نسبت و اعتراف و قناعت نفس، و خلاصه هر تعبیری که در سایر تصدیقات باشد در این هم وجود دارد. اگرچه این اعتقاد برخلاف واقع باشد ولی وجود دارد. هر کجا تصدیق بود علم و ادراک هم هست، که یا خود همان حکم و تصدیق است، و یا مستلزم تصدیق است.

مرحوم مظفر می فرمایند: به عقیده ما جهل مرکب از اقسام جهل تصدیقی است نه از اقسام علم تصدیقی. به دلیل آنکه اگر در تعریف خود علم دقت کنیم، دور بودن مدّعی مشهور از صواب و حق، و نزدیک بودن مدّعی ما به حق را اثبات می کند. در تعریف علم حصولی گفتیم:

«حضور صورہ الشیء عند العقل». یعنی: علم حقیقی و به معنای واقعی کلمه عبارت از

ص: ۴۴

۱- ۱. اصول فقه، ج ۲، ص ۲۱، پاورقی.

حضور صورت شیئی معلوم در عقل و ذهن ما است نه خود شیء معلوم. مثلا اگر بخواهیم به وجود مدرسه ای خاص علم داشته باشیم، باید صورتی از آن مدرسه در ذهن ما نقش ببندد، نه اینکه صورت شیء دیگری در ذهن ما بیاید و ما گمان یا خیال کنیم که این صورت حاصله در ذهن حقیقتا صورت آن شیء معلومی است که مدنظر ما است، ولی در واقع چنین نیست. جهل مرکب از این قماش است که، صورت شیء دیگری در ذهن آمده و خیال می کنیم که صورت نسبت واقعی همین است، ولی در واقع نیست.

بنابراین تعریف مذکور از علم، بر جهل مرکب صادق نیست، پس جهل مرکب از اقسام علم نیست و وقتی از اقسام علم نبود لابد در اقسام جهل داخل می شود و واسطه و شق ثالثی در میان نیست.

مثال: فرض کنید شخصی واقعا و جازما معتقد شده که زمین مسطح و هموار است، ولی در واقع زمین کروی شکل است. بنابراین صورت نسبت واقعی یعنی کرویّت ارض در ذهن او نیامده، بلکه صورت نسبت دیگری به نام مسطح بودن ارض در ذهن وی آمده که آن هم مطابق واقع نیست. تنها شخص معتقد می پندارد که این صورت مطابق واقع باشد، ولی واقع و نفس الامر غیر از این است. در جهل مرکب خبری از علم واقعی نیست و تنها صاحب الجهل خیال می کند که عالم است، و گرنه در واقع علم نیست و صورت نفس شیء معلوم در ذهن حاضر نشده است بنابراین با این محاسبات، جهل مرکب از اقسام جهل است؛ و علم و جهل متقابلان هستند، پس چگونه ممکن است جهل مرکب قسمی از اقسام علم هم باشد؟ مگر ممکن است که قسمی از اقسام علم واقع شود؟ در حالی که مقسم باید در همه اقسام وجود داشته باشد و علم در جهل مرکب نیست.

حداکثر این است که مشهور می فرمایند: در جهل مرکب هم اعتقاد به نسبت وجود دارد و هر کجا اعتقاد باشد تصدیق و ادراک و علم هم هست. ولی جوابش اینست که:

مجرد اعتقاد بدون مطابقت با واقع کافی نیست. و واقع را عوض نمی کند و فرض هم این است که در مقایسه با واقع، مطابقت و موافقتی در کار نیست.

فی المثل اگر در فضای باز و در وسط بیابانی از دور شبحی را مشاهده کنیم و جدا معتقد شویم که آن شیخ انسان است ولی در واقع سنگ، درخت یا حیوان دیگری باشد. آیا اعتقاد ما واقع را عوض می کند؟ یعنی سنگ انسان می شود؟ درخت انسان

می شود؟ ما به اشتباه آن شیخ را انسان پنداشته بودیم ولی وقتی نزدیک شدیم پی به اشتباه خود می بریم.

من خیال می کردم که آن سیاهی انسان است ولی معلوم شد که حیوان بوده و من خطا کرده بودم، پس جهل مرکب علم نیست، کَسْرَابٍ بِقِيَعِهِ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً (۱)

علم ضروری و نظری

آخرین تقسیم از تقسیمات علم در مدخل کتاب این است که علم حصولی به هر یک از دو قسمش چه تصویری و چه تصدیقی به دو قسم دیگر منقسم می شود:

۱. علم ضروری و بدیهی. ۲. علم نظری و اکتسابی.

معلومات ضروریه و بدیهیه عبارتند از: آن دسته از تصوّرات و تصدیقاتی که به کسب کردن و به دست آوردن، فکر، مطالعه، دقت و مقدمه چینی نیاز ندارد بلکه به مجرد توجه ذهن به آنها (با یکی از اسباب و عوامل توجه ذهن که خواهد آمد) به طور قهری و بالبداهه آن علم برای انسان حاصل می شود. به قول مرحوم مظفر بطور ناگهانی و بی مقدمه و بدون توقّف و معطلی بی درنگ حاصل می شود.

مثال تصورات ضروریه: مفهوم وجود و هستی از مفاهیم بدیهیه ای است که هر انسانی یک تصویر روشنی از آن در ذهن دارد حتی کودکان خردسال هم آن را می فهمند. همچنین مفهوم عدم، نیستی، مفهوم شیء، علم و جهل، عدل و ظلم، احسان و اسائه همه تصور بدیهی هستند.

مثال تصدیقات ضروریه: «الکل اعظم من الجزء» که از بدیهیات اولیه بوده و به مجرد تصوّر موضوع و محمول و نسبت بینهما، تصدیق و حکم حاصل می شود. البته در باب تصدیقات، اصل تصدیق به نسبت، جزء بدیهیات است، ولی تصوّر اطراف ممکن است کاملاً - فنی، نظری و دقیق باشد. مثال دیگر: «النقضیان لا - یجتمعان و لا - یرتفعان». که باز هم جزء بدیهیات اولیه است. مثال دیگر: «الشمس مشرقه او طالع».

که از جمله مشاهدات حسّ ظاهر است، یعنی از محسوسات است و به مجرد چشم باز کردن می توانیم به آن عالم شویم، نیازی به فکر و اندیشه ندارد. همچنین مانند: «انا عطشان، جوعان، غضبان» که از جمله مشاهدات حسّ باطن و از وجدانیات است. و

ص: ۴۶

مانند: «الواحد نصف الاثنین»، «الاربعه زوج» که از بدیهیات اولیه فن ریاضیات است.

معلومات نظریه و اکتسابیه عبارتند از تصوّرات و تصدیقاتی که به مجرد توجّه نفس به آنها و یا به مجرد تصوّر اطراف، حاصل نمی شوند. بلکه باید پس از این مرحله، مطالعه کرد، فکر و اندیشه کرد و اجناس و فصول آن را یافت تا تصوّر صحیحی از آن داشته باشیم. و نیز باید استدلال کرد و صغری و کبری چید تا بتوانیم به یک علم تصدیقی دسترسی پیدا کنیم.

مثال تصوّرات نظری: «تصوّر انسان، نفس ناطقه، فرشته، جنّ، جسم و برق و...» که هیچ یک از اینها بدون کسب و تحقیق و تعمّق حاصل نگردد.

مثال تصدیقات نظری: آیا زمین ساکن است یا متحرّک؟ تصدیق به سکون یا حرکت به مجرد تصوّر اطراف قضیه حاصل نمی شود، بلکه نیازمند استدلال هیوی است به همین جهت صدها سال در دنیای علم، هیئت بطلمیوسی حاکم بود. همان نظریه که می گفت کره زمین ثابت و در مرکز عالم قرار دارد و افلاک به دور آن گردش می کنند.

ولی صدها سال است که هیئت جدید در عالم علم مطرح است که پایه گذار آن کپرنیک لهستانی و پس از او کپلر آلمانی است. نظریه ای که زمین متحرک است و دارای حرکت وضعی و انتقالی است، یعنی: حرکتی به دور خود و حرکتی به دور خورشید دارد؛ پس این مسئله، یک تصدیق نظری است.

مثال دیگر اینکه مادیون بر این باورند که عالم قدیم است. ملّیون و الهیون بر آنند که عالم حادث است. هر گروه استدلالی برای خود دارند. بنابراین مسئله حدوث و قدم عالم نیز از معلومات تصدیقیه نظریه و اکتسابیه است.

قوله: توضیح القسمین:

مرحوم مظفر برای توضیح بیشتر معلومات ضروریه و نظریه می فرماید: معلوماتی که برای ما حاصل می شود و اموری را که ادراک می کنیم اعم از معلومات و مدرکات جزئیّه که توسط حواس یا قوه خیال یا واهمه تحصیل می شوند. یا مدرکات کلیه و معقولات اولیه و ثانویه منطقی و فلسفی (که توسط عقل ادراک می شوند) از دو حال خارج نیستند:

۱. پاره ای از این معلومات بدون امعان نظر برای انسان حاصل می شود. یعنی نیازمند بررسی مطلب و زیر و زبر و دقت نظر و فکر در آن نیست. چه در

تصوّرات و چه تصدیقات. البته توجه نفس به آنها لازم است و لکن پس از توجه نفس، نیازی به عملیات فکری و استدلالی و وساطت صغری و کبری نیست؛ بلکه بدون آن هم حاصل می شود. این قسم از معلومات، به نام معلومات ضروریه و بدیهیه نامیده می شوند؛ که دو بخش دارند: ۱. تصورات. ۲. تصدیقات. که مثال آنها گذشت.

۲. پاره ای از امور بدون فکر و نظر نصیب انسان نمی گردد، بلکه برای نیل به این معلومات نیازمند یک سلسله معادلات فکریه هستیم، اگر در صدد تعریف هستیم ابتدا باید اجناس و فصول یا اعراض خاصه آن را تحصیل کرده و سپس به ترتیب خاصی که از عام به خاص ختم می شود مجهول را تعریف کنیم و یا اگر می خواهیم امری را تصدیق کنیم برای این کار نخست باید یک سلسله معلومات و مقدمات تصدیقیه معلومه را به دست آوریم و اگر خود آنها نظری بودند باید جلوتر اثبات شوند تا به بدیهیات ختم شوند و اگر آنها بدیهیه هستند و نیازی به استدلال ندارند پس از تنبّه به آنها باید از قواعد منطقی کمک گرفته و با چیش خاصی این صغری و کبری را کنار هم قرار دهیم و شرائط را مراعات کنیم تا به نتیجه مطلوب رسیده و به یک معلوم تازه ای دست یابیم.

اینگونه از علوم را علوم نظری، فکری و اکتسابی گویند که این هم دو شعبه دارد:

۱. تصورات نظریه. ۲. تصدیقات نظریه.

توضیحی درباره ضروری

پیشتر آمد که علم ضروری آن دانشی است که نیازمند فکر و اندیشه نباشد بلکه خود بخود حاصل می شود، و هم گفته شد که علم ضروری نیز محتاج توجه نفس به آن امر بدیهیه می باشد، و بدون توجه نفس حاصل نگردد و توجه نفس هم اسباب و عواملی دارد که در این قسمت باید بیان شود.

فقول: گاهی امری از بدیهیات است ولی آدمی نسبت به آن جاهل است، زیرا بدیهیه نیز محتاج به توجه نفس است و توجه نفس اسبابی دارد که در مورد این بدیهیه، آن اسباب توجه نفس مفقود است، از این رو انسان بدان عالم نیست، البته این گونه نیست که هر امر ضروری حتماً برای انسان نیز معلوم باشد. و همچنین لازم نیست که آدمی به همه بدیهیات فی الحال آگاهی داشته باشد، بلکه به پاره ای از بدیهیات عالم است، و از پاره ای بی خبر است. نیز روشن است که جهل انسان به یک امر بدیهیه، لطمه ای به بداهت آن نمی زند؛ چون بدیهیه یعنی امری که محتاج به فکر و نظر نیست نه

امری که هر کس آن را بداند ولو غافل باشد یا اسباب توجه نفس در وی نباشد.

اسباب توجه نفس

اشاره

اسباب و عوامل توجه نفس به یک امر بديهی در پنج امر خلاصه می شود:

امر اول: انتباه یعنی التفات و تَبَّه:

انسان ممکن است در اثر غفلت، بديهی ترین بديهيات را هم درک نکند و نشناسد؛ مثل اینکه انسان همهٔ فعاليتهاي روزانه اش را در زیر نور خورشید و ببرکت آن انجام می دهد ولی چه بسا توجهی به آن نداشته باشد و به کلی از اینکه خورشید طالع است غافل باشد و هنگامی که کسی او را هوشیار می کند علم فعلی به طلوع شمس پیدا می کند. این عامل در جمیع بديهيات (تصویری، تصدیقی، جزئی و کلی، اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطريات) شیوع دارد و همگانی است.

آدم غافل به هیچ امر بديهی علم ندارد و پس از انتباه و توجه نفس، عالم می شود.

امر دوم: سلامت ذهن:

انسان اگر بخواهد بديهی ترین بديهيات را هم ادراک نماید باید دارای روح و ذهن سالمی باشد. انسانی که اختلال حواس دارد یا عقب ماندگی ذهنی دارد یا ضربه مغزی بر او وارد شده، ممکن است در بديهی ترین چیزها هم دچار شک شود. و به اصطلاح شکاک و لاادری باشد. که حتی در وجود خودش، در وجود آتش و چیزهای دیگر نیز تردید دارد. حقیقتاً چنین آدمی از مسیر مستقیم منحرف شده در اثر مریضی بديهی ترین امور را هم ادراک نمی کند و نمی فهمد مثلاً اگر به او بگویند ۴-۲*۲وی قادر به درک نیست، حال آنکه این تصدیق از تصدیقات بديهی است و منشأ این بیماری ذهنی عوامل متعددی می تواند باشد که در زیر به برخی اشاره می شود:

الف: نقصان طبیعی، برخی از کودکان از مادر که متولد می شوند دارای ذهنی ناقص و عقب ماندگی ذهنی هستند و واضحترین و ابتدایی ترین مسائل را هم به سختی می توان به آنها تفهیم کرد.

ب: مرض عارضی؛ ممکن است کودکی از مادر که متولد شده بسیار باهوش و زرنگ باشد، ولی در اثر حادثه ای ناگوار از قبیل تصادف- بمباران یا رخدادی دیگر همهٔ معلومات خود را از دست داده و دچار اختلال حواس شود و بديهی ترین امور را هم نتواند ادراک کند.

ج: تربیت فاسد، ممکن است انسانی در محیط فاسدی و با شیوهٔ غلط و باطلی تربیت شده باشد

و واضح ترین امور را هم انکار کند و یا قابل تشکیک بداند. انسانی که در مکتب سپتی سیستی یا ایده آلیستی تربیت یافته باشد منکر همه واقعات بوده یا شکاک است یا طرفدار واقعات ذهنی است، مانند بسیاری از انسانهای غرب زده و خودباخته ای که با وضع فرهنگی غرب خود را تطبیق کرده و اصولاً زندگی اسلامی برای آنها قابل قبول نیست. این امر نیز مانند امر اول مطرد و همگانی بوده و در جمیع بدیهیات شرط ادراک و علم، سلامت ذهن است.

امر سوم: سلامت حواس:

انسانی که می خواهد به امری از امور حسّی آگاهی یابد باید حسّ ظاهری مربوط به آن امر را در حدّ اعتدال دارا باشد تا بتواند آن امر حسّی را ادراک کند، البته آن امر حسّی نیازمند فکر و نظر نیست و از بدیهیات است هرچند نیازمند به کار گرفتن حس ظاهری است؛ از این رو، هرکسی که فاقد حسی باشد فاقد علوم مربوطه به آن حسّ نیز خواهد بود. مثلاً: در بخش مبصرات و دیدنیها به مجرد توجه نفس و داشتن چشم سالم، انسان رنگ قرمز، بنفش، سبز، آبی و دیگر رنگها را می بیند و ادراک می کند، ولی انسانی که نابینا است یا قوه بینایی او بسیار بسیار ضعیف شده، از ادراک رنگها محروم است. «و من فقد حسّاً فقد علماً»، همچنین در بخش مسموعات و شنیدنیها به مجرد توجه نفس و دارا بودن قوه سامعه سالم، آدمی صداها را شنیده و تشخیص می دهد، ولی فرد ناشنوا یا آن کس که قوه سامعه او بسیار ضعیف است از ادراک صداها و جهان اصوات محروم است و این به خاطر نظری بودن علم به اصوات نیست بلکه به خاطر فقدان حس شنوایی است که این انسان مبتلا است. در بخش مذوقات، مسمومات و ملموسات نیز چنین است. البته این عامل همگانی نبوده و برای همه بدیهیات ضرورت و بلکه سببیت نداشته و تنها برای محسوسات و امور حسّیه، وجود حسّ مربوطه و سلامت آن لازم است.

امر چهارم: فقدان شبهه:

آدمی که ذهنش مسبوق به شبهه باشد و پیشاپیش زمینه های نامناسبی در سرزمین ذهن و روح او فراهم شده و القاء شبهه شده باشد یا از راه مغالطات و استدلالهای غلطی که برای خود درست کرده، ممکن است واضحات را هم انکار کند. به عنوان نمونه:

بر احدی از رهبران و سیاستمداران دنیا پوشیده نبود که رژیم مزدور عراق آغازگر

جنگ تحمیلی هشت ساله بود، و ایران اسلامی تنها در مقام دفاع مقدس از حیثیت و کیان خود با تمام قوا ایستاد و دشمن را ناکام کرد و به شکست مفتضحانه ای کشید، ولی تبلیغات جهانی و رسانه های جمعی استکباری در اذهان عامه مردم دنیا این مطلب را القاء کرده و جا انداخته بودند که ایران متجاوز و جنگ طلب و آغازگر جنگ است بگونه ای که سالها این شبهه و امر باطل در اذهان توده های مردم دنیا وجود داشت تا آنجا که حقایق، صبر و متانت ملت ایران باعث شد که دشمنان انقلاب اسلامی صریحا اعتراف کنند که آغازگر جنگ صدام جنایتکار بود این یک مثال اجتماعی است که برای عموم قابل درک است.

همچنین در امور جدلی و مجادلاتی که در میان صاحبان ادیان و مسلک های گوناگون در طول تاریخ بوجود آمده، از اینگونه مغالطات و القاء شبهات فراوان مشاهده می شود، فی المثل دو قضیه ذیل به عقیده ما از ابده بدیهیات بوده و صغری و کبری ضروری هستند که نتیجه آنها هم بدیهی است:

۱. وجود و عدم نقیض یکدیگر هستند «صغری».

۲. اجتماع نقیضین محال است «کبری».

پس اجتماع وجود و عدم در شیء واحد و در آن واحد از محالات است «نتیجه».

ارتفاع نقیضین نیز همین گونه از محالات است یعنی معقول نیست که شیء واحد در آن واحد و در مکان واحد، هم موجود باشد و هم معدوم تا اجتماع نقیضین لازم آید، یا نه موجود باشد و نه معدوم تا ارتفاع نقیضین پیش آید. این دو قضیه مسلّم و قطعی هستند به گونه ای که اگر این دو قضیه را از علم تصدیقی بگیریم دیگر محال است حتی یک علم تصدیقی برای ما حاصل شود، ولی با این حال پیروان مکتب هگل و طرفداران منطق دیالکتیک منکر استحاله اجتماع نقیضین بوده و بر آنند که نه تنها اجتماع نقیضین محال نیست، بلکه از ضروریات است. و دلیل می آورند که اصل تناقض در منطق ارسطویی مبتنی بر اصل دیگری است. و آن اصل ثبات اشیاء می باشد که موجودات جهان را ثابت و تغییرات را در عوارض می داند، از این رو، می گفتند هر چیزی یا هست یا نیست و جمع بینهما نشاید. ولی امروزه علم ثابت کرده که همه هستی در حال تغییر و تحوّل و شدن است، پس مبنای قاعده تناقض اصل «ثبات اشیاء بود» که

آن هم ویران شده است. همچنین قاعده هو هویت (که هر چیزی خودش است) و «ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلب الشیء عن نفسه محال» و قانون «کل از جزء بزرگتر است» را منکر هستند.

ولی به عقیده ما آنها تصوّر صحیحی از قانون تناقض نداشته و از مثالهایی که آورده اند این نادانی بخوبی پیدا است. جماعتی از دانشمندان معتزله نیز قانون استحاله ارتفاع نقیضین را منکر شده و می گویند: ممکن است چیزی در آن واحد نه موجود باشد و نه معدوم بلکه واسطه بین وجود و عدم باشد و از آن تعبیر به حال می کنند.

علامه حلی می نویسد:

أقول: ذهب أبو هاشم و اتباعه من المعتزله و القاضی و الجوینی من الأشاعره الی أنّ هینها واسطه بین الموجود و المعدوم و هی ثابتة و سمّوها الحال و وحدّوها بأنّها صفة لموجود لا توصف بالوجود و العدم فیکون الثابت أعم من الموجود، و المعدوم أعم من المنفی، و هذا المذهب باطل بالضروره فإنّ العقل قاض بأنّه لا واسطه بین الوجود و العدم و أنّ الثبوت و الوجود مترادفان و کذا العدم و النفی مترادفان و لا شیء أظهر عند العقل من هذه القضیه فلا یجوز الاستدلال علیها» (۱).

البته صاحب کشف المراد ادله قائلین به حال را ضمن دو دلیل آورده و از آن جواب داده که به حقّ آن ادله، شبهه در مقابل بدیهیت است. و با انسانی که منکر بدیهیات باشد با زبان منطق و استدلال نتوان روبرو شد.

امر پنجم: عملیات غیر عقلی:

برخی از معلومات تصوّری و تصدیقی معلوم شدنش محتاج به یک سلسله عملیات عقلی است که نام آنها را علوم نظری گذاشته اند، ولی پاره ای از معلومات تصوّری و تصدیقی محتاج به عملیات عقلی نیستند تا نظری باشند اما محتاج به عملیات غیر عقلیه مانند حسّیه، وجدانیه و جسمانیه هستند ولی این نیاز آنها را نظری و کسبی نمی کند زیرا محتاج به فکر و مطالعه نیستند. مثلا اگر قرار باشد خبری نزد انسان متواتر شود ناچار باید به اخبار جمع بسیاری که عاداتا تبانی آن همه انسان بر کذب محال می باشد گوش فرا دهد و گزارش آنها را از یک رویداد استماع کند تا خبری برایش متواتر شده و مفید علم

ص: ۵۲

گردد و گرنه بدون استماع که به مطلوب نمی رسد.

همچنین در مسائل تجربی و آزمایشگاهی برای وصول به یک حقیقت و تشخیص یک مرض و معالجه آن و کشف یک ماده نافع باید شبها و روزها و ماهها و سالها در آزمایشگاه به آزمایش و تجربه مشغول شد، با این حال تجربیات را از بدیهیات ششگانه به حساب آورده اند چون با تجربه طولانی بدان رسیده ایم نه با فکر و عقل و عملیات ذهنی صرف. همین گونه است تلاش آدمی که می خواهد فلان شهر تاریخی یا اثر باستانی را در فلان منطقه دنیا مشاهده کند البته باید رنج سفر را تحمل نموده و رهسپار آنجا شود تا آن شیئی مورد نظر را ببیند، ولی این سعی و کوششها فکر و نظر و کار فکری نیست بلکه کار جسمانی است و زمینه ساز مشاهده است، همانگونه که برای شنیدن یک صدا باید نزدیک منبع صدا شده و دقت بیشتری بخرج دهیم، اما اینگونه عملیات موجب نظری بودن آن معلومات نمی گردد چون عملیات فکری در آنها راه ندارد.

نتیجه اینکه: چه بسیار معلوماتی که جزء بدیهیات هستند ولی نیازمند سببی است و این با بداهت آنها هم تنافی ندارند.

تعریف فکر و نظر

بطور کلی معلومات و مدرکات جزئیة (اعم از صور حسیه که با حواس ظاهری ادراک می شوند و صور خیالیه که با نیروی خیال ادراک می گردند و معانی جزئیة که با قوه واهمه حاصل می شوند) عموماً از جمله معلومات ضروریه و بدیهیه هستند بدین معنا که فکر و نظر در آنها راه ندارد؛ اما مدرکات کلیه و قواعد عامه چه در بخش نظری و چه عملی، مدرک به ادراک عقلی است. معلومات عقلیه محضه دو دسته می باشند:

یک دسته از بدیهیات تصویری و تصدیقیه هستند که مثالهایش در بحث ضروری و نظری گذشت. دسته دیگر که در حقیقت بخش اعظم آنها است از مقوله علوم نظری و فکری هستند. قبل از ورود در بیان حقیقت فکر و تجزیه و تحلیل اندیشه به روشهای گوناگون شناخت حقایق اشاره ای می کنیم:

۱. حسّیون و تجربیون بر آنند که تنها راه شناخت حقایق و نیل به واقعیات همانا راه حسّ و تجربه است. باید در آزمایشگاه و در سالن تشریح و در زیر چاقوی تشریح حقیقت را ببینیم تا باور کنیم و هر چیزی که با حسّ و تجربه به دست نیاید وجود ندارد

و یا قابل شناخت نیست.

۲. اشراقیون بر آنند که تنها راه صحیح برای آشنایی با حقایق، تزکیه و تهذیب نفس است که انسان باید خود را از هواها و هوسهای نفسانیه و نیز از عالم تخیلات و اوهام برهاند و به عالم عقل بار یابد و از شهوات مادی و دنیوی پرهیزد تا قلب او بسان آئینه ای صیقلی و صاف باشد که هیچ گونه غباری بر روی آن نیست آنگاه نور حقیقت در قلب انسان می تابد و واقعیات را وجدان می کند و می یابد، که به مراتب از علم حصولی قوی تر است.

۳. عقلیون بر آنند که تنها راه شناخت حقایق، طریق عقل است. طریق حس چون خطا فراوان دارد به درد نمی خورد و با پای عقل و اندیشه باید حرکت کرد.

۴. در منطق ارسطو و پیروان او هم حس و تجربه و استقراء ارزش دارد و هم قیاسات عقلیه معتبر هستند. اصولاً کار منطق صوری، تعلیم شیوه های صحیح استدلال کردن است.

۵. در مکتب اسلام برای شناخت حقایق هم حس و تجربه و هم عقل و هم تهذیب نفس همه و همه دخالت دارند و در آیات و روایات فراوان به این امور اشاره شده است.

بنابراین اساس منطق ارسطویی بر عقل و استدلالات عقلی متکی بوده و از راه تجربه و حس هم به قواعد کلی رسیده و نتیجه می گیرد. و اگر روش عقلی را مردود بدانیم اساس منطق صوری منهدم می شود. بنابراین لازم است با کار عقل و عملیات عقلی در راه کشف مجهولات تصویری و تصدیقی که همان فکر و اندیشه است آشنا شویم:

برای فکر تعریفات گوناگونی شده که همه آنها به یک حقیقت اشاره دارد. در شرح شمسیه می خوانیم:

«الفکر: ترتیب امور معلومه لتحصیل امر مجهول».

در متن حاشیه ملا عبد الله از ملا سعد الدین تفتازانی می خوانیم:

«الفکر: ملاحظه المعقول لتحصیل المجهول».

در منظومه مرحوم حاج ملا هادی سبزواری می خوانیم:

«الفکر حرکه الی المبادی

و من مبادی الی المراد

و در منطق مرحوم مظفر که مورد بحث ما است می خوانیم:

«الفکر: حرکه العقل بین المعلوم و المجهول».

برای تجزیه و تحلیل تعریف فکر از دیدگاه مرحوم مظفر می گوییم: هنگامی که انسان به برکت عقلش با یک مشکل و مجهول روبرو می شود مثل اینکه ماهیت انسان چیست؟ حقیقت جسم طبیعی کدام است؟ آیا عالم حادث است یا قدیم؟ آیا زمین ساکن است یا متحرک؟ با دقت فراوان به دست می آورد که مجهولش از کدام نوع است؟ آیا از نوع مجهول تصویری است یا تصدیقی؟ آیا از مجهولات تصدیقی نظری است یا عملی؟ فلسفی است یا کلامی؟ عقل انسان برای شناخت این مجهول و تبدیل آن به معلوم سراغ معلومات حاضره در ذهن می رود و پس از اینکه وارد انبار بزرگ و نامتناهی ذهن و صور ذهنیه تصدیقیه و تصویریه شد در میان انواع معلومات به گشت و گذار پرداخته و معلومات مناسب با این مجهول را استخراج کرده و اگر موفق به شناخت آن شد آنگاه طبق قواعد منطق ارسطویی، آن معلومات تصویری یا تصدیقی را کنار هم چیده، و با نظم و ترتیب خاصی آنها را ترکیب نموده و با دستی پر، به سراغ مجهول آمده و مجهولش را می شناسد و در حقیقت عقل ما از اول تا به آخر پنج مرحله را پشت سر گذاشته است:

مرحله اول: روبرو شدن با مشکل و مجهول: تا انسان توجه نداشته و نداند که مجهولی دارد درصدد رفع و حل آن و تبدیل به معلوم بر نمی آید. انسان باید توجه داشته باشد که تصور فرشته، جنّ هوا و... برای او ناشناخته است یا تصدیق به حدوث عالم برای او مجهول است تا در طلب گمشده بر آید.

مرحله دوم: شناسایی نوع مجهول: انسان باید بشناسد که مجهولش از چه نوع مجهولاتی است؟ آیا از مقوله جواهر است یا اعراض؟ از مادّیات یا مجردات؟ تا نوع مجهول را شناسد در قدمهای بعدی موفق نبوده و نمی داند از چه نوع معلومات مناسبی بهره برداری کند. این دو قدم که توسط عقل برداشته شد، زمینه برای حرکتهای فکری آغاز می شود. و اندیشه انسانی سه نوع فعالیت ذهنی و حرکت انجام می دهد و نتیجه نهایی را می گیرد.

مرحله سوم: اولین حرکت فکر، سیر از مجهول مطلوب به سوی معلوماتی است که در انبار ذهن ذخیره کرد و به طور خدادادی و بدیهی آنها را دارد. یا در مراحل قبلی به

کسب آنها نائل آمده، مجهول را در اطاق انتظار گذاشته و خود به منظور کاوش، وارد انبار معلومات ذهن می شود.

مرحله چهارم: دومین حرکت فکر این است که در میان دنیای معلومات ذهنی به گشت و گذار پرداخته و آنها را زیرورو می کند تا معلومات متناسب با مجهول خویش را دریابد. این مرحله مشکلتترین مرحله کار فکر است زیرا که هر معلومی برای استکشاف هر مجهولی سودمند نیست. مثلاً اگر مجهول تصویری ما انسان است از راه شناخت آب و آتش یا جماد و نبات به انسان نخواهیم رسید بلکه باید جنس و فصل یا عرض خاص انسان را پیدا کنیم تا به حیوان ناطق یا حیوان ضاحک و متعجب برسیم.

اگر مجهول تصدیقی ما حدوث عالم است، از راه شناخت آسمان و ریسمان و ماست و دروازه به حدوث عالم نمی رسیم، بلکه باید صغری و کبری متناسب با این مجهول را پیدا کنیم چون باید میان سبب و مسبب و علت و معلول (که معلومات تصدیقی، علت رسیدن به مجهول هستند) سنخیت باشد و گرنه یلزم صدور کل شیء من کل شیء و نظام علّیت در عالم فرومی باشد. از این رو، این مرحله که حرکت متوسط و دوّمی عقل و فکر است بسیار بسیار دقیق و باریکتر از مو است و نوعاً تمامی اشتباهات در این مرحله پیش می آید و گاهی عقل در این مرحله روزها و هفته ها می ماند تا به نتیجه برسد و گاهی هم به سرعت و در یک چشم بهم زدن نتیجه می گیرد که بستگی به نوع مشکل و پیچیده یا ساده بودن آن دارد.

مرحله پنجم: پس از اینکه عقل حرکت دوّم را با موفقیت انجام داد و معلومات متناسب با مجهول را بدست آورد با دستی پر، از انبار معلومات به پرواز درآمده و به اطاق انتظار رسیده و آن مجهول را از انتظار در می آورد و معلومات بدست آورده را با چینش خاصی کنار هم چیده و به نتیجه می رسد. مثلاً می گوید: «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» بنابراین به مجموعه این حرکات سه گانه فکر گویند. و نوعاً فکر انسانی این مراحل را بسرعت و زودتر از چشم به هم زدن می پیماید به گونه ای که غالباً متوجه این مراحل نیستیم و لکن با تجزیه و تحلیل به آنها می رسیم. هیچ انسانی در مقام فکر کردن و کسب معلومات از این مراحل خالی نیست.

مگر چند گروه که این مراحل را طی نکرده به مطلوب می رسند:

۱. انبیاء (علیهم السلام) که دارای علم الهامی و الهی و لدنی و مرتبط با وحی آسمانی هستند و همه حقایق را از آن طریق دریافت می کنند: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۱) از مسائل عادی و روزمره که بگذریم پیامبران در بیان معارف، اخلاقیات، احکام، حقایق کونیه علمشان را از مبدأ عالم دریافت کرده اند.

۲. ائمه معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) نیز به علم لدنی از حقایق آگاهی دارند. میان علم امام به حکمی از احکام شرعیه یا امری از امور، با علم مجتهد که اکتسابی و نظری و اجتهادی است فرق هست: علم امام لدنی و الهامی و الهی است.، از این رو، خطا هم ندارد.

۳. عارفان وارسته و اهل کشف و شهود و مکاشفه که به مقدار توانایی و ظرفیت، برخی از حقایق را مکاشفه، شهود و وجدان می کنند، نیازی به علم حصولی و قیل و قال ندارند منتها یافته های آنها برای خودشان مفید و قانع کننده است و تا در قالب استدلال و برهان در نیاید برای دیگران نافع نیست.

۴. انسانهای برجسته ای که دارای حس قوی هستند، و نیازی به سیر از مجهول به سمت مبادی و سپس سیر در میان معلومات یعنی دو حرکت اولی فکر ندارند، بلکه به مجرد رویارویی با مشکل و شناخت اینکه از کدام مقوله است مستقیماً حدس زده و معلوم را به دست می آورند. (البته باید حدس قطعی باشد نه ظنی و البته همه انسانها کم و بیش حدس دارند ولی صاحبان حدس یکسان نیستند بلکه بعضی ها حدس بسیار قوی دارند و حتی اموری را که تحقق نیافته و در آینده تحقق خواهد یافت حدس می زنند.

شبهه آن چه که بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران پیرامون فروپاشی نظامهای کمونیستی پیش بینی فرمودند و همانگونه شد.)

گاهی از قرائن به امری حدس می زنند مثل اینکه در اطراف نور قمر مطالعه می کند که هرچه از خورشید فاصله می گیرد نور کمتر می شود و فرازونشیب دارد ناگهان حدس می زند که: «نور القمر مستفاد من الشمس». در حقیقت حدس یکنوع الهام و پائین ترین درجه الهام است که درجات بالاتر از آن را اولیاء، ائمه و انبیاء دارند و بسیاری از

دانشمندان در اختراعات و اکتشافات خویش از این الهامات بهره مند بوده اند. حال این گونه از افراد هم که دارای حدس قوی هستند نیازی به فکر و نظر ندارند بلکه با حدس، مجهولات را به معلوم تبدیل می سازند، و بر همین اساس در باب صناعات خمس منطق، حدسیات را از جمله بدیهیات به حساب آورده اند.

فرق حدس و فکر اینست که: فکر تدریجا از معلومات به مجهول رسیدن است ولی حدس دفعی، ناگهانی و مستقیما به مطلوب رسیدن است.

در علم اصول می گویند: مجتهد از راه بدست آوردن اتّفاق آرای جمیع علمای اعصار و امصار، حدس قطعی به رأی معصوم (علیه السلام) می زند که لابد مسلمین این رأی را از امام خود گرفته اند و گرنه بعید بود که همه فقهای آنها در فلان امر متفق باشند.

قوله: و لاجل:

با عنایت به فرق میان فکر و حدس و اینکه حدسیات از بدیهیات هستند و اینکه انسانها در حدس مساوی نیستند، بلکه بعضی بمراتب از بعض دیگر قویتر هستند می فرماید: چه بسا قضیه واحدی نسبت به یک انسان از قضایای بدیهیه و نسبت به انسان دیگر از نظریات باشد، زیرا که انسان اولی دارای حدس قوی است، و دفعه به مطلوب می رسد، و نیازی به طی مراحل فکری ندارد. ولی انسان دارنده حدس ضعیف و یا احیانا فاقد حدس باید توسط فکر و نظر و سیر در معلومات تدریجا و گام بگام سراغ مجهول رفته و آن را تبدیل به معلوم سازد. تازه آن هم اگر در مرحله ثانیه فکر موفق شود.

انواع فعالیتهای ذهن: استاد شهید مرتضی مطهری (ره) فرموده:

«ذهن، اعمال چندی انجام می دهد که فهرست وار بیان می شود:

۱. اول عمل ذهن تصویرپذیری از دنیای خارج است. ذهن از راه حواس با اشیاء خارجی ارتباط پیدا می کند و صورت هایی از آنها نزد خود گرد می آورد. ذهن ما در این کار خود صرفا منفعل است.

۲. پس از آنکه از راه حواس، صورتهایی در حافظه خود گرد آوریم، ذهن ما بیکار نمی نشیند یعنی کارش صرفا انبار کردن صورت ها نیست، بلکه صورت های نگهداری شده را به مناسبت هایی از قرارگاه پنهان ذهن به صفحه آشکار خود ظاهر می نماید این عمل

یادآوری است، «تداعی معانی».

۳. عمل سوّم ذهن تجزیه و ترکیب است.

۴. تجرید و تعمیم یعنی چند چیز را که در خارج همیشه باهمند ذهن آنها را تفکیک می کند...

۵. عمل پنجم ذهن تفکر و استدلال است که عبارتست از مربوط کردن چند امر معلوم و دانسته برای کشف یک امر مجهول و ندانسته و در حقیقت فکر کردن نوعی ازدواج و توالد و تناسل در میان اندیشه ها است، بعبارت دیگر: تفکر نوعی سرمایه گذاری اندیشه است برای تحصیل سود و اضافه کردن بر سرمایه اصلی، عمل تفکر خود نوعی ترکیب است اما ترکیبی زاینده و منتج برخلاف ترکیب های شاعرانه و خیالبافانه که عقیم و نازا است». (۱)

«پایان مباحث مدخل»

ص: ۵۹

۱-۱). آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۸۹.

علوم و دانشهای تصویری و تصدیقی هر یک دو بخش دارند:

۱. ضروری و بدیهی که محتاج به فکر و نظر نباشد هر چند نیازمند توجه نفس بأحد الأسباب الخمسه باشد.

۲. نظری و اکتسابی که نیازمند فکر و نظر باشد. حال علم و قواعد منطقی تنظیم و تدوین شده ای برای تحصیل دانش های نظری (کلمه نظری گاهی در مقابل عملی بکار می رود مثلا- می گویند حکمت نظری و حکمت عملی و گاهی در مقابل ضروری بکار می رود که در ما نحن فیه نظری به معنای ثانی منظور منطقی است). زیرا که علم منطق در حقیقت مجموعه قوانین و دستور العمل های فکر و اندیشه است و قانون صحیح اندیشیدن است و آن علمی که نیازمند تفکر است علم نظری است و اما دانشهای ضروری و بدیهی خود به خود و به توسط توجه نفس به آنها حاصل می شوند و پس از توجه نفس نیازی به اندیشه و مقدمه چینی ندارند. پس کاملا- روشن شد که در بخش معلومات وهمیه از این علم استفاده نمی شود. در بخش علوم خیالی هم قواعد منطقی کار آیی ندارد و نیز در بخش علوم عقلیه نظریه و عملیه ای که ضروری و بدیهی باشند چه در تصورات و چه تصدیقات، جای بکارگیری قواعد منطقی نیست.

نه تنها حاجتی نیست بلکه معلومات تصویری و تصدیقیه بدیهیه سرمایه اصلی انسان تاجر علم و طالب دانش است که این سرمایه اولیه را خداوند به بشر عنایت فرموده و توسط ابزاری که در اختیار او قرار داده انسان به این آگاهی بدون فکر و اندیشه رسیده و از همین سرمایه استفاده کرد و سود فراوان نصیب خویش گردانیده و به معلومات خود می افزاید و حدّ یقف هم ندارد؛ یعنی به جایی نخواهیم رسید که معلومات به پایان رسیده و بشر مدعی شود که تمامی قله های علمی را فتح نموده بلکه به هر معلومی که می رسیم صدها مجهول دیگر فرا راه انسان چهره می نماید و توجه بشریت را به خود جلب می کند و هنوز بشریت در کلاس اول دانش، لنگ لنگان قدم برمی دارد نه معلومات پایان دارد و نه ظرف ذهن انسان پرشدنی است برعکس ظروف مادی که هر چند مظروف آنها بیشتر شود جادارشان محدودتر می گردد و بالاخره به حدّی می رسد که پیمانه پر می شود ظرف ذهن انسان هر چه بر معلوماتش افزوده می شود جادارتر و وسیع تر می گردد و گنجایش آن را دارد که از تمام معلومات عالم و حقایق سماوات

و به فرموده امیر مؤمنان «صلوات الله علیه» (۱): «کل وعاء يضيق بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه يتسع به». یعنی هر ظرفی (ظروف مادی) به واسطه مظلوفی که در آن قرار می دهند مضیق و تنگ می گردد مگر ظرف دانش (که ذهن بشر است) که پیوسته با افزایش مظلوف یعنی علوم، وسیع تر شده و گنجایش بیشتری پیدا می کند.

البته بستگی به همت و تلاش مردانه و جانانه مردان علم و قهرمانان این میدان دارد که هرچه بیشتر جدیت و سعی کنند معلومات بیشتری را کسب کرده و سرمایه دار بزرگ علمی می شوند و گاه در اوج قلّه دانشی قرار گرفته و بسان خورشیدی عالمتاب برای راهیان آن علم روشنگری می نماید. نظیر تاجر و بازرگانی که با سرمایه ای اندک شروع می کند ولی با دقت و مهارت کافی در فنون تجارت و عرضه کالاهای اساسی و مورد نیاز جامعه می تواند در مدت کوتاهی سود کلانی نصیب خویش کرده و جزء سرمایه داران بزرگ جهان شود (البته برحسب عادت و معمولاً چنین است و گرنه عقلی نیست که تجارت سبب تامه سرمایه دار شدن باشد) و تازه میان تاجر علم که مورد بحث ما و مشبه است. و میان تاجر مال که مشبه به است (از باب تشبیه محسوس به معقول مثل العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر) فرقهها وجود دارد که مرحوم مظفر به فرق اساسی آن اشاره کرده و می فرماید:

تاجر و کاسب علم تضمین شده است یعنی اگر از راه صحیح حرکت کند یقین بداند که به مقدار تلاشش به معلومات جدید دست خواهد یافت ولی تاجر مال تضمین ندارد زیرا که شاید دزدی، مال او را ببرد شاید حادثه طبیعی از سیل و طوفان و زلزله، دارایی او و سپرده های بانکی او را نابود کند و شاید وضع بازار باعث شود که از عرضه کالایی سود فراوان ببرد و شاید هم وضع بازار به نحوی باشد که تاجر مجبور گردد اجناس و امتعه خود را به نصف قیمت بفروش رساند و کلی خسارت ببیند و با تجارت علم قابل قیاس نیست.

پس در بخش معلومات ضروریه نه تنها نیازی به علم منطق نیست بلکه این دسته از علوم، سرمایه بشر در مسیر اکتساب مجهولات از معلومات است و اگر کسی فاقد سرمایه باشد نمی تواند تجارت کند و سود ببرد. آری قواعد منطق برای علوم نظریه ای

نافع و سودمند است که از راه معلومات تصویری ای که در اختیار دارد به یک مجهول تصویری برسد و یا از راه معلومات تصدیقی چیره شود و در این بخش کار منطق این است که در قسمت تصورات، شیوه صحیح تعریف کردن را به انسان یاد می دهد.

منطق در مقام تعریف اشیاء نیست که ماهیت انسان چیست؟ حقیقت روح کدام است؟ اینها مربوط به فلسفه و سایر علوم است که در حدّ وسعشان ماهیات اشیاء را شناسایی کنند و پرده از مجهولات بردارند. اما منطق به فلسوفی که در صدد تعریف بر آمده می آموزد که باید شیوه تعریف اینگونه باشد که از اعم شروع کرده و به اخص ختم نمایی، از ابعداً الاجناس شروع کرده به فصل قریب یا عرض خاصه پایان دهی، باید معرّف با معرّف مساوی باشند و تعریف به اعم یا اخص، ناقص و تعریف به مباین، غلط است. باید معرّف از معرّف اجلی باشد آنگاه نام این معلومات تصویریّه موصله را معرّف گویند. چون تصورات ما دو گونه است:

۱. موصله به آن حقیقت مجهول، مانند: تصور حیوان ناطق مثلاً که زاینده گی دارد و مجهولی به نام انسان را روشن می سازد.

۲. غیر موصله به آن حقیقت مجهول، مثل تصور زید، درخت، آسمان و هزار تصور گسیخته از هم و بی ارتباط به هم و بدون انسجام منطقی که زاینده گی نداشته و عقیم است.

منطقی در رابطه با معرّف بحث می کند که تصورات موصله باشند و راه و رسم صحیح تعریف کردن را به ما می آموزد. از این رو، منطقی متخصص نمی گوید: انسان حیوان ناطق است بلکه می گوید: الف ب است، یا جیم دال است تا بتوانیم در علوم مختلف و در مقام تعریف اشیاء گوناگون بجای «الف»، «معرف» و بجای «ب»، «معرّف» را بگذاریم. اینکه مثال به انسان و حیوان ناطق می زنند از باب سرعت انتقال دانش آموز به مطلب است و الاً منطقی نمی خواهد بگوید که حتماً انسان حیوان ناطق است بلکه می گوید: اگر انسان معنایش حیوان ناطق باشد شیوه تعریف این چنین است.

در قسمت تصدیقات و مباحث حجت (۱) هم این قواعد منطقی است که شیوه

ص: ۶۲

۱-۱). (حجت هم به خصوص تصدیقات موصله اطلاق می شود که از مجموعه صغری و کبری به نتیجه ای می رسیم و اما تصدیقات غیر موصل و غیر منتج و عقیم را حجت نگویند و از دایره بحث منطقی خارج است مثل تصدیقات جزئیّه ای که نه کاسب هستند و نه مکتسب)

صحیح استدلال کردن را در هر عملی بما می آموزند و در این بخش از دو ناحیه قواعد منطق دست بشر را گرفته و از لغزش می رهند:

یکی از ناحیه هیئت و شکل قیاس که قیاس و استدلال شما اقترانی باشد یا استثنایی، اقترانی حمله یا شرط، اقترانی حمله شکل اول یا شکل ثانی، استثنایی اتصالی باشد یا انفصالی و شرائط هر کدام چیست که با آن شرائط منتج است و بدون آن منتج نیست و باید شرائط انتاج رعایت شود و اگر کسی مراعات نکرد و به نتیجه صحیحی نرسید باید خود را ملامت کند نه قواعد منطق را \square فَلَا تَلُوْمُوْنِیْ وَ لُوْمُوْا اَنْفُسَکُمْ (۱)

دیگر از ناحیه ماده قضایایی است که در استدلال بکار می رود که مواد برهانی یک نتیجه دارد و مواد ظنی و مشهورات و موهومات هر کدام نتیجه ای دارد و هر کدام در مورد خاصی بکار می رود مثلاً برای اسکات خصم از مقدمات جدلیه استفاده کن، برای رسیدن به حقیقت از مقدمات برهانیه استفاده کن. اینها کار منطقی است و گرنه منطقی نمی گوید عالم حادث است به این دلیل که «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» این کار فیلسوف است. از این رو، منطقی به جای الفاظ مذکور در موضوع و محمول از رمز استفاده می کند و می گوید:

«الف ب است و ب جیم است پس الف جیم است». در آینده مرحوم مظفر هم در بخش قضایا از این رمزها استفاده می کنند و کاملاً به شیوه منطقی پیش می آیند، پس قواعد منطق با معرف و حجت سروکار دارند و می توان گفت که موضوع علم منطق خصوص معرف و حجت است یعنی تصورات و تصدیقات موصله نه مطلق تصورات و تصدیقات، ضمناً هر کدام از مباحث معرف و حجت مقدماتی دارند که پیش از ورود در آنها بیان می شود. مثلاً مبحث کلی و جزئی، نسب اربع، کلیات خمس از مقدمات بحث معرف هستند و تا با آنها آشنا نباشیم با معرف آشنا نخواهیم شد و مباحث قضایا، عکس مستوی-عکس نقیض، تناقض از مقدمات مباحث حجت هستند که دانستن آنها قبل از مباحث حجت ضروری است. با این ملاحظات ما مباحث کتابمان را در سه جزء اصلی قرار می دهیم که مجموعاً مشتمل بر شش باب خواهد بود:

(جزء اول)

باب اول: مباحث الفاظ

ص: ۶۳

باب ثانی: مباحث کلی

باب ثالث: مباحث معرف و مبحث قسمت که از ملحقات معرف است

جزء ثانی

باب رابع: مباحث قضایا و احکام آن از عکس و نقیض و...

باب خامس: مباحث حجت و نحوه تشکیل آن از حیث شکل و صورت

جزء ثالث

باب ششم: مباحث صناعات خمس و بحث از ماده حجت.

ص: ۶۴

باب اول از ابواب ششگانه کتاب ارزشمند «المنطق» مباحث الفاظ است. غرض از پرداختن به مباحث الفاظ: از آنجا که موضوع علم منطق معرّف و حجّت است ممکن است این سؤالات پیش آید:

۱. چرا در علم منطق از الفاظ و احکام آن بحث می شود.

۲. اهل منطق چه نیازی به بحث الفاظ دارند؟

۳. اگر این مباحث در کتب لغت و ادبیات عرب است، چرا در منطق بیان شده است؟

موضوع بحث منطقی عبارت از معرف و حجت است و معرف و حجت از جمله معقولات ثانیه هستند یعنی اموری که در رتبه ثانیه و ثالثه تعقل و ادراک می شوند و در ذهن بوجود می آیند در مقابل معقولات اولی یعنی حقایقی که در مرحله اول، ذهن ما آنها را تعقل می کند. مثلاً حیوانیت و ناطقیت را که در ذهنمان تصور می کنیم اول ماهیت حیوانیت و ناطقیت را تصور می کنیم (معقول اولی) سپس عنوان معرفیت آن را بذهن می آوریم و می گوئیم «انسان حیوان ناطق است» (معقول ثانوی) یا اول خود قضیه «زید انسان است» و «هر انسانی حیوان است» را در ذهن آورده و تصدیق به نسبت در هر دو پیدا می کنیم و پس از علم به آن دو (معقول اولی) می گوئیم: این دو قضیه حجت و دلیل بر آن مجهول هستند. و مسئله حجت از معقولات ثانیه است. همچنین تمامی عناوین مورد بحث در منطق، از قبیل: کلیت، جزئیت، نوعیت، فصلیت، جنسیت، عرضیت، قضیه، عکس مستوی، و... از معقولات ثانیه است.

بنابراین غرض اصلی شخص منطقی، بحث از معانی و صور ذهنیه ای است که از معقولات ثانیه باشند، پس چرا در علم منطق از الفاظ و احکام آن (از قبیل دلالت و انواع آن، مفرد و مرکب، منقول و مشترک لفظی) گفتگو می شود؟ منطقی چه نیازی به بحث از الفاظ دارد؟

در پاسخ این پرسش می گوئیم: با اینکه منطقی بحث از معانی و صور ذهنیه می کند و مستقیماً سروکاری با الفاظ ندارد و تردیدی نیست که معرف و حجت از مقوله معانی هستند نه الفاظ، ولی منطقی بی نیاز از مباحث الفاظ هم نیست مباحث الفاظ در راستای رسیدن به همان هدف اصلی طرح می شود. به طور کلی دو نیاز اساسی، منطقی را

وامی دارد که در اطراف الفاظ به مقدار ضرورت گفتگو کند.

نیاز اول: الفاظ و کلمات مدار افاده و استفاده هستند. می دانیم که راه های تفاهم و انتقال افکار و اندیشه ها به دیگران در میان انسانها فراوان است:

۱. از راه اشراقات ممکن است ولی همگانی نیست و افلاطونی باید تا در آتن با سکوت و اشراق معلوماتی را به دیگران منتقل کند.

۲. راه دیگر اینکه با اشاره چشم، ابرو، سر و دست حقیقتی را بدیگری بفهمانیم این راه نیز عمومیت نداشته و مخصوص محسوسات است و محدود هم هست.

۳. از راه کتابت و نوشتن مقاصد که این نیز برای عموم سودمند نیست.

۴. از راه احضار موجود خارجی که این نیز نشدنی است.

۵. از راه گفتار که آسانترین راه برای تفاهم و افاده مقاصد به دیگران و استفاده مرادات دیگران همین راه مکالمه است. شخص منطقی هم اگر بخواهد مرادات خود را بدیگران برساند باید از الفاظ استفاده کند. و فیلسوفی که در صدد تعریف یا استدلال بر می آید بدون الفاظ به ندرت می تواند مقاصد خویش را القاء نماید پس او نیز به الفاظ نیاز دارد. و از آنجا که الفاظ مرتب در حال تغییرند و بعضی الفاظ منقول، بعضی مشترک لفظی، بعضی مجمل، بعضی مشترک معنوی، برخی دیگر مترادف و متباین و کلی متواطی و مشکک هستند. از این رو نیازمند شناسایی این امور هستیم تا در مقام تعریف از مجمل گویی و در مقام استدلال از حدّ وسطی که مشترک لفظی است بپرهیزیم، و حد وسط را در صغری به معنایی و در کبری به معنای دیگر نیاوریم، البته منطقی مثل نحوی و صرفی نیست که روی الفاظ و قواعد دستوری یک لغت خاصی (مثل لغت عرب) بحث کند، بلکه بحث از الفاظ در منطق یک بحث عام است. یعنی از آنجا که منطق علم کلی است و منحصر به قومی نیست مباحث الفاظ آن هم کلی است مثل بحث از مشترک لفظی، مترادف، تباین و تقابل که در هر لغتی موجود است.

آری گاهی نیاز به بحثهای مربوط به لغت خاص پیدا می شود فی المثل منطقی عرب زبان در مقام بحث از سور موجب کلیه این بحث را مطرح می کند که آیا «الف و لام» مفید عموم و استغراق هست و سور موجب کلیه می تواند باشد یا خیر؟ «لیس کَلِّما» سور سالبه کلیه هست یا نه؟ کَلِّ و اخوات آن مفید عموم هستند یا نه؟ کَانَ و اخوات آن از ادوات و حروفند یا از افعال؟ که این بحثهای خاص به لغت عرب هم در راستای کمک به

هدف اصلی منطقی است ولی خوشبختانه اینگونه مباحث معمولاً در علوم نقلیه و اعتباریه و ادبیات عرب و در صرف و نحو و معانی و اصول فقه بیان شده و حاجتی به طرح آنها در منطق نیست، پس نیاز اول منطقی به بحث از الفاظ این است که الفاظ، مدار افاده و استفاده هستند و باید با کلیات مربوط به آن آشنا شد تا در مقام تعریف یا استدلال با یک مقیاس و میزان صحیحی کلام خویش یا دیگران را بسنجیم و مغالطه استدلالات را بر ملا ساخته و افشا کنیم.

نیاز دوم منطقی به مباحث الفاظ: به عقیده مصنف این نیاز از نیاز اول به مراتب مهم تر است و شاید سبب اصلی طرح مباحث الفاظ در منطق همین عامل باشد و دامنه اش وسیع تر است و نیاز شخصی انسان متفکر هم هست یعنی اصلاً کاری به مقام تعلیم و تعلم و مکالمه با دیگران نداریم بلکه شخص در مکتب خویش نشسته و سر در جیب تفکر فروبرده و در صدد آگاهی و گواهی است باز هم بی نیاز از الفاظ نیست.

اشیایی که در خارج هستند دارای چهار سنخ وجود و هستی می باشند که دو نوع از وجودات، وجود حقیقی و نفس الامر است یعنی در واقع و نفس الامر و در ظرف خود موجودند چه کسی آنها را ادراک یا اعتبار بکند یا نه، تابع اعتبار کسی نیستند و دو وجود دیگر جعلی و اعتباری و وابسته به اعتبار معتبر و جعل جاعل هستند. وجودات اربعه عبارت اند از:

۱. وجود خارجی: منظور وجود اشیاء در خارج از ذهن ما و در جهان خارج و عالم تکوین است مثل هستی بسیاری از چیزها که در اطراف تو و بر بالای سر تو و در نزدیکی تو است یا از تو بسیار دور است از حیوانات، نباتات، جمادات، موجودات ارضی و سماوی که حد و حصری هم برای موجودات خارجی نیست.

۲. وجود ذهنی: وجود ذهنی در حقیقت چیزی غیر از علم به صور اشیاء خارجی و مفاهیم ذهنیه نیست یعنی خداوند به ما قوه ای عطا فرموده به نام ذهن که یکی از هنرهای آن عکسبرداری از موجودات خارجی و حفظ و نگهداری آن تصویرها در محیط ذهن است. خود ذهن نیز در خارج موجود است و صوری که در آن تصویر شده و چاپ شده و ذهن فیلمبرداری کرده وجودات ذهنیه نامیده می شوند که در حقیقت وجود ذهنی نیز مرحله ای از وجود خارجی است، البته مرحله ای ضعیف که در مباحث فلسفی و الهیات بالمعنی الاعم در رابطه با وجود ذهنی مطرح شده است.

بنابراین وجود خارجی و ذهنی از وجودهای حقیقیه بوده و تابع وضع واضح و جعل جاعل و اعتبار معتبر نیستند. دامنه وجود ذهنی به مراتب، از وجودات خارجی و وسیع تر است، زیرا وجودات خارجی یا واجب الوجود هستند و یا ممکن الوجود، مادی هستند یا مجرد، جواهر هستند یا اعراض ولی ذهن ما تصویر و ادراکی از وجود خارجی ای که واجب الوجود بالذات باشد در ذهن دارد و توسط برهان عقلی آن حقیقت را ادراک می کند و نیز از وجودات مجرد (مثل وجود فرشتگان و وجود نفس ناطقه) آگاهی و ادراک دارد و نیز از وجودات مادی ای که در خارج بالفعل موجودند تصویری دارد و نیز از ممکن الوجودی که هرگز در خارج یافت نشده و طبق عادت در آینده هم یافت نخواهد شد تصویری دارد مانند کوهی از یاقوت. دریایی از جیوه، انسان دو سر و دیگر مثال ها.

و نیز از اموری که در خارج ممتنع الوجود هستند تصویر و ادراکی دارد از قبیل مفهوم دور، تسلسل، اجتماع ضدین که اینگونه امور محال و باطل بوده و باطل در عالم راه ندارد بدین معنا که در خارج یافت نمی شود ولی در ذهن ما مفهوم آنها متصور است و گر نه هرگز نمی توانستیم حکم به استحاله و بطلان آنها داشته باشیم، چون تصدیق و حکم، فرع بر تصور موضوع و محمول و نسبت است. همچنین ذهن ما معنا و مفهومی از عدم دارد که از مفاهیم بدیهیه نیز به شمار می آید، ولی ظرف خارج ظرف وجودات است نه ظرف اعدام و شما نمی توانید چیزی را در خارج نشان دهید که اسمش عدم باشد، بلکه همه وجود و هستی است. و نیز ذهن ما مفاهیم کلیه و معقولات اولی و ثانیه را ادراک می کند از قبیل مفهوم کلی انسان، حیوان، جسم، معرف، حجت، نوع و جنس که در خارج این امور با همین اوصاف هرگز یافت نمی شود و محیط وجودی آنها ذهن ما است، زیرا آنچه در خارج یافت می شود جزئیات و اشخاص است نه کلیات و ماهیات، «الان الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، بنابراین دامنه وجودات ذهنیه (یعنی علم ما) وسیع تر از دامنه وجودات خارجی است.

۳. وجود لفظی: (۱) در اینکه انسان همانند برخی از موجودات زنده از قبیل مورچه

ص: ۶۸

۱-۱). دو نوع از وجود داریم که اعتباری و جعلی هستند و تابع اعتبار معتبر و وضع واضح و جعل جاعل بوده و قراردادی هستند و تا مادامی که آن اعتبار و قرارداد معتبر باشد این امر اعتباری هم هست و به محض لغو قرارداد و روی کار آمدن اعتبار جدید، همه اعتبارات قدیمی تغییر می یابد. شبیه تغییر

و زنبور عسل دارای زندگی اجتماعی و مدنی است تردیدی نیست انسان متمدن و دارای زندگی دسته جمعی است. چه انسان های نخستین که زندگی بدوی و بسیط داشتند و چه مجتمعات بسیار عظیم و میلیونی امروزی که با برنامه خاصی در کنار یکدیگر به زندگی مسالمت آمیز و انسانی ادامه می دهند. (۱)

زندگی اجتماعی، نیازمند تعاون، تعامل، همکاری و همیاری است که هر عضوی از اعضای جامعه به قدر استعداد و قابلیت خویش تلاش کرده و گوشه ای از کارهای اجتماعی را بر دوش گرفته و به نحو احسن انجام می دهد تا جامعه جامعه ای سعادت مند باشد، مثلاً - عده ای امر مهم کشاورزی را به عهده گرفته و با تشکیلات منظمی تحت نظارت و مدیریت وزارت کشاورزی تلاش می کنند، عده ای در کارخانه ها چرخهای عظیم صنعت جامعه را به گردش درمی آورند، عده ای در دانشگاهها به امر تحصیل علوم مختلف مورد نیاز جامعه می پردازند و در جوامع دینی عده ای دین شناس شده و پاسخگوی مسائل دینی و معنوی مردم می شوند، عده ای نیز به عنوان نمایندگان مردم در مجلس اجتماع کرده و به تصویب قوانین لازم جهت اداره کشور مشغول می شوند و عده ای به نام هیئت دولت مدیریت و اداره جامعه را در ابعاد مختلف تصدی می کنند و عده ای به نام قوه قضائیه جلو هرج و مرج و اختلافات و سوءاستفاده ها را می گیرند و به دعاوی مردمان رسیدگی می کنند خلاصه جامعه ای که کلیه اعضای آن در خدمت یکدیگر و برای یکدیگر تلاش می کنند تا به رفاه و آسایش و تمدن صحیح انسانی

(۱)

و تحول بنیادین و انقلابی که در یک جامعه به وجود می آید اعم از انقلاب اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی آن دو وجود عبارتند از: وجود لفظی و کتبی.

ص: ۶۹

۱- ۱). البته این طبق قاعده و طبیعی انسان است حال اگر در بعض جوامع چنین نیست خلاف قاعده است، همچنین میان جامعه شناسان بحثی است که آیا بشر مدنی بالطبع است یعنی زندگی اجتماعی، طبیعی و ذاتی او است و بدون تحمیلی از خارج آن را اختیار کرده؟ یا مدنی بالجبر است یعنی مدنیت بر او تحمیل شده و عامل تحمیل گر، نیازهای گوناگون انسان است یعنی از آن رهگذر که آدمی دارای یک سلسله نیازهای مادی و معنوی، روحی و جسمی از خوراک و لباس و مسکن و طب و صدها نیاز معنوی و مادی دیگر دارد و خود به تنهایی نمی تواند از عهده کلیه نیازها برآید یعنی هم کشاورز باشد هم کارگر و هم بناء و طبیب و هم دامپرور و دامدار و هم بافنده و ریسنده ناگزیر تن به زندگی اجتماعی داده و گرنه اگر می توانست مشکلات گوناگون خود را در ابعاد مختلف حل کند و موانع تکامل خویش را به تنهایی از سر راه بردارد هیچگاه تابع قوانین اجتماعی نشده و زندگی اجتماعی را بر نمی گزید؟ مشهور دانشمندان طرفدار نظریه اول هستند و عده ای هم طرفدار نظریه دوم می باشند که در جای خود باید بحث شود، ولی به هر حال بشر مدنی و اجتماعی زندگی می کند.

برسند جامعه ای سعادت‌مند است و گرنه تا کارشکنی و سوء استفاده و خیانت باشد جامعه در مسیر متعادل نخواهد بود پس زندگی اجتماعی احتیاج به تعاون و تعامل همه جانبه دارد.

تعاون و همکاری محتاج به تفاهم است. افراد یک جامعه علمی، فرهنگی، هنری، کارگری (اعم از مجتمعات کوچک و بزرگ) باید با یکدیگر تفاهم داشته باشند از افکار و اندیشه های یکدیگر، از طرح و برنامه های مجتمع مطلع باشند و مرادات خود را به دیگران برسانند، مسئول و کارفرما به کارگر، کارگر به کارخانه دار، ملت به دولت و دولت به ملت و گرنه بدون تفاهم کامل کاری از پیش نخواهند برد.

آنگاه برای تفاهم و انتقال افکار به یکدیگر راههایی وجود دارد:

۱. از راه اشراق که این راه مخصوص اشراقیون است و افلاطونی باید که در باغ آکادمی علوم آتن به طریق اشراق، افکار و یافته هایش را به شاگردانش منتقل سازد.

۲. از راه احضار و جودات خارجیۀ اشیاء: یعنی انسانها برای فهمانیدن مقاصد و مرادات و ما فی الضمیر خود به دیگران آن شیء خارجی را نزد مخاطب احضار کنند که طریقهٔ اولیه در تفهیم مقاصد همین است چون کامل تر و جامع تر است.

مثلاً- کسی که می خواهد خیاط جامه ای بسازد جامه مشهدی کریم برایش بدوزد برای تفهیم خیاط، آن جامه را از صاحبش گرفته و نزد خیاط احضار می کند یا از معمار می خواهد ساختمانی برایش بنا کند مانند ساختمانی که در فلان شهر وجود دارد برای تفهیم بنا، همراه معمار نزد ساختمان می روند.

این طریقه اشکالاتی دارد و برای تمام مقاصد بشر مفید و مؤثر نیست.

اولاً: بسیار رنج و زحمت دارد که آدمی برای تفهیم هر چیزی خود آن را نزد مخاطب یا مخاطبین احضار کند.

ثانیاً: بسیاری از حقایق، شیء خارجی نیست تا قابل احضار باشد مثل مفاهیم ذهنیه که هرگز در خارج یافت نمی شود تا بتوان آن را به مخاطبین نشان داد یا شنواید و یا چشائید و بویائید.

ثالثاً: احضار بسیاری از اشیاء خارجیۀ ممکن نیست. مثلاً رشته کوههای سبلان را کسی قدرت ندارد نزد مخاطب در دانشگاه عظیم امام صادق علیه السلام و در مدرس مدرسۀ فیضیه احضار کند و مخاطبین آنرا ببینند از این رو، از طریقهٔ احضار شیء خارجی هم

نتوان طرفی بست و تفاهم کرد.

۳. از راه اشاره سر، دست، چشم و ابرو: یعنی انسان برای تفهیم هر مطلبی با اشاره دست و سایر اعضاء آن را بفهماند شبیه آنچه ناشنویان و افراد گنگ انجام می دهند این طریقه نیز اشکالات فراوانی دارد زیرا که:

اولاً: امور معنویه و مفاهیم ذهنیه قابل اشاره حسیه نیستند.

ثانیاً: امور حسیه غیر از مبصرات هم با اشاره به دست نمی آید.

ثالثاً: در مبصرات هم خصوص چیزی که مقابل انسان و در معرض دید انسان است به اشاره قریبه و متوسطه و بعیده میتوان بدان اشاره کرد ولی امور غایب و معدوم اشاره بردار نیستند.

۴. انسانها از راه گفتار (که آسانترین و عمومی ترین طریق افاده و استفاده است) مقاصد خود را به یکدیگر تفهیم می کنند و برای همه معلومات و مقاصد و افکار این طریقه نافع و سودمند است و خداوند متعال ابزار آن را از زبان و حلق و حنجره و مخارج حروف در اختیار بشر قرار داده که به راحتی از حروف مقطعه و هجائیه می تواند کلمه بسازد و از کلمه ها، کلام و جمله و به توسط جملاتی که از اول تا آخر گفتارش بکار می گیرد مقاصد خود را بدیگران برساند. از آنجا که دلالت این الفاظ بر معانی ذاتی و طبیعی نیست (بلکه وضعی و جعلی است) هر لفظی را براساس نیاز برای معنایی خاصی قرار می دهند.

(۱)

آنگاه با وساطت الفاظ آن معانی مقصوده و مطلوبه را در ذهن شنوندگان احضار می کنند و بدین وسیله مراد خود را به دیگران تفهیم می کنند. در حقیقت، الفاظ، آلات و ابزار و پلهایی هستند برای رسیدن به معانی که هدف اصلی انسان متکلم است، البته از شنیدن هر لفظی هر معنایی بذهن نمی آید بلکه همان معنای خاصی که لفظ برای آن وضع شده در ذهن پدیدار می شود و البته برای هر شنونده ای هم آن معنای مخصوص تداعی نمی کند، بلکه تنها برای کسانی که اولاً علم به وضع دارند و ثانیاً در اثر کثرت استعمال لفظ در آن معنی با معنای مخصوص انس و الفت دارند. اینگروه به

ص: ۷۱

۱-۱. در شرح اصول فقه جلد اول و شرح اصول استنباط جلد اول بیان شده که واضح اولیه در هر لغتی خداوند نیست و فرد خاصی هم از افراد بشر نیست بلکه همه انسانها هستند به تجزیه و تحلیلی که در شرح اصول فقه آورده ام.

محض شنیدن آن لفظی از گوینده به سرعت معنای مراد متکلم را درمی یابند. از آنجا که القاء الفاظ و کلمات از سوی متکلم مقصود بالذات و بالاصاله نیست، بلکه الفاظ وسیله ای برای رسیدن به معانی هستند، مخاطب اصلا توجهی به لفظ و وساطت آن در انتقال ندارد بلکه گویا مستقیما خود معنی را دریافت کرده است. این بدان جهت است که لفظ فانی در معنی است و چیزی که در چیز دیگر فانی شد هرچه هست همان مفنی فیه است و از فانی خبری نیست.

این رابطه بسیاری قوی و مستحکم و تنگاتنگ میان الفاظ و معانی است که گویا لفظ همان معنی و معنی همان لفظ است و گویا مستقیما و بدون واسطه خود معنی احضار شده شبیه اشراق یا احضار خود آن شیء.

البته اینچنین نیست که متکلم دو چیز را ایجاد کرده باشد بلکه یک چیز است و آن الفاظ و کلمات است که حقیقتا متکلم آنها را ایجاد کرده، مثلا- به زید وجود لفظی پوشانیده و همین وجود ثانی و بالعرض به معنا نسبت داده شده و گویا متکلم معنا را ایجاد کرده این در اثر همان ارتباط و پیوند قوی است که بین لفظ و معنا وجود دارد.

شاهد ارتباط بسیار نزدیک لفظ و معنا اینست که حسن و قبح، زشتی و زیبایی معانی به الفاظ هم سرایت می کند و آدمی از شنیدن لفظ زیبا لذت می برد و از شنیدن لفظ زشت متنفر است در حالی که الفاظ تقصیری ندارند. الفاظ بدون معانی، حروفی بیش نیستند حروفی که با یکدیگر ترکیب و از آنها کلمه ای درست شده ولی بلحاظ معانی گاهی حسن و زیبا و گاهی قبیح و زشت می گردند.

فی المثل آدمی از شنیدن نام محبوب و معشوقش لذت می برد و نام معشوق نزد عاشق از شیرین ترین و گوارا ترین نام هاست صرفا بلحاظ اینکه نام محبوب او است و در حقیقت عاشق به معشوق عشق می ورزید و برای او سر از پای نمی شناسد، ولی به تبع آن از نام معشوق هم شادمان می شود و دوست دارد پیوسته نام او را بر سر هر کوی و برزن ببیند (مثلا شما عاشق وجود مقدس امام رضا علیه السلام هستید و عشق به خاندان عصمت و طهارت علیه السلام دارید ولی به تبع آن به صحن و سرای آنها نیز عشق می ورزید و آنها را غرق بوسه می سازید و از تربت سید الشهداء علیه السلام هم شفا می جوئید) در حالی که چه بسا نام معشوق فی حد نفسه و مع قطع النظر از اسم معشوق بودن یک اسمی ناهنجار و عجیب و غریبی باشد که گوش از شنیدن آن و زبان از گفتن آن متنفر است ولی چون نام

یک معنای زیبا است باعتبار معنا از آن هم خوشش می آید.

انسان از شنیدن نام دشمن به ویژه اگر به عظمت یاد شود سخت عبوس شده و خشمگین می گردد و از آن نام متنفر است اگرچه آن اسم فی حدّ ذاته اسمی و لفظی زیبا و نمکین باشد.

فی المثل معاویه علیه الهاویه در مجلس خصوصی به مغیره می گوید: من می خواهم نام محمد را از بالای مأذنه ها حذف کنم معاویه با اسلام عداوت داشت و بالتبع از شنیدن نام پیامبر هم متنفر بود هرچه ارتباط و پیوند لفظ و معنا قویتر، این انتقال بیشتر است و حسن و قبح زیادت است. از این رو، هنگام تعبیر از عورت (مواضع پوشیده) انسان لفظی را به کار می برد که زشتی کمتری داشته باشد.

شیرینی و صلابت تعبیر، سبب زیبایی و جمال معنا می شود که در الفاظ رکیک و خشک این زیبایی نیست مثلا- در تعبیرهای: بفرمائید، بنشینید و بتمرکید. یا بفرما، برو، گم شو، دور شو، همه بر یک مطلب دلالت دارد ولی برخی از آنها زیبا و متین و سبب تکریم است و برخی نه موجب تکریم و نه توهین است و برخی موجب اهانت است و بلحاظ معانی، برخی الفاظ قبیح، برخی حسن و برخی نه قبیح و نه حسن هستند.

۴. وجود کتبی: وجودات کتبی: وجودات کتبی از جمله وجودات اعتباریه است: با اینکه مهمترین طریق افاده و استفاده، الفاظ و کلمات بود و آنها را مدار افاده و استفاده بحساب آورده و تفهیم و تفهم بر محور آن دور می زند، اما الفاظ هم به تنهایی پاسخگوی همه نیازهای انسان نیست، زیرا گفتگو تنها برای مشافهین و مخاطبین شفاهی که لب به لب باهم سخن می گویند مفید می باشد و انسانهایی که از آن مجلس غائب هستند و یا کسانی که در آن عصر نبوده بعدا بدنیا می آیند از دریافت مراد گوینده از این طریق محرومند (مثلا مشافهین رسول خدا صلی الله علیه و آله صحابه آن حضرت مانند سلمان و ابو ذر و علی بن ابیطالب علیه السلام بودند، اما مسلمانانی که در عصر پیامبر بوده ولی در اقصی نقاط می زیستند یا مسلمانانی که در آن عصر نبوده و پس از پیامبر متولد شده اند پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را ندیده و آیات قرآن را از دو لب مبارکش نشنیده اند.) از این رو، برای اینکه انسانها بتوانند مقاصد و افکار خویش را به آیندگان برسانند و میان گذشته و آینده تا قیامت پیوند ایجاد کنند ناچار از اختراع خط و نقوش خطیه شدند و هر حرف معین

را به شکل خاصی نوشتند و هر کلمه ای را برای معنایی قرار دادند تا به جای احضار الفاظ از این نقوش خطیه استفاده کنند پس گویا خط، وجود لفظ است و لفظ همان وجود خط، البته نویسنده اولاً و بالذات خطوط و نقوش را ایجاد می کند و ثانیاً و بالعرض و به واسطه آن ها الفاظ را پدید می آورد پس یک وجود است که ینسب الی الکتابه حقیقه و اولاً و بالذات و الی اللفظ مجازاً و ثانیاً و بالعرض.

وجودات کتبی هم از امور اعتباریه هستند که تابع اعتبار معتبر هستند و هر زمان که تصمیم بگیرد که چیز دیگر یا نوع دیگری نوشته شود مسئله تغییر می یابد. پس انسانها در مقام افاده و استفاده هم محتاج به الفاظ و گفتار هستند و هم نیازمند نوشتار. شایان گفتن است که هنگام کتابت در حقیقت میان وجودات اربعه اشیاء، ترتب است یعنی وجود کتبی احضارکننده الفاظ است و الفاظ احضارکننده معانی در ذهن مخاطب هستند و معانی ذهنیه حاکی از وجودات خارجیه اشیاء هستند و در حقیقت اول وجود خارجی است دوم وجود ذهنی و سوم وجود لفظی و چهارم وجود کتبی.

بقول مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره القدوسی:

للشیء وجود فی الأعیان، و وجود فی الأذهان، و وجود فی العبارة، و وجود فی الکتابه، و الکتابه تدل علی العبارة و هی علی المعنی الذهنی، و هما دالتان وضعیتان مختلفان باختلاف الأوضاع و للذهنی علی الخارجی دلاله طبیعه لا تختلف أصلاً. (۱)

حاجی سبزواری در شرح منظومه می گویند:

إذا فی الوجودات الأمور رابطه

یرشد کم صناعه المغالطه (۲)

و تلك عینی و ذهنی طبع

ثمه لفظی و کتبی وضع

النتیجه

با قطع نظر از مقام افاده و استفاده و نقل افکار و اندیشه ها به دیگران یک انسان متفکر که در کتابخانه شخصی خود نشسته و مشغول مطالعه و بررسی های علمی و عقلی است باز هم به مباحث الفاظ، آشنایی به احوالات گوناگون لفظ از مفرد و مرکب،

ص: ۷۴

۱- ۱. شرح اشارات، جلد اول، ص ۲۱.

۲- ۲. منظومه، ص ۱۱.

حقیقت و مجاز، استعاره و تشبیه، مشترک لفظی و معنوی، منقول و مختص، متواطی و مشکک نیازمند است.

خلاصه میان لفظ و معنی رابطه تنگاتنگ و پیوند بسیار بسیار قوی و مستحکمی وجود دارد به گونه ای که گویا لفظ همان معنی و معنی همان لفظ و هر دو یکی هستند و گویا متکلم مستقیماً معانی را به مخاطبین القاء می کند در حالی که او الفاظ و کلمات را به زبان آورده و به واسطه آنها مقاصد خویش را می فهماند، لکن الفاظ قوالب معانی و وسیله وصول به معانی و فانی در معانی هستند گویا خود معنا را در ذهن احضار کرده است.

هر انسان در مدت عمر خویش در رابطه با امور مختلف و موضوعات متنوعی فکر و اندیشه داشته و آنها را در ذهن خود مجسم ساخته، ولی چون دقت کنیم می بینیم که ذات المعانی و حقایق خارجیّه لخت و عریان در ذهن ما حاضر نمی شود بلکه همراه با الفاظ تخیلی و تصویری است که در ذهنمان هم لفظ حیوان و ناطق را تصور کرده و معرف انسان قرار می دهیم منتها گاهی این حقیقت را بزبان آورده و تلفظ هم می کنیم و گاهی با زبانحال و دل که از زبان قال قویتر است بیان می شود. گویا انسان همانگونه که در مقام مباحثه و بحث آزاد با دیگران از الفاظ استفاده می کند همچنین به تنهایی هم که می اندیشد گویا حدیث نفس کرده و با نفس خویش مناجات می کند و راز دل می گوید و گویی خویشتن خویش را مخاطب قرار داده و از الفاظ خیالی استفاده می کند و به مقاصد خود می رسد، منتها اگر لفظ مادی ظاهری لسانی، قالب معنی و مرآت باشد پس لفظ خیالی بطریق اولی مرآت است و در این رابطه مرحوم خواجه طوسی مطلبی مؤید گفتار ما دارد:

الانتقال الذهنیه قد تكون بألفاظ ذهنيه و ذلك لرسوخ العلاقه المذكوره (یعنی پیوند مستحکم لفظ و معنی) فی الأذهان فلهذا السبب ربّما تأدت الأحوال الخاصه بالألفاظ الی توهم أمثالها فی المعانی و تغییرها المعانی تغییرها و الاغلاط اللتی تعرض بسبب الألفاظ مثل ما یكون باشتراك الاسم مثلاً إنما یسری الی المعانی لاشتمال الألفاظ الذهنیه أيضاً علیها. (۱)

بنابراین اگر یک انسان متفکر در الفاظ ذهنیه دچار خطا و اشتباه شود و به اشتباه

ص: ۷۵

لفظی را به جای لفظ دیگر استعمال کند همچنین است اگر احوالات لفظ تغییر کند مثلاً لفظی که در گذشته معنایی داشته و الان از آن معنا به معنای جدید منتقل شده آنرا در همان معنای قدیم استعمال کند. یقیناً این اشتباه در افکار و اندیشه های او هم تأثیر خواهد گذاشت و در پرتو همان ارتباط قوی و مستحکم اشتباه در لفظ به اشتباه در معنی هم سرایت می کند و قسمتی از مغالطات در اثر اشتراک لفظی و توجه نداشتن به آن است از باب مثال می گوئیم:

انسان چهار وجود دارد: ۱. خارجی ۲. ذهنی ۳. لفظی ۴. کتبی.

حال اگر کسی بگوید: انسان صورت ذهنیه است و صورت ذهنیه از مقوله کیفیات نفسانیه است پس انسان کیف نفسانی است. این مغالطه ای بیش نیست چون مراد از انسان در صغری انسان ذهنی است که همان صورت ذهنیه و علم به انسان است و مراد از نتیجه انسان خارجی و ماهیت انسان است که ماهیت جوهری دارد نه عرضی و کیفی. یا مثلاً کسی می اندیشد و قیاس درست می کند که انسان لفظ است و هر لفظی کیف مسموع است پس انسان کیف مسموع است اینگونه مغالطات در اثر اشتراک لفظی کلمه انسان است میان وجودهای چهارگانه ای که ذکر شد. (۱)

بنابراین بر شخص منطقی (و بقول حاجی سبزواری فیلسوف منطقی) واجب است بمقدار لازم با مباحث الفاظ و احوالات گوناگون آنها از حقیقت و مجاز و اشتراک آشنا شود تا بتواند به افکارش سامان دهد و از الفاظ و معانی صحیح و خالی از اشکال استمداد بطلبد. البته مکرر گفته شد که منطقی مثل صرفی و نحوی بحث از احوالات کلام عرب ندارد، بلکه از یک جهت عام و کلی بحث می کند، چون قواعد منطق کلی است و مختص به قومی دون قوم نیست و مباحث الفاظ منطق کلی است و راجع به احوالات الفاظی است که در جمیع لغات رائج و متداول است، مانند مباحث مترادف، اشتراک لفظی، تباین بحث از الفاظ از باب مقدمه است و گرنه هدف اصلی

ص: ۷۶

۱-۱). آورده اند که ملایی به روستایی درآمده و چند صباحی در آنجا رحل اقامت افکند و مردمان مرید او گردیدند و ملایی روستا چون این بدید تدبیری کرده و روزی که مردمان در مسجد جمع بودند به ملایی تازه وارد گفت بر روی دیوار بنویسد: مار و ملایی بی خبر از همه جا کلمه ما را که سه حرف است نوشت و بلافاصله ملایی کهنه کار روستا شکل مار را بتصویر کشید و از مردم خواست که نوشته کدامیک مار است؟ همه گفتند: نوشته ملایی خودمان و مایه شرمندگی و افسردگی ملایی تازه وارد شد!!

منطقی بحث از صور ذهنیه و تصورات و تصدیقات موصله است.

حکیم بزرگ مرحوم حاج ملاهادی سبزواری می گوید:

فلازم للفیلسوف المنطقی

أن ينظر اللفظ بوجه مطلق

و فی الافاده و الاستفاده

يلزم قول شارح مراده

ص: ۷۷

از آنجا که مدار افاده و استفاده، الفاظ است و آنهم بدون دلالت لفظ بر معنا میسر نیست پس باید با نحوه دلالت آشنا شویم: اولاً دلالت چیست؟ ثانیاً دلالت چند قسم است؟ ثالثاً کدام قسم مورد بحث است؟

تعریف دلالت

شما در منزل نشسته و مشغول مطالعه هستید ناگهان صدای زنگ رشته افکار شما را می گسلد، شما متوجه می شوید که شخصی پشت در منزل شما است و با اهل منزل کار دارد. در اینجا ذهن شما از شنیدن کوفتن در منزل یا بصدا در آوردن زنگ، به وجود شخصی پشت در منزل که با شما کاری دارد پی می برید، صدای زنگ کاشف از وجود شخصی است یا دلالت بر وجود شخصی می نماید. در این مثال سه چیز وجود دارد:

۱. دال (دالت کننده) و کاشف که همان صدای زنگ باشد.

۲. مدلول و منکشف که وجود انسانی در بیرون منزل باشد.

۳. دلالت که عبارت است از همان ویژگی که در این صدا هست و شما از شنیدن آن به وجود شخصی منتقل شدید و گرنه از شنیدن هر صدایی ولو صدای رعد و برق یا ماشین به وجود شخصی منتقل نمی شوید و نیز از شنیدن زنگ در انسان به هر امری منتقل نمی شود بلکه به شیء معینی منتقل می شود، بنابراین میان دال و مدلول یک علاقه قوی وجود دارد.

آنچه ذکر شد مثالی از دلالت وضعیه غیر لفظیه بود. قاعده کلیه آن است که هر چیزی که از علم به وجود آن، علم به وجود شیء دیگر پیدا شود آن شیء اولی را دال و شیء دومی را مدلول و آن صفتی که در شیء اول بود و سبب این کشف و دلالت و انتقال ذهن گردید دلالت نامند. انتقال به شیء دیگر جلوه های گوناگونی دارد چه از صدای زنگ که صاحب منزل را به وجود شخصی منتقل می کند و چه رد پای انسان که انسان را به رهگذری هدایت می کند (و اثر الأقدام تدل علی المسیر) و چه دود که آنها را به آتش می رساند.

پس تعریف دلالت روشن شد؛ و «هی کون الشیء بحاله إذا علمت بوجوده انتقل ذهنک الی وجود شیء آخر».

بی گمان نظام عالم نظام اسباب و مسببات و علل و معالیل است و هر مسببی دارای سببی است و محال است پدیده ای (چه در ظرف خارج) بدون علت، بوقوع بپیوندد همچنین باید میان علت و معلول سنخیت باشد و گرنه لصددر کل شیء عن کل شیء و اللازم باطل فالملزوم مثله. در دلالت نیز ذهن از علم به شیء علم به شیء دیگر پیدا می کند و این انتقال ذهن از چیزی به چیز دیگر نیز یک امر حادث و پدیده است که حتما سبب و علتی لازم دارد حال آن سبب چیست؟

در محیط ذهن میان آن دو چیز علاقه و پیوند مستحکمی وجود دارد که آن ارتباط تنگاتنگ سبب انتقال ذهن از یکی بدیگری می شود.

شاید پرسید آن علاقه و ارتباط ذهنی میان دو چیز از کجا پیدا شده و سبب آن چیست؟

پاسخ می دهیم منشأ پیدایش این علاقه ذهنی عبارتست از اینکه در خارج و در واقع و نفس الامر میان آن دو چیز علاقه و ارتباط و ملازمه در کار است و ذهن نخست علم به آن ملازمه پیدا می کند و سپس بتوسط علم به ملازمه از علم به احدهما به دیگری عالم می شود یعنی از علم به ملزوم، بوجود لازم پی می برد و از علم به لازم، به وجود ملزوم منتقل می شود براساس قانون قطعی ملازمه.

از آنجا که ملازمه بین دو شیء در خارج انواع و اقسام گوناگون دارد (گاهی ملازمه ذاتیه و به حکم عقل است و هیچ عامل خارجی دخالت ندارد و گاهی به حکم طبع و مزاج انسان است و گاهی به مقتضای وضع واضع و اعتبار معتبر است و گرنه ذاتا و طبعا تلازمی نیست).

از این رو، دلالت به سه قسم اساسی تقسیم شده است:

۱. دلالت عقلیه. ۲. دلالت طبعیه. ۳. دلالت وضعیه.

دلالت عقلیه: اگر میان دو شیء (که یکی دال است و دیگری مدلول) ملازمه ذاتیه و عقلیه وجود داشته باشد به گونه ای که هرگاه در خارج احدهما یافت شد دیگری هم یافت شود این دلالت را دلالت عقلیه گویند.

ویژگی ملازمه عقلیه آن است که تخلف بردار نیست که ماده نقص داشته باشد یعنی حتی یک مورد یافت نمی شود که این ملازمه وجود نداشته و از وجود احدهما وجود

دیگری لازم نیاید احکام و قوانین عقلی کلیت دارند و جهانشمول هستند و استثناء در آنها راه ندارد. اختلاف بردار نیست که به اختلاف اشخاص و طبایع و سلیقه ها مختلف شود بلکه همگانی است یعنی همه انسانهای روی کره زمین از مشاهده دود به وجود آتش پی می برند و به آن منتقل می شوند نه اینکه هر کسی یا هر جمعیتی به وجود امری منتقل شوند.

مثال دلالت عقلی علل و معالیل، اسباب و مسببات، آثار و مؤثرات است. انسان به حکم عقل از مشاهده آثار و علم به آنها به وجود مؤثری دانا و توانا منتقل می شود و علم پیدا می کند مثلاً همه می دانیم که میان طلوع شمس و روشنایی عالم یا وجود روز ملازمه وجود دارد و «کَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ كَانَتِ النَّهَارُ مَوْجُودًا وَ كَانَتِ الْعَالَمُ مُضِيئًا» آنگاه اگر در خارج روشنایی عالم را دیدیم به حکم عقل علم به طلوع قرص شمس پیدا می کنیم اگرچه خود قرص شمس را ندیده باشیم، پس دلالت روشنایی صبحگاهی بر طلوع قرص شمس یک دلالت عقلی است.

همچنین هرگاه از پشت دیواری صدایی بگوش رسید و گوینده ای لفظی را تلفظ کرد اگرچه متکلم را نمی بینیم ولی به حکم عقل می گوئیم: پشت این دیوار گوینده ای وجود دارد. علت این داوری این است که میان لفظ و لافظ، کلام و متکلم ملازمه خارجی عقلیه وجود دارد.

همچنین در مثل آتش و حرارت، ساختمان و معمار، ساعت و ساعت ساز، مصنوع و صانع میان هر کدام از این دو چیزها ملازمه عقلیه در کار است.

دلالت طبیعیه: اگر میان دو چیز در خارج یکنوع ملازمه طبیعی وجود داشته باشد یعنی ملازمه ای که طبع و مزاج انسان مقتضی و عامل آن است اینرا دلالت طبیعیه گویند.

البته اگر طبیعی و مزاجی و سلیقه ای شد برخلاف ملازمه عقلیه تخلف بردار هم هست و ماده نقض قبول می کند و شاید در یک یا چند مورد هم آن ملازمه نباشد. دلالت طبیعیه هم استثناء بردار است و هم اختلاف بردار، چون طبایع و سلیقه ها و مزاجها مختلف است و مانند ملازمه عقلیه نیست که کلیت داشته باشد و تخلف معلول از علت تامه ممتنع باشد. دلالت طبیعیه و ملازمه طبیعیه مثالهای فراوانی دارد که مرحوم مظفر به دو دسته مثال بسنده کرده اند:

دسته اول: طبیعت انسانها اینگونه است که وقتی احساس درد می کند مثلاً تصادف

کرده و تمام اعضاء بدن کوفته شده به هر طرف که می گردد آخ می گوید. ممکن است انسانی دردهای کمرشکن و سنگینی بر او سایه افکنده باشد ولی حسرت یک آخ را به دل دشمنان بگذارد، همچنین ممکن است کسی نازک نارنجی و لوس و نر باشد و با کوچکترین آخ و اوخ گوش فلک را کر کند یا اینکه انسانی به مقتضای طبع، وقتی به پاره ای از امور می اندیشد از روی حسرت، آه سردی برمی کشد مثلاً وقتی می بیند عمرش را به بطالت گذرانده حسرت می خورد و آه می کشد، وقتی می بیند شغل مناسب، همسر شایسته و دوست صالح اختیار نکرده، آه جانکاهی از دل برمی کشد.

غالب انسانها چنین هستند، البته ممکن است کسی در برابر این امور آه نکشد و یا کسی بدون جهت هر لحظه آه بکشد یا اینکه انسانها وقتی از امری بستوه آمده و عرصه بر آنها تنگ شده و بی حوصله می شوند مثلاً چند صباحی از بیماری پرستاری کرده و خسته شده یا کودک شیطانی دارد که از دست او به تنگ آمده از این رو گاهی می گوید اف این نیز به مقتضای طبع است و گرنه ممکن است فردی هرگز اف نگوید بلکه با شرح صدر و حوصله کافی و دریادلی کارها را پیش برد یا فردی هر لحظه اف بگوید یا ممکن است کسی به جای اف گفتن کلمه دیگری بزبان آورد یا عکس العمل دیگری نشان دهد.

دسته دوم: افراد زیادی به مقتضای عادت و طبیعت، تفرقع اصابع می کنند (بندهای انگشتان را می شکنند تا صدا کرده و از آن آرام می شوند) یا به هنگام خستگی و ملالت از کار له و لورده می شوند و حال حرف زدن ندارند یا کسانی هنگام فکر کردن با تسیح یا انگشتر یا ساعتی بازی می کنند، و بعضی با محاسنشان بازی می کنند، (دیگری با دماغش بازی می کند و چهارمی انگشت بر پیشانی یا بر بالای گوش و ابرو گذشته و می اندیشد، طبایع مختلف است و ممکن است انسانی در مقام فکر آرام باشد.

افرادی هنگام خواب آلودگی و سستی حواس خمیازه کشیده و دهان درّه می کنند که تمامی اینها ملازمه طبیعی دارند و از لوازم به ملزومات پی می بریم ولی همانگونه که ذکر شد تخلف و اختلاف بردار هستند.

دلالت وضعیه: اگر میان دو شیء ملازمه باشد و منشأ آن هم وضع و قرارداد و اصطلاح خاص باشد. آنرا دلالت وضعیه گویند. مثلاً میان دو کس رمزی هست که تا یکدیگر را می بینند آن رمز را بکار می برند یا میان عاشق و معشوق رمزی است که دیگران

از آن اطلاعی ندارند، یا مثلاً میان جمعیت و قومی امری اصطلاح است که دیگران از آن اطلاعی ندارند، یا میان دانشمندان علمی اصطلاحاتی وجود دارد که چه بسا دیگران از آن مطلع نیستند، یا الفاضلی که هر قومی در عالم با آنها مکالمه کرده و مقاصد خویش را به یکدیگر می‌رسانند تماماً دلالتشان بر معانی بتوسط وضع و قرارداد است همچنین خطوط و نقوشی که بر روی صفحه کاغذ یا دیوار نوشته می‌شود و هر کدام مفید معنا و اشاره به مطلبی است. این امور نیز دلالت وضعیه دارند یا مثلاً اشاراتی که انسان اخرس و گنگک دارد آن نیز وضعی و اعتباری است یا علائم راهنمایی و رانندگی، علائم به کار گرفته شده در مخابرات، رمزهایی که یک ارتش در میادین جنگ دارد و توسط بی سیم آن رموز را هر صبح به مخابرات هر گردان اطلاع می‌دهد و رموزی که در علوم گوناگون وجود دارد اعم از علوم عقلیه و نقلیه فی‌المثل در عرفان با حرف الف اشاره به ذات اقدس الهی می‌کنند و با حرف باء به عقل اول و حرف سین برای انسان.

خلاصه اینکه عالم واقعیات و جهان اعتباریات پر از رموز و اسرار است که باید عاشق شد و به اسرار عالم رسید و در تمامی این موارد با علم به ملازمه قراردادی، از پس علم به لازم علم به ملزوم پیدا می‌شود و هذا معنی الدلاله.

اقسام دلالت وضعیه

از میان انواع سه گانه دلالت (عقلیه، طبیعی، وضعیه) تنها دلالت وضعیه مورد بحث ما در بخش مباحث الفاض است زیرا مدار افاده و استفاده بودن لفظ بتوسط دلالت آن بر مراد متکلم است و دلالت الفاض بر معانی نیز ذاتیه و عقلیه نیست بلکه وضعیه و اعتباریه و تابع وضع واضح است. (۱)

پس ما با دلالت وضعیه سروکار داریم اگرچه بقول حاجی سبزواری:

و إلا فالعقلیه و الطبعیه أتم و أعم و أدام لا تختلفان باختلاف الأعصار و الأمم و لا تتعلقان بإعادة اللفظ. (۲)

یعنی قطع نظر از حیث مورد بحث که در الفاض است، دلالت عقلیه و طبیعی به مراتب کاملتر و قویتر و عمومی تر و دائمی تر است. دلیل ادومیت این است که با اختلاف

ص: ۸۲

۱- ۱). البته اینجا بحثی است که وضع چیست؟ واضح کیست؟ اقسام وضع کدام است؟ که این مباحث را در مقدمه مباحث اصول فقه شرح کرده ام و نیازی به بحث در اینجا نیست.

۲- ۲). منطق منظومه، ص، ۱۳.

اعصار مختلف نمی شوند و دلیل اعمیت آن است که به اختلاف اَمّت ها مختلف نمی شود و همه امت ها در آن شریکند. (مثلا همگان از مشاهده دود به وجود آتش منتقل می شوند) و دلیل اتمیت آن است که وابسته به اراده لافظ نیستند بلکه چه اراده بکند یا نه این دلالات هست (در حقیقت مرحوم حاجی در این عبارت لفّ و نشر مشوّش به کار برد و از آخر به اول استدلال کرد).

دلالت وضعیه دو قسم می شود: ۱. لفظیه. ۲. غیر لفظیه. البته این تقسیم مخصوص دلالت وضعیه نیست، بلکه هر کدام از دلالات عقلیه و طبعیه و وضعیه به این دو نوع تقسیم می شوند. از مثالهایی که آوردند این امر کاملا روشن می شود، البته این تقسیم در رابطه با دلالت عقلیه و طبعیه ثمره ای ندارد چون مهم اصل دلالت است که بحکم عقل یا به مقتضای طبع حاصل می شود، اما کاشف از آن لفظ و عقل باشد یا طبع، بواسطه لفظ یا چنین دلالتی داشته باشند یا غیر لفظ، تأثیری ندارد برخلاف دلالت وضعیه که این تقسیم در آن مثمر ثمر است، زیرا یک قسم از آن دو یعنی دلالت وضعیه لفظیه به سه قسم مطابقی و تضمینی و التزامی تقسیم می شود و هدف اصلی دانستن آن سه قسم است که در باب معرف و حجت نقش اساسی دارند. در حقیقت این تقسیم مقدمه ای جهت آشنایی با آنها است.

هریک از دلالت عقلیه و طبعیه و وضعیه را به دو قسم لفظیه و غیر لفظیه منقسم کرده و برای هر یک مثالی می آوریم که جمعا شش قسم می شوند:

۱. دلالت عقلیه لفظیه مثل دلالت تلفظ و تکلم به لفظ زید از وراء جدار که این لفظ به حکم عقل دلالت بر وجود متکلم و لافظی می کند ولو او را ندیده باشیم.

۲. دلالت عقلیه غیر لفظیه مثل دلالت اثر بر وجود مؤثر همانند دلالت نوشتار بر وجود نویسنده، دلالت مصنوع بر وجود صانع، دلالت دخان بر وجود نار.

۳. دلالت طبعیه لفظیه مثل دلالت اح اح بر درد سینه، آخ بر احساس درد.

۴. دلالت طبعیه غیر لفظیه مثل دلالت سرخی چهره بر خجالت، زردی آن بر ترس.

۵. دلالت وضعیه لفظیه مثل دلالت لفظ زید بر هیکل خارجی او و دلالت کلمه انسان بر حیوان ناطق که دلالت کننده لفظی است که برای این معنا وضع شده.

۶. دلالت وضعیه غیر لفظیه و آن دلالت وضعیه و اعتباریه ای است که دلالت کننده آن غیر از لفظ از سایر امور باشد مانند اشاره به اشیاء مختلف با دست و خطوط و

نوشته جات مثل نوشته زید که بر هیکل او دلالت دارد و وجود کتبی او است و مانند نقوش و نقشهای مختلف که بر روی کاغذ یا دیوار یا سردر منازل و یا در کاخهای سلاطین و در آثار باستانی و غیره مشاهده می شود که رمز و سنبلی معنایی هستند و مانند رموزی که در علوم مختلفه هست و صاحبان آن علم بر آن اصطلاح کرده اند و مانند تابلوهایی که در کنار جاده ها نصب شده و اندازه مسافت را معین می کند که مثلا چند کیلومتر تا مقصد داریم و یا وقتی سر دوراهی رسیدیم از کدام راه باید حرکت کنیم تا به مقصد برسیم همچنین مثل تابلوهای داخل شهر که علامت عبور ممنوع، توقف ممنوع، گردش به راست مثلا ممنوع و علائم راهنمایی و رانندگی از قبیل چراغ سبز که علامت حرکت کردن و عبور از چهار راه است و چراغ قرمز که علامت توقف است و مانند آژیر خطر که نشان دهنده وضعیت قرمز و احتمال حمله هوایی است.

دلالت وضعیه دو شعبه دارد و تنها دلالت وضعیه لفظیه مورد بحث است و در این رابطه دو بحث داریم:

۱. بیان تعریف. ۲. بیان اقسام.

در محیط ذهن ما میان هر لفظ با معنای مناسب آن یکنوع علقه و پیوند بسیار قوی و مستحکمی وجود دارد به گونه ای که از شنیدن هر لفظی معنای خاص آن به ذهن تبادر می کند مثلاً از شنیدن لفظ انسان معنای حیوان ناطق به ذهن می آید نه معنای جسم سیال بارد بالطبع. این علقه ذهنیه و انتقال ذهن از شنیدن یک لفظ بسوی معنای حقیقی آن دو عامل دارد:

۱. ملازمه وضعیه یعنی اینکه واضع، لفظ کذا را برای معنای کذا وضع کرده باشد (چون دلالت لفظ بر معنا وضعی است نه طبعی یا ذاتی و عقلی).

۲. مستمع هم عالم به وضع باشد یعنی بداند که فلان لفظ دارای فلان معنا است تا هنگام شنیدن، به آن معنا منتقل شود و گرنه کسی که عالم به وضع نیست و نمی داند که در لغت عرب کلمه اسد به چه معنا است، هرگز از شنیدن لفظ اسد به معنای حیوان مفترس منتقل نمی شود ولی عالم به وضع به معنای لفظ منتقل می شود. البته اگر لفظ در معنا کثیر الاستعمال باشد انتقال ذهن سریع است و اگر قلیل الاستعمال باشد انتقال بطیئی است چون چندان انس و الفت ذهنی ندارد.

بنابراین دلالت لفظیه را اینگونه تعریف می کنیم:

دلالت لفظیه عبارت است از بودن یک لفظ (مثلاً انسان) دارای حالت و حیثیتی که از شنیدن آن ذهن به معنای خاص آن (حیوان ناطق) منتقل شود و علم بدان حاصل گردد مصنف قید کرده «بالمعنی المقصود به» این کلمه «المقصود به» اشاره به مطلبی است که در مقدمه هشتم از مقدمات مباحث الفاظ اصول فقه جزء اول به تفصیل بیان کرده اند و ما در شرح اصول ج ۱ توضیح داده ایم. اجمال قضیه این است که مصنف دلالت را تابع اراده می دانند و دلالت تصویری را از مقوله تداعی معانی می دانند که با ادنی مناسبتی به ذهن می آید.

اقسام دلالت لفظیه: دلالت وضعیه لفظیه در یک تقسیم اساسی به سه قسم متباین منقسم می شود:

هر کدام از این اقسام غیر از دیگری و مابین با دیگری است یعنی لا شیء من المطابقه بالتضمن و الالتزام، و هیچ تضمینی مطابقه و التزام نیست، و هیچ التزامی هم تضمین و مطابقه نیست.

دلالت مطابقيه: دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع له را دلالت مطابقی گویند. مثلاً لفظ کتاب برای دلالت بر مجموع مابین الدفتین وضع شده وقتی می گوئیم: کتاب دائره المعارف، منظور مجموع ما بین الجلدین است که شامل خود جلد، ورقهای خالی، مکتوب، عکس ها و نقشه ها می گردد و دلالت کلمه کتاب بر این معنا از نوع دلالت مطابقی است یعنی دلالت بر تمام ما وضع له.

مثال دیگر لفظ انسان برای حیوان ناطق وضع شده آنگاه اگر در مقام استعمال از کلمه انسان همین معنا اراده شود و لفظ بر همین معنا دلالت کند مطابقی خواهد بود.

تشبيه: مثل لفظ نسبت به معنا در دلالت مطابقی مثل جامه ای است که بر قامت انسان اندازه باشد نه زیادتر و نه کمتر یا مثل آئینه تمام نمایی است که تمام هیکل معنی را نشان می دهد.

وجه تسمیه: دلالت مطابقی را که مطابقی یا تطابقی گویند بدان جهت است که لفظ و معنا با یکدیگر تطابق و هماهنگی دارند.

اقسام دلالت مطابقی: ۱- گاهی معنای مطابقی یک معنای بسیط است مثل معنای ذات اقدس الهی و کلمه الله که دلالت می کند بر ذاتی که مستجمع جمیع صفات کمالیه است و خارجا و ذهننا دارای بساطت است و ترکیب از اجزاء مادیه، ماده و صورت، فقدان و وجدان (که شرّ التراکیب است) و جنس و فصل در آن ذات راه ندارد و گاهی معنای مطابقی، مرکب و ذات الاجزاء است آنهم گاهی مرکب خارجی است مانند هیکل زید یا اجزائی که در خارج موجودند و گاهی مرکب ذهنی و عقلی و تحلیلی است مانند انسان که در خارج، حیوانیت و ناطقیت به یک وجود موجودند ولی در محیط ذهن که می آیند عقل قادر است آنها را به جنس و فصل یا اجناس و فصول تجزیه و تحلیل کند و گرنه ترکیب خارجی نیست.

۲. گاهی دلالت مطابقيه تحقیقی است و گاهی تقدیری، تحقیقی در فرضی است که لفظی برای معنایی وضع شده و در مقام استعمال هم در آن معنا فراوان استعمال شده و

مطابقه حقیقتا تحقق یافته مثل انسان در حیوان ناطق.

تقدیری در فرضی است که لفظ برای معنایی وضع شده ولی هیچگاه در خود آن معنا استعمال نشده بلکه همیشه یا در جزء آن و یا خارج لازم آن بکار رفته که اگر در خود آن معنا استعمال می شد مطابقه تحقق می یافت ولی استعمال نشده از این رو، تقدیری گویند.

۳. این تقسیم از آن مطلق دلالت لفظیه است: دلالت یا اصلیه است یا تبعیه. دلالت اصلیه آن است که دلالت لفظ بر معنا، مقصود بالاصاله و بالذات باشد یعنی از اول که لفظ وضع شده هدف اصلی رساندن این معنا بوده و آن در دلالت مطابقی منحصر است.

دلالت تبعیه آنست که به تبع مراد متکلم از کلام فهمیده می شود مثل دلالت لفظ بر جزء معنا که در ضمن دلالت بر کل است.

دلالت تضمینیه: عبارت است از دلالت لفظ بر جزء معنای موضوع له که این جزء در ضمن اصل معنا داخل بوده و ضمن اینکه دلالت بر کل دارد بر تک تک اجزاء هم دلالت می کند و این دلالت استقلال ندارد.

مثال دلالت لفظ کتاب بر یک ورق یا دلالت کتاب تنها بر جلد، دلالت کتاب بر فهرست تنها همچنین دلالت لفظ انسان بر ناطق تنها یا حیوان تنها. بنابراین اگر دو نفر کتابی را معامله کنند و بایع بگوید: «بعثک هذا الكتاب» قضاوت عرف همچنین مشتری این است که مجموع مابین الدفتین مبیع است آنگاه اگر بعدا بایع بگوید: منظور من ماعدای جلد کتاب بوده، مشتری قبول نکرده و علیه او احتجاج می کند که هنگام فروش چیزی را استثناء نکرده بلکه کتاب فروختی و کتاب یعنی مجموعه ای که جلد هم جزء آن است پس حق نداری استثناء کنی، در این مثال لفظ کتاب بالتضمن بر جلدش دلالت دارد.

شرط دلالت تضمینیه آن است که معنای مطابقی مرکب و ذات الـ اجزاء باشد و گرنه جزئی نخواهد بود تا دلالت تضمینیه باشد، پس در معنای بسیط راه ندارد.

اقسام دلالت تضمینیه: گاهی دلالت تضمینیه صددرصد از کلام بالتبع اراده می شود مثل اینکه انسان را در حیوان ناطق استعمال کرده که ضمنا بر حیوان تنها دلالت دارد و گاهی بالاستقلال مثل اینکه انسان را تنها در معنای حیوان استعمال کند. (البته به یک حساب دلالت اصلیه شامل مطابقی و تضمینی و التزامی هست و دلالت تبعی منحصر به

دلالت عقلیه است که در شرح اصول فقه، جلد اول، تقسیم سوم تقسیمات واجب بیان شده است.

وجه تسمیه: چون دلالت لفظ بر جزء معنی در ضمن دلالت بر کل است این دلالت را تضمینی گویند. ضمناً به همین دلیل این دلالت فرع بر دلالت مطابقیه است.

دلالت التزامیه: دلالت لفظ بر معنایی که خارج از موضوع له می باشد و لکن لازم لاینفک آن معنی است دلالت التزامیه نام دارد. مانند دلالت سقف بر دیوار چون سقف بدون دیوار و ستون ممکن نیست، دلالت دوات و مرکب بر قلم چون کتابت بدون قلم و کاغذ میسر نیست. از این رو اگر مولایی به عبدش بگوید: برایم دواتی بیاور و اسمی از کاغذ و قلم نبرد و عبد با علم به اینکه نزد مولی قلم و کاغذی نیست تنها به آوردن دوات قناعت کند مولی حق دارد بر او عتاب کند و اگر عبد عذر آورد که شما فقط مرکب از من خواستید نه قلم، مولی می گوید: دوات لازم لاینفک مقصود من است و نیازی به گفتن ندارد و مانند دلالت اسد بر شجاعت و حاتم بر جود و رستم بر پهلوانی و فردوسی بر شاهنامه.

با قید «خارج موضوع له» دلالت تضمینی خارج می شود چون دلالت لفظ بر داخل موضوع له است و با قید اینکه «آن معنای خارجی، لازم موضوع له باشد» از معنای فراوانی که از موضوع له لفظی، خارج ولی لازمه او هم نیستند احتراز جست مثلاً ما از شنیدن انسان به معنای آسمان، دریا منتقل نمی شویم چون ملازمه ای نیست.

تشبیه: دلالت التزامیه مانند دو رفیقی که هر کدام از ذات و ماهیت دیگری بیرون ولی ملازم رکاب هم هستند مانند سلطان و مشاور او مثلاً.

وجه تسمیه: این دلالت را التزامیه گویند بدان جهت که بر خارج لازم دلالت دارد.

دلالت التزامیه فرع دلالت مطابقی است چون دلالت لفظ بر خارج لازم پس از دلالت لفظ بر خود معنای موضوع له است و تا چنین معنایی نباشد خارج لازمی نیست.

دلالت التزامیه دو شرط دارد:

۱. میان معنای مطابقی لفظ با معنای خارج لازم، تلازم ذهنی باشد.

بیان ذلک: لازم در تقسیمی سه قسم می شود:

الف: لازم وجود خارجی یعنی وقتی در خارج این ملزوم یافت شد آن لازم را هم دارد مثل نار و حرارت، شمس و روشنایی.

ب: لازم وجود ذهنی یعنی وقتی در محیط ذهن فلان معنا تصور شد فلان لازم را دارد مثل انسان و کلیت، نوعیت، جزئیت، فصلیت و کلیه معقولات ثانیه.

ج: لازم ماهیت یعنی چه این ماهیت در خارج یافت شود و چه در ذهن این لازم را دارد مثل زوجیت للاربعه، فردیت للثلاثه، امکان ذاتی برای ممکنات. شرط دلالت التزامیه خصوص لزوم ذهنی است یعنی باید در محیط ذهن میان دو شیء ملازمه باشد و علم به تلازم هم داشته باشیم تا از علم به ملزوم، علم به لازم پیدا شود و گرنه ملازمه خارجیه و واقعیه بدون علم به تلازم کافی نیست مثلاً اگر مخاطب بداند که میان حاتم طایی و کرم و بخشندگی ملازمه است از شنیدن نام حاتم به جود و سخاوت او منتقل می شود و الا فلا.

۲. باید لزوم ذهنی یک لزوم بین بالمعنی الاخص باشد.

بیان ذلک: لزوم از یک نظر سه قسم است که تفصیل آن خواهد آمد ولی اجمالش اینست که:

الف: لزوم بین بالمعنی الاخص که به مجرد تصور ملزوم، لازم هم تصور می شود مثل عمی و بصر، علم و جهل، اسد و شجاعت.

ب: لزوم بین بالمعنی الاعم که پس از تصور ملزوم و لازم و ملازمه حاصل می شود مثل ضاحک بودن، کاتب بودن برای انسان و وجوب مقدمه برای ذی المقدمه.

ج: لزوم غیر بین که افزون بر تصورات مذکور محتاج به استدلال است. مثل حدوث عالم که بدون برهان قابل تصدیق نیست. لزوم در بحث ما باید یک لزوم بین بالمعنی الاخص باشد تا به مجرد تصور ملزوم به لازم منتقل شویم و نیازمند واسطه در انتقال نباشیم. البته لا فرق که این لزوم بین بالمعنی الاخص، عقلی باشد مثل عمی و بصر که تصور عمی و نابینایی بدون بصر و بینایی عقلاً مستحیل است و یا عرفی باشد مثل حاتم وجود، اسد و شجاعت، روباه و مکر.

حل تمرینات:

تمرین ۱. در مثالهای ذیل به ترتیب انواع و اقسام دلالات را مشخص کنید:

الف: عقربه ساعت، ده صبح را (مثلاً) نشان می دهد. دلالت عقربه ساعت بر وقت معین از نوع دلالت وضعیه غیر لفظیه است.

ب: آقای احمدی به شدت سرما خورده و سینه پهلو کرده و مرتب سرفه می کند.

دلالت صدای سرفه کردن (اح اح) بر درد سینه و سرماخوردگی از نوع دلالت طبعیه لفظیه است که طبع انسان چنین اقتضایی را دارد.

ج: گروهی در مجلسی نشسته اند ناگهان بزرگی وارد جلسه می شود، همه به احترام ایشان از جای برمی خیزند، دلالت این قیام بر احترام از نوع دلالت وضعیه غیر لفظیه است.

د: از شخص پر ادعایی مطلبی پرسیده می شود و او از عهده جواب بر نیامده و از خجالت، عرق شرم بر پیشانی او نشسته و چهره اش قرمز می شود یا شخص دیگری نفس زنان از گرد راه می رسد در حالیکه غبار راه بر چهره دارد و صدایش لرزان است و رنگ رخسارش پریده و چهره اش زرد گردیده، دلالت آن سرخی بر خجالت و این زردی بر ترس از نوع دلالت طبعیه غیر لفظیه است.

ه: از کسی مطلبی را می پرسید و او به نشانه رضایت بر آن امر سرش را بطرف پائین حرکت می دهد یا به نشانه عدم رضایت سرش را بسمت بالا حرکت می دهد این دلالت حرکت سر بر رضایت و عدم آن از نوع دلالت وضعیه غیر لفظیه است.

تمرین ۲. لطفاً جدولی (دارای سه خانه افقی یا عمودی) ترسیم کرده و مثالهای ذیل را در خانه مناسب آن قرار دهید:

الف: دلالت عقلیه:

دلالت صعود کردن به پشت بام بر وجود نردبان.

دلالت گم کردن متاع و مایحتاج بر اینکه دزدی آن را به سرقت برد.

دلالت خط بر وجود کاتب (اثر و مؤثر).

دلالت غلیان و جوشش آب بر رسیدن به صد درجه از حرارت.

ب: دلالت طبعیه:

دلالت ناله کردن بر ادراک درد و ناراحتی، دلالت پرگویی بر حماقت و سبکسری

و کم گویی بر وقار و متانت، دلالت سرعت نبض انسان بر تب داشتن، دلالت تبختر در راه رفتن و از روی بزرگی چهره نمودن بر تکبر و خود بزرگ بینی.

ج: دلالت وضعیه:

دلالت صوت مؤذن، بر دخول وقت نماز.

دلالت بوق قطار بر اینکه حرکت آن از ایستگاه راه آهن نزدیک و اگر در راه است رسیدن آن به جایگاه نزدیک است.

تمرین ۳. دانستید که دلالت لفظیه سه نوع است (مطابقه-تضمن-التزام) لطفا مشخص کنید که مثالهای زیر از کدام نوع هستند مشخص کنید؟

الف: دلالت لفظ «کلمه» بر «قول مفرد» از نوع دلالت مطابقه است.

ب: دلالت لفظ «کلمه» بر «قول» تنها یا «مفرد» از نوع دلالت تضمنی است.

ج: دلالت سقف بر دیوار از نوع التزامی است.

د: دلالت درخت بر وجود میوه از نوع التزامی است.

ه: دلالت لفظ سیاره بر وجود راننده و محرک آن التزامی است.

و: دلالت لفظ دار و منزل بر غرفه ها و اطاقهای آن تضمنی است.

ز: دلالت لفظ درخت خرما بر طریق بسوی آن از نوع التزامی است.

تمرین ۴. شخصی از دیگری منزلی خریداری کرده و در طریق منزل نزاع دارند که آیا طریق هم فروخته شده یا نه؟ بایع منکر و مشتری مدعی است که طریق هم داخل در مبیع است و عرفا وقتی می گویند: خانه را فروختیم منظور اینست که با راهروش فروختم، باغ را با آبراهش، اکنون دلالت کلمه «منزل» بر اینکه طریق هم در مبیع هست یا نه؟ از نوع دلالت التزامیه است چون طریق از موضوع له «دار» بیرون است.

تمرین ۵. کارفرمایی کارگری را اجیر کرده که شب تا صبح یکسره برای او کار کند کارگر تا اول اذان صبح کار کرد آنگاه دست از کار کشید و میان او و کارفرما نزاع در افتاد که از اذان صبح تا طلوع شمس هم جزء قرارداد است یا نه؟ کارفرما مدعی است که شب تا طلوع شمس را شامل است و این مقدار باقیمانده را باید کار کنی حال دلالت کلمه شب بر اینکه تا طلوع شمس است از نوع دلالت تضمنیه است.

تمرین ۶. یکی از ویژگیهای اسد شجاعت است و یکی هم تعفن بوی دهان است حال مشهور می گویند: دلالت اسد بر شجاعت

از نوع دلالت التزامیه است امّا دلالت اسد

ص: ۹۱

بر تعفن بوی دهن از نوع دلالت التزامیه به شمار می آید علت چیست؟ علت آنست که شرط ثانی در دلالت التزامیه این بود که لزومش بین بالمعنی الاخص باشد و این شرط در مثال فوق مفقود است و هرگز به مجرد تصور اسد، بخر الفم بودن تصور نمی شود.

ص: ۹۲

لفظ یا مهمل است یعنی بر هیچ معنایی دلالت نمی‌کند مانند لفظ دیز که مقلوب زید است. همچنین مانند کلمه جسق که از لحاظ هیئت بر وزن ماضی است ولی از لحاظ ماده دارای معنا نیست. و یا مستعمل یعنی دارای معنایی است و در آن معنا استعمال می‌شود مانند زید، شجر، حجر. لفظ مستعمل گاهی از بعد لفظی آن بحث می‌شود که مثلاً بر چه هیئتی است؟ دارای چه ماده‌ای است؟ فلان حرفش چگونه باید اداء شود؟ این گونه مباحث مربوط به علم تجوید، صرف و نحو و علوم لغت و الفاظ است ولی گاهی از یک لفظ بما له من المعنی و به ملاحظه معنای آن گفتگو می‌شود که مثلاً آیا یک معنی دارد یا چند معنی؟ همه معانی حقیقی اند یا بعضی حقیقت و بعضی دیگر مجاز؟

در منطق در رابطه با مباحث الفاظ از همین زاویه بحث می‌کنیم و الفاظ مستعمل بمالها من المعنی دارای دو دسته تقسیمات هستند:

۱. تقسیمات خاصه یعنی تقسیماتی که مخصوص فلان لغت است مثلاً در لغت عرب بحث می‌شود که فلان دسته از الفاظ مفید عموم هستند و فلان دسته خیر.

۲. تقسیمات عامه یعنی تقسیماتی که مخصوص لغتی نیست، بلکه در کلیه زبانهای زنده دنیا اعم از مشهور و غیر مشهور جاری و ساری است. منطقی راجع به این دسته از تقسیمات بحث دارد. مسئله تقسیمات الفاظ به این اعتبار پس از مبحث دلالت، از مهمترین مباحث باب است؛ از این رو، اهم تقسیمات عامه را که سه تقسیم است بازگو می‌کنیم.

هرگاه لفظ مستعملی را با معنای مستعمل فیه اش مقایسه کرده و بسنجیم از سه حال خارج نیست:

۱. گاهی لفظ بما هو واحد مقسم واقع می‌شود، یعنی یک لفظ باشد و نه متعدد و به اصطلاح بشرط لا از زیاده باشد. لفظ به این اعتبار پنج قسم دارد که خواهد آمد.

۲. گاهی لفظ بما هو متعدد مورد تقسیم است، یعنی لفظ بشرط شیء، ای بشرط التعدد و الزیاده مورد تقسیم قرار می‌گیرد یعنی دو یا چند لفظ باشد نه یک لفظ.

۳. گاهی لفظ بما هو لفظ منقسم می‌شود، یعنی لفظ به نحو مطلق و لا بشرط از اینکه واحد باشد یا متعدد مقسم قرار می‌گیرد که با هر دو می‌سازد و وحدت و تعدد لفظ

در آن دخیل نیست.

تقسیم اول لفظ واحد باعتبار معنایش به پنج قسم منقسم می شود:

اشاره

۱. مختص ۲. مشترک (لفظی نه معنوی) ۳. منقول ۴. مرتجل ۵. حقیقت و مجاز.

بیان اجمالی این اقسام آن است که وقتی لفظ واحد باشد اگر معنا واحد باشد مختص گویند و اگر معنا متعدد باشد دارای چهار شعبه است از مشترک و منقول و مرتجل و حقیقت و مجاز که مجموع پنج قسم می شود:

بیان تفصیلی اقسام پنجگانه:

۱. لفظ مختص: لفظ واحدی را که فقط و فقط دارای معنای واحد است لفظ مختص گویند. به بیان دیگر همانگونه که لفظ واحد است مانند لفظ حرم مطهر امام رضا علیه السلام که برای معنای واحدی وضع شده و بر آن صحن و بارگاهی که در اذهان تصویر روشنی از آن موجود است دلالت دارد اینکه این لفظ را مختص گویند بدان جهت است که لفظ مختص به همین معنا است و لباسی بر قامت این معنی است و آئینه ای جهت نشان دادن همین معنا است. البته مختص از نظر معنا دو قسم می شود:

الف: جزئی؛ یعنی دلالت می کند بر معنایی که قابل صدق بر کثیرین نیست مثل کلمه زید، مدرسه فیضیه، حرم امام رضا علیه السلام.

ب: کلی؛ یعنی دلالت می کند بر معنایی که قابل صدق بر کثیرین است مثل معنای لفظ انسان که حیوان ناطق است و بر همه افراد و مصداقیش قابل انطباق است همچنین معنای لفظ حدید (یعنی آهن) نیز کلی است.

کلی یا متواطی است (یعنی صدقش بر همه افراد یکسان است مانند انسان که به طور مساوی بر میلیاردها انسان روی کره زمین اطلاق می شود و صدق می کند) یا مشکک است یعنی صدقش بر افراد بالتفاوت است که انشاء الله تفصیلاً در باب کلی و جزئی خواهد آمد.

۲. لفظ مشترک: معنای مشترک و کلی که قابل صدق بر کثیرین باشد در بخش مختص داخل شد چون معنای متعدد نیست بلکه یک معنا است ولی قابل صدق بر کثیرین است و افراد متعدد دارد. ولی اگر لفظ مشترک باشد که به آن مشترک لفظی می گویند و آن عبارتست از اینکه: لفظ واحد باشد و معنا متعدد، یعنی یک لفظ است و حداقل دو یا

چند معنا دارد آنهم باین کیفیت که لفظ برای جمیع معانی متعدد وضع شده (پس حقیقت و مجاز خارج شد) آنهم هر کدام علی حده و جداگانه موضوع له است. (۱)

البته منظور از «در عرض هم بودن» این نیست که حتما در زمان واحد واضح معینی یا واضعهای متعدد با اطلاع از یکدیگر یا بی اطلاع، یک لفظ را برای معانی متعدد قرار دهند، هر کدام برای یک معنا، چرا که ممکن است از حیث زمانی در طول هم باشند و یک معنا الان موضوع له شود و معنای دیگر ده سال قبل یا بعد با این حال مشترک باشند. بلکه منظور اینست که واضع این لفظ را از یک معنا به معنای دیگر منتقل نکرده بلکه در عین حالی که معانی محفوظ است مستقلا برای یک معنای جدید هم وضع می شود مثلا- چنانچه تابحال ده معنی داشت از حالا- به بعد یازده موضوع له دارد که همه در عرض هم و قابل اراده شدن هستند و اگر قرینه ای نیابد خطاب مجمل می شود و یازده احتمال در او پدید می آید. این خصوصیت، ویژگی اشتراک لفظی است و در جمیع لغات هم مثال فراوان دارد. چند مثال از لغت عرب بیاوریم:

الف: کلمه عین مشترک لفظی است میان معانی متعدد از قبیل چشم، چشمه، طلا، جاسوس، زانو، و...

ب: کلمه جون میان دو معنای متضاد مشترک لفظی است که سفید و سیاه باشد.

ج: کلمه قرء مشترک لفظی است میان قاعدگی در زنان و پاکی از آن.

د: کلمه بیع به معنای خریدن و فروختن است.

ه: کلمه شراء هم به معنای خریدن و فروختن آمده.

چند مثال از لغت فارسی:

الف: کلمه شیر هم بر مایع معروف که از گاو و گوسفند گرفته می شود و هم بر حیوان جنگلی اطلاق می شود، و هم بر شیر آب اطلاق می گردد.

ب: کلمه باز هم بر باز بودن درب اطلاق می شود و هم بر باز شکاری.

۳. منقول: اگر لفظ واحد و معنا متعدد باشد (مختص خارج شد) و این لفظ برای یکایک آن معانی متعدد وضع شده باشد همانند مشترک لفظی (پس حقیقت و مجاز

ص: ۹۵

۱- ۱). مرحوم سلطان العلماء در حاشیه بر معالم ص ۲۶ فرموده: ثم لا- یخفی أنه لما كان المعبر فی المشترك تعدد الوضع لا مجرد تعدد الموضوع له فیخرج منه مثل لفظ «هذا» مما وضع بالوضع الواحد لمعان خاصه متعدده. ضمنا تمام معانی در عرض هم هستند نه اینکه در طول هم باشند. گرچه وضع لفظ برای بعضی از معانی سابق بر بعض دیگر باشد (بدین وسیله منقول و مرتجل

خارج شد کما سیأتی).

خارج شد). فرق منقول با مشترک این است که در مشترک همه معانی در عرض هم بود و همه استعمال داشتند و هیچکدام مهجور نمی شد که با آمدن معنای جدید معنای قدیم از بین برود ولی در منقول وضع لفظ برای معنای قدیم سابق و برای معنای جدید لاحق است و با وضع برای معنای جدید و انس با آن معنای قدیم از صحنه خارج می شود و در انبار ذهن دفن می شود.

فرق منقول با مرتجل هم اینست که: در منقول میان معنای قدیم یا منقول منه با معنای جدید یا منقول الیه مناسبت وجود دارد و با رعایت مناسبت نقل داده می شود ولی در مرتجل اینگونه نیست.

چند مثال برای منقول:

الف: لفظ صلوه در لغت به معنای دعا است ولی در عرف شرع از آن معنا نقل داده شده (البته نه بر نحو منقول تعیینی بلکه بر نحو تعیینی یا به شکل حقیقت شرعی یا متشرعیه که در مباحث علم اصول باید حلاجی شود) و برای عبادت مخصوصی که دارای هیئات و اکوان و اذکار مخصوص است و با تکبیر شروع و با تسلیم ختم می شود نامگذاری شده است. مناسبت معنای جدید با قدیم اینست که در معنای جدید هم دعا وجود دارد و صلوه شرعی مشتمل بر دعا است.

ب: کلمه حج در لغت عرب به معنای قصد مطلق بوده یعنی مطلق قصد چیزی، ولی در عرف شرع حقیقت شده در قصد خاصی که قصد خانه خدا و مکه معظمه باشد به منظور انجام مناسک حج در اوقات معین یعنی دهه اول ذیحجه و قصد خاص اخص از مطلق قصد است و تناسب میان دو معنی محرز است.

ج: کلمه صوم در لغت عرب به معنای مطلق امساک است ولی در عرف شرع به معنای امساک مخصوص است که با نیت و قصد قربت و از امور معینی و در زمان معین و با شرائط ویژه همراه است و میان لغت و معنای جدید هم مناسبت ملحوظ است. این مثالها مربوط به منقول شرعی است و اینک چند مثال از منقول عرفی:

الف: کلمه دابه در لغت عرب به معنای مطلق جنبنده است ولی در عرف عام عربها به خصوص حیواناتی که ذات القوائم الاربع (چهارپایان) باشند اطلاق می شود و بقولی بر خصوص فرس اطلاق می شود که فردی از افراد معنای لغوی است.

ب: کلمه سیاره در لغت به معنای قافله و کاروان است ولی در عرف عام اکنون بر

اتوموبیل اطلاق می شود و هردو سیار و سیرکننده هستند.

ج: کلمه طائر مؤنث طائر، در لغت به معنای هر حیوانی است که دارای دو بال است و پیران می کند ولی در عرف عام عرب، امروزه بر خصوص هواپیما اطلاق می گردد.

د: کلمه هاتف بمعنای ندا دهنده است مثلاً می گوئیم: هاتفی از غیب ندا داد ولی در عرف عام عربها به بلندگو اطلاق می شود.

ه: مزیاع در لغت به معنای بسیار بسیار افشاگر است ولی در عرف عام عربها بر شیپور؟ اطلاق می شود.

قوله: و المنقول:

در هر منقولی چهار امر هست:

۱. منقول «خود لفظ». ۲. ناقل «شخص یا جمعیت نقل دهنده». ۳. منقول منه «معنای قدیم». ۴. منقول الیه «معنای جدید».

هر منقولی باعتبار ناقلش به دو بخش تقسیم می شود: ۱. منقول عرفی ۲. منقول اصطلاحی.

منقول عرفی در موردی گفته می شود که ناقل، عرف باشد همانند مثالهای مذکور، منقول اصطلاحی در موردی است که ناقل، عرف خاص و گروه معین یا فرد معینی باشد آنگاه اگر ناقل شارع یا متشرعه باشند منقول شرعی نام دارد مثل لفظ صلوه- حج، صوم که نزد مسلمین معنای خاصی دارد و اگر ناقل منطقیین باشند، منقول منطقی نامیده می شود مثل معرف و حجت و اگر ناقل عالم نحوی باشد منقول نحوی و هکذا منقول اصولی، فقهی، فلسفی و...

۴. لفظ مرتجل: مرتجل جز یک تفاوت از هر جهت مانند منقول است. در مرتجل هم یک لفظ است و چند معنی و لفظ برای هر یک از آن معانی جداگانه وضع شده و وضع لفظ برای معنای جدید مسبق بر وضع قبلی است و با آمدن معنای جدید، معنای قبلی به کلی مهجور است. تنها فرق مرتجل با منقول در اینست که در مرتجل میان معنای قدیم و جدید مناسبتی در کار نیست و ملاحظه مناسبت نمی شود، ولی در منقول ملاحظه مناسب می شد. مثال برای مرتجل فراوان است مانند بسیاری از اعلام شخصیه از قبیل یزید، تغلب و حارث. گاهی اسم کسی را حسن می گذارند که نه خلقتش و نه خلقش هیچ

کدام حسن نیست و گاهی اسم فردی را صادق می گذارند که بیشتر وقتها مرتکب کذب می شود.

۵. حقیقت و مجاز: لفظی که دارای دو یا چند معنا است (نه این صورت که برای یکایک آن معانی وضع شده باشد بلکه) به این صورت که برای یکی از آنها وضع شده و در بقیه معانی فقط به علاقه و قرینه استعمال می شود، بدون اینکه این استعمال در اثر کثرت به درجه وضع تعینی رسیده باشد و گرنه منقول خواهد بود. لفظ در معنای اولی حقیقت و در دومی مجاز است و خود معنای اولی را معنای حقیقی و دومی را معنای مجازی گویند چند مثال:

۱. اسد در حیوان مفترس حقیقت و در رجل شجاع مجاز است.

۲. ثعلب در حیوان مکار حقیقت و در رجل حيله گر مجاز است.

۳. حمار در حیوان ناهق حقیقت و در رجل بلید مجاز است.

نکاتی چند نکته اول: مجاز گاهی مشهور است یعنی مجازی که در اثر کثرت استعمال لفظ در آن مشهور شده ولی هنوز به درجه حقیقت نرسیده که نیازی به قرینه نداشته باشد بلکه باز هم مع القرینه به کار می رود و گاهی مجاز غیر مشهور است. در خصوص مجاز مشهور بحثی است که در دوران امر میان معنای حقیقی و مجازی مشهور کدام مقدم است، که در کتب اصولیه بررسی می شود.

نکته دوم: علاقه مجازیت اگر علاقه مشابهت باشد مثل اسد که در رجل شجاع به علاقه شجاعت به کار می رود نامش استعاره است و اگر علاقه غیر مشابهت باشد نامش مجاز مرسل است. در کتب بلاغت بیست و پنج علاقه دیگر ذکر کرده اند که در حاشیه منظومه منطق حاجی سبزواری ص ۱۴ همه این اقسام با ذکر مثال آمده و نیازی به بیان ندارد.

نکته سوم: مجازات همیشه نیازمند قرینه هستند و بدون آن از کلام معنای مجازی قابل اراده نیست. قرینه مجاز همیشه صارفه است یعنی کلام را از معنای حقیقی منصرف و به معنای مجازی حمل می کند. اگر لفظ یک معنای مجازی بیشتر نداشته باشد قرینه مجاز بجز صارفه اسم دیگری ندارد، ولی اگر دو یا چند معنای مجازی در کار باشد نامش قرینه معینه هم هست یعنی تعیین کننده یکی از معانی مجازیه از بین سایر معانی

مجازی. مثلاً فعل امر ظهور در وجوب دارد و گاهی مجازاً در استحباب و حتی در اباحه به کار می رود. بنابراین اگر قرینه ای بر رجحان عمل بدون وجوبش قائم شد هم صارفه است که صیغه افعال را از وجوب صرف کرده و هم معینه است که معنای مجازی استحباب را تعیین کرده است.

مشترک لفظی هم همیشه قرینه لازم دارد و اگر بدون قرینه بیاید مجمل خواهد بود و قرینه اش هم معینه است یعنی یکی از معانی حقیقه را تعیین می کند (تفصیل این بحثها در اصول و معالم باید دنبال شود).

دو تنبیه: تنبیه اول:

چه در باب حدود و تعریفات و چه در باب براهین و استدلالات عقلی باید از استعمال الفاظ مجازیه و مشترکات لفظیه اجتناب کرد؛ زیرا غرض از حدود، شناسایی و آگاهی از ماهیت معرّف است در حالی که مجاز و مشترک لفظی سبب ابهام و احتمالات می شوند پس بدرد تعریف نمی خورد. همچنین غرض از برهان رسیدن به حقّ است در حالی که مشترک لفظی سبب مغالطه می شود، پس از مشترک لفظی در برهان نمی توانیم بهره جویی کنیم مگر اینکه قرینه مجاز یا مشترک لفظی هم همراهش باشد تا رفع ابهام کند. همچنین در حدود و استدلالات از الفاظ منقول و مرتجل هم نباید استفاده کرد، البته تا زمانی که معنای قدیم به کلی متروک و مهجور نشده است. پس از مهجور شدن معنای قدیم و انحصار لفظ به معنای جدید، دیگر استعمال بدون قرینه مانعی ندارد چون نقض غرض نمی شود. استفاده از مجازات و کنایات در محاورات عرفیه جالب می نماید، ولی در ارائه مطالب علمی و استدلالی بجا است همیشه از الفاظ درست استفاده کنیم تا به حقیقت برسیم.

تنبیه دوّم: همانطور که وضع دو قسم است، لفظ منقول هم دو قسم است:

۱. منقول تعینی ۲. منقول تعینی.

منقول تعینی آن است که ناقل معینی با اختیار و قصد این لفظ را از معنای قدیم به معنای جدید نقل داده باشد مانند بیشتر الفاظ منقوله در علوم و فنون مختلفه که دانشمندان یا صاحب فنّ ویژه ای یا مخترع معینی این لفظ را برای معنای جدید قرار داده است.

منقول تعینی آنست که ناقل معینی ندارد، بلکه مردم آن لفظ را در غیر معنای حقیقی به کمک قرینه بدون قصد وضع تعینی و نقل استعمال کرده اند سپس به مرور این

لفظ در آن معنا کثیر الاستعمال و مشهور شده تا آنجا که سرانجام معنای مجازی از حقیقی جلو افتاده و عند الاطلاق همین معنای مجازی تبادر می کند بحیث که گویا معنای دیگری نبوده مانند حقیقت شدن صلوه در این عبادت خاصه و صوم و حج در عبادات مخصوصه که در اثر کثرت استعمال است و گرنه وضع تعیینی ندارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بالای منبر به مسلمین اعلام بفرماید: از امروز کلمه صلوه را برای این معنای ویژه ای وضع کردم پس آنچه هست تعیین است یعنی لفظ خودبه خود در معنای جدید تعیین یافته است.

تمرینات

جواب تمرین ۱. این اصطلاحات پنجگانه در اصطلاح دانشمندان اصول و منطق منقولات هستند.

جواب تمرین ۲. هنگام بیان معنای هر کدام برایشان مثالهای متنوعی آوردیم.

جواب تمرین ۳. در مشترک لفظی همه معانی در عرض هم هستند و وضع لفظ برای هیچکدام سابق و لاحق نیست و پس از اینهم همه آن معانی محفوظ هستند ولی در منقول این خصوصیات نیست و بلکه معنای قدیم مهجور می شود.

جواب تمرین ۴. علت نیازمندی مشترک لفظی به قرینه آن است که ذاتا و بدون قرینه معینه مجمل می شود، لذا باید قرینه معینه داشته باشد.

منقولات و مرتجل ها تا زمانی که معنای اولی و قدیم در آن ها بکلی مهجور نشده نیازمند قرینه هستند ولی بعد الهجر حاجتی به قرینه نیست بل کان ذلک وحده قرینه علی اراده الثانی.

اشاره

تقسیم دوم از تقسیمات سه گانه مباحث الفاظ، پیرامون ترادف و تباین است.

بطور کلی هر گاه دو یا چند لفظ را به اعتبار معنای آنها با یکدیگر مقایسه کنیم از دو حال خارج نیستند (حصر عقلی است و شق ثالث ندارد).

۱. تمامی آن الفاظ متعدد دارای یک معنا هستند و برای همان معنا وضع شده اند و یک موضوع له بیشتر ندارند و بالجمله الفاظ متکثر و متعدّدند ولی معنا واحد است و همه بر آن یک معنا دلالت دارند و بقول شاعر:

عباراتنا شتی و حسنک واحد

و کل الی ذاک الجمال یشیر

اینگونه الفاظ را در اصطلاح دانشمندان، الفاظ مترادفه نامند و معنای لغوی کلمه ترادف هم ردیف بودن است. هنگامی که دو نفر پشت سرهم بر یک مرکب سوار می شوند مترادفان گفته می شود یا کسی که خود و زن و بچه اش پشت سرهم سوار بر موتورسیکلت می شوند مترادفات هستند.

گویا این الفاظ هم راکب هایی هستند که بر مرکب معنا سوارند و یکی پس از دیگری بر آن وارد می شوند لذا الفاظ مترادفه نام دارند.

و بقول قطب الدین:

اخذا من الترادف الّذی هو رکوب احد خلف آخر کأنّ المعنی مرکوب و اللفظان الدالان راکبان علیه فیکونان مترادفین. (۱)

مثال: در هر لغتی الفاظ مترادفه فراوان به چشم می خورد و اگر هر کس فرهنگ لغات مختلف دنیا را بررسی کند مترادفات فراوان می یابد. کتاب مورد بحث یعنی «المنطق» به عربی نگاشته شده لذا مثالهایی از لغت عرب می آوریم:

الف: اسد-سبع-لیث-غضنفر همه اینها بر حیوان مفترس دلالت دارند (نکته:

کلمه سبع در لغت به معنای مطلق درنده است اگرچه اسد، مصداق کامل سبع است ولی منحصر به او نیست لذا او را از الفاظ این معنی ذکر کردن قابل خدشه است مگر اینکه در عرف عربها منقول شده به خصوص حیوان مفترس مثل دابّه نسبت به چهارپایان یا فرس و الأمثال مخدوش است از ناحیه لفظ سبع).

ب:هرّه و قطه هردو به معنای گربه هستند و بر آن حیوان معین خارجی که اخوی کوچک شیران است دلالت دارند.

ج:انسان و بشر که هردو به معنای حیوان ناطق هستند و بقول استاد البشر خواجه نصیر الدین طوسی در اساس الاقتباس:انسان و بشر مردم را گویند(البته میان دانشمندان اهل لغت بحثی است که آیا اصولاً مترادف ممکن است یا مستحیل؟ در مقدمه سیزدهم از مقدمات شرح اصول فقه جلد اول بدان اشاره شده و در اینجا بر مبنای مشهور مشی شده که وجود الفاظ مترادفه را از مسلمات می دانند).

تعریف:با بیان مذکور کاملاً مفاد مترادف روشن شد و آن عبارتست از اشتراک الفاظ متعدد در معنای واحد و بعبارت دیگر چندین لفظ و یک معنای در مقابل مشترک، منقول، مرتجل و حقیقت و مجاز.

۲.قسم دوم آن است که الفاظ متعدد و معانی هم متعدد هستند و هر کدام از الفاظ بر یکی از آن معانی دلالت دارند و مرآت یک معنای هستند و هر معنایی هم مخصوص به یک لفظ است نه چند لفظ، نام این الفاظ را الفاظ متباینه نامند مابینت به معنای مفارقت است هنگامی که مختلف و متعدد و متباین بود الفاظ دارای مرکوب واحد نخواهد بود و وقتی مرکوب واحد نبود پس مفارقت حاصل می شود. شرح شمسیه ص ۳۰:در این باره می نویسد:

لا ین المباینه المفارقة و متی اختلف المعنی لم یکن المركوب واحداً فیتحقق المفارقة بینها للتفرقة بین المركوبین کالانسان و الفرس.

مثال:کلمات ذیل با یکدیگر از حیث معنا متباین هستند:

کتاب:مجموعه مابین الدفتین را گویند.

قلم:آلت و ابزار معینی را که برای نوشتن به کار می رود گویند.

سماء:فضای بالای سر انسان را گویند.

ارض:این جسم کروی را گویند که ما انسانها در آن زندگی می کنیم.

حیوان:جسم نامی حساس متحرک بالاراده را گویند.

جماد:جسم بی روح و بدون رشد و نمو و ایستا را گویند.

سیف:مطلق شمشیر را گویند چه برنگی داشته باشد یا نه.

صارم:خصوص شمشیر برنده را گویند.

انسان: حیوان ناطق را گویند.

ناطق: ذات ثبت له النطق و التفکیر را گویند.

تشبیه: مثل مترادفات مثل جامه های گوناگون است که بر قامت یک موجود دوخته می شود و مثل متباینات مثل جامه های مختلف برای هیکل های متعدد هست که هر جامه ای بر هیکلی زینده گی دارد.

تعریف: پس معنای تباین عبارت است از اینکه: به تعداد الفاظ، معنی داشته باشیم و با تکرار الفاظ معانی هم متکثر شوند (به طور کلی لفظ و معنی یا هر دو واحدند «مختص» یا هر دو متعددند «متباینات» و یا الفاظ متعدد و معنی واحد است «مترادفات» و یا معانی متعددند و لفظ واحد است (مشترکات - منقولات، مرتجلات، حقایق و مجازات) که قسمت اول و چهارم در تقسیم قبلی و قسمت دوم و سوم در این تقسیم مطرح است).

قوله: فالمراد:

نکته قابل توجه این است که: ما یک تباین در مباحث الفاظ داریم که هم اکنون مورد بحث است و در مقابل ترادف است و یک تباین هم در باب نسب اربع داریم که در مقابل تساوی و دیگر نسب است ما الفرق میان این دو تباین؟ و چه نسبتی با هم دارند؟

جواب: تباین در باب نسبتها، تباین مصداقی است. یعنی هنگامی که دو مفهوم کلی ذهنی را از لحاظ مصادیق خارجی آنها با یکدیگر مقایسه می کنیم از چهار حالت خارج نیست:

یا هر دو کلی متساویان هستند یعنی هر کدام بر جمیع افراد دیگری صدق می کند مانند انسان و ناطق که می گوئیم: «کل انسان ناطق و کل ناطق انسان».

و یا هر دو کلی اعم و اخص مطلق هستند که اعم مطلق، بر جمیع افراد اخص مطلق، صادق است ولی اخص مطلق بر بعض افراد اعم صادق است مثل انسان و کاتب که می گوئیم: «کل کاتب انسان» ولی لیس کل انسان کاتب بلکه «بعض الانسان کاتب بالفعل و بعض الانسان لیس بکاتب بالفعل».

و یا هر دو کلی عامین من وجه هستند که هر کدام در خارج بر پاره ای از افراد و مصادیق دیگری صدق می کنند و از هیچ طرف صدق کلی نیست بلکه از هر دو طرف

صدق جزیی و موجه جزئی است مانند انسان و ایض: «بعض الانسان ایض» و بالعکس و «بعض الانسان لیس بایض» (مثل انسان سیاه پوست) و «بعض الاسود لیس بانسان» (زغال).

و یا هر دو کلی متباین هستند که هیچکدام در خارج بر هیچ مصداقی از مصداق دیگری صادق نیستند مانند انسان و فرس: «لا شیء من الانسان بفرس و لا شیء من الفرس بانسان» پس تباین باب نسبتها روشن شد.

لیکن تباین در مباحث الفاظ تنها تباین مفهومی و معنایی است یعنی دو یا چند لفظ از لحاظ معنا با یکدیگر متباین و متغایر، و هر کدام دارای معنای خاص به خود هستند و از هر لفظ معنایی غیر از دیگری به ذهن تبادر می کند اما از لحاظ مصداقی ممکن است میان این دو معنای مغایر در خارج هم تباین کلی و مغایرت کلیه باشد همانند انسان و فرس (همان تباین در باب نسبتها که هم از حیث مفهوم و هم مصداق مغایرند) به عبارت دیگر به حمل شایع صناعی، هیچکدام بر دیگری قابل حمل نیستند. همچنین ممکن است از حیث مصداق خارجی عامین من وجه باشند، مثل عالم و شاعر یعنی ذات ثبت له الشعر، پس دو معنا باشد امّا در خارج یک ماده اجتماع دارند که یک عالم شاعر یا یک شاعر عالم نیز باشد و دو ماده افتراق دارند: یکی شاعر غیر عالم و دیگری عالم غیر شاعر. و نیز ممکن است عام و خاص مطلق باشند مثل انسان و عالم (انسان یعنی حیوان ناطق و عالم یعنی ذات ثبت له العلم) در اینجا مدلول مطابقی با التزامی متباین هستند. همینگونه در سیف که مطلق شمشیر را گویند و صارم که شمشیر برنده را گویند مفهومها با هم متباین هستند، ولی از لحاظ مصداقی اعم و اخص مطلق هستند. نیز ممکن است از حیث مصداقی، متساویان به تساوی کلی باشند، مانند انسان که به معنای «حیوان ناطق» است و ناطق که به معنای «ذات ثبت له النطق» و جزء تحلیلی ذهنی انسان است و از حیث معنی متغایرند؛ چون جزء (چه خارجی و چه ذهنی) غیر از کلّ است ولی مصداقا متساویان هستند، زیرا که «کل انسان ناطق و کل ناطق انسان». پس تباین مورد بحث ما از تباین باب نسبتها اعم است، زیرا هر تباین مصداقی خواه ناخواه با تباین مفهومی همراه است ولی هر تباین مفهومی همراه با تباین مصداقی نیست، بلکه گاهی تباین است و گاهی تساوی و گاهی اعم و اخص مطلق و گاهی عموم من وجه است به بیانی که ذکر شد.

دانستیم که الفاظ متباینه آن الفاظی را گویند که به تعداد الفاظ، معانی هم متعدد شود و هر لفظی دارای معنای خاص خود باشد و معانی الفاظ مثل خود الفاظ با یکدیگر مغایرت داشته باشد. (اینکه الفاظ را الفاظ متباین گویند به اعتبار معانی آنها است نه به اعتبار لفظ تنها البته کلیه مباحث منطقی از الفاظ به همین اعتبار است).

و چون تغایر معانی، اقسام گوناگونی دارد الفاظ متباین هم به سه دسته تقسیم می شود:

۱. مثلان یا متمثلان که نسبت تماثل دارند.

۲. خلافان یا متخالفان که دارای نسبت تخالف هستند.

۳. متقابلان که دارای نسبت تقابل هستند و این مجموعه را به دو بیان ذکر می کنیم:

۱. بیان اجمالی ۲. تفصیلی.

بیان اجمالی اقسام الفاظ متباین: دو چیز که با یکدیگر متغایر هستند گاهی دارای قدر جامع و جهت مشترک هستند، و در یک حقیقت و ماهیتی با یکدیگر مشترکند، جنبه اشتراک و مشارکت هم در مقام حکم ملاحظه می شود، و از این زاویه روی آنها بحث می کنیم، و احکامی را برای آنها ثابت می کنیم، مثل زید و بکر از جنبه انسانیت و اشتراک در نوع که می گوید: زید استعداد کتابت و علم را دارد، بکر هم همچنین چون هر دو انسان هستند و در انسان بما هو انسان این استعدادها موجود است. نام این دو امر متباین را مثلان یا متمثلان گویند.

گاهی آن دو شیء اصلاً قدر جامع و ما به الاشتراکی ندارند، بلکه از همه جهت با یکدیگر متباین هستند و اگر قدر جامع هم دارند آن جهت اشتراک ملاحظه نمی شود و مد نظر نیست بلکه جهات و خصوصیات شخصیه یا نوعیه ملحوظ است و از این زاویه برای آن دو احکامی صادر می کنیم. این قسم خود دو گونه است: اجتماع آن دو شیء (در محل واحد و از جهت واحده و در زمان واحد) محال و ممتنع است نامش متقابلان است، مانند وجود و عدم، علم و جهل، سواد و بیاض، ابوت و بنوت.

قسم دیگر این که اجتماع در محل واحد گاهی ممکن است. مانند سیاهی و شیرینی در خرما، سفیدی و شیرینی در قند که نام آن دو را متخالفان می گذرانند.

بیان تفصیلی: اقسام تباین در بیان تفصیلی، هریک از سه قسم مذکور را جداگانه

با بیان مثالهای متنوع، اقسام و حکم هر کدام یادآوری می‌کنیم:

۱. مثلاًن یا متمثالان: عبارتند از دو چیزی که در یک حقیقت و ماهیتی (نوعیه یا جنسیه) با یکدیگر مشترک اند و بامهما مشترکان مورد بحث هستند، یعنی اینکه جنبه اشتراک آن دو در یک ماهیت ملحوظ است و از این زاویه روی آن دو کار می‌کنیم و برای آن دو احکامی صادر می‌کنیم و گرنه با قطع نظر از جنبه اشتراکی، آن دو را مثلاًن نگویند مثلاً جعفر و محمد هر کدام اسم برای فرد معینی از افراد انسان هستند و هر کدام مشخصاتی مختص به خود دارند ولی هر دو در انسانیت مشترک هستند و اگر احکامی برای آن دو ثابت می‌کنیم از این زاویه است که در واقع حکم برای انسان ثابت است و این دو هم چون از افراد انسان هستند فلان حکم را دارند. نیز مانند انسان و فرس که هر کدام نوعی مختص به خود هستند ولی در یک حقیقت جنسیه به نام حیوانیت با یکدیگر اشتراک دارند و از این زاویه مورد بحث قرار دارند نه از جنبه‌های اختصاصی. البته اگر در مثال اول و دوم از جنبه‌های اشتراکی قطع نظر شود و نظر به جنبه‌های اختصاصی داشته باشیم و زید و بکر را بامهما متغیران، انسان و فرس را بامهما نوعان متغیران در نظر بگیریم دیگر مثلاًن نبوده، بلکه متخالفان خواهند بود.

انواع و اقسام تماثل: اگر اشتراک و مماثلت میان دو لفظ، در یک حقیقت نوعیه باشد (مانند حسن و جعفر که در انسانیت مثل هم اند یعنی هر دو انسان هستند) در این صورت اسم آن دو لفظ تنها مثلاًن و متمثالان است و اسم دیگری ندارند.

و اگر مماثلت در حقیقت جنسیه باشد (مثل انسان و فرس، که در جنس قریب حیوانیت مشترکند یعنی هر دو از انواع حیوانات هستند) افزون بر مثلاًن و متمثالان آن دو را متجانسان هم می‌گویند.

و اگر در کمیت و مقدار هم مثل هم باشند آن دو را علاوه بر مثلاًن، متساویان هم می‌گویند مثل دو عدد مساوی و برابر مثلاً ۴ با ۴، ۸ با ۸.

و اگر در کیفیت و هیئت تماثل داشته باشند علاوه بر مثلاًن، متشابهان نیز می‌گویند مثل دو رنگ، دو مزه، ولی آن اسمی که در همه اینها جاری و ساری است همانا مثلاًن و متمثالان است.

قاعده کلیه: قانون مثلاًن اینست که اجتماعشان در شیء واحد محال است فی المثل در کتب فقهی می‌خوانیم که اجتماع دو مالک مستقل بر یک مملوک واحد در آن

واحد محال است چون اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین به اجتماع نقیضین برمی گردد که هر کدام هم مالک مستقل هستند و هم نیستند و هو محال بالبداهه، ضمن اینکه خلف فرض است که اینها دو چیزند ولی مماثلت و مشابهت دارند آنگاه اگر در شیء واحد جمع شوند معنایش این است که اینها یک چیز هستند و دوئیت ندارند پس آن چه را که دو امر فرض کردی، دو امر نیست و امر واجد است و هذا خلف علاوه بر این که موجب اجتماع دو نقیض است یعنی هم دوئیت دارند و هم ندارند و این تناقض محال است.

در اینجا بیان جالب و جامعی را از حاشیه منطق منظومه مرحوم ملا هادی سبزواری ص ۹ برگزیده و عین عبارت را نقل می کنیم:

اعلم انه لا بد فی کل واحد من التصور و التصدیق من مبدء ینتهی کل منهما الیه و هو یسمى بمبدء المبادی اما فی التصور فمثل الوجود و اما فی التصدیق فمثل ان النقیضین لا یجتمعان و لا یرتفعان و هذا اکثر شرکه من المبادی التصدیقیه الّتی غیرها لانها ترجع الیه فمثل ان المثلین لا یجتمعان یرجع الی ان النقیضین لا یجتمعان لان عدم اجتماع المثلین فی موضوع سببه ارتفاع ثنیتیة اذ بقائها بامتیاز المثلین اما بحسب الماهیه و لوازمها فهو منتف ههنا اذ المثلان هما المتحدان فی الماهیه و لوازمها و اما باسناد امر خارج الیهما فنسبته الیهما علی السواء فاذا اجتماعا فی موضوع واحد ارتفع الاثنینیة فی الواقع و تبقى لانه المفروض و لا شک فی ان بقاء الاثنینیة و ارتفاعها نقیضان (محل شاهد تا اینجا بود) و کذا مثل ان الضدین لا یجتمعان و لا یرتفعان یرجع ایضا الیهما لان العقل یحکم بامتناع اجتماع الحرارة و البروده لان اجتماعهما مستلزم لارتفاعهما کما قال فی الشارح:

المنافات فی الاجتماع الّتی هی حقیقه التقابل بین الشیء و رفعه، منافات بالذات بخلاف المنافات بین الشیء و غیره فانه انما هو لکونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل یحکم بان الممانعه بین الحرارة و البروده انما هی لاستلزام کل منهما رفع الاخر انتهى و کذا مثل ان الدور باطل لان الدلیل علی بطلانه هو تقدم الشیء علی نفسه فهو بمنزله ان المتقدم لیس بمقدم و کذا مثل ان التسلسل باطل...

۲. متخالفان: دو لفظی هستند که با یکدیگر تغایر و تباین دارند و بهما متغایران مدّ نظر هستند یعنی حنبه مغایرت ملحوظ است و از این زاویه روی آنها حکم می شود.

آنگاه متخالفان گاهی هردو از جواهر هستند مثل انسان و فرس که هیچکدام بر دیگری قابل حمل نیست و مثل زید و عمرو، و گاهی یکی جوهر و دیگری از اعراض است مثل انسان و سواد، انسان و بیاض که در این صورت اجتماعشان ممکن است یعنی شیء واحدی هم انسان باشد و هم اسود و گاهی هردو از صفات و اعراض هستند مثل سیاهی و شیرینی که متغایران هستند ولی اجتماعشان در شیء واحد مثل خرما ممکن است ولی فعلا- جهت اشتراک آنها منظور نظر نیست (البته مصنف مثالهای متعددی آورده اند که نیازی به بیان ندارد و برخی از قبیل دو جوهر است مثل: انسان و فرس، آب و هوا، آتش و خاک، خورشید و ماه، آسمان و زمین و برخی مثالها از قبیل صفات است مثل: سواد و حلاوت، طول و رقت، شجاعت و گرم، بیاض و حرارت و...).

قوله: و التخالف:

همان گونه که تماثل انواع مختلفی داشت همچنین تخالف هم اقسامی دارد: گاهی در حقیقت شخصیه و شخص است؛ مثل جعفر و محمد که دو شخص هستند و هر کدام ویژگیها و احکامی دارند، و ربطی به نوع دیگر ندارد باز البته ایندو در جنس حیوانیت مشترکند ولی در این مقام ما به آن جنبه های اشتراکی نمی اندیشیم. گاهی ممکن است دو چیز در جنس باهم متغایر باشند و در یک وصف عرضی و خارج از ذات مشترک باشند، ولی باز همان جهت اشتراکی هم ملحوظ نباشد مثلا پنبه سفید است، قند و شکر، برف هم همچنین سفید هستند ولی هر کدام احکامی مختص به خود دارد که ربطی به دیگری ندارند. هر سه سفید هستند ولی ما از این زاویه روی آنها بحثی نداریم...

قوله: و منه یظهر:

در این مقام سه نکته مطرح است: نکته اول: کلمات محمد و جعفر، انسان و فرس، حیوان و نبات، پنبه و برف، شجر و حجر اگر جنبه های اشتراک آن دو در نوع یا جنس یا وصف خارجی مدنظر باشد آنها را مثالان گویند و اگر جنبه های اختصاصی آنها مدنظر باشد آنها را متخالفان گویند، پس مانعی ندارد که مثال واحد به دو اعتبار برای دو عنوان مثال شود.

ص: ۱۰۸

قوله: و یظهر:

نکته دوّم: معلوم شد متخالفان اختصاص به دو چیزی که اجتماعشان در محل واحد ممکن باشد ندارد مثل سواد و حلاوت در خرما، بلکه در دو شیء متغایری که اجتماعشان هم محال است جاری می شود از قبیل دو جوهر که مثالهای فراوانی از زبان مرحوم مظفر نقل شد و در تمام آنها نه متقابلان هستند کما سیّاتی و نه مثلاًن هستند.

قوله: ثم ان:

نکته سوم: تخالف به دو معنی می آید:

۱. بالمعنی الاخص که قسیم مثلاًن و متقابلان است و تا به حال ذکر شد.

۲. به معنای اعم که مراد از متخالفان نکته مقابل متمثالان است و به این معنا اعم بوده و متقابلان را هم شامل می شود چون هر دو قسیم مثلاًن هستند و متقابلان هم به این معنا متخالفان خواهند بود.

۳. متقابلان: در رابطه با متقابلان دو بحث مطرح است:

۱. بیان تعریف متقابلان. ۲. بیان اقسام تقابل.

اما تعریف: متقابلان عبارتند از دو معنی و مفهوم ذهنی متنافری (از یکدیگر نفرت دارند و گریزانند و هیچگاه با یکدیگر سر سازگاری نداشته و یکجا مجتمع نمی شوند) که اجتماعشان در محل واحد، از جهت واحده، در زمان واحد ممتنع است. ابتدا به توضیح نکات تعریف می پردازیم:

الف: انسان و لا انسان دو مفهومی هستند که در شیئی واحد جمع نمی شوند یعنی محال است که شیئی واحد در آن هم انسان و هم لا انسان باشد (متناقضان).

ب: اعمی و بصیر دو عنوانی هستند که اجتماعشان در موضوع واحد محال است یعنی ممکن نیست شخص واحد هم اعمی (نایینا) باشد و هم بصیر یعنی بینا (ملکه و عدم ملکه).

ج: ابوت و بنوت: امکان ندارد که شخص واحد از جهت واحده و نسبت به یک نفر ابوت و پدری داشته باشد و هم بنوت و پسری (متناقضان).

د: سواد و بیاض: امکان ندارد که محل واحدی به نام جسم، در آن واحد هم دارای بیاض باشد و هم سواد (متضادان).

و اما نکات تعریف: الف: اینکه تنها سخن از عدم اجتماع به میان آمد و فرمودند:

لا- یجمعان ولی نگفتند: و لا یرتفعان، برای آن است که در پاره ای از اقسام متقابلان، ارتفاع نیز مانند اجتماع محال است ولی در پاره ای از آنها فقط اجتماع محال است و ارتفاع ممکن است و چون در مقام تعریف مطلق متقابلان هستیم باید جهات مشترکه را مدنظر داشته باشیم که در همه اقسام موجود است.

ب: قید «فی محل واحد» برای این است که این تعریف تقابل میان سواد و بیاض را نیز شامل شود و کسی نگوید که اجتماع ضدین محال نیست، زیرا سواد مرکب با بیاض کاغذ یکجا جمع می شوند و مانعی ندارد. اینها متقابلان هستند و اجتماعشان محال است منتها نه اجتماع در وجود (که مانعی ندارد و مثال شما شاهد آن است) بلکه اجتماع در محل واحد محال است یعنی جسم واحد ذاتا هم ایض باشد و هم اسود محال است. در مثال مذکور دو جسم کنار هم قرار گرفته، یکی کاغذ که ایض است و دیگری مرکب که اسود است. صفت بیاض بر محلی و سواد بر محل دیگر وارد شده، از این رو، اگر مرکب را پاک کنی قرطاس همچنان بیاض است. اگر مرکب که جسم واحد است هم ایض و هم اسود باشد اجتماع متقابلان حاصل شده است. در جانب کاغذ نیز این چنین است. امّا اینکه دو جسم در وجود اجتماع کرده و یکی محل ایضت و دیگری محل اسودیت است، مانعی ندارد. پس سواد و بیاض متقابلان هستند.

ج: قید «من جهة واحده» برای آن است که تعریف مذکور امثال ابوت و بنوت را شامل شود و کسی نگوید که در این مثال تعریف شما ماده نقض پیدا کرده، چون اشکالی ندارد شخص واحد هم «اب» و هم «ابن» باشد و اجتماع این دو، ممکن است. این اجتماع از دو حیثیت است یعنی شخص واحد (مثلا زید) نسبت به بکر «اب» است و نسبت به خالد «ابن» است و این اجتماع مانعی ندارد، پس باید «من جهة واحده» باشد تا اجتماع محال باشد. بنابراین، تعریف شامل ابوت و بنوت نیز می شود، زیرا این دو هم متقابلان هستند و اجتماعشان محال است به شرط جهت واحده.

د: قید «فی زمان واحد» برای آن است که تعریف مذکور امثال حرارت و برودت را شامل شود و کسی نگوید که اینها متقابلان نیستند چون اجتماعشان در محل واحد ممکن است مثلا فضای این حجره سرد بود، پس از مدتی با وسائل گرم کننده مانند بخاری یا شوفاژ گرم شد. پس هم سرما و هم گرما در یک مکان جمع شدند. حرارت و برودت متضادان هستند مشروط بر اینکه قید «فی زمان واحد» را بیافزاییم بی گمان

در زمان واحد محال است که جسمی یا فضایی هم گرم باشد و هم سرد. پس با افزودن قیود ثلاثه مذکور، تعریف تقابل و متقابلان هم جامع است و هم مانع.

اقسام تقابل

مطلب دوم در باب متقابلان بیان انواع و اقسام تقابل و متقابلان است. به طور کلی تقابل دارای چهار قسم است و متقابلان چهار نوع هستند:

۱. تقابل تناقض یا متناقضین یا نقیضین یا ایجاب و سلب:

قاعده کلیه: نقیض کل شیئی رفته، پس نقیض ایجاب، سلب است و نقیض سلب، ایجاب است، نقیض انسان، لا انسان، و نقیض لا انسان، انسان است، چون تناقض طرفینی است و هر کدام نقیض دیگری است، نفی یا اثبات. مانند:

انسان و لا انسان، شیئی و لا شیئی، وجود و لا وجود (یا عدم)، سواد و لا سواد، روشنایی بخش و غیر منیر، و...

تعریف نقیضان: متناقضان عبارتند از دو امری که احدهما وجودی و دیگری عدمی است (پس ضدان و متضایفان خارج شد) البته نه عدم مطلق، بلکه عدم همان امر وجودی، فی المثل «انسان» با «لا انسان» متناقض هستند ولی انسان با عدم شیئی دیگر مثلا لا شجر، لا حجر تناقضی ندارند و اجتماعشان ممکن است. ویژگی نقیضان آن است که اجتماعشان در شیئی واحد محال است، یعنی امکان ندارد که شیئی هم انسان باشد و هم لا انسان، چون اجتماع نقیضین است و هو محال بالبداهه. گروهی از فلاسفه مادی این ویژگی را قبول ندارند. ارتفاع نقیضین هم از شیئی واحد محال است یعنی ممکن نیست که شیئی واحد در آن واحد، نه موجود باشد و نه معدوم، چون ارتفاع نقیضین است و هو محال بالبداهه. به عقیده عده ای از متکلمین اهل سنت (که قائل به واسطه هستند و نامش را حال گذاشته اند) ارتفاع را باطل نمی دانند. (با این قید تقابل ملکه و عدم ملکه هم خارج شد که اجتماع نشاید ولی ارتفاع شاید).

۲. تقابل ملکه و عدم ملکه: ملکه امر وجودی و عدم ملکه، عدم همان امر وجودی است. مانند:

الف: بصر و عمی: بصر، ملکه و امر وجودی است یعنی بینایی و دید داشتن و عمی، امر عدمی است یعنی عدم البصر فی من یمكن ان یكون بصیرا.

ب: تزوج و عزوبت: تزوج ملکه است یعنی زن داشتن و عزوبت عدم ملکه است

ای عدم التزوج فی من من شأنه ان یکون متزوجا.

ج: لحيه داشتن و امرد بودن:التحاء امر وجودی است یعنی ریش داشتن و امرد بودن عدم ملکه است یعنی ریش نداشتن و کوسج بودن یعنی کسی که به سنّ ریش دارای رسیده ولی ریش ندارد.

د:علم و جهل:علم ملکه است و جهل،عدم العلم است.

ویژگی ملکه و عدم ملکه این است که عدم ملکه صحیح نیست مگر در محلی که ملکه صحیح باشد عمی و ناینایی بر موضوعاتی حمل می شود که بینایی در آنها امکان داشته باشد مثل انسان و فرس که استعداد بصیر بودن دارند. اگر شخصی مادرزادی یا بالعرض چشم نداشت به او اعمی گفته می شود، چون عمی، عدم البصر است، اما نه عدم البصر مطلقا بلکه عدم البصر در موجودی که شأنیت و قابلیت بصیر بودن را دارد مثل نوع حیوانات، پس بر جماد و نبات اطلاق نمی شود. همچنین است تزوج و عزوبت که عزوبت عدم التزوج است اما نه عدم مطلق تا بر دیوار هم عزب اطلاق شود بلکه عدم مقید یعنی عدم التزوج فیمن من شأنه ان یتزوج.

با این حساب عدم و ملکه همانند نقیضان نیستند که هم اجتماعشان محال بود و هم ارتفاعشان، بلکه ملکه و عدم آن تنها اجتماعشان محال است یعنی امکان ندارد که انسان در آن واحد هم اعمی باشد و هم بصیر، هم متزوج باشد و هم عزب (مگر نزد مارکسیست بی خبر از حقایق که بگوید: شخصی قانونا زن اختیار کرده ولی حالا مثلا برای مدت ده روز همسرش سفر کرده الان می توان گفت که این آدم هم متزوج است و هم عزب). ارتفاع عدم و ملکه ممکن است به اینکه موضوع واحد نه اعمی باشد و نه بصیر، نه اعزب باشد نه متزوج، در موضعی است که شأنیت این امور در آنها نیست مثل حجر، شجر، مدر پس می توانیم ملکه و عدم ملکه را اینگونه تعریف کنیم: دو امری که یکی وجودی و دیگری عدمی است و اجتماعشان در موضوع واحد محال است ولی ارتفاعشان از موضوعی که ملکه در آن صحیح نباشد ممکن است.

۳. تقابل ضدین یا تضاد یا متضادین:

مثلا- حرارت و برودت متضاد هستند، سیاهی و سفیدی ضدان هستند، فضیلت و رذیلت، تهوّر (بی باکی) و جبن، سبکی و سنگینی، و...

تعریف: ضدان دو امر وجودی هستند و متعاقبا بر موضوع واحد وارد می شوند

ص: ۱۱۲

و اجتماعشان در شیئی واحد نشاید و تعقل احدهما در محیط ذهن بر تعقل دیگری متوقف نیست (کما اینکه وجود خارجی آنها چنین است) در تعریف نکاتی هست که باید روشن شود:

الف: قید «امران وجودیان»: نقیضان و ملکه و عدم ملکه را خارج می کند.

ب: قید «المتعاقبان علی موضوع واحد» دلالت می کند که ضدان همیشه از مقوله صفات و اعراض هستند مثل سیاهی و سفیدی، اما دو ذات و دو جوهر که هیچکدام بر دیگری قابل حمل نیست مانند حسن و علی، انسان و فرس، متضادان نامیده نمی شوند.

ج: قید «و لا- یتصور اجتماعهما فیه» اشاره به این است که در ضدان همه جا اجتماع مستحیل است، اما ارتفاع بستگی به مورد دارد. اگر ضدان، ضدّ ثالث نداشته باشند نظیر حادث و قدیم ارتفاع آن دو نیز محال است ولی اگر ثابت داشته باشند فقط اجتماع محال است و ارتفاعشان ممکن است مثلا جسم واحد در آن واحد نه ابیض باشد و نه اسود بلکه رنگ ثالثی داشته باشد مثل احمر، اصفر، اخضر.

د: قید «و لا- یتوقف تعقل احدهما» برای اخراج متضایفین است که آنها هم از همه جهات مثل ضدان هستند با این تفاوت که تعقل هر کدام در ذهن، بدون تعقل مقابلش میسر نیست.

۴. تقابل تضایف یا متضایفین:

چند مثال: اب و ابن، رابطه و نسبت متقابل دارند. فوق و تحت. متقدم و متأخر، علت و معلول، خالق و مخلوق (البته گاهی متضایفین متفاوت الطرفین هستند مثل مثالهای مذکور و گاهی متساوی الطرفین هستند مثل اخوت و اخوت) از دقت در مثالهای مذکور چند نکته عائد انسان می شود که عبارتند از:

۱. همیشه در متضایفین تعقل احدهما بدون تعقل دیگری ممکن نیست، بلکه در محیط ذهن، هر یک از متضایفین را باید همراه با مقابلش تعقل و تصور کنیم مثلا وقتی پدر بودن یا علت بودن چیزی را بر این چیز دیگر تصوّر می کنیم به ناچار بنوت فردی و معلولیت شیئی در ذهن ما می آید چون اب یعنی کسی که دارای ابن است و علت یعنی چیزی که دارای اثر است.

۲. در متضایفین امکان ندارد که شیئی واحد از جهت واحده، موضوع برای هر

دو طرف اضافه باشد. مثلا شخص واحدی نسبت به فرد معینی هم اب باشد و هم ابن، هم علت باشد و هم معلول، هم فوق باشد و هم تحت بلکه حیثیات و جهات متعدد است یعنی از جهتی اب و از جهتی ابن است، نسبت به چیزی علت و نسبت به چیز دیگر معلول است، پس اجتماع متضایفین در شیئی واحد از جهت واحده ممتنع است.

۳. در همه مثالها اجتماع متقابلین از جهت واحده محال است ولی در پاره ای از آنها ارتفاع متقابلین ممکن است مثلا ذات اقدس الهی و واجب الوجود نه فوق است و نه تحت چون اصلا جسم نیست که فوق و یا تحت باشد و این اوصاف، مال موجود مادی است و گر نه خداوند (اینما تولوا فثم وجه الله) همچنین شجر و حجر نه ابوت دارد و نه نبوت، پس ارتفاع متقابلین در بعضی موارد ممکن است و قدر مسلم اجتماع متضایفین محال است ولی ارتفاع ممکن است.

اشکال: ما موردی سراغ داریم که متضایفین هستند، ولی هم اجتماع و هم ارتفاعشان محال است مثل علت و معلول، خالق و مخلوق در عالم هیچ موجودی نیست مگر اینکه یا علت است یا معلول، یا خالق است یا مخلوق و محال است که نه علت باشد و نه معلول، نه خالق و نه مخلوق.

جواب: در باب نقیضان ارتفاع محال بود چون متناقض بودند ولی در ما نحن فیه یعنی علت و معلول که ارتفاع محال است براساس متناقض بودن آنها نیست (تا نتیجه کلی بگیرید که پس ارتفاع متناقضایفان هم محال است) بلکه کبرای کلی و مقدمه خارجی مسلم داریم که: عالم، عالم اسباب و مسببات و علل و معالیل است و ما من شیئی الا اینکه یا معلول است و یا علت و محال است هیچکدام نباشد و ذات حقّ عله العلل و مسبب الاسباب است، پس حساب علت و معلول جدا است؛ اما در سایر متضایفین ممکن است که یک شیئی نه «اب» باشد و نه «ابن» کالحجر و الشجر پس ارتفاع متضایفین محال نیست.

تعریف متضایفین: متضایفان عبارتند از دو امر وجودی که همراه هم تعقل می شوند و اجتماعشان در موضوع واحد از جهت واحده محال است و اما ارتفاعشان ممکن است.

جواب تمرین ۱. کتاب و سفر مترادفان هستند، فرس و صاهل متباینان هستند، شاعر و ناظم متباینان هستند، (و ناظم اخص مطلق است مثل صاهل)، متکلم و لسن (زبان آور و فصیح) متباینان هستند (و لسن اخص مطلق است). مقول (گفتار) و لسان متباینان هستند، لیل و مساء (شامگاهان) متباینان هستند (و لیل اعم مطلق است)، مضغ (اسم فاعل به معنای گوش فرا دادن) و سامع مترادفند، کف و ید متباینان هستند (چون کف به خصوص گودی و باطن دست گفته می شود، ولی ید اعم است و به کل دست یا تا مچ گفته می شود) اگر ناظر به معنای شخص نظرکننده باشد عین جزء او می شود، و اگر به معنای بیننده باشد، عین بر ذات چشم و ناظر بر وصف بینندگی آن دلالت دارد. جلوس و قعود مترادفان هستند، قد (بریدن) و قطع مترادفان هستند.

جواب تمرین ۲. سه مثال برای هر یک از متخالفان و متماثلان:

الف: زید و بکر اگر بامهما مشترکان ملاحظه شوند مثلان و اگر بامهما متغایران ملاحظه شوند متخالفان نام دارند.

ب: انسان و فرس که در حیوان بودن مثلان می باشند.

ج: حیوان و شجر که در جسم بودن مثلان هستند.

جواب تمرین ۳. خیر و شر (اگر شر را امر وجودی بدانیم متضادان و اگر عدمی بدانیم کما هو الحق متناقضان خواهند بود) ملتجی (ریش دار) و امرد (بی ریش) ملکه و عدم ملکه، تصور و تصدیق، ضدان هستند چون یکی تصور ساده و دیگری تصور همراه با نسبت است، نور و ظلمت، ملکه و عدم ملکه هستند، منتعل (کفش دار) و حافی (پابرهنه) عدم و ملکه هستند، علم و جهل، ملکه و عدم ملکه هستند، حرکت و سکون، اگر طبق تعریف متکلمین در باب حادی عشر معنا کنیم ضدان هستند و گرنه حق این است که ملکه و عدم ملکه هستند. صباح و مساء، ضدان هستند. قیام و قعود، ضدان. ظلم و عدل، ضدان. دال و مدلول، متضایفان. عالم و معلوم، متضایفان هستند.

اشاره

تقسیم سوم و آخرین تقسیم از تقسیمات الفاظ این است که: لفظ یا مفرد است یا مرکب، در تقسیم اول لفظ بما هو واحد مقسم بود و به مختص و مشترک منقسم شد.

در تقسیم دوم لفظ بما هو متعدد مقسم واقع شد و به ترادف و تباین تقسیم شد. در این تقسیم لفظ به نحو مطلق و لا بشرط مقسم است یعنی قطع نظر از اینکه واحد باشد یا متعدّد، که با هر دو می سازد چون لا بشرط، یجتمع مع الف شرط؛ از این رو، یک کلمه بسیط تا پیچیده ترین کلامها را (که فرضاً مشتمل بر ده کلمه باشند) شامل است. لفظ من حیث هو لفظ که دارای معنایی است (واحد باشد یا متعدد) دو قسم می شود:

۱. لفظ مفرد. ۲. لفظ مرکب.

۱. مفرد آن لفظی را گویند که بسیط بوده و دارای جزء نباشد، مانند همزه استفهام، باء جاره، واو عاطفه و مانند ق که فعل امر از وقی یقی ق و ع فعل امر و عی یعنی ع و ل فعل امر ولی یلی ل و ف فعل امر و فی یفی ف که هر کدام یک حرف بیشتر نیستند و بسیط محسوب می شوند.

۲. خود لفظ، مرکب و دارای اجزاء است ولی معنای آن بسیط است؛ مانند الله تبارک و تعالی که لفظ الله مرکب از چند حرف است ولی معنای آن یعنی ذات اقدس واجب الوجودی بسیط الحقیقه من جمیع الجهات است. (۱)

۳. لفظ دارای جزء، معنا هم دارای جزء است ولی جزء لفظ بر جزء معنی دلالت ندارد، کل لفظ بر کل معنی دلالت دارد، مانند لفظ زید که علم برای شخص و نام فرد معینی است. هم لفظ مرکب است از سه حرف (ز، ی، د)، و هم معنای آن که هیکل خارجی زید باشد مرکب از ماده و صورت، جسم و روح، جنس و فصل، سر و دست و پیکر او باشد ولی چنین نیست که حرف «ز» بر سر زید و حرف «ک» بر بدن او دلالت کند بلکه کلمه زید روی هم رفته علم و برای آن مولود خارجی وضع شده است.

همچنین مانند کلمه عبد الله که دو گونه استعمال می شود:

الف: به عنوان نعت و وصفی مثلاً می گوئیم: محمّد «ص» عبد الله و رسول

ص: ۱۱۶

(۱-۱). همچنین مانند عقول یا مجردات تامه، نفوس ناطقه، اعراض، که دارای معنای بسیطی هستند.

خداست. در این مثال علم شخصی کلمه محمّد است کلمه عبد الله نعت برای آن حضرت است، یعنی محمّد بنده خدا است.

(۱)

به این عنوان کلمه عبد الله مرکب است و تعریف مرکب بر او صادق است، چون جزء لفظ بر جزء معنا دلالت می کند زیرا کلمه «عبد» بر مقام عبودیت و «الله» بر آن ذات مقدس دلالت دارد و از بحث ما خارج است.

ب: گاهی کلمه «عبد الله» به عنوان علم شخص استعمال می شود، یعنی کلمه عبد الله اسم برای شخصی از اشخاص می شود، مثلاً نام گرامی پدر بزرگوار رسول اکرم علیه السلام می شود و می گوئیم: «محمّد بن عبد الله» در این فرض «عبد الله» از دیدگاه منطقی مفرد است، زیرا اگرچه لفظ آن دارای اجزاء است (عبد و الله) و معنای آن هم دارای اجزاء است، یعنی آن هیکل خارجی دارای سر، دست و پا است، لکن جزء لفظ بر جزء معنا دلالت ندارد. این گونه نیست که از کلمه عبد مثلاً جسم آن وجود خارجی و از کلمه الله روح او مراد باشد، بلکه مجموع عبد الله با همین کیفیت برای یک فرد معین خارجی علم شده و برای آن وضع شده است، پس یک معنا بیشتر ندارد. نظر منطقی در مفرد و مرکب بودن به معنا است اگر معنا واحد باشد لفظ هم مفرد است، امّا اگر معنا مرکب باشد لفظ هم مرکب است. از دیدگاه نحوی کلمه عبد الله (اگرچه علم شخص باشد باز هم) مرکب است نه مفرد، زیرا نحوی کاری به معانی ندارد بلکه موضوع بحث وی کلمه و کلام (الفاظ) از حیث اعراب و بناء هست. پس هر لفظی که دارای اعراب یا بناء باشد یعنی در کلام اسم یا فعل معرب یا مبنی باشد او را مفرد گویند مثل زید، یضرب، من، ضرب، عیسی، که هر کدام مفردند و هر کلامی که مشتمل بر دو اسم معرب یا دو اسم مبنی با یک معرب و یک مبنی باشد مثل غلام زید، عیسی، موسی، آن را مرکب خوانند. عبد الله از نظر نحوی دارای دو اعراب و دو اسم معرب است که یکی عبد و دیگری الله است از این زاویه مرکب خواهد بود و قس علی هذا عبد الحسین، غلام علی، غلام رضا و...

۴. لفظ دارای جزء باشد، معنی هم دارای جزء باشد و جزء لفظ هم بر جزء معنا

ص: ۱۱۷

۱-۱). (ارزش او قبل از هر چیزی به عبودیت و بندگی او برای خدا است که او عبد واقعی خدا است. در نماز می گوئیم: اشهد انّ محمّدا عبده و رسوله، در قرآن نیز می خوانیم: سبحان العذی اسری بعبده در مقابل کسانی که عبید دنیا، عبد طاغوت، عبد هوی و هوس هستند).

دلالت کند، ولی این دلالت مراد و مقصود متکلم نباشد (۱).

مثلا کلمه «حیوان ناطق» گاهی به عنوان تعریف و تبیین انسان استعمال می شود و می گوئیم: «الانسان حیوان ناطق» مرکب ناقص تقییدی محسوب می شود و جزء لفظ بر جزء معنی دلالت دارد یعنی حیوان بر جنبه های ناسوتی آدم که جسمیت، نامی بودن، حساس و متحرک بالا راده بودن دلالت می کند و ناطق بر جنبه ملکوتی و نفس ناطقه او که این استعمال از بحث خارج است ولی همین «حیوان ناطق» گاهی به عنوان علم شخص استعمال می شود یعنی خداوند به زید فرزندی عنایت کرده و در منطقه سکونت زید این اسم معروف است لذا نام مولود و نورچشمی را «حیوان ناطق» گذاشته که در چنین موردی لفظ جزء دارد (حیوان، ناطق) معنا جزء دارد (سر و دست و پا) جزء لفظ بر جزء معنی دلالت دارد چون همین مولود هم حیوان است و هم ناطق (که حیوانیت بر جنبه های مادی او و ناطقیت بر جنبه معنوی او دلالت دارد) ولی این معنا مراد متکلم نیست. یعنی پدر وی که او را صدا می زند: حیوان ناطق بیا یا برو فلان کار را انجام بده منظورش از مجموع دو کلمه، آن موجود خارجی است. چه بسا کلمه حیوان یا ناطق را هم نداند ولی چون برای این شخص اسم شده آن را به کار می برد و کاری به معنای اجزاء ندارد، پس دلالت مراد نیست.

پس از این که با اقسام مفرد منطقی و فرق آن با مفرد نحوی آشنا شدیم تعریف لفظ مفرد در منطوق این است: مفرد آن لفظی است که دارای جزئی که بر جزء معنای خود دلالت کند نیست هنگامی که آن جزء جزء است. «لیس له جزء یدل...» اعم است از این که اصلا جزء ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است و یا جزء دارد ولی جزء لفظ بر جزء معنی دلالت ندارد، یا اگر دارد مقصود نیست. «حین هو جزء» اشاره به این است که عبد و الله هر کدام در همان آنی که جزء یکدیگر هستند و اسم شخصی هستند جزء لفظ بر جزء معنی دلالت ندارد، ولی از اضافه قطع نظر کنیم هر یک از عبد و الله، به تنهایی دارای معنا هستند. عبد بر عبودیت و بندگی و الله بر آن ذات مقدس دلالت دارد ولی اکنون مجموع دو جزء اسم شخصی است، پس «حین هو جزء» چنین دلالتی ندارد.

ص: ۱۱۸

۱ - ۱). (البته به نظر مصنف دلالتی بدون قصد و اراده نداریم، دلالت حتما تابع اراده است. این بحث در اصول فقه اثبات شده؛ از این رو؛ در متن به این قسم چهارم اشاره ای ندارند و تنها در پاورقی نظر خویش را توضیح داده اند و از نظر ایشان فرقی میان قسم چهارم و سوم نیست، ولی مشهور فرق گذاشته اند.

مثل عبد در عبد الله مثل حرف میم در کلمه محمد و حرف قاف از کلمه قرء است.

خواجه طوسی ره در منطق اشارات ص ۳۳ می نویسد:

وقال «الشیخ الرئيس»: «حین هو جزئه لیعلم ان الجزء من حیث هو جزء لا یدل علی شیئی آخر فان دل باراده اخری لا یکون من حیث هو جزؤه و لا ینافی ما قصدناه».

لفظ مرکب: مرکب را در اصطلاح منطقی قول هم می گویند که در باب قضایا از آن بحث می شود مرکب یا قول عبارت است از: لفظی که دارای جزء است و جزء لفظ هنگامی که جزء است بر جزء معنی دلالت دارد پس مرکب آن لفظی است که واجد تمام چهار ویژگی مذکور در اقسام مفرد باشد یعنی لفظ آن دارای جزء است، معنای آن دارای اجزاء است، جزء لفظ بر جزء معنی دلالت دارد و این دلالت مقصود متکلم نیز می باشد (البته به عقیده مصنف قسم چهارم؛ یعنی دلالتی که مقصود متکلم نباشد وجود ندارد. چند مثال:

الف: مرکب ناقص مثل «غلام زید» که غلام بر شخص خارجی اطلاق می شود و زید بر ذاتی که مولای این غلام باشد دلالت دارد. همچنین عبد الله، حیوان ناطق، اگر علم شخص نباشد.

ب: مرکب تام انشایی مثل «اضرب زیدا» که «اضرب» بر معنای زدن و ضمیر مستتر مخاطب بر شخص مورد خطاب و زید هم بر هیکل خارجی دلالت دارد و مجموع کامل هستند.

ج: مرکب تام خبری که موضوع و محمول و طرفین قضیه مفرد باشند مانند «الخمیر مضر» که خمیر بر آن ذات و مضر بر آن وصف دلالت دارد و هر جزئی بر جزء معنا دال است.

د: مرکب تام خبری که هر دو طرف قضیه، خود، مرکب باشند مانند: «شر الاخوان من تکلف له» یعنی بدترین دوستان کسانی هستند که انسان برای آنها به کلفت و مشقت بیافتد. که کل قضیه مرکب تام خبری است و «شر الاخوان» و «من تکلف له» نیز مرکب ناقص هستند.

ه: طرف موضوع مرکب باشد و طرف محمول مفرد باشد مانند: «التصرف فی ملک الغیر حرام» که موضوع دارای اجزاء است و مرکب است ولی محمول مفرد است.

و: برعکس مورد پیشین باشد یعنی طرف موضوع مفرد و جانب محمول مرکب

باشد مانند «الغیبه جهد العاجز» که کل کلام معنایی دارد و «غیبت» بر جزء معنا و «جهد العاجز» هم به عنوان محمول، مرکب ناقص است و بر جزء دیگر معنی دلالت دارد.

اقسام مرکب:

پس از آشنایی با تعریف مفرد و مرکب اقسام هریک از مفرد و مرکب را بیان می کنیم:

مرکب دارای تقسیماتی است که عبارتند از:

تقسیم اول: مرکب، یا مرکب تام است و یا ناقص.

تقسیم دوم: مرکب تام یا خبر است یا انشاء.

تقسیم سوم: مرکب ناقص یا تقيیدی است یا غیر تقيیدی.

بیان تقسیم اول: جملات ترکیبه و مرکبات از یک نظر دو دسته هستند:

دسته اول: مرکباتی که متکلم می تواند در مقام افاده مقصد خود، به آن مرکب اکتفا کرده و شنونده را در انتظار نگذارد. در این حالت، شنونده منتظر نیست که حتما متکلم برای تکمیل کلام چیزی به سخن خود بیافزاید، بلکه با همان کلامی که القاء کرده، تمام ما فی الضمیرش را فهمانیده است مثل: «الصبر شجاعه» که مرکب تام خبری است و هر دو طرف قضیه، هم مفرد هستند. همچنین مانند: «قیمه کل امرء ما یحسنه»؛ ارزش هر انسانی به مقدار دانش اوست. این بار نیز جمله خبریه و مرکب تام است و هر دو طرف قضیه، مرکب ناقص هستند. نیز مانند: «اذ علمت فاعمل»، که مرکب تام و جمله شرطیه انشائیه هم هست.

جمله شرطیه گاهی اخباری و گاهی انشایی است. اگر جزاء حکایت از واقعیتی داشته باشد و جمله نیز اخبار از ملازمه واقعیه است مانند «اذا طلع الشمس فالنهار موجود» جمله شرطیه اخباری است. و اگر تالی مشتمل بر انشاء حکم و ایجاد چیزی باشد، مثل «اذا علمت فاعمل» یعنی وقتی چیزی را دانستی بر تو لازم است که بدان عمل کنی، در این حالت جمله شرطیه انشایی است. با عنایت به این مثالها می توان مرکب تام را اینگونه تعریف کرد: «ما یصح للمتکلم السکوت علیه».

دسته دوم: مرکباتی که سکوت بر آنها صحیح نیست و متکلم عاقل که در صدد افاده برآمده حق ندارد بدان قناعت کند و اگر اکتفا کند برای مخاطب حالت انتظار باقی است و می پرسد: چی شد؟ بعد چی؟ مثلا اگر بگوید: «غلام زید» و سکوت کند جا

دارد پیرسیم که غلام زید جاء؟ ذهب؟ مات؟ باع؟ یا اگر بگوید: «قیمه کل امرء» و سکوت کند به جا است که از او پیرسیم: قیمت هر مردی به چیست؟ آیا به مال او است؟ به قوت و زور بازوی او است؟ به جمال و زیبایی او است؟ به شهرت و مقام او است؟ به چیست؟ اما وقتی فرمود: «ما یحسنة» معلوم می شود که ارزش هر مردی در گرو علم و عمل او است و مرد اگر هست به جز عالم ربانی نیست. یا اگر بفرماید:

«اذا علمت» و سکوت کند سؤال برانگیز است که مخاطب پرسد: وقتی دانستم چه کنم؟ آیا جباریت و تکبر به خرج دهم؟ آیا بر خلق خدا مهربان باشیم؟ اما وقتی فرمود: «فاعمل» معلوم می شود که مراد به کار بستن دانسته ها است، یعنی دانستن مسئولیت تو را سنگین تر می کند و باید به دانسته هایت عمل کنی و دانش بی عمل ارزشی ندارد و عالم بی عمل مثل چشمه بی آب و درخت بی ثمر است.

با این بیان تعریف مرکب ناقص هم روشن شد که: «ما لا یصح السکوت علیه».

مرکبات تامه یا خبری هستند یا انشایی.

بیان ذلک: به طور کلی هر مرکب تامی دارای یک نسبت تامه ای است که یصح السکوت علیها و این نسبت متقوم به اجزاء کلام و رابط میان آنها است. این نسبت تامه دو گونه است:

۱. گاهی این نسبت در واقع و نفس الامر ثابت است چه کلامی از متکلمی صادر بشود یا نه و ماوراء این کلام واقعیتی وجود دارد. این مرکب تام خبری است و صرفاً بازگوکننده و کاشف از واقعیت است و گرنه نقش ایجاد و تأثیر ندارد. مرکبات تامی که از گذشته، حال و آینده گزارش می دهند این چنین هستند. مثل مرکب تام «دیروز باران تندی بارید، سیل جاری شده و به مزارع، باغات، و منازل مسکونی آسیب وارد کرد» یا هم اکنون حادثه ای در حال جریان است و ما از آن واقعیت جاری گزارش می دهیم. مثلاً «هم اکنون در فلسطین اشغالی میان اشغالگران و فرزندان انتفاضه درگیری سختی وجود دارد.» یا واقعیتی در آینده موجود خواهد شد، ولی ما براساس پیش بینی های علمی و عادی می گوئیم: «در ساعات آینده آسمان تهران صاف یا غبارآلود یا ابری خواهد بود.» البته اگر عالم الغیب خبر دهد حتماً خبرش صدق است ولی غیر آن اگر خبر دهد احتمال خطا یا کذب دارد.

چنین مرکب تامی نامش خبر، قضیه یا قول است، البته لازم نیست خبر همیشه

صدق و مطابق واقع باشد بلکه خبر دو گونه است: گاهی صادق است و گاهی کاذب است یعنی مخالف با واقع است. مثلاً زید در واقع نشسته باشد و ما بگوئیم: زید ایستاده است این خبر دروغ محض است.

با این تحلیل می توان گفت: خبر عبارت است از مرکب تامی که قابل اتصاف به صدق و کذب باشد و دارای دو احتمال است: ۱. یحتمل صدق باشد. ۲. یحتمل کذب باشد.

البته مصنف در پاورقی اشاره می کند که خبر ذاتا دارای دو احتمال است و ذاتا قابل وصف به صدق و کذب است. ذاتا یعنی به ملاحظه ذات الخبر این دو احتمال می آید، امّا با ملاحظه مخبر گاهی ممکن است یقین به صدق داشته باشیم (اگر مخبر خدا، رسول خدا، امام معصوم، فرشته و امین وحی الهی جناب جبرئیل (ع) باشد) و گاهی یقین به کذب پیدا می کنیم اگر مخبر به امری خبر دهد که ما خلاف آن را آگاهیم.

همچنین به ملاحظه محتوای خبر گاهی یقین به صدق می آید در مثل «الاحسان حسن»، «العدل حسن» و گاهی یقین به کذب می آید مثل: «الجود عار»، «الظلم حسن» ولی قطع نظر از مخبر و قطع نظر از محتوا، نفس خبر بما هو خبر دارای دو احتمال مذکور می باشد.

نکته: برای منطقی این قسم از مرکب تام یعنی خبر و قضیه مهم است و در باب تصدیقات و قضایا که مقدمات مبحث حجت می باشند از همین قسم گفتگو می شود.

هر قضیه ای یک مرکب تام خبری است، پس شناخت این قسم مهم است. پیش از این در مبحث تصور و تصدیق گذشت که متعلق التصدیق یک امر است و هو النسبه الخبریه التامه، ولی متعلق تصور چهار امر است.

۲. گاهی نسبت تامه، در خارج و واقع دارای حقیقت و واقعیتی نیست که با چشم پوشی از لفظ، آن نسبت ثابت باشد و ما بازاء خارجی داشته باشد، بلکه هرچه هست همین لفظ و کلام و مرکب تام انشایی است که آن نسبت را ایجاد می کند. انشاء یعنی ایجاد معنی کردن و گرنه در مرکب تام انشایی ماوراء این سخن نسبتی در واقع و نفس الامر وجود ندارد که کلام با او مطابقت کند نام اینگونه از مرکبات تامه را انشائیه خوانند مصنف طی هشت شماره به مثالهای فراوانی اشاره کرده اند:

۱. فعل امر مثل: «احفظ الدرس» یعنی باید درست را حفظ کنی و یاد بگیری!

با گفتن همین کلام، وجوب و لزوم حفظ درس، ایجاد شد.

۲. فعل نهی، مثل: «لا تجالس دعاه السوء» یعنی با کسانی که تو را به سوی بدیها، زشتی ها و پستی ها دعوت می کنند همنشین مباش! با همین کلام، منع و حرمت مجالست با این دسته، ایجاد می شود.

۳. استفهام و پرسش، مانند: «هل المریخ مسکون» یعنی آیا کره مریخ مسکونی است؟ و موجودات زنده در آن سکونت دارند یا نه؟ فی الواقع ممکن است مسکونی باشد یا نه، ولی این استفهام و پرسش، انشاء و ایجاد سؤال است.

۴. ندا و خواندن، مثل: «یا محمد» با همین نداء، انشاء می شود.

۵. تمنی و آرزو کردن، مثل: «لو ان لنا کره فنکون من المؤمنین» یعنی ای کاش راه بازگشتی بود و دوباره به دنیا برمی گشتیم. و جزء مؤمنین می شدیم. این یک آرزوی محال است و با گفتن همین جمله، تمنای خویش را ابراز می کند.

۶. تعجب، مانند: «ما اعظم خطر الانسان» یعنی چقدر خطر انسان بزرگ است؟ و چه گرفتاریهایی فراراه او است که با همین کلام، انشاء و ایجاد تعجب می کند.

۷. عقود: (انشا آتی که دارای دو طرف هستند یعنی هم ایجاب دارند و هم قبول عقود نامیده می شوند) مانند عقد بیع، عقد اجاره، عقد نکاح، عقد وکالت مثلاً در باب بیع آقای فروشنده با گفتن «بعت» ایجاد و انشاء تملیک عین به مال می کند و هكذا در «آجرت» و «انکحت» که انشاء اجاره و نکاح است و اگر این جملات را به قصد اخبار بگوید کفایت نمی کند.

۸. ایقاعات (انشا آتی که یک طرفه بوده و تنها دارای ایجاب هستند و قبولی در کار نیست) مانند صیغه طلاق که اگر مرد با شرائط آن را انشاء کند و به قصد انشاء به همسرش بگوید: «انت طالق» کار تمام است و فراق و جدایی محقق می شود، و مانند صیغه عتق که اگر مولایی به عبد خود بگوید: «انت حرّ» یا «اعتقک فی سبیل الله» عتق حاصل می شود، در باب طلاق، زن «قبلت» بگوید یا نه، در باب عتق، عبد قبول بکند و راضی به عتق باشد یا خیر، طلاق و عتق محقق می شود. در باب وقف عام همین که واقف با شرائط، مکانی را برای مسجد، حسینیه یا مدرسه وقف کند کفایت می کند و نیازی به قبول ندارد آری در باب وقف خاص به قول مشهور قبول لازم است. هیچ کدام از این مرکبات هشتگانه مضامینشان قطع نظر از خود کلام و انشاء، دارای حقیقت

و واقعیت و مابازاء نیستند که ماوراء کلام واقعیتی داشته باشند تا کلام از آن حکایت کند و در نتیجه متصف به صدق یا کذب شود، بلکه معانی این امور توسط خود انشاء ایجاد می شود لذا صدق و کذب بر نمی دارد. بنابراین می توان انشاء یا مرکب تام انشایی را اینگونه تعریف کرد:

«المرکب التام الذی لا یصح ان نصفه بالصدق و الکذب».

بیان تقسیم سوّم: گرچه مصنف بدان اشاره نکرده ولی بیان آن تقسیم لازم است و در کتب دیگر منطقی آمده است. اجمال مطلب این که مرکب ناقص دو قسم است:

۱. تقییدی. ۲. غیر تقییدی.

مرکب ناقص تقییدی آن است که جزء دوّم، قید جزء اوّل باشد و توسط آن جزء اوّل، مقید و محدود شود. مرکب ناقص تقییدی خود شعبی دارد: گاهی تقیید بالاضافه است یعنی جزء دوّم مضاف الیه است، مانند «غلام زید» که غلام مختص به زید شده است. گاهی تقیید ظرفی است یعنی جزء ثانی ظرف جزء اوّل است، مانند «قائم فی الدار» که دار ظرف قیام است.

مرکب ناقص غیر تقییدی آن است که جزء ثانی قید جزء اوّل نباشد، مثل: «فی الدار» که کلمه «دار» قید فی نیست، چون «فی» حرف است و حرف از ابتدا برای یک معنای جزئی وضع شده که وضعش عام و موضوع له اش خاص و جزئی است و توسعه ندارد که قابل تقیید باشد. هم چنین مانند «خمسه عشر» که «عشر» قید «خمسه» نیست؛ زیرا «خمسه» اگرچه قابل تقیید است ولی «عشر» قید او نیست و در واقع بینهما «او» عاطفه ای بوده که «خمسه» و «عشر» باشد. آری تقیید «خمسه» وقتی است که بگوئیم:

پنج گلابی، پنج سیب. در بخش معرّف از مرکبات ناقص تقییدی استفاده می شود و معرف از آن تشکیل است.

اقسام مفرد

لفظ مفرد (به اصطلاح منطقی) یا کلمه (به اصطلاح نحوی) بر سه نوع است:

۱. کلمه (منطقی) یا فعل (نحوی) ۲. اسم ۳. ادات (منطقی) یا حرف (نحوی).

الف) قسم اوّل: برای آشنایی کامل با کلمه یا فعل ابتدا مطلب را در قالب مثالی تجزیه و تحلیل نموده، سپس به تعریف و توضیح نکات می پردازیم و در پایان وجه تسمیه کلمه را بیان خواهیم کرد:

ص: ۱۲۴

مثال: ماده ای را تصور بفرمائید، مثلا- ماده کاف و باء و تاء، ما می توانیم از این ماده کلمه ها و افعال متعدد بسازیم از قبیل «کتب» بر وزن فعل که به قول نحویین فعل ماضی است و بر زمان گذشته دلالت دارد، «یکتب» بر وزن یفعل که فعل مضارع بوده و مشترک است میان حال و استقبال، «اکتب» بر وزن افعل که فعل امر است و بر حال حاضر دلالت دارد. هنگامی که ما در این افعال و کلمات سه گانه از لحاظ مواد و هیئات دقت کنیم، این کلمات دو ما به الاشتراک و دو ما به الامتیاز دارند:

ما به الاشتراک ها: ۱. هر سه کلمه در یک ماده لفظیه که حروف اصلی هر سه را تشکیل می دهند مشترک هستند و آن ماده اصلی در هر سه موجود است، اگرچه هر کدام علاماتی مخصوص به خود دارند و آن ماده مشترک حروف کاف و تاء و باء است.

۲. این امر فرع امر اول است یعنی از آنجا که هر سه در یک ماده شریک اند، هر سه در معنای واحد و حدث معینی نیز مشترک هستند. در اینجا هر سه کلمه بر معنای کتابت و نوشتن دلالت می کند. کتابت یک معنای اسمی و استقلالی است که مستقلا در ذهن قابل تصور است و طرف نسبت قرار می گیرد و می توان آن را موضوع قرار داده و احکامی را برایش اثبات کرد.

ما به الامتیازها: ۱. هر کدام از کلمات مذکور دارای هیئت و وزن الفعل خاصی هستند (۱)

مثلا- هیئت کتب بر وزن فعل است که فعل ماضی معلوم و دارای سه فتحه متوالی است. هیئت مضارع بر وزن یفعل است که حرف یاء یعنی علامت مضارع در اول آن و فاء الفعل آن ساکن است. هیئت فعل امر بر وزن افعل است، پس هر کدام هیئتی و شکلی مخصوص به خود دارند.

۲. هر کدام بر نسبت این حدث معین (کتابت) در یک زمان معینی از ازمه دلالت می کنند. مثلا هیئت کتب بر نسبت حدث کتابت به سوی فاعلی در زمان گذشته معینا دلالت دارد. این دلالت را دو کلمه دیگر ندارند. یکتب بر نسبت حدث کتابت به سوی یک فاعلی در زمان حال و یا استقبال دلالت می کند. (چون فعل مضارع مشترک است

ص: ۱۲۵

۱- ۱). منظور از هیئت چنین است: الهیئه الحاصله للحروف باعتبارها تقدیمها و تأخیرها و حرکاتها و سکاناتها و هی صوره الکلمه و الحروف مادتها)

بین حال و استقبال و تعیین احدهما با علامات و حروفی انجام می گیرد که در کتب صرف و نحو بیان شده است. هیئت اکتب بر نسبت طلب کتابت در حال حاضر به یک فاعل مبهمی دلالت می کند. که این نسبت طلبیه و معنای انشایی از آن دو کلمه دیگر استفاده نمی شود، پس هر کدام هیئتی و هر هیئتی معنای خاص به خود را دارند.

پس افعال و کلمات مذکور از حیث ماده دارای معنای مستقل بوده و بر یک معنای اسمی و استقلالی دلالت می کنند (که کتابت و نوشتن باشد در مقابل خوردن، بردن، کشتن، گرفتن، بستن،) و از لحاظ هیئت بر تحقق آن حدث در زمان معینی از ازمنه ثلاثه دلالت می کنند که هر هیئتی با دیگری از این حیث فرق دارند. تعریف فعل یا کلمه:

کلمه عبارت است از لفظ مفردی که توسط ماده اش (در مثال مذکور، ماده):

کاف، تاء و باء بود و در مثال دیگر ممکن است ماده ضاد، راء و باء باشد) بر یک معنای استقلالی (و اسمی که به تنهایی قابل تصور است و طرف نسبت می باشد) دلالت می کند و توسط هیئتش بر نسبت آن معنای اسمی و آن حدث معین به سوی یک فاعل غیر معینی آن هم به نوع نسبت تامه زمانیه دلالت می کند.

نکات تعریف: ۱. با قید «اللفظ المفرد» لفظ مرکب از تعریف خارج شد.

۲. با قید «المدال بماده علی معنی» حروف که دارای معنای مستقل نیستند خارج شد.

۳. با قید «و بهیئته علی نسبة» الفاضلی از قبیل: زمان، وقت، یوم و امس را خارج کرد. قطب الدین رازی می نویسد:

و انما قید حدّ الکلمه بها لاجراجه ما يدل علی الزمان لا بهیئته بل بحسب جوهره و مادّته کالزمان و الأمس و الیوم و الصبوح و الغبوق فان دلالتها علی الزمان بموادّها و جواهرها لا- بهیئاتها بخلاف الکلمات (أفعال) فان دلالتها علی الزمان بحسب هیئاتها بشهادة اختلاف الزمان عند اختلاف الهیئته و ان اتحدت المادة كضرب و يضرب و اتحاد الزمان اتحاد الهیئته و ان اختلفت المادة كضرب و ذهب. (۱)

۴. قید «الی فاعل لا بعینه» برای این است که اگر الی فاعل معین شد از مفرد بودن

ص: ۱۲۶

در آمده و جزء مرکبات تامه خبریه یا انشائیه خواهد بود.

۵. قید «نسبه تامه زمانیه» برای اخراج امثال اسم فاعل، اسم مفعول و اسماء شبه الفعل است که هر کدام از آنها توسط ماده، دارای معنای استقلالی اسمی هستند مثل ضرب، نصر و توسط هیئت (هیئت اسم فاعلی مثل این که بر وزن فاعل است) بر نسبت این معنی به شیئی (فاعل، مفعولی) غیر معینی آن هم در یک زمان مبهمی دلالت می کنند یعنی زمان در افعال معین است، ولی در اسم فاعل و امثال آن (از باب اینکه لا بدمنه است و بی گمان حدث از فاعل در زمانی صادر شده و بر مفعول واقع شده لذا) زمان مّا را دلالت دارد و تعیین آن محتاج به قرینه است مثلاً- بگوید: «ضارب امس»، «ضارب الان»، «ضارب غدا» پس نسبت زمانیه در اینها ناقصه است. خواجه نصیر الدین طوسی ره در این باره می گوید:

و یا معنی که لا- محاله واقع باشد در زمانی غیر محصل، چون ضارب فرق میان اسم و فعل بآن بود که زمان اسم غیر محصل (نامعلوم و مبهم) بود، چنانکه گفتیم. و زمان فعل محصل بود، چون ضرب. (۱)

وجه تسمیه: چرا کلمه را کلمه گویند؟ قطب الدین در شرح شمسیه ص ۲۷ می نویسد: و اما بالكلمه فلانها من الکلم و هو الجرح کانهما لما دلّت علی الزمان و هو متجدد و متصرم تکلم الخاطر بتغیر معناها.

یعنی لفظ کلمه را برای آن کلمه گویند که کلمه مشتق از کلم بر وزن جرح است لفظاً و معنا و چون کلمه دلالت بر زمان دارد و زمان حقیقتی متجدد (آنا فآنا به وجود می آید) و متصرف الوجود و گذرا و ناپایدار و متغیر است، از این رو، گویا خاطر شریف آدمی از این ناحیه جریحه دار است (و دنبال یک حقیقت ثابت و پایداری می گردد) به دین مناسبت نام آن را کلمه گذاشته اند.

قسم دوم: اسم که در اصطلاح نحوی و منطقی نامش را اسم گویند عبارت است از لفظ مفردی که به ماده اش دارای معنای مستقل است و دلالت بر معنای مستقل دارد، اما دارای هیئتی نیست که آن هیئت دلالت بر اقتران این معنا به احد ازمنه ثلاثه کند و به تعبیر مصنف ره: بر نسبت تامه زمانیه دلالت کند حالا یا اصلاً دلالت بر زمان ندارد مثل زید، انسان، حیوان یا دلالت بر نسبت زمانیه ناقصه دارد نه تامه، طبق بیانی که در قید

ص: ۱۲۷

آخر تعريف كلمه تبين شد، اسم فاعل و امثال آن دلالت بر زمان دارند ولي زمان ما يعنى زمان مبهم.

وجه تسميه: اسم را كه اسم گویند، فلانته أعلى من ساير الألفاظ فيكون مشتملا على معنى السمو و هو العلو.

ج) قسم سوّم ادات به اصطلاح منطقی و حرف به اصطلاح نحوی: ویژگی حرف آن است كه همیشه بر نسبت و رابطه میان دو چیز و دو طرف دلالت می کند مثلاً «من» بر نسبت ابتدائیه میان سیر و بصره دلالت می کند كه»

«مبتدء به» سیر است و «مبتدء منه» بصره است و بدون آنها معنى ندارد و حرف «الى» بر نسبت انتهائیه میان دو چیز دلالت دارد مثلاً در «سرت من البصره الى الكوفه» دلالت می کند كه «منتها اليه» سیر كوفه بوده و «فى» در «زید فى الدار» نسبت ظرفیت را بیان می کند.

ویژگی نسبت آن است كه از خود هیچ استقلالی نداشته و هیچگاه به تنهایی مفید معنى نیست و طرف نسبت واقع نمی شود (البته به حمل شایع صنایع نه به حمل اولی ذاتی) بلکه صد در صد ربط و وابسته و متقوم به طرفین نسبت يعنى منسوب و منسوب اليه است و بر همین اساس بحثی است میان حکماء كه آیا نسبت اصولاً در خارج موجود است یا خیر؟ جمعی منكر وجود نسبت هستند. جمعی می گویند نسبت در خارج موجود است، ولی آن سنخ وجودی كه ربط محض است و هیچ استقلالی ندارد، بلکه مادامی كه طرفین نسبت باشند نسبت هم هست و همین كه يك طرف یا هر دو طرف نابود شد نسبتی هم نیست. پس می توان گفت: ادات عبارت است از: لفظ مفردی كه بر معنای ربطی و نسبت و غیر مستقل فى نفسه دلالت می کند.

چند نکته: ۱. وجه تسميه: به قول شرح شمسیه: و وجه التسميه اما بالاداه فلانها آله فى تركيب الالفاظ بعضها مع بعض.

۲. مرحوم خواجه طوسی می گوید:

كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجواهر و قائما بغيره هو العرض و من المعقولات معقولا بنفسه هو الذات و معقولا بغيره هو الصفه كذلك من الالفاظ ما هو دالّ فى نفسه و دال فى غيره و الاخير هو الحروف و هو الاداه. (۱)

ص: ۱۲۸

۱-۱). شرح اشارات، ج اول، ص ۳۳.

۳. اموری چند در کلام وجود دارد که رابط میان مفردات و کلمات پراکنده و از هم گسیخته است و آنها عبارتند از:

الف: هیئات: از قبیل ماضی، مضارع، معلوم، مجهول و...

ب: حروف: از قبیل حرف باء، من، الی و...

ج: علامات اعرابیه: از قبیل علامت رفع، نصب، جر...

مثلا کتب، زید، قلم سه مفرد از هم گسیخته اند، ولی وقتی گفتیم: «کتب زید بالقلم» یک جمله منجسم و معنی دار مفهوم مراد می شود و از هر سه رابط در این مثال استفاده شده است.

قوله: ملاحظه:

در میان منطقیین و نحویین بحثی است که آیا افعال ناقصه (کان و اخوات آن) از افعال (به اصطلاح نحوی) هستند یا از حروف و ادوات؟ نحوی آنها را از افعال می شمارد (منتها فعل ناقص) چون بسیاری از احکام فعل را دارند از قبیل متصرف بودن، دلالت بر زمان ماضی، مستقبل و حال داشتن؛ ولی منطقی آنها را از ادوات و حروف به حساب می آورد، زیرا افعال ناقصه توسط ماده بر معنای مستقل فی نفسه دلالت ندارد چون مجرد از حدث هستند.

هر فعلی از افعال دو دلالت دارد:

۱. بر حدث معین. ۲. بر زمان معین.

مثلا ضرب بر حدث ضرب در زمان ماضی دلالت دارد و افعال ناقصه فقط بر نسبت زمانیه دلالت دارند، ولی بر حدث معینی دلالت ندارد. شاهد مطلب این که برای افاده حدث معینی نیازمند به جزء بعدی یعنی خبر هستند، مثلا در «کان زید قائما» اگر کان زید تنها باشد و کان را تامه ندانیم بلکه ناقصه بگیریم (کما هو محل النزاع) این جمله تنها بر زمان ماضی دلالت دارد که زید در گذشته، اما مطلب کامل نیست و حدث بیان نشده که زید در گذشته ایستاده بود، نشسته بود ولی وقتی که قائما آمد آن حدث معین را دلالت دارد.

بنابراین افعال ناقصه فقط بر نسبت دلالت دارند پس، از ادوات هستند نه افعال. از این رو در بحث قضایا می آید که منطقیین می گویند:

رابط بر دو قسم است: ۱. رابطه غیر زمانیه: هو، هی، موجود، کائن و...

۲. رابطه زمانیه: که با افعال ناقصه ادا می شود.

پس افعال ناقصه در عرف مشهور منطقیین از ادات و در عرف نحوین از افعالند و بعض المناطقه (ابن سینا در شفا، قطب الدین رازی در شرح مطالع، خواجه در اساس الاقتباس) افعال ناقصه را کلمات وجودیه نامیده اند که وجه این را سید میر شریف بیان کرده:

و لذلك سماها بعضهم كلمات وجوديه لأنها تدل على الثبوت و الكون و التحقق. (۱)

حل تمرینات

جواب تمرین ۱. در میان الفاظ زیر، مفردات و مرکبات عبارتند از:

«مکه المکرمه»: مرکب است چون مکه بر ذات و مکرمه بر وصف دلالت دارد.

«جعفر الصادق»: مرکب است.

«ملک العراق»: مرکب است. «هنیئا»: چون مفعول مطلق است و چیزی در تقدیر دارد و المقدر کالمذکور، لذا مرکب محسوب می شود گرچه ظاهرش مفرد است.

«تابط شرا»: با همین کیفیت لقب برای فردی است و مفرد است.

«امرء و القیس»: نام شاعر مشهور عرب است و مفرد است.

«ابو طالب»: اگر معنای علمی آن مراد باشد مثلاً نام پدر بزرگوار حضرت علی (ع) مفرد است و اگر معنای وصفی و نعتی آن مراد باشد مرکب است.

«دیک الجن»: لقب شاعر معروف عرب عبد السلام الحمصی است و مفرد است.

«صردر»: معرب سردار و مفرد است.

«منتدی النشر»: یعنی محل انتشارات مرکب است.

«النجف الاشرف»: مرکب است مگر مجموع علم باشد برای آن شهر مقدس که مفرد خواهد بود. «صبرا» مانند «هنیئا» مرکب است.

جواب تمرین ۲. «الله اکبر»: مرکب تام خبری است و تقدیر چنین است: «الله اکبر من کل شیئی»، یا «الله اکبر من ان یوصف» که تعبیر دوّم بهتر است.

«صباح الخیر» در عربی دعاء است و مرکب تام انشایی است ای «صبحکم الله بالخیر».

۱-۱. در حاشیه شرح شمسیه، ص ۲۶.

«غیر المغضوب علیهم»: مرکب ناقص است.

«سبحان ربی العظیم و بحمده»: مرکب تام خبری است.

«نجمه القطب»: ستاره قطبی: مرکب ناقص است.

«السلام علیکم»: مرکب تام انشایی است. «لا اله الا الله»: مرکب تام خبری. «یا الله»: مرکب تام انشایی.

«ماء الفرات»: مرکب ناقص است. «زر غبا تردد حبا» (۱): مرکب تام انشایی است یعنی: هر از چندی به زیارت دوستان برو تا محبت میان شما افزون گردد. شاعر و ناظم: مرکب ناقص خبری.

جواب تمرین ۳. جمله «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»: خبریه. «وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ»:

انشاء تعجبی. «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»: خبر. «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ»: خبر. «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ»: خبر.

جواب تمرین ۴. لفظ «تمرینات» مرکب تام خبری است و تقدیر بوده: «هذه تمرینات».

جواب تمرین ۵. اگر برای حروف، معانی وجودیه قائل باشیم میان بعضی با بعضی تضاد هست مثل نسبت ابتدائی با انتهائی و اگر معنای آنها را عدمی بدانیم تضادی نیست.

ص: ۱۳۱

۱-۱. این جمله حدیث شریفی است که مرحوم خاتم المحدثین حاج میرزا حسین نوری در جلد دوم مستدرک الوسائل ص ۲۲۸ باب ۷۷ باب استحباب زیارت مؤمنین و صلحاء آورده که قال (ص): زر غبا تردد حبا.

مباحث الفاظ که در باب اول طرح شد، در حقیقت مقدمه ای برای کلیه ابحاث و ابواب بعدی به شمار می آید اعم از بخش تصورات و تصدیقات، معرّف و حجّیت، حجت هم اعم از حیث هیئت و از جهت ماده، زیرا باید مرکب ناقص تقيیدی را بشناسیم تا از آن در بخش معرف استفاده کنیم، چون حجت همیشه از قضا یا تشکیل می شود و هر قضیه ای باید مرکب تام خبری باشد. و نیز باید اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز را بشناسیم تا در مقام تعریف و حدّ از آن دوری گزینیم و تا در مقام استدلال دچار مغالطه نشویم پس از باب اول، وارد مباحث کلی و جزئی می شویم که در حقیقت این باب مقدمه ای برای باب سوم یعنی باب معرّف است، زیرا تعریف همیشه به مفاهیم کلیه است پس ما باید کلی را با اقسام آن بشناسیم.

تعریف حدّی به اجناس، فصول و ذاتیات شیئی است، پس اول باید جنس، فصل و ذاتیات را بشناسیم. تعریف رسمی به عرض خاصه است، پس باید اول انواع و اقسام عرض را بشناسیم. معرف باید با معرف مساوی باشد، نه مابین یا اعم یا اخص یا اعم من وجه، پس باید انواع و اقسام نسبتها را بشناسیم پس تمامی این مباحث مقدمه مبحث معرف است و بحث اصلی در بخش تصورات همان مبحث معرف است و ملحقات آن که قسمت باشد.

پس بحث در باب دوم پیرامون کلی و انواع آن و احکام هر نوع است.

قبل از هر مطلبی لازم است با کلی آشنا شویم. پس بحث را از مفهوم شروع می کنیم: واژه مفهوم گاهی در مقابل منطوق است (که در علم اصول فقه از آن بحث می شود) و گاهی در مقابل مصداق است که منطقی با آن سروکار دارد. مراد از مصداق عبارت است از «ما یوجد فی الخارج» و مراد از مفهوم عبارت است از «ما یتصور فی الذهن»، پس منطقی راجع به مفاهیم و صور ذهنیه اشیاء و معقولات (آن هم معقولات ثانیه منطقی) بحث می کند.

مفاهیم یا صور ذهنیه در یک تقسیم بر دو قسم می شوند:

۱. مفهوم جزئی. ۲. مفهوم کلی.

مفهوم جزئی: هر انسانی هنگامی که چشم باز می کند و به اطراف خود می نگرد موجودات فراوانی را در خارج مشاهده می کند از قبیل: فلان ساختمان، فلان اثر

باستانی، فلان درخت، فلان کتاب، فلان شخص و نیز وقتی که گوش فرامی دهد با انواع واقسام صداها آشنا می شود. صدای بلبل را بر شاخسار درختان و صدای خر را در علفزار و صداها صدا را در اطراف خود می شنود. همچنین نسبت به مذوقات، مشمولات و ملموسات همینگونه است. خلاصه هر انسانی وقتی حسی از حواس پنجگانه ظاهری خود را به کار می اندازد با محسوسات و معلومات مربوط به آن حس آشنا می شود و از هر کدام تصویری به ذهنش وارد می شود و در حقیقت ذهن از هر کدام از آنها عکسبرداری می کند. سپس هنگامی که ذهن ما این صور ذهنیه و مدرکات خود را با یکدیگر مقایسه می کند درمی یابد که هیچ کدام از این امور جزئیه معرف و شناساننده دیگری نیست، و هیچ کدام بر دیگری قابل حمل و صدق و انطباق نیست تنها بر خودشان صادق و منطبق اند،

مثلا نمی توان گفت: این شخص آن شخص است، خیر این شخص این شخص است و آن شخص هم آن شخص است و هر چیزی خودش خودش است، نه غیر خودش. یا نمی توان گفت این درخت آن گل است و یا آن گل این درخت، بغداد نجف است یا نجف بغداد. هر شیئی خودش است و ثبوت الشیئی لنفسه ضروری و سلب الشیئی عن نفسه محال. اینجا منطقی می گوید: «الجزئی لا یکون کاسبا و لا مکتسبا» یعنی جزئی نه خود می تواند کاسب و معرف و کسب کننده معلوم جدید باشد و نه می تواند مکتسب و معرف باشد، زیرا هر جزئی با جزئی دیگر بماهما جزئیان و بمالهما امتیازات فردیه، مابین هستند و ربطی به هم ندارند. و مابین هرگز معرف مابین دیگر نیست زیرا باید فیما بین معرف و معرف سنخیتی و میان نتیجه و مقدمات تناسبی باشد» و «الصدر کل شیئی و لعرف کل شیئی بکل شیئی و لا یلتزم به احد» بر همین اساس منطق و فلسفه و علوم حکمیه راجع به امور جزئیه گفتگو نمی کند و قضایای جزئیه مربوط به اهل محاوره و بازار است که می گوید: زید در فلان معامله زیان کرد و بکر در فلان تجارت سود برد و خالد از فلان دادوستد طرفی نسبت یعنی نه سودی برد نه زیانی کرد. اینگونه از مفاهیم که از اشیای خارجی در ذهن ما می آید و فقط قابل انطباق بر خود آن شیئی ذی الصوره است نامش در اصطلاح منطقی مفهوم جزئی است که استطرادا در مباحث منطق ذکر می شود و گرنه غرض اصلی، شناخت مفاهیم کلیه است. بنابراین در تعریف مفهوم جزئی می توان گفت:

«هو المفهوم الذی یمتنع صدقه علی اکثر من واحد».

یعنی مفهوم جزئی صورت ذهنیه ای است که صدق آن در خارج از ذهن بر بیش از یک فرد محال است.

مفهوم کلی: ذهن ما انسانها به اذن و قدرت الهی اعمال عجیب و غریب و فعالیت‌های پیچیده ای دارد. یکی از کارهای ذهن، تصویربرداری از خارج است که از راه حواس خمسۀ ظاهریه بدست می آید و مانند دوربینی است که همواره (نامتناهی و بی پایان) در حال فیلم برداری است و مرتب این صور را به حافظه سپرده و در انبار ذهن بایگانی می کند. کار دیگری که ذهن انجام می دهد عبارت از تجزیه و تحلیل است یعنی صوری را که ادراک کرده با یکدیگر مقایسه می کند، ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنها را به دست می آورد در محیط ذهن آنها را تحلیل کرده و برای آنها جنس و فصل می سازد.

کار دیگری که انجام می دهد تداعی معانی و تسلسل خواطر است؛ یعنی آنچه را فرضاً ده سال پیش مشاهده کرده الان با اندک مناسبتی به روی صفحه ذهن می آورد و دوباره در ذهنش آن صحنه را زنده و تکرار می کند همانند نوار و فیلمی که بیست سال پیش پر شده و الان به نمایش گذاشته می شود و به سمع و نظر بینندگان می رسد.

کار شگفت آور دیگری که ذهن انجام می دهد عبارت از فکر و اندیشه است که در مباحث مدخل کتاب تفصیلاً راجع به فکر و مراحل آن بحث کردیم.

کار پنجمی که ذهن انجام می دهد تجرید و تعمیم است یعنی صور جزئیه ای را که ادراک کرده با همدیگر مقایسه می کند و خصوصیات فردیۀ آنها را تجرید کرده و لباس مخصوص به آن را می کند و جنبه های اشتراکی و ما به الاشتراکها را در نظر می گیرد و از این جهات مشترکه یک سلسله مفاهیم کلیه و صور ذهنیۀ عامه ای را انتزاع می کند و می سازد که عنوان کلی بر هر فردی از این افراد خارجیۀ با هزاران خصوصیات و ویژگیهای فردیه ای که دارند منطبق می شود و صدق می کند. نام این مفهوم عام و صورت منتزعه را مفهوم کلی گویند، مانند انسان که ما به الاشتراک همه افراد خود است و هکذا حیوان، معدن، سیب، حجر، شجر، سفید، دانشمند، بی سواد، اعتراف کننده به گناهان و نشسته در خانه که برخی عناوین ذاتیه هستند برخی عرضیه، برخی مفرد هستند و برخی مرکب، برخی نوع هستند برخی جنس، برخی عرض خاص هستند

برخی عرص عام، ولی همگی در کلیت و عمومیت و فراگیری مشترک اند.

پس می توانیم در تعریف مفهوم کلی بگوئیم:

«المفهوم الذی لا یمتنع صدقه علی اکثر من واحد».

اصولا منطقی از مفهوم، همین مفهوم کلی را دنبال می کند و کاری به جزئیات ندارد. ضمنا عنوان جزئی و کلی حقیقتا و اولاً و بالذات از اوصاف معنی است و ثانیاً و بالعرض به خود الفاظ هم اسناد داده می شود از این رو، ابن سینا در اشارات ص ۳۷ فرموده: «اشاره الی اللفظ الجزئی و اللفظ الکلی: اللفظ قد یکون جزئیا و قد یکون کلیا» البته روشن است که لفظ به لحاظ معنایش به این دو قسم تقسیم می شود و در اثر رابطه مستحکم لفظ با معنی این تقسیم به لفظ هم نسبت داده می شود و الا حقیقتا از آن معنا و مفهوم و صورت ذهنیه است.

نکته: کلی منطقی غیر از کلی عرفانی است. مراد از کلی عرفانی سعه وجودی پیدا کردن و به مبدا عالم نزدیک شدن و دارا شدن و لا-یت تکوینیه و رفع حجب و موانع و دیدن به نور الهی و برداشتن حجاب قوی خودیت و منیت از میان است، که تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز، ولی مراد از کلی منطقی مفهوم ذهنیه ای است که کلیت دارد یعنی در خارج قابل صدق بر کثیرین است.

تکمله

تا اینجا با تعریف کلی و جزئی آشنا شدیم ولی مصنف می فرماید: این مقدار کافی نیست، بلکه هریک از تعریف مفهوم جزئی و کلی قیدی دارد که باید افزوده شود. البته در اصل، این قید، از آن مفهوم کلی است، ولی به قرینه مقابله به مفهوم جزئی هم اضافه شده است. برای بیان این قید باید با انواع کلی آشنا شویم:

مفهوم کلی شش قسم دارد:

۱. گاهی مفهوم کلی - که در محیط ذهن ما تصور می شود و کلیت هم دارد - در خارج ممتنع الافراد است؛ یعنی نه تنها فردی از او بالفعل موجود نیست بلکه اصولاً محال است که در خارج فرد و مصداق پیدا کند. البته این امتناع لطمه ای به کلیت آن مفهوم نمی زند.

مثال: شریک الباری - یعنی ذاتی که دارای این صفت باشد - یک مفهوم کلی است و ذهن می تواند هزار فرد برای آن فرض کند، ولی تحقق آن در خارج از محالات

است و عقل و نقل می گویند که خالق دیگری موجود نیست و در مباحث اعتقادی به تفصیل اثبات شده است. یا مثلاً مفهوم کلی اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، دور، تسلسل، اجتماع ضدین و اجتماع مثلین از مفاهیمی هستند که در ذهن تصور می شوند و ذهن می تواند برای آنها هزارها فرد درست کند، ولی در خارج ممتنع و محال هستند.

حاشیه ملا- عبد الله می نویسد: اینها را قضایای ذهنیه می گویند زیرا که موضوعشان تنها در ذهن یافت می شود و در خارج هرگز وجود ندارد. مانند قضیه «شریک الباری ممتنع» این بدان معنا است که هرچه در ذهن متصف به شریک الباری می باشد ممتنع است که در خارج به وجود آید. کلمه «بل قد یمتنع» در عبارت مرحوم مظفر اشاره به این قسم است.

۲. گاهی مفهوم کلی در خارج، واجب الفرد است یعنی در محیط ذهن ما کلی است و در خارج هم واجب الوجود است و حتماً بالفعل فرد و مصداق دارد ولی غیر از فرد واحد به حکم برهان محال است و آنکه چنین باشد منحصر در واجب الوجود لذاته تبارک و تعالی است: کلمه «واجب الوجود» مثل کلمه «الله» نیست، «الله» جزئی است و علم یا اسم برای ذاتی است که مستجمع جمیع صفات کمالیه بالذات است و آن در خارج و سراسر هستی یک ذات بیشتر نیست، ولی «واجب الوجود» کلی است یعنی «ذات ثبت له وجوب الوجود و ضرورته» این معنا کلی است و عقل می تواند برای او هزاران فرد فرض کند ولی در خارج تنها یک مصداق برای آن موجود است و آن الله تعالی است و سایر مصادیق آن به برکت براهین توحید، محال و ممتنع است.

بهترین دلیل بر کلیت آن این است که: اگر مثل زید جزئی بود باید به مجرد تصور، تصدیق به وجودش نیز حاصل می شد؛ چون جزئی برهان بردار نیست و گرچه تصورش نظری باشد اما تصدیقش بدیهی است. از روزگار قدیم، عقل و نقل، برهان و قرآن و عرفان برای اثبات وحدانیت واجب الوجود براهین متعددی آورده اند، پس معلوم می شود مفهوم واجب الوجود فی حدّ نفسه کلی است. البته از خارج به برکت برهان، در یک فرد منحصر شده و البته منظور پر روشن است که واجب الوجود لذاته است و گر نه هر ممکنی وقتی علت او تامه شد واجب الوجود می شود اما «لغیره» یعنی به برکت وجود علت، نه «لذاته» که از ذات سرچشمه بگیرد.

۳. گاهی مفهوم کلی که در ذهن ما یافت می شود در خارج ممکن الافراد است.

این مفهوم کلی چهار شعبه دارد که مجموعاً شش قسم می شود:

الف) مفهوم کلی ممکن الوجود، بالفعل در خارج هیچ فردی ندارد و قبلاً هم فردی نداشته و پس از این نیز شاید نداشته باشد با این حال امکان ذاتی دارد، زیرا چنین نیست که هر ممکنی بالفعل هم موجود باشد. مثلاً عنقاء یک مفهوم کلی است و عقل برای آن هزاران مصداق می تواند فرض کند. این عنوان بر همه آنها منطبق می باشد ولی در خارج هیچ فردی یافت نشده است. مفهوم کلی «بحر من زبیق» «جبل من یاقوت» «الماس یک منی»، «انسان هزار سر» نیز چنین است.

ب) گاهی مفهوم کلی ممکن الافراد، بالفعل در خارج فرد و مصداق دارد اما تنها یک مصداق دارد نه بیشتر، اگرچه امکان بیش از فرد واحد را دارد. مثلاً مفهوم شمس و قمر را بعضی مثل مفهوم زید و بکر جزئی می دانند ولی برخی آن را کلی می دانند و معتقدند که یک فرد از آن پیدا شده که شمس منظومه شمسی می باشد یا قمری که دور شمس می چرخد و افراد دیگر فقط امکان دارد.

ج) گاهی مفهوم کلی ممکن الافراد، بالفعل در خارج دارای افراد بیشماری است ولی افرادش متناهی هستند مثل مفهوم کلی اولوالعزم، انبیاء، امامان، کوكب سیار که تنها ۹ مورد برای آن مصداق پیدا شده است.

د) گاهی مفهوم کلی ممکن الافراد، بالفعل در خارج دارای افراد و مصادیق نامتناهی است مثل نعمتهای الهی که به قول قرآن (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) همین اقسام را به صورت حصر عقلی هم در آورده اند مثلاً در شرح مطالع ص ۴۹ می خوانیم: و ذلك امّا ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود و الاول كشریک الباری و الثاني امّا ان لا يوجد منه شیئی فی الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني امّا يكون الموجود منه واحداً او كثيراً و الاول امّا ان يكون غیره ممتنعاً كالواجب او ممكناً كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى و الثاني امّا ان يكون متناهیها كالکواكب السبعة او غیر متناهیة كالنفوس الناطقة.

چون با اقسام گوناگون کلی آشنا شدیم قید «و لو بالفرض» را به تعریف می افزاییم و می گوئیم: «الجزئی مفهوم یمتنع صدقه علی کثیر و لو بالفرض و الکلی مفهوم لا یمتنع صدقه علی کثیر و لو بالفرض» این تعریف شامل مانند واجب الوجود هم می شود

که در خارج صدقش بر کثیرین ممتنع است ولی در محیط ذهن، فرض افراد کثیره برای آن محال نیست.

تنبيه: در آخر مبحث الفاظ گفته اند که لفظ مفرد یا کلمه است یا اسم یا ادات. آیا معانی این سه قسم کلی است یا جزئی؟

ادوات و حروف عموماً دارای معانی و مفاهیم جزئی هستند زیرا بر نسبت خارجی میان دو شیئی دلالت دارند و نسبت های خارجی یک سلسله امور جزئی غیر متناهی ای هستند که هر کدام با دیگری تباین دارند. (۱)

کلمات و افعال از لحاظ موادشان دارای معنای استقلالی و اسم هستند و دارای مفاهیم کلیه هستند مثلاً: ضرب-قتل و...، که قابل صدق بر کثیرین است، از این رو کلی است. اما از لحاظ هیئت دارای معانی جزئی هستند، زیرا هیئت ها نیز دال بر نسبتها هستند و نسبتها یک سلسله امور جزئی (۲) می باشند.

اسماء: دسته ای از آنها که از اسماء اجناس هستند مانند انسان-فرس-رجل- مرثه و عالم، دارای مفاهیم کلیه می باشند یعنی معانی آنها قابل صدق بر کثیرین است.

دسته دیگر عبارتند از: اعلام شخصی و اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و اسماء استفهام که عموماً دارای معنای جزئی و شخصی هستند. البته برخی وضع و موضوع له شان هر دو خاص است مانند اسماء اعلام و برخی وضعشان عام و موضوع له شان خاص است مانند اسماء اشاره.

جزئی اضافی

مفهوم جزئی در یک تقسیم دو قسم می شود: ۱. جزئی حقیقی ۲. جزئی اضافی.

جزئی حقیقی یا نسبی عبارت است از مفهومی که در مقایسه و سنجش با مفهومی دیگر، اخص از آن و دائره اش محدودتر از آن باشد اگرچه خود فی حد نفسه و بدون مقایسه با یک کلی دیگر، کلی و قابل صدق بر کثیرین باشد که در حقیقت این کلی هنگام مقایسه با مفهوم کلی تر کالجزئی است.

الف مثال اول: فردی از افراد خط مستقیم را تصور کنید. این خط فی حدّاته

ص: ۱۳۸

۱-۱. این معنا در آغاز جلد اول شرح اصول فقه پیرامون معنای حرفی توضیح داده شده است.

۲-۲. به شرح اصول فقه مراجعه شود.

جزیی ذاته جزیی است و جزیی حقیقی نام دارد در مقایسه با خط مستقیم جزیی نیز است یعنی اخص از اوست؛ چون خط مستقیم یک عنوان کلی می باشد که بر این فرد و هزاران فرد دیگر صدق می کند و همین محاسبه را نسبت به نوع دیگری از خط که خطی منحنی است انجام دهید. باز می بینی که یک فرد از خط منحنی هم جزیی حقیقی است و هم اضافی سپس هریک از این دو عنوان کلی را با مفهوم کلی خط مقایسه می کنیم، می بینیم خط مستقیم که خود ذاتا کلی بود اکنون در مقایسه با خط، جزیی شده یعنی اخص از او و اضیق دائره است و باز خط در مقایسه با کمیت این چنین است... بنابراین هر کلی کوچکتر در مقایسه با کلی بزرگتر، جزیی اضافی محسوب می شود اگرچه فی نفسه کلی است.

ب مثال دوّم: «زید» فی حد نفسه جزیی حقیقی است و همین مفهوم را وقتی با انسان مقایسه کنیم جزیی اضافه است؛ چون انسان بر زید صدق می کند بر غیر او هم صدق می کند. «مفهوم انسان» فی نفسه کلی است ولی در مقایسه با حیوان، جزیی اضافی است چون اعم و اوسع از او است زیرا که بر فرس و بقر نیز صادق است.

کلی هایی که در پی می آید همه از همین گونه اند. حیوان نسبت به جسم نامی، جسم نامی نسبت به شیئی یا وجود وسیعترین مفهوم را دارند و بر واجب و ممکن نیز اطلاق می شوند.

نسبت مابین جزیی حقیقی و اضافی از نسبت های چهارگانه عند المشهور (و هو الحق) عموم و خصوص مطلق است زیرا هر جزیی حقیقی، جزیی اضافی هم هست ولی هر جزیی اضافی، حقیقی نیست بلکه برخی جزئیهای اضافی جزیی حقیقی نیز هستند مثل زید و بعضی کلی هستند مثل انسان.

کلی متواطی و مشکک

یکی از تقسیم های کلی این است که مفهوم کلی یا کلی متواطی است و یا کلی مشکک.

بیان ذلک: مفاهیم کلیه ای که در محیط ذهن ما تعقل می شوند وقتی آنها را با افراد و مصادیق خارجی یا فرضیه شان مقایسه می کنیم از دو حال خارج نیستند:

۱. برخی از عناوین و مفاهیم کلیه، صدق و انطباقشان بر جمیع افراد و مصادیق خود به طور مساوی و یکسان است و هیچ تفاوتی در صدق کلی بر افرادش وجود

ندارد. صدقش بر بعض افراد اولویت داشته یا زیاده‌تر یا مقدم بر بعض دیگر نیست. همه افراد در برابر آن مفهوم کلی یکسانند مثلاً. مفهوم کلی انسان که به معنای حیوان ناطق است بر همه افراد بشر بدون استثناء و به طور برابر صادق است یعنی ماهیت همه انسانها حیوان ناطق است یعنی در همه جوهریت و جسمیت و نامی بودن و حسّاس و متحرک بالاراده بودن و ناطق بودن یعنی مدرک کلیات بودن علی السویه موجود است. این چنین نیست که برخی افراد بشر حیوان ناطق بود نشان زیاده‌تر یا شدیدتر باشد.

آری در خصوصیات فردیه تفاوت بسیار است مثلاً سفیدپوست هستند و برخی سیاه، برخی از انسانها قدبلند و برخی متوسط و برخی کوتاه قد هستند برخی از انسانها قوی ترند از بعض دیگرند، بعضی سالم تر از بعض دیگر هستند، از لحاظ اخلاق و آداب معاشرت میان افراد بشر بسیار فرق است. از لحاظ فکر و اندیشه و نبوغ فکری از بزرگترین نابغه‌های دنیا امثال ابن سیناها تا کند فهمترین انسانهای عالم مراتب وجود دارد ولی تمام اینها به قول حکمای مشاء مربوط به اعراض است و در ماهیت یعنی حیوان ناطق بودن همه مساوی هستند و هیچ کدام انسان تر از دیگری نیستند بلکه همه انسانند.

(به معنایی که منطبق در نظر دارد نه دین و اخلاق)

مفهوم کلی حیوان که به معنای حسّاس و متحرک بالاراده است نیز چنین می باشد این معنا نیز به طور مساوی در همه انواع گوناگون حیوان اعم از پرندگان، خزندگان، چرندگان، درندگان و انسانها وجود دارد. کرم خاکی که در گل ولای می زید نیز از حسّ لامسه برخوردار است، بنابراین حسّاس و متحرک است. پس صدق حیوان بر بعضی، با برخی دیگر متفاوت نیست آری در صفات خارجی و اعراض و مشخصات فردیه و نوعیه ممکن است هزار تفاوت وجود داشته باشد ولی در ماهیت حیوانی همه مساوی و برابرند. مفهوم کلی جسم نامی نسبت به افرادش نیز همین گونه است مانند مفهوم کلی جسم مطلق نسبت به افرادش، مفهوم کلی جوهر نسبت به افرادش، مفهوم کلی طلا نسبت به افرادش.

نام این گونه مفاهیم کلیه را کلی متواطی می گویند و وجه نامگذاری آن است که تواطؤ به معنای توافق و تساوی است و این گونه کلیات متواطی یعنی متوافق الافراد و متساوی المصادیق هستند لذا متواطی نام دارند.

۲. برخی از مفاهیم کلیه وقتی با افرادشان مقایسه می کنیم و صدقشان را در نظر می گیریم ملاحظه می کنیم که صدق آنها بر افرادشان بالتساوی و به طور یکسان و برابر نیست بلکه صدقشان بر بعض افراد و مراتب با صدق آنها بر مراتب و افراد دیگر متفاوت است. نام این گونه مفاهیم را کلیات مشککه گویند که دارای تشکیک است و آدمی را به شک می اندازد که کدام مرتبه مراد است. کلی مشکک را به لحاظ انواع تشکیکها و تفاوتها به شش نوع تقسیم می کنند (که در حقیقت این انواع ششگانه به چهار نوع بازمی گردد) و آنها عبارتند از:

۱. تشکیک به اشدیت و اضعفیت یعنی صدق کلی بر بعض مراتب شدیدتر و قویتر است از صدق آن بر بعض مرتبهای دیگر، مثلاً مفهوم کلی ایض بر سفیدی قرطاس گفته می شود، بر سفیدی عاج پیلان اطلاق می شود، بر سفیدی برف می شود ولی سفیدی برف به مراتب شدیدتر و پررنگ تر از عاج و کاغذ است در سایر رنگها و کیفیات مبصره و مسموعه نیز این چنین است. تشکیک به اشدیت و اضعفیت در مقوله کیفیات است.

۲. تشکیک به ازیدیت و انقصیت در مقوله کمیات متصله است. در هر دو قسم کم متصل قار (مثل خط و سطح و جسم تعلیمی) و کم متصل غیر قار (مثل زمان و زمانیات از قبیل تکلم - حرکت - اکل، کتابت) تشکیک به ازیدیت و انقصیت است.

مثلاً - دو خط مستقیم را که باهم مقایسه می کنیم یکی ده سانتی متر و دیگری ۲۰ سانتی متر است می گوئیم این خط بلندتر و زیادتر است یا پارچه دو متری و ده متری، زمان یک سال و صد سال که تفاوت این ها به ازیدیت و انقصیت است.

۳. تشکیک به اکثریت و اقلیت که در مقوله کمیات منفصله (یعنی عدد) متصور است. مثلاً بر عدد صد مفهوم عدد صدق می کند، هم چنان که بر عدد هزار نیز صادق است ولی هزار به مراتب از صد بیشتر است (البته اگر اکثریت و اقلیت را منحصر به کم منفصل نکنیم شامل کم متصل هم خواهد شد و بالعکس و در نتیجه این ها به یک قسم برمی گردند و دو قسم جداگانه نیستند).

۴. تشکیک به اولویت و خلاف اولویت یعنی صدق مفهوم کلی بر بعض مراتب آن از صدقش بر بعض مراتب دیگر اولویت دارد مانند مفهوم کلی نور که بر نور شمس صدق می کند بر انوار متوسط و ضعیفه دیگر هم صادق است. نور کلی حتی بر

نور شمع

و نور کرمک شب فروز که در دل بیابان مختصری نوری از چشمان او مشاهده می شود صدق می کند ولی یقیناً عند الاطلاق، آن نور قویتر به ذهن می آید و صدق بر آن اولی است. مانند صدق مفهوم وجود بر وجود خالق و مخلوق که صدقش بر خالق اولویت دارد و وجود اصلی او است و بقیه طفیل وجود او هستند و آفریدگان اویند (گر او هست حقاً که ما نیستیم یا من نیستیم).

۵. تشکیک به اقدمیت و آخریت یا تقدم و تاخر یعنی صدق مفهوم کلی بر بعض مصادیق مقدم بر بعض دیگر است؛ مثلاً پدر موجود است، فرزند هم موجود است ولی وجود پدر مثلاً بیست سال بر وجود فرزند تقدم دارد یا علت و معلول هر دو موجودند ولی وجود علت مقدم بر وجود معلول است.

۶. تشکیک به کمال و نقص که در حقیقت قسم جداگانه ای نیست بلکه بر تمام اقسام پیشین اطلاق می شود و وقتی که قسم ششم مستقل نبود و قسم دهم و سوم هم به یکی برگشت مجموع همان چهار قسم می شود که مصنف بدان اشاره کرده:

۱. بالاشتداد ۲. بالکثیره ۳. بالاولویه ۴. بالتقدم.

البته کلی مشکک به عامی و خاصی و اخصی نیز تقسیم می شود که مرحوم حاجی در منطق منظومه عنوان کرده است و در منطق مرحوم مظفر بحث نشده است.

مفهوم و مصداق

شایسته بود پیش از بیان کلی و جزئی ابتدا با «مفهوم» که مقسم آن دو است آشنا می شدیم و آن گاه تقسیم را شروع می کردیم؛ ولی مصنف رحمهم الله بیان معنای مفهوم را به تاخیر انداخته است.

کلمه مفهوم دارای دو اصطلاح است:

۱. مفهوم در مقابل منطوق که اصطلاح اصولی و در میان دانشمندان علم اصول مطرح است و آن ها مرادشان از منطوق، «معنای مطابقی» و مرادشان از مفهوم، «معنای التزامی» کلام به لزوم بین به معنای اخص است.

۲- مفهوم در مقابل مصداق که منظور منطقی همین است:

مفهوم به این معنا عبارت است از «ما يوجد فی الذهن» یا «ما يتصور و يحصل فی الذهن» اعم از این که این تصور و وجود ذهنی بواسطه الفاظ تحقق یابد- مثلاً از شنیدن نام زید آن هیکل خارجی در ذهن ما مجسم شود- یا توسط مشاهده وجود خارجی آن

شیئی، صورتش در ذهن ما بیاید. همه اینها را مفهوم یا علم یا وجود ذهنی یا صور ذهنیه گویند.

مصدق عبارت است از «ما یوجد فی الخارج» یعنی آن حقیقتی که در خارج از ذهن ما و در واقع و نفس الامر موجود است و ذهن ما صورت آن را انتزاع کرده و آن وجود خارجی، منشا انتزاع این مفهوم ذهنی شده است.

برای توضیح بیش تر چند نمونه را از نظر می گذرانیم:

الف. فرض کنید لفظ محمد دلالت می کند بر یک مسما و ذاتی که آن ذات حقیقتا در خارج در زمان و مکان معین و با ویژگی های مشخص وجود دارد و آن حقیقت خارجی مصداق این لفظ و مفهوم است. ما از دیدن آن هیكل خارجی یا از شنیدن اوصافش صورتی در ذهن پیدا می کنیم که آن مفهوم همان شیئی خارجی، یعنی صورت ذهنی او است.

ب. لفظ حیوان را در نظر بگیرید که یک مفهوم کلی است و در خارج صدها و هزاران نوع دارد، از پرندگان و چهارپایان و انسان ها و... که هر نوعی افرادی دارد؛ حال آن حقایق خارجی که نامش انسان یا فرس و... می باشد، مصادیق حیوان هستند که در خارج حقیقتا موجودند و آن مفهومی که از حیوان در ذهن ما می آید که همه آن ها حساس و متحرک بالاراده هستند، نامش مفهوم است.

ج. لفظ عدم را تصور بفرمایید: ما از عدم تصویری در ذهن داریم و یک مفهوم کلی هم هست و مصادیق خارجی او عبارتند از یک سلسله عدم های مقید مثلا زید محدود است و وقتی الان در فلان مکان بود و در مکان دیگر نبود می گوئیم. زید در فلان مکان نیست، و عدم مصداق پیدا می کند، درخت در فلان جا نیست، میوه در فلان درخت نیست، نور در فلان فضا نیست و... در خارج و حقیقتا نیست، نه اینکه صرفا در ذهن من، این عدم های خارجی مصادیق عدم و صورتی که از آن به ذهن می آید مفهوم عدم است.

قوله: لفت نظر:

منظور ما از آوردن سه مثال این است که:

از مثال اول، به این نتیجه می رسیم که برخلاف بعضی که تصور می کنند مفهوم و صورت ذهنی همیشه کلی است و امور جزئی قابل ادراک و تعقل نیست؛ ولی ما ثابت

کردیم که امور شخصیه هم قابل ادراک هستند، و گرنه صورت محمد، مدرسه و... در ذهن ما واقع نمی شد.

از مثال دوم به این نتیجه می رسیم که مفهوم جزئی منحصر به جزئی حقیقی نیست، بلکه جزئی اضافی هم داریم، مانند انواع حیوان ها، در مقایسه با حیوان که جزئی اضافی هستند.

از مثال سوم، هم به این نتیجه می رسیم که لازم نیست مصادیق یک مفهوم کلی همیشه از امور وجودی و حقایق خارجی باشند که در عالم خارج موجودند، بلکه مصداق عبارت است از هر آن چیزی که مفهوم و صورت ذهنیه بر آن صدق می کند خواه امر وجودی باشد و خواه امر عدمی، ولی مصداق بودن هر چیزی به حسب خود او و متناسب با خود او است.

عنوان و معنون

در مبحث پیشین با تعریف مفهوم و مصداق آشنا شدیم و دانستیم که مفهوم عبارت است از صور ذهنی اشیا و مصداق عبارت است از حقایق خارجی اشیا، اینک در این بحث با تعریف عنوان و معنون آشنا می شویم که همان مفهوم از یک زاویه عنوان نامیده می شود و همان مصداق به یک اعتبار معنون نامیده می شود. پیش از ورود در اصل بحث، سه مطلب را به عنوان مقدمه بیان می شود:

مقدمه اول: کلمه عنوان، مصدر دوم باب فعلل است. «عنون، یعنون، عنونه و عنوانا» که در لغت عرب به معنای دلیل و طریق و راهنما است، عرب به آدرس پشت نامه، «عنوان الخطاب او الرساله او المکتوبه» می گویند، یعنی آدرسی که توسط آن می توان شهر مقصد و منزل و شخص مورد نظر را که مخاطب اصلی نامه است پیدا کرد. عنوان کتاب یعنی اسمی که بر روی جلد کتاب نوشته شده و ما را با مقاصد و مطالب کتاب به اجمال آشنا می کند، مثلاً شخصی کتابی در موضوع منطق می نویسد و نامش را روش اندیشه، رهبر خرد، هنر فکر کردن، المنطق و... می گذارد که این عنوان مشیر است یعنی، اگر چه کسی لای کتاب را باز نکند اما به اجمال پی می برد که مطالب این کتاب پیرامون علم منطق است؛ یا مثلاً شخصی در موضوع فلسفه کتابی می نویسد و نامش را بدایه الحکمه، نهایه الحکمه، حکمه الاشراق، اصول فلسفه و روش رئالیسم و... می گذارد که اشاره به محتوای کتاب دارد؛ یا شخصی کتابی در فقه می نویسد و نام آن را قواعد

الاحکام-نهایه الاحکام، شرایع الاسلام و... می گذارد، یا در علم اصول، اصول فقه، اصول استنباط، فرائد الاصول، مفاتیح الاصول و... تمام این ها عنوان مشیر هستند و همانند آدرس که خواننده و بیننده را به مقصد هدایت می کنند؛ این است معنای عنوان کتاب، عنوان نامه و... که در کتب لغت می خوانیم:

عنوان کَلّ شیئی هو ما دلک من ظاهره علی باطنه، يقال: الظاهر عنوان الباطن ای دلیله، الظاهر تدلّ علی الباطن.

مقدمه دوم: در مباحث آتی خواهد آمد که در هر حملی و حکمی باید میان موضوع و محمول یک جهت اتحادی باشد تا قابل حمل باشند؛ زیرا که مابین بر مابین قابل حمل نیست، فی المثل نتوان گفت «الانسان شجر، الشجر حجر و... و یک جهت اقتران و تغایر و دوئیت لازم است تا موضوع و محمول دو چیز باشند و گرنه حمل الشیئی علی نفسه، لازم خواهد آمد. حال گاهی موضوع و محمول از لحاظ مفهوم اتحاد دارند و بالتبع از لحاظ مصداق هم متحد خواهند بود (زیرا که هر اتحاد مفهومی موجب اتحاد مصداقی هم هست ولی هر اتحاد مصداقی موجب اتحاد مفهومی نیست) و تغایر آن دو بالاعتبار است، نام این قسم از حمل را حمل اولی ذاتی یا حمل مفهومی گویند که مفهوم کلی را بما هو مفهوم موضوع قرار داده و ذاتیات و اجناس و فصول او را بر او حمل کرده ایم مثلاً وقتی می گوئیم «الانسان حیوان ناطق»، منظور به حمل اولی ذاتی است که این دو از نظر معنا و مفهوم یکی هستند، زیرا که مفاد انسان همان حیوان ناطق است از نظر مصداق نیز یکی هستند. زیرا «کل انسان حیوان ناطق و کل حیوان ناطق انسان» و تغایرشان به اجمال و تفصیل است یعنی، انسان مجمل حیوان ناطق است و حیوان ناطق تفصیلی و باز شده و تجزیه و تحلیل آن است، و گاهی موضوع و محمول از حیث معنی و مفهوم متغایرند، ولی از حیث مصداق خارجی اتحاد دارند و اتحادشان در مصداق است (به نحو تساوی کلی یا عام و خاص من وجه یا مطلق) مانند انسان کاتب که مفاد انسان، حیوان ناطق است و مفاد کاتب، «ذات ثبت له الکتابه» است ولی در خارج متحد هستند یعنی «کل ما صدق علیه الکاتب صدق علیه الانسان». حال این قسم از حمل را حمل شایع صناعی گویند که در مبحث کلیات خمس، در بخش تقسیمات حمل به تفصیل خواهد آمد و با وجه تسمیه آن دو آشنا خواهیم شد.

مقدمه سوم این است که: تا زمان المتألهین شیرازی قدس سره فلاسفه و منطقیون، در باب

تناقض هشت وحدت را شرط می دانستند(که در باب تصدیقات در بخش احکام قضایا خواهد آمد؛ ولی مرحوم ملا صدرا وحدت نهمی به آن افزوده و نامش را وحدت در حمل گذاشت و ثابت کرد که اگر دو قضیهٔ موجب و سالبه هر دو حملشان اولی باشد یا هر دو شایع صناعی باشد، تناقض پیدا می کنند، ولی اگر یکی به حمل اولی و دیگری به حمل شایع باشد، تهافت و تناقض مرتفع می شود و بدین وسیله مشکلات فراوانی را از سر راه علم و فلسفه و منطق برداشت.

با توجه به مقدمه هایی که گذشت: هنگامی که بخواهیم در محیط ذهنمان قضیه ای درست کرده و حکمی داشته باشیم؛ یک مفهوم کلی را موضوع قرار می دهیم(مثلا مفهوم کلی انسان را) سپس حکم و محمولی برای آن جستجو می کنیم و بر آن بار می کنیم که از دو حال خارج نیست:

۱- گاهی هست که تمام نظر و توجه به نفس مفهوم کلی و ذات آن و خود ماهیت به ما می هی (که ظرف وجودش در ذهن است)، دوخته می شود و طبیعت را به ما می مفهوم ذهنی در نظر می گیرد و از افراد خارجی به کلی قطع نظر می کند و برای خود کلی اصالت، استقلال قائل می شود مثلا می گوید: «الانسان حیوان ناطق»، نام این قسم از حمل، حمل اولی ذاتی است و انسانی که در این قضیه موضوع واقع شده، انسان به حمل اولی یعنی، مفهوم انسان است و چنین حملی منحصر به تمام ذاتیات شیئی یعنی اجناس و فصول قریبه و اخیره او است و لاغیر، و منطقی نام این گونه قضایا را قضایای طبیعی می گذارد و قضایای طبیعی تنها در فلسفه الهی که درباره ماهیت ها تحقیق می شود مورد استعمال دارد ولی در علوم دیگر هیچ گاه به کار نمی آید. و به این اعتبار به انسان که موضوع است مفهوم گویند و اسم خاص دیگری ندارد.

۲- گاهی هست که ما عنوان و مفهوم کلی را موضوع برای حکمی قرار می دهیم ولی نه طبیعت به ما می هی، نه مفهوم من حیث هو مفهوم، نه وجود ذهنی بما هو وجود بلکه در حقیقت، حکم و محمول، برای افراد و مصادیق خارجی این مفهوم کلی ثابت است و موضوع اصلی این محمول افراد خارجی اند، لیک به جای این که دانه دانه مصادیق را موضوع قرار داده، حکمی بر آن ها بار کنیم یک جا و در یک کلام با مفهوم کلی به آن ها اشاره می کنیم و این مفهوم کلی که موضوع واقع شده تنها و تنها عنوان مشیر است، مرآتیت دارد برای نشان دادن افراد و مصادیق، طریق و آلتی است،

برای بیان حال افراد و از خود هیچ استقلال‌ی ندارد، مثلاً وقتی می‌گوییم، انسان ظلم، جهول، هلوغ، ممنوع، جزوع و... منظورمان این نیست که مفهوم کلی انسان در ذهن و ماهیت انسان این احکام را دارد؛ خیر، ماهیت انسان، تنها حیوان ناطق است، نه ظلم است نه عدول، نه عالم نه جاهل، نه غنی نه فقیر، نه چاق نه لاغر و... و تمام نقایض در مرتبه ماهیت منتفی است.

به گفته حکیم سبزواری در منظومه حکمت:

و لیست الّا هی من حیث هی

مرتبه نقائص منتفیه

یعنی، هر ماهیت و طبیعتی خودش خودش است نه چیز دیگر مثلاً انسان حیوان ناطق است نه چیز دیگر، آری مصادیق خارجی و انسان‌های خارجی عالم و جاهل دارند، ظلم و جزوعند و اگر ما مفهوم کلی انسان را در این گونه قضایا موضوع قرار داده ایم نه از باب این است که، حکم از آن مفهوم محض است، بلکه به خاطر این است که بدین وسیله به افراد اشاره کنیم و آن را عنوان مشیر قرار دهیم، یعنی وقتی می‌گوییم انسان ظلم است، گویا پنج میلیارد قضیه درست کرده، گفته ایم، زید ظلم است، بکر کذلک، خالد همچین و... لیک عوض همه آن‌ها به این قضیه کلیه، اکتفا شده است؛ (شبهه عام استغراقی در علم اصول فقه). آن‌گاه نام چنین حملی را حمل شایع گویند و انسان که موضوع است، به انسان حمل شایع است، یعنی مصادیق آن موضوعند نه انسان به حمل اولی یعنی مفهوم آن و در این فرض است که به مفهوم انسان، عنوان می‌گویند چون دلالت و طریقت، به سوی مصادیق دارد و عنوان یعنی، دلیل و آدرس، و آن مصادیق را معنویات گویند که با عنوان انسان، بدان‌ها اشاره شده و همه آن‌ها به طور مجمل در این قضیه وجود دارند؛ پس کاملاً روشن شد که گاهی خود کلی موضوع است و گاهی مصادیق در واقع موضوعند، ولی کلی عنوان مشیر است. به فرموده مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری: (۱)

«کلی در ذهن دو گونه است، گاهی «ما فیہ ينظر» است یعنی، خودش منظور ذهن است و گاهی «ما به ينظر» یعنی خودش منظور ذهن نیست؛ افرادش منظور ذهن می‌باشد و مفهوم کلی وسیله ای است برای بیان حکم افراد کلی. از لحاظ اول، مانند آینه ای است که خود آینه را می‌بینیم و تماشا می‌کنیم و از لحاظ دوم، مانند آینه ای است که در آن

ص: ۱۴۷

اینک جهت روشن تر شده فرق مابین دو نوع ملاحظه ای که در ذهن ما از کلی داشت سه مثال می آوریم:

مثال اول: دانشمند نحوی در مقام بیان ویژگی های اسم و فعل و حرف می گوید، اسم آن است که هم منجر عنه واقع شود و هم مخبر به، فعل آن است که تنها مخبر به واقع شود ولی مخبر عنه واقع نمی شود و حرف آن است که نه مخبر عنه و نه مخبر به واقع شود؛ حال، مثال ما مربوط به فعل است که نحوی می گوید، «الفعل لا یخبر عنه» یعنی، فعل کلمه ای است که مخبر عنه و مسند الیه و محکوم علیه واقع نشود؛ مثلاً نتوتن گفت، ضرب زید است، حال بدو امر ممکن است برای کسی این سؤال پیش آید که خود این قضیه، خودش را نقض می کند، زیرا که شما چگونه می گوید، فعل مخبر عنه واقع نمی شود و حال آن که با همین گفتار از فعل اخبار کرده اید به این که لا یخبر عنه؟

جوابش این است که فعل دو گونه ملاحظه می شود:

۱- فعل به حمل اولی ذاتی، یعنی مفهوم کلی فعل که در ذهن ما است؛ البته به این اعتبار مخبر عنه واقع می شود و مثلاً- می گوئیم، «الفعل کلمه» که به سبب ماده اش بر یک معنای استقلالی و به سبب هیأتش بر یکی از ازمئه ثلاثه دلالت دارد و در حقیقت، فعل به این عنوان فعل حقیقی نیست بلکه اسم است و مصدر فعل یفعل و اسم که مخبر عنه واقع می شود.

۲- فعل به حمل شایع صناعی یعنی مصادیق خارجی فعل از قبیل ضرب یضرب و... که فعل واقعی آن ها هستند و این که نحوی می گوید، «الفعل لا یخبر عنه» منظورش مفهوم کلی فعل به ما هو هو نیست بلکه منظورش از این عنوان، اشاره به افراد و مصادیق است و فعل به ما هو مرآه و آله در نظر گرفته شده و موضوع واقع شده است؛ پس الفعل یخبر عنه بالحمل الاولی، و الفعل بالحمل الشایع لا یخبر عنه و تناقضی در کار نیست.

مثال دوم: دانشمند منطقی در مقام تعریف مفهوم جزیی می گوید: جزیی آن است که صدقش بر افراد کثیره ممتنع باشد. حال ممکن است کسی در نظر ابتدایی بر این تعریف معترض باشد و بگوید ما این تعریف را قبول نداریم؛ زیرا که جزیی در خارج بر افراد کثیره صدق می کند، مثلاً زید «جزیی»، هذا الكتاب جزیی، هذه الشجره جزئیه،

هذه المدرسه جزئيه و...جزیى بر كثیران كاملا صادق است مصنف قدس سره می فرماید:

جزیى هم دو گونه اعتبار می شود:

۱- جزیى به حمل اولی یعنی، مفهوم جزیى که در ذهن ما تصوّر می شود و به این اعتبار کلی است یعنی، قابل صدق است بر کثیران، همانند مفهوم کلیّت که بر انسان، فرس، بقره و... صادق است.

۲- جزیى به حمل شایع یعنی، مصادیق خارجی از قبیل: زید، مدرسه فیضیه، شهر مشهد و... که جزئیات های حقیقی هستند. حال این که منطقی می گوید: الجزیى ما یمتنع... منظورش مفهوم جزیى بما هو مفهوم ذهنی نیست بلکه منظورش از این مفهوم کلی، اشاره به افراد و مصادیق است و در واقع حکم یمتنع برای مصادیق ثابت است، که زید خارجی و... باشد و شکی نیست: در این که جزیى حقیقی خارجی این تعریف بر او صادق است پس هم می توان گفت، «الجزیى کلی ای بالجمل الاولی الذاتی» و هم می توان گفت، «الجزیى جزیى ای بالجمل الشایع الصناعی. فلا تهافت و لا تناقض.

مثال سوّم: دانشمند اصولی در مباحث الفاظ علم اصول، در بحث مجمل و مبین، در مقام تعریف مجمل، چنین می گوید: «اللفظ المجمل ما كان غير ظاهر المعنى» یعنی، الفاظ من جمله عبارتند از آن الفاظی که واضح الدلاله بر مراد متکلم نیستند، مانند مشترک های لفظی عند الاطلاق که دارای دو یا چند احتمال هستند و ابهام دارند؛ اینکه معترضی با دید سطحی اعتراض کرده، که در اصول، مجمل واضح الدلاله نیست، پس چرا تعریف شده؟

جواب اعتراض این است که، لفظ مجمل از دو دید مورد توجه است:

۱- مجمل به حمل اولی ذاتی یعنی، معنا و مفهوم خود کلمه مجمل که به این اعتبار، مجمل هم مبین است و ما معنای آن را می دانیم و اجمالی ندارد، از این رو موضوع قرار می گیرد و تعریف می شود.

۲- مجمل به حمل شایع یعنی، مصادیق آن در خارج از قبیل: عین، جون، قره و... این که اصولی در تعریف می گوید، «المجمل... مفهوم ذهنی صرف مرادش نیست، بلکه این عنوان کلی را مشیر به افراد قرار داده، منظورش بیان حال افراد است و در واقع، حکم به این که واضح الدلاله نیست، از آن افراد است نه از آن مفهوم کلی، پس «المجمل بالحمل الشایع و المجمل مبین بالحمل الاولی» که تعریف، از آن مجمل

به حمل شایع است.

تمرینات

جواب تمرین ۱. حرف نیز مانند فعل از دو جهت مورد توجه است:

۱. حرف به حمل اولی یعنی، مفهوم الحرف، که به این اعتبار حرف، اسمی از اسما است و طرف نسبت واقع شده، مخبر عنه است و دارای معنای استقلالی است.

۲. حرف به حمل شایع؛ یعنی مصادیق خارجی حرف (که حرف واقعی آن ها هستند) از قبیل من، الی، علی، فی و... اینکه گفته می شود: «الحرف لا یخبر عنه» عنوان حرف، یک عنوان مشیر است و در واقع حکم برای افراد و مصادیق ثابت است، نه برای مفهوم کلی حرف، فارتفع التناقض.

جواب تمرین ۲. عدم نیز از دو دیدگاه بررسی می شود.

۱. عدم به حمل اولی، یعنی مفهوم ذهنی آن که در ذهن ما موجود و قابل تصوّر است و به این اعتبار مخبر عنه واقع شده، احکامی هم دارد.

۲. عدم به حمل شایع، یعنی مصادیق خارجی آن عدم واقعی و حقیقی هستند، از قبیل عدم نور، عدم زید، عدم کذا و... اینکه گفته شده، «العدم لا یخبر عنه» منظور عدم به حمل شایع است، نه به حمل اولی، یعنی عدم های خارجی مخبر عنه نمی شوند؛ چون اخبار همیشه از یک امر ثبوتی و وجودی است در حالی که عدم چیزی نیست تا بگوییم مثلاً سفید است، سیاه است و...

جواب تمرین ۳: خبر به دو منظور است

۱. خبر به حملی اولی یعنی «مفهوم الخبر» که البته مفرد است نه مرکب تامی که دارای دو احتمال صدق و کذب است.

۲. خبر به حمل شایع یعنی مصادیق خارجی آن از قبیل زید قائم، بکر جالس، و... حال اینکه در تعریف خبر آمده «کلام تام»... منظور خبر به حمل شایع است و «عنوان الخبر» عنوان مشیر است که در حقیقت این حکم، حکم مصادیق خبر است.

جواب تمرین ۴. المتشابه محکم بالحمل الاولی و متشابه بالحمل الشایع، المجمعل مبین بالحمل الاولی و مجمل بالحمل الشایع، الجزیی کلی بالحمل الاولی ای المفهومی و جزیی بالحمل الشایع ای المصدیقی، الکلی غیر موجود فی الخارج بالحمل الاولی و موجود بالحمل الشایع.

جواب تمرین ۵. در صغرای استدلال از متضائفان، مفهومی اراده شده «ای العله و المعلول يتعللان معا» (حمل اولی ذاتی) و در کبری از کل متضائفین یوجدان معا، وجود خارجی و حمل شایع اراده شده، از این رو، صغری و کبری وحدت در حمل ندارند پس قیاس منتج نیست.

و هکذا در مثال: الالب و الابن متضائفان (بالحمل الاولی ای مفهوما) و کل متضائفین یوجدان معا (بالحمل الشایع ای مصداقا) و از این رو، مغالطه می شود و هکذا در سایر اقسام متضائفین.

ص: ۱۵۱

یکی از مباحث مهم در مورد کلی عبارت است از، مبحث نسب اربع و در اهمّیت آن همین بس که در بخش معرف و حجّت هم چنین در فلسفه و علوم دیگر بسیار مفید است و به ویژه در علم اصول فقه و اجتهاد احکام، چون نوعاً اخبار و احادیث احکام به نحوی با یکدیگر تعارض دارند؛ لازم است انواع متعارضین را از حیث نسبت ها بشناسیم که کدام عام و خاص مطلق و یا عامین من وجه و کدام متباینین هستند، تا احکام هر یک را پیاده کنیم. به طور کلی هنگامی که ما دو مفهوم را از لحاظ مصادیق خارجی و صدق آن ها بر افرادشان مقایسه و نسبت سنجی می کنیم از سه حال خارج نیست:

۱. گاهی دو مفهوم جزئی را با یکدیگر مقایسه می کنیم، مثلاً مفهوم این مدرسه با آن شجره را توجّه می کنیم که این دو صددرصد با یکدیگر متباین بوده و هیچ کدام بر دیگری قابل حمل نیست نه، می توان گفت، این مدرسه آن شجره است و نه آن این.

۲. گاهی یک مفهوم کلی و یک مفهوم جزئی را با یکدیگر مقایسه می کنیم که آیا این دو بر افراد یکدیگر قابل صدق هستند یا نه. در این قسم هم دو نسبت بیشتر متصوّر نیست؛ زیرا که با این جزئی، مصادیقی از مصادیق آن کلی است، مانند زید نسبت به انسان، در این صورت نسبت ها عموم و خصوص مطلق است و یا این است که این جزئی از افراد آن کلی نیست، بلکه از افراد کلی دیگری است، مثل هذه الشجره نسبت به انسان که در این صورت نسبت ها تباین خواهد بود، یعنی، نه این شجره انسان است و نه انسان این شجره.

۳. گاهی دو مفهوم کلی را از حیث افراد و مصادیق با یکدیگر مقایسه می کنیم تا ببینیم، آیا این دو کلی بر افراد یکدیگر صادق هستند یا نه؟ و اگر صادق می کنند، صدق کلی (موجبه کلیه) و بر تمام افراد است، یا بر بعض؟ و اگر بر تمام است، از هر دو طرف یا از یک طرف؟ یا اگر بر بعض است، از هر دو یا از یکی؟ اینجا است که میان دو کلی از این حیث، یکی از چهار نسبت ذیل محقّق می شود:

۱. یا نسبت تساوی کلی دارند. ۲. و یا عموم و خصوص مطلق. ۳. و یا عموم و خصوص من وجه. ۴. و یا تباین کلی (و بعداً خواهد آمد که این حصر، یک حصر عقلی است و شقّ پنجم ندارد) ضمناً معلوم باشد که تباین باب نسب اربع با تباین باب مباحث الفاظ فرق دارد، بیان ذلک اگرچه سابقاً در تقسیم دوم از تقسیم های الفاظ این

مطلب تبیین شد ولی باز هم اشاره ای داشته باشیم به این که تباین باب نسبت ها یک فرد از افراد تباین باب الفاظ است چون تباین در آن باب عبارت بود از تباین مفهومی و معنایی، به این که دو لفظ را که از حیث معنا با یکدیگر مقایسه می کنیم یا هر دو به یک معنی هستند نامشان مترادفان است و یا هر کدام معنایی مخصوص به خود دارد، نامشان متباینان است؛ آن گاه الفاظ متباینه المعنی گاهی از حیث مصادیق خارجی این معانی و مفاهیم کلیه هم تباین دارند (هم تباین مفهومی و هم مصداقی) و گاهی از این حیث تساوی دارند؛ مثل انسان و ناطق و گاه عام و خاص مطلقند؛ مثل انسان و حیوان و گاه عامین من وجه اند، مثل انسان و ایض که در تمامی این موارد دو لفظ دو معنی دارد نه یک معنی و تباین مورد بحث ما در باب نسبت ها تباین مصداقی است که البته یک قسم از اقسام تباین باب الفاظ است یعنی به خصوص موردی که دو لفظ دارای دو مفهوم کلی متباین الافراد باشد و نسبت تباین باب نسبت اربع با تباین مفهومی عموم و خصوص مطلق است، زیرا که هر جا تباین مصداقی است حتما تباین مفهومی هم هست؛ ولی چنین نیست که هر جا تباین مفهومی است مصداقی هم باشد بلکه چه بسا مفهوما دو کلی متباین اند، ولی مصداقا متساویان یا... می باشند.

با توجه به نکاتی که بیان شد، نسب اربع را بررسی می کنیم: و آن ها را در دو مرحله تبیین می کنیم: ۱. بیان اجمالی. ۲. بیان تفصیلی.

۱. بیان اجمالی: به طور کلی هنگامی که ما در محیطی ذهنمان دو مفهوم کلی را از لحاظ افراد و مصادیق خارجی آن ها نسبت سنجی می کنیم، از چهار حال خارج نیست:

الف. دو مفهوم کلی در تمام افراد و مصادیق یکدیگر مشارکت دارند، یعنی بر هر فردی که احد الکلیین، صادق است، کلی دیگر هم صدق می کند و از هیچ طرف استثناء ندارد؛ مانند انسان و ناطق که بعدا در بیان تفصیلی تبیین خواهد شد؛ حال این دو کلی را متساویان و نسبت بین آن دو را تساوی کلی خوانند.

ب. هر کدام از دو کلی تنها در بعضی از افراد و مصادیق کلی دیگر مشارکت دارد و بر آن قابل صدق هست نه در همه افراد یکدیگر مانند انسان و ایض، چنین دو کلی را عام و خاص من وجه گویند و نسبت بین آن دو را از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه خوانند.

ج. یکی از دو مفهوم کلی از دیگری وسیع تر بوده، بر جمیع مصادیق آن صادق و

قابل حمل است؛ ولی کلی دیگر به مراتب دایره اش از اولی تنگ تر و تنها بر بعض افراد کلی اولی، صادق است، نه همه آن ها مانند انسان و حیوان، نام این دو کلی را اعم و اخص مطلق گفته، نسبت بین آن دو را عموم و خصوص مطلق نامند.

د. هیچ کدام از دو مفهوم کلی در هیچ فردی از افراد یکدیگر مشارکت نداشته، بلکه به تمام معنی الکلّمه از یکدیگر مابینت و مفارقت دارند مانند انسان و حجر سنگ، نام این دو کلی متباینان است و نام نسبت بین آن دو تباین کلی است؛ با این محاسبه روشن می شود که چگونه حصر نسبت ها به چهار تا حصر عقلی است، زیرا که شقّ پنجم در آن متصور نیست به این که ما دو مفهوم کلی داشته باشیم که یکی از آن دو بر جمیع افراد دیگری صدق کند، ولی دیگری بر هیچ فردی از افراد اولی صادق نباشد البتّه چنین چیزی از محالات است؛ زیرا وقتی یک طرف صدق کلی بود الا و لابد یا طرف دیگر هم صدق کلی است که متساویان گویند و یا صدق جزئی است که عام و خاص مطلق نام دارد؛ پس شقّ پنجم مجرد فرض است و واقعیت ندارد.

ان قلت: پس نسبت تباین جزئی را چه می گویند؟ آیا آن یک نسبت پنجم محسوب نمی شود؟

قلت: خیر به زودی خواهیم گفت، که مراد از تباین جزئی عبارت است از تباین در جمله و آن دو فرد، بیشتر ندارد. یا تباین کلی است، یا عاملین من وجه، پس باز به همین دو تا برمی گردد و نسبت مازادی در کار نیست.

و اما بیان تفصیلی: نسبت ها چهار قسمند و هر قسمی احکامی دارد:

۱. نسبت تساوی کلی: این نسبت همیشه میان دو مفهوم کلی ای است که در جمیع افراد و مصادیق خارجی با یکدیگر مشترک باشند، یعنی، هر کدام بر جمیع افراد دیگری صدق کند و ماده نقضی در کار نباشد؛ نام چنین نسبتی، تساوی و نام چنین دو مفهوم کلی ای، متساویان است.

مرجع متساویان به دو موجه کلیّه است؛ یعنی، اگر بخواهیم به یقین بشناسیم که میان دو نسبت، تساوی است، باید ببینیم که از دو کلی، دو موجه کلیّه حاصل می شود که هر دو صادق باشند، یا نه، اگر ایجاد شد، البتّه متساوییند و اگر نقیض آن صدق کرد نه خود موجه کلیّه البتّه متساویان نیستند.

مثال: انسان و متعجب، انسان و ناطق متساویان هستند زیرا اینکه بگوییم، کلّ

انسان متعجب، او ناطق و کلّ ناطق او متعجب انسان، صدق می کند.

تشبیه: برای فهم مطلب، مرحوم مظفر دو کلیّ متساوی را به دو خطّ متساوی من جمیع الجهات تشبیه می کند که یکی از آن دو بر دیگری به تمام معنی الکلّمه منطبق باشد و هیچ کدام زیادتر یا کم تر، کوتاه تر یا طویل تر نباشد؛ مثل این که کاول روی صفحه کاغذ یک خط مستقیم ده سانتی ترسیم کنیم و دوباره دقیقاً روی همان خط اول، یک خط مستقیم دیگر با همان طول ترسیم شود. مثل دو کلیّ متساوی مثل این دو خط متساوی است که از هر جهت بر یکدیگر انطباق دارند و از نظر مثلاً بگوئیم، ب-ج که این علامت (-) علامت تساوی است؛ در فارسی می گوئیم، ب: مساوی است با ج و در عربی این علامت را چنین می خوانند، ب یساوی ج و دو طرف این علامت تساوی، یعنی، ب و ج حروف رمزی هستند؛ زیرا که منطقی در صدد این نیست که مدعی شود، حتماً انسان و ناطق مساوی هستند و بر آن برهان بیاورد که این امور در حوزه علوم فلسفی است و ربطی به منطق ندارد؛ منطق ضابطه، به دست می آید که هر دو مفهوم کلیّ کذایی، متساویان هستند اما آن دو مفهوم چیست و کدام است، منطق بیانگر این امور نیست از این دو منطقی ماهر، اصطلاحی سخن می گوید و با رموز: الف و ب و ج مقصودش را ادا می کند پس وقتی می گوئیم: ب-ج یعنی از هر فردی که ب صادق است ج هم صادق است و برعکس.

۲. نسبت عموم و خصوص مطلق: این نسبت همیشه میان دو مفهوم کلیّ ای است که یکی از آن دو، بر تمام افراد کلیّ دیگر صدق می کند و قابل حمل است لکن، آن دیگری بر بعض افراد این کلیّ منطبق می شود، نه بر جمیع آن ها چنین نسبتی را عموم و خصوص مطلق و چنان دو کلیّ ای را اعمّ و اخصّ مطلق گویند؛ زیرا که یکی اعمّ مطبق است و دیگری اخصّ مطلق و من جمیع الجهات (در مقابل من وجه که خواهد آمد) مرجع دو کلیّ کذایی، یک موجبه جزئیّه و یک سالبه جزئیّه است و اگر بخواهیم این نوع از نسبت را بشناسیم، باید از راه دو قضیه مذکور شناخت که اگر یک موجبه کلیّه و یک سالبه جزئیّه صدق کرد؛ بدان که نسبت عموم و خصوص مطلق است و الا فلا.

مثال: حیوان و انسان یا معدن و نقره هر دو دارای مفهوم کلیّ هستند ولی حیوان از انسان و معدن از فضه اعمّ مطلق است و بر جمیع افراد آن محمول و مقول می شود؛ مثل کلّ انسان حیوان و کلّ فضه معدن و انسان یا فضه بر بعض مصادیق حیوان یا معدن

دلالت دارند نه بر تمامی آن ها پس می توان گفت، بعض الحیوان لیس بانسان، مانند فرس که حیوانیت دارد ولی انسان نیست و بعض المعدن لیس بفضه، مثل معدن ذهب، فیروزه، عمیق و...

تشبیه: برای نزدیک شدن مطلب به ذهن تشبیه دیگری می آورد: مثل دو کلی اعم و اخص مطلق همانند مثل دو خط مستقیمی است که یکی بزرگ تر از دیگری باشد؛ مثلاً اول یک خط مستقیم یک متری ترسیم کنیم، سپس دقیقاً بر روی آن یک خط مستقیم صد متری رسم کنیم که این خط دوم به مراتب بزرگ تر بوده، بر خط کوچک تر منطبق است، ولی خط کوچک تر بر تمامی نقاط آن صدق ندارد و می توان این نسبت را با علامت ریاضی چنین مشخص کرد: در ریاضیات علامت (lt) دلالت دارد که عدد قبل آن از عدد بعدش بزرگ تر است؛ در مقابل علامت (gt) دلالت دارد که عدد قبل از عدد بعد کوچک تر است و به جای این علامت می توان در فارسی از کلمه (بزرگتر از) یا (کوچک تر از) و در عربی از کلمه (اکبر منه) یا (اصغر منه) استفاده کرد و مثلاً - گفت، ب lt ج یعنی ب که رمز یک کلی است مثلاً - حیوان بزرگ تر از انسان است و برعکس گفت، ج gt ب یعنی، مثلاً انسان کوچک تر از حیوان است، پس کاملاً مفهوم کلی اعم و اخص را ادراک کردیم.

۳. نسبت عموم و خصوص من وجه: این نسبت پیوسته میان دو مفهوم کلی ای است که در بعضی از مصادیق با یکدیگر تصادق و اجتماع دارند و اما در بعض دیگر با یکدیگر فرق دارند. خلاصه این که، هر کدام بر بعضی از افراد و مصادیق دیگری صدق دارد و بر بعض دیگر صادق نیست؛ هر کدام یک سلسله افراد مخصوص به خود دارد، نام این نسبت، عموم من وجه است و نام آن دو کلی عام و خاص من وجه است؛ یعنی این که، هر کدام نسبت به دیگری از جهتی اعم و از جهتی اخص است.

مرجع این نسبت به یک موجب جزئی (ماده اجتماع) و دو سالبه جزئی (ماده های افتراق) می باشد، که اگر این سه قضیه صدق کند، حتماً نسبت ها عموم من وجه است و الا فلا.

مثال مشهور انسان و ابيض: بعض الانسان ابيض، بعض الانسان لیس بابيض (سیاهپوستان) و بعض الابیض لیس بانسان (ثلج، عاج، قرطاس و...) ولی مرحوم مظفر به طیر و اسود مثال زده اند به این که: بعض الطیر اسود (مثل کلاغ) و بعض الطیر لیس باسود

(مثل کبوتر) و بعضی الاسود لیس بطیر (مثل پشم سیاه).

تشبیه: برای نزدیک شدن مطلب به ذهن دو کلی مذکور را تشبیه می کنند به دو خطی که هر کدام در نقطه معینی یکدیگر را قطع می کنند و در نقاط دیگر از هم جدا می شوند مثلاً در این علامت ضربدر اگر دقت شود، نقطه تلاقی و تقاطع، ماده اجتماع است و نقاط دیگر هر خط ماده های افتراق را تشکیل می دهد، آن گاه می توانیم از علامت مذکور استفاده کرده، بگوییم، ب*ج یعنی، ب و ج، از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است و خود ب و ج هم که رمز هستند.

۴. نسبت تباین کلی: این نسبت همیشه میان دو مفهوم کلی ای است که هیچ گاه با هم جمع نشده، بر هیچ فردی از افراد یکدیگر صدق نمی کنند بلکه صد درصد از یکدیگر بینونت و جدایی دارند؛ گویا هر کدام دیگری را سه طلاقه کرده اند حال، چنین نسبتی را تباین و آن دو کلی را متباینان گویند.

مرجع دو کلی متباین، دو قضیه سالبه کلیه است، که از صدق آن دو یقین به این نسبت ایجاد می شود و از کذب احدهما یا کلاهما و صدق نقیضشان یقین به عدم این نسبت پیدا می کنیم. مثال متباینان فراوان است، به این که جمیع اقسام اربعه تقابل که در پایان مباحث الفاظ مطرح بود، معمولاً از این قبیل هستند؛ یعنی، متناقضان کالانسان و اللانسان، ملکه و عدم ملکه کالعمی و البعر، متضادان کالسواد و البیاض و متضایفین معمولاً میان مصادیق آن ها، تباین کلی است؛ زیرا که لا شیئی من الانسان بلا انسان و لا شیئی من لا انسان بانسان، لا شیئی من الاعمی بالبصیر و لا شیئی من بصیر باعمی. هم چنین برخی از اقسام متخالفان هم نسبت بین آن دو تباین کلی است و آن موردی است که متخالفان هر دو از مقوله جوهر باشند، مثل زید و عمرو، انسان و فرس، حیوان و شجر که قبلاً در باب خود بیان شد، زید و عمرو بامهما متغایران حتماً متباینان هستند.

تشبیه: برای نزدیک شدن مطلب به ذهن می فرماید: مثل دو کلی متباین، مثل دو خطی است که به موازات یکدیگر ترسیم می شوند و اگر عمودی یا افقی، صدها فرسخ بلکه تا بی نهایت این دو خط را امتداد دهیم، هرگز یکدیگر را قطع ننموده، باهم تلاقی نخواهند داشت و می توانیم علامت تباین را از همین دو خط موازی هم بگیریم و بگوییم: ب//ج یعنی ب مباین با ج است. تا این جا کاملاً با انواع نسبت ها آشنا شدیم؛ در این جا به دو نکته اشاره می کنم:

نکته اول: مخفی نماند که در این قسمت تنها مرجع نسبت ها از حیث کمیّت و کیفیّت بیان شد؛ اما از لحاظ، جهت قضیه باید گفت، مرجع تباین به دو سالبه کلیّه دائمه مطلقه است و مرجع تساوی به دو موجبه کلیّه مطلقه عامه است و مرجع عموم و خصوص مطلق به یک موجبه کلیّه عامه و یک سالبه جزئیّه دائمه مطلقه است و مرجع عموم من وجه به یک موجبه جزئیّه مطلقه عامه و دو سالبه جزئیّه دائمه مطلقه است.

فالموجبات مطلقه و السوالب دائمه.

نکته دوم: مرحوم مظفر به سلیقه خود نسب اربع را به علامت هایی که ذکر شد تشبیه کردند؛ ولی بعضی از متأخرین، من جمله، مرحوم شهید مطهری در منطق ص ۳۶ تشبیه جالب تری دارند، و آن این که: در حقیقت دو کلیّ متباین، مانند دو دایره ای هستند که از یکدیگر جدا هستند و از داخل یکدیگر نیم گذرند، دو کلیّ متساوی مانند دو دایره ای هستند که بر روی یکدیگر قرار گرفته، کاملاً بر یکدیگر منطبق اند. و دو کلیّ عامّ و خاصّ مطلق، مانند دو دایره ای هستند که یکی کوچک تر از دیگری است و دایره کوچک تر در داخل دایره بزرگتر قرار گرفته. دو کلیّ عامّ و خاصّ من وجه مانند دو دایره ای هستند که متقاطعند و با دو قوس یکدیگر را قطع کرده اند.

نسبت ها میان دو نقیض دو کلیّ

تا به حال نسبت ما بین دو مفهوم کلیّ را از نسب اربع بیان کردیم که مثلاً بین انسان و ناطق تساوی کلیّ است و بین انسان و حیوان عموم و خصوص مطلق و میان انسان و ایض، عموم و خصوص من وجه؛ میان انسان و حجر تباین کلیّ است و خود این دو کلیّ ها را عینان گویند، در مقابل نقیضان و اینک وقت آن رسیده که نسبت ما بین دو نقیض هریک از عینان را از نسب اربع، مشخص سازیم. حال قبل از ورود در اصل بحث، نکاتی باید بیان شود:

الف: همان گونه که عینان و خود دو مفهوم، کلیّ و قابل صدق بر کثیران بودند، همچنین نقیضان نیز دو مفهوم کلیّ بومده، قابل صدق بر کثیران هستند؛ مثلاً - لا - انسان بر فرس، بقر، بوزینه، درخت، سنگ صادق است و همان گونه که میان خود دو مفهوم کلیّ (عینان) الاّ و لا بد یکی از نسب اربع وجود داشت و منحصر هم بود و شقّ خامس نداشت؛ همچنین میان دو نقیض آن دو مفهوم کلیّ نیز یکی از نسب اربع موجود است و شقّ پنجم ندارد.

ب: نقیض در مورد تصوّر‌ها و نسبت‌ها که الان مورد بحث است، با نقیض در مورد قضایا و تصدیق‌ها که بعداً در بیان احکام قضایا درباره تناقض خواهد آمد فرق دارند و آن اینکه: اوّل این که نقیض کلّ شیئی رفعه و این در همه جا هست؛ ولی از این که بگذریم، نقیض در مورد قضایا دو نسبت است که نسبت سلبی با ایجابی تناقض دارد، مثل زید قائم یا زید لیس بقائم. مثل موجبه کلّیه با سالبه جزئیه کما سیأتی. ولی نقیض در مورد تصوّر‌ها به افزودن لاء نفی است که مثلاً انسان لا انسان و حیوان، الحیوان شود.

ج: بیان نسبت‌ها میان عینان نیازی به برهان نداشت و مسأله از ضروری‌های عقلی بومد و تصوّر آن مستلزم تصدیق، زیرا که الّا و لابد دو کلی که هر کدام قابل صدق بر کثیران هست در مقایسه باهم یا متساویان اند یا متباینان ولی بیان نسبت‌ها در مورد نقیضان محتاج به برهان است؛ زیرا که امری نظری و استدلالی است مثلاً- فی، وقتی ما ادّعا می‌کنیم که دو نقیض دو کلی متساوی هم، مانند خود عینان متساویان هستند؛ جا دارد، کسی بگوید ما الدلیل و البرهان علی هذا؟ از این رو، هریک از این نسبت‌ها را، میان نقیضان با برهان، اثبات خواهیم کرد و برهانی که می‌آوریم به نام برهان خلف،

یا برهان سبر و تقسیم است؛ یا طریقه استقصاء کلیه احتمال‌ها یا روش دوران و تردید است که تمامی این عنوان‌ها و اصطلاح‌ها، در مباحث قیاس به تفصیل بیان خواهد شد، در این جا به اجمال روش مورد نظر را توضیح می‌دهیم و آن یک یک به دست می‌آورد و به صورت قضیه منفصل می‌گوید فلسفه فلان امر یا این داشته باشند؛ سپس شروع می‌کند به بررسی و ابطال و نقض یکایک احتمال‌ها تا آن جا که در پایان یک احتمال، معین می‌شود و نتیجه می‌گیرد، که عامل اصلی و علت فلان حادثه، این احتمال است و لا غیر (البته این روش همه جا منتج نیست باید به گونه‌ای باشد که احتمال‌های به دست آمده، از نظر عقلی منحصر به همین احتمال‌ها باشد و احتمال دیگر را عقل نفی کند و الّا اگر استقرایی شد و احتمال دیگری هم آمد این روش یقین آور نبوده و ارزش برهانی ندارد) مثلاً- در ارتباط با فلسفه حرمت شراب در اسلام دقت می‌کند، که علت آن چیست؟

آیا علت آن است که چون مایع است، حرام است؟

آیا چون از انگور گرفته می شود، عَلت حرمت است؟

آیا دارا بودن فلان طعم مخصوص، موجب حرمت است؟

آیا داشتن رنگ یا قوتی (الخمیر یا قوتیه سیاله) سبب حرمت است؟

آیا وجدان فلان بوی معین، موجب حرمت است؟

آیا مستی آور بودن آن و زوال عقل، موجب حرمت است؟

فرض کنید که احتمال ها منحصر به این شش امر است و از نظر عقل، امر هفتم ندارد آن گاه مبرهن می گوید: امّا مایع بودن، سبب حرمت نیست؛ زیرا ماده نقض دارد و آن این که کثیری از مایع ها هستند نظیر آب، شیر، آب میوه، که حرام نیستند و امّا از انگور بودن هم، عَلت حرمت نیست؛ چون، شیر هم از انگور گرفته می شود؛ مع ذلك حرام نیست و هكذا یک یک احتمال ها را باطل می کند تا به این نتیجه می رسد که عَلت اصلی حرمت خمر در اسلام، همانا مسکر بودن آن است یعنی، چون عقل را زایل می کند و هوش را از سر می برد و عربده مستانه ای سر می دهد و انسان مست را به حیوان ها ملحق می کند و به بیان شاعر:

دیشب بدر میکده دیدم مستی

گفتم ز چه با الکل و می پیوستی

گفتا که دمی می بخوردم خر بشوم

گفتم که تو بی خوردن می خر هستی

آن گاه وقتی عَلت را به دست آورد حکم را سرایت می دهد که، پس آب جو هم حرام است، پس شراب خرما هم، حرام است (که این را در اصطلاح اصولی قیاس و در اصطلاح منطقی تمثیل گویند) این بود اجمالی از روش مذکور و تفصیلش هم خواهد آمد. با حفظ این نکته ها به بیان نسبت ها میان دو نقیض دو کلی می پردازیم.

۱. نسبت میان دو مفهوم کلی، مانند انسان و ناطق از نسب اربع تساوی بود و با دو موجبه کلیه به آن اشاره شد؛ یعنی گفتیم: کلّ انسان ناطق و کلّ ناطق انسان به عبارت دیگر:

کل ما صدق علیه الانسان صدق علیه الناطق و کل ما صدق علیه الناطق صدق علیه الانسان، نسبت میان دو نقیض آن دو یعنی لا انسان و لا- ناطق هم از نسب اربع تساوی کلی است یعنی کلّ لا انسان لا ناطق و کلّ لا ناطق لا انسان به عبارت دیگر: کل ما صدق علیه الانسان صدق علیه اللاناطق و کل ما صدق علیه اللاناطق صدق علیه الانسان آن گاه برای اقامه برهان بر این مطلب از روش

مذکور استفاده می کنیم و این استدلال سه مرحله دارد:

مرحله اول: مفروض یعنی امری را مفروض عنه و مسلم گرفته ایم و هیچ جای شک و تردید در آن نیست و این امر به هیچ وجه نباید خدشه دار شود و یا این که: فرض این است که میان خود انسان و ناطق (عینین) تساوی کلی است.

مرحله دوم: مدعی، یعنی ما چیزی را ادعا می کنیم و در صدد اثبات آن هستیم و آن اینکه: نسبت ما بین دو نقیض انسان و ناطق هم تساوی کلی است و هر لا انسانی لا ناطق است و برعکس.

مرحله سوم اقامه برهان، این استدلال یک قیاس استثنایی اتصالی است که از راه ابطال لازم، نتیجه می دهد، ابطال ملزوم را و بالمآل اثبات نقیض ملزوم را که مطلوب ما است و در چنین استدلالی دو مطلب باید اثبات شود تا نتیجه بگیریم یکی، اثبات ملازم و دیگری، ابطال لازم و تفصیل آن خواهد آمد حال اصل برهان این است:

اگر ما بین لا انسان و لا ناطق از نسب اربع، نسبت تساوی کلی وجود نداشته باشد (همانند خود انسان و ناطق) لازم می آید که میان آن دو یکی از سه نسبت دیگر (تباین کلی، عموم و خصوص مطلق و عموم من وجه) تحقق یابد و التالی باقسامه باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: پس از حصر عقلی نسبت ها در چهار نسبت این ملازمه بدیهی می نماید زیرا واضح است که وقتی نسبت ها تساوی نبود یا تباین است و یا...

بیان ابطال لازم: هر کدام از آن سه نسبت دیگر که باشد لازمه اش آن است که یکی از آن دو نقیض، یعنی لا انسان بدون آن دیگری، یعنی لا ناطق صدق کند زیرا که اگر متباینان باشند؛ هر مابینی بدون مابین دیگر بر افرادی صادق است و اگر عامین من وجه باشد، هر کدام ماده افتراقی دارد و بدون دیگری صادق است، و اگر اعم و اخص مطلق هم باشد باز اعم در مواردی بدون اخص صادق است (قید فی الجملة برای این است که یکی از آن دو بدون دیگری صادق است؛ مع قطع النظر از این که این صدق در بعضی افراد باشد؛ چنان که در عامین من وجه و عام و خاص مطلق است و یا در تمام افراد، چنان که در متباینان است).

در نتیجه اگر فرض کنیم که، مثلاً، لا انسان در موردی بدون لا ناطق صدق کند (و یکی از آن نسبت ها را داشته باشد) لازمه اش این است که در آن مورد، لا انسان با ناطق

صدق کند، زیرا که ناطق و لا ناطق نقیضان هستند و ارتفاع نقیضان محال است، پس اگر چیزی لا ناطق نبود، حتما ناطق خواهد بود، تا ارتفاع نقیضان نشود؛ فیصدق لا- انسان مع الناطق، آن گاه لازمه این صدق آن است که، در موردی ناطق بدون انسان صادق آید چون در آن مورد، ناطق با لا انسان صادق است و لا انسان با انسان، نقیضان هستند و اجتماع نقیضان محال است و اگر چنین شد که ناطق بدون انسان صادق کند، خواهیم گفت، این خلاف مفروضی است چون ما اول فرض کردیم که انسان و ناطق (عینان) متساویان هستند و در هر موردی یکی از آن دو صادق باشد حتما دیگری هم صادق است و از این رو چاره ای نیست، جز از این که میان لا انسان و لا ناطق هم از نسب اربع، تساوی کل باشد و هذا هو المطلوب.

آن گاه لازم که به اقسامش ابطال شد؛ ملزوم هم که عدم نسبت تساوی بود، ابطال می شود و عدم تساوی که نبود الا و لابد خود تساوی ثابت می شود، چون ارتفاع نقیضان محال است. هو المقصد الاعلی و الغایه القصوی.

۲. یکی دیگر از نسبت ها میان دو کلی نسبت عموم و خصوص مطلق بود، مانند انسان و حیوان که با یکم موجب کلیه و یکم سالبه جزئی به آ اشاره کردیم و گفتیم، کل انسان حیوان و بعض حیوان لیس بانسان کالفرس و البقر حال می خواهیم بگوییم که نسبت میان دو نقیض این دو مفهوم کلی، یعنی لا- انسان و لا حیوان هم از نسب اربع، عموم و خصوص مطلق است. منتها به این شکل که نقیض اخص اعم است و نقیض اعم اخص یعنی، می گوییم: کل لا- حیوان لا- انسان و بعض اللانسان لیس بلا حیوان بل حیوان کالطیر و السمک و الفرس و بوزینه حال سؤال می شود که به چه دلیل نقیض الاعم اخص و نقیض الاخص اعم شده، این نسبت میان نقیضان چگونه قابل اثبات است؟ مرحوم مظفر باز هم برهان می آورند و برهانشان سه مرحله دارد:

۱. مفروض: مفروض بحث ما این است که میان خود انسان و حیوان از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است، یعنی انسان اخص و حیوان اعم است و رمز ب در کتاب اشاره به حیوان و رمز ج اشاره به انسان است.

۲. مدعی: مدعی ما این است که میان دو نقیض آن دو، یعنی، لا- حیوان و لا- انسان هم (لا ب و لا ج) عموم و خصوص مطلق است، به معنای خاصی که ذکر شد که نقیض الاعم اخص و نقیض الاخص اعم.

۳. برهان: باز هم به صورت قیاس استثنایی می‌گوییم:

اگر میان لا- حیوان و لا انسان از نسب اربع عموم و خصوص مطلق به شکل خاص مذکور نباشد؛ لازم می‌شود یکی از چهار نسبت دیگر، وجود داشته باشد (تباین کلی، عموم من وجه، تساوی و عموم مطلق لکن به این نحو که نقیض اعم باز هم اعم باشد و نقیض اخص، اخص) و اللازم باقسامه باطل است فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: پس از حصر نسبت‌ها در چهار، این ملازمه، بدیهی است که اگر عام و خاص مطلق به شکل مذکور نبود یکی از چهار احتمال دیگر، خواهد بود.

بیان ابطال لازم: اما نسبت تساوی نیست زیرا تساوی میان نقیضان مستلزم تساوی میان عینان است (چنان که در نسبت تساوی بیان شد) یعنی مستلزم این است که انسان و حیوان هم متساویان باشند؛ هذا خلاف المفروض.

و اما سه نسبت دیگر: هر کدام از آن‌ها که باشد لازم می‌شود که لا حیوان مثلا بدون لا انسان صدق کند (تباین باشد واضح است، چون هر مباینی بدون مباین دیگر صادق است، عامین من وجه هم باشند، واضح است؛ چون ماده افتراق دارند و عام و خاص مطلق هم باشند به این نحو که نقیض اعم باز اعم باشد روشن است که اعم در موردی بدون اخص صدق می‌کند فیلزم صدق لا حیوان بدون لا انسان) و اگر لا حیوان بدون لا انسان نقیضان هستند و ارتفاع نقیضان محال است، پس اگر بر چیزی لا انسان صدق نکرد، انسان صادق است و معنای صدق انسان با لا حیوان این است که در موردی ج یعنی، انسان بدون ب یعنی حیوان صدق کند؛ چون بالا- ب یعنی لا- حیوان صدق کرده، اجتماع نقیضان محال است و اگر انسان بدون حیوان صدق کند، این، خلاف مفروض است؛ چون مفروض این شد که انسان اخص از حیوان است و قانون این است که هر جا اخص صدق کرد اعم هم صادق است در نتیجه لازم به همه چهار احتمالش باطل شد فالملزوم مثله یعنی این که نسبت دو نقیض انسان و حیوان، عام و خاص مطلق به شکل مذکور نباشد؛ باطل می‌شود، پس بودن نسبت به این شکل ثابت می‌گردد و هذا هو المطلوب.

۳. یکی از نسب اربع نسبت عموم و خصوص من وجه بود، یعنی این که دو مفهوم کلی هر کدام بر بعض افراد یکدیگر صادق بودند و بر بعضی خیر، مانند انسان و ابیض یا طیر و اسود و با یک موجبه جزئی و دو سالبه جزئی به آن اشاره می‌شد که:

بعض الانسان ابيض يا بعض ما صدق عليه الانسان صدق عليه الابيض و بعض ما صدق عليه الانسان لم يصدق عليه الابيض (سياهپوستان) و بعض ما صدق عليه الابيض لا يصدق عليه الانسان (برف،عاج،كاغذ).

حال نسبت میان دو نقیض این دو مفهوم کلی عبارت است از تباین جزئی.

بیان ذلک: برای آشنایی با تباین جزئی چند سؤال مطرح می شود:

سؤال اول: تباین جزئی چیست؟

جواب: تباین جزئی عبارت است از: عدم اجتماع دو مفهوم کلی در بعض موارد و به عبارت دیگر: تباین جزئی یعنی تباین فی الجملة و معنای فی الجملة این است که: ای مع قطع النظر از این که این تباین تنها و تنها در بعضی افراد و مصادیق باشد و در بعضی دیگر مشترک باشد و یا این که تباین در تمام افراد دو کلی و تباین کلی باشد.

سؤال دوم: آیا تباین جزئی، قسم پنجمی از نسبت است؟

جواب: خیر بلکه تباین جزئی یک عنوان کلی مشیر است و توسط آن به دو قسم از چهار قسم نسب اربع اشاره می شود:

۱. تباین کلی. ۲. عموم و خصوص من وجه؛ زیرا در اعم و اخص من وجه این معنا هست، یعنی تباین جزئی و فی الجملة دارد زیرا که در بعض موارد به طور قطع هر کدام بدون دیگری صادق هستند و آن ماده های افتراق است و در متباینان هم این معنا صدق می کند، زیرا که وقتی دو مفهوم کلی در تمام افراد با یکدیگر تباین داشتن هیچ کدام بر افراد دیگری صادق نبود، روش اولی در بعض افراد هم باهم تباین دارند و تصادق ندارند و خوب می دانیم که اثبات شیئی نفی ماعدا نمی کند و نفی شیئی اثبات ماعدا نمی کند؛ یعنی مفهوم کلام مذکور این نیست که: نفی بعض الموارد تصادق دارد.

خیر اعم است از تصادق داشتن و نداشتن، با این محاسبه نسبت تباین جزئی یک نسبت پنجمی نبوده بلکه عنوان مشیر است به دو نسبت از نسب اربع.

سؤال سوم: شما در بیان نسبت ها بین دو نقیض متساویان فرمودید: تساوی کلی است و هکذا نسبت دو نقیض اعم و اخص مطلق را گفتی، عموم و خصوص مطلق است، ولی برعکس عینان، حال چرا در مورد نسبت میان دو نقیض دو مفهوم کلی اعم و اخص من وجه به طور صریح نگفتید، نسبت ها عموم و خصوص من وجه است با تباین کلی است؟ چرا صحبت از تباین جزئی کردید که متوهمی توهم کند که این نسبت

جواب: قواعد عقلی برخلاف قوانین اجتماعی و اعتباری هستند زیرا که قواعد اجتماعی نوعاً استثناء‌بردار هست که به فرض اگر در هزار مورد این قانون صادق باشد؛ در یک مورد ممکن است، صادق نباشد، قوانین شرعی نوعاً از این قبیل است، قواعد عقلانی که برای اداره جوامع بشری تدوین می‌شود نوعاً مبتلاً به تخصیص و تبصره هستند تا آن جا که ضرب المثل گردیده: ما من عامّ الا و قد خص یعنی هر قانون کلی یک یا چند تبصره هم دارد... ولی قواعد عقلی فراتر از زمان و مکان و خصوصیت‌ها است و تخصیص بردار نیست مثلاً- استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضان استثناء‌بردار نیست و قواعد منطقی از این قبیل است؛ یعنی، یک سلسله قوانین کلیه است با حفظ این مقدمه می‌گوییم:

نسبت ما بین دو نقیض دو مفهوم کلی ای که میان خود آن دو عموم و خصوص من وجه باشد، گاهی نسبت دو نقیض آن دو هم عموم و خصوص من وجه است؛ نظیر انسان و ایض که نقیض آن دو عبارت است از لا انسان و لا ایض و یا به حسب مثال مصنف طیر و اسود که نقیض آن دو لا طیر و لا اسود است، و می‌توان با یک موجبه جزئی و دو سالبه جزئی به آن اشاره کرد این که: بعض اللاطیر لا اسود مثل جامه سفید و برف و کاغذ که هم لا طیرند و هم لا اسود. و بعض اللاطیر لیس بلا اسود یعنی بعضی از لا- طیرها لا- اسود نیستند، بلکه اسوداند مثل زغال و بعض اللاسود و بعض لیس بلاطیر، بعضی از لا اسودها لا طیر نیستند بلکه طیرند مثل کبوتر سفید که طیر لا- اسود است. یا در مثال مشهور می‌گوییم: بعض اللانسان لا ایض مثل زغال، و بعض اللانسان لیس بلا- ایض بل ایض مثل قرطاس، و بعض اللاایض لیس بلا- انسان بل انسان، مثل انسان‌های سیاه‌پوست، زردپوست، سرخ‌پوست و... و گاهی نسبت میان دو نقیض آن دو تباین کلی است نظیر حیوان و لا انسان که میان آن دو عموم من وجه است؛ زیرا که بعض حیوان لا- انسان کالفرس، بعض حیوان لیس بلا- انسان بل هو انسان مثل خود انسان، و بعض اللانسان لیس بحیوان بل شجر او حجر ولی نسبت میان دو نقیض آن‌ها، یعنی لا حیوان و انسان تباین کلی است و با دو سالبه کلیه به آن اشاره می‌شود این که لا شیئی من الانسان بلا حیوان و لا شیئی من اللاحیوان بانسان یعنی، هیچ کدام بر هیچ فردی از افراد دیگری صادق نیستند. حال اگر از اول می‌گفتیم نسبت میان دو نقیض اعم

و اخص من وجه عبارت است از عمو و خصوص من وجه، این قاعده عقلی منطقی کلیت نداشت؛ زیرا که فی بعض الموارد ماده، نقض پیدا می کرد، مثل حیوان و لا- انسان که بیان شد و اگر از اول می گفتیم نسبت ما بین دو نقیض اعم و اخص من وجه، تباین کلی است؛ باز کلیت نداشت و در بعض موارد ماده نقض پیدا می کرد [در دو مثال مذکور طیر و اسود- انسان و ایض] از این رو برای حفظ کلیت قانون از اول، منطقی می گوید:

نسبت ها میان دو نقیض دو کلی اعم و اخص من وجه عبارت است از تباین جزئی (و م به تعبیر بهتر تباین فی الجملة) تا شامل همه موارد عامین من وجه بشود.

و امّا برهان مطلب: به چه دلیل نسبت میان نقیضی العامین من وجه، تباین جزئی است؟ برهان ما همان روش دورانم و تردید است، که در دو نسبت تساوی و عموم خصوص مطلق هم ذکر شد و آن سه مرحله دارد:

۱- مفروض: مفروض ما این است که میان انسان و ایض، عموم من وجه است.

۲- مدعا: مدعای ما این است که میان دو نقیض آن دو، تباین جزئی است.

۳- برهان این است که: اگر میان دو نقیض اعم و اخص من وجه، تباین جزئی نباشد، لازمه اش این است که یکی از چهار نسبت بالخصوص بین آن دو باشد (با تساوی کلی- یا عموم و خصوص مطلق، یا خصوص عموم من وجه، یا خصوص تباین کلی) و اللازم باقسامه الاربعه باطل و فاسد فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: پس از حصر عقلی نسبت ها در چهار نوع، ملازمه واضح است که از این چهار خارج نیست...

بیان ابطال لازم: اگر نسبت ما بین دو نقیض انسان و ایض (لا انسان و لا ایض) تساوی کلی باشد، لازمه اش آن است که میان خود آن دو هم نسبت تساوی باشد و م هذا خلف چون مفروض این است که میان انسان و ایض، عموم و خصوص من وجه است.

و اگر نسبت ما بین دو نقیض انسان و ایض عموم و خصوص مطلق باشد لازمه اش این است که نسبت ما بین خود آن دو کلی هم عموم و خصوص مطلق باشد و لکن برعکس و هذا ایضا خلف ای خلاف المفروض که مفروض این است که میان خود دو کلی انسان و ایض عموم من وجه است نه عموم مطلق و اگر نسبت میان دو نقیض انسان و ایض خصوص عموم و خصوص من وجه باشد؛ لازم می شود در بعضی موارد صدق نکند، در مثل حیوان و لا انسان که ذکر شد و در نتیجه، قاعده منطقی در هم شکسته

و اگر نسبت میان دو نقیض اعمّ و اخصّ من وجه خصوص، تباین کلی باشد لازم می شود، در مثل انسان و ایض مکاذه نقض پیدا کند و اللازم باطل.

فتعین این که میان دو نقیض، تباین جزئی باشد، تا همه موارد را شامل شود و ماده نقض پیدا نکند [ضمنا به حیوان و لا انسان مثال زدیم، تا کسی توهم نکند که از این دو یکی عین و دیگری نقیض است؛ خیر دو کلی را که محاسبه می کنیم، گاهی هر دو بدون حرف سلب است، کالانسان و الناطق، نقیض آن دو لا انسان و لا ناطق است و یا هر دو با حرف سلب هستند، مثل لا انسان و لا-ناطق که نقیض آن دو ناطق که نقیض آن دو ناطق و انسان است؛ زیرا که نقیض کلّ شیئی رفعه و یا هر دو در عین بدون نحرف سلب و دیگری مع السلب است؛ مثل حیوان و لا انسان که نقیض آن دو می شود (لا حیوان و انسان) فثبت المطلوب، یعنی نسبت میان دو نقیض عامین من وجه].

۴- یکی از نسب اربع، نسبت تباین بود و آن میان دو مفهوم کلی ای بود که از هر جهت از یکدیگر جدا بود، با یکدیگر تباین کلی داشته باشند؛ مثل انسان و شجر اما نسبت میان دو نقیض این دو مفهوم کلی هم، عبارت است از تبانی جزئی؛ آن گاه همان سه سؤال قبل تکرار می شد که در رابطه با عامین من وجه بود:

۱- ما معنی التباين الجزی؟ به تفصیل جواب دادیم.

۲- آیا تباین جزئی نسبت پنجگانه ای است یا نه؟ به تفصیل بیان شد.

۳- چرا گفته اند نسبت میان نقیضان متباینان به تباین کلی، تباین جزئی است و نگفته اند: تباین کلی یا عموم من وجه؟ این را نیز با ذکر یک مقدمه جواب دادیم. و برهان اثبات این مطلب عین همان برهان است، تنها تعبیرها فرق دارد که به جای نسبت مابین دو نقیض عامین من وجه، می گوئیم؛ نسبت ما بین دو نقیض متباینان و مثال ها نیز فرق دارد، زیرا گاهی دو کلی متباینان هستند و نقیض آن دو نیز متباین به تباین کلی، مانند موجود و معدوم؛ لا شیئی من الموجود بمعدوم، و لا شیئی من المعدوم بموجود نقیض آن دو نیز که لا موجود و لا معدوم باشد، تباین کلی دارند ای لا شیئی من اللاموجود بلا معدوم بل معدوم، و لا شیئی من اللامعدوم بلا موجود ای موجود. گاهی نقیض آن دو منتسب به نسبت عموم و خصوص من وجه هستند مانند انسان و حجر که لا شیئی من الانسان بحجر و لا شیئی من الحجر بانسان ولی نقیض آن دو می شود لا انسان

و لا- حجر و می گوئیم: بعض الانسان لا حجر مثل فرس و بقر و بعض الانسان ليس بلا حجر ای حجر، و بعض الاحجر ليس بلا انسان ای انسان پس وجه تعبیر به تباین جزئی برای این است که هر دو دسته موارد را شامل شود و منحصر به بعضی موارد دون بعض نباشد.

الخلاصه:

نسبت میان خود دو مفهوم کلی یا عینان، یکی از نسبت های اربع است:

۱- تساوی کلی ۲- عموم و خصوص من وجه ۳- تباین کلی ۴- عموم و خصوص مطلق نسبت میان دو نقیض آن ها، عبارتند از تساوی در متساویان، تباین جزئی در عموم من وجه و تباین کلی، عموم و خصوص مطلق در عموم و خصوص مطلق و لکن برعکس یعنی نقیض الاخص اعم و نقیض الاعم اخص.

تمرینات:

جواب تمرین الف:

۱- میان خود کاتب و قاری عموم و خصوص مطلق است و قاری اعم مطلق است؛ زیرا هر کاتبی قاری هست، ولی هر قاری کاتب نیست و نقیض آن دو نیز عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر لا- قاری لا- کاتب است و بعض لا- کاتب ها لا قاری نیستند.

۲- میان خود شاعر و کاتب عموم من وجه است و میان نقیض آن دو تباین نیستند.

۳- میان شجاع و کریم عموم من وجه است و نقیض آن دو متباینان به تباین جزئی.

۴- میان سیف و صارم (شمشیر برنده) عموم و خصوص مطلق است، نقیضا هما كذلك بالعکس.

۵- میان مایع و آب عموم و خصوص مطلق است و نقیض آن دو نیز چنین اند و برعکس.

۶- مشترک و مترادف: میان آن دو عموم و خصوص من وجه است و میان نقیض آن دو تباین جزئی است.

۷- سواد و حلاوت میان خود آن دو تباین کلی است و نقیض آن دو تباین جزئی دارند.

۸- اسود و حلو: میان خود آن دو عموم من وجه است و نقیض آن دو تباین جزئی دارند.

۹- نائم و جالس: بین آن دو عموم من وجه است و نقیضاتهما تباین جزئی دارند.

۱۰- لفظ و کلام: بین آن دو عموم و خصوص مطلق است و نقیض آن دو کذلک و لکن بالعکس.

جواب تمرین ب: اگرچه مرحوم مظفر با رمز به نسبت ها اشاره کردن از قبیل: -، gt، *، // و نیز با رمز به دو طرف نسبت اشاره کرده اند از قبیل: ب و ح، لا ب و لا ح ولی در جای خود ما هر کدام را که بیان می کردیم از اسم انسان-جی. تم- لا انسان لا حیوان استفاده کردیم تا مطلب آسان تر به ذهن آید و از این رو با مراجعه به خود براهین جواب این تمرین روشن می شود.

جواب تمرین ج: دو مثال برای تساوی کلی: فرس و صاهل، حیوان و حساس متحرک بالاراده، دو مثال برای عموم و خصوص مطلق: جسم و جوهر، جوهر و ممکن الوجود، دو مثال: برای عموم و خصوص من وجه، پارچه و سفیدی، سفیدی و شیرینی دو مثال برای تباین کلی: عمی و بصر، جماد و نبات و...

ص: ۱۶۹

یکی از مباحث مهمّ موضوع کلی و یکی از تقسیم‌های «کلی» که به عنوان مقدمه ای برای مبحث معرّف ذکر می شود؛ همین بحث کلیات خمس یا به اصطلاح یونانی ایساغوجی است، قبل از ورود در بحث، مقدمه ای می آوریم: در منطق منظومه مرحوم حاجی سبزواری ص ۶ و ۷ می خوانیم:

شیخ الرئیس، ابن سینا در پایان منطق شفاء چنین آورده:

قال ارسطو انا ما ورثنا عن تقدمنا في الاقيسه الا ضوابط غير مفضّله و اما تفصيلها و افراد كل قياس بشرطه و ضرويه و تميز المتتبع عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو ما مر قد كدنا (به رنج انداختیم) فيه انفسنا و اسهرنا (بیدار خوابی) اعیننا حتى استقام علی هذا الامر فان وقع لاحد ممن یاتی بعد نافیة زیاده او اصلاح فلیصلحه او خلل فلیسده (پس جناب ارسطو که مؤلف و مدون منطقی است خود معترف است احیانا ممکن است نواقص و خللهایی در منطق او باشد که آیندگان باید در راه حل و رفع آشکالات و پر کردن خلاءها بکوشند) سپس شیخ الرئیس فرموده: انظروا معاشر المتعلمین هل اتی احد بعده زاد علیه او اظهر فيه تصورا او اخذ علیه مأخذا مع طول المده و بعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل و المیزان الصحیح و الحق الصریح.

(پس ابن سینا بعد از هزار و چند صد سال، از زمان ارسطو با همه وسعت تحقیق‌ها که او را پدر منطق خوانده اند؛ در منطق عظیم شفاء، اعتراف کرده که هنوز کسی نیامده که بر منطق ارسطو چیز قابل توجهی را بیافزاید) ولی با همه این‌ها باید گفت، در مواردی تغییرها و اصلاحها ازدیاد وجود داشته است؛ که ذیلا به چند نمونه از آن‌ها اشاره می شود:

الف: در منطق ارسطو و در تعلیم اول تنها سخن از قضایای حملیه، مطرح بوده و بعدها عدّه ای به نام «رواقیون» پیدا شدند که قضایای شرطیه را بر آن افزودند.

ب: در منطق ارسطو در موضوع قیاسات اقترانی حملی، تنها شکل اول و دوم و سوم مطرح بوده و شکل چهارم را فیلسوفی به نام «جالینوس» بر آشکال منطقی اضافه کرده، به نام خود او، مشهور گردیده است (شکل جالینوسی).

ج: از شیخ اشراق بیان می شود که وی، جمیع قضایا را در یک قضیه منحصر

نموده و آن ضرورت و قضایای دائمه مطلقه، مطلقه عامه، ممکنه را که خواهد آمد، قبول ندارد و به گفته حاجی سبزواری در منطق منظومه:

الشیخ الاشراقی ذو الفطانه

قضیه قصر فی البتانه

د: قبل از صدر المتألهین در مورد تناقض، هشت وحدت، شرط می دانستند که در موضوع خود خواهد آمد؛ ولی مرحوم صدر الدین، وحدت نهمی را به نام وحدت حمل افزود که باید هر دو قضیه به حمل اولی یا حمل شایع باشد... کما سیأتی.

ه: از جمله مباحثی که در تعلیم اول ارسطو نبوده و بعدها افزوده شده مبحث کلیات خمس است، که یک بحث فلسفی دقیق است و در موضوع جواهر و اعراض فلسفه مطرح است و گویند دانشمندی به نام «فروریوس» آن را در منطق افزوده و نامش را «ایساغوجی» گذاشته، یعنی مدخل و مقدمه ای بر بحث معرف، با حفظ این مقدمه وارد بحث می شویم:

در مبحث نسب اربع، دو مفهوم کلی را با یکدیگر مقایسه می کردیم و چهار نسبت بین آن دو به وجود آمد؛ ولی در مبحث کلیات خمس، یک مفهوم کلی را با افراد و مصادیق خودش مقایسه می کنیم و این بحث را به دو بیان عرضه می داریم:

۱- بیان اجمالی ۲- بیان تفصیلی.

اما بین اجمالی: به طور کلی هنگامی که ما یک مفهوم کلی را با افراد و مصادیقش (جزئیاتی که موضوع قرار می گیرند و این کلی بر آن ها حمل می شود) می سنجیم از دو حال خارج نیست؛ یا این کلی، ذاتی افراد و مصادیق خود است و یا عرضی و خارج از ذات، آن جا که ذاتی باشد یا تمام ذات و ماهیت و حقیقت و جوهر افراد خود را تشکیل می دهد، نامش نوع است؛ مانند انسان که تمام ماهیت زید و عمرو بکر می باشد و یا جزء ماهیت افرادش می باشد، که آن هم دو قسم می شود زیرا که یا جزء مشترک میان این ماهیت و ماهیات دیگر است که از آن تعبیر به جنس می شود؛ مانند حیوان نسبت به انسان و فرس و یا جزء مختص به همین ماهیت است و در ماهیات دیگر یافت نمی شود، نامش فصل است، مانند ناطق نسبت به انسان و آن جا که عرضی است، مختص به یک ماهیت و از عوارض مختص آن است، عرض خاصه نامیده می شود، مانند علم- کتابت، ضحک که از عوارض انسان است و یا عرضی است که مختص یک ماهیت نیست بلکه میان ماهیت های گوناگون، مشترک است و بر حقایق مختلف، عارض

ص: ۱۷۱

می شود، نامش عرض عام است مثل ماشی-متحرک، آکل-شارب، نائم و...

و اما بیان تفصیلی: به طور کلی در لغت عرب با یازده کلمه سؤال می شود از قبیل:

من-ما، ای، هل-لم-متی-این-کیف و... که تفصیل آن در اول مبحث معرّف، خواهد آمد، ضمنا هر کدام از ما و هل و لم دو قسم دارند که در آن جا تبیین خواهد شد و فعلا در باب کلیات خمس با سه کلمه سروکار داریم:

۱- من ۲- ما ی حقیقی (در مقابل ماء شارحه که خواهد آمد) ۳- ای و برای تشریح نوع و جنس و فصل، چهار مرحله سؤال مطرح است که با شناخت جواب های آن ها این سه قسم ذاتی را خواهیم شناخت.

مرحله اول: گاهی به واسطه «من» و گاهی توسط «ما» سؤال می شود فی المثل گاه کسی از شما می پرسد: من هذا؟ یا من هو؟ و گاهی می پرسد: ما هذا؟ یا ما هو؟ حال میان این دو سؤال فرق واضحی است و آن این که: به واسطه من هذا سؤال از هویت شخصی و مشخصات فردی مسؤول عنه است، مثلا فرض کنید: در مجلسی نشسته اید، ناگهان شخصی وارد می شود و همه اهل مجلس به احترام او از جای برمی خیزند و او احترام کرده، در صدر مجلس جای می دهند شخصی که کار شما نشسته تازه وارد است و شخص قادم را نمی شناسد از این رو، این همه تعظیم و تکریم برای او شگفت آور بومده، از شما می پرسد: من هذا؟ یعنی این شخص کیست که این همه احترام دارد (از من هذا در فارسی به کیست این، تعبیر می شود و سخن از کیستی فرد است) حال در این جا اگر شما در جواب بگویید: انسان است، حیوان ناطق است و... جوابتان خنده دار خواهد بود؛ زیرا که سؤال کننده خود می داند که او انسان است، نه فرس-بقر هنگام ورود او به مجلس به چشم خود دید که او هم، مثل خودش انسان است و به این وسیله جواب سؤال داده نشد؛ چون سؤال از ممیزهای فردی است و انسان، ممیز نیست، چون میان او و همه افراد انسان مشترک است از این رو باید جواب دیگری دهد و از سؤال کننده رفع ابهام و حیرت کند.

مثلا بگوید: این آقا، آقا زاده فلان عالم و آیت الله و مرجع تقلید است، آقا زاده فلان مسؤول مملکتی است، آقا زاده امام است.

یا مثلا بگوید: این آقا پدر فلان شهید است، پدر فلان عالم است.

یا بگوید: این آقا نویسنده فلان کتاب ارزشمند است؛ مثلا صاحب کتاب الغدير

است و صاحب کتاب المیزان است، صاحب جاهر الکلام است.

یا بگوید: این آقا دارنده فلان شغل و پست و مقام و مسئولیت است، مثلاً وزیر کشور است، استاندار است، فرماندار است.

یا بگوید: وی دارنده فلان صفت است؛ یعنی، خود مثلاً عالم و دانشمند است یا آدم باتقوایی است یا معلول و مجروح جنگی است.

یا برعکس، یعنی فردی در مجلس نشسته، می بیند کسی وارد شد و همگان چهره درهم کشیدند و صورت از او برگردانیدند و هیچ کس به او جای نداد و خلاصه همگان به او بی مهری کردند، برای آن فرد سؤال ایجاد می شود که مگر این شخص چه کرده؟ چه کاره است؟ از این رو از بغل دستی خود می پرسد: من هذا؟ یعنی این کیست؟ در جواب اگر بشنود که: او انسان است خنده می کند به، زیرا که این جواب، متناسب با سؤال او نیست پس باید یکی از ویژگی های بارز او را به زبان آورد که او را قانع سازد.

مثلاً بگوید: وی ضد انقلاب است، ساواکی است، فاسق و فاجر است، نویسنده کتاب آیه های شیطانی است، در دستگاه طاغوت تیمسار است و...

تشبیه: جواب سؤال مذکور شبیه معلوماتی است که در شناسنامه فردی هر شخص مانند: نام وی، نام پدر، نام مادر، مکمان و زمان ولادت، نام همسر و فرزندان او و تاریخ وفات او و بعد هم باطل شدن شناسنامه اش ثبت می شود.

و امّا به واسطه ما هذا سؤال از ماهیت و حقیقت و جوهر یک شیئی است و اصولاً کلمه ماهیت، مصدر جعلی ماهو است و غرض شناخت مشخصات و عوارض فردی نیست بلکه غرض شناخت حقیقت و ماهیت او است، که در آن ماهیت با افراد نوع خود مشترک است و می خواهیم به این وسیله ماهیت او را از میان انواع و اقسام ماهیت های دیگر شناسایی کنیم؛ نه این که غرض شناسایی شخص او از میان اشخاص باشد و چون سؤال، از تمام ماهیت یک شیئی است، باید جواب هم متناسب با سؤال باشد، یعنی متضمن کمال و تمام حقیقت شیئی مورد سؤال باشد؛ پس اگر پرسیده: ما زید؟ باید بگوییم: زید انسان، نه این که بگوییم: ابن فلان، اب فلان، صاحب الصنعه الکذائیه و... که هیچ کدام از این ها داخل در ذات و ماهیت او نیست؛ ماهیت او همان انسان است و بس» حال نام این جواب از ماهیت را، در اصطلاح منطوق و فلسفه نوع می گذارد و نوع، قسم اول از اقسام کلیات خمس است و تعریف آن ذیلاً خواهد آمد.

مرحله دوم: گاهی به واسطه‌ی مای حقیقی، از ماهیت و حقیقت جزئیات متفقه الماهیه پرسیده می‌شود، مثلاً می‌پرسیم: زید و عمرو و بکر ما هم؟ یا ماهی؟ یا می‌پرسیم: هذا الفرس و ذاك الفرس و... ما هم؟ یا ماهی؟ و گاهی هم سؤال از حقیقت و ماهیت جزئیات مختلفه الحقایق می‌شود؛ مثلاً- می‌پرسیم: زید و عمرو و خالد (همه از یک حقیقت اند) و هذا الفرس و هذا الاسد و... ماهی؟ آیا میان دو سؤال فرق است؟

آری، اگرچه هر دو در این جهت مشترکند، که سؤال از ماهیت جزئیات است این گونه که سؤال اول، از ماهیت و حقیقت جزئیات و افرادی است که در اصل ماهیت متفق و مشترکند و تنها در تعداد و مشخصات فرد فرق دارند که مثلاً دو فرد یا سه فرد یا ده فرد، از افراد یک ماهیت هستند و ما به دنبال شناسایی آن ماهیت هستیم. سؤال دوم از حقیقت و جوهر جزئیاتی است که هم از لحاظ ماهیت و هم به حسب عدد، مختلف و متعدد و متفاوت هستند. زیرا که زید و عمرو و خالد از یک ماهیت و هذا الفرس از ماهیتی و هذا الاسد، از ماهیت دیگر است؛ آن گاه جواب سؤال اول باید متناسب با سؤال باشد، یعنی، با تمام حقیقت مشترک میان زید و عمرو و بکر پاسخ داده شود و آن تمام حقیقت مشترک عبارت است از انسان که نامش را نوع گذاشتیم، پس نوع در جواب دو سؤال واقع می‌شود: یکی در جواب سؤال از ماهیت و حقیقت یک جزئی مثل ما زید؟ انسان ها. و دیگری در جواب سؤال از افراد مختلفه ای که متفقه الماهیه باشند مثل: ما زید و بکر و خالد؟ انسان ها. که انسان حاوی تمام اجناس و فصول آن ها است؛ جواب سؤال دوم هم باید متناسب با سؤال، جواب از تمام حقیقت مشترک میان آن جزئیات باشد و آن تمام حقیقت مشترک حیوان است و اگر اضافه بر آنچه، مجموع ذاتیات مشترک باشد، ایراد کنند مانند ناطق که ذاتی خاص به انسان است و صاهل (بانک اسبان) که ذاتی خاص بفرس است، سخنی فضله غیر جواب به جواب اضافه کرده اند برای آن که سؤال از آن مجموع، یک سؤال فرض کرده ایم و جواب یک سؤال، یک جواب می‌تواند باشد.

آری، اگر سؤال کننده گفته بود: انسان چیست؟ فرس چیست؟ زید چیست؟ ای فرس چیست؟ باید جواب به ذاتی خاص مسؤل عنه باشد که: حیوان ناطق، حیوان صاهل، حیوان خائر- حیوان مفترس، حیوان ناهق، حیوان لاهت و... ولی نه چنین است.

حال این که فرمود: کمال الحقیقه المشتركه، برای این است که جزئیات مذکور در اموری چند شریکند که هیچ کدام از آن ها تمام مشترک نیست؛ مثلاً- همه جوهرند ولی تمام مشترک بین آن ها جوهر نیست؟ همچنین در جسمیت، نامی بودن و... ولی حیوان کمال حقیقت مشترک است که حاوی تمام آن ها هست، زیرا که مفهوم حیوان را اگر کالبدشکافی و تجزیه و تحلیل ذهنی کنیم، عبارت است از جوهر-جسم-نامی-حساس-متحرک بااراده و اگر این مجموعه را جمع کنیم؟ حیوان می شود و به گفته خواجه طوسی در اساس الاقتباس ص ۲۴:

و چون مسؤول عنه، چیزها بسیار مختلف الحقایق بود، مانند انسان و فرس جواب به تمامی ذاتیاتی بود که میان ایشان مشترک بود، و آن حیوان است در این صورت، چه ار بر قسمتی از آن ذاتیات اقتصار کنند؛ مثلاً- بر جسم نامی، و باقی ذاتیات مانند حساس و متحرک بااراده زیاد نکنند، جواب سؤال به تمامی نگفته باشند؛ چه سؤال از کمال حقیقت مسؤول عنه بوده است و این سخن، نه کمال حقیقت است بل بهری، پس این جواب، نه نفس جواب ماهو است، بل، داخل در جواب ماهو است.

با این بیانات می توانیم نوع و جنس را که هر دو در جواب ما هو واقع می شوند، این گونه تعریف کنیم:

نوع عبارت است از تمام حقیقت مشترک جزئیات و مصادیقی که از حیث ماهیت متحد و تنها از لحاظ عدد اختلاف دارند و در جواب ما هو واقع می شود، یعنی هنگامی که به وسیله ما هو از ماهیت آن جزئیات متعدد و متکثر پرسیده می شود این جواب می آید، مثل زید و بکر و خالد ماهی؟ جواب: انسان.

جنس عبارت است از تمام حقیقت مشترک میان جزئیاتی که هم از لحاظ عدد متکثرند، هم از لحاظ ماهیت و حقیقت و هنگامی که از ماهیت مشترک آن ها با ماهو، سؤال می شود جنس در جواب واقع می شود؛ مانند: زید و هذا الفرس و الاسد و...

ماهی؟ جواب: حیوان.

ضمناً روشن شد که هر کجا میان جزئیات، تکثر در ماهیت است، حتماً تکثر در افراد و عدد هم هست؛ ولی لا عکس، یعنی چنین نیست که هر گاه جزئیات تکثر عددی بود تکثر ما هوی هم باشد، بلکه زید و عمرو و بکر از لحاظ عدد متکثر، ولی از حیث ماهیت متحد و یکپارچه اند.

ص: ۱۷۵

مرحله سوم: تا به حال توسط ما هو سؤال از امور جزئی بود. اینک سؤال از امور کلی است گاهی از چند امر کلی مختلف الحقیقه سؤال می شود مثلا- می پرسیم: انسان و الفرس و الحمار و... ماهی؟ و گاهی از یک امر کلی سؤال می شود، مثلا می پرسیم:

انسان ما هو؟

باز فرق این دو سؤال روشن است و در جواب سؤال اول که از تمام ماهیت مشترک میان کلیات مختلفه الافراد است، باید جنس قریب آورده شود تا متناسب با سؤال باشد؛ یعنی بگوییم: حیوان، ضمنا روشن شد که جنس، هم در جواب از جزئیات مختلفه الحقایق واقع می شود، هم در جواب از کلیات مختلف الحقیقه و اگر در این جا از جنس بعید یاد کنیم، جواب ناقص است، نیز اگر فصل هریک از کلیات را بیاوریم زیاده گویی شده، اگر سؤال شود که مثلا: انسان چیست؟ فرس چیست؟ و...

باید ماهیت مختص به هر کدام را بیاوریم اما لیس كذلك بلکه از همه به یک سؤال پرسیده شده است. و رد جواب سؤال ثانی که از حقیقت و ماهیت یک کلی است مثل انسان، جواب درست این است که تمام ماهیت او را که مرکب از جنس و فصل است، ذکر کنیم.

مثلا- بگوییم: حیوان ناطق که عصاره جوهر-جسم-نام-حساس-متحرک با اراده و عاقل یا مدرك للكلیات است؛ که از آن در مبحث معرف با حد تام یاد می شود در مقابل حد ناقص که خواهد آمد و از خصوص جزء اول این تعریف، یعنی حیوان که ما به الاشتراک ماهوی انسان با انواع حیوان ها است، به جنس تعبیر می شود و از جزء ثانی که ما به الامتیاز ماهوی انسان است به فصل تعبیر می شود که قسم سوم از اقسام کلیات خمس است.

با این بیان ها روشن می شود همان طوری که جنس داخل در ذات و ماهیت انسان است و جزء ماهیت او را تشکیل می دهد همچنین فصل هم جزء جوهر و ذات او است که ناطق باشد بنابراین جنس جزء مشترک و فصل جزء مختص و ممیز جوهری انسان از سایر حیوان ها است.

حال در این جا این نکته باقی مانده است کدام سؤال است که پاسخ آن فصل تنها باشد؟ از این رو مرحله چهارم شروع می شود و آن این که:

در جواب سؤال به واسطه ای شیئی هو فی ذاته او جوهره؟ فصل واقع

می شود، یعنی پس از این که جنس و ماهیت مشترک را شناسایی کرده ایم مثلاً- شبیحی را از دور دیده و می دانیم که آن حیوانی از حیوان ها است پس حیوانیت برای ما معلوم است ولی نمی دانیم که از کدام نوع حیوان ها است؟ آیا از نوع انسان است؟ یا فرس؟ یا اسد؟ به طور طبیعی این سؤال برای ما مطرح می شود: «ای حیوان هو فی ذاته؟ یعنی آن حیوانی که از دور می بینیم کدام نوع حیوان است؟ و چه چیز در ذات و جوهر آن دخیل است؟ در جواب اگر انسان است باید گفت: ناطق، و اگر فرس است باید گفت، صاهل، اگر حمار است باید گفت، ناهق، و اگر بقر است خائر و اگر اسد است مفترس و اگر کلب است لاهث و... یا اجمالا می دانیم که آن شیخ جسمی از اجسام است ولی آیا از جمادها است؟ یا نبات ها؟ یا حیوان ها؟ نمی شناسیم، از این رو با کلمه «ای» سؤال می کنیم: «ای جسم هو فی ذاته؟ در جواب باید گفت: نام اگر شجر است، حساس و متحرک بالاراده اگر حیوان است و... پس مشخص شد که فصل در جواب «ای شیئی هو فی جوهره» واقع می شود و با این محاسبات می توان فصل را این گونه تعریف کرد:

فصل عبارت است از جزء ماهیت لکن جزء مختص به همین ماهیت و در جواب سؤال «ای شیئی هو فی ذاته می آید، مثل الانسان ای شیئی هو فی ذاته؟ جواب: ناطق، با سؤال از کلمه ای شیئی بیان شد، جنس و نوع که در آن ها با ما هو سؤال می شود و با کلمه فی ذاته، عنوان شد. عرض خاص و عام که در آن ها با ای از عوارض سؤال می شود نه از ذات، آمده... تا این جا با سه قسم از اقسام کلیات خمس، یعنی نوع-جنس-فصل- آشنا شدیم.

تقسیمات

پس از این که با سه نوع از کلیات خمس یعنی نوع-جنس-فصل آشنا شدیم که به آن ها ذاتیات یا کلیات ذاتیه می گویند، اینک می پردازیم به بیان تقسیم های آن ها و مجموعاً چهار تقسیم برای این سه قسم می آورند:

تقسیم اول: نوع در تقسیمی به دو قسم می شود: ۱- حقیقی. ۲- اضافی.

تقسیم دوم: جنس در تقسیمی سه قسم می شود: ۱- قریب. ۲- بعید. ۳- متوسط.

تقسیم سوم: نوع اضافی در تقسیمی سه قسم می شود: ۱- عالی. ۲- سافل. ۳- متوسط.

تقسیم چهارم: فصل نیز جداگانه دارای دو تقسیم است:

تقسیم اول: فصل، یا قریب است یا بعید.

تقسیم دوم: فصل، یا مقوم است یا مقسم.

اما تقسیم اول از چهار تقسیم: کلمه نوع در اصطلاح منطقیان مشترک لفظی است، میان دو معنی و مقسم است برای دو قسم ۱- حقیقی ۲- اضافی (که البته عند الاطلاق یعنی استعمال لفظ نوع، بدون پسوند همان اولی تبادر می کند و نوع اضافی همیشه مقید به مقید اضافی استعمال می شود).

اما نوع حقیقی، عبارت است از قسم اول از کلیات خمس که قبلا تعریف آن با مثالش بیان شد و خلاصه این که: نوع، عبارت است از کلی ای که بر افراد متفقه الماهیه حمل می شود و تمام ذات آن افراد را تشکیل می دهد؛ مثل انسان نسبت به زید و عمر و...

و اما نوع اضافی (یعنی نسبی که در مقایسه و نسبت سنجی و بالاضافه الی الغیر است) عبارت است از هر مفهوم کلی ای که بالاتر از آن جنسی باشد و در مقایسه با مفهوم وسیع تر، داخل در تحت آن بوده و نوعی از انواع آن باشد، بنابراین نوع اضافی در مقایسه با جنس مافوق خود، نوع؛ نامیده می شود؛ با قطع نظر از این که فی حد ذاته و بدون مقایسه با غیر هم ذاتا جنسی از اجناس باشد که تمام حقیقت مشترک میان افراد مختلفه الحقیقه است و یا ذاتا نوعی از انواع باشد که کمال الحقیقه المشترکه میان افراد متفقه الحقایق است.

مثال: خود انسان فی نفسه نوع حقیقی است و تمام ذاتیات افراد خود را تشکیل می دهد، ولی همین انسان در مقایسه با حیوان که جنس قریب آن است، نوعی از انواع اضافی خواهد بود؛ چرا که حیوان دارای انواع گوناگونی است که یک نوع آن انسان می باشد که داخل در تحت حیوان است. همچنین حیوان فی حد نفسه و با قطع نظر از مقایسه با جنس برتر از خودش، جنسی از اجناس است که در تحت آن انواع گوناگون و افراد مختلفه الماهیه از انسان و فرس و... داخل می باشد ولی بالنسبه به جنس مافوق خودش یعنی جسم نامی، نوعی از انواع جسم نامی به شمار می آید؛ زیرا که جسم نامی دو نوع دارد ۱- نبات ها ۲- حیوان ها پس حیوان داخل در تحت کلی مافوق یعنی جسم نامی است. و همچنین جسم نامی فی حد نفسه از اجناس است و تمام حقیقت مشترک میان دو نوع مختلف یعنی نبات و حیوان است که هر کدام در تحت خود، انواع گوناگون

دارند ولی همین جسم نامی، در مقایسه با جسم مطلق (جسم بدون تقیید به این که نامی باشد یا نه) نوع اضافی محسوب می شود؛ زیرا که نوعی از انواع جسم مطلق است و جسم مطلق دارای سه نوع است:

۱- جمادات ۲- نبات ها ۳- حیوان ها (البته علی التحقیق که حاجی سبزواری در منظومه منطقی بیان کرده اند میان جسم نامی و جسم مطلق دو مرحله دیگر هم هست که یکی مرتبه عنصریت و دیگری مرتبه معدنیت است؛ یعنی از جسم نامی منتقل می شویم به «ذو الصوره المعدنیه» که معدن باشد و از آن منتقل می شویم به «ذو الصوره العنصریه» که عنصر باشد و از آن منتقل می شویم به جسم مطلق ولی علی المشهور از جسم نامی به جسم مطلق می رسیم) پس جسم نامی نوعی از انواع جسم مطلق است و نیز جسم مطلق فی حد ذاته و با قطع نظر از مقایسه، جنسی از اجناس است که در تحت آن انواع گوناگون با ماهیت های مختلف وجود دارند؛ ولی وقتی آن را با جوهر مقایسه می کنیم، می بینیم که جسم مطلق نوعی، از انواع جوهر است؛ زیرا که جوهر دارای پنج نوع است:

۱- عقل ۲- نفس ۳- هیولی (ماده) ۴- صورت ۵- جسم.

پس جسم در برابر جوهر، نوع اضافی است (البته این یک مثال از مقوله جوهر بود و بعدا مثال های زیادی از مقولات عرضی خواهیم آورد).

تبصره: مرحوم مظفر نسبت مابین نوع حقیقی و اضافی را از نسب اربع بیان نکرده، ولی اجمال قضیه این است که: در رابطه با بیان نسبت بین آن ها دو نظر موجود است.

۱- متقدمان معتقد بودند که نسبت ها، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی نوع اضافی اعم مطلق و نوع حقیقی اخص مطلق است؛ به این دلیل که می گفتند: هیچ نوعی از انواع حقیقی نیست، مگر این که داخل در تحت یکی از مقولات عشر است (بعدا اشاره ای به آن خواهیم داشت) و این مقوله ها را اجناس عالی می نامند؛ چون مافوق آن ها جنسی وجود ندارد، آن گاه هر چه که مندرج در تحت این ها باشد، نسبت به خود آن ها نوع اضافی است.

«فکل نوع حقیقی نوع اضافی و لا عکس کلیتاً ای لیس کل نوع اضافی نوعاً حقیقیاً بل بعض النوع الاضافی حقیقی کالانسان و بعضه لیس حقیقیاً کالحيوان و الجسم النامی و...»

۲- مشهور متأخرین برآنند که نسبت ها عموم و خصوص من وجه است، زیرا

مرجع عموم من وجه به یک موجبۀ جزئیۀ و دو سالبه جزئیۀ بود؛ یعنی یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق و ما نحن فیه از همین قبیل است، زیرا چه بسا نوع حقیقی که اضافی هم هست مثل انسان که ذاتا نوع حقیقی و در مقایسه با حیوان، نوع اضافی بود و کذا الفرس و الاسد و چه بسا نوع اضافی که حقیقی نباشد، مثل: حیوان-جسم نامی-جسم مطلق یا نوع حقیقی باشد، ولی اضافی نباشد و آن عبارت است از نوعی که بسیط است و دارای اجزاء نیست و طبیعی است که «ما لا جزء له لا جنس له و ما لا جنس له فلیس بنوع اضافی» و مثال آورده اند، به نقطه و در مقام بیان می گویند: «النقطه طرف الخط و الخط طرف السطح و السطح طرف الجسم» و وقتی این هریک را تعریف می کنند می گویند: جسم آن است که در سه جهت طول و عرض و ارتفاع قابل قسمت باشد، و نقطه آن است که در هیچ جهتی از جهت ها قابل قسمت نباشد، و وقتی قابل قسمت نبود، پس جزء ندارد و وقتی جزء نداشت، پس جنس ندارد وقتی جنس نداشت؛ پس کلی مافوقی ندارد تا با آن مقایسه شود و نوع اضافی باشد بلکه فقط نوع حقیقی است، البتۀ مرحوم حاجی در منظومه به عقل فعال مثال آورده، و نقطه را به پیروی از صدر المتألهین امر عدمی می داند و آن عدم الخط است؛ یعنی هنگامی که خط به پایان می رسد از پایان رسیدن، ذهن ما نقطه را انتزاع می کند و گر نه وجود خارجی ندارد و نوع حقیقی که امر عدمی نیست بلکه امر وجودی است، پس نقطه نمی تواند مثال آن باشد؛ و بعضی گفته اند خود مفهوم وحدت، نوع حقیقی است و اضافی نیست، چون وحدت داخل در هیچ کدام از اجناس عالیۀ نیست؛ نه جوهر است و نه عرض، ولی مرحوم حاجی به وحدت هم مثال نمی زند، زیرا که تبعا لصدر المتألهین وحدت را مساوق با وجود می داند از این رو مثال به عقل فعال زده که یک موجود مجرد است، که یا منظور ربّ النوع انسان است و یا عقل عاشر که باذن الله واسطۀ فیض است برای عالم طبیعت، هرچه هست موجود مجرد است و چون جنس ندارد، نوع اضافی نیست؛ البتۀ مثال بودن عقل فعال هم برای مطلب مبتنی بر مبانی ای است که در منظومه بیان شده است و این جا جای طرح آن مباحث دقیق نیست.

و امّا تقسیم دوم: جنس را سه قسم کردند: عالی-سافل-متوسط، یا قریب و بعید و متوسط و قبل از بیان آن مقدمه ای می آوریم: آن چه در صفحۀ ذهن ما تصوّر و تعقل می شود در عالم خارج، از سه حال خارج نیست:

۱- یا واجب الوجود لذاته است و آن ذات مقدّس خداوندی است.

۲- یا ممتنع الوجود لذاته است و آن عبارت است از شریک الباری-دور و تسلسل و...

۳- و یا ممکن الوجود لذاته است که جمیع موجودهای عالم ماسوی الله اند و خود ممکن الوجود دو قسم می شود:

۱- جوهر و آن عبارت است از ممکن الوجودی که اذا وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع.

۲- عرض و آن ممکن است که اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع کالییاض فی الجسم، و خود جوهر در تقسیمی پنج قسم می شود:

۱- عقل. ۲- نفس. ۳- هیولی. ۴- صورت. ۵- جسم.

و عرض نیز در تقسیمی نه قسم می شود:

۱- کم. ۲- کیف. ۳- این. ۴- متی. ۵- وضع. ۶- جده یا ملک. ۷- اضافه.

۸- فعل. ۹- انفعال.

به گفته حاجی سبزواری:

کم و کیف وضع این له متی

فعل مضاف و انفعال ثبنا

این مجموعه را مقولات عشر گویند و به بیان خواجه نصیر الدین طوسی:

موجود منقسم بد و قسم است نزد عقل

یا واجب الوجود ای ممکن الوجود

ممکن دو قسم گشت بدان جوهر و عرض

جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقول

جسم و دو اصل او که هیولی و صورتند

پس عقل و نفس این همه را یادگیر زود

نُه قسم گشت هم عرض و این دقیقه را

اندر خیال جوهر عقلی به من نمود

پس کمّ و کیف و این و متی مضاف و وضع

پس فعل و انفعال دگر ملک ای و دود

ص: ۱۸۱

اجناس کاینات مقولات عشر گشت

ممکن نبود بر آن دیگری فزود

پس واجب الوجود از این ده منزله است

کاو بود و هست و باشد و زین ها یکی نبود

و جهت تمرین ذهنی مقولات عشر در بیت زیر گرد آمده:

دی با صنمی خوش به یکی باغ نشستیم

جامه بدریدیم چه شدیم مست غم او

متی جوهر کیف کم منفصل این فعل وضع انفعال مضاف

شاعر دیگر گوید:

گل به بستان دوش در خوشتر لباسی خفته بود

یک نسیم از کوی جانان خاست خوشبو در گذشت

جوهر این متی ملک وضع کم مضاف فعل کیف انفعال

شاعر عرب زبان گوید:

زید طویل ازرق بن مالک

فی داره بالامس کان متکی

جوهر کم متصل کیف مضاف این متی وضع

فی یده سیف لوه فالتوی

و هذه المقولات العشر حوی

ملک فعل انفعال

حال، این مقولات عشر را اجناس عالیله نامند؛ چون بالاتر از آن جنسی نیست و هر جنسی چه در سلسله جوهر و چه اعراض بالا

رود، الاً و لا بد به یکی از این مقولات عشر منتهی می شود و مافوق آن ها جنسی وجود ندارد و دلیل مطلب اجمالاً این است که اگر اجناس به جایی ختم نشود، تسلسل لازم می شود و هیچ ماهیتی قابل تعریف نیست؛ در حالی که بالضروره چنین نیست (البته در مورد معرّف و حدّ تام تفصیل بیش تری خواهد آمد) با حفظ این مقدمه می گوئیم:

ص: ۱۸۲

بعضی از اشیاء و ماهیت ها تنها دارای یک جنس هستند و سلسله اجناس در آن ها متصور نیست؛ فی المثل، عقل یعنی موجودی که به ذات و فعل مجرّد است، یا نفس، یعنی موجودی که به طور ذاتی، مجرّد، ولی فعلا و در مقام تأثیر، احتیاج به ماده دارد که بدن باشد و نفس ناطقه تا در این عالم است، با بدن کار می کند هر کدام دارای یک جنس بیش تر نیستند که همان جوهر است و خود نوعی از انواع جوهر هستند و اجناس دیگری، متصور نیست؛ تا سلسله مراتب متصور باشد ولی برخی از اشیاء هستند که دارای اجناس گوناگونند و حداقل دو یا چند جنس دارند؛ در این جا است که سلسله مراتب درست می شود و سلسله اجناس همیشه تصاعدی است، یعنی از کلی نازل که نوع باشد، شروع می شود و به وسیع ترین کلی یعنی، جنس الاجناس و جنس عالی ختم می شود.

مثال: همان مثال انسان و حیوان است که پنج مرتبه دارد و این ها در طول هم هستند؛ یعنی بعضی از بعضی اعّم هستند و به گفته حاجی سبزواری: کالمرقی یعنی، مثل نردبان هستند که از پله پایین تر شروع و به پله عالی ختم می شود و مبدأ آن انسان است و انتهای آن جوهر است.

جوهر

جسم مطلق

جسم نامی

حیوان

انسان

اولین مرتبه، نوع است که در مثال ما انسان است و دومین مرتبه جنس قریب و جنس سافل است که در مثال مذکور حیوان است (انسان، حیوان) و آن را جنس سافل گویند؛ به آن جهت که پایین ترین جنس، در سلسله اجناس است که پایین تر از او جنسی نیست، بلکه نوع است و جنس قریب گویند؛ چون اقرب الاجناس الی النوع است و مرتبه سوم در مثال مذکور جنس متوسط یا بعید به یک مرتبه است که در مثال مذکور جسم نامی است (حیوان-جسم نامی) و مرتبه چهارم در مثال مذکور باز هم جنس متوسط و یا بعید به دو مرتبه است و این دو را جنس متوسط گویند؛ چون از دو طرف به جنس احاطه شده اند، از طرف پایین به جنس سافل و از طرف بالا به جنس الاجناس و این دو

ص: ۱۸۳

در وسط واقع شده اند و نیز جسم نامی را جنس الجنس و جسم مطلق را جنس الجنسین گویند که به دو واسطه بر انسان حمل می شود؛ یکی به واسطه حیوان و دیگری به واسطه جسم نامی (جسم نامی-جسم مطلق) و مرتبه پنجم در مثال مذکور را جنس الاجناس یا جنس عالی یا جنس بعید (به بیان مطلق) یا ابعد الجناس گویند و وجه تسمیه اش آن است که بالاتر از او جنسی نیست و آن جوهر است، در مثال مذکور (جسم مطلق-جوهر) و در مجموع چنین می شود:

انسان-حیوان-جسم نامی-جسم مطلق-جوهر.

و سرّ این که سلسله اجناس، تصاعدی است؛ آن است که ما وقتی می گوئیم:

الانسان حیوان ناطق سؤال می شود: الحیوان ما هو؟ جواب جسم ناحساس و متحرک با اراده، سؤال می شود: الجسم النامی ما هو؟ جواب: جسم ذو نفس نامیه و غذیه و مولده، باز سؤال می شود الجسم ما هو؟ جواب: جوهر قابل للقسمه فی البعاد الثلاثه باز سؤال می شود: الجوهر ما هو؟ دیگر در این جا تعریف به جنس و فصل نیست، بلکه به عوارض و رسمی است نه حدی و می گوئیم: الجوهر ما اذا وجد وجد لا فی الموضوع بنابراین سلسله اجناس به آن ختم می شود با این محاسبه معنای سه قسم روشن می شود:

جنس سافل آن جنسی است که پایین تر از آن جنسی نباشد؛ بلکه نوع باشد، مثل حیوان.

جنس متوسط، آن جنسی است که هم پایین تر و هم بالاتر از آن جنسی باشد.

جنس عالی آن جنسی است که بالاتر از آن جنسی نباشد.

و اما تقسیم نوع اضافی: تقسیم سوم از آن نوع اضافی بود که سه قسم شد:

۱- عالی ۲- سافل ۳- متوسط.

بیان ذلک: در سلسله انواع، سیر تنازلی است، نه تصاعدی، یعنی از نوع عالی می گیریم تا می رسیم به نوع سافل که آن را نوع الانواع می گویند؛ چون همه انواع مافوق در او فانی و جمع هستند و آن عصاره تمامی آن ها است و حتما در این سلسله باید به نوع الانواعی منتهی شویم و گرنه در عالم، مصداق و شخصی نخواهیم داشت [چون تحصیل اجناس به نوع است] و حال آن که آشکارا مصادیق و جزئیات را می بینیم و برای بیان مطلب، همان سلسله مذکور را که به صورت نردبان بیان شده، از بالا به پایین می پیماییم و اولین مرتبه، جوهر است که جنس الاجناس است و نوع اضافی نیست؛ چون لیس فوقه

کلی دومین مرتبه جسم مطلق است که آن را نوع عالی گویند، چون بالاتر از آن نوعی نیست ولی در ذیل آن انواع زیادی است و سومین مرتبه نزولی جسم نامی است که آن را نوع اضافی متوسط گویند؛ چهارمین مرتبه حیوان است که آن نیز نوع اضافی متوسط است، چون مابین دو نوع، واقع شده است و پنجمین مرتبه انسان است که آن را نوع سافل یا نوع الانواع گویند، با این محاسبه، می توان اقسام نوع را چنین بیان کرد:

۱. نوع سافل، آن نوعی است که پایین تر از آن نوع دیگری نیست و بلکه اصناف و اشخاص اند، مانند انسان.

۲. نوع متوسط آن است که هم پایین تر و هم بالاتر از آن نوع باشد.

۳. نوع عالی آن است که بالاتر از آن نوعی نباشد. ضمناً در این سلسله پنج مرتبه بود که به ترتیب مراتب از پایین یک مرتبه؛ نوع سافل بود، مانند انسان و مرتبه دیگر جنس سافل مانند حیوان، مرتبه بعد نوع متوسط مانند حیوان، مرتبه بعد، جنس متوسط، مانند جسم مطلق مرتبه دیگر هم جنس متوسط و هم نوع متوسط، مثل جسم نامی، مرتبه بعدی، نوع عالی مانند، جسم مطلق و دیگر مرتبه جنس عالی بود مانند جوهر البته هذا هو المشهور و گرنه صدر المتألهین می گوید: انسان نوع الانواع و نوع سافل نیست، بلکه انسان جنس سافل است و باز یک صورت هایی روی صورت انسان می آید که یا در باطن صورت ملکی پیدا می کند؛ یا صورت سبعی یا بهیمی و یا شیطانی، اگر مکر و حيله بر او غالب شود، صورت شیطانی ريو صورت انسانی می آید و نوع اخير اين افراد، همین صورت شیطانی است به اعتبار باطن و اخلاق باطنی و اگر درندگی و مردم آزاری بر انسان غالب شد، روی صورت انسانی صورت سبعی می آید و اگر شکم بارگی و شهوت غالب شد؛ صورت بهیمی بر صورت انسانی غالب می شود و اگر در مسیر تعالی و الاهیات و معارف و اخلاق حسنه قرار گرفت، صورت ملکی پیدا می کند و در باطن با آن محشور است. به گفته شاعر:

از جمادی مرد و نامی شدم

وز نما مردم ز حیوان، سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم

بار دیگر هم بمیرم از بشر

تا برآرم از ملائک بال و پر

بار دیگر از ملک، پران شوم

آن چه اندر وهم ناید آن شوم

از بیان های مذکور کاملاً روشن شد که هر نوع یا جنس متوسطی در مقایسه با مافوقش نوعی از انواع و در مقایسه با مادون جنسی از اجناس است پس به دو اعتبار هم می تواند، جنس باشد و هم نوع؛ آن گاه این کلی متوسط که هم جنس است و هم نوع یا تنها نوع است یا تنها جنس متوسط، گاهی یک بیش نیست و آن در جاهایی است که سلسله کلیات از چهار مرحله تجاوز نکند و گاهی دو یا چند نوع و جنس متوسط داریم و آن در جایی است که سلسله کلیات متجاوز از چهار باشد. مثلاً اگر پنج مرحله باشد؛ نوع متوسط دو تا و جنس متوسط هم دو تا خواهد بود و اگر شش مرحله باشد، نوع متوسط سه تا و جنس متوسط هم سه تا خواهد بود اینک مرحوم مظفر، چهار مثال می آورند، که دو مثال برای آن جا است که مراتب چهار باشد و یک مثال، موقعی است که سلسله پنج مرحله ای و یک مثال برای سلسله شش مرحله ای است. بعد از بیان این مثال ها چند مثالی دیگر خواهیم افزود:

مثال ۱. فرض کنید: آب نوعی از انواع مایع ها و جسم سائل است که خود دارای افراد و اصنافی است؛ مافوق آن که جنس قریب آن محسوب می شود، سائل است، یعنی آب جسمی سیال است که جریان دارد، در مقابل جامد. مافوق سائل جسم مطلق است که دو نوع افراد دارد: سائل و جامد و مافوق آن جوهر است که جنس الاجناس می باشد.

جنس الاجناس جوهر

جنس متوسط و نوع عالی جسم

جنس قریب و نوع متوسط سائل

نوع الانواع ماء

مثال ۲. فرض کنید بیاض و سفیدی نوعی است که در تحت آن افراد و اصنافی وجود دارد از برف- کاغذ- گچ- عاج و... و مافوق آن لون است که جنس قریب بیاض است؛ چون لون انواعی دارد از سبز- قرمز- زرد و... که یک نوعش سفیدی است (و مافوق لون به گفته حاجی سبزواری کیف مبصر است که بنابراین پنج مرحله ای خواهد شد، ولی ظاهر آلون همان کیف مبصر است، مگر این که بگوییم کیف مبصر انواعی دارد از لون- شکل- نور که یکی از این ها لون است، پس پنج مرحله ای می شود) و

ما فوق لون، کیف محسوس است، یعنی کیفیاتی که با یکی از حواس پنج گانه ادراک می شود مثل، رنگ ها که با چشم و مزه ها که با ذائقه و... دانسته می شود. پس کیف محسوس، اعم است ما فوق کیف محسوس، خود کیف است که جنس الاجناس بوده، دارای چهار نوع است: کیف محسوس، کیف نفسانی،

کیف استعدادی و کیف مخصوص به کم. در این جا هم سلسله مراتب چهار است؛ ولی مثال قبل، از جواهر بود و این مثال از اعراض و از مقوله کیف است.

جنس الاجناس جوهر

نوع عالی و جنس متوسط جسم مطلق

نوع متوسط و جنس قریب جسم نامی

نوع الانواع و نوع سافل حیوان

مثال ۳. فرض کنید انسان نوعی است داخل در حیوان و حیوان داخل در جسم نامی و جسم نامی در جسم مطلق و آن در جوهر، که به تفصیل این مثال محاسبه شد و نیازی به یادآوری ندارد این مثال، سلسله پنج مرحله ای است که در صفحه بعد تصویر می شود. این مثال هم از مقوله جوهر است:

جنس الاجناس یا جنس عالی جوهر

جنس متوسط دوم و نوع عالی جسم مطلق جنس متوسط اول و نوع متوسط دوم جسم نامی

جنس سافل و نوع متوسط اول حیوان

نوع الانواع و نوع سافل انسان

مثال ۴. فرض کنید یکی از اشکال هندسی، شکل سه ضلعی مثلث است که دارای دو تقسیم است:

۱. مثلث یا قائم الزاویه و یا حاد الزاویه و یا منفرج الزاویه است.

۲. مثلث یا متساوی الاضلاع و یا مختلف الاضلاع و یا متساوی الساقین است.

حال یکی از این سه نوع را در نظر می‌گیریم که متساوی الساقین است و می‌گوییم:

این کلی داخل در تحت مثلث است که جنس قریب آن است و خود مثلث داخل در شکل مستقیم الاضلاع است که دو نوع دارد: ۱- مثلث ۲- غیر مثلث داخل در شکل مستقیم الاضلاع، داخل در تحت شکل مستوی است در مقابل شکل غیر مستوی مثل دایره و خود شکل مستوی، داخل در تحت شکل است که شکل داخل در تحت کم است (البته روشن نشد که آیا کم متصل است یا منفصل؟ ظاهراً متصل باید باشد؛ چون منفصل منحصر به اعداد است و نیز روشن نشد که از کدام قسم متصل است؟ قارّ یا یا غیر قارّ و... که اگر این‌ها هم محاسبه شود مراحل افزون می‌گردد) در این مثال شش مرحله وجود دارد؛ سه نوع متوسط و سه جنس متوسط و مثال هم از مقوله اعراض و کمیت‌ها است.

جنس الاجناس یا جنس عالی کم

جنس متوسط سوم و نوع عالی شکل

جنس متوسط دوم و نوع متوسط سوم شکل مستوی

جنس متوسط اول و نوع متوسط دوم مستقیم الاضلاع

جنس قریب و نوع متوسط اول مثلث

نوع الانواع و نوع سافل متساوی الساقین

مثال ۵. خط مستقیم، نوعی از انواع خط است، زیرا که خط نوعی دارد از قبیل:

مستقیم-منحنی-منکسر-مختلط، آن گاه خط مستقیم مثال انسان نوع الانواع است و مافوق آن خود خط است که جنس قریب و به منزله حیوان است و مافوق آن کم متصل قارّ است همانند جسم نامی و کم متصل قار سه نوع دارد: ۱- جسم تعلیمی ۲- سطح ۳- خط، پس خط داخل در کم متصل قارّ است که همانند جسم مطلق است و خود کم متصل قارّ داخل در کم متصل است و آن داخل در کم است که جنس الاجناس می‌باشد.

جنس الاجناس انسان

جنس متوسط دوم و نوع عالی کم

جنس متوسط اول و نوع متوسط دوم شکل

جنس غریب و نوع متوسط اول شکل مستوی

نوع الانواع یا نوع سافل مستقیم الاضلاع

مثال ۶. از مقوله اضافه: فرض کنید کف این مدرس نسبت به سقف آن تحتیت دارد و تحتیت و فوقیت از مقوله اضافه است (منتها اضافات متخالفه الاطراف) حال فوقیت سقف داخل در تحت فوقیت فلک اول و آن در تحت دومی تا می رسد به فلک نهم که فلک الافلاک نام دارد و جنس الاجناس، مقوله اضافه است یا در ابوب و بنوت می رسد به حضرت آدم ابو البشر.

مثال ۷. از مقوله این: فرض کنید بودن مکا در قم که نسبت به مکان داریم یک نوع، حساب می کنیم که داخل است در بودن در ایران و بودن ایران در خاورمیانه و آن در آسیا و آن در کره زمین....

تقسیم چهارم: تا به حال سه تقسیم از تقسیم های چهارگانه بیان شد و اینک تقسیم های فصل که دارای دو قسم است:

۱- یا قریب است یا بعید. ۲- یا مقوم است یا مقسم.

نویسنده به صورت لفّ و نشر مشوش، اول تقسیم دوم را بیان کرده است ولی ما به صورت مرت، ابتدا تقسیم اولی را می آوریم، سپس تقسیم دومی را:

فصل قریب عبارت است از آن مفهوم کلی ای که یک ماهیت را از جمیع ماهیت های دیگر که با آن در جنس قریب شریکند جدا می سازد.

ممیز جوهری و ماهوی آن است که همانند ناطق نسبت به انسان که انسان را از جمادات و نبات ها و جمیع حیوان های دیگر که با او در حیوانیت شریک هستند مشخص می سازد که تمام ذات و ذاتیات انسان همانا حیوان ناطق است.

فصل بعید عبارت است از: آن مفهوم کلی ای که یک ماهیت را از بعض ماهیت های دیر تمیز می دهد نه از همه آن ها و به بیان دیگر ماهیتی را از ماهیت هایی که با آن در جنس بعید مشترکند، تمیز می دهد مانند حساس که فصل بعید انسان ناست و

انسان را از نباتات که در جسم نامی با انسان شریک است، جدا می سازد و از جمادها که در جسم مطلق با انسان مشترک است و از عقل و نفوس (مفارقات) که در جوهر یا انسان مشترک است، جدا می کند، اما حساس، انسان را از دیگر حیوان ها که در جنس قریب با او مشارکت دارد؛ یعنی همه حیوانند، جدا نمی سازد، چون همه حیوان ها حساس هستند، یعنی مدرک به ادراک حسی هستند. همچنین ذو نفس نامیه و غاذیه و مولده بودن انسان را از جمادها و جوهر جدا می کند، ولی از جسم نامی، یعنی نبات ها و حیوان ها- جدا نمی کند، چون همه آن ها در این بحث شریک هستند. مانند قابل تقسیم بودن در ابعاد سه گانه که انسان را از جوهر جدا می کند، ولی از جمادها، نبات ها و حیوان ها جدا نمی کند، چون همه آن ها در این جهت مساوی اند.

تقسیم دوم: فصل یا مقوم است یا مقسم:

هرگاه فصل را ماهیتی که این فصل جزء آن و ممیز جوهری آن از سایر ماهیت ها است بسنجیم، این فصل مقوم آن ماهیت است؛ یعنی در تشکیل اصل این ذات و ماهیت دخیل است و قوام ماهیت به آن است، به گونه ای که اگر فصل نباشد ماهیت هم نیست؛ زیرا، هر ماهیتی روی دو پایه و رکن استوار است: ۱. جنس ۲. فصل و هر کدام که نباشد، ماهیت نابود است، مانند خیمه و سقفی که روی دو ستون ایستاده باشد، که هر کدام نباشد، خیمه و سقفی فرو- می ریزد. المركب کما ینتفی بانتفاء جميع أجزائه كذلك ینتفی بانتفاء أحد أجزائه، پس فصل، مقوم و جزء ذات ماهیت است آن هم جزء مختص به این ماهیت.

هرگاه فصل را با جنسی که این فصل برای تمیز یک ماهیت از میان سایر ماهیاتی که در آن جنس، مشارکت دارند، مشارکت دارند، بسنجیم این فصل، مقسم آن جنس است؛ زیرا هر فصلی وقتی به جنس ضمیمه می شود با وجود خود، یک قسم و با عدم خود، قسم دیگری می سازد و سهمی از جنس را به نوع خود اختصاص می دهد؛ مثلاً ناطق که می آید، حیوان را به ناطق و غیر ناطق تقسیم می کند همچنین صاهل آن را دو قسم می کند.

پس فصل، مقوم ماهیت و مقسم جنس است.

۱- مقوم العالی مقوم السافل و لا عکس به عبارت دیگر:

کل مقوم للعالی مقوم للسافل و لا عکس، این قاعده دارای دو بخش است:

الف- بخش اثباتی که یک موجبه کلیه است: کل مقوم للعالی مقوم للسافل.

ب- بخش سلبی که یک سالبه جزئیه است: لیس کل مقوم للسافل مقوم للعالی.

کبرای کلیه: هر فصلی که مقوم نوع عالی (از انواع اضافی) باشد مقوم نوع سافل هم می باشد. مثلاً حساس مقوم حیوان و فصل قریب آن است که حیوان نسبت به انسان نوع عالی است و همین حساس، مقوم انسان هم هست که فصل بعید او است. همچنین دارای نفس نامیه و غذایه و مولده بودن که هم مقوم جسم نامی است که نوع عالی است و هم مقوم حیوان و هم انسان. همچنین است ابعاد ثابته داشتن که مقوم جسم مطلق و جسم نامی و حیوان و انسان است؛ فکل مقوم للعالی مقوم؟ للسافل.

برهان: استدلالی که برای اثبات این موجه کلیه می آورند، عبارت است از قیاس مساوات [قیاس مساوات در اصطلاح علم اصول فقه، همان قیاس مستنبط العله است که اهل سنت آن را قبول دارند و دانشمندان شیعه بالاجماع منکر آنند (۱) و قیاس آن باب، در حقیقت تمثیل منطقی است که در جای خود خواهد آمد. اما قیاس در اصطلاح منطقی به معنای برهان است و آن از حیث شکل، صومری دارد که در باب خود خواهد آمد [یکی از انواع قیاس ها، قیاس مساوات است که از مقدمه خارجی مساوالمساوی مساو اخذ شده. وجه تسمیه را در جای خود بیان خواهیم کرد و اجال این گونه استدلال، آن است که دو مرحله دارد:

۱. صغرایی و کبرائی و نتیجه ای.

۲. نتیجه مرحله اول را صغرای مرحله دوم قرار داده و سپس یک مقدمه خارجی هم به عنوان کبرای کلیه ضمیمه می شود که ارزش قیاس به همان مقدمه است، زیرا اگر آن مقدمه صدق باشد، قیاس، منتج است اگر کذب باشد، قیاس عقیم است. آن مقدمه خارجی که در جای منطبق بدان اشاره خواهد شد، از قبیل: «جزء الجزء جزء»، «اعم الاعم اعم»، «اخص الاخص اخص»، «لازم اللازم لازم»، «قس القسم قسم»، «مساو المساوی مساو» و... این ها مقدمه های صادق اند ولی «نصف النصف نصف»

ص: ۱۹۱

کذب است، چون «نصف نصف» ربع است نه نصف؛ از این رو منتج نیست. ابتدا، یک مثال خارجی آورده سپس استدلال را در ما نحن فیه بیان می‌کنیم، مثال:

انگشت دست زید جزء دست زید است «صغری»

و دست زید جزء خود زید است «کبری»

پس انگشت دست او جزء جزء او است «نتیجه»

همین نتیجه، صغرای استدلالی بعدی است و کبرای آن این است که: «جزء الجزء جزء» نتیجه می‌دهد: پس انگشت زید جزء زید است.

بنابراین «صغری» هر فصل مقوم عالی، جزء عالی است و «کبری» نوع عالی جزء نوع سافل است پس فصل مقوم عالی، جزء جزء سافل است «نتیجه».

اثبات صغری: هر ماهیتی مرکب است از جنس و فصل، پس فصل مقوم عالی جزء عالی است، مثل حساس نسبت به حیوان.

اثبات کبری: چون عالی همیشه جنس سافل است و جنس هم جزء ماهیت است.

مرحله دوم: «صغری» مقوم عالی جزء جزء سافل است و «کبری» جزء الجزء جزء پس «نتیجه» فصل مقوم عالی، جزء سافل است و هر جزئی داخل در کلّ و مقوم کلّ است، پس فصل مقوم عالی، مقوم سافل هم هست و هذا هو المطلوب. (۱)

نکته: مراد از عالی و نسافل در این مقام غیر از آن عالی و سافلی است که پیش از این در رابطه با تقسیم جنس و نوع اضافی بیان شد، زیرا در آن جا مراد از جنس عالی عبارت بود از آن «کلی ای که لا- جنس فوه» و مراد از نوع عالی هم «مالا- نوع فوّه» بود.

ولی در این جا مراد از عالی هر جنس یا نوعی است که در تحت آن جنس یا نوع دیگری باشد، اعم از این که مافوق او جنس یا نوع دیگری باشد، یا نباشد؛ پس حیوان نسبت به انسان، نوع عالی است، و جسم نامی نسبت به حیوان، جنس عالی و نوع عالی است.

همچنین مراد از جنس سافل در مباحث قبل، عبارت بود از دو مالا- جنس تحت» و مراد از نوع سافل یا نوع الانواع عبارت بودند از: «مالا- نوع تحت» ولی فعلا- مراد از جنس یا نوع سافل، هر جنس و نوعی است که داخل در تحت جنس یا نوع دیگری باشد، اعم از این که در تحت خود آن، جنس یا نوع دیگری باشد، یا نباشد، مثلا حیوان نوع سافل

١-١). البته در شرح شمسیه از راه مقوم المقوم مقوم پیش آمده و در ص ٦٠ فرموده: و کل فصل يقوم النوع العالی او الجنس العالی فهو يقول السافل لان العالی مقوم للسافل و مقوم المقوم مقوم.

است، نسبت به جسم نامی و جسم نامی، جنس سافل است، نسبت به جسم مطلق، و جسم مطلق نسبت به جوهر. بنابراین دیگر جنس و نوع متوسط نداریم، بلکه هر جنس و نوعی نسبت به مافوق، سافل و نسبت به ماتحت خود، عالی است. برخلاف تقسیم قبلی نوع و جنس که سه دسته داشتیم:

۱. عالی ۲. سافل ۳. متوسط.

بیان سالبه جزئیه «ای و لا» عکس ای لیس کل مقوم للسافل مقوما للعالی بل بعض المقوم للسافل مقوم للعالی، مثل حساس که مقوم انسان است همچنان که مقوم حیوان هم می باشد. ولی «بعض المقوم للسافل لیس مقوم للعالی» یعنی چنین نیست که هر فصل مقوم جنس یا نوع سافل، مقوم جنس یا نوع عالی هم باشد. به دلیل این که ما به وضوح مشاهده می کنیم ناطق، مقوم انسان (نوع سافل) هست ولی مقوم حیوان (نوع عالی) نیست بلکه مقسم حیوان به دو قسم و دو نوع است: ۱- حیوان ناطق ۲- حیوان غیر ناطق.

نکته: عکس دو معنی دارد: ۱- عکس لغوی ۲- عکس منطقی.

عکس لغوی، آن است که موجب کلیه به صورت موجب کلیه، عکس شود، یعنی در عکس «کل مقوم للعالی مقوم للسافل» بگوییم «کل مقوم للسافل مقم للعالی».

عکس منطقی آن است که موجب کلیه به موجب جزئیه، منعکس شود یعنی عکس «کل مقوم للعالی مقوم للسافل» بشود «بعض المقوم للسافل مقوم للعالی کالْحَسَّاس» که مقوم للانسان (سافل) و مقوم للحیوان ایضا (عالی) حال منظور از «و لا عکس»، لغومی ندارد «ای و لا عکس کلیاً» اما عکس منطقی دارد. (۱) قاعده دوم: کل مقسم للسافل مقسم للعالی و لا عکس کلیاً.

یان قاعده نیز دارای دو بخش است: ۱. بخش اثباتی و موجب کلیه ۲. بخش سلبی.

بخش اول: هر فصلی که مقسم نوع سافل باشد، مقسم نوع عالی هم هست، مثلاً ناطق که مقسم حیوان است و آن را دو قسم می کند: حیوان اما ناطق و اما غیر ناطق، مقسم جسم نامی هم هست «کذا الجسم المطلق و الجوهر»، یا مثلاً حساس و متحرک بالاراده که مقسم جسم نامی است. مقسم جسم مطلق و جوهر نیز هست.

ص: ۱۹۳

۱- ۱). تفصیل عکس منطقی در باب احکام قضایا در مبحث عکس مستوی خواهد آمد.

برهان: همان قیاس، مساوات است به این بیان:

مرحله اول: «صغری» هر فصل مقسّم سافل، قسم سافل است و «کبری» خود سافل قسم عالی است، پس مقسّم سافل، قسم قسم عالی است.

بیان صغری: هر مقسّمی، نسبت به مقسم خود قسم است.

بیان کبری: چون ما به وسیله انسان حیوان را به دو نوع تقسیم می کنیم پس سافل مقسم و قسم عالی است. «لان الحیوان اما انسان».

مرحله دوم: «صغری» مقسّم سافل، قسم القسم عالی است و «کبری» قسم القسم قسم یا مقسّم المقسّم مقسّم نتیجه می گیریم: فصل مقسّم سافل، مقسّم عالی هم هست.

بخش دوم: و لا عکس ای لیس کلی مقسم للعالی مقسم للسافل بل بعض المقسم للعالی مقسم للسافل کالحساس، که هم مقسّم جسم مطلق است و هم مقسّم جسم نامی، ولی «بعض المقسم للعالی لیس مقسّمًا للسافل بل مقوم له» مثل حسّاس که مقسّم جسم نامی است؛ ولی مقسّم حیوان و انسان نیست، بلکه مقوم آن دو است، پس می شود که یک فصل هم مقومی باشد و هم مقسّم، ولی هر کدام به اعتباری و ملاحظه ای. چه این که یک فصل ممکن است هم قریب باشد و هم بعید به دو اعتبار کالحساس که نسبت به حیوان قریب، و نسبت به انسان بعید به یک مرتبه است.

ذاتی و عرضی

تا به حال با کلیات ذاتی که نوع و جنس و فصل بود و نیز با تقسیم های آن ها آشنا شدیم. و اینک باقی مانده کلیات عرضی که عرضی خاصه و عرضی عام می باشد که برای بیان آن دو این مقدمه را می آوریم:

به طور کلی اصطلاح ذاتی و عرضی در منطق به معانی گوناگون اطلاق می شود و با معانی کثیره که در کتاب ارزشمند شرح مطالع ص ۶۹ به چهارده معنی از معانی ذاتی و عرضی اشاره شده مشترک لفظی است که همه آن ها به چهار محور اصلی برمی گردد که از میان همه آن ها دو قسم ذاتی بسیار معروف است: یکی ذاتی و عرضی باب ایسا غوجی، یعنی باب کلیات خمس که فعلا مرد بحث ما است و دیگری ذاتی و عرضی باب برهان که در مباحث بعدی خواهد آمد و البته بجا بود که در آغاز مبحث کلیات خمس که گفتیم، «الکلی اما ذاتی و اما عرضی» همان جا ذاتی و عرضی را معنا کنیم، ولی تأخیر انداخته و پس از بیان نوع و جنس و فصل، بیان می کنیم این دو اصطلاح تا هم به خوبی

در اذهان جای گیرد و هم مؤخره ای برای ذاتی ها و مقدمه ای برای عرضی ها باشد و قبل از بیان ذاتی و عرضی باب ایساغوجی ابتدا به فرق های ذاتی و عرضی اشاره می کنیم که مرحوم حاجی سبزواری در منطق منظومه به سه فرق از فرق های آن دو در قالب دو بیت اشاره کرده:

ذاتی شیئی لم یکن معللا

و کان ما یسبقه تعقلا

و کان ایضا بین الثبوت له

و عرضیه اعرفن مقابله

در این دو بیت زیبا، سه میزان برای بازشناسی ذاتی از عرضی بیان شده، تا بدانیم که چه اموری در حریم ذات اشیاء راه دارد و چه اموری از حریم ذات بیرون و از عوارض و لواحق است که پس از تکمیل ذات و ذاتی ها بر این موضوع عارض می شود:

۱. ذاتی های معلل به علّتی و رأی علّت خود ذات نیست، یعنی ذاتی شیئی، علّتی غیر از علّت خود آن شیء نمی خواهد ولی عرضی های معلل به علّتی و رأی علّت خود ذات هستند؛ مثلاً قیام جداگانه، علّت می طلبد-همچنین جلوس و...

۲. ذاتی ها در تعقل و ادراک بر ذات سبقت می گیرند. (البته در ادراک تفصیلی) زیرا که اول جنس و فصل را می شناسیم تا برای انسان معلوم گردد. ولی عرضی ها در تعقل بر خود معروض و ذات سبقت نمی گیرند؛ مثل قیام-قعود-علم-قدرت و...

۳. ذاتی ها برای خود ذات بین الثبوت هستند و احتیاجی به اثبات ندارند، ولی عرضی های نظری و غیر بین هستند که نیازمند چرا و علّت است. (تفصیل این مطالب را از کتب مفصل باید جویا شد) حال با حفظ این مقدمه، ذاتی و عرضی باب کلیات خمس را معنا می کنیم:

ذاتی: عبارت است از آن مفهوم کلی ای که دارای سه ویژگی است ۱. محمول بر ذات و ماهیت می شود، مثل: انسان، حیوان ناطق، زید انسان و... ۲. ذات و ماهیت، موضوع مقوم به این ذاتی است و آن ذاتی مقوم این موضوع است، به گونه ای که اگر ذاتی باشد ذات هم خواهد بود و گرنه، برپایی و استواری ذات به آن است، مانند ستون خیمه که اگر نباشد خیمه ای نیست، مثل حیوان که مقوم انسان است ناطق که مقوم انسان است و هر کدام که نباشند، آن موجود خارجی، انسان نخواهد بود.

۳. صف دارد، خارج از ذات و ذاتی ها نیست، بلکه داخل در ذات و تشکیل دهنده ذات است و ذاتی به معنای مذکور، سه شعبه دارد:

۱. خود ماهیت و ذات که بر موضوعش حمل می شود و آن ویژگی ها را دارد مثل زید انسان که انسان تمام ماهیت زید را تشکیل می دهد و قوام زید به آن است و اگر نباشد، زیدی نیست و ویژگی های فردی، فرع هستند.

۲. جزء مشترک این ماهیت که جنس او باشد «کالحيوان بالنسبه الى الانسان» که ذاتی او است و مقوم انسان است به نوبه خود.

۳. جزء مختص این ماهیت که فصل او باشد «كالناطق للانسان»، تمام این ها را در باب کلیات خمس، ذاتی ها گویند که اعم از خود ذات و ذاتی ها است.

(البته این جا بحثی است که بر خود ذات هم ذاتی اطلاق می شود یا نه که در باب کلیات خمس اطلاق می شود ولو در باب دیگر اطلاق نشود) پس ذاتی باب ایساغوجی شامل نوع و جنس و فصل هر سه می شود چون هم خود ماهیت داخل در ذات افراد است و هم جنس و فصل او و يقول علامه در الجوهر النضید ص ۱۵:

و قد منع اكثر اقدماء من اطلاق الذاتى على الاول (نوع) لان الذاتى منسوب الى الذات و الشئى لا ينسب الى نفسه، و هو ضعيف لانها ذاتيه لافرادها لا للماهيه نفسها (ذاتى به حمل شایع نه به حمل اولی).

و اما عرضی: عبارت است از مفهوم کلی که در مقایسه با افرادش دارای ویژگی های ذیل است:

۱- محمول است، یعنی بر افرادش حمل می شود و در جواب «ای شئی هو فی» عرضه واقع می شود.

۲- خارج از ذات و ماهیت موضوع است.

۳- عارض می شود بر یک موضوع، پس از تقوم موضوع به جمیع ذاتی ها و پس از درست شدن موضوع و گرنه قبل از آن عروضی نیست.

چند مثال: الف- ضاحک از عوارض انسان است که بر انسان عارض می شود و می گوئیم الانسان ضاحک ضمنا از عوارض خاصه به نوع الانواع است.

ب- ماشی بودن به معنای اعم کلمه که منهم مین یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلیه... از عوارض حیوان است که می گوئیم: الحيوان ماش ضمنا عرض خاصه به جنس سافل است.

ج- متحیز بودن و مکان داشتن نسبت به جسم که از عوارض خاصه جسم است و

می‌گوییم: کلّ جسم متحیّز و کلّ متحیّز جسم و عرض خاصه به جنس متوسط است.

عرض خاصه و عرض عام

پس از آشنایی با معنای عرضی در باب کلیّات خمس می‌گوییم: کلیّات عرضی، در تقسیمی دو دسته می‌شود: ۱- عرضی خاصه ۲- عرضی عام.

بیان ذلک: هر کلیّ عرضی را که با موضوعش مقایسه می‌کنیم از دو حال خارج نیست یا مختص به همان موضوع است و محمول برای موضوع خودش واقع می‌شود و بر هیچ موضوع دیگر عراض و محمول واقع نمی‌شود، نامش عرضی خاصه است، یعنی عرضی ای که مخصوص نوع یا جنس خود است و عرضی خاصه شعبی دارد، زیرا که گاهی با موضوع خودش ساوی است و بین آن دو از نسب اربع، نسبت تساوی موجود است، مانند ضاحک نسبت به انسان که می‌گوییم: کلّ انسان ضاحک و کلّ ضاحک انسان و نیز کتابت بالقوه، علم بالقوه نسبت به انسان.

و گاهی از موضوع خودش اخصّ است و بین آن دو، عموم و خصوص مطلق حاکم است و آن در موردی است که عرضی خاصه، مختص به بعضی افراد موضوع خود باشد، نه تمام افراد آن، نظیر شاعر نسبت به انسان که (کلّ شاعر انسان ولی بعضی الانسان لیس بشاعر و کذا الخطیب) مجتهد، طبیب، مهندس، روحانی، دانشجو و... نیز عرضی خاصه، گاهی خاصه به نوع الانواع و نوع حقیقی است مثل دو دسته مثال‌های مذکور که تنها بر افراد انسان، عارض می‌شوند و لا غیر.

و گاهی خاصه به جنس قریب است، مثل ما شیء که از عوارض خاصه حیوان است و گاهی خاصه جنس متوسط است، مانند متحیّز و متلوّن و متشکّل بودن که از عوارض جسم مطلق است و «کلّ جسم متحیّز و متلوّن و متشکّل بحیّز و لون و شکل و بالعکس ایّ کلّ متحیّز و متلوّن و... جسم.»

و گاهی عرض خاصه به جنس عالی و جنس الاجناس است، مانند وجود لا فی الموضوع که از عوارض خاصه جوهر است و وجود فی الموضوع که از عوارض خاصه مقوله‌های عرضی است و یا این که کلیّ عرضی را وقتی با موضوعش می‌سنجیم مختص به آن موضوع نیست بلکه هم بر آن موضوع و هم بر موضوع‌های دیگر عارض می‌شود، نامش عرضی عام است.

مثال: ما شیء نسبت به انسان، عرض عامن است، زیرا که بر انسان عراض می‌شود

و می گوئیم: الانسان ماش؛ ولی مخصوص به انسان نیست بلکه اعم است و بر حیوان های دیگر هم عارض می شود، یا مثلاً طائر نسبت به کلاغ عرض عام است، چون بر آن عارض می شود: الغراب طائر؛ بر غیر آن هم عارض می شود: الحمام طائر، العصفور طائر و... و نیز مانند تجزیه نسبت به حیوان و جسم نامی که اعم است، یعنی هم بر آن دو عارض می شود و هم بر انسان و هم بر جسم مطلق و... وجود لا- فی الموضوع؛ نسبت به جسم مطلق عرض عام است که هم بر جسم عارض می شود و هم بر ماده و صورت و نفس و عقل.

با این محاسبه ها می توان در تعریف عرض خاصه و عرض عام چنین گفت:

عرض خاصه عبارت است از آن کلی ای که خارج از ذات موضوع است و محمول بر موضوع است و خاص به موضوع خودش است.

و عرض عام: الکلی الخارج المحمول علی موضوعه و غیره.

(نکته: فایده مبحث کلیات خمس به عنوان مقدمه ای برای مبحث معرف کاملاً روشن است زیرا معرف یا حدّ تام است که از جنس قریب و فصل قریب تشکیل یافته یا حدّ ناقص است که از جنس بعید و فصل قریب و یا رسم تام است که از جنس قریب و عرض خاصه و یا رسم ناقص است که از جنس بعید و عرض خاصه یا عرض عام و عرض خاصه تشکیل می شود؛ پس در آغاز باید انواع کلیات مفرد از نوع-جنس-فصل-قریب و بعید، عرض خاصه و عام را بشناسیم).

تنبیه ها و توضیح ها

اشاره

پیش از این که تقسیم های عرض خاصه و عرض عام را بیان کنند. در این میان شش مطلب را به عنوان تنبیه ها و توضیح ها می آورند.

تنبیه اول:

عرض خاصه یا خاصه به نوعی از انواع حقیقی است،

مثل ضاحک نسبت به انسان و یا خاصه به جنسی از اجناس یا نوعی از انواع اضافی است؛ حال عرض خاصه به نوع، همیشه عرض خاصه است و در نوع دیگر یافت نشود، ولی عرض خاصه به جنس، در مقایسه با جنس خودش، عرض خاصه است؛ اما در مقایسه با جنس نازل تر یا نوع سافل تر، عرض عام می شود، پس ممکن است شیء واحدی و یک امر عرضی ای نسبت

به یک موضوع، عرض خاصه باشد و همان امر نسبت به موضوع دیگر عرض عام باشد.

چند مثال: ماشی مثلا نسبت به حیوان که جنس آن و موضوع آن است، عرض خاصه است، یعنی مخصوص به حیوان ها است و در نبات ها و جمادها و مفارق ها نیست، ولی نسبت به انسان عرض عام است، چون هم عارض بر انسان می شود و هم بر سایر حیوان ها.

متخیز مثلا- نسبت به جسم مطلق که جنس خود آن است، عرض خاصه است و در مفارق ها نیست، ولی نسبت به جسم نامی- حیوان و انسان عرض عام است، یعنی بر هر یک از آن ها عارض می شود و ضمنا مختص به هیچ کدام نیست، بلکه در جمادها هم هست.

آکل و شارب و دن نسبت به حیوان ها، عرض خاصه و نسبت به انسان عرض عام است، چون مخصوص انسان نیست بر اسب هم عارض می شود، موجود لا- فی الموضوع بودن، مثلا نسبت به جوهر عرض خاصه است (چون جوهر جنس و فصل ندارد تا فصل آن باشد و تعریف حدی باشد، بلکه رسمی است) و همین امر نسبت به جسم مطلق-جسم نامی-حیوان و انسان عرض عام است؛ چون بر آن ها عارض می شود، بر غیر آن ها هم که مفارق ها، یعنی عقول و نفوس باشند، عارض می شوند پس همان طوری که فصل واحد به دو اعتبار قریب و بعید، مقوم و مقسم می شد همچنین عرضی واحد به دو اعتبار، خاصه و عام می شود.

تنبیه دوم:

بعضی از اشیاء و کلیات و محمول ها تنها از جمیع جهات ذاتی هستند

و از هیچ هتی عرضی نیستند، مانند ناطق که نسبت به انسان ذاتی است و نسبت به غیر انسان هم اصلا حمل ندارد و نسبت به خود انسان هم که ممکن نیست عرضی هم باشد و اگر نه تناقض می شود و بعضی از اشیاء از همه جهت عرضی است و از هیچ جهت ذاتی نیست، مثل ضاحک که نسبت به انسان عرض خاصه و نسبت به غیر انسان اصلا حمل ندارد. ولی بعضی از اشیاء و محمول ها هستند که نسبت به چیزی و موضوعی ذاتی و نسبت به موضوع دیگر عرضی هستند مثلا رنگ که یکی از کیف محسوس است (کیف چهار شعبه دارد که یکی از آن ها کیف محسوس است و آن پنج شعبه دارد که یکی کیف مبصر است و آن سه شعبه دارد که یکی رنگ است و آن انواعی دارد، از سفیدی و

سیاهی و قرمزی و زردی و سبزی و... نسبت به جسم، عرضی است، چون ذاتی جسم جوهر قابل «القسمة فی الطول و العرض و الارتفاع» است و رنگ خاص در ذات آن دخیل نیست؛ پس رنگ نسبت به آن عارضی است، ولی همین رنگ نسبت به سفیدی و سیاهی ذاتی و جنس آن ها است که می گوییم: البیاض لون مفرق لنور البصر، السواد لون قابض لنور البصر و... که در تعریف آن ها و شناخت ماهیت آن ها از جنس رنگ استفاده شده و فصل «مفرق البصر یا قابض البصر» بودن و همچنین رنگی بودن نسبت به جسم عرضی است، ولی نسبت به سفید و سیاه و... ذاتی و جنس است همین طور مفرق البصر بودن نسبت به جسم عرضی است، ولی نسبت به سفید ذاتی و فصل آن است که مشخص کننده سفید رنگ ها است (رنگین-سفید-سیاه، مشتق ها هستند) «ای ذات ثبت له البیاض و السواد... و رنگ و سفیدی و سیاهی» مبادی اشتقاق هستند. مرحوم حاجی در منظومه در این باب نظری دارند که در ص ۲۹ و ۳۰ آورده اند) پس ممکن است که محمولی نسبت به موضوعی ذاتی و نسبت به دیری عرضی باشد.

تنبیه سوم:

هر کدام از عرض خاصه و فصل در تقسیمی دو قسم می شوند:

۱. عرض خاصه یا فصل بسیط یا مفرد که با یک لفظ از آن تعبیر می شود، مثلاً ناطق، صاهل، مفترس... فصول مفرد هستند، و ضاحک-عالم-شاعر و... اعراض خاصه مفرد هستند.

۲. عرض خاصه و فصل مرکب که با دو یا چند لفظ ادا می شود، مثلاً در باب عرض خاصه می گوییم: الانسان ماش مستقیم القامه؛ که ماشی تنها عرض عام است و راست قامت بودن تنها، هم عرض عام است، چون در درخت هم چنین است، ولی مجموعه مرکب، عرض خاصه انسان است و همچنین در مقال: الانسان منتصب القامه (راست قامت) بادی البشره (نمایان بشره) که اولی تنها در درخت هم هست و دومی تنها در مار هم هست، ولی مجموع مخصوص انسان است و نیز در مثل: الخفاش طائر و لود.

امّا فصل مرکب: در فصل حیوان می گوییم: حسّاس متحرّک بالاراده، یا در فصل جسم نامی می گوییم: ذو نفس نامیه و غذیه و مولده و...

در مباحث قبل با جزئی حقیقی یا شخصی آشنا شدیم که عبارت بود از آن مفهوم

ذهنی ای که صدقش بر کثیرین، ممتنع باشد، مثل زید-هذه المدرسه و... حال از جزئی که بالاتر می آیم، اولین مفهوم کلی که سر راه ما سبز می شود صنف است که تا به حال بحثی از او نشده، هر صنفی دارای افراد و اشخاص فراوانی است و در این تنبیه مطرح است و از صنف که جلوتر می رویم به نوع می رسیم که بر افراد متفقه الماهیه حمل می شود و از نوع بالاتر، جنس و بعد جنس متوسط و... تا می رسد به جنس الاجناس و جنس عالی که با تمامی این ها در مباحث قبل آشنا شدیم؛ همچنین با فصل هم آشنا شدیم، حال نوبت آن است که صنف را هم اصطلاحاً بشناسیم پس می گوئیم:

در باب فصل این نکته بیان شد که هر فصلی هنگامی که او را با نوع و ماهیت خودش مقایسه می کنیم، مقوم ماهیت است. «ای ما به قوام الماهیه» و هنگامی که او را با جنس آن نوع و ما به الاشتراک آن نوع با سایر انواع، مقایسه می کنیم. این فصل ممیز نوع خود از باقی انواع و مقسم آن جنس به دو قسم است، مثلاً ناطق نسبت به حیوان مقسم است که با آمدن آن حیوان به دو دسته تقسیم می شود: الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق.

عرض خاصه: عرضی خاصه برخلاف فصل، مقوم موضوع خود نیست، چون داخل در ذات آن نیست، بلکه عرضی و بیرون از ذات است و مقوم آن است که داخل در ذات باشد؛ لکن عرضی خاصه نیز مانند فصل، مقسم کلی مافوق، یعنی جنس نوع خود و موضوع خود است، مثلاً ضاحک هم حیوان را (که جنس انسان است که موضوع ضاحک است در الانسان ضاحک) به دو قسم می کند و می گوئیم: الحیوان اما ضاحک و اما غیر ضاحک؛ پس در جهت مقسم جنس قریب بودن مشترک هستند و البته «کل مقسم للسافل مقسم للعالی» پس اجناس متوسط و عالی را هم تقسیم می کنند.

علاوه بر این، عرض خاصه، مقسم عرضی عام نیز می باشد، مثلاً موجود از عوارض عامه جوهر و اعراض است، زیرا که جوهر هم موجود است، اعراض هم در خارج موجود است ولی لا- فی الموضوع بودن، عرض خاصه به جوهر است و فی الموضوع بودن، عرض خاصه به عرض است آن گاه این عرض خاصه، آن عرض عام را دو قسم می کند و با آمدن وجود لا- فی الموضوع، آن موجود به دو دسته تقسیم می شود. و می گوئیم: الموجود اما جوهر و اما عرض (البته منظور وجود امکانی است) یا مثلاً ماشی، نسبت به انسان عرضی عام است و ضاحک، عرضی خاصه است و توسط

ضاحک، ماشی به دو قسم تقسیم می شود و می گوئیم الماشی اّما ضاحک و اّما غیره (ممکن است کسی بگوید: این یک ویژگی زائد برای عرضی خاصه نیست، زیرا که فصل هم نسبت به عرضی عام می تواند مقسّم باشد، مثلا- ناطق که می آید، ماشی را مثل حیوان دو قسم می کند: الماشی اما ناطق اما غیر ناطق).

و افزون بر دو ویژگی مذکور برای فصل، عرضی خاصه یکی ویژگی منحصر به فرد دارد که در فصل نیست و آن این که عرضی خاصه، همان گونه که مقسّم جنس و مقسّم عرض عام بود همچنان مقسّم نوع و موضوع خود هم هست به بیان دیگر: عرضی خاصه در تقسیمی دو دسته می شود:

۱- عرضی خاصه شامل که عارض بر جمیع افراد موضوع می شود و در مصادیق خارجی مساوی با موضوع است، مثل ضاحک نسبت به انسان که می گوئیم: کلّ انسان ضاحک و کل ضاحک انسان، کل انسان کاتب بالقوه و کل کاتب بالقوه انسان و...

۲- عرضی خاصه غیر شامل عرضی است که بر بعضی افراد موضوع خود عارض می شود و اخص از موضوع خود است، مانند شاعر نسبت به انسان که تنها بر انسان عارضی می شود آن هم بر خصوص یک دسته از انسان ها و می گوئیم: بعض انسان شاعر و کل شاعر انسان؛ حال این قسم از عرضی خاصه، مقسّم نوع خود است، یعنی شاعر، انسان را به دو دسته تقسیم می کند و می گوئیم: الانسان اما شاعر و اما غیر شاعر، اّما طیب و اّما غیره، اّما عالم و اما جاهل و... حال نام این تقسیم را در اصطلاح منطق تصنیف می گذارند، یعنی عرض خاصه آمد و نوع خود را صنف صنف کرد و نام هر قسمی از آن اقسام را یک صنف نامند با این مقدمه ها می توان صنف را چنین تعریف کرد: هر کّلی ای که اخص از نوع سافل است (مانند شاعر که از انسان اخص است) و با سایر اصناف نوع خود در تمام حقیقت و ماهیت اشتراک دارند (شاعر و غیر شاعر همگی انسانند) و تنها در یک سلسله عوارض خارجی که از ماهیت و حقیقت موضوع بیرون است، با یکدیگر فرق دارند و هر صنفی از صنف دیگر جدا می شود، مثلا در شاعر بودن، طیب بودن، رئیس بودن، معلّم بودن، بقال- بزاز- نانوا- خیاط و... در حقیقت تصنیف شبیه تنويع است منتها تنويع مربوط به جنس است که فصل، آن را به دو نوع گوناگون تنويع می سازد و تصنیف مال نوع معین است که عوارض خارجی خاصه به یک دسته از افراد نوع موجب می شوند که نوع به دو یا چند صنف تقسیم شود.

چند مثال: انسان از لحاظ جغرافیایی به شرقی و غربی یا تقسیم می شود اروپایی و آسیایی و آفریقایی و امریکایی و استرالیایی، از لحاظ علم و جهل به عالم و جاهل، مؤمن و کافر، مادی و الهی، مرد و زن، بزرگ و کوچک، فارسی زبان و عرب زبان و... تقسیم می شود از لحاظ نژادی از لحاظ رنگ، از لحاظ غنا و فقر، سلامتی و مرض، ضعف و قوت، چاقی و لاغری، سلحشوری و بزدلی و... تمام این ها اصناف مختلف انسان هستند.

یا مثلاً اسب که نوعی از انواع گوناگون حیوان است به چهار صنف تقسیم می شود:

۱. اسب اصیل یا عتیق که پدر و مادر آن عربی هستند و شناسنامه داشته اند.

۲. اسب هجین که پدر عربی و مادر غیر عربی است.

۳. اسب مقرف که مادر عربی و پدر غیر عربی است.

۴. اسب برزون که پدر و مادرش غیر عربی هستند (اسب های تاتاری) که این ویژگی ها از عوارض و مربوط به صنف خاصی است و ربطی به ماهیت ندارد یا مثلاً خرما را چند دسته تقسیم می کنند:

۱. خرماهای زهدی: خرمایی که می خشکانند و برای مدت مدیدی می ماند.

۲. خرماهای بربن: خرمایی که به سرعت متعفن و گندیده می شود.

۳. خرماهای عمرانی: خرمایی که نصف آن پخته و رسیده و نصف ناپخته است و رطب مانند است.

شما می توانید گاو را به انواع گوناگون تقسیم کنید، فیروزه، عقیق و...

تنبيه پنجم راجع به حقيقت حمل و انواع گوناگون آن است.

به بيان ديگر: هريك از كليّات خمس را كه ملا-حظه فرموديد به عنوان محمول بودن وصف كرديم و همه آن ها الكليّ المحمول بودند، مثلا- نوع تمام آن حقيقت مشترك بود كه در جواب ماهو گفته مي شود «اي يحمل و يصدق و ينطبق على جزئياته و مصاديقه» و جنس، جزء مشترك بود كه در جواب ماهو مي آمد كه «الانسان و الفرس و... ماهي؟» حيوان، و فص هم در جواب «اي شئى هو فى جوهره» حمل مي شد و عرضى خاصه و عام هم كه در تعريفشان از «الخارج المحمول» استفاده شد. پس همه كليّات خمس عبارتند از: كليّات محمول و قبلا گذشت كه كليّاي بر افراد مصاديق خود حمل مي شود؛ يعنى كليّ محمول با ذاتي افراد خود است و يا عرضي آن ها و ذاتي هم يا نوع بود يا جنس يا فصل، عرضي هم يا عرض خاصه بود و يا عام، با توجه به دو نكته مذكور سه سؤال مطرح است كه بايد پاسخ داده شود:

سؤال اول: همان طوري كه گاهي جنس بر نوعي از انواع خود حمل مي شود و مثلا- مي گوييم: الانسان و الفرس و... حيوان و اين كليّ محمول، ذاتي افراد هم هست همچنين گاهي نوع بر جنس حمل مي شود، مثلا مي گوييم: الحيوان انسان و فرس و بقر حال در اين جا ما يك كليّ محمول داريم به نام انسان، يا فرس و... و وقتي محاسبه مي كنيم، مي بينيم كه انسان نه ذاتي حيوان است كه موضوعش باشد نه عرضي، اما ذاتي نيست، چون ذاتي يا نوع بود يا جنس يا فصل و انسان نسبت به حيوان هيچ کدام نيست اما نوع نيست، چون نوع تمام ماهيت و حقيقت شئي بود و انسان كه تمام حقيقت حيوان نيست و گرنه بايد بين آن دو تساوي باشد و هر كجا حيوان بود، انسان هم باشد «و ليس كذلك بالوجدان كما فى الفرس و الابل و...» و حيوان اعم از انسان است و امّا جنس نيست، چون جنس جزء مشترك ماهيت را گويند و انسان كه جزء مشترك حيوان نيست كه بر حيوان و نبات، مثلا قابل حمل باشد و باز هر جا حيوان بود انسان هم باشد و لا عكس يعنى بعضي جاها انسان باشد بدون حيوان كه محال و باطل است و امّا فصل نيست چون فصل، جزء مختص به ماهيت و مقوم موضوع خود است و حال آن كه انسان مقوم حيوان نيست؛ و گرنه بدون انسان نبايد حيوان يافت شود «و اللازم باطل فالملزوم مثله» پس انسان براي حيوان كليّ ذاتي نيست، كليّ عرضي هم نيست، زيرا كه

عرضی یا عام است یا خاصه، انسان نسبت به حیوان، عرض عام نیست که هم بر حیوان و هم بر نبات عارض شود و به ظاهر این باطل است و امّا عرض خاصه نیست؛ چون خاصه یا شامل است یا غیر شامل، انسان، خاصه شامل هم نیست، چون بر تمام افراد حیوان عارض نمی شود. مثلاً- فرس حیوان است، ولی انسان نیست و خاصه غیر شامل هم نیست؛ زیرا در آن بعضی از حیوان ها هم که انسان هستند، انسان تمام ذات و ماهیت آن ها را تشکیل می دهد؛ نه این که عرضی و خارجی از ذات باشد با این محاسبه ها شما گفتید:

الکلی المحمول اما ذاتی و اما عرضی و ذاتی امّا نوع و عرضی امّا خاصه و... در حالی که در حمل نوع بر جنس، محمول ما کلی است که انسان باشد و این کلی محمول، نه ذاتی است نه عرضی، پس آیا واسطه ای

در کار است؟ شق ثالثی داریم؟ آیا کلی محمول سه نوع است ۱- ذاتی ۲- عرضی ۳- واسطه بین آن دو نه ذاتی باشد نه عرضی؟ قصه چیست؟

سؤال دوم: وقتی ما قضایا و محمول ها را در نظر می گیریم، ملا-حظه می کنیم که گاهی حدّ تام بر نوع یا بر جنس حمل می شود، مثلاً- در نوع می گوئیم: الانسان حیوان ناطق؛ یا در جنس می گوئیم: الحيوان جسم نام حساس متحرک بالاراده» و شکی نیست در این که حدّ تام یک مفهوم کلی است، پس بر حدّ تام هم صدق می کند که بگوئیم:

الکلی المحمول و شما گفتید: الکلی المحمول اما ذاتی و اما عرضی در حالی که حدّ تام نسبت به موضوعش نه ذاتی است و نه عرضی، امّا ذاتی نیست چون ذاتی یا نوع بود یا جنس یا فصل و حدّ تام نسبت به موضوع هیچ کدام نیست امّا نوع نیست؛ برای این که نوع در جواب دو سؤال واقع می شد:

۱- سؤال از یک جزئی مثل زید ما هو؟ جواب: انسان.

۲- سؤال از چند جزئی متفقه الحقایق مثل زید و عمرو و بکر ما هی؟ جواب:

انسان. در ما نحن فیه هیچ کدام نیست چون سؤال از یک کلی است که یا نوع است.

کالا انسان و یا جنس است، کالاحیوان و امّا جنس نیست، چون جنس جزء ما به الاشتراک را گویند و حیوان ناطق که جنس انسان نیست؛ زیرا که در مجموعه حیوان ناطق، ناطق هم هست که مخصوص انسان است و اما فصل نیست؛ چون فصل جزء ما به الامتیاز را گویند و حیوان ناطق، فصل انسان نیست؛ چون در ضمن آن حیوان بودن هم هست که مخصوص انسان نیست و اصولا حیوان ناطق تمام حقیقت انسان است و انسان، معنی

حیوان ناطق و بالعکس و جزئی بودن در کار نیست. و اما عرضی نیست برای این که عرضی چه خاصه و چه عام، خارج از ذات و ماهیت موضوع است و حیوان ناطق که خارج از ذات انسان نیست. با این ملاحظه ها سؤال این است که شما گفتید: الکلّی المحمول یا ذاتی است یا عرضی و حال آن که حدّ تام کلّی محمول است، نه ذاتی است نه عرضی، آیا واسطه در کار است؟ شق ثالثی وجود دارد؟

(نکته: ذاتی را گاهی با افراد و مصادیقش می‌سنجیم، در این جا نوع هم ذاتی افراد است، یعنی تمام ماهیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد و ذاتی به حمل شایع است ولی گاهی ذاتی را با خود ذات و مفهوم کلّی و ماهیت می‌سنجیم، با قطع نظر از افراد در این جا معقول نیست که بگوییم: حیوان ناطق ذاتی انسان است یا بالعکس یا انسان ذاتی انسان است یا حیوان ناطق، ذاتی خودش است. شیئی که خودش به خودش نسبت داده نمی‌شود و ذاتی خودش نیست، بلکه خودش ذات است و یک ماهیتی از ماهیت‌ها است و در «ما نحن فیه ما» نظر به اولی داریم و مستشکل نظر به جنبه دوم دارد. از این رو اشکال کرد و جمله بل لا ینبغی در عبارت مصنف اشاره به این نکته است).

سؤال سوم: ما وقتی به کتب منطقیین مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که از طرفی می‌گویند: ضحک، مثلا- از عوارض خاصه انسان است، مشی، مثلا- از عوارض عام انسان است. از طرف دیگر می‌گویند: هر کلّی عرضی بر افراد خود حمل می‌شود و کلّی محمول است. از طرفی هم می‌بینیم که ضحک یا مشی یا حسّ یا ادراک و... بر موضوع هاشان حمل نمی‌شود، یعنی گفته نمی‌شود «الانسان ضحک، الانسان مشی، الانسان حسّی و...»

آن گاه این سؤال به ذهن می‌آید که اگر ضحک و مشی، عرضی هستند پس چگونه بر موضوعشان حمل نمی‌شوند حال آن که هر عرضی کلّی باید محمول هم باشد؟ چه باید کرد که هم عرضی بودن ضحک و مشی و... محفوظ بماند و هم کلّی محمول بودن عرضی؟ مصنف می‌فرماید: در جواب هر سه سؤال می‌گوییم: حمل انواع و اقسامی دارد که در هر یک از موارد مذکور یک نوع آن جاری و ساری است و اگر سائل به این اقسام توجه داشته باشد، سؤال خویش را پس خواهد گرفت:

تقسیم‌های حمل: حمل به طور کلّی دارای سه تقسیم است:

۱. حمل یا طبعی است یا وضعی.

۲. حمل یا ذاتی اولی است یا شایع صناعی.

۳. حمل یا مواطاتی است و یا اشتقاقی.

اما تقسیم اول: مقدمه، اصولا هر قضیه ای دارای موضوعی و محمولی است.

تقسیم دوم: موضوع، موضوع قضیه گاهی جزئی حقیقی است، مثل زید قائم، مدرسه فیضیه پایگاه جهاد و اجتهاد و فقه و فقاقت و تفسیر و حدیث و فلسفه و عرفان است و گاهی کلی است چه صنف، مانند شعراء-علماء و... واجب الاکرامند و چه نوع مثل انسان ضاحک است و چه جنس مثل حیوان جسم است.

تقسیم سوم: محمول، محمول قضیه، جزئی بما هو جزئی نیست، زیرا که هر جزئی بما هو جزئی؛ با جزئی دیگر مابین است و مابین بر مابین قابل حمل نیست، مثلا نتوان گفت:

زید بما هو زید عمرو بما هو عمرو است و بر کلی هم قابل حمل نیست که بگوییم:

انسان، یعنی زید یا انسان زید است «لان الجزئی لا یکون کاسبا و لا مکتسبا» پس محمول همیشه کلی حقیقی است (در مقابل کلی فرضی، مثل لا-شیء و لا ممکن که نه دارای فرد ذهنی هستند نه خارجی، برخلاف کلیاتی که مصادیق ذهنی یا خارجی دارند) آن گاه محمول کلی را با موضوع که مقایسه می کنیم از سه حال خارج نیست (این مقایسه میان مفاهیم انجام می گیرد و کاری به مصادیق خارجی نیست).

۱. یا محمول از حیث مفهوم اعم از موضوع است و دایره اش به مراتب وسیع تر از آن است، مانند زید انسان که موضوع جزئی و محمول کلی و مفهوم آن حیوان ناطق است که کلی است. «ای قابل للصدق علی اکثرین» ولی مفهوم زید جزئی است، و مانند الانسان حیوان که موضوع کلی است و محمول از آن کلی تر و عام تر است و در خارج قابل صدق بر صد برابر انسان است، مثلا- الانسان ضاحک که اگرچه در مصادیق خارجی مساوی هستند؛ ولی از حیث معنا و مفهوم ذهنی با قطع نظر از مصادیق، محمول اعم است، زیرا که «ضاحک ای ذات ثبت له الضحک» و در معنای آن خصوص، حیوان ناطق نخواهد بود، بلکه ذاتی است که کذا و کذا... قطع نظر از این که انسان باشد یا نه (توضیح بیش تر خواهد آمد).

۲. و یا محمول از حیث معنا و مفهوم مساوی با موضوع است، مانند: الانسان انسان، الانسان حیوان ناطق و... که آن را حمل اولی ذاتی گویند و در تقسیم بعدی حمل، بررسی می شود و فعلا مدّ نظر نیست.

۳. محمولو از حیث مفهوم اخصّ از موضوع است، مثل الحيوان انسان که انسان، یعنی حیوان ناطق ولی حیوان یعنی جوهر، جسم، نام، حسّاس، متحرّک بالاراده که مفهومی بس وسیع تر از انسان دارد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: حمل طبیعی آن حملی را گویند که محمول در مفهوم از موضوع اعم باشد، همانند قسم اوّل از سه قسم با مثال‌هایی که داشت و سرّ این که آن را طبیعی می‌گویند؛ چون مطابق طبع است و طبع انسان آن را می‌پسندد و از آن ابا و امتناع ندارد و متعارف هم در علوم و هم در محاورهای، عرفی همین نوع از حمل است، از این رو طبع پسند است.

حمل وضعی یا جعلی، آن حملی را گویند که به عکس حمل طبیعی باشد، یعنی محمول اخص، به لحاظ مفهوم از موضوع باشد، همانند قسم سوم از سه قسم مذکور که گذشت و سرّ این که آن را جعلی گویند، برای این است که مخالف طبع است و طبع از آن متنفر است بنابراین آن را جعلی گویند، چون احتیاج به وضع و جعل دارد اگر طبعی بود نیازی به جعل نداشت.

نتیجه‌گیری: حال که با دو قسم حمل طبیعی و وضعی آشنا شدیم؛ جواب سؤال اوّل داده می‌شود و آن این که، مراد از محمول در باب کلیّات خمس محمول بالطبع است نه هر محمولی و مورد سؤال محمول بالوضع است که از محلّ بحث خارج است و البته محمول بالطبع الا و لابد یا ذاتی است یا عرضی و از آن پنج قسم خارج نیست.

نکته: قوله: و مرادهم:

این نکته را مصنف قبل از نتیجه مذکور آورده، ولی ما به تأخیر انداختیم و آن این که: قبلاً در باب تباین می‌گفتیم یک تباین مفهومی داریم و یک تباین مصداقی که تباین مفهومی شامل هر چهار قسم نسب اربع می‌شد. حال این جا هم می‌گوییم: یک اعم مصداقی داریم که دو کلی در خارج و به لحاظ مصادیق که باهم مقایسه می‌شوند؛ یکی بر تمام افراد دیگری و بر بعضی افراد دیگر صادق است و لا عکس و یک اعم مفهومی داریم که دو کلی یکی از حیث مفهوم ذهنی از دیگری اعم است و اما از لحاظ مصداقی که کاری نداریم چه بسا مصداقا هم اعم و اخصّ باشند و یا مصداقا به تساوی کلی، مساوی باشند اوّلی، مثل و حیوان یا انسان و زید و دومی مثل مثال‌های ذیل:

۱. انسان و ناطق: که معنای ناطق عبارت است از ذات ثبت له النطق و در این معنا

ویژگی انسان یا غیر انسان گنجانده نشده، از این که انسان باشد یا غیر انسان مفهوم وسیع است و ذات اعم، ولی در خارج هر کجا فردی برای ناطق یافت شده، فرد انسان هم هست و قضیه دائمه مطلقه است نه ضروریه مطلقه، پس از نطفه مفهوم اعم و از جهت مصداقا مساوی اند و بحث مفهومی مدنظر است. بحث مصداقی در باب نسبت ها گذشت.

۲. انسان و ضاحک که معنای انسان، حیوان ناطق است و معنای ضاحک ذات ثبت له الضحک است، اعم از این که این ذات انسان باشد یا غیر انسان، ولی در خارج هر فردی از ضاحک یافت شده، از افراد انسان بوده و لا غیر.

۳. صاهل هم نسبت به فرس همین طور است «ای ذات ثبت له الصهل».

۴. با غم (آواز مخصوص آهوان- گوزن ها- بز کوهی) هم نسبت به غزال همین طور است.

۵. صادح (آواز مخصوص بلبل و جهجه زن) نسبت به بلبل چنین است.

۶. ماشی هم نسبت به حیوان چنین است که ذات ثبت له المشی؛ پس روشن شد که کجا حمل طبعی است و کجا وضعی و جعلی.

تقسیم دوم: حمل ذاتی اولی- حمل شایع صناعی.

مقدمه: حقیقت حمل عبارت است از: الاتحاد بین شیئین، حمل، یعنی میان دو چیز جدا و گسیخته از هم وحدت و یگانگی ایجاد کردن و گفتن این که: هذا ذاک یعنی این همان است، مثلا- زید قائم است و این همان حقیقت حمل است، آن گاه دقت در خود این معنا دو مطلب را می رساند:

۱. باید میان موضوع و محمول و دو شیئی، اتحاد و هماهنگی ای وجود داشته باشد تا بتوان یکی را بر دیگری حمل کرد، وگرنه مابین بر مابین قابل حمل نیست.

۲. باید بین آن دو مغایرتی باشد، تا ولو بالا اعتبار دو چیز محسوب بشوند تا یکی بر دیگری حمل شود و الا یک شیئی که خودش بر خودش حمل نمی شود، پس در هر حملی یک جهت اتحادی لازم است تا حمل صحیح باشد، و اگر دو شیئی من جمیع الجهات مابین بودند، حمل صحیح نیست و یک جهت تغایری و الا اگر من جمیع الجهات یک شیئی باشند، خودش بر خودش حمل نمی شود که مثلا بگوییم: زید زید است، انسان انسان است، زیرا با این قضیه چیزی فهمیده نمی شود و مجهولی معلوم

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: حمل اولی ذاتی آن است که موضوع و محمول از حیث معنا و مفهوم اتحاد داشته باشند و طبعا از حیث مصادیق خارجی هم اتحاد دارند و تغایرشان بالاعتبار است، یعنی به اجمال و تفصیل مثلا انسان حیوان ناطق که حیوان ناطق همان انسان است و انسان همان حیوان ناطق، از نظر مصداق و مفهوم. ولی انسان اجمال و حیوان ناطق، تفصیل همان حقیقت است، پس به دو اعتبار فرق دارند این قسم از حمل را حمل مفهومی گویند؛ چون مال مفاهیم و تعاریف است، حمل ذاتی گویند، چون تمام ذاتی‌ها و اجناس و فصول یک شیئی بر او حمل شده و حمل اولی گویند، چون در رتبه اول است، یعنی اول ثابت می‌کنیم که انسان حیوان ناطق است؛ سپس عوارض و احکامی از فضائل-ذرائع-علم-جهل-ایمان و کفر و... اثبات می‌کنیم و حمل شایع صناعتی آن است که موضوع و محمول از حیث مصداق متحد باشند؛ یعنی موضوع مصداقی از مصادیق محمول است، ولی به لحاظ مفهوم اختلاف دارند، مثل انسان و حیوان که هر کدام مفهومی دارد ولی در خارج «کلما صدق علیه الانسان صدق علیه الحيوان» (در حمل شایع که اتحاد مصداقی میان موضوع و محمول است، گاهی اتحاد به نحو تساوی کلی است، مثل انسان و ناطق و گاهی عموم و خصوص مطلق، مثل انسان و حیوان و گاهی عموم و خصوص من وجه است، مثل انسان و ایض و خلاصه یک اتحادی و لو فی الجملة و فی بعض الموارد بینهما حاکم است) و این که آن را حمل شایع صناعتی یا حمل متعارف گویند، چون در میان عرف و اهل محاوره همین نوع متداول و متعارف است و نوع حمل ذاتی مخصوص ماهیت‌ها و تعاریف است و نیز در مصطلح علوم هم همین حمل شایع رواج دارد از این رو صناعتی است و شیوع دارد بین خاص و عام، عالم و عامی، اهل معقول و منقول و...

حال که با حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی آشنا شدیم، جواب سؤال دوم هم داده می‌شود و آن این که: مراد از کلی محمول در باب کلیات خمس، عبارت است از:

محمول به حمل شایع صناعتی، یعنی کلی را با افرادش که مقایسه می‌کنیم یا ذاتی افراد است یا عرضی، و مراد از حمل در حد تام از نوع حمل اولی ذاتی است که در باب معرف و حدود خواهد آمد و ربطی به کلیات خمس ندارد و محمول به حمل شایع از دو قسم ذاتی و عرضی بیرون نیست و واسطه‌ای در میان نیست.

حمل موپاتی یا هو هویت عبارت است از این که شیئی بر شیئی دیگر حقیقتاً و بلاواسطه و بدون تأویل و تقدیر و حذف مضاف حمل شود و شیئی موضوع شیئی دیگر باشد مستقیماً، مساوی است که دو موصوف و جوهر بر یکدیگر حمل شوند. نظیر الانسان حیوان، الحيوان جسم، الجسم جوهر و... یا دو صنف و عرض بر یکدیگر حمل شوند، مانند الضاحک کاتب، الماشی حساس و... یا یک صفت بر یک موصوف بر حمل شود، مانند الضاحک انسان، الناطق انسان و... که در تمامی این صور، حمل، حمل موپاتی است؛ هرچند به لحاظ تقسیم اولی برخی حملشان طبعی و برخی جعلی باشد یا به لحاظ تقسیم دوم برخی حملشان اولی ذاتی و برخی شایع صناعتی باشد ولی به لحاظ تقسیم سوم همه این ها حمل موپاتی دارند و معنای حمل موپاتی این است که ذات موضوع، ذات محمول است و به عبارت دیگر این همان است و هو هویت هم به معنای این، همان است و کلمه موپاتی به معنای اتفاق و اتحاد، یعنی موضوع و محمول متفق و متحد هستند و این همان است و به یک وجود موجودند. حال تمام اقسام کلیات خمس بعضی بر بعضی و هر کدام بر افراد خودشان که حمل می شوند به همین نوع از حمل، یعنی حمل موپاتی است.

امّا حمل هر کدام بر دیگری، مثلاً - نوع بر جنس و بالعکس حمل می شود: الانسان حیوان، الحيوان انسان، هر دو بر فصل و بالعکس حمل می شوند: الانسان ناطق، الحيوان ناطق، الناطق انسان، حیوان و هر سه بر عرض خاصه و بالعکس حمل می شوند: الانسان ضاحک و الضاحک انسان، الحيوان ضاحک و الضاحک حیوان، الناطق ضاحک و الضاحک ناطق، و هر چهار تا بر عرضی عام و بالعکس حمل می شوند، مثل: الانسان ماش و الماشی انسان، الحيوان ماش و الماشی حیوان، الناطق ماش و الماشی ناطق، الضاحک ماش و الماشی ضاحک همه این ها حملشان موپاتی است. هرچند به لحاظ تقسیم اول و دوم بعضی حمل طبعی و بعضی وضعی یا بعضی به حمل اولی و بعضی به حمل شایع محمول باشند. و امّا حمل هر کدام از کلیات خمس بر افراد و مصادیق خودشان: زید انسان و الفرس حیوان، بکر ناطق، زید ضاحک، البقر ماش، پس وقتی ما در باب کلیات خمس می گوئیم: الکلی المحمول اما ذاتی و اما عرضی منظور، کلی محمول به حمل موپاتی

است، ولی در نزد منطقیون نوع دیگری از حمل وجود دارد که نمایش حمل اشتقاقی یا حمل ذو هو یا حمل ترکیبی است و آن عبارت است از این که شیئی بر شیئی دیگر مستقیماً و بلاواسطه قابل حمل نیست، بلکه مع الواسطه قابل حمل است که آن واسطه یا مشتقی از مشتقات است که از آن شیئی اشتقاق می یابد و بر آن حمل می شود. بدین لحاظ او را حمل اشتقاقی گویند، یعنی به واسطه مشتق، قابل حمل است نه مستقیماً و یا به حذف مضاف و افزودن کلمه ذو در عربی و دارای یا صاحب، یا با در فارسی قابل حمل است نه بدون آن، بدین لحاظ او را حمل ذو هو یا ترکیبی نامیده اند، مثلاً ضحک مستقیماً بر انسان قابل حمل نیست و نتوان گفت انسان ضحک است یا انسان مشی است یا نطق است. ولی به واسطه اشتقاق یا اضافه ذو قابل حمل می شود، به این که بگوییم:

الانسان ضاحک، ماش یا بگوییم: الانسان ذو ضحک و مشی و... که در این صورت خود این مشتق یا مضاف و مضاف الیه محمول به حمل مواطاتی است؛ چون این دیگر واسطه در عروض لازم ندارد و به مشتق، منه یا مبدأ اشتقاق یا مضاف الیه تنها محمول به حمل اشتقاقی گویند، چون بدون اشتقاق یا ترکیب با ذو قابل حمل نیست.

حال غرض ما از بیان این تقسیم برای حمل، این است که تنها محمول به حمل مواطاتی داخل در کلیات خمس است و محمول بودن همه آن ها از این قماش است.

محمول به حمل اشتقاقی از قبیل: ضحک-مشی-حس، نطق و... داخل در کلیات خمس نیست و هیچ کدام از نوع-جنس-فصل-عرض عام و عرض خاص از این قبیل نیستند بلکه عموماً حمل مواطاتی دارند. متفرع بر این نتوان گفت: الضحک عرض خاصه انسان است، چون عرضی خاصه عبارت بود از: «الکلی الخارج المحمول و ضحک» مستقیماً محمول نیست و نیز نتوان گفت: مشی خاصه حیوان است، لکن خاصه جسم است به همان دلیل که در ضحک بود و نیز نتوان گفت که مشی عرض عام انسان است؛ چون عرضی عام، الخارج المحمول بود و مشی محمول نیست، مگر بالاشتقاق، و نیز نتوان گفت: حس فصل حیوان و نطق فصل انسان است، چون فصل: الذاتی المحمول بود و حس و نطق بدون اشتقاق قابل حمل نیستند، بلکه تعبیر صحیح آن است که بگوییم: ضاحک عرضی خاص انسان، ملون عرضی خاصه جسم، ماشی عرضی خاصه حیوان و عام انسان، حس فصل حیوان، ناطق فصل انسان، متحرک بالاراده فصل حیوان و... است که هر یک محمول به حمل مواطاتی می تواند باشد و اگر

احیاناً از

بعضی منطقیون می شنویم که می گویند:ضحک،عرض خاصه انسان است از باب مسامحه و سهل انگاری در تعبیر و در واقع مجاز در کلمه یا مجاز در حذف است، وگرنه مراد واقعی آن ها هم از ضحک،همان ضاحک است.همچنین از مشی،مراد ماشی است.حال از این تقسیم بندی سوم،جواب سؤال سوم هم داده می شود که وقتی ما می گوئیم:همه کلتیات خمس محمولند،یعنی محمول به حمل مواطات و موردنظر ما این است و این که در جای دیگر می گویند:ضحک عرضی خاصه است،مسامحه دارند و حمل اشتقاقی است که مورد بحث ما نیست.

قوله:نعم:

لون نسبت به جسم،عرضی خاصه نیست،بلکه اصلا قابل به حمل مواطاتی نیست گرچه به حمل اشتقاقی است ولی محل بحث نیست یا اصلا محلّ بحث نیست امّا همین لون،نسبت به انواع خودش محمول به حمل مواطاتی و جنس آن ها است،زیرا که لون یک کلی ای است که تحت آن انواع رنگ ها از سفیدی-سیاهی-قرمزی و...وجود دارد و لون،ذاتی همه آن ها است و می گوئیم:البیاض لون مفرق لنور البصر،السواد لون قابض لنور البصر و به این لحاظ حمل مواطاتی هم هست،ولی نسبت به جسم هیچ کدام از لون و بیاض و سواد از محمول های به حمل مواطاتی و از کلتیات خمس نیستند گرچه بیاض و ملون از عوارض است.همان طور که ضحک هم خود دارای هزاران فرد است از قبیل:ضحک زید،ضحک عمرو،خنده خالد و...و بر افراد خودش به حمل مواطات حمل می شود،ولی بر انسان قابل حمل به این حمل نیست،پس بسا شیء واحدی نسبت به امری محمول به حمل مواطات باشد و نسبت به امر دیگری محمول به حمل اشتقاقی باشد.

تنبيه ششم:در سؤال سوم مستشکل تصوّر می کرد که اصلا ضحک و مشی و...از اعراض خاصه و عامه نیست،چون عرض خاصه یا عام،الخارج المحمول بود و ضحک و مشی چنین نبود،که تفصیلا در تقسیم سوم حمل،جواب داده شد.حال در این تنبيه مستشکل دقیقا تصوّر بالعکسی دارد؛یعنی بر آن است که ضحک را باید از عوارض خاصه انسان به شمار آورد و نه تنها مانعی ندارد،بلکه ضرورت دارد به این بیان که از طرفی منطقی می گوید:الکئی الخارج؛بر موضوعش عارض شود تنها فهو الخاصه و اگر بر موضوع های دیگر هم عارض شود،فالعرض العام؛پس صحبت از عروض و عارض

ص: ۲۱۳

شدن است و از طرفی بدون شك ضحك بر انسان عارض می شود و تنها در انسان یافت می شود. بنابراین معیار عرض خاصه بودن بر او منطبق است، پس به حکم عقل واجب و لازم است که ضحك را عرض خاصه به حساب آوریم و مانعی ندارد.

ولی مرحوم مظفر رحمه الله به این اشکال هم جواب می دهند این که: عرض دو اصطلاح دارد:

۱- گاهی عرض در مقابل ذاتی به کار می رود (که تعبیر صحیح همان عرضی با یاء نسبت است) و ذاتی، یعنی منسوب الی الذات و عرضی، یعنی منسوب الی العوارض الخارجیه و مراد از عرضی در مقابل ذاتی این است: الذاتی ای الکلی المحمول حملاً ذاتياً؛ که حمل در محدوده ذاتی ها است از جنس و فصل و نوع و العرضی ای الکلی المحمول حملاً عرضياً؛ که حمل در محدوده عوارض خارجی است و عرضی مورد بحث ما همین است و بدین معنا ضحك عرضی خاصه نیست، چون محمول نیست و عروض یعنی حمل، منتهی به حمل عرضی در مقابل حمل ذاتی.

۲ «عرض در مقابل جوهر: الجوهر ما اذا وجد وجد لا فی الموضوع مثل انسان، درخت و... و العرض ما اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع مثل سفیدی که در جسم یافت می شود و وجود استقلالی ندارد.

حال مراد از این که الکلی الخارج ان عرض، عرضی در مقابل ذاتی است که محمول است و مراد از این که: الضحك يعرض الانسان، عرض در مقابل جوهر است، یعنی ضحك در انسان که موضوعی است، یافت می شود و وجود استقلالی ندارد ولی مستقیماً قابل حمل نیست و بین عرض در قبال جوهر با عرضی در قبال ذاتی، فرق بسیار است.

قوله: و عندهم:

اشتباه دیگر در تعبیر: گاهی منطقیین می گویند: الکلی الخارج عرض خاص و عرض عام؛ که کلمه عرض را بدون یاء نسبت، بر کلی خارج از ذات اطلاق می کنند، مثل ضاحک- ماشی و...

در جای دیگر هم می گویند: ضحك عرض است، مشی عرض است و... آن گاه نظیر سؤال سوم که قبلاً طرح شد، ایجاد می شود؛ غافل از این که مراد از عرض، در تعبیر اول، یعنی الکلی الخارج عرض خاص... در واقع عرضی با یاء نسبت، در مقابل ذاتی

ص: ۲۱۴

است که هر دو کلی محصولند؛ ولی یک به حمل عرضی، دیگری ذاتی و مراد از عرض، در تعبیر ثانی که الضحک عرض، عرض در مقابل جوهر است که جوهر وجودش لا فی الموضوع و عرض فی الموضوع است.

قوله: و مثل:

این در حقیقت بیان ثمره و تفاوت عرضی با عرض است و آن این که هر چیزی عرضی به معنای باب کلیات خمس بود، در مقابل ذاتی، حتما عرض در قبال جوهر نیز هست، ولی ممکن است چیزی عرض به معنای ثانی، یعنی در مقابل جوهر باشد، ولی عرضی به معنای اولی نباشد، بلکه ذاتی باشد؛ مثلا لون به معنای ثانی عرض است، یعنی وجود فی الموضوع دارد، چون رنگ هر موقع در خارج یافت شود، حتما در جسمی از اجسام است نه مستقل. ولی عرض به معنای اولی نیست چون لون را وقتی با جسم مقایسه می کنیم از کلیات خمس نیست و محمول به حمل موافات نیست؛ پس لون نه جنس نه فصل نه عرضی خاصه نه عرضی عام جسم است بله اصلا قابل حمل نیست اما نسبت به انواع لون که رنگ سفید و سیاه و... باشد ذاتی و جنس آن ها است که هر جنس، ذاتی انواع خود است، نه این که عرضی باشد. پس عرض به معنای ثانی، اعم از عرض به معنای اولی و با ذاتی به معنای اول هم سازگار است. پس تعبیر صحیح در ما نحن فیه، این است که بگوییم: عرضی خاصه و عرضی عام.

تقسیمات عرضی

با تعریف های کلیات ذاتی اعم از نوع و جنس و فصل و تقسیم های آن ها آشنا شدیم و نیز تعریف کلی عرضی را با هر دو قسم آن بیان کردیم و سپس و در ضمن آن شش نکته مهم به عنوان تنبیه ها و توضیح ها مطرح شد. اینک باقی مانده تقسیم های کلی عرضی را بیان می کنیم، تا مبحث کلیات خمس به پایان برسد: به طور کلی، عرضی چه عرضی خاصه و چه عرضی عام در تقسیمی دو قسم می شوند: ۱. عرضی لازم ۲.

عرضی مفارق.

۱. عرضی لازم، عبارت است از آن امر عرضی ای که انفکاک و جدایی آن از معروض و موضوعش محال و ممتنع باشد و از لوازم لاینفک موضوع باشد.

عرضی لازم از جهش سه قسم می شود: الف- لازم ماهیت ب- لازم وجد ذهنی ج

ص: ۲۱۵

-لازم وجود خارجی.

الف-لازم ماهیت، آن امر عرضی ای است که لازم نفس ماهیت و طبیعت و ذات است، با قطع نظر از خصوص وجود ماهیت در ذهن یا تصوّر وجود آن در ذهن بلکه در هر و عائی که ماهیت موجد شود، این لوازم از او جدا شدنی نیست، مانند فرد بودن برای عدد سه و زوج بودن برای عدد چهار و امکان ذاتی برای ممکن ها.

ب-لازم وجود ذهنی، آن است که هر گاه معروض و موضوع در ذهن انسان موجود شد آن لوازم و آثار را دارد و گرنه در خارج دارای این لوازم نیست، مانند وصف کلیت برای انسان که انسان ذهنی کلی است و گرنه انسان ها در خارج جزئی و شخصی هستند و الشئی ما لم یتشخص لم یوجد فی الخارج و کلیت از معقولات ثانیه نامیده می شود، یعنی در محیط ذهن در مرتبه ثانیه تعقل می شود به این که اول ما مفهومی به نام انسان یا حیوان و... را تصوّر می کنیم، سپس کلیت را بر آن ها حمل می کنیم و اصولاً تمام عناوین مباحث منطقی از معرف، حجت، قضیه و... از معقولات ثانیه است که سابقاً به مناسبتی بیان شد.

ج-لازم وجود خارجی آن است که هر گاه موضوع در خارج تحقق یابد این اثر و لازم را دارد و گرنه در ذهن ما دارای آن خاصیت نیست؛ فی المثل آتش خارجی، گرما بخش است، باذن الله نه آتش ذهنی، با تصوّر آتش که حرارت و گرما ایجاد نمی شود، نار متصوّر که سوزندگی ندارد؛ و گرنه باید سیم های ارتباطی مغز را بسوزاند، روشنائی جهان، اثر وجود خارجی خورشید است، و گرنه خورشید متصوّر که روشنی بخش نیست. اگر شما در دل شب تاریک، هزار بار خورشید را تصوّر کنید، راه برای شما روشن نمی شود، اما اول صبح که خورشیدی طلوع کردن همه گمشده های مادی را پیدا می کنی، چنان که خورشید ایمان اگر در جهان درونت روشن گردید همه حقایق گمشده ماوراء طبیعت و ماده را خواهی یافت.

۲. عرضی مفارق، عبارت است از آن عرضی ای که مفارقت و انفکاک آن از معروض و موضوعش به امکان عقلی، ممکن باشد؛ اعم از این که در خارج هم این انفکاک به وقوع پیوسته، به فعلیت رسیده، یا همچنان در مرحله امکان باقی مانده باشد؛ زیرا که هر ممکنی بالفعل موجود نیست، برخی از ممکن ها براساس حکمت بالغه الهیه موجودند، پس انفکاک ممکن است و غرض از این جمله اشاره ای است به

دو قسم عرض مفارق و آن این که مفارق یا دائم است یا موقت.

الف- مفارق موقت آن عرضی ای است که گاهی بر معروض عارض می شود و گاهی هم عارض نمی شود، بلکه ضد او، نقیض او، مخالف و مقابل او عارض می شود، همانند اوصافی که از افعال انسان مشتق می شود، مثل قائم-قاعد، نائم-مستيقظ-آكل-شارب، خباز-خیاط و... نیز همانند صفاتی که از احوال های گوناگون انسان انتزاع و اشتقاق یافته و به انسان منتسب می شود، نظیر: صحیح و سالم بودن، مریض بودن، کودک-جوان-میانسال-پیر-کهنسال، فقیر-غنی که گاهی هست و گاهی نیست، مثلاً- نعمت ارزشمند جوانی همیشه با انسان نیست، روزی هم جوانی به پایان می رسد و آرزوی یک لحظه برگشتن آن را خواهیم داشت.

فیالیت الشباب یعود یوما

فاخبره بما فعل المشیب

یا مثلاً غنا و ثروت که لازم لاینفک انسان نیست، بلکه گاهی هست و گاهی نیست، چه بسا آدمی رنج ها متحمل و گنج ها به چنگ آورده و شب و روز آن ها را پاس می دارد ولی در لحظه ای و طرفه العینی در اثر یک حادثه طبیعی، مانند سیل - طغیان آب دریاها و رودخانه ها، زلزله، طوفان ها یا در اثر یک حادثه غیرطبیعی از آتش سوزی-سرقه، بمباران و... تمام آن سرمایه را از دست می دهد و مفلس می گردد و المفلس فی امان الله و اصولاً شعار قرآن این است که کل من علیها فان...

ب- مفارق دائم آن عرضی ای است که عقلاً انفکاکش از معروض، ممکن است ولی در خارج این جدایی به وقوع نپیوسته و همواره این عرض با آن معروض بوده و هست و خواهد بود. مثلاً- ازرق چشم بودن (کبود چشم یا نابینا) از عوارض دائم انسان صاحب چشم است، ولی اگر اعجازی صورت پذیرد یا با ابزار علمی مجهزی معالجه کند چه بسا کبودی و یا نابینایی از بین برود و چشم که معروض است، بماند؛ پس امکان تفکیک دارد یا مثلاً زمین متحرک است و حرکت برای او دائمی است ولی چه بسا با اعجاز ولی خدا، آنی و لحظه ای از حرکت باز ایستد و زمین باشد اما متحرک نباشد و همچنین سیاهی آدم حبشی و زنگی و... فرق بین عرض لازم با مفارق دائم در دوام و ضرورت است که در عرض لازم، ثبوت عرض برای معروض ضروری است، یعنی مستحیل الانفکاک است و در عرض مفارق، ثبوت دائمی است ولی ضرورت ندارد (و سیاتی تفصیل بیش تر در باب قضایای موجهه در بخش دائم مطلقه و ضروری مطلق) به

هر حال اگرچه دائمی باشد امکان انفکاک عقلی محفوظ است. برخلاف عرضی لازم که نبود عارض همان و نابودی معروض همان، یعنی محال است شما فردی بودن را از ثلاثه بگیرید و عدد سه باقی باشد، بلکه بیرون آوردن لباس فردی بودن از تن ثلاثه مساوی است با انعدام آن، همچنین زوجی بودن نسبت به اربعه، حرارت نسبت به نار، روشنایی نسبت به شمس و...

قوله: و اللّٰزم:

تا این جا یک تقسیم کلی بود که عرضی چه خاصه و چه عام یا عرضی لازم است و یا مفارق که هریک از لازم و مفارق، اقسامی دارند:

اما عرضی لازم در تقسیمی به سه قسم می شود، زیرا که عرضی لازم یا لازم بین (بدیهی و غیر محتاج به استدلال) است و یا غیر بین (نظری و محتاج به استدلال) و خصوص لازم بین دو قسم است:

۱. بین بالمعنی الاخص ۲. بین بالمعنی الاعم که در مجموع سه قسم را تشکیل می دهند.

بیان دیگر:

۱. بین بالمعنی الاخص عبارت است از آن عرضی لازمی که به مجرد تصوّر معروض و ملزوم، آن لازم هم در ذهن می آید و ذهن ما از این ملزوم به آن لازم منتقل می شود و در ذهن متلازمان هستند، بدون این که در این انتقال و تصوّر لازم، غیر از تصور ملزوم، چیزی از تصورات دیگر و از استدلال و برهان فاصله و واسطه باشد بلکه نفس تصوّر ملزوم تصوّر لازم را به دنبال دارد و البته گاهی این ملزوم ذهنی یک لزوم عقلی صرف است، مانند عمی و بصر که تصوّر عمی، یعنی عدم البصر، بدون تصوّر خود بصر، ممتنع است و این دو باهم تصوّر می شوند. همچنان که تصوّر جهل، یعنی عدم العلم بدون علم محال است. همچنین تصوّر مثلث که مستلزم تصوّر دارای سه زاویه بودن است. گاهی یک لزوم، عرفی است، مانند حاتم وجود که به مجرد تصوّر حاتم، آن ویژگی بارز او یعنی جود و بخشش در ذهن تصوّر می شود و عقلا امکان تفکیک هست اما عند العرف همیشه این تصوّر، مستتبع آن تصوّر است یا مانند علی و عدالت که برای کسی که با این صفت بارز علی علیه السلام آشنا باشد از شنیدن نام علی علیه السلام ذهنش به عدالت او منتقل می شود و از شنیدن نام سید الشهداء به امر شهادت و از شنیدن اسد به شجاعت و

از شنیدن نام طواغیت و گردنکشان تاریخ از فرعون ها-نمرودها-شدادها، هیتلرها- نرون ها، چنگیزها، صدام ها به ویژگی بارز آن ها که جنایت-آدمکشی-خونریزی و وحشی گری است، منتقل می شود.

۲. بین بالمعنی الاعم، عبارت است از عرضی لازمی که مجرد تصور ملزوم برای تصور لازم و جزم به ملازمه و انتقال ذهن به لازم کافی نیست، بلکه محتاج به سه تصور است تا این تصدیق و جزم به ملازمه پس آن دو حاصل شود:

الف-تصور ملزوم و معروض. ب-تصور لازم و عارض. ج-تصور نسبت بین آن دو البتّه به دنبال این تصورها تصدیق نفس، حتمی است و دیگر نیازی به برهان ندارد و از این رو او را بین گفته اند.

مثال: در ریاضیات می خوانیم: الواحد نصف الاثنین یا الاثنان نصف الاربعه یا الاثنان ربع الثمانیه او خمس العشره او عشر العشرین و... در هر یک از این مثال ها این گونه نیست که به مجرد تصور اثنین مثلا ذهن ما به تصور منتقل شود این که: نصف الاربعه است بلکه چه بسا انسان عدد دو را در ذهن تصور می کند و به کلی از عدد چهار یا هشت یا ده و... غافل است تا چه رسد به تصور نسبت بین آن دو و این که نصف است ربع است یا خمس و یا عشر و... پس از تصور یکی از آن دو تصور دیگری لازم نیامد تا لزومشان بین بالمعنی الاخص باشد. هنگامی که ما عدد دو را تصور می کنیم و عدد چهار یا هشت و یا ده را هم تصور می کنیم و نسبت بین آن دو را هم در نظر می گیریم که دو با چهار چه نسبتی دارند؟ و چهار چند برابر دو است؟ و همچنین دو با هشت، دو با ده و... آن گاه است که قاطعانه حکم می کنیم که دو نصف چهار می باشد و چهار دو برابر آن است، هشت چهار برابر و ده پنج برابر بنابراین عنوان نصف-ثلث-ربع، خمس-سدس و عشر و... به عدد دو نسبت داده می شود و در عین حال این تصدیق بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد بلکه هر انسانی به طور فطری این معنا را درمی یابد.

و نیز نسبت اعداد دیگر، بعضی با بعضی مثلا سه با نه که ثلث است یا شش با دوازده که نصف او است و...

مثال دیگر: در علم اصول فقه، بحثی است که آیا مابین وجوب ذی المقدمه شرعا با وجوب مقدمه شرعا، ملازمه عقلی وجود دارد یا خیر؟ جمعی منکر ملازمه و جمعی اثبات کننده آن هستند، حال بنابراین که ملازمه ای باشد می گوئیم:

لزوم از نوع لزوم و ملازمه بین به معنای اعم است، یعنی این گونه نیست که به مجرد تصوّر وجوب ذی المقدمه، مثل نماز، ذهن ما به تصوّر وجوب مقدمه ها مثل وضو منتقل شود و لزومش بین بالمعنی الاخص باشد خیر کثیرا ما انسان وضو را بما انه فعل من الافعال در مقابل غسل و تیمم تصوّر می کند و اصلا صلوت در ذهن او نمی آید و نیز کثیرا ما وجوب صلوت را در مقابل حرمت آن و در مقابل وجوب صوم و حج و...

تصوّر می کند و چه بسا از مقدمه آن خیر ندارد. هنگامی که وجوب ذی المقدمه یعنی صلوات را تصوّر کرد وجود مقدمه آن، یعنی وضو را هم تصوّر کرد و نسبت بین آن دو را هم که نسبت توقّف و وابستگی است، تصوّر کرد؛ آن گاه است که حکم به ملازمه می کند و عقل می گوید مابین وجوب شرعی ذی المقدمه با وجوب شرعی مقدمه های آن ملازمه است، یعنی اگر شاعر ذی المقدمه را واجب فرموده، حتما باید مقدمه های آن را نیز واجب کرده باشد.

نکته: چرا این قسم از لازم بین بالمعنی الاعم نامند؟ جواب: چون بین به معنای اعم در مقابل بین بالمعنی الاخص بود که در آن جا مراد آن لزوم بین خاص بود که از تصوّر ملزوم بی درنگ به لازم می رسیدیم، لوی در این جا مراد مطلق لزوم بین و بدیهی است که اصل حکم به ملازمه بدیهی است، اعم از این که برای جزم به ملازمه، مجرد تصوّر ملزوم کافی باشد و یا نیاز به تصوّر لازم و تصوّر نسبت هم داشته باشد؛ ولی به هر حال از بدیهی بودن خارج نمی شود.

نکته دیگر: لزوم بین بالمعنی الاخص، همیشه در مواردی است که علاوه بر ملازمه واقعی و خارجی میان دو شیء ذهن ما هم با آن دو انس و الفت داشته باشد و در محیط ذهن ما هم متلازمین باشد تا از تصوّر یکی از آن دو تصوّر دیگری لازم آید و گرنه بدون تلازم ذهنی هرگز این انتقال حاصل نمی شود گرچه در خارج هم ملازمه باشد (در باب دلالت التزامیه این نکته بیان شد).

۳. عرضی لازم غیر بین: و آن عبارت است از عرضی لازمی که در مقابل عرضی بین به هر دو قسم آن است، یعنی نه مجرد تصوّر ملزوم کافی است برای انتقال به لازم و نه تصوّرهای سه گانه ثلاثه برای جزم به نسبت و حکم به ملازمه کافی هستند بلکه علاوه بر این تصوّرها محتاج به اثبات و استدلال است از این رو غیر بین، یعنی نظری و استدلالی نام گرفته مثال مشهور منطقی این است که می گوئیم: العالم حادث، یعنی میان

حدوث و عالم ملازمه است، ولی این لزوم با تصوّر عالم یا حدوث حاصل نمی شود؛ زیرا که عالم، یعنی جمیع ما سوی الله از سماوات و ارضین و ما فیهما و ما بینهما اما توی این معنا حادث بودن نخواییده و حادث یعنی، مسبوق به عدم که چیزی نبود و بعد پیدا شد. حال تصوّر عالم و حدوث و نسبت بین آن دو برای تصدیق به نسبت کافی نیست بلکه باید دید آن چه ویژگی است که در عالم وجود دارد که توسط آن حدوث برای عالم ثابت می شود از این رو نیاز به استدلال دارد و در مقام استدلال می گویند:

العالم متغیر «صغری» (بر مبنای مشاین تغییر در اعراض است، از کمیت ها و کیفیت ها و وضع و... بر مبنای حکمت متعالیه تغییر در متن اشیاء و ذوات موجودها است و یک عالم نیست، بلکه عالم های بی شمار است و هر لحظه عالم جدیدی غیر از عالم قبلی است و عالم یکپارچه در حال سیلان و جریان است و خداوند هر لحظه عالم آفرین است و... به هر حال عالم متغیر است و حتی مادیین هم اصل تغییر را قبول دارند منتها آن ها همه چیز را نسبی و در حال تغییر مطالعه می کنند و منکر ثابت ها هستند ولی فلسفه الهی بر آن است که موجودهای ثابت و قواعد ثابت عقلی به مراتب قوی تر از مادیات است و...) و هر متغیری حادث است، یعنی مسبوق به عدم است «کبری» پس عالم، حادث است که ملاحظه می کنید این تصدیق و حکم به حدوث با استدلال ثابت شد نه بدون آن.

یا مثلاً در هندسه می گویند: مجموعه زوایای هر مثلثی برابر است با دو زاویه قائمه که این تصدیق به تساوی نه تفاوت با تصوّر زوایای مثلث و تصوّر دو زاویه قائمه و تصوّر نسبت بین آن دو حاصل نمی شود؛ بلکه در هندسه بر آن برهان هندسی اقامه می شود، پس نظری است، نه بدیهی.

خلاصه این تقسیم: لازم یا لزومش بین و بدیهی به هر دو قسم آن است و یا لزومش نظری و غیر بین است.

عرضی مفارق: یا دائم است از قبیل حرکت شمس یا سایر افلاک و ازرق بودن چشم و اسود بودن حبشی و... که قبلاً بیان شد و یا موقت است که خود آن دو قسم می شود:

۱. سریع الزوال که لحظه ای و ساعتی و روزی است و به سرعت زائل و نابود می شود، از قبیل: سرخی چهره در اثر خجالت که آنی و لحظه ای است. زردی چهر در

اثر ترسیدن که لحظه ای است، خسوف قمر و کسوف شمس و رعد و برق و...

۲. بطیء الزوال که با کنندی از عروض جدا می شود، همانند دوران طفولیت، جوانی و... زوال جهل و حصول علم، زوال فسق و حصول ملکه عدالت و...

ص: ۲۲۲

در باب ثانی که پیرامون کلی بحث می کردیم برای کلی تقسیماتی بیان شده.

۱. کلی یا در خارج ممتنع الافراد است یا واجب الفرد و یا ممکن الافراد... که شش قسم شد.

۲. کلی یا متواطی است و صدقش به افراد علی السویه است و یا مشکک.

۳. دو کلی با یکدیگر یا مساوی اند یا متباینان یا عامین من وجه یا عام و خاص مطلق.

۴. کلی با افرادش یا نوع است، یا جنس یا فصل یا عرضی خاصه و یا عرضی عام.

۵. تقسیم پنجم که الاذن و به عنوان آخرین بحث باب کلی مطرح است راجع به این است که کلی از یک نظر منطقی است یا طبیعی و یا عقلی.

بیان دیگر:

بیان اجمالی: فرض بفرمایید کسی می گوید: الانسان کلی (البته این از باب مثال است شما می توانید به جای آن بگویید: الحيوان کلی - الماشی کلی و...) در این جا سه چیز متصور است:

۱. ذات الموصوف و المعروض، یعنی ذات الانسان بما هو انسان ای بما هو حیوان ناطق مع قطع النظر عن کونه کلیا او جزئیا و لا ای شیئی آخر و الماهیه من حیث هی لیست الا هی. (الانسان بالحمل الاولی).

۲. ذات الکلی و مفهوم کلی بما هو کلی ای مع قطع النظر عن معروضه و موضوعه؛ که آیا کلیت بر انسان عارض شده، یا بر غیر آن بلکه نفس کلی را بما هو مفهوم من المفاهیم و کلی به حمل اولی ذاتی در نظر می گیریم کاری نداریم که آن کلی انسان است یا هر شیئی دیگر بلکه مفهوم کلی در مقابل مفهوم جزئی...

۳. مجموع عارض و معروض، وصف و موصوف، یعنی انسان به وصف کلی بودن نامفهوم هم انسان مقید است و انسان کلی منظور است نه شخصی و جزئی و هم کلی بودن مقید شده که کلی بودن انسان منظور است و بر انسان عارض شده، نه بر چیز دیگر پس ما انسان را با وصف کلی بودن آن ملاحظه کرده ایم.

۱. (سابقاً هم گفته ایم که عقل انسان کارهای شگفتی دارد و ذهن تصرف های فراوانی در معلوم ها و یافته های خود دارد از تجزیه و تحلیل و تعمیم و تجرید و...) حال گاهی در مثال، الانسان کلی عقل ما ذات موصوف و انسان را بما انه طبیعه من الطبیاع و بما هو حیوان ناطق؛ ملاحظه می کند و در ذهن تصوّر می کند با قطع نظر از جمیع ویژگی های آن از موجود بودن- معدوم بودن، کلی بودن- جزئی بودن و... بلکه نسبت به همه این ها این ذات موصوف لا بشرط است، یعنی انسان به این عنوان که نفس ذات و طبیعت ملاحظه شده، نامش کلی طبیعی است یا از باب این که، انسان به این ملاحظه و بدین اعتبار طبیعی از طبایع است، در مقابل فرس و بقر و... و یا از باب این که کلی طبیعی در طبیعت و خارج موجود می شود. همین جا مرحوم مظفر اشاره به بحثی که میان فلاسفه مطرح است دارند و آن در رابطه با آن که آیا کلی طبیعی صرفاً و صرفاً یک امر اعتباری و انتزاعی ذهنی است و در خارج اصلاً یافت نمی شود یا این که در خارج موجود است و اگر موجود است آیا خود کلی طبیعی موجودات و اسناد وجود به آن از باب اسناد الشیئی الی ما هو له؛ و وصف به حال خود شیء است، نظیر زید فاضل یا از باب وصف به حال متعلق است، مثل زید ابوه فاضل؟ متکلمین نظری دارند؛ فلاسفه نظرهایی دارند که مجموعاً شش نظریه در منطق منظومه مرحوم حاجی، بیان شده، قول حق همان است که مرحوم مظفر اشاره کرده که کلی طبیعی در خارج موجود است؛ آن هم نه به صورت حصص، بلکه به عین وجود افراد، در خارج اگر، مثلاً پنج میلیارد فرد وجود دارد پنج میلیارد انسان و کلی طبیعی موجود است و اما ادله اقوال و سایر نظرها در فلسفه باید بحث شود و از حوزه مباحث های منطقی بیرون می باشد.

۲. گاهی عقل ما خود وصف کلی بودن را «بما هو کلی و بما هو مفهوم من المفاهیم» ملاحظه می کند و کلی مفهومی یا مفهوم کلی در مقابل مفهوم جزئی است که مفهومی جزئی آن بود که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد و مفهوم کلی آن است که صدقش بر کثیرین ممکن باشد، اما این که ماده و مصادیق این مفهوم کلی کدام است؟ آیا انسان است؟ حجر است؟ حیوان؟ فرس؟ شجر؟ و... ابداً توجهی به این جهان نیست، بلکه از تمام این ها قطع نظر شده. و مجرداً از تمام معروض های مدنظر و مورد اعتبار عقل است، کلی به این اعتبار نامش کلی منطقی است؛ چون شخص منطقی مقصودش از کلی

همین نوع است و کلی منطقی ظرف وجودش تنها ذهن و عقل است. زیرا مفهومی و صورت ذهنی ای پیش نیست و موطن و جایگاه مفاهیم و عناوین ذهن است. مسلماً مصادیق و معنونات در خارج یافت می شوند که علی الفرض از همه آن ها قطع نظر شده.

۳. گاهی عقل ما مجموع عارض و معروض، صفت و موصوف، یعنی انسان را به وصف کلی بودن و به وصف قابل صدق بر کثیرین بودن ملاحظه می کند و انسان با قید کلی بودن، نامش کلی عقلی است و وجه تسمیه اش آن است که این گونه از امور تنها در ذهن و عقل موجود می شوند، چون ذات متّصف به وصف کلی شده، کلی موطنش ذهن است و وقتی قید در ذهن بود؛ مقتید هم در ذهن خواهد بود و انسان کلی تنها در عالم تصوورها وجود دارد و اما در عالم خارج هرچه هست جزئی ها و مصادیق است.

قوله: و تشبه:

از باب تشبیه معقول به محسوس، سه قسم مذکور از برای کلی را به قضیه «السطح یا السقف فوقنا» تشبیه می کنند که از محسوس ها است، در این قضیه هم عقل با تجزیه و تحلیل سه چیز می یابد:

۱. گاهی ذات سقف را بما هو سقف و بما هو ذات که مرکب از آجر و آهن و گچ و آهک و سیمان و... است و ابدا کاری با فوق بودن و تحت بودن آن نداریم در این دید، سقف، مانند کلی طبیعی است که در طبیعت و خارج یافت می شود.

۲. و گاهی ذات و مفهوم فوق بودن را در مقابل تحت بودن در نظر می گیریم با قطع نظر از این که مصداق فوق بودن این سقف باشد یا سقف دیگر فوق بودن مفهومی یا مفهوم فوق بودن که شبیه کلی منطقی است.

۳. گاهی مجموع عارض و معروض، یعنی سقف با وصف فوق بودن را در ذهن ملاحظه می کنیم، بدین لحاظ شبیه کلی عقلی است؛ چون سقف با وصف فوق بودن تنها در محیط ذهن یافت می شود و فوق بودن امر انتزاعی ذهنی است و در خارج ذوات و وجودها است، نه وجودهای مقتید با قیدشان که قیود و اعتبارها و انتزاعی ها ظرف وجودشان ذهن است.

قوله: و اعلم:

تقسیم کلی بر سه قسم طبیعی و منطقی و عقلی از ویژگی های خود کلی نیست که

مقسّم از کلیّات خمس بود بلکه در هر کدام از اقسام پنج گانه کلیّ، اعم از نوع و جنس و فصل و عرضی خاصه و عرضی عام جاری و ساری است؛ مثلاً نوع در تقسیمی سه قسم می شود:

۱. نوع طبیعی ۲. منطقی ۳. عقلی.

فی المثل وقتی می گوئیم: الانسان نع گاهی ذهن ما خود ذات انسان را بما انه انسان و بما انه حیوان ناطق؛ در نظر می گیرد و تمام نظر را به ذات و ذاتی ها می دوزد، با قطع نظر از هر ویژگی ای من جمله قطع نظر از این که آیا انسان نوعی از انواع است؟ یا جنسی از اجناس؟ و... انسان به این لحاظ نوع طبیعی نام دارد و گاهی عقل ما تمام نظر را به وصف نوع بودن دوخته و مفهوم کلیّ نوع را که: کمال الحقیقه المتشترکه بین الجزئیات المتکثیره بالعدد المتفقه بالماهیه فی جواب ما هو؛ باشد در نظر می گیرد که به این اعتبار نوع را نوع منطقی خوانند چون شخص منطقی از نوع، همین معنا را قصد می کند، در مقابل جنس و فصل و گاهی هم ذهن انسان مجموع مرکب از عارض و معروض، یعنی انسان به وصف، نوع بودن را در نظر می گیرد که بدین لحاظ نوع عقلی نامیده می شود. چون که انسان نوعی با وصف نوع بودن تنها در ذهن یافت می شود و در خارج هر چه هست انسان شخصی است نه نوعی...

همچنین جنس هم یا منطقی است یا طبیعی یا عقلی، در مثال الحیوان جنس فصل هم یا منطقی است یا طبیعی یا عقلی در مثل الناطق فصل عرضی خاصه هم کذلک در مثل: الضاحک خاصه، عرضی عام هم کذلک در مثال الماشی عرض عام.

پس در تمام اقسام کلیّ این تقسیم می آید و بلکه بالا-تر از ان اصولاً- این تقسیم مخصوص کلیّ نیست و در جزئی هم می آید؛ یعنی جزئی هم سه قسم دارد:

۱. طبیعی ۲. منطقی ۳. عقلی.

فی المثل وقتی می گوئیم: زید جزئی، خود ذات زید بما هو زید جزئی طبیعی است، چون در عالم طبیعت، یعنی خارج یافت می شود و وصف عنوانی «جزئیت بما هو مفهوم من المفاهیم» در مقابل مفهوم کلیّ (یعنی ما یمتنع صدقه علی کثیرین) جزئی منطقی است، چون منطقی از جزئی در مقابل کلیّ همین معنا را اراده می کند. (کلیّ بودن و جزئی بودن در منطقی از آن مفاهیم است که آن مفهوم ذهنی وسیع است و آن دیگری ضیق، آری در عرفان کلیّ بودن به معنای سعه وجودی است نه صرف مفهومی...) و

مجموع مرکب از زید و جزئی بودن، یعنی زید الجزئی، جزئی عقلی است، زیرا که زید با وصف انتزاعی و ذهنی جزئی بودن، تنها در ذهن یافت می شود و در خارج ذات زید موجود است نه زید جزئی یا انسان کلی یا زید متصور و... و جزئی بودن هم مثل کلی بودن از معقولات ثانیه است که در مرحله ثانیه در ذهن می آید.

ص: ۲۲۷

جواب تمرین ۱. تمر نوع الانواع و نوع سافل است [در مثال مورد تمرین] و لذیذ الطعم از اعراض عام آن است و مغذی، یعنی تغذیه کننده نیز از اعراض عام است، و من السكریات محتمل است جمع سکر به ضم سین و سکون کاف باشد یعنی چیزهای مستی آور. از خرما هم شرابی می سازند به نام نبید که آن نیز مسکر است و علی هذا از عوارض عام خواهد بود و ممکن است جمع سکر به ضم سین و فتح کاف با تشدید بر وزن کمل و سلم و... باشد، یعنی دارای مواد قندی است و در این گروه جای دارد که ظاهرا از ذاتی ها و جنس قریب باشد. و از اقسام مأکول انسان بودن از عوارض عام است و بلکه از اقسام مطلق مأکول بودن (مأکول انسان یا خوراک دام) نیز از اعراض عام است و جسم جامد بودن جنس تمر است، چون تمر نوعی از انواع جسم جامد است در مقابل مایع و جسم جامد داخل در تحت جسم مطلق و یا مطلق الجسم است، که جنس متوسط است و جسم مطلق داخل در تحت جوهر که جنس الجناس باشد، پس سلسله تساعدی عبارت است از:

تمر-جسم جامد-جسم مطلق-جوهر.

و سلسله تنازلی انواع از جسم مطلق شروع و به تمر ختم می شود.

جواب تمرین ۲. خمر نوعی از انواع است، جسم مایع بودن در مقابل جامد جنس قریب آن است و جسم بودن جنس متوسط و جوهر جنس بعید است که سلسله تصاعدی و تنازلی کاملاً مشخص است، و مسکر بودن از اعراض عام خمر است و محرم شرعا نیز از اعراض عام است، چون اعتبار، شرع است و خصوص به خمر نیست، بلکه امور زیادی شرعا محکوم به حرمت هستند، سالب عقل بودن، مضر به صحت بودن و نابود کننده قوا بودن از اعراض عام هستند.

جواب تمرین ۳. آهن نوعی از انواع، جسم صلب بودن جنس متوسط و از معادن بودن جنس قریب و جوهر بودن جنس بعید است و سلسله کلیات تصاعدی در اجناس و تنازلی در انواع، مشخص شد اما این ویژگی ها که توسط پتنگ آهنگری در آتش کشیده می شود و انبساط پیدا می کند و ابزار و آلات از آن ساخته می شود و این که در آب زنگ می زند از اعراض عام است.

جواب تمرین ۴. تقسیم اسم به مرفوع و منصوب و مجرور از مقوله تقسیم نوعی از

انواع یک جنس، یعنی کلمه به اصناف گوناگون و در حقیقت تصنیف است و سرّ مطلب آن است که این هرسه در حقیقت واحد اسم بودن، مشترک هستند و تماثل دارند و اختلافشان به اعراض است که علامت رفع و نصب و جر باشد.

پایان مباحث کلی

ص: ۲۲۹

اشاره

چنان که در جای خود بیان شد، باب اول از ابواب ششگانه کتاب ارزنده المنطق یعنی مباحث کلی الفاظ، در حقیقت مقدمه ای برای کلّ مباحث منطق بود. و باب دوم یعنی، مباحث کلی و جزئی مقدمه ای برای مباحث معرّف، زیرا که معرّف و معرّف هر دو باید کلی باشند و الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا، پس لازم بود که اول مفهوم کلی و جزئی را شناسایی کنیم و نیز معرّف باید با معرّف مساوی باشد نه اعم و اخصّ و مابین، بنابراین لازم بود نخست با انواع نسبت ها میان دو کلی آشنا شویم، معرّف گاهی از ذاتی ها تشکیل می شود و گاهی از عرضی ها و... پس لازم بود، ابتدا مباحث باب ایساغوجی را که مدخل و مقدمه معرّف است، بشناسیم و اینک در باب سوم از مباحث المنطق وارد می شویم که باب معرّف یا تصوّرهای موصله و یا قول شارح است و در حقیقت یکی از سه باب اصلی این کتاب همین باب است و دو باب دیگر یکی باب پنجم و دیگری باب ششم. در رابطه با معرّف یک مبحث مقدمه ای و یک باب اصلی و یک خاتمه یا به تعبیر بهتر لاحقه داریم که مبحث قسمت باشد که اصولا قسمت چیست؟ اصول کلی آن کدام است؟ قسمت چه شرایطی دارد؟ انواع گوناگون قسمت؟ ثمرات آن؟ که نسبتا یک بحث جدیدی است و تفصیلا خواهد آمد.

المقدمه

اما مقدمه بحث پیرامون این است که انسان هنگامی که در صدد طلب آگاهی از چیزی برآمده، می خواهد معرفت و شناخت نسبت به آن پیدا کند، از آن جا که اشیاء مورد شناخت گوناگون هستند و هر شیئی دارای ابعاد و جهت های مختلف و متعدّد است، قهرا سؤال هایی هم که از اشیاء می شود، متفاوت و متکثر است و لغت هایی هم که دلالت بر این سؤال ها می کند و این سؤال ها در قالب آن لغت ها ریخته می شود در هر لغت و زبانی مختلف است؛ گاهی سؤال از معنای لغوی یک لفظ است، گاهی از ماهیت یک شیء است گاهی از اصل وجود و تحقق یک شیء گاهی از ثبوت، هویت شخصی، علت فاعلی، علت غایی، علت حکم، کیفیت، کمیت، مکان، زمان شیء و خلاصه، چنان چه ملاحظه می فرمایید علامت سؤال های گوناگون در ذهن انسان نقش بسته و به زبان می آید، البته پاسخگوی هیچ کدام از این سؤال ها علم منطق نیست؛ بلکه

برخی از سؤال‌ها را کتب لغت متکفل است بعضی دیگر را عرف عام و برخی را فلسفه و علوم دیگر، ولی منطق مبین این معنی است که این سؤال‌ها چگونه باید طرح شود؟ و ترتیب طبیعی و چینش مخصوص این سؤال‌های گوناگون چگونه است؟ و چگونه باید به این سؤال‌ها پاسخ داده شود؟

پس منطق همان نقش خود را بازی می‌کند که شیوه صحیح فکر کردن و به درستی به نتیجه رسیدن باشد، چه تعریف اشیاء که مثلا- اتم چیست؟ و همین طور بیان خواص و آثار اشیاء که مثلا- برق دارای چه خواصی است؟ فلان دارو دارای چه آثاری است؟ و بیان استدلال بر یک حقیقت که مثلا به چه دلیل عالم حادث است؟ تمام این‌ها از حوزه دخل و تصرف منطقی بیرون است و از این رو با رمز الف-ب-ج-و... سخن می‌گوید ولی نقش منطق این است که: شخصی که در مقام تعریف برآمده باید چگونه تعریف کند؟ از کجا شروع و به کجا ختم کند؟ چگونه خواص را بیان کند؟ چگونه بر امری استدلال کند؟ شکل استدلال او حاوی چه شروطی باشد؟ ماده استدلال از چه اموری تشکیل شده باشد؟ و...

حال مجموعه سؤال‌هایی که در لغت عربی با آن‌ها پرسیده می‌شود به گفته حاجی سبزواری رحمهم الله (۱) یازده کلمه است که عبارتند از:

۱- ما شارحه ۲- ما حقیقه ۳- هل بسیطه ۴- هل مرکبه ۵- لم ثبوتی ۶- لم اثباتی ۷- ای ۸- این ۹- کیف ۱۰- کم ۱۱- متی، و به گفته مرحوم مظفر در این کتاب دوازده کلمه است که دوازدهمی آن‌ها کلمه «من» است که با آن از هویت شخصی یک موجود پرسیده می‌شود که در اوایل مبحث کلیات خمس بیان شد و البته هر کدام از این‌ها در فارسی و لغت‌های دیگر معادلی دارد از قبیل: کیست؟ چیست؟ آیا؟ کدام؟ چرا؟ کجا است؟ چگونه است؟ چقدر است؟ در چه زمانی است؟ حال منطقیان این سؤال‌های متنوع را به دو دسته اساسی تقسیم کرده اند:

۱. اصول مطالب، یعنی مطالب اصلی و سؤال‌های اساسی.

۲. فروع مطالب، یعنی مطالب فرعی و سؤال درجه دو، البته علت این تقسیم و نامگذاری در ادامه بحث و اواخر این مقدمه خواهد آمد و فعلا بحث ما در اصول مطالب است و اصول مطالب به گفته حاجی سبزواری سه مطلب است که هر کدام نیز دو

ص: ۲۳۱

قسم دارد و در مجموع شش مطلب می شود:

اسّ المطالب ثلاثة علم

مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»

و به گفته مرحوم مظفر: اصول مطالب چهار تا است که سه تا از آن ها هر کدام دو قسم دارد. چهارمی آن ها مطلب «ای» است و در مجموع هفت مطلب می شود که در این جا بیان می کنیم: به طور کلی هنگامی که انسان با یک لفظ و کلمه ای از هر لغت و زبانی که باشد (عربی-فارسی-انگلیسی-اردو و...) روبرو می شود و هیچ اطلاعی از جهت های گوناگون آن لغت ندارد در این جا برای او پنج مرحله سؤال مطرح می شود که تا تمامی آن ها را حل نکند و همه این مراحل را نیاماید به مطلوب نرسیده و معرفت کامل نسبت به آن لفظ پیدا نمی کند. برخی از این مراحل نتیجه اش یک سلسله معلومات تصویری است که مرحله یک و دو باشد و برخی دیگر یک سلسله معلومات تصدیقی را نصیب ما می سازد که مراحل سه، چهار و پنج باشد. حال به ترتیب این مراحل را بیان می کنیم:

مرحله اول: نخستین سوالی که با ترتیب طبیعی در ذهن ما جلوه گر می شود سوال از معنای لغوی آن کلمه است که اگر به طور اجمال با معنای لغوی آن لفظ آشنا هستیم، این جا ندارد و طلب حاصل یا تحصیل حاصل است ولی حتی از معنای لغوی آن هم بی خبر باشیم این سؤال مطرح می شود که معنای این کلمه چیست؟

جوابی که به این سؤال داده می شود، این است که لفظی را با لفظ دیگر که ظاهرتر است معنی می کنیم و به اصطلاح، لغت و معنی مطرح است، یعنی جواب دهنده می گوید: فلان کلمه مساوی است با فلان معنی، نام این گونه تعریف ها و پاسخ ها، تعریف لفظی است یعنی لفظی را به لفظ دیگر ترجمه کردن و نتیجه این مرحله، به دست آوردن یک معلوم تصویری اجمالی، از معنای فلان لفظ است.

مثال: در لغت عربی با کلمه غصنفر یا سمیدع یا عنقاء یا سعدانه یا ماء و... روبرو می شویم و معنای هر کدام را که نمی دانیم از اهلش می پرسیم: غصنفر یعنی چه؟ سمیدع چه مفهومی می تواند داشته باشد؟ عنقاء به چه معنی است؟ هیولی یعنی چه؟ جوهر کدام است؟ و... جواب دهنده گوید: غصنفر یعنی اسد، سمیدع یعنی سید و آقا، سعدانه نوعی گیاه است، عنقاء یک پرنده افسانه ای است که در فارسی به سیمرغ تعبیر می شود، هیولی یعنی مادّه. جوهر، یعنی موجودی که دارای وجود لا فی الموضوع

پاسخگویی این قبیل سؤال ها، کتاب ها و معجم ها و دایره المعارف های لغت هر زبانی است که به کتاب لغت معنی عربی به فارسی، فارسی به عربی، هر دو به انگلیسی و... باید مراجعه کند و معنای لغوی لفظ را به دست آورد. پس متکفل این جواب، علم لغت و کتب لغت است نه منطق.

مرحله دوم: پس از این که ذهن انسان با معنای لغوی یک لفظ آشنا شد و یک شناخت اجمالی از آن به دست آورد، در قدم دوم به دنبال شناخت تفصیلی و آگاهی به ماهیت آن شیء حرکت می کند و جهت معرفت به جنس و فصل آن شیء و تمیز آن از تمام الفاظ و کلمه ها و معانی دیگر با کلمه «ما» از ماهیت آن لفظ سؤال می کند، مثلاً می پرسد: الاسد ما هو؟ الحیوان ما هو؟ الناطق ما هو؟ و... نام این «ما»، مای شارحه است، زیرا که ما آن معنای اجمالی در سؤال اول را شرح می دهد و بدین وسیله در صدد طلب علم و آگاهی از جزئیات آن معنا و تفصیل آن مجمل هستیم و این که ما به الاشتراک ما هوی آن چیست؟ ما به الاشتراک عرضی آن کدام است؟ ما به الامتیاز ذاتی و جوهری آن؟ ممیّزات عرضی آن؟ حتی الامکان باید بیان شود. نام این سؤال، سؤال با مای شارحه و جواب این سؤال، تعریف شرح الاسمی یا تعریف اسمی و یا حدّ اسمی است (در مقابل حدّ حقیقی که بعداً وجه تسمیه هر دو روشن خواهد شد) و در این مرحله ما کاری با وجود و تحقق آن معنا، در خارج نداریم که آیا وجود خارجی دارد یا در خارج معدوم است و صرفاً فرض ذهنی است؟ بلکه سخن از شرح معنای کلمه و تبدیل معلومات اجمالی به تفصیل است.

در پاسخ این سؤال یک جواب اصلی داریم و آن این که اصل اولی در جواب از این سؤال آن است که تمامی ذاتیات و اجناس و فصول قریب و متوسط و بعید آن شیء را بیان کنیم و یا جنس قریب و فصل قریب را که متضمّن تمامی اجناس و فصول بعید هستند، در جواب ذکر کنیم تا کاملاً شیء مورد سؤال از کلیه اشیاء دیگر ممتاز شود و سائل به طور کامل جواب خویش را دریافت کند، فی المثل بگوییم: الانسان جوهر - جسم - نام - حیوان - ناطق و یا در دو کلمه بگوییم: حیوان ناطق، این اصل جواب است و نامش حدّ تام، اسمی که به زودی با معنای آن آشنا خواهیم شد و البته جواب دهنده می تواند به جای آن جواب، سؤال را به فصل تنها بیاورد مثلاً بگوید: الانسان ناطق که

نامش، حدّ ناقص است یا به عرضی خاصه تنها جواب دهد، مثلاً بگوید: الانسان ضاحک که رسم ناقص است و یا به فصل قریب و جنس بعید جواب دهد، مثلاً بگوید:

الانسان جسم ناطق، باز هم حدّ ناقص است، یا به عرضی خاصه و جنس بعید جواب دهد؛ مثل الانسان جوهر ضاحک، رسم ناقص است و یا به عرضی خاصه و جنس قریب پاسخ دهد؛ مثل الانسان حیوان ضاحک که رسم تام نامیده می شود و تمامی این چهار اصطلاح که انواع معرّف را تشکیل می دهند و محور اصلی مباحث معرّف هستند، به زودی خواهد آمد.

حال اگر جواب دهنده در این مرحله ثانی که سؤال از تمام ماهیت یک شیء است در جواب تنها به جنس قریب یا بعید قناعت کند، مثلاً در جواب: ما الاسد؟ بگوید:

حیوان. یا ما النخلة؟ بگوید: شجره و... کافی نیست و سائل را قانع نکرده چون علم تفصیلی برای او نیاورده، زیرا چه بسا این علم اجمالی را خود او هم داشت ولی او به دنبال علم تفصیلی و شناخت ویژگی های ذاتی و عرضی آن شیء بود. از این رو جای سؤال دیگر باز می شود که این حیوان یا شجره، ممیز جوهری و ذاتی آن از بقیه ذوات یا فصل اخیر او چیست؟ یا ممیز عرضی او و عرضی خاصه اش کدام است؟ و این را در عربی با کلمه «ای» سؤال می کنند که در باب کلیات خمس معلوم شد که با «ای» از دو چیز سؤال می شود:

۱. از فصل مثلاً الانسان ای شیء هو فی ذاته و جوهره؟

۲. از عرضی خاصه مثلاً الانسان ای شیء هو فی عرضه؟ و جواب دهنده باید به فصل قریب یا عرضی خاص جواب دهد که مثلاً ناطق، یا ضاحک یا در مورد شجره بگوید: ممیز این درخت این است که خرما می دهد، یا خاصه اش این است که دارای شاخ و برگ مخصوصی است و... این جا است که جواب دهنده قانع شده و دیگر سؤال پیش نمی آید.

مرحله ثالث: هنگامی که دو مرحله قبل را پشت سر گذاشت و معلومات تصویری اش از اجمال و تفصیل، تکمیل شد به طور طبیعی نوبت به سؤال از صرف الوجود می رسد و در مقام کسب اولین معلوم تصدیقی برمی آید که آیا این حیوان کذایی که شما وصف کردید، وجود خارجی هم دارد یا خیر؟ در این مرحله در لغت عرب، توسط هل بسیط سؤال می شود که سؤال از اصل ثبوت الشیء است و جواب آن هم به

«کان» تامه داده می شود که: کان کذا، یکون کذا، کائن کذا، ای موجود مثلاً در فارسی به جای «هل» از «آیا» استفاده می شود، مانند آیا غول موجود است؟ آیا اتم، یعنی ماده نشکن موجود است؟ آیا جزء لا-یتجزی موجود است؟ آیا عنقاء موجود است؟ آیا دریایی از جیوه وجود خارجی دارد؟ و...

نکته: مناطق «ما» را دو قسم می کنند ۱- «ما» شارح ۲- «ما» حقیقه.

تا این جا موطن و جایگاه «ما» شارح را فهمیدیم اینک جای این سؤال باقی است که موطن «ما» حقیقه کجا است؟

در جواب باید گفت: مشهور مناطق و از جمله مرحوم حاجی سبزواری در منظومه برآند که سؤال از معنای لغوی لفظ که اولین مرحله بود با «مای» شارح انجام می گیرد و می گویند:

معنی مای شارح این است

پاسخ پرسش نخستین است

و در مرحله دوم سؤال از اصل وجود است که با هل بسیطه، انجام می گیرد و در مرحله سوم سؤال از ماهیت موجود و چیستی آن است که با «ما» حقیقه انجام می گیرد؛ پس میان «ما»ی شارح با «ما»ی حقیقه تفاوت جوهری است، ولی مرحوم مظفر آن گونه که ملاحظه شد، برای مرحله اول از سؤال که با چه چیز سؤال می شود اسمی تعیین نکردند و برای مرحله دوم، سؤال از ماهیت را با «ما»ی شارح عنوان کردند و سپس به سراغ سؤال از وجود رفتند. حال طبق بیانیه ایشان باید گفت: «ما»ی شارح و «ما»ی حقیقه از لحاظ معنی و حقیقت، یکی هستند، یعنی «ما»ی حقیقه همان «ما»ی شارح است و بالعکس، با این تفاوت که اگر قبل از علم به اصل وجود یک شیء از ماهیت آن پرسیده شود، نام آن سؤال به «ماهو» «ما»ی شارح است و اگر پس از علم به وجود یک شیء از ماهیت آن با «ماهو» سؤال شود، نامش «ما»ی حقیقه است و وجه تسمیه اش به حقیقه آن است که توسط آن از یک حقیقت ثابت و موجود سؤال می شود؛ نه از یک اسم تنها، برخلاف «ما»ی شارح که کاری به اصل وجود نداشت؛ بلکه برای معدومات هم بود و خلاصه هر شیئی که لفظی برای او وضع شده و اسمی دارد نیاز به تعریف هم دارد، از موجودهای فی الخارج باشد یا از معدومات. سپس مرحوم مظفر، شاهی از کلام بزرگان منطقه می آورد که گفته اند:

حدود و تعریف های پیش از هلیات بسیطه (یعنی پیش از سؤال از اصل وجود و

علم به آن) نامش حدود اسمیه است و همین حدود پس از هئیات بسیطه به حدود حقیقی تبدیل می شوند. فالفرق بالاعتبار؛ و البته ترتیب طبیعی سؤال ها همان بود که ما گفتیم که اول از ماهیت و سپس از وجود پرسیده می شود، ولی حالا اگر کسی علم به وجود داشت و یا بدون جهت، ترتیب طبیعی را به هم زده و قبل از سؤال از ماهیت از وجود آن شیء سؤال کرد و سپس از ماهیت جو یا شد، نام این سؤال به «ماهو»، «ما» ی حقیقی است؛ چون از واقعیتی می پرسد که علم به وجودش دارد.

مرحله چهارم: هنگامی که علم تصدیقی به اصل الوجود پیدا کرد، نوبت به طلب تصدیق از صفات و حالات او می رسد که آیا فلاخن صفت را دارد؛ مثلاً- آیا زید عالم است یا نه، آیا سالم است یا خیر؟ که این ها پس از علم به وجود هستند، زیرا که ثبوت شیء لشیئی فرع لثبوت المثبت له؛ باز در این مرحله هم با «هل» سؤال می شود که هل زید قائم-عالم و...؟ و نامش را «هل مرکبه» می گذارند، چون سؤال از صرف ثبوت الشیئی نیست، بلکه سؤال از ثبوت شیء لشیء است؛ مثلاً آیا خدایی که موجود است، دارای اراده هم هست یا نه؟ دارای علم هست یا نه؟ دارای قدرت هست یا نه؟

مرحله پنجم: پس از این که در مرحله چهارم هم، جواب سؤالمان را به طور نفی یا اثبات دریافت کردیم ذهن و عقل به سراغ مرحله پنجم رفته، در این مرحله از علّت آن شیئی سؤال می کند. قبل از بیان آن مقدمه ای می آوریم:

در مباحث باب حجّت خواهد آمد که هر استدلالی نیازمند یک حدّ وسط است و هر حدّ وسطی همیشه واسطه در اثبات اکبر برای اصغر است، یعنی در محیط ذهن و در مقام برهان به واسطه اوسط است که ذهن ما به ثبوت اکبر للاصغر تصدیق پیدا می کند و گرنه لولا الواسطه؛ میان اصغر و اکبر ارتباطی نبوده و هرگز نتیجه ای گرفته نمی شود؛ منتها گاهی اوسط در استدلال، تنها واسطه در اثبات و تصدیق است و واسطه در ثبوت نیست؛ مانند این که بگوییم:

كلّما كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا «صغرى»

و كلّما كان النهار موجودا كان العالم مضيئاً «كبرى»

فكلّما كانت الشمس طالعه كان العالم مضيئاً «نتيجه».

در این استدلال، وجود نهار، سبب، برای اثبات ملازمه میان طلوع شمس و روشنایی عالم شده ولی در واقع این وجود نهار نیست که علّت ثبوت ضیاء عالم است

بلکه این طلوع شمس است که علت هر دو است و آن دو متلازمان هستند و گاهی حدّ وسط هم واسطه در اثبات و تصدیق است و هم واسطه در ثبوت و وجود خارجی. در این مثال: العالم متغیر «صغری» و کلّ متغیر حادث «کبری» فالعالم حادث «نتیجه» که تغیر هم واسطه در اثبات و استدلال است که ظرف وجودش، ذهن است و هم واسطه در ثبوت و تحقّق است که ظرف وجودش، خارج و واقع است چه استدلالی باشد یا نباشد؟ چه ما تعقل بکنیم یا نکنیم؟

با حفظ این مقدمه می گوییم: توسیط «لم» سؤال از علت می شود منتها گاهی تنها سؤال از علت حکم به تصدیق و اعتقاد است، یعنی کاری به علت واقعی نداریم که در خارج فلان امر، علت دارد یا نه؟ و اگر دارد آن علت چیست؟ بلکه کار به علت در ذهن داریم؛ یعنی از طرف می پرسیم که به چه دلیل فلان مطلب را مدّعی هستی؟ و او برهان می آورد، برای اقناع نفس سائل و ایجاد تصدیق در ذهن او یا برای جزم و تصدیق خودش، نام این قسم را سؤال به «لم اثباتی» گویند که تنها سؤال از چرای تصدیقی و برهان است؛ مثلاً: «هل بسیطه» از شخص عالمی پرسیده ایم که: هل الله تعالی موجود؟ او جواب داده: نعم، سپس پرسیده ایم، هل الله تعالی مرید؟ جواب داده: نعم، حال می پرسیم: لم کان الله مریداً؟ یعنی به چه دلیل و با کدام برهان اراده برای حق تعالی ثابت است؟ البته سؤال از علت فاعلی خارجی نیست که چه کسی اراده را به خداوند داده، بلکه سؤال از علت ذهنی است؛ یعنی به چه دلیل شما مدّعی هستید که خدا مرید است؟ عالم هم برهان می آورد و اثبات اراده می کند و اما پس از اثبات و تصدیق، دنبال علت خارجی نیستیم، چون صفات کمالی خداوند عین ذات او است و عرضی نیست تا به حکم کل ما بالعرض لا بدّ و ان ینتهی الی ما بالذات؛ نیازمند علت باشد، یا مثلاً وقتی می پرسیم، لم کان الله موجوداً؟ سؤال از علت حکم و اثبات است؛ یعنی شما چه دلیل دارید بر وجود خداوند؟ عالم، می گوید: دلیل من برهان حدوث است، برهان امکان و وجوب است، برهان نظم است و... اما سؤال از علت ثبوت و وجود خارجی نیست که چه کسی خداوند را آفریده؟ این سؤال در آن جا معنا ندارد. زیرا او خود، علّه العلل، مبدأ المبادی و مسبّب الاسباب و علت نخستین و واجب الوجود لذاته است و از این رو سؤال از این که چه کسی او را آفریده؟ (علت فاعلی) یا برای چه هدفی آفریده شده؟ (علت غایی) جا ندارد او خود مبدأ المبادی و غایه الغایات است، انا لله و انا الیه

راجعون؛ پس سؤال صرفاً از علت حکم و واسطه در اثبات است.

و گاهی با لم هم از علت حکم و التصدیق و هم از علت الوجود و الثبوت سؤال می شود؛ مثلاً- موجودات ممکن و حادث که نبودند و حالا به وجود آمده اند. فلان خاصیت را نداشته و حالا دارا است، خلاصه این که یک سلسله کمالات عرضی از اصل وجود و کمالات وجودی دارد؛ جای این سؤال هست که: لم وجد الانسان؟ لم كان الانسان عالماً؟ که گاهی سؤال از علت فاعلی است، یعنی چه کسی انسان را آفریده؟ چه کسی علم را به او داده؟ چه کسی اراده را به او داده؟ و گاهی سؤال از علت غایی است، یعنی برای چه منظوری انسان آفریده شده؟ هدف از تحصیلات او چیست؟ چرا آهن ربا جاذبه دارد و آهن را جذب می کند؟ چه کسی این قدرت جذب را به او داده؟ و... چرا فلان دارو، فلان اثر را دارد؟ و... این گونه سؤال ها را به لم ثبوتی و اثباتی هر دو مطرح می کنند؛ چون همان طوری که این امور در ذهن علتی دارد در خارج هم علتی هست.

قوله: تلخیص و تعقیب:

از اول مقدمه اشاره به این شد که منطقه مطالب را دو دسته می کنند: ۱. اصول مطالب ۲. فروع مطالب.

تا به حال اصول مطالب در چهار بخش که هر کدام دو شعبه داشت و مجموع هشت شعبه می شود عنوان شد و خلاصه اش این که: پس از آشنایی اجمالی با معنای لغوی، توسط «ما» از ماهیت و حقیقت آن شیء سؤال می شود و می گوئیم: ما الاسد؟ یا الاسد ما هو؟ العنقاء؟ یا العنقاء ما هو؟ و جواب به تمام ماهیات و ذاتیات و اجناس و فصول آن شیء بود تا از همه اشیاء دیگر ممتاز شود و دیدیم که «ما» دو قسم دارد:

۱. ما شارحه ۲. ما حقیقیه: البته طبق بیان مشهور و من جمله مرحوم حاجی این دو تفاوت جوهری دارند و به حقیقت دو قسم هستند، ولی طبق بیان مرحوم مظفر، تفاوت ها اعتباری است؛ یعنی اگر قبل از علم به وجود از اصل ماهیت توسط «ما» سؤال شود نامش «ما»ی شارحه است و اگر پس از علم به وجود از همان ماهیت پرسیده شود، نامش «ما»ی حقیقیه می شود.

(نکته ادبی: از کلمه ما، مصدر جعلی می سازند و از آن به مائیت تعبیر می شود و مائیت شیء، یعنی آن که در جواب «ما» واقع می شود و از کلمه «ماهو» مصدر جعلی

ماهیت را می سازند و به جای این که بگویند: ما هوی فلان شیء، می گویند: ماهیت فلان شیء و مراد از ماهیت، یعنی ما یقال فی جواب ما هو).

یکی دیگر از اصول مطالب، مطلب «ای» است که توسط آن سؤال از تمیز و جدایی یک ماهیت است از جمیع ماهیات دیگر که با او در جنس قریب مشارکت دارند و خود «ای» دو شعبه دارد:

۱. ای جوهری که توسط آن سؤال از ممیز جوهری و ذاتی یک ماهیت، یعنی فصل قریب آن است.

۲. ای عرضی که توسط آن سؤال از ممیز عرضی و عرضی خاصه یک ماهیت است.

یکی دیگر از اصول مطالب، مطلب هل است که دو شعبه داشت:

۱. هل بسیطه که به وسیله آن سؤال از صرف الوجود یک شیء می شود.

۲. هل مرکبه که به وسیله آن سؤال از ثبوت یا عدم ثبوت شیئی لشیئی می شود.

مثلاً آیا زید موجود است یا خیر؟ آیا زید موجود قائم است یا خیر؟ و از هل نیز مصدر جعلی هلّیت درست می شود و می گویند: هلّیت بسیطه؛ ای ما یقال فی جواب هل البسیطه؛ هلّیت مرکبه؛ ای ما یقال فی جواب هل المركبه.

و یکی دیگر از اصول مطالب، مطلب لم است که توسط آن گاهی تنها از علّت حکم و تصدیق ذهنی و تحقّق خارجی و نفس الامری سؤال می شود که نامش لم ثبوتی است و از آن نیز مصدر جعلی لمّیت بر وزن علّیت از لحاظ لفظی و معنایی درست می شود و [لمّیت دارای دو تشدید است؛ یکی از آن میم و دیگری از آن یا همانند کمّیت که مصدر جعلی کم استفهامیه است و کیفیت و ایّت و ...] حال سرّ این که این چهار مطلب را اصول مطالب گویند آن است که در جمیع علوم و دانش ها و در جمیع حقایق مادی و مجرد به وسیله این چهار لفظ، سؤال می شود و منحصر به موردی خاص نیست و در علوم عقلی و نقلی، فلسفه و غیره از هر حقیقتی بخواهیم آگاه شویم همین سؤال ها مطرح است؛ منتها در این جا بحث بسیار دقیقی است که در پاره ای از موجودات «ما هو و هل هو» یکی است و در بعضی موجودات «ما هو و لم هو» یکی است و در بعضی دیگر «ما هو و هل هو و لم هو» یکی است که چون این بحث کاملاً رنگ فلسفی دارد، مرحوم مظفر از آن اجتناب کرده، ولی مرحوم حاجی سبزواری آن را

پس بنابراین یک سلسله مطلب ارائه می شود که عبارتند از: مطلب «کیف» که به وسیله آن از کیفیت و چگونگی اشیاء سؤال می شود که رنگش چگونه است؟ مزه اش چگونه است؟ گرمی و سردی آن چگونه است؟ و... و مطلب «کم» که به وسیله آن از کمیات اشیاء و مقادیر و اوزان و اعداد سؤال می شود که چند عدد است؟ چقدر وزن دارد؟ چند متر است؟ و... و مطلب «این» که توسط آن از مکان شیء سؤال می شود که مثلاً فلان درخت در کجا واقع شده؟ و مطلب «متی» که توسط آن از زمان شیء سؤال می شود؛ مثلاً حضرت نوح در چه تاریخی زندگی می کرده؟ پیامبر اسلام در چه تاریخی به دنیا آمده؟ در چه تاریخی مبعوث به رسالت شده؟ در چه تاریخی هجرت کرده؟ و در چه تاریخی از دنیا رفته؟ و... و مطلب «من» که توسط آن از هویت شخصی افراد سؤال می شود که در آغاز مبحث کلیات خمس تبیین شد.

حال سرّ این که این ها را فروع مطالب و مطالب فرعی و جزئی گویند دو امر است:

۱. کلیت و عمومیت نداشته و در همه علوم و برای همه اشیاء با آن ها سؤال نمی شود، مثلاً در موجوداتی که کیفیت خاصی ندارد، سؤال به کیف، جا ندارد. در موجوداتی که زمان و مکان ندارد، سؤال با متی و این، معنا ندارد در موجوداتی که دارای جسم و طول و عرض و عمق نیستند. سؤال از کمیت، بی معنی است همانند مفارقات، یعنی موجودات مجرد اعم از عقول که ذاتا و بالفعل مجرد هستند و نفوس ناطقه انسانی که ذاتا مجرد و بالفعل مادی هستند و مجرد که رنگ و شکل ندارد طول و عرض و ارتفاع و زمان و مکان ندارد تا درباره اش این سؤال ها بشود و از این رو در روایت های اسلامی می خوانیم: که راجع به خداوند سؤال به متی، این، کم، کیف و... جا ندارد، چون او خالق همه این امور و خود فراتر از ماده و مادّیات و احکام مخلوقات است. (۲)

۲. به جای تمام این ها با کلمه هل مرکبه می توان سؤال کرد و نیازی به سؤال با خود این ها نیست به عنوان مثال به جای این که بگوییم:

کیف لون ورق الكتاب؟ یعنی رنگ فلان ورق کتاب چگونه است؟ سفید؟ قرمز؟

ص: ۲۴۰

(۱-۱). منطق منظومه ص ۳۳ و ۳۴.

(۲-۲). در این رابطه روایات ارزنده ای در تومحید مرحوم صدوق را بیان شده است.

و... می‌گوییم هل ورق الكتاب ایض؟ همان نقش را بازی می‌کند و همچنین در کم و متی و این، ولی این‌ها جای هل و لم و ما را نمی‌گیرد؛ بر این اساس این‌ها را فروع مطالب گویند و منطقی نیازی به آن‌ها ندارد و تنها شیوه صحیح پرسش و پاسخ اصول مطالب را بیان می‌کند که اصل سؤال به چه ترتیبی باشد؟ و جواب سؤال چگونه شروع و به کجا ختم شود؟

التعریف

پس از بیان مقدمه، وارد مبحث اصلی باب معرّف می‌شویم: در این رابطه چند بحث مطرح است؛ از قبیل اهمّیت تعریف، تقسیم‌های گوناگون آن، شروط تعریف، اصول کلی آن.

قوله: تمهید:

اولین بحثی که مطرح است، پیرامون اهمّیت تعریف است: به طور کلی مشهور علما بر آنند که هر علمی دارای سه جزء است و اجزاء العلوم ثلاثه:

۱. موضوعات ۲. مسائل ۳. مبادی، و مبادی هم دو قسم است:

۱. مبادی تصدیقی ۲. مبادی تصوّری.

منظور از مبادی تصوّری عبارت است از کلیه تصوّرات و تعریف‌هایی که در یک علم از آغاز تا به انجام صورت می‌پذیرد و نقش به‌سزایی در مسائل و مطالب علم دارد؛ زیرا که تا ما تصوّر روشنی از خود علم و موضوع آن و جزئیات موضوع و موضوعات هر باب و هر مسأله نداشته باشیم، هرگز نمی‌توانیم یک حکم و تصدیق صحیحی بر آن مترتب کنیم و اصولاً شاید بتوان ادعا کرد که نوع خطاها و اشتباهات، از تصوّرات غلط سرچشمه می‌گیرد و شخص به علت این که تصوّر غلط و شناخت ناقصی از اشیاء دارد، اموری را منکر و اموری را اثبات می‌کند و حتّی در بدیهیات اولیه هم دچار تردید می‌شود و گاهی انکار می‌کند. از این رو می‌بینیم که مرحوم خواجه طوسی رحمه الله و علامه حلی رحمه الله در شرح تجرید الاعتقاد مدعی هستند که اگر ما تصوّر صحیحی از واجب الوجود لذاته داشته باشیم، حتماً خواهیم پذیرفت که آن ذات، جامع جمیع کمالات و فاقد همه نقایص است بنابراین هر صفت ثبوتی یا سلبی را بر همین امر متفرع می‌کنند، چون واجب الوجود لذاته است؛ پس قیوم است، قهار است، مالک است و... پس

ص: ۲۴۱

جسم نیست، مرکب نیست و... بنابراین نقش تعریف صحیح و جامع و روشن، سرنوشت ساز است و باز می توان ادعا کرد که نوع منازعات و مباحثات علمی و اختلاف نظرها در طول تاریخ بر همین اساس بوده که هر عالمی از فلان لفظ در ذهن خود برداشتی و تصویری داشته، با یکدیگر به کشمکش و منازعه می پرداختند که گاهی یک محقق پس از فحص و یأس به این نتیجه می رسد که نزاع لفظی است و از این قبیل تعابیر در کلمه های محققین بزرگ، فراوان است؛ مثلاً مرحوم صدر المتألهین در موارد زیادی بنا را بر جمع میان کلمه ها و انظار قدما و فلاسفه مشاء و اشراق گذاشته و نتیجه می گیرند که مراد آن ها همین است که ما می گوئیم، یا مرحوم شیخ انصاری در اصول و فقه همین سیره را دنبال می کنند و حتی الامکان سعی بر جمع میان کلمه ها دارند. همچنین در تفسیر میزان این سیره حسنه، مشهود است. بنابراین نقش تعاریف صحیح در هر علمی کلیدی است و اصولاً هر علمی را که شما مطالعه کنید، خواهید دید که با یک سلسله تعریف ها آغاز می شود؛ فی المثل در شرح امثله که بررسی کنید مصدر- فعل ماضی- مضارع- اسم فاعل- امر- نهی و... را در اصطلاح صرفی معنا می کند. به علم صرف که می رسید آن همه تعاریف، همین طور در علم نحو، در معانی و بیان قدم به قدم، تعریف مطرح است، در علم منطق به ویژه در باب قضایا یک به یک قضایا را تعریف می کنند. در علم اصول فقه، در علم فقه، در علوم اخلاقی و حکمت عملی آن همه تعاریف دقیقی که برای قوای انسانی و جنود شیطان و رحمان عنوان می شود و نیز در علوم تجربی از فیزیک- شیمی- طب با همه شعب گسترده اش، در علم فیزیولوژی- بیولوژی- پسیکولوژی- قدم به قدم، تعریف است، همچنین در فلسفه طبیعی و فلسفه الهی در علم کلامی در ریاضیات. در مجموع کلیه علوم با یک دسته تعاریف آغاز می شود و حتی اقتصادی- اجتماعی- سیاسی و خلاصه در جمیع شئون مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، علمی و فلسفی بشر، نقش تعاریف، اساسی است و متأسفانه نقطه ضعف بشر هم همین جا است که منابع شناخت نزد هر کسی با دیگری فرق دارد، دیدگاه ها در مسائل، زمین تا آسمان فرق دارد. از این رو هر کس از موضوعات اجتماعی- سیاسی، علمی و فرهنگی، اقتصادی و مالی برداشتی داشته و بر آن اساس کتاب می نویسد، تدریس می کند، بحث می کند و کمتر موردی پیش می آید که همه بشر در آن متفق باشند. اینک به نمونه هایی از ابهامات و اجمالات در الفاظ و عناوینی که

شب و روز گوش بشر را می نوازد یا می آزارد و تفسیر روشنی از آن ندارند اشاره می کنیم؛ تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل:

الف: در رابطه با مفاهیم ارزنده و سازنده اسلامی و قرآنی برداشت های متفاوت شده، که یکی، این ها را عامل بازدارنده، دیگری آن ها را عامل محرک و مثبت و ضروری توصیف می کند از قبیل: صبر، توکل - انتظار، تقوا، عدالت و...

ب: در رابطه با مفاهیم اعتقادی، مطلب بسیار ظریف است؛ مثلاً - کثیری از افراد، وحی آسمانی را با نبوغ بشری یکی دانسته اند، بسیاری اعجاز را با سحر و جادو.

ج: در مسائل اخلاقی تمیز ملکات فاضله از رذیله و شناخت دو مرز افراط و تفریط و سپس طریق وسط، بسیار کار مشکلی است؛ مثلاً تهوّر رذیله است، ولی شجاعت کمال، جبن و بزدلی قبیح است، ولی احتیاط، حسن و عاقلانه، حسادت ناپسند و غبطه پسندیده است و...

د: در مسائل فلسفی می بینیم که راجع به حقیقت جسم، آن همه نظرهای دقیق را مرحوم ابن سینا در اشارات نقل می کند، راجع به حقیقت مکان که در بدو امر، بدیهی به نظر می رسد، چندیدن نظر دقیق را علامه رحمه الله در نهایه الحکمه آورده.

ه: در مباحث اصولی راجع به اصطلاحاتی از قبیل: ورود و حکومت بحث های بسیاری است.

و: در مباحث فقهی راجع به این که آیا احکام خمسه، حقایقی بسیط هست یا مرکب؟ و بر فرض بساطت، آیا وجوب مرتبه شدید طلب استحبابی است یا همه باهم متضاد هستند، نظرهای دقیق بسیاری مطرح است.

ز: در مسائل اجتماعی و سیاسی، عناوین زیادی را می بینیم که هر مجادله گری (کسانی که اهل مناظره هستند و در بحث های آزاد شرکت دارند، مانند صاحبان ادیان...) و هر سیاستمداری از آن الفاظ به ظاهر زیبا، ولی با باطنی بس مبهم استفاده کرده، به کرسی قدرت تکیه می کند؛ با این عناوین از جامعه رأی می گیرد، با این عناوین آراء و انظار جمهور و توده های مردم را به خود جلب می کند و چه بسا هر سیاستمداری از آن عناوین چیزی مغایر با دیگری در ذهن دارد. مثلاً - عنوان حقوق بشر از عناوین مظلوم و بی دفاعی است که همه خود را مدافع آن می دانند و بوق های استعماری و رسانه های جمعی دنیای استکبار شب و روز دم از حقوق بشر می زنند، ولی در منطق

آن‌ها بشر، یعنی سفیدپوستان آمریکا، یعنی جمعیتی محدود و اقلیتی که با مرام آن‌ها هماهنگ باشند؛ اما برای رنگین‌پوستان ایالات مختلف آمریکا حقوق بشر معنای دیگری دارد و آن این است که پلیس جنایتکار آمریکا برای خاموش کردن فریاد آزادی خواهانه آنان حق استفاده از هر وسیله‌ای را دارد، اروپای به اصطلاح متمدن دم از حقوق بشر می‌زند، ولی قتل عام مسلمانان بوسنی هرزگوین به دست جنایتکاران صرب را منافی با حقوق بشر نمی‌دانند و رئیس‌جمهور آمریکا با کمال جسارت در مقابل دیدگان میلیاردها انسان متعجب می‌گوید: منافع ما به خطر نیفتاده که وارد جنگ شویم. اگر به دست آن‌ها هزاران نفر در ویتنام-گرانادا-نابود شوند منافی با حقوق بشر نیست، ولی اگر چند جاسوس آن‌ها در جایی اسیر شوند فریاد حقوق بشر را به عرش می‌رسانند.

همین‌طور عنوان تمدن و توحش از جمله عناوینی است که غرب و اروپا و آمریکا و کشورهای اروپایی پیوسته آن را با خود یدک کشیده و خود را متمدن و دیگران را متوحش می‌دانند، ولی معنای تمدن و توحش در منطق آن‌ها چیست؟ یا مفهوم ارتجاع و تحجرگرایی و روشنفکری خیلی محدوده مبهمی دارد.

یا مثلاً- آزادی از جمله واژه‌هایی است که نخستین بار در انقلاب کبیر فرانسه مطرح شد. (البته صدها سال قبل از آن اسلام سخن از آزادی مطرح کرده، آن‌هم یک آزادی انسانی و عقلایی که علی‌علیه السلام در یک جمله فرمود: «لا- تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً...» و اعلامیه حقوق بشر به عنوان یک منشور بین‌المللی پذیرفته شد و به دنبال این شعار طوفان‌ها برخاست و انقلاب‌های کوچک و بزرگ، بنیادی و اصلاح‌گرایانه در دولت‌های عثمانی و فارسی و غیره، پیش آمد و ملت‌ها به خاطر آزادی قیام کردند، خون دادند و امروزه در سراسر جهان شعار آزادی و آزادی خواهی طنین انداز است، مطبوعات می‌خواهند آزاد باشند، گروه‌ها و دسته‌های ملی و مذهبی و... می‌خواهند آزاد باشند، ملل تحت ستم و استثمار می‌خواهند آزاد باشند. خلاصه این که کمتر واژه‌ای به این اندازه در دنیا مطرح و بر سر زبان‌ها است ولی از کل آن یک معنای معقول و منطقی و همه کس پسندی در اذهان نیست، تنها جاذبه و کشش آزادی است که انسان‌ها را به مسلخ می‌کشد و همه روزه در گوشه و کنار جهان از مردم قربانی می‌گیرد.

اما چه بسا هر مسلک و مرامی و هر ملت و مملکتی از آزادی یک تصویری داشته باشد

و بسیاری از مردم آزادی را با هرج و مرج و ولگردی و این که هر کس هر کاری دلش خواست انجام دهد، اشتباه گرفته اند و غافلند از این که آزادی حد و مرزی دارد. انسان تا هنگامی آزاد است که از دیگران سلب آزادی نکند، به قانون احترام بگذارد و گرنه پیش از هر کس و هر چیز و هر عامل برونی، عامل درونی وجدان، او را به محاکمه کشیده و سیلی های وجدان صورت جان او را می نوازد و به هر حال ملاحظه می کنید که با همه کثرت کاربرد مفهوم روشنی از آن در اذهان نیست.

یا مثلا کلمه، وطن دوستی (بعضی به اشتباه می گویند وطن پرستی یا ناموس پرستی، پرستش مال خدا است، ولی وطن - ناموس - آبرو - جان - مال مردم حرمت دارد و تا پای جان هم از آن دفاع می شود) دفاع از وطن، خدمت به وطن، وطن اسلامی، وطن عربی و... که در روایت ها هم آمده: حبّ الوطن من الایمان، در سراسر دنیا مردم برای دفاع از وطن و تمامیت ارضی خود و وجب به وجب آب و خاک و فضای منطقه سکونت خویش، جانفشانی می کنند و همه شعار وطن دوستی سر می دهند و اصولاً مسأله وطن از آن واژه هایی است که سیاستمداران غرب آن را علم کرده، بر فرق دولت عثمانی کوبیده و ملل مسلمان را به بهانه تعصب های قومی و زبانی و نژادی و... به جان هم انداخته و دولت عثمانی را به ده ها دولت کوچک و بزرگ تقسیم کردند و آن را تکه پاره نموده، هر عضوی از این پیکر را در گوشه ای افکنده اند و بعد بر سر مسلمانان آن چه نباید بیاورند، آوردند و منابع سرشار زیرزمینی کشورهای اسلامی را غارت کردند و هنوز هم بسیاری از کشورهای اسلامی زیر سیطره شرق و غرب به سر می برند و به اشاره انگشت آن ها می چرخند - از غرب به یک اشاره از آن ها به سر دویدن -؛ ولی شعار وطن خواهی که این همه جاذبه دارد محتوایش برای کمتر کسی روشن است و به گفته مرحوم مظفر شما کم کسانی را خواهید یافت که از وقتی این شعار مطرح شده، تا به امروز در معنای کلمه وطن با یکدیگر توافق کامل داشته باشند که آیا وطن به معنای لغت و زبان است که در هر کجای دنیا مثلا دو نفر عرب زبان، زندگی می کنند، باهم هموطن یعنی همزبان هستند؟ یا لهجه خاصی از یک لغت است که می دانیم هر لغتی دارای لهجه هایی است، اعم از لغت عرب که لهجه های مختلف عراقی - لبنانی - حجازی و...

دارد و لغت فارس. یا ملاک در هموطن بودن لباس معینی است که هر کس لباس عربی یا عشایری یا کردی و... به تن می کند، هموطن محسوب می شود؟ یا ملاک، مساحت

زمین و جغرافیای کشورها است که هر کدام برای خود حد و مرزی دارند و طی قراردادهای معتبری آن مرزها تعیین شده؟ یا ملاک، اسم یک قطر و ناحیه است؛ مثلاً منطقه خاورمیانه، خاور دور، خاور نزدیک، منطقه خلیج فارس و...؟ یا ملاک، شهر محل ولادت است که وطن فردی قم است و وطن دیگری تهران، دیگری خراسان و...؟ ملاحظه می فرمایید که در همه جای دنیا سخن از دفاع از وطن است، ولی در هیچ جای دنیا معنای مشخص و مطبوعی برای آن نیست. این جا است که یک محقق و یک عالم و یک فیلسوف و خلاصه هر کسی که به دنبال شناخت حقایق می گردد، باید برای معانی ذهنی و یافته های ذهنی خود یک سلسله الفاظ روشن و واضح الدلاله و سهل الوصول را در ذهن خود ردیف کرده، در مقام بحث با دیگران آن ها را القاء کند و یا در کتاب بنویسد تا مقصود خویش را از فلان موضوع و واژه به روشنی بیان دارد و از مجملات و متشابه ها و مجازات و کنایه ها و تشبیه ها و... حتی الامکان اجتناب کند، تا واژه ها جای خود را بیابد و از مظلومیت درآید تا این قدر به نام آزادی و حقوق بشر در دنیا سوءاستفاده نشود پس اهمیت تعریف در همه علوم و فنون و مسائل فردی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و نظامی کاملاً مشهود و ملموس است حال که بشر در هر بعدی از ابعاد و شؤون زندگی اش نیازمند یک سلسله تعاریف و تصورات روشن از اشیاء پیرامون خود و از حقایق دور و نزدیک می باشد. اهمیت قواعد منطقی در این بخش جلوه گر می شود که بالاخره هر تعریفی حسابی و ضابطه و میزانی دارد این چنین نیست که انسان از هر جا شروع کند و به هر جا که مایل بود، ختم کند؛ بلکه باید در چهارچوب معین و کانال مشخصی حرکت کند تا تعریف صحیحی از اشیاء داشته باشد، البته تعریف، اقسامی دارد، هر قسمی، شرایطی دارد، اصول و قواعدی در دنیا برای تعاریف و شناسایی ها مطرح است که این امور به عهده منطق است، یعنی شیوه صحیح تعریف کردن را در هر بخشی، منطق عهده دار است. اگرچه تعریف و ماهیت، هیچ چیزی را برای ما روشن نمی کند، ولی در هر تعریفی از هر حقیقتی ما نیاز داریم که از ضوابط منطق مدد بگیریم. این است اهمیت منطق و وجه حاجت به منطق در مبحث تعاریف.

دومین مطلبی که در این جا راجع به تعریف مطرح می شود، خود تعریف است این که منطقی می گوید: محور مباحث من تعاریف و استدلال است و یا می گوید:

موضوع بحث ما معرّف و حجّت نخستین قدم این است که:

التعریف ما هو؟ یا ما المعرّف؟ در جواب باید گفت: تعریف یا معرّف یا قول شارح عبارت است از تصوّرات معلومی که (گاهی مجموعه ای از تصوّرات از قبیل: حیوان و ناطق و امثال آن در تعریف می آید و گاهی یک تصوّر یا تصوّر مفرد؛ مثل ضاحک یا ناطق دارای این صفت است که موصل و رساننده به یک مجهول تصوّری است که آن را معلوم می سازند و نیز دارای این صفت است در جواب ما هو (شارحه یا حقیقه که فرقتشان بالاعتبار شد) واقع می شوند. در این تعریف دو قید وجود دارد:

۱. الموصل الی مجهول تصوّری: اشاره به این است که معلومات تصوّری دو دسته اند الف: آن ها که ما را به هیچ حقیقت مجهول نمی رسانند، مانند تصوّر هزاران امر جزئی بما هو جزئی که هرگز ما را به ساحل مقصود نمی رسانند. البتّه اگر ویژگی های فردی را از آن ها تجرید کنیم و یک کلی و قدر جامع بسازیم و تعمیم دهیم در آن صورت این کلی می تواند موصل باشد ولی از محلّ بحث خارج است.

ب: جزئی بما هو جزئی که مورد نظر است هرگز نه کاسب و نه مکتسب خواهد بود و اصولاً از محدوده فکر و اندیشه آدمی خارج است و مدرک به ادراکات غیر عقلی است. پس نوبت به جولان فکری در آن ها و چینش آن ها به شکل خاصی در ذهن تا به یک معلوم برسیم نمی رسد از این جا می فهمیم که معرّف باید کلی باشد، کما سیأتی.

۲. الواقع فی جواب ما هو: بدین وسیله تعاریف لفظی و به اصطلاح معروف لغت و معنی، از محلّ بحث خارج می شود، چون در جواب ما هو واقع نمی شود، و توسط لغت و معنی، آدمی به ماهیت و حقیقت و ذاتیات و عرضیات یک شیئی آگاه نمی شود و از این رو گذاشتن نام تعریف از باب مسامحه و سهل انگاری است.

مطلب سومی که مطرح می شود راجع به اقسام تعریف است:

تعریف یا معرّف دارای تقسیم های گوناگونی است که از جمله مهم ترین آن ها این تقسیم است که معرّف چهار قسم می شود:

۱-حدّ تام ۲-حد ناقص ۳-رسم تام ۴-رسم ناقص.

برای توضیح این اقسام به دو بیان می پردازیم:

اول بیان اجمالی: تعریف از یک ماهیت به گونه ای که آن را از جمیع ماهیات دیگر ممتاز بسازد، یا به ذاتیات آن شیء است و یا به عرضیات (در بخش ذاتیات، علی کلّ حال فصل قریب، باید باشد و گرنه تعریف یا به ذاتی اعم خواهد بود و یا به غیر ذاتی و نقض غرض. در شروط تعریف این نکته واضح تر خواهد شد. یعنی در مبحث مربوط به شروط تعریف یا در شرطهای تعریف در بخش عرضیات نیز عرض خاصه یک ماهیت، حتما باید باشد، حال مازاد بر آن جنس قریب یا بعید باشد یا نه، باز هم به همان دلیل که شرط تعریف، مساوی بودن معرّف و معرّف است) در بخش ذاتیات، یا تعریف به تمام ذاتیات شیء است که نامش حدّ تام است و یا به بعضی ذاتیات است که نامش حدّ ناقص است و در بخش عرضیات هم یا تعریف به عرضی خاصه و جنس قریب است که رسم تام نام دارد و یا به عرضی خاصه تنها است و رسم ناقص نامیده می شود.

و به گفته قطب الدین رازی در شرح مطالع ص ۱۰۳:

فتعریف الشیئی اما بما یتقدمه و هو المقومات و العلل و اما بما یتأخره و هو العرضیات و المعلولات او بما یتربک منهما... فان کان بالذاتیات و العلل فان اشتمل علی جمیعها فهو حدّ تام و الاّ فهو حدّ ناقص و الحدّ التام لا یكون الا واحدا و یمکن تعدد الناقص و ان کان بالخواص و العوارض و المعلومات فهو رسم مفرد و ان کان بالذاتیات و العرضیات فهو رسم مرکب و الرسوم ان افادت التمیز عن جمیع ما عداها فهي تامه و الاّ فناقصه...

دوم بیان تفصیلی:

۱. حدّ تام: و آن عبارت است از تعریف یک ماهیت به جمیع ذاتیات و اجناس و فصول آن. و همیشه حدّ تام به جنس قریب و فصل قریب انجام می گیرد و علت این که آن را حدّ تام نامیده اند این است که حد در لغت به معنای منع است و حدّ و مرز مملکت، یعنی نقطه ای که عبور از آن بدون مجوّز قانونی ممنوع است. این تعریف از آن جا که جامع افراد و مانع اغیار است، از این رو حدّی است و تام گویند، برای این که تمام ذاتیات را بازگو می کند و هیچ جزئی از اجزاء مشترک و مختص ماهیت را فروگذار نمی کند.

ص: ۲۴۸

مثال: فرض بفرمایید کسی از شما می پرسد: انسان ما هو؟ یا ما الانسان؟ که سؤال از ماهیت و مائیت آدمی است. شما می توانید به طور مختصر به جنس قریب و فصل قریب قناعت کرده و بگویید: حیوان ناطق است. که ناطق اشاره به جزء مختص انسان، یعنی عاقل بودن و متفکر بودن دارد (البته میان منطقیان انسان را به ناطق می شناسند، ولی دانشمندانی هم انسان را به مرید و مختار بودن می شناسند). و حیوان هم عصاره همه اجناس قریب و متوسط و بعید است یعنی در حقیقت اگر حیوان را که مثل طوماری درهم پیچیده شده، بازش کنیم می شود: جوهر-جسم-نامی-حساس و متحرک بالاراده و اگر این مجموعه را درهم پیچیده و خلاصه کنی به نام حیوان خواهید بود. از این رو حیوان بودن متضمن جمیع مراحل قبلی است (این یک جواب).

جواب دیگر این که می توانید قدری جواب را مفصل تر کرده، و بگویید: الانسان جسم نام-حساس متحرک بالاراده ناطق، این طول و تفصیل در یک فرض، ضروری و در فرض دیگر زائد و لغو است. اگر مخاطب شما از معنای حیوان اطلاع دقیقی ندارد بر شما لازم است که آن را هم باز کنید و تعریف مطول را برگزینید و اگر مخاطب معنای حیوان را می داند و از معنای انسان بی خبر است، کافی است بگویید: حیوان ناطق و هرچه طول دهید زیاده گویی کرده اید.

جواب دیگر این که دوباره می توانید قدری فراتر رفته، تعریف را گسترش دهید؛ مثلاً بگویید: الانسان جسم، ذو نفس نامیه و مولده، حساس متحرک بالاراده ناطق، که یک سطر را اشغال کرده، اگر باز هم مخاطب از معنای جسم نامی هم که جنس قریب حیوان است، اطلاع ندارد، باید این تفصیل را متحمل شد و اگر اطلاع دقیق دارد، آوردن این تفصیل در کلام زیاده است و به اصطلاح توضیح و اضحات و تحصیل حاصل است.

می توانید دوباره قدم را فراتر گذارده، تعریف را وسیع تر کنید و بگویید: الانسان جوهر ذات الابعاد الثلاثه ذو نفس نامیه... ناطق که جنس قریب جسم نامی، در این صورت جسم بودن را هم تجزیه و تحلیل کردید باز این طول و تفصیل در یک فرض لازم و در فرض دیگر زائد و لغو است و می توانید دوباره به تعریف توسعه داده، کلمه های بیش تری را به کار ببرید اگر مخاطب از معنای جوهر هم بی اطلاع است؛ مثلاً- بگویید: الانسان موجود ممکن اذا وجد وجد لا فی الموضوع ذات الابعاد الثلاثه، ذو نفس

نامیه و غاذیه و مولده-حساس متحرک بالاراده ناطق.

و خلاصه به قدری باید ادامه بدهید تا به یک سلسله مفاهیم تصویری بدیهی منتهی شود که بی نیاز از تعریف بلکه غیرقابل تعریف باشند؛ از قبیل مفهوم وجود، شیء و... و تا به بدیهیات ختم نشود، سؤال از ذهن مخاطب دور نمی شود و او از حقیقت و ماهیت انسان آگاه نمی شود.

قوله و قد ظهر:

چهار نکته از مطالب مذکور دانسته می شود:

الف: جنس قریب و فصل قریب در حقیقت جامع جمیع ذاتیات هستند و همه ذاتیات در آن دو منظوی و درهم پیچیده شده، زیرا که فصل قریب، همان جزء مختص ماهیت است و جنس قریب هم که محتوی تمام اجناس متوسط و بعید است و بر همین اساس، نام این تعریف را حدّ تام گویند، چون از حیث دلالت بر ماهیت تام کامل است و کمبودی ندارد.

ب: از حیث معنا و مفهوم ذهنی تفاوتی میان حدّ تام مطول با حدّ تام مختصر نیست، یعنی تنها حیوان ناطق بگوییم و یا جوهر ذات الابعاد الثلاثة، ذو نفس نامیه و غاذیه و مولده، حساس متحرک بالاراده، مدرک للکلیات بگوییم این عبارت مفضل همان عبارت مختصر را تداعی می کند منتها فرقیان به اجمال و تفصیل و ملخص و مطول بودن است و مکرر اشاره شده که اگر حیوان بودن، نامی بودن، جسم بودن، برای سائل معنا و ماهیت روشنی دارد این عبارت طولانی و بدون دلیل خواهد بود و زیادی محسوب می شود و اگر در آن مراحل هم اجمال و ابهام وجود داشته باشد، این طول دادن واجب و ضروری به نظر می رسد نه زائد و غیر ضروری.

ج: هر حدّ تامی از لحاظ معنا و مفهوم با محدود و معرّف خود تساوی دارد.

یعنی، مثلاً حیوان ناطق مساوی است با انسان و انسان از حیث معنی مساوی است با حیوان ناطق و شبیه مترادف ها است منتها در مترادف ها دو لفظ و یک معنای ثالث است و هر دو بر آن دلالت دارد و در ما نحن فیه، یک لفظ و یک معنی است که از آن معنای واحد نیز با لفظی تعبیر می شود که با خود اسم متحد المعنی است و البته هر دو چیزی که از نظر مضمون متحد باشند و به حمل اولی ذاتی بر یکدیگر حمل شدند، حتماً از نظر مصداق هم متحد خواهند بود و هر حکمی که برای خود اسم، مثلاً کلمه انسان

ص: ۲۵۰

ثابت بود، برای مسمی هم که حیوان ناطق باشد، ثابت خواهد بود و هر معنایی را که اسم، یعنی انسان به طور اجمال بر او دلالت دارد، این تعریف به طور تفصیل همان را می رساند و تنها فرقی که با اعتبار است، یعنی به اجمال و تفصیل.

د: حدّ تام به دلالت مطابقی (که دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع له باشد) بر محدود خود دلالت دارد، یعنی تمام ماهیت آن را می رساند و مانند لباسی است که بر قامت محدود پوشیده می شود که نه بزرگ تر است و نه کوچک تر.

۲. حد ناقص: قسم دوم از اقسام معرف، حد ناقص است و آن عبارت است از تعریف یک ماهیت به بعض ذاتیات آن که البته حدّ اقل باید تعریف بر فصل قریب مشتمل باشد، و گرنه تعریف به اعم خواهد بود، و هو غیر جایز کما سیأتی و کما مرّ منتها گاهی به همین فصل قریب تنها اکتفا می شود و گاهی علاوه بر آن از جنس متوسط و عالی هم استفاده می شود، پس دو شعبه دارد:

الف: آن جا که از جنس بعید و فصل قریب استفاده شود، مثالش این است که در تعریف انسان بگوییم: جسم نام... ناطق که میان جسم نامی و ناطق جای حیوان، یعنی حسّاس متحرّک بالاراده، خالی است و چند نقطه به جای آن گذارده شده یعنی تعریف ناقص دارد و کامل نیست، یعنی تمام ذاتیات انسان که از جمله آن ها حیوان باشد، بیان نشده، البته توسط جسم نامی به جسم بودن و جوهر بودن اشاره شده، چون هر عالی، مقوم سافل است و از اثبات اخصّ، اثبات اعم لازم می آید، ولی به حیوان بودن اشاره ای نشده؛ چون از اثبات اعم، یعنی جسم نامی بودن اثبات اخصّ، یعنی حیوان بودن به دست نمی آید و به هر حال مفهوم انسان در این تعریف بتمامه و کماله ادا نشده.

ب: آن جا که تنها از فصل قریب استفاده شده؛ مثلاً در تعریف انسان بگوییم:

ناطق و جنس قریب را به کلی، یعنی با همه محتویاتش که عصاره اجناس بعید است، حذف کنیم و اصلاً اشاره ای به جنس و جزء مشترک نداشته باشیم که این نیز حد ناقص است و نقصانش از بخش قبلی هم بیش تر است.

وجه تسمیه: حدّ گفتن برای این است که این تعریف به خاطر اشتمالش بر فصل قریب مانع اغیار است و ناقص گفتن از آن جهت که مشتمل بر تمام ذاتیات نیست، بلکه بخشی از ذاتیات مشترک آن یا همه اش، حذف گردیده.

قوله: و قد ظهر:

از بیان مذکور چند نکته استفاده می شود:

۱. حدّ تام از حیث مفهوم با محدودش مساوی بود، ولی حدّ ناقص از لحاظ مفهوم و به حمل اولی ذاتی با محدود خود مساوی نیست، چون مفهوم انسان غیر از مفهوم ناطق است و در مباحث الفاظ در باب متباینات بدان اشاره شد و اجمالش این که ناطق بر بعضی ذاتیات انسان و بر جزء مفهوم آن دلالت دارد و جزء، غیر از کلّ است، امّا به حمل شایع صنایع اتّحاد و تساوی دارد؛ یعنی کلّ ما صدق علیه الانسان صدق علیه الناطق و بالعکس.

۲. از هر تعریف جامع و مانع دو انتظار می رود: یکی شناسایی محدود بتمامه و کماله، یعنی یک تابلو کاملی از محدود در ذهن ما ترسیم کند و آیینۀ تمام نمای محدود خویش باشد و چیزی از ذاتیات و اجناس و فصول را فرونگذارد.

دیگری این که: این حد، آن ماهیت محدود را از جمیع ماهیات دیگر تمیز بدهد آن هم به نوع تمیز ذاتی نه عرضی. آن گاه در حدّ تام، هر دو انتظار بر آورده است، ولی حدّ ناقص، غرض اول را تأمین نمی کند، یعنی یک تصویر روشن و همه جانبه ای از محدود در ذهن ما ایجاد نمی کند؛ ولی غرض دوم را ایفاء می کند، یعنی حدّ ناقص هم سبب می شود که ماهیتی از جمیع ماهیات دیگر ممتاز شود.

۳. حدّ تام دلالتش بر محدود و مسمی و ماهیت، یک دلالت مطابقی و تمام عیار بود، امّا حدّ ناقص دلالتش بر محدود، یک دلالت التزامی مجازی است که به علاقه کلّ و جزء دلالت دارد؛ زیرا دلالت جزء بر کلّ نه مطابقی است نه تضمینی، بلکه التزامی است، یعنی ناطق بودن، مستلزم انسان بودن است.

(نکته: میان فلاسفه و مناطقه قبل از صدر المتألّهین این مشهور بود که حدّ تام همیشه مرکب است از جنس قریب و فصل قریب و اگر فصل به تنهایی یا همراه با جنس بعید در جواب بیاید، نامش، حدّ ناقص است).

و به گفته خواجه طوسی: (۱)

الأ أنّ الاسم مفرد و الحدّ مؤلف و باز به قول ایشان: و اذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل علی التام الّذی هو الحدّ الحقیقی وحده.

ص: ۲۵۲

و لکن مرحوم صدر المتألهین سخن تازه ای دارند و آن این که تعریف به فصل تنها نیز می تواند حدّ تام باشد و به گفته حکیم سبزواری در منطق منظومه: از دیدگاه حکیم الهی هیچ بعدی ندارد که تعریف به فصل به تنهایی حدّ تام نامیده شود؛ زیرا که شیء بودن شیء به فصل اخیر آن است و در حقیقت فصل اخیر، جامع جمیع اجناس و فصول متقدّم است و البتّه این سخن براساس حرکت جوهری که از شاهکارهای مرحوم ملاصدرا رحمهم الله می باشد، قابل قبول است.

بیان ذلک: بزرگان مشائی طرفدار حرکت جوهری نبودند، بلکه می گفتند که جوهر و ذات و ماهیت هر شیء ثابت است و تغییرها عموماً در عوارض صورت می پذیرد و قائل به کون و فساد بودند و نتیجه سخن آن ها خلع و لباس است؛ یعنی انسان در مسیر تکاملی صورت آبی و خاکی را خلع کرده، به صورت نباتی ملبس می شود و پس از مدّتی صورت نباتی را از دست داده، به صورت حیوانی درمی آید تا می رسد به حدّ انسانی و بر این اساس انسان به هر مرحله ای که می رسد، لباس مرحله قبل را درآورده، لباس جدیدی می پوشد؛ ولی براساس حکمت متعالیه که طرفدار حرکت جوهری است، یعنی تغییر و تحوّل و تکامل را در متن ذات و ماهیت اشیاء می داند و معتقد است که علی الدوام، جمیع عوالم وجود مادّی در حال تغییر و تکامل و از قوه به فعلیت رسیدن است؛ البتّه خلع و لباس نیست، بلکه لباس بعد از لیس است، یعنی انسان هنگامی که از مواد آبی و خاکی به سیر صعودی می پردازد، هیچ گاه و در هیچ مرحله ای چیزی را از دست نداده، بلکه به هر مرحله ای که رسیده، مازاد برداشته های مرحله قبل چیزی نصیب و عاید او شده، شبیه کودکی که معلومات کلاس اوّل را دارد و وارد کلاس دوم می شود، نه این که آن ها را از دست داده باشد و گرنه همیشه باید در کلاس اوّل بماند به هر حال این یک بحث دقیق و عمیق فلسفی است، که مبتنی بر مبانی فلاسفه متأخرین است و اجمال قضیه این است که انسان وقتی هم که صورت انسانی پیدا کرد، و دارای نفس ناطقه شد؛ همه مراحل قبل را دارد و ناطق هم هست. پس ناطق حاوی جمیع ذاتیات و اجناس و فصول انسان است و چنین تعریفی حدّ تام خواهد بود و شاید شعر معروف مولوی اشاره به همین باشد که قبلاً ذکر شد و می گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم

...

۳. رسم تام و آن عبارت است از تعریف یک ماهیت به جنس و عرضی خاصّه که

ص: ۲۵۳

قدر مسلم این است که عرضی خاصه باید باشد و علاوه بر آن از جنس هم استفاده شود.

البته به عقیده مشهور، رسم تام خصوص تعریف به جنس قریب و عرضی خاصه را گویند؛ مثل «الانسان حیوان ضاحک»؛ ولی به عقیده مرحوم مظفر، رسم تام، دو شعبه دارد: یکی مرکب از جنس قریب و عرضی خاصه و دیگری مرکب از جنس بعید و عرضی خاصه، مثل «الانسان جوهر ضاحک» از این رو مطلق فرموده: و هو التعریف بالجنس و فرموده: قریب یا بعید.

وجه تسمیه: ایا انه رسم فلأین رسم الدار اثرها و لما كان التعریف بالخارج اللازم الّذی هو اثر من آثار الشیئی فیکون تعریفا بالاثرو اما انه تام فلمشابهته الحد التام من حیث انه وضع فیہ الجنس القریب (عند المشهور) و قید بامر مختص بالشیئی.

۴- رسم ناقص و آن عبارت است از تعریف یک ماهیت به عرضی خاصه تنها مثلا بگوییم: «الانسان ضاحک» البته این عقیده مرحوم مظفر است، ولی به عقیده مشهور (۱) رسم ناقص، مثل حد ناقص دو شعبه دارد:

۱. تعریف به عرضی خاصه تنها که در بالا ذکر شد و همه قبول دارند.

۲. تعریف به جنس بعید و عرضی خاصه، مثل «الانسان جوهر ضاحک» که بنابراین نظریه، رسم تام یک قسم بیش ندارد و آن تعریف به جنس قریب و عرضی خاصه است.

قوله: و لا یخفی:

در حد ناقص، اشاره شد که مقصود اصلی از تعریف، دو امر است و گفتیم حد ناقص، تنها نسبت به امر ثانی مفید فایده است، حال در تعریف رسمی هم مطلقا یعنی چه رسم تام و چه ناقص، مطلب همین است که معرف، معرف را از جمیع ماهیات دیگر جدا می سازد، ولی تمام ماهیت شیء را بیان نمی کند و فرق رسمی با حدی آن است که حدی ممیز ذاتی و ماهوی است و رسمی ممیز عرضی است.

نکته دیگر این که: در تعریف رسمی هم مثل حد ناقص، معرف با معرف از حیث مفهوم و حمل اولی ذاتی مساوی نیست، بلکه به حمل شایع با یکدیگر اتحاد و تساوی

ص: ۲۵۴

۱- ۱). من جمله ملا عبد الله یزدی در حاشیه ص ۶۱ و قطب الدین رازی در شرح شمسیه ص ۶۲ و دیگران.

دارند و «کلّ انسان ضاحک» و «کل ضاحک انسان».

و نکتهٔ اخیر این که دلالت رسم تام یا ناقص بر آن ماهیت مورد تعریف، همیشه بالالتزام است نه بالتضمّن یا بالمطابقه.

نکته: در شرح شمسیه ص ۶۲ می خوانیم:

لا يقال هيهنا اقسام اخروهي التعريف بالعرض العام مع الفصل او مع الخاصه او بالفصل مع الخاصه (سه نوع شد) لانا نقول: انما لم يعتبروا هذه الاقسام لان الغرض من التعريف اما التمييز او الاطلاع على الذاتيات و العرض العام لا يفيد شيئا منهما فلا فائده في ضمه مع الفصل او الخاصه و اما المركب من الفصل او الخاصه فالفصل فيه يفيد التمييز و الاطلاع على الذاتيات فلا حازه الى ضم الخاصه اليه و ان كانت مفيدة للتمييز لان الفصل افاده مع شيئي آخر.

اناره

تابه حال با اهمیت تعریف و نقش منطقی در آن و تعریف معرّف و تقسیم آن آشنا شدیم. اینک در مطلب پنجم، بحث بسیار قابل توجهی داریم و آن این که: اصل در تعریف کدام است؟ از حیث درجه بندی، چهار نوع تعریف به چه ترتیبی قرار دارند؟ مهم ترین آن ها کدام است؟ و آیا تعریف حدّی ممکن است یا مستحیل یا مستصعب؟ علت چیست؟ تعریف هایی که در کتب انجام می گیرد از کدام نوع است؟

این مطلب را در طی چند سؤال و جواب عرضه می کنیم، باشد که حقیقت روشن گردد تا پیروی شود که الحق احق ان یتبع.

سؤال اول: کامل ترین تعریف از یک ماهیت کدام است؟

جواب، مقدمه: مقصود اصلی از تعریف دو چیز است:

۱. شناخت کامل یک ماهیت تا این که یک تصویر کامل و روشنی از آن در ذهن داشته باشیم، و تعریف آینه تمام نمای معرّف باشد.

۲. تمییز یک ماهیت از جمیع ماهیات دیگر از نوع تمییز تام و کامل، به گونه ای که هیچ ماهیت دیگر با آن در این جهات شرکت نداشته باشد با حفظ این مقدمه:

کامل ترین تعریف حدّ تام است؛ زیرا که هر دو غرض اصلی را تأمین می کند، یعنی هم ما را با کنه و حقیقت یک شیئی آشنا می سازد و هم آن شیء را از جمیع اشیاء دیگر ممتاز می سازد و اما اقسام دیگر تعریف این نقش را ندارند و تنها هدف دوم را تأمین

می کنند. البته از حیث مرتبت پس از حدّ تام، حدّ ناقص قرار دارد، چون ممیّز ذاتی است و ذاتیات شیء از لحاظ رتبه بر عرضیات تقدّم دارند و در مرتبه سوم رسم تام که کامل تر است، قرار دارد و در مرتبه چهارم و در صف نعال تعاریف، رسم ناقص قرار دارد.

سؤال دوم: راه تحصیل حدّ تام اشیاء کدام است؟

جواب: راهش این است که ما اگر بخواهیم، مثلاً ماهیت انسان را بشناسیم نخست باید دو تابلو عظیم ترسیم کرده، در یکی از آن ها تمام آن چه را که بر انسان قابل حمل است یادداشت کنیم و در تابلو دیگر تمام آن چه را که از انسان قابل سلب است قرار دهیم. سپس برای تابلو اوّل یک جدول چهارخانه ای درست کرده و در خانه اوّل، تمام اجناس ماهیت و در خانه دوم، تمام فصول قریب و بعید و در خانه سوم، تمام اعراض خاصه و در چهارمی، تمام اعراض عامه را قرار دهیم و هنگامی که در این کار عظیم موفق شدیم؛ آن گاه اگر بخواهیم حدّ تام را به دست آوریم، باید اجناس و فصول را با چینش خاص، از ابعاد به قریب قرار دهیم یا خصوص جنس قریب و فصل قریب را بیاوریم که حاوی تمام اجناس و فصول قبلی است؛ آن گاه حدّ تام درست می شود. مثال:

جدول مسلویات الانسان لیس بفرس

الانسان لیس بشجر

الانسان لیس بحجر

...

تابلو محمولات الانسان ناطق

الانسان کاتب

الانسان حیوان

...

اعراض عامه | اجناس | فصول | اعراض خاصه

ماشی | حیوان | ناطق | کاتب

آکل | نامی | حساس و متحرک | ضاحک

شارب | جسم | ذو نفس نامیه | عالم

نائم | جوهر | ذات الابعاد الثلاثة | متعجب

و... | و... | و...

ص: ٢٥٦

سؤال سوم: میزان شناخت ذاتیات از عرضیات کدام است؟

جواب: سابقاً در مبحث کلیّات خمس بیان شد، ولی در این جا هم اشاره ای داریم که ذاتیات ماهیت اموری هستند که قوام ماهیت بدان ها است و اگر نباشند نه این شیء وجود خارجی دارد و نه در ذهن به درستی قابل تعقل است؛ ولی عرضیات اموری هستند که بر فرض عرض لازم باشند و از ماهیت یا وجود جدا نشوند، اما در مقام تعقل قابل این هستند که انسان ذاتیات و ماهیت را بدون آن عوارض تعقل نماید.

سؤال چهارم: آیا اصولاً تعریف اشیاء به حدّ تام آن ها میسر است؟

جواب: البته استحاله ذاتی و وقوعی ندارد، ولی به اعتراف همه اهل فنّ و بزرگان منطق و فلسفه، امری بس دشوار و تالی تلو محالات است و همین مطلب باعث شده، که عده ای از فلاسفه دچار شک و تردید شده و به نام لادریون معروف گردند و عده ای هم معتقد شوند که اشیاء قابل شناخت نیست و عده ای نیز بگویند: قابل شناساندن نیست، تعدادی هم ایده آلیست شده و همه چیز را ذهنی بیندارند. البته عده زیادی هم از فلاسفه الهی و مادی، اسلامی و اروپایی رئالیست بوده و واقع گرا هستند و بر آنند که واقعیّات مادی و مجرد فراوانی هست که هم قابل شناخت و هم قابل شناساندن است و راه شناخت در نزد این دسته گوناگون است:

عده ای تنها ابزار مطمئن شناخت را حسّ و تجربه می دانند.

عده ای دیگر تنها وسیله یقین آور را عقل و اندیشه، برخی تصفیه و تزکیه درون و عده ای، هم حسّ و تجربه و هم عقل را کارآمد می دانند.

و از دیدگاه اسلام در راه شناخت، حسّ، عقل و تزکیه نفس، همه دخالت دارند و بحث مهمی در باب شناخت است، به هر حال مسأله رسیدن به ماهیت اشیاء کار بسیار دشواری است. در این جا برای نمونه به گوشه هایی از اعتراف های مردان بزرگ صحنه علم و اندیشه و فلسفه و عرفان و منطق اشاره می کنیم.

۱- شیخ اشراق در حکمه الاشراق ص ۶۱ می گوید:

و صاحبهم ای صاحب المشائین و هو ارسطو طاليس اعترف بصعوبه ذلك (حد تام اشیاء).

۲- در حاشیه شرح حکمه الاشراق ص ۵۶ می خوانیم:

قال الشيخ الرئيس فی رساله الحدود: سئلونی ان املی لهم حدود اشیاء یطالبونی

بتحديدها فاستعفيت(استعفا دادم)من ذلك علما بانه كالامر المتعذر على البشر...

۳- خود شيخ اشراق در شرح حكمه الاشراق ص ۵۶ می گوید:

فصل فی بیان ان الوفاء باعطاء الحدود الحقیقه حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذاتی لم یطلع علیه و لكثرة ما یقع فیها من الاغالیط الحدیه.

۴- مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری در بخش منطق آشنایی با علوم اسلام ص ۴۴ می گوید:

در میان تعریف ها، تعریف كامل حدّ تام است، ولی متأسفانه فلاسفه اعتراف دارند که به دست آوردن حدّ تام اشیاء چون مستلزم کشف ذاتیات اشیاء است و به عبارت دیگر مستلزم نفوذ عقل در کنه اشیاء است، کار آسانی نیست...

سؤال پنجم: علت دشواری حدّ تام چیست؟

جواب: علت اصلی آن است که تحصیل حدّ تام اشیاء مستلزم پی بردن به حقیقت و ماهیت و حاق ذات اشیاء است و رسیدن به کنه ذات اشیاء و استخراج ذاتیات از عرضیات و مرزبندی اجناس و فصول و اعراض آن ها است و بدیهی است که بشر با معلومات محدود حصولی ای که دارد، نمی تواند به باطن و عمق حقایق عالم راه یابد و از این رو قادر نیست که قاطعانه اجناس را از اعراض عام و فصول را از اعراض خاص جدا کند؛ زیرا چه بسا آن چه را که او به عنوان جنس قریب برشمرده در نزد دیگری جنس بعید و متوسط باشد یا آن چه را کسی، نوع الانواع دانسته، نزد دیگری جنس سافل باشد که تحت آن انواعی است یا آن چه را او فصل قریب دانسته نزد دیگری فصل بعید باشد و یا عرضی خاصه را با فصل قریب اشتباه گرفته و... برای نمونه چند شاهد می آوریم:

۱- مشهور می گفتند: اجناس انسان عبارت است از: حیوان-جسم نامی-جسم مطلق و جوهر، ولی متأخرین دو جنس دیگر بین جسم نامی تا جسم مطلق افزوده اند به نام صورت معدنی و عنصری که قبلا اشاره شد.

۲- مشهور انسان را نوع الانواع می دانند که تحت اصناف، ولی ملاصدرا انسان را جنس سافل می داند که تحت آن چهار نوع دیگر از صورت بهیمی-سبعی-شیطانی و ملکی متصور است و قبلا به آن نیز اشاره شد.

۳- مشهور، ناطق را فصل مختص و قریب انسان می دانند در حالی که نطق و

ادراک کلیات در فرشتگان نیز هست و به علم حضوری آن چه را باید دارا باشند، دارند و «کُلّ مجرّد عاقل و کُلّ عاقل مجرّد»، از این رو بعضی ناچار شده و قید «مأنت» را افزوده اند که «الانسان ناطق مأنت»؛ زیرا فرشته چون یک حقیقت مجرّد است به گفته فلاسفه موت ندارد.

۴- در خصوص تعریف انسان آن همه اختلاف ها وجود دارد که بعضی ویژگی بارز آدمی را به عقل می دانند و هو المشهور و برخی به اراده می دانند و برخی به امور دیگر که در کتاب انسان و ایمان شهید مطهری (ص ۱۳) در حدود سی تعریف برای انسان از دانشمندان بزرگ بیان شده است؛ پس تشخیص ذاتیات از عوارض، کار آسانی نیست، و حدّ تام ارزش خود را از دست می دهد. البته در مصنوعات بشر و علوم و مفاهیم اعتباری حدّ تام متصوّر است که مثلاً عالم نحوی کلمه را تعریف کرده و اجناس و فصول آن را بازگو کند و یا دانشمند منطقی، معرّف را تعریف کرده و اجناس و فصول آن را بازگو کند، ولی در حقایق واقعیّه و نفس الامریه رسیدن به عمق اشیاء و تعریف حدّی از آن ها کار آسانی نیست، بلکه یا محال است به قول شکاکان و... یا متعذّر یعنی دشوار است به گفته گرایان.

سؤال ششم: اگر تعریف به حدّ تام دشوار و بلکه محال می نماید، پس این همه تعاریفی که در علوم گوناگون، اعم از فلسفه الهی-طبیعی-ریاضیات (حساب و هندسه و...) و علوم حسّی و تجربی از اشیاء و ماهیات می شود، چیست؟ مثلاً در روانشناسی موضوعات متنوعی از قبیل: وجدان، عقل-نفس اماره-لّوامه، فطرت، غریزه و... در اخلاق موضوعاتی از قبیل: نفس، عقل-عدل-ظلم، تواضع-تکبر و... آن همه تعریف های متنوعی که انجام می پذیرد بر چه چیز حمل می شود؟

جواب این است که نوع این تعاریف و بلکه همه آن ها یک سلسله تعریف های رسمی است که به عوارض خاصه انجام می گیرد؛ یعنی هر عالمی یک ویژگی بارزتری را در نظر گرفته و اشیاء را به همان ویژگی تعریف کرده است؛ مثلاً در رابطه با تعریف انسان قبلاً هم اشاره شد که از دیدگاه بعضی، ویژگی نطق و تفکیر بارزترین است، و انسان را بدان، معنی و تعریف کرده اند. از دیدگاه بعضی، ویژگی اراده و اختیار اظهر بوده از این رو گفته اند: بشر موجودی است مرید و مختار و دیگری گفته: لایتناهی، مطلق طلب، آرمان خواه و...

البته تعاریف رسمی نیز ماهیتی را از سایر ماهیات منفک می سازد و لکن ذاتیات آن را مشخص نمی کند و البته تعریف به عرضی خاصه لازم، هم مراتبی دارد که مهم تر از همه، تعریف به عرضی خاصه لازم بین بالمعنی الاخص است که ماهیت را بهتر شناسایی می کند و تالی تلو فصل حقیقی می باشد و در مرتبه ثانی اگر چنان چه دست انسان از اعراض کذایی کوتاه بود حداقل بایستی به عرضی لازم بین بالمعنی الاعم تعریف کند؛ مثلاً در تعریف انسان بگوید: ضاحک، کاتب بالقوه و...

و اما تعریف ماهیت به عرضی لازم غیر بین، یعنی نظری و محتاج به استدلال، صحیح نیست، زیرا که هیچ کدام از دو غرض تعریف را تأمین نمی کند، اما غرض اول که روشن است و اما غرض ثانی هم جهتش این است که یا این تعریف برای آگاه به آن فن و استدلال انجام می گیرد که توضیح و اوضحات است و نسبت به آن فایده ای ندارد و یا برای غیر آگاه به برهان انجام می گیرد که برای آن رفع ابهام نشده و مجهولی معلوم نمی شود بنابراین ارزشی ندارد؛ مثلاً- در تعریف عالم بگوییم: عالم موجودی حادث است، این کافی نیست یا در تعریف مثلث به جای ذو الاضلاع الثلاثه یا ذو الزوایا الثلاث بگوییم: «شکل زوایاه تساوی قائمین» که قبلاً اشاره شد که مساوات مذکور، برهان، لازم دارد و این تعریف نسبت به هندسی، یعنی دانشمند هندسه که فایده ای ندارد و نسبت به غیر آن هم مجهولی را معلوم نمی سازد.

مطلب دیگر در باب تعاریف، تعریف به مثال است که در شرح مطالع ص ۱۰۴ می خوانیم:

«و ان كان بغير الذاتيات و العرضيات فهو التعريف بالمثال».

و ظاهر امر این است که تعریف یا به ذاتیات است یا به عرضیات یا به مرکب از ذاتی و عرضی و یا به غیر ذاتیات و عرضیات است که نامش تعریف به مثال است ولی بعدا خواهد آمد که آن هم قسمی از رسم ناقص است و تعریف پنجمی به حساب نمی آید؛ چه این که طریقه استقرائیه نیز نوعی از همین تعریف به مثال است و چه این که تعریف به تشبیه هم ملحق به تعریف به مثال است و همه آن ها از مقوله رسم ناقص محسوب می شوند و اینک هر سه را جدا جدا بیان می کنیم:

امّا تعریف به مثال: عبارت است از این که عالم و دانشمندی به جای تعریف یک شیء و یک کلی که معمولا در آغاز امر دشوار می نماید، به یک نمونه از نمونه های آن شیء اکتفا کند و در قالب مثال آوردن و ذکر مصداق و نمونه، آن شیء را برای ما معنی کند. شبیه کاری که دانشمندان ادبیات عرب و عالمان صرف و نحو انجام می دهند؛ فی المثل در رابطه با تعریف هریک از اسم و فعل و حرف از ابتدا نمی گویند: «الاسم ما دل علی معنی مستقل فی ذاته غیر مقترن با حد الازمنه الثلاثه» یا در تعریف فعل نمی گویند:

«کلمه دل بماده علی معنی مستقل و بهیته علی اقتران ذلك المعنی باحد الازمنه الثلاثه» و... زیرا که حلّ و هضم این تعابیر برای مبتدیان آسان نیست و از این رو در تعریف می گویند: «الاسم کزید مثلا»، «الفعل کضرب»، «الحرف کمن و الی» و «الفاعل کزید فی ضرب زید» و...

البته تعریف به مثال برای مبتدیان است، زیرا که با ذکر مثال و نمونه راحت تر می توان یک حقیقت را در ذهن مبتدی جا انداخت و آن را از سایر حقایق و اشیاء ممتاز ساخت؛ چرا که ذهن او با کلیات و قواعد کلیه آشنایی ندارد و با جزئیات بیش تر مأنوس است بنابراین با این طریقه بهتر به نتیجه می رسیم. برای کسانی که در بین راهند یا در اواخر راه، تعریف به مثال وجهی ندارد؛ چرا که آنان با خود کلیات سروکار دارند و این امور در اذهانشان ملکه شده و از این رو مستقیما خود تعریف شیء را عرضه می کنند و شعارشان این است که مناقشه در مثال از دأب محصلین نیست یا مثلا در منطق بگوییم:

«نوع مثل انسان»، «جنس مثل حیوان»، «فصل مثل ناطق» و... این‌ها را تعریف به مثال گویند.

طریقه استقرائیه

این طریقه در حقیقت نوعی از تعریف به مثال است، منتها در تعریف به مثال تنها یک مثال آورده می‌شود. ولی در این طریقه مثال‌های متنوع آورده می‌شود و در تک تک آن‌ها محاسبه و حلاجی و تمرین انجام می‌گیرد تا ذهن مبتدی برای دریافت یک حقیقت کلی و تعریف آن و یا اقتباس یک قاعده کلی تصدیقی آمادگی پیدا کند و چه بسا خود مبتدی آن را ادراک کند و سپس استاد یا نویسنده، آن مقصود اصلی را که تعریف یا قاعده است، در عباراتی رسا بیان کند. دانشمندان روان‌شناسی و تعلیم و تربیت هم در عصر جدید، روی این روش تکیه دارند و برآنند که از این راه می‌توان کودکان، نوجوانان و افراد مبتدی را با حقایق آشنا کرد.

مثلاً- خود مرحوم مظفر در کتاب «المنطق» همین روش را دنبال کرده در آغاز هر بحثی به مثال یا مثال‌های ارزنده ای متوسل شده و مطلب را در قالب آن توضیح و تبیین نموده و در خاتمه به یک تعریف روشنی دست یافته‌اند، و برای خوانندگان کتابشان به ودیعت نهاده‌اند؛ همانند آن چه در تعریف ضروری و نظری، کلی و جزئی، مثلاًن و متخالفان و متقابلان، تناقض و تضاد و... در این کتاب بیان شد.

یا مثلاً در امور اعتقادی هم معلّم هنگامی که با دانش آموز دوره راهنمایی یا دبیرستانی و یا حتی در بعضی موارد با دانشگاہی روبرو می‌شود، اگر بخواهد مستقیماً برهان حدوث یا امکان و وجوب یا برهان صدیقین و امثال آن‌ها را در قالب‌های پیچیده و منظم و منسجم منطقی بیان کند، هرگز موفق نمی‌شود که مقصودش را برساند.

همچنین برهان نظم و برهان عقلی از اثر به مؤثر رسیدن و... اما اگر در آغاز، ذهن شنونده یا خواننده را با نمونه‌هایی چند آماده سازد مثلاً بگوید: اگر ساعتی را در دل خروارها خاک بیابیم که دقیق و منظم و بدون یک هزارم ثانیه تخلف مشغول کار است.

آیا عقل انسان احتمال می‌دهد که شاید تصادفاً چنین شده؟ هرگز، هر عاقلی فوراً به حکم عقل به سراغ ناظم می‌رود و از نظم و مجموعه منظم پی به وجود ناظمی توانا می‌برد. یا اگر کتاب منظم و منسجمی را که از آغاز تا به انجام، یک موضوع را تعقیب می‌کند و مطالب آن همانند شاخ و برگ درختی است که با همه وسعت به یک تنه و

ریشه منتهی می شود، هرگز عقل احتمال نمی دهد که این نظام بدون ناظم باشد و همین طور مثال های متعدّد تا زمینه فراهم شود آن گاه معلّم العلم می گوید: پس بالاخره هر نظامی ناظمی دارد آن گاه نتیجه مطلوب را می گیرد که کتاب آفرینش از این کتاب کوچک چند صد صفحه ای کمتر نیست و این نظام محیر العقول افلاک و سماوات و ارضین و ما فیهن و ما بینهن چگونه تصادفا و بدون ناظم پدید آمده؟ نیز در برهان اثر و مؤثر و...

نکته: تعریف به مثال قسم پنجمی، در برابر حدّ تام و ناقص و رسم تام و ناقص به شمار نمی آید، بلکه در حقیقت از مصادیق تعریف به عرضی خاصه، یعنی رسم ناقص است؛ زیرا که مثال مذکور مختص به همان ماهیت است، مثلاً «الفعل کضرب» در این مثال ضرب، مخصوص فعل است و بر فعل عارض می شود نه بر عنوان اسم و حرف از این رو عرضی خاصه نام دارد و وقتی رسم ناقص شد همان طوری که در آن جا به عرضی خاصه قناعت می شد در این جا هم می توان به مثال، قناعت کرد، البتّه به شرط این که مثال روشنی باشد و بتواند ممثل له را از سایر اشیاء تمیز دهد.

تعریف به تشبیه

از جمله اموری که شبیه تعریف به مثال و ملحق به آن است تعریف به تشبیه است و این نیز داخل در رسم ناقص است؛ زیرا که به گفته شرح مطالع ص ۱۰۵:

«وجه المشابهه یکون امرا عارضا»، حال تعریف به سبب تشبیه آن است که شخص چیزی را که درصدد تعریف و شناساندن آن برآمده به چیز دیگری که مخاطب از آن آگاه است تشبیه کند و بگوید این مثل آن است و بدین وسیله شیء مقصود را معرفی کند و در حقیقت در هر تشبیه، مشبه به ای و مشبه ای و وجه شباهتی وجود دارد؛ آن گاه وضع مشبه به، برای ما روشن است و وضع مشبه، مبهم و با تشبیه آن را نیز روشن می سازیم و شرط اساسی این قسم از تعریف آن است که مشبه به دارای وجه شبه ای باشد که کاملا در نزد مخاطب، معلوم و مبین است تا با تشبیه، مشبه را روشن کند و گرنه مفید فایده نیست.

مثال: فرض کنید ما معنای نور را می دانیم که «الظاهر بنفسه و المظهر لغيره» یعنی خودش به خودش روشن است و چیزی واسطه در ظهور آن نیست و روشنگر اشیاء دیگر هم هست که ما به برکت نور شمس یا نور چراغ اشیاء را می بینیم و از آن ها استفاده

می‌کنیم، حال از حقیقت وجود، مثلاً- خبر نداریم که الوجود ما هو؟ در جواب می‌گوییم: «الوجود کالنور»؛ یعنی حقیقتی است، مثل نور آفتاب که وجود نیز «الظاهر بنفسه و المظهر لغيره»؛ یعنی، «الوجود موجود بنفس ذاته و الماهیه موجوده بالوجود» پس وجود مظهر ماهیات است (بر اساس حکمت متعالیه که وجود اصیل است...).

یا مثلاً- از حقیقت علم بی‌خبر هستیم و آن را به نور تشبیه می‌کنیم و در جواب العلم مه؟ می‌گوییم: «العلم کالنور ای الظاهر بنفسه و المظهر لغيره» یا الجهل ما هو؟ می‌گوییم: «کالظلمه» که جهالت مثل تاریکی شب است که آدمی ره به جایی نمی‌برد و مثل کوری است: «هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ؟» «أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ؟»

کاربرد این تعریف: معمولاً از تعریف بالتشبيه در معرّفی معقولات صرفه یعنی امور عقلانی محض استفاده می‌شود از آن جا که ذهن ما انسان‌ها با محسوسات و جزئیات، انس و الفت دارد و ادراک مجرّدات و کلیات و معقولات کار آسانی نیست از این رو از باب تشبیه معقول به محسوس، این حقیقت کلیّه را به یک امر حسّی تشبیه می‌کنیم تا حدودی آن را بشناسیم. اینک چند نمونه از موارد تشبیه معقول به محسوس:

الف: «العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر» که نقش در حجر ماندنی است و تا حجر باقی است آن نقش نیز هست. دانش هم در کودکی، مانند آن نقش است که تا شخص باقی است آن معلومات را همراه دارد.

ب: در باب نسب اربع که نسبت مابین دو مفهوم کلی را برحسب افراد و مصادیق آن‌ها بازگو می‌کردیم؛ برای بیان هر کدام از نسبت‌های چهارگانه تشبیهی آوردیم، مثلاً نسبت تساوی را به علامت- در ریاضیات تشبیه کردیم و نسبت عموم و خصوص من وجه را به علامت* و نسبت تباین کلی را به دو خط موازی که هیچ‌گاه یکدیگر را قطع نمی‌کنند (مثل //) تشبیه کردیم. از باب تشبیه معقول به محسوس، یا نسبت‌های مذکور را به دایره تشبیه کردیم.

یا در باب کلی طبیعی و منطقی و عقلی، آن‌ها را به مثال قبل تشبیه کردیم یا در مثال وجود و نور، وجود و علم را به نور تشبیه کردیم، یا وقتی که تصوّرات آلیه را بیان می‌کردیم (یعنی اموری که تصوّر آن‌ها مستقلاً مطلوب نیست؛ بلکه آلت و ابزار تصوّر دیگری هستند، مثل تصوّر لفظ که آلت تصوّر معنی است و استقلال ندارد) آن‌ها را به

نظر در آئینه که خود آئینه مطلوب نیست، بلکه صورت در آن مطلوب است تشبیه کردیم یا مثلا دلالت مطابقی را به آئینه تمام نما و تضمّنی را به آئینه نیمه نما تشبیه کردیم؛ تمامی این ها از باب تشبیه معقول به محسوس است که وجهش بیان شد.

در خاتمه سخن قطب الدّین رازی در شرح مطالع ص ۱۰۴ را می آوریم:

و ان كان بغير الذاتيات و العرضيات فهو التعريف بالمثال و هو بالقوه تعريف بالعرضيات لان وجه المشابهه يكون امرا عارضا و من هذا القبيل تعريف الكلّيات بالجزئيات كقول الادباء الاسم كزید و الفعل كضرب و منه تعريف المعقولات بالمحسوسات كما يقال العلم كالنور و الجهل كالظلمه و لما كان اكثر استيناس العقول الناقصه بالامثله صار استعمالها في مخاطبات المتعلمين اكثر و اشيع.

ص: ۲۶۵

آخرین مبحث باب تعریف که صددرصد بحثی منطقی است راجع به شروط تعریف است: به طور کلی غرض از تعاریف حقیقی و ماهوی که در جواب ما هو واقع می شوند (در قبال تعاریف لفظی) یکی از دو امر است:

۱. شناخت یک ماهیت بتمامه و کماله به گونه ای که تمام ذاتیات آن را تحصیل کرده و جنس قریب و فصل قریب آن را که حاوی همه اجناس بعید و متوسط است به دست آوریم و به طور طبیعی به دنبال یک چنین معرفتی از شیء، امتیاز هم حاصل می شود، یعنی آن ماهیت در محیط ذهن ما از جمیع ماهیات دیگر ممتاز می شود و البته چنین شناختی تنها از عهده حدّ تام ساخته است که مع الاسف یا متعسر و یا متعذر است.

۲- امتیاز یک ماهیت از جمیع ماهیات دیگر به گونه ای که هیچ فردی از افراد ماهیت مورد تعریف خارج نشود و هیچ فردی از افراد ماهیات دیگر داخل نباشد و این غرض از حدّ ناقص و رسم تام و ناقص به دست می آید. حال برای رسیدن به هدف اصلی از تعریف و علت غایی تعریف های ماهوی باید یک سلسله شرایطی در تعاریف مراعات شود تا بتوانیم نتیجه مطلوب را بگیریم و شیء مورد نظر را شناخته، آن را از جمیع ماعدایش تمیز بدهیم و این شرایط را منطقیان به دلیل اختلاف سلیقه گوناگون بیان کرده اند و جناب مصنف بر آنند که در هر تعریفی مراعات پنج شرط لازم است:

شرط اول: معرّف و معرّف از لحاظ صدق و مصادیق متساویان باشد و بین آن ها نسبت تساوی باشد

یعنی بر هر فردی از افراد که در خارج معرّف صادق است، بر تمامی آن ها معرّف هم صادق باشد و تمامی آن ها در زیر چتر این مفهوم کلی قرار گیرند و بالعکس، یعنی بر هر فردی که معرّف صادق است، معرّف صادق کند و هیچ فردی از افراد معرّف استثنا نشود و خارج از تعریف نباشد و خلاصه این که از معرّف و معرّف بتوانیم دو تا موجبه کلیه بسازیم، مثلاً- در الانسان ضاحک می توان گفت: «کلّ انسان ضاحک و کلّ ضاحک انسان» و به عبارت دیگر شرط اول آن است که تعریف ما هم جامع افراد باشد؛ یعنی تمامی افراد ماهیت مورد نظر را شامل شود و هم مانع اغیار، یعنی تمام افراد حقایق دیگر را بدون استثنا از تحت آن خارج سازد و ماهیت را از همه آن ها امتیاز بخشد و به عبارت سوم: شرط است که تعریف، هم مطرد باشد و هم منعکس که مراد از طرد همان منع است، یعنی مانع و طارد اغیار بودن و مراد از عکس

همان جمع است؛ یعنی جامع افراد بودن و دلیل مطلب آن است که اگر این شرط مراعات نشود، هیچ کدام از دو غرض تعریف تأمین نخواهد شد، در این صورت تعریف لغو و عبث می شود.

متفرّع بر این شرط، تعریف به چهار امر از دیدگاه منطقی جایز نیست:

۱. تعریف به اعمّ مطلق صحیح نیست، یعنی معرّف از معرّف اعمّ مطلق باشد مانند تعریف انسان به «حیوان ماش» که این تعریف نه تمام ماهیت انسان را می شناساند و نه آن را از همه ماهیات تمیز می بخشد؛ زیرا که حیوان بودن میان انسان و فرس مشترک است، ماشی بودن هم همین طور پس هیچ کدام منحصر و مختص به ماهیت انسان نیست و همچنین اگر بگوید: «حیوان یمشی علی رجلیه» که حیوان های دیگری از قبیل مرغ- کبوتر و... نیز بر روی دو پا راه می روند، پس چنین تعریفی از حیث منطقی لغو است، هر چند در تعاریف لفظی از قبیل «السعدانه نبت» بلا مانع باشد.

۲. تعریف به اخصّ مطلق نیز صحیح نیست، مثلا در تعریف انسان بگوید:

«حیوان متعلّم» که تعریف به عرضی خاصه غیر شامله است؛ زیرا همه انسان ها که متعلّم نیستند، بلکه «الناس ثلاثه: عالم... و متعلّم... و همج الرعاع»، یا مثلا «حیوان شاعر».

پس اولاً- این تعریف ماهیت را کامل بیان نکرد هر چند ممیّز هست اجمالا- چون این صفت در غیر انسان نیست، ولی مکمل نیست، چون در همه انسان ها هم نیست و ثانيا:

«لکونه اخفی لانه اقل وجودا فی العقل فان وجود الخاص مستلزم لوجود العام فیه و ربما يوجد العام فی العقل بدون الخاص و ایضا؛ شروط تحقّق الخاص و معانداته اکثر فان کل ما هو شرط و معاند للعام فهو شرط و معاند للخاص و لا ینعکس و ما یکون شروطه و معانداته اکثر یکون وقوعه فی العقل اقل و ما هو اقل وجودا فی العقل فهو اخفی عند العقل و المعرف لا بدان یکون اجلی من المعرف (شرح شمسیه ص ۶۱).

۳. تعریف به اعمّ و اخصّ من وجه هم صحیح نیست، مثلا- در تعریف انسان بگوییم: «ابيض» که از جهتی اعمّ است و مختص به انسان نیست تا ممیّز او از جمیع ماهیات باشد و از جهتی اخصّ است و در دسته ای از افراد انسان پیدا می شود، پس ماهیت انسان را به درستی تمیز نمی دهد.

۴- تعریف به مابین هم صحیح نیست، مثلا در تعریف انسان کسی بگوید:

«الانسان فرس، حجر و...»، زیرا که معرّف بر معرّف قابل حمل است و بین آن دو اتّحاد

و هو هویت مطرح است. و گرنه موجب علم و معرفت به معرّف نمی شود؛ منتها حمل اولی ذاتی در ذات و ذاتیات و حدّ تام و حمل شایع صناعی در حدّ ناقص و رسم تام و ناقص است در حالی که مابین بر مابین نه به حمل مفهومی و نه مصداقی قابل حمل نیست، بلکه قابل سلب است. از این رو قطعا اغراض تعریف را تبیین نمی کند، پس شرط اول این شد که میان دو مفهوم کلی معرّف و معرّف در مصداق خارجی از نسب اربع تساوی کلّ باشد.

شرط دوم: معرّف باید از لحاظ معنی و مفهوم و صورت ذهنی در نزد مخاطب، یعنی خواننده و شنونده و بیننده به مراتب اجلی و اظهر و اعرف از معرّف باشد

اشاره

تا بتوان از علم به معرّف علم به معرّف حاصل کرد و آن را شناخت؛ اگر هر دو مساوی یا معرّف اخفی باشد، غرض از تعریف حاصل نمی شود و تعریف لغو است؛ مثلا مخاطب شما معنای حیوان ناطق را به تفصیل می داند. ولی از ویژگی انسان سؤال می کند، در جواب باید بگویید: «حیوان ناطق» و اگر آن نیز ابهام دارد باید توضیح و تفصیلش دهید تا بالاخره مطلب به بدیهیات تصویری منتهی شود و در بیان حدّ تام این معنا به تفصیل گذشت.

متفرّع بر این شرط، تعریف به دو امر، باطل است:

۱. تعریف یک ماهیت به چیزی که با این ماهیت از حیث ظهور و خفاء مفهومی مساوی است، یعنی مخاطب به همان اندازه که از معرّف یک تصوّر اجمالی دارد به همان نسبت هم از معرّف تصوّر اجمالی دارد و هیچ کدام از دیگری اجلی و اعرف نیستند، در این جا یکی از آن دو را معرّف دیگری قرار دادن غلط است؛ به دو دلیل اول این که چون ترجیح بلا مرجح است و دوم این که چون هیچ کدام از اهداف تعریف را تعیین نمی کند، پس لغو است، مثال: در تعریف سواد بگوییم: «السواد ضد البیاض»، کسی را رسد که عکس کند و بگوید: «البیاض ضد السواد» چه فرقی دارد؟ نه سواد از بیاض اعرف و اظهر است و نه بالعکس بلکه هر دو به یک اندازه در نزد مخاطب ظهور یا خفاء دارند.

یا مثلا در تعریف حرکت و سکون بگوییم: «الحركة ضد السكون و السكون ضد الحركة»؛ که باز هم هیچ کدام به معرّف بودن از دیگری اولویت ندارد بلکه حرکت و سکون هر دو از لحاظ مفهوم در نزد مخاطب یک حالت دارند و یکی اجلی از دیگری

نیست.

یا مثلاً «الزوج ما ليس بفرد» یا «الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد»؛ که در تعریف زوج از فرد و در تعریف فرد از زوج استفاده شده در حالی که هیچ کدام اولویت ندارند و از دیگری اظهر نیست تا صلاحیت معرف بودن داشته باشند.

یا مثلاً- تعریف احد المتضایفین به دیگری از همین قبیل تعریف به مساوی است (البته تساوی در مصداق لازم و ضروری است، ولی تساوی در مفهوم مضر است).

مثلاً- در تعریف ابوت بگوئیم: اب آن است که ابن دارد، ابن آن است که اب دارد، فوق آن است که تحت نیست و تحت آن است که فوق نیست و...

و علمت بطلان این تعاریف آن است که: معرفت معرف، علمت معرفت و شناخت معرف است و علمت بر معلول تقدم دارد در حالی که متضایفین این گونه نیستند، بلکه چنان که در مباحث الفاظ گفته شد: يتعلقان معا؛ یعنی متلازمان هستند و هر دو باهم تعقل می شوند، پس هیچ کدام سابق و لاحق نیستند تا یکی از آن دو بتواند معرف دیگری باشد.

۲. تعریف به اخفی از نظر مفهوم هم جایز نیست، زیرا اولاً ترجیح مرجوح بر راجح است و ثانیاً نقض غرض است که غرض از تعریف روشن کردن یک ماهیت و رفع ابهام از آن است در حالی که بدین وسیله ابهام بیش تر می شود و تحیر مضاعف می گردد؛ مثلاً می پرسیم: النار ما هی؟ در جواب گفته می شود: «قوه تشبه الوجود» که اولاً مفهوم «قوه» بسیار مجمل است و ثانیاً مراد از وجود و هستی مبهم است و به گفته حاجی سبزواری:

مفهومه من اعرف الاشياء

و كنهه فی غایه الخفاء

یا مثلاً «النار اسطقس شبیه بالنفس» که خود نفس ناطقه به مراتب از نار مجمل تر است و چنین تعریفی هم دردی را مداوا نمی کند.

شرط سوم:

مقدمه: به طور کلی گاهی معرف با معرف اتحاد مفهومی دارند و به حمل اولی ذاتی بر یکدیگر حمل می شوند، ولی تغایرشان بالاعتبار است، یعنی معرف یا تعریف، صورت تفصیلی معرف و معرف صورت اجمالی معرف است و گاهی اتحاد مصداقی دارند و به حمل شایع صناعی معرف بر معرف قابل حمل است؛ ولی از حیث مفهوم

تغایر دارند. حال اولی را حدّ تام و دومی را حدّ ناقص یا رسم تام یا ناقص گویند؛ مانند «الانسان حیوان ناطق»، «الانسان حیوان ضاحک»، «الانسان ناطق»، «الانسان ضاحک» و گاهی چیزی را که معرّف چیزی قرار می‌دهیم عین آن چیز است یعنی معرّف عین معرّف است و دو لفظ هست و یک معنی دارند یا حتی لفظ آن‌ها نیز واحد است که از هر جهت عین هم هستند و نه اجمال و تفصیلی در کار است و نه تغایر مفهومی، مثلاً انسان را به خود انسان تعریف کنیم یا انسان را به بشر تعریف کنیم، حیوان ناطق را به خودش تعریف کنیم، یا حرکت را به خود حرکت معنی کنیم، حرکت را به انتقال که مترادفان هستند، تعریف کنیم که علاوه بر اتحاد مصداقی، اتحاد مفهومی هم دارند و اتحاد در اجمال و تفصیل هم دارند با حفظ این مقدمه می‌گوییم:

شرط ثالث آن است که: معرّف عین معرّف از حیث مفهوم نباشد (اگرچه عینیت در مصداق یک ضرورت است) یعنی مترادفان نباشند؛ البته در تعاریف لفظی مانعی ندارد که کسی بگوید: غضنفر اسد است، سمیدع سید است و... که قبلاً گفته شد، ولی در تعاریف حقیقی و ماهوی این عینیت قاذح است و نباید باشد؛ بلکه حتماً باید یا بالاجمال و التفصیل متغایر باشند و یا بالمفهوم که در مقدمه بیان شد. در لیل این شرط آن است که:

اگر تعریف به عین معرّف صحیح باشد، توقّف الشیء علی نفسه لازم می‌شود.

یعنی توقّف معرفت انسان بر معرفت انسان، چون همان که معرّف است، عین همان معرّف شده و معرفت معرّف بر معرفت معرّف متوقّف است، پس معرفت انسان بر معرفت انسان یا بشر متوقّف است و این است معنی توقّف الشیء علی نفسه، و توقّف الشیء علی نفسه، مستلزم تقدّم شیء علی نفسه است؛ یعنی مستلزم این است که انسان قبل از این که شناخته شود، شناخته شده باشد، از آن حیث که معرّف است قبل از معرّف، یعنی خود انسان معلوم ما است و از آن جهت که معرّف است، پس جلوتر از معرّف، معلوم ما نیست؛ پس انسان قبل از این که معلوم ما باشد معلوم ما است و لهذا معنی تقدّم الشیء علی نفسه و تقدّم الشیء علی نفسه؛ مستلزم تناقض است، زیرا انسان در مرحله قبل از تعریف هم معلوم ما است، چون معرّف است و هم معلوم ما نیست، چون معرّف است و این اجتماع نقیضین است و هو محال بالبداهه. فاللازم باطل فالملزوم مثله، یعنی چنین تعریفی باطل است، حال مرحوم مظفر می‌فرماید: این را

بیان ذلک:

مقدمه: شما در اصول فقه توجه کرده اید که ما یک اطلاق و تقييد مصطلح داریم و يك نتیجه الاطلاق و نتیجه التقييد، اطلاق و تقييد مصطلح بالنسبه به تقسيمات اوليه واجب است از قبيل تقسيم صلوات به صلوات مع السوره و بدون سوره، مع الاستقبال و بدون آن و... در اینجا که تقييد ممکن است اگر مولى خطابش را مقيد کرده و فرمود:

«صل مع السوره» این را تقييد مصطلح گویند و اگر مقيد نکرده و مطلق آورد و فرمود «صل» نامش اطلاق مصطلح است، ولى نسبت به تقسيمات دومى واجب از قبيل تقسيم صلوات به صلوات مع قصد امثال الامر يا بدون آن از آن جهت که تقييد لفظى و اصطلاحى ممکن نیست؛ اطلاق نیز ممکن نیست، چون آن دو ملکه و عدم ملکه هستند و در هر موضوعى که ملکه ممکن باشد، عدم ملکه ممکن است و الا فلا و در تقسيمات دومى، تقييد چون محال است، پس اطلاق هم محال است؛ ولى از راه ديگر پيش مى آييم که متمم الجعل باشد، يعنى مى گوييم: اگر قصد امثال امر در غرض مولى دخالت دارد حتما بايد ولو با امر ديگر و انشاء جديد که مستقل نبوده، بلکه مکمل انشاء قبل است آن را بيان کند و اگر بعد الفحص به بيان رسيديم که مثلا فرموده: «افعل صلواتك بقصد امثال الامر» آن را «نتیجه التقييد» گویند يعنى تقييد مصطلح نیست، ولى در نتیجه با تقييد لفظى شريك است و ملاك او را دارد که موجب تضيق دائره خطاب قبلى شده و اگر متمم الجعلى نيامد، نامش را «نتیجه الاطلاق» مى گذارند، يعنى اطلاق لفظى نیست، ولى در نتیجه باهم مشترك هستند و همان نقش را بازى مى کند و داراى همان ملاك است و همان طورى که اطلاق لفظى موجب توسعه دائره مأمور به بود، نتیجه الاطلاق هم همان است.

با حفظ این مقدمه، در ما نحن فيه مى گوييم: دور مصطلح که در شرط چهارم خواهد آمد، عبارت است از این که دو چیز بر يکديگر متوقف باشند نه شىء واحد و تفصيلا خواهد آمد و در این شرط سوم از اول دو چیز در کار نیست، بلکه يک شىء است که بر خود متوقف است يعنى انسان بر انسان يا انسان بر بشر، اما از حيث نتیجه و ملاك با دور مصطلح يکى است و آن این که دور مصطلح هم بر مى گردد به توقف الشىء على نفسه و آن به تقدم الشىء على نفسه و آن به اجتماع نقيضين، در این جا هم

چنین است که معرفت انسان بر خودش متوقف شده و آن موجب تقدّم الشیء علی نفسه و آن موجب تناقض است پس در این صورت «نتیجه الدور» حاکم است.

شرط چهارم: چهارمین شرط از شرایط یک تعریف صحیح منطقی که یکی از دو غرض اصلی از تعریف را تأمین کند عبارت است از این که: تعریف دوری نباشد. در این جا مقدمه ای می آوریم:

دور عبارت است از توقّف دو شیء بر یکدیگر از جهت واحد، مثلاً الف در اصل وجود و آفرینش بر ب متوقّف باشد و متقابلاً ب بر الف متوقّف باشد که این دور است.

دور، سه قسم است: ۱- مصرّح ۲- مضمّر ۳- معی، که عمده دو قسم اوّل است:

دور مصرّح عبارت است از این که: دو چیز بر یکدیگر متوقّف باشند و واسطه ای هم در میان نباشد؛ همانند مثال مذکور که وجود الف بر ب و ب بر الف متوقّف بود.

دور مضمّر یا خفی آن است که دو چیز با یک یا چند واسطه بر یکدیگر متوقّف باشند، مانند این که وجود «الف» بر وجود «ب» و «ب» بر «ج» و «ج» بر «الف» توقّف داشته باشد که یک واسطه برمی دارد و اگر چهار چیز باشند دو واسطه در کار است، یعنی ب به دو واسطه بر ج متوقّف می شود.

و به گفته میر سید شریف در حاشیه شرح شمسیه ص ۶۳: در وجه تسمیه دور مصرّح و مضمّر: و ذلك لظهور الدور فيه و اذا زادت المرتبه علی واحده استتر الدور هناك فلذلك یسمى دورا مضمرا و فساد الدور المضمّر اكثر و فی الدور المصرّح یلزم تقدم الشیئی علی نفسه بمر تبیین و فی المضمّر بمراتب فکان افحش:

حال دور چه مصرّح و چه مضمّر محال و باطل است، چون مستلزم توقّف شیء علی نفسه و آن مستلزم تقدّم الشیء علی نفسه و آن مستلزم تناقض است و هو محال بدیهی و تفصیل این مقدمه را می توانید از شرح مؤلّف بر کشف المراد ص ۳۶ و ۳۷ ببینید، با حفظ این مقدمه در ما نحن فیه که مبحث تعریف است می گوئیم:

تصویر دور در تعریف به این است که بگوئیم: علی الفرض شناخت معرّف بر شناخت معرّف متوقّف است؛ آن گاه اگر از آن طرف هم شناخت معرّف وابسته بر شناخت معرّف باشد، این دور است، زیرا آن که معرّف بود حالا معرف شده و آن که معرّف بود، معرّف شده، پس هر دو بر هم متوقّف هستند و لهذا تعریف دوری و چنین تعریفی باطل است، چون معرفه الشیء با یک واسطه بر معرفت خود آن شیء متوقّف

گردیده و توقّف الشیء علی نفسه مستلزم تقدّم الشیء علی نفسه و آن مستلزم تناقض است که مکررا ذکر شد.

و دور در تعریف گاهی دور مصرّح است که شیء با یک واسطه بر خودش متوقّف است و گاهی مضمّر است که معرفت شیء با چند واسطه بر خود آن متوقّف می باشد.

اما دور مصرّح در تعریف، همانند این که: در تعریف شمس بگوییم: خورشید ستاره ای است که در روز طالع می شود، پس در تعریف خورشید، روز اخذ شده و آن را معرّف شمس قرار داده ایم؛ در حالی که در تعریف روز هم می گویند: قطعه ای از زمان است که شمس در آن طلوع می کند، یعنی در تعریف روز هم شمس اخذ شده و معرّف نهار گردیده، پس معرفت شمس بر معرفت نهار و معرفت نهار بر معرفت شمس متوقّف است و این مستلزم توقّف الشیء علی نفسه است؛ یعنی مستلزم این است که معرفت شمس بر خود معرفت شمس متوقّف باشد. زیرا که وقتی معرفت شمس بر معرفت نهار متوقّف شد؛ معنایش این است که معرفت شمس بر معرفت نهار و هر آن چه که علّت معرفت نهار است، متوقّف می باشد و از جمله اموری که علّت معرفت نهار هستند، علی الفرض، خود شمس است، پس معرفت شمس به واسطه معرفت نهار بر معرفت خود شمس، متوقّف است و این مستلزم تقدّم معرفت شمس بر معرفت شمس است و آن مستلزم تناقض است و هو محال بالبداهه کما این که از ناحیه نهار هم همین توقّف و دور پیش می آید.

و امّا دور مضمّر در تعریف، مثل این که: در تعریف اثنان بگوییم: زوج نخستین است و وقتی سؤال می شود: الزوج ما هو؟ بگوییم: «ما ینقسم بمتساویین» و وقتی سؤال می شود: المتساویان ما هما؟ جواب دهیم: دو شیء را گویند که یکی از آن دو بر دیگری منطبق و با دیگری مطابق باشد و هیچ کدام از این دو انقص، اقل و اکثر و...

نباشند و وقتی سؤال می شود: الشیئان ما هما؟ در جواب بگوییم: اثنان (بعضی ها این مرتبه را حذف کرده اند) حال در این تعریف، معرفت اثنان با سه واسطه بر معرفت خودش متوقّف شده:

واسطه اول: زوج، واسطه دوم: متساویان، واسطه سوم: شیئان و بالاخره پس از چند واسطه بازگشت به تعریف اثنان به خود اثنان و هذا دور و مستلزم لتوقف الشیء علی نفسه و هو مستلزم لتقدم الشیء علی نفسه و هو محال للتناقض.

شرط پنجم: در تعریف حتی الامکان باید از الفاظ واضح و روشن و خالص و نص که هیچ گونه ابهام، اجمال و چندگانگی در آن ها نیست، استفاده شود تا غرض از تعریف تأمین شود، بنابراین به کار بردن الفاظ و کلمات عجیب و غریبی که ذهن آدمی از آن ها فراری است و انس و الفت ندارد، صحیح نیست؛ چون نقض غرض می شود که غرض از تعریف، توضیح و تبیین یک ماهیت است و با استعمال الفاظ وحشی و غریب آن غرض حاصل نمی شود؛ مثلاً- در تعریف نار بگوییم: «اسطقس شبیه بالنفس» که کلمه اسطقس برای ما کلمه ای نامأنوس است.

در حاشیه ص ۶۴ شرح شمسیه می خوانیم:

«الاسطقس هو اصل المركب و انما سمي العناصر الاربعه اسطقسات لانها اصول المركبات من الحيوانات و النباتات و المعادن».

یا مثلاً در تعریف نار بگوییم: اسطقس فوق الاسطقسات که کاملاً الفاظ غریب و نامأنوس است، همچنین باید از الفاظ غامض و پیچیده و معقد اجتناب کرد چون رفع ابهام نمی کند و غرض تعریف را تحصیل نمی کند [انواع و اقسام کلمات غریب و وحشی و غامض و معقد در اول کتاب مختصر المعانی در رابطه با بیان معنای فصاحت و بلاغت ملاحظه شود].

و همچنین از مجازها هم نباید استفاده کرد، لتبادر الذهن منها الی معانی غیر المقصوده لولا القرینه، آری مع القرینه بلامانع است.

همین طور از مشترکات لفظی هم نباید استفاده کرد، چون مراد متردد می شود؛ بین یکی از چند امر که آیا مراد از عین مثلاً چشم است؟ چشمه است؟ و...؟ آری مع القرینه اشکالی ندارد، مثلاً بگوید: عینا متلالئه، عینا باکیه... و اصولاً بهتر است که حتی مع القرینه هم از مجاز و مشترک لفظی استفاده نشود و در مقام تعاریف حقیقی از حقایق استفاده شود؛ آری در محاورات عرفی مجاز گویی- کنایه گفتن و... گاهی محسناتی هم دارد، ولی در تعاریف ماهوی هرگز، و بهمان اندازه که در معانی و بیان به مجازها و کنایه ها و استعاره ها اهمّیت داده می شود در فلسفه برعکس آن به حقایق اهمّیت داده می شود و اصولاً در کلیه اموری که بنابر اهتمام است؛ حتی در تعاریف اعتباری از قبیل تعریف بیع- اجاره- نکاح- ارث و... بنابر حقیقت گویی و اجتناب از مجازها است.

ص: ۲۷۴

خلاصه این که تعریف منطقی باید واجد پنج شرط باشد:

۱. معرّف با معرّف در صدق، متساویان باشند.

۲. معرّف از حیث مفهوم از معرّف اجلی باشد.

۳. معرّف عین معرّف نباشد.

۴. تعریف دوری نباشد.

۵. در تعریف از الفاظ صریح و خالص استفاده شود.

در خاتمه سخنی از شیخ الرئيس و خواجه طوسی نقل می کنم: (۱)

خطای در تعریف گاهی در مواضع لفظی است و گاهی در مواضع معنوی:

أما مواضع لفظی: قوله: و من القبیح ان يستعمل فی الحدود الالفاظ المجازیة و المستعاره و الغریبه و الوحشیه بل یجب ان يستعمل فیها الالفاظ المناسبه الناصه المعتاده.

اقول: یرید بالحدود، الاقوال الشارحه مطلقاً، و اللفظ المجازی و المستعار هما ما یطلق علی غیر ما وضع له لقینه تقتضی العدول عنه الی الغیر من شبهه، او نسبه، او امر عقلی، او غیر ذلك، و یقابلهما الحقیقه، و یفترقان بانّ ذلك الاطلاق فی المجاز یكون مستمرا و ربما لا- یلاحظ الحقیقه فیهِ، و فی الاستعاره یكون مبتدعا و یلاحظ کون ذلك الاطلاق لیس بحقیقی فالمجاز فی المفردات کاطلاق النور علی الهدایه، و النظر علی الفکر، و فی المركبات کقوله تعالی: وَ سَمِئِلَ الْقَرْیَةِ، و الاستعاره فی المفردات کذنب السرحان علی الصبح الاوّل، و فی المركبات کقوله تعالی وَ اخْفِضْ جَنَاحَیْكَ، و الالفاظ الغریبه و هی الّتی لا- یكون استعمالها مشهوراً و یكون بحسب قوم دون قوم و یقابلها المعتاده، و الوحشیه هی الّتی تشتمل علی ترکیب یتنفر الطبع عنه، و یقابلها العذبه، و اذا اجتمعت الغرابه و الوحشیه فی لفظ فقد سمج جدا، و استعمال امثال هذه الالفاظ فی التعریفات قبیح لانها محتاجه الی کشف و بیان فیلزم احتیاج قول الشارح الی قول شارح آخر، و الالفاظ الناصه هی الّتی تعبّر عن المقصود صریحا و تزیل الاشتباه عمّا یكون فی معرضه، و یقابلها الموهمه و المغلغه...

ص: ۲۷۵

قوله: وقد يسهو المعروفون في تعريفهم، فربما عرفوا الشئى بما هو مثله في المعرفه و الجهاله، كمن يعرّف الزوج بانه العدد الذى ليس بفرد و ربما تخطوا ذلك فعرّفوا الشئى بما هو مخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس، و النفس اخفى من النار، و ربما تعدّوا ذلك فعرّفوا الشئى بنفسه فقالوا انّ الحركه هى النقله و انّ الانسان هو الحيوان البشرى، و ربما تعدّوا ذلك فعرفوا الشئى بما لا- يعرّف الا بالشئى اما مصرّحا او مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفيه ما بها يقع المشابهه و خلافها، و لا يمكنهم ان يعرّفوا المشابهه الا بانها اتّفاق فى الكيفيه فانها انما تخالف المساواه و المشاكله بانها اتّفاق فى الكيفيه لا فى الكميّه و النوع و غير ذلك و امّا المضمّر فهو ان يكون المعرف به ينتهى تحليل تعريفه الى ان يعرّف بالشئى و ان لم يكن ذلك فى اول الامر، مثل قولهم انّ الاثنين زوج اول، ثم يحدّون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين، ثم يحدّون المتساويين بانها شيان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا، ثم يحدّون الشئين بانها اثنان و لا بد من استعمال الاثنينيه فى حدّ الشئين من حيث انهما شيان.

اقول: هى المواضع المعنويه فمنها تعريف الشئى بما يساويه فى المعرفه و الجهاله، ثم بما هو اخفى، ثم بنفسه، ثم بما لا يعرف الا به، اما بمرتبّه واحده و هو دور ظاهر او بمراتب و هو دور خفى، و جميع ذلكم ردىء على الترتيب المذكور، فالتعريف بالمساوى ردىء لانه لا يفيد المطلوب و بالاخفى اردء منه لانه ابعد عن الافاده، و بنفس الشئى اردء منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفه فى بعض الصور فيعرف به و لا يتصور ذلك فى نفس الشئى و الدورى اردء منه لان الاول يقتضى ان يكون للشئى على نفسه تقديم واحد و الثانى يقتضى ان يكون له تقديمات فوق واحده، و الدور الظاهر اشنع، و الخفى اردء فى الحقيقه و الامثله المذكوره فى المتن.

پیش از این گفته شد که معرّف چهار قسم است: حدّ تام و ناقص، رسم تام و ناقص و گفتیم تحصیل حدود تامه اشياء متعسّر بلکه متعذر است و آن که مقدور بشر است، بیان یک سلسله تعاریف رسمی است؛ حال بحث در این است که بالاخره بر فرض امکان حدّ تام و یا لااقل نسبت به سایر اقسام تعریف، طریق تحصیل و اکتساب حدود رسوم اشياء کدام است؟ (و به گفته خواجه طوسی در متن الجوهر النضید ص ۲۲۲: کیف یکتسب الحدّ؟) چگونه می توان مطمئن شد که فلان تعریف واقعا حدّ تام یا دست کم رسم تام یا ناقص است؟ یا چطور بفهمیم که آن چه را تحصیل کرده ایم واقعا ذاتی ماهیت است؟ ذاتی مشترک یا ذاتی مختص؟ نیز چطور بفهمیم که فلان ویژگی «مثلا ضاحک» مختص به انسان است یا از اعراض عام است؟

برای پاسخ به این سوال جدی، منطقیان راه های مختلف اکتساب و تحصیل حدود و رسوم اشياء را مورد بررسی قرار داده اند که اهمّ آن ها پنج طریق است:

طریق اول: از راه برهان به حدود اشياء دسترسی پیدا کنیم و با برهان آن را تحصیل کنیم، فرضا مدعا این است که الانسان حیوان ناطق و برهان این است که...

این طریق مبتلا به تالی فاسدهای فراوانی است از قبیل تسلسل، دور، مصادره به مطلوب، انقلاب عرضی به ذاتی و... که از قدیم الایام در کتب منطقیان بزرگ اسلامی مطرح بوده، از این رو منطقیان متفق القول آن را ردّ کرده اند.

طریق دوم: از راه اضداد، حدود اشياء را تحصیل کنیم، مثلا- فرض کنید در تعریف بیاض گفته می شود: «لون مفرق لنور البصر»؛ حال در تعریف سواد هم بگوییم:

«لون قابض لنور البصر» و از باب تعرف الاشياء با ضدادها هر چیزی را با ضدّ خود بشناسیم، این طریق نیز مبتلا به اشکالاتی است و منطقیان بزرگ متفقا آن را ردّ کرده اند:

طریق سوم: از راه استقراء و ادارک جزئیات و اشخاص یک کلی بخواهیم به خود کلی معرفت پیدا کنیم، مثلا با شناخت زید و... انسان را بشناسیم، این طریق نیز اشکالاتی دارد و خلاصه کلام این که: استقراء ناقص ارزش یقینی ندارد و استقراء تام هم ممکن نیست.

طریق چهارم: از راه قسمت، یعنی یک شیء را تقسیم کنیم از کلیّات اعم به کلیّات اخص تا بالاخره نتیجه مطلوب را بگیریم؛ مثلا بگوییم: الانسان اما حیوان و اما لیس

بحیوان، لکن این که حیوان نباشد، باطل است، پس حیوان است دوباره بگوییم: و الحيوان اما ناطق و امّا ليس ناطق و این که ناطق نباشد باطل است، پس انسان حیوان ناطق است.

این طریق نیز مورد قبول منطقیان نبوده و در اساس الاقتباس خواجه طوسی ص ۴۲۲ در حدود هفت تالی فاسد برای اکتساب حد، از راه قسمت بیان شده است و مرحوم مظفر در کتاب ارزنده «المنطق» از طریق اکتساب الحد بالبرهان و الاستقراء و الاضداد بحثی نکرده، ولی از طریق تحصیل الحد بالقسمه به تفصیل بحث کرده که هم اکنون محور مباحث ما است.

طریق پنجم: طریق تحلیل و ترکیب است که منطقیان بزرگ از قدیم الایام بر آن متکی بوده و معتقد بودند که تنها از این راه می توان به مطلوب رسید و حدود و رسوم اشیاء را به دست آورد که در اواخر مبحث، قسمت مختصری راجع به آن بحث خواهد شد با حفظ این مقدمه مهم و قابل توجه، مبحث قسمت را شروع می کنیم.

به طور کلی در رابطه با قسمت یا تقسیم بندی و دسته بندی اشیاء، هفت مبحث داریم:

۱- تعریف قسمت

مبحث اول پیرامون تعریف قسمت است: تقسیم یک شیء در حقیقت عبارت است از تجزیه و جزء جزء کردن و تفریق و جدا جدا کردن یک شیء (۱) به یک سلسله امور متباینه، یعنی اموری که میان هر کدام از آن ها با دیگری از نسب اربع، تباین کلی وجود دارد و هیچ کدام بر هیچ فردی از افراد دیگر صدق نمی کند و تفصیل این مطلب در اصل دوم از اصول چهارگانه قسمت، در مبحث سوم خواهد آمد.

البته معنی و مفهوم قسمت از جمله مفاهیم بدیهی ای است که هر انسانی از آن تصویر روشنی در ذهن دارد و حتی کودکان دو یا سه ساله نیز که قدرت عقلی و فکری

ص: ۲۷۸

۱- ۱). اعم از این که آن شیء یک کل و مجموعه مرکب باشد که به اجزاء خود قسمت می شود همانند ساختمان که به اجزایش قسمت می شود از حیث حجات و مصالح ساختمانی و... و یا یک کلی باشد که به افرادش قسمت می شود، مانند جنس که به انواع و نوع که به اصناف و صنف که به اشخاص دسته بندی می شود و در مباحث بعدی قسمت هم راجع به تقسیم کل به اجزاء و هم کلی به جزئیات گفتگو خواهد شد.

ندارند از آن شناختی دارند و هدیه ای را که والدین برای آن ها تهیه کرده اند، میان خود قسمت می کنند و مفاهیم بدیهی، مستغنی از تعریف هستند و به مجرد تته و توجه نفس برای انسان معلوم می شوند و اجمال و ابهامی ندارند تا به وسیله تعریف روشن شوند و بلکه نه تنها نیازی به تعریف ندارند که اصولاً قابل تعریف نیستند و این که می گوییم قابل تعریف نیستند؛ بدان معنی نیست که شأن آن ها مادون تعریف است بلکه مافوق تعریف هستند و هر تعریفی به بدیهیات ختم می شود و آن ها سرمایه اصلی هستند.

سؤال: اگر مفهوم قسمت بدیهی است، پس خود شما چرا تعریف کردید؟

جواب: تعریف ما صرفاً یک تعریف لفظی بود، نه یک تعریف ماهوی که همه از ماهیت آن باخبرند و نیازی به تعریف و معرفی ندارد.

آن گاه پس از تقسیم یک شیء به دو یا چند امر خود آن شیء را (کلّ یا کلی) مقسم (محل تقسیم) خوانند، چون تقسیم بر آن وارد است و از آن سرچشمه می گیرد و هر یک از آن امور متباینه را بالنسبه به خود آن شیء که می سنجیم، قسم آن خوانند و مجموع را اقسام فلان شیء گویند و هر کدام را با قسم دیگر که می سنجیم، قسم آن خوانند؛ یعنی ضدّ آن و نکته مقابل آن که به صورت منفصله حقیقی از آن یاد می شود و اجتماع آن ها نشاید.

مثلاً- در علم نحو می گویند: کلمه یا اسم است یا فعل و یا حرف که در این مثال کلمه مقسم و هر یک از اسم و فعل و حرف، اقسام آن و هر کدام با یکدیگر قسم هستند.

یا مثلاً- در آغاز علم منطق می گویند: علم بر دو قسم است ۱. تصوّر ۲. تصدیق که در این مثال علم، مقسم است و هر یک از تصوّر و تصدیق نسبت به خود علم، اقسام و نسبت به یکدیگر قسم، شمرده می شوند؛ یعنی تصوّر، قسم العلم و قسم التصدیق است و متقابلاً تصدیق نیز قسم العلم و قسم التصوّر است.

(نکته: مرحوم مظفر در پاورقی مبحث قسمت فرموده: مبحث قسمت از جمله مباحثی است که منطقیان جدید بدان اهمّیت داده و مورد بحث قرار داده اند و برخی گمان کرده اند که این مسأله از ابتکارات منطقیان غرب است و در منطق های پیشین مطرح نبوده، ولی باید گفت: این برداشت ناتمامی است که ناشی از عدم تحقیق در کتب قدما است، و گرنه در کلمات قوم بدان اشارت رفته و این مسأله از انظار آنان مخفی نبوده؛ فی المثل در کتاب ارزشمند الجوهر النضید که متن آن از خواجه طوسی و شرح آن از

علامه حلی است در ص ۲۲۴ و ۲۲۵، این مبحث مطرح شده و البته اساس مطلب همان است که علامه ذکر کرده، ولی منطقیان متأخر این بحث را کامل تر کرده و شاخ و برگ بیش تری به آن داده اند، همانند بسیاری از مباحث علمی که به مرور زمان کامل تر می گردد).

فایده قسمت

پس از آشنایی با معنی و مفهوم قسمت این سؤال مطرح می شود که تقسیم و دسته بندی اشیاء و موجودات و امور چه سودی دارد؟ کدام مشکل از مشکل های بشری را حل می کند؟ و چه نقشی در زندگی بشر دارد؟

مقدمه: مسأله تقسیم و دسته بندی اشیاء پیرامون انسان، از جمله مسائلی است که با فطرت انسان ها عجین است و از آغاز خلقت بشر در روی زمین پیدا شده و سراسر حیات و زندگی انسان ها چه در بعد فردی و چه اجتماعی، چه در بعد مادی و چه معنوی، چه در ابعاد علمی و فرهنگی و یا اقتصادی و سیاسی و نظامی و... با تقسیم بندی شروع و بر اساس دسته بندی اشیاء پایه گذاری شده است و کسی به انسان تقسیم بندی را نیاموخته (همان گونه که نطق و سخن گویی، فطری و طبیعی آدمی است و نطق و اندیشه کردن، طبیعی انسان است و تعلیمی نیست بلکه کودک دو ساله هم متناسب با شعور و ادراکاتش دسته بندی دارد و هدیه ای را که والدین برایش خریده اند میان خود و برادران و خواهرانش قسمت می کند و حتی در میان مورچه ها و زنبورهای عسل نیز این دسته بندی و زندگی اجتماعی کاملاً مشهود است. منتها دسته بندی انسان ها بر اساس عقل و شعور و اراده و اختیار و به منظور نیل به یک سلسله اهداف انسانی و تکاملی است، ولی دسته بندی در سایر موجودات غریزی است و عن شعور نیست) به هر حال می توان گفت که دسته بندی انسان از این جا شروع می شود که در آغاز وقتی چشم باز می کند و آسمان پر ستاره را بالای سر خود مشاهده می کند و زمین را با همه اجسامش در زیر پای خویش می بیند، اولین تقسیم بندی سر راه او سبز می شود و اشیاء را به دو دسته تقسیم می کند:

۱. موجودات سماوی (اجرام یا اجسام اثیری).

۲. موجودات ارضی (اجسام عنصری).

سپس در میان موجودات ارضی چشم باز می کند و انواع و اقسام اجسام از جمادات، نباتات، حیوانات را می بیند و دسته بندی دیگر شروع می شود و باز در میان

جمادات، دریاها-نهرها، صحراها، کوه ها، شنزارها و... را می بینید و در میان نباتات، انواع و اقسام گیاهان-گل ها، سبزه ها و چمن ها و درختان را مشاهده می کند و در میان حیوانات انواع و اقسام حیوانات از انسان-فرس-بقر-اسد-پرنده-درنده، خزنده، چرنده، دریایی، هوایی، زمینی، دوزیستی و... و در میان انسان ها ایضاً-اسود-شرقی-غربی و... مشاهده می کند و علی الدوام ذهن بشر اشتغال به تقسیم بندی این اشیاء داشته و برای هر مرحله، اسمی را انتخاب کرده و مرتباً هر نوعی را از انواع دیگر تمیز بخشیده، تا آن جا که در ذهن او مجموعه بسیار وسیعی از معانی و مفاهیم اشیاء، جایگزین شده و بعداً به جهت افاده مقاصد و مرادها و استفاده آن ها از دیگران برای هر معنا و صورت ذهنی، اسمی برگزیده و آن اسم را برای معنایی وضع کرده، تا بدان جا که امروزه کتابخانه های دنیا از این مفاهیم و معانی پر است که در قالب الفاظ بیان شده و دایره المعارف های بزرگ دنیا این امور را حمل می کنند.

بنابراین مسأله قسمت فطری و طبیعی آدمی است و نیازی به تعلیم و تعلم ندارد نقشی که علوم و فنون گوناگون در این رابطه باز می کنند آن است که: دانش های بشری با دقت ها و موشکافی های شگفت آوری که دارند انسان را در تقسیم بندی ها و دسته بندی ها دقیق تر می سازند و چه بسا یک تقسیمی را به کلی ویران می کنند و چه بسا تقسیمی را اصلاح و تکمیل و چه بسا بر تقسیمی مهر صحت می نهند و تاریخ گواه است که چقدر افراد بشر [در اثر غفلت ها و عدم آگاهی از همه ذاتیات یک شیء] در تقسیمات دچار خطا و اشتباه گردیده اند.

مثلاً در نظام قدیم عناصر اصلی و اولی را برای اجسام، چهار عنصر معروف آب و خاک و آتش و هوا می دانستند، ولی امروزه از صد و چند عنصر تجاوز کرده یا مثلاً در نظام قدیم سیارات را هفت سیاره می دانستند، ولی امروزه سیارات دیگری چون نپتون و پلوتون بر آن افزوده شده، یا مثلاً در نظام قدیم ذاتیات مشترک انسان را در چهار امر خلاصه می کردند: حیوان، نامی-جسم و جوهر، ولی امروزه صورت معدنی و عنصری را هم بدان می افزایند.

پس کار علم آن است که علی الدوام به تعدیل تقسیمات بشری می پردازد و آن ها را از نواقص و زوائد پیراسته می کند. همچنین با پای پر توان علم و با شهپر دانش، بشر انواع فراوانی از موجودات را (که در طبیعت بوده و خدای جهان آن ها را آفریده و

انسان های قبلی از آن بی خبر بودند) شناسایی کرده و برای هر کدام آثار و خواصی قائل است و اگر در گذشته حیوانات را مثلا هزار نوع می دانستند؛ امروزه هزاران نوع بر آن افزوده شده، همچنین به برکت پیشرفت علم و دانش و فنون گوناگون، بشر وسایل محیر العقولی را اختراع نموده و آن ها را با یکدیگر پیوند داده و جهت نیل به مقاصد خویش از این مصنوعات استفاده می کند و به برکت تلاش های مردان نام آور صحنه های فکر و اندیشه و عمل است که این همه مسائل علوم و فنون متنوع و گسترده شده، مثلا- تنها دانش پزشکی آن همه شعب گوناگون دارد و یا مثلا فلسفه یونان دوپست مسأله بیش تر نداشته؛ اما وقتی به دست مسلمین افتاد و فلاسفه اسلامی از فارابی ها، ابن سیناها، صدر المتألهین ها و... به هفتصد مسأله ترقی و توسعه پیدا کرد و علی الدوام این توسعه ادامه دارد و اصولا- دانش از اموری است که حد یقف ندارد و هر مرحله ای را که پشت سر بگذاریم مرحله برتر و بالاتری وجود دارد که باید بدان رسید. این هم نقش علم و دانش در مسیر یاری دادن انسان در تقسیم بندی ها، با حفظ این مقدمه می گوئیم:

قسمت از دیدگاه منطقی یک فایده اصلی دارد و آن این که: ما به برکت قسمت می توانیم حدود و رسوم اشیاء را تحصیل کرده و کسب نماییم و اصولا می توان گفت که هر حدی از ابتدا بر تقسیم بندی پایه گذاری شده و این نکته در مباحث آتیه روشن تر خواهد شد و اما در کنار این، یک سلسله فواید جنبی هم دارد که به بعضی اشاره می شود:

۱. تقسیم بندی در تدوین علوم و فنون مختلف نافع است، زیرا که به برکت قسمت است که یک علم دارای مقدمه و مقاصد و ابواب اصلی و هر بابی مشتمل بر فصول یا اصولی چند و هر فصل یا اصلی مشتمل بر مسائلی چند گردیده و دارای خاتمه ای است و از اول تا به آخر، مسائل آن علم کاملا منسجم و هماهنگ و به هم پیوسته است نه از هم گسسته، آن کسی که در علمی کتابی می نویسد؛ مطالب کتابش را با دسته بندی شروع می کند و هر مسأله ای را در باب خودش قرار می دهد و فهرست های دقیقی برای آن درست می کند و فایده این کار آن است که هر جوینده ای هر مسأله ای را که بخواهد، فوراً به فهرست کتاب و از آن جا به باب مربوط و مسأله مربوط مراجعه کرده و مجهول خویش را تبدیل به معلوم می سازد و سرگردان نمی ماند و اصولا بشر امروز می کوشد تا از کوتاه ترین راه به بالاترین مقاصد برسد و راه مقصود را میان بر طی کند.

مثال: کسی که در علم نحو کتاب یا جزوه ای می نگارد از همان ابتدا موضوع نحو را به کلمه و کلام تقسیم می کند، سپس کلمه را به اسم و فعل و حرف قسمت می نماید و خصوصیات هر کدام را بیان می کند، سپس اسم را از زوایه یای گوناگون قسمت می کند که: اسم یا معرب است یا مبنی، هر کدام را به اقسامی تقسیم می کند تا احکام هر یک را به سهولت بیان کند یا می گوید: اسم یا معرفه است و یا نکره و معرفه یا ضمیر است یا مضاف به اسم معرّف یا علم یا ذو اللام یا موصول و یا اشاره.

معارف شش بود مضمّر اضافه

علم ذو اللام و موصول و اشاره

و ضمیر را به اقسام آن تقسیم می کند، اضافه را همین طور و... و برای هر قسمی احکام متناسب با آن را بیان می کند. دوباره فعل را که یک نوع از انواع کلمه است از زوایای گوناگون تقسیم می کند؛ مثلاً فعل یا ماضی است و بر زمان گذشته دلالت دارد و یا مستقبل است یا امر، فعل یا معلوم است یا مجهول، یا لازم است یا متعدی و...

و باز حرف را به حروف جارّه، عاطفه، قسم و... تقسیم می کند. و هر کدام نیز منشعب به شعبی می شوند و هدف از تمامی این دسته بندی های پیچیده علمی آن است که اوّلاً مدوّن علم بتواند حکم هر مسأله ای را در باب خود بیان کند و ثانیاً طالبان آن علم به سهولت بتوانند به مسأله مورد نیاز خویش، دسترسی پیدا کنند. و این اختصاصی به مباحث علم نحو ندارد؛ بلکه در کلیه علوم و دانش های بشری مطلب بدین منوال است که با دسته بندی ها شروع می شود، مثلاً در همین کتاب «المنطق»، ملاحظه فرموده اید که مرحوم مظفر شش باب درست کرده و در هر بابی به تناسب، مباحثی را عنوان فرموده اند و در پایان نیز فهرستی دقیق از مطالب کتاب تنظیم کرده اند، که جوینده با مراجعه به آن مستقیماً مطلب خود را می یابد و اگر تصوّر مجهولی دارد به بخش تصوّرات و اگر مشکل تصدیقی است، در بخش تصدیقات به دنبال آن می گردد.

۲- یک نفر تاجر و بازرگان هم سخت نیاز دارد که اموال و کالاهای تجارتهی خود را دسته بندی نموده و هر کدام را در دفتر معینی ثبت و ضبط نماید، تا در پایان کار خرج و دخل خود را به سهولت محاسبه کند که از فلان کالا چقدر سود برده؟ و از کالای دیگر چقدر زیان کرده است و... پس در مسائل تجارت و دادوستد هم سروکار با تقسیم است:

۳- مهندس یا معمار و یا بنّایی هم که ساختمانی را می خواهد بنا کند بی نیاز از

تقسیم بندی نیست، بلکه مقدار زیربنا و حیاط منزل را مشخص می کند، در هر طبقه چند اتاق باشد مقدار آجری که مصرف می کند، مصالح دیگر، مقدار کار، مزد کارگر و... تمام آن چه مربوط به یک پروژه عظیم ساختمانی می باشد دسته بندی شده، در دفتر کار او موجود است و براساس برنامه منظم از پیش طرح ریزی شده، حرکت می کند و ادامه مسیر می دهد.

۴- آن ها که وسائل بسیار ظریف و دقیق و پیچیده را باهم ترکیب کرده و از آن ها مثلا رادیو-تلویزیون، هواپیما-کشتی و... می سازند، برای این که کارشان دقیق باشد و ذره ای دچار خطا و اشتباه نشوند. کار را با تقسیم بندی آغاز می کنند.

۵- ملاحظه می کنیم که مردمان از قدیم الایام زمان را دسته بندی کرده اند و هر صد سال را یک قرن و هر دوازده ماه را یکسال و هر سی روز را یک ماه و هر بیست و چهار ساعت را یک روز و هر ۶۰ دقیقه را یک ساعت و... به دقت قرار داده اند تا بتوانند از اوقاتی که خداوند در اختیار آن ها قرار داده، حداکثر استفاده را بکنند و تا از عمر خویش خبردار شوند و تاریخ ولادت و وفات اشخاص را ثبت و ضبط کنند که هر کدام شرعا و عرفا دارای آثار و منافع فراومانی است.

۶- شخصی که کتابخانه ای را (عمومی یا خصوصی) تشکیل می دهد می بینیم که کتاب های یک کتابخانه، کاملا منظم و دسته بندی شده و به ترتیب حروف الفبا یا نام علم مورد بحث و یا نام کتاب مورد نظر و یا نام مؤلف آن را ثبت و ضبط می کنند تا هنگام نیاز به راحتی به حرف مورد نظر مراجعه کرده و کتاب دلخواه خویش را بیابند.

۷- دانشمندان تعلیم و تربیت و مراکز آموزشی و پرورشی، مدارس تحصیلی خود را به دوره های ابتدایی، راهنمایی، دبیرستان و دانشگاه تقسیم می کنند و هر مدرسه ای را به کلاس های معین با رمز کلاس آ- کلاس ب و... مشخص می کنند تا هر دانش آموزی به کلاس مربوط هدایت شود و بدین وسیله سهولت در تنظیم امور مدرسه حاصل می شود.

و بالجمله مسأله تقسیم بندی اشیاء در جمیع شؤون زندگی بشر اعم از حیات علمی و یا حیات عادی او مشهود است و احدی از آن بی نیاز نیست.

برای اداره یک مملکت، آن همه دسته بندی ها از رئیس جمهور تا یک مأمور دولت در فلان روستای دور افتاده، تماما مثل سلسله یک زنجیر و دانه های یک تسبیح

به هم پیوسته است و در اجتماعات کوچک و بزرگ، امر تقسیم کار و مسئولیت ها کاملاً محسوس است؛ ولی آن که منطقی به دنبال آن است، عبارت است از کیفیت کمک گرفتن از قسمت در جهت تحصیل حدود و رسوم اشیاء، و به تفصیل خواهد آمد.

۳- اصول قسمت

سومین بحث از مباحث هفتگانه باب قسمت، پیرامون اصول اساسی تقسیم بندی است. یک تقسیم بندی اگر بخواهد منطقی و جامع و مانع باشد، باید از چهار اصل پیروی کند که این ها را اصول قسمت می نامیم:

اصل اول: تقسیم بندی، هنگامی منطقی و عاقلانه و بایسته است که بر آن ثمره و فایده ای مترتب باشد، و گرنه تقسیم بدون فایده لغو است؛ البته هر تقسیمی در عالم بطور ختم از جهاتی دارای منفعت و مفید فایده است ولی صرف این که فایده ناچیزی بر آن مترتب می باشد، کافی نیست، بلکه تقسیم کننده، یعنی انسان عاقل از هر تقسیمی هدف و غرضی را دنبال می کند و تقسیم بندی باید در رابطه با آن هدف و از این زاویه مفید باشد و به غرض او کمک کند و بتواند برای هر قسمی آن حکمی را که مقصود و منظور او است، تبیین کند. بنابراین اگر از این زاویه مفید فایده نبود ولو از جهات دیگر ذی نفع باشد، ارزشی نداشته و عبث خواهد بود.

مثال: در مسائل علم نحو ملاحظه می کنیم که گاهی دانشمند نحوی فعل را به فعل ماضی و مستقبل و امر تقسیم می کند و چنین تقسیمی از دیدگاه نحوی ثمر دارد؛ زیرا که برای هر کدام از اقسام ثلاثه مذکور در علم نحو حکم خاصی است که پس از تقسیم بندی، آن احکام بر آن قسم، مترتب می شود اما همین عالم نحوی اگر

بخواهد فعل ماضی را تقسیم کند به این که: یا عین الفعل آن مفتوح است، مثل ضرب و یا مکسور است، مثل علم و یا مضموم است، مثل شرف، این تقسیم به حال نحوی نافع نیست؛ چون او از حیث اعراب و بناء بحث دارد و علی الفرض هر سه فعل مبنی بر فتح هستند. کما این که فعل امر مبنی بر جزم است، حالا عین الفعل او هر گونه که باشد برای نحوی سودمند نیست. اگر یکی معرب و دیگری مبنی بود، ثمر داشت ولی چنین نیست پس برای نحوی چنین تقسیمی عبث و لغو است. امّا همین تقسیم برای عالم صرفی بسیار نافع است، چون غرض او تصریف کلمات است و تقسیم فوق او را در

این غرض یاری می کند. زیرا که اگر عین الفعل ماضی، مفتوح باشد، در مضارع آن سه وجه جایز است: ۱. مفتوح العین، مثل منع یمنع ۲. مکسور العین، مثل ضرب یضرب ۳. مضموم العین، مثل نصر ینصر، و اگر عین الفعل مکسور باشد؛ در مضارع دو وجه جایز است. ۱. مفتوح العین، مثل علم یعلم ۲. مکسور العین، مثل حسب یحسب و اگر عین الفعل ماضی مضموم باشد، در مضارع یک وجه بیش تر جایز نیست که ضم عین باشد؛ مثل حسن یحسن، شرف یشرف و... در اول کتاب تصریف به این امور اشاره شده. پس مانعی ندارد که تقسیمی برای عالمی و نسبت به علمی لغو و بیهوده باشد، ولی نسبت به علم دیگر کاملاً مثمر ثمر و محصل غرض باشد.

قوله: و لذا:

منطقیان مشهور در مبحث دلالات آن را به سه دسته کرده اند:

۱. طبیعه ۲. عقلیه ۳. وضعیه و سپس هر کدام را به دو دسته قسمت می کنند:

۱. لفظیه ۲. غیر لفظیه و مجموع، شش قسم می شود که برای هر کدام مثالی می آورند؛ ولی مرحوم مظفر، پس از تقسیم دلالت به سه قسم عقلی و طبعی و وضعی، خصوص دلالت وضعیه را به دو قسم تقسیم کردند:

۱. لفظیه ۲. غیر لفظیه، اما دلالت عقلی و طبعی را به این دو قسم تقسیم نکردند، زیرا که این تقسیم در رابطه با آن دو ثمر ندارد، ولی در رابطه با وضعیه از دید منطقی ثمره دارد. زیرا که خصوص وضعیه لفظیه سه شعبه دارد:

۱. مطابقه ۲. تضمّن ۳. التزام و ملاحظه کرده اید که تا به حال کرارا از این ها استفاده شده، من جمله در حد که دلالت «حدّ» تام بر محدود مطابقی است و دلالت مابقی اقسام حد، التزامی است و... از این رو این تقسیم، به جا است؛ ولی تقسیمات دیگر چه بسا لغو باشد.

اصل دوّم: هنگامی که ما چیزی را به انواع و اقسام گوناگون تقسیم می کنیم میان هر یک از اقسام با مقسم باید وحدت باشد همان طور که خواهد آمد.

اما میان هر قسمی با قسم دیگر از نسب اربع باید خصوص تباین کلی باشد به گونه ای که از آن ها دو سالبه کلیه تشکیل شود و هیچ کدام از آن ها بر افراد دیگری صادق نباشند و تداخل نداشته باشند. بنابراین تقسیم شیء به اقسامی که در خارج با یکدیگر تساوی کلی دارند و هر کدام بر تمام افراد دیگری تصادق دارد، از قبیل

الانسان امّا بشر و امّا حيوان ناطق، غلط است؛ چون از این دو قسم قضیه منفصله حقیقه درست نمی شود و یا این یا آن معنی ندارد که ظاهرش این است که جمع و رفع هر دو محال باشد و در این جا جمع ممتنع نیست، بلکه حتمی است. هم چنین تقسیم شیء به اقسامی که بعضی با بعضی تداخل دارند، یعنی بعضی اعمّ مطلق از بعضی دیگر هستند و یا بین آن ها عموم و خصوص من وجه است، نیز باطل است. اولی مثل «الانسان امّا عالم و امّا مجتهد» که مجتهد داخل در تحت عالم است و چگونه می تواند قسیم او و نکته مقابل او باشد آن چنان که از امّا و او مستفاد است؟ و دومی مثل «الانسان امّا ایض و امّا عالم»، که میان عالم و ایض عموم من وجه است و در بعضی الافراد تداخل دارد که عالم ایض باشد، پس به تمام معنی کلمه قسیم هم نیستند تا تقسیم بندی به امّا و او صحیح باشد.

پس معلوم شد که حتما باید هر قسم با قسم دیگر تباین کلی داشته باشد و هیچ کدام بر یکدیگر تصادق نداشته باشد، مثل «العدد امّا زوج و امّا فرد»، «الموجود امّا واجب و امّا ممکن» و این باید که تباین کلی باشد، از خود تعریف قسمت هم روشن شد که گفتیم: «تجرئه الشیء و تفریقه الی امور متباینه».

یک مثال برای آن جا که اقسام عام و خاص مطلق باشند:

می دانیم که در علم نحو مفاعیل را به پنج دسته قسمت کرده اند که از جمله آن ها ظرف زمان و مکان است که آن ها را مفعول فیه نامند، حال اگر در مقام تقسیم اسماء منصوبه بگوییم: اسم منصوب یا مفعول است یا حال و یا تمیز و یا ظرف این تقسیم بندی باطل است، چرا که ظرف در مقابل مفعول و قسیم آن نیست تا با امّا و او از آن تعبیر شود. بلکه ظرف قسمی از اقسام مفعول است و چگونه ممکن است که قسم الشیء قسیم الشیء باشد؟ زیرا که قسم بودن، یعنی داخل در عنوان مفعول است و قسیم بودن، یعنی خارج از عنوان مفعول و از مقابلات آن است و این تناقض است و هو باطل بالبداهه.

مثال دیگر برای موردی که اقسام عام و خاص من وجه باشند:

فرض کنید مردم یک کشور مثلا- (ساکنان عراق) را در یک تقسیم به شش دسته منقسم کنیم: ۱- عالمان ۲- جاهلان ۳- ثروتمندان ۴- تهی دستان ۵- بیماران ۶- افراد سالم، این تقسیم بندی نیز غلط است؛ زیرا که قسم الشیء قسیم الشیء قرار داده

شده، مثلاً اغنيا و فقرا داخل در علما و جهلا هستند و بالعكس و همچنين نسبت به مريضان و افراد سالم كه بعض از علما غني و بعضي فقير هستند و همين طور از جهلا بالعكس از مرضي و اصحاء، پس كاملا اقسام با يكديگر تداخل دارند و جدای از هم نيستند، تا قسيم يكديگر باشند و تقسيم به صورت منفصله حقيقي باشد و نوعا اين گونه تقسيم بندي ها از افراد عامي غافل غير منطقي (كه پروای صواب و خطا ندارد و هرچه به دهانش آمد می گوید و به قلمش آمد می نويسد و...) صادر می شود؛ و گرنه حق در تقسيم آن است كه در اين جا سه تقسيم در يك تقسيم مجتمع شده، ولي طريق منطقي آن است كه بگوئيم:

اهل عراق يا دانشمند هستند و يا نادان، اين تقسيم بندي، صحيح است، دوباره می گوئيم: اهل عراق چه عالم باشند و چه جاهل يا ثروتمند هستند و يا فقير ۴-۲*۲ و برای بار سوم می گوئيم: اهل عراق چه عالم يا جاهل و چه غني يا فقير از حيث سلامتی و بیماری به دو دسته منقسم می شوند: يا سالمند و يا مريض در مجموع هشت قسم پديد می آيد كه به ترتيب عبارتند از:

۱. افرادی كه هم عالم و هم غني و هم مريض هستند.

۲. افرادی كه عالم و غني و سالم هستند.

۳. افرادی كه عالم و فقير و مريضند.

۴. افرادی كه عالم و فقير و سالمند.

۵. افرادی كه جاهل و غني و مريض اند.

۶. آن ها كه جاهل و غني و سالمند.

۷. آن ها كه جاهل و فقير و مريض اند.

۸. آن ها كه جاهل و فقير و سالم اند.

و اگر از جهات ديگر هم تقسيم كنيم مثلاً از لحاظ رنگ-زبان-نژاد و... آن هشت قسم چه بسا از صدها قسم سر درمی آورد.

حال بر اين اصل دوم امور و قواعدی چند مترتب می شود:

امر اول: هرگز قسم الشيء قسيم الشيء نخواهد بود، چنان كه ظرف قسيم مفعول نشد.

امر دوم: هيچ گاه قسم الشيء هم قسيم الشيء نخواهد بود، چنان كه حال و تميز

که تقسیم مفعول اند، قسم آن نمی شوند.

امر سوم: تقسیم الشیء الی نفسه و الی غیره باطل است، مثلا بگوییم: الانسان اما انسان و اما عالم، العالم اما عالم و اما نحوی و...

قوله: و قد زعم:

برخی پنداشته اند که تقسیم العلم الی التصوّر و التصدیق از باب تقسیم الشیء الی نفسه و غیره است، به این که: علم، یعنی همان تصوّر، و تقسیم آن به تصور و تصدیق از باب تقسیم الشیء الی نفسه و غیره است، پس وقتی می گوییم: علم یا تصوّر است یا تصدیق در حقیقت گفته ایم: تصوّر یا تصوّر است و یا تصدیق و چنین چیزی تقسیم شیء به خود و به غیر است که شما می گوئید باطل است.

ولی مرحوم مظفر در جواب می فرماید: علمی که به معنای تصوّر است و مقسم است، مراد مطلق التصوّر است، یعنی صورت ذهنی اعم از این که به دنبالش حکم و تصدیق باشد یا نباشد و به عبارت دیگر مراد تصوّر بنحو لا بشرط است و اما تصوّری که قسمی از آن شده، مراد خصوص تصوّر به شرط «لا» یعنی تصوّر ساده و بدون حکم است؛ چه این که تصدیق هم نوعی تصوّر است، ولی تصوّری که به دنبالش حکم آمده و تصوّر به شرط شیء است و بی شک لا بشرط مقسمی با بشرط شیء و به شرط «لا» فرق دارد، پس تقسیم الشیء الی نفسه و غیره نیست، بلکه تقسیم الشیء به امور متباین است.

اصل سوم: هر تقسیمی باید براساس جهت واحدی بناگذاری شود و تمامی اقسام آن بر همان اساس دور بزنند نه این که بعضی اقسام بر جهتی و بعضی دیگر بر جهت دیگر استوار باشد، فی المثل کسی که می خواهد، کتب یک کتابخانه را دسته بندی کند و به ترتیب حروف الفبا آن ها را قرار دهد، حتما باید یا خصوص حرف اول کتاب را در نظر بگیرد و همیشه اساس کار همین باشد و یا خصوص حرف اول نام علم را و یا نام مؤلف را ملاک قرار دهد و براساس آن کتب را تقسیم کند تا به هدف از تقسیم که به سهولت یافتن کتاب مورد نظر باشد، برسد بنابراین اگر ده کتاب را براساس نام کتب و پنج تا را بر اساس علم مورد بحث در آن کتاب و شش تا را براساس نام مؤلفین تنظیم کند، و مطلوب حاصل نمی شود و خود شخص نمی داند که در کدام یک از حروف الفبا دنبال گمشده اش بگردد؟

چه بسا شیء واحد از جهات متعدّد دارای تقسیم های گوناگون باشد و منافاتی ندارد، ولی مهمّ این است که در هر تقسیمی باید جهت واحد و اساس واحدی مدنظر باشد، مثلاً در مباحث الفاظ می گفتیم:

اللفظ اما مختص و اما مشترک و اما منقول و اما الحقیقه و المجاز این تقسیم بر اساس آن بود که لفظ واحد مدنظر باشد.

اللفظ اما مترادف و اما متباین که بر اساس تعدّد الفاظ، این تقسیم مطرح می شد.

اللفظ اما مفرد و اما مرکب که بر اساس این که دالّ بر معنی، لفظ مفرد است و یا مرکب این تقسیم را داشتیم.

یا مثلاً در مباحث کلی می گفتیم: فصل دارای تقسیماتی است:

۱. فصل یا قریب است یا بعید که به لحاظ قرب و بعد از ماهیت منقسم می شد.

۲. فصل یا مقوم است یا مقسم که باعتبار دیگری ملاک بود.

یا مثلاً کلی را به پنج دسته تقسیمات تقسیم می کردیم که هر کدام بر اساسی بود یا در علم نحو فعل را به تقسیمات متعدّد تقسیم بندی می کنند که هر کدام بر اساسی است یا در مسائل اجتماعی و جمعیت شناسی انسان را از جهات گوناگون تقسیم می کنند که هر تقسیمی بر اساس معینی استوار است، ولی یک تقسیم باید بر یک اساس باشد.

اصل چهارم: تقسیم بندی باید به گونه ای باشد که مجموعه اقسام با خود مقسم متساویان به تساوی کلی باشد، یعنی مجموع اقسام، جامع افراد مقسم باشد و به صورت حصر عقلی، منحصر در آن ها باشد و فرد دیگری در بین نباشد که از اقسام بیرون باشد و متقابلاً مانع از دخول غیر اقسام این مقسم در این مقسم باشند مثلاً «الانسان اما عالم و اما جاهل» می توان گفت «کلّ انسان اما عالم و اما جاهل و کلّ عالم او جاهل انسان» و خود اقسام باهم متباین، ولی مجموع آن ها با مقسم باید متساویان باشند که در مبحث پنجم تفصیلاً خواهد آمد.

۴- انواع قسمت

مبحث چهارم از مباحث قسمت، پیرامون این است که خود تقسیم و دسته بندی اشیاء در یک تقسیم به دو نوع اساسی تقسیم می شود:

۱. تقسیم کلّ یا مرکب به اجزاء آن که نامش قسمت طبیعی است.

۲. تقسیم کلی به افراد و جزئیاتش که به نام قسمت منطقی معروف است.

اما تقسیم مرکب به اجزاء خود دارای چهار شعبه است:

۱. تقسیم مرکب به اجزاء تحلیلی عقلی و آن در مرکبات عقلی است، یعنی اموری که در خارج مرکب و دارای اجزاء نیستند که با کالبدشکافی بتوان به آن‌ها رسید بلکه به یک وجود موجودند؛ ولی به ذهن که می‌آیند و در این ظرف که تصور می‌شوند، عقل ما آن‌ها را به یک سلسله اجزاء عقلی تجزیه و تحلیل می‌کند و بعضی از اجزاء را جنس و جزء مشترک و برخی را فصل و جزء مختص می‌نامد؛ مثلاً- انسان در خارج هم حیوانیت دارد و هم ناطقیّت، ولی هرگز نتوان گفت که در خارج این حیوان بودن و آن ناطق بودن او است. بلکه به یک وجود موجودند و اصولاً جنس در خارج، وجودی ندارد، مگر به وجود فصل که شیء بودن هر شیء به فصل اخیر آن است مثلاً- انسان بودن انسان به ناطق بودن او است و حیوان بودن در ضمن آن متحصّل و متحقّق می‌شود و گرنه جنس تنها تحصّل و تحقّقی ندارد و به گفته مرحوم حاجی سبزواری در منطق منظومه:

ابهام جنس حسب الکون خدا

و امره دائر بین ذا و ذا

ولی انسان را که در ذهن تعقل می‌کنیم، ذهن ما برای او اجزائی درست می‌کند و مفهوم را به دو جزء جنس و فصل قسمت می‌کند که جدای از هم قابل تعقل هستند. نام این مرکب عقلی و نام این تجزیه و تحلیل را تجزیه و تحلیل عقلی و نام آن اجزاء را اجزاء تحلیلی عقلی گویند. و طریقه تحلیل عقلی از یک ماهیت در آخرین مبحث قسمت، خواهد آمد.

۲- تقسیم کلّ و مرکب به اجزاء طبیعی یعنی اجزاء اصلی و اولی هر شیء که در عالم طبیعت موجود است و به طور طبیعی و خدادادی آن اجزاء و مواد اولیه و عناصر اصلی را دارد، بدون این که دست بشر در آن تصرفات و تغییراتی انجام دهد؛ مثلاً آب را از نظر علمی به دو عنصر تجزیه و تحلیل می‌کنند و می‌گویند: آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است یا مثلاً خون را به اجزاء طبیعی تقسیم می‌کنند و می‌گویند: خون مرکب از گلبول‌های قرمز و گلبول‌های سفید و پلاسما است، یا مثلاً بدن انسان را به اخلاط اربعه (سودا-صفرا-بلغم-دم) تقسیم می‌کنند و اخلاط را به عناصر و... که تمامی این مرکبات را طبیعی و آن اجزاء را اجزاء طبیعی یا عنصری و این تحلیل و ترکیب را تحلیل و ترکیب طبیعی نامند که با پای علم انجام می‌گیرد.

۳. تقسیم مرکب به اجزاء صناعی یعنی اجزائی که صنعت در آن ها به کار رفته و دست بشر در آن ها تغییراتی ایجاد کرده و از حالت طبیعی اولی خارج شده است. مثلا سکنجبین را به دو جزء صناعی تقسیم می کنند: سرکه و انگبین که عسل یا شکر باشد یا مثلا مرکب را به دو جزء تقسیم می کنند: ۱. مقداری آب ۲. مقداری ماده رنگ دار و جوهر یا مثلا ورق کتاب یا دفتر یا روزنامه و مجله را تقسیم می کنند به این که از پنبه و آهک تشکیل شده و مواد اصلی را این ها تشکیل می دهند یا مثلا شیشه را تقسیم می کنند به این که از شن و ماسه و خلاصه مواد سنگی و از سیلیکات های قلیایی ترکیب یافته است و... که نام این مرکبات را مرکبات صناعی و نام آن اجزاء صناعی و نام این تحلیل و ترکیب را تحلیل و ترکیب صناعی نامند.

۴. تقسیم مرکب به اجزاء خارجی آن که در خارج موجود و مشهود هستند و این خود دو شعبه دارد:

الف: تقسیم مرکب خارجی به یک سلسله اجزاء متشابه، مانند تقسیم یک متر به صد سانتی متر، یا یک خط به چند پاره خط مساوی که تشابه دارند.

الف: تقسیم مرکب خارجی به یک سلسله اجزاء متشابه، مانند تقسیم یک متر به صد سانتی متر یا یک خط به چند جزء مساوی که تشابه دارند.

ب: تقسیم آن به اجزاء غیر متشابه مانند تقسیم تخت به چوب ها و میخ ها، تقسیم منزل به آجر و گچ و چوب و آهن و سیمان و... و تقسیم منزل به اتاق ها و سرداب و پشت بام و کف منزل و مساحت زمین و مقدار زیربنا و مقدار حیات و... یا مثلا تقسیم یک اتومبیل به اتاق-صندلی ها، فرمان-موتور-چرخ ها، صندوق عقب و... یا مثلا تقسیم انسان به گوشت و خون و استخوان و پوست و رگ ها که در تمامی این موارد اجزاء مقسم هر کدام با جزء دیگر فرق دارند و مشابهتی در بین نیست و مماثلتی ندارند حال نام این مرکبات را خارجی و نام آن اجزاء را اجزاء خارجی گویند و اما تقسیم کلی به جزئیات و یا تقسیم منطقی که شخص منطقی با آن سروکار دارد و از دیدگاه منطقی در تحصیل حدود و رسوم اشیاء همین نافع است. خود شعبی دارد؛ زیرا که گاهی جنس را به انواعش تقسیم می کنیم؛ «مثلا- الجواهر اما عقل و اما نفس و اما ماده و اما صورت و اما جسم»، «الجسم اما نبات و اما حیوان»، «الحیوان اما انسان و اما فرس و...» که در همه این ها کلی و مقسم، جنس است، منتها هر جنسی را اگر به انواعی که مستقیما در

تحت آن داخل است، تقسیم کنیم مثال‌های گذشته، نامش قسمت اولی است و اگر به انواع جنس مادون تقسیم کنیم نامش تقسیم غیر اولی است؛ «مثلا الجوهر اما فرس و اما بقر و...» که در حقیقت اولاً و بالذات این تقسیم بر حیوان عارض می‌شود و به واسطه آن بر جسم نامی و سپس بر جسم مطلق و سپس بر جوهر و (غیر اولی در مقابل اولی است و ممکن است ثانوی باشد یا در مرتبه ثلثه یا رابعه که بستگی به وسایط دارد).

گاهی نوعی را به اصناف و افرادش تقسیم می‌کنیم، مثل: «الانسان اما عالم و اما جاهل» و گاهی فصلی را به اقسامش تقسیم می‌کنیم از قبیل: «الناطق اما زید و اما عمر» و... و گاهی عرضی خاصه را به افرادش تقسیم می‌کنیم، مثل: «الضاحك اما عالم و اما جاهل» و گاهی عرضی عام را به افرادش قسمت می‌کنیم مثل «الماشی اما یمشی علی رجلیه او علی اربعه ارجل».

و گاهی صنف را به اصناف مادون و آن‌ها را به افراد و اشخاص قسمت می‌کنیم، مثل «العالم اما فقیه و اما غیر فقیه» و «الفقیه اما زید و اما بکر و...»

مرحوم علامه حلی در الجوهر النضید ص ۲۲۵ در حدود سی و پنج قسم در این رابطه بیان کرده، پس قسمه الکلی الی جزئیاته ایضا، دارای شعبی است.

و از زاویه دیگر گاهی کلی و مصادیق از حقایق خارجی و ماهیات نفس الامریه هستند، مثل مثال‌های مذکور و مثل مثالی که در متن آمده: «الموجود یا مادی است یا مجرد» و موجود مادی یا از جمادات است و یا از نباتات و یا از حیوانات و هر کدام از این اقسام برای خود تقسیمات گونه‌گون دارند... و گاهی هم از قبیل امور اعتباری هستند چه اعتبار عرف عام و چه اعتبار عرف خاص، مثل تقسیم نحوی کلمه را به اسم و فعل و حرف و تقسیم منطقی لفظ مفرد را به اسم و کلمه و ادات و یا از اعتبارات شارع باشد، همانند تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی، و تقسیم حکم شرعی تکلیفی به وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه و... که در عالم اعتبار موجودند و واقعیتی ماوراء اعتبار معتبر نیست.

قوله: و تمناز:

قسمت منطقی یا کلی به افراد با قسمت طبیعی یا کلّ به اجزاء فرق‌ها دارند که بسیاری از آن‌ها به تفاوت ما بین کلّ و اجزاء با کلی و جزئیات برمی‌گردد و سابقاً به مناسبتی از قول خواجه طوسی این فرق‌ها عنوان شد؛ ولی در این مقام به دو فرق اشاره

ص: ۲۹۳

می شود که هر دو اساسی است:

۱. تقسیم کلّ به اجزاء به صورت منفصله حقیقی غلط است، مثلاً نتوان گفت آب یا اکسیژن یا هیدروژن، بلکه باید گفت، آب مرکب است از اکسیژن و هیدروژن، ولی تقسیم کلیّ به جزئیات به صورت منفصله حقیقی صحیح است؛ مثلاً «الانسان اما عالم و اما جاهل» و... این فرق در کتاب نیامده).

۲. در تقسیم منطقی یا کلیّ به جزئیات هر کدام از اقسام را که با مقسم مقایسه می کنیم، هم مقسم بر هر یک از آن ها قابل حمل است و هم هر کدام از اقسام بر مقسم قابل حمل، مثلاً می توان گفت: الاسم کلمه که مقسم، محمول است و یا بگوییم: هذه الکلمه اسم که قسم، محمول است یا «هذا الانسان عالم» یا «العالم انسان» و... البته خود اقسام، چون قسم یکدیگر هستند و مابین کلیّ، حمل مابین بر مابین غلط است، پس نتوان گفت: زید بکر است یا بکر زید است، عالم جاهل است یا جاهل عالم است، انسان فرس است و فرس انسان است و... اما در تقسیم طبیعی یا مرکب به اجزاء نه حمل خود اجزاء بر یکدیگر صحیح است که مثلاً بگوییم: اکسیژن هیدروژن است او بالعکس، چون هر جزئی با جزء دیگر مابین هستند و نه حمل اجزاء بر مقسم یا مقسم بر یکایک اجزاء صحیح است، یعنی نتوان گفت: آب، اکسیژن است یا اکسیژن آب است؛ زیرا که آب مجموعه مرکب را گویند و این قانون در همه شعب اربعه قسمه الكلّ الی الاجزاء جاری و ساری است، یعنی در قسمت طبیعی که مثال زدیم جاری است، همچنین در قسمت صناعی، در قسمت خارجی هم جاری است و تنها در قسمت تحلیلی عقلی و مرکبات عقلی که شعبه اول بود، جاری نیست، بلکه در آن جا قاعده کلیّ و افراد جاری است که هر یک از اقسام و مقسم بر یکدیگر قابل حمل هستند و می توان گفت: الانسان حیوان، الانسان ناطق هذا الحيوان انسان، الناطق انسان، هذا الحيوان ناطق.

قوله: و لا بد:

حال که در تقسیم بندی منطقی و تحلیلی عقلی، حمل صحیح است می گوییم:

سابقاً هم بیان شده که حقیقت حمل عبارت است از اتحاد میان موضوع و محمول و این یا اتحاد در مفهوم است و حمل اولی ذاتی و یا تنها در مصداق خارجی است که حمل شایع، نام دارد و نیز بیان شد که در هر حملی و موضوع و محمولی یک جهت اتحاد بین

آن دو لازم است تا حمل صحیح باشد و گرنه حمل مباین بر مباین غلط است و یک جهت تعدّد و تغایری لازم است تا دو بودن محفوظ بماند و گرنه حمل الشیء علی نفسه لازم آمده و آن نیز باطل است، حال در ما نحن فیه که هر یک از اقسام بر مقسم و مقسم بر هر کدام از اقسام جدا جدا قابل حمل است. حتما باید میان مقسم و اقسام یک قدر مشترک و جهت جامعی وجود داشته باشد که توسط آن حمل صحیح باشد و الا حمل مباین بر مباین باطل است (چنان که در مرکب و اجزاء، حمل مرکب بر هر جزء و هر جزء مستقلا بر مرکب غلط است چون مرکب غیر از این جزء است و عین آن نیست نه از نظر مفهوم و نه از نظر مصداق و نیز جزء غیر از مرکب است نه عین آن مثلا- نتوان گفت زید دست است بلکه زید مجموعه ای است که دارای دست می باشد یا دست زید است، بلکه دست جزء زید است و...) همان طور که میان اقسام هم باید جهت افتراق و مابینتی باشد که هر قسم را از قسم دیگر تمیز دهد و الا- اگر هیچ جهت فرقی بین آن دو نباشد دو بودن یا سه بودن و... معنا ندارد، بلکه کلاما فرضه اثنان فهو واحد حقیقه و اگر تفاوتی نباشد، اقسامی هم نخواهد بود، پس الا و لابد باید هر قسمی قسم دیگری و دارای ویژگی منحصر به فرد باشد و الا تقسیم صحیح نیست. آن گاه آن جهت جامعه میان اقسام با مقسم از دو حال خارج نیست:

یا ذاتی اقسام است، یعنی داخل در ذات و حقیقت است، مثلا مقسم جنس است برای اقسام که جزء مشترک باشد یا نوع است برای اقسام و یا فصل است که نسبت به افراد خود قسمت می شود، مثل الناطق اما زید و...

و نیز جهت افتراق و مابینت اقسام از یکدیگر هم از دو حال خارج نیست:

۱. یا ذاتی و جزء ذات آن ها است که چیزی غیر از فصل قریب هر کدام نخواهد بود، البته در خصوص مواردی که مقسم جنس باشد و اقسام، انواع باشند که هر نوعی امتیازش به فصل قریب است.

۲. یا عرضی و خارجی از ذات اقسام است که عرضی خاصه هر قسم خواهد بود و گرنه عرضی عام ممیز و مشخص نیست.

اما آن جا که جهت جامعه ذاتی و مقوم اقسام باشد به سه صورت منقسم می شود:

الف: گاهی جهت جامعه میان اقسام جنس است، یعنی همه اقسام در جنس قریب با یکدیگر مشترک هستند و طبیعی است که جهات افتراق هر قسمی از قسم دیگر به

فصل قریب آن است که مقوم و جزء مختص به آن قسم می باشد؛ مثلا وقتی می گوئیم:

«الكلمة إمّا اسم و إمّا فعل و إمّا حرف»، هر کدام از انواع سه گانه اسم و فعل و حرف در جنس قریب کلمه بودن مشترک هستند (و جنس بعیدشان لفظ است) و در ویژگی های دیگر فرق دارند که: «الاسم ما دل علی الذات» و «الفعل ما دل علی الزمان» و «الحرف ما لا يدل علی الذات و الزمان».

یا مثلا الحيوان اما انسان و اما فرس و اما بقر و... که تمامی این اقسام در جنس قریب حیوان بودن مشترکند و در فصول مقومه و مختصه به خود از یکدیگر ممتازند، مثلا- فصل انسان، ناطق است، فصل فرس، صاهل است و... حال چنین تقسیم بندی ای را اصطلاحا تنويع، یعنی نوع نوع کردن یک جنس گویند و اقسام این قسمت را انواع نامند.

ب: و گاهی جهت جامعه احد الامرین است: یا جنس و یا نوع و طبیعی است که وقتی در نوع مشترک بودند، حتما جهات افتراق به یک سلسله امور عرضی و عوارض عامه ای خواهد بود که بر مقسم عارض می شوند.

مثلا- می گوئیم: الاسم اما مرفوع او منصوب او مجرور که این اقسام سه گانه از افراد اسم هستند و در نوع که اسمیت باشد شریکند، ولی در عوارض عامه، یعنی علامت رفع و نصب و جر فرق دارند که یک اسمی مرفوع است کالمبتدا و الخبر و... و اسم دیگر منصوب است کالمفعول... و این که این ها را عرض عام نامیدیم برای آن است که رفع اختصاص به اسم ندارد بر فعل مضارع نیز عارض می شود، نصب هم همین طور از این رو عرضی عام است یا مثلا «الانسان اما ابيض و اما اسود و اما احمر و...» که همه اقسام در نوع انسان مشترکند و در یک سلسله عوارض عامه که سیاهی و سفیدی و... باشد از همدیگر ممتازند و این ها بر انسان و غیر انسان عارض می شود. از این رو عرضی عام نامیده می شود و سرّ این که گفتیم: احد الامرین یعنی جنس یا نوع قدر جامع است، برای آن است که در حقیقت این قسمت نسبت به نوع یعنی اسم یا انسان در مثال های مذکور یک قسمت اولی است و مستقیما در نوع شریکند و نسبت به جنس، یعنی کلمه در اولی و حیوان در دومی یک قسمت غیر اولی است و کلمه به واسطه اسم بودن این اقسام را پیدا می کند و همچنین... حال نام چنین تقسیمی را تصنیف، یعنی صنف صنف کردن یک کلی و نام آن اقسام را اصناف گویند.

ج: گاهی جهت جامعه احد الامور الثلاثه است: یا جنس یا نوع یا صنف که در حقیقت باز قدر جامع اصلی و اولی صنف است و به لحاظ آن این قسمت در مرحله ثانیه برای نوع و در مراحل بعدی برای جنس هم ثابت است؛ چون اخص دارای اعم می باشد و البته جهات افتراق در این فرض به یک سلسله عوارض خاصه مشخصه و ویژگی های فردی خواهد بود که در هر فرد و مصداقی از مصداقی مقسم موجود است، مثلاً می گوییم: «العالم اما زید و اما عمرو» و... یا «الانسان اما زید و اما بکر» و... که هر فردی برای خود مشخصاتی دارد، حال نام این تقسیم بندی را تفرید یا فرد فرد کردن گویند و نام اقسام را افراد و اشخاص نامند.

و اما آن جا که جهت مشترک خارج از ذات و ذاتیات اقسام و از عوارض خارجی آن ها باشد خود دو شعبه دارد:

۱. قسمت عوارض به معروضات، مانند: «الابیض اما ثلج و اما قطن و اما عاج و اما جس و اما قرطاس» و... که همه آن ها در وصف عرضی بیاض با یکدیگر مشترکند؛ ولی در اصل ذات و ذاتیات و ماهیت یا عوارض از یکدیگر ممتاز هستند و برای هر یک ذاتی ای مخصوص است. یا مثلاً: «الکائن الفاسد اما معدن و اما نبات و اما حیوان» که این هر سه در وصف عنوانی و عرضی کون و فساد مشترکند، یعنی هر سه متکون می شوند و پس از مدتی رو به فساد و نابودی می روند. ولی هر کدام خاصیتی مخصوص به خود دارند که بدان وسیله از دیگری ممتازند یا مثلاً: «العالم اما غنی و اما فقیر»، «العالم اما شرقی و اما غربی» و... که باز اقسام در عرضی عالم بودن مشترک و در مشخصات صنفیه ممتازند.

۲. قسمت عوارض به عوارض کقسمه الاصناف الی الاصناف که مثال اخیر یعنی العالم... برای این قسم متناسب است و البته مرحوم مظفر این را بیان نکرده و تنها به مثال بسنده کرده، ولی مرحوم علامه (ره) در الجوهر النضید ص ۲۲۵ اشاره فرموده اند.

۵- اسالیب قسمت

مطلب پنجم از مطالب قسمت پیرامون اسلوب ها و روش های گوناگون تقسیم بندی است. با بیان دیگر: در مطلب چهارم گفته شد که قسمت یا قسمت کلّ به اجزاء و یا کلّی به جزئیات است و تبیین شد. همچنین در اصل چهارم از اصول چهارگانه قسمت در مطلب سوم اشاره شد به این که یک تقسیم هنگامی صحیح و منطقی است که جامع و

مانع باشد؛ یعنی اگر تقسیم کلّ به اجزاء است، باید اقسام، همه اجزاء مقسم را فرا بگیرد و هیچ جزء خالی و خارج از آن ها نباشد و اجزاء غیر مقسم را هم خارج کند و از شمول آن مانع شود و اگر تقسیم کلی به جزئیات است، باز باید همه اقسام و افراد را شامل شود، یعنی جامع و مانع باشد، وگرنه نتیجه بخش در باب حدود و رسوم نیست، حال این سؤال مطرح است که شیوه تقسیم بندی جامع و مانع و اسلوب آن کدام است؟

در جواب باید گفت: تقسیم جامع و مانع دارای دو اسلوب است و از هر یک از آن دو راه می توان تمامی اقسام یک مقسم را تحصیل کرد.

اسلوب اول: طریقه قسمت ثنائی که یک شیء را به صورت ثنائی و دو قسم دو قسم تقسیم بندی کنیم، مثلاً بگوییم: انسان یا عالم است یا خیر و... این طریقه را طریقه دوران و تردید بین نفی و اثبات هم گویند که تردید با کلمه اما یا او ادا می شود و نفی و اثبات هم دو شقّ و دو طرف تردید را تشکیل می دهد که یا این است و یا غیر این. و همه می دانیم که نفی و اثبات یا سلب و ایجاب متناقضان هستند و قانون متناقضین این است که ارتفاعشان محال است. یعنی شقّ ثالث متصور نیست، مثلاً وقتی می گوییم: انسان یا عالم است یا غیر عالم بدان معنا است که فردی ندارد که نه این باشد و نه آن، بلکه شقّ ثالث باشد و نیز اجتماع نقیضین هم محال است؛ یعنی امکان ندارد که یک روزی هر دو طرف تردید و نفی و اثبات، متحد و یکی شوند و یک قسم را تشکیل دهند و به یک وجود موجود باشند؛ بلکه الاّ و لابد یا این است و آن نیست و یا آن است و این نیست، مثلاً وقتی می گوییم: «العدد اما زوج و اما فرد»، منظور این است که شما عددی را که نه زوج باشد و نه فرد یا هم زوج باشد و هم فرد پیدا نمی کنید. این است قانون نقیضان و وقتی امر دایر شد میان نفی و اثبات اولاً تقسیم همیشه ثنائی خواهد بود نه بیش تر و ثانیاً حاصر خواهد بود، یعنی تمام افراد مقسم در این دو قسم حصر می شود و ثالثاً جامع و مانع خواهد بود و این همه از واضحات است،

چند مثال: «الحيوان اما ناطق و اما غیر ناطق» که در این تقسیم، شقّ اول یک دسته از افراد حیوان، یعنی انسان ها را شامل شد و شقّ ثانی که غیر ناطق است، تمام انواع دیگر از حیوانات را بدون استثناء شامل می شود، چه آن ها که برای بشر کشف شده و چه آن ها که کشف نشده و از این رو حاصر و مانع و جامع است «الطير اما جارحه (الجوارح من الطير المفترسه كالالباز، یعنی مرغان شکاری) و اما غیر جارحه که باز هم

طبق محاسبه مثال قبلی تقسیم حاصر و جامع است «الانسان اما عربی و اما غیر عربی» یا «العالم اما فقیه و اما غیر فقیه» و محاسبه تمامی این ها همانند مثال اول است.

قوله: ثم يمكن:

گاهی در این طریقه به یک تقسیم بسنده می شود و حدود یا رسوم اشیاء تحصیل می گردد، مثل «الانسان اما عالم و اما جاهل...» ولی گاهی نیاز هست که برای رسیدن به حدود و رسوم اشیاء و عرضی خاصه یا فصل اخیر آن ها تقسیم را در یکی از دو طرف نفی و اثبات (مثلا طرف نفی تنها یا اثبات تنها) و یا در هر و ناحیه به صورت تقسیم ثنائی ادامه دهیم و چه بسا ده ها بار هر طرف را تقسیم کنیم تا به نتیجه مطلوب برسیم و به بدیهیات ختم شود و بالجمله تا هر کجا که تقسیم بندی از نظرگاه منطقی، یعنی در تحصیل حدود و رسوم اشیاء سودمند باشد، ما به دسته بندی ادامه خواهیم داد و در هیچ مرحله ای توقف نخواهیم کرد.

اینک سه مثال: مثال اول از اعتباریات و علوم نقلی:

در علم نحو می گویند: کلمه یا دلالت بر ذات می کند یا خیر آن که دلالت بر ذات دارد اسم است و آن که ندارد یا دلالت بر زمان می کند یا خیر، آن که دلالت بر زمان می کند، فعل است و آن که نمی کند حرف است که با دو تقسیم بندی تمام اقسام سه گانه کلمه را به دست آوردیم و تعبیر مشهور نحوین چنین است که می گویند:

الكلمه اما ان تدل على الذات اولاً، و الاول اسم، و الثاني اما ان تدل على الزمان اولاً، و الاول الفعل، و الثاني الحرف.

مثال دوم: در منطق وقتی کلی را با افراد خودش مقایسه می کنند می گویند: کلی یا ذاتی افراد است و یا ذاتی آنها نیست (یعنی عرضی است) آن که ذاتی باشد یا تمام ذات افرادش می باشد و یا خیر، آن که تمام ذات را تشکیل می دهد نوع است و آن که ذاتی است، ولی تمام ذات نیست، بلکه جزء ذات است یا ذاتی مشترک است که جنس گویند و یا ذاتی غیر مشترک، یعنی مختص است که فصل خوانند و آن که عرضی است یا عرضی مختص به یک ماهیت است، عرضی خاصه و یا مخصوص یک ماهیت نیست، عرضی عامه گویند و تعبیر مألوف عند المناطقه چنین است:

الکلی اما ان یکون نفس ماهیه ما تحته من الجزئیات فهو النوع او داخلاً فیها و هو اما ان یکون تمام المشترك بنی الماهیه و نوع آخر فهو الجنس او لا یکون و هو

الفصل، او خارجاً عنها و هو ان اخص بافراد حقيقه واحده فهو الخاصه و الا فهو العرض العام (این مثال از خارج عرض شد).

مثال سوم: در فلسفه جوهر را به انواع متعدّد تقسیم می کنند به این صورت که:

جوهر یا دارای ابعاد ثلاثه (طول-عرض-ارتفاع) است یا نیست. آن که نیست یا ذاتاً و فعلاً مجرد است یا خیر و... (که این جنبه نفی را مصنف متعرض نشده) و آن که ذو ابعاد ثلاثه است یا نامی است و یا غیر نامی.

هریک از دو طرف به این صورت تقسیماتی دارند: آن که غیر نامی است یا جامد است یا غیر جامد، که مایعات باشد و هر کدام از این دو تقسیماتی دارند. آن که نامی است یا حسّاس است یا غیر حسّاس، آن که حسّاس است یا ناطق است یا غیر ناطق، آن که غیر ناطق است یا صاهل است یا غیر صاهل، و آن که غیر صاهل است یا ناهق است یا غیر ناهق، و آن که غیر ناهق است یا خائر است یا غیر خائر و غیر خائر یا مفترس است یا غیر مفترس و...

خلاصه در هر یک از دو طرف نفی و اثبات تا هر کجا که قسمت ثمره داشته باشد می توان پیش تاخت و تقسیم بندی انجام داد و خلاصه این تقسیم آن است که:

ص: ۳۰۰

طریق قسمت ثنائیه دارای فوایدی است که سه فایده از آن در کتاب بیان شده:

۱- معمولاً در اشیائی که دارای اقسام نامتناهی و غیر محصور (عرفی نه عقلی) باشند کسی آن شیئی را مقسّم قرار نداده تا جمیع اقسام آن را به صورت تفصیلی بیان کند چرا که مقدور بشر نیست و یا بسیار سخت است به جای آن از شیوه تقسیم ثنائی استفاده می کند که همه اقسام را در دو کلمه خلاصه دارد و اجمالی است از آن همه تفصیل، چنان که در مثال مذکور «غیر مفترس» یا در مثال مصنف، «غیر ناهق» شامل تمام انواع حیوانات می شود و از این رو تقسیم حاصر است.

۲- مقامی که هدف مقسّم این باشد که اقسام را به صورت حصر عقلی بیان کند از این شیوه سود می برد تا حصر حصر عقلی باشد نه استقرائی.

۳- در مقام تحصیل حدود و رسوم اشیاء هم از این شیوه استفاده می شود که در مبحث هفتم باب قسمت به تفصیل خواهد آمد.

اسلوب دوم یا طریقه تقسیم تفصیلی: و آن عبارت است از این که به جای تقسیم ثنائی و دوتا دوتا جلو رفتن از همان ابتدا به طور تفصیلی همه اقسام یک مقسّم را بیان کردن مثلاً به جای این که بگوییم: الکلمه اما کذا و اما غیره و غیره اما کذا و اما غیره، می گوییم: الکلمه اسم و فعل و حرف، یا مثلاً در کلی به جای این که بگوییم: الکلی اما ذاتی و اما عرضی و الذاتی... از اول می گوییم: الکلی نوع و جنس و فصل و خاصه و عرض عام که تمامی اقسام پنج گانه کلی را به تفصیل بازگو کرده ایم.

حال تقسیم بندی تفصیلی خود بر دو نوع است ۱- تقسیم عقلی ۲- استقرائی تقسیم عقلی عبارت است از این که عقلاً قسم دیگری ممکن نیست و هر چه بوده و نبوده بیان شده است، مانند تقسیم کلمه به سه قسم و کلی به پنج قسم که شقّ رابع و سادسی در کار نیست و برای این که یقین کنیم که قسم دیگری ندارد باز باید تقسیم تفصیلی عقلی را برگردانیم به طریق قسمت ثنائیه تا حصر، حصر عقلی باشد که تفصیلاً بیان شد.

تقسیم استقرائی عبارت است از این که ما تتبع کرده و در خارج مثلاً دو یا سه یا ده قسم پیدا کرده ایم و قسم دیگری موجود نیست، ولی عقل امکان آن را نفی نمی کند پس عقلاً ممکن است، ولی خارجاً واقع نشده؛ مثلاً ادیان آسمانی موجود به سه دسته تقسیم می شود: مسیحیت و یهودیت و اسلام که امکان دین چهارم به نام مجوسیت

ممکن است. ولی واقع شدن آن محل بحث است یا مثلاً- فلائن مدرسه دارای سه مدرس است یا دارای سه کلاس، ولی عقلا احداث کلاس چهارم هم ممکن است، از این رو تقسیم عقلی نیست.

۶- تعریف به وسیله قسمت

مبحث ششم از مباحث قسمت پیرامون تعریف کردن و شناسایی یک ماهیت از ماهیات دیگر توسط قسمت است، سؤال این است که: تعریف به قسمت چگونه است؟ و از کدام نوع از اقسام اربعه تعریف است؟ در جواب باید گفت: تعریف به قسمت غالباً صحیح و منطقی است و از نوع رسم ناقص است.

به بیان دیگر: از طرفی قسمت ذاتی مقسم نیست، بلکه قسمت از عوارضی است که بر یک مقسم عارض می شود و حمل می گردد؛ مثلاً- وقتی می گوئیم: «الانسان امّیا عالم و امّیا جاهل»، این تقسیم بر انسان عارض می شود و انسان مقسم آن است، پس قسمت در همه جا چه تقسیم کلّ به اجزاء و چه کلّی به جزئیات، چه ثنائی و چه تفصیلی، عقلی یا استقرائی عموماً عارض بر مقسم می شود و از عوارض ذاتی هم هست که مستقیماً و بلاواسطه بر مقسم عارض می شود از طرف دیگر عوارض دو دسته اند:

۱. عوارض عامه که بر مقسم و غیر آن عارض می شوند.

۲. عوارض خاصه که مخصوص این مقسم بوده و بر آن عارض شوند حال قسمت در غالب اوقات از عوارض خاصه است، همانند تقسیم انسان به عالم و جاهل که این تقسیم مخصوص انسان بوده و تنها بر انسان عارض می شود و انسان مقسم آن واقع می شود و مانند «الحيوان امّا انسان و امّا فرس و...» که این تقسیم تنها بر حیوان عارض می شود و از اقسام حیوان است و لا-غیر، البتّه گاهی هم قسمت از عوارض عامه است؛ یعنی اقسام هم بر این مقسم و هم بر غیر آن عارض می شوند مانند: «الاسم امّیا مرفوع او منصوب او مجرور» که رفع و نصب از عوارض عامه اسم بوده و بر فعل هم عارض می شوند و مانند: «الانسان امّا ابیض او اسود و...» که ابیضیت و اسودیت هم بر انسان و هم بر غیر آن حمل می شود.

از طرف دیگر ما در اصل چهارم از اصول اربعه قسمت در مبحث سوم بیان کردیم که قسمت منطقی و صحیح آن است که هم جامع افراد مقسم و هم مانع اغیار باشد با این ملاحظه این سوال مطرح است که شما می گوئید: قسمت از عوارض خاصه مقسم است ما

می‌پرسیم: عوارض خاصه خود دو شعبه دارد:

۱. عرضی خاصه شامل که تمامی افراد معروض و مقسم را شامل می‌شود.

۲. عرضی خاصه غیر شامل که یک دسته از افراد معروض را شامل است. مثل انسان و شاعر و خطیب و... حال آیا اقسام نسبت به مقسم از عرض خاصه شامل است یا غیر شامل؟ در جواب گفته می‌شود: با ملاحظه نکته مذکور، یعنی جامعیت و مانعیت باید عرضی خاصه شامل باشد و غیر شامل کافی نیست و این همان شرط اول از شروط تعریف است که معرف با معرف از حیث صدق تساوی کلی داشته باشند، یعنی بر هر آن چه معرف صادق است؛ معرف نیز صادق باشد و در این جا می‌خواهیم به قسمت تعریف کنیم، پس باید مجموعه اقسام از حیث صدق با مقسم تساوی کلی داشته باشند و بتوانیم بگوییم: «کلّ انسان اما عالم او جاهل» و «کلّ عالم او جاهل انسان» و گرنه تعریف صحیح نیست.

و از طرف چهارم یکی از شروط تعریف، (شرط ثانی) آن بود که معرف از حیث مفهوم ذهنی از معرف اجلی و اعرف و اظهر باشد تا بتواند معرف آن شیء باشد و خوش بختانه غالب موارد اقسام، یکی یکی از مقسم اجلی هستند، مثلاً حیوان که مقسم است از انسان و فرس و بقر و... که اقسام او هستند ابهام و اجمالش بیش تر است و اصولاً- تحصیلش به انواع خود است و استقلال ندارد مگر در ذهن.

ابهام جنس حسب الكون خدا

و امره دائر بین ذا و ذا

پس این شرط نیز موجود است، البته گاهی هم ممکن است، مقسم اعرف باشد مثل تقسیم جوهر به عقل و نفس و... که مفهوم جوهر در ذهن ما از مفهوم عقل و نفس اوضح است، ولی غالباً از قسم اول است.

از این چهار مقدمه به این نتیجه می‌رسیم که: تعریف یک ماهیت به وسیله تقسیم صحیح است، چه آن ماهیت کلّ باشد که به اجزاء قسمت می‌شود و چه کلی باشد که به افراد قسمت می‌شود، در این جا هم چه جنس باشد که به انواع قسمت می‌شود و چه نوع باشد که به اصناف تقسیم می‌گردد و از مقدمات مذکور روشن شد که این تعریف، تعریف به عرضی خاصه است و در اقسام معرف دانسته شد که چنین تعریفی رسم ناقص است چه این که سابقاً تعریف به مثال و تشبیه را در رسم ناقص داخل کردیم.

دو مثال: فرض کنید از راه تقسیم می‌خواهیم اجزاء آب را و عناصر اصلی آن را

بدست آوریم، با تجزیه و تحلیل علمی می‌گوییم: آب دارای دو جزء است ۱. اکسیژن ۲. هیدروژن سپس با بررسی های علمی به این نتیجه می‌رسیم که سایر موجودات اعم از ثابت و سیال به این دو عنصر تقسیم نمی‌شوند؛ پس این قسمت از عوارض خاصه آب است و بدین وسیله آب تعریف شد و از سایر اشیاء ممتاز شد به تمیز عرضی، یعنی قسمت کردن.

مثال دیگر: فرض کنید از اهل فنی و از کاغذساز سوال کرده و اجزاء و عناصر کاغذ را به دست آوردیم که فرضاً پنبه و آهک باشد و سایر اشیاء را که ملا-حظه کردیم دیدیم آن‌ها از این دو عنصر مرکب نیستند البتّه پنبه تنها در جامه نیز به کار می‌رود، منتها آهک معنی ندارد و آهک تنها استعمال دارد، ولی آن موجودی که در خارج دارای دو عنصر و جزء صناعی باشد تنها ورق است و لیس‌الآپس می‌فهمیم که این تقسیم از مختصات ورق است و بر غیر آن عارض نمی‌شود فبالقسمه میزنا الشیئی عن جمیع ماعده و همچنین در تقسیمات خارجی و تحلیلی و منطقی و...

۷- راه تحصیل حدود و رسوم اشیاء

آخرین مطلب و اساسی‌ترین بحث در باب قسمت بلکه در باب تعریفات این مطلب است که: چگونه بیاندیشیم تا مجهولات تصوّری خود را به معلومات تصوّری تبدیل کنیم؟ راه کسب معلومات تصوّری جدید چیست؟ راه تحصیل و اکتساب حدود و رسوم اشیاء کدام است؟ البتّه نظیر این سوال در رابطه با معلومات تصدیقی نیز مطرح است که چگونه بیاندیشیم تا مجهولات تصدیقی خود را به معلومات تبدیل کنیم و علی‌الدوام بر رأس المال اصلی بیافزاییم؟

ولی جواب به این سوال در بخش تصدیقات و در مباحث برهان خواهد آمد که طریق اکتساب مجهول تصدیقی عبارت است از اقامه برهان و استدلال، یعنی صغری و کبری چیدن و نتیجه گرفتن که البتّه هزار و یک شرط دارد و در محل خود بیان خواهد شد، امّا فعلاً ما هستیم و راه و رسم تحصیل حدود و رسوم اشیاء، یعنی کسب معلومات تصوّری و چنان که در آغاز مبحث قسمت بیان شد. حدود و رسوم اشیاء از طریق اقامه برهان قابل اکتساب نیست و این طریق در ما نحن فیه مبتلا به اشکالات فراوانی است که در صدر مبحث قسمت اشاره شد و در مباحث برهان خواهد آمد چه این که راه کسب معلومات تصوّری استقراء هم نبود، تعرف الاشیاء باضدادها هم نبود؛ پس این سوال به

صورت جدی مطرح است که:

کیف فکر لتحصیل المجهول التصوری؟

در جواب این سوال ابتدا مقدمه ای می آوریم و آن این که:

معلومات تصویری ای که هر یک از ما انسان ها در ذهن داریم دو شعبه دارد:

۱- بدیهیات، یعنی تصوّراتی که نیازی به فکر و نظر ندارد، بلکه بدون آن و البته با یکی از اسباب توجّه نفس که در آغاز کتاب بیان شد، قابل دانسته شدن باشد؛ مثل مفاهیم بدیهی عامه ای از قبیل مفهوم وجود-عدم-شیء و امثال این ها.

۲- نظریات، یعنی معلومات تصویری ای که آگاهی به آن ها محتاج به کارگیری فکر و اندیشه است، یعنی خودبه خود و بدون اکتساب و نظر برای آدم دانسته نمی شود. و خلاصه این که حدومرز معینی ندارد و از سایر مفاهیم در ذهن ما ممتاز نیست و یک تصویر روشنی از آن بدون فکر و نظر نداریم و از این رو چون خودبه خود معلوم نیست، نیاز به معرفی و شناسایی دارد و معرّف یک شیء مجهول یا حدّ است (تعریف حدّی) و یا رسم (تعریف رسمی) و می دانیم که حدود و رسوم اشیاء همانند لقمه آماده ای نیست که به اندازه دهان هر انسانی باشد و آن را برای انسان آماده کرده باشند و در دهان بگذارند و او ببلعد یا چیزی نیست که سر راه انسان گذاشته باشند و انسان صبح که از منزل بیرون می شود، مرتّب به جمع آوری حدود و رسوم پردازد که اگر این چنین بود در حقیقت هیچ مجهول نظری نداشتیم، بلکه همه چیز بدون نظر و فکر و با یک سلسله عملیات جوارحی نه جوانحی برای آدمی معلوم می گردید و لیس كذلك بالضروره بنابراین سوال اول بحث به طور جدّی پاسخ می طلبد که: طریق اکتساب و تحصیل حدود و رسوم اشیاء کدام است؟ چگونه بیاندیشیم که به معلومات تصویری تازه تری راه پیدا کنیم؟

ممکن است بفرمایید: پس این همه مباحث که تا به حال مطرح شد از قبیل: بیان اقسام معرّف، بیان اجزاء هر کدام از اقسام (مثلاً حدّ تام از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده و...) و بیان شروط پنجگانه تعریف آیا کافی نیست تا شیوه اکتساب مجهولات تصویری را به دست آوریم؟ در جواب می گوئیم: تمام این ها لازمند، ولی کافی نیستند؛ زیرا که ما فهمیدیم که حدّ تام از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می شود و فهمیدیم که در مقام تعریف، اول جنس را می آورند، سپس فصل را و از اعم

شروع و به اخص ختم می کنند؛ امّا از کجا بفهمیم که مثلاً- حیوان جنس قریب انسان است؟ و ناطق فصل قریب؟ هنوز راه اکتساب حدود و رسوم بیان نشده و مثل کسی که آن مباحث قبلی را دانسته، ولی این مباحث را ندانسته، مانند کسی است که پول دارد و معنای نقد را می داند و اجزاء آن را می فهمد و دسته بندی آن ها را می داند ولی راه تجارت کردن، خرید و فروش با این پول ها و کسب سود بیش تر را نمی داند البتّه چنین کسی سرمایه دار نخواهد شد. پس باید طریق تجارت و دادوستد را هم بدانند همین طور مثل آن آدم مثل کسی است که مریض است و معنی دارو و اجزاء آن را می داند، ولی به صرف فهمیدن آن که بیماری او شفا نمی یابد، بلکه باید طریق به دست آوردن آن اجزاء و کیفیت ترکیب آن ها و نحوه استفاده از آن ها را نیز بدانند تا طبق برنامه عمل کرده و داروها را مصرف کند تا بیماری اش بهبودی یابد. پس نکته اساسی که مع الاسف از دید کثیری از منطقیان پنهان مانده، این نکته است که طریق تحصیل حدود و رسوم اشیاء کدام است؟ مبحثی که صد درصد منطقی است، این بحث است.

و به عقیده مرحوم مظفر دو طریقه برای اکتساب حدود و رسوم بیش تر وجود ندارد: ۱- طریق تحلیل عقلی. ۲- طریق تقسیم ثنائی.

طریقه تحلیل عقلی

اولین و مهم ترین طریق، برای تحصیل حدود و رسوم اشیاء عبارت است از طریق تحلیل عقلی که اجمال آن در رابطه با مراحل فکر بیان شد و تفصیل مطلب از این قرار است که: برای رسیدن به حدود و رسوم اشیاء و شناخت تمام ذاتیات یک ماهیت و حداقل تمیز یک ماهیت از سایر ماهیات از طریق تحلیل عقلی نیاز داریم که پنج مرحله را بپیماییم و از پنج مرحله عبور کنیم که از این مراحل خسه در حقیقت دو مرحله اولش مقدماتی و مشترک میان طریقه تحلیل عقلی و طریقه قسمت ثنائی است و سه مرحله اش مراحل اصلی و اساسی تفکر و اندیشه برای کسب مجهولات است.

امّا مرحله اول: مواجهه با یک مشکل و مجهول: یعنی اولین قدم آن است که انسان با یک مجهولی برخورد کرده و احساس کند که واقعا مشکلی دارد و تا آدمی از این ناحیه غافل باشد و احساس درد نکند و ملتفت نباشد که مجهولی دارد. هرگز در صدد کسب و تبدیل آن به معلوم بر نمی آید، فرض بفرمایید: شخصی احساس کرده که از حقیقت و ماهیت انسان و یا عوارض خاصه آن بی خبر است و یا متوجه شده که

حقیقت آب و ویژگی منحصر به فرد آن برایش ناشناخته است، پس گام اول را پشت سر گذاشته.

و اما مرحله دوم: شناخت نوع مشکل: می دانیم که مجهولات ما انواع و اقسام دارند و برخی از آن ها از مقوله جوهرند، برخی از مقوله عرض، خود اعراض انواع و اقسام دارند، جوهر نیز انواع و اقسام دارند، بر این اساس دو مین قدمی که برمی داریم باید در مسیر شناخت نوع مجهول باشد که آیا از انواع جوهر است؟ یا از انواع عرض؟ بر فرض که از اعراض باشد آیا از مقوله کیفیات است؟ یا کمیات؟ و... بر فرض که از جوهر باشد آیا از مفارقات و مجزّادات است؟ یا از مادیات؟ بر فرض که از مادیات باشد آیا از جمادات است؟ یا نباتات؟ یا حیوانات؟ بر فرض که از جمادات باشد، آیا از سوانل است؟ یا از جامدات و ثوابت؟ فرض بفرمایید در این مرحله هم موفق شد به کشف و شناخت نوع مشکل و مثلاً دانست که انسان نوعی از انواع حیوانات است یا فهمید که آب نوعی از انواع جسم سائل است و خلاصه این که موفق به تحصیل جنس قریب گردید (که اگر جنس قریب را تحصیل کرده باشد از کوتاه ترین راه تجزیه و تحلیل به مقصود می رسد و آن این که تنها کافی است فصل قریب آن ماهیت یا عرضی خاصه اش را تحصیل کند؛ ولی اگر چنان چه جنس متوسط یا جنس عالی مشکل را تحصیل کرده باشد، باید مراحل پیش تری را بپیماید که بعداً در تنبیه خواهد آمد) این دو مرحله در همه طرق موجود است چه شخص از طریق تحلیل عقلی در صدد کشف مجهول باشد و چه از طریق قسمت ثنائیه و چه سایر طرقی که مورد قبولش می باشد.

پس از پشت سر گذاردن این دو مرحله مقدماتی نوبت به سه مرحله اصلی تفکر و اندیشه می رسد که مرحوم مظفر از آن ها به سه دوره و یا سه حرکت یاد کرده:

۱- حرکت ذاهبه ۲- حرکت دائریه ۳- حرکت راجعه.

و مرحوم حاجی سبزواری هم از آن ها تعبیر به حرکت کرده:

الفکر حرکتی الی المبادی

و من مبادی الی المراد

و باید بگوییم که این مراحل مخصوص کشف معلومات تصویری نیست، بلکه در معلومات تصدیقی نیز مطلب از همین قرار است که در آینده خواهد آمد.

حال مرحله سوم از مراحل پنج گانه و حرکت اول از حرکات سه گانه فکر در طریقه تحلیل عقلی عبارت است از حرکت ذاهبه یعنی حرکت عقلی از مجهول بسوی معلومات

که یک سیروسیاحت و سفر عقلی و علمی است که ره آورد این سفر یک معلوم تصویری جدید است و معنای این حرکت اولیّه در رابطه با طریق تحلیل عقلی که مورد بحث ما است، عبارت است از این که تمام آن چه بر این جنس قریب (که در مرحله دوم به دست آورده) قابل حمل می باشند و با مشکل ما از حیث نوع مشترک هستند همه را به دست آوریم، فرض کنید تمامی انواع حیوان را که حیوان بر آن ها و آن ها بر حیوان حمل می شوند، استخراج کنیم؛ مثلاً فرس-بقر-حمار-اسد و انسان و... را یا در مثال مصنف، تمامی انواع جسم سائل را با تحقیق و تتبع تحصیل کنیم از قبیل مایعات غیر از آب، خون بول-شیر-روغن-زیق و آب و... و در این مرحله هدف تنها استخراج مشارکات در جنس است و کاری به متباینات و جهات ممتازه نداریم.

مرحله چهارم از مراحل خمسۀ تحلیل عقلی و حرکت دوم از سه حرکت اصلی فکر در این طریق عبارت است از: حرکت دایریه یعنی حرکت عقل در میان معلوماتی که کسب شده، برای تحصیل معلومات مناسبه، این دوره دشوارترین و پراهمّیت ترین دوره است [در هر اندیشه ای چه در باب تصوّرات و چه تصدیقات] که اگر شخص متفکر و اندیشمند از این دوره موفق و کامیاب درآمد و توانست معلومات مناسبی را جمع آوری و دسته بندی کند کار تمام است، یعنی با دستی پر به سراغ مجهول رفته و آن را به معلوم تبدیل می کند، که همان حرکت راجعه و مرحله پنجم نام دارد، ولی اگر در مرحله چهارم ناکام ماند و شکست خورد، هیچ گاه آن مجهول برایش معلوم نخواهد شد و همچنان در میان معلومات به دور سر خود گشته و به نتیجه ای نخواهد رسید و متحیر و سرگردان خواهد ماند.

حال حرکت دایریه به طریق تحلیل عقلی آن است که پس از تحصیل تمامی انواع جنس قریب، در مرحله سوم، شروع می کند به تجزیه و تحلیل ذات و ذاتیات هر نوعی تا بتواند ذاتیات و یا عرضیات مختص به آن نوع را که در نزد او مجهول است، دسترسی پیدا کند و او را از جمیع ماهیات دیگر تمیز دهد، فرض کنید اگر مجهول، انسان است.

باید ذاتی مختص به انسان یا عرضی خاصه او را تحصیل کند و البته کار آسانی نیست، ممکن است به عقیده کسی آن ذاتی مختص، ناطق بودن باشد و به عقیده دیگری مختار بودن و به عقیده سومی هردو باهم فصل قریب انسان باشد و فصل انسان هم مثل حیوان مرکب باشد، نه مفرد یا در رابطه با عرضی خاصه ممکن است به عقیده فردی عرضی

خاصهٔ انسان ضاحک بودن باشد به عقیدهٔ دیگری متکلم بودن و به عقیدهٔ سومی عالم بودن، متعجب بودن، کاتب بودن و یا همه باهم و از این رو این مرحله نیازمند دقت فراوان از سوی شخص متفکر است تا به درستی ذاتی مختص یا عرضی خاصه انسان را به دست آورد یا اگر مجهول، آب است باید انواع سوائل را تجزیه و تحلیل کند که، مثلاً خون از چه عناصری تشکیل شده؟ بول از چه عناصری؟ شیر از چه عناصری؟ و همچنین روغن و جیوه و...؟ و آب که مجهول او است از چه عناصری تشکیل شده، ذاتی مختص به آب کدام است؟ عرضی خاصهٔ آن کدام است؟ و البته نیازمند فحص و تحقیق وسیع و گسترده ای است و نیز محتاج به آزمایش و تجربیات فراوانی است تا خصوصیات ذاتی یا عرضی انسان یا آب را تحصیل کند و بدین وسیله ماهیت مورد نظر خویش را از جمیع ماهیات دیگر که با او در جنس قریب مشترک هستند، تمیز دهد مثلاً از لحاظ عوارض به این نتیجه برسد که انسان تنها حیوانی است که ضاحک و کاتب و...

است یا آب تنها سائلی است که نه رنگ دارد نه مزه و نه بو، یا تنها مایعی است که قوام همه موجودات زنده به آن است و یا از حیث ذاتیات به این نتیجه برسد که انسان تنها حیوانی است که ناطق هم می باشد و آب تنها جسم سائلی است که دارای وزن بوده و بالطبع ثقیل است (به گفتهٔ قدما: خاک و آب و هوا و آتش عناصر چهارگانه اند و این عالم سفلی عالم کون و فساد است؛ یعنی: اجزاء آن غیر از حرکت مستدیر تحولات دیگر دارند و پیوسته در تغییر و تبدیل اند و کاستی و فزونی و زایش و مرگ دارند و حرکات آن ها هم مستدیر نیست، مستقیم است؛ یعنی، آغاز و انجام متمایز دارد... آن گاه حرکت اجزاء عالم سفلی یا صاعد است یا نازل بر حسب طبیعت عناصر آن ها، طبع آتش خفیف است و صاعد، و طبع خاک، ثقیل است و نازل، و آتش گرم است و خاک سرد و این هر دو عنصر خشک اند و بین آن ها به جانب خاک آب است که سرد و تر است و به جانب آتش هوا است که گرم و تر است...) و یا بر اساس اجزاء طبیعی آب را شناسایی کند که آب جسم سیالی است که مرکب است از هیدروژن و اکسیژن و این مخصوص آب است و بدین وسیله بتواند فصل قریب آن مجهول را و یا عرضی خاصه اش را اکتساب کند و به هدف از تعریف دست یابد و البته هر متفکری در هر عصر و زمانی باید به این نکته توجه داشته باشد که نمی شود آدمی صد درصد به فکر و اندیشهٔ خود متکی باشد و از افکار و اندیشه ها و تجارب و معلومات پیشینیان استفاده نکند که

این اشتباه بزرگی است «من استبد برأيه هلك»؛ بلکه حتما باید از تجربیات و آزمایشاتی که دیگران در طول تاریخ انجام داده اند استفاده کند تا دقیق تر بتواند شیئی را بشناسد و معرفی کند و خوشبختانه انسان ها از همان آغاز به مقتضای فطرت این دسته بندی ها را داشته اند و به مرور زمان معلومات بسیار گرانبهایی نصیب افراد بشر ساخته اند تا آن که ما امروز وارث علوم اسلاف و پدران و پیشینیان خود هستیم و قدم های بسیار بلندی را آنان در ارتباط با شناخت اشیاء و تجزیه و تحلیل آن ها برداشته اند و البته این چنین نیست که راه به پایان رسیده باشد و همه مجهولات به معلوم تبدیل شده باشد و ما انسان های امروزی نقشی نداشته باشیم، بلکه ما در فراز بسیار حساسی از تاریخ قرار داریم از سویی با معلومات هزاران ساله بشر سروکار داریم و از سوی دیگر ابزار و وسایل آزمایش بسیار مجهز و نیرومندی را در اختیار داریم که می توانیم با استفاده از آن ها در راه تعدیل تقسیم بندی های قبلی قدم برداشته و این ثروت بزرگ علمی را از حشو و زوائد پیراسته سازیم و نواقص تقسیم بندی های آنان را رفع کنیم و آن دسته از حقایقی را که قدیمیان موفق به کشف آن نشدند با علم و اندیشه کشف کنیم که قرآن و اسلام ما را به شناخت جمیع آن چه که در آسمان ها و زمین است، دعوت می کند قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ و دانشمندان نامی عالم و آن ها که جهان دانش به وجود آن ها مفتخر است، خود به عجز و ناتوانی و محدودیت اندیشه و دانش خویش معترفند و معلومات را بسان قطره ای در مقابل دریاها و اقیانوس های بیکرانه می دانند و بالجمله معلومات بشر در طول تاریخ مکمل یکدیگر است و هر دانشمندی که آمده، قسمتی از ساختمان رفیع سربه فلک کشیده علم را تعمیر و مرمت و تکمیل کرده است و همه چیز را همه کس دانند و همه کس هنوز از مادر نزاده اند.

آن گاه اگر در این مرحله چهارم کامیاب شدیم، به راحتی حرکت راجعه و برگشت از سفر را به انجام رسانیده و از معلومات به مجهول پی می بریم و اگر توانستیم مجهول را به جنس قریب و فصل قریب تجزیه و تحلیل کنیم البته به حدّ تام آن رسیده ایم و اگر به جنس قریب و عرضی خاصه تحلیل کردیم، تنها به رسم تام آن دست یافته ایم و لیس الا و این است معنای تجزیه و تحلیل عقلی که به اعتبار مشارکات و متباینات حاصل می شود، یعنی اول مشارکات و ما به الاشتراک مجهول را با سایر انواع تحصیل کردن و سپس متباینات مجهول را از سایر انواع به دست آوردن که اگر جنس و فصل قریب به

دست آمد، حدّ تام و اگر جنس و عرضی خاصه به دست آمد، رسم تام خواهد بود.

قوله: تنبیه:

گاهی در مرحله دوم که مرحله شناخت نوع مشکل باشد، انسان مستقیماً جنس قریب را شناخته، البته نیازی به بررسی اجناس متوسطه و عالیّه این مجهول ندارد و تنها انواع جنس قریب را تجزیه و تحلیل می کند و نتیجه نهایی را می گیرد، اما گاهی تنها جنس عالی را شناخته، یعنی می داند که مشکل او (مثلاً انسان یا آب) در تحت جوهر داخل است و از مقوله وجودات جوهری است نه عرضی امّا اجناس متوسطه و جنس سافل برای او ناشناخته است، در این جا برای این که یک شناخت کامل از این مجهول نصیب انسان شود و آن مجهول را به نحو حدّ تام یا رسم تام شناسایی کند، همین سه حرکت و سه مرحله فکر را چند بار باید تکرار کند، یعنی در قدم اول باید انواعی را که در جوهر بودن و جنس عالی بودن با یکدیگر متشاکک هستند به دست آورده و ذاتی یا عرضی مختص هر کدام را شناسایی کند تا بفهمد که انسان مثلاً داخل در کدام نوع از انواع جوهر است؟ آیا از مفارقات و مجزّادات است؟ یا از مادّیات است؟ پس از این که با تجزیه و تحلیل دانستیم که انسان جوهری است، مادّی و ذات الابعاد الثلاث، یعنی این که جسمانی است در قدم دوم باز جسم بودن را که جنس متوسط انسان می نامیم، باید تجزیه و تحلیل کنیم و وقتی بررسی می کنیم می بینیم:

جسم نیز انواعی دارد از جمادات-نباتات و حیوانات و هر کدام ویژگی هایی دارند و وقتی دقت می کنیم می بینیم، انسان از نوع حیوانات است. چون دارای احساس و ادراک و حرکت ارادی است و بدین وسیله جنس قریب انسان را به دست آورده ایم آن گاه در مرحله سوم می پردازیم به تحصیل انواع گوناگون حیوان و تجزیه و تحلیل هر کدام تا بدین وسیله فصل ممیّز یا عرضی خاصه ممیّز انسان را از بقیه حیوانات به دست آوریم که مثلاً حیوان ناطق یا ضاحک است و نیز ماء را از سایر سوائل تمیز دهیم و بگوییم: «الماء جوهر ذو ابعاد سائل قوام کل شیئی حی»، و می توانیم به جای این تفصیل به اجمال قناعت کرده و جنس قریب را که حاوی همه اجناس بعید است ذکر نماییم و در حقیقت این طریق تحلیل مفصل و مطول، مشتمل بر سه تحلیل جداگانه بود که در هر مرحله ای آن مراحل خمسّه فکر اعمال شد و گاهی اگر اجناس یک ماهیّت بیش تر باشد تا ده تحلیل هم نیازمند، خواهیم بود.

ص: ۳۱۲

قوله: و لکن:

خوشبختانه ما امروز نیاز چندانی به تحصیل تمامی ذاتیات مشترکه و اجناس و فصول بعیده و متوسطه و قریبه نداریم بلکه کافی است که فصل قریب یا عرض خاصه را تحصیل کنیم و دلیل این مطلب دو امر است:

۱. بیش تر کارها را قدما انجام داده اند و ما امروز وارث دانش ارزشمند آنان می باشیم و از این رو در غالب اوقات به بیش از یک مرحله تجزیه و تحلیل [که همان تحلیل جنس قریب و نوع مشکل باشد] نداریم و با یک تحلیل می توانیم نتیجه نهایی را بگیریم.

۲. بر فرض نیاز تحلیل های رنگارنگ در صورتی است که ما بخواهیم به تمام ذاتیات مشترک و مختص یک شیء دست یابیم و آن را به نحو حدّ تام یا رسم تام معرفی کنیم؛ اما تعریف که منحصر به آن دو نیست، بلکه می توانیم به دنبال شناخت این که مشکل ما داخل در جوهر یا جسم مطلق است. مستقیماً به سراغ فصل یا عرضی خاصه رفته و آن ها را تحصیل می کنیم و بدین وسیله عرض ثانی که تمیز یک ماهیت از سایر ماهیات باشد، حاصل می شود اگرچه عرض اولی و اصلی تعریف که رسیدن به کنه ذات اشیاء است حاصل نشود.

طریق قسمت منطقی ثنائی

دومین طریق برای تحصیل حدود و رسوم اشیاء عبارت است از طریق تقسیم بندی ثنائی که امرش دایر بین نفی و اثبات بود و تقسیم حاصر بود و آن این که: در این طریق نیز باید دو مرحله مقدماتی طریق قبل (تحلیل عقلی) را پشت سر گذاشت و هر دو طریق تا این جا مشترک هستند. یعنی در مرحله اول باید احساس یک مجهول در ما پیدا بشود و با مجهولی دست به گریبان شویم تا به دنبال تحصیل آن برآیم (تا خطر انسان را تهدید نکند در صدد تهیه ابزار و وسایل دفاعی بر نمی آید) و در مرحله دوم نوع مشکل را بشناسیم که آیا از انواع اعراض است؟ یا از انواع جوهر، آیا از انواع مفارقات است؟ یا از مادّیات؟ آیا از انواع جمادات است؟ یا نباتات؟ یا حیوانات؟ و...

از این دو مرحله که عبور کردیم در سه حرکت اصلی فکر این دو طریق فرق دارند و آن این که در طریق تحلیل عقلی ابتدا همه مشارکات در جنس و به عبارت دیگر همه انواعی را که با این مجهول در جنس قریب شریک بودند، استخراج می کردیم و سپس به

ص: ۳۱۳

تجزیه و تحلیل و تمیز یکایک این انواع از یکدیگر می‌پردازیم تا ذاتی یا عرضی مختص به مجهولمان را دریابیم و با دستی پر و سوغاتی خوش به سمت مطلوب حرکت کنیم؛ ولی در طریق قسمت ثنائی پس از طی دو مرحله مقدماتی مستقیماً به سراغ جنس رفته و آن را تقسیم می‌کنیم، به این شکل که وقتی فهمیدیم مجهول ما انسان است و انسان نوعی حیوان است می‌گوییم: «الحيوان اما ناطق و اما غير ناطق» (حرکت اول فکر یا حرکت ذاهبه) سپس با دقت تمام ملاحظه می‌کنیم که آیا نطق در انسان هست یا نه (حرکت دوم یا دایره) اگر دانستیم که ناطق بودن در انسان وجود دارد، بدین وسیله انسان را شناخته ایم که او حیوانی ناطق است و اگر به این نتیجه رسیدیم که ناطق نیست باز باید غیر ناطق را به فصول حیوانات تقسیم کنیم تا بالاخره به فصل واقعی یا عرضی خاصه انسان نایل شویم و از آن مجهول را دریابیم (حرکت سوم یا راجعه)

البته اگر در مقام شناخت نوع مشکل، جنس قریب آن را تحصیل کرده باشیم، کار آسان است و مستقیماً با یک تقسیم بندی در ناحیه فصول یا چندین تقسیم بندی فصل مجهول را استخراج می‌کنیم. ولی اگر تنها جنس عالی را شناخته باشیم که مثلاً انسان جوهر است، باید تقسیمات متعدّد انجام دهیم تا بالاخره به انواع مشترکه در جنس قریب برسیم؛ مثلاً وقتی دانستیم که انسان جوهر است می‌گوییم: «الجوهر اما مفارق و اما مادّي»، پس از بررسی به این نتیجه می‌رسیم که انسان جوهر جسمانی است، دوباره می‌گوییم: «الجسم اما ذو نفس نامیه ام لا»، پس از تحقیق اگر معلوم شد که انسان دارای چنین نفسی است برای بار سوم جسم نامی را تقسیم می‌کنیم به این که یا حسّاس و متحرّک بالاراده است یا نه اگر پس از دقت دانستیم که انسان حسّاس و متحرّک بالاراده است، دوباره می‌گوییم: «و کل حسّاس اما ناطق اولاً» و با دقت فهمیدیم که انسان ناطق است، بدین وسیله تمامی فصول بعید و قریب و اجناس عالی و متوسطه و سافله مجهول را به دست آورده و یک شناخت کافی از آن پیدا کرده ایم و مثال آن را سابقاً در رابطه با قسمت ثنائی طی یک صفحه تبیین کردیم و البته اگر بخواهیم به حدّ ناقص یا رسم ناقص اکتفا کنیم باز مطلب از همان قرار است که در طریق تحلیل ذکر شد که مستقیماً از جنس عالی به سراغ فصل قریب یا عرضی خاصه رفته و مجهول خویش را به معلوم تبدیل می‌کنیم.

در این بخش به حل تمرین های مبحث معرّف و قسمت می پردازیم:

جواب تمرین ۱

الف: پرنده حیوانی تخ دار است.

این تعریف خطا است، زیرا که شرط اوّل از شروط تعریف را ندارد و آن این که معرّف با معرّف متساویان نیستند، بلکه عامین من وجه هستند:

بعض الطائر حیوان بیض (مانند کبوتر، کبک - گنجشک و...).

بعض الطائر لیس بحیوان بیض (مانند خفاش که طائر ولود).

بعض الحیوان البائض لیس بطائر (مانند ماهیان دریا).

ب: انسان حیوانی بشری است.

این تعریف نیز خطا است، زیرا یکی از شروط تعریف آن بود که معرّف عین معرّف نباشد و گرنه یلزم نتیجه الدور و در این تعریف معرّف عین معرّف است و خطا است کما مرّ تفصیلاً.

ج: دانش نوری است که در دل افکنده می شود، (اقتباس از حدیث شریف لیس العلم بکثرة التعلم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء...) به نظر حقیر این نیز تعریف به اعم است و شاید بتوان گفت عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا که:

بعض العلم نور یقذف فی القلب (علم انبیا - ائمه - اولیا - عالمان با عمل).

بعض العلم لیس نوراً... (علمی که حجاب است...).

بعض النور... لیس علماً (مثل تقوا که نورانیت دل است و علم مصطلح هم نیست پس معرّف با معرّف عامین من وجه هستند).

د: قدّام و پیش روی آن است که پشت سر او چیزی باشد.

این تعریف نیز خطا است، زیرا که هریک از قدّام و خلف متضایفان هستند و المتضایفان يتعلّقان معا و حال آن که تعقل معرّف باید پیش از تعقل معرّف باشد؛ چون او علّت این است و علّت سابق است و در متضائفان این چنین نیست، بلکه متساویان و در عرض هم هستند، ضمن این که هیچ کدام اظهر و اجلی از دیگری نیست تا معرّف او باشد و ترجیح بلامرجح هم صحیح نیست و چنین تعریفی را نتیجه الدور گوئیم نه دور مصطلح چنان که در جواب تمرین پنجم واضح تر خواهد شد.

ه: مربع شکلی است چهار ضلعی، دارای چهار زاویه قائمه، یعنی ۹۰ درجه این تعریف نیز خطا است، زیرا که معرّف اعم از معرّف است و بر شکل مستطیل هم صادق است و اگر بخواهیم منحصر به مربع شود باید کلمه متساوی الاضلاع را هم بیافزاییم و بگوییم: شکل رباعی-قائم الزوایا، متساوی الاضلاع.

و: شیر ماده ای سائله (جاریه) و تغذیه کننده است.

این تعریف نیز خطا است از آن جهت که تعریف به اعم است و مواد زیادی است که سائله و مغذی هستند، مانند دبس، یعنی شیرۀ انگور و...

ز: عدد کثرتی گرد آمده از آحاد است.

این تعریف نیز خطا است نه از این جهت که دوری است، چون دور مصطلح نیست و حداکثر نتیجه الدور است، بلکه از این جهت که به گفته ابن سینا در اشارات جلد اول ص ۱۰۸:

قد یسهو المعرفون فیکرون الشیئی فی الحدّ حیث لا حاجه الیه و لا ضروره اعنی الضروره الّتی تتفق فی تحدید المركبات و الاضافیات علی ما تعلم فی غیر هذا الموضوع، و مثال هذا الخطاء قولهم: ان العدد کثره مجتمعه من آحاد، و المجتمعه من الآحاد هی الکثره بعینها.

پس تکرار زائد لازم آمده و تعریف خطا دارد.

ج: آب جاری شونده ای سودمند است. این تعریف نیز خطا است، زیرا که معرّف اعمّ از معرّف است و خون نیز سائل مفید است، مایعات دیگر نیز همچین و تعریف به اعمّ صحیح نیست، چون محصل غرض از تعریف که همانا شناسایی و تمیز ماهیتی از جمیع ماهیات باشد نیست.

ط: ستاره، جرمی آسمانی است که منیر است.

به نظر حقیر این تعریف جامع است و بر تمامی کواکب اطلاق می گردد، چه آنان که بالذات منیر هستند کالشمس چه آن ها که بالعرض کالقمر و...

ی: وجود ثابت و عینی است.

از آن جهت این تعریف نیز خطا است که اولاً: تعریف لفظی است نه ماهوی چون مفهوم وجود از ابدۀ بدیهیات است و قابل تعریف نیست و ثانیاً بر فرض که ماهوی باشد تعریف به اخفی است، چون مفهوم معرّف در ذهن ما واضح تر است تا مفهوم معرّف و

هو خطأ.

جواب تمرین ۲

اگر مراد از علم که معرّف است اعم از حصولی و حضوری باشد، این تعریف خطا است، چون تعریف به اخص است نه به مساوی، ولی اگر مراد از علم، خصوص علم حصولی باشد این تعریف صحیح است، منتها مشتمل بر جنس نیست، بلکه خصوص فصل قریب و یا عرضی خاصه آن ذکر شده.

و اما تعریف مرکب: این تعریف رسم تام است، چون کلمه ما به منزله جنس است، (یعنی لفظی که) و کلمه «ما دل جزء لفظه علی جزء معناه» به منزله جنس قریب است و کلمه «حین هو جزء» عرضی خاصه مرکب است و تعریفی که مشتمل بر جنس قریب و عرضی خاصه باشد، رسم تام نام دارد.

جواب تمرین ۳

اما قول مفرد: باید دید مراد از کلمه چیست؟ دو احتمال دارد:

۱. مراد کلمه به اصطلاح نحوی باشد که مقسم اسم و فعل و حرف است.

۲. مراد کلمه به اصطلاح منطقی باشد که قسمی از اقسام لفظ مفرد است.

و نیز باید دید مراد از قول چیست؟ باز دو احتمال دارد:

۱. قول به اصطلاح نحوی به لفظ گویند، چه برای معنایی وضع شده باشد یا نه.

۲. قول به اصطلاح منطقی به لفظی گویند که دارای معنا باشد آن گاه به گفته بیش تر منطقیان از شرح حکمه الاشراق و شرح شمسیه و حاشیه مولی عدالله و اساس الاقتباس خواجه طوسی، قول به خصوص مرکب گفته می شود در اصطلاح منطق ولی به گفته استاد مطهری در بخش منطق از آشنایی با علوم اسلامی ص ۴۷ قول به معنای لفظ معنی دار است چه مفرد و چه مرکب.

حال اگر مراد از کلمه، کلمه نحوی و مراد از قول هم لفظ باشد، تعریف به اعم است و خطا است، چون کلمه نحوی لفظ مفردی است که دارای معنا باشد و عرضی خاصه کلمه در مقابل لفظ مهمل در تعریف نیامده و اگر مراد از کلمه، نحوی و مراد از قول مرکب باشد که تناقض گویی است، زیرا گفته ایم: کلمه مرکبی است مفرد و این یک بام و دو هوا است و اگر مراد کلمه منطقی، یعنی فعل باشد و مراد از قول لفظ باشد باز تعریف به اعم است. چون فعل لفظ مفردی است که به هیئت دال بر زمان و به ماده دال

بر معنای اسمی باشد و اگر مرگب باشد باز تناقض گویی است و به هر حال صحیح نیست.

اما در تعریف خبر که گفته اند: «قول یحتمل الصدق و الکذب» کلمه قول به اصطلاح منطقی، یعنی مرگب، پس جنس متوسط است و جنس عالی آن، لفظ است آن گاه مرگب خود، تام دارد و ناقص و مرگب تام هم خبری دارد و انشایی و خبر یا قضیه خصوص مرگب تام خیری است که یحتمل الصدق و الکذب، «مرگب تام خبری» جنس قریب و «یحتمل الصدق و الکذب» عرضی خاصه است. آن گاه به عقیده مصنف تعریف به جنس (قریب یا متوسط یا بعید) و عرضی خاصه رسم تام است، ولی عند المشهور رسم ناقص می باشد.

جواب تمرین ۴- از چهار تعریف مذکور بهترینش تعریف دومی است، یعنی تعریف ب: «لفظ موضوع مفرد» و باقی تعاریف عموماً مبتلا به اشکال است، اما اولی «لفظ وضع لمعنی مفرد» اشکالش این است که همیشه معنای کلمه مفرد نیست، بلکه گاهی مرگب و دارای اجزاء است، مثل هیكل زید. و اما سومی: تعریف به اعم است و اما چهارمی هم تعریف به عرضی عام است.

جواب تمرین ۵- فساد تعریف از آن جهت است که احد المتصایفین به دیگری تعریف شده و این تعریف از نظر مفهوم بالمساوی است و ضمناً تعریف به چیزی است که یثقلان معاً... که در رابطه با قدّم و خلف ذکر شد. و اما دوری نیست، چون دور مصطلح توقّف دو چیز بر یکدیگر است و این جا اگر بگوییم: «الاب من له ابن و الابن من له اب» البتّه دور می شود. ولی یک تعریف بیش تر نیست از این رو دور مصطلح نگویند اما نتیجه الدور حاکم است کما مرّ فی شروط التعریف.

جواب تمرین ۶. این گونه تعاریف، تعریفات لفظی هستند نه ماهوی و در تعریفات لفظی اشکال به جامع و مانع بودن وارد نیست.

جواب تمرین ۷. (مراد از صفة در جایی است که فصل مفرد باشد مثل ناطق و مراد از مجموعه صفات در مورد فصل مرگب است، مثل حسّاس متحرّک بالاراده) اشکال اصلی تعریف آن است که اول این که قید ذاتی یا جزء مختص در آن نیامده و دوم این که معرّف اعمّ از معرّف است زیرا که با عرضی خاصه مفرده و مرکبه نیز سازگار است.

جواب تمرین ۸. جواب اشکال این است که: حملی که منظور ارسطو است در

باب کلیات خمس، خصوص حمل شایع صناعی است و حملی که در مثال معترض یعنی «الانسان بشر یا البشر انسان» آمده از نوع حمل اولی ذاتی است که از محل بحث خارج است.

جواب تمرین ۹. در تعریف متقابلان علاوه بر دو قید «فی محل واحد و فی آن واحد» قید ثالثی هم بود که: «من جهة واحدة» باشد تا متضایفان را نیز شامل شود، زیرا در آن جا اجتماع اب و ابن در شخص واحد و در آن واحد ممکن است اما من جهة واحدة ممکن نیست کما مرّ تفصیلاً فی بابه.

جواب تمرین ۱۰. اما کلمه (به اصطلاح منطقی که فعل باشد) مجهول کلمه است و نوع آن این است که از انواع لفظ مفرد می باشد، پس مفرد جنس قریب کلمه است و این جنس سه نوع دارد که اول آن ها را به دست می آوریم: ۱. اسم ۲. کلمه ۳. ادات سپس ویژگی های هر کدام از انواع را از نحو تحصیل می کنیم و بدین وسیله ویژگی های منحصر به فعل به دست می آید که: «الفعل لفظ مفرد یدل بمادته علی کذا و بهیئته علی احد الازمنه الثلاثة».

اما مفرد: (به اصطلاح منطقیان که همان کلمه نحوی باشد) مجهول خود مفرد است و جنس قریب آن لفظ موضوع است، این لفظ دو نوع دارد: ۱. مفرد ۲. مرکب، برای شناخت ذاتیات هر کدام نیاز به تجزیه و تحلیل آن دو داریم که لفظ مرکب آن است که جزء لفظ بر جزء معنا دلالت کند. و لفظ مفرد چنین نیست.

و اما مثلث: جنس قریب آن شکل است که همه اشکال را می گیرد و پس از تحلیل به این نتیجه می رسیم که تنها شکلی که دارای سه ضلع است مثلث می باشد از این رو می گوئیم: المثلث شکل ذی الزوایا الثلاث. و اما مربع: باز شکل را جنس قرار داده و انواع آن را از مربع-مستطیل-لوزی-ذوذنقه به دست می آوریم، سپس با تحلیل، ویژگی منحصر به فرد مربع را تحصیل می کنیم که شکلی است رباعی قائم الزوایا-متساوی الاضلاع.

جواب تمرین ۱۱- مکرر گفته شد که کلی در مقایسه با افراد یا ذاتی آن ها است و یا عرضی، ذاتی یا تمام ذات است که نوع باشد و یا جزء ذات، آن هم یا جزء مختص است که فصل باشد...

جواب تمرین ۱۲

الف: تقسیم فصول سال به چهار فصل بهار و تابستان و پاییز و زمستان یک تقسیم تفصیلی استقرائی و اعتباری است و گرنه عقلا می توان یک سال را به دو فصل یا شش فصل نیز قسمت کرد پس امکان قسم دیگر وجود دارد.

ب: تقسیم یک شبانه روز به طلوع فجر (اول اذان صبح و سپیده) و صبح و مقارن زوال و ظهر و عصر و دم غروب و شب و نیمه شب و... نیز تقسیمی استقرائی است و گرنه عقلا امکان انقسام به بیش از این ها است و برای هر ساعت می توان قسمی و اسمی فرض نمود.

ج: تقسیم فعل به ماضی و مضارع و امر، عقلی است، زیرا که فعل یا دالّ بر اخبار است یا انشاء و شقّ ثالث ندارد و دالّ بر اخبار هم یا اخبار از زمان ماضی است و یا از حال و آینده و شقّ ثالث ندارد.

د: تقسیم اسم به معرفه و نکره نیز عقلی است زیرا که یا اسم نشانه های معرفه بودن را دارد پس معرفه است و یا ندارد پس نکره است و شقّ ثالث ممکن نیست.

ه: تقسیم اسم به مرفوع و منصوب و مجرور استقرائی است، زیرا عقلا امکان قسم چهار نیز وجود دارد که حالت جزم باشد.

و: تقسیم حکم شرعی به پنج قسم معروف آن یعنی، وجوب-حرمت-استحباب، کراهت و اباحه یک تقسیم عقلی است و شقّ سادس ندارد؛ زیرا که فعل اختیاری مکلف یا این است که نه دارای رجحان فعل و نه رجحان ترک است، پس اباحه نام دارد و یا این است که فقط دارای رجحان فعل است آن هم همراه با منع از ترک، نامش وجوب است یا همراه با جواز ترک، نامش استحباب است و یا تنها دارای رجحان ترک است یا با منع از فعل که نامش حرمت است و یا همراه با جواز فعل که نامش کراهت است.

ز: تقسیم صوم به واجب و مستحب و حرام و مکروه که در کتب فقهیه از جمله در شرح لمعه آمده، از قبیل تقسیم استقرائی است؛ زیرا عقلا- امکان شقّ خامس یعنی اباحه وجود دارد [و اصولا نسبت به هر فعل اختیاری ما عقلا چنین امکانی هست] اولی خارجا و شرعا بیش از چهار قسم واقع نشده.

ح: تقسیم نماز به دو رکعتی و سه رکعتی و چهار رکعتی از قبیل تقسیم استقرائی است نه حصر عقلی، زیرا عقلا امکان نماز یک رکعتی وجود دارد (شرعا هم واقع شده)

مثل وتر) و امکان نماز بیش از چهار رکعتی هم وجود دارد منتها شرعا واقع نشده.

ط: تقسیم حج به سه قسم تمتع و افراد و قران از نوع استقرائی است، چون عقلا- امکان قسم چهارم می رود، ولی شرعا اعتبار نشده.

ی: تقسیم خط به مستقیم و منحنی و منکسر عقلی است، زیرا خط یا منحنی است یا غیر منحنی، و غیر منحنی یا زاویه دار است یا غیر زاویه دار.

خط منحنی: انحنا در لغت به معنای خمیده و کج است و در اصطلاح خطی است که نه راست (مستقیم) باشد و نه شکسته (منکسر).

خط مستقیم: مستقیم در لغت به معنای راست بودن و در اصطلاح خط مستقیم عبارت است از اقصر فاصله میان دو نقطه.

خط منکسر: منکسر در لغت به معنای شکسته و در اصطلاح عبارت است از خطی مرکب از چند خط مستقیم که در ملتقای هر دو خط از آن ها زاویه ای تشکیل می شود.

ص: ۳۲۱

کتاب شریف المنطق مشتمل بر سه جزء و دارای شش باب است. جزء اول کتاب دارای سه باب بود که تفصیلاً بیان شد و دانستیم که باب اول (یعنی مباحث الفاظ) در حقیقت مقدمه‌ای بر کل مباحث منطق است و باب ثانی (یعنی مباحث کلی و جزئی مقدمه‌ای است برای مباحث معرف) (یا قول شارح یا تصورات موصله) و اما باب سوم (یعنی مباحث معرف و قسمت) در حقیقت، مبحث اصلی باب تصورات را تشکیل می‌داد و اما جزء ثانی کتاب، پیرامون تصدیقات است و آن در دو باب چهارم و پنجم مطرح می‌شود:

باب چهارم: مبحث قضایا و احکام آن.

باب پنجم: مباحث حجت و اقسام و شروط و احکام آن (یا مباحث استدلال).

مبحث اصلی در بخش تصدیقات همان مبحث حجت است و مباحث قضایا مقدمه‌ای برای آن است. سرّ مطلب آن است که هر حجت و استدلالی حداقل از دو قضیه (صغری و کبری) تشکیل می‌شود و این دو قضیه، اجزاء و مبادی تصدیقیه هر استدلال اند؛ بنابراین لازم است نخست با مباحث قضایا و اقسام و احکام آن به تفصیل آشنا شویم تا بتوانیم از مباحث حجت نتیجه مطلوب را بدست آوریم.

اینک به شرح باب چهارم که مبحث قضایا و احکام آن‌ها را تشکیل می‌دهد می‌پردازیم. در این باب دو فصل اساسی مطرح است:

فصل اول: تعریف قضیه و تقسیمات آن.

فصل دوم: احکام قضیه یا بیان نسبت میان قضایا.

فصل اول پیرامون دو مطلب است:

الف: تعریف قضیه و بیان معنای لغوی و اصلاحی آن.

ب: تقسیمات قضیه از جهات گوناگون.

مطلب الف: تعریف قضیه

«قضیه» در لغت عرب معنایی و در اصطلاح منطق تعریفی دارد.

قضیه در لغت اسم مصدر یا مصدر جعلی قضایا است. و قضاء به معنای حکومت و حکم است. بنابراین قضیه به معنای حکم است؛ زیرا در قضایای منطقی، شخص حکم می کند به ثبوت محمولی برای موضوعی. یا سلب محمولی از موضوعی، که بدین مناسبت به او قضیه گفته می شود.

این تعریف قضیه به حسب لغت بود اما در اصطلاح منطق، مشهور منطقه گفته اند:

«الخبر او القضیه قول یحتمل الصدق او الکذب».

مرحوم مظفر برخلاف مشهور می فرماید: «الخبر... او القضیه: المركب التام الذی یصح ان نصفه بالصدق او الکذب»؛ یعنی: خبر یا قضیه عبارتست از آن مرکب تامی که قابل اتصاف به صدق یا کذب باشد؛ یعنی در حقیقت هر خبری یا صدق است اگر مطابق با واقع باشد و یا کذب است اگر مخالف با واقع باشد مثل این خبر که: حسن آمد. حال سؤال اینست که این تعریف از کدام نوع تعریفات است؟ آیا حد تام است یا رسم تام؟ مصنف می فرماید: رسم تام است؛ زیرا رسم تام آن تعریفی است که مشتمل بر جنس قریب و عرضی خاصه باشد و این تعریف نیز چنین است؛ برای اینکه «المركب التام» در تعریف، جنس قریب است زیرا لفظ: یا موضوع است و یا مهمل؛ و لفظ موضوع: یا مفرد است و یا مرکب؛ و لفظ موضوع مرکب: یا ناقص است و یا تام؛ و مرکب تام: یا انشائی است و یا خبری؛ حال وقتی که خبر (که همان قضیه باشد) داخل در مرکب تام باشد «المركب التام» جنس قریب محسوب می شود.

و اما جمله «الذی یصح ان نصفه بالصدق و الکذب» در تعریف، عرضی خاصه است؛ چون «قابلیت اتصاف به صدق و کذب» تنها بر خبر (مرکب تام خبری) عارض می شود و بر مرکبات تامه انشائیه عارض نمی شود. به این بیان که گاهی وراء کلامی که از

متکلم صادر می شود یک واقع و نفس الامری هست تا این کلام را با او بسنجیم (که اگر مطابق بود صادق باشد و الا کاذب باشد) و گاهی برای آن کلام واقع و نفس الامری نیست؛ بلکه هرچه هست همین کلام است و با گفتن این کلام ایجاد معنی می شود؛ نام قسم اول خبر است و قسم دوم را انشاء گویند؛ و قابلیت اتصاف به صدق و کذب، از عوارض خبر است نه انشاء؛ بنابراین چنین تعریفی، رسم تام خواهد بود.

مرحوم مظفر بعد از بیان تعریف مذکور می فرماید: به منظور هرچه دقیقتر و کاملتر بودن تعریف کلمه «لذاته» را اضافه می کنیم و می گوئیم: «القضیه: المركب التام الذی یصح ان نصفه بالصدق او الکذب لذاته». کما اینکه سزاوار است در تعریف انشاء نیز کلمه «لذاته» افزوده و آن را اینطور تعریف کنیم که «الانشاء: المركب التام الذی لا یصح ان نصفه بالصدق او الکذب لذاته».

در اینجا نسبت به دو قید اضافه دو سؤال پیش می آید:

۱- معنای کلمه لذاته چیست؟

۲- فایده افزودن آن چیست؟

اما معنای «لذاته» این است که وقتی می گوئیم: «خبر ذاتا قابل اتصاف به صدق و کذب است» یعنی هر خبری مستقیما و بالمطابقه چنین است و مدلول مطابقی آن چنین خصوصیتی دارد که قابل اتصاف به صدق و کذب است، و البته اگر مدلول التزامی هم باشد چون آن نیز یک خبر است، جداگانه قابل اتصاف به صدق و کذب خواهد بود.

مثلا در قضیه «کلما کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا»، مدلول مطابقی آن اخبار به وجود ملازمه است و متکلم مدعی می شود که میان طلوع شمس و وجود نهار، ملازمه واقعی و عقلیه در کار است. البته اگر مقدم و تالی، علت و معلول و یا هر دو معلول علت دیگری باشند این اخبار از ملازمه، صادق است؛ چون علت و معلول لازم و ملزومند و اگر هر دو معلول علت دیگری باشند نیز متلازمانند. و هم چنین مدلول التزامی قضیه شرطیه مذکور، یعنی: «کلما لم یکن الشمس طالعه، لم یکن النهار موجودا» که خبر می دهد میان عدم طلوع شمس و عدم نهار هم ملازمه وجود دارد؛ در حقیقت خود خبری است که قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد. اما اینکه «انشاء، قابل اتصاف به صدق و کذب نیست لذاته» یعنی جمله انشائی مستقیما و بالمطابقه چنین نیست؛ و این منافاتی ندارد که بالملازمه، انشاء حاکی از یک خبری باشد که آن خبر قابل اتصاف به

امّا در جواب سؤال دوم که فایده این قید چیست باید گفت: برخی توهم کرده اند که تعریف خبر و قضیه مانع اغیار نیست؛ چون پاره ای از اقسام انشآت را (که بالاجماع انشاء هستند) نیز شامل می شود و همچنین خیال کرده اند که تعریف انشاء جامع افراد نیست، زیرا پاره ای از انشآت را (که بالاتفاق انشاء محسوب می شوند) شامل نمی شود و حال آنکه تعریف منطقی باید جامع و مانع باشد. امّا اینکه تعریف خبر و قضیه مانع اغیار نیست؛ زیرا این تعریف، استفهام، سؤال (طلب کمک) و تمنی را هم شامل است در حالی که آن ها از اقسام انشاء شمرده شده اند. دلیل اینکه تعریف خبر این ها را شامل می شود این است که این قضایا هم متصف به کذب می شوند و هم متصف به صدق، امّا اتصاف این ها به کذب به این بیان است که وقتی شخصی مطلبی را می داند (و ما نیز خبر داریم که او می داند) ولی با این حال آن مطلب را استفهام می کند، عرفا او را رمی به کذب می کنند و به او می گویند: «سؤال تو دروغین است و تو دروغ می گویی، چون خودت با اینکه آن مطلب را می دانی از آن سؤال می کنی!» و همچنین شخصی که می دانیم غنی و توانمند است ولی با این حال به شیوه بینوایان کمک می طلبد و اظهار عجز و ناداری می کند، ما او را متهم به کذب می کنیم و می گوئیم: «تو دروغ می گویی چون تو خود غنی هستی» و نیز شخصی که نعمتی یا وسیله ای دارد ولی با این وجود، آن را آرزو می کند (مثل کسی که از نعمت جوانی برخوردار است ولی می گوید: فیالیت الشباب يعود یوما) ما او را رمی به کذب می کنیم و به او می گوئیم: «تو دروغ می گویی و آرزوی بیخودی می کنی» بنابراین در این موارد (استفهام، طلب کمک و تمنی) روشن می شود که هر کدام از این ها متصف به کذب می شوند در حالی که از انشآت هستند.

و امّا اتصاف این ها به صدق به این بیان است که اگر شخصی واقعا مطلبی را نمی داند و استفهام می کند او را متصف به صدق می کنیم و می گوئیم: راست می گوید، چون واقعا نمی داند که می پرسد. یا اگر شخصی واقعا فقیر و بینوا است و چون می دانیم واقعا طلب کمک (سؤال) می کند او را متصف به صدق می کنیم و می گوئیم: راست می گوید؛ چون می دانیم واقعا نیازمند است که تقاضا می کند و یا اگر شخصی فلان نعمت را ندارد و آرزویش را می کند، در مورد او می گوئیم: راست می گوید چون مثلا پیر و منحنی است آرزوی جوانی در سر دارد.

حال وقتی روشن شد که هر کدام از استفهام و طلب و تمنی، قابل اتصاف به صدق و کذب هستند می گوئیم قابلیت اتصاف به صدق و کذب مخصوص خبر نیست در نتیجه تعریف خبر، مانع اغیار نخواهد شد و تعریف انشاء هم جامع افراد نگشت.

قوله: و لکن:

مرحوم مظفر این پندار باطل را با افزودن کلمه «لذاته» در تعریف خبر و انشاء دفع می کند؛ به این بیان که هر کدام از استفهام و طلب و تمنی یا واقعی و حقیقی است (یعنی شخص واقعا جاهل است فلذا می پرسد؛ یا واقعا فقیر است فلذا می طلبد؛ یا واقعا فاقد نعمت است فلذا آرزو می کند) و یا صوری است، (یعنی شخص فی الواقع عالم است ولی با این حال می پرسد و یا غنی است و در عین حال طلب کمک می کند و یا واجد نعمت است ولی آرزوی رسیدن به آن را می کند!)،

در مورد قسم اول که حقیقی باشد می گوئیم هریک از استفهام و طلب و تمنی دارای یک معنای مطابقی هستند (که بالاصاله بر آن دلالت دارند و آن ایجاد پرسش، سؤال و آرزو است و با همین گفتن، انشاء می شوند و نیز یک معنای التزامی و تبعی دارند و آن اینکه بالملازمه کاشف از جهل واقعی، نیازمندی و فقدان واقعی هستند. در این قسم، اتصاف به صدق و کذب، به اعتبار آن مدلول التزامی است (که در حقیقت یک خبر پشت پرده است) نه به اعتبار مدلول مطابقی آن ها؛ و ما اگر آن ها را تصدیق و یا تکذیب می کنیم، استفهام، طلب و تمنی او را تکذیب یا تصدیق نمی کنیم بلکه می گوئیم:

راست می گوید چون نمی داند استفهام می کند و یا چون ندارد طلب و آرزو می کند.

بنابراین آن «نمی داند» یا «ندارد» واقعی، تصدیق و تکذیب می شود؛ نه این استفهام که کاشف از آن ندانستن است و نه آن طلب و تمنی که حاکی از نداری واقعی است، از این دو قید «لذاته» را می افزائیم تا معلوم شود که استفهام و طلب و تمنی یاد شده از انواع انشاء هستند نه اخبار. پس هم تعریف قضیه، مانع اغیار است و هم تعریف انشاء جامع افراد است، چون آن اتصافات به صدق و کذب به جهت ذات استفهام و طلب و تمنی نبود بلکه به خاطر مدلول التزامی آن ها بود.

چند نکته

نکته اول: فرق مابین قضیه و تصدیق این است که هر تصدیقی قضیه هست و لکن

هر قضیه ای تصدیق نیست؛ برای اینکه در مباحث صناعات خمس خواهد آمد که قضایای متخلیه و شرعیه، با اینکه قضیه هستند ولی اذعان و تصدیق و جزم نفسانی و اعتقاد در آن نیست بنابراین عباراتی مانند «الخمر یا قوتیه سیاله» و «العسل مرّ مهوع» و یا تشبیه رخسار زیبای معشوقه به یک شاخه گل، قضیه هستند ولی تصدیق در آن ها نیست، چون اذعان در آن ها نیست (مگر به عنوان حقیقت ادعائیه سکاکی که آن بحث دیگری است و در این مجال نمی گنجد).

نکته دوّم: نسبت به تعریف مذکور اشکالی شده بنام اشکال دور، که در حاشیّه ملا عبد الله مطرح شده ولی چون مرحوم مظفر آن را مطرح نکرده، ما نیز بالتبع متعرض آن نمی شویم.

نکته سوّم: در مباحث مفرد و مرکب برای کلمه «الذاته» توجیه دیگری نیز آوردیم و گفتیم اینکه: «خبر ذاتا محتمل صدق و کذب است»؛ یعنی خبر با قطع نظر از مخبر و محتوای آن، محتمل صدق و کذب باشد و الا با توجه به یکی از این دو امر چه بسا یقین به صدق داشته باشیم و احتمال کذب ندهیم، و چه بسا یقین به کذب داشته باشیم و احتمال صدق ندهیم.

مطلب ب: اقسام قضیه از جهات گوناگون

اشاره

مناطقه قضیه را از جهات گوناگون تقسیم کرده اند: (از جهت رابطه و نسبت حکمیّه، از جهت کیفیت و ایجاب و سلب، از جهت کمیت و کلیت و جزئیت، از حیث جهت ضرورت-دوام و... از حیث موضوع، و از حیث محمول) اما تمامی این تقسیمات را در دو بخش می توان خلاصه کرد:

تقسیمات اولیه و عامه و تقسیمات ثانویه و خاصه: تقسیمات اولیه تقسیماتی است که مربوط به مطلق قضیه است و مقسم آن ها مطلق القضیه می باشد نه قضیه خاصی و تقسیمات ثانویه تقسیماتی است که هر یک از اقسام تقسیمات اولیه، متفرع و مترتب می شود. خود تقسیمات اولیه پنج تقسیم است:

۱- قضیه یا معقوله است یا ملفوظه؛ قضیه معقوله صرفا در محیط ذهن است و چیزی در ذهن برای چیزی اثبات و یا از آن سلب می شود و قضیه ملفوظه قضیه ایست که علاوه بر ذهن، به زبان نیز آمده و بدان تلفظ شده است.

۲- قضیه یا ثنائیه است یا ثلاثیه یا رباعیه، اگر رابطه بین موضوع و محمول در کلام

حذف شده و در تقدیر باشد قضیه ثنائیه است، مثل «زید قائم»؛ و اگر رابطه ذکر شود قضیه ثلاثیه است. مثل «زید هو قائم»؛ و گاهی نیز رباعیه می شود کما سیاتی. این دو تقسیم چندان مهم نیست و لذا مرحوم مظفر در آغاز بحث متعرض آن ها نشده است.

۳- قضیه در تقسیمی دیگر سه قسم می شود:

الف: حملیه، ب: شرطیه متصله، ج: شرطیه منفصله.

پیش از بیان این اقسام لازم است از باب مقدمه، اجزاء قضیه را که مرحوم مظفر در پایان ذکر کرده اند اینجا طرح کنیم.

به طور کلی هر قضیه دارای سه جزء است، زیرا هر قضیه مشتمل بر دو طرف و یک رابطه و نسبت است فایده رابطه آنست که «لولا- النسبه» هرگز قضیه ای تحقق نمی یابد؛ و با نبودن نسبت، فقط یک سلسله مفردات از هم گسیخته و جداگانه باقی خواهد ماند مثل «زید و قیام و جلوس» اما به برکت رابطه و نسبت، این مفردات جداگانه باقی خواهد ماند مثل «زید و قیام و جلوس» اما به برکت رابطه و نسبت، این مفردات جداگانه تبدیل به یک مرکب مؤلف و منسجم شده، و مفهوم مرادات و مقاصد اهل محاوره می گردند. پس رابطه مهم است و در حقیقت روح قضایا را همین روابط تشکیل می دهد.

این اجزاء قضیه در هر یک از اقسام سه گانه قضیه دارای یک اسم مشترک و یک اسم مختص هستند: اسمهای مشترک: در هر قضیه، طرف اول یا جزء اول را محکوم علیه یا مسندالیه گویند. و طرف ثانی یا جزء دوم را محکوم به و مسندبه خوانند و نسبت بین آن دو را نسبت حکمیه و یا رابطه نامند:

اما اسماء مختصه: در قضیه حملیه جزء اول را موضوع گویند «لکونه وضع و عین لیحکم علیه» و جزء ثانی را محمول خوانند «لکونه امرا جعل حمل- لموضوعه» و جزء ثالث، همان رابطه و نسبت است که اسم ندارد، اما برای این رابطه در قضیه حملیه، در هر لغتی کلمه ای خاص است مثلا- در لغت یونان از کلمه «استین» استفاده می شود و در لغت لری از کسرۀ آخر استفاده می شود مانند «زید دبیر» و در فارسی برای رابطه های غیر زمانی از کلمه «است» و «نیست» استفاده می شود مثل «زید دانشمند است» و «بکر منافق نیست»، اما برای رابطه های زمانی از «بود» و «نبود» و «خواهد آمد» و «نخواهد آمد» استفاده می شود. در عربی نیز برای رابطه های زمانی از افعال ناقصه؛ یعنی «کان و اخوات آن» استفاده می شود مثل «زید کان قائما»، «زید سیکون قائما»، و برای رابطه های غیر زمانی از ضمائری مثل «هو»، «هی» و «هما» استفاده می شود مانند «زید هو قائم»، و گاهی

هم از مشتقات افعال عموم استفاده می شود مثل «زید کائن قائما» و در موارد زیادی اصلا رابطه را نمی آورند.

در قضایای شرطیه؛ جزء اول را از حیث نحوی «فعل شرط» و از حیث منطقی «مقدم» گویند (لتقدمه فی الذکر و قد یکون فی الطبع ایضا) و جزء دوم را از حیث نحوی «فعل جزاء» و از حیث منطقی «تالی» خوانند (لتلوه الجزء الاول) و نسبت بین آن دو را هم رابطه خوانند و اسم خاصی ندارد، اما کلمات و اداتی برای بیان این رابطه هست که به این شرح است: ادات رابطه در قضایای شرطیه متصله در لغت عرب عبارتند از: ادوات شرط مانند «ان و اذا و فاء جزائیه»؛ و در فارسی کلمه «اگر»، «هرگاه»، «زمانی که» و «چون»؛ و ادات رابطه در شرطیه منفصله در زبان عربی با کلمه «امّا» یا «او» فهمانیده می شود، و در زبان فارسی به جای آن ها از «یا» استفاده می شود. اینک با حفظ این مقدمه، اقسام قضیه را بیان می کنیم:

رابطه ای که در هر قضیه لازم است گاهی از نوع رابطه اتحادی و حملی است؛ یعنی رابطه سبب می شود که جزء ثانی قضیه بر جزء اول آن حمل شود و بین آن دو حمل «مواطاتی»، «هوهو» و «این همانی» برقرار شود، در این صورت نام قضیه را «حملیه» گویند؛ چون سخن از حمل محمول بر موضوع و اتحاد آن دو، در وجود خارجی است مانند «آهن معدن است»، «ربا حرام است»، «صدق و راستگویی ستوده است»، و گاهی این رابطه از نوع رابطه اتحادی و حملی نیست بلکه مثل رابطه ایست که در قضایای شرطیه مطرح است؛ به این بیان که هر قضیه شرطیه ای (چه متصله و چه منفصله) پیش از آنکه ادوات شرط بر آن داخل بشود، دو قضیه مستقل و جداگانه بوده است، مثلا در قضیه «اذا اشرفت الشمس فالنهار موجود» با قطع نظر از «اذا» و «وفاء جزاء» جمله «اشرفت الشمس» یک جمله خبریه فعلیه بوده که اخبار از گذشته می داده و به تنهایی مفید معنایی تام و مما یصح السکوت علیها بوده است، و همچنین جمله «النهار موجود» یک جمله اسمیه خبریه بوده که مستقلا معنایی تام داشته است؛ در این جور قضایا می بینیم که میان مفردات و مرکبات ناقصه، وجود اتحاد و رابطه، معقول است؛ مانند «زید قائم» و «الانسان حیوان ناطق» ولی میان دو یا چند قضیه «اتحاد» و «این همانی» و وجود رابطه معنی ندارد و مثلا نمی توان گفت: «زید قائم بکر جالس»؛ چون هر قضیه ای خودش خودش است و ربطی به دیگری ندارد اما پس از دخول ادات شرط بر سر این دو

قضیه، رابطه و اتحاد ایجاد می شود و هر قضیه ای استقلال خود را از دست می دهد بنابراین اگر متکلم بگوید: «اذا اشرفت الشمس» و سپس سکوت کند، جای انتظار باقی است و کلامش تام نیست (و لا یصح السکوت علیه)؛ مگر اینکه به دنبال آن بی درنگ بگوید: «فالنهار موجود»؛ پس با آمدن ادوات شرط، میان شرط و جزاء یا مقدم و تالی یکنوع ارتباط ایجاد خواهد شد. البته این رابطه از نوع رابطه در قضایای حملیه نیست که رابطه اتحادی و حملی باشد؛ چرا که میان مقدم و تالی، اتحادی در وجود خارجی نیست تا بگوئیم: این همان است و هر دو طرف به یک وجود موجودند، بلکه نسبت و رابطه میان اجزاء قضایای شرطیه عبارتست از یکی از دو نسبت: یا نسبت اتصال است و یا نسبت انفصال؛

الف: نسبت اتصال و پیوستگی و مصاحبت (همراهی) و تعلیق (معلق بودن جزء دوم بر جزء اول) در قضایایی است که میان مقدم و تالی، ملازمه وجود دارد، و هر گاه مقدم موجود شد تالی هم بالتبع و به دنبال آن موجود می شود، و هر گاه مقدم معدوم شد، تالی هم معدوم خواهد بود. نام این قضیه، «شرطیه متصله» است که خبر از اتصال و پیوند دو نسبت دارد؛ مانند «پیوستگی وجود روز به تابش شمس»، که: «کلما کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا».

ب: نسبت انفصال و گسستگی و تعاند در مواردی است که هر کدام از مقدم و یا تالی اگر محقق بشود دیگری حتما معدوم خواهد بود و هرگز قابل جمع نیستند؛ نام این قضیه، «شرطیه منفصله» است؛ مثل «العدد اما زوج و اما فرد» که اگر عدد، زوج بود حتما فرد نیست و اگر فرد بود حتما زوج نیست.

۴- تقسیم چهارم: قضیه (حملیه و چه شرطیه) از لحاظ کیفیت یعنی از حیث ایجاب و سلب، به دو قسم تقسیم می شود:

۱- موجبه، و آن قضیه ایست که دارای نسبت و رابطه ایجابی و اثباتی باشد؛ مثل «زید قائم».

۲- سالبه، و آن قضیه ای است که بر سلب ربط و حمل، دلالت دارد؛ مثل «زید لیس بقائم»

حال اگر آن سه قسم در تقسیم سوم را در این دو قسم، ضرب کنیم شش نوع قضیه پیدا می شود؛ که ذیلا هر کدام را تعریف می کنیم:

۱- «حمله موجبه» و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به ثبوت چیزی برای چیز دیگری حکم شده باشد؛ مانند «الحديد معدن».

۲- «حمله سالبه» و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به سلب چیزی از چیز دیگر حکم شده باشد؛ مانند «دروغگو امین نیست»، «زید قائم نیست».

۳- «شرطیه متصله موجبه» و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به اتصال و پیوستگی میان دو نسبت حکم شده باشد، مانند «اذا اشرفت الشمس فالنهار موجود» که میان مقدم و تالی، اتصال و ملازمه هست؛ چون وجود نهار، معلول اشراق شمس است. پس هر گاه علت بود معلول هم خواهد بود و تخلف بردار نیست.

۴- «شرطیه متصله سالبه» و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به سلب اتصال و پیوستگی میان دو نسبت حکم شده باشد، مانند «چنین نیست که هر گاه انسان سخن چین بود امین باشد»؛ یعنی میان تمام بودن و امین بودن ملازمه و اتصالی نیست، بلکه از هم گسسته اند. یا مثلاً «چنین نیست که اگر خورشید طالع باشد، شب موجود باشد».

۵- «شرطیه منفصله موجبه» و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به انفصال و گسستگی میان دو نسبت حکم شده باشد، مانند «العدد امّیا زوج و امّیا فرد» یا «اللفظ امّیا مفرد و امّیا مرکب»، که میان طرفین قضیه صد درصد انفصال و جدائی است؛ یعنی: عدد یا زوج است یا فرد، پس اگر زوج بود حتما فرد نیست و بالعکس.

۶- «شرطیه منفصله سالبه» و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به سلب زیادی انفصال و تعاند میان دو نسبت حکم شود، مانند «لیس الانسان امّیا ان یکون کاتباً او شاعراً»؛ یعنی: چنین نیست که انسان حتماً یا کاتب باشد (و نه شاعر) و یا شاعر باشد (و نه کاتب)؛ بلکه ممکن است هم شاعر باشد و هم کاتب. قضیه حمله موجبه را از این جهت.

وجوه تسمیه این اقسام

قضیه حمله موجبه را از این جهت حمله گویند که حقیقتاً در آن حمل وجود دارد، و حمله سالبه را اگر حمله گویند فقط از باب مجاز و مسامحه و از باب قیاس حمله سالبه به حمله موجبه است والا حقیقتاً در آنجا حمله نیست بلکه سلب حمل و سلب ربط است.

امّیا شرطیه متصله را شرطیه نامیدن، حقیقی است؛ چون دارای ادات شرط است ولی شرطیه منفصله را شرطیه گفتن مجازی است؛ چون در ظاهر دارای ادات شرط نیست،

و لکن باطنا به منزله شرطیه متصله است، چون می توان هر شرطیه منفصله ای را به دو شرطیه متصله ارجاع داد مثلا قضیه «العدد اما زوج و اما فرد» فی الواقع چنین است که:

«اگر عدد زوج بود پس حتما فرد نیست و اگر فرد بود حتما زوج نیست».

و متصله موجهه را متصله گفتن حقیقی است؛ چون حقیقتا سخن از اتصال و پیوند دو نسبت است، ولی متصله سالبه را متصله گفتن از باب مجاز و مسامحه و به جهت قیاس آن به موجهه است و الا حقیقتا سلب اتصال است نه اتصال.

و نیز منفصله موجهه را منفصله گفتن حقیقی است؛ چون وجدانا انفصال و تعاندست، ولی منفصله سالبه را منفصله گفتن مجازی است؛ چون حقیقتا سلب انفصال است نه خود انفصال، و این از باب قیاس و تشبیه سوالب به موجبات است.

اما اینکه ایجاب و سلب را «کیفیت» قضیه گویند از آن روست که با «کیف» استفهامیه از آن ها سؤال می شود و این در مقابل کمیت قضیه است که با «کم» استفهامیه از آن پرسیده می شود.

و اما اطراف قضیه متصله را مقدم و تالی نامیدن حقیقی است؛ چون واقعا جزء اول، مقدم و جزء ثانی، تالی است و بالطبع در مقدم و تالی بودن از هم دیگر متمایزند؛ ولی اطراف منفصله را مقدم و تالی گفتن، بالوضع است؛ چون طبعاً از هم متمایز نیستند و هر کدام را می توان اول آورد و دیگری را پس از آن ذکر کرد، بنابراین چه بگوئیم:

«العدد اما زوج و اما فرد» و چه بگوئیم: «العدد اما فرد و اما زوج»، فرقی نمی کند.

نکته ای که بیانش لازم است اینکه در قضایای حملیه گاهی موضوع و محمول هر دو مفرد هستند، مثل «حسن دانشمند است» و گاهی هر دو مرکب ناقص هستند، مانند «شیخ طوسی رحمه الله علیه بنیانگذار حوزه علمیه نجف اشرف است» و گاهی موضوع مفرد و محمول مرکب ناقص است، مانند «ابراهیم قهرمان توحید است»، و گاهی بالعکس، مانند «شیخ طوسی مجتهد است» یا «آقای فلان بن فلان طیب است».

اقسام قضیه به اعتبار موضوع

تا بحال با برخی از تقسیمات اولیه قضیه آشنا شدیم و دانستیم که شش قسم قضیه داریم. اینک تقسیم دیگری از تقسیمات مشترکه را شروع می کنیم که عبارتست از:

تقسیم قضیه به اعتبار موضوع؛ چراکه در تمامی این اقسام حال موضوع ملاحظه شده، بر این اساس قضیه حملیه به اعتبار موضوع چهار قسم است:

البته این تقسیم برای قضیه شرطیه هم هست، منتهی قسم طبیعی در شرطیه جاری نیست (که وجه آن بزودی خواهد آمد).

حال به تقسیم قضیه حملیه به اقسام اربعه می پردازیم: در بیانی اجمالی، انقسام چهار قسم مذکور، در قالب تقسیم ثنائی منطقی این چنین است: موضوع قضیه حملیه یا جزئی حقیقی و شخصی است؛ که آن را «قضیه شخصیه» خوانند و یا موضوع آن، کلی است: در این فرض هم یا نفس طبیعت و کلی با قطع نظر از افراد و مصادیق موضوع واقع شده است، که نامش «قضیه طبیعی» است؛ و یا کلی به ملاحظه افراد، موضوع واقع شده است: در این فرض هم یا کمیت و مقدار افراد از حیث کلیت و جزئیت بیان نشده، و به اهمال برگزار شده، که نامش «قضیه مهمله» است و یا کمیت افراد بیان شده، که نامش «قضیه محصوره» است.

اما بیان تفصیلی اقسام چهارگانه بدین شرح است؛ مرحوم مظفر می فرماید: موضوع در قضیه حملیه یا جزئی حقیقی است و یا کلی؛

الف: قضیه ای که موضوع آن جزئی حقیقی و شخص باشد یعنی در خارج بر بیش از یک فرد صادق نباشد و اساساً صدقش بر بیش از یک فرد ممتنع باشد؛ آن را «شخصیه» گویند، چون منسوب به شخص است و «مخصوصه» خوانند، چون حکم در آن، مخصوص یک فرد است و کلیت ندارد.

قضیه شخصیه بر دو قسم است:

(۱) موجه: قضیه شخصیه موجه آنست که در آن برای چیزی یا شخصی، حکمی ثابت شود، مانند قضایای «حضرت محمد (ص) پیامبر خدا است»، «جناب شیخ مفید (ره) مجدد قرن چهارم هجری است»، «شهر بغداد پایتخت عراق است»، «تو دانشمندی».

(۲) سالبه: قضیه شخصیه سالبه آنست که چیزی از شخصی یا چیزی دیگر سلب شود، مانند «فلانی شاعر نیست»، «این عصر بشارت دهنده به نیکی نیست».

ب: و اگر موضوع قضیه حملیه، کلی باشد سه حالت متصور است که هر کدام اسم مخصوصی دارند:

۱-قضیه ای که موضوع آن کلی است و حکم برای نفس کلی بماهو کلی و برای طبیعت بماهو طبیعه ثابت است، بگونه ای که از تمامی افراد و مصادیق خارجیه آن، قطع

نظر شده، و تمام نظر به خود طبیعت و کلی دوخته شده به طوری که حکم از طبیعت، به افراد و مصادیق آن سرایت نکند، بلکه مخصوص خود کلی باشد (و نه تنها از افراد قطع نظر شده بلکه اصولاً- ارجاع این حکم به افراد آن کلی امکان ندارد؛ چون حکم برای نفس کلی ثابت است نه برای افراد) چنین قضیه ای را «طبیعی» گویند و وجه تسمیه اش آنست که حکم در این قضیه بر خود طبیعت و کلی بماهو کلی ثابت و یا از آن سلب شده است. قضیه طبیعی نیز دو شعبه دارد:

(۱)- موجه: قضیه طبیعی موجه آنست که در آن به ثبوت چیزی برای کلی حکم شده باشد، مانند «الانسان نوع» یا «الحيوان جنس»، در این دو مثال وصف نوعیت و جنسیت بر مفهوم کلی انسان و حیوان بار شده نه بر افراد و مصادیق آنها؛ زیرا افراد انسان، نوع نیستند بلکه شخص هستند. اما خود مفهوم انسان که در ذهن ما تصور می شود کلی و نوع است، و هکذا مفهوم حیوان.

قضیه طبیعی سالبه آنست که در آن به سلب چیزی از نفس ماهیت و طبیعت و مفهوم کلی حکم شده باشد، مانند «الانسان لیس بجنس» و «الحيوان لیس بنوع».

۲- اگر موضوع قضیه، کلی باشد ولی حکم به ملاحظه افراد آن بر موضوع بار شده باشد (بطوری که حکم در حقیقت برای افراد باشد و کلی، عنوان و آینه ای برای افراد باشد) و این ویژگی را نیز داشته باشد که کمیت و مقدار افراد (بعض یا کل) در آن مشخص نباشد، چنین قضیه ای را «مهمله» گویند؛ بدان جهت که کمیت افراد در آن اهمال شده و مسکوت گذاشته شده؛ در توضیح این قسم باید گفت: حکم در این قضیه در ظاهر، بر خود کلی بار شده، اما کلی موضوعیت نداشته و موضوع حکم هم نیست بلکه به ملاحظه افرادش، موضوع واقع شده؛ بدین معنی که در واقع و نفس الامر، حکم برای افراد و مصادیق کلی ثابت است، منتهی بجای اینکه همه افراد را جدا جدا بیاوریم خود کلی را آورده و آن را عنوان مشیر برای افراد قرار داده و بواسطه آن کلی به افراد و مصادیق خارجی اشاره می کنیم؛ در اینجا کلی، آلت و وسیله ای است برای رسیدن به افراد، و عنوانی است فانی در معنونات، و مرآتی است جهت دیدن جمال افراد، و گرنه قطع نظر از افراد، موضوع نیست. مرحوم شهید مطهری در این باره بیانی گویا دارد:

«در (قضیه) طبیعی، کلی، ما فیه ینظر است؛ یعنی: خودش منظور نظر ذهن است و در (قضیه) مهمله و محصوره کلی، ما به ینظر است؛ یعنی: بواسطه آن در افراد نظر می شود و در

آن، افراد را می بینیم (۱)».

قضیه مهمله نیز دو قسم است:

۱-موجبه:قضیه مهمله موجبه آن است که حکمی برای موضوع ثابت شده باشد مانند «الْإِنْسَانُ لَفِي خُسْرٍ»؛ یعنی:انسان در زیانکاری است. در اینجا آیا همه انسانها مراد است یا بعض انسانها؟بیان نشده است. و نیز در رئیس القوم خادمهم» آیا هر رئیس القومی خادم قوم خویش است یا برخی از رئیس القوم ها چنین اند؟بیان نشده است.

۲-سالبه:قضیه مهمله سالبه آن است که حکمی از موضوعی سلب شود.مانند «ليس من العدل سرعه العدل»؛ یعنی:«سرعت در عدل و نکوهش و سرزنش،از انصاف نیست»ولی آیا هر سرعت عدلی از انصاف نیست یا بعضی از آنها چنین اند؟بیان نشده است و نیز در«المومن لا يكذب»بیان نشده که آیا مراد همه مؤمنان است یا برخی از آنان.

تنبیه

در اینجا توهمی پیش آمده که باید دفع شود و آن اینکه برخی پنداشته اند که اگر بر سر اسمی،الف و لام درآید،آن اسم مفید عموم و جمیع افراد بوده و به منزله «کل و جمیع»می باشد،مثل «الْإِنْسَانُ لَفِي خُسْرٍ» ای:کلّ انسان لفی خسره؛و اگر بدون الف و لام و با تنوین تکبیر استعمال شود موجب خصوصیت شده و بر یک فرد غیر معینی دلالت دارد،مثل «رجل و انسان»در«جاء رجل و مات انسان»؛پس اسم محلی به الف و لام، مفید عموم است،و چنین قضیه ای را باید محصوره شمرد(نه مهمله).

ابن سینا اشاره ای به این سخن کرده و گفته:این توهّم تالی فاسدی دارد و آن اینکه لازمه اش آنست که ما در لغت عرب اصلاً قضیه مهمله نداشته باشیم،و باید در لغات دیگر(فارسی-انگلیسی و...)بدنبال آن بگردیم،در حالی که خود متوهّم نیز به این امر ملتزم نیست.

البته ایشان بعداً این بحث را که آیا الف و لام،مفید عموم است یا نه؟به علم نحو حواله می دهد و می فرماید:ما مباحث علم نحو را با منطق خلط نمی کنیم (۲)چون قضایای

ص: ۳۳۵

۱-۱). آشنایی با علوم اسلامی،قسمت منطق ص ۵۶.

۲-۲). اشارات،جلد ۱،صفحه ۱۱۷.

منطقی مخصوص لغت عرب نیست، و در لغات دیگر نیز قضایای مهمله فراوان است).

ولی خواجه نصیر الدین طوسی از توهم مذکور تفصیلاً جواب داده (1)، و مرحوم مظفر نیز در «المنطق» گوشه‌هائی از آن را بیان داشته‌اند، و آن اینکه: الف و لام در لغت عرب میان سه معنی مشترک لفظی است، و برای هر کدام جداگانه وضع شده است؛ و آنها عبارتند از:

الف- برای افاده استغراق و شمول همه افراد یک ماهیت.

ب- برای افاده اصل طبیعت و جنس، با قطع نظر از همه یا بعض افراد آن.

ج- برای افاده عهد و دلالت بر فرد معهود.

قانون اشتراک لفظی آن است که لفظ عند الاطلاق مجمل بوده و بر هیچکدام از معانی حمل نمی‌شود، و هر کدام بخواهد تعیین شود نیازمند قرینه معینه است، مثلاً اگر دنبال آن، استثنائی ذکر شود، مثل «الْإِنْسَانُ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ...» این استثناء شاهد بر عمومیت و استغراق است، و الا- استثناء غلط خواهد بود، و هكذا قرائن حالیه و مقالیه ای که در هر مورد راهگشا است و تفصیل آن مربوط به کتب نحو و علوم بلاغت است. اما اگر الف و لام برای حقیقت و طبیعت باشد (که در آن اشاره به نفس طبیعت شده، آن هم به ملاحظه افراد ولی با قطع نظر از اینکه مراد متکلم جمیع الافراد باشد یا بعض الافراد)، حق این است که در این صورت قضایای مهمله در لغت عرب فراوان داریم.

۳- قضیه ای که در آن، کلی به ملاحظه افراد موضوع واقع شده (نه بما هو کلی)، با این ویژگی که کمیت و مقدار افراد، بیان شده باشد (یعنی: حکم در قضیه یا برای تمامی افراد موضوع، ثابت شده باشد یا برای برخی از آنها) چنین قضیه ای را «محصوره» گویند؛ (چون دارای حصر است و افراد موضوع محصور و معین شده‌اند) و «مسوره» نیز گویند (که بعداً وجه تسمیه آن روشن خواهد شد).

خود قضیه محصوره در تقسیمی، چهار قسم می‌شود؛ زیرا موضوع آن از حیث کمیت و بیان مقدار افراد، یا کلیه است؛ (یعنی حکم بر تمامی افراد موضوع بار شده) و یا جزئی است؛ (یعنی حکم بر بعض افراد موضوع بار شده) و در هر صورت از حیث کیفیت ایجاب و سلب، یا موجه است یا سالبه. حال بر این اساس با ضرب آن دو، در دو صورت ایجاب و سلب، چهار قسم پدید می‌آید؛ که آنها را محصورات اربع می‌نامند:

ص: ۳۳۶

۱- «موجبه کلیه»؛ و آن قضیه است که حکم در آن برای جمیع افراد موضوع، ثابت شده باشد، مثل «هر امامی معصوم است» و «هر آبی پاک است».

۲- «سالبه کلیه»؛ و آن قضیه ایست که حکم در آن از جمیع افراد موضوع سلب شود، مثل «هیچ جهلی سودمند نیست» و «در خانه هیچ دیاری نیست».

۳- «موجبه جزئی»؛ و آن قضیه ایست که حکم در آن برای بعض افراد ثابت شود؛ و البته «بعض»، مراتبی دارد؛ مانند «اکثر، کثیر، نصف، قلیل، اقل و بعض» در این امثله:

«اکثر هم لا- يعلمون»، «کثیر حقّ علیهم الضلاله»، «نصف الامه کذا و کذا»، «قلیل من عبادی الشکور»، «اقل الناس من الاولیاء» و «بعض الناس یکذبون».

۴- «سالبه جزئی»؛ و آن قضیه ایست که حکم در آن از بعض افراد موضوع سلب شود مانند، «و ما اکثر الناس و لو حرصت بمؤمنین»، «بعض الانسان لیس بابیض»، «بعض الانسان لیس بمؤمن».

لا اعتبار الا بالمحصورات

مرحوم مظفر در اینجا راجع به ارزشمندی اقسام قضیه، در منطق و در سایر علوم به بحث می پردازد. ایشان می فرماید: از انواع چهارگانه قضایای حملیه، تنها قضیه محصوره با اقسام چهارگانه اش معتبر هستند، اما قضایای شخصی و طبیعی و مهمله در علوم معتبر نیستند و منطقی از آنها بحثی نمی کند، مگر استطرادا. بنابراین مقصود اصلی منطقی از مباحث قضایا همانا مباحث محصورات اربع است که حجت و استدلال از آنها تشکیل می شود.

اما اینکه قضایای شخصی از قبیل: «زید ایستاده است» و «خالد نشسته است»، در منطق اعتباری ندارند بدان جهت است که قضایای منطقی و مسائل آن یک سلسله قوانین عامه ای هستند که در جمیع علوم و دانشها از آنها استفاده می شود و در قضایای شخصی فرض اینست که کلیت و عمومیت وجود ندارد؛ بلکه مخصوص شخص واحدی هستند.

اصولا قضایای شخصی نه تنها در منطق، بلکه در علوم متعارفه و متداوله که متضمن یک سلسله قواعد کلی است و در هر دوره و زمانی قابل استفاده است نیز معتبر نیستند.

بنابراین قضایای شخصی در علوم عقلیه و دانشهایی که قواعد کلیه را مورد بحث قرار می دهند؛ از قبیل: فلسفه، ریاضیات، منطق، اصول، ادبیات و... ارزشی ندارند ولی در پاره ای از علوم؛ از قبیل: تاریخ، جغرافیا، رجال و... معتبرند
مثلا وقتی در تاریخ

می خواهیم فلان شخص را تمجید یا مذمت کنیم و کارهای مثبت و منفی او را بازگو کنیم یا اگر در جغرافیا از شهری تعریف می کنیم و یا در رجال فلان راوی را جرح و تعدیل می کنیم؛ در همه این ها، اشخاص و ازمنه و امکانه و اشیاء خاصی موضوع قرار می گیرد. اما دلیل عدم اعتبار قضایای طبیعی در منطق و در سایر علوم، دو امر است:

۱- برای اینکه این قضایا، مفاهیمی بیش نبوده و در تمامی آنها موضوع قضیه، نفس طبیعت بوده و اصلا کاری به افراد ندارد و تردیدی نیست که شناخت مفهوم «بما هو مفهوم ذهنی» ارزشی ندارد، چون آن که کمال نفس محسوب می شود شناخت حقایق و واقعیات عالم است نه مفاهیم آنها.

۲- قضایای طبیعی به منزله قضایای شخصی هستند؛ به این بیان که هر چند موضوع قضیه طبیعی، کلی است اما این کلی به ملاحظه افراد نیست تا نسبت به تمام افراد عمومیت پیدا کرده و ضابطه کلی بدست دهد و اصولا امکان ندارد که نوعیت و فصلیت بر افراد انسان یا افراد ناطق حمل شود. بنابراین حکم برای نفس کلی و طبیعت ثابت است چون کلی «من حیث هو کلی» موضوع واقع شده و بدین لحاظ قضیه طبیعی، در حکم قضیه شخصی خواهد بود چون هر مفهومی خودش خودش است و با همه مفاهیم دیگر مغایر و مباین است و ربطی به آنها ندارد. لذا همانگونه که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب، خود مفهوم کلی نیز این چنین است، و این در حالی است که ما در منطق و علوم عقلیه از قواعد عامه بحث می کنیم، نه از امور شخصی و جزئی.

اما قضیه مهمله استقلالاً معتبر نیست و بقول مشهور هر قضیه مهمله ای با یک محصوره جزئی ملازمه دارد، و در حقیقت به مقدار یک محصوره جزئی ارزش دارد؛ به این بیان که در قضیه مهمله، حکم بر افراد موضوع حمل شده اما این حمل مجمل است؛ برای اینکه کمیت افراد بیان نشده که آیا کل افراد، این حکم را دارند یا بعض افراد؟ و لذا چون ظاهر قضیه، اهمال و ابهام دارد، در او دو احتمال داده می شود:

۱- فی الواقع مراد متکلم تمام افراد باشد و حکم برای جمیع افراد ثابت باشد.

۲- فی الواقع مراد گوینده بعض افراد باشد و حکم برای همان بعض ثابت باشد مثلاً- وقتی گفته می شود: «رئیس القوم خدمتگزار قوم خویش است» در این قضیه کمیت افراد بیان نشده که آیا هر رئیس القومی خادم ملت خویش است؟ یا بعض از رئیس القومها چنین اند؟ در ظاهر قضیه کمیت بیان نشده و به اهمال برگزار شده ولی در واقع مراد

متکلم از یکی از آن دو احتمال خارج نیست، ولی هر کدام که مراد باشد محصوره جزئیه صدق می کند و این قول صحیح خواهد بود که «بعضی از رؤسای اقوام، خادم قوم خویش هستند» زیرا اگر مراد در واقع، عمومیت و کلیت باشد محصوره جزئیه در ضمن عموم و کلی ثابت است؛ چون از اثبات اعم اثبات اخص لازم می آید؛ و اگر در واقع، بعض افراد مراد باشد باز هم محصوره جزئیه صادق است، بنابراین در هر دو صورت محصوره جزئیه صادق است و مقصود ما از محصوره جزئیه هم چیزی جز این نیست که حکم برای بعض افراد ثابت است با قطع نظر از بعض دیگر که نفی و اثباتا حکم آنها بیان نشده؛ مثلاً وقتی می گوئیم: «بعض الانسان حیوان» منافاتی ندارد که همه انسانها در واقع حیوان باشند (چون اثبات شی، نفی ماعدا نمی کند) ولی ما در این قضیه می خواهیم حکم حیوانیت را برای بعض انسانها ثابت کنیم و حکم بعض دیگر را مسکوت عنه بگذاریم.

بنابراین هر قضیه مهمله، ملازم با یک قضیه محصوره جزئیه است و چون قدر متیقن را باید گرفت، می گوئیم: قضیه مهمله از لحاظ ارزش، در حکم محصوره جزئیه است.

بنابراین روشن شد که تنها قضیه معتبره، از میان انواع چهارگانه حملیه، قضیه محصوره است و در مباحث حجت خواهیم دید که صغری و کبری استدلال همواره از محصورات اربع تشکیل می شود.

سور و الفاظ آن

الفاظی را که توسط آنها کمیت قضایای محصوره بیان می شود «سور قضیه» می نامند و اطلاق این کلمه «سور» بر آن الفاظ از باب استعاره و تشبیه است؛ زیرا کلمه سور در اصل بر دیواری که در اطراف شهر بوده، اطلاق می شده است و بعداً علمای منطق بدین مناسبت الفاظ مبین کمیت را «سور» نامیده اند؛ و چون آن الفاظ موجب حد و حصر قضیه می شوند و معین می کنند که حکم در قضیه برای چه تعداد از افراد موضوع ثابت و یا از چه تعدادی مسلوب است؛ چنین قضیه ای را «محصوره و محدوده و مسوره» گویند.

هر کدام از محصورات اربع دارای الفاظ مخصوصی هستند که سور آنها محسوب می شوند. این الفاظ در هر زبانی با زبان دیگر فرق دارند. در اینجا، فقط سور محصورات را در لغت و زبان عربی بیان می کنیم:

۱- سورهای موجهه کلیه از این قرارند:

- «کل»: کُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ.

- «جميع»: فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ.

- «عامه»: «عامه الناس ولدوا على الفطرت».

- «کافه»: «کافه علماء البلد حاضرون».

- «الف و لام استغراق»: «الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ؛ البته با قرینه معینه، استغراق معلوم می شود».

- «معاشر»: «معاشر الناس، معاشر المسلمین».

«دائما و ابتدا و تماما» (با این تذکر که کلمات قبلی عموما مفید عموم افرادی هستند و کلمه ابتدا و دائما مفیدی عموم ازمانی است؛ که این بحث در علم اصول مطرح است)، و نیز هر لفظی که بر ثبوت محمول برای جمیع افراد موضوع دلالت کند از سوره‌های موجهه کلیه به شمار می آید.

۲- سوره‌های سالبه کلیه عبارتند از:

- «لا شیء»: «لا شی من الانسان بحجر».

- «لا واحد»: «لا واحد من افراد البشر جماد».

- «نکره در سیاق نفی»: «ما رأیت احدا»، «ما جائتی من احد» (البته نکره در سیاق نفی نیز مفید عموم است؛ مثل «لا تهن فقیرا» ولی از محل بحث خارج است چون بحث ما در قضایا و جملات خبریه است و مورد مذکور از جملات انشائیه است و در علم اصول جای بحث دارد) و نیز هر لفظی که بر سلب محمول از جمیع افراد موضوع دلالت کند از سوره‌های سالبه کلیه شمرده می شود.

۳- سوره‌های موجهه جزئیه از این قرارند:

- «بعض»: «بعض الناس عالم».

- «واحد»: «واحد من افراد البشر ذو نبوغ».

- «کثیر»: «کثیر من الناس یسجدون و کثیر حقّ علیهم الضلاله».

- «قلیل»: «و قلیل من عبادی الشکور».

- «رب»: «رب تالی القرآن و القرآن یلعنه».

-«ربما»:«ربما يكون الانسان عادلا».

-«قلما»:«قلما ينفق ان يكون كذا و كذا»؛ و هكذا كلمات «اكثر، كثير اما، قليلا ما،

ص : ٣٤٠

طائفه، فریق و امثالها» و کلا- هر لفظی که بر ثبوت محمول برای بعض افراد موضوعی دلالت کند از سورهای موجبه جزئیه محسوب می شود.

۴- سورهای سالبه جزئیه عبارتند از:

- «لیس بعض»: «لیس بعض الانسان بابيض».

- «بعض... لیس»: «بعض الانسان لیس بابيض».

- «لیس کل»: «لیس کل انسان بابيض».

- «ما کل»: «ما کل ما یتمنی المرء یدرکه». و همچنین هر لفظی که بر سلب محمول از بعض افراد موضوع دلالت کند از سورهای سالبه جزئیه می باشد.

نکته لطیفه

میان مناطق مرسوم است که همیشه موضوع و محمول را با رمز «ب و ج» می آورند، و از این کار دو هدف دارند. قطب الدین رازی آن دو هدف را این گونه توضیح می دهد:

«فاعلم ان عادہ القوم فی تحقیق المحصورات قد جرت بانهم یعبرون عن الموضوع ب«ج» و عن المحمول ب«ب» حتی انهم اذا قالوا کل ب ج فکانهم قالوا کل موضوع محمول و انما فعلوا ذلك لفائدتين:

احدیهما: قصد الاختصار فان قولنا کل ج ب اخصر من قولنا کل انسان حیوان و هو ظاهر.

و ثانیهما: دفع توهم الانحصار فانهم لو وضعوا للکلیه مثلاً قولنا «کل انسان حیوان» و اجروا علیه الاحکام امکن ان یذهب الوهم الی ان تلک الاحکام، انما هی فی هذه ماده دون موجبات الکلیات الاخر فتصوروا مفهوم القضیه و جردوها عن المواد تنبیها علی ان الاحکام الجاریه علیها شامله لجزئیاتها غیر مقصوره علی البعض دون البعض» (۱).

مرحوم مظفر نیز می فرماید: ما برای سور محصورات اربع رموزی اختیار کرده و با این رموزها به آنها اشاره می کنیم؛ برای موجبه کلیه رمز «کل» را قرار داده ایم، که بیشتر موارد سور موجبه کلیه هم همان «کل» است، و برای سالبه کلیه حرف «لا» را اختیار کرده ایم؛ که بر سر «شی» و «واحد» داخل می شود و برای موجبه جزئیه رمز «ع» را

ص: ۳۴۱

برگزیده ایم، که از کلمه بعض گرفته شده، و برای سالبه جزئیه رمز «س» را تعیین کرده ایم؛ که از کلمه لیس گرفته شده است، بنابراین مجموعه محصورات اربع بصورت رمزی چنین خواهد بود:

موجبه کلیه-کل ب ج (یعنی مثل: کل انسان حیوان، کل حیوان جسم).

سالبه کلیه-لا ب ج (یعنی مثل: لا شی من الانسان بفرس، لا واحد من الفرس بشجر).

موجبه جزئیه-ع ب ج (یعنی مثل: بعض الانسان کاتب بالفعل).

سالبه جزئیه-س ب ج (یعنی مثل: بعض الانسان لیس بعالم).

در محصورات اربع، از همه مهمتر و ارزنده تر، موجبه کلیه است و در درجه دوّم سالبه کلیه و در درجه سوّم موجبه جزئیه و در رتبه چهارم سالبه جزئیه است. سر این درجه بندی آن است که ملاک ارزش در معقولات به دو امر است:

۱- کلیه بودن (چون کلیت از جزئیت اشرف است).

۲- ایجابی و وجودی بودن (چون وجود بر عدم شرف دارد).

بنابراین چون موجبه کلیه، هر دو ملاک را دارد از همه اشرف است و چون سالبه جزئیه هیچکدام را ندارد از همه اخس است و امّا سالبه کلیه بعد از موجبه کلیه در رتبه دوّم قرار دارد برای اینکه کلیت دارد و کلیت بر ایجاب تقدّم دارد؛ چون منطقی، در کلیات بحث دارد نه جزئیات. و امّا موجبه جزئیه چون ایجاب دارد بر سالبه جزئیه مقدم است و در رتبه سوّم است.

تقسیم شرطیه به شخصیّه، مهمله و محصوره

همانگونه که قضیه حملیه از لحاظ موضوع به چهار قسم تقسیم شد:

«۱- شخصیّه. ۲- طبیعیه. ۳- مهمله. ۴- محصوره» قضیه شرطیه نیز (چه متصله و چه منفصله) به این اقسام تقسیم می شود، منتهی با دو تفاوت: تفاوت اوّل اینکه این تقسیم در قضایای حملیه باعتبار موضوع بود ولی در قضایای شرطیه به اعتبار موضوع نیست؛ زیرا قضایای شرطیه دارای موضوع نیستند. البته قبل از دخول ادوات شرط هریک از مقدم و تالی، یک قضیه جداگانه و دارای موضوع و محمولی بوده اند. ولی پس از آمدن ادوات شرط، دیگر موضوع و محمول جداگانه ای وجود ندارد، بلکه کل قضیه اوّل بصورت «مقدم» یا «فعل شرط»، و کل قضیه ثانی بصورت «تالی» یا «فعل جزاء» درآمده و لذا موضوعی وجود ندارد تا این تقسیم به اعتبار موضوع باشد بلکه قضیه شرطیه به اعتبار

احوال و ازمان تلازم و تعاند بین مقدم و تالی تقسیم می شود؛ چنانکه بزودی روشن خواهد شد.

تفاوت دوم اینکه قضیه حملیه به چهار قسم تقسیم شد ولی قضیه شرطیه به سه قسم، منقسم می شود: ۱- شخصی، ۲- مهمله، ۳- محصوره؛ و به طبیعیه منقسم نمی شود؛ زیرا قضیه طبیعیه آنست که موضوع آن، طبیعت و نفس کلی (بماهو کلی و بماهو مفهوم موجود فی الذهن) باشد و چون در قضیه شرطیه موضوعی مطرح نیست، پس قسم طبیعیه در قضیه شرطیه مطرح نخواهد بود.

و اما شرح اقسام قضیه شرطیه:

الف: شرطیه شخصی و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به اتصال و پیوستگی دو نسبت (در متصله موجه) یا سلب اتصال (در متصله سالبه) و یا انفصال و گسستگی دو نسبت (در منفصله موجه) یا سلب انفصال (در منفصله سالبه)، در حالی معین و مشخصی از احوال مقدم و یا در زمانی معین و مشخص از ازمئه مقدم حکم شده باشد.

بنابراین شرطیه شخصی هشت قسم می شود؛ زیرا یا متصله است یا منفصله و هر کدام یا موجه اند یا سالبه (۴-۲*۲) و هر کدام از این چهار قسم یا در زمان معین و مشخصی است و یا در حال معین و مشخصی است (۸-۴*۲) بر این اساس مجموعاً هشت قسم درست می شود که به ترتیب برای هر یک مثالی می آوریم:

۱- «شرطیه متصله موجه» که در آن به اتصال دو نسبت در زمان معین و مشخصی از ازمئه مقدم حکم شده باشد؛ مانند «اذا مطرت السماء اليوم فلا اخرج من الدار»؛ یعنی:

اگر امروز باران ببارد من از منزل خارج نخواهم شد. در اینجا تلازم مقدم و تالی، مربوط به زمان معین امروز است و نسبت به روزهای آتی نفی و اثباتا چیزی بیان نشده و اثبات شیء، نفی ماعدا نمی کند.

۲- «شرطیه متصله موجه» که در آن به اتصال دو نسبت در حال و وضع معین و مشخصی از احوال و اوضاع مقدم حکم شده باشد، مانند «ان جاء علی غاضبا فلا اسلم علیه»؛ یعنی: اگر علی در حال غضب بر من وارد شود بر او سلام نخواهم کرد. در اینجا ملازمه بین مقدم و تالی، مربوط به حال و وضع معینی از احوال مقدم است و آن حال غضب است. اما نسبت به دیگر حالات مقدم، این ملازمه، نه نفی شده و نه اثبات شده.

۳- «شرطیه متصله سالبه» که در آن به سلب اتصال دو نسبت در زمان معینی از ازمئه

مقدم حکم شده؛ مثل «لیس اذا كان المدرس حاضرا الان فانه مشغول بالدرس»؛ یعنی:

چنین نیست که اگر هم اکنون مدرس در مدرسه حاضر باشد حتما مشغول درس هم باشد؛ خیر ممکن است حاضر باشد ولی مشغول درس نباشد. در اینجا میان مقدم و تالی، اتصال، سلب شده، آنهم در زمان معین و مشخصی که «الان» باشد و نسبت به ازمنه دیگر دلالتی ندارد، نه دلالت بر اتصال می کند و نه دلالت بر سلب اتصال می کند.

۴- «شرطیه متصله سالبه» که در آن به سلب اتصال در حال معین و مشخصی حکم شده باشد، مثل «لیس اذا كان المدرس حاضرا و هو بالمنبر فانه مشغول بالدرس»؛ در اینجا حال معین و مشخصی مد نظر است که به عدم تلازم میان مقدم و تالی در خصوص این حالت حکم شده و سایر حالات مدنظر نیست.

۵- «شرطیه منفصله موجه» که در آن به انفصال و تعاند دو نسبت در زمان معین و مشخصی حکم شده، مانند «اما ان تكون الساعه الان الواحده او الثانيه»؛ یعنی: هم اکنون و در این ساعت معین، یا ساعت یک است و یا ساعت دو؛ در اینجا مقدم و تالی در این ساعت معین از هم دیگر انفصال دارند ولی نسبت به ساعات و زمان های دیگر نفی و اثباتا هیچ حکمی بیان نشده است.

۶- «شرطیه منفصله موجه» که حکم به انفصال در آن، مربوط به حال معین و مشخصی است. مانند «اما ان يكون زيد و هو في البيت نائما او مستيقظا»؛ یعنی: زید در حالی که در منزل تشریف دارد یا خواب است و یا بیدار؛ در اینجا حکم به انفصال، مربوط به این وضعیت و حال زید است که در منزل بسر می برد و با سایر اوضاع و احوال او کاری ندارد؛ اگرچه فی الواقع هر کجا باشد یا خواب است یا بیدار، ولی در این قضیه یک حال شخصی بیشتر مدنظر نیست.

۷- «شرطیه منفصله سالبه» که حکم به انفصال در آن، مربوط به زمان معین و مشخصی است مانند «لیس اما ان يكون الآن الشمس طالعه او السماء مغيمه»؛ یعنی: چنین نیست که هم اکنون یا شمس طالع باشد و یا آسمان ابری باشد، در این قضیه سلب انفصال، مربوط به زمان معین و مشخصی است که «الان» باشد و کاری به ازمنه دیگر مقدم و تالی ندارد.

۸- «شرطیه منفصله سالبه» که حکم به انفصال در آن، مربوط به حالت معین و مشخصی باشد، مثل «لیس اما ان يكون الطالب و هو في المدرسه واقفا او في الدرس»؛

یعنی: چنین نیست که طلبه در مدرسه، یا ایستاده باشد و یا در درس باشد؛ بلکه ممکن است هر دو حالت را داشته باشد؛ یعنی هم در درس باشد و هم ایستاده باشد و ممکن است هم در هیچ کدام از دو حالت نباشد یعنی نه در درس باشد و نه ایستاده؛ بلکه در گوشه ای از حیاط مدرسه نشسته و سر در جیب اندیشه دارد. پس در این قضیه سلب انفصال، مربوط به حالت معینی است که در مدرسه باشد و کاری با حالات دیگر ندارد.

ب: قضیه شرطیه مهمله و آن عبارتست از قضیه شرطیه ای که حکم شده باشد در آن به اتصال یا سلب اتصال دو نسبت (در متصله) و یا به انفصال یا سلب انفصال دو نسبت (در منفصله)، در حالی از احوال یا زمانی از ازمه نامعین و مبهم، بدون اینکه نظر به عمومیت یا خصوصیت احوال و ازمان مقدم باشد، بلکه تمامی این جهات به اهمال گذاشته شده و مسکوت عنه است و لذا قضیه را مهمله گویند.

قضیه شرطیه مهمله نیز هشت قسم دارد؛ زیرا قضیه شرطیه یا متصله است یا منفصله؛ و هر کدام یا موجه اند یا سالبه؛ و در هر چهار صورت یا اهمال به لحاظ زمان است یا به لحاظ حالات؛ بنابراین مجموعاً هشت صورت درست می شود ولی ما آنها را در چهار مثال خلاصه و در هر مثال لحاظ احوال و ازمان را باهم محاسبه می کنیم:

۱- «شرطیه متصله موجه» که از لحاظ زمان و حال هر دو مهمل باشد، مثل «اذا بلغ الماء کرا فلا ینفعل بملاقاه النجاسه»؛ یعنی: زمانی که آب به حد کزیت برسد به ملاقات با نجاست، منفعل و متنجس نمی شود؛ در اینجا بیان نشده که در هر زمانی چنین است یا در بعض ازمه؟ و نیز بیان نشده که در هر حالی از حالات چنین است یا در بعض حالات؟

۲- «شرطیه متصله سالبه» که از هر دو نظر اهمال داشته باشد؛ مثل «لیس اذا کان الانسان کاذبا کان محمودا»؛ یعنی: چنین نیست که اگر انسان دروغگو بود ستوده هم باشد. در اینجا ملازمه بین مقدم و تالی سلب شده ولی بیان نشده که این حکم در هر حالی و زمانی چنین است که کاذب، محمود نیست و یا در بعضی از زمانها و حالات ملازمه مسلوب است.

۳- «شرطیه منفصله موجه» که از هر دو لحاظ اهمال داشته باشد، مانند «القضیه اما ان تکون موجه او سالبه» با فرض اینکه الف و لام «القضیه» الف و لام طبیعت باشد.

بنابراین می بینیم که کمیت حکم بیان نشده که آیا در همه ازمه و احوال چنین است یا در

بعض از منہ و احوال. (البته این قضیه فی الواقع کلیت دارد و چنین است که هر قضیه ای یا موجهه است یا سالبه، ولی این معنی از خارج و به قرینه عقل دانسته می شود و الا در خود این قضیه چیزی که مبین کلیت یا جزئیت حکم باشد نیامده است).

۴- «شرطیه منفصله سالبه» که در آن کمیت بیان نشده، نه از لحاظ ازمان و نه از لحاظ احوال، مانند «لیس اما ان یکون الشی معدنا او ذهبا»؛ یعنی: چنین نیست که شی یا معدن باشد یا ذهب؛ بلکه انفصال، مسلوب است و ممکن است شیء ای هم معدن باشد و هم ذهب یا نه معدن باشد و نه ذهب. در این قضیه بیان نشده که آیا در جمیع احوالات و ازمنه، انفصال مسلوب است یا در بعض از احوال و زمانها مسلوب است؟

ج: و اما قضیه شرطیه محصوره و آن عبارتست از قضیه ای که کمیت احوال حکم یا اوقات آن بیان شده باشد که برای جمیع احوال و در همه اوقات این حکم هست یا در بعض احوال و اوقات.

قضیه شرطیه (چه متصله و چه منفصله) اگر محصوره باشد یا کلیه است و یا جزئی و هر کدام از آن دو یا موجهه است یا سالبه (۴-۲*۲) با این حساب محصورات چهار قسم می شود و چون خود شرطیه هم یا متصله است یا منفصله، مجموع محصورات هشت قسم می شود:

اما بیان محصورات اربع در شرطیه متصله:

۱- «متصله موجهه کلیه» که حکم به اتصال در آن، جمیع حالات و اوقات مقدم را شامل باشد و هیچ حال و زمانی مستثنی نباشد؛ مانند «کلما کانت الامه حریصه علی الفضیله کانت سالکه سبیل السعاده»؛ یعنی: هر زمانی و در هر حالی که امتی بر فضیلت و کمال حریص شد و بدان روی آورد، حتما در راه سعادت و خوشبختی گام بر خواهد داشت. در این قضیه اتصال دو نسبت همیشگی و همگانی و در همه احوال است و مانند «کلما کان زید یکتب فیده تتحرک».

۲- «متصله سالبه کلیه» که حکم به سلب اتصال در آن، نسبت به جمیع ازمنه و احوال مقدم باشد؛ مانند «البته چنین نیست که اگر انسانی در برابر سختی ها صبور و بردبار بود در کارها موفق نباشد»، در این قضیه میان صبور بودن و موفق نبودن سلب اتصال شده؛ یعنی: ممکن است آدمی اگر صبور باشد موفق هم باشد؛ بلکه حتما چنین است؛ چرا که صبوری در برابر مشکلات پیروزی و موفقیت می آورد؛ و هر کس به هر اندازه

دود چراغ بخورد و عرق جبین بریزد و در راه تحصیل دانش سرما و گرما را متحمل بشود البته موفق هم خواهد بود و این معنی در هر حالی از حالات و هر زمانی از ازمه می تواند انجام گیرد.

۳- «متصله موجبۀ جزئیۀ» که حکم به اتصال دو نسبت در آن، مخصوص به بعضی از اوقات و ازمه مقدم باشد نه جمیع آن (آن هم بعضی غیر معین نه بعضی معین و الا- اگر معین باشد قضیه شخصی خواهد بود و قضیه محصوره، از قسم شخصی است)؛ مثل «قد یكون اذا كان الانسان عالما كان سعيدا»؛ یعنی: گاهی چنین است که اگر انسان دانشمند باشد سعادتمند هم باشد، ولی این معنی کلیت ندارد و برای همه افراد نیست.

۴- «متصله سالبه جزئیۀ» که حکم به سلب اتصال در آن، مخصوص بعضی اوقات و ازمه است و کاری با زمان های دیگر ندارد؛ مثلاً: چنین نیست هرگاه انسان در کاری جازم و قاطع باشد حتماً موفق هم باشد؛ بلکه ممکن است در بعضی کارها با اینکه جازم است موفق نباشد. در این قضیه سلب اتصال، جزئی است نه کلی.

و اما بیان محصورات اربع در شرطیه منفصله:

۱- «منفصله موجبہ کلیه» که در آن به انفصال دو نسبت در جمیع احوال و ازمه حکم شده باشد؛ مانند «دائماً او ابداً اما ان یكون العدد الصحيح (در مقابل عدد مکسور مثل ۱۰/۵-۲۵۱/۲... و...) زوجا او فردا در این قضیه انفصال، دائمی است و هیچگاه و در هیچ زمان و حالتی این انفصال مسلوب نیست بلکه دائماً ثابت است و امکان ندارد که عدد صحیحی، نه زوج باشد و نه فرد، یا هم زوج باشد و هم فرد.

۲- «منفصله سالبه کلیه» که در آن به سلب انفصال، در تمام احوال و زمانها حکم شده است؛ مانند: «البتہ هیچگاه و در هیچ حالی چنین نیست که یا عدد زوج باشد و یا قابل قسمت به متساویین».

۳- «منفصله موجبہ جزئیہ» که حکم به انفصال دو نسبت در آن، مربوط به بعضی احوال و ازمه می باشد و کاری با بعضی دیگر ندارد؛ مثلاً: «گاهی چنین است که انسان یا به پشت خوابیده (مستلقی) و یا نشسته است؛ (و آن در موردی است که سوار ماشین است و امکان ایستادن ندارد) نه اینکه انفصال دائمی و همیشگی باشد و همیشه چنین باشد» زیرا در موارد دیگر ممکن است ایستاده باشد و نه مستلقی یا جالس.

۴- «منفصله سالبه جزئیہ» که سلب انفصال در بعضی از احوال و ازمه است؛ مثل

«گاهی چنین نیست که انسان یا مستلقى باشد یا جالس»؛ چون ممکن است هیچکدام نباشد و مثلا ایستاده باشد.

سور در قضایای شرطیه

همانطوری که در قضیه حملیه محصوره، توسط الفاظ خاصی کمیت افراد موضوع بیان می شد، همچنین در شرطیه محصوره، الفاظی وجود دارد که سور قضیه شرطیه بوده و توسط آنها عموم یا خصوص احوال و ازمان مشخص می شود. سورهای قضیه شرطیه عبارتند از:

-سور متصله موجهه کلیه: کلما، مهما، متی و...

-سور منفصله موجهه کلیه: دائما و ابدا.

-سور متصله سالبه کلیه: لیس ابدا و لیس البته.

-سور منفصله سالبه کلیه: لیس ابدا-لیس البته.

-سور متصله موجهه جزئیه: قد یکون.

-سور منفصله موجهه جزئیه: قد یکون.

-سور متصله سالبه جزئیه: قد لا یکون و لیس کلما (با این تفاوت که اولی بالمطابقه دال بر سلب جزئی است و دومی بالملازمه).

-سور منفصله سالبه جزئیه: قد لا یکون.

اشاره

مقدمه: آنچه تا بحال مطرح شد یک تقسیمات عام و کلی در رابطه با مطلق قضیه بود و گفتیم: قضیه یا حملیه است و یا شرطیه؛ و شرطیه هم یا متصله است و یا منفصله. و نیز قضیه (چه حملیه و چه شرطیه) یا موجه است یا سالبه، و در تقسیمی دیگر یا شخصیه است یا طبیعیه یا مهمله و یا محصوره. منتهی در این تقسیم آخر قضیه شرطیه با حملیه فی الجمله اشتراک داشتند نه بالجمله. (فی الجمله یعنی: در بعضی یا اکثر اقسام اشتراک دارند و چون شرطیه با حملیه در طبیعیه اشتراک نداشته، مصنف «فی الجمله» گفته است و اگر اشتراک آن دو در تمام اقسام می بود «بالجمله» می گفت). بعد از تقسیمات مشترکه، هر یک از سه نوع حملیه، شرطیه متصله و شرطیه منفصله، دارای یک سلسله تقسیماتی هستند که تحت عنوان تقسیمات خاصه و ثانویه بیان می شود.

قضیه حملیه از سه جهت قابل تقسیم است:

۱- از جهت وجود موضوع در قضیه موجه.

۲- از جهت محصله یا معدوله بودن موضوع یا محمول یا هر دو.

۳- از حیث جهت قضیه و نسبت که ضرورت یا دوام و... باشد.

تقسیم اول: ذهنیه، خارجیه، حقیقیه

تقسیم اول از تقسیمات قضیه حملیه که مخصوص «حملیه موجه» می باشد اینست که: قضیه به لحاظ وجود موضوع سه قسم می شود: ۱- ذهنیه، ۲- خارجیه، ۳- حقیقیه.

مقدمه: یکی از تفاوت های قضیه حملیه موجه با سالبه در اینست که صدق حملیه موجه در گرو وجود موضوع و دائر مدار آن است به طوری که اگر قبل از فرض ثبوت محمول برای موضوع، تحقق و حصول موضوع قطعی بود و بعد محمولی را بدو اسناد دادیم چنین قضیه ای صادق است؛ ولی اگر قبل از فرض حصول و وجود موضوع، محمولی را بدان اسناد دهیم کاذبه خواهد بود. دلیل مطلب آنست که حملیه موجه عبارتست از قضیه ای که حکم شده باشد در آن به ثبوت شیء ای برای شیء دیگر (محمولی برای موضوعی) و تردیدی نیست که «ثبوت شیء لشیء» فرع بر ثبوت خود «مثبت له» (موضوع) است و تا موضوعی مسلم الوجود نباشد محمول مرتب نخواهد شد؛ مثلاً: تا سعیدی نباشد نمی توان صفت قیام را به او نسبت داد و گفت: «سعید قائم». و

این امر، وجدانی و بدیهی است که اسناد قیام به سعید قبل از فرض ثبوت خود سعید کذب است. و ضرب المثل معروف عربی که «العرش ثم النقش» یا «ثبت العرش ثم انقش»، ناظر به همین معنی است؛ یعنی: اول تخت را تثبیت و محکم کن و سپس به نقش و نگار آن پرداز؛ چون تا عرشی نباشد نقشی نباشد.

اما در قضایای سالبه چنین نیست؛ چون صدق آنها در گرو وجود موضوع و فرض حصول آن نیست به این بیان که سوابق بر دو قسم هستند و در هر دو فرض، صادق اند:

۱- «سالبة بانتفاء محمول» که موضوعی در قضیه هست و محمولی از او سلب می شود؛ مثلاً: زیدی وجود دارد و قیام یا علم از او سلب می شود و لذا صادق است که بگوئیم: «زید لیس بقائم»، «زید لیس بعالم»؛ غالب در قضایای سالبه، همین قسم است و عند الاطلاق نیز همین قسم متبادر به ذهن است و متعارف و مرسوم در علوم نیز همین قسم است.

۲- «سالبة بانتفاء موضوع» قضیه ایست که فی الواقع اصلاً موضوعی برای آن در کار نیست؛ نه اینکه موضوع باشد و محمولی بر او بار نشود. این جور قضیه سالبه ای نیز صادق است، مثلاً «پدر عیسی بن مریم علیه السلام نه غذا می خورد و نه آب می آشامید و نه می خوابید و نه با کسی حرف می زد» قضیه ایست که موضوع آن اصلاً تحقق خارجی نداشته ولی با این وجود قضیه صادق است. البته این قسم چندان شایع و متعارف نیست و در علوم متداول نیست.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: هر قضیه حملیه موجهه ای اگر بخواهد صادق باشد باید موضوع آن، پیش از اثبات محمول، مفروض الوجود باشد تا اسناد محمول به موضوع صحیح و صادق باشد و الا کاذب خواهد بود؛ منتهی وجود موضوع در حملیه موجهه، به یکی از سه صورت ذیل متصور است، که بر این اساس قضیه حملیه سه قسم می شود:

۱- ذهنیه: و آن عبارتست از قضیه حملیه موجهه ای که موضوع آن فقط در ذهن موجود و قابل تعقل است؛ ولی در خارج موجود و متحقق نیست و ثبوت محمول برای موضوع در این گونه قضایا، در وعاء ذهن انجام می پذیرد. البته در اینجا عقیده صاحب حاشیه (۱) مرحوم مولی عبد الله یزدی با عقیده مصنف (ره) فرق دارد و آن اینکه: صاحب حاشیه فرموده: شرط قضیه ذهنیه (برای اینکه بتواند قسیم دو قسم دیگر شود) آنست که

ص: ۳۵۰

موضوع آن فقط در ذهن یافت شود و تحقق آن در خارج محال و ممتنع باشد. مانند:

«شريك الباری ممتنع» ای کل ما يوجد فی العقل و يفرضه العقل شريك الباری فهو موصوف فی الذهن بالامتناع فی الخارج. و مانند: «اجتماع النقيضين محال»، «الدور باطل»، «التسلسل محال» و...

ولی مرحوم مظفر و دیگران می فرمایند: قضیه ذهنیه آنست که موضوع آن فقط در ذهن موجود باشد اعم از اینکه در خارج ممتنع الافراد باشد و در هیچ زمانی از ازمناه امکان وجود نداشته باشد، همانند مثالهای مذکور که عموماً از محالات ذاتیه هستند و در خارج قابل تحقق نیستند. و یا در خارج ممکن الافراد باشند ولی در هیچ زمانی از ازمناه ثلاثه در خارج یافت نشوند، همانند مثالهای ذیل:

«کل عنقاء طائر». که سیمرغ ممکن التحقق هست ولی هیچگاه متحقق نشده و نخواهد شد. و تنها در ذهن تصور می شود و حکم به طیران برای او می شود.

«غول موجودی وحشتناک است». که در خارج متحقق نیست ولی ممکن است.

«کل جبل یاقوت ممکن الوجود»؛ ولی یافت نشده؛ و این حکم در ذهن انجام می گیرد.

«کل بحر من ذبیق ممکن الوجود»، که باز هم ذهنیه است.

۲- خارجیه: و آن عبارتست از قضیه حملیه موجه ای که موضوع آن در خارج از ذهن موجود شود و در خارج حکمی و محمولی برای آن ثابت شود. منتهی برخی گفته اند: حتماً باید افراد موضوع حین الحکم و الاسناد و قضیه درست کردن در خارج موجود باشند، مثل: «کل من فی العسکر قتل»، یعنی: همه کسانی که در فلان تیپ یا گردان یا لشکر بودند به شهادت رسیدند. و یا به هلاکت افتادند. و مثل: «کل ما فی الصندوق نهب». یعنی: همه آنچه از اشرفی ها و جواهرات در گاوصندوق بود به غارت و یغما رفت. که منظور خصوص افراد موجود خارجی و جواهرات موجود خارجی بالفعل است؛ و لا غیر.

ولی مرحوم مظفر می فرمایند: خارجیه آن است که حکم بر روی افراد محققه الوجود بار شود امّا نه افراد بالفعل بلکه افرادی که در احد ازمناه ثلاثه موجود می شوند.

یعنی چه آنها که در گذشته موجود بودند، مثل: «مردمان زمان حضرت نوح همگی غرق شدند مگر جناب نوح و پیروانش»، و مثل: «بعض از خانه هایی که در شرف انهدام بود

(در اثر زلزله یا عامل دیگر) منهدم شدند. و چه آنها که هم اکنون موجودند مثلاً:

«مسلمانان بوسنی هرزگوین قتل عام می شوند». یا مثل: «کل طالب فی المدرسه مجد».

یعنی: هر طلبه یا دانشجویی در محیط حوزه یا دانشگاه کوشا است. و چه آنها که بعداً موجود می شوند مثل: «آیندگان قضاوت خواهند کرد»، «انسانهای صد سال دیگر تاریخ معاصر را خوانده و راجع به جنایات استکبار جهانی قضاوت خواهند کرد»، و مثل: «کل جندی فی المعسكر مدرّب علی حمل السلاح» یعنی هر سربازی در پادگان بر حمل اسلحه و جنگ با دشمن آموزش دیده و مجرب شده است. که سربازان موجود را شامل است و آنها را که بعداً می آیند و در پادگان آموزش می بیند همه را شامل است.

۳- حقیقه: و آن عبارتست از قضیه حمله موجهه ای که موضوع آن در واقع و نفس الامر موجود باشد بدین معنی که حکم بر افراد موضوع می شود، اعم از افرادی که محققه الوجود هستند و در احد الازمنه الثلاثه موجود می شوند؛ و یا آنها که مقدره الوجود هستند و فرض وجودشان می شوند ولو در خارج هرگز موجود نشوند؛ آیا واقع و نفس الامر اینست که اگر موجود شوند فلان حکم را خواهند داشت مثل «کل انسان حیوان» ای: کل ما لو وجد فی الخارج کان انساناً فهو علی تقدیر وجوده فی الخارج حیوان؛ بنابراین افراد موضوع چه در یکی از سه زمان موجود شده باشد و چه هرگز موجود نشود ولی فرض وجودش شود فلان حکم را خواهند داشت. و نیز مثل «کل مثلث مجموع زوایاه یساوی قائمتین». «کل انسان قابل للتعلیم العالی»، که اعم از افراد محققه الوجود و مقدره را می گیرد «کل ماء طاهر». ای: کل ما لو وجد فی الخارج و کان ماء فهو علی تقدیر وجوده طاهر.

ملاحظه می فرمائید که در تمامی این مثالها موضوع بگونه ای است که تمام افراد موجوده در احد ازمنه یا معدومه و مقدره الوجود را می گیرد.

تقسیم دوّم: معدوله و محصله

مقدمه: هر یک از موضوع و محمول قضیه حمله گاهی یک شیء محصل و متحقق و موجودی است و به تعبیری از امور وجودیه است (خواه ذاتی از ذوات وجودیه باشد، مثل «زید، انسان، حیوان، جوهر» و خواه وصفی از اوصاف وجودیه باشد، مثل «زید، انسان، حیوان، جوهر» و خواه وصفی از اوصاف وجودیه باشد، مثل «عالم، بصیر، کریم، شجاع». و گاهی موضوع یا محمول و یا هم موضوع و هم محمول،

یک امر معدوله است؛ یعنی: یک چیزی است که حرف سلب بر آن داخل شده باشد.

وظیفه اصلی حرف سلب، سلب ربط و حمل و قیچی کردن پیوند میان دو چیز است؛ اما حرف سلب در اینجا از آن وظیفه خود عدول کرده و خودش جزء موضوع یا محمول یا هر دو شده است؛ مثل «لا انسان» و «غیر بصیر».

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: قضیه حملیه از جهت عدول طرفین آن و یا یکی از آن دو، به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- محصله (یا محصله الطرفین)، ۲- معدوله.

۱- محصله آنست که هم موضوع و هم محمول آن هر دو، محصل و امر ثبوتی باشند و خود محصله دو شعبه دارد: الف- موجبه. ب- سالبه.

الف: محصله موجبه آنست که اصلا حرف سلب در آن نیامده، مانند «زید قائم».

ب: محصله سالبه آن است که حرف سلب دارد و حرف سلب بر وظیفه اصلی خود (که سلب ربط باشد) باقی است؛ مثل «زید لیس بقائم» و «الهواء لیس بنقی»؛ (هوا پاک نیست).

هر موقع «محصله» بقول مطلق گفته می‌شود این قسم اول مراد است، و گاهی هم به آن «محصله الطرفین» می‌گویند (و آن در مقابل محصله الموضوع یا محصله المحمول تنهاست، که خواهد آمد).

۲- معدوله آنست که موضوع یا محمول یا هر دو معدول باشند، یعنی حرف سلب در آنها از وظیفه اصلی خویش عدول کرده و جزء موضوع و یا محمول قرار گرفته است. و چنانچه از تعریف پیدا است معدوله سه شعبه دارد. (کما اینکه محصله نیز چنین است):

(۱) - معدوله الطرفین آنست که حرف سلب، هم جزء موضوع و هم جزء محمول باشد و هر دو طرف معدول باشند و آن دو قسم است:

الف- موجبه؛ مانند «کل لا حیوان هو لا انسان» و «کل لا عالم هو غیر صائب الرأی»؛ یعنی: هر غیر عالمی غیر صائب الرأی است.

ب- سالبه؛ مانند «لا شیء من اللاموجود بلا معدوم» و «غیر المجد لیس هو بغير محقق فی الحیاة»؛ یعنی: انسان غیر کوشا غیر ناکام در زندگی نیست؛ (یعنی ناکام است).

(۲) - معدوله الموضوع آنست که حرف سلب، جزء موضوع واقع شده و خود دو قسم دارد:

الف-موجبه؛مانند«کل لا مؤمن ذلیل»و«غیر العالم مستهان».

ب:سالبه؛مانند«غیر العالم لیس بسعید».

(۳)-معدوله المحمول آنست که حرف سلب، جزء محمول واقع شده باشد و آن نیز دو شعبه دارد:

الف-موجبه؛مثل«الهواء هو غیر فاسد».

ب-سالبه؛مثل«بعض الانسان لیس هو بلا ابيض»و«الهواء لیس هو غیر فاسد»

سؤال:وجه تسمیه معدوله چیست؟

جواب:قضیه را از آن جهت معدوله می گویند که حرف سلب در آن، از وظیفه اصلی خود عدول کرده و بجای اینکه رابطه را سلب کند، فقط جزء محمول (واقع شده و مجموع مسلوب بر موضوع بار می شود) و یا جزء موضوع و یا جزء هر دو طرف واقع شده است. وجه تسمیه این قضیه به معدوله از باب «تسمیه الشیء باسم جزئه» است چون کل قضیه معدوله نشده بلکه جزء قضیه معدوله شده است.

تنبیه

میان سالبه محصله المحمول، مثل «زید لیس بقائم» با موجبه معدوله المحمول، مثل «زید لا قائم» چه فرق است؟

جواب:دو فرق دارند، یکی معنوی و یکی لفظی است:

۱- از حیث معنوی:هدف اصلی از سالبه محصله، سلب ربط و حمل است ولی هدف از موجبه معدوله ربط سلب است؛ یعنی اول با حرف سلب محمول سلب شده و سپس محمول مسلوب بر موضوع بار می شود و در این عنایت بیشتری وجود دارد.

۲- از حیث لفظی:در سالبه محصله معمولاً «رابطه» پس از حرف سلب می آید تا دلالت بر سلب حمل کند، مانند: «زید لیس هو بقائم» ولی در موجبه معدوله المحمول معمولاً پیش از حرف سلب می آید تا بر حمل سلب دلالت کند؛ مانند «زید هو غیر قائم».

و نیز در سالبه محصله غالباً حرف سلب «لیس» است و در موجبه معدوله المحمول غالباً «لا و غیر» است.

قضیه حملیه از لحاظ ذکر و عدم ذکر «جهت قضیه» دو قسم می شود:

۱- مطلقه. ۲- موجهه.

۱- قضیه مطلقه آنست که «جهت قضیه» در آن ذکر نشده باشد. و آن را مطلقه گویند چون از حیث «جهت» اطلاق دارد و جهت در آن ذکر نشده (و الاطلاق عدم التقیید فیما یمكن ان یکون مقیدا). و آن را نیز مهمله گویند؛ از آن رو که جهت قضیه در آن اهمال شده و مسکوت گذارده شده؛ مانند «کل انسان حیوان»، «کل انسان کاتب».

۲- قضیه موجهه آن است که جهت در آن ذکر شده باشد؛ مانند «کل انسان حیوان بالضروره» و «لا شیء من الانسان بفرس بالضروره» و «کل انسان کاتب بالامکان الخاص».

برای توضیح این تقسیم باید دو مطلب کاملاً طرح بشود: ۱- ماده قضیه ۲- جهت قضیه:

ماده قضیه

مقدمه: همانطوری که اشیا چهار نحوه و مرحله وجودی دارند (۱- وجود خارجی.

۲- وجود ذهنی. ۳- وجود لفظی. ۴- وجود کتبی) (۱) قضایای حملیه نیز دارای این چهار مرحله وجودی هستند:

۱- وجود ثبوتی و واقعی و نفس الامری؛ یعنی: در واقع و نفس الامر این محمول (مثلاً- قیام) برای آن موضوع (مثلاً زید) یا ثابت است و یا از آن مسلوب است؛ بنابراین چه اینکه ما این قضیه را تعقل و ادراک بکنیم و چه نکنیم، و چه اینکه بزبان بیاوریم یا بیاوریم و چه اینکه به قلم آنرا بنویسم و یا ننویسم، آن نسبت در واقع و نفس الامر یا ثابت است و یا ثابت نیست.

۲- وجود اثباتی تعقلی؛ و آن عبارتست از اینکه شخص در محیط ذهن، موضوع و محمول را تعقل کرده و بین آن دو نسبتی برقرار کند. این نسبت فقط در ذهن انجام می گیرد نه در لفظ و کتابت ظاهری و لذا آنرا قضیه معقوله می نامند.

۳- وجود اثباتی لفظی؛ و آن عبارتست از اینکه شخص علاوه بر تعقل قضیه در

ص: ۳۵۵

ذهن، آنرا در گفتار نیز بیاورد و بدان تلفظ کند؛ مثلاً بگوید: «زید هو قائم، الانسان هو حیوان».

۴- وجود اثباتی کتبی؛ و آن عبارتست از اینکه شخص، معقول ذهنی را به قلم آورده و می نویسد.

اینک با توجه به این مقدمه می گوئیم: هر قضیه ای در واقع و نفس الامر دارای نسبتی ایجابی و یا سلبی است و هر نسبتی در واقع مکلف به کیفیتی است. این کیفیت ها چند گونه است، که اصول آنها سه حالت است (وجوب، امتناع، امکان) و بقیه کیفیات به آن سه حالت برمی گردد، که به آن سه حالت، ماده قضیه (و یا عنصر قضیه) گویند. ما در این بخش در صدد بیان این سه حالت هستیم.

هر محمولی را که با موضوعی مقایسه نموده و نسبت سنجی کنیم بر حسب واقع و نفس الامر از یکی از سه حالت ذیل خالی نیست و شق چهارمی وجود ندارد:

۱- حالت وجوب: آن عبارتست از اینکه ثبوت محمول برای ذات موضوع، ضروری و لازم باشد و سلب محمول از آن موضوع، ممتنع باشد. معنای مطابقی وجوب، ضرورت ثبوت و معنای التزامی آن، امتناع سلب است؛ مانند ذاتیات یک شیء که برای آن شیء ضروری هستند؛ مثل «الانسان حیوان ناطق بالضروره» و مانند لوازم ذات شیء برای آن شیء؛ مثل «زوجیت برای اربعه».

در اینجا مرحوم مظفر می فرماید: قید «لذات الموضوع» برای آن است که دو حالت لزوم داریم: گاهی لزوم و ضرورت ثبوت، از ناحیه ذات موضوع است و ذات خواهان این ضرورت وجود است؛ مانند زوجیت برای اربعه، و گاهی لزوم و ضرورت از ناحیه یک امر خارج از ذات و حقیقت موضوع است. ما با آوردن قید «لذات الموضوع» این شق دوم را خارج می کنیم؛ مثلاً حرکت، لازمه قمر است و از او جدا نشده و نخواهد شد ولی لازمه ذاتی او نیست به گونه ای که قمر حتی بدون حرکت هم تعقل نشود؛ بلکه با نظر به ذات قمر، امکان سکون دارد ولی با نظر به اوضاع فلکیه و رابطه قمر با زمین، علی الدوام قمر متحرک است و هیچ زمانی نبوده و نیامده و نخواهد آمد که قمر باشد ولی متحرک نباشد. پس مراد از وجوب، ضرورت ذاتیه است نه ضرورت بالغیر.

۲- حالت امتناع: و آن عبارتست از اینکه ثبوت محمول برای ذات موضوع، محال و ممتنع باشد (معنای مطابقی) و سلب محمول از آن ذات، ضروری و واجب باشد

(معنای التزامی) مثلاً ثبوت اجتماع برای نقیضان، محال ذاتی است و امکان ندارد که متناقضان در موردی مجتمع شوند، و سلب اجتماع از نقیضان، ضروری است و لذا می گوئیم: «النقیضان یجتمعان بالامتناع» (معنای مطابقی) و «النقیضان لا یجتمعان بالضروره». (معنای التزامی).

مرحوم مظفر در اینجا باز می فرماید: قید «لذات الموضوع» برای آنست که ما دو قسم امتناع داریم:

۱- امتناع ذاتی؛ که بر حسب ذات موضوع، این ثبوت محال است؛ مانند «اجتماع النقیضین محال»

۲- امتناع بالغیر؛ که موضوع، ذاتاً ممکن است ولی به واسطه غیر و در اثر یک مانع خارجی قابل وقوع و تحقق نیست، اما به مجرد رفع آن، قابل تحقق است؛ فی المثل می گوئیم: «آدم خوابیده اندیشمند نیست»، در این قضیه ثبوت اندیشمندی برای نائم ممتنع است، اما این امتناع، ذاتی نائم نیست؛ بلکه به واسطه، نوم ممتنع شده به این بیان که چون نائم قوه حفظ و ضبط ندارد و مشاعر او از کار افتاده، محال است اندیشمند باشد، اما به مجرد رفع این مانع، اندیشمندی او برمی گردد.

قوله: تنسیبه وجوب و امتناع در یک امر اشتراک دارند و آن «ضرورت حکم» است. و یک افتراق دارند و آن اینکه وجوب، ضرورت ثبوت محمول برای موضوع، و امتناع، ضرورت سلب محمول از موضوع است.

۳- حالت امکان ذاتی: و آن عبارتست از اینکه در واقع و نفس الامر نه جانب ثبوت محمول برای موضوع، ضروری باشد و نه جانب عدم؛ و به عبارت دیگر نه ثبوت ضروری باشد و نه امتناع؛ و چون هیچکدام، ضرورت ندارد هر دو ممکن خواهد بود؛ بنابراین هر یک از ضرورت ایجاب و ضرورت سلب، از ممکن مسلوب اند؛ مانند «کل انسان کاتب بالامکان الخاص» و «لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان الخاص»؛ یعنی: نه جانب وجود کتابت برای انسان ضروری است و نه جانب سلب کتابت؛ و الا باید انسان همیشه کاتب باشد و یا هیچگاه کاتب نباشد و این معنی بالوجدان باطل است. پس با این بیان امکان عبارت می شود از: سلب ضرورت از هر دو طرف (هم از طرف ایجاب و هم از طرف سلب)؛ با این حساب امکان دارای معنای عدمی است (یعنی: عدم الضروره و

سلب الضروره از دو طرف ايجاب و سلب)؛ در مقابل وجوب و امتناع که هر کدام ضرورت داشتند (يعنی: وجوب، ضرورت ايجاب بود و امتناع، ضرورت سلب بود)

و وقتی امکان (که امری عدمی بود) با آن دو (که اموری وجودی بودند) متقابل شدند تقابل آنها یا تناقض خواهد بود و یا تقابل ملکه و عدم ملکه؟ مرحوم مظفر می فرماید: ملکه و عدم ملکه هستند این بیان که وجوب و امتناع، ملکه اند و امکان عدم ملکه است.

اما بنظر می رسد که متناقضین باشند چون ملکه و عدم ملکه در جایی است که شانیت داشتن ملکه، وجود داشته باشد تا اگر ملکه نبود عدم ملکه اطلاق شود؛ مثل «عمی و بصر». ولی امکان (که عدم وجوب و عدم امتناع است) من شأنه ان یکون واجبا بالذات او ممتنعا بالذات، نیست؛ لذا چون ممکن ذاتی چنین شانیت و امکانی برای او نیست، معنای ملکه و عدم ملکه درباره او صادق نیست و بر این اساس باید گفت: تقابل بین آنها تناقض است.

این امکان را نام های دیگری نیز هست و آن امکان خاص و امکان حقیقی است، در مقابل امکان عام که اعم از امکان خاص است. البته باید دانست که امکان عام به لحاظ واقع و نفس الامر از مواد قضیه محسوب نمی شود هر چند از جهات قضیه شمرده می شود کما سیاتی.

قوله: الامکان العام دانستیم که نسبت هر محمولی به موضوعش در واقع و نفس الامر یا دارای کیفیت وجوب است، یعنی: ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد، مانند «کل انسان حیوان بالضروره» و یا دارای کیفیت امتناع است، یعنی: ثبوت محمول برای موضوع ممتنع است، مانند «الانسان حجر بالامتناع». و یا دارای کیفیت امکان است؛ یعنی نه ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و نه سلب آن، مانند «الانسان کاتب بالامکان الخاص».

حال علاوه بر این سه اصطلاح، اصطلاح چهارمی مطرح است، و آن امکان عام است که در مقابل امکان خاص قرار می گیرد. امکان خاص عبارت بود از سلب ضرورت از هر دو طرف قضیه (هم از طرف ايجاب و هم از طرف سلب) ولی امکان عام عبارتست از سلب احدی الضرورتین؛ یعنی: یا سلب ضرورت ايجاب است فقط، یا سلب

ضرورت سلب است فقط؛ بنابراین امکان عام هم مانند امکان خاص به معنای سلب ضرورت است ولی نه سلب هر دو ضرورت بلکه فقط سلب یک ضرورت است، آنهم سلب ضرورت از جانب مقابل؛ به این بیان که هر قضیه ای دارای دو طرف است: طرف ایجاب و طرف سلب:

آنگاه اگر قضیه سالبه باشد معنای امکان عام سلب ضرورت از جانب مقابل آن است (یعنی از جانب ایجاب)، مثلاً وقتی می گوئیم «الانسان لیس بکاتب بالامکان العام» معنایش این است که ثبوت کتابت برای انسان ضروری نیست و سلب آن از انسان ممکن است؛ پس این قضیه بر امکان عام، متعرض جانب سلب (یعنی عدم کتابت برای انسان) نیست، ممکن است در واقع و نفس الامر، عدم کتابت برای انسان ضروری و ثبوت کتابت ممتنع باشد و یا ممکن است عدم کتابت هم امکان داشته باشد که در این صورت، امکان خاص خواهد بود چون سلب ضرورت از هر دو جانب ثبوت و عدم شده است.

و اگر قضیه موجه باشد معنای امکان عام، سلب ضرورت از جانب مقابل (یعنی جانب سلب) است؛ مثلاً وقتی می گوئیم: «الانسان کاتب بالامکان العام» یا «الانسان ممکن الکتابه»؛ معنایش این است که سلب کتابت از انسان ضروری نیست تا ثبوت آن برای انسان مستحیل باشد بلکه ثبوت هم ممکن است پس در این قضیه به جانب ثبوت کاری نیست و در واقع ممکن است ثبوت کتابت برای انسان ضروری باشد و یا ثبوت هم ممکن باشد که می شود امکان خاص.

قوله: فلو قيل در این قسمت مرحوم مظفر دو مثال می زند که بصورت الف و نشر مشوش است.

مثال اول برای سلب ضرورت سلب است مثلاً اگر گفته شود: «این شیء ممکن الوجود است» معنایش این است که عدم برای او ضروری نیست تا وجود بر او ممتنع باشد، بلکه وجود او ممکن است، اعم از اینکه وجود برای او ضروری باشد و یا ممکن باشد.

مثال دوم برای سلب ضرورت ایجاب است؛ مثل «این شیء ممکن العدم است» یعنی وجود برای او ضروری نیست تا عدم بر او ممتنع باشد بلکه عدم او هم ممکن است؛ البته با قطع نظر از اینکه جانب عدم برای آن شیء ضرورت داشته باشد و یا ممکن باشد. قبل از (ولو قيل) ما دو مثال آوردیم که نسبت به کتاب «المنطق» بصورت الف و نشر مرتب بود ولی دو مثال مصنف نسبت به فرمایش خودشان به نحو لف و نشر مشوش

است.

مرحوم مظفر می فرماید: بر همین اساس که امکان عام، سلب ضرورت از یک طرف است (به این نحو که امکان ایجاب، سلب ضرورت سلب است و امکان سلب، سلب ضرورت ایجاب است) فلاسفه گفته اند: «امکان عام سلب ضرورت از جانب مقابل است» یعنی: (در قضیهٔ موجهه، سلب ضرورت از جانب عدم و در سالبه، سلب ضرورت از جانب وجود است) و کاری به جانب موافق ندارد که آیا از آن هم ضرورت، مسلوب است یا خیر، هرچند در واقع نیز ضرورت از جانب موافق یا مسلوب است و یا نیست.

اما اینکه وجه تسمیهٔ امکان عام به این نام چیست مصنف دو وجه بیان می کند:

۱- چون عموم مردم در استعمالات و محاورات از این نوع امکان استفاده می کنند، مثلا شخصی که می گوید: «ممکن است بیایم»؛ منظورش این است که جانب عدم و نیامدن، ضروری نیست. این در حالی است که امکان خاص مخصوص خواص است و دانشمندان از آن استفاده می کنند و برای آنها قابل درک و هضم است.

۲- چون امکان عام از امکان خاص اعم است؛ زیرا امکان عام در قضایای موجهه که سلب ضرورت از عدم می کند نسبت به جانب ثبوت، هم شامل وجوب می شود و هم امکان خاص و در قضایای سالبه که سلب ضرورت از وجود می کند نسبت به جانب سلب، هم شامل امتناع می شود و هم شامل امکان خاص.

در اینجا مرحوم مظفر برای توضیح بهتر و بیشتر اعم بودن امکان عام از امکان خاص دو مثال می آورند:

۱- مثال برای امکان ایجاب، قضیهٔ موجهه ممکن است، که معنایش سلب ضرورت جانب عدم است و جانب ایجابش ممکن است. مانند «اللّه تعالی ممکن الوجود» (یا موجود بالامکان العام) و «الانسان ممکن الوجود» یا «موجود بالامکان العام» حال معنای امکان عام در هر دو کلام این است که جانب عدم برای اللّه یا انسان ضروری نیست تا جانب وجود ممتنع باشد بلکه جانب وجود هم ممکن است؛ برای اینکه اگر جانب عدم ضروری بود باید جانب وجود ممتنع باشد (و اللازم باطل بالوجدان فالملزوم مثله)، پس در این دو قضیه سلب ضرورت از جانب مخالف شد (یعنی جانب سلب)؛ اما نسبت به جانب موافق (یعنی جانب ثبوت وجود برای اللّه یا انسان) این دو قضیه ساکت و متعرض آن نیستند؛ ولی وقتی واقع و نفس الامر را در نظر بگیریم می بینیم: ممکن است

در واقع ثبوت وجود برای آن موضوع، ضروری باشد (چنانکه در قضیه اول واقعیت امر چنین است یعنی وجود برای الله، واجب و ضروری است) و ممکن است در واقع جانب ثبوت و وجود مثل جانب عدم، ممکن باشد؛ یعنی: همانگونه که ممکن الوجود بود ممکن العدم هم باشد (مانند قضیه دوم که انسان با توجه به ذاتش نه واجب الوجود است و نه ممتنع الوجود؛ بلکه ممکن الوجود است)؛ بنابراین در هر دو قضیه هر چند امکان عام بعنوان جهت قضیه مطرح شده، ولی از حیث ماده واقعه در یک قضیه وجوب و در دیگری امکان خاص است. و بر همین اساس است که قضیه موجبه موجهه به امکان عام با هر یک از وجوب و امکان خاص می سازد و لذا امکان عام اعم از امکان خاص است نه قسیم آن یا قسم آن.

۲- مثال برای امکان سلب، قضیه سالبه ممکنه است، که به معنای سلب ضرورت ایجاب است؛ یعنی: جانب و وجود، ضرورت و وجوب ندارد تا جانب عدم مستحیل باشد بلکه جانب عدم ممکن است مثلاً در این دو قضیه: «شریک الباری ممکن العدم» و «الانسان ممکن العدم»، معنای امکان عام عبارتست از سلب ضرورت از جانب وجود؛ بدین معنی که وجود برای انسان یا شریک الباری واجب و ضروری نیست یعنی طرف مقابل قضیه، ضرورت ندارد و گرنه باید عدم آن شیء، مستحیل می بود، در حالی که این چنین نیست. و امّا نسبت به جانب موافق یعنی جانب نفی و سلب، امکان عام متعرض آن نیست و برحسب واقع ممکن است جانب نفی برای آن موضوع ضروری و حتمی باشد و جانب وجود ممتنع باشد، (مانند قضیه اول که براهین توحید می گوید: وجود شریک الباری ممتنع است). و ممکن است جانب عدم نیز مثل جانب وجود برای آن موضوع ضروری نباشد؛ (مانند قضیه دوم که انسان ممکن الوجود و العدم است و هیچ طرف برایش ضرورت ندارد) بنابراین در هر دو قضیه، امکان عام، اعم از امکان خاص شد یعنی امتناع و امکان خاص هر دو را شامل است.

قوله: و علی هذا مرحوم مظفر می فرماید: با این توضیحات روشن می شود که مواد قضایا در همان مواد ثلاث منحصر است (ضرورت، امتناع و امکان خاص) و ماده چهارمی بنام امکان عام وجود ندارد. در واقع امکان عام، معنایی است که بر هر یک از حالات سه گانه قابل انطباق است؛ برای اینکه امکان عام یا با وجوب منطبق است، مانند «الله ممکن الوجود»،

و یا با امتناع منطبق است. مانند «شریک الباری ممکن العدم» و یا با امکان خاص منطبق است، مانند «الانسان ممکن الوجود» و «الانسان ممکن العدم»؛ پس مواد قضایا به حصر عقلی، فقط همان سه ماده است که آنها را مواد قضایا، عناصر عقود (قضایا) و اصول کیفیات می نامند؛ زیرا چنانکه بزودی خواهد آمد همه کیفیات گوناگون به این سه کیفیت منتهی می شود. و نیز روشن شد که امکان عام از مواد قضایا بشمار نمی آید ولی از جهات قضیه شمرده می شود.

جهت قضایا

روشن شد که ماده چیزی است که از حالات سه گانه وجوب، امتناع و امکان خارج نیست. مناطقه در این باب اصطلاح دیگری دارند (و همان نیز مقصود در این بحث است) و آن جهت قضیه است. مقصود از جهت قضیه چیزی است که از کیفیت نسبت بین موضوع و محمول، به حسب عبارت قضیه، فهمیده و تصور می شود. بنابراین جهت غیر از ماده خواهد بود. اینکه با اینکه هریک از آن دو کیفیت نسبت هستند، به امتیازات آنها می پردازیم:

۱- ماده همان نسبت واقعی و نفس الامریه ای است که میان موضوع و محمول هست و آن یا وجوب است، یا امتناع و یا امکان؛ و لازم نیست که در مقام توجه و نظر به قضیه، ادراک و تصور بشود؛ بلکه گاهی در عبارت تبیین شده و از آن فهمیده می شود و گاهی تبیین نشده و از عبارت فهمیده نمی شود. اما جهت قضیه؛ خصوص آن چیزی است که از کیفیت نسبت قضیه، هنگامی که به قضیه توجه بشود فهمیده می شود و در ذهن تصور می شود، بطوری که اگر کیفیت نسبت، ادراک و تصور نشود باید گفت: چنین قضیه ای موجه نیست.

۲- لازم و واجب نیست که ماده و جهت باهم تطابق داشته باشند و لذا گاهی جهت قضیه با ماده واقعی تطابق دارد و گاهی هم تطابق ندارد، زیرا ادراکات انسان گاهی خطا می کند و کیفیت نسبت واقعی را بدرستی تشخیص نمی دهد و گاهی هم مصیب است و به درستی تشخیص می دهد. چند مثال:

الف: اگر بگوییم: «الانسان حیوان بالضرورة». چنین قضیه ای صددرصد صدق است و جهت قضیه که ما ادراک کرده و همان را در قضیه بیان نموده ایم با ماده اصلی و واقعی آن کاملاً تطابق و هماهنگی دارند.

ب: و اگر بگوییم: «الانسان یمكن ان یکون حیوانا»، در اینجا جهت با ماده مطابقت ندارد؛ زیرا ماده واقعه ضرورت است؛ که هرگز متغیر نخواهد شد ولی جهت مذکور در آن، امکان عام است که شخص خیال کرده نسبت انسان به حیوان از مقوله امکان است، امّا چنین نیست و جهت با ماده مطابق نیست؛ زیرا ماده قضیه خصوص و جوب است، در حالیکه جهت قضیه، اعم است از جوب و امکان خاص، و در عین حال قضیه کذب نیست چون امکان عام شامل جوب نیز هست.

ج: و اگر بگوییم: «الانسان کاتب بالامکان العام»، باز جهت با ماده مطابق نیست؛ زیرا ماده اصلی امکان خاص است ولی جهت مذکور امکان عام است ولی در عین حال قضیه صادق است؛ چون امکان عام با امکان خاص هم می سازد و شامل او نیز می شود.

د: و اگر بگوییم: «الانسان حیوان دائما» باز جهت قضیه با ماده واقعه تطابق ندارد، زیرا ماده اصلی، ضرورت است ولی جهت مذکور دوام است و دوام مثل امکان عام، اعم بوده و با هر یک از جوب و امکان خاص سازگار است؛ یعنی چه بسا در نسبتی ثبوت و جوب، ضروری نیست و ممکن به امکان خاص است ولی در خارج دائمی باشد، که به آن عرضی مفارق دائم گفته می شود (چنانچه در تقسیمات عرضی در کلیات خمس ذکر شد) مثل حرکت قمر، پس در این قضیه جهت با ماده مطابق نیست ولی با این وجود قضیه کاذب نیست بلکه صادق است؛ زیرا هر چیزی که ضروریه باشد دائمه نیز خواهد بود.

ه: ولی اگر بگوییم: «الانسان حجر بالامکان او بالضروره» در این قضیه نه جهت، مطابق ماده واقعه است (چون ماده امتناع است و جهت امکان یا ضرورت) و نه چنین قضیه ای صادق است.

قوله: ثم إنَّ القضیه این مطلب در اوّل بحث از موجهات، از باب مقدمه بیان شد. اجمال آن این است که قضیه یا مطلقه است یا موجهه.

قضیه مطلقه: آنست که جهت قضیه و بیان کیفیت در آن مسکوت گذارده شده و لذا به آن مهمله نیز می گویند، مثل «زید کاتب». و قضیه موجهه: آنست که کیفیت نسبت در آن بیان شده باشد، مثل «زید کاتب بالامکان».

قوله: و مما يجب ملاك صدق و كذب در موجّهات: گاهی جهت با ماده صددرصد تطابق دارند.

همانند مثال الف در این صورت قضیه صادق است چون صدق عبارتست از: مطابقت خبر با واقع و نفس الامر و اینجا نیز چنین است پس ملاك صدق بدست آمد و گاهی جهت با ماده تطابق ندارد ولی در اثر اعم بودن باز قضیه صادق است و گاهی جهت با ماده تطابق ندارد ولی در اثر اعم بودن باز قضیه صادق است مانند مثال ب و ج و د. و گاهی جهت با ماده نه تنها تطابق ندارند بلکه تناقض دارند همانند مثال ه و امثال آن که در این فرض قضیه کاذب خواهد بود پس یکی از شروط صدق موجّهات آنست که:

جهت آنها با ماده واقعی متناقض نباشند.

انواع موجّهات

پس از آشنایی با معنای ماده قضیه و جهت قضیه در بیان انواع قضایای موجّهه وارد می شویم: قضیه موجّهه در تقسیمی بدو قسم می شود: ۱- بسیطه، ۲- مرکبه.

موجهه بسیطه عبارتست از: قضیه موجّهه ای که ظاهراً و باطناً یک قضیه بیشتر نبوده و دارای یک نسبت بیشتر نیست و با تجزیه و تحلیل هم نخواهیم توانست آن را به دو قضیه منحل کنیم.

موجهه مرکبه عبارتست از: قضیه موجّهه ای که با تجزیه و تحلیل به دو قضیه منحل می شود؛ که همیشه جزء اول آن به صراحت ذکر می شود و جزء ثانی آن با رمز بیان می شود، اما وقتی آن را تحلیل می کنیم خود یک قضیه می شود. پس در حقیقت، دو قضیه موجّهه بسیطه و دو نسبت داریم که یکی سلبی و دیگری ایجابی است؛ به این صورت که اگر جزء اول موجّهه باشد جزء ثانی سالبه است و بالعکس. روی همین اصل که به دو قضیه منحل می شود آن را مرکبه گویند.

اقسام بسائط

قضایای موجّهه بسیطه بسیار است و تفصیل همه آنها در کتب مطولّه منطقی از قبیل «شرح مطالع» و «اساس الاقتباس» آمده، ولی مشهور مناطق به سلیقه خود برخی را ذکر می کنند، مثلاً: در «شرح شمسیه» شش قسم بیان شده و در «حاشیه ملا عبد الله» هشت قسم و در منطق مرحوم مظفر نیز هشت قسم ذکر شده است و البته حاشیه و المنطق در دو

قسم از هشت قسم با همدیگر اختلاف دارند و آن اینکه در حاشیه در اقسام قضیه ضروریه دو قسم به نام:

۱. وقتیه مطلقه یا ضروریه وقتیه معینه، ۲. منتشره مطلقه یا ضروریه وقتیه غیر معینه) بیان شده که در المنطق ذکر از آنها نشده. از آن طرف دو قسم در المنطق آمده به نام: (۱. حینیۀ مطلقه، ۲. حینیۀ ممکنه) که در موجّهات بسیطه حاشیه نیامده اند، اگرچه در باب احکام قضیه در حاشیه ذکر شده اند.

مرحوم مظفر می فرماید: اهم بسائط هشت قضیه است که هر کدام نیز دارای موجه و سالبه هستند و پیش از بیان آنها اشاره ای به انواع و اقسام جهات قضیه داشته باشیم چرا که این اقسام از اختلاف جهات پیدا می شود:

بطور کلی قضیه بر حسب واقع و نفس الامر یا دارای ماده و جوب بود یا امتناع و یا امکان خاص که تفصیلاً ذکر شد. ولی بر حسب عبارت و آنچه که ادراک شده و در قضیه بیان می شود، یا جهت ضرورت است، که خود انواع و اقسامی دارد (از ضرورت ازلیه که عالیترین مرحله است تا ضرورت ذاتیه و ضرورت وصفیه و ضرورت در وقت معین و ضرورت در وقت غیر معین و ضرورت بشرط محمول؛ که هر کدام بعداً خواهد شد) و یا جهت دوام است که آنهم شعب و مراتبی دارد (که اهم آنها عبارتست از دو مرحله دوام ذاتی و دوام وصفی) و یا جهت فعلیت است (که آن نیز یا فعلیت ذاتی و یا وصفی است) و یا جهت امکان عام است (که آن نیز به حسب ذات و وصف عنوانی محاسبه می شود) و یا دارای جهت امکان خاص است (که تنها بر حسب ذات ملاحظه می شود) و یا دارای جهت امتناع است که البته این جهت استعمال ندارد و گفته نمی شود:

«الانسان حجر بالامتناع» بلکه بجای آن از ضرورت سلب استفاده می شود که در جهت ضرورت داخل شد و آن یا ضرورت ایجاب است یا ضرورت سلب. (البته بحث دقیقی است در رابطه با اینکه همه این جهات خمس «ضرورت، دوام، فعلیت، امکان عام، و امکان خاص» به آن سه ماده برمی گردد و واقع، از آن سه حالت خارج نیست که تفصیل این مباحث از حوزه مطالب این کتاب خارج است) حال با این ملاحظه، اقسام بسائط را شروع می کنیم که اهم آنها هشت قسم است:

۱- ضروریه: ضروریه در تقسیمی شش قسم می شود:

الف: ضروریه ازلیه، ب: ضروریه ذاتیه، ج: مشروطه عامه، د: وقتیه مطلقه، ه:

مرحوم مظفر تنها به سه قسم اول اشاره نموده ولی ما بطور مجمل همه اقسام را بیان خواهیم کرد:

اما ضرورت ازلیه عبارتست از: قضیه ای که در آن به نسبت محمول به موضوع حکم شده باشد آنها به نحو ضرورت صرف و محض؛ یعنی: ضرورتی که مقید به هیچ قیدی نیست نه قید «مادام الوصف» و نه قید «وقت معین» یا «غیر معین» و نه حتی قید «مادام الذات» که در ضروریه ذاتیه وجود دارد. ضروریه ازلیه از تمام این قیود آزاد است و اشرف قضایای ضروریه هم هست و تنها در قلمرو ذات خداوندی و صفات جلال و جمال او این قضیه منعقد و تشکیل است و ممکنات از ضرورت ازلی بهره ای ندارند نه در اثبات وجودشان و نه در اثبات کمالات وجودی برای آن ها؛ ولی در مورد خداوند می گوئیم: «اللّه تعالی موجود بالضروره الازلیه»، «اللّه قادر بالضروره الازلیه»، «حی کذلک»، «عالم کذلک»، «مرید کذلک» و نسبت به صفات سلویه هم می گوئیم: «اللّه تعالی لیس بمعدوم بالضروره الازلیه»، «لیس بعاجز کذلک»، «لیس بجاهل کذلک».

و اما ضروریه ذاتیه یا ضروریه مطلقه عبارتست از: قضیه موجهه ای که در آن به ضرورت نسبت محمول به موضوع مادام الذات حکم شده باشد؛ یعنی تا مادامی که این ذات موجود است و همین ذات هست نسبت فلان محمول به آن ذات، نسبت ضرورت و لزوم است بگونه ای که انفکاک مستحیل باشد؛ البته ضروریه ذاتیه دو شعبه دارد:

الف. موجه: که ثبوت محمول برای موضوع ضرورت مادام الذات دارد. مانند «بالضروره الذاتیه کل انسان حیوان» و این قسم تنها در محدوده حمل ذات بر خود ذات و حمل ذاتیات بر ذات و حمل لوازم ذات بر ذات منعقد می شود. مانند «الانسان انسان بالضروره» و «الانسان حیوان ناطق بالضروره» و «الانسان ممکن بالضروره» که تمامی این ها به جعل بسیط برای ذات، موجود می شوند و قابل انفکاک از ذات نیستند؛ چرا که «ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلب الشیء عن نفسه محال» و همچنین ثبوت ذاتیات برای ذات و لوازم ذات برای ذات، که ضروری و مستحیل الانفکاک است.

ب: سالبه: که سلب محمول از موضوع، ضرورت مادام الذات دارد و ثبوت آن مستحیل است. مانند «لا شیء من الانسان بشجر بالضروره» که سلب شجریت از انسان یا سلب تنفس از شجر، ضرورت ذاتیه دارد و مادامی که این ذات همین ذات است و متبدل

نشده، حتما شجر نیست، حتما تنفس ندارد و... که سلب ضرورت، همان امتناع ثبوت است.

وجه تسمیه: این قضیه را چون دارای جهت ضرورت است ضروریه گویند منتهی ضرورت ایجاب در موجبات و ضرورت سلب در سوالب؛ و ماده واقعی هم همین وجوب و امتناع است و کاملا تطابق دارند.

و اما مطلقه گویند، در مقابل مشروطه عامه که مشروطه به شرطی است و نیز در مقابل وقتی مطلقه و منتشره مطلقه که مقید به قیدی هستند و این قسم هیچکدام از آن شرطها و قیدها را ندارد و فقط قید مادام الذات را دارد.

و ذاتیه گویند برای این که ضرورت نسبت، مادام الذات است و دامنه اش وسیع است.

۲- مشروطه عامه: و آن عبارتست از قضیه موجهه ای که در آن به ضرورت نسبت محمول به موضوع حکم شده باشد اما نه مادام الذات؛ بلکه مادام الوصف یعنی تا زمانی که ذات و موصوف، متصف به یک وصف و معنون به یک عنوانی باشد این محمول برای او ضرورت دارد، اما همین که این وصف عنوانی را از دست داد ولو خود ذات باقی باشد این محمول برای او ضرورت نخواهد داشت. پس ضرورت، مشروط به یک وصف عنوانی است. مشروطه عامه دو شعبه دارد:

الف: موجهه که در آن ثبوت محمول برای موضوع ضرورت وصفیه و مادام الوصف عنوانی دارد؛ مانند «کل ماش متحرک بالضروره مادام ماشیا»؛ یعنی: صفت متحرک بودن برای ماشی ضروری است تا مادامی که رونده باشد، ولی اگر رونده نبود و ایستاده یا نشسته بود البته ذات باقی است ولی دیگر صفت حرکت برایش ضروری نیست بلکه ممکن است.

ب: سالبه که در آن سلب محمول از موضوع، ضرورت وصفیه دارد؛ مانند «لا شیء من الماشی ساکن بالضروره الوصفیه مادام ماشیا» که سلب سکون از ماشی در این حال ضرورت پیدا کرده و مادامی که ماشی است محال است متحرک نباشد و ساکن باشد.

وجه تسمیه: این قسم از قضیه را مشروطه گویند چون جهت ضرورت در آن به یک وصف عنوانی، مقید و مشروط شده و آن را عامه خوانند برای اینکه از مشروطه

خاصه که یکی از موجهات مرکبه است، اعم است.

نسبتها: مشروطه عامه با ضروریه مطلقه، عام و خاص مطلق هستند؛ یعنی: ضروریه مطلقه اخص مطلق و مشروطه عامه، اعم مطلق است؛ زیرا هر جا ضرورت مادام الذات بود البته ضرورت مادام الوصف هم هست اما ممکن است در موردی ضرورت مادام الوصف باشد (مانند: تحریک برای ماشی) ولی ضرورت مادام الذات نباشد، پس مشروطه از مطلقه اعم است.

و اما سه قسم دیگر از ضروریات که در المنطق عنوان نشده عبارتند از:

الف: وقتی مطلقه، یا ضروریه وقتی معینه: و آن عبارتست از قضیه ای که در آن به ضرورت نسبت محمول به موضوع، در وقت معینی حکم شده باشد، نه در سایر اوقات و اوصاف عنوانیه، خواه این نسبت ایجابی باشد؛ مانند «کل قمر منخسف بالضروره وقت الحیلولة» (حیلولة الارض بینة و بین الشمس) و خواه سلبی باشد؛ مانند «لا شیء من القمر بمنخسف بالضروره وقت التربیع» (وقت تربیع کدام است؟ در علم هیئت گویند: فلک داری ۳۶۰ درجه است که ربع آن ۹۰ درجه می شود و قمر در هر ماه یکبار این مدار ۳۶۰ درجه را می پیماید که در هفت روز اول ۹۰ درجه و ۱/۴ مدار را طی کرده، آنگاه روز هفتم ماه را (یعنی: ۱/۴ اول ماه) تربیع اول گویند؛ و در هفت روز بعد ۹۰ درجه دیگر و روز چهاردهم ماه را تربیع ثانی و روز بیست و یکم را تربیع ثالث و روز بیست و هشتم را تربیع رابع گویند. حال مراد از وقت تربیع، روز هفتم و بیست و یکم است یعنی ۱/۴ اول و ۱/۴ سوم که در این روزها هیچگاه خسوف حاصل نمی شود، بلکه خسوف همیشه اواسط ماه حاصل می شود کما اینکه کسوف در اواخر ماه نیز رخ می دهد).

وجه تسمیه: وقتی گویند چون جهت ضرورت در آن به وقت معینی مقید شده و مطلقه گویند چون مقید به قید «لا- دوام ذاتی» نشده در قبال «وقتی» که از مرکبات است و به این قید مقید است.

ب: منتشره مطلقه: عبارتست از قضیه موجهه ای که در آن به ضرورت نسبت محمول به موضوع در وقت غیر معین حکم شده باشد، خواه نسبت ایجابی باشد؛ مثل «بالضروره کل انسان متنفس و قتاماً»؛ و یا سلبی باشد؛ مثل «لا شیء من الانسان بمتنفس بالضروره و قتاماً»

وجه تسمیه: «منتشره» گویند چون نسبت ضرورت در وقت معینی نیست، بلکه انتشار و پراکندگی دارد و «مطلقه» گویند چون مقید به قید لادوام ذاتی نشده، در قبال «منتشره» که از مرکبات است و دارای این قید می باشد.

ج: ضروریه بشرط محمول: هر ممکنی که موجود می شود یک وجوب سابق بر وجود خودش دارد که آن را وجوب غیری، و از سوی علت می دانند که تا معلول ببرکت آن علت، وجوب غیری پیدا نکند موجود نمی شود (چون الشیء ما لم یجب لم یوجد)؛ حال وقتی که ممکن ایجاد شد یک وجوب لاحق می کند که این وجوب از ناحیه محمول ناشی شده و آن اینکه هر محمولی تا وقتی که برای موضوعش ثابت است البته ضرورت هم دارد ولو یک لحظه، و بقول حاجی سبزواری: «فبا الضرورتین حف الممكن»؛ حال این ضرورت لاحق را ضرورت بشرط محمول خوانند و تفصیل آن در جای خود و از کتب مطوله باید تحصیل شود.

۳-دائمه مطلقه: سؤم از قضایای موجهه بسیطه که در المنطق عنوان شده، دائمه مطلقه است و آن عبارتست از قضیه موجهه ای که در آن به دوام نسبت محمول به موضوع مادام الذات حکم شده باشد؛ یعنی: مادامی که آن ذات باشد این محمول برای آن ذات دوام دارد و همیشگی است، اگرچه ضرورت و استحاله انفکاک نداشته و عقلا انفکاک ممکن است، ولی دوام و عدم انفکاک خارجی را دارد و خود این دو قسم است:

الف. دوام ایجاب؛ یعنی: در خارج مادام الذات این محمول برای او ثبوت دارد؛ مثل حرکت، برای فلک؛ که گفته می شود «کل فلک متحرک دائما یا بالدوام الذاتی»؛ یعنی: از روزی که افلاک آفریده شده اند علی الدوام در خارج، در مدار خود شناور و متحرک بوده اند (و کل فی فلک یسبحون) و حرکت برای فلک دائمی بوده ولو ضرورت نداشته و عقلا امکان انفکاک داشته باشد (۱). و مانند «لا زال الحبشی اسود»؛ یعنی: علی الدوام در خارج هر انسان حبشی، اسود بوده و هست و خواهد بود ولی عقلا سلب و انفکاک، ممکن است.

ص: ۳۶۹

۱- ۱). مراد از فلک چیست؟ و قدما که قائل به عقول عشره و افلاک تسعه بودند منظورشان چیست؟ و آیا فلک دارای نفس ناطقه و حرکت ارادی است یا نه؟ این ها بحث های دقیق فلسفی است و فعلا جای مطرح ندارد.

ب. دوام سلب؛ یعنی: در خارج مادام الذات موجودا این محمول از او مسلوب است ولو ضروری نباشد، مانند «لا شیء من الفلک ساکن دائما» که سلب سکون از فلک دائمی است، و مانند «الحبشی لیس بایض دائما» و...

وجه تسمیه: اما آن را دائمه گویند برای اینکه مشتمل بر جهت دوام است، و مطلقه گویند چون دوام مقید به قیدی و مشروط به شرطی نشده برخلاف عرفیه عامه که خواهد آمد و ذاتیه گویند چون دوام مادام الذات دارد.

نسبتها: نسبت دائمه مطلقه با ضروریه مطلقه، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی:

ضروریه مطلقه اخص و دائمه مطلقه اعم است؛ زیرا هر کجا که محمولی برای موضوعی ضرورت مادام الذات داشته باشد حتما دوام مادام الذات نیز دارد. اما و لا-عکس کلیا، یعنی: چنین نیست که هر جا دوام مادام الذات بود ضرورت مادام الذات هم باشد؛ بلکه در مورد حرکت فلک و سواد حبشی، دوام مادام الذات هست اما ضرورت مادام الذات نیست.

و نسبت دائمه مطلقه با مشروطه عامه، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی: یک ماده اجتماع دارند و آن در ضروریه ذاتیه است که وقتی محمولی برای موضوعی ضرورت ذاتیه پیدا کرد حتما ضرورت وصفیه هم دارد و حتما دوام ذاتی هم خواهد داشت و ماده های افتراق در موردی است که محمول برای موضوعی ضرورت مادام الوصف داشته باشد ولی دوام مادام الذات نداشته باشد؛ مثل «متحرک بودن، نسبت به ماشی» که ملاحظه شد در اینجا مشروطه عامه هست و دائمه مطلقه نیست و متقابلا ممکن است دوام مادام الذات باشد و ضرورت وصفیه نباشد، مانند «حرکت نسبت به فلک» که باز هم ملاحظه شد. پس در بعض موارد هر دو صادقند و در بعض موارد یکی از آن دو صادق است دون الآخر.

۴- عرفیه عامه: عبارتست از قضیه موجهه ای که در آن به دوام نسبت محمول به موضوع حکم شده باشد اما نه مادام الذات بلکه مادام الوصف؛ یعنی: تا زمانی که ذات و موضوع دارای فلاں وصف عنوانی باشد این محمول برای او دائمی است نه مطلقا؛ فرق نمی کند که قضیه موجهه باشد؛ یعنی: ثبوت محمول برای موضوع مادام الوصف باشد، مانند «کل کاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتب» و یا سالبه باشد؛ یعنی: سلب محمول از موضوع دوام مادام الوصف داشته باشد، مانند «لا شیء من الکاتب ساکن الاصابع دائما»

مادام کاتباً» که در مثال اول وجود حرکت اصابع برای کاتب، دوام مادام الوصف (یعنی مادام کاتباً) دارد و در مثال دوم عدم سکون اصابع برای کاتب، دوام مادام الوصف دارد. ولی هیچکدام دوام مادام الذات ندارند که ذات کاتب (یعنی انسان) در خارج مادام انسانا، متحرک الاصابع باشد و ساکن الاصابع نباشد.

وجه تسمیه: این قضیه را عرفیه گویند برای اینکه عرف از این قضیه عند الاطلاق همین دوام مادام الوصف را می فهمد؛ یعنی: ولو قید مادام کاتباً را هم نیاوریم از این قضیه، عرف همین دوام وصفی را می فهمد و بقولی:

«وإنما سمیت عرفیه لان العرف بفهم هذا المعنى من السالبه اذا اطلقت، حتى اذا قيل: «لا- شی من النائم بمستيفظ» بفهم منه العرف: ان الاستيقاظ مسلوب عن النائم مادام نائماً فلما اخذ هذا المعنى من العرف نسب اليه».

و در حاشیه همان صفحه می خوانیم:

«لا وجه لتخصيص السالبه بفهم العرف بل الموجه ايضا مثلها في الحكم العرفي.

نعم في السالبه نحو خصوصيه لهذا الحكم قال في منطق التجريد (خواجه طوسی):

و الدائمه الوصفيه تسمى عرفيه لان الاطلاق المتعارف في العلوم في بعض اللغات لا سيما في السلب هو هي» (1).

و عامه می گویند: برای اینکه از «عرفیه خاصه» که از جمله مرکبات است (که توضیح آن خواهد آمد) اعم است و یا از قضایائی که تا بحال ذکر شد اعم است.

نسبتها: عرفیه عامه از دائمه مطلقه اعم است؛ یعنی هر جا دوام مادام الذات باشد بطریق اولی دوام مادام الوصف نیز خواهد بود و لا- عکس کلیا؛ یعنی: چنین نیست که هر جا دوام وصفی بود ذاتی هم باشد بلکه بعضی جاها دوام وصفی هست ولی ذاتی نیست.

و از مشروطه عامه نیز اعم است زیرا که هر کجا ضرورت مادام الوصف باشد دوام مادام الوصف هم هست ولی در موردی ممکن است دوام مادام الوصف باشد و ضرورت مادام الوصف نباشد.

و از ضروریه مطلقه نیز اعم است به دو بیان:

الف: هر جا ضرورت ذاتیه باشد دوام مادام الوصف بطریق اولی ثابت است ولی لا عکس کلیا؛ یعنی: جاهایی دوام وصفی هست و ضرورت ذاتی نیست. (قیاس

ص: ۳۷۱

ب: عرفیه عامه از دائمه مطلقه و مشروطه عامه، اعم است «صغری» و آن دو خود از ضروریه مطلقه اعم هستند «کبری» پس عرفیه عام، اعم اعم ضروریه است و «اعم الاعم اعم» فالعرفیه العالم اعم من الضروریه «قیاس مساوات».

۵- مطلقه عامه یا فعلیه: عبارتست از قضیه موجهه ای که در آن به فعلیت نسبت محمول به موضوع حکم شده باشد؛ یعنی: این نسبت در خارج بوقوع پیوسته و به فعلیت رسیده، با قطع نظر از اینکه ضرورت هم داشته باشد یا نه، دوام هم داشته باشد یا نه، در زمان گذشته باشد یا حال یا آینده، و خود دو شعبه دارد:

الف: موجهه: که در آن به ثبوت نسبت محمول برای موضوع بالفعل حکم شده باشد؛ مثل «کل انسان ضاحک بالفعل»، «کل انسان ماش بالفعل»، «کل فلک متحرک بالفعل» (البته با دائما منافاتی ندارد چون اثبات فعلیت، نفی دوام نمی کند بلکه اعم از دوام است و در قضیه فعلیه تنها به جنبه فعلیت کار داریم نه دوام).

ب: سالبه: که در آن به سلب نسبت محمول از موضوع بالفعل حکم شده باشد و بعبارت دیگر در موجهه به فعلیت ایجاب حکم شده و در سالبه به فعلیت سلب؛ مانند «لا شی من الانسان بماش بالفعل»، «لا شی من الفلک بساکن بالفعل».

وجه تسمیه: این قضیه را مطلقه گویند برای اینکه جهت فعلیت، اطلاق دارد و مقید به قید ضرورت ذاتیه یا وصفیه، دوام ذاتی یا وصفی، زمان حال یا غیر آن نشده و از این جهات اطلاق دارد. و عامه گویند یا برای اینکه فرق باشد میان این مطلقه ای که از موجهات بوده و دارای جهت فعلیت است با آن مطلقه ای که از غیر موجهات و قسیم موجهات است (و گاهی مطلقه مورد بحث را فعلیه گویند و مطلقه قسیم موجهات را غیر موجهه و مهمله نامند تا فرق باشد) و یا برای اینکه این قضیه اعم است از وجودیه لا دائمه و وجودیه لا ضروریه و یا برای اینکه این قضیه موجهه از تمام موجهاتی که تا بحال ذکر شد اعم است لذا او را مطلقه عامه خوانند.

نسبتها: چنانچه از وجه تسمیه معلوم گشت، مطلقه عامه از چهار قسم قبلی اعم است؛ زیرا هر جا ضرورت ذاتیه باشد فعلیت نسبت هست و لا عکس، و هر جا ضرورت وصفیه باشد کذلک؛ و هر جا دوام ذاتی یا وصفی باشد مطلقه عامه هست و لا عکس؛ یعنی: مواردی ممکن است مجرد فعلیت باشد ولی ضرورت یا دوام ذاتی یا وصفی

نباشد.

۶- حینیة مطلقه: در حاشیه ملاء عبد الله این قضیه را در مبحث موجهات بسیطه نیاورده، بلکه در مبحث احکام قضیه در باب عکس بیان کرده است، ولی مرحوم مظفر براساس اعتقاد به اهمیت آن، در اینجا ذکر کرده است و هکذا نسبت به قسم هشتم، یعنی: حینیة ممکنه، و در حقیقت حینیة مطلقه قسمی از مطلقه عامه است با این تفاوت که در آنجا فعلیت، مطلق بود (یعنی مقید به شرط و قید و زمان خاصی نبود بلکه فی احد الازمنه که به فعلیت می رسید کافی بود) ولی در اینجا فعلیت، مقید به زمان معین و مادام الوصف است، شبیه مشروطه عامه که ضرورت وصفی و مشروط داشت و عرفیه عامه که دوام وصفی داشت، حینیة مطلقه هم فعلیت مشروط دارد.

با این حساب حینیة مطلقه عبارتست از قضیه موجهه ای که حکم شده باشد در آن به فعلیت نسبت محمول به موضوع، مادام الوصف و یا در زمان معین نه مطلقا و آن دو شعبه دارد:

الف. موجهه: که در آن به ثبوت محمول برای موضوع بالفعل مادام الوصف حکم شده باشد، مانند «کل کاتب متحرک الاصابع بالفعلیه الوصفیه حین هو کاتب» یا مانند «کل طائر خافق الجناحین (زننده دو بال به یکدیگر) بالفعل حین هو طائر» که فعلیت حرکت اصابع یا خفق جناحین برای موضوع خودشان حینیة است؛ یعنی: در حین خاص و زمان معینی است که حین کتابت یا حین طیران باشد نه در احیان و ازمنه و اوصاف دیگر.

ب. سالبه: که در آن به فعلیت سلب، مادام الوصف حکم شده باشد، مثل «لا شی من الکاتب بساکن الاصابع بالفعلیه الوصفیه حین هو کاتب».

وجه تسمیه: این قضیه را حینیة گویند چون دلالت بر زمان معین دارد و فعلیت، مال این زمان است. و از حیث نسبت، حینیة مطلقه از مطلقه عامه اخص است و قسمی از اقسام او است ولی از چهار قسم دیگر موجهات مذکور، اعم است چنانکه مطلقه عامه اعم بود و نیازی به تکرار محاسبه نیست.

۷- ممکنه عامه: عبارتست از قضیه موجهه ای که در آن به سلب ضرورت نسبت از جانب مقابل نسبتی که در قضیه آمده، حکم شده باشد؛ پس اگر قضیه ما موجه باشد و نسبت مذکور در قضیه، ایجابی باشد معنای امکان عام، سلب ضرورت از جانب مقابل

ایجاب (یعنی از جانب سلب است) مانند «کل انسان کاتب بالامکان العام»؛ یعنی: سلب کتابت از انسان ضرورت ندارد تا ثبوت کتابت برای انسان ممتنع باشد بلکه ثبوت هم ممکن است، اعم از اینکه این امکان به فعلیت برسد یا نه و بر فرض به فعلیت رسیدن، اعم از اینکه دائمه باشد یا نه، و بر فرض دائمه بودن، اعم از اینکه ضروریه باشد یا نه؛ پس مجرد امکان ثبوت را دلالت کرد و نسبت به مازاد ساکت است و اگر قضیه سالبه باشد معنای امکان عام، سلب ضرورت ایجاب است، مانند «لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام»؛ یعنی: ثبوت کتابت برای انسان ضروری و حتمی نیست تا سلب، ممتنع باشد بلکه سلب نیز ممکن است با قطع نظر از ضرورت یکطرف.

وجه تسمیه: این قضیه را ممکنه گویند چون دارای جهت امکان عام است؛ و عامه گویند چون از ممکنه خاصه که قسمی از مرکبات است اعم می باشد.

نسبتها: ممکنه عامه از تمام شش قسم قبلی اعم است. یعنی هر کجا آنها باشند امکان عام نیز هست؛ زیرا دو قضیه فعلیه، دارای امکان هستند و مازاد بر آن فعلیت هم دارند و قضایای دائمه، امکان و فعلیت را دارند و مازاد بر آن دوام هم دارند و قضایای ضروریه، امکان و فعلیت و دوام نسبت را دارند و مازاد بر آن ضرورت را نیز دارند. پس در همه این ها امکان هست ولی لا عکس؛ یعنی: ممکن است نسبت محمولی به موضوعی ممکن به امکان عام باشد ولی تنها در حد امکان و قوه باقی مانده باشد و هرگز به فعلیت نرسد و خیلی چیزها عدمش ضروری نیست و وجودش هم ممکن است ولی در خارج یافت نشده است؛ پس امکان هست اما فعلیت و بطریق اولی دوام و بطریق اولی ضرورت در اینجا نیست.

۸- حینه ممکنه: این نیز در حقیقت شعبه ای از ممکنه عامه است منتهی در ممکنه عامه، امکان عام، اطلاق داشت و مقید به زمان خاص و وصف معینی نبود و در حینه ممکنه، جهت امکان، مقید است و مادام الوصف عنوانی است نه مطلقاً؛ مثلاً «کل ماش غیر مضطرب الیدین بالامکان العام حین هو ماش» معنایش آنست که جانب مقابل محمول (محمول: غیر مضطرب و جانب مقابل: مضطرب است) ضرورت ندارد؛ یعنی:

مضطرب الیدین بودن برای ماشی ضرورت ندارد تا جانب عدم و غیر مضطرب بودن، مستحیل باشد بلکه جانب عدم و غیر مضطرب الیدین هم ممکن است. و مانند «لا شیء من الماشی بمضطرب الیدین بالامکان العام حین هو ماش»؛ یعنی: جانب مقابل که عدم

اضطراب ید باشد ضروری نیست و مضطرب بودن هم ممکن است.

ضمناً حینیۀ ممکنه برای دفع توهم بکار می رود، مثلاً- کسی خیال می کند که ثبوت محمول (غیر مضطرب در مثال) برای موضوع (ماشی) در حین اتصاف آن به وصف عنوانی ماشی بودن، محال و ممتنع است ولی ما با این قضیه توهم او را رفع کرده و ثابت می کنیم که ثبوت، امتناع ندارد و می شود انسان ماشی باشد و غیر مضطرب الید هم باشد.

نسبتها: حینیۀ ممکنه از ممکنه عامه اخص و قسمی از اقسام آن است ولی از جمیع اقسام ششگانهٔ بسائط که ذکر شد اعم می باشد و محاسبه اش واضح است.

اقسام مرکبه

پس از بررسی اهم قضایای موجههٔ بسیطه می پردازیم به بیان اهم موجهات مرکبه و قبل از بیان انواع مرکبات چند نکته را بیان می کنیم:

الف: قضیه مرکبه همیشه با تجزیه و تحلیل به دو قضیهٔ بسیطه انحلال پیدا می کند؛ که همیشه جزء اول آن به صراحت و با تمامی متعلقاتش بیان می شود و جزء ثانی با رمز و اشاره بیان می گردد؛ مانند کلمهٔ «لا دائماً» و «لا بالضروره» و هیچگاه جزء ثانی به صراحت بیان نمی شود و گرنه یک قضیه مرکبه نخواهد بود بلکه دو قضیه موجههٔ بسیطه خواهد بود.

ب: معیار در موجهه بودن یا سالبه بودن قضیه مرکبه، به جزء اول آنست؛ یعنی: اگر جزء اول موجهه بود کل قضیه را موجهه حساب می کنند و اگر سالبه بود سالبه.

ج: همیشه در قضایای مرکبه جزء اول با جزء ثانی از حیث کمیت موافق اند؛ یعنی هر دو کلیه یا جزئیه اند و از حیث کیفیت (ایجاب و سلب) مخالف اند؛ به این صورت که اگر جزء اول موجهه باشد جزء ثانی سالبه خواهد بود. و اگر سالبه باشد موجهه می شود.

د: ما چه نیازی به قضایای مرکبه داریم: ترکیب و تشکیل قضایای مرکبه، جهت دفع توهم است و در تمامی مرکبات که بعداً خواهد آمد این مطلب جداگانه محاسبه خواهد شد. ولی حالا از باب مثال به یک نمونه اشاره می کنیم:

یکی از بسائط، مطلقه عامه بود. فرض کنید کسی می گوید: «کل انسان کاتب بالفعل» یا می گوید: «کل مصل یتجنب الفحشاء بالفعل»؛ یعنی: ثبوت کتابت برای انسان یا تجنب از فحشاء و منکر برای نماز گزار (ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر) در خارج فعلیت و تحقق پیدا کرده اما می دانیم که فعلیت اعم از دوام و ضرورت است و با آنها نیز جمع

می‌شد و لذا ممکن است برای مخاطب این توهم پیش بیاید که آیا ثبوت این محمول برای آن موضوع، ضرورت هم دارد یا مجرد فعلیت است؟ آیا این ثبوت، دوام هم دارد یا مجرد فعلیت و لا- دوام است؟ در اینجا برای دفع توهم می‌گوئیم: «کل انسان کاتب بالفعل لا بالضروره یا لا دائما» و «کل مصل متجنب عن الفحشاء بالفعل لا بالضروره یا لا دائما» و با قید «لا بالضروره» می‌فهمانیم که نسبت محمول به موضوع در جزء اول ضرورت ندارد و با قید «لا دوام» می‌فهمانیم که این نسبت دوام ندارد و مجرد فعلیت است؛ آنگاه در چنین مواردی جزء اول قضیه، همیشه یک قضیهٔ موجبهٔ کلیهٔ مطلقهٔ عامه است که در آن به فعلیت ثبوت محمول برای موضوع حکم شده و اما جزء ثانی اگر کلمهٔ «لا بالضروره» باشد بتوسط آن به یک سالبهٔ کلیهٔ ممکنهٔ عامه اشاره می‌کنیم و معنای «لا بالضروره» اینست که: «لا شیء من المصلی بمتجنب للفحشاء بالامکان العام» یعنی:

جانب مخالف این سالبه که موجبه باشد (ثبوت محمول برای موضوع که در جزء اول آمده) ضرورت ندارد و صرفاً فعلیت دارد؛ پس بنابراین دفع توهم شد و اگر جزء ثانی، رمز «لا دائما» باشد به توسط آن اشاره می‌شود به یک قضیهٔ سالبهٔ کلیهٔ مطلقهٔ عامه و معنای «لا دائما» اینست که: «لا شیء من المصلی بمتجنب للفحشاء بالفعل»؛ یعنی: چه جانب موافق و چه مخالف، هیچکدام دوام ندارد؛ بلکه هر دو فعلیت است که فی الجمله از معاصی دوری می‌کند و فی الجمله دوری ندارد. پس ترکیب به جهت دفع توهم است و تفصیلاً در هریک از مرکبات بیان خواهد شد.

ه: همانطور که دوام و ضرورت دو شعبه داشت: ۱- ذاتیه، ۲- وصفیه. همچنین لا- دوام و لا- ضرورت هم دو شعبه دارد: لا دوام ذاتی، لا دوام وصفی، لا ضرورت ذاتیه و لا ضرورت وصفیه. و منطقی با لا دوام و لا ضرورت ذاتیه سروکار دارد. چنانچه تفصیلاً این مطلب روشن خواهد شد. و در اینجا بطور اجمال به بیان معنای لا دوام ذاتی و لا ضرورت ذاتیه می‌پردازیم:

لا- دوام ذاتی معنایش اینست که نسبتی که در جزء اول مرکبه صریحاً ذکر شده دوام مادام الذات ندارد و وقتی جانب موافق، دوام مادام الذات نداشت حتماً جانب مخالف که نقیض آن باشد در یکی از ازمینهٔ ثلاثه واقع خواهد شد؛ پس لا دوام ذاتی همیشه به یک مطلقه عامه اشاره دارد که با جزء اول در کمیت موافق، و در کیفیت مخالف است.

و لا ضرورت ذاتیه آن است که نسبت مذکور در جزء اول قضیه، ضرورت مادام

الذات ندارد و وقتی نسبت موافق چنین نبود حتماً جانب مخالف آن (یعنی نقیضش) ممکن به امکان عام خواهد بود؛ چون امکان عام یعنی همین سلب ضرورت از جانب مخالف. پس لا ضرورت ذاتیه عین ممکنه عامه است که کیفیاً مخالف با جزء اول و کما موافق با او است.

اینک با حفظ این نکات وارد توضیح قضایای مرکبه مشهوره می شویم.

به عقیده مرحوم مظفر (ره) اهم قضایای مرکبه شش قضیه است که بترتیب عبارتند از:

۱- مشروطه خاصه: و آن عبارتست از همان قضیه مشروطه عامه که مقید شده به قید «لا دوام ذاتی».

بیان ذلک: مشروطه عامه عبارت بود از قضیه موجهه بسیطه ای که در آن حکم شده باشد به ضرورت نسبت محمول به موضوع مادام الوصف؛ مانند «کل ماش متحرک بالضروره مادام ماشیا» و نسبت به اینکه آیا متحرک بودن برای ماشی مادام الذات ثابت است یا خیر؟ ساکت است و لذا دو احتمال پیدا می شود: محتمل است نسبت محمول به موضوع فقط و فقط مادام الوصف باشد نه مادام الذات؛ و محتمل است که این نسبت دوام الذات باشد؛ یعنی: تا زمانی که ذات ماشی (مثلاً انسان) موجود است و وصف متحرک بودن هم برای او دوام دارد، چه در حال ماشی باشد یا نه؟ اینجا است که به منظور دفع توهّم و بیان و تصریح به این نکته که این نسبت، فقط ضرورت مادام الوصف دارد و بیش از آن استمرار و ثبوت ندارد، قید «لا دوام ذاتی» را می آوریم و مشروطه عامه را مقید به این قید کرده و می گوئیم: «کل ماش متحرک مادام ماشیا لا دائماً». یعنی:

ثبوت حرکت برای ماشی، دائمی نیست و نام این قضیه، مشروطه خاصه است و قید «لا دوام ذاتی» همواره اشاره است به یک مطلقه عامه ای که کما با جزء اول موافق و کیفیاً با او مخالف است. بنابراین مشروطه خاصه همواره از یک مشروطه عامه و یک مطلقه عامه ترکیب می شود؛ مانند «کل ماش متحرک بالضروره مادام ماشیا لا دائماً» یعنی:

«لا شی من الماشی بمتحرک بالفعل».

وجه تسمیه: مشروطه گویند برای اینکه جهت ضرورت در آن مشروط و مقید به وصف عنوانی است و خاصه گویند برای اینکه از مشروطه عامه اخص است.

نکته: مثالی که ما آوردیم همان مثالی بود که قبلاً در بسائط در رابطه با مشروطه

عامه از قول خود مصنف بیان شد و در اینجا او را مقید به لا دوام ذاتی کردیم ولی خود مصنف مثالی می آورد که «کل شجر نام بالضروره مادام شجرا لا دائما» ای: «لا شی من الشجر بنام بالفعل، لا بالضروره الذاتیه» و آن انسب است چون ثبوت نامی بودن برای شجر، مادام الذات است نه مادام الوصف العنوانی. و البته وصف شجریّت هم یک وصف عنوانی است، ولی مثل وصف انسانیت است که از اوصاف ذاتیه و داخل در ذات است و منفک از ذات نیست و بحث در مشروطه عامه از اوصاف عنوانیه ای است که به ذات موضوع، عنوان جدید می بخشند و ضمنا خارج از ذات هستند و بالجمله اگرچه مناقشه در مثال از داب محصلین نیست ولی بهتر بود به مثال «کل ماش متحرک...» تمثل می کردند.

نسبتها: در شرح شمسیه می خوانیم:

«و النسبه بينها (مشروطه خاصه) و بين القضايا البسيطة»: «أما بينها و بين الدائمین (ای الضروریه المطلقه و الدائمه المطلقه و التشبيه باعتبار التغليب للدوام على الضروره) فمبانيه كلييه لانها مقيده بالادوام بحسب الذات و هو مبين للدوام بحسب الذات و ذلك ظاهر و للضروره بحسب الذات، لان الضروره بحسب الذات اخص من الدوام بحسب الذات و نقيض الاعم مبين لعين الخص مبانيه كلييه و هي اخص من المشروطه العامه مطلقا لانها المشروطه العامه المقيده بالادوام و المقيد اخص من المطلق و كذلك من القضايا الثلاثه الباقيه (عرفيه عامه - مطلقه عامه - ممكنه عامه) لانها اعم من المشروطه العامه و هي اعم من المشروطه الخاصه» (۱).

۲- عرفیه خاصه: و آن عبارتست از عرفیه عامه ای که مقید شده باشد به قید لا دوام ذاتی؛ توضیح اینکه: عرفیه عامه دلالت می کرد بر دوام نسبت محمول به موضوع مادام الوصف العنوانی باقی لذات الموضوع؛ مانند «کل کاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتب» و در آن دو احتمال متصور بود:

الف: ثبوت یا سلب محمول از موضوع فقط دوام مادام الوصف داشته باشد و لا غیر.

ب: این ثبوت یا سلب علاوه بر دوام مادام الوصف، دوام مادام الذات هم داشته

ص: ۳۷۸

باشد؛ یعنی: مادامی که ذات کاتب (مثلا زید) باقی است متحرک الاصابع بودن هم برای او ثابت است. ما برای دفع این توهم و اثبات این مطلب که نسبت مذکور تنها مادام الوصف است نه مادام الذات، قضیه فوق را به قید «لا دوام ذاتی» مقید کرده و می گوئیم:

«کل کاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائما بالذات» ای: «لا شی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل» و چنانچه گفته شد قید لا دوام ذاتی اشاره است به یک مطلقه عامه سالبه کلیه، که بر فعلیت نسبت سلبی در یکی از زمانها دلالت می کند و لازمه اش اینست که نسبت مذکور در جزء اول، دوام مادام الذات ندارد و گرنه سلب آن فعلی نمی شد، بنابراین عرفیه خاصه همیشه از یک عرفیه عامه و یک مطلقه عامه مرکب می شود. و وجه تسمیه آن به عرفیه قبلا- در عرفیه عامه بیان شد و وجه تسمیه آن به خاصه برای اینست که این قضیه مرکبه، از عرفیه عامه، اخص است؛ و شبیه مناقشه ای که در مشروطه خاصه راجع به مثال مصنف داشتیم در اینجا هم داریم چون مثال همان مثال است.

و اما نسبتها:

«و هی اعم من المشروطه الخاصه لانه متى صدق الضروره بحسب الوصف لا دائما صدق الدوام بحسب الوصف لا دائما من غیر عکس و مابینه للدائمین علی ما سلف و اعم من المشروطه العامه من وجه لتصادقهما فی ماده المشروطه الخاصه و صدق المشروطه العامه بدونها فی ماده الضروره الذاتیه و صدقها بدون المشروطه العامه اذا الدوام بحسب الوصف من غیر ضروره و اخص من العرفیه العامه لان المقید اخص من المطلق و کذا من الباقیتین لانهما اعم من العرفیه العامه» (۱).

۳- وجودیه لا ضروریه: و آن عبارتست از مطلقه عامه ای که به قید «لا ضرورت ذاتیه» مقید شده باشد.

بیان ذلک: مطلقه عامه آن قضیه ای بود که بر فعلیت نسبت محمول به موضوع دلالت می کرد؛ چه فعلیت ایجاب باشد و چه سلب؛ مانند «کل انسان ضاحک بالفعل»؛ یعنی: نسبت ضحک به انسان در خارج، به فعلیت رسیده منتهی دو احتمال متصور است:

الف: ثبوت این نسبت فقط و فقط فعلیت دارد؛ یعنی: در خارج در یکی از زمانها

ص: ۳۷۹

ثابت است، اما ضرورت مادام الذات ندارد که همیشه انسان ضاحک بالفعل باشد، مثل ثبوت حیوانیت برای انسان و نامی بودن برای شجر که ضرورت دارند.

ب: نسبت مذکور نه تنها فعلیت دارد و در خارج تحقق یافته بلکه ضرورت مادام الذات دارد؛ یعنی: تا زمانی که ذات موضوع هست این محمول برای او ضرورت ایجاب یا سلب دارد.

حال ما برای دفع این توهّم و اثبات اینکه نسبت مذکور فقط فعلیت دارد و ضرورت مادام الذات ندارد و احتمال ثانی باطل است قضیه مذکور را به قید «لا ضرورت ذاتیه» مقید کرده و می گوئیم: «کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضروره الذاتیه» و قید «لا ضرورت ذاتیه» اشاره دارد به یک قضیه ممکنه عامه که با جزء اول از حیث کمیت موافق و از حیث کیفیت مخالف است؛ ای: «لا شی من الانسان بضاحک بالامکان العام» و معنای امکان عام، سلب ضرورت از جانب مقابل است (یعنی طرف مقابل سلب که همان نسبت ثبوتیه باشد که در جزء اول آمده) ضرورت مادام الذات ندارد تا عدم آن ممکن نباشد بلکه عدم هم ممکن است. بنابراین ترکیب مطلقه عامه با قید «لا- ضرورت ذاتیه» به جهت دفع توهّم مذکور است. با این حساب قضیه وجودیه لا ضروریه همیشه از یک مطلقه عامه و یک ممکنه عامه مرکب می شود که یکی موجه و دیگری سالبه است.

و وجه تسمیه اش به وجودیه، آنست که جزء اول آن، مطلقه عامه است و بر وجود تسمیه اش به وجودیه، آن است که جزء اول آن، مطلقه عامه است و بر وجود تحقق نسبت مذکور دلالت می کند و وجه تسمیه آن به لا- ضروریه آنست که به قید لا ضرورت ذاتیه، مقید شده است.

مرحوم مظفر مثال دیگری آورده اند: «کل انسان متنفس بالفعل لا بالضروره»؛ ای:

«لا شیء من الانسان بمتنفس بالامکان العام»، که در حاشیه ملاً عبد الله و سایر کتب منطقی این مثال را برای منتشره مطلقه می آورند و قبلاً معنی شد و در حقیقت تنفس برای انسان ضروری است منتهی ضرورت ذاتیه ندارد بلکه ضرورت وقتیه غیر معینه دارد و البته مانعی ندارد؛ چون هر چیزی ضرورت «فی وقت ما» داشت حتماً فعلیت هم دارد و مثال صحیح است ولی مثال ما واضح تر است.

نسبتها: در شرح شمسیه می خوانیم:

«و هی اعم مطلقاً من الخاصّین لانه متی صدق الضروره او الدوام بحسب

الوصف لا دائما صدق فعليه النسبه لا بالضروره من غير عكس و مباينه للضروريه لتقييدها باللاضروره و اعم من الدائمه من وجه لتصادقهما في ماده الدوام الخالي عن الضروره و صدق الدائمه بدونها في ماده الضروره و بالعكس في ماده اللادوام بحسب الذات و كذا اعم من المشروطه و العرفيه العامتين من وجه لتصادقهما في ماده المشروطه الخاصه و صدقهما بدونها في ماده الضروره و صدقها بدونهما في ماده اللادوام بحسب الوصف و اخص من المطلقه العامه لخصوص المقيد و من الممكنه العامه لانها اعم من المطلقه العامه». (1)

۴- وجودیه لا دائمه: و آن عبارتست از مطلقه عامه ای که به قید «لا دوام ذاتی» تقیید خورده باشد.

بیان مطلب: مطلقه عامه قضیه ای بود که در آن به فعلیت نسبت محمول به موضوع در یکی از زمان ها حکم شده باشد، ولی در آن دو احتمال می رود:

۱- فعلیت نسبت در یکی از زمان ها باشد و لا غیر.

۲- علاوه بر فعلیت نسبت، دوام مادام الذات هم باشد؛ یعنی: ثبوت محمول برای موضوع در موجه و سلب آن از موضوع در سالبه، دوام مادام الذات داشته باشد؛ مانند «کل انسان ضاحک بالفعل» که هر دو محتمل است ولی ما برای دفع توهم و تصریح به این نکته که این نسبت دوام مادام الذات ندارد قید «لا دوام ذاتی» را می آوریم و قضیه را مرکبه ساخته و می گوئیم: «کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما» و قید «لا دائما» اشاره است به یک مطلقه عامه ای که با جزء اول، کما موافق و کیفا مخالف است؛ ای: «لا شی من الانسان بضاحک بالفعل» و بدین وسیله روشن می شود که نسبت مذکور در جزء اول قضیه (یعنی ثبوت ضاحکیت برای انسان) دوام مادام الذات ندارد بلکه گاهی هست و گاهی نیست. با این محاسبه همیشه «وجودیه لا- دائمه» از دو مطلقه عامه ترکیب می شود که یکی موجه و دیگری سالبه است.

وجه تسمیه اش به وجودیه آنست که این قضیه بر وجود و تحقق نسبت در یکی از زمان ها دلالت می کند و وجه تسمیه آن به لا دائمه آنست که مقید به قید «لا دوام ذاتی» شده است.

مرحوم مظفر تا بحال مثالهایی که می آوردند جزء اول آنها موجه و جزء ثانی

ص: ۳۸۱

سالبه بود ولی حالا از باب اینکه توهم نشود که در مرکبه همیشه جزء اول ایجابی و جزء ثانی سلبی است مثال را عوض کرده و جزء اول را سالبه و ثانی را موجه آورده اند و آن اینکه: «لا- شی من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما» ای: کل انسان متنفس بالفعل.

نسبتها: در شرح شمسیه می خوانیم:

«و هی اخص من الوجودیه اللاضروریه لانه متی صدقت مطلقان صدقت مطلقه و ممکنه بخلاف العکس و اعم من الخاصتین لانه متی تحققت الضروره او الدوام بحسب الوصف لا دائما تحققت فعلیه النسبه لا دائما من غیر عکس و ماینه للدائمتین علی ما مر غیر مره و اعم من العامتین من وجه لتصادقهما فی ماده المشروطه الخاصه و صدقهما بدونها فی ماده الضروره و بالعکس حیث لا دوام بحسب الوصف و اخص من المطلقه و الممكنه العامتین و ذلك ظاهر». (۱)

۵- حینیة لا دائمه: عبارتست از حینیة مطلقه ای که به قید «لا دوام ذاتی» مقید شده است.

بیان ذلك: حینیة مطلقه آن قضیه ای بود که در آن به فعلیت نسبت محمول برای موضوع در حین معینی و با وصف معینی حکم شده باشد؛ یعنی: موضوع، مادامی که دارای فلان وصف است و در فلان حین معین قرار دارد این محمول برای او فعلی است؛ مثل «کل کاتب متحرک الا- صابع بالفعل حین هو کاتب» یا «کل طائر خافق الجناحین بالفعل حین هو طائر» حال در این قضیه بر حسب واقع و نفس الامر دو احتمال متصور است:

الف: ثبوت محمول برای موضوع فقط فعلیت مادام الوصف دارد و لا غیر.

ب: علاوه بر آن این ثبوت، دوام مادام الذات هم دارد یعنی مادامی که این موضوع در خارج موجود است این محمول برای او دائمی است (چه دارای وصف کذا باشد یا نه، دارای فلان زمان معین باشد یا نه)، ما برای دفع این توهم و اثبات اینکه فلان نسبت فقط و فقط فعلیت مادام الوصف دارد و لا غیر، قضیه فوق را به قید لا دوام ذاتی مقید کرده و می گوئیم: «کل کاتب متحرک الا صابع بالفعل حین هو کاتب لا- دائما» و یا می گوئیم: کل طائر خافق الجناحین بالفعل حین هو طائر لا دائما» و مکرر گفته ایم که قید لا دوام ذاتی به یک مطلقه عامه اشاره دارد؛ ای: «لا شی من الکاتب بمتحرک الا صابع

ص: ۳۸۲

بالفعل» و «لا شی من الطائر بخافق الجناحین بالفعل» و معنای لا دوام ذاتی این است که:

نسبت مذکور در جزء اول، دوام مادام الذات ندارد بلکه گاهی هست و گاهی نیست و آن وقتی است که متصف به صفت مذکور نباشد با این ملاحظه قضیه حینیۀ لا دائمه همیشه مرکب از یک حینیۀ مطلقه و یک مطلقه عامه خواهد بود.

وجه تسمیه اش به حینیۀ در بخش بسائط بیان شد و وجه تسمیه اش به لا دائمه بخاطر تقييد آن به قيد لا دوام ذاتی است.

۶- ممکنۀ خاصه: و آن عبارتست از ممکنۀ عامه ای که به قيد لا ضرورت ذاتیه تقييد خورده است.

بیان ذلک: ممکنۀ عامه عبارت بود از قضیه موجهه ای که در آن به سلب ضرورت از جانب مقابل حکم شده باشد. یعنی اگر موجهه است به سلب ضرورت سلب حکم شده باشد؛ مانند «کل انسان کاتب بالامکان العام»؛ یعنی: جانب عدم کتابت برایش ضروری نیست و جانب ثبوت هم ممکن است امّا آیا جانب موافق و ثبوت صرفاً امکان دارد یا وجوب؟ قضیه ممکنۀ عامه از این حیث ساکت است و لذا با هر دو می سازد. و اگر سالبه است در آن به سلب ضرورت ایجاب حکم شده باشد؛ مانند «لا شی من الانسان بکاتب بالامکان العام»؛ یعنی: جانب ثبوت کتابت برای انسان ضروری نیست و عدم هم ممکن است و گرنه باید همیشه کاتب بود (چنانکه همیشه حیوان است) در حالی که همیشه کاتب نیست، امّا اینکه جانب موافق و سلب صرفاً ممکن است یا ضرورت هم دارد و وجود آن مستحیل است، باز ممکنۀ عامه از این حیث ساکت است و لذا در هر طرف دو احتمال وجود دارد. یعنی: اگر موجهه است در جانب ایجاب دو احتمال متصور است:

۱- ثبوت هم ممکن باشد. ۲- ثبوت ضروری و واجب باشد. و در جانب سلب هم دو احتمال هست: ۱- سلب هم ممکن باشد. ۲- سلب ضروری باشد؛ ما برای دفع این توهم و اثبات اینکه جانب موافق هم مثل جانب مخالف ممکن است نه اینکه واجب و ضروری و یا ممتنع باشد، قضیه ممکنۀ عامه را مقید می کنیم به قيد لا ضرورت ذاتیه، که همیشه اشاره دارد به یک ممکنۀ عامه ای که کیفاً با جزء اول مخالف و کما موافق است و معنایش اینست که نسبت مذکور در جزء اول، ضرورت ندارد بلکه ممکن است؛ مثلاً- وقتی می گوئیم: «کل انسان کاتب بالامکان العام لا- بالضروره الذاتیه»، ای: «لا- شی من الانسان بکاتب بالامکان العام»، بنابراین هر ممکنۀ خاصه ای در حقیقت از دو ممکنۀ

عامه تشکیل شده است.

وجه تسمیه اش به خاصه اینست که: از ممکنه عامه، اخص است. به همان بیانی که در وجه تسمیه امکان عام و امکان خاص، در اول مبحث موجّهات ذکر شد.

ضمن آنکه برای مراعات اختصار می توانیم بجای قضیه مرکبه مذکور (یعنی: کل انسان کاتب بالامکان العام لا بالضروره) از قید امکان خاص استفاده کنیم و بگوییم: کل انسان کاتب بالامکان الخاص که در معنی از دو ممکنه عامه مرکب است؛ ای: «کل انسان کاتب بالامکان العام» و «لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام».

نسبتها: در شرح شمسیه می خوانیم:

«و هی اعم من سایر المركبات لان فی کل منها ایجابا و سلبا و لاقل فیهما من ان یكونا ممکتین بالامکان العام و لا یلزم من امکان الايجاب و السلب ان یتحدوا بالفعل او بالضروره او بالدوام، و مبینة للضروریة المطلقة و اعم من الدائم و العائین و المطلقة العامه من وجه لتصادقهما فی ماده الوجودیه اللاضروریة و صدق الممكنة الخاصه بدونها حیث لا خروج للممکن من اقوه الی الفعل و بالعکس فی ماده الضروره و اخص من الممكنة العامه».

سپس شرح مذکور می افزاید:

«فقد ظهر مما ذکرنا ان الممكنة العامه اعم القضایا یا البسیطه و الممكنة الخاصه اعم من المركبات و الضروریة اخص البسائط و المشروطه الخاصه اخص المركبات» (۱).

در خاتمه چهار جدول در ارتباط با بسائط و مرکبات و بیان نسبتها و تقییدها مطرح است که اگرچه در منطق مرحوم مظفر نیامده ولی خالی از فایده نیست لذا آنها را متعرض می شویم:

جدول اول: مقدمه: ملاک صحیح و معتبر بودن قضایای مرکبه دو امر است:

۱- تقیید و ترکیب، موجب تناقض جزء اول با جزء ثانی نباشد و گرنه ترکیب غلط است.

۲- نزد مناطقه چنین مرکبی متعارف و کثیر الاستعمال باشد نه قلیل الاستعمال؛ و لذا مرحوم مظفر در اول مرکبات فرمودند: «و اهم القضایا المركبه المتعارفه» یعنی متعارف

ص: ۳۸۴

و مرسوم و مشهور باشد. بنابراین هر کجا هر دو ملاک باشد تقیید هم صحیح است و هم معتبر؛ و هر کجا فقط ملاک دوم باشد تقیید باطل است؛ و هر کجا تنها ملاک اول باشد تقیید صحیح است ولی معتبر نیست. با عنایت به این نکته و نیز با توجه به نکته دیگری که هر یک از لا دوام و لا ضرورت دو قسم دارند: ۱- ذاتی، ۲- وصفی، و چهار قسم می شوند. اینک هر یک از قضایای بسیطه را با هر یک از این قیود اربعه تقیید و ترکیب نموده و تمرین می کنیم تا ببینیم کدام یک از تقییدها صحیح و معتبرند؟ و کدام صحیح و غیر معتبر؟ و کدام صحیح؟ بطور کلی بسائط، هشت قضیه شد و هر کدام را که با قیود اربعه مذکور مقید سازیم، حاصل ضرب چهار در هشت، سی و دو قسم خواهد شد که هفت قسم صحیح است و معتبر و ۹ قسم غیر صحیح و ۱۶ قسم صحیح و غیر معتبر (۱).

ص: ۳۸۵

۱- ۱). این بیان بر اساس مطلب حاشیه ملا عبد الله تنظیم شده است.

١- ضرورة مطلقه

لا ضرورة ذاتيه:

كل انسان حيوان بالضرورة لا بالضرورة الذاتيه.

اي: لا شى من الانسان بحيوان بالامكان العام.

«غير صحيح للتناقض»

لا ضرورة وصفيه:

كل انسان حيوان بالضرورة لا بالضرورة الوصفيه.

اي: لا شى من الانسان بحيوان بالامكان العام.

«غير صحيح للتناقض»

لا دوام ذاتى:

كل انسان حيوان بالضرورة لا دائما بالذات.

اي لا شى من الانسان بحيوان بالفعل.

«غير صحيح للتناقض»

لا دوام وصفى:

كل انسان حيوان بالضرورة لا دائما بالوصف.

اي: لا شى من الانسان بحيوان بالفعل.

«غير صحيح للتناقض»

لا ضرورت ذاتيه:

كل كاتب متحرك الاصابع بالضروره مادام كاتباً لا بالضروره الذاتيه.

اي: لا شى من الكاتب بمتحرك الأ صابع بالامكان العام.

«صحيح و غير معتبر»

لا ضرورت وصفيه:

كل كاتب متحرك الاصابع بالضروره مادام كاتباً لا بالضروره الوصفيه.

اي: لا شى من الكاتب بمتحرك الأ صابع بالامكان العام.

«غير صحيح للتناقض»

لا دوام ذاتى:

كل كاتب متحرك الاصابع بالضروره مادام كاتباً لا بالدوام الذاتى.

اي: لا شى من الكاتب بمتحرك الأ صابع بالفعل.

«صحيح و معتبر»

لا دوام وصفى:

كل كاتب متحرك الأ صابع بالضروره مادام كاتباً لا بالدوام الوصفى.

اي: لا شى من الكاتب بمتحرك الأ صابع بالفعل.

«غير صحيح للتناقض»

لا ضرورت ذاتيه:

كل قمر منخسف بالضروره وقت الحيلوله لا بالضروره الذاتيه.

اي: لا شى من القمر بمنخسف بالامكان العام.

«صحيح و غير معتبر»

لا ضرورت وصفيه:

كل قمر منخسف بالضروره وقت الحيلوله لا بالضروره الوصفيه.

اي: لا شى من القمر بمنخسف بالامكان العام.

«صحيح و غير معتبر»

لا دوام ذاتى:

كل قمر منخسف بالضروره وقت الحيلوله لا دائما بالذات.

اي: لا شى من القمر بمنخسف بالفعل.

«صحيح و معتبر»

لا دوام وصفى:

كل قمر منخسف بالضروره وقت الحيلوله لا دائما بالذات.

اي: لا شى من القمر بمنخسف بالفعل.

«ص غ»

لا ضرورت ذاتيه:

كل انسان متنفس بالضروره وقتا ما لا بالضروره الذاتيه.

اي: لا شى من الانسان بمتنفس بالامكان العام.

«ص غ»

لا ضرورت وصفيه:

كل انسان متنفس بالضروره وقتا ما لا بالضروره الوصفيه.

اي: لا شى من الانسان بمتنفس بالامكان العام.

«ص غ»

لا دوام ذاتى:

كل انسان متنفس بالضروره وقتا ما لا بالدوام الذاتى.

اي: لا شى من الانسان بمتنفس بالفعل.

«ص م»

لا دوام وصفى:

كل انسان متنفس بالضروره وقتا ما لا بالدوام الوصفى.

اي: لا شى من الانسان بمتنفس بالفعل.

«ص غ»

لا ضرورت ذاتيه:

كل فلك متحرك بالدوام لا بالضروره الذاتيه.

اي: لا شى من الفلك بمتحرك بالامكان العام.

«ص غ»

لا ضرورت وصفيه:

كل فلك متحرك بالدوام لا بالضروره الوصفيه.

اي: لا شى من الفلك بمتحرك بالامكان العام.

«ص غ»

لا دوام ذاتى:

كل فلك متحرك دائما لا بالدوام الذاتى.

اي: لا شى من الفلك بمتحرك بالفعل.

«غير صحيح للتناقض»

لا دوام وصفى:

كل فلك متحرك دائما لا بالدوام الوصفى.

اي: لا شى من الفلك بمتحرك بالفعل.

«غير صحيح للتناقض»

-عرفيه عامه لا ضرورت ذاتيه:

كل كاتب متحرك الا صابع بالدوام مادام كاتباً لا بالضروره الذاتيه.

اي:لا شى من الكاتب بمتحرك الا صابع بالامكان العام.

«ص غ»

لا ضرورت وصفيه:

كل كاتب متحرك الا صابع بالدوام مادام كاتباً لا بالضروره الوصفيه.

اي:لا شى من الكاتب بمتحرك الا صابع بالامكان العام.

«ص غ»

لا دوام ذاتى:

كل كاتب متحرك الا صابع بالدوام مادام كاتباً لا بالدوام الذاتى.

اي:لا شى من الكاتب بمتحرك الا صابع بالفعل.

«ص م»

لا دوام وصفى:

كل كاتب متحرك الا صابع بالدوام مادام كاتباً لا بالدوام الوصفى.

اي:لا شى من الكاتب بمتحرك الا صابع بالفعل.

«غير صحيح»

لا ضرورت ذاتيه:

كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضروره الذاتيه.

اي: لا شى من الانسان بضاحك بالامكان العام.

«ص م»

لا ضرورت وصفيه:

كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضروره الوصفيه.

اي: لا شى من الانسان بضاحك بالامكان العام.

«ص غ»

لا دوام ذاتى:

كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما بالذات.

اي: لا شى من الانسان بضاحك بالفعل.

«ص م»

لا دوام وصفى:

كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما بالوصف.

اي: لا شى من الانسان بضاحك بالفعل.

«ص غ»

ص: ٣٩٢

لا ضرورت ذاتیه:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا بالضروره الذاتيه.

ای:لا شی من الانسان بکاتب بالامکان العام.

«ص م»

لا ضرورت وصفیه:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا بالضروره الوصفیه.

ای:لا شی من الانسان بکاتب بالامکان العام.

«ص غ»

لا دوام ذاتی:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا دائما بالذات.

ای:لا شی من الانسان بکاتب بالفعل.

«ص غ»

لا دوام وصفی:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا دائما بالوصف.

ای:لا شی من الانسان بکاتب بالفعل.

«ص غ»

جدول دوّم: نسبت موجّهات بسیطه

- ۱- ضروریه مطلقه\اخص قضایای بسیطه.
- ۲- مشروطه عامه\اعم از ضروریه مطلقه.
- ۳- دائمه مطلقه\از ضروریه مطلقه اعم و با مشروطه عامه، عامین من وجه.
- ۴- عرفیه عامه\از همه قضایای قبل اعم است.
- ۵- مطلقه عامه\از جمیع قضایای قبل اعم است.
- ۶- حینیّه مطلقه\از مطلقه عامه اخص و از بقیه قضایای مذکور اعم است.
- ۷- ممکنه عامه\اعم قضایای مذکور است.
- ۸- حینیّه ممکنه\از ممکنه عامه اخص و از مابقی اعم است.

جدول سوّم: نسبت مرکبات

- ۱- مشروطه خاصه\اخص مرکبات است.
- ۲- عرفیه خاصه\از مشروطه خاصه اعم مطلق است.
- ۳- وجودیه لا ضروریه\از هر دو قضیه قبل اعم مطلق است.
- ۴- وجودیه لا دائمه\از همه قضایای قبل اعم مطلق است.
- ۵- حینیّه لا دائمه\از قسم ۱ و ۲ اعم مطلق و از ۳ و ۴ اخص مطلق.
- ۶- ممکنه خاصه\اعم مطلق است از مشروطه خاصه و عرفیه خاصه و وجودیه لا ضروریه و وجودیه لا دائمه و حینیّه لا دائمه.

جدول چهارم: نسبت بسائط و مرکبات

۱- مشروطه خاصه: با ضروریه مطلقه، متباین، با مشروطه عامه، عام و خاص مطلق، با دائمه مطلقه، تباین، و با عرفیه عامه و مطلقه عامه و ممکنه عامه، عام و خاص مطلق اند.

۲- عرفیه خاصه: با ضروریه و دائمه، تباین، با مشروطه عامه، عموم من وجه، با عرفیه عامه و مطلقه عامه و ممکنه عام، عام و خاص مطلق اند.

۲- عرفیه خاصه: با ضروریه و دائمه، تباین، با مشروطه عامه، عموم من وجه، با عرفیه عامه و مطلقه عامه و ممکنه عام، عام و خاص مطلق.

۳- وجودیه لا- ضروریه: با ضروریه مطلقه، تباین، و دائمه مطلقه و با مشروطه عامه، عموم من وجه، با عرفیه عامه و مطلقه عامه و ممکنه عامه، عموم و خصوص مطلق.

۴- وجودیه لا- دائمه: با ضروریه و دائمه مطلقه، متباینان، با مشروطه عامه، عموم من وجه و با عرفیه عامه و مطلقه عامه و ممکنه عام، عام و خاص مطلق.

۵- حینی لا دائمه: همان نسبت وجودیه لا دائمه را دارد.

۶- ممکنه خاصه: با ضروریه، مباین، با مشروطه و دائمه مطلقه، عموم من وجه با مطلقه عامه، عامین من وجه، با عرفیه عامه، عموم مطلق و با ممکنه عامه، عام و خاص مطلق.

جواب تمرین ۱- نسبت میان ضروریه ذاتیه و دائمه مطلقه از نسب اربع، عموم و خصوص مطلق است، به این نحو که ضروریه مطلقه، اخص مطلق و دائمه مطلقه اعم مطلق است؛ زیرا هر جا ضرورت ذاتیه باشد دوام ذاتی نیز هست ولی عکس آن کلیت ندارد؛ یعنی: چنین نیست که هر کجا دائمه مطلقه بود و نسبت محمولی به موضوعی، دوام مادام الذات داشت حتما ضروریه مطلقه هم باشد. و نسبت میان ضروریه مطلقه با مشروطه عامه نیز عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی: ضروریه مطلقه اخص مطلق و مشروطه عامه، اعم مطلق است. و هر جا ضرورت مادام الذات باشد ضرورت مادام الوصف نیز هست ولی بعضی جاها ضرورت مادام الوصف هست (مثل تحرک اصابع برای کاتب) ولی ضرورت مادام الذات نیست.

و نسبت میان ضروریه مطلقه و عرفیه عامه نیز عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی:

ضروریه مطلقه، اخص مطلق و عرفیه عامه، اعم مطلق است. زیرا هر جا نسبت محمولی به موضوعی، ضرورت مادام الذات داشت حتما دوام مادام الوصف هم خواهد داشت ولی در بعضی موارد، دوام مادام الوصف هست بدون ضرورت مادام الذات.

جواب تمرین ۲- نسبت مابین دائمه مطلقه با مطلقه عامه از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است؛ به این نحو که دائمه مطلقه اخص مطلق و مطلقه عامه اعم مطلق است زیرا هر جا دوام مادام الذات باشد فعلیت نسبت نیز هست ولی در بعضی موارد فعلیت نسبت هست بدون دوام مادام الذات؛ مانند کتابت برای انسان، ضاحک بودن، ماشی بودن.

و دائمه مطلقه با عرفیه عامه، عموم و خصوص مطلق هستند که در جواب تمرین اول بیان شد و نسبت میان مطلقه عامه با عرفیه عامه نیز عموم و خصوص مطلق است؛ به این نحو که مطلقه عامه، اعم مطلق است از عرفیه عامه و در بیان قضایای بسیطه نیز این مطلب بیان شد.

جواب تمرین ۳- مشروطه عامه با عرفیه عامه، عام و خاص مطلق هستند به این نحو که عرفیه عامه اعم و مشروطه عامه اخص است؛ زیرا هر جا ضرورت نسبت محمول به موضوع مادام الوصف باشد دوام مادام الوصف نیز هست ولی در موردی ممکن است دوام باشد بدون ضرورت و استحاله انفکاک.

و ضروریه ذاتیه با مشروطه خاصه تباین کلی دارند؛ زیرا ضروریه ذاتیه بر ضرورت نسبت محمول به موضوع دلالت می کند، که طبعاً دوام مادام الذات هم هست و مشروطه خاصه که از مرکبات است، مقید به قید لا دوام ذاتی است و دوام مادام الذات با لا دوام ذاتی مجتمع نمی شوند چون متناقض اند.

جواب تمرین ۴- تقیید مشروطه عامه به لا ضرورت ذاتیه صحیح است. ولی این نوع از تقیید و ترکیب متعارف و مشهور نیست و لذا مطرح نشد.

جواب تمرین ۵- آری تقیید حینیّه مطلقه همانگونه که به لا- دوام ذاتی صحیح بود و نامش حینیّه لا دائمه بود همچنین به لا ضرورت ذاتیه نیز صحیح است و نامش را حینیّه لا ضروریه می گذاریم ولی این نوع از ترکیب متعارف نیست.

جواب تمرین ۶- تقیید دائمه مطلقه به لا ضرورت ذاتیه صحیح است ولی متعارف نیست و لذا در بخش مرکبات عنوان نشد و ما سابقاً در جدول اول، تمامی این امور را تفصیلاً بیان کردیم.

جواب تمرین ۷- هریک از بسائط و مرکبات که مطرح می شد برای هر کدام معمولاً دو مثال آورده و به مثال کتاب قناعت نمی کردیم و ضمناً در جدول اول نیز مثالهای متعددی آورده ایم و لذا نیازی به تکرار نیست.

پایان تقسیمات قضیه حملیه

اشاره

قضیه شرطیه نیز همانند قضیه حملیه دارای دو دسته تقسیمات است:

۱- تقسیمات مشترکه؛ یعنی: تقسیماتی که هر یک از شرطیه متصله و منفصله در آن شریک هستند.

۲- تقسیمات مختصه؛ یعنی: تقسیماتی که مخصوص هر یک از متصله و منفصله است.

اما تقسیمات مشترکه: در مباحث پیشین ذکر شد و مجموعاً چهار تقسیم بود:

۱- قضیه شرطیه از حیث نسبت و رابطه میان مقدم و تالی به دو قسم تقسیم شد:

الف: متصله: که در آن به اتصال و یا سلب اتصال دو نسبت حکم شده بود.

ب: منفصله: که در آن به انفصال و یا سلب انفصال دو نسبت، حکم شده بود.

۲- قضیه شرطیه از حیث ایجاب و سلب (یعنی کیفیت) به دو قسم تقسیم شد:

الف: موجبه: که به اتصال یا انفصال دو نسبت حکم شده بود.

ب: سالبه: که به سلب اتصال یا انفصال دو نسبت حکم شده بود.

۳- قضیه شرطیه چه متصله و چه منفصله به اعتبار احوال و ازمان مقدم سه قسم شد:

الف: شخصی: که حکم به اتصال و سلب آن یا انفصال و سلب آن، در حال یا زمان معین و مشخصی بود.

ب: مهمله: که حکم به اتصال و سلب یا انفصال و سلب در حالی و زمانی از احوال و ازمان بود.

ج: محصوره: که حکم به اتصال یا انفصال در جمیع احوال و ازمان مقدم بود.

۴- شرطیه محصوره از لحاظ کیفیت به موجبه و سالبه و از لحاظ کمیت به کلیه و جزئیه تقسیم می شد. و مجموعاً محصورات

اربع را تشکیل می داد: موجبه کلیه، سالبه کلیه، موجبه جزئیه و سالبه جزئیه.

اینک تقسیمات مختصه به هر کدام از متصله و منفصله را شروع می کنیم که مجموعاً سه تقسیم است: یکی مخصوص متصله و

دو تا مخصوص منفصله است و این ها اهم تقاسیم بشمار می روند:

شرطیه متصله در یک تقسیم اساسی به دو قسم می شود: ۱- لزومیه، ۲- انفاقیه؛ و جهت این تقسیم، طبیعت و نوع اتصال است و گاهی اتصال و تعلیق دو نسبت از نوع پیوستگی لزومی و گاهی از نوع اتصال اتفاقی است و هر کدام حسابی دارد:

اما متصله لزومیه: عبارتست از قضیه شرطیه متصله ای که میان دو طرف آن (یعنی مقدم و تالی) یکنوع اتصال و پیوستگی حقیقی و واقعی وجود داشته باشد، که از یک علاقه و ارتباط تنگاتنگ میان طرفین ناشی می شود بگونه ای که همین علاقه باعث می شود که یکی مستلزم دیگری باشد و هر کجا یکی از آن دو بود دیگری هم حتما باشد و هیچگاه تخلف بر ندارد بلکه ملازمه کلیه عامه وجود داشته باشد (العلاقه شی بسببه یستصحب الاول الثانی). و خلاصه اینکه میان دو نسبت یک ملازمه عقلیه وجود داشته باشد؛ و چون علاقه و ارتباط مقدم با تالی اقسامی دارد لذا متصله لزومیه چهار شعبه می شود:

۱- گاهی علاقه علیت در کار است. یعنی: مقدم، علت و تالی، معلول آن است و واضح است که هرگاه علت بود معلول هم هست و تخلف معلول از علت تامه، ممتنع است.

۲- و گاهی علاقه معلولیت در کار است. یعنی: مقدم، معلول و تالی، علت است و باز واضح است که علت و معلول ملازمه دارند و هر کجا معلول باشد علت هم هست چون معلول بدون علت تامه، نه موجود می شود و نه پس از وجود باقی می ماند.

۳- و گاهی علاقه تلازم یا متلازمین در میان است یعنی هیچکدام از مقدم و تالی، علت و معلول یکدیگر نیستند بلکه هر دو معلول علت ثالث و مشترکی هستند و باز هم دو معلول، متلازمان در وجود هستند یعنی هر کجا احدهما بود آند دیگری هم هست. و دلیل مطلب آنست که هر کجا یکی از دو معلولی که ملازم هم اند باشد حتما کاشف از وجود علت تامه است چون معلول بدون علت نشاید، و اگر علت تامه بود حتما معلول دیگر هم موجود خواهد بود؛ زیرا علت تامه بدون معلول نشاید و گرنه علت تامه نیست.

۴- و گاهی علاقه تضایف در کار است؛ یعنی مقدم و تالی از متضایفین هستند که با هم تعقل می شوند و تعقل یکی بدون دیگری نشاید؛ کما اینکه تحقق خارجی یکی بدون دیگری هم نشاید. البته ذات یکی بدون دیگری ممکن است ولی با این وصف، هر دو

معیت دارند (۱)؛ مثال: مشهور مناطقه مثالی دارند و مرحوم مظفر مثالی دارد:

مثال مشهور در شرح شمسیه به این نحو است:

«أما العلیه فبان یكون المقدم علیه للتالی كقولنا: ان کات الشمس طالعه فالنهار موجود او معلولاله كقولنا: ان کان النهار موجودا فالشمس طالعه او یكونا معلولی علیه واحده كقولنا: ان کان النهار موجودا فالعالم مضمینی فان وجود النهار و اضائه العالم معلولان لطلوع الشمس و اما التضایف فبان یكونا متضایفین كقولنا ان کان زید ابا لعمر و کان عمر ابنا له» (۲).

مثال مصنف: علاقه علیت، مانند «اگر آب گرم شود منبسط و پهن خواهد شد و جریان پیدا می کند» که گرمی آب سبب تمدد یا امتداد و انبساط آن است کما اینکه سردی آب سبب انجماد و انقباض آن است.

علاقه معلولیت؛ مانند «اگر آب متمدد و منبسط شود پس حتما ساخن و گرم است» که تمدد، معلول گرمی است و کاشف از وجود علت است.

علاقه تلازم؛ مانند «اگر آب غلیان پیدا کند یعنی بجوش آید منبسط هم خواهد بود» که هریک از غلیان آب و انبساط آن، معلول سخونت و داغ شدن آب است که وقتی گرم شد منبسط و جاری می شود و وقتی به درجه معینی از حرارت (یعنی صد درجه) رسید هم متمدد است و هم بجوش می آید و غالی است؛ کما اینکه متقابلا هرچه سردتر شود منقبض تر می گردد و تا بدرجه ای می رسد که منجمد شده و یخ می بندد و به اصطلاح مادیون دیالکتیک جهش پیدا کرده و از کمیت به کیفیت مبدل می شود.

و اما متصله اتفاقیه: آنست که حکم شده باشد در آن به مجرد اتصال دو نسبت، بدون اینکه میان آن دو علاقه و پیوند ذاتی و طبیعی وجود داشته باشد و به عبارت دیگر:

اتفاقیه آنست که میان دو طرف آن یعنی مقدم و تالی هیچ گونه اتصال و پیوستگی حقیقی وجود ندارد چون علاقه ای به یکدیگر ندارند و بین آنها ارتباطی نیست تا آن ارتباط، سبب ملازمه میان طرفین گردد ولی گاهی یا خیلی وقتها اتفاق می افتد که وقتی

ص: ۴۰۰

۱-۱). البته مرحوم مظفر این قسم چهارم را در المنطق بیان نکرده ولی در اصول فقه جلد اول مبحث مفهوم شرط صفحه ۱۱۴ بیان فرموده اند. حالا در ما نحن فیه که بیان نکرده، شاید از آن حیث باشد که این دو از قبیل متلازمان هستند و شاید جهت دیگری دارد. ولی منطقه دیگر از قبیل: صاحب جوهر النضید و شرح شمسیه و... بیان کرده اند.

۲-۲). شرح شمسیه، صفحه ۱۰۳.

مقدم، موجود می شود تالی هم موجود می شود و بین آن دو معیت و مصاحبت وجود دارد ولی در عین حال کلیت و عمومیت ندارد و ملازمه عقلیه نیست هر چند عادیه باشد ولی عقلا تخلف پذیر است.

(نکته: مراد از اتفاقیه در منطق عبارتست از تصادف در مقام ربط دادن دو قضیه با یکدیگر؛ یعنی هر قضیه ای جداگانه، نسبت آن به موضوعش واجب الوجود لغیره است (لوجود علتیه) مثلاً- نهیق حمار، وجوب وجود پیدا می کند چون علت تامه اش موجود شده است و نطق زید هم کذلک، ولی وقتی این دو را بهم ربط می دهیم و قضیه شرطیه می سازیم نامش اتفاقیه است یعنی ربطی بهم ندارند؛ نه اینکه ذاتا علتی نداشته باشند. ولی اتفاقی که در فلسفه باطل است و بقول حاجی سبزواری: «يقول الاتفاق جاهل السبب» منظور تصادف در سلسله علل و معالیل است که شی ای بدون علت حاصل شود و البته تصادف به این معنی محال و باطل است و سراسر عالم را قانون علیت و معلولیت پر کرده و سلسله علل و معالیل بسان حلقه های یک زنجیر است که یکدیگر را در آغوش کشیده تا منتهی می شود به مسبب الاسباب و عله العلل و علت حقیقی هستی که واجب الوجود لذاته است و هو عله و لا معلول).

مثال: برای متصله اتفاقیه مثال فراوان می توان آورد که ذیلا به چند مثال قناعت می شود:

الف: مثال مشهور: اگر زید ناطق باشد پس حمار ناهق خواهد بود، واضح است که میان نطق زید و نهیق حمار ملازمه عقلیه ای نیست که فرضا احدهما علت دیگری یا کلاهما علت مشترک داشته باشند بلکه هر کدام دارای علتی خاص به خود هستند ولی اتفاقا و تصادفا تا زید در پشت میکرفون قرار گرفته و مشغول سخنرانی شد حمار حسنقلی هم که صدا را شنید مشغول آواز خواندن گردید.

ب: اگر در عالم، خلای نباشد پس انسان ناطق است؛ که هیچ ارتباط و پیوند ذاتی و طبیعی و عقلی میان ملاً بودن عالم و نطق انسان نیست.

ج: دانش آموزی را فرض کنید که هیچگاه قبل از استاد وارد کلاس نمی شود بلکه همیشه دقایقی پس از حضور استاد در کلاس و شروع درس می آید و این امر برای او عادت شده لذا می گوییم: «هر موقع که فلان دانش آموز وارد کلاس می شود حتما استاد قبل از آن، درس را شروع کرده»، حال واضح است که میان آمدن فلانی به کلاس و

جلوتر شروع کردن درس از سوی مدرس هیچ ملازمه ای نیست بلکه صرفاً از باب اینکه اتفاقاً چند بار این عمل تکرار شده ما چنین قضیه ای را درست کرده و می گوئیم: «کَلَمَا جَاءَ فُلَانٌ فَاِنَّ الْمُدْرَسَ قَدْ سَبَقَ شُرُوعَهُ فِي الدَّرْسِ» وگرنه آمدن فلانی علتی خاص به خود دارد که اراده او و سایر عوامل و اجزاء علت تامه باشد و شروع مدرس در درس قبل از حضور فلانی هم دارای علت ویژه ای است.

نکته: ممکن است قضیه شرطیه متصله ای، اتفاقیه باشد ولی افراد ناشی و ناپخته در اثر اینکه آن اتصال دو نسبت چند بار تکرار شده و بصورت عادت درآمده بپندارند که واقعا بینهما ملازمه در کار است و قضیه متصله لزومیه است ولی باید دقیق بود و لزومیه ها را از اتفاقیه ها جدا کرد و آن که در باب حجت نافع است متصله لزومیه است.

شرطیه منفصله، جداگانه دارای دو تقسیم است:

تقسیم اول: شرطیه منفصله آن قضیه ای بود که در آن به انفصال و تنافی و تعاند دو طرف قضیه یعنی مقدم و تالی حکم شده باشد. حال قضیه منفصله به اعتبار طبیعت و نوع تنافی دو قسم می شود چون دو نوع تنافی در کار است و قبل از بیان دو قسم، نکته ای را از باب مقدمه، از علم اصول می آوریم:

در اصول در مبحث تعادل و تراجیح می گویند: متعارضین، دو دلیلی را گویند که با یکدیگر تنافی دارند و با یکدیگر مجتمع نمی شوند آنگاه تنافی دو خبر واحد ثقه گاهی ذاتی است مانند «یجب اکرام العلماء» و «لا یجب اکرامهم» که نفی و اثبات و متناقضین هستند و هیچگاه مجتمع نمی شوند و گاهی عرضی است یعنی زیر سر عامل خارجی است که علم اجمالی باشد ولو لا- العلم الاجمالی آن دو با یکدیگر معارضه و منافاتی نداشتند. مثلاً یک دلیل می گوید: در روز جمعه در دوران غیبت نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید: ظهر، واجب است؛ و چون متعلق وجوب دو تا است مانعی ندارد که هر دو واجب باشد ولی از خارج ما علم اجمالی داریم که وقت واحد دارای تکلیف واحد است و بیش از تکلیف واحد را ایجاب نمی کند این علم اجمالی سبب تنافی آن دو خطاب شده است.

با حفظ این نکته در مانحن فیه می گوئیم: منفصله به لحاظ تنافی بین طرفین دو قسم می شود:

۱- عنادیه: و آن عبارتست از قضیه منفصله ای که میان مقدم و تالی، در آن تنافی و عناد حقیقی و واقعی باشد؛ یعنی: ذاتا با یکدیگر تنافی دارند و در ضمن هیچ ماده ای از مواد قابل جمع نیستند؛ مانند «العدد الصحيح اما زوج و اما فرد» که میان زوجیت و فردیت تنافی ذاتی در کار است و در ضمن هر عددی از اعداد که حساب کنیم قابل جمع نیستند؛ و لذا بصورت موجه کلیه می توان گفت: دائما اما ان یکون العدد زوجا و اما فردا یعنی: محال است که عددی هم زوج باشد و هم فرد، یا نه زوج باشد و نه فرد.

نکته: تنافی ذاتی در چند مورد متصور است:

الف: مواردی که مقدم و تالی نقیض یکدیگر باشند؛ مثل وجود و عدم در «الشی اما ان یکون موجودا و اما معدوما».

ب: مواردی که احدهما با نقیض دیگری مساوی باشد؛ مثلا وجود و لا موجود که لا موجود با نقیض وجود یعنی عدم، مساوی است و می توان گفت: «کل لا- موجود معدوم و کل معدوم لا موجود» و قضیه منفصله چنین است: «دائما اما ان یکون الشی موجودا اولاً موجودا».

ج: احدهما اخص مطلق از نقیض دیگری باشد.

د: احدهما اعم مطلق از نقیض دیگری باشد، مانند «امّا هذا انسان او لا- حیوان» که مقدم، اخص از نقیض تالی است (نقیض لا حیوان، حیوان است) و مثل «امّا هذا حیوان اولاً انسان» که مقدم اعم مطلق است از نقیض تالی (یعنی از انسان که نقیض لا انسان است).

۲-تفاهیه: و آن عبارتست از قضیه منفصله ای که میان دو طرف آن تنافی ذاتی و حقیقی در کار نیست بلکه اتفاقا و تصادفا و بالعرض و بخاطر یک امر خارجی عرضی چنین تنافی ای پیدا شده؛ مثال مشهور «اما ان یکون هذا اسود و غیر کاتب و اما ان یکون کاتباً و غیر اسود» واضح است که میان کتابت و سواد تنافی ذاتی نیست و گرنه هیچ کجا نباید قابل جمع یا رفع باشند در حالیکه کثیری از انسانها در خارج نه اسود هستند و نه کاتب پس تنافی ذاتی نیست ولی اتفاقا در مورد زید مثلا ما علم اجمالی داریم که یا کاتب و لا اسود است و یا اسود و لا کاتب، آن دو را جمعا ندارد اما این عرضی است و مخصوص به موارد علم اجمالی است نه اینکه حقیقی و ذاتی باشد. و مانند «امّا ان یکون الجالس فی الدار محمّدا او باقرا» که صد البته میان جلوس محمّد در دار با جلوس باقر منافاتی نیست تا قابل اجتماع یا ارتفاع نباشند بلکه ممکن است هر دو باشند یا هیچکدام نباشند و نیز میان بودن آن دو در دار، با بودن دیگران منافاتی نیست که یا محمّد در دار باشد یا باقر، و فرد ثالثی نباشد؛ ولی اتفاقا و در اثر علم اجمالی به اینکه غیر از آن دو کسی در دار نیست می گوئیم: نشستۀ در خانه یا محمّد است یا باقر؛ و مانند «اما ان یکون هذا الكتاب فی علم المنطق و اما ان یکون مملوکا لخالد» که میان در علم منطق بودن این کتاب با مملوک خالد بودن آن، تنافی ذاتی نیست بلکه ممکن است هم این کتاب در منطق باشد و هم ملک خالد، در منطق باشد و ملک خالد نباشد، ملک خالد باشد و در منطق نباشد، هیچکدام نباشد ولی ما از خارج اجمالا می دانیم که خالد، مالک کتاب منطقی نیست و از طرفی هم احتمال می دهیم که این کتاب در منطق باشد و لذا می گوئیم:

یا این کتاب در منطق است و ملک خالد نیست (بلکه مثلا در نزد او امانت است) و یا ملک خالد است و در منطق نیست (بلکه در اصول یا فلسفه یا فقه و... است).

در باب حجت آنکه مورد حاجت است منفصله عنادیه است نه اتفاقیه.

تقسیم دوم: قضیه منفصله عنادیه، یا حقیقه است یا مانعه الجمع یا مانعه الخلو، و هر کدام یا موجه هستند یا سالبه. از حاصل ضرب ۲ در ۳ شش قسم قضیه منفصله پیدا می شود که ما هریک را جداگانه تعریف کرده و برای آنها مثال می آوریم:

۱- منفصله حقیقه موجه: عبارتست از قضیه ای که در آن به تنافی و انفصال حقیقی دو نسبت صدقا و کذبا حکم شده باشد (ای فی الاجتماع و الارتفاع) یعنی: دو نسبت با یکدیگر صددرصد متنافیان و متعاندان بوده و اجتماع آن دو در یک مورد مستحیل است چون مستلزم اجتماع نقیضین است و ارتفاع آن دو نیز محال است مثل «العدد الصحيح اما ان يكون زوجا او فردا»؛ یعنی: عدد صحیح و خالی از کسر همیشه یا زوج است (و قابل قسمت به متساویین، مثل ۶، ۴، ۲) و یا فرد است و غیر قابل قسمت به دو عدد صحیح مساوی، مثل ۳-۵-۷ در اینجا اجتماع، محال است؛ یعنی ممکن نیست که یک عددی هم زوج باشد و هم فرد، و هم منقسم به متساویین باشد و هم نباشد؛ چون تناقض، آشکار است و ممکن نیست که عددی نه زوج باشد و نه فرد؛ پس ارتفاع هم محال است چون ارتفاع نقیضین است.

۲- منفصله حقیقه سالبه: عبارتست از قضیه ای که در آن به سلب تنافی دو نسبت صدقا و کذبا حکم شده باشد؛ یعنی: هم اجتماع دو نسبت در یک مورد ممکن است و هم ارتفاع آن دو؛ مثل «لیس البتہ امّا ان يكون العدد زوجا و امّا منقسما بمتساویین»؛ یعنی: البتہ چنین نیست که عدد معینی یا زوج باشد و یا منقسم به متساویین؛ بلکه ممکن است هم زوج باشد و هم قابل قسمت به متساویین. مثل عدد ۴، و ممکن است نه زوج باشد و نه منقسم به متساویین، مانند «عدد ۵»، و مانند «لیس الحيوان اما ان يكون ناطقا و امّا ان يكون قابلا للتعليم»؛ یعنی: «البتہ چنین نیست که حیوان یا ناطق باشد و قابل تعلیم نباشد و یا قابل تعلیم باشد و ناطق نباشد» بلکه ممکن است حیوانی هم ناطق باشد و هم قابل تعلیم، مثل انسان؛ پس اجتماع شاید، و ممکن است حیوانی، نه ناطق باشد و نه قابل تعلیم، مثل نوع حیوانات دیگر؛ پس ارتفاع نیز شاید.

(نکته: کاربرد قضایای منفصله حقیقه در سراسر زندگی بشر اعم از فردی،

اجتماعی، علمی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی و... است و تمامی علوم را تقسیمات احاطه کرده و عموماً بصورت تقسیم منفصله حقیقیه است که حاصر هم هست، چه بصورت تقسیم ثنائی بیان شود؛ مثل «الکلمه اما ان تدل علی الذات اولاً» و چه بصورت تفصیلی بیان شود؛ مثل «الکلمه اما اسم و اما فعل و اما حرف» که در بحث قسمت بیان شد.

۳- منفصله مانعه الجمع موجهه: و آن عبارتست از شرطیه منفصله ای که در آن به تنافی دو طرف قضیه از حیث صدق (و نه از حیث کذب) حکم شده باشد. بدین معنی که اجتماع دو نسبت محال است و بر همین اساس نام آن را «مانعه الجمع» گذاشته اند، ولی ارتفاع دو نسبت، ممکن است، مثل «اما ان یکون الشی حجراً و اما شجر» که شی واحد امکان ندارد که هم حجر باشد و هم شجر، چون اجتماع متقابلین است و برمی گردد به اجتماع نقیضین، ولی ممکن است شی واحدی نه شجر باشد و نه حجر، مانند «انسان و سایر حیوانات» پس اجتماع محال ولی ارتفاع ممکن است، و مانند «اما ان یکون الجسم ابيض او اسود» که باز هم اجتماع طرفین در شی واحد، محال است چون اجتماع ضدین است و نمی شود جسم واحد در آن واحد هم ابيض باشد و هم اسود؛ ولی می شود که نه اسود باشد و نه ابيض، بلکه احمر باشد، پس ارتفاع ممکن است ولی اجتماع محال است.

۴- منفصله مانعه الجمع سالبه: آن است که در آن به عدم تنافی دو نسبت در صدق و تنافی آن دو در کذب حکم شده باشد؛ یعنی: اینکه اجتماعشان شاید ولی ارتفاعشان نشاید، برعکس مانعه الجمع موجهه (البته گاهی منفصله مانعه الجمع به معنای اعم است یعنی فقط سلب تنافی از اجتماع می کند و کاری به جانب ارتفاع ندارد) مثل «لیس البته اما ان یکون الشی لا حجر و اما لا شجر»؛ یعنی: البته چنین نیست که شی ای یا لا- حجر باشد و لا- شجر نباشد و یا لا شجر باشد بدون لا حجر؛ بنابراین اجتماعشان مانعی ندارد و ممکن است که شی واحدی هم لا شجر باشد و هم لا حجر، مانند حیوانات؛ ولی ارتفاع را نشاید چون ممکن نیست شی واحد نه لا حجر باشد نه لا شجر یعنی هم حجر باشد و هم شجر، چون جمع بین متقابلین است و هو محال؛ مثال دیگر «لیس البته اما ان یکون الجسم غیر ابيض او غیر اسود»؛ یعنی: البته چنین نیست که جسم معینی یا غیر ابيض باشد و غیر اسود نباشد و یا بالعکس؛ بلکه ممکن است هم غیر ابيض باشد و هم غیر اسود، مثل جسم احمر و اصفر و اکدر؛ پس اجتماع را شاید ولی ممکن نیست که جسمی هم لا ابيض

نباشد و هم لا اسود نباشد تا در نتیجه هم ایض و هم اسود باشد چون جمع بین ضدین است و هو محال پس ارتفاع نشاید.

فایده مانعه الجمع موجب: این قضیه در مواردی بکار گرفته می شود که شخصی به غلط بر این پندار باشد که میان دو نسبت و دو طرف، اجتماع ممکن است در این صورت ما برای دفع توهم او، از این قضیه استفاده می کنیم؛ مثلاً- کسی می پندارد که اجتماع نبوت و سهو و نسیان مانعی ندارد و ممکن است شخصی هم نبی باشد و هم ساهی و ناسی؛ ما برای رفع توهم او می گوییم: «اما ان یکون الشخص نبیا او ساهیا» یعنی ایندو اجتماعشان ممکن نیست بلکه یا شخص پیامبر است و ساهی نیست و یا ساهی است و پیامبر نیست. یا مثلا کسی بر این باور است که مانعی ندارد شخص معینی هم خلیفه رسول خدا (ص) و هم عاصی و معصیت کار در برابر خدا باشد و یا مانعی ندارد که هم امام باشد و هم غیر معصوم (همانند خلفاء ثلاث)؛ در اینجا ما برای دفع توهم او می گوییم: «اما ان یکون الشخص اماما او عاصیا لله» یا می گوییم: «اما ان یکون الشخص اماما او غیر معصوم»؛ یعنی: اجتماع نشاید که شخصی هم امام باشد و هم عاصی یا غیر معصوم؛ ولی ارتفاع شاید، که شخصی نه امام باشد و نه عاصی؛ مثل بسیاری از بزرگان فقه و دین که حتی مرتکب مکروه هم نمی شدند و در این رابطه قضایای فراوانی در کتب مربوطه مضبوط است.

فایده مانعه الجمع سالبه: این قضیه در مواردی بکار می رود که شخصی می پندارد:

اجتماع فلان دو چیز و دو نسبت در مورد واحد محال و ممتنع است؛ ما برای دفع توهم او و اثبات اینکه اجتماع ممکن است، از این قضیه استفاده می کنیم، مثلا کسی بر این باور است که: اجتماع نبوت و امامت در بیت واحد نشاید، و امکان ندارد که در یک اهل بیت هم مقام نبوت و رسالت باشد و هم امامت نیز در آنها باشد؛ ما برای دفع توهم او و اثبات امکان اجتماع می گوییم: «لیس البتة اما ان یکون البیت الواحد فیه نبوه او امامه»؛ یعنی: البته چنین نیست که بیت واحدی یا بیت نبوت باشد و یا امامت؛ بلکه ممکن است در بیت واحد، هر دو مجتمع باشند (البته در اینجا ارتفاع نیز ممکن است که بیت واحدی، نه بیت نبوت باشد و نه امامت، ولی ما کاری به رفع نداریم و فقط هدف، اثبات امکان اجتماع است).

۵- منفصله مانعه الخلو موجب: آن است که در آن به تنافی دو طرف قضیه فقط در

کذب و ارتفاع حکم شود و نه در صدق یا اجتماع؛ یعنی: ارتفاع دو نسبت و نبود هر دو در فلان مورد ممتنع است ولی اجتماع آن دو که هر دو باهم باشند ممکن است؛ و بر همین اساس آن را مانعه الخلو گفته اند چرا که خلو و ارتفاع ممتنع است، نه جمع و صدق؛ مثل «الجسم اما غیر ابيض او غیر اسود»؛ یعنی: جسم واحد در آن واحد یا غیر ابيض است و یا غیر اسود؛ بدین معنی که ارتفاع محال است و نمی شود نه غیر ابيض باشد و نه غیر اسود، تا در نتیجه هم اسود باشد و هم ابيض، که در این صورت اجتماع ضدین می شود. ولی اجتماع ممکن است که جسمی هم غیر ابيض باشد و هم غیر اسود، مثلاً احمر باشد.

مثال دیگر: «اما ان یکون زید فی البحر و اما ان لا یغرق»؛ یعنی: «یا زید در دریا است و یا غرق نمی شود» در اینجا منظور اینست که ارتفاع نشاید، یعنی اینکه زید در دریا نباشد و با این حال غرق بشود معقول نیست، زیرا در خشکی که انسان غرق نمی شود ولی اجتماع شاید؛ یعنی ممکن است زید هم در دریا باشد و هم غرق نشود، و این در اثر آشنائی به فنون سباحت و شناگری است، پس تنها تنافی دو نسبت در کذب است نه در صدق.

۶- مانعه الخلو سالبه: قضیه ای است که حکم شده باشد در آن، به سلب و عدم تنافی دو نسبت، تنها در رفع و نه در جمع؛ یعنی: دلالت می کند که ارتفاع محال نیست ولی اجتماع محال است، مانند «لیس البته اما ان یکون الجسم ابيض و اما ان یکون اسود» که اجتماع ابيضیت و اسودیت در جسم واحد محال است ولی ارتفاع هر دو ممکن است که جسمی نه ابيض باشد و نه اسود بلکه اصفر باشد. و مانند «لیس البته اما ان لا یکون زید فی البحر و اما ان یغرق» که ارتفاع شاید به این صورت که در دریا باشد و غرق نشود ولی اجتماع نشاید به اینکه: در دریا نباشد و غرق بشود.

فایده مانعه الخلو موجب: این قضیه در مواردی کاربرد دارد که شخصی توهم می کند:

ارتفاع دو نسبت و خلو واقع از هر دو، ممکن است؛ ما برای دفع توهم او و اثبات منع خلو واقع از احد الطرفين، این قضیه را بکار می گیریم؛ مثلاً کسی بر این باور است که قانون علیت، فراگیر نیست، و سراسر عالم را نپوشانیده، و مانعی ندارد که شی واحدی نه علت باشد و نه معلول، در اینجا ما به او می گوییم: «کل شی لا یخلو اما ان یکون عله او معلولا»؛ یعنی قانون علت و معلول قانونی جهانشمول و هستی شمول است و هیچ

موجودی از آن مستثنی نیست و هیچ موجودی خالی نیست از اینکه یا علت است (مثل واجب الوجود که علت همه علتهاست و سایر علل در طول یکدیگر) و یا معلول است، و ارتفاع نشاید. آری اجتماع شاید؛ یعنی: ممکن است شی واحدی هم علت باشد و هم معلول، منتهی از دو زاویه (تا دوری هم نباشد) یعنی علت برای چیزی و معلول برای چیز دیگری.

فایده مانع الخلو سالبه: این قضیه در مواردی استعمال دارد که کسی توهم می کند:

ارتفاع، محال است و واقع، از احد الامرین خالی نیست؛ ما برای دفع توهم او که خیال انحصار دارد از قضیه سالبه مذکور استفاده می کنیم. مثلاً کسی بر این باور است که انسانها منحصر در دو دسته هستند: ۱- عاقل بی دین، ۲- متدین بی عقل؛ و واقع خالی از آن دو نیست؛ ما این حصر را شکسته و می گوئیم: البته چنین نیست که انسان یا عاقل بی دین باشد، یا متدین بی عقل؛ بلکه واقع چهار حالت دارد نه دو حالت: ۱- عده ای هم متدین و هم عاقل هستند، ۲- عده ای نه متدین و نه عاقل اند، ۳- عده ای عاقل ولی بی دین هستند، ۴- عده ای متدین ولی بی عقل هستند.

تنبیها

قضیه هر چند بسیطر و اجزاء آن کمتر باشد، تشخیص اینکه یک قضیه است یا بیشتر، آسانتر است و در حملیات این تشخیص آسان است. ولی هر چه مرکب تر و پیچیده تر و اجزاء آن مفصل تر باشد تشخیص دشوار است و گاهی این امر بر انسان مبتدی و بلکه متوسط دشوار می شود که آیا واقعا این یک قضیه است و یا چند قضیه؟ همچنین نوع مؤلفین که در علوم عقلی و استدلالی مطالبی می نویسند در همه موارد استدلال، فنی بحث نکرده و قواعد منطقی را بصورت واضح و صریح عملی نمی کنند، مثلاً حرف سلب را که برای سلب ربط است گاهی در ربط سلب بکار می گیرند (که از آن به قضایای معدوله تعبیر می شود) یا مثلاً سور قضیه را که باید اول قضیه باشد در وسط و همراه محمول می آورند و قضیه را از روش طبیعی آن منحرف می کنند و یا گاهی قضیه ای در واقع شرطیه است ولی در ظاهر ادات شرط را نمی آورند و در ظاهر قضیه مرتکب تحریف می شوند؛ در چنین مواردی درک مطلب و هدایت شدن به نحوه استدلال برای مبتدی جدا دشوار است. ما برآنیم که در این بخش نکاتی را به عنوان تنبیها عرضه کنیم تا مبتدی را در رسیدن به واقع و شناخت اینکه در کجا، یک قضیه

است؟ و در کجا چند قضیه؟ کجا متصله است؟ و کجا منفصله؟ و... کمک کنند.

تنبیه اول سابقا در بیان اجزاء قضیه حملیه گفته شد که اطراف قضیه حملیه از چهار حال خارج نیست:

۱- هر یک از موضوع و محمول مفرد است، ۲- هر دو مرکب ناقص باشند. ۳- موضوع مفرد و محمول مرکب ناقص باشد، ۴- برعکس صورت سوّم و برای هر کدام مثال هم آوردیم و جای تکرار نیست. اینک راجع به اجزاء قضایای شرطیه بحث داریم.

قضیه شرطیه چه متصله و چه منفصله همیشه دارای دو طرف بنام مقدم و تالی می باشد و گاهی خصوص منفصله، دارای سه یا چند طرف است. مانند «الکلمه امّا اسم و امّا فعل و امّا حرف» و مانند «الکلی امّا نوع و امّا جنس و امّا فصل و امّا خاصه و امّا عرض عام»؛ در هر حال اطراف قضایای شرطیه در اصل (یعنی قبل از دخول ادوات شرط بر آنها) هر کدام یک قضیه مستقلی بوده که دارای نسبت تامه خبریه بوده اند ولی پس از آمدن ادوات اتصال یا انفصال از حالت قبلی درآمده و هر کدام جزء قضیه شده و استقلال و تمامیت ارضی خود را از دست داده اند. حال دو طرف قضیه شرطیه از حیث حملیه بودن و متصله بودن و منفصله بودن نه صورت دارد:

۱- مقدم و تالی هر دو حملیه باشند. ۲- هر دو متصله باشند. ۳- هر دو منفصله باشند. ۴- مقدم حملیه و تالی متصله. ۵- بالعکس. ۶- مقدم حملیه و تالی منفصله. ۷- بالعکس. ۸- مقدم متصله و تالی منفصله. ۹- بالعکس.

و در هر یک از این نه صورت یا قضیه شرطیه ما متصله است و یا منفصله (۱۸-۹*۲) و در هر یک از هیجده صورت مذکور، قضیه یا موجه است یا سالبه (۳۶-۱۸*۲) و در هر یک از سی و شش صورت قضیه یا محصوره کلیه است و یا محصوره جزئیه (۷۲-۳۶*۲) و از مجموع هفتاد و دو صورت، سی و شش صورت که متصله اند یا لزومیه هستند یا اتفایه (که خود این ها جداگانه هفتاد و دو صورت می شوند). و سی و شش صورت منفصله نیز یا منفصله عنادیه هستند و یا اتفایه (۷۲-۳۶*۲) و در همه هفتاد و دو صورت یا منفصله حقیقیه است یا مانعه الجمع و یا مانعه الخلو (۲۱۶-۷۲*۳) که مجموع شرطیه های متصله و منفصله رقم قابل توجهی را نشان می دهد ولی احصاء تمامی این ها ضرورتی ندارد و چندان مفید فایده نیست. آری

چند مورد را که مهم است و زیاد کاربرد دارد مطرح می‌سازیم و بقیه را به خود جوینده واگذار می‌کنیم. البته مرحوم مظفر تنها به سه مثال بسنده کرده ولی ما هیجده صورتی را که اول از همه درست کردیم همه را با مثال بیان می‌کنیم:

۱-مقدم و تالی هردو حملیه و خود قضیه متصله؛مانند«کلما کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا».

۲-مقدم حملیه و تالی متصله و کل قضیه هم متصله؛مانند مثال مرحوم مظفر«ان کان العلم سببا للسعادة فان کان الانسان عالما کان سعیدا»و مثل«اذا کانت الشمس مستلزمه لوجود النهار فکلما کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا».

۳-مقدم حملیه و تالی منفصله،و کل قضیه متصله؛مانند«اذا کان الانسان مستلزما للنطق فاما ان یکون الانسان ناطقا او لیس بناطق»،که مقدم،حملیه است(الانسان مستلزم لنطق)و تالی شرطیه منفصله دو طرفی است و مانند مثال مرحوم مظفر«اذا کان اللفظ مفردا فاما ان یکون اسما او فعلا او حرفا»که تالی منفصله سه طرفی است.

۴-مقدم،متصله و تالی،حملیه و کل قضیه،متصله؛مانند«کلما ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود فوجود النهار لازم لطلوع الشمس».

۵-مقدم،منفصله و تالی،حملیه و کل قضیه،متصله؛مانند«کلما کان اما هذا زوج او فرد فکان هذا عددا».

۶-مقدم و تالی هردو متصله و کل قضیه،متصله؛مانند«کلما ان کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا فکلما لم یکن النهار موجودا لم تکن الشمس طالعه».

۷-مقدم،متصله و تالی،منفصله؛مانند«کلما ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود فدائما اما ان یکون الشمس طالعه و اما یکون النهار موجودا».

۸-مقدم،منفصله و تالی،متصله؛مانند«کلما کان دائما اما ان یکون الشمس طالعه او لا یکون النهار موجودا فکلما کانت الشمس طالعه فالنهار موجودا».

۹-هر دو منفصله باشند؛مانند«کلما کان دائما اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا فدائما اما ان یکون العدد منقسما بمتساویین او غیر منقسم بهما».

آنچه تا بحال طرح شد نه قسم شرطیه بود و اما نه قسم شرطیه منفصله:

۱-مقدم و تالی هردو حملیه و خود قضیه،منفصله؛مانند«دائما اما ان یکون العدد الصحيح زوجا و اما ان یکون فردا».

۲-مقدم، حملیه و تالی، متصله و کل قضیه، منفصله؛ مانند «اما ان لا تكون الشمس عله لوجود النهار و اما كلما كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا».

۳-مقدم، حملیه و تالی، منفصله و کل قضیه، منفصله؛ مانند «اما ان يكون هذا الشيء ليس عددا و اما ان يكون زوجا او فردا»

۴-هر دو متصله و کل قضیه، منفصله؛ مانند «اما ان يكون كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود و اما ان يكون كلما كانت الشمس طالعه لم يكن النهار موجودا».

۵-مقدم، متصله و تالی، منفصله و کل قضیه، منفصله؛ مانند «اما ان يكون كلما كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا او اما ان يكون الشمس طالعه او يكون النهار موجودا».

۶-هر دو منفصله و کل قضیه هم منفصله؛ مانند «اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا و اما ان يكون زوجا و لا فردا».

۷-مقدم، متصله و تالی، حملیه؛ مانند عکس مثال دوّم.

۸-مقدم، منفصله و تالی، حملیه، مانند عکس مثال سوّم.

۹-مقدم، منفصله و تالی، متصله، مانند عکس مثال پنجم.

نکته: معمولا مناطق برای منفصله همان شش صورت اول را می آورند و سه صورت اخیر را متعرض نمی شوند و علت مطلب آنست که در شرطیه متصله، مقدم بالطبع و بالمفهوم بر تالی تقدم دارد چون مفهوم مقدم، همیشه ملزوم، و مفهوم تالی لازم است و ای بسا چیزی، ملزوم چیز دگر باشد ولی لازم او نباشد؛ مانند لازم اعم شی؛ مثلا خورشید، ملزوم حرارت و روشنائی است ولی لازم آنها نیست و لذا متعین است که مقدم، مقدم باشد و تالی، تالی باشد؛ برخلاف منفصله که مفهوم تالی با مفهوم مقدم، معاند است و مفهوم مقدم، معاند او است و هر چیزی که با چیز دیگر تعاند داشت قهرا از هر دو طرف عناد است و لذا هر جزء که اول باشد و جزء دیگر بعد باشد فرق نمی کند؛ پس سه صورت اخیر جداگانه محاسبه نمی شود.

حال با این محاسبات ملاحظه می فرمایید که هرچه اجزاء قضیه بیشتر می شود قضیه ما مبهم تر و گنگ تر می گردد و تشخیص اینکه یک قضیه است یا چند قضیه، آسان نیست و گاهی چه بسا شرطیه ما از دو قضیه شرطیه دیگر تشکیل یافته که یکی مقدم و دیگری تالی است و خود مقدم که یک قضیه شرطیه است باز مقدمی دارد و تالی ای، که

چه بسا مقدم آن، تنها یک قضیه شرطیه باشد و هکذا یک قضیه شرطیه متصله، که چه بسا از چندین قضیه سر در می آورد؛ حال از کجا تشخیص دهیم که این مجموعه یک قضیه است یا چند قضیه؟ راهش اینست که اگر در کل این قضایا یک حکم به اتصال یا انفصال هست، یک قضیه است و الا چند قضیه است پس در اینگونه موارد خیلی دقت لازم دارد تا کل قضیه را انسان دریافت کند و تا بتواند در استدلال و حجت علیه دیگری احتجاج کند و یا از احتجاج دیگری جواب گوید.

تنبيه دوّم: منحرفات

تنبيه دوّم پیرامون منحرفات است. توضیح اینکه: همانطوری که یک قضیه دارای اجزاء اصلیه و ارکان می باشد (که در حمله، موضوع و محمول و در شرطیه مقدم و تالی رکنیت دارند) هکذا قضیه دارای اجزاء فرعیه ای نیز هست که تاروپود قضایا را آنها تشکیل می دهند، از قبیل رابطه، که اگر نباشد نسبت طرفین دانسته نمی شود و قضیه تشکیل نمی گردد و از قبیل حرف سلب که گاهی برای سلب رابطه بکار می رود، چنانکه رابط و ادات ربط برای ایجاد رابطه بکار می روند و از قبیل جهت که در قضایای حمله بکار رفته و جهت حمل و نسبت را مشخص می سازد که آیا ضروری است؟ یا دائمی؟ یا فعلی؟ و... و از قبیل سور قضیه که کمیت افراد موضوع را بیان می کند که آیا حکم از آن جمیع افراد موضوع است یا بعض آنها؟ و از قبیل ادوات شرط و فاء جزائیه و «اما» و «او»، که تاروپود قضایای شرطیه را تشکیل می دهند و...

حال همانگونه که نسبت به اجزاء اصلیه گاهی استعمال، یک استعمال منطقی و طبیعی است؛ یعنی موضوع که بالطبع بر محمول مقدم است در جایگاه طبیعی خود واقع شده و محمول هم کذلک و مقدم و تالی نیز همچنین، اینگونه قضیه را «مستقیمه» می نامیم ولی گاهی استعمال، یک استعمال طبیعی و منطقی نیست بلکه برخلاف آن است، مثلاً محمول بر موضوع مقدم شده است، چنین قضیه ای را منحرفه گویند. و نیز نسبت به اجزاء غیر اصلیه هم گاهی هر جزئی در موطن و موضع اصلی خود قرار دارد و هر کدام به انجام وظیفه اصلی خویش اشتغال دارند چنین قضیه ای را من جميع الجهات مستقیمه گویند. ولی گاهی بعضی از این اجزاء از موطن اصلی خویش خارج شده و برخلاف وضع طبیعی و منطقی خود در کلام، واقع شده اند چنین قضیه ای را «منحرفه» گویند یعنی از مجرای طبیعی اش خارج شده و بحث ما در این رابطه است مثلاً جای

رابطه در وسط قضیه و میان موضوع و محمول است، مثل «زید هو قائم» حال اگر رابطه مقدم بر موضوع شود و بگوییم: هو زید قائم، چنین قضیه ای منحرفه است. یا مثلا جای حرف سلب در وسط قضیه و قبل از رابطه است (چون حرف سلب برای دلالت بر سلب ربط وضع شده است)، حال اگر در قضیه ای حرف سلب از این وظیفه اصلی، عدول کرده و جزء موضوع یا محمول یا طرفین قضیه واقع شود چنین قضیه ای معدوله و منحرفه خواهد بود؛ منتهی از منحرفاتی است که در منطق مشهور است و کاربرد زیادی دارد و قبلا در تقسیم حملیه به محصله و معدوله بررسی شد.

یا مثلا جهت قضیه، موطن طبیعی اش در صدر کلام و قبل از موضوع و محمول و یا در ذیل کلام و پس از موضوع و محمول است، مثل «بالضروره کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما» و «کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا»، حال اگر جهت قضیه در وسط کلام آمده و مثلا- جزء موضوع قرار گیرد و بگوییم: «کل کاتب بالضروره متحرک الاصابع مادام کاتبا»، چنین قضیه ای منحرفه بوده و باید به جایگاه اصلی اش عودت داده شود تا ابهام و اشتباهی نباشد.

یا مثلا- موطن اصلی سور قضیه حملیه، اول کلام است و سور باید بر سر موضوع کلی داخل شود نه موضوع جزئی و نه محمول؛ زیرا در ناحیه موضوع آنچه معتبر است افراد موضوعند چون خود موضوع و عنوان کلی، مرآت افراد خود می باشد و در حقیقت حکم برای افراد ثابت است و تردیدی در این نیست که انسان زیاد شک می کند که آیا موضوع حکم، تمام افراد آن عنوان کلی هستند یا بعض افراد آن؟ لذا نیازمند بیان است و باید مثلا بگوییم: «کل انسان کاتب یا بعض الانسان ایض». اما در جانب محمول، مفهوم شی (مثلا- مفهوم کتابت) معتبر است و مفهوم، کلیت و جزئیت بر نمی دارد بلکه مفهوم، مفهوم است. و امّا اینکه بر سر موضوع کلی درمی آید نه جزئی برای این است که سور، خواهان تعدد است و جزئی تعدد بردار نیست و صدقش بر افراد کثیره و متعدده، مستحیل است. و بقول مرحوم کلاردشتی:

اعلم ان حقَّ السوران یرد علی الموضوع الکلی، امّا وروده علی الموضوع- فلما تحقق فی موضعه من ان المعتبر فی طرف الموضوع هو الافراد، و کثیرا ما یشک فی کونه کل الافراد أو بعضها، فیحتاج الی البیان، بخلاف المحمول، فان المعتبر فیه هو مفهوم الشی، فلا یقبل الکلیه و البعضیه. و امّا وروده علی الکلی- فلأن السور

یقتضی التعدد فیما یرید، و الجزئی شخصی لا تعدد فیہ (۱).

بنابراین جایگاه «سور» کاملاً مشخص است؛ حال اگر سور قضیه به جای این که بر سر موضوع درآید بر سر محمول بیاید و بر موضوع حمل شود قضیه منحرفه است و باید به صورت طبیعی خود برگردد. دو مثال:

الف. موجه جزئیة: «الانسان بعض الحیوان»؛ که در اصل چنین بوده: «بعض الحیوان انسان».

ب. سالبه جزئیة: «الانسان لیس کل الحیوان»؛ که در اصل باید می گفتیم: لیس کل حیوان انسان».

و گاهی نیز انحراف، در قضیه شرطیه است به این نحو که به حسب ظاهر، ادوات شرط (چه ادوات شرطیه متصله از قبیل ان، اذا، متی و چه ادوات شرطیه منفصله از قبیل: امّا، و او) حذف و قضیه خالی از آنها استعمال می شود، صورت و ظاهر قضیه، حملیه امّا در واقع قضیه، شرطیه است، در چنین صورتی باید بدانیم که آیا قضیه، در اصل حملیه است؟ یا شرطیه متصله؟ و یا منفصله؟ و آن را به شکل صحیح خود برگردانیم:

مثال اول: «لا- تکون الشمس طالعه او یکون النهار موجودا»، این قضیه را هم می توانیم به یک شرطیه متصله برگردانیم و بگوییم: «کلما کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا» و هم می توانیم به یک شرطیه منفصله عودت داده و بگوییم: «امّا ان لا تکون الشمس طالعه و امّا ان یکون النهار موجودا».

مثال دوم: «لیس یکون النهار موجودا الا و الشمس طالعه»، این قضیه شرطیه نیز می تواند به یک متصله موجه و یا یک منفصله برگردد، در متصله بگوییم: «کلما کان النهار موجودا کانت الشمس طالعه». و در منفصله بگوییم: «امّا ان لا یکون النهار موجودا و امّا الشمس طالعه».

مثال سوم: «لا- یجتمع المال الا- من شح او حرام»؛ مال انباشته و جمع نمی شود مگر با بخل (حرص، آز، تنگ نظری) و یا از راه حرام (چون از راه حلال و مشروع با پرداخت کلیه حقوق شرعی به این سرعت یک سرمایه بادآورده ای در اختیار انسان قرار نمی گیرد)، این قضیه را می توانیم به یک متصله یا منفصله ارجاع دهیم.

متصله: «ان اجتمع المال فاجتماعه امّا من شح او من حرام»؛ که جزء اول (مقدم)

ص: ۴۱۵

یک قضیه حملیه و جزء دوّم (تالی) یک شرطیه منفصله است.

منفصله: «أما ان یجتمع المال من شح او من حرام»؛ که مانعه الخلو است.

به کار بردن اینگونه قضایای محرفه و منحرفه فراوان است که باید آن ها را به صورت طبیعی و اصلی شان بازگرداند تا به درستی حقیقت سخن را دریافته و در مقام احتجاج و استدلال از آن ها استفاده کنیم.

قوله: تطبیقات برای آمادگی بیشتر در حل تمرینات، به حل چند مثال می پردازیم.

الف. لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، چه نوع قضیه ای است؟

جواب: در این جمله حصر به کار رفته زیرا لیس و الّا مفید حصر هستند و هر حصری مفهوم «نفی و اثبات، منطوق و مفهوم اینست و جز این نیست» دارد، لذا این قضیه حملیه به دو قضیه حملیه موجه و سالبه باز می گردد و شعر شاعر فارسی زبان، مفاد آن است:

نابرده رنج گنج میسر نمی شود

مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

قسمت اوّل که بالیس و حرف سلب شروع می شود و قبل از استثناء است اشاره به یک حملیه سالبه دارد: «لیس للانسان ما لم یسع الیه»، «آنچه را که انسان نسبت بدان سعی و کوششی نکرده از آن او نیست و بدان نخواهد رسید».

و قسمت دوّم که مستثنی را تشکیل می دهد اشاره به یک حملیه موجه دارد که:

«کل انسان له نتیجه عمله؛ هر کس در گرو کار خویش است و نتیجه عمل خویش را دریافت خواهد کرد».

ب. «ازری بنفسه (حقره) من استشعر الطمع»؛ «آن که جامه آزمندی به تن کرده و طمع ورزی را شعار خویش ساخته، خود را کوچک کرده و ارزان فروخته و از قدر و منزلت خویش کاسته است». حال این قضیه باطنا حملیه است؟ یا شرطیه؟ یا...؟

جواب: می توان آن را به یک حملیه موجه کلیه ارجاع داد و گفت: «کل من استشعر الطمع یزری بنفسه»؛ «هر کس جامعه طمع بپوشد خود را خوار کرده» و می توان به یک شرطیه متصله موجه کلیه ارجاع داد و گفت: «کلما استشعر المرء الطمع ازری بنفسه».

ج. در زیارت جامعه کبیره می خوانیم: «و خاب من جحد کم... و فاز من تمسک بکم و امن من لجا الیکم و سلم من صدقکم»؛ «و نوید است هر که منکر شماست... و رستگار است هر که

به شما تمسک جوید و آسوده است هر که به شما پناه برد و سالم است هر که شما را تصدیق کند» این قضیه در اصل می تواند یک موجبه کلیه باشد؛ ای: «کل من من تمسک بکم لا یخیب»؛ «هر آن کس که به شما متوسل شود و دست به دامان شما گردد، ناامید نخواهد شد». و می توان به یک شرطیه متصله ارجاع داد؛ ای: «کلما تمسک الرجل بکم فلا یخب».

حال با دقت و تأمل بیشتری، هر جا با قضیه منحرفه ای روبرو شدید آن را به شکل طبیعی اش ارجاع دهید.

تنبیه سوّم در این قسمت سه تنبیه دیگر اضافه می کنیم که مرحوم مظفر آن ها را متعرض نشده است.

تنبیه اوّل: ملاک متصله و منفصله بودن قضیه چیست؟

ملاک لظی آن ادات شرط است که در متصله از «ان، اذا و متی» و در منفصله از «اما» یا «او» استفاده می شود، و ملاک معنوی آن به اتصال یا انفصال است که در متصله حکم به اتصال دو نسبت و در منفصله حکم به انفصال دو نسبت می شود.

تنبیه چهارم

تنبیه دوّم: ملاک موجبه و سالبه بودن در حمله، به حمل یا سلب حمل است اما در متصله و منفصله ملاک چیست؟ می دانیم که قضیه شرطیه در اصل از دو قضیه حمله درست می شود که قبل از ادات شرط، مستقلا ایجاب و سلب دارند ولی پس از آمدن ادوات شرط، مقدم یا تالی تنها محاسبه نمی شود و موجبه یا سالبه بودن آن ها ملاک نیست بلکه ملاک موجبه بودن، حکم به اتصال دو نسبت و ملاک سالبه بودن، حکم به سلب اتصال دو نسبت است؛ چه هر دو طرف موجبه باشند یا سالبه یا مختلفین. بنابراین هر یک از شرطیه متصله موجبه و سالبه، چهار حالت پیدا می کنند که در مجموع هشت صورت است:

۱. مقدم و تالی هر دو موجبه و کل قضیه موجبه؛ مانند «کلما کانت الشمس طالعه فالنهار موجود».

۲. هر دو سالبه و کل قضیه موجبه؛ مانند «کلما لم یکن هذا انسانا لم یکن زیدا».

۳. مقدم موجبه و تالی سالبه؛ مانند «کلما کانت الشمس طالعه لم یکن الیل

۴. عکس صورت سوّم؛ مانند «كلما لم تكن الشمس طالعه كان الليل موجودا».

۵. مقدم و تالی، موجبہ و کل قضیہ سالبہ؛ مانند «لیس البتہ كلما كانت الشمس طالعه كان الليل موجودا».

۶. هر دو سالبہ و کل قضیہ سالبہ؛ مانند «لیس البتہ كلما لم يكن هذا انسانا لم يكن حيوانا»

۷. مقدم موجبہ و تالی سالبہ؛ مانند «لیس البتہ كلما كانت الشمس طالعه لم يكن النهار موجودا»

۸. عکس صورت هفتم؛ مانند «لیس البتہ كلما لم تكن الشمس طالعه كان النهار موجودا»

در شرطیہ منفصلہ ہم ملاک سلب انفصال است-چہ دو طرف موجبہ باشند یا سالبہ یا مختلفین-و باز همان ہشت صورت را دارد کہ چہار تا منفصلہ موجبہ و چہار تا منفصلہ سالبہ است. اما موجبات:

۱. مقدم و تالی ہر دو موجبہ و کل قضیہ موجبہ؛ مانند «اما ان يكون العدد زوجا و اما فردا»

۲. هر دو سالبہ و کل قضیہ موجبہ؛ مانند «ابدا اما ان لا يكون العدد زوجا و اما ان لا يكون فردا»

۳. مقدم موجبہ، تالی سالبہ و کل قضیہ موجبہ؛ مانند «دائما اما ان لا يكون العدد فردا و اما ان يكون فردا».

و اما سوالب:

۱. مقدم و تالی ہر دو موجبہ و کل قضیہ سالبہ؛ مانند «لیس البتہ اما ان يكون العدد زوجا او منقسما بمتساویین».

۲. مقدم و تالی سالبہ و کل قضیہ سالبہ؛ مانند «لیس البتہ اما ان لا يكون العدد زوجا او لا يكون منقسما بمتساویین».

۳. مقدم موجبہ و تالی سالبہ؛ مانند «لیس البتہ اما ان يكون العدد زوجا او ليس بفرد»

۴. مقدم سالبہ و تالی موجبہ؛ مانند «لیس البتہ اما ان لا يكون العدد زوجا او يكون

تنبیه پنجم بیان ملاک صدق و کذب قضایای شرطیه است

که در کتاب ارزشمند الجوهر النضید می خوانیم:

اقول: و هذا التالیف الشرطی یخرج اجزاء القضیه عن أن تكون قضایا محتمله للصدق و الكذب، لانا اذا قلنا: «الشمس طالعه» احتمال الصدق و الكذب فاذا قلنا:

«ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود» خرج قولنا: «الشمس طالعه»، و «النهار موجود» عن أن يكونا قضیتین و لم یبق الصدق و الكذب متوجها الا- الی الاتصال، فانه یمكن تركب المتصله الصادقه من كاذبین كقولنا: «ان كان الانسان حمارا فهو ناهق» و كذلك قد تركب المتصله الكاذبه من صادقین كقولنا: «ان كان الانسان حیوانا فهو ناطق»، فقد ظهر ان الصدق و مقابله- أعنی الكذب- توجه الی الاتصال لا الی أجزاء القضیه... و كذلك فی المنفصله (۱).

تمرینات کتاب

۱- جواب تمرین ۱:

قضیه «كلما كان الحيوان مجترا كان مشقوق الظلف»؛ «هرگاه حیوانی نشخوار کننده باشد پس دارای سم شکافدار خواهد بود» یک قضیه شرطیه متصله موجبۀ کلیه اتفاقیه است، زیرا عقلا این مقدم و تالی، ملازمه ای ندارد مگر این که بگوییم هر دو، معلول علت مشترکه ای هستند که آن هم ثابت نیست، پس اتفاقیه خواهد بود (۲).

قضیه «كلما كان الانسان قصيرا كان ذكيا»؛ «هرگاه انسان کوتاه قد بود پس زیرک است». این نیز یک قضیه متصله اتفاقیه است، زیرا ملازمه میان کوتاه بودن قد و زیرکی نیست، چه بسا انسانی هم کوتاه قد باشد و هم زیرک، و انسانی نه کوتاه قد باشد و نه زیرک، و انسانی کوتاه قد باشد ولی زیرک نباشد و بالعکس. بلکه، معمولا انسان کوتاه

ص: ۴۱۹

۱-۱. جوهر النضید، صفحه ۴۳.

۲- ۲. فرهنگ معین، جلد چهارم: صفحه ۴۷۳۴: نوش + خوار (خوردن) - نشخوار - نشخوار - نوشخور، عمل بعض جانوران که خوراک خود را نیم جویده فرو برند و سپس آنرا از راه مری به دهان باز گردانند و دوباره جووند... نشخوارکننده، گروه عظیمی از پستانداران سم دار که بیش از ۲۰۰ گونه را شامل می شوند...).

قد، زیرک است ولی این قضیه، کلیت ندارد و ملازمه ای در کار نیست.

جواب تمرین ۲:

قضیه اول: «هرگاه جواب ازدحام کرد (از یک امر جواب های متنوع داده شد) حق مخفی می ماند»؛ یک قضیه متصله اتفاقیه است و چنین نیست که همیشه ازدحام جواب موجب خفاء صواب باشد. اگر چه معمولاً چنین است.

قضیه دوم: «هرگاه امکان دسترسی به چیزی فراوان باشد، حرص و میل نسبت به آن کم می شود»، چون معمولاً «الانسان حریص علی ما منع» یعنی اگر چیزی فراوان در دسترس مردم باشد هر چند مورد نیازشان هم باشد حرص و جوش ندارد، ولی اگر چیزی کمیاب شد اگر چه مورد نیازشان هم نباشد نسبت به آن حریص می شوند. این نیز یک قضیه اتفاقیه عادیه است، چون عادتاً چنین است ممکن است کسی بپندارد که ملازمه ای در کار است، ولی عقلاً ملازمه ای نیست و تخلف بردار است؛ زیرا ممکن است چیزی فراوان باشد ولی با این وجود تقاضا کم نشود.

قضیه سوم: «هرکسی که به آرزویش برسد گردنکشی و طغیان، پیشه می کند» این نیز یک قضیه شرطیه متصله اتفاقیه است؛ چون معمولاً انسان ها در امور مادی و دنیوی (ثروت، شهرت، مقام و ریاست و...) وقتی به آرزوی خود می رسند طغیان می کنند و به قول قرآن إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ و البته این قضیه کلیت ندارد؛ چون برای اولیاء خدا و مردان حق، حکومت و مقام، وسیله ای برای تقرب به خداوند و حل و فصل مشکلات مردم است همچون حکومت در نزد علی علیه السلام که حکومت، موضوعیت ندارد و بدون کمک به سعادت جامعه، پیشیزی نمی ارزد و لذا قضیه اتفاقیه است و متقابلاً در امور معنوی، هر اندازه که انسان ها کامل تر می گردند متواضع تر و خاکسارتر می شوند و می گویند: «انا اقل الاقلین...» و اذلل الا ذلین، و...».

قضیه چهارم: «هرکس مشکلات زندگی خود را برای دیگران فاش کند تن به ذلت داده است». این در اصل یک قضیه شرطیه متصله است که «من کشف عن ضره فقد رضی بالذل» و یا یک جمله موجهه است که «کل من کشف عن ضره رضی بالذل» و نظیر آن در دو مثال اخیر تطبیقات کتاب المنطق بیان شد «ارزی بنفسه...» و «ما خاب من تمسک...» ضمناً نوع قضیه، متصله اتفاقیه است.

قضیه پنجم: «فقط بندگان دانشمند، از خداوند ترس دارند»، این قضیه مفید حصر

ص: ۴۲۰

است و دارای اثبات و سلب و منطوق و مفهوم است. از قبیل جمله «لیس للانسان الا ما سعی» است و به دو قضیه حملیه موجب و سالبه برمی گردد:

الف. «دانشمندان از خداوند خشیت دارند، و بندگان عالم خداترس هستند».

ب. «آنکه خداترس نیست عالم نیست یا غیر عالم خداترس نیست».

جواب تمرین ۳:

جمله: «الدهر یومان یوم لک و یوم علیک» این جمله به علی علیه السلام منتسب است - در اصل یک قضیه شرطیه منفصله حقیقیه را تشکیل می دهد که «الدهر اما لک و اما علیک».

جواب تمرین ۴: علی علیه السلام در رابطه با حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه فرموده اند: «هیچگاه زمین خالی نخواهد شد از کسی که برای خدا با حجت و برهان قیام کند که یا آن شخص آشکار و شناخته شده است و یا ترسان و ناشناخته» این نیز در حقیقت یک منفصله حقیقیه را تشکیل می دهد که «القائم لله بحجه اما یكون ظاهرا مشهورا و اما یكون خائفا مغمورا».

ص: ۴۲۱

فصل اول از دو فصل مبحث قضایا، پیرامون تعریف قضیه و تقسیمات گوناگون آن بود که تا به حال اهم آن تقسیمات در حد وافی و شافی بیان شد. اینک فصل دوم که پیرامون بیان احکام و مناسبات قضایا با یکدیگر است را شروع می‌کنیم. همانگونه که در بخش مفردات و تصورات، گاهی دو مفهوم را با یکدیگر مقایسه می‌کردیم و از لحاظ نسبت بینهما، یکی از نسبت اربع برقرار می‌شد (تساوی کلی، تباین کلی، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه) همچنین در بخش قضایا و تصدیقات نیز هنگامی که دو قضیه را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم میان آن‌ها انواع نسبت‌ها قابل تصور است. مثلاً: یا متوافق هستند، یا متباین؛ و این قسم خود اقسامی دارد: یا متضاد هستند یا متداخل و... و یا متناقض؛ یا بین آن دو صدقا، ملازمه است و لا غیر، یا کذباً ملازمه است و لا غیر، یا هم صدقا و هم کذباً ملازمه است؛ که هر کدام فایده‌ای را می‌رساند (تفصیلاً این نکات روشن خواهد شد). فعلاً باید بدانیم که در باب احکام و نسبت‌ها میان قضایا سه بحث داریم:

۱. مبحث تناقض و ملحقیات آن.

۲. مبحث عکس مستوی و ملحقیات آن.

۳. مبحث عکس نقیض و ملحقیات آن.

پیش از شروع در مطالب این سه باب، یک مقدمه کلی می‌آوریم که در آن فایده این مباحث را از دیدگاه منطقی بررسی می‌کنیم.

تمهید: روش مرحوم مظفر و منطقیون این است که در آغاز هر بحثی، اهمیت و فایده آن بحث را یادآوری می‌کنند. براساس این سیره حسنه در بحث جدید هم این سؤال مطرح است که، ما در منطق چه نیازی به مبحث احکام قضایا داریم؟ بطور خلاصه باید گفت: این مباحث ما را در هدف اصلی یاری می‌دهد؛ زیرا «منطق» قانون صحیح فکر کردن است، به ما می‌آموزد در بخش تصورات چگونه بیاندیشیم تا بر یک مجهول تصویری آگاه شویم و آن را تبدیل به معلوم سازیم؟

یا در بخش تصدیقات چگونه استدلال کرده و برهان اقامه کنیم تا بر یک مجهول تصدیقی آگاه شویم؟ و... پس مباحث احکام قضایا، در این غرض ما را کمک می‌کنند و آشنایی با این مباحث سبب می‌شود که با یکی از شیوه‌های صحیح اقامه برهان، جهت

و اما تفصیل مطلب: «اقامه برهان بر یک مدعا» از یک نظر دو قسم می شود:

۱. گاهی شخص محقق مستقیماً و بالمباشره برای اثبات مطلوب خویش اقامه برهان می کند، و این امر برای او آسان است (یا در اثر سهولت اثبات مدعا و یا به خاطر قوت علمی اش). مثلاً مدعی است که عالم (مجموعه ما سوی الله) حادث و پدیده است و در مقام استدلال می گوید: «عالم متغیر است» (۱) (صغری) «هر متغیری حادث (مسبوق به عدم یا مسبوق به غیر) است» (کبری) «عالم حادث است» (نتیجه)

۲. ولی گاهی مستقیماً برهان آوردن و اثبات قضیه ای که ادعا دارد برای شخص آسان نیست و باید متحمل مشقات فراوانی شود تا بتواند بالمباشره مطلوب را ثابت کند و چه بسا در مواردی اقامه برهان بدین منوال، متعذر نیز باشد؛ در این صورت ناگزیر به طریقه دیگری روی آورده و جهت اثبات مدعای خویش از آن استفاده می کند و آن طریقه این است که به جای اقامه برهان بر مدعا، به سراغ قضیه دیگری (که با این قضیه مورد ادعای او نسبتی دارد و تلازمی در صدق، کذب یا هر دو، یا هیچکدام دارد) رفته و بر آن قضیه، برهان اقامه می کند و پس از اثبات یا ابطال آن، مطلب را با قضیه مورد ادعای خود مقایسه کرده و مدعای خویش را به کرسی می نشاند و اینجاست که نیاز به مباحث تناقض، عکس مستوی و عکس نقیض خودنمایی می کند. پس از یافتن قضیه متناسب با مدعا و اقامه برهان بر آن، چهار صورت متصور است:

۱. گاهی فرد با برهان، صدق و حقایق آن قضیه را اثبات می کند و از راه علم به صدق آن، علم به کذب قضیه مورد ادعای خویش پیدا می کند؛ و آن در موردی است که قضیه مدعای او با قضیه مبرهن علیها، متناقضین باشد که البته اجتماع متناقضین از محالات بدیهه است؛ پس اگر صدق قضیه مبرهن علیها ثابت شد، یقیناً کذب قضیه

ص: ۴۲۳

۱ - ۱). این تغییرات در بعض امور با چشم ظاهر یا حواس ظاهری دیگر قابل درک است امّا در بعض امور با چشم مسلح علمی، آن را درمی یابیم؛ این تغییرات در بعضی امور بسیار سریع و در بعضی امور بسیار کند است، حرکتی که مشائین و متکلمین قائل بودند حرکت در اعراض بود، یعنی: در کیفیت، مثل سیبی که مراحل را طی کرده، تا قرمز و رسیده می شود؛ و در کمیت، مثل درختی که از نهالی کوچک به درختی تنومند تبدیل می شود؛ و یا در وضع و... حرکتی که صدر المتألهین ثابت نمود، حرکت در جوهر بود که طبق این نظر، حرکت و تغییرات در متن اشیاء و در ذات موجودات است، عالم یکپارچه حرکت و سیلان است نه متحرک یا ساکن و... بنابراین مبنا، استدلال بسیار واضح است (تفصیل آن را در برهان حدوث، شرح کشف المراد آورده ام).

مطلوب او ثابت می شود.

مثال: شخصی مدعی است که امام، معصوم نیست و عصمت در امام شرط نیست؛ ما در برابر ادعای او می گوییم: عاصی بودن امام، تالی فاسد دارد، و به دلایل متعدد که در مباحث اعتقادی آمده، باطل است، و به چند دلیل امام باید معصوم باشد؛ پس قضیه معصوم بودن امام مبرهن شد. وقتی این قضیه صدق شد حتما آن قضیه مورد ادعا که امام، معصوم نیست، کذب خواهد بود و گرنه اجتماع نقیضین خواهد شد.

۲. و گاهی با برهان، کذب و بطلان قضیه مبرهن علیها ثابت می شود و از راه علم به کذب آن، علم به صدق قضیه مطلوب پیدا می کنیم؛ و این نیز در مورد متناقضین است، که ارتفاع نقیضین نشاید و لذا اگر نقیض مطلوب ما کذب بود حتما خود مطلوب صادق است؛

مثال: فرض کنید شخص می پندارد که خداوند، یکتا و بی شریک است؛ و برای اثبات آن به سراغ نقیض رفته و می گوید: شریک و همتا داشتن به دلایل متعدد کلامی، باطل است، وقتی شریک داشتن ابطال شد حتما یکتا و بی شریک بودن اثبات می گردد و از کذب اولی، صدق دومی لازم می آید تا ارتفاع نقیضین لازم نیاید. یعنی غیر مستقیم به مرادمان که کسب یک مجهول تصدیقی باشد رسیدیم. از این نوع استدلالات در قیاسهای استثنایی اتصالی در علوم و خصوصا در فلسفه و اصول فراوان مشاهده می شود.

و در کتاب المنطق هم در مباحث نسبت میان دو نقیض دو مفهوم کلی، از همین شیوه استفاده شد که مفروضی داشتیم و مدعائی و برهانی، برهان این بود که «لو لم یکن كذلك... یعنی: اگر مدعای ما صدق نباشد هر آینه لازم آید یا... و یا... و اللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله و وقتی ملزوم که سلب است ابطال شد البته ایجاب که مدعا است اثبات می شود».

این دو مورد مربوط به مواردی بود که میان دو قضیه (قضیه مدعا و قضیه مبرهن علیها) از حیث صدق و کذب ملازمه باشد؛ یعنی از صدق احدهما کذب دیگری و از کذب احدهما صدق دیگری لازم آید و آن نیست مگر در متناقضان، که هم ارتفاعشان محال است و هم اجتماعشان.

۳. و گاهی با برهان، حقانیت و صدق قضیه خارجی را اثبات کرده و از راه علم به صدق آن، علم به صدق قضیه مطلوب پیدا می کنیم و آن در مواردی است که بین دو

قضیه از حیث صدق، ملازمه باشد؛ یعنی صدق اولی (قضیه مبرهن علیها) مستلزم صدق دومی (قضیه مطلوب) باشد؛ مانند باب عکس مستوی یا نقیض که «کَلِمَا صَدَقَ الْأَصْلُ صَدَقَ الْعَكْسُ».

مثال: «بعض الحیوان انسان»؛ برای اثبات این موجه جزئی به سراغ اصل آن که یک موجه کلیه است رفته و آن را مبرهن می سازیم که «کل انسان حیوان» باشد می گوئیم: «کل انسان حساس و کل حساس حیوان، فکل انسان حیوان». هنگامی که به حکم شکل اول این موجه کلیه صادق شد؛ خواهیم گفت: «کَلِمَا صَدَقَ الْأَصْلُ صَدَقَ الْعَكْسُ»؛ پس آن موجه جزئی نیز صادق است و بدین وسیله به مطلوب خویش نائل می شویم.

۴. و گاهی با برهان، کذب قضیه خارجی را اثبات کرده و از راه علم به کذب آن، علم به کذب قضیه مطلوب پیدا می کنیم و آن در مواردی است که بین قضیه مبرهن علیها با قضیه مطلوب، در کذب ملازمه باشد؛ یعنی: علم به کذب اولی، مستلزم علم به کذب دومی باشد.

مثال: مدعای ما این است که «لا شیء من الانسان بحیوان» برای اثبات آن، مثلاً قضیه «لا شیء من الحیوان بانسان» را مبرهن کرده و پس از رسیدن به کذب و بطلان آن، از راه کذب عکس، کذب اصل را نتیجه می گیریم، «کَلِمَا كَذَبَ الْعَكْسُ كَذَبَ الْأَصْلُ».

البته تفصیل این مطالب بزودی در باب خود خواهد آمد.

با این ملاحظات، شخص منطقی پس از آشنایی با تقسیمات قضایا و پیش از ورود در مباحث حجت، لازم است با احکام و نسب قضایا آشنا شود تا در مقام استدلال و اقامه برهان به طریق مذکور، مردد نباشد. مباحثی که بیانگر نسبت‌های میان قضایا است همان سه مبحث تناقض، عکس مستوی و عکس است که به ترتیب عنوان می شود و هر کدام ملحقاتی دارند.

اولین بحث از مباحث سه مناسبات قضایا، مبحث تناقض است و در رابطه با آن یک مقدمه، سه مبحث و یک خاتمه مطرح است.

امّا مقدمه: ما چه نیازی به مبحث تناقض داریم؟ در تمهیدی که برای کل مباحث احکام قضایا داشتیم فایده این بحث روشن شد. ولی در این مقدمه به صورت جزئی تر و واضح تر بحث کرده و فایده خصوص تناقض را بیان می کنیم.

دانستیم که گاهی شخص باحث نمی تواند مستقیماً بر مدعی خویش برهان اقامه کند، ناگزیر سراغ قضیه دیگری رفته و از راه اقامه برهان بر آن، به مطلوب خویش دست می یابد. خود آن قضیه، مطلوب و مدعی ما نیست ولی با مدعی ما از لحاظ صدق و کذب ملازمه دارد بدین معنی که از علم به صدق آن قضیه، علم به کذب مدعا و از علم به کذب آن، علم به صدق مدعا پیدا می کنیم، البته این مخصوص مواردی است که قضیه مطلوب ما، با آن قضیه دیگر به گونه ای باشند که از صدق احدهما کذب دیگری لازم آید (اجتماعشان نشاید) و از کذب احدهما صدق دیگری لازم آید (ارتفاعشان نیز نشاید) و چنین دو قضیه ای را متناقضان گویند، پس فایده بحث تناقض این است که:

الف. وقتی دانستیم که فلان قضیه با قضیه ای که مطلوب است متناقضانند؛

ب. وقتی دانستیم که آن قضیه دیگر کذب است یقین می کنیم که مطلوب ما حقّ و صدق است؛ زیرا ارتفاع نقیضین محال است؛ و وقتی علم به صدق قضیه دیگر پیدا کردیم یقین می کنیم که مدعی ما باطل بوده و گرنه اجتماع نقیضین می شود و آن محال است. مطلب الف را در منطق باید حلاجی کنیم که آیا میان فلان دو قضیه تناقض هست یا نه؟ و تناقض چه شروطی دارد؟ و...

مثال: فرض کنید یک فیلسوف مادی مدعی است که: «روح موجود نیست، حقیقت مجردی است که فراتر و برتر از ماده و جسم و مدیر و مدبر بدن باشد و به آخر خطّ رسیدن بدن و فرو ریختن ساختمان جسم، آن حقیقت، ماندگار و جاودانه باشد و...» چنین چیزی در کار نیست بلکه تمامی این مدرکات را سلولهای مغز اداره می کند و...؛ در برابر او فیلسوف الهی بر آن است که: «روح و نفس ناطقه که منیت، هویت و شخصیت شخص را تشکیل می دهد، موجود است و حقیقت مجردی است و ثابتی است که اگر در طول عمر چندین مرتبه هم تمامی سلولهای بدن تغییر و تحول و تجدید پیدا کنند

آن حقیقت از دوران کودکی تا دم مرگ همواره ثابت است و...» حال فیلسوف الهی می خواهد برای اثبات مدعای خود برهان بیاورد ولی از آن رهگذر که رسیدن به حقیقت و ماهیت نفس ناطقه در سرحد محالات است و به سادگی نمی توان بر آن برهان اقامه کرد، راه سهل تری را در پیش گرفته و نقیض مدعای خود؛ یعنی موجود نبودن روح را ابطال می کند و براهین دندان شکنی مبنی بر این که نبودن روح باطل است، می آورد (۱) و وقتی نبودن روح ابطال شد حتما وجود و بودن روح اثبات می گردد؛ زیرا ارتفاع نقیضین محال است و متقابلا اگر صدق و حقانیت نقیض ثابت شد حتما کذب مدعا اثبات می گردد تا جمع بین نقیضین نشود.

قوله: و ربما یظن تا به حال با فایده این بحث و اهمیت تناقض در منطق آشنا شدیم و معلوم شد که قانون تناقض، بر دو اصل اجتماع نقیضین محال و ارتفاع نقیضین محال، استوار است.

اینک دفع یک توهم نموده و می گوئیم: بعضی بر این باورند همانگونه که شناخت متناقضین در مفردات کار ساده ای به نظر می رسد مثلا: نقیض انسان لا انسان است و بالعکس، چون «نقیض کل شی رفته» یا «رفع کل شی نقیضه» و کافی است که بر سر هر کلمه ای لای نفی بیفزاییم و یا لای نفی را از آن بکاهیم همچنین شناخت نقیض هر قضیه هم امری ساده است و کافی است بدانیم دو قضیه از لحاظ ظاهر، موضوع و محمولشان یکی است و از حیث نسبت هم موجه و سالبه هستند و همین اندازه کافی است برای این که بفهمیم فلان دو قضیه متناقض اند و آنگاه از راه اثبات صدق هر کدام، به کذب دیگری منتقل شویم و دیگر حاجتی به طرح مبحث تناقض در منطق نیست (مطلب الف که قبلا اشاره شد از واضحات است و نیاز به بحث ندارد).

ولی مرحوم مظفر (ره) می فرماید: این یک پندار واهی و باطل است و مطلب بدین سادگی هم نیست، زیرا چه بسا دو قضیه از حیث ایجاب و سلب با یکدیگر اختلاف داشته باشند، (یکی موجه و دیگری سالبه باشد) ولی با این وجود، تناقض نداشته بلکه هر دو صادق باشند؛ مانند مواردی که موضوع قضیه اعم از محمول آن باشد (کالا انسان

ص: ۴۲۷

۱- ۱). تفصیل براهین فوق در کتاب اسفار، جلد ۸، مباحث علم النفس فلسفه، و کتاب معرفت نفس، آیه ... حسن زاده آملی تبیین شده است.

و الحيوان) که می توان گفت: «بعض الحيوان انسان» و «بعض الحيوان ليس بانسان» و هر دو صادق اند در حالی که اگر متناقضین بودند اجتماع آن دو در صدق از محالات بود.

همچنین شاید دو قضیه از حیث ایجاب و سلب مختلف بوده و هر دو کاذب باشند؛ مثل «کل حیوان انسان» و «لا شی من الحيوان بانسان» که هر دو دروغ است در حالی که اگر آن دو متناقضین بودند امکان نداشت که هر دو کاذب باشند بلکه حتما یکی صادق می بود، چون ارتفاع نقیضین محال است. بنابراین معلوم شد که شناخت نقیض در باب قضایا، قدری زحمت دارد و بدین سادگی نیست. لذا لازم است با قواعد منطقی این باب آشنا شده و بدانیم کدام قضیه، نقیض کدام قضیه است تا در مباحث حجت از آن بهره برداری کنیم و از راه اقامه برهان بر نقیض، صدق یا کذب نقیض دیگر را اثبات نماییم.

الف. تعریف تناقض

پس از بیان مقدمه، مطلب اول از سه مطلب باب تناقض پیرامون تعریف آن است.

کلمه تناقض همانند: تضاد، تعارض، تراحم، تداخل و... مصدر باب تفاعل است و این معنی میان دو کس یا دو چیز بکار می رود، زیرا هیچگاه شیء واحد، خودش با خودش تضاد، تعارض، تراحم و تناقض ندارد؛ ولی وقتی با غیر مقایسه می شود سر از این عناوین در می آورد.

مثلا- می گوئیم: «سیاهی با سفیدی تضاد دارند و اجتماعشان در جسم واحد محال است» یا «فلان خبر ثقه با فلان خبر دیگر تعارض دارد و امکان صدور هر دو نیست»، یا «فلان حکم الزامی با فلان حکم الزامی دیگر تراحم دارند و امکان ندارد که هر دو به فعلیت برسند»، یا «فلان قضیه با فلان قضیه دیگر تداخل دارند و یکی در شکم دیگری داخل است» (مثل موجه کلیه با موجه جزئیه) و یا «فلان قضیه با فلان قضیه تناقض دارند؛ یعنی نقیض یکدیگر بوده و اجتماع و ارتفاع هر دو، از محالات است».

پس از آشنایی با ریشه صرفی کلمه تناقض می گوئیم: قبلا تناقض را در مباحث الفاظ بیان کردیم و گفتیم: دو لفظ را که با یکدیگر مقایسه می کنیم یا مترادفان اند یا متباینان؛ و متباینان یا مثالن اند یا متخالفان یا متقابلان؛ و متقابلان یا متناقضانند یا متضادان یا متضائفان یا عدم و ملکه. و در آنجا بیان شد که متناقضان عبارتند از دو امری که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و بین آن دو نهایت درجه منافرت و معاندت و

انفصال است، بگونه ای که هیچگاه با یکدیگر مجتمع نخواهند شد (اجتماعشان محال است) و هیچگاه مرتفع نمی شوند (ارتفاعشان محال است) مانند وجود و عدم که هر چیزی را شما تصور کنید در خارج یا موجود است و یا معدوم؛ خلاصه این که از متناقضین همیشه یک قضیه منفصله حقیقه درست می گردد که هم «مانعه الجمع» است هم «مانعه الخلو»، حال این بیان مربوط به تناقض بین المفردات بود و البته شامل دو قضیه متناقض نیز می شود ولی حالا- در مبحث قضایا در تعریف تناقض عبارتی را می آوریم که کاملاً علمی، فنی و اصطلاحی بوده و مخصوص به باب قضایا باشد و آن این که

«التناقض فی القضایا: اختلاف فی القضیتین، یقتضی لذاته ان تكون احدهما صادقه و الاخری کاذبه»

تناقض در باب قضایا عبارت است از «اختلافی که میان دو قضیه وجود دارد و آن اختلاف ذاتا خواهان آن است که یک قضیه صادق و دیگری کاذب باشد.» در این تعریف چهار نکته قابل دقت است که به ترتیب عنوان می شود:

الف: کلمه «اختلاف» جنس تعریف است و اختلاف میان دو مفرد؛ مانند زید و لا زید؛ و اختلاف یک مفرد و یک قضیه؛ مانند زید، و زید قائم؛ و اختلاف دو قضیه مانند زید قائم و زید لیس بقائم را شامل می شود.

ب. کلمه «فی القضیتین» فصل اول است و اختلاف مفردات را خارج می سازد. در اینجا سؤال می شود که چرا مقید به قید «قضیتین» شد؟

جواب: سه جهت برای این تقید گفته شده:

۱. چون تناقض همیشه میان ایجاب و سلب است و آن دو حقیقتاً در موردی هستند که حکم و نسبتی باشد و بگوییم حکم به ایجاب با حکم به سلب تنافی دارد و چون در مفردات نسبتی نیست. تناقض هم نیست.

۲. اگرچه تناقض مخصوص قضایا نیست و در مفردات همه هست ولی تناقض دو مفرد به تناقض دو قضیه بازگشته و در قوه آن است؛ مثلاً «لا انسان و انسان» به منزله این است که بگوییم: «الانسان موجود و الانسان لیس بموجود» و بدین جهت استقلالاً مطرح نیست.

۳. اگرچه تناقض در مفرد نیز وجود دارد و استقلالی هم هست (به تناقض قضایا بر نمی گردد) ولی فعلاً بحث ما در بیان احکام قضایا است. و لذا اختلاف را به قید «فی القضیتین» مقید کردیم.

ج. کلمه «لذاته» گاهی دو قضیه، تنافی عرضی دارند؛ یعنی منشأ تنافی آن دو، خصوصیت مورد و عامل خارجی است و در ماده معینی تنافی دارند و حتما چنین است که از صدق یکی کذب دیگری لازم می آید؛ ولی این مطلب کلیت ندارد و در سایر مواد چنین نیست. مثلا: دو قضیه «زید انسان» و «زید لیس بناطق»؛ نه قابل جمع اند و نه قابل رفع؛ بلکه حتما یکی از آن ها صادق و دیگری کاذب است، ولی این بدان جهت است که محمول در قضیه اول با محمول در دومی (یعنی انسان با ناطق) تساوی کلی دارند چون «کل انسان ناطق و کل ناطق انسان» و لذا معقول نیست که در موردی یکی از آن دو بدون دیگری صادق باشد، مثلا بر زید، «انسان» صادق باشد ولی «ناطق» صادق نباشد لذا ایجاب و سلب در این مورد جمع نمی شوند امّا در سایر مواد از قبیل: «زید انسان» «زید لیس بکاتب، لیس بعالم» و...؛ اجتماع مانعی ندارد؛ یعنی هم موجه، صادق باشد و هم سالبه، پس معلوم می شود تنافی ذاتی میان دو قضیه بالا نیست.

یا مثلا- دو قضیه «کل انسان حیوان» و «لا شیء من الانسان بحیوان» تنافی دارند و ممکن نیست که هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند ولی این دلیل نمی شود که موجه کلیه با سالبه کلیه متناقضان باشند بلکه به جهت خصوصیت مورد است و آن این که موضوع دو قضیه، اخص و محمول، اعم است و لذا نمی شود هم ایجاب و اثبات محمول اعم برای موضوع اخص، صحیح باشد و هم سلب آن.

امّا اگر بالعکس باشد یعنی موضوع، اعم و محمول، اخص باشد خواهیم دید که هر دو قضیه کاذبند؛ مثلا: «کل حیوان انسان» و «لا شیء من الحيوان بانسان» هر دو کاذبند؛ در حالی که اگر این دو متناقضان بودند، ارتفاعشان مثل اجتماعشان محال می بود؛ پس تنافی موجه کلیه با سالبه کلیه در بعض موارد، عرضی است.

و گاهی دو قضیه تنافی بالذات دارند یعنی ماده معین مطرح نیست بلکه در ضمن هر ماده ای از مواد که یافت شوند متناقض اند اجتماعشان نشاید، ارتفاع نیز كذلك) مانند موجه کلیه با سالبه جزئی در مثل «کل انسان حیوان» و «بعض الانسان لیس بحیوان» که محال است هر دو صادق و یا هر دو کاذب باشند؛ و چون اولی صادق می باشد دومی کاذب خواهد بود، زیرا ایجاب کلی و سلب جزئی، در ضمن هر ماده ای که باشند (از انسان و حیوان، فرس و حیوان، بقر و شجر و...) همیشه باهم تنافی دارند، کما اینکه متقابلا ایجاب جزئی با سلب کلی منافی است و هرگز قابل جمع نخواهد بود.

د. آخرین فصل تعریف، جمله «ان تکون احدهما صادق و الاخری کاذبه» است که فصل مخصوص تناقض است و تضاد و تداخل و... را عموماً خارج می‌کند؛ چون در آن‌ها یا اجتماع تنها محال است و یا ارتفاع تنها، و تنها چیزی که هم اجتماع در آن محال است و هم ارتفاع، متناقضین هستند.

ب: شروط تناقض

چنان که در مقدمه اشاره شد شناخت تناقض میان قضایا کار آسانی نیست و اینک وقت آن است که شرایط تناقض منطقی را بیان کنیم. بطور کلی اگر بخواهد مابین دو قضیه، تناقض واقع شود و آن دو متناقضین گردند حتماً باید دو قضیه از جهاتی با یکدیگر متحد و از جهاتی مختلف و متفاوت باشند.

اما جهات اتحاد و وحدت؛ راجع به وحداتی که در متناقضین شرط و معتبر است میان مناطقه از قدیم الایام اختلاف است:

۱. بعضی بر آنند که وحدت موضوع و وحدت محمول کافی است و سایر وحدات به آن دو، عودت داده می‌شود (۱).

۲. بعضی بر آنند که وحدت موضوع، محمول و زمان لازم است و سایر وحدات به آن سه عود می‌کنند (۲).

۳. گروهی نیز گفته‌اند وحدت در نسبت حکمی تنها کافی است (۳).

۴. مشهور منطقیون بر آنند که در تناقض هشت وحدت شرط است.

۵. مرحوم صدر المتألهین طرفدار نه قسم وحدت است که علاوه بر وحدات ثمانیه مشهور، طرفدار وحدت حمل نیز هست (سیاتی بیانیه).

۶. ابن سینا طرفدار دوازده وحدت است و چهار قسم بر وحدات ثمانیه افزوده که عبارتند از: وحدت وضع، وحدت کیفیت موضوع، وحدت فاعل و وحدت منفعل؛

اما مرحوم مظفر از قول پنجم متابعت کرده و ابتدا همانند مشهور شروط ثمانیه را آورده و سپس وحدت حمل را اضافه کرده‌اند.

مجموعه هشت وحدتی که در تناقض شرط و لازم است در دو بیت فارسی

ص: ۴۳۱

۱-۱. منسوب به امام فخر رازی.

۲-۲. منسوب به فارابی.

۳-۳. منسوب به فارابی.

جمع آوری شده که به ترتیب بیان می کنیم:

در تناقض هشت وحدت شرط دان

وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل

قوه و فعل است در آخر، زمان

۱. وحدت موضوع: دو قضیه هنگامی باهم تناقض پیدا می کنند که موضوعشان واحد باشد، مثل «زید قائم» و «زید لیس بقائم» بنابراین، اگر موضوع ها متعدد شد تناقضی نخواهند داشت، مانند «العلم نافع» و «الجهل لیس نافع» که موضوع یکی علم است و موضوع دیگری جهل است، پس تناقضی نیست.

۲. وحدت محمول: اگر دو قضیه از حیث محمول متفاوت بودند تناقض ندارند؛ مانند «العلم نافع»، «العلم لیس بضار» که هر دو صادق است.

۳. وحدت مکان: اگر دو قضیه از حیث مکان مختلف بودند باز متناقض نخواهند بود؛ مانند «زید جالس فی المدرسه»، «زید لیس بجالس فی السوق» و یا «زمین حاصل خیز است» و «زمین حاصلخیز نیست» که در اولی مراد زمینی است که در کنار دریا، اطراف شهر یا روستا و آبادی است و محصول فراوانی از آن برداشت می شود و در دومی مراد سرزمینهایی است که در صحرا، کویر و بیابانهای بی آب و علف قرار دارد و لا یخرج الا نکدا، و هر دو صادقند.

۴. وحدت شرط: اگر دو قضیه از حیث اختلاف داشتند تناقض ندارند، مانند «زید ناج ان آمن»، «زید لیس بناج ان کفر» و یا «دانش آموز در آخر سال موفق خواهد شد و نمره قبولی را می گیرد اگر جدیت کند» و «موفق نخواهد شد اگر جدیت نکند» که هر دو صادقند.

۵. وحدت اضافه: اگر دو قضیه، از حیث اضافه مختلف بودند، باز تناقضی ندارند؛ مانند «هذا اب بالنسبه الی بکر» و «لیس باب بالنسبه الی خالد» و یا «الاربعة نصف» و «الاربعة لیست بنصف» که مثلا نصف بودن نسبت به ثمانیه مراد باشد و نصف بودن بالنسبه به عشره باشد و هر دو صادق اند.

۶. وحدت جزء و کل: اگر در یک قضیه موضوع جزء بود و در دیگری کل، منافاتی نیست؛ مانند «زید ابیض»؛ یعنی: دندانهای او، و «زید لیس بابیض»؛ یعنی بدن او، و مانند «سرزمین عراق حاصل خیز است» و «سرزمین عراق حاصلخیز نیست» که در اولی، بعضی و در دومی، کل اراده شده.

۷. وحدت قوه و فعل: اگر در هر دو قضیه، ثبوت و سلب بالقوه یا بالفعل بود، تناقض در می گیرد اما اگر در یکی بالقوه و در دیگری بالفعل بود تناقض نیست؛ مانند «زید مجتهد» ای: بالقوه؛ و «لیس بمجتهد» ای: بالفعل، یا فلان دانشجو طیب است، اما بالقوه و طیب نیست یعنی: بالفعل، مانند «انت میت» و «انت لست بمیت»؛ که در اولی، مراد بالقوه و دومی، بالفعل باشد و هر دو صادق اند.

۸. وحدت زمان: مانند «زید صائم فی النهار و زید لیس بصائم فی الیل» و یا «الشمس مشرقه» ای: فی النهار؛ و «الشمس لیست بمشرقه» ای: فی اللیل که هر دو صادق هستند.

پس تناقض در موردی است که این هشت وحدت وجود داشته باشد و اگر یکی از آن ها کم شود تناقض بوجود نخواهد آمد.

قوله: تنبیه علاوه بر وحدات هشت گانه مذکور، یک وحدت نهمی نیز لازم است و آن وحدت در حمل است. این وحدت از شرط تناقض است و در باب متناقضین، لازم و ضروری است. بیان ذلک: حمل در تقسیمی دو قسم است:

۱. حمل اولی یا مفهومی ۲. حمل شایع یا مصداقی (در اوایل مبحث کلی و جزئی از جلد اول و اواخر مبحث کلیات خمس بیان شد). حال می گوئیم: دو قضیه وقتی متناقض می شوند که از حیث حمل نیز وحدت داشته باشند، یعنی هر دو حملشان، یا حمل اولی باشد و یا حمل شایع. پس اگر در ایجاب، حمل اولی و در سلب، حمل شایع مراد باشد منافاتی نیست؛ مثلاً گاهی می گوئیم: «الجزئی جزئی»، و گاهی می گوئیم:

«الجزئی لیس بجزئی»؛ که در اول، حمل اولی مراد است یعنی حمل مفهومی، و مفهوم جزئی عبارت است از: (ما یمتنع صدقه علی کثیرین)

و در دومی منظور، حمل شایع است؛ (مصادیق جزئی در خارج فراوان هستند و عنوان جزئی بر کثیرین صادق است) پس بین آن دو قضیه منافاتی نیست. این بود جهات وحدت. اما جهات اختلاف و تعدد در باب تناقض:

اگر دو قضیه بخواهند با یکدیگر متناقض باشند حتما باید در سه امر با یکدیگر اختلاف داشته باشند؛ که عبارتند از:

۱. اختلاف در کمیت (کلیت و جزئیت).

۲. اختلاف در کیفیت (ایجاب و سلب).

۳. اختلاف در جهت (ضرورت، امکان و ...).

اما اختلاف در کمیت بدان معنی است که هر گاه یکی کلیه بود، باید قضیه دیگر جزئی باشد (چون بحث ما در محصورات اربع است) به دلیل این که اگر هر دو قضیه، کلیه یا هر دو، جزئی باشند در بعض موارد تناقض نیست و قانون منطقی، کلیت نخواهد داشت.

مثلا اگر هر دو کلیه باشند گاهی با یکدیگر اجتماع در صدق ندارند؛ مانند «کل انسان حیوان» و «لا شیء من الانسان بحیوان» که نامش متضادین است (کما سیأتی) ولی گاهی هر دو مرتفع می شوند و هر دو کاذب در می آید و آن در مواردی است که موضوع، اعم از محمول باشد؛ مثل «کل حیوان انسان» و «لا شیء من الحيوان بانسان» که هر دو کاذبند، این در حالی است که اگر متناقضین بودند ارتفاع آن دو مستحیل می شد و حال آنکه این چنین نیست.

همچنین اگر هر دو، جزئی باشند در بعض موارد، صدقشان ممتنع است؛ مثل «بعض الانسان حیوان» و «بعض الانسان لیس بحیوان» ولی گاهی صدق هر دو، ممکن است و آن در مواردی است که موضوع، اعم باشد؛ مثل «بعض المعدن حدید» و «بعض المعدن لیس بحدید» و مثل «بعض الحيوان انسان» و «بعض الحيوان لیس بانسان» که هر دو صادق هستند در حالی که اگر متناقضان بودند صدقشان هم مستحیل می شد و حال آن که چنین نیست.

پس باید یکی کلیه و دیگری جزئی باشد تا تناقض واقعی باشد؛ یعنی هم اجتماعشان و هم ارتفاعشان ممتنع باشد.

اما اختلاف در کیفیت، بدان معنی است که هر گاه یکی از دو قضیه، موجه بود باید حتما دیگری سالبه باشد؛ زیرا اگر هر دو موجه یا هر دو سالبه باشند، ممکن است هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند. مثال:

هر دو موجه و صادق: «کل انسان حیوان»، «بعض الانسان حیوان».

هر دو موجه و کاذب: «کل انسان حجر»، «بعض الانسان حجر».

هر دو سالبه و صادق: «لا شیء من الانسان بحجر» و «بعض الانسان لیس بحجر».

هر دو سالبه و کاذب: «لا شیء من الانسان بحیوان»، «بعض الانسان لیس بحیوان».

در حالی که اگر این‌ها متناقضان بودند باید اجتماعشان در صدق ممتنع باشد و ارتفاعشان در کذب هم ممتنع باشد؛ زیرا اجتماع نقیضین، محال است و ارتفاع نقیضین هم محال است. پس معلوم می‌شود آنها متناقضان نیستند و باید ایجاب و سلب مثل کلیت و جزئیت متفاوت باشد.

اما اختلاف در جهت؛ در ابتدا به بیان دو مقدمه می‌پردازیم.

مقدمه اول: به اتفاق متقدمین و متأخرین، اختلاف دو قضیه متناقض از حیث کمیت و کیفیت شرط است ولی آیا اختلاف دو قضیه در جهت و به عبارت دیگر در ماده و به عبارت سوم در کیفیت نسبت نیز، در تناقض دو قضیه شرطیت دارد یا خیر؟

قدما گفته‌اند: شرط نیست ولی متأخرین گفته‌اند: شرط است و تفصیل مطلب در شرح منظومه ذکر شده (۱) ولی اجمال مسئله این است که قدما می‌گویند: قضیه سالبه در برابر قضیه موجهه، استقلال ندارد و قضیه همان، قضیه موجهه است و نسبت همان نسبتی است که در قضیه موجهه هست و در قضیه سالبه سلب نسبت است.

بنابراین مبنا، نقیض هر قضیه موجهه‌ای، سالبه خود آن است یعنی سالبه از همان ماده و با همان جهت؛ و اختلاف جهات لازم نیست، مثلاً نقیض «کل انسان حیوان بالضروره» عبارت است از: «بعض الانسان ليس بحیوان بالضروره» و هکذا...

ولی اگر مبنای متأخرین را قائل شدیم که سالبه نیز مانند موجهه، یک قضیه مستقله و دارای نسبت مستقله‌ای است، واضح است که آن نسبت نیز، کیفیتی مخصوص به خود خواهد داشت در اینجا است که نیاز به بحث نقائص در موجهات ملموس می‌شود که در کتاب شریف المنطق نیز بر این مبنا مشی شده است.

مقدمه دوم: قانونی است در منطق در باب تناقض به این عنوان که «نقیض کل شیء رفعه؛ نقیض هر چیزی رفع همان چیز است.» بنابراین نقیض ایجاب، رفع ایجاب است (سلب) و نقیض سلب، رفع سلب است. (ایجاب) و نقیض کلیت، رفع کلیت است (جزئیت) و نقیض جزئیت، رفع جزئیت است. (کلیت). همچنین نقیض هر جهتی، رفع همان جهت است که از آن، موجهه دیگری درست می‌شود؛ منتها آن جهتی که رافع جهت دیگر است و خودش، یک قضیه موجهه دیگر را تشکیل می‌دهد، از یک نظر دو قسم است:

ص: ۴۳۵

۱. گاهی آن جهت رافعه، خود یکی از جهات مشهور و معروف است؛ مثلاً- در باب ضروریه مطلقه که دارای جهت ضرورت ذاتیه است، نقیض جهت ضرورت عبارت است از سلب ضرورت و سلب ضرورت، عین امکان است، ولی اگر امکان عام باشد فقط سلب ضرورت از جانب مقابل می کند و اگر امکان خاص باشد سلب ضرورت از هر دو جانب می کند، لذا نقیض جهت ضرورت، جهت امکان است و خود امکان چه عامه و چه خاصه از جهات معروفه و معتبره است از این رو چنین قضیه ای را نقیض صریح ضروریه می خوانند کما این که عکس مطلب هم همین است؛ یعنی: ضرورت نیز نقیض امکان است چون امکان یعنی لا ضرورت و «نقیض کل شیء رافعه» پس نقیض لا ضرورت، خود ضرورت است و لذا ممکنه نیز دارای نقیض صریح می باشد که ضروریه باشد.

۲. و گاهی آن جهتی که با جهت مذکور، در قضیه تناقض دارد و نقیض آن محسوب می شود از جهات مشهوره و معروفه (ضرورت، دوام، فعلیت، و امکان) نیست؛ در اینجا منطقیون به منظور کمک به دانشجویان علم منطق و آسان شدن مطلب، این گونه از نقائص را حتی الامکان به یک جهت معروفه برمی گردانند که با آن نقیض واقعی و صریح، ملازمه دارد و با مختصر تسامحی نام این را نقیض می گذارند که در حقیقت لازم نقیض است نه خود نقیض مثال: «کل فلک متحرک دائم» و نقیض صریح آن «لا دوام ذاتی» است؛ یعنی: «بعض الفلک لیس بمتحرک دائما» منتهی چون قضیه موجهه مشهوره ای به این اسم نبوده، منطقیون نگفته اند که نقیض دائمه مطلقه، لا- دائمه مطلقه است بلکه لازم لا- ینفک «لا- دوام ذاتی» را که یک «مطلقه عامه» است اخذ کرده اند.

بیان ذلک: وقتی نسبت محمولی به موضوعی دوام مادام الذات نبود قهرا چنین است که بالفعل باشد؛ یعنی: گاهی هست و گاهی نیست؛ و فعلیت، لازمه عدم دوام مادام الذات است و این لازم نقیض را به جای خود نقیض اخذ کرده و گفته اند: نقیض دائمه مطلقه یک مطلقه عامه است؛ ای: «بعض الفلک لیس بمتحرک بالفعل» ای: «فی بعض الازمنه».

مثال دیگر: یکی از موجهات معروف، مطلقه عامه با جهت فعلیت است؛ یعنی بر فعلیت نسبت محمول به موضوع در یکی از زمان ها دلالت می کند که نقیض صریح آن،

عدم فعلیت در هیچ زمان است؛ منتهی چون لا- فعلیت و لا- مطلقه عامه نداریم و از جهات معروف نیست منطقیون به جای آن، لازم نقیض را که دوام سلب باشد آورده اند، چون عدم فعلیت در یکی از زمان ها ملازم با دوام سلب در خارج است و جهت دوام چه ایجابی و چه سلبی از جهات معروفه است و قضیه موجب دایمه از قضایای معروفه است و بنابراین برای سهولت به جای نقیض صریح مطلقه عامه، از لازم نقیض آن استفاده شده است.

منطقیون متأخر نوعا در این باب، نقائص موجهات بسیطه و مرکبه کلیه و جزئیه را جداگانه بحث و بررسی می کنند؛ ولی مرحوم مظفر می فرماید: نیازی به بیان آن تفصیل نیست و اگر مایل هستید از کتاب مطوله جو یا شوید. ضمن این که طالب العلم از آگاهی آن ها چندان سودی نمی برد و ما (مرحوم مظفر) او را نصیحت می کنیم که خود را به زحمت نیانداخته و به تحصیل نقائص موجهات پردازد «فانها قلیله الجدوی» (۱).

ملحقات

مباحث اصلی باب تناقض به اتمام رسید. اینک خاتمه ای تحت عنوان ملحقات تناقض مطرح است و آن این که: گاهی دو قضیه را که با یکدیگر مقایسه می کنیم علاوه بر وحدت ثمانیه، از لحاظ کمیت و کیفیت هم متفق هستند فلذا آن دو را متوافقان می نامیم، و گاهی از لحاظ کم و کیف یا یکی از آن دو اختلاف دارند که آن ها را متباینان می گوئیم.

متباینان خود چهار قسم می شوند:

۱. یا دو قضیه هم از لحاظ کمیت (کلیت و جزئیت) و هم از لحاظ کیفیت (ایجاب و سلب) با یکدیگر اختلاف و مباینت دارند یعنی اگر احدهما موجه بود دیگری حتما سالبه است و اگر احدهما کلیت داشت دیگری حتما جزئیت دارد و در هیچ جهتی مجتمع نیستند، چنین دو قضیه ای را «متناقضتان» گویند. ویژگی متناقضتان این است که هم اجتماعشان محال است و هم ارتفاعشان، و همیشه موجه کلیه با موجه جزئیه و بالعکس تناقض دارند. و چون شناخت نقیض هر یک از محصورات اربع مهم است از

ص: ۴۳۷

۱- ۱). البته ما با بیانی ساده و مختصر یکایک موجهات را بیان کرده و نقائص آن ها را ذکر می کنیم منتهی پس از بیان مبحث ملحقات التناقض.

آن‌ها مثال آورده و بحث می‌کنند.

۲. ای دو قضیه تنها از لحاظ کمیت با یکدیگر اختلاف دارند یعنی یکی از آن دو کلیت و دیگری جزئیت دارد ولی از لحاظ کیفیت اختلافی ندارند و هر دو موجه هستند، مانند موجه کلیه و موجه جزئیه و یا هر دو سالبه هستند مانند سالبه جزئیه و سالبه کلیه؛ چنین دو قضیه ای را «متداخلتان» گویند؛ زیرا احدهما در دیگری داخل است و آن موجه جزئیه نسبت به موجه کلیه است (مثلاً: «کل ذهب معدن و بعض الذهب معدن»). که دومی داخل در اولی است (از باب این که: چون که صد آمد نود هم پیش ماست) و سالبه جزئیه نسبت به سالبه کلیه تداخل دارند؛ مثل «لا شیء من الانسان بفرس، بعض الانسان بفرس». به طور خلاصه ویژگی «متداخلتان» احتمالاً آن است که صدق کلیه (موجه یا سالبه) مستلزم صدق جزئیه است به طریق اولی؛ ولی کذب کلیه، مستلزم کذب جزئیه نیست و نیز کذب جزئیه، مستلزم کذب کلیه است و لا عکس؛ یعنی: صدق جزئیه مستلزم صدق کلیه نیست (تفصیل این بحث در باب عکس مستوی خواهد آمد).

مثال صدق کلیه و جزئیه: کل ذهب معدن و بعض الذهب معدن.

۳. یا دو قضیه تنها در کیفیت اختلاف دارند یعنی یکی از آن دو موجه و دیگری سلبه است ولی در کمیت (کلیت و جزئیت)، اختلافی ندارند و ضمناً هر دو هم کلیه هستند (موجه کلیه یا سالبه کلیه)، مانند: «کل انسان حیوان و لا شیء من الانسان بحیوان» چنین دو قضیه ای را «متضادتان» گویند و البته ضدان در اعیان خارجی به کار می‌رود ولی به این دو قضیه که متضادتان گفته اند بدین منظور است که ملاک ضدان در آن دو موجود است، زیرا ضدان همیشه اجتماعشان همیشه محال است ولی ارتفاعشان گاهی، محال است مثل ضدانی که ثالث نداشته باشند مانند ثابت و سیال و حادث و قدیم و... و گاهی ممکن است مثل ضدانی که ثالث دارد مانند سواد و بیاض، که ممکن است در جسمی هیچ کدام نباشند؛ مثل جسم احمر، اصفر و... حال این دو قضیه نیز همیشه اجتماعشان در صدق محال است مثلاً اگر موجه کلیه «کل ذهب معدن» صادق بود حتماً سالبه کلیه «لا شیء من الذهب بمعدن» کاذب خواهد بود و گرنه اجتماع ضدین است و هو محال ولی ارتفاع آن دو یا اجتماعشان در کذب، گاهی محال است؛ مانند مثال مذکور که کذب هر دو، هم محال است. گاهی هم ارتفاع هر دو، ممکن است به این که هر دو کاذب باشند، مانند «کل معدن ذهب» و «لا شیء من المعدن بذهب» و یا «کل حیوان انسان»

و«لا- شیء من الحيوان بانسان» که کلیت هر دو قضیه (موجه و سالبه) کذب است پس اجتماع هرگز نشاید، ولی ارتفاع گاهی شاید و گاهی نشاید.

۴. یا دو قضیه تنها در کیفیت اختلاف دارند و در کمیت موافقند و برخلاف متضادان که هر دو کلیه بودند این دو هر دو جزئی هستند، مانند: سالبه جزئی و موجه جزئی؛ مثلاً: «بعض الانسان حيوان» و «بعض الانسان ليس بحيوان»، این دو را «داخلتان تحت التضاد» گویند. چون متضادان از دو قضیه کلیه تشکیل می شود و این دو قضیه جزئی هر کدام در تحت یکی از آن دو کلیه داخلند یعنی موجه جزئی در تحت موجه کلیه و سالبه جزئی در تحت سالبه کلیه و ویژگی آن دو این است که برعکس متضادان که اجتماعشان همیشه محال و ارتفاعشان گاهی ممکن بود این دو قضیه ارتفاعشان همیشه محال است ولی اجتماعشان گاهی ممکن و گاهی محال است.

مثال: «بعض از طلاها سیاه اند» و «بعض از طلاها سیاه نیستند» که اولی چون کذب است دومی حتما صدق است، ولی در ناحیه صدق ممکن است احدهما صادق و دیگری کاذب باشد. مثل: «بعض الانسان حيوان» و «بعض الحيوان ليس بانسان» که هر دو صدق است.

در پایان مبحث تناقض، به طور مختصر، نقائض موجّهات را بیان می‌کنیم:

ضروریه مطلقه: نقیض ضروریه مطلقه، ممکنه عامه است. بیان ذلک:

در ضروریه مطلقه به ضرورت نسبت محمول به موضوع حکم شده مادام الذات، چه این نسبت ایجابی باشد یا سلبی، و از آنجا که «نقیض کل شیء رفعه» پس نقیض ضرورت، رفع و سلب ضرورت است.

در نتیجه نقیض ضروریه مطلقه قضیه ای است که در آن به سلب ضرورت حکم شده باشد که این سلب ضرورت ایجابی یا سلبی مساوی است با امکان طرف مقابل آن نسبت.

پس اگر در قضیه ضروریه به ضرورت نسبت ایجابی حکم شده باشد مثل: «کل انسان حیوان بالضروره» حتما در جانب نقیض آن به سلب ضرورت ایجابی حکم می‌شود که مساوی با امکان طرف سلب است پس نقیض ضرورت ایجاب، امکان سلب است. یعنی: «بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام»، و اگر در قضیه ضروریه حکم به ضرورت سلب شده باشد مثل: «لا شیء من الانسان بحجر بالضروره» در نقیض آن، به سلب ضرورت سلبی حکم می‌شود و سلب ضرورت سلب مساوی با امکان جانب ایجاب است، پس نقیض ضرورت سلب، امکان ایجاب است یعنی: «بعض الانسان حجر بالامکان العام».

دائمه مطلقه: نقیض دائمه مطلقه، مطلقه عامه است. مثلا: «کل فلک متحرک بالدوام» نقیض آن عبارت است از: «بعض الفلک لیس بمتحرک بالفعل».

برهان: دائمه مطلقه قضیه ای است که در آن به دوام نسبت محمول به موضوع مادام الذات حکم شده باشد. چه دوام ایجابی و چه سلبی. از طرفی قانون کلی آن است که: «نقیض کل شیء رفعه» پس نقیض دوام، سلب دوام است یعنی لا دوام و از طرفی در بیان معنای لا دوام ذاتی گفتیم که لازمه سلب دوام ذاتی، فعلیت نسبت مقابل است، یعنی: وجود آن نسبت، در یکی از ازمته ثلاثه؛ پس نقیض غیر مستقیم دائمه مطلقه، مطلقه عامه است و اگر در دائمه مطلقه، به دوام ایجاب حکم شده باشد، در نقیض آن

به سلب دوام ایجاب حکم می شود که لازمه اش فعلیت نسبت سلبی است مانند مثال مذکور؛ و اگر به دوام سلب حکم شده باشد، در نقیض آن به سلب دوام سلبی حکم می شود که لازمه آن فعلیت نسبت ایجابی است. مثل: «لا شیء من الفلک بساکن بالدوام» که نقیض آن: «بعض الفلک ساکن بالفعل»، پس ممکنه عامه نقیض صریح ضروریه مطلقه شد ولی مطلقه عامه، لازم نقیض دائمه مطلقه است نه نقیض صریح که وجه آن قبلا در تشریح فرمایش مرحوم مظفر گفته شد.

مشروطه عامه: نقیض مشروطه عامه قضیه ای است که در آن به ضرورت نسبت محمول به موضوع مادام الوصف حکم شده باشد، چه نسبت سلبی و چه ایجابی، و حینیه ممکنه قضیه ای است که در آن به سلب ضرورت از جانب مقابل مادام الوصف حکم شود؛ که نقیض صریح مشروطه عامه خواهد بود زیرا «نقیض کلی شیء رفعه» و نقیض ضرورت مادام الوصف، سلب ضرورت مادام الوصف است، پس اگر در مشروطه عامه حکم به ضرورت ایجابی مادام الوصف شده باشد در حینیه ممکنه حکم به سلب ضرورت نسبت ایجابی مادام الوصف می شود و سلب ضرورت ایجاب عین امکان طرف مقابل است (مثل مثال فوق)، و اگر در مشروطه عامه، به ضرورت سلبی مادام الوصف حکم شود در حینیه ممکنه، به سلب ضرورت سلبی حکم شود که مساوی با امکان طرف مقابل است. مثلاً: «لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً بالضروره»، نقیض آن: «بعض الکاتب ساکن الاصابع حین هو کاتب بالامکان العام» و این دو قضیه متناقضان هستند.

عرفیه عامه: نقیض عرفیه عامه، حینیه مطلقه است. مثال: «الدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً» نقیضش می شود: «بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالفعل».

برهان: عرفیه عامه قضیه ای است که در آن به دوام نسبت مادام الوصف حکم شده باشد چه ایجابی باشد و چه سلبی، و حینیه مطلقه قضیه ای است که در آن به فعلیت نسبت مادام الوصف حکم شده باشد، حال نقیض دوام مادام الوصف، لا دوام وصفی است و لا- دوام وصفی لازمه اش فعلیت نسبت مقابل است در اوقات وصف عنوانی. البته حینیه مطلقه، نیز نقیض صریح عرفیه عامه نیست بلکه لازم نقیض است، در نتیجه اگر در عرفیه عامه، به دوام ایجابی مادام الوصف حکم شده باشد در نقیض آن به سلب دوام ایجابی

مادام الوصف حکم می شود که لازمه اش فعلیت نسبت مقابل در اوقات وصف عنوانی است (مانند مثال فوق).

همچنین اگر در عرفیه عامه، به دوام سلبی مادام الوصف حکم شده باشد در نقیض آن، به سلب دوام سلبی مادام الوصف حکم می شود که لازمه آن فعلیت نسبت ایجابی است که جانب مقابل باشد. مانند: «لا شیء من الکاتب ساکن الاصابع مادام کاتباً بالدوام» نقیض آن: «بعض الکاتب ساکن الاصابع حین هو کاتب بالفعل».

دو نکته:

۱. نسبت حینیه ممکنه با مشروطه عامه همانند نسبت ممکنه عامه با ضروریه مطلقه است یعنی همانطوری که در آنجا ممکنه عامه نقیض صریح ضروریه بود در اینجا نیز حینیه ممکنه نقیض صریح مشروطه عامه است.

۲. نسبت حینیه مطلقه به عرفیه عامه مانند نسبت مطلقه عامه به دائمه مطلقه است که هر دو لازم نقیض هستند نه نقیض صریح و مستقیم.

این بیان هشت قسم نقائض موجهات بسیطه بود.

نقائض مرکبات

در بیان نقائض موجهات مرکبه دو مقام از بحث مطرح است:

۱. بیان نقائض مرکبات کلیه

۲. بیان نقائض مرکبات جزئیه

پیش از هر سخنی توجه به دو نکته لازم است:

۱. «نقیض کل شی رفعه»، «ف» «نقیض المركب رفع المركب»

۲. قانون مرکبات این است که «المركب كما ينتفی بانتفاء جميع اجزائه كذلك ينتفی بانتفاء احد اجزائه». مثلاً سکنجین مرکب از سرکه و عسل است، هرکدام که نباشند آن مرکب نیست. یا آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است هرکدام که نباشند آب نیست. پس در رفع مرکب رفع احد الجزئین حتمی است وگرنه رفع المركب صدق نمی کند، منتها رفع احد الجزئین لا- علی التعین؛ یعنی: معین نشده که حتماً رفع مرکب، به رفع فلان جزء به خصوص باشد زیرا هرکدام که منتفی شوند مرکب منتفی می شود همانطوری که اگر اکسیژن نباشد آب نیست همین طور اگر هیدروژن نباشد آب وجود ندارد پس در رفع مرکب، رفع احد جزئین لازم است لکن نه بر سیل تعیین بلکه بر

سیل منع خلو. یعنی: حتما باید احدهما رفع شده باشد تا رفع مرکب صادق آید. البته جمع ممکن است که رفع المركب به رفع جمیع اجزاء باشد.

با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم: امّا روش نقیض کردن مرکبات کلیه: با توجه به این که در مقدمه دوّم گفتیم که در رفع مرکب، رفع احد الاجزاء کافی است می‌گوییم:

نقیض قضایای مرکبه کلیه به یکی از دو روش ذیل است:

۱. هر کدام از دو جزء را جداگانه نقیض کنیم و سپس به صورت قضیه منفصله مانعه الخلو بیان کنیم.

۲. فقط یکی از دو جزء را نقیض و رفع کنیم سپس ادات انفصال را بر سر مجموع درآوریم، پس همیشه نقیض مرکبه، مانعه الخلو است و چون خود قضیه مرکبه صادق است حتما نقیض آن کاذب خواهد بود؛ زیرا وقتی مجموع قضیه مرکبه صادق باشد حتما دو جزء آن نیز صادق است چون مجموع از آن دو تشکیل شده و اگر هر دو جزء صادق بود حتما نقیض آن دو که یک منفصله مانعه الخلو است کاذب خواهد بود، و گرنه اجتماع نقیضین لازم می‌آید و هو محال، و ما بر روش اول مشی می‌کنیم.

۱. مشروطه خاصه: «کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا لا دائما» ای:

«لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالامکان العام».

نقیض جزء اول سالبه جزئیه حینیّه ممکنه و نقیض جزء دوّم: ضروریّه مطلقه موجبیه جزئیه است ای: «امّا بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالامکان العام»، و «امّا بعض الکاتب متحرک الاصابع بالضروره».

۲. عرفیه خاصه: «کل کاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائما بالذات» ای:

«لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل».

نقیض جزء اول: سالبه جزئیه حینیّه مطلقه و نقیض جزء دوّم: دائمه مطلقه موجبیه جزئیه است. مثل: «امّا بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالفعل و امّا بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما».

۳. وجودیه لا- دائمه مانند: «کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما» ای: «لا شیء من الانسان بضاحک بالفعل». نقیض جزء اول: سالبه جزئیه دائمه مطلقه و نقیض جزء دوّم: موجبیه جزئیه دائمه مطلقه است. مانند: «امّا بعض الانسان لیس بضاحک دائما و امّا بعض الانسان ضاحک دائما».

۴. وجودیۀ لا ضروریۀ مانند: «کل انسان کاتب بالفعل لا بالضروره». ای: «لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام». نقیض جزء اول: یک سالبۀ جزئیۀ دائمۀ مطلقه، و نقیض جزء دوّم: یک موجبۀ جزئیۀ ضروریۀ مطلقه است.

۵. ممکنه خاصه مانند: «کل انسان کاتب بالامکان الخاص». ای: «کل انسان کاتب بالامکان العام و لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام» نقیض جزء اول: یک سالبۀ جزئیۀ ضروریۀ مطلقه و نقیض جزء دوّم: یک ضروریۀ مطلقۀ موجبۀ جزئیۀ است. ای:

«اما ان يكون بعض الانسان ليس بکاتب بالضروره و اما ان يكون بعض الانسان کاتب بالضروره».

۶. حینیۀ دائمه. مانند: «کل کاتب متحرک الاصابع دائما حين هو کاتب لا دائما بالذات». ای: «لا شیء من الکاتب...»

نکته: چون برای نقیض مرکبات، یک نوع قضیه حملیه معتبری، نزد منطقیون نبود، لذا لازمۀ نقیض یعنی لازم رفع احد الجزئین را که یک منفصلۀ مانعۀ الخلو است بجای نقیض می آورند.

روش نقیض کردن مرکبات جزئیه: روش نقیض کردن مرکبات را دانستیم یعنی نخست قضیۀ مرکبه را به دو بسیط منحل کرده سپس یکی از آن دو یا هر دو تا را نقیض کرده و بعد ادات انفصال را که «اما» یا «او» بود بر سر آن ها می آوریم و یک منفصله مانعۀ الخلو درست می شد.

حال باید بدانیم این روش، در مرکبات جزئیه پیاده نمی شود چون ممکن است قضیۀ مرکبۀ جزئیه خوش کاذب باشد و دو نقیض دو جزء آن هم که به صورت منفصله مانعۀ الخلو ذکر شده کاذب باشد، در حالی که شرط مسلم تناقض این است که اگر یکی از آن دو کاذب بود دیگری حتما باید صادق باشد.

مثال: «بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما» ای: «ليس بعض الحيوان انسان بالفعل» این قضیۀ کاذب است چون بعضی از حیوانات که انسان باشد همیشه انسان اند نه این که در یکی از ازمنۀ ثلاثه باشد و در بعض دیگر نباشد. نقیض این مرکبه دو قضیۀ کلیه است: «اقیا لا شیء من الحيوان بانسان دائما» و «اما کل حيوان انسان دائما». که کاذب هستند زیرا در اولی سلب اخص (انسان) از اعم (حیوان) محال است و در دومی حمل اخص بر جمیع افراد اعم محال است (البته منظور این است که این روش کافی نیست و گرنه در بعضی

موارد به کار می رود، مثلاً: «بعض الانسان ضاحك بالفعل لا دائما» صادق است و نقيض آن: «اما لا شيء من الانسان ضاحك دائما او كل انسان ضاحك دائما»، کاذب است ولی کلیت ندارد در حالی که قواعد منطقی باید کلیت داشته باشد). پس باید دید راه نقیض کردن مرکبات جزئی چیست؟

راهش این است که تمام افراد موضوع قضیه مرکبه را، موضوع قرار دهیم، چون نقیض جزئی (بعض الافراد) کلیه (تمام افراد) است سپس بوسیله «امّا» و «او» تردید میان دو نقیض دو جزء قضیه ایجاد کنیم و بگوییم: «کل حیوان امّا انسان دائما و امّا لیس بانسان دائما». و از آنجا که اصل قضیه کاذب بود این نقیض مسلماً صادق است. نام این قضیه را «حمله مردده المحمول» می گذرانند و فرق حمله مردده المحمول با شرطیه منفصله در این است که: در حمله مردده المحمول، اول موضوع را می آوریم سپس ادات انفصال را برای تردید بین محمول ها؛ ولی در منفصله اول ادات انفصال را می آوریم سپس موضوع را، مثلاً می گوییم: «امّا ان يكون العدد زوجا او فردا». در رابطه با حمله مردده المحمول نکته ای است: هنگامی که ما شیء را موضوع قرار می دهیم مانند حیوان، و اشیاء دیگر را با او می سنجیم یا این است که قابل حمل بر حیوان هستند یا نیستند، اگر قابل حمل نباشند آن ها را «مباین» گوییم مثل: شجر، حجر، ... و اگر قابل حمل باشند یا این محمول با آن موضوع مفهوماً و مصداقاً مساوی اند که نامش «حمل اولی ذاتی» است مانند: «الحیوان حیوان»، «الحیوان جسم نام حساس متحرک بالاراده»؛ و یا مفهوماً مغایرند و مصداقاً متحد هستند که نامش «حمل شایع» است و خود چهار قسم است:

۱. محمول با موضوع مصداقاً مساوی باشد. مانند: انسان و ضاحک در: «کل انسان ضاحک» و «کل ضاحک انسان».

۲. محمول اعم از موضوع است مانند انسان و حیوان در: «کل انسان حیوان» و «بعض الحیوان لیس بانسان».

۳. محمول اخص از موضوع است، مثل: «بعض الحیوان انسان»

۴. محمول با موضوع عامین من وجه هستند. مثل: انسان و ایض.

آنگاه در قسم سوم اگر بخواهیم قضیه موجب کلیه بسازیم و محمول با موضوع مساوی باشد باید قضیه را به صورت حمله مردده المحمول ذکر کنیم یعنی بگوییم: «کل

حیوان اما انسان و اما غیر انسان» که دو عدل و لنگه قضیه روی هم با موضوع مساوی هستند و تمام تقسیماتی که در علوم انجام می‌گیرد از این باب است (الکلمه امیا اسم و امیا فعل و امیا حرف، الفعل امیا لازم و اما متعدد و...) در فلسفه الهی نیز نخستین بحث، مبحث امور عامه وجود است که دو بخش دارد:

۱. بخشی که محمول بحث، مساوی با موضوع است. مثل: «الوجود اصیل، الوجود حقیقه مشککه، الوجود موجود و...»

۲. بخش عمده ای که محمول اخص است و به صورت تقسیمات وجود، ذکر می‌شود. مثل: «الوجود امیا خارجی و اما ذهنی، الوجود امیا واحد و امیا کثیر، الوجود امیا بالفعل و اما بالقوه، الوجود امیا مستقل و اما رابط، الوجود اما واجب و اما ممکن، الوجود اما ثابت و اما سیال، اما حادث و اما قدیم، اما مادی و اما مجرد...»

در خاتمه: آنچه تا بحال در مباحث تناقض گفته شد عموماً پیرامون روش نقیض کردن حملیات بود؛ اینک روش نقیض کردن شرطیات بالاجمال، عبارت است از:

نقیض موجب کلیه، سالبه جزئیه و نقیض سالبه کلیه، موجب جزئیه و بالعکس است با این شرط که باید نقیض قضیه شرطیه، با خود شرطیه کما و کیفاً (ایجاب و سلب، کلیت و جزئیت) مخالف باشد، و در دو جهت موافق:

۱. در جنس، یعنی در حکم به اتصال و انفصال.

۲. در نوع، یعنی در لزومیه و اتفایه بودن یا در عنادیه و اتفایه بودن. چند مثال:

اما متصله موجبیه: «کلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود».

نقیض آن: «قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا».

از سالبه: «ليس البته ان كانت الشمس طالعه كان الليل موجودا».

نقیض آن: «قد يكون اذا كانت الشمس طالعه كان الليل موجودا».

اما منفصله موجبیه: «دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا».

نقیض آن: «قد لا يكون اما ان يكون العدد زوجا او فردا».

از سالبه: «ليس البته اما ان يكون هذا انسانا او حيوانا».

نقیض آن: «قد يكون اما هذا انسان و اما حيوان».

در تمام قضایای مذکور، اصل‌ها صادق و نقیض‌ها کاذب است.

مبحث دوم از مباحث فصل دوم یعنی فصل احکام و مناسبات قضایا، پیرامون مباحث عکس است. قبل از هر گونه سخنی لازم است با فایده این مبحث و وجه حاجت منطقی بدان، آشنا شویم. اگرچه در اول فصل دوم تحت عنوان تمهید، به فایده تمامی این مباحث بنحو عموم اشاره شد، ولی در آغاز هر بحثی با فایده همان بحث نیز بالخصوص آشنا می شویم.

فایده این بحث: هرگاه صدق قضیه ای بر ما روشن شد با رعایت شرایطی یقین پیدا می کنیم که عکس مستوی آن نیز صادق است بدون این که محتاج به استدلال باشد. مثلاً:

اگر یقین کردیم «کل انسان حیوان» صدق است حتماً یقین می کنیم که «بعض الحیوان انسان»، هم صدق است (عکس مستوی). یا اگر یقین کردیم که «کل انسان حیوان» صدق است یقین می کنیم «کل لا حیوان لا انسان» نیز صدق است (عکس نقیض به طریقه قداماء).

یا اگر یقین کردیم که «کل انسان حیوان» صدق است یقین می کنیم که «لا- شیء من الحیوان بانسان» هم صدق است (عکس نقیض به طریقه متاخرین).

به بیان دیگر؛ گاهی مستقیماً نمی توانیم بر مطلوب خویش استدلال کرده و برهان اقامه کنیم لذا به سراغ قضیه دیگری (که با مطلوب ما مناسبتی دارد و بین آن دو تلازمی هست) رفته و با اقامه برهان بر آن، وضع قضیه مطلوب ما نیز روشن می شود. مثلاً مطلوب ما این است که: «چنین نیست که هیچ حیوانی انسان نباشد بلکه بعض حیوانات انسان هستند» جهت اثبات این مدعا به سراغ قضیه

کلیه: «کل انسان حیوان» رفته و آن را مبرهن می سازیم؛ طبق قواعد باب عکس مستوی، موجب کلیه به موجب جزئیه عکس می شود و طبق حکم عقل، هر عکسی لازم اصل خود است و باز به حکم عقل هر ملزومی بدون لازم نخواهد بود پس از راه صدق آن قضیه، صدق مطلوب را نتیجه می گیریم. این منحصر به باب عکوس است که خود دو شعبه دارد:

۱. عکس مستوی که مستقیماً خود موضوع و محمول را جابجا می کنیم، مثلاً حیوان به جای انسان و انسان به جای حیوان قرار می گیرد.

۲. عکس نقیض که نخست هریک از موضوع و محمول را نقیض کرده سپس نقیض ها را که مثلاً -لا- انسان و -لا- حیوان باشد، جابجا کرده و می گوئیم: «کل لا حیوان»

لا- انسان». بنابراین از آن رو که مباحث عکوس، عموماً ما را در آن غرض اصلی منطقی از تصدیقات، که طریق اکتساب مجهولات تصدیقیه باشد یاری می نمایند، لذا جای بحث در منطق دارند.

الف. عکس مستوی

در این رابطه چند بحث مطرح است که به ترتیب عنوان می شود.

مبحث اول؛ تعریف عکس مستوی: کلمه عکس در لغت به معنای واژگون ساختن، اعاده اسفل به اعلا و اعلا به اسفل و بردن اول شی به آخر و آخر به اول است. در مفردات، عکس زید عبارت است از: دیز و در جملا، عکس: شکر بترزوی وزارت برکش، همین جمله خواهد بود. در اصطلاح منطق: «تبدیل طرفی القضیه مع بقاء کیف و الصدق»؛ تغییر و جابجا کردن دو طرف قضیه است همراه با دو شرط: ۱. بقاء کیف ۲. بقاء صدق.

جهت توضیح بیشتر این تعریف، نکاتی مطرح می شود:

الف. کلمه «عکس» در منطق به دو معنا به کار رفته و دو اصطلاح دارد:

۱. معنای مصدری آن که در تعریف، همین معنا ذکر شده، ای: «التبديل» که فعل شخص و حدث صادره از شخص عاکس است (جابجا کردن که فعل فاعل است).

۲. معنای اسم مصدری (۱) عکس: به معنای «تبدیل» معنای مصدری دارد ولی عکس گاهی، به معنای اسم مفعول به کار می رود یعنی آن قضیه معکوسه، که از یک اصلی وارونه شده و به این قضیه تبدیل شده، البته مصدر به معنای اسم مفعول خواهد بود و عکس یعنی: معکوس مانند «لفظ و خلق و... ای المفوظ و المخلوق» و عکس به این معنا در منطق استعمال می شود و به معنای مصدری تنها در تعریف استعمال شده است.

مناسبت میان معنای لغوی و مصدری با اسمی و اصطلاحی روشن است.

ب. چرا بجای عبارت «طرفی القضیه»، موضوع و محمول نگفت؟

جواب: برای این که عکس مستوی اختصاص به قضایای حملیه ندارد بلکه در قضایای شرطیه نیز جاری است، که مقدم را به جای تالی و تالی را به جای مقدم بگذاریم

ص: ۴۴۸

۱- ۱). اسم مصدر: «الآثر الحاصل من المصدر». مثلاً: «توضؤ» مصدر است و وضوء، اسم مصدر است، «اغتسال» مصدر و غسل، اسم مصدر است و...

و بگوئیم: عکس «کلمه كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا» عبارت است از: «قد يكون اذا كان النهار موجودا كانت الشمس طالعه». بنابراین اگر تنها موضوع و محمول را می آورد تعریف جامع نبود و ما خیال می کردیم این مباحث مخصوص قضایای حملیه است و در شرطیه جاری نیست (و لیس كذلك بالاجماع). همچنین اگر تنها مقدم و یا تنها تالی را می آورد باز تعریف جامع نبود، پس برای این که تعریف منطقی جامع و مانع باشد فرمود: «طرفی القضیه» یا محکوم علیه و محکوم به تا هم قضایای حملیه را شامل شود و هم شرطیه را.

البته ابن سینا در تعریف عکس فرموده:

«العکس هو أن يجعل المحمول من القضیه موضوعاً، و الموضوع محمولاً مع حفظ کیفیه و بقاء الصدق و الکذب بحاله» (۱).

که این تعریف مخصوص حملیه می شود و معرّف، جامع تمام افراد معرّف نیست یعنی شرطیات را نمی گیرد، لذا شارح یعنی خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات، ذیل تعریف مذکور فرموده:

«هذا رسم العکس المستوی الخاص بالحملیات، و ان جعل بدل المحمول محکوماً به و بدل الموضوع محکوماً علیه صار رسماً للعکس المستوی مطلقاً».

و باز مرحوم شیخ اشراق در حکمه الاشراق فرموده:

«العکس هو جعل موضوع القضیه بکلّیه محمولاً و المحمول موضوعاً مع حفظ کیفیه و بقاء الصدق و الکذب بحالهما».

که این تعریف نیز مخصوص حملیات است و جامع نیست، لذا شارح حکمه الاشراق یعنی قطب الدین شیرازی فرموده:

«و هذا التعریف یختص بالحملیات فان ارید تعمیمه قیل العکس هو تبدیل کل واحد من طرفی قضیه ذات ترتیب طبیعی (تا منفصله را خارج کند کما سیأتی) مع بقاء کیفیه و الصدق فی شمل الحملیه و المتصله...» (۲).

ج: قید مع بقاء کیف: از آنجا که در باب عکوس میان صدق اصل و صدق عکس ملازمه وجود دارد و «کلمه صدق الاصل صدق العکس» پس شرط است که اصل و عکس

ص: ۴۴۹

۱-۱. اشارات، جلد ۱، صفحه ۱۹۶.

۲-۲. شرح حکمه الاشراق، صفحه ۸۹.

از حیث ایجاب و سلب متوافقین باشند یعنی اگر اصل موجب است عکس هم موجب باشد و اگر سالبه است سالبه باشد و گرنه از صدق اصل، صدق عکس لازم نمی آید چنانچه در مثال ذیل مشهود است: «کل انسان ناطق» (اصل و صادق) «بعض الناطق لیس بانسان» (عکس و کاذب)، پس باید کیفیت باقی و محفوظ باشد.

د. قید «و الصدق»: در عکس باید صدق هم باقی باشد بدین معنی که اگر اصل، یک قضیه صادق بود حتما باید عکس نیز یک قضیه صادق باشد و علت آن است که همیشه اصل، ملزوم و عکس، لازم است و واضح است که هر کجا ملزوم صادق آید لازم نیز صادق می کند. مثلاً «هر کجا طلوع شمس باشد روشنایی عالم، حرارت و وجود روز نیز هست» لذا کلمات صدق الاصل صدق العکس، این معنای تبعیت در صدق و کیف است یعنی همیشه عکس از این دو ناحیه، تابع اصل است که اگر اصل موجب بود عکس نیز چنین است و اگر اصل صادق بود عکس نیز صادق است.

ه. امّا در باب عکس مستوی بقاء کمیت معتبر نیست یعنی چنین نیست که هر گاه اصل کلیت داشت عکس نیز کلیت داشته باشد. اگرچه در پاره ای از قضایا کمیت محفوظ است، مانند موجبه جزئیه که به موجبه جزئیه منعکس می شود و سالبه کلیه که به سالبه کلیه تبدیل می شود ولی در برخی از قضایای محصوره کمیت محفوظ نیست مانند موجبه کلیه که به جزئیه عکس می شود و سالبه جزئیه که اصلاً عکس ندارد و تفصیلاً براهین ادعاهای تبیین خواهد شد.

و. در عکس مستوی بقاء صدق معتبر بود امّا بقاء کذب معتبر نیست یعنی چنین است که اگر اصل کاذب بود حتما عکس هم کاذب باشد و در کذب هم تابع اصل باشد بلکه اگر عکس، لازم مساوی اصل باشد مثل «ضاحک نسبت به انسان» البته از کذب اصل کذب عکس لازم می آید یعنی اگر چیزی انسان نبود ضاحک هم نیست و از انتفاء ملزوم، انتفاء لازم تحقق می یابد ولی اگر لازم، یک لازم اعمی بود مانند حرارت نسبت به شمس البته چنین نیست که با نبود طلوع شمس حرارت هم بکلی نابود شود بلکه ممکن است حرارت باقی بماند به علت آتش یا حرکت و دویدن، زیرا موجبه جزئیه از موجبه کلیه اعم است و هر کجا موجبه کلیه باشد جزئیه هست و لا- عکس یعنی چنین نیست که هر جا موجبه جزئیه بود کلیه هم باشد پس ممکن است کلیه نباشد ولی جزئیه باشد، مثلاً:

«کل حیوان انسان» کذب است ولی «بعض الحیوان انسان» و «بعض الانسان حیوان» هر

دو صدق هستند و قانون این است که: اثبات اخص مستلزم اثبات اعم هست ولی انتفاء اخص مستلزم انتفاء اعم نیست؛ پس بقاء کذب معتبر نیست، برخلاف این سینا که بقاء کذب را نیز معتبر دانسته و نیز برخلاف شیخ اشراق که محفوظ ماندن کذب را هم معتبر دانسته اند.

مرحوم خواجه طوسی فرموده:

«و اما اشتراط الكذب فيه فمستدرک لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج، و من المواد الكاذب و عكسه و هو أن بعض الناس حيوان صادق، فزياده و الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خاليه عنها، و قد رأيت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها» (۱).

و لذا قطب الدین شیرازی به خواجه اعتراض کرده و می گوید:

«و لا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ الكتاب بل في جميع مصنفاته فان صدق لازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه و هو كل انسان حيوان و لو اعتبر بقاء الكذب ليخرج مثل هذه اللوازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا لاعترافه بانعكاس للموجبه الكليه مطلقا و كانه نقل قيد الكذب من بعض الكتب من غير تأمل فيه» (۲).

مبحث دوم: بیان چهار قاعده؛ از نکاتی که ذکر شد چهار قضیه مستفاد است:

الف. كلما صدق العكس صدق العكس، چون ملزوم و لازمند.

ب. ليس كلما كذب الاصل كذب العكس، چون اعم و اخص هستند.

ج. كلما كذب العكس كذب الاصل، چون انتفاء اعم مستلزم انتفاء اخص است.

دلیل وقتی عکس کاذب شد اصل نیز کاذب می شود زیرا اگر اصل صادق باشد به حکم قاعده «الف» باید عکس آن نیز صادق باشد این خلف یعنی خلاف مفروض است که کذب عکس را فرض کرده ایم پس حتما مستلزم کذب اصل است.

د. ليس كلما صدق العكس صدق الاصل، چون از اثبات اعم اثبات اخص لازم نمی آید.

ص: ۴۵۱

(۱-۱). شرح اشارات، جلد ۱، صفحه ۱۹۶.

(۲-۲). شرح حکمه الاشراق، صفحه ۸۹.

مبحث سوم، بیان شروط عکس: شرایط معتبر و غیر معتبر در عکس مستوی از خود تعریف دانسته شد ولی جداگانه هم عنوان شده و به قول مصنف عکس مستوی سه شرط دارد:

۱. تبدیل طرفین (البته این شرط جداگانه ای نیست بلکه معنا و مفهوم عکس است و معرّف، شرط معرّف نیست اگرچه قیود بعدی شرط است).

۲. بقاء کیف (ایجاب و سلب).

۳. بقاء صدق، و اما بقاء کذب رد شد؛ همچنین بقاء کمیت هم همه جا معتبر نیست بلکه در بعض موارد هست و در بعض موارد نیست، مثلاً در موجه کلیه به حکم برهان، بقاء کمیت قادح است (کما سیأتی)، ولی در موجه جزئی و سالبه کلیه کمیت باقی است با این حال اصل و عکس هر دو صادق هستند.

نکته: اگر موضوع و محمول جابجا شد و کیفیت هم باقی بود ولی صادق نبودند (مانند: کل انسان حیوان که عکس شود به کل حیوان انسان) آن را عکس مصطلح نگویند بلکه انقلاب و دگرگونی عمیق و بنیادی خوانند.

مبحث چهارم؛ بیان عکس مستوی محصورات اربع از حیث کمیت و کیفیت؛

قواعد منطقی یک سلسله قواعد عقلیه هستند، ویژگی قواعد عقلی عبارت است از:

کلیت، عمومیت و جهانشمول بودن، به گونه ای که حتی یک مورد هم استثناء و یا ماده نقض نداشته باشد. به قول بعض از بزرگان: بر قواعد منطقی قانون «همه یا هیچ» حاکم است. مثلاً: «اجتماع النقیضین محال» یک قاعده عامه و «کل ممکن فله عله» یک قاعده کلیه و «کلما صدق الاصل صدق العکس» یک قاعده عامه است، به حکم برهان نقض، حتی اگر یک مورد هم نقض پیدا کنند قانونیت نخواهند داشت. (این مطلب را در مبحث نسبت میان دو نقیض دو کلی متباین یا عامین من وجه آورده ایم). اکنون عکس مستوی محصورات اربع:

۱. موجه کلیه: عکس مستوی آن موجه جزئی است و نه موجه کلیه. مثلاً: «کل انسان حیوان» عکس می شود به قضیه: «بعض الحیوان انسان» و «نه کل حیوان انسان» که کذب است، پس ما در این رابطه دو مدعا داریم:

الف. مدعای ایجابی: عکس مستوی موجه کلیه، موجه جزئی است.

برهان: به طور کلی بر حسب مقام تصور، موضوع با محمول و به عبارت دیگر دو مفهوم کلی که دو طرف قضیه را تشکیل می دهند از پنج حالت خارج نیستند:

یا متساویان به تساوی کلی هستند (مانند: انسان و ناطق)؛

و یا متباینان به تباین کلی هستند (مثل: انسان و شجر)؛

و یا عامین من وجه هستند (مانند: انسان و ایض)؛

و یا موضوع اعم و محمول اخص مطلق است (مانند: حیوان و انسان)؛

و یا موضوع اخص و محمول اعم مطلق است (مانند: انسان و حیوان).

حال از متباینان و از عامین من وجه هیچ گاه موجبۀ کلیۀ صادق نیست. و از آنجا که اگر موضوع اعم باشد، هیچگاه موجبۀ کلیه صادق نیست. مثلاً: «کل حیوان انسان» صحیح نیست. دو فرض باقی می ماند که از هر دو موجبۀ کلیه درست می شود. یکی فرض اوّل که تساوی کلی باشد. مثل: «کل انسان ناطق»، و فرض اخیر که موضوع اخص مطلق باشد. مثل: «کل انسان حیوان»

حال می گوئیم: محمول در موجبۀ کلیه یا اعم از موضوع است (مثال دوّم) و یا مساوی با موضوع است (مثال اوّل)، و بر هر دو فرض در عکس مستوی، قضیۀ موجبۀ جزئیۀ صادق می کند، زیرا وقتی محمول بر تمام افراد موضوع صادق بود الاّ و لابد موضوع نیز، بر بعض افراد محمول صادق خواهد کرد یعنی موجبۀ جزئیۀ مثال: «کل ماء سائل» که محمولش اعم است و به «بعض السائل ماء» عکس می شود (اذا صدق الاصل صدق العکس) و مانند «کل انسان ناطق» که محمولش مساوی با موضوع است نیز عکس می شود به «بعض الناطق انسان»، پس ادعای اوّل اثبات شد که همیشه و همه جا در عکس مستوی موجبۀ کلیه، موجبۀ جزئیۀ صادق است، و زمانی که موجبۀ کلیه صادق باشد حتماً موجبۀ جزئیۀ نیز صادق است.

ب. ادعای سلبی: عکس مستوی موجبۀ کلیه، موجبۀ کلیه نخواهد بود برهان:

همیشه در موجبۀ کلیۀ محمول، بر تمام افراد موضوع صادق است. ولی چنین نیست که موضوع نیز، بر تمام افراد محمول صادق باشد بلکه گاهی موضوع با محمول متساویان هستند. البته صدق کلی از هر دو جانب است یعنی چنان که می گوئیم: «کل انسان ناطق»، همچنین می گوئیم: «کل ناطق انسان» به طریق اولی، به صورت موجبۀ جزئیۀ هم صادق است. ولی گاهی محمول از موضوع اعم است و در اصل، می توان گفت: «کل انسان حیوان» ولی در عکس آن نمی توان گفت «کل حیوان انسان» و یا «کل سائل ماء» در عکس «کل ماء سائل»، چون کذب است حال آن که عکس لازم اصل است «و اذا

صدق الاصل صدق العكس» اما در همین فرض هم به صورت موجبه جزئيه صادق است، یعنی می توان گفت: «بعض الحيوان انسان» و «بعض السائل ماء» و لذا در موجبه كليه آن عكسي كه لازم الصدق و دائم الصدق باشد، همان موجبه جزئيه است و نه موجبه كليه كه دائمي و عمومي نيست و كليت ندارد (و هذا هو المطلوب).

۲. موجبه جزئيه: عكس مستوي موجبه جزئيه همانند اصل، موجبه جزئيه است.

مثلاً: «بعض الانسان حيوان» به «بعض الحيوان انسان» عكس می شود. و نه به موجبه كليه یعنی «كل حيوان انسان» در اینجا نیز دو مدعا داریم:

الف. مدعاى اثباتي: موجبه جزئيه به موجبه جزئيه عكس می شود.

برهان: از دو مفهوم كلي متباين هرگز موجبه جزئيه درست نمی شود ولي از ساير نسبت ها عموماً موجبه جزئيه درست می شود. یعنی گاهی موضوع و محمول متساويان هستند مثل: «انسان و ناطق»، پس: «كل انسان ناطق» صادق می کند و بطريق اولي «بعض الانسان ناطق» صادق است لكونها داخلاً تحت الكلويه.

و گاهی عامين من وجه هستند مثل «انسان و ابيض» فيصلدق: «بعض الانسان ابيض»، و «بعض الابيض انسان»؛

و گاهی موضوع اعم و محمول اخص است «كالحيوان و الانسان» فيصلدق: «بعض الحيوان انسان». ولي در اين دو فرض، موجبه كليه صادق نيست پس نمی توان گفت: «كل انسان ابيض» يا «كل حيوان انسان»، چون نقيض آن ها صادق است و اجتماع نقيضين نشايد؛ و گاهی موضوع اخص از محمول است مثل: «انسان و حيوان» فيصلدق: «بعض الانسان حيوان» كما يصدق: «كل انسان حيوان».

حال بنابر جميع تقادير اربعه، در عكس موجبه جزئيه نیز، موجبه جزئيه صادق است. مثال:

اصل | عكس

بعض الحيوان انسان | بعض الانسان حيوان

بعض الانسان حيوان | بعض الحيوان انسان

بعض الانسان ابيض | بعض الابيض انسان

بعض الانسان ناطق | بعض الناطق انسان

پس موجب جزئی بودن عکس، قانونیت دارد (و هو المطلوب).

ب. مدعای سلبی: موجب جزئی به موجب کلیه، عکس نمی شود (عکس لازم الصدق ندارد)، زیرا از تقادیر اربعه مذکور، بر جمیع تقادیر مذکور، موجب جزئی صادق بود ولی بنابر دو تقدیر، موجب کلیه صادق است:

۱. موضوع اعم و محمول اخص، مثل: «بعض الحیوان انسان» در عکس آن صحیح است بگوییم: «کل انسان حیوان».

۲. متساویان باشند، مثل: انسان و ناطق که عکس «بعض الانسان ناطق» می تواند «کل ناطق انسان» باشد. و بنابر دو تقدیر دیگر صادق نیست:

الف. عامین من وجه، مثل: «بعض الانسان ایض» که صحیح نیست بگوییم «کل ایض انسان».

ب. موضوع اخص مطلق باشد، مثل: «بعض الانسان حیوان» که در عکس آن صحیح نیست بگوییم: «کل حیوان انسان»، لذا موجب کلیه ماده نقض دارد و قانونیت ندارد ولی موجب جزئی قانونی است.

۳. سالبه کلیه: عکس مستوی سالبه کلیه، سالبه کلیه است، مثال: اگر «لا شیء من الانسان بشجر» صادق باشد حتما «لا شیء من الشجر بانسان» نیز صادق است (۱).

برهان: هیچگاه سالبه کلیه از دو مفهوم کلی متساوی (انسان و ناطق) یا از دو مفهوم کلی عام و خاص من وجه (انسان و ایض) و یا از دو کلی اعم و اخص مطلق (انسان و حیوان، حیوان و انسان) صادق نخواهد بود و یک سالبه کلیه صادق درست نمی شود، پس منحصر سالبه کلیه از دو کلی متباین به تباین کلی صادق است و واضح است که وقتی موضوع و محمول تباین کلی داشتند از هیچ طرف تصادق نخواهد بود و هیچ کدام بر هیچ یک از افراد دیگری صدق نخواهد کرد (نه فی الجملة و نه بالجمله)، بنابراین از هر طرف سلب کلی صادق است و صحیح است که هر کدام از جمیع افراد دیگری سلب شود و چون تباین طرفینی است فرقی نیست که بگوییم: «لا شیء من الانسان بشجر» و انسان را موضوع و شجر را محمول قرار دهیم و یا بالعکس عمل کرده و بگوییم:

ص: ۴۵۵

۱ - ۱). سؤال: چرا می گوییم: اگر صادق باشد و جزما نمی گوئیم صادق است؟ برای این که: منطقی کاری به این ماده مخصوصه ندارد و اصولا - جای اثبات یا سلب آن در منطق نیست بلکه منطق رمزی حرف می زند و حتی به جای موضوع و محمول از ب و ج مدد می گیرد.

«لا شيء من الشجر بانسان» پس سالبه کلیه به سالبه کلیه عکس میشود (هذا هو المطلوب).

قوله: و للتدريب مقدّمه: بطور کلی براهینی که برای اثبات یا نفی عکس مستوی با نقیض، چه در محصورات اربع و چه در موجّهات بسیطه و مرکبه به کار می برند عبارت است از:

۱. برهان افتراض، مخصوص قضایای مرکبه است؛

۲. برهان خلف، در حاشیه مولی عبد الله در عکس سالبه کلیه از آن استفاده شده است؛

۳. برهان عکس و نقیض، در شرح شمسیه (۱) بدان اشاره شده، برهانی دقیق و متقن است که مرحوم مظفر از آن استفاده می کند؛

۴. برهان نقض، برای اثبات عدم عکس لازم الصدق، و در سالبه جزئیّه از آن استفاده می شود.

و با حفظ این مقدّمه می گوئیم: به منظور تمرین، آزمایش و آمادگی بیشتر برای شناخت برهان عکس و نقیض، عکس مستوی سالبه کلیه را با همین برهان بیان می کنیم.

مرحله اول برهان. المفروض (چیزی را فرض کرده و صدق آن را مسلم می گیریم) این که: مثلاً «لا شيء من الحيوان بشجر» صادق است.

مرحله دوم آن. المدعى: (چیزی را مدعی هستیم که اگر آن مفروض صادق بود حتماً این نیز صادق است) این که: سالبه کلیه به سالبه کلیه عکس می شود. مثلاً: عکس مستوی «لا شيء من الحيوان بشجر» عبارت است از «لا شيء من الشجر بحيوان».

مرحله سوم. البرهان: در این مرحله به طریقه نقیض و عکس مدعا را برهانی می کنیم. مثلاً اگر «لا شيء من الشجر بحيوان» در عکس مفروض صادق نباشد لازمه اش این است که نقیض این سالبه کلیه (بعض الشجر حيوان) صادق کند زیرا ارتفاع نقیضین محال است و اگر این نقیض صادق بود لازمه اش این است که عکس مستوی این نقیض هم که یک وجه جزئی خواهد بود صادق باشد یعنی بتوانیم بگوئیم: «بعض الحيوان شجر» زیرا کلمات اصل صدق العکس، پس هنگامی که این عکس را (بعض الحيوان شجر) با اصل و مفروض یعنی «لا شيء من الحيوان بشجر» مقایسه می کنیم که این

ص: ۴۵۶

عکس با آن مفروض متناقضان هستند زیرا یکی سالبه کلیه و دیگری موجهه جزئیه است و اگر این عکس و موجهه جزئیه (بعض الحيوان شجر) صادق آید لازمه اش این است که آن اصل و مفروض (لا شیء من الحيوان شجر) کاذب آید زیرا اجتماع نقیضین محال است و کذب مفروض، خلف فرض است (لانا فرضناه صادقا فكيف يكون كاذبا)، آنگاه راه رفته را برمی گردیم، یعنی می گوئیم: «لا- شیء من الحيوان شجر» صادق است پس نقیض آن: «بعض الحيوان شجر» کاذب است تا جمع بین دو نقیض نشود و وقتی «بعض الحيوان شجر» کاذب بود حتما «بعض الشجر حيوان» هم کاذب خواهد بود چون اولی عکس دومی است و قانون عکس مستوی این شد که «کلما کذب العکس کذب الاصل» و وقتی که اصل (بعض الشجر حيوان) کاذب بود حتما نقیض آن (لا شیء من الشجر بحيوان) صادق خواهد بود و هذا هو المطلوب که عکس مستوی سالبه کلیه، سالبه کلیه است. (در موجهه کلیه کمیت باقی نماند ولی در موجهه جزئیه و سالبه کلیه چنانکه کیفیت محفوظ است کمیت نیز حفظ شده است).

قوله: تعقیب قبلا- فوائد نقیض و عکس مستوی را بیان کردیم حال پس از عنایت به برهان مذکور، فایده نقیض و عکس را یادآور می شویم که گاهی انسان نمی تواند مستقیما برای مطلوب خود استدلال کند ناچار به سراغ قضیه دیگری رفته و از راه اقامه برهان بر آن، مطلوب خود را ثابت می کند و نیازی به برهان دوباره نیست و در برهان مذکور فی الحقیقه چهار قدم برداشته شد.

قدم اول: اگر سالبه کلیه صدق نکند باید موجهه جزئیه صدق کند تا ارتفاع نقیضین نشود. در این قدم از راه علم به صدق سالبه کلیه، علم به صدق موجهه جزئیه پیدا شد.

قدم دوم: اگر موجهه جزئیه صادق شد حتما عکس آن نیز صادق است، چون لازم و ملزوم هستند در این قدم از راه علم به صدق اصل، علم به صدق عکس پیدا شد و نیازی به مبرهن ساختن عکس نیست.

قدم سوم: اگر موجهه جزئیه در عکس صادق بود باید سالبه کلیه مفروض کاذب باشد و گرنه تناقض است و چون سالبه صدق است پس موجهه کذب است یعنی از راه علم به کذب، علم به صدق پیدا کردیم و بالعکس.

قدم چهارم: اگر عکس، کاذب بود اصل هم کاذب است یعنی از راه علم به کذب

عکس، علم به کذب اصل پیدا شد و برای اصل، مستقیماً نیازی به اقامه برهان نداریم.

این برهان اساسی، در مباحث عکس نقیض و امثال آن بسیار سودمند است.

۴. سالبه جزئیه: سالبه جزئیه اصلاً و ابداً عکس مستوی ندارد نه به سالبه کلیه و نه به سالبه جزئیه (البته منظور این است که عکس لازم الصدق ندارد یعنی عکسی که در همه سالبه های جزئیه صادق باشد و گرنه بعض موارد عکس دارد منتها کلیت ندارد و در منطق کافی است که یک ماده نقض پیدا شود و قانون از ارزش بیفتد).

برهان: سالبه جزئیه از دو مفهوم متساوی، مثل «انسان و ناطق»، صادق نیست یعنی نمی توان گفت: «بعض الانسان ليس بناطق»، همچنین از دو مفهوم کلی، که موضوع اخص و محمول اعم باشد نیز، سالبه جزئیه تشکیل نمی شود. به عبارت دیگر نمی توان گفت: «بعض الانسان ليس بحيوان» چون لازم است محمول اعم نباشد و هذا خلف. لذا سه فرض باقی می ماند که از هر سه سالبه جزئیه صادق است:

۱. موضوع و محمول متباینان باشند، مانند: «انسان و شجر» از این دو سالبه کلیه صادق است و به طریق اولی سالبه جزئیه نیز صادق است. مثل: «بعض الانسان ليس بشجر».

۲. موضوع و محمول عامین من وجه باشند، مانند: «انسان و ابيض» از این دو سالبه کلیه غلط است و تنها سالبه جزئیه صادق است، مثل: «بعض الانسان ليس بابيض».

۳. موضوع اعم و محمول اخص، مانند: حیوان و انسان که صحیح است بگوییم:

«بعض الحيوان ليس بانسان».

از این سه صورت، در صورت اول عکس سالبه جزئیه، به صورت سالبه جزئیه و سالبه کلیه صحیح است و در صورت دوم، عکس به صورت سالبه جزئیه صحیح است ولی در فرض سوم عکس به صورت سالبه کلیه و سالبه جزئیه، هر دو کذب هستند یعنی نمی توان گفت: «لا شيء من الانسان بحيوان» و نه «بعض الانسان ليس بحيوان»؛ زیرا انسان اخص از حیوان است و از اثبات اخص، اثبات اعم لازم می آید یعنی هر جا اخص باشد اعم هم هست پس سلب به صورت کلی یا جزئی غلط است، همین یک ماده نقض کافی است که بگوییم: سالبه جزئیه عکس لازم الصدق ندارد.

این بیان عکس مستوی محصورات اربع در قضایای حملیه بود.

قوله: المنفصله لا عكس لها:

همانگونه که از تعریف عکس مستوی استفاده کردیم این حکم مخصوص قضایای حملیه نیست بلکه در قضایای شرطیه نیز جاری و ساری است. ما به عنوان نمونه یکی را محاسبه می کنیم: عکس مستوی قضیه شرطیه متصله موجب کلیه، یک شرطیه متصله موجب جزئیه است. مثال:

اصل: «کلما کانت الشمس طالعه، کان النهار موجودا».

عکس: «قد یكون اذا کان النهار موجودا کانت الشمس طالعه».

ولی به موجب کلیه عکس نمی شود و «کلما کان النهار موجودا...» غلط است.

پس ما دو ادعا داریم: الف. ایجابی ب. سلبی.

اما ایجابی: به طور کلی از حیث مقام تصور، مقدم و تالی پنج فرض دارند:

۱. لازم و ملزوم متساوی باشند؛ «کلما کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا».

۲. متباینین باشند؛ «کلما کانت الشمس طالعه کان اللیل موجودا».

۳. عامین من وجه باشند؛ «کلما کان الشیء انسانا کان ایضا».

۴. مقدم اعم مطلق باشد؛ «کلما کانت الحراره موجوده کانت الشمس طالعه».

۵. مقدم اخص مطلق باشد؛ «کلما کانت الشمس طالعه کانت الحراره موجوده».

حال از قسم دوّم، سوّم و چهارم موجب کلیه غلط است. باقی می ماند دو قسم اوّل و پنجم و در عکس هر دو فرض، موجب جزئیه صحیح است و می توانیم بگوییم:

«قد یكون اذا کان النهار موجودا کانت الشمس طالعه».

«قد یكون اذا کانت الحراره موجوده کانت الشمس طالعه».

و هذا هو المطلوب که عکس مستوی موجب کلیه موجب جزئیه است.

اما سلبی: موجب کلیه به موجب کلیه عکس نمی شود زیرا گاهی مقدم و تالی لازم و ملزوم مساوی هستند، مانند مثال اوّل که عکس آن به صورت کلی صادق است که بگوییم: «و کلما کان النهار موجودا کانت الشمس طالعه»، ولی گاهی لازم اعم است مانند مثال دوّم که در اینجا موجب کلیه غلط است یعنی نمی توان گفت: «کلما کانت الحراره موجوده کانت الشمس

طالعه»؛ زیرا ماده نقض دارد که گاهی حرارت است ولی شمس طالع نیست، لذا به صورت موجبه کلیه دائم الصدق است (شما خود موجبه جزئیه، سالبه کلیه و جزئیه شرطیه را هم حساب فرمایید). منتها مطلبی که هست این که:

ص: ۴۵۹

در متصله چون بین مقدم و تالی ترتیب طبیعی برقرار است و مقدم بالذات بر تالی مقدم است «لکونه ملزوما و التالی لازما له» لذا عکس در آن ثمره دارد (چنانچه محاسبه شد)؛ اما در منفصله از آنجا که مقدم و تالی ترتیب طبیعی ندارند و تقدم و تأخر طبیعی در کار نیست بلکه حداکثر یک تقدم و تأخر وضعی و مواضعه ای است و حداکثر، دلالت بر تنافی بینهما دارد لذا هر کدام را که مقدم و دیگری را تالی قرار دهیم فرقی ندارد، مثلاً چه بگوییم: «العدد اما زوج و اما فرد» و چه بگوییم: «العدد اما فرد و اما زوج» هر دو یکی است؛ لذا منطقیون می گویند: منفصله عکس ندارد یعنی عکس آن فایده ای ندارد پس وجودش کالعدم است.

آری از آنجا که هر منفصله ای قابل تحویل و ارجاع به یک حملیه است به این اعتبار عکس پیدا می کند مثلاً: قضیه «العدد اما زوج و اما فرد» را می توان ارجاع داد به قضیه حملیه: «العدد ینقسم الی زوج و فرد» که در این صورت عکس مستوی دارد که «و ما ینقسم الی زوج و فرد عدد» از آنجا که مرحوم مظفر عکس مستوی محصورات اربع را از حیث جهت بحث نکرده ما خلاصه ای از آن را می آوریم.

بیان عکس مستوی موجبات موجه بسیط و مرکبه باهم چهار قسم از قضایای موجهه موجهه به حینیّه مطلقه عکس می شوند که عبارتند از:

۱. ضروریه مطلقه ۲. دائمه مطلقه ۳. مشروطه عامه ۴. عرفیه عامه

مثال دائمتان: «کل انسان حیوان بالضروره یا بالدوام»، اگر این قضیه اصل صادق باشد، حتماً باید در عکس آن صدق کند که بگوییم: «بعض الحیوان انسان حین هو حیوان بالفعل».

دلیل: اگر این عکس صدق نکند باید نقیض آن صادق باشد که عرفیه عامه سالبه کلیه باشد ای «لا شیء من الحیوان بانسان»، سپس این نقیض را با اصل ضمیمه می کنیم و قیاس شکل اول درست می شود:

«کل انسان حیوان بالضروره او بالدوام» (صغری)

«لا شیء من الحیوان بانسان مادام حیوانا» (کبری)

«فلا شیء من الانسان بانسان بالضروره او بالدوام». (نتیجه)

این نتیجه باطل است چون مستلزم «سلب الشیء عن نفسه» است، منشأ این

محال: یا اصل قضیه است: این نیست، چون فرض شده که اصل صادق باشد؛

یا عکس قضیه است: این هم نیست، چون در استدلال به کار برده نشده؛

یا هیئت قیاس است: این هم نیست، چون شکل اول است؛

یا نقیض عکس است: همین منشأ باطل است؛ پس نقیض عکس باطل و محال است چون مستلزم محال است و مستلزم المحال محال.

در نتیجه باید خود عکس صادق باشد و گرنه ارتفاع نقیضین است (این روش هم در دائمه مطلقه و هم ضروریه مطلقه جاری است).

امّا مثال عامتان: «کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره او بالدوام مادام کاتبا» اگر این اصل صادق باشد در عکس آن باید صدق کند که بگوییم: «بعض متحرک الاصابع کاتب حین هو متحرک الاصابع بالفعل».

دلیل: اگر این عکس صادق نباشد باید نقیض آن صادق باشد که عرفیه عامه سالبه کلیه است یعنی: «لا شیء من متحرک الاصابع بکاتب مادام متحرک الاصابع بالدوام»، سپس این را با اصل قضیه ضمیمه می کنیم و می گوییم:

«کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا بالدوام او بالضروره» (صغری)

«لا شیء من متحرک الاصابع بکاتب بالدوام مادام متحرک الاصابع» (کبری)

«لا شیء من الکاتب بکاتب دائما او بالضروره». (نتیجه)

این نتیجه باطل است چون سلب الشیء من نفسه است، منشأ این بطلان:

یا اصل قضیه است: این نیست چون فرض کردیم اصل صادق است؛

یا عکس قضیه است: این هم نیست، چون در قیاس نیامده است؛

یا هیئت قیاس است: این هم نیست، چون شکل اول و بدیهی الانتاج است؛

و یا نقیض عکس است و هو المطلوب.

پس نقیض عکس باطل و خود عکس صادق است و الا ارتفاع نقیضین است و هو المطلوب پس ثابت شد که عکس مستوی دائما و عامتان، حینیه مطلقه است.

امّا خاصتان: عکس مشروطه خاصه و عرفیه خاصه، حینیه لا دائمه است.

چند مقدمه:

۱. حینیة لا دائمه حینیة مطلقه ای است که به قید «لا دوام ذاتی» مقید شده باشد مانند:

«کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل حین هو کاتب لا دائما» ای: «لا شیء من الکاتب

ص: ۴۶۱

بمتحرك لا صابع بالفعل».

۲. لازم لازم، لازم است. مثلاً «حیوانیت لازمه انسانیت و جسمیت لازمه حیوانیت» است پس «جسمیت لازمه لازمه انسان» است و «لازم لازم، لازم» است در نتیجه «جسمیت لازمه انسان است» مثل «جزء الجزء جزء» (قیاس مساوات).

۳. کلمه صدق الاخص، صدق الاعم؛ بر هر چیزی که اخص صدق کند، اعم هم صدق می کند و الا لارتفع العمومیه.

۴. همیشه اصل ملزوم است و عکس لازم.

حال می گوئیم: عکس خاصیتان حینیۀ لا- دائمه است، یعنی جزء اول به حینیۀ مطلقه، و جزء دوم به مطلقه عامه عکس می شود. مثال:

اصل: «بالضرورة او بالذوام کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتبها لا دائما» ای:

«لا شیء من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل».

عکس: «بعض متحرك الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرك الاصابع لا دائما».

ای: «لیس بعض متحرك الاصابع بکاتب بالفعل».

اثبات جزء اول:

خاصیتان از عامتان اخص مطلق هستند، پس هر جا خاصیتان صدق کند عامتان هم صدق می کند. از طرفی عکس، لازم اصل است و قبلاً گفتیم که عکس عامتان، حینیۀ مطلقه است، یعنی: حینیۀ مطلقه، لازمه عامتان است چون هر عکسی، لازم اصل است، و عامتان، لازم خاصیتان است چون هر اعمی لازم اخص است؛ پس حینیۀ مطلقه، لازم لازم خاصیتان است، و لازم لازم، لازم است در نتیجه حینیۀ مطلقه، لازمه خاصیتان هم هست.

اثبات جزء دوم (لا دائما):

طبق برهان خلف دارای سه مرحله است:

۱. مفروض: این است که لا دوام اصل، صادق است.

۲. مدعی: این است که لا دوام عکس هم صادق است.

۳. برهان: اگر لا دوام عکس صادق نباشد باید نقیض آن صدق کند لامتناع ارتفاع النقیضین. سپس این نقیض لا دوام عکس را، با هریک از دو جزء قضیۀ مرکبه ضمیمه می کنیم با جزء اول نتیجه ای می دهد و با جزء دوم نتیجه ای می دهد منافی با نتیجه اول و

هو محال چون مستلزم اجتماع نقيضين است.

منشأ این محال:

یا اصل جزء اول است: این نیست، چون فرض شده که اصل صادق باشد؛

یا اصل جزء دوم است: این هم نیست، چون در اینجا نیز فرض کردیم که اصل صادق است؛

یا عکس جزء اول است: این هم نیست، چون در قیاس نیامده؛

یا عکس جزء دوم است: این هم نیست، چون در قیاس نیامده؛

یا هیئت قیاس اول است: این هم نیست، چون شکل اول است؛

یا هیئت قیاس دوم است: این هم نیست، چون شکل اول است؛

یا نقيض عكس جزء دوم است (نقيض لا دوام عكس)،

پس می گوئیم نقيض لا دوام عكس باطل، پس خود لا دوام عكس، صادق است و هذا هو المطلوب.

مثال: «بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لا دائما». ای:

«لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل».

اثبات عكس جزء اول، در عكس عامتان، و در اول همين دو قسم بيان شد.

امّا اثبات عكس جزء دوم: اگر در عكس «لا- شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل»، «بعض متحرك الاصابع ليس بكاتب بالفعل» صدق نکند باید «كل متحرك الاصابع كاتبا دائما» صدق کند سپس به انضمام اصل جزء اول، قیاس درست می کنیم:

«كل متحرك الاصابع كاتبا دائما». «صغرى»

«و كل كاتبا متحرك الاصابع مادام كاتبا». «كبرى»

«كل متحرك الاصابع كاتبا دائما». «نتيجه»

سپس به انضمام اصل جزء دوم می گوئیم:

«كل متحرك الاصابع كاتبا دائما». «صغرى»

«و لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل» «کبری»

لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل» «نتیجه»

این دو نتیجه، جمع بین متباینین است و هو محال. منشأ محال، فقط نقیض عکس جزء دوّم است (قبلاً به طور مفصل بیان شد).

ص: ۴۶۳

مطلقه عامه: عکس هفت قسم از قضایای موجهه موجب، مطلقه عامه است و آنها عبارتند از:

۱ و ۲. وقتیتان مطلقتان ۳ و ۴. وقتیتان ۵ و ۶. وجودیتان ۷. مطلقه عامه.

و دلیلش همان برهان خلف است. ما به عنوان نمونه دو قسم را بیان می کنیم:

۱. عکس مطلقه عامه مطلقه عامه است. مثال:

اگر صدق کند: «کل انسان ضاحک بالفعل»؛ باید در عکس صدق کند «بعض الضاحک انسان بالفعل»؛ و الاً نقیض آن صدق می کند که «لا شیء من الضاحک بانسان دائماً» باشد سپس صغری و کبری درست می کنیم:

«کل انسان ضاحک بالفعل» (صغری)

«و لا شیء من الضاحک بانسان دائماً». (کبری)

«لا شیء من الانسان بانسان بالفعل» (نتیجه) و این خلف است و منشاء آن نقیض عکس است.

۲. عکس وجودیه لا دائمه مطلقه عامه است. مثال:

اگر صدق کند: «کل انسان ضاحک بالفعل لا دائماً»؛ صدق خواهد کرد «بعض الضاحک انسان بالفعل»؛ و الاً نقیض آن صدق خواهد کرد که «لا شیء من الضاحک بانسان بالفعل» باشد، این را با اصل ضمیمه می کنیم و نتیجه می دهد: «لا شیء من الانسان بانسان بالفعل» که محال است و منشاء آن نقیض عکس است.

راه دیگر عکس کردن همان راه مشروطه خاصه است که جزء اول جدا و جزء دوم جدا باشد.

توضیح: از اقسام هفتگانه می توان سه قسم بسیطه را به صورت بسائط و ۴ صورت مرکبه را به نحو مرکبات عکس نمود، منتهی نتیجه اش غلط و عکس کاذب می شود. تا به حال ۱۳ قسم از موجبات عکس شدند.

اما ممکنترین: ممکنه عامه و خاصه عکس مستوی ندارند.

مقدمه: ما یک اسم داریم و یک مسمی: که از آنها با عبارات عنوان و معنون، مفهوم و مصداق، وصف و ذاتی نیز، نام می بریم. مراد از مسمی، معنون، مصداق و ذات عبارت است از آن شیء ای که در خارج موجود است. مثلاً وجود خارجی زید. مراد از اسم، عنوان، مفهوم و وصف نیز چیزی است که بر آن، شیء خارجی صدق می کند مثل

کلمهٔ زید، انسان، کاتب و یا عالم و... همه این‌ها اوصاف عنوانی هستند که برای آن ذات ثابت می‌گردد.

هر قضیه‌ای دارای دو عقد، گره و نسبت است: ۱. عقد الحمل ۲. عقد الوضع

عقد الحمل: نسبت محمول به موضوع است. به عبارت دیگر اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی محمول و مصداق شدن آن برای این، مثل: «کل انسان کاتب» که کتابت به افراد انسان، نسبت داده شده، یعنی به زید و عمر و... و آن افراد، مصداق او هستند.

عقد الوضع: عبارت از نسبت وصف عنوانی خود موضوع به ذات موضوع و اتصاف ذات موضوع به این وصف است. مانند: «کل کاتب متحرک الاصابع» که وصف کاتب بر افرادش، صدق می‌کند؛ یعنی: زید کاتب، عمر و کاتب و... متحرک الاصابع هستند.

عقد الحمل قضیه، ممکن است دارای جهت ضرورت باشد، مثل: «کل انسان حیوان بالضروره»؛ یا دارای جهت دوام باشد، مثل: «کل فلک متحرک دائما»؛ و یا دارای جهت فعلیت باشد و یا جهت امکان.

اما عقد الوضع قضیه (نسبت وصف موضوع به ذات موضوع)، باید دارای چه جهتی باشد؟ بین فارابی و ابن سینا اختلاف است. فارابی می‌گوید بالامکان که باشد کافی است ولو به درجه فعلیت هم نرسد، اما ابن سینا می‌گوید باید بالفعل باشد.

فرق بینهما: امکان اعم است از این که در یکی از ازمینهٔ ثلثه این انتساب فعلیت پیدا کند یا این که هرگز به فعلیت نرسد ولی ممکن باشد و ممتنع نباشد، مثلاً: «کل انسان کاتب بالامکان»، به عقیدهٔ فارابی یعنی: «کل انسان بالامکان کاتب بالامکان». پس نطفه هم کاتب بالامکان است و کذا: «کل اسود محروم بالامکان». ای: «کل اسود بالامکان محروم بالامکان»، شامل رومی هم می‌شود ولو در هیچ زمانی اسود نباشد؛

ولی ابن سینا می‌گوید بالامکان نیست بلکه بالفعل است، یعنی: «کل انسان کاتب بالامکان»، ای: «کل انسان بالفعل کاتب بالامکان»، یعنی هر ذاتی که متصف به وصف انسانی هست بالفعل. ای: فی احد الازمنه، او کاتب بالامکان است نه هر چیزی که ممکن است انسان شود ولو در هیچ زمانی به فعلیت نرسد (۱). با دانستن این مطلب می‌گوییم: بنا به عقیدهٔ فارابی و همفکران او، ممکنترین هم عکس مستوی دارند و «کل انسان بالامکان

ص: ۴۶۵

۱-۱). مراد فعلیت واقعیه است نه فرضی و الا با امکان هم می‌سازد و اختلافی نخواهد بود.

کاتب بالامکان» عکس می شود به «بعض الکاتب بالامکان انسان بالامکان» طبق برهان خلف...

ولی بنا به عقیده شیخ الرئيس ممکنین، عکس لازم الصدق نخواهند داشت. یعنی:

در بعضی موارد عکس می شوند مانند: «کل انسان بالفعل کاتب بالامکان» ای: «بعض الکاتب بالفعل انسان بالامکان» چون ذات موضوع به وصف موضوع بالفعل متصف شده ولی در بعض موارد عکس صادق، ندارد. مثلاً فرض کنید مرکوب زید بالفعل به اسب منحصر است در اینجا اگر بگوییم «کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان» صادق می کند؛ ولی در عکس آن صحیح نیست که بگوییم «بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان» چون فرض کردیم که مرکوب زید، فعلاً منحصر در فرس است و محال است فرس، حمار شود پس در این مثال عکس صادق ندارد.

عکس مستوی موجبات سالبه مرکبه و بسیطه

از سالبه ها شش قسم عکس مستوی دارند و نه قسم عکس مستوی ندارند، ۶ قسمی که عکس مستوی دارند عبارتند از: دائمتان، عامتان، خاصتان.

اما عکس مستوی دائمتان، سالبه کلیه دائمه مطلقه است. طبق برهان خلف:

مفروض: صدق می کند در اصل، «بالضروره او بالدوام؛ لا شیء من الانسان بحجر».

مدعی: صدق می کند در عکس «بالدوام؛ لا شیء من الحجر بانسان».

برهان: اگر این صدق نکند نقیضش باید صادق باشد و آن موجب جزئیة مطلقه عامه است. ای: «بعض الحجر انسان بالفعل»، سپس این نقیض را با اصل، ضمیمه می کنیم و می گوئیم:

«بعض الحجر انسان بالفعل» (صغری).

«و لا شیء من الانسان بحجر بالضروره او دائما» (کبری).

«بعض الحجر لیس بحجر بالفعل» (نتیجه).

این نتیجه باطل و محال است، چون مستلزم سلب الشیء عن نفسه است. منشأ این امر باطل یا اصل قضیه است، یا عکس، یا هیئت قیاس و یا نقیض عکس سه احتمال اول باطل و احتمال چهارم منشأ محال است. پس نقیض عکس، باطل و محال است چون مستلزم محال است و خود عکس صادق است و هو المطلوب.

اما عكس مستوی عامتان عرفیه است. طبق برهان خلف:

مفروض: «لا شیء من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتبا بالضرورة او بالدوام».

(اصل)

مدعی: «دائما لا شیء من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع». (عكس)

استدلال: اگر این عكس صادق نباشد باید نقیض آن صادق باشد و نقیض سالبه کلیه عرفیه عامه، موجب جزئیه حینیة مطلقه است، یعنی: «بعض ساكن الاصابع كاتب بالفعل حين هو ساكن الاصابع»، این نقیض را گرفته و با اصل ضمیمه می کنیم و می گوئیم:

«بعض ساكن الاصابع كاتب بالفعل حين هو ساكن الاصابع بالدوام او بالضرورة» «صغری»

«لا شیء من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتبا». «كبری»

نتیجه: «بعض ساكن الاصابع ليس ساكن الاصابع بالفعل حين هو ساكن الاصابع».

این نتیجه باطل است چون مستلزم سلب شیء عن نفسه است. منشأ بطلان:

اصل قضیه: این نیست، لفرض صدقه؛

یا عكس قضیه: این هم نیست، لعدم مجیئه فی القیاس؛

یا هیئت قیاسی: این هم نیست، چون شکل اول و بدیهی الانتاج است.

و یا نقیض عكس: همین احتمال، منشأ بطلان است.

پس نقیض عكس، باطل و خود عكس صادق است و هو المطلوب.

اما عكس خاصتان: مشروطه خاصه و عرفیه خاصه، به عرفیه لا دائمه فی البعض عكس می شوند، یعنی عرفیه عامه ای که مقید به قید لا دوام فی البعض شده باشد، که جزء اول یک سالبه کلیه عرفیه عامه و جزء دوم یک مطلقه عامه موجب جزئیه است. مثال:

«بالضرورة او بالدوام لا شیء من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتبا لا دائما». ای: «كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل»، عكس این قضیه می شود: «لا شیء من ساكن الاصابع بكاتب دائما مادام كاتبا لا دائما فی البعض». ای: «بعض ساكن الاصابع كاتب بالفعل».

اثبات این که در عكس جزء اول، عرفیه عامه صادق است. طبق قیاس مساوات:

عرفیه عامه، لازمهٔ امتان است «صغری»

و امتان، لازمهٔ خاصان است. «کبری»

پس عرفیه عامه لازمهٔ خاصان است. «نتیجه»

ص: ۴۶۷

و لازم لازم، لازم است. «کبرای قیاس مسادات»

پس عرفیه عامه لازم خاصستان هم هست. «نتیجه نهائی»

امّا اثبات این که در عکس لا- دوام اصل (موجبه کلیه مطلقه عامه) لا دوام فی البعض (موجبه جزئیه مطلقه عامه)، صدق می کند. طبق برهان خلف:

مفروض: صدق لا دوام اصل یعنی «کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل».

مدعی: صدق لا دوام عکس یعنی «بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل».

برهان: اگر عکس صدق نکند نقیض آن صدق می کند، که سالبه کلیه دائمه مطلقه باشد، بعد این نقیض عکس را با جزء دوّم از اصل، ضمیمه می کنیم و می گوئیم: «کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل» «صغری»

«و لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب دائما» «کبری»

نتیجه می دهد: «لا شیء من الکاتب بکاتب بالفعل»

این نتیجه باطل است چون سلب الشیء عن نفسه است و منشأ بطلان یکی از چهار احتمال است.

دو سؤال: ۱. شما گفتید عکس خاصستان، عرفیه عامه ای است که مقید به قید لا دوام فی البعض شده باشد. چرا گفتید لا دوام فی البعض و لا دوام فی الكل نگفتید؟ در «شرح شمسیه» و «حاشیه» به دو شکل به این سؤال پاسخ داده اند.

الف. جواب از شرح شمسیه: چون لا- دوام اصل، اشاره به مطلقه عامه موجبه کلیه بود پس باید لا دوام عکس، اشاره به مطلقه عامه موجبه جزئیه باشد زیرا قبلا- گفتیم «و الموجبه انما تنعکس جزئیه»، ولی صاحب حاشیه فرموده: این جواب صحیح نیست، زیرا در قضیه مرکبه، مجموع دو جزء به مجموع دیگر عکس می شود یا مجموع مرکبه به یک بسیطه عکس می شود و انعکاس مجموع الی المجموع وابسته به انعکاس اجزاء به اجزاء نیست.

البته ممکن است اجزاء به اجزاء عکس نشوند در این رابطه دو شاهد وجود دارد:

اول: قبلا گفتیم موجبه از خاصستان به حینیه لا دائمه عکس می شود، در حالی که جزء دوّم آن دو، قضیه مطلقه عامه سالبه کلیه است و مطلقه عامه سالبه عکس ندارد کما سیاتی.

دوّم: قبلا گفتیم وجودیتان به مطلقه عامه عکس می شوند، پس اگر جزء به جزء بود

آنجا جزء دوّم از عکس کاذب می شد.

ب. جواب مولی عبد الله یزدی در حاشیه:

اگر می گفتیم: «لا- دوام فی الكل» عکس، همه جا صادق نبود، ولی «لا دوام فی البعض» همه جا صادق است، مثلاً: اگر در مثال: «لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب مادام الوصف لا دائماً فی البعض» ای: «بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل» می گفتیم: «کل ساکن الاصابع کاتب بالفعل» قضیه کاذب بود، چون نقیض آن که «بعض الساکن لیس بکاتب دائماً» باشد صادق است (کالارض).

سؤال دوّم: شما مغالطه کردید، چون موضوع در مثال بالا «کل ساکن الاصابع» بود ولی در نقیض، موضوع را «بعض الساکن» قرار دادید و اگر ساکن الاصابع، می گفتید نقیض کاذب بود.

جواب. اولاً: در مثل مناقشه نیست، چون اصل مطلب و استدلال تمام است، با این حال مثالی می زنیم که بی عیب باشد. «بالضروره او بالدوام لا شیء من النائم بمدرك مادام نائماً لا دائماً» عکس: «لا شیء من المدرك بنائم و مادام مدرك لا دائماً فی البعض» ای: «بعض المدرك نائم بالفعل» و اگر بگوییم: «کل مدرك نائم بالفعل»، غلط خواهد بود چون نقیض آن: «بعض المدرك لیس بنائم دائماً» صادق است (مثل خداوند که مدرك است و نائم نیست).

ثانیاً: آوردن کلمه «اصابع» در مثال فوق دخالتی در اصل مثال ندارد. اصل مثال این است که «کاتب ساکن نیست بلکه متحرک است» و آوردن اصابع برای تعیین این است که سلب سکون از کاتب از این وجه است یعنی اصابع و الا موضوع، همان اصل ساکن نبودن است.

برهان موجّهات موجبه و سالبه:

برای بیان عکس مستوی تمام موجّهاتی که تا به حال ذکر شد از روش برهان خلف استفاده می کنیم که سه مرحله دارد:

۱. مفروض ۲. مدعی ۳. استدلال

به این صورت که اگر این مدعی صادق نکند باید نقیض آن صادق کند، نقیض را با اصل قضیه ضمیمه می کنیم، قیاس شکل اول درست می شود و نتیجه اش امر باطلی می گردد چون سلب شیء عن نفسه است. منشأ باطل، اصل قضیه نیست، لفرضنا صدقه؛

ص: ۴۶۹

عکس قضیه هم نیست، لعدم مجیئه فی القیاس؛ همچنین هیئت قیاس هم نیست، لکونه شکلا اولاً- و صحه انتاجه بدیهی؛ پس نقیض عکس است پس نقیض عکس باطل و خود عکس صادق است و هذا هو المطلوب.

تا به حال عکس مستوی ۶ قسم از سالبه ها بیان شد باقیمانده آنها که نه قسم هستند عکس مستوی لازم الصدق ندارد و آنها عبارتند از: وقتیتان مطلقتان، مطلقه عامه، ممکنه عامه از بسائط، و وقتیتان، وجودیتان، ممکنه خاصه از مرکبات.

دلیل مطلب هم برهان نقض است، زیرا در بعض موارد، این قضایا عکس صادق ندارند و ماده نقض پیدا می کنند در حالی که قواعد منطقی باید کلی باشند. در اینجا برای هر یک از نه قسم جداگانه استدلال نمی کنند بلکه همه را باهم به طور سربسته ذکر می کنند.

مرحله اول: اخص تمام نه قسم، قضیه وقتیه است، اول در مورد آن حساب می کنیم:

گاهی در قضیه وقتیه، اصل قضیه سالبه کلیه، صادق، اما عکس آن کاذب است، مثلا: «لا شیء من القمر بمنخسف وقت التربع بالضروره لا- دائما» این صادق است ولی در عکس آن: «بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام» کاذب است چون نقیض آن «کل منخسف قمر بالضروره» صادق است.

مرحله دوم: دانستیم که اخص القضایا عکس ندارد حال طبق برهان مساوات ثابت می کنیم که اعم هم عکس ندارد، زیرا اگر اعم (هشت قسم دیگر) دارای عکس صادق بود از آنجا که عکس، همیشه لازمه اصل است و از طرفی اعم، همیشه لازمه اخص است (هر جا اخص صادق کند اعم هم صادق می کند) و لازم لازم، لازم است پس باید اخص قضایا هم عکس داشته باشد؛ حال آنکه ندارد به بیانی که ذکر شد.

سؤال: سالبه کلیه وقتیه، به سالبه کلیه عکس می شود پس چرا شما در عکس، سالبه جزئی را آوردید؟

جواب: چون سالبه جزئی اعم است و اگر اعم صادق نباشد اخص به طریق اولی صادق نیست.

سؤال: طبق قاعده منطقی، در عکس قضیه وقتیه، باید «مطلقه عامه» را بیاورید پس چرا شما از سالبه کلیه، ممکنه عامه را آوردید؟

جواب: چون اعم از تمام جهات دیگر امکان عام است و وقتی اعم صدق نکرد، اخص به طریق اولی صدق نخواهد کرد، به خلاف عکس که ممکن است اعم صادق باشد بدون اخص. ضرورت، دوام و فعلیت نیز اخص از امکان عام هستند هر جا امکان عام کاذب بود، بقیه حتما کاذبند ولی هر جا صادق بود ممکن است بقیه صادق باشند پس هر جا آنها صدق کنند این هم صدق می کند ولی بعضی موارد ممکن است این، بدون آنها صدق کند.

ص: ۴۷۱

بحث سوم از مباحث احکام و مناسبات قضایا، مبحث عکس نقیض است. در اینجا از باب مقدمه اشاره ای به منافع این مبحث می شود.

می دانیم که منطق راه رسیدن به مجهولات و اکتساب آنها را به ما می آموزد، راههای رسیدن به مجهولات در منطق، گوناگون است که تا به حال به طرق متعددی اشاره شده است. اینک یکی از راههای وصول ذهن آدمی به مجهولات «عکس نقیض» است. عکس نقیض یکی از طرق ارزشمند است، زیرا اگر قضیه ای صادق و مطابق با واقع بود و برای ما مبرهن شد، اثبات صدق عکس نقیض آن، محتاج به برهان نیست.

مثال: صدر المتالهین در کتاب اخلاقی (۱) خود در ذیل حدیث شریف: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می گویند: عکس نقیض آن این است که: «فمن لم يعرف ربه لم يعرف نفسه» و این عکس نقیض مفاد آیه شریفه: «نَسُوا اللَّهَ فَاُتُوا بِهِمْ أَنْفُسَهُمْ» است در واقع ملا صدرا (ره) این آیه را عکس نقیض آن حدیث قرار داده اند.

مثال دیگر: فلاسفه الهی می گویند: «کل مجرد عاقل»، عکس نقیض آن عبارت است از: «کل ما لیس بعاقل لیس بمجرد».

مثال سوم: مادیون می گویند: «کل موجود مادی و محسوس»، و عکس نقیض آن:

«فکل ما لیس بمادی و محسوس فلیس بموجود»، و نتیجه می گیرند پس روح، فرشته و ذات حق موجود نیست و (بزودی در مبحث صناعات خمس، باب مغالطات جوابش خواهد آمد).

پس از آشنایی با اهمیت بحث و مثال های متنوع، وارد مباحث اصلی عکس نقیض می شویم.

مبحث اول: عکس نقیض، در حقیقت دومین عکس یک قضیه است که نخستین آن عکس مستوی بود که بیان شد، در رابطه با عکس نقیض قضایا دو روش به کار می برند:

۱. طریقه قدماء: برای بدست آوردن عکس نقیض یک قضیه، ابتدا هر یک از موضوع و محمول را نقیض کرده، سپس نقیض محمول را به جای موضوع و نقیض

موضوع را به جای محمول می گذاریم، عکس نقیض به دست می آید.

مثال: «کل انسان حیوان»، عکس نقیض: «کل لا حیوان لا انسان».

تسمیه: این عکس را عکس نقیض موافق گویند، «عکس نقیض» گویند بدان جهت که در حقیقت نقیض ها، عکس و جابجا شده اند نه عین موضوع و محمول؛ امّا «موافق» گویند چون در این طریقه، همواره اصل با عکس از حیث کیفیت، توافق دارند یعنی یا هر دو موجه هستند و یا هر دو سالبه که یک مثال نیز برای آن آوردیم.

تعریف عکس نقیض به مبنای قدماء: «تبدیل نقیضی الطرفین مع بقاء الصدق و الکذب»، البته نکاتی را که در بیان تعریف عکس مستوی گفته ایم، در اینجا نیز جاری و ساری است و نیاز به اعاده نیست.

۲. طریقه متأخرین: در این روش برای تحصیل عکس نقیض، نخست محمول را نقیض کرده، آنگاه نقیض محمول را به جای عین موضوع، و عین موضوع را به جای نقیض محمول می گذاریم و عکس نقیض درست می شود.

مثال: «کل انسان کاتب» را به این شیوه عکس می کنیم به «لا شیء من اللاکاتب بانسان».

تسمیه: نام این عکس را «عکس نقیض مخالف» گویند چون عکس با اصل از حیث کیفیت، مخالفت دارند. یعنی: یکی از آن دو موجه و دیگری سالبه است.

تعریف: عکس نقیض طبق روش متأخرین: «تحویل القضية الی اخرى موضوعها...» (عبارت کامل در متن آمده است)، در عکس نقیض به طریقه قدماء دو شرط معتبر است، اول بقاء صدق، و دوم بقاء کیف و در عکس نقیض به روش متأخرین تنها شرط اول معتبر است.

در اینجا سئوالاتی مطرح می شود که: آیا حقّ با قدماء است یا با متأخرین؟ علت عدول متأخرین از روش قدماء به روش جدید چیست؟ آیا اشکالات متأخرین به قدماء وارد است یا خیر؟ چون مرحوم مظفر این بحث ها را عنوان نکرده ما نیز متعرض آن نشده طالبین را به کتاب های «مطول» ارجاع می دهیم.

مبحث دوم: قانون عکس نقیض از حیث کمیت را به سه بیان عرضه می کنیم:

الف: بیان اجمالی: هر حکمی که برای موجبات در عکس مستوی بیان شد برای سوابق در عکس نقیض، همان احکام ثابت است، به عبارت دیگر:

حکم سالبه ها در عکس نقیض، حکم موجبات در عکس مستوی است، و متقابلاً حکم موجبات، در عکس نقیض حکم سالبه ها در عکس مستوی است (هر حکمی برای قضایای سالبه در باب عکس مستوی داشتیم برای موجبات هم در باب عکس نقیض ثابت است).

ب: بیان متوسط: ۱. عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئی است، اینک در عکس نقیض: سالبه کلیه به جزئی، عکس می شود منتها به طریقه قدام (عکس نقیض موافق): عکس سالبه کلیه، سالبه جزئی و به طریقه متأخرین (عکس نقیض مخالف): عکس آن موجب جزئی خواهد بود (به زودی خواهد آمد).

۲. عکس مستوی موجب به جزئی، موجب جزئی می شد و در عکس نقیض هم این سالبه جزئی است که به یک قضیه جزئی دیگر عکس می شود منتها به طریقه قدام به یک سالبه جزئی و به طریقه متأخرین به یک موجب جزئی عکس می شود.

۳. عکس مستوی سالبه کلیه، سالبه کلیه می شد و در عکس نقیض هم این موجب کلیه است که عکس کلی لازم الصدق دارد منتها به طریقه قدام موجب کلیه به موجب کلیه و به طریقه متأخرین به سالبه کلیه عکس می شود.

۴. در عکس مستوی، سالبه جزئی، عکس لازم الصدق نداشت در عکس نقیض هم این موجب جزئی است که عکس نقیض لازم الصدق ندارد.

ج. بیان تفصیلی: در این قسمت برای چهار حکمی که ادعا کردیم جداگانه برهان اقامه کرده و آنها را اثبات می کنیم. این تمرینی برای دانشجویان منطق است تا شیوه استفاده از نقیض و عکس را در استدلالات بیاموزند. نام این را برهان نقیض و عکس می گذاریم و شبیه این استدلال را در عکس مستوی سالبه کلیه بیان کردیم، البته مرحوم مظفر با رمز، عکس نقیض ها را بیان می کنند مثلاً: علامت فتحه، که بالای هر حرفی بیاید یعنی آن نقیض است، ولی ما به جای رمز همچون سابق از مواد مناسب استفاده خواهیم کرد.

برهان سالبه کلیه

عکس نقیض سالبه کلیه، یک قضیه جزئی است منتها به طریقه قدام سالبه جزئی و به عقیده متأخرین موجب جزئی است که ما در اینجا شیوه استدلال به هر دو مبنا را، بیان خواهیم کرد.

بر مبنای قدماء: مدعای ما این است که سالبه کلیه در عکس نقیض، عکس می شود به یک سالبه جزئی نه به یک سالبه کلیه. مثلاً: «لا شیء من الانسان بشجر»، عکس می شود به: «بعض الاشجار ليس بلا انسان». نه اینکه عکس شود به: «لا شیء من الاشجار بلا انسان». در واقع ما دو ادعا داریم:

۱. ادعای اثباتی: عکس نقیض سالبه کلیه، سالبه جزئی است.

۲. ادعای سلبی که: عکس نقیض سالبه کلیه، سالبه کلیه نیست.

برای اثبات هر دو مدعا بدین صورت برهان اقامه می کنیم.

سه مقدمه از مسلمات است که از راه آن سه، دو مطلوب خود را ثابت خواهیم کرد.

مقدمه اول: هیچگاه سالبه کلیه از دو مفهوم متساوی یا اعم و اخص مطلق یا عامین من وجه صادق نیست بلکه همیشه از دو کلی متباین که بینشان تباین کلی باشد سلبه کلیه درست می شود. مانند: «انسان و شجر» که صحیح است بگوییم: «لا شیء من الانسان بشجر» و «لا شیء من الشجر بانسان». بر همین اصل در باب نسب اربع جلد اول گفتیم:

مرجع متباینین به تباین کلی، همیشه به دو سالبه کلیه است.

مقدمه دوم: هر دو مفهوم کلی که نسبت میان عین آن دو، از نسب اربع تباین کلی باشد، (کالا انسان و الشجر) حتما نسبت میان دو نقیض آن دو مفهوم کلی، (لا- انسان و لا- شجر) از نسب اربع، تباین جزئی خواهد بود- نه تباین کلی یا عموم من وجه- و برهان این ادعا، در مباحث نسب اربع به نام «برهان دوران و تردید» یا «طریقه استقصاء» بیان شد.

مقدمه سوم: همیشه مرجع و بازگشت تباین جزئی به دو سالبه جزئی است، زیرا اگر در واقع، میان دو نقیض، تباین کلی باشد و دو سالبه کلیه صدق کند، حتما تباین جزئی هم هست و دو سالبه جزئی نیز صادق هستند. همین طور اگر در واقع، میان آن دو عموم و خصوص من وجه باشد که مرجع آن هم به یک موجه جزئی و دو سالبه جزئی است پس بدیهی است که در هر حال دو سالبه جزئی را داریم.

از مجموعه این سه مقدمه چنین نتیجه می گیریم:

اگر «لا شیء من الانسان بشجر» صادق است که یک سالبه کلیه است و میان دو طرف آن، به حکم مقدمه اولی تباین کلی است، حتما در نقیض آن دو به حکم مقدمه

سوم، دو سالبه جزئیه صادق خواهد بود. یعنی می توان گفت: «بعض اللانسان لیس بلا شجر» ای: شجر، «و بعض اللاشجر لیس بلا انسان»، و هذا هو المطلوب که عکس نقیض سالبه کلیه، یک سالبه جزئیه است.

ادعای سلبی: از مقدمه دوم فهمیدیم که میان دو نقیض دو مفهوم کلی که بین آن دو تباین کلی است، بین نقیضهایشان تباین کلی کلیت ندارد و همه جا صادق نیست؛ بلکه تباین جزئی صادق است، زیرا گاهی متباینین از قبیل موجود و معدوم هستند که می توان گفت: «لا- شیء من الموجود بمعدوم» و «لا شیء من المعدوم بموجود». البته در اینجا بین نقیض آن دو هم، به صورت سالبه کلیه صحیح است که بگوییم: «لا- شیء من اللا موجود بلا- معدوم» ای: معدوم، «و لا- شیء من اللا- معدوم بلا موجود» ای: موجود.

پس عکس نقیض، به صورت سالبه کلیه صحیح است ولی گاهی و بلکه بیشتر وقتها متباینین از قبیل «انسان و شجر» و امثال آن دو هستند که میان خود آن دو تباین کلی است و «لا شیء من الانسان بشجر» و «لا شیء من الشجر بانسان»؛ ولی میان نقیض آن دو تباین کلی نیست و نمی توان گفت: «لا شیء من اللا انسان بلا شجر»، و «لا شیء من اللا شجر بلا انسان» چون نقیض آن که موجه جزئیه باشد صادق است و می توان گفت: «بعض اللانسان لا شجر». کالفرس «و بعض اللاشجر لا انسان»، کالفرس.

به همین علت در چنین مواردی در عکس نقیض، سالبه کلیه صادق نیست، لذا برای این که قاعده منطقی کلیت داشته و همگانی باشد می گوئیم: عکس نقیض سالبه کلیه، سالبه جزئیه است که همیشه صادق است مانند مثال شجر و انسان که هم می توان گفت: «بعض اللانسان لیس بلا شجر»، ای: شجر و هم «و بعض اللاشجر لیس بلا انسان، ای: انسان.

قوله: ثانياً اما بر مبنای متأخرین: بر این مبنا عکس نقیض سالبه کلیه، موجه جزئیه است نه موجه کلیه. مثلاً: اگر «لا شیء من الانسان بشجر» صادق باشد، حتماً در عکس نقیض آن، صادق است که بگوییم: «بعض اللاشجر انسان»، ولی صادق نیست که بگوییم: «کل لا شجر انسان».

پس ما دو ادعا داریم: اثباتی و سلبی.

ادعای اثباتی: عکس می شود سالبه کلیه به موجه جزئیه به حکم برهان عکس و نقیض.

مرحله اول یا مفروض: قضیه: «لا شیء من الانسان بشجر»، صادق است.

مرحله دوم یا مدعا: در عکس نقیض آن، قضیه: «بعض الاشجار انسان» نیز صادق است.

مرحله سوم یا برهان: فرض این است که سالبه کلیه همیشه از دو مفهوم متباین به تباین کلی تشکیل می شود، مانند: «انسان و شجر» که بینشان تباین کلی است و مرجع آن به دو سالبه برمی گردد. ویژگی متباینین این است که هر کدام بدون دیگری صادق است، مثلاً: انسان بدون شجر بر افرادی صادق است و شجر هم بدون انسان بر اشیایی صادق است، و وقتی که یکی از آن دو بدون دیگری صادق بود لازمه اش این است که هر کدام با نقیض دیگری صادق باشد و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می آید. و هو محال. بنابراین صحیح است که بگوییم «انسان» با «لا شجر» صدق می کند و «بعض الانسان لا شجر» و «کل انسان ایضا لا شجر»، وقتی انسان با نقیض شجر (بالاشجر) صدق کرد به یقین لا شجر نیز با انسان صدق خواهد کرد چون تضاد طرفینی است و صدق لا شجر با انسان از دو حال خارج نیست:

۱- یا به صورت موجبه جزئی است؛

۲- یا به صورت موجبه کلیه.

قدر متیقن این است که به صورت موجبه جزئی صحیح است که بگوییم: «بعض الاشجار انسان» و هذا هو المطلوب الاول، که عکس نقیض مخالف سالبه کلیه، موجبه جزئی است.

اما ادعای سلبی: مفروض: «لا شیء من الانسان بشجر» صادق است.

مدعا: در عکس نقیض آن «کل لا شجر انسان» صادق نیست.

برهان: مکرر گفته شده که هر دو مفهوم کلی که میان خود آن دو تباین کلی باشد حتماً میان نقیض آن دو تباین جزئی است و تباین جزئی گاهی با تباین کلی همراه است مثل «وجود و عدم» با «لا موجود و لا معدوم» در:

«لا شیء من الموجود بمعدوم» و «لا شیء من المعدوم بموجود».

«لا شیء من اللاموجود بلا معدوم» و «لا شیء من اللامعدوم بلا موجود».

و گاهی همراه با عموم و خصوص من وجه است، مثل: «انسان و شجر» که خودشان متباین به تباین کلی هستند ولی نقیض آن دو یعنی: «لا انسان و لا شجر» عموم و خصوص

من وجه هستند. و در باب نسب اربع گفتیم که مرجع عموم و خصوص من وجه به یک موجب جزئی و دو سالبه جزئی است، مثلاً صادق است بگوییم: «بعض الا انسان لا شجر» و بالعکس ای: «بعض الاشجار لا انسان» چون تصادق طرفینی است (دو سالبه جزئی عبارتند از: «بعض الا انسان لیس بلا شجر» ای: شجر و «بعض الاشجار لیس بلا انسان» ای:

انسان، که مورد بحث نیست). وقتی لا- شجر با لا- انسان صدق کرد قهراً امکان ندارد که در همان مورد لا شجر با انسان هم صدق کند زیرا اجتماع نقیضین لازم می آید پس در بعض موارد لا شجر، بدون انسان صدق می کند و در همان بعض، صدقش با خود انسان محال است یعنی هیچگاه موجب کلیه درست نخواهد شد که بگوییم: «کل لا شجر انسان»، و هذا هو المطلوب. پس عکس نقیض سالبه کلیه، موجب کلیه نیست.

پس به طریقه متأخرین تنها موجب جزئی صحیح است، البته در مثل: «لا موجود» و «لا معدوم»، موجب کلیه هم صحیح است که بگوییم: «کل لا موجود معدوم» یا «کل لا معدوم موجود» و لکن یک ماده نقض که پیدا شد استدلال عقیم است.

برهان عکس نقیض سالبه جزئی

سالبه جزئی در عکس نقیض، حکم موجب جزئی در عکس مستوی را دارد، یعنی همان طوری که عکس مستوی موجب جزئی، موجب جزئی است همچنین عکس نقیض سالبه جزئی، یک قضیه جزئی است منتها به طریقه قداماء که طرفدار عکس نقیض موافق، هستند به یک سالبه جزئی و به طریقه متأخرین که پیرو عکس نقیض مخالف، هستند به یک موجب جزئی عکس می شود.

پس در سالبه جزئی نیز برای اثبات عکس نقیض نیازمند دو برهان هستیم:

الف. برهانی به طریقه قداماء، برای اثبات عکس نقیض موافق در کیف؛

ب. برهانی به شیوه متأخرین، برای اثبات عکس نقیض مخالف در کیف.

برهان به طریقه قداماء: مدعا: عکس نقیض موافق سالبه جزئی سالبه جزئی است نه سالبه کلیه، مثلاً: اگر «بعض الانسان لیس بشجر» صادق باشد (که صادق است منتها منطقی کاری با صحت واقعی ندارد. روی فرض بحث می کند و اثبات آن را فلسفه و علوم دیگر عهده دار هستند) حتماً در عکس نقیض آن «بعض الاشجار لیس بلا انسان» نیز صادق است (سالبه جزئی) ولی «لا شیء من الاشجار بلا انسان» (سالبه کلیه) صادق نیست.

پس ما دو ادعا داریم: ایجابی و سلبی

اثبات ادعای ایجابی: سالبه جزئی به سالبه جزئی عکس می شود.

برهان: سالبه جزئی در دو فرض اصلا صادق نیست:

۱. تساوی دو مفهوم کلی، مثل: «انسان و ناطق» که از آن دو سالبه تشکیل نمی شود؛

۲. اخص بودن موضوع نسبت به محمول، مانند: «انسان و حیوان» که نمی توان گفت: «بعض الانسان ليس بحیوان».

اما در سه فرض دیگر صادق است که عبارتند از:

۱. هنگامی که میان دو طرف قضیه (موضوع و محمول یا مقدم و تالی) از نسب اربع عموم و خصوص من وجه باشد، مانند: «انسان و ایض» که صحیح است بگوییم:

«بعض الانسان ایض» (موجه جزئی) و «بعض الانسان ليس بایض» (سالبه اول) و «بعض الایض ليس بانسان» (سالبه دوم) و در صورتی که عینین، عام و خاص من وجه باشند، نسبت مابین دو نقیض عینین، از نسب اربع تباین جزئی خواهد بود نه خصوص عموم و خصوص من وجه، تا در مانند: «لا انسان و حیوان» نقض شود که خود این دو عامین من وجه هستند ولی نقیض آن دو یعنی: «انسان و لا حیوان» تباین کلی دارند، و دو سالبه کلیه از آن دو تشکیل می شود و نه خصوص تباین کلی تا مثل: «انسان و ایض» ماده نقض پیدا کند که این دو عینا و نقیضا نسبت بینشان عموم و خصوص من وجه است که یک موجه جزئی و دو سالبه جزئی از آنها ایجاد می شود. (برهان این مطلب که دو نقیض عامین من وجه، تباین جزئی دارند در مبحث نسب اربع گذشت).

۲. آنجا که میان دو طرف قضیه، تباین کلی باشد، مانند: «انسان و شجر» که از آنها دو سالبه کلیه درست می شود، و در این صورت هم، نسبت میان دو نقیض «انسان و شجر» تباین جزئی است نه خصوص تباین کلی، تا در مثل خود «انسان و شجر» ماده نقض پیدا کند، زیرا خود این دو تباین کلی دارند ولی نقیض آن دو عامین من وجه هستند؛ و نه خصوص عموم و خصوص من وجه تا در مثل «موجود و معدوم» ماده نقض پیدا کند که خود این دو متباینان به تباین کلی هستند و نقیض آن دو ایضا کذلک، پس تباین جزئی می آوریم تا جامع باشد و ماده نقض نداشته باشد (البته مفاد تباین جزئی در مبحث نسب اربع ذکر شد).

۳. آنجا که موضوع اعم مطلق و محمول اخص مطلق باشد، مانند: «حیوان و انسان» که صحیح است بگوییم: «بعض الحیوان ليس بانسان»، در این فرض نسبت میان دو نقیض

«حیوان و انسان» همان نسبت میان خود آن دو، یعنی عموم و خصوص مطلق است، منتها به عکس عینین، یعنی نقیض الاخص، اعم و نقیض الاعم، اخص می شود و می توان گفت: «کل لا- حیوان لا- انسان» ولی نمی توان گفت: «و کل لا انسان لا حیوان» چون نقیض آن صادق است که: «بعض اللانسان لیس بلا حیوان» بل حیوان، کالفرس و القرد و... باشد.

حال بنا بر هر سه تقدیری که سالبه جزئی در آنها صحیح و صادق بود در عکس نقیض آن هم سالبه جزئی صادق است. مثلاً صحیح است که در عکس «بعض الانسان لیس بایض»، بگوییم: «بعض اللا ایض لیس بلا انسان» و در عکس «بعض الانسان لیس بشجر» صحیح است بگوییم: «بعض اللاشجر لیس بلا انسان» و در عکس «بعض الحیوان لیس بانسان» صحیح است بگوییم: «بعض اللانسان لیس بلا حیوان» و هو المطلوب که عکس نقیض موافق سالبه جزئی، سالبه جزئی است و علت صحت یا این است که:

میان دو نقیض موضوع و محمول، تباین جزئی حاکم است همان طور که فرض اول و دوم داشتیم، که در هر دو صورت سالبه جزئی صادق می کند زیرا مرجع تباین جزئی قدر مسلم به دو سالبه جزئی است، پس: «بعض اللانسان لیس بلا ایض»، و «بعض اللایض لیس بلا انسان» صادق است (و هذا هو العکس النقیض). همچنین صادق است «بعض اللانسان لیس بلا شجر» و «بعض اللاشجر لیس بلا انسان» (این نیز عکس نقیض سالبه جزئی اصل است) و همه این ها مربوط به دو فرض اول بود.

و یا علت صحت این است که دو نقیض تباین جزئی ندارند بلکه اعم و اخص مطلق هستند که نقیض اعم، اخص (لا حیوان) و نقیض اخص، اعم (لا- انسان) است در اینجا نیز همانطوری که موجب جزئی صحیح است که بگوییم: «بعض اللانسان لا حیوان» همچنین سالبه جزئی نیز صحیح است که بگوییم: «بعض اللانسان لیس بلا- حیوان» و علت آن است که «لا- انسان» و «لا حیوان» صادق است (کما فی الفرس)، نتیجه: در همه فروض سالبه جزئی، در عکس نقیض موافق سالبه جزئی صادق است و هیچ ماده نقضی هم ندارد.

اثبات ادعای سلبی: در هیچ یک از فروض ثلاثه، سالبه جزئی به سالبه کلیه عکس نمی شود.

توضیح این که: بر فرض اول (که نسبت میان دو طرف، عموم من وجه باشد مانند

انسان و ایض): نسبت میان دو نقیض گاهی تباین کلی است، مثل: «انسان و حیوان» که نقیض «لا انسان و لا حیوان» هستند و از چنین دو نقیضی سالبه کلیه هم صدق است؛ ولی گاهی نسبت واقعی عموم من وجه است، مثل: «لا انسان و لا ایض» که البته در چنین فرضی سالبه کلیه صدق نخواهد کرد و صحیح نیست بگوییم: «لا شیء من اللا ایض بلا انسان» چون نقیض آن صادق است که «بعض اللا ایض لا انسان» باشد و همین که یک مورد نقض پیدا کرد از قانونی بودن می افتد و سالبه کلیه در عکس نقیض سالبه جزئی، کلیت پیدا نکرد.

امّا بر فرض دوّم (که نسبت ها تباین کلی باشد): باز مطلب از همان قرار است که میان دو نقیض، تباین جزئی است و گاهی صدق می کند با تباین کلی، مثل: «لا موجود و لا معدوم» و گاهی صدق می کند با عموم من وجه، مثل: «انسان و شجر» که در این فرض از دو نقیض، سالبه کلیه کذب است و هو المطلوب.

و امّا در فرض سوّم (که نسبت ها اعم و اخص مطلق است): باز سالبه کلیه غلط است که بگوییم: «لا شیء من اللا- انسان بحیوان» چون نقیض آن صادق است که «بعض اللا انسان حیوان باشد»، مثل: فرس، اسد و...

نتیجه نهایی: عکس نقیض موافق سالبه جزئی، همیشه سالبه جزئی است و نه سالبه کلیه.

و اما اثبات عکس نقیض سالبه جزئی به طریقه متأخرین یا عکس نقیض مخالف:

مدعا: سالبه جزئی به موجب جزئی عکس می شود نه به موجب کلیه، مثلاً: اگر «بعض الانسان لیس بشجر» صادق باشد، حتما در عکس نقیض آن صادق است که بگوییم:

«بعض اللا شجر انسان» (موجب جزئی)، ولی صادق نیست بگوییم: «کل لا- شجر انسان» (موجب کلیه)، پس ما دو مدعا داریم: ایجابی و سلبی

اما ایجابی: عکس نقیض سالبه جزئی، موجب جزئی است.

مفروض: «بعض الانسان لیس بشجر».

مدعا: بعض اللا شجر انسان.

برهان: دانستیم که سالبه جزئی در سه فرض صادق است، با توجه به این مسئله: ۱. یا میان دو نقیض موضوع و محمول تباین جزئی است (در فرض اوّل و دوّم)؛

۲. یا نقیض محمول، اعم مطلق است از نقیض موضوع (در فرض سوّم)؛

هر کدام از این دو حالت که باشد یک سالبه جزئیه دارند، یعنی: صحیح است که مثلا: «لا ایض» بدون «لا انسان» صدق کند (بعض اللاایض لیس بلا انسان) و «لا شجر» بدون «لا انسان» صدق کند (بعض اللاشجر لیس بلا انسان) و نیز «لا انسان» بدون «لا حیوان» صدق کند (بعض اللاانسان لیس بلا حیوان)، و وقتی هر کدام بدون نقیض دیگری صادق شد حتما با عین دیگری صادق خواهد بود. یعنی: «لا ایض و لا شجر» با «انسان»، «لا انسان»، «لا حیوان»، زیرا که اگر با عین و نقیض هیچ کدام صادق نباشند، ارتفاع نقیضین خواهد بود و هو محال.

در نتیجه صادق است که بگوییم: «بعض اللاایض انسان»، «بعض اللاشجر انسان»، «بعض اللاانسان حیوان»، و هذا هو المطلوب الاول، که سالبه جزئیه به موجب جزئیه صادق آمد.

اما ادعای سلبی: عکس نقیض سالبه جزئیه، موجب کلیه نخواهد بود.

مفروض: «بعض الانسان لیس بشجر» صادق است.

مدعا: «کل لا شجر انسان» کاذب است.

برهان: گاهی نسبت میان دو نقیض موضوع و محمول در سالبه جزئیه، تباین کلی است، در مثل: «انسان و لا حیوان» و «لا موجود و لا معدوم» که مورد بحث نیست، و گاهی نسبت ها عموم و خصوص من وجه است، در مثل: «لا ایض و لا انسان»، «لا شجر و لا انسان» (قبلا بررسی شده) آنگاه خاصیت عموم من وجه این است که مرجعش به یک موجب جزئیه و دو سالبه جزئیه است، پس صادق است که بگوییم: «بعض اللاایض لا انسان»، «بعض اللاشجر لا انسان» و از آنجا که این دو موجب جزئیه، موجب معدوله المحمولی را به یک سالبه محصله المحمول ارجاع دهیم، یعنی به جای دو مثال مذکور بگوییم: «بعض اللاایض لیس بانسان»، «بعض اللاشجر لیس بانسان» و علت این که تحویل و تبدیل معدوله به محصله صحیح است آن است که سالبه محصله المحمول از موجب معدوله المحمول، اعم است و قانون این است که «کلما صدق الاخص صدق الاعم» و از اثبات اخص، ثبات اعم لازم آید پس از صدق موجب معدوله المحمول، صدق سالبه محصله المحمول لازم آید در نتیجه سالبه فوق صحیح است. علت اعم بودن سالبه محصله از موجب معدوله این است که موجب تنها با فرض وجود موضوع، صادق است ولی سالبه اعم است از این که با فرض وجود، موضوع باشد یا بدون آن، زیرا هم به انتفاء

موضوع صادق است و هم به انتفاء محمول.

در نتیجه صحیح است بگوییم: «بعض اللاشجر ليس بانسان»، «بعض اللاابيض ليس بانسان»، وقتی این صادق بود، حتما نقیض آن کاذب خواهد بود و گرنه اجتماع نقیضین لازم می آید، و نقیض سالبه جزئیه، موجه کلیه است پس قضیه «کل لا ابيض انسان» و «کل لا شجر انسان» کاذب است و هو المطلوب.

این در فرض اول و دوم از سه فرض سالبه جزئیه بود. در فرض سوم نیز موجه کلیه غلط است. مثلاً: «بعض الحيوان ليس بانسان» نقیض می شود به «بعض اللاانسان ليس بحيوان» و به «بعض اللاانسان حيوان»، پس موجه جزئیه صادق است ولی موجه کلیه صادق نیست، مثلاً نمی توانیم بگوییم: «کل لا- انسان حیوان»، چون نقیض آن صادق است در مثل: شجر، حجر و... که لا انسان هستند و حیوان هم نیستند چراکه اصولاً اخص (حیوان) بر تمام افراد اعم (لا انسان) صدق نمی کند و از اثبات اعم، اثبات اخص لازم نمی آید به خلاف عکس، پس در هر حال موجه کلیه کذب است و موجه جزئیه همیشه صادق است.

برهان عکس موجه کلیه

سوم از محصورات رابع که در اینجا عکس نقیض آن تبیین می شود موجه کلیه است. موجه کلیه در عکس نقیض، حکم سالبه کلیه در عکس مستوی را دارد آنجا می گفتیم: سالبه کلیه به سالبه کلیه عکس می شود اینجا هم می گوییم: موجه کلیه به کلیه عکس می شود، منتها طریقه قدمات موجه کلیه به موجه کلیه عکس نقیض می شود، مانند: «کل انسان حیوان» که به «کل لا حیوان لا انسان» عکس می شود. اما در روش متأخرین موجه کلیه به سالبه کلیه عکس می شود، مانند: «کل انسان حیوان»، که به «لا شیء من اللاحيوان بانسان» عکس می شود، پس باید بر هر دو طریقه برهان اقامه کرد.

اما بر طریقه قدمات

مفروض: «کل انسان حیوان»، صادق است.

مدعا: «کل لا حیوان لا انسان»، نیز باید صادق باشد.

برهان: اگر موجه کلیه مذکور در عکس موجه کلیه اولی صادق نباشد، یعنی «کل لا حیوان لا انسان» صدق نکند، حتماً باید نقیض آن صادق آید و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می آید و هو محال و نقیض موجه مذکور، سالبه جزئیه است، یعنی: «بعض

اللاحيوان ليس بلا انسان»، آنگاه اگر این نقيض صادق شد حتما عكس نقيض موافق آن نیز صادق آید، به حکم: «كلما صدق الاصل صدق العكس» و عكس نقيض سالبه مذکور عبارت است از: «بعض الانسان ليس بحيوان»، چون به طریقه قداماء عكس نقيض سالبه جزئیه، سالبه جزئیه است، پس اگر این عكس نقيض صادق آید لازم است قضیه موجه کلیه «كل انسان حيوان» کاذب باشد، چون اجتماع نقيضین در صادق نشاید و اگر این موجه کلیه کاذب شد خلف لازم می آید (خلاف مفروض) چون ما قبل از برهان، صادق این موجه کلیه را که همان اصل بود مفروغ عنه و مسلم گرفتیم که جای خدشه نباشد.

حال از آن رهگذر که اصل (كل انسان حيوان) صادق است حتما نقيض آن (بعض الانسان ليس بحيوان) کاذب خواهد بود (از علم به صادق احد المتناقضین علم به کذب دیگری پیدا می کنیم) و اگر «بعض الانسان ليس بحيوان» کاذب شد حتما اصل آن که:

«بعض اللاحيوان ليس بلا- انسان» باشد هم کاذب خواهد، به حکم قانون «كلما كذب العكس كذب الاصل» و اگر «بعض اللاحيوان ليس بلا- انسان» کاذب در آمد حتما نقيض آن که: «كل لا حيوان لا انسان» باشد صادق است، و گرنه ارتفاع نقيضین پیش می آید و وقتی این موجه کلیه صادق کرد مطلوب ما ثابت می شود که موجه کلیه به موجه کلیه عكس می شود.

اما به طریقه متأخرین:

مدعا این است که عكس نقيض مخالف موجه کلیه، سالبه کلیه است.

مفروض: «كل انسان حيوان»، صادق است.

مدعا: «لا شيء من اللاحيوان بانسان»، صادق است.

برهان: اگر در عكس سالبه کلیه، موجه کلیه صادق نباشد لازم است این است که نقيض سالبه کلیه (بعض اللاحيوان انسان) که یک موجه جزئیه است صادق باشد تا ارتفاع نقيضین لازم نیاید و اگر این موجه جزئیه صادق بود به اتفاق قداماء و متأخرین، عكس مستوی آن که یک موجه جزئیه است (بعض الانسان لا حيوان) نیز باید صادق باشد به حکم «كلما صدق الاصل صدق العكس» و این موجه عكس، در واقع یک موجه معدوله قابل ارجاع و تبدیل به یک سالبه محصله المحمول است و چنان که قبلا گفته شد هر موجه معدوله قابل ارجاع و تبدیل به یک سالبه محصله المحمول است زیرا سالبه اعم است و هر جا اخص صادق کند اعم نیز صادق می کند، پس می توان گفت:

«بعض الانسان ليس بحيوان» هم صادق است و اگر این سالبه جزئیه صادق باشد حتما نقیض آن که موجه کلیه: «کل انسان حیوان» است کاذب خواهد بود به علت این که اجتماع نقیضین نشود و کذب «کل انسان حیوان» خلاف فرض است، زیرا ما فرض کردیم که «کل انسان حیوان»، اصل و صادق است، وقتی این صادق بود نقیض او کاذب می شود، و وقتی نقیض او که سالبه محصله است کاذب بود موجه معدوله هم کاذب است، و وقتی موجه معدوله، کاذب شد اصل او نیز کاذب خواهد بود و وقتی اصل کاذب شد نقیض اصل که یک سالبه کلیه باشد، صادق است. در نتیجه: «لا شیء من اللاحیوان بانسان» صادق است و عکس نقیض مخالف موجه کلیه، سالبه کلیه است، و هو المطلوب.

برهان برای موجه جزئیه

چهارم از محصورات اربع، موجه جزئیه است. موجه جزئیه در باب عکس نقیض، حکم سالبه جزئیه در باب عکس مستوی را دارد. همانطوری که سالبه جزئیه در باب عکس مستوی، عکس لازم الصدق نداشت همچنین موجه جزئیه در این باب، عکس لازم الصدق ندارد نه به صورت عکس نقیض موافق، که موجه جزئیه به موجه - اعم از این که موجه جزئیه باشد یا کلیه - عکس می شود و نه به صورت عکس نقیض مخالف، که موجه جزئیه به قضیه سالبه - اعم از اینکه سالبه جزئیه باشد یا کلیه - عکس می شود.

حال برای اقامه برهان بر این مدعا که، موجه جزئیه عکس نقیض لازم الصدق ندارد، بنا بر هر دو طریقه تنها کافی است که برهان بیاوریم بر: عکس نشدن به یک قضیه جزئیه که خود به خود و به اولویت قطعاً حکم، کلیه دانسته می شود یعنی بر مبنای قدماء کافی است ثابت کنیم، موجه جزئیه به موجه جزئیه عکس نمی شود (که به طریقی اولی به موجه کلیه نیز عکس نخواهد شد) و بر مبنای متأخرین هم کافی است ثابت کنیم که به سالبه جزئیه عکس نمی شود که خود به خود حساب سالبه کلیه تصفیه می شود. سرّ مطلب در هر دو مبنا این است که، همیشه قضیه جزئیه، تحت کلیه است و تداخل دارند یعنی موجه جزئیه در موجه کلیه و سالبه جزئیه در سالبه کلیه داخل است، بر همین اساس:

كلما كذبت الجزئیه (موجه یا سالبه) كذب الكلیه (موجه یا سالبه).

طریقه قدماء:

مدعا این است که موجب جزئی از طریق عکس نقیض موافق به موجب جزئی عکس نمی شود. برای اثبات، از برهان عکس و نقیض کمک می گیریم.

مفروض: «بعض الانسان حیوان»، صدق است.

مدعا: «بعض اللا حیوان لا انسان»، به صورت کلی صادق نیست.

برهان: موجب جزئی چهار فرض دارد و درست می شود از:

۱. دو مساوی، مثل: «انسان و ناطق»؛

۲. موضوع اخص و محمول اعم، مثل: «انسان و حیوان»؛

۳. عکس فرض قبل، مثل: «حیوان و انسان»؛

۴. عامین من وجه، مثل: «انسان و ایض»؛

یکی از موارد صدق موجب جزئی، همین مورد عامین من وجه است که نسبت میان خود دو مفهوم کلی، عموم و خصوص من وجه است و مکرر گفته ایم که در چنین موردی نسبت میان نقیض آن دو تباین جزئی است که گاهی با عموم من وجه می سازد، مثل: «انسان و ایض» که دو نقیض آن ها، یعنی: «لا انسان و لا ایض» هم عامین من وجه هستند؛ و گاهی نسبت تباین کلی است، مثل: «لا انسان و حیوان» که عامین من وجه هستند، اما نقیض آن دو (انسان و لا حیوان) تباین کلی دارند. در چنین فرضی صحیح است که بگوییم: «لا شیء من الانسان بلا حیوان» و «لا شیء من اللا حیوان بانسان» وقتی سالبه کلیه صحیح بود نقیض آن کاذب است تا اجتماع نقیضین لازم نیاید و نقیض آن، یک موجب جزئی است که «بعض اللا حیوان انسان» یا «بعض الانسان لا حیوان» باشد، وقتی این کاذب بود، پس موجب جزئی عکس لازم الصدق ندارد و هذا هو المطلوب.

بیان مطلب به طریقه متأخرین: مدعا این است که موجب جزئی به طریقه عکس نقیض مخالف، به سالبه جزئی عکس نمی شود و به طریق اولی به سالبه کلیه هم عکس (عکس لازم الصدق) نمی شود؛ مثلاً: «بعض الانسان ایض» صادق بود لازمه اش این نیست که حتماً «بعض اللا ایض انسان» هم صادق باشد بلکه ممکن است صادق و یا کاذب باشد. برهان مطلب در فرض تباین کلی میان دو نقیض دو طرف چه در موجب جزئی و چه در سالبه کلیه بیان شد. اینک هر دو را جداگانه بررسی می کنیم.

موجب جزئی: این قضیه در فروض مختلف صادق بود:

۱. از دو کلی متساوی، مثل: «انسان و ناطق»، که می گوییم: «بعض الانسان ناطق»

البته در این فرض عکس نقیض مخالف، هم به صورت سالبه جزئیه صحیح است و هم سالبه کلیه، یعنی می‌توانیم بگوییم: «بعض اللاناطق لیس بانسان»، «لا شیء من اللاناطق بانسان» و بالعکس.

۲. از دو کلی عموم و خصوص مطلق که موضوع اخص و محمول اعم باشد، مثل:

«انسان و حیوان» که می‌گوییم: «بعض الانسان حیوان» که در اینجا هم عکس نقیض مخالف، به شکل سالبه جزئیه و کلیه هر دو صادق است. مثلاً: «بعض اللاحیوان لیس بانسان»، «لا شیء من اللاحیوان بانسان».

۳. از موضوع اعم و محمول اخص، مثل: «حیوان و انسان» که در اینجا هم عکس نقیض به صورت سالبه جزئیه صادق است ولی به صورت کلیه خیر، مثلاً: «بعض اللانسان لیس بحیوان» صحیح است ولی «لا شیء من اللانسان بحیوان» کذب است زیرا نقیض آن که «بعض اللانسان حیوان» باشد صادق است.

۴. از عامین من وجه، مانند: «انسان و ایض» یا «لا انسان و حیوان»، در این فرض نسبت میان نقیض دو کلی، تباین جزئی است که گاهی واقع و نفس الامر آن، یک عموم و خصوص من وجه است؛ مانند: «انسان و ایض» که خودشان عامین من وجه و نقیض آن دو نیز عامین من وجه است، ای یصدق: «بعض اللانسان لا ایض»، «بعض اللانسان لیس بلا ایض»، «بعض اللایض لیس بلا انسان» و گاهی واقع مطلب تباین کلی است، مانند: «لا- انسان و حیوان» که خودشان عامین من وجه هستند. ولی نقیض آن دو، یعنی:

«انسان و لا- حیوان» تباین کلی دارند و دو سالبه کلیه تشکیل می‌دهند، ای: «لا- شیء من الانسان بلا- حیوان» و «لا- شیء من اللاحیوان بانسان» سپس می‌گوییم: «لا شیء من اللاحیوان بانسان» صدق است و اگر این سالبه کلیه محصله المحمول صادق باشد حتماً باید موجب کلیه معدوله المحمول صادق باشد که: «کل لا حیوان لا انسان» (بزودی در تبدیل قضیه معدوله به محصله و محصله به معدوله بیشتر توضیح خواهیم داد).

دلیل مطلب: نفی نفی یا سلب السلب مساوی با ایجاب است. «لا شیء» سلب و «لا حیوان» نیز سلب است و سلب سلب مساوی با اثبات است، ای: «کل لا حیوان لا انسان».

تحلیل مطلب:

وقتی می‌گوییم: «لا شیء من اللاحیوان بانسان» معنایش این است که بر هیچ فردی از افرادی که «لا حیوان» بر آن‌ها صدق می‌کند، انسان صادق نیست و وقتی انسان صادق

نکرد، حتما «لا انسان» صادق خواهد بود و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می آید و هو محال است، پس بر هر آنچه که «لا حیوان» صادق کند «لا انسان» هم صادق می کند، و این معنای موجبه کلیه است «کل لا حیوان لا انسان»، آنگاه می گوییم: اگر موجبه کلیه صادق باشد پس نقیض آن که یک سالبه جزئی باشد کاذب است و گرنه اجتماع نقیضین می شود و نقیض این است که: «بعض اللاحیوان لیس بلا انسان» و هذا هو المطلوب که سالبه جزئی، عکس لازم الصدق ندارد، وقتی سالبه جزئی صادق نکرد به طریق اولی سالبه کلیه کذب است که «لا شیء من اللاحیوان بلا انسان» باشد، چون با موجبه کلیه مذکور، متضادتان هستند و اجتماع ضدین نشاید.

سالبه کلیه: این قضیه منحصر از دو مفهوم مباین به تباین کلی درست می شد و نسبت میان نقیض آن دو تباین جزئی بود که گاهی از عموم و خصوص من وجه سر در می آورد، همانند: «انسان و شجر» که نقیض آن دو: «لا انسان و لا شجر» عامین من وجه هستند؛ و گاهی سر از تباین کلی در می آورد که اینجا محل شاهد است، مثلا: «موجود و معدوم» متباینان هستند، و نقیض آن دو یعنی: «لا موجود و لا معدوم» نیز متباینان هستند، ای: «لا شیء من اللاموجود بلا معدوم» و «لا شیء من اللامعدوم بلا موجود» و وقتی این سالبه کلیه صادق بود حتما یک قضیه موجبه محصله المحمول نیز باید صادق کند، ای:

«کل لا معدوم موجود» و وقتی این موجبه صادق کرد دیگر در نقیض آن نه سلب جزئی صادق خواهد کرد، تا بگوییم: «بعض اللامعدوم لیس بموجود» و نه سلب کلی که بگوییم: «لا شیء من اللامعدوم بموجود».

قوله: و لاجل دو طریقه عکس نقیض را در رابطه با موجبه جزئی آوردیم و مثال هریک را نیز بیان کردیم ولی مرحوم مظفر تا به حال رمزی و با حروف ب، ج و... مثال آورده و بحث می کردند اینک همان مثال مذکور را همراه با ذکر ماده بیان می کنند.

موجبه جزئی: «بعض اللانسان حیوان»، این قضیه به عکس نقیض موافق، به موجبه جزئی: «بعض اللاحیوان انسان»، و به موجبه کلیه: «کل لا حیوان انسان» عکس نمی شود، به دلیل این که از دو نقیض، یک سالبه کلیه درست می شود که «لا شیء من اللاحیوان بانسان» و وقتی این سالبه صحیح بود آن موجبه جزئی و کلیه کاذب خواهد بود؛ زیرا که موجبه جزئی، نقیض آن سالبه است و اجتماع نقیضین در صادق محال است، از طرفی

موجبه کلیه، ضد سالبه کلیه است و اجتماع ضدین نیز محال است. همچنین موجبه جزئیه:

«بعض اللا انسان حیوان» به طریقه متأخرین، یعنی به عکس نقیض مخالف، عکس به یک سالبه جزئیه نمی شود که: «لیس کل لا حیوان لا انسان» باشد و نه به یک سالبه کلیه که:

«لا شیء من اللا حیوان بلا انسان» باشد، زیرا در برهان مطلب ذکر شد که موجبه کلیه صدق است پس سالبه جزئیه و کلیه کذب خواهد بود اولی به خاطر تناقض و دومی به خاطر تضاد، که اجتماع هر دو محال است.

تمرینات:

جواب تمرین ۱ با توجه به قضیه: «نعمت، هر عاقل و اندیشمندی را سرمست و مغرور نمی سازد»، حکم قضایای زیر بیان می شود:

الف. پاره ای از عقلاء هستند که نعمت آنها را بیش از حد مسرور و سرمست نمی کند.

این قضیه صادق است، زیرا با موجبه کلیه اصل، متداخلتان هستند که قانون تداخل این بود که: «کلما صدق الکلیه صدق الجزئیه».

ب. چنین نیست که نعمت برخی از عقلاء را سرمست نسازد.

این قضیه کاذبه است، زیرا نقیض موجبه کلیه مذکور است و ما فرض کردیم که ان موجبه کلیه صادق است پس این نقیض کاذبه خواهد بود تا اجتماع نقیضین نشود.

ج. همه کسانی که نعمت آنان را سرمست نمی سازد خردمنداند.

این قضیه کاذبه است، از این حیث که عکس مستوی موجبه کلیه کذکور است و عکس مستوی موجبه کلیه، موجبه جزئیه است (بند ز).

د. هیچ فردی از خردمندان نیست که نعمت او را سرمست نسازد.

این قضیه کاذبه است، زیرا با موجبه کلیه اصل، تضاد دارند و اجتماع ضدین نشاید.

ه. هر انسانی که نعمت او را سرمست می سازد غیر عاقل است.

این قضیه صادق است، زیرا عکس نقیض موافق موجبه کلیه اصل، است که به طریقه قدماء موجبه کلیه به موجبه کلیه عکس می شود و «کلما صدق الاصل صدق العکس».

و. هیچ فردی از افرادی که نعمت آنان را سرمست می سازد عاقل نیست.

این قضیه نیز صادق است، زیرا عکس نقیض مخالف موجب کلیه اصل است که به

ص: ۴۸۹

طریقه متأخرین، موجه کلیه به یک سالبه کلیه عکس می شود.

ز. پاره ای از کسانی که نعمت آنان را سرمست نسازد عاقل اند.

این قضیه نیز صادق است، زیرا که عکس مستوی موجه کلیه اصل است و همه منطقیون عکس مستوی موجه کلیه را یک موجه جزئی می دانند.

جواب تمرین ۲:

از قضیه فوق به تعداد محصورات اربع چهار قضیه درست می شود:

۱. «بعض المعادن ليس يذوب بالحراره»،

این قضیه مفروض الکذب است، زیرا فرض این است که سالبه جزئیه کذب است.

۲. «لا شيء من المعادن بذائب بالحراره».

این قضیه نیز کذب است، زیرا وقتی سالبه جزئیه مذکور کذب بود، سالبه کلیه به طریق اولی کذب خواهد بود.

۳. «كل معدن يذوب بالحراره».

این قضیه، نقیض آن سالبه جزئیه است و اگر سالبه جزئیه کذب بود، حتما باید این نقیض صدق باشد و گرنه ارتفاع نقیضین خواهد شد و هو محال.

۴. «بعض المعدن يذوب بالحراره».

این قضیه هم با موجه کلیه مذکور تداخل دارند و به حکم قانون تداخل «كلما صدق الكلیه صدق الجزئیه».

جواب تمرین ۳. در پاسخ به این سؤال نیاز به ذکر مقدمه ای است: آب قلیل به مجرد ملاقات با نجاست متنجس می شود، اما آب کر وقتی متنجس می شود که یکی از اوصاف ثلاثه آن متغیر شود (رنگ، بو، مزه). حال تغییر بر دو قسم است:

اول. حسی: محسوس است و آن در فرضی است که آب، وضع طبیعی خود را دارد اگر مثلا خون یا مدفوع و... در آن واقع شود رنگ یا مزه یا بوی آن را تغییر می دهد و این تغییر محسوس است.

دوم. تقدیری: و آن در فرضی است که رنگ آب به گونه ای است (کدر یا قرمز رنگ و...) که اگر قطره خون یا بولی هم در آن بیفتد، تغییر محسوس نیست ولی اگر رنگ طبیعی داشت محسوس می شد و... حال تغییر حسی، بالاجماع موجب تنجس است، ولی تغییر تقدیری محل بحث است و مشهور بر آنند که تغییر تقدیری نیز موجب

تنجس است و آب محکوم به نجاست می شود. با حفظ این مقدمه می گوئیم:

فخر الدین در کتاب «ایضاح» فرموده: آب به واسطه تغییر تقدیری هم متنجس می شود به دلیل این که: «کَلِمَا لَمْ يَصِرِ الْمَاءُ مَقْهُورًا لَمْ يَتَغَيَّرْ بِالنَّجَاسَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الْمُخَالَفَةِ (رَنَگ، طَعْم یا بوی نجاست با آب)، عكس نقیض آن این است که: «فَكَلِمَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ عَلَى تَقْدِيرِ الْمُخَالَفَةِ بِالنَّجَاسَةِ كَانَ مَقْهُورًا»، ای: محکوماً بالنجاسه. حال این عکس نقیض از نوع عکس نقیض قدمایی است که موجب کلیه به موجب کلیه عکس می شود، ضمناً چون اصل، شرطیه متصله است برای عکس نقیض کردن آن می گوئیم: اول باید هر یک از مقدم و تالی را نقیض کرده سپس آن دو را، با حفظ کمیت و کیفیت و بقاء صدق جابجا کنیم پس عکس نقیض مذکور درست می شود.

ص: ۴۹۱

تا اینجا سه حکم از احکام قضایا را تفصیلاً بیان کردیم:

۱. مبحث تناقض و ملحقات آن (تضاد و تداخل)؛

۲. مبحث عکس مستوی

۳. مبحث عکس نقیض.

و یکی دیگر از احکام و مناسبات مابین قضایا، مبحث نقض است.

چند پرسش

اول. فایده نقض چیست؟ فایده این بحث مانند مباحث قبلی آن است که در طریق استنباط مجهول تصدیقی وارد می شود و از علم به صدق قضیه ی اول، علم به صدق قضیه ی دوم، پیدا می کنیم.

دوم. چرا مصنف (ره) این مباحث را از ملحقات مباحث عکس به حساب آوردند.

علت: همانگونه که در باب عکس از راه صدق اصل به صدق عکس می رسیدیم و با علم به صدق اصل، علم به صدق عکس پیدا می کردیم. به گونه ای که عکس احتیاج به برهان نداشت - چه عکس اول (مستوی) و چه عکس دوم (نقیض) - همچنین در باب نقض نیز از راه علم به صدق اصل و قضیه ی اولیه، علم به صدق قضیه محوله پیدا می کنیم، و اثبات صدق و حقانیت آن جداگانه برهان لازم ندارد. از این حیث این مبحث با مباحث عکس، قابل طرح است.

سوم. معنای نقض چیست؟ تغییر و تبدیل یک قضیه به قضیه دیگری است که از حیث صدق لازمه قضیه اولی باشد، بدین معنا که اگر قضیه محول عنها صدق بود این قضیه محول الیهها نیز صدق باشد (برخلاف باب تناقض و تضاد که اجتماع در صدق نداشت) ضمناً با این ویژگی که دو طرف قضیه بر موضع و جایگاه خود بماند؛ یعنی: در قضیه اولیه هرچه موضوع بود در قضیه دوم، همان موضوع باشد و در اولی هرچه محمول بود در دومی نیز همان محمول باشد، همچنین در قضایای شرطیه از حیث مقدم و تالی جابه جا می شدند و بر موضوع اصلی خویش باقی نمی ماندند ولی در این جا باقی هستند. این ویژگی باید برقرار باشد.

چهارم: نقض چند شعبه دارد؟ نقض سه شعبه دارد:

۱. نقض موضوع: این که فقط موضوع قضیه اولی را نقیض کرده (ایجابی است سلب و سلبی است ایجابی کنیم). و آن را موضوع قضیه دوم قرار دهیم و نفس محمول اولی را محمول دومی قرار دهیم چنین کاری را نقض موضوع گویند و قضیه ای را که از این راه حاصل شود «منقوضه الموضوع» خوانند؛ البته با دو شرط اگر اولی صادق باشد، دومی نیز صادق است:

الف. تغییر کیف، یعنی: اگر اولی موجه بود، دومی سالبه باشد و بالعکس.

ب. تغییر کمیت، یعنی: اگر اولی کلیه بود دومی جزئی باشد و بالعکس. مانند «کل انسان حیوان» (قضیه اول) و «بعض الانسان ليس بالحيوان» (قضیه دوم).

۲. نقض محمول: این که نفس محمول قضیه اولی را محمول قضیه دومی قرار دهیم. البته باید از حیث کیفیت (ایجاب و سلب)، متغیر باشند و از حیث کمیت متفق.

مانند «کل انسان حیوان» که نقض محمول آن، عبارت است از: «لا- شیء من الانسان بالحيوان» است. این قضیه را «منقوضه المحمول» گویند.

۳. نقض طرفین یا نقض تام: این که نقیض موضوع قضیه اولیه را موضوع قضیه دوم و نقیض محمول آن را محمول این قرار می دهیم، ضمن این که از حیث کمیت متفاوت باشند و از حیث کیفیت موافق و چنین عملی را «نقض تام» گویند و چنین قضیه ای را «منقوضه الطرفين» گویند، مثال: «کل انسان حیوان» نقیض می شود به «بعض اللانسان لا حیوان».

۱. قاعده نقض محمول

مصنف می فرماید: اول از نقض المحمول شروع می کنیم، زیرا این قاعده، باب و اصل برای دو قاعده دیگر است (وجه آن به زودی روشن خواهد شد).

اگر ما بخواهیم یک منقوضه المحمول را از یک قضیه دیگر استخراج کنیم به گونه ای که اگر قضیه اولی صادق است این قضیه محموله نیز صادق باشد، راهش این است که:

الف. محمول قضیه اولیه نقیض شود، مثلاً حیوان به لا حیوان.

ب. کیفیت قضیه اولیه نیز تغییر کند، مثلاً: موجه سالبه شود یا بالعکس.

ج. موضوع به حال خود باقی باشد و نقیض نشود.

د. جایگاه نفس موضوع و نقیض محمول، ثابت باشد و جابه جا نشود.

ه. کمیت قضیه هم باقی باشد، یعنی: اگر اولی کلیه بود دومی هم کلیه باشد.

اگر این ویژگی ها رعایت شود حتما با صدق اولی، دومی نیز صادق خواهد بود.

اینک برای اثبات نقض محمول هر یک از محصورات اربع، جدا جدا برهان اقامه می کنیم و آن ها را مبرهن می سازیم:

۱. موجه ی کلیه: طبق قاعده مذکور، منقوضه المحمول موجه کلیه عبارت است از یک قضیه سالبه کلیه که کیفا مخالف و کما موافق است، مثلا: اگر «کل انسان حیوان» صادق باشد، حتما در نقض محمول آن قضیه «لا شیء من الانسان بلا حیوان» هم صادق است. برای برهانی کردن این ادعا، از طریقه ی تحویل الاصل یا قیاس مساوات استفاده می کنیم به این بیان که:

اول. مفروض الصدقی به نام موجه کلیه داریم، مثلا: «کل انسان حیوان»

دوم. مطلوب و مدعایی داریم به این نام که در نقض محمول این موجه، یک قضیه سالبه ی کلیه صادق است: «لا شیء من الانسان بلا حیوان».

۳. برای اثبات این مطلب برهانی داریم به نام «قیاس مساوات»:

اگر قضیه اولیه «کل انسان حیوان» صادق باشد حتما عکس نقیض مخالف آن نیز (عکس نقیض به طریقه متأخرین) صادق خواهد بود که یک سالبه کلیه است؛ ای:

«لا شیء من اللاحیوان بانسان» و علت صدق این است که: عکس-چه مستوی چه نقیض-لازمه اصل است و هر جا که ملزوم باشد لازم هم خواهد بود، «فکلما صدق الاصل صدق العکس».

اگر این عکس نقیض صادق آمد حتما لازمه اش این است که عکس مستوی این عکس نقیض هم صادق باشد، به همان دلیل: «کلما صدق الاصل صدق العکس» و عکس مستوی سالبه کلیه، به اتفاق قدما و متأخرین، یک سالبه کلیه است: «لا شیء من الانسان بلا حیوان» و اگر این قضیه صادق بود می گوئیم: «هذا هو المطلوب که: منقوضه المحموله موجه کلیه، یک سالبه کلیه است و با طی دو مرحله این مطلوب تثبیت شد و از قوانین باب عکس نقیض و مستوی هم در آن استفاده شد.

۲. موجه جزئی: طبق قاعده مذکور در اول مبحث نقض المحمول می گوئیم: قضیه منقوضه المحمول موجه جزئی عبارت است از: یک قضیه سالبه جزئی که کیفا مخالف و کما موافق است، و اگر قضیه اولی صادق باشد حتما این قضیه محموله و منقوضه نیز

صادق خواهد بود، مثلاً: «بعض الحيوان انسان» نقض محمول می شود به «بعض الحيوان ليس بلا انسان» یا «ليس كل حيوان لانسان».

برای اثبات این مطلب از برهان نقیض و عکس مدد می گیریم:

اول. مفروض الصدق: «بعض الحيوان انسان» صادق است.

دوم. مدعا یا مطلوب: در نقض محمول این قضیه، یک سالبه جزئیة معدوله المحمول صادق است، ای: «ليس كل حيوان لانسان».

سوم. برهان: اگر این سالبه جزئیة «بعض الحيوان ليس بلا انسان» در نقض محمول آن موجه جزئیة صدق نکند حتماً باید نقیض آن صادق آید و گرنه ارتفاع نقیضین پیش می آید که باطل است. نقیض سالبه جزئیة یک موجه کلیه است، ای: «كل حيوان لانسان»، که اگر این موجه کلیه صادق بود حتماً باید منقوضه المحمول آن هم صادق باشد و منقوضه المحمول موجه کلیه، یک سالبه کلیه است، ای لا شیء من الحيوان بانسان و این مطلب در موجه کلیه مبرهن شد و اگر این سالبه کلیه صادق آمد حتماً باید نقیض آن کاذب باشد تا اجتماع نقیضین نشود و نقیض سالبه کلیه یک موجه جزئیة است، یعنی: «بعض الحيوان انسان» و لکن این نقیض، کذبش محال و باطل است، زیرا این همان اصل قضیه است که در مرحله اول مفروض الصدق واقع شده حال اگر بگوییم:

کذب است خلف فرض می شود، پس این موجه جزئیة حتماً صدق است و در نقیض آن سالبه کلیه حتماً کذب است تا اجتماع نقیضین نشود و از آنجا که این سالبه کلیه منقوضه المحمول یک موجه کلیه و لازمه او است پس آن موجه حتماً کاذب خواهد بود زیرا که «اذا كذبت المنقوضه كذبت الملزوم» و اگر آن موجه کلیه کاذب شد، حتماً نقیض آن صادق است که یک سالبه جزئیة باشد و هو المطلوب که منقوضه المحمول موجه جزئیة یک سالبه جزئیة است.

۳. سالبه کلیه: طبق قاعده ای که برای نقض محمول ذکر کردیم، منقوضه المحمول سالبه کلیه یک موجه است که در آن کمیّت باقی مانده ولی کیفیت متغیر شده. مثلاً: «لا شیء من الانسان بشجر» نقض محمولش «كل انسان لا شجر» است؛ یا «لا شیء من الماء بجامد» منقوض می شود به «كل ماء لا جامد».

برای اثبات آن از برهان نقیض و عکس مدد می گیریم که بارها بیان شده:

مرحله اول. مفروض: «لا شیء من الماء بجامد»، صادق است.

مرحله دوم. مطلوب: «کل ماء غیر جامد» در نقض محمول، صادق است.

مرحله سوم. برهان: اگر این موجه کلیه صادق نباشد حتما نقیض آن صادق خواهد کرد تا ارتفاع نقیضین پیش نیاید، و نقیض موجه کلیه یک سالبه جزئی است، ای: «بعض الماء لیس بغير جامد»، یا «لیس کل ماء لا جامد او غیر جامد». حال اگر این سالبه جزئی صادق کند، در کنار آن حتما یک موجه جزئی معدوله المحمول صادق خواهد کرد که «بعض الماء جامد» باشد زیرا «لیس، لا و غیر» نفی نفی است. و نفی نفی یا سلب سلب مساوی با اثبات است، پس آن سالبه جزئی با این موجه جزئی برابر است، و اگر این موجه جزئی صادق کرد حتما نقیض آن کذب خواهد بود تا اجتماع نقیضین نشود و نقیضین آن یک سالبه کلیه است، ای «لا شیء من الماء بجامد» و لکن کذب این این نقیض خلف فرض است؛ زیرا این نقیض عین همان اصل است که قبل از هر چیزی مفروض الصدق قلمداد شده دیگر ممکن نیست کاذب هم باشد. به دنبالش سالبه جزئی کذب خواهد بود و در نتیجه موجه کلیه صادق خواهد کرد، ای «کل ماء غیر جامد» و هذا هو المطلوب.

۴. سالبه جزئی: طبق قواعد مذکور در اول نقض المحلول، منقوضه المحمول سالبه جزئی، یک قضیه موجه جزئی خواهد بود که کمیت باقی ولی کیفیت متفاوت است، مثلا «بعض الحيوان لیس بانسان» نقض محمول می شود به «بعض الحيوان لانسان» یا طبق مثال مرحوم مظفر (ره) «بعض المعدن لیس بذهب» یا «لیس کل معدن ذهبا» نقض محمول می شود به: «بعض المعدن غیر ذهب» یا «لا ذهب».

برهان مطلب: این برهان همانند برهانی است که در منقوضه المحمول موجب کلیه به نام برهان مساوات ذکر شد، که دو مرحله داشت و در ادامه نیز در تنبیه اول تبیین خواهد شد.

بیان برهان:

مرحله اول. مفروض: «بعض المعدن لیس ذهبا» صادق است.

مرحله دوم. مطلوب: «بعض المعدن غیر ذهب» یا «لا ذهب» در نقض محمول صادق، است.

مرحله سوم. برهان: اگر سالبه جزئی اصل «بعض المعدن لیس بذهب» یا «بعض الحيوان لیس بانسان» صادق است پس حتما باید عکس نقیض مخالف آن، نیز صادق

باشد. عکس نقیض مخالف (به طریقه متاخرین)، یک موجب جزئی است: «بعض اللاذهب معدن» یا «بعض اللا انسان حیوان» و علت صدق آن است که عکس نسبت به اصل مانند لازم نسبت به ملزوم است و «کلمة صدق الملزوم صدق اللازم»، «فکلمة صدق الاصل صدق العکس» چه عکس اول و چه عکس دوم (قدم اول).

و در قدم دوم، اگر این عکس نقیض اصل صادق باشد حتما عکس مستوی خود این عکس نیز صادق خواهد بود و عکس مستوی موجب جزئی (به اتفاق اراء) موجب جزئی است: «بعض المعدن لا ذهب» یا «بعض الحيوان لا انسان» و هذا هو المطلوب زیرا این عکس مستوی همان منقوضه المحمول سالبه جزئی است، پس اگر خود سالبه صادق بود حتما این منقوضه نیز صادق است، چون همه به هم وابسته هستند، یعنی: صدق سالبه جزئی مستلزم صدق عکس نقیض و آن مستلزم صدق عکس مستوی است.

دو تنبیه

تنبیه اول: با برهان عکس و نقیض آشنا شدیم و در باب عکس مستوی و عکس نقیض از این طریقه بسیار استفاده کردیم، حتی در همین باب نقیض محمول نیز در بیان منقوضه المحمول سالبه کلیه و موجب جزئی از همین شیوه استفاده نمودیم اما چیزی که تازگی دارد عبارت است از: روش برهانی که در نقض محمول موجب کلیه و سالبه جزئی به کار رفت که کوتاه ترین راه انتخاب شد و از دو مرحله کلی که همه آن ها سابقا تثبیت شده بود نتیجه نهایی را گرفتیم، فعلا صلاح می دانیم، این شیوه جدید را «طریقه تحویل اصل» نامگذاری کنیم (چون اصطلاحی مانوس و مورد استعمال در این بحث است)، ولی بعدها در مباحث قیاس، از آن به نام «قیاس مساوات» یاد خواهیم کرد که یک بار در مباحث کلیات خمس، در رابطه با فصل مقوم و مقسم، بار دیگر در مانحن فیه؛ و بار سوم تفصیلا در مباحث حجت و بیان انواع و اقسام قیاس منطقی تبیین خواهد شد.

حال به طور اجمال می گوئیم: «قیاس مساوات» همیشه از دو مرحله تشکیل می شود.

در مرحله اول: صغری، کبری و نتیجه ای مطرح است.

و در مرحله دوم: نتیجه مرحله اول صغرای این مرحله واقع شده و یک مقدمه خارجی هم به عنوان کبرای کلی ضمیمه شده، نتیجه نهایی را می گیریم.

البته تمام ارزش قیاس مساوات، همان مقدمه است که اگر صدق باشد قیاس ما نتیجه

می دهد و گرنه عقیم خواهد بود. در مورد بحث، ترتیب قیاس به شکل زیر است:

مرحله اول: «منقوضه المحمول، لازمه عکس نقیض اصل است». (صغری)

«و عکس نقیض اصل، لازمه خود اصل است». (کبری)

پس «منقوضه المحمول لازمه لازمه خود اصل است». (نتیجه)

اثبات صغری: چون منقوضه المحمول، چیزی غیر از همان عکس مستوی عکس نقیض اصل نیست و شکی نیست که هر عکسی لازمه اصل خود است، که اگر اصل او صادق بود، عکس او نیز صادق است ولی در کذب ملازمه نیست.

اثبات کبری: عکس نقیض، عکس اصل است و هر عکسی، لازم اصلی خود است.

مرحله دوم: «منقوضه المحمول لازم لازم اصل است». (صغری)

«و لازم اللازم لازم». (کبری)

پس «منقوضه المحمول لازم خود اصل است». (نتیجه)

در بیان نقض محمول موجه کلیه و سالبه جزئیه از این شیوه استفاده شد و دیدیم که هر دو مرحله مبتنی بر تحویلات و تغییراتی است که در باب عکس نقیض و مستوی با آنها آشنا شده بودیم. مثلاً ملاحظه فرمودید که چگونه موجه کلیه را از ابتدا از اصل به عکس نقیض مخالف و سپس عکس نقیض را به عکس مستوی تبدیل کردیم، و دو مرحله تحویل انجام دادیم که صدق تحویل دومی در گرو صدق تحویل اولی و صدق آن در گرو صدق اصل است و چون اصل مفروض الصدق بود، پس تحویل اول، یعنی:

عکس نقیض مخالف آن نیز صادق شد و وقتی این تحویل صدق کرد پس تحویل دوم یعنی: عکس مستوی آن نیز صدق خواهد کرد و هذا هو المطلوب.

به علت سهولت این طریقه، در مباحث نقض موضوع و نقض طرفین از آن استفاده خواهیم برد همچنین در مباحث عکس نقیض هم از طریقه نقض محمول می توان به نتیجه رسید و عکس نقیض محصورات را مبرهن ساخت اگرچه ما قبلاً از این طریق استفاده نکردیم ولی برای اهل دقت قابل استفاده است. (در حل تمرینات، مقرداری بیان خواهد شد).

تنبیه دوم: انواع و اقسام تحویلات و تبدیلات قضیه ای که تا به حال با آن ها آشنا شدیم عبارتند از: ۱. نقیض ۲. عکس مستوی ۳. عکس نقیض ۴. نقض محمول ۵. نقض موضوع ۶. نقض طرفین

حال در لابه لای مباحث گذشته، در مورد باب نقض محمول با دو نوع دیگر تحویل برخورد کردیم که از نظر حکم محکوم به حکم باب عکوس بودند، یعنی از علم به صدق یکی از دو قضیه، علم به صدق دیگری پیدا می شد ولی نامی برای دو نوع انتخاب نکردیم و اینکه که مباحث نقض را عنوان کرده و با مسئله نقض محمول آشنا شدیم مانعی ندارد که نام آن ها را ذکر کرده و بگوییم که: در حقیقت این دو نوع تحویل، از نوع منقوضه المحمول محسوب می شوند و آنها عبارتند از:

الف. تحویل قضیه موجبه معدوله المحمول به قضیه سالبه محصله المحمول با رعایت یک شرط که بقاء کمیت است، یعنی: اگر اصل کلیه بود قضیه محوله نیز کلیه باشد و اگر جزئی بود جزئی باشد.

این تحویل در دو قضیه از قضایای محصورات اربع، باب عکس نقیض عنوان شد:

اول. در رابطه با موجبۀ کلیه، وقتی عکس نقیض آن را به طریقه متاخرین بیان می کردیم در مقام استدلال می گفتیم: مفروض این که «کل انسان حیوان» صادق است سپس ادامه می دادیم تا به اینجا که «بعض الانسان لا حیوان» و بعد می گفتیم: اگر این موجبه معدوله المحمول صادق باشد باید در کنار آن یک سالبه محصله نیز صادق باشد، یعنی بتوانیم بگوییم «بعض الانسان لیس بحیوان» و اگر این سالبه صدق کند لازم است نقیض آن، یعنی موجبه کلیه: «کل انسان حیوان» کذب باشد و هذا خلاف الفرض.

ملاحظه فرمودید که چگونه موجبه معدوله به یک سالبه محصله تبدیل شد.

دوم. در رابطه با سالبه جزئی که باز در بیان عکس نقیض آن به طریقه متاخرین، می گفتیم: اگر «بعض اللاحجر لا انسان» صادق است باید «بعض اللاحجر لیس بانسان» هم صادق کند. که از موجبه معدوله یک سالبه محصله درست می کردیم.

دلیل این تحویل: علت صحت آن است که مؤدای هر دو قضیه یکی است، یعنی چه بگوییم: «انسان لا حیوان است» و چه بگوییم «انسان حیوان نیست» هر دو یک معنی دارد، پس جایابی و تحویل بلامانع است و تنها فرقی که دارند این است که در معدوله المحمول حمل السلب و ربط السلب است و در سالبه محصله سلب الربط و الحمل است و حرف سلب کار خود را انجام می دهد.

ب. تحویل قضیه سالبه معدوله المحمول به یک موجبه محصله المحمول باز به شرط موافقت در کمیت و گرنه صدق نخواهد بود (و این نوع از تحویل در باب نقض

محمول در رابطه با بیان منقوضه المحمول سالبه کلیه عنوان شد) و می گفتیم منقوضه المحموله سالبه کلیه، یک موجب کلیه است. مثلاً «لا شیء من الانسان بشجر»، نقض محمول می شود به: «کل انسان لا شجر» و استدلال می کنیم که اگر این موجب کلیه صادق نباشد باید یک سالبه جزئی که نقیض آن است صدق کند: «بعض الانسان ليس بلا شجر»، از طرفی «ليس و لا» نفی نفی و مساوی با ایجاب است، پس باید در کنار این سالبه معدوله یک موجب محصیله نیز صدق کند. ای «بعض الانسان شجر» و یا مثال «بعض الماء ليس بلا جامد» یا «بعض الماء جامد» و علت این تحویل همان، «سلب السلب ایجاب» یا «نفی النفی اثبات» است.

جواب تمرینات

۱. تا به حال در بیان نقض محمول موجب کلیه از شیوه جدید تحویل الاصل یا برهان مساوات استفاده می کردیم که دو مرحله بیشتر نداشت، حال نقض محمول موجب کلیه را از طریق برهان نقیض و عکس مبرهن سازید؟

جواب: برهان نقیض و عکس سه مرحله دارد:

مرحله اول. مفروض الصدق: «کل انسان حیوان». (اصل)

مرحله دوم. مطلوب و مدعا: «لا شیء من الانسان بلا حیوان». (نقض محمول)

مرحله سوم. برهان: اگر سالبه کلیه مذکور صدق نکند لازمه اش این است که نقیض آن صدق کند (تا ارتفاع نقیضین نشود)، و نقیض آن عبارت است از: «بعض الانسان لا حیوان» و به مقتضای تنبیه دوم اگر این موجب معدوله المحمول صدق کند باید یک سالبه محصله نیز صدق کند، ای: «بعض الانسان ليس بحیوان» و اگر این سالبه محصله صدق کند لازم است قضیه: «کل انسان حیوان» که نقیض آن است کذب باشد (تا اجتماع نقیضین نشود) و این خلاف فرض است، پس این موجب کلیه صادق و نقیض آن کاذب است و به دنبال آن معدولهاش نیز کاذب خواهد بود، و نقیض معدوله صادق است:

«لا شیء من الانسان بلا حیوان» و هذا هو المطلوب.

۲. تا به حال نقض محمول سالبه جزئی را نیز از طریق جدید «تحویل الاصل» یا «برهان مساوات» به دست آوردیم؛ اینک نقض محمول سالبه جزئی را از طریق معروف برهان نقیض و عکس به دست آورید؟

جواب: این برهان سه مرحله دارد:

مرحله اول. مفروض الصدق: «بعض الحيوان ليس بانسان». (اصل)

مرحله دوم. مطلوب و مدعا: «بعض الحيوان لا انسان». (منقوضه المحمول)

مرحله سوم. برهان: اگر «بعض الحيوان لا انسان» صدق نکند لازمه اش آن است که:

«لا شيء من الحيوان بلا انسان» صدق کند و گرنه ارتفاع نقیضین است و اگر این سالبه کلیه صدق کند لازم میاید که در کنار آن یک موجه کلیه یعنی: «کل حیوان انسان» صدق کند چون با تجزیه و تحلیل، مفاد آن سالبه کلیه این است که بر هیچ فردی از افراد حیوان، لا انسان صدق نمی کند و اگر لا انسان صدق نداشت پس باید خود انسان صدق کند تا ارتفاع نقیضین نشود و انگهی سلب سلب هم ایجاب است پس: «لا شيء من الحيوان بللانسان» مساوی است با «کل حیوان انسان» و این موجه کلیه اگر صادق باشد لازم نقیض آن، یعنی: «بعض الحيوان ليس بانسان» کذب باشد و این خلاف فرض است پس این سالبه جزئی صادق است و آن موجه کلیه کذب و سالبه معدوله اش نیز کاذب خواهد بود پس نقیض آن سالبه که یک موجه جزئی است ای: «بعض الحيوان لا انسان صادق خواهد بود و هو المطلوب».

۳. تا به حال نقض محمول سالبه جزئی را از راه برهان عکس و نقیض (تمرین ۲) و نیز از راه تحویل اصل (در بیان نقض محمول محصورات اربع) به دست آوردیم در این روش از راه صدق اصل به صدق عکس نقیض به طریق متاخرین منتقل شدیم سپس از آن جا به عکس مستوی رسیدیم و حال شما از راه عکس نقیض موافق و به طریق قدما همین نتیجه را بگیرید؟

جواب: مفروض: «بعض الحيوان ليس بانسان». (اصل)

مدعا: «بعض الحيوان لا انسان». (نقض محمول)

برهان: اگر «بعض الحيوان لا انسان» صادق باشد لازمه اش این است که عکس نقیض موافق آن نیز صادق باشد، ای: «بعض اللانسان ليس بلا حيوان». دلیل صدق: «كلما صدق الاصل صدق العكس»، و اگر این عکس نقیض صادق باشد باید بتوان سالبه معدوله را به یک موجه محصله المحمول تبدیل کرد. ای: «بعض اللانسان حيوان» و اگر این موجه جزئی صدق کند باید عکس مستوی آن نیز صادق باشد ای «بعض الحيوان لا انسان» و هذا هو المطلوب.

۴. تا به حال نقض محمول موجه جزئی را از راه برهان عکس و نقیض و یا برهان

كذب النقيض اثبات كرديم اينك آزمايش كنيد و ببينيد آيا از طريقه جديد «تحويل الاصل» يا «قياس مساوات» مي توانيد نقض محمول آن را به دست آوريد يا نه؟

در جواب بايد گفت: خير از اين طريقه ميسور نيست. بيان مطلب:

مفروض: «بعض الحيوان انسان». (اصل)

مدعا: «بعض الحيوان ليس بلانسان». (نقض محمول)

برهان: از راه عكس نقيض نميتوان وارد شد و گفت كه اگر «بعض الحيوان انسان» صادق بود بايد عكس نقيض موافق يا مخالف آن نيز صادق باشد. زيرا سابقا گفتيم:

موجبات در عكس نقيض، حكم سالبه ها در عكس مستوي را دارد. همانطوري كه سالبه جزئيه در عكس نقيض، عكس لازم الصدق نداشت، همچنين موجه جزئيه در عكس نقيض عكس لازم الصدق نداشت پس از عكس نقيض كه خبري نيست؛ از راه عكس مستوي هم به هيچ وجه مطلوب حاصل نمي شود، چون عكس: «بعض الحيوان انسان» مي شود: «بعض الانسان حيوان» حال آن كه مطلوب ما «بعض الحيوان ليس بلا انسان» است پس اين آزمايش ناموفق است.

۵. تا به حال براي نقض محمول سالبه كليه از برهان كذب نقيض استفاده كرديم، آيا ممكن است از طريق تحويل اصل آن را مبرهن سازيد و ببينيد تجربه موفقي است يا خير؟

جواب: خير، موفقي نيست؛ چون مطلوب ما موجه كليه است ولي نتيجه موجه جزئيه مي شود و با مطلوب ما فاصله دارد. بيان مطلب:

مفروض الصدق: «لا شيء من الانسان بشجر». (اصل)

مطلوب: «كل انسان لا شجر». (منقوضه المحمول)

برهان، الف. از راه عكس مستوي: اگر سالبه كليه اصل، صادق باشد در عكس مستوي آن، سالبه كليه عكس صادق آيد، اي: «لا شيء من الشجر بانسان» كه ربطي به آن موجه كليه معدوله المحمول ندارد، پس منتج نيست.

ب. از راه عكس نقيض مخالف: اگر «لا شيء من الانسان بشجر» صادق باشد بايد عكس نقيض مخالف آن هم كه يك موجه جزئيه است صادق باشد، يعني: «بعض اللاشجر انسان» و اين موجه جزئيه در عكس مستوي به يك موجه جزئيه ديگر صدق مي كند، يعني: «بعض الانسان لا شجر»، مي بينيم كه مطلوب موجه كليه، ولي نتيجه

آزمایش موجب جزئیة است و از صدق جزئیة به صدق کلیة نمی رسیم (در مبحث تداخل)

ج. از راه عکس نقیض موافق: اگر «لا-شیء من الانسان بشجر» صدق کند باید عکس نقیض موافق آن، یعنی سالبه جزئیة هم صدق کند، ای: «بعض اللاشجر لیس بلا انسان» و اگر این سالبه معدوله المحمول صدق کند، باید موجه محصله آن نیز صدق کند، ای: «بعض اللاشجر انسان» و اگر این صدق کرد باید عکس مستوی آن صدق کند، ای: «بعض الانسان لا شجر» باز هم می بینیم که مطلوب ما موجه کلیة ولی نتیجه یک موجه جزئیة است، لذا منتج و مثمر نیست.

۶. عکس نقیض موافق و مخالف هریک از محصولات اربع را از طریق برهان کذب نقیض در باب خود مبرهن ساختیم اینک از طریقة تحویل الاصل استفاده کرده و عکس نقیض محصورات اربع را (البته غیر از موجه جزئیة که حساب جدائی دارد و در تمرین هفتم مطرح خواهد شد)، به دست آورید (۱) ضمنا برای این منظور فقط از دو قاعده نقض محمول و عکس مستوی بهره بگیرید.

جواب: ما تنها در موجه کلیة محاسبه می کنیم، شما در سالبه کلیة و جزئیة نیز محاسبه کنید.

مفروض: کل انسان حیوان. (اصل)

مدعا: لا شیء من اللاحیوان بانسان. (عکس نقیض مخالف)

برهان: اگر «کل انسان حیوان» صدق کند باید نقض محمول آن نیز صدق کند، یعنی: «لا شیء من الانسان بلا حیوان» و اگر این سالبه کلیة صدق کند باید عکس مستوی آن نیز صدق کند، ای: «لا شیء من اللاحیوان بانسان» به حکم کَلِّما صدق الاصل صدق العکس و هذا هو المطلوب.

مفروض: کل انسان حیوان. (اصل)

مدعا: کل لا حیوان لا انسان. (عکس نقیض مخالف)

برهان: اگر «کل انسان حیوان» صادق باشد باید نقض محمول آن نیز صدق کند، ای:

«لا شیء من الانسان بلا حیوان» و اگر این صدق کند باید عکس مستوی آن نیز صدق

ص: ۵۰۳

۱-۱). این همان مطلبی است که در اواخر تنبیه اول بدان اشاره شد که از طریق تحویل الاصل در باب عکس نقیض نیز می توان استفاده کرد.

کند، ای: «لا شیء الا حیوان بانسان» و اگر این صدق کرد، باید در کنار آن یک موجه کلیه صادق باشد، ای: «کل لا حیوان لا انسان»، زیرا وقتی لا- حیوان بدون انسان صدق کرد، بالا- انسان هم صدق می کند، پس صحیح است بگوییم: «کل لا حیوان لانسان» و هذا هو المطلوب.

۱.۷ اگر عکس نقیض موافق و مخالف موجه جزئی را از طریق تحویل الاصل به شیوه مذکور بدست آورید بزودی متوقف شده و نخواهید توانست به نتیجه برسید، علت اصلی این امر چیست؟

جواب: مفروض: «بعض الحیوان انسان» (اصل)

مدعا: «بعض اللانسان لیس بحیوان». (عکس نقیض مخالف)

برهان: اگر «بعض الحیوان انسان» صدق کند باید نقض محمول آن نیز صدق کند، ای: «بعض الحیوان لیس بلا- انسان» ولی متأسفانه سالبه جزئی عکس مستوی نداشت تا ما را به مطلوب برساند.

مفروض: «بعض الحیوان انسان» (اصل)

مدعا: «بعض اللاحیوان لا انسان» (عکس نقیض موافق)

برهان: اگر «بعض الحیوان انسان» حذف کند باید نقض محمول آن نیز صدق کند.

ای «بعض الحیوان لیس بلا انسان» و اگر این صدق کند باید عکس مستوی آن نیز صدق کند و سالبه جزئی عکس مستوی ندارد تا متمر باشد، پس سبب اصلی این است که سالبه جزئی عکس مستوی ندارد ضمناً (در جای خود از طریق برهان نقض ثابت شد که موجه جزئی اصلاً عکس نقیض ندارد).

۲ و ۳ قاعده نقض تام و نقض موضوع

در مباحث قبل با قاعده نقض محمول آشنا شدیم، و ضمناً انواع محصورات اربع را به طریقه نقض محمول، نقض کرده و منقوضه المحمول هریک را با برهان ثابت نمودیم. اینک دو شعبه دیگر نقض باقی مانده که یکی نقض تام یا نقض طرفین و دیگری نقض موضوع است. در این بخش ضابطه این دو نقض را بیان کرده سپس به بیان حکم محصورات اربع از حیث نقض طرفین و نقض موضوع می پردازیم.

قاعده نقض تام: اگر بخواهیم قضیه منقوضه الطرفین ما صادق باشد و از صادق اصل به صادق قضیه محوله دست یابیم باید قاعده ذیل مراعات شود:

الف. موضوع قضیه را نقض کرده و مجدداً خود نقیض را در قضیه دوم موضوع قرار می دهیم.

ب. محمول را نیز نقیض کرده و در قضیه دوم محمول قرار می دهیم بدون جابجایی موضوع و محمول.

ج. کمیت متغیر شود، یعنی اگر اصل و قضیه اولیه کلیه بوده باید قضیه محوله جزئیه باشد.

د. کیفیت ثابت بماند، یعنی اگر قضیه اولیه موجه بود قضیه دوم نیز موجه باشد و اگر اولی سالبه بود دومی نیز سالبه باشد. علت تغییر کمیت و بقاء کیفیت این است که اگر این شروط رعایت نشود قضیه منقوضه ما دائم الصدق نخواهد بود، لذا به منظور دوام صدق باید تغییر کمی و بقاء کیفی مراعات شود.

قاعده نقض موضوع: اگر بخواهیم همانگونه که قضیه اصلی صادق است، قضیه منقوضه الموضوع نیز صادق باشد باید شروط ذیل را مراعات کنیم:

الف. موضوع را نقیض کرده و نقیض شده را به جای خود موضوع بگذاریم.

ب. نفس محمول در قضیه اول را محمول در قضیه دوم قرار می دهیم.

ج. کمیت متغیر باشد، یعنی اگر اصل کلیه است باید قضیه منقوضه جزئیه باشد.

د. کیفیت نیز متغیر باشد، یعنی اگر اصل، موجه است باید منقوضه، سالبه باشد. اگر این شروط رعایت شود اولاً- منقوضه الموضوع درست می شود و ثانياً دائم الصدق هم خواهد بود.

حال که قانون و شروط هریک از نقض تام و نقض موضوع را شناختیم باید بدانید که با این روش تنها دو قضیه کلی از محصورات اربع نقض می شوند، و چنین قضیه منقوضه ای دارند و آنها عبارتند از: موجه کلیه و سالبه کلیه ولی دو قضیه جزئیه (موجه جزئیه و سالبه جزئیه)، دارای منقوضه الطرفین و منقوضه الموضوع دائم الصدق نیستند.

اینک هریک از محصورات اربع را با برهان توضیح می دهیم تا ادعای ما نسبت به کلیتتان و جزئیتان مبرهن شود.

۱. موجه کلیه: طبق قاعده نقض تام و نقض موضوع باید بگوییم: نقض تام موجه کلیه، یک موجه جزئیه است و منقوضه الموضوع موجه کلیه، یک سالبه جزئیه است.

مثلاً اگر «کل انسان حیوان» صادق باشد حتماً در نقض طرفین آن، «بعض اللانسان لا

حیوان» نیز صادق است، همچنین در نقض موضوع آن، «بعض اللانسان لیس بحیوان» نیز صدق کند، یا مثلاً «اگر کل فضه معدن» صادق باشد باید در نقض طرفین آن «بعض اللاذهب لا معدن» صدق کند و در نقض موضوع آن «بعض اللاذهب لیس بمعدن» صدق کند. برای اثبات هر دو ادعا مسئله را مبرهن می‌سازیم و ضمناً برهانی که می‌آوریم همان شیوه جدید تحویل الاصل یا برهان مساوات است که در پایان تنبیه اول از دو تنبیه نقض محمول تبیین شد و شامل سه مرحله بود:

۱. مفروض الصدق: «کل انسان حیوان» یا «کل فضه معدن» (اصل)

۲. مدعا و مطلوب: «بعض اللانسان لا- حیوان» یا «بعض اللافضه لا- معدن» این مطلوب اول که منقوضه الطرفین یا نقض تام است، «بعض اللانسان لیس حیوان» یا «بعض اللافضه لیس بمعدن» این نیز مطلوب دوم، که منقوضه الموضوع است.

۳. برهان: (این برهان به طریقه تحویل اصل است، و برای اثبات هر دو مدعا، از سه قاعده استفاده شده:

۱. عکس نقیض موافق

۲. عکس مستوی

۳. نقض محمول، اما در عکس نقیض مخالف و نیز از کذب نقیض در آن استفاده نشده)

اصل برهان: اگر موجب کلیه اصل، مثلاً: «کل فضه معدن» صادق باشد لازمه اش این است که: عکس نقیض موافق آن نیز، که یک موجب کلیه است صادق باشد یعنی «کل لا معدن لا فضه» یا «کل لا حیوان لا انسان». دلیل این صدق، قانون عکس این است «کما صدق الاصل صدق العکس» چه نقیض چه مستوی، اگر این عکس نقیض صادق باشد پس باید عکس مستوی آن نیز صادق باشد و عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئی است، مانند: «بعض اللافضه لا- معدن» یا «بعض اللانسان لا حیوان» و هذا هو المطلوب الاول یعنی منقوضه الطرفین که بدین وسیله وضع آن روشن شد و علت صدق همان «کما صدق الاصل صدق العکس» است. برای رسیدن به مطلوب دوم می‌گوییم: اگر این موجب جزئی مثلاً: «بعض اللافضه لا معدن» یا «بعض اللانسان لا حیوان» صدق کند، باید منقوضه المحمول آن نیز صادق باشد؛ چون در مبحث نقض محمول این مطلب مبرهن شد و نقض محمول موجب جزئی، سالبه جزئی است یعنی: «بعض اللافضه لیس بمعدن»

و یا «بعض اللانسان لیس بحیوان»، و هذا هو المطلوب الثاني یعنی منقوضه الموضوع پس با سه مرحله و استفاده از سه قانون هر دو مطلوب را اثبات کردیم.

۲. سالبه کلیه: طبق قاعده ای که برای نقض طرفین و نقض موضوع آوردیم باید گفت منقوضه الطرفین سالبه کلیه یک سالبه جزئی و منقوضه الموضوع آن یک موجب جزئی است، مثلاً- اگر این سالبه کلیه، «لا شیء من الحديد بذهب» یا «لا شیء من الانسان بشجر» صادق باشد باید در نقض طرفین آن بتوان گفت: «بعض اللاحديد ليس بلا ذهب» و یا «بعض اللانسان ليس بلا شجر» و در نقض موضوع آن بتوان گفت: «بعض اللاحديد ذهب» و یا «بعض اللانسان شجر» و برای اثبات این دو مدعا از برهان تحویل الاصل، استفاده می کنیم که سه مرحله دارد:

۱. مفروض: «لا شیء من الحديد بذهب» یا «لا شیء من الانسان بشجر»؛

۲. مدعا و مطلوب: «بعض اللاحديد ليس بلا ذهب»، (مدعای اول و نقض طرفین)؛

مدعا و مطلوب: «بعض اللاحديد ذهب»، (مدعای دوم و نقض موضوع).

۳. برهان: اگر سالبه کلیه اصل، یعنی: «لا شیء من الحديد بذهب» صادق باشد لازمه اش این است که عکس مستوی آن نیز صادق باشد، یعنی: «لا شیء من الذهب بحديد»، و اگر این عکس مستوی صادق باشد؛ یعنی: «بعض اللاحديد ليس بلا ذهب» و هذا هو المطلوب الاول که منقوضه الطرفین سالبه کلیه، یک سالبه جزئی است، سپس اضافه می کنیم که اگر این سالبه جزئی صادق باشد باید نقض محمول آن نیز صدق کند و منقوضه المحمول سالبه جزئی یک موجب جزئی است، یعنی: «بعض اللاحديد ذهب» و هذا هو المطلوب الثاني، پس نقض موضوع نیز که یک موجب جزئی باشد بدست آمد ملاحظه فرمودید در هر مرحله از این برهان از یک قاعده ای که سابقاً مبرهن شده است استفاده کردیم، مثلاً در مرحله اول از عکس مستوی، در مرحله دوم از عکس نقیض موافق و در مرحله سوم از نقض محمول مدد گرفتیم.

۳ و ۴. سوم و چهارم از محصورات اربع عبارتند از موجب جزئی و سالبه جزئی که ما مدعی هستیم این دو قضیه دارای نقض طرفین و نقض موضوع لازم الصدق و دائم الصدق نیستند؛ یعنی مثلاً در موجب جزئی نقض طرفین نه به صورت موجب جزئی صادق است و نه به صورت موجب کلیه، همچنین نقض موضوع آن نه به صورت سالبه جزئی صادق می کند و نه به صورت سالبه کلیه، متقابلاً در سالبه جزئی نقض طرفین آن نه

به صورت سالبه کلیه صدق می کند و نه به صورت سالبه جزئیه و نقض موضوع آن نیز به صورت موجبه جزئیه و نه کلیه صادق نیست، منتها در هر بخش جداگانه برهان نمی آوریم که مثلا- به چه دلیل به موجبه جزئیه نقض نمی شود؟ و یا چرا به موجبه کلیه نقض نمی شود؟ بلکه کافی است عدم نقض هر یک را به قضیه جزئیه مبرهن سازیم آنگاه خودبه خود کلیه روشن شده زیرا به طریق اولی به کلیه نقض تام یا موضوع نخواهد شد که در باب تداخل خواندیم: «کَلِمَا صَدَقَ الْكَلِيه صَدَقَ الْجَزْئِيه و لا- عکس» و متقابلا «کَلِمَا كَذَبَتِ الْجَزْئِيه كَذَبَتِ الْكَلِيه و لا عکس» و در بیان این که موجبه جزئیه، عکس نقیض ندارد نه به طریق قدما و نه متأخرین، نه به کلیه و نه به جزئیه نیز برهان بر کذب جزئیه آوردیم که خودبه خود حساب کلیه را روشن می ساخت.

اما موجبه جزئیه: نه منقوضه الطرفین دائم الصدق دارد و نه منقوضه الموضوع دائم الصدق. دلیل مطلب برهان کذب نقیض است.

۱. مفروض: «بعض الانسان حيوان» (اصل و صادق)

۲. مطلوب: «بعض الانسان لا حيوان» (مدعای اول است که نقض طرفین موجبه جزئیه به موجبه جزئیه باشد)

و «بعض الانسان ليس بحيوان» (مدعای دوم و نقض موضوع است که به سالبه جزئیه نقض می شود)

حال مطلوب این است که این دو کذب هستند و در نقض موجبه جزئیه صدق نمی کنند و همین که یک ماده نقض پیدا شد کافی است که جلو دوام صدق و کلیت قضیه را بگیرد و به طور دوام در نقض طرفین یا موضوع یک موجبه جزئیه و یا سالبه جزئیه صدق نکند و مسئله از منطقی بودن درآید.

۳. برهان: در مباحث عکس نقیض به تفصیل گفتیم که موجبه جزئیه فروض مختلفی دارد، مثلا از دو مفهوم متساوی یا دو مفهوم اعم و اخص و یا از دو مفهوم عامین من وجه درست می شود. پس یکی از فروض آن، عامین من وجه بود که خود دو شعبه داشت؛ زیرا گاهی نسبت مابین دو نقیض دو مفهوم اعم و اخص من وجه نیز، عامین من وجه هست و گاهی دو نقیض اعم و اخص من وجه، عامین من وجه نبود، بلکه متباینان به تباین کلی بودند، نظیر لا انسان و حیوان که اعم و اخص من وجه هستند ولی نقیض آن دو یعنی انسان و لا حیوان تباین کلی دارند و اگر این دو تباین کلی داشتند پس

از آن دو سالبه کلیه تشکیل می شود و صادق است بگوییم: «لا- شیء من الانسان بلا حیوان» و اگر این سالبه کلیه صادق شد پس حتما نقیض آن که یکم وجهه جزئی باشد کاذب خواهد بود یعنی نمی توان گفت: «بعض الانسان لا حیوان» و هذا هو المطلوب الاول که نقض دائم الصدق نبود. سپس اضافه می کنیم: اگر آن سالبه کلیه صادق بود حتما منقوضه المحمول آن نیز صادق خواهد بود و نقض محمول سالبه کلیه، یکم وجهه کلیه است یعنی: «کل انسان حیوان» آن گاه اگر این وجهه کلیه صادق بود معقول نیست که نقیض آن نیز صادق باشد زیرا اجتماع دو نقیض در صدق محال است نقیض وجهه کلیه یکم سالبه جزئی است یعنی «بعض الانسان لیس بحیوان» و چون آن که وجهه کلیه صادق بود پس این سالبه جزئی کذب است و هو المطلوب الثانی که در نقض موضوع وجهه جزئی، سالبه جزئی و به طریق اولی سالبه کلیه دوام صدق ندارد، پس می توان گفت که وجهه جزئی نقض طرفین یا موضوع ندارد.

امّا سالبه جزئی: سالبه جزئی نیز مانند وجهه جزئی دارای نقض طرفین یا نقض موضوع دائم الصدق نیست یعنی در بعضی از فروض منقوضه ندارد و چون قوانین منطقی باید کلیت داشته باشد آن بعض هم ارزش خود را از دست می دهند. برای اثبات از برهان کذب نقیض استفاده می کنیم که سه مرحله دارد:

الف. مفروض: «بعض الحیوان لیس بانسان»، صادق است.

ب. مطلوب اول در نقض طرفین آن: «بعض اللا-حیوان لیس بلا- انسان» کاذب است و مطلوب دوم در نقض موضوع آن: «بعض اللاحیوان انسان» نیز کاذب است و دوام صدق ندارد.

ج. برهان مطلب این است که قضیه سالبه جزئی فرض های مختلف دارد زیرا از دو مفهوم مباین یا از عامین من وجه و یا از یک موضوع اعم و محمول اخص تشکیل می شود؛ که مثال فوق از این باب بود، پس در دو فرض قبلی ممکن است نقض موضوع یا نقض طرفین صادق باشد ولی چون در فرض مورد بحث منقوضه الطرفین یا منقوضه الموضوع صادق ندارد لذا می فرمایند: دائم الصدق نیست، نه اینکه اصلا صادق نباشد.

حال در فرضی که موضوع اعم و محمول اخص باشد مانند «بعض الحیوان لیس بانسان» می گوییم:

اولا: در جهت اثبات مدعای اول باید بدانیم که نسبت میان دو نقیض اعم و اخص

مطلق نیز عموم و خصوص مطلق است ولی به عکس عینین، مثلاً در عینین «انسان» و «حیوان» اعم بود ولی در نقضین «لا انسان» اعم و «لا حیوان» اخص مطلق است و چون چنین است از هر اعم و اخصی یک وجه کلیه تشکیل می شود و همان طوری که «کل انسان حیوان» صادق است، همچنین «کل لا حیوان لا انسان» نیز صادق است آن گاه می گوئیم: اگر وجه کلیه «کل لا حیوان لا انسان» صادق باشد حتماً نقیض آن کاذب خواهند بود تا اجتماع نقیضین لازم نیاید و نقیض موجب کلیه مذکور یک سالبه جزئی است یعنی «اللا حیوان لیس بلا انسان» و هذا هو المطلوب الاوّل سالبه پس جزئی منقوضه الطرفین دائم الصدق ندارد

ثانیاً: در جهت اثبات مدعای دوم می گوئیم: همانگونه که نقیض اعم از نقیض اخص، اخص بود همچنین نقیض اعم با خود اخص، یعنی «لا حیوان» با «انسان» تباین کلی دارد و از آنها دو سالبه کلیه تشکیل می شود، یعنی: «لا شیء من الانسان بلا حیوان» و متقابلاً «لا شیء من اللا حیوان بانسان» حال اگر این سالبه کلیه صادق است حتماً نقیض آن کذب خواهد بود تا اجتماع نقیضین شود، نقیض سالبه کلیه وجه جزئی است، یعنی:

«بعض اللا حیوان انسان» که اگر این وجه کاذب شد پس مطلوب دوم ما نیز حاصل می شود که سالبه جزئی داری نقض موضوع دائم الصدق هم نیست؛ پس منقوضه المحمول در همه محصورات اربع بود ولی منقوضه الطرفین یا منقوضه الموضوع در کلیات بود نه جزئیات.

به طور کلی استدلال و اقامه برهان بر یک مطلوب، گاهی غیر مباحثی است یعنی واسطه در کار است، مثلاً توسط ب، ج ثابت می شود و بعد توسط ج، د ثابت می شود که مطلوب است پس مستقیماً از ب به دال نرسیدیم بلکه واسطه ای پیدا کرد؛ یا منظور این است که نوعاً رسیدن به نتیجه از راه دو قضیه صغری و کبری حاصل می شود نه از یک قضیه (در مباحث حجت خواهد آمد)؛ ولی گاهی استدلال از نوع استدلال مباحثی است یعنی مستقیماً و بلاواسطه از یک قضیه به مطلوب رسیدن؛ انواع شیوه های استدلالی که تاکنون مطرح بوده عموماً از این قبیل است، مثلاً در باب تناقض از راه اثبات صدق احد القضیتین به کذب نقیض آن رسیدیم و واسطه ای در میان نبود و هم چنین از احد المتناقضین به صدق نقیض دیگر، رسیدیم؛ یا مثلاً در باب عکس مستوی از راه صدق اصل، به صدق عکس می رسیدیم، همچنین در باب عکس نقیض و در سه شعبه نقض، از یک قضیه به مطلوب می رسیدیم و قضیه دیگری در کار نبود، که مجموع آن ها در چهار بخش ذیل خلاصه می شود:

۱. از علم به صدق، علم به کذب پیدا کردن (در تناقض)

۲. از علم به کذب، علم به صدق پیدا کردن (در تناقض)

۳. از علم به صدق، علم به صدق پیدا کردن (در عکس مستوی، نقیض و نقض که از علم به صدق اصل، علم به صدق عکس و قضیه محوله پیدا می کردیم).

۴. از علم به کذب، علم به کذب پیدا کردن (باز هم در عکس مستوی، نقیض و نقض از راه علم به کذب قضیه محوله و عکس، علم به کذب قضیه اولیه و اصلی پیدا می شد) حال علاوه بر انواع مذکور که تماماً نظری بود و توسط براهین متعدد اثبات شد نوع دیگری از استدلال به نام استدلال مباحثی بدیهی مطرح است، یعنی باز هم از راه علم به صدق یک قضیه، علم به صدق قضیه دیگر پیدا می شود ولی مثل باب عکس و نقض هم نیست که محتاج به برهان باشد بلکه حداکثر نیاز به بیان اصل مطلب و مدعا دارد و برهان بردار نیست. گاهی نام این روشی را بدیهی منطقی گویند که جهت تبیین آن مقدمه ای را از علوم ریاضی می آوریم:

اگر دو عدد مثل ب و ج را با یکدیگر مقایسه کنیم از سه حال خارج نیست یا دارای نسبت تساوی هستند یعنی یکی کوچکتر یا بزرگتر از دیگری نیست یا عدد ب

بزرگتر و یا کوچکتر است در هر یک از این سه صورت اگر چهار عمل اصلی ریاضی را انجام دهیم خواهیم دید که نسبت تساوی یا تفاوت فرقی ندارد.

اما در فرض تساوی:

۱. جمع: فرض می کنیم ب با ج مساوی است، اگر به دو طرف تساوی عدد معینی مثل ۴ اضافه کنیم در معادله جدید باز هم نسبت تساوی برقرار است (ب+۴-ج+۴)

۲. تفریق فرض کنیم ب با ج مساوی است اگر از هر طرف تساوی عدد معینی مثل ۴ را کم کنیم در معادله جدید باز هم نسبت تساوی برقرار است. (ب-۴-ج-۴).

۳. ضرب: اگر ب-ج باشد و هر طرف تساوی را در عدد معینی مثل چهار ضرب کنیم خواهیم دید همچنان نسبت تساوی برقرار است (ب*۴-ج*۴).

۴. تقسیم: اگر ب-ج باشد و در دو طرف تساوی عدد معینی مثل ۴ تقسیم کنیم خواهیم دید تساوی همچنان برقرار است. (ب/۴-ج/۴).

در فرض تفاوت به کوچک تر بودن و بزرگ تر بودن نیز مطلب از این قرار است.

یعنی بر فرض اینکه ب gt ج باشد در چهار عمل اصلی نیز این نامساوی به قوت خود برقرار است که:

$$ب + ۴gt ج + ۴، ب - جgt ج - ۴، ب * ۴gt ج * ۴، ب / ۴gt ج / ۴،$$

و یا اگر ب lt ج باشد باز نامساوی های زیر را در چهار عمل اصلی خواهیم داشت که:

$$ب + ۴lt ج + ۴، ب - جlt ج - ۴، ب * ۴lt ج * ۴، ب / ۴lt ج / ۴.$$

حال با حفظ این مقدمه، در باب قضایا نیز می گوئیم اگر قضیه ای قابلیت آن را داشته باشد که بر موضوع آن کلمه ای افزوده شود خواهیم دید که نسبت قضیه ثابت بوده و هیچ تغییری پیدا نخواهد کرد و معنای تساوی نسبت این است که همان کمیت، کیفیت و صدقی که قبل از اضافه کردن یا کم کردن داشت پس از اضافه یا کم کردن نیز دارد. برای مثال محصورات اربعه را یک یک محاسبه می کنیم:

موجه کلیه: در مثال: «کل انسان حیوان» موضوع و محمول بسیط بوده و هر کدام یک کلمه بیشتر نیست، از حیث کمیت کلیه و از حیث کیفیت موجه است، از حیث صدق و کذب نیز صادق است. اما گاهی کلمه ای بر آن افزوده می شود و مثلاً می گوئیم «کل راس انسان راس حیوان» کلمه راس که مضاف است افزوده شده ولی پس از این

اضافه همچنان کمیت «کلیه»، کیفیت «موجبه» و صدق باقی است.

مثال دیگر از موجبه کلیه: قضیه «کل انسان حیوان» که موجبه کلیه صادقه است، گاهی فعلی از قبیل «یحب» یا «یبغض» را افزوده می‌گوییم: «کل من یحب انسانا یحب حیوانا» که این قضیه با قضیه قبلی از حیث نسبت فرقی ندارد یعنی هر دو موجبه، کلیه و صادقه هستند شما می‌توانید از باب قانون تداخل همین دو مثال را برای موجبه جزئی نیز بیاورید (زیرا کلمه صدقت الکلیه صدقت الجزئیه).

مثال از سالبه کلیه: «لا شیء من الانسان بحجر» که طرفین بسیط هستند ولی گاهی به دو طرف قضیه کلمه ای افزوده می‌گوییم: «لا شیء من الانسان مستلقیا بحجر مستلقیا»؛ هیچ انسانی در حالی که به پشت خوابیده حجر در حال استلقا نیست» که باز هم کیفیت (کلیه)، کیفیت (سالبه) و صدق محفوظ است.

مثال از سالبه جزئی «بعض المعدن لیس بذهب» که دو طرف قضیه بدون افزایش آمده، حال به هر طرف مضافی افزوده می‌گوییم: «بعض قطعه المعدن لیس بقطعه الذهب» که همان کمیت، کیفیت، و صدق محفوظ است. با توجه به این مثال‌ها شما می‌توانید هر قضیه صادقه ای را به یک قضیه صادقه دیگر، متحول سازید. به این صورت که کلمه ای را هم بر موضوع و هم محمول اضافه کنید و قضیه جدیدی درست شود بدون این که تغییری در کمیت، کیفیت یا صدق به وجود آید فرقی نمی‌کند که آن کلمه افزوده شده، مضافی باشد. مانند «رأس» در مثال اول و «قطعه» در مثال چهارم؛ و یا حالی باشد مانند: «مستلقیا» در مثال سوم؛ یا فعلی باشد مانند «یحب» در مثال یا وصفی باشد مانند: «کل انسان ماش حیوان ماش»؛ و یا تمیزی باشد مانند: «کل من یحب زیدا علما یحب انسانا علما» (در این جا فعل و هم تمیز افزوده شد) که بستگی به غرض مستدل دارد که در مقام اثبات چه منظوری باشد، آیا در مقام اثبات حیوانیت برای انسان است؟ یا در مقام اثبات محب حیوان بودن و محب انسان بودن و... است پس به تناسب در هر موردی برای رسیدن به هدف، کلمه مورد نظر را می‌افزاید.

پایان مباحث قضایا و پایان جلد نخست

فهرست

اشاره

پیشگفتار ۳

امتیازهای انسان ۳

المدخل

اشاره

۱. الحاجة إلى المنطق ۱۰

۲. تعريف علم منطق ۱۶

۳. موضوع علم منطق ۱۹

تعريف علم ۲۹

تصور و تصدیق ۳۰

تنبيه: ۳۲

موارد تصدیق و تصوّر ۳۴

اقسام تصدیق ۳۷

تنبيه ۴۰

جهل و اقسام آن ۴۰

علم ضروری و نظری ۴۶

توضیحی درباره ضروری ۴۸

اسباب توجه نفس ۴۹

امر اول: انتباه یعنی التفات و تنبه: ۴۹

امر دوّم: سلامت ذهن: ۴۹

امر سوّم: سلامت حواس: ۵۰

امر چهارم: فقدان شبهه: ۵۰

امر پنجم: عملیات غیر عقلی: ۵۲

تعریف فکر و نظر ۵۳

ابحاث المنطق ۶۰

ص: ۵۱۴

باب اول: بحث الفاظ

النتیجه ۷۴

الدلاله ۷۸

تعریف دلالت ۷۸

اقسام دلالت ۷۹

اقسام دلالت وضعیه ۸۲

دلالت لفظیه ۸۵

حل تمرینات: ۹۰

تقسیمات الفاظ ۹۳

*تقسیم اول ۹۴

تمرینات ۱۰۰

*تقسیم دوم: ترادف و تباین ۱۰۱

تقسیم الفاظ متباین ۱۰۵

اقسام تقابل ۱۱۱

تمرینات ۱۱۵

*تقسیم سوم: مفرد و مرکب ۱۱۶

اقسام مرکب: ۱۲۰

اقسام مفرد ۱۲۴

حل تمرینات ۱۳۰

باب دوم: مباحث کلی

تكملة ١٣٥

جزبي اضافى ١٣٨

كلّى متواطى و مشكك ١٣٩

مفهوم و مصداق ١٤٢

عنوان و معنون ١٤٤

ص: ٥١٥

تمرينات ۱۵۰

نسب اربع ۱۵۲

نسبت ها میان دو نقيض دو کلی ۱۵۸

الخلاصه: ۱۶۸

تمرينات: ۱۶۸

کليات خمس ۱۷۰

تقسيمات ۱۷۷

دو قاعده کلیه: ۱۹۱

ذاتی و عرضی ۱۹۴

عرض خاصه و عرض عام ۱۹۷

تنبيه ها و توضيح ها ۱۹۸

تنبيه اول: ۱۹۸

تنبيه دوم: ۱۹۹

تنبيه سوم: ۲۰۰

اقسام حمل ۲۰۴

تقسيم سوم: حمل موپاتی و اشتقاقی: ۲۱۱

تقسيمات عرضی ۲۱۵

کلی منطقی، طبیعی و عقلی ۲۲۳

بيان تفصیلی: ۲۲۴

تمرينات ۲۲۸

باب سوّم: معرّف و ملحقات آن (قسمت)

المقّدمه ٢٣٠

التعريف ٢٤١

اقسام تعريف ٢٤٧

اناره ٢٥٥

ص: ٥١٦

التعريف بالمثال ٢٦١

طريقة استقرائيه ٢٦٢

تعريف به تشبيه ٢٦٣

شروط التعريف ٢٦٤

شرط سوم: ٢٦٩

القسمه ٢٧٧

١-تعريف قسمت ٢٧٨

فايده قسمت ٢٨٠

٣-اصول قسمت ٢٨٥

٢-انواع قسمت ٢٩٠

٥-اساليب قسمت ٢٩٧

٦-تعريف به وسيله قسمت ٣٠٣

٧-راه تحصيل حدود و رسوم اشياء ٣٠٥

طريقة تحليل عقلي ٣٠٧

طريق قسمت منطقي ثنائي ٣١٣

تمرينات مبحث تعريف و قسمت ٣١٥

باب چهارم: قضايا و احكام آن

*فصل نخست: قضايا ٣٢٣

مطلب الف: تعريف قضيه ٣٢٣

چند نکته ٣٢٤

مطلب ب: اقسام قضیه از جهات گوناگون ۳۲۷

وجوه تسمیة این اقسام ۳۳۱

اقسام قضیه به اعتبار موضوع ۳۳۲

تنبیه ۳۳۵

لا اعتبار الا بالمحصورات ۳۳۷

ص: ۵۱۷

سور و الفاظ آن ۳۳۹

نکته لطیفه ۳۴۱

تقسیم شرطیه به شخصیه، مهمله و محصوره ۳۴۲

سور در قضایای شرطیه ۳۴۸

تقسیمات حملیه ۳۴۹

تقسیم اول: ذهنیه، خارجیه، حقیقیه ۳۴۹

تقسیم دوم: معدوله و محصله ۳۵۲

تنبيه ۳۵۴

تقسیم سوم: موجهات ۳۵۵

ماده قضیه ۳۵۵

جهت قضایا ۳۶۲

انواع موجهات ۳۶۴

اقسام بسائط ۳۶۴

اقسام مرکبه ۳۷۵

تمرینات کتاب ۳۹۶

تقسیمات خاصه قضیه شرطیه ۳۹۸

تقسیمات شرطیه متصله ۳۹۹

تقسیمات شرطیه منفصله ۴۰۳

تنبيهات ۴۰۹

تنبيه اول ۴۱۰

تنبيه دوّم: منحرفات ۴۱۳

تنبيه سوّم ۴۱۷

تنبيه چهارم ۴۱۷

تنبيه پنجم ۴۱۹

تمرينات كتاب ۴۱۹

*فصل دوّم: احكام و مناسبات قضایا ۴۲۲

۱. تناقض ۴۲۶

ص: ۵۱۸

الف.تعريف تناقض ٤٢٨

ب:شروط تناقض ٤٣١

ملحقات ٤٣٧

نقائض موجهات ٤٤٠

١.بسائط ٤٤٠

نقايض مركبات ٤٤٢

٢.العكوس ٤٤٧

الف.عكس مستوى ٤٤٨

عكس مستوى موجهات سالبة مركبه و بسيطه ٤٤٦

برهان موجهات موجهه و سالبه:٤٤٩

ب:عكس نقيض ٤٧٢

برهان سالبه كليہ ٤٧٤

برهان عكس نقيض سالبة جزئية ٤٧٨

برهان عكس موجهه كليہ ٤٨٣

برهان برای موجهة جزئية ٤٨٥

تمرينات:٤٨٩

٣.النقض ٤٩٢

چند پرسش ٤٩٢

١.قاعده نقض محمول ٤٩٣

بيان برهان:٤٩٦

دو تنبيه ٤٩٧

جواب تمرينات ٥٠٠

٢ و ٣ قاعده نقض تام و نقض موضوع ٥٠٤

البديه المنطقيه ٥١١

فهرست ٥١٤

ص: ٥١٩

جلد دوم

اشاره

ص: ۱

باب دوم از ابواب مباحث تصدیقات و باب پنجم از ابواب شش گانه کتاب المنطق باب مباحث حجت یا استدلال است. در رابطه با حجت از دو زاویه بحث می شود:

۱. از حیث هیئت و شکل استدلال، که آیا به شکل قیاس اقترانی باشد یا استثنایی؟ استثنایی اتصالی یا انفصالی؟ اقترانی حملی یا شرطی؟ شکل اول یا دوم یا سوم یا چهارم؟ شرایط و احکام هر شکلی از اشکال استدلال چیست؟ خلاصه در این بخش تنها از لحاظ شکل استدلال بحث می شود، اما این که مواد و مقدمات آن یقینی هستند یا خطابی و...

مورد بحث نیست. این باب پنجم به این منظور تدوین و به رشته تحویل درآمده است که به تفصیل احکام هیئت استدلال را بازگو کند.

۲. از حیث ماده و مقدمات استدلال، که صغری و کبری باید برهانی و یقین آور باشد؟ در کدام استدلال از مقدمات جدلی هم می توان استفاده کرد؟ و... که باب ششم (باب صناعت خمس) در رابطه با استدلال از این زاویه گفتگو می کند.

در حقیقت می توان استدلال را به یک ساختمانی تشبیه کرد که دارای علل چهارگانه زیر است:

۱. علت فاعلی ساختمان مهندس، معمار و بنا است که آن را می سازد و علت فاعلی استدلال هم شخص مستدل، مبرهن و مفکر است.

۲. علت غایی ساختمان سکونت و استفاده های مناسب از آن است که در مقام تصور از همه علل جلوتر و در تحصیل و تحقق از همه عقب تر است و علت غایی استدلال، غلبه بر خصم، مجاب ساختن و قانع کردن او و اثبات یک واقعیت نفس الامری است.

۳. علت مادی ساختمان خارجی مصالح مناسبی است که در آن به کار رفته از قبیل:

آجر، سیمان، آهن، گچ، و علت مادی ساختمان ذهنی (استدلال) هم مقدمات هستند، یعنی صغریات، کبریات یا مبادی تصدیقیه، قریبه و بعیده، بدیهه یا نظریه که در باب ششم مطرح است.

۴. علت صوری ساختمان خارجی هیئت، صورت و شکل خارجی است که بالفعل در خارج می بینیم (مثلا شکل ظاهری یک مسجد)، علت صوری استدلال هم همان شکل معینی است که مستدل از آن استفاده کرده و مثلا به صورت قیاس اقترانی حملی شکل اول آن را بنا کرده است. (باب پنجم که فعلا موضوع بحث ما است به همین

مربوط است). حال که اجمالا با محور مباحث این باب آشنا شدیم قبل از هر سخنی چند نکته به عنوان مقدمه بیان می شود:

الف. نکته اول اینکه مرحوم مظفر اول اصول فقه، جزء ثالث، مباحث حجت فرموده اند:

ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم اصول الفقه و هو الفقه و هو المعده فيها لانه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدین السابقين (الاول و الثاني)

و سپس توضیح داده اند که اگر مباحث حجت نبود سایر مباحث اصول فقه عقیم و بی نتیجه بود. همچنین در کتاب المنطق هم می فرمایند: برای شخص منطقی بالاترین هدف و نهایی ترین مقصد، از مباحث منطقی همانا مباحث حجت است یعنی مباحث معلومات تصدیقیه موصله؛ در حقیقت تمامی ابواب چهارگانه پیشین که در جزء اول و دوم کتاب عنوان شد مقدماتی برای این مقصد هستند. البته مقدمه بودن باب اول یعنی مباحث الفاظ در جای خود بیان شد که:

منطقی را بحث در الفاظ نیست

بحث در الفاظ او را عارضی است

و منطقی به دو صورت به الفاظ نیاز دارد (که با بحث ما نیز تناسب دارد):

اول: الفاظ مدار افاده و استفاده مقاصد و مرادات اشخاص است بنابراین شخص مستدل در مقام استدلال و احتجاج به منظور غلبه بر خصم ناگزیر است از الفاظ استفاده کند و برای این منظور باید قواعد باب مباحث الفاظ را بیاموزد که مثلا مشترک لفظی کدام است؟ مجاز چیست؟ منقول کدام است؟ و... تا در مقام استدلال دچار مغالطه نشود و نیز مغالطات استدلالیات دیگران را هم کشف کند.

دوم. نه تنها در مقام محاوره و مکالمه با دیگران، بلکه در هنگامی هم که انسان مفکر با خود خلوت می کند و به تنهایی در کتابخانه شخصی خویش نشسته و می اندیشد باز مستغنی از الفاظ نیست و توسط الفاظ تخیلی، تصویری و ذهنی به معانی دست می یابد و در حقیقت با خود، حدیث نفس می گوید پس در این حال نیز نیاز به بکارگیری الفاظ دارد و به دنبال این نیاز، باید به مقدار لازم با مباحث الفاظ آشنا شود تا از کلمات مناسب استفاده کرده و نتایج صحیحی بدست آورد (در آغاز مباحث الفاظ در باب اول این مطالب تفصیلا بیان شد) بنابراین مقدمیت مباحث الفاظ برای مباحث حجت واضح

است.

اما مقدمیت مباحث کلی و جزئی، برای مباحث حجت به دو بیان قابل اثبات است:

اول: ما در مباحث کلی و جزئی از خود مفهوم کلی و جزئی، از اقسام کلی، نسب اربع، کلیات خمس و... بحث کردیم و به خوبی می دانیم که در مباحث حجت (که فعلاً مد نظر است) هر حجت حداقل از دو قضیه تشکیل می شود که هر قضیه نیز موضوعی و محمولی دارد، گاهی موضوع جزئی است و حکم برای جزئی بما هو جزئی ثابت می شود و گاهی کلی است یعنی حکم برای کلی بما هو کلی ثابت می شود پس باید ابتدا کلی و جزئی را شناخت همچنین باید نسبت ها را شناخت، که آیا موضوع و محمول با یکدیگر تباین کلی دارند تا از آن ها یک سالبه کلی تشکیل شود یا عموم و خصوص من وجه هستند یا تساوی کلی دارند و... که از هر کدام به تناسب، یکی از محصورات اربعه تشکیل می شود و در مقام استدلال تأثیر دارند (به زودی در جای خود بحث خواهد شد) همچنین باید مباحث کلیات خمس را شناخت تا بدانیم آیا توسط فلان استدلال اصل ماهیت ثابت می گردد؟ یا یکی از ذاتیات آن؟ یا یکی از عوارض آن؟ و تمام این امور متوقف بر شناخت مباحث کلی و جزئی است.

دوم. به طریق قیاس مساوات نیز مقدمیت مباحث کلی و جزئی برای ما نحن فیه اثبات می گردد. این قیاس دو مرحله دارد که به شکل زیر اجمالاً تبیین می شود:

مرحله اول: مباحث کلی و جزئی مقدمه مباحث معرف هستند (صغری)

مباحث معرف، به نوبه خود مقدمه مباحث حجت هستند (کبری)

پس مباحث کلی و جزئی مقدمه مقدمه مباحث حجت هستند. (نتیجه)

اثبات صغری در آغاز باب کلی و جزئی در باب دوم بیان شد و اثبات کبری این مرحله ذیلاً تبیین خواهد شد، وقتی این دو مرحله را مسلم گرفتیم نتیجه بدیهی است.

مرحله دوم: نتیجه مرحله قبلی در این مرحله صغری است و یک مقدمه خارجی صادقیه نیز بدان ضمیمه می شود که: «مقدمه المقدمه مقدمه» از این مجموعه نتیجه می گیریم که مباحث کلی و جزئی مقدمه مباحث حجت است.

اما مقدمیت مبحث معرف که مرحوم مظفر هم این را متعرض شده اند که: هر حجت از قضایا و هر قضیه از اجزائی تشکیل می شود، ابتدا موضوع را باید بشناسیم تا بتوانیم حکمی را برای آن اثبات یا نفی کنیم، چون حکم به نفی یا اثبات بر مجهول

مطلق، بالبداهه معقول نیست و مکابره است پس حتما باید یک شناخت اجمالی یا تفصیلی ذاتی و ماهوی یا عرضی و رسمی از موضوع و همچنین از محمول داشته باشیم در غیر این صورت نه تنها قضیه درست نمی شود بلکه هرگز به حجت نیز دست نخواهیم یافت پس وجه مقدمیت این باب نیز روشن شد.

اما وجه مقدمیت مباحث قضایا (باب چهارم)، برای مباحث حجت (باب پنجم) کاملا واضح است. در آغاز مباحث قضایا گفتیم که هر حجتی از چند قضیه تشکیل می شود و قضایا انواع و اقسام دارند (مثلا: کلیه و جزئی، موجبه و سالبه، متصله و منفصله، موجبه و غیر موجبه، مرکبه و بسیطه، و... دارند) که نخست باید این اقسام را شناخت و احکام آنها را به دست آورد، سپس در احتجاج و استدلال از آنها استفاده کرد.

پس جمیع مباحث قبلی مقدمه این مبحث است و هنر منطق ارسطویی در این بخش روشن می شود که یکی از پیچیده ترین کارهای ذهن یعنی استدلال را هدایت می کند و آن را در کانال معینی قرار می دهد تا از این امر فطری خدادادی استفاده صحیح و مطلوب حاصل شود (نظیر آبی که خدا آفریده ولی از سرچشمه تا منزل مقصود به هزاران شکل هدر می رود و از آن بی رویه استفاده می شود و این میرآب است که با کشیدن جوی مناسب و جدول صحیح این آبها را کانالیزه کرده و آن را از کوتاه ترین راه به مزارع، باغات و منازل می رساند و یکی از مصادیق آیه شریفه: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» متحقق می شود).

ب: نکته دوم درباره معنای حجت (دلیل، استدلال) و وجه تسمیه آن است. حجت در لغت به معنای غلبه بر خصم است و در اصطلاح منطقی: مجموعه قضایا و معلومات تصدیقیه ای است که ما را به یک مجهول تصدیقی می رسانند، ایصال الی المطلوب می کنند و آن حقیقت مجهول را برای ما روشن می سازند بنابراین از نفس این بیان روشن می شود که معلومات تصدیقیه ما دو نوع است:

۱. معلومات تصدیقیه غیر موصله: قضایائی هستند که ما را به هیچ مجهولی هدایت نکرده و پرده از هیچ حقیقتی بر نمی دارند، مثلا همه میدانیم که «زید ایستاده است» و می دانیم که «شمس طالع است» اما میان این دو معلوم تناسب و سنخیتی نیست و ربطی به هم ندارند تا از آگاهی به آن دو به حقیقت سومی برسیم. طبیعی است که این

گونه تصدیقات از هم گسیخته منظور نظر منطقی نیست.

۲. معلومات تصدیقیّه موصوله: قضایائی هستند که وقتی با نظم و ترتیب و چینش مخصوصی کنار هم قرار گرفتند زاینده‌گی داشته و مولد یک حقیقت بوده و مجهولی را روشن می‌سازند. نظیر: «العالم متغیر» و «کل متغیر حادث» «فالعالم حادث» حال به این دسته از تصدیقات حجت گفته می‌شود البته این تسمیه مجاز و از باب تسمیه سبب به اسم مسبب است و وجه تسمیه این معلومات تصدیقی به اسم حجت آن است که به واسطه همین قضایا علیه خصم و طرف مقابل احتجاج و استدلال می‌شود و مستدل می‌تواند در سایه آنها مطلوب و مدعای خویش را ثابت کند. از طرفی همین معلومات تصدیقی را «دلیل» گویند زیرا دلیل به معنای مرشد، راهنما و هادی است، این معلومات نیز ما را به سمت مجهول راهنمایی می‌کنند و اما استدلال کاری است که مستدل انجام می‌دهند یعنی فراهم آوردن این معلومات، مقدمات و مبادی تصدیقی و چینش مخصوص به آن‌ها دادن به منظور این که ما را به مطلوب برسانند.

ج. قوله: و ممّا یجب:

نکته سوم این که همانگونه که در بخش تصورات گفتیم معلومات تصویری ما دو قسم است:

۱. تصورات بدیهی از قبیل مفهوم شیئی، وجود، عدم و...

۲. تصورات نظری و اکتسابی (محتاج به نظر و فکر) از قبیل: مفهوم انسان، جسم، برق، الکتروسیته، جاذبه و هزاران مفهوم دیگر که اغلب آن‌ها از امور نظری هستند، در بخش تصورات گفتیم که هیچ تصور نظری برای ما معلوم نمی‌گردد مگر این که به تصورات بدیهی منتهی شود و اگر بدیهیات را نداشته باشیم هرگز علم تصویری برای ما حاصل نخواهد شد و... در بخش تصدیقات نیز می‌گوئیم: معلومات تصدیقیه ما دو شعبه دارد:

اول تصدیقات بدیهیه: تصدیقاتی که ذهن ما در حکم و تصدیق آنها نیازی به فکر و نظر ندارد بلکه به مجرد تصور اطراف قضیه تصدیق به نسبت برای ذهن حاصل میشود و استدلال بردار نیست و اصولاً مافوق استدلال است از قبیل اولیات، مشاهدات به حس ظاهر و باطن، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات که بدیهیات شش گانه منطقی نام دارد (در آغاز مباحث صناعات خمس، جزء سوم و باب ششم بیان خواهد شد).

دوم. تصدیقات نظری: معلومات تصدیقی که علم به آنها و تصدیق نفس به آنها بدون استدلال حاصل نمی شود، از قبیل: حدوث و قدم عالم، وجود روح، فرشته و هزاران حقیقت دیگر که نوع مسائل علوم، از مسائل نظری و استدلالی است و بدون آن حاصل نمی شود. نباید توهم شود که کلیه معلومات تصدیقی ما نظری و استدلالی است و ما هیچ معلوم تصدیقی بدیهی نداریم، این پندار باطلی است، معلومات تصدیقی بدیهی سرمایه اصلی و خدادادی ما در تجارت علمی است و اگر آنها را نداشتیم هرگز با دست خالی قادر به تجارت و کسب سرمایه علمی نبودیم، این مطلب را در قالب برهان بیان می کنیم تا ادعای ما در مورد وجود معلوم تصویری بدیهی و معلوم تصدیقی بدیهی ثابت می شود.

استدلال: اگر کلیه معلومات تصدیقی ما نظری باشد و هیچ تصدیق بدیهی نداشته باشیم، از شما سوال می کنیم در مثل: «الانسان حیوان»، آیا تصدیق بدیهی است یا نظری؟ اگر بگویید بدیهی است مطلوب ما ثابت می شود که بالاخره یک تصدیق بدیهی داریم و اگر بگویید: نظری است. خواهیم گفت: از چه راهی آن را به دست آورده اید؟ خواهید گفت از راه استدلال زیر: «الانسان حساس» و «کل حساس حیوان» «فالانسان حیوان» ما نقل کلام می کنیم به صغری و کبری و می پرسیم آیا این مبادی تصدیقی بدیهی هستند یا نظری؟ اگر بدیهی اند پس مطلوب ثابت می شود، اگر نظری هستند می پرسیم از چه راهی به آن دو علم پیدا کردید، اگر بگویید آن دو را از راه «الانسان حیوان» شناخته ایم خواهیم گفت: این دور است و دور محال و باطل است و اگر بگویید آن دو را نیز از راه دو یا چند مقدمه دیگر به دست آورده ایم، به آن مقدمات نقل کلام می کنیم و سؤال را تکرار می کنیم و بالاخره یا دور لازم می آید، یا تسلسل که هر دو محال است و مطلب به جایی منتهی نمی شود مگر این که به یک سلسله معلومات تصدیقی بدیهی ختم شود پس وجود معلومات تصدیقی بدیهی از مسلمات است و بلکه آن ها راس المال و سرمایه علمی ما هستند.

د. قوله: طرق الاستدلال نکته چهارم: حال که معلوم گردید اکثر معلومات تصدیقی ما نظری و استدلالی هستند و تنها از طریق استدلال حاصل می شوند باید بدانیم، استدلال کردن بر یک مطلوب تصدیقی، طرق و شیوه های گوناگونی دارد و از راه های مختلف می توان بر یک

مطلوب استدلال کرد. این شیوه ها به طور کلی به ده شعبه اساسی منشعب می شوند و هر کدام به نوبه خود اقسامی دارند که قبل از بیان آن ها به عنوان مقدمه و بیان وجه حاجت به این مباحث، مطلب را از این جا شروع می کنند:

همه انسان ها از مشاهده دود به وجود آتش پی برده و بدان علم پیدا می کنند، کدام انسان عاقلی هست که از مشاهده دود پی به وجود آتش نبرد (چنین علمی به حکم عقل و از باب قیاس منطقی است) و نیز همه انسان ها به هنگام مشاهده برق در ابرها منتظر شنیدن صدای رعد و تندر هستند و کیست که چنین توقعی نداشته باشد؟ (استقراء ناقص که هربار برق در آسمان مشاهده شده همراه یا به دنبال آن صدای رعد نیز بوده لذا چنین انتظاری بجا است) همچنین هریک از ما انسان ها این معنا را نیک می دانیم که خواب عاملی است که قوای جسمانی را آرامش می بخشد و خستگی روزانه را از ما دور کرده و فرد را بانشاط می سازد، کیست که نداند خواب چنین نقشی دارد؟ (این نیز از طریق استقرا است) و یا همه می دانیم که اگر سنگی را در آب قرار دهیم حتما رطوبت گرفته و مرطوب خواهد شد، یا همه می دانیم که کارد و چاقو اجسام نازک و قابل بریدن (از قبیل: گوشت، میوه و...) را پاره می کند. (تمام این ها از راه تجربه، آزمایش و مشاهده جزئیات حاصل می شود و در مباحث صناعات خمس خواهد آمد که تجربیات، از راه استدلال ناقص همراه با علت به دست می آیند. البته در اینجا بحثی است که: تجربه داخل در قیاس است یا استقرا؟ برخی از نویسندگان جدید چنین پنداشته اند که تجربه از نوع استقرا است و بعضی بر آنند که از نوع قیاس خفی است که باید در جای خود بحث شود.)

همچنین گاهی پیش می آید که ما شخصی را به ویژگی های خاصی می شناسیم و می دانیم که او کریم است سپس شخص دیگری که نمی شناسیم با همین ویژگی ها می بینیم فوراً تشبیه کرده و می گوئیم این آدم هم مثل فلانی کریم و بخشنده است درحالی که چه بسا اصلاً چنین نباشد ولی ذهن انسان چنین تشبیه و تمثیلی را انجام می دهد، یا مثلاً سارقی که در شب آهسته و با احتیاط راه می رود سپس شخص دیگری را می بینیم که آهسته و آرام راه می رود. از باب تشبیه می گوئیم: لابد او نیز سارق است، یا مثلاً برای یک نفر ضمانت در پرداخت وام می کنیم و او بی نظمی می کند و نمی پردازد و خود مجبور می شویم پردازیم، وقتی شخص دیگری هم نزد ما آمده و تقاضای ضمانت می کند ما

همان قضاوت را داریم و می‌گوییم لابد او نیز بد حساب است یا قلمی در اختیار داریم که بسیار خوب می‌نویسد و از حیث نویسندگی خیلی عالی و روان می‌نویسد و قلم دیگری با همان خصوصیات ظاهری می‌بینم و حکم می‌کنیم که این نیز مثل آن قلم، باید خوب باشد (تمام این‌ها از نوع قیاس فقهی و تمثیل منطقی است که بعداً تفصیلاً بیان خواهد شد). موارد مذکور از معلومات تصدیقی بود که از راه قیاس، استقرا و تمثیل به دست آمد و تنها چند نمونه کوچک از صدها و هزاران معلوم تصدیقی است که هر کدام از ما بدون توجه در طول روز داریم، اینجا است که می‌توان گفت ۹۹٪ انسانها بالفطره و به طور طبیعی منطقی و اهل استدلال و نظر هستند چه بخواهند و چه نخواهند این فکر و استدلال خدادادی و طبیعی است که در نهاد هر انسانی وجود دارد و کسی نگفته که منطوق به انسان اصل تفکر و استدلال را می‌آموزد، ولی با این همه که انسان بالفطره متفکر است باز مشاهده می‌کنیم که انسان‌ها در کثیری از افکار، تصدیقات و استدلال‌ها دچار خطا و اشتباه می‌شوند و نمیتوانند به مطلوب خود دست یابند و راه خطا می‌پیمایند و این‌جا است که نیاز ما به منطق و قواعد منطقی آشکار می‌شود که قواعد منطق، شیوه‌های صحیح استدلال کردن را به انسان‌ها می‌آموزد و افکار آدمی را کانالیزه می‌کند و اگر کسی این‌ها را بی‌آموزد و به درستی بکار گیرد یقیناً در نود و نه درصد موارد راه صواب پیموده و نتایج صحیح عایدش می‌شود. با این مقدمه و بیان وجه حاجت ما به استدلال می‌گوییم:

طرق صحیح علمی برای استدلال دو طریقه است:

۱. طریقه استدلال مباشری: علم پیدا کردن از قضیه‌ای به قضیه دیگر است بدون وساطت هیچ امر دیگر از قبیل علم به کذب یکی از دو قضیه از راه علم به صدق نقیض دیگر و بالعکس، و مانند علم به صدق عکس از راه علم به صدق اصل و علم به صدق منقوض از راه علم به صدق قضیه اصلی، تفصیل این مباحث احکام قضا یا باب چهارم بیان شد.

۲. طریقه استدلال غیر مباشری: حداقل از راه دو یا چند قضیه چنین علمی حاصل می‌شود و مباشری و بلا واسطه نیست. بحث ما در این قسم است و اینگونه از استدلال‌ات سه نوع اصلی و اساسی دارد که عبارتند از: قیاس، تمثیل و استقرا که فعلاً به طور مجمل هر کدام را معنی و تعریف می‌کنیم و سپس وارد تفصیلات می‌شویم.

قیاس: عبارت است از اینکه ذهن انسان یک سلسله قواعد عامه ای را که قبول کرده ایم و تسلیم به صحت آن ها شده، استخدام کرده و به منظور انتقال به مطلوبش از آن ها استفاده کند و در حقیقت مقدمات استدلال مانند بال های یک پرنده است که هر دو باهم پرنده را به پرواز در آورده و به مقصودش نائل می سازند، مثلاً- اگر مجهول ما این باشد که آیا انسان جوهر است یا خیر؟ برای نیل به این مجهول و تبدیل آن به معلوم از دو قضیه کلیه استفاده کرده و می گوئیم:

«کل انسان جسم» (صغری)

«کل جسم جوهر» (کبری)

«فکل انسان جوهر» (نتیجه)

مهم ترین طریقه علمی در استدلالات از دیدگاه منطق ارسطویی قیاس است البته گاهی نتیجه قیاس یک حقیقت کلیه است. مانند مثال مذکور و گاهی یک امر جزئی است مانند: «زید مجتهد» و «کل مجتهد یجب اکرامه» «فزید یجب اکرامه».

تمثیل: عبارت است از این که ذهن ما از حکم یکی از دو شیئی یا دو شخص به حکم شیئی یا شخص دیگر منتقل می شود صرفاً به خاطر وجود یک یا چند مورد مشترک میان آن دو مثلاً از حکم به این که فلان انسان چهارشانه کوتاه قد کشتی گیر ماهری است منتقل می شود به این که فلان انسان دیگر هم که کوتاه قد و چهارشانه است لابد کشتی گیر ماهری است این تمثیل است یعنی گفتن این که: این شخص مثل آن شخص است، این شیئی مثل آن شیئی است و یا مثلاً: شراب در اسلام حرام است، حال فقیه سنی مذهب بگوید پس آب جو نیز در اسلام حرام است چون هر دو در مسکر (مستی آور) بودن اشتراک دارند.

استقرا: به معنای قریه به قریه، دیار به دیار، بر سر هر کوی و برزن گشتن، تفحص، تتبع و به دست آوردن احوالات یک سلسله امور جزئیه خارجی از طریق مشاهده و آزمایش است که از مجموعه این جزئیات یک قانون عام و حکم کلی را استنباط کنند، مثلاً- صد مورد آب را آزمایش کردیم و به این نتیجه رسیدیم که تمامی این ها در صد درجه از حرارت به جوش آمده و تبدیل به بخار می شوند و در فلان درجه از برودت منجمد می شوند، حال از این صد مورد، یک قاعده کلیه به دست آوریم که، پس معلوم می شود هر آبی در دنیا چنین است؛ یا مثلاً احوالات حیوانات را تتبع کرده و دیدیم که

نوع حیوانات در هنگام جویدن غذا یا نشخوار کردن، فک پایین خود را حرکت می دهند، حال یک حکم کلی به دست آوریم و بگوییم «کل حیوان یتحرک فکه الاسفل عند المضغ». استقراء قبلی در مورد آب از نوع استقراء ناقص معلل است و به خاطر تعلیل، کلیت پیدا می کند و جزء تجربیات می شود که از مبادی و مقدمات قیاس است و استقراء اخیر ناقص و غیر معلل است و ارزش یقینی نداشته و حداکثر گمان آور است، زیرا شاید حیوانی باشد از قبیل تمساح که چنین نباشد، پس مجمل و سربسته با معنای قیاس استقرا و تمثیل آشنا شدیم. در خاتمه مناسب است سخنی از شهید ایدئولوژی اسلام ناب محمدی (ص)، یعنی مرحوم استاد مطهری نقل کنیم:

اقسام حجت: حجت به نوبه خود بر سه قسم است، یعنی آن جا که می خواهیم از قضیه یا قضایایی معلومه به قضایایی مجهول دست یابیم، سیر ذهن ما به سه گونه ممکن است:

۱. از جزئی به جزئی و به عبارت بهتر از متباین به متباین. در این حال سیر ذهن ما افقی خواهد بود یعنی از نقطه ای به نقطه هم سطح آن عبور می کند.

۲. از جزئی به جزئی و به عبارت بهتر از خاص به عام، در این حال سیر ذهن ما صعودی است، یعنی از کوچکتر و عالی تر سیر می کند، به عبارت دیگر از مشمول به شامل عبور می کند.

۳. از کلی به جزئی، و به عبارت بهتر از عام به خاص، در این حال سیر ذهن ما نزولی است یعنی از بزرگتر و عالی تر به کوچکتر و محدودتر سیر می کند و به عبارت دیگر از شامل و دربرگیرنده به مشمول و دربر گرفته شده منتقل می شود.

منطقیین سیر از جزئی به جزئی و از متباین به متباین را تمثیل نامند... و سیر از جزئی به کلی را استقرا خوانند و سیر از جزئی به کلی در اصطلاح منطقیین و فلاسفه قیاس خوانده می شود. (۱)

ص: ۱۲

معلومات تصدیقی ما به دو بخش بدیهیات و نظریات تقسیم می شوند (مقدمه بحث حجت) بخش عمده از تصدیقات ما شامل امور نظری است و شکی نیست که اینگونه از معلومات با فکر و نظر و استدلال تحصیل می شوند. شیوه های استدلال بر یک حقیقت مجهول گوناگون است که مجموع آنها را در دو بخش خلاصه کردیم:

۱. شیوه استدلال مباحثی که خود سه شعبه اساسی داشت:

الف. نقیض: که از راه علم به صدق، علم به کذب و از علم به کذب علم به صدق حاصل می شد.

ب. عکس: که دو شعبه داشت، عکس مستوی و عکس نقیض

ج. نقض: که سه شعبه داشت، نقض محمول، نقض موضوع و نقض طرفین.

۲. شیوه استدلال غیر مباحثی: که این نیز به نوبه خود سه قسم اساسی دارد.

الف. قیاس یا سیر از کلی به حال کلی محدودتر یا جزئی تر.

ب. تمثیل یا سیر از حال مباینی به حال مباین دیگر.

ج. استقرا یا سیر از امور جزئی به یک امر کلی.

فعلا بحث ما پیرامون قیاس است که باب اول از سه باب مباحث حجت را تشکیل می دهد. مهمترین باب منطق ارسطویی همین باب است و ما فعلا در صدد بیان ارزشمندی قیاس، شیوه های شناخت و دفع شبهات این باب نیستیم. در ارتباط با قیاس، چند مبحث مطرح است که به ترتیب کتاب عنوان می شود.

الف. تعریف قیاس

اولین مبحث قیاس بیان معنی و ماهیت قیاس است. قیاس در لغت به معنای تقدیر و اندازه گیری است و مقیاس، ابزار اندازه گیری را گویند. در لغت عرب آمده است: قست الارض، یعنی طول و عرض زمین را اندازه گیری کرده و مساحت آن را به دست آوردم.

قیاس در اصطلاح فقها و اصولیین، معنای خاص خود را دارد که مرادف با تمثیل منطقی است و در باب خود به تفصیل خواهد آمد.

قیاس در اصطلاح منطقیون و فلاسفه:

تعریف مشهور منطقیون که در شرح مطالع بیان شده و مرحوم مظفر هم همان را

ص: ۱۳

آورده این است که: «القیاس، قول مولف من قضایا متی سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر»؛ قیاس، مجموعه ای فراهم آمده از چند قضیه است که هرگاه آن قضایا مورد تسلیم و قبول واقع شوند حتما از آن مجموعه به یک قضیه دیگر دست خواهیم یافت و لازم لاینفک آن مجموعه یک قضیه دیگر خواهد بود آن هم لازم ذاتی که از ذات این مجموعه و بدون استعانت از خارج این نتیجه به دست می آید.

مثال «العالم متغیر»، و «کل متغیر حادث»، «فالعالم حادث»

حال جهت آشنایی بیشتر با تعریف قیاس، به نکاتی که در تعریف آمده توجه می کنیم. مجموعا پنج نکته در این تعریف حائز اهمیت است:

۱. کلمه قول: قول در اصطلاح نحوی به معنای لفظ و یا خصوص لفظ بامعنی است و به فرموده شهید مطهری: در اصطلاح منطقی هر لفظی که برای یک معنی وضع شده و مفید معنی باشد قول خوانده می شود.

و به قول مشهور منطقیون از جمله صاحب حاشیه مولی عبد الله، قول در اصطلاح منطقی، به معنای مرکب است و مرکب اعم از مرکب لفظی و عقلی، تام و ناقص، انشایی و خبری، مولف و غیرمولف است، و به فرموده مرحوم مظفر (ره) قول به معنای خصوص مرکب تام خبری است که همان قضیه باشد و این کلمه جنس تعریف است که هم شامل قضیه واحده می شود آنچنان که در استدلال های مباحثی وجود داشت و هم قضایای متعدد را که در استدلال های غیرمباحثی (در ما نحن فیه) وجود دارد (قیاس و استقراء تمثیل) شامل می شود.

۲. کلمه مؤلف در جمله «مولف من قضایا»: تالیف، اخص از ترکیب است و هر تالیفی ترکیب است و لا-عکس، زیرا تالیف از ماده الفت به معنی انس و سازگاری است بنابراین تالیف خصوص ترکیبی را گویند که میان اجزای آن الفت و سازگاری باشد، مثلا- وقتی می گوییم: «العالم متغیر» و «کل متغیر حادث» الفتی که بین این دو هست این که صغری مقدم و کبری مؤخر آمده و اگر برعکس بود، ترکیب بود ولی تالیف نبود یا در هر قضیه ای موضوع و محمول ترکیب خاصی دارند و هر کدام در جایی قرار دارند که این ها را تالیفات گویند و اگر غیر از این بود ترکیب می گفتیم نه تالیف.

کلمه قضایا، جمع قضیه و ضمنا جمع منطقی است یعنی حداقل بر دو قضیه یا بیشتر اطلاق می شود.

جمله «مؤلف من قضایا» بیان گر جامعیت و مانعیت تعریف است.

جامعیت: المراد من القضايا ما فوق قضیه واحده لیتناول القیاس السیط المؤلف من قضیتین و القیاس المركب من قضایا فوق اثین.

مانعیت: این جمله فصل اول تعریف است که بدین وسیله استدلال های مباحثی خارج می شود، زیرا در تمام آن ها از یک قضیه به قضیه دیگر منتقل می شدیم و بر فرض علم به آن، علم به دیگری پیدا می شد، ولی در استدلال های غیرمباشری یک قضیه کافی نیست بلکه حداقل دو و گاهی چندین قضیه لازم است تا مطلوب تبدیل به نتیجه شود.

۳. کلمه «متی سلمت»: این کلمه به این مطلب اشاره دارد که در قیاس بودن شرط نیست که بالفعل همه قضایا و مقدمات آن مورد تسلیم و قبول مستدل باشد (کما فی القیاس البرهانی) بلکه شرط قیاس بودن یک استدلال آن است که اگر فرضا مقدمات آن مورد تسلیم واقع شود، نتیجه و قول آخر حتمی و از لوازم لا- ینفک این مقدمات است اما این که آیا واقعا مقدمات مورد قبول است یا خیر؟ بحث دیگری است،

مثلا در این قیاس که: «العالم مستغن عن المؤثر» و «کل مستغن عن المؤثر قدیم»، «العالم قدیم».

این را هرچند یک متکلم الهی بگوید که خود در حقیقت طرفدار حدوث عالم است اما برای او نیز یک قیاس است، یعنی مقدمات بگونه ای تنظیم شده که اگر مورد قبول مبرهن واقع شود، یقینا منتج قدم عالم خواهند بود هرچند بالفعل آن مقدمات مورد قبول نیست.

تنظیر: ما نحن فیه از این حیث همانند مسئله ملازمه میان اصل و عکس، یا اصل و نقض است که در مباحث عکوس و نقوض مطرح شد، زیرا در آن جا هم ما کاری با صدق واقعی اصل نداشتیم بلکه می گفتیم اصل به گونه ای است که اگر فرض صدق آن شود حتما عکس مستوی یا نقیض آن نیز صادق خواهد بود و میان صدق اصل و عکس تلازم برقرار است و نیز اگر اصل صادق باشد نقض آن هم صادق خواهد بود بین آن دو ملازمه در صدق است اما اینکه بالفعل فلا-ن اصل صادق است یا کاذب، منطقی به این جهت کاری ندارد بلکه سخن خود را براساس فرض استوار می کند. در ما نحن فیه نیز مقدمات یا صغری و کبری، ملزوم و نتیجه، لازم آن است و قانون ملازمه این است که اگر ملزوم صادق باشد لازم آن نیز صادق خواهد کرد، اما آیا ملزوم واقعا صادق است یا

خیر کاری با آن نداریم البته این تلازم تنها در صدق است نه در کذب یعنی در باب استدلال مباحثی می‌گوییم، کلمه صدق الاصل صدق العکس، چون عکس لازم اصل است و «کلمه صدق الملزوم صدق اللازم»، ولی چنین نیست که «اذا کذب الاصل او الملزوم کذب العکس او اللازم»، مثلاً ممکن است موجب جزئیۀ ای خود کاذب باشد ولی عکس آن صادق است، چون لازم گاهی لازم مساوی با ملزوم است که با نبود ملزوم آن هم ناپود است و گاهی لازم اعم است مثل: حرارت نسبت به طلوع خورشید که در این فرض با نبود ملزوم هم، ممکن است لازم باشد همان طور که با نبود خورشید باز هم حرارت در اثر آتش، حرکت، دویدن، و چرخیدن حاصل می‌شود، در ما نحن فیه هم باید گفت: «اذا صدقت القضايا المسلمه صدقت النتيجة و يلزمها النتيجة قطعاً»، ولی چنین نیست که اگر قضایا و مقدمات فاسد بودند نتیجه نیز فاسد باشد، مثلاً کسی از راه فالگیری، استخاره یا خواب دیدن به یک حقیقت اعتقادی از قبیل نبوت نبی یا امامت وصی معتقد می‌شود، نتیجه صحیح است ولی مقدمات فاسد است، پس کذب ملزوم، مستلزم کذب لازم نیست «لجواز كون اللازم اعم» اگر چه کذب لازم، مستلزم کذب ملزوم هست یعنی اگر در موردی نتیجه استدلال غلط بود یقیناً ایراد و اشکالی در صغری و کبرای آن است و گرنه نتیجه غلط نمی‌شد.

پس مقدمات و قضایا مفروض التسلیم هستند، یعنی اگر مورد قبول واقع شوند لازم لاینفک دارند، حال سوال این است که: چرا شرط قیاس این نیست که قضایای آن بالفعل مسلّم باشند و مفروض التسلیم بودن شرط شده است؟ در جواب کلامی از شرح مطالع می‌آوریم:

«و قوله متى سلّمت ليس یعنی کونها مسلّمه فی نفسها بل أنّها و ان کانت کاذبه منکره و هی بحیث لو سلّمت لزم عنها غیرها دخلت فیه فان القیاس من حیث أنّه قیاس انما یجب أن یؤخذ بحیث یشتمل البرهانی و الجدلی و الخطابی و السوفسطایی (مغالطه ای) و لا- یجب ان یکون مقدماتها حقه فی انفسها بل یکون بحیث لو سلّمت لزم عنها ما یلزم، و اما القیاس شعری فانه و ان لم یحاول التصدیق بل التخییل لکن یظهر اراده التصدیق و یستعمل مقدماتها علی انها مسلمه فاذا قال فلان قمر لانه حسن فهو یقیس هكذا: فلان حسن و کل مره قمر فلان قمر او قال العسل مره و کل مره نجس فالعسل نجس فهو قول اذا سلم ما فیه لزم عنه قول

آخر لکن الشاعر لا يعتقد هذا اللازم (بالفعل) و ان کان يظهر انه يريده حتى تخيل به فيرغب او ينفرك. (1)

۴. کلمه «لزم عنه»: یعنی مقدمات و قضایای مورد قبول و تسلیم به گونه ای باشند که نتیجه و رسیدن به معلوم تازه لازم لا ینفک آن ها باشد و هرگز تخلف پذیر نباشد، با این قید دو نوع از انواع سه گانه حجت از تعریف خارج می شود و آنها عبارتند از تمثیل و استقراء و علت خروجشان آن است که این دو حجت هم اگرچه از چند قضیه تالیف یافته اند ولی چنین نیست که به دنبال علم به این قضایا حتما و جز ما علم به نتیجه و قول دیگر پیدا شود و تخلف بردار نباشد بلکه تخلف پذیر هستند: زیرا تمثیل منطقی و قیاس فقهی حداکثر برای ما یک احتمال درست می کند که مثلا فلانی که با فلانی شباهت دارد متحمل است که او نیز کریم یا شجاع باشد و احتمال تنها سودی ندارد و تصدیق نامیده نمی شود و بر فرض که قدری ترقی کنیم می گوئیم: حداکثر این است که از تمثیل ظن به مراد و نتیجه حاصل می شود و هرظنی احتمال خلاف دارد و تخلف بردار است، اما استقراء هم اگر تام باشد ارزش علمی دارد ولی معمولا- میسور نیست و اگر ناقص معلل باشد باز به برکت «العله تعمم» ارزش خواهد داشت که آن از باب تجربه است و تجربه از مبادی قیاس است ولی اگر ناقص بدون تعلیل باشد حداکثر گمان آور خواهد بود و چنین نیست که نتیجه قطعی و غیر قابل تخلف باشد.

۵. کلمه «لذاته»: با این قید قیاس مساوات از تعریف خارج می شود، زیرا قیاس مساوات، لذاته مستلزم قول دیگر (از قیاس و استدلال) نیست. یعنی این استلزام با استعانت از خارج و مقدمه خارجی است، بنابراین اگر آن مقدمه خارجی صادق باشد قیاس مساوات منتج خواهد بود. مثال:

الف مساوی ب است (صغری)

ب مساوی ج است (صغری)

پس الف مساوی ج است و «مساوی المساوی مساو» پس الف مساوی ج است، و مانند «مقدمه المقدمه مقدمه» یا «لازم اللازم لازم»، و یا «جزء الجزء جزء» و... (تفصیل مطلب در پایان مباحث قیاس خواهد آمد).

البته اگر آن مقدمه خارجی کاذب باشد هرگز قیاس مامنتج نخواهد بود. چند مثال:

ص: ۱۷

۱. «عدد ۲ نصف ۴ است» و «عدد ۴ نصف ۸ است»، پس «عدد ۲ نصف ۸ است»، بلکه ۲ ربع ۸ است، و نمیتوان گفت «نصف النصف نصف» پس عدد ۲ نصف ۸ نیست، بلکه ۲ ربع ۸ است.

۲. «عدد ۳ ثلث ۹ است»، و «عدد ۹ ثلث ۲۷ است»، پس «عدد ۳ ثلث ۲۷ است»:

نمی توان گفت: «ثلث الثلث ثلث» پس «عدد ۳ ثلث ۲۷ است»، زیرا ثلث الثلث $\frac{9}{1}$ است نه $\frac{3}{1}$.

۳. «انسان مباین با فرس است»، و «فرس مباین با ناطق است»، پس «انسان مباین مباین ناطق است»، ولی نمی توان گفت: «مباین المباین مباین فالانسان مباین للناطق»، ملاحظه می فرمایید که در تمامی این موارد قیاس مساوات منتج نیست چون مقدمه خارجی آن کذب است و آنجا هم که مقدمه خارجی صدق است و قیاس منتج، در حقیقت یک قیاس نیست بلکه دو قیاس است.

ب. اصطلاحات قیاس

مبحث دوم در باب قیاس پیرامون اصطلاحاتی است که در باب قیاس در میان منطقیون متداول و مصطلح است و مکرر از این تعبیرات استفاده می کنند. این اصطلاحات در تقسیمی شامل دو بخش می شوند:

۱. اصطلاحات عامه: تعبیراتی که عمومیت داشته و در سراسر مباحث قیاس کاربرد و استعمال دارند و اختصاص به بابی از ابواب قیاس ندارد.

۲. اصطلاحات خاصه: تعبیراتی که مخصوص بابی از ابواب قیاس است و در آن باب رواج دارد و به کار برده می شود و در ابواب دیگر نیست. مثلاً خصوص قیاس اقترانی حملی اصطلاحاتی مخصوص به خود دارد استثنایی همچنین. اصطلاحات خاص هر نوعی از انواع قیاس در اول همان نوع بیان خواهد شد فعلاً بحث ما راجع به اصطلاحات عامه باب قیاس است که مجموعاً پنج اصطلاح است و باید دانسته شود:

۱. صورت قیاس: منظور از صورت قیاس همان هیئت و شکل خاصی است که هر قیاسی دارد و در حقیقت چنین خاصی است که میان اجزای قیاس انجام می گیرد که اگر این هیئت خاص نباشد قیاس منتج نیست. مثلاً هر قیاسی حداقل دو مقدمه دارد که هر مقدمه در جای مخصوصی قرار دارد، یعنی اول صغری قرار دارد، سپس کبری و نیز هر مقدمه اجزایی چون موضوع و محمول یا مقدم و تالی دارد که آنها نیز باید با کیفیت

خاصی کنار هم قرار داده شوند تا قیاس منتج باشد در غیر این صورت اگر قیاس ما از لحاظ هیئت و شکل کامل نباشد ارزشی نخواهد داشت و مثل صورت قیاس مثل صورت و شکل خارجی ساختمان زیبایی است که همه مواد و مصالح آن با نظم خاصی کنار یکدیگر قرار داده شده است تا در مجموع ساختمان مجلل قابل استفاده ای به وجود آورده اند.

۲. مقدمه، مواد، عناصر، یا مبادی تصدیقی قیاس: منظور از مواد یا مبادی و مقدمات قیاس عبارت است از دو یا چند قضیه ای که قیاس را تشکیل می دهند که هر کدام از آنها خود از اجزایی تشکیل شده اند اگر یک یا هر دو مقدمه نباشند البته قیاسی هم نخواهیم داشت، این مواد و مقدمات گاهی یقین آوردند و گاهی گمان آور، همچنین گاهی مبادی قریبه استدلال هستند و گاهی بعیده، (که در باب صناعات خمس خواهد آمد). صورت و شکل هم روی همین مواد و مقدمات می آید و در حقیقت «ماده القیاس» بسان مصالح ساختمانی است که اگر هر کدام از ارکان نباشد ساختمان سرپا نخواهد شد البته این مقدمات معمولاً در منطق به صورت رمزی بیان می شود. مثال:

«هر الف ب است» و «هر ب ج است» «پس هر الف ج است».

و گاهی هم جهت توضیح بیشتر به صورت غیر رمزی خود ماده اصلی را به کار می بریم مثلاً- می گوییم «زید مجتهد است» و «هر مجتهدی گرامی است» پس «زید گرامی است».

۳. مطلوب، در تعریف قیاس گفتیم «قول لزم عنه لذاته قول اخر»، حال این قول آخر و قضیه دیگری که لازم لا ینفک مقدمات آن است به یک اعتبار مطلوب نامیده می شود و آن هنگامی است که ذهن ما به آن توجه پیدا کرده ولی هنوز علم تصدیقی نیامده و در صدد استدلال بر آن هستیم تا تبدیل به معلوم شود در این مرحله که هنوز استدلال نشده نام آن قضیه «مطلوب» است یعنی مجهولی که در صدد تبدیل آن به معلوم هستیم و در طلب علم بدان قرار داریم.

۴. نتیجه: این اصطلاح بر همان مطلوب و قول آخر اطلاق می شود منتهی پس از اینکه بر مطلوب استدلال نموده معلوم را تحصیل نمودیم در این مرحله جدید به آن نتیجه می گوییم.

۵. حدود قیاس. منظور اجزاء ذاتی و اصلی مقدمات قیاس است یعنی اجزائی که

داخل در ذات مقدمه هستند و قوام هر مقدمه و قضیه ای به این اجزاء است و رکن هستند. منظور از اجزاء ذاتی مقدمه، اجزائی است که پس از تجزیه و تحلیل، تفکیک اجزاء و برهم زدن قضیه باقی می ماند مثلا در قضایای حملیه که موضوع، محمول، نسبت، سور و جهت مطرح است اگر قضیه را از هم تفکیک و اجزاء آن را از یکدیگر جدا کنیم و تجزیه و تحلیل نماییم آن چه که استقلالاً باقی می ماند عبارتست از ذات موضوع که مثلا «عالم» باشد و مفهوم محمول که مثلا «حدوث» باشد اما از نسبت و رابطه خبر و اثری نمی ماند چون نسبت حقیقتا وابسته به دو طرف و قوام آن به طرفین نسبت است و رابطه بینهما است و اصلا وجود نسبت صرف ربط است و حال که این رابطه را برهم زده و هریک از طرفین آن را مفرد و جداگانه در نظر گرفتیم دیگر بین آن دو ربطی نیست تا رابط و نسبتی در کار باشد.

سور قضیه: از شئون و توابع نسبت و رابطه است، زیرا وقتی نسبتی باشد ثبوت یا سلبی نیز در میان است که در آن صورت یا این نسبت ایجاب یا سلب برای جمیع یا برخی از افراد موضوع است، وقتی ثبوت یا سلب و به عبارت دیگر نسبتی نباشد سوری هم نخواهیم داشت چون سور مال قضیه است و ما قضیه را تحلیل و تفکیک کرده ایم و فعلا قضیه ای نیست.

جهت: از شئون نسبت است زیرا وقتی نسبتی ثبوت یا سلبی باشد آن گاه بحث می شود که آیا این ثبوت یا سلب ضرورت دارد یا دوام؟ فعلیت دارد یا امکان؟ پس وقتی نسبتی نیست قهرا ضرورت، دوام و در یک کلام جهت نسبت هم منتفی است، این در رابطه با قضیه حملیه.

اما در رابطه با قضیه شرطیه، اجزاء ذاتی همان مقدم و تالی است که پس از تجزیه و تحلیل و تفکیک باقی می ماند اما رابطه تلازم یا تعاند ماندگار نیست. همچنین ادات شرط و ادات انفصال ماندنی نیستند. پس کاملا روشن شد که اجزاء اصلی و ذاتی قضیه حملیه، موضوع و محمول و اجزاء ذاتی قضیه شرطیه مقدم و تالی است، این اجزاء را حدود قیاس می نامیم که در قیاس اقترانی حملی وجود دارند. (همچنین است در شرطی استثنایی و...)

در این جا پس از بیان مصطلحات خمسه مذکور، مرجوم مظفر مثالی آورده و در قالب مثال آن مصطلحات را مجسم و ممثل می سازند و آن مثال این است که: ما قضیه ای

داریم به نام «شراب خوار فاسق است» صغری. این قضیه از قضایای شرعیه ای است که طبق ادله شرعیه بر ما مدلل شده و آیات و روایات و اجماع مسلمین بر آن قائم است.

«و هر فاسق و پلیدی شهادتش مردود است.» «کبری» این قضیه کلی نیز با ادله شرعیه به اثبات رسیده است (اگر هر دو مقدمه منصوص باشند یقین آور و اگر غیر منصوص و از ظواهر مستفاد باشند مضمون خواهند بود).

حال ما با شیوه منطق ارسطویی و قیاس منطقی از دو مقدمه فوق قضیه سومی را نتیجه می گیریم و آن این که: «بنابراین شرابخوار شهادتش مردود است».

سؤال: این قضیه سوم را از کجا به دست آوردید؟ آیا قرآن بیانیه ای بدین شکل داده؟ یا سنت؟

جواب: خیر، عین این تعبیر در کتاب و سنت نیست بلکه ما این تصدیق را به برکت دو تصدیق قبلی تحصیل کردیم یعنی اول فاسق بودن را به شارب الخمر اسناد دادیم و این اسناد دلیل شرعی داشت، و در قدم بعد مردود بودن شهادت در محکمه را به کلیه فاسقین نسبت دادیم سپس خودبه خود از این دو مقدمه آن نتیجه سوم استنباط و استخراج می گردد و وقتی آن دو مقدمه مسلم و مدلل شد این نتیجه از لوازم ذاتی لاینفک آن دو می گردد. حال در این مثال اصطلاحات مذکور را یک به یک بیان می کنیم:

دو قضیه اول و دوم (صغری و کبری) مقدمه و ماده قیاس نامیده می شوند و چپش خاصی که میان آنها به وجود آوردیم تا منتج شدند «صورت قیاس» نام دارد. سه کلمه:

شارب الخمر، فاسق، ترد شهادته، حدود قیاس هستند. به قضیه سوم: «شارب الخمر شهادتش مردود است»، قبل از استدلال «مطلوب» و بعد از استدلال و اکتشاف آن از مقدمات مربوطه «نتیجه» می گویند (نامگذاری به دو اعتبار)

نکته: مرحوم مظفر می گوید ما در این مثال و مثال های آینده از علامت سه نقطه استفاده کردیم و نتیجه را بدان مصدر می کنیم و این یک علامت هندسی است که در براهین هندسی بر سر نتیجه در می آورند، ما نیز از آن رمز استفاده می کنیم همان طور که به جای موضوع و محمول نیز از حروف «ب» و «ج» استفاده می کردیم، هم به منظور رعایت اختصار و هم به منظور توضیح این نکته که مسأله مختص به ماده ای دون ماده

دیگر نیست بلکه در ضمن هر ماده ای قابل پیاده شدن است. (۱)

ج. اقسام قیاس

اشاره

قسمت سوم از مباحث باب قیاس درباره تقسیمات آن است: به طور کلی این بحث در باب قیاس از دو جنبه قابل بحث است:

اول. از جنبه ماده قیاس منظور مقدماتی هستند که قیاس از آنها تشکیل می شود و از آن رهگذر که مواد قیاس مختلف و گوناگون بوده و هر کدام نتیجه ای را می دهند لذا باید برای هر کدام عنوانی را تعیین کنیم و البته در این مبحث تمام عنایت به خود ماده قضیه است و کاری به هیئت و شکل آن نداریم. قیاس به اعتبار مواد، مقدمات و مبادی تصدیقی، پنج نوع است:

۱. قیاس برهانی ۲. قیاس جدلی ۳. قیاس خطابی ۴. قیاس شعری ۵. قیاس مغالطه ای. وجه این تقسیم آن است که:

یا مقدمات قیاس، از قضایای یقینیات است که برای آدمی جزم صددرصد و مطابق واقع می آورند که به آن قیاس «برهانی» می گوئیم، یقینیات خود شامل شش قسم هستند: اولیات، مشاهدات، حدسیات، فطریات، متواترات و تجربیات (چه این که برهان نیز اقسامی دارد و در جای خود در باب ششم خواهد آمد)؛

و یا مقدمات قیاس، از قضایای مظنونات (ظن آور) است چه همه مقدمات آن و چه بعضی از آن ها (زیرا چنان چه بعدا خواهیم گفت نتیجه تابع احسن مقدمات است)، که آن را قیاس «خطایی» می نامیم (لذا در مقام خطابه، با یک روایت ضعیف گمان آور نیز می توان موعظه و پند و اندرز داد)؛

و یا مقدمات قیاس، از قضایای مسلّمات است؛ یعنی قضایایی که میان طرفین بحث و جدل مورد قبول و تسلیم هستند، چه مطابق واقع باشند یا نه، که به آن قیاس «جدلی» گویند؛

و یا مقدمات آن، از مشهورات است که خود شش شعبه دارد (در مباحث صناعات خمس به آن ها خواهیم پرداخت)؛

ص: ۲۲

۱- ۱). ما البته در شرح از این رمز استفاده نخواهیم کرد و همان کلمه اذن یا فاء جواب و تفریع، یا کلمه پس و بنابراین را، به کار می بریم.

و یا مقدمات آن، از قضایای و همیات است یعنی تصدیقاتی که حاکم به آنها، و هم و قوه و اهمه آدمی است نه عقل، وجدان و حس ظاهری که چنین قیاسی «مغالطی» خواهد بود؛

و یا مقدمات قیاس، از قضایای مخیلات است یعنی قضایایی که موجب تصدیق نفس نمی شوند ولی در نفس تخیلاتی را برمی انگیزند که سبب انفعال و در نتیجه انبساط یا انقباض نفس می گردند و چنین قیاسی «شعری» نامیده می شود؛

و یا مقدمات قیاس، از قضایای مشبهات است یعنی قضایای کاذبه ای که شبیه به صادق هستند و آدمی را به اشتباه می اندازند که از این ها معمولاً «مغالطه» تشکیل می گردد نه برهان.

دوم. از جنبه هیئت و شکل قیاس: (با قطع نظر از وضع مواد آن، که آیا یقینی هستند یا ظنی؟ و...) صورت و شکل استدلال قیاسی متفاوت و گوناگون است و به اشکال متعددی می توان بر مطلوبی استدلال کرد، لذا جا دارد که اقسام قیاس را از حیث صورت نیز بررسی کنیم. باب پنجم در صدد بیان تفصیلی همین مطلب است و قیاس را از لحاظ صورت، محور مباحث خود قرار داده است. قیاس از حیث صورت، به دو نوع اساسی تقسیم می شود: استثنایی و اقترانی.

بیان مطلب: به طور کلی برای قیاس، چهار حالت متصور است ولی فقط دو حالت آن قابل تصدیق است:

یا این است که عین نتیجه یا نقیض آن، هم به هیئت و هم به ماده صریحاً در یکی از مقدمات قیاس ذکر شده منتها نه به صورت جزمی و تنجیزی بلکه به صورت شرطی و تعلیقی که در نتیجه، به صورت جزمی آمده است به این قسم، قیاس استثنایی گویند که خود دو شعبه دارد:

الف. اتصالی ب. انفصالی هر کدام از اینها چهار فرض دارند که دو فرض از آن ها، منتج و دو فرض هر یک، عقیم است (تفصیلاً در جای خود خواهد آمد) در این جا فقط به دو مثال بسنده می کنیم و یادآور می شویم که، همواره مقدمه اول قیاسات استثنایی یک قضیه شرطیه است. اما مثال اول برای موردی است که عین نتیجه در مقدمه اول آمده باشد:

«ان کان محمّد عالماً فواجب احترامه» (مقدمه اول)

«لکنه عالم» (مقدمه دوم)

«اذن فمحمّد واجب احترامه». (نتیجه)

می بینیم که این نتیجه در جزء ثانی مقدمه اول، یعنی در تالی قضیه شرطیه آمده و این را می گویند: از راه استثناء عین مقدم به عین تالی دست یافتیم یا از وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه گرفتیم.

مثال دوم برای موردی است که نقیض نتیجه در مقدمه اول آمده باشد: «لو کان فلان عادلا، فهو لا یعصى الله» (مقدمه اول)

«لکنه قد عصی الله» (مقدمه دوم)

«اذن فما کان فلان عادلا» (نتیجه)

در این جا نیز می بینیم نقیض نتیجه، در مقدمه اول صریحا در مقدم قضیه شرطیه آمده، چون نتیجه سلبی است و آن چه در آن مقدمه آمده، ایجابی است و ایجاب و سلب متناقضان هستند. این قیاس از نوع استثناء نقیض تالی است که، نقیض مقدم را نتیجه می دهد یا رفع تالی، منتج رفع مقدم است و در هر حال این را نیز قیاس استثنائی گویند بدان جهت که مشتمل بر کلمه استثناء یعنی «لکن» است.

۲. و یا این است که عین نتیجه یا نقیض آن نه به ماده و نه به هیئت در مقدمات استدلال نیامده نه صریحا و نه بالقوه، مثال:

«العالم متغیر» و «کل متغیر حادث»، «فالانسان حیوان»

در این جا نتیجه اصلا با مقدمات سنخیت ندارد و از آن جا که باید میان لازم و ملزوم، معلول و علّت تناسبی باشد پس این فرض باطل است.

۳. و یا این است که عین نتیجه یا نقیض آن به ماده، در مقدمات نیامده ولی به هیئت آمده است که این نیز باطل است، زیرا هیئت بدون ماده متصور نیست.

۴. و یا این است که خود نتیجه یا نقیض آن به صراحت و بالفعل و به صورت خاصی که در نتیجه دارند در مقدمات قیاس نیامده، لکن به ماده اش به صورت پراکنده در مقدمات قیاس آمده نام این قسم، «قیاس اقترانی» است و وجه تسمیه اش به اقترانی آن است که:

اجزاء و حدود قیاس به یکدیگر نزدیک بوده و کلمه ای از قبیل «لکن» میان آن ها فاصله نیانداخته است. مثال:

«شارب الخمر فاسق» (مقدمه اول)

و «کل فاسق تردّ شهادته» (مقدمه دوم)

«فشارب الخمر تردّ شهادته» (نتیجه)

خود این نتیجه با همین هیئت، شکل، صورت و فعلیتی که دارد (که اجزاء آن در کنار یکدیگر با ترتیب خاصی چیده شده و یک قضیه را تشکیل می دهند) در مقدمات قیاس نیامده نه در مقدمه اول یعنی صغری (چرا که در این مقدمه تنها موضوع نتیجه بیان شده نه همه اجزاء) و نه در مقدمه دوم یعنی کبری (زیرا که در این مقدمه نیز، تنها محمول نتیجه بیان شده) پس نتیجه به هیئت و شکل خاصش در مقدمات نیامده و بدان تصریح نشده، لکن مواد آن (که این هیئت موجود در نتیجه روی آن مواد آمده) به صورت پراکنده در مقدمات مشاهده می شود و به واسطه ارتباطی که حدّ وسط میان آن دو ایجاد می کند در نتیجه، یک قضیه تشکیل می دهند پس نتیجه، به ماده اش در مقدمات هست ولی به هیئت خیر، به عبارت دیگر نتیجه بالفعل در مقدمات نیست ولی بالقوه هست. وجه تعبیر به فعلیت و قوه را در شرح مطالع چنین بیان نموده:

«و انما قید التعریفان بالفعل» [در عبارت مشهور تعریف قیاس استثنایی و اقترانی به قید بالفعل مقید شده که مرحوم مظفر به جای آن کلمه المصرح و غیر المصرح را ذکر کرده اند] لان النتيجة فی الاقترانی مذکوره بالقوه [نه بالفعل] فانّ اجزائها مذکوره فیه و هی علل مادیه للنتیجه و العله المادیه ما هو المعلول معها بالقوه فلو لم یقید بالفعل لا تنقض التعریفان...» (۱)

قوله: ثم الاقترانی:

قیاس اقترانی، در یک تقسیم بر دو قسم است:

الف: اقترانی حملی: قیاسی که از دو یا چند قضیه حملیه محضه، تشکیل شده باشد مانند: «العالم متغیر»، و «کل متغیر حادث»، «فالعالم حادث».

ب: اقترانی شرطی: قیاسی که در آن، از قضیه یا قضایای شرطی استفاده شده باشد و این خود پنج قسم دارد که با یک قسم حملی، شش قسم می شوند:

۱. اقترانی حملی (توضیح آن گذشت)

ص: ۲۵

۲. اقترانی شرطی که از دو مقدمه شرطیه متصله تألیف شده باشد، مثال:

«کَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا» صغری.

و «کَلِمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا كَانَ الْعَالَمُ مُضِيئًا» کبری.

«فکَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ كَانَ الْعَالَمُ مُضِيئًا» نتیجه.

و مثال مرحوم مظفر این است که:

«کَلِمَا كَانَ الْمَاءُ جَارِيًا كَانَ مَعْتَصِمًا» مقدمه اول.

و «کَلِمَا كَانَ مَعْتَصِمًا، كَانَ لَا يَنْجَسُ بِمَلَأَقَاهِ النَّجَاسَتَهُ» مقدمه دوم

«فکَلِمَا كَانَ الْمَاءُ جَارِيًا كَانَ لَا يَنْجَسُ بِمَلَأَقَاهِ النَّجَاسَتَهُ» نتیجه.

۳. اقترانی شرطی و هر دو مقدمه، شرطیه منفصله، مثال:

«دَائِمًا أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْعِدَدُ فَرْدًا وَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ زَوْجًا» مقدمه اول.

و «دَائِمًا أَمَّا أَنْ يَكُونَ الزَّوْجُ زَوْجًا (مثل عدد ۴) أَوْ زَوْجَ الْفَرْدِ (مثل عدد ۶)» مقدمه دوم

«فدَائِمًا أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْعِدَدُ فَرْدًا أَوْ زَوْجَ الْفَرْدِ» نتیجه

در این مثال نتیجه نیز یک قضیه شرطیه منفصله است.

۴. اقترانی شرطی و یکی از دو مقدمه، شرطیه متصله و دیگری شرطیه منفصله، مثال:

«کَلِمَا كَانَ هَذَا الشَّيْءُ ثَلَاثَةً، كَانَ عِدَدًا» مقدمه اول

و «دَائِمًا أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْعِدَدُ زَوْجًا أَوْ فَرْدًا» مقدمه دوم

«فکَلِمَا كَانَ هَذَا الشَّيْءُ ثَلَاثَةً فَأَمَّا زَوْجًا أَوْ فَرْدًا» نتیجه

۵. اقترانی شرطی مؤلف از یک حملیه و یک شرطیه متصله، مثال:

«كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ» مقدمه اول

و «کَلِمَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا كَانَ جَسْمًا» مقدمه دوم

«فكل انسان جسم» نتیجه

۶. اقترانی شرطی مؤلف از یک حمله و یک منفصله، مثال:

«هذا عدد» صغری

و«دائما اما يكون العدد زوجا او فردا» کبری

«فهذا اما زوج او فرد» نتیجه

ص: ۲۶

مثال مرحوم مظفر:

«الاسم كلمه و يا هذه الكلمه اسم» مقدمه اول

«و الكلمه يا و الاسم اما معرب او مبني» مقدمه دوم

«فالاسم يا هذه الكلمه اما معرب او مبني» نتیجه

تا این جا مقدمات مباحث قیاس از قبیل تعریف، بیان اصطلاحات عامه و اقسام آن به پایان رسید. اینک وارد مباحث اصلی باب قیاس، از حیث صورت می شویم.

مجموعاً در این رابطه سه باب مطرح است:

۱. قیاس اقترانی حملی ۲. اقترانی شرطی ۳. استثنایی

ص: ۲۷

اشاره

باب اول از ابواب سه گانه مباحث قیاس از حیث هیئت و شکل، باب قیاس اقترانی حملی است. قبل از ورود به مباحث اصلی این باب، دو مطلب اساسی را به عنوان مقدمه بیان می کنیم. این دو مطلب مخصوص قیاس اقترانی در برابر استثنایی است و اختصاص به اقترانی حملی ندارد بلکه عمومیت داشته و مقدمه اقترانی شرطی نیز هست.

مطلب اول: حدود قیاس اقترانی

این مقدمه درباره حدود قیاس اقترانی و یا بیان اصطلاحات خاصه این باب در برابر اصطلاحات عامه (که قبلاً ذکر شد) است.

می دانیم که هر قیاس اقترانی (حملی یا شرطی) حداقل از دو مقدمه تشکیل یافته و مشتمل بر دو قضیه است، که از آن دو مقدمه، مطلوب تصدیقی ما تبدیل به معلوم شده و نتیجه به دست می آید، بدون تردید از یک مقدمه این نتیجه حاصل نمی شود.

همچنین این دو مقدمه قیاس، باید شامل سه حد باشند که آن ها را حدود یا اجزاء ذاتی قیاس اقترانی می گوئیم و آن سه حد عبارتند از:

۱. حد متکرر و مشترک، یعنی حدی که در هر دو مقدمه تکرار می شود و میان آن دو مشترک است، وظیفه اصلی آن ایجاد رابطه و پیوند میان دو حد دیگر قیاس است. اگر حد مشترک نباشد هیچ ارتباطی میان دو حد دیگر ایجاد نمی شود بلکه آن دو کاملاً از یکدیگر بیگانه بوده و اساساً قضیه ای تشکیل نخواهد شد تا از آن قیاسی و نتیجه ای به دست آید (ذیلاً توضیح بیشتری در این رابطه می دهیم و تشبیه بسیار زیبای مرحوم مظفر را نیز همان جا بازگو خواهیم نمود).

۲. حد مختص به مقدمه اول قیاس که در مقدمه ثانی نیامده، و همین حد در نتیجه موضوع واقع می شود.

۳. حد مختص به مقدمه دوم که در اولی نیامده، این حد در نتیجه، محمول واقع شده و بر موضوع حمل می شود و بدین وسیله قضیه سوم یا نتیجه حاصل می شود.

منطقیون برای هر کدام از این حدود سه گانه و مقدمات دو گانه، اسم مخصوصی دارند که مجموعاً پنج الی شش اصطلاح است که تحت عنوان اصطلاحات خاصه باب قیاس اقترانی (شرطی یا حملی) بیان می کنیم:

۱. حدّ مشترک و متکرر خصوصا، چند اسم و اصطلاح منطقی دارد، که معروف ترین آن‌ها «حدّ اوسط یا وسط» است.

وجه تسمیه: حدّ مشترک، واسطه شده و یکی از دو حدّ مختص را بر حدّ دیگر بار می‌کند و بین آن دو نسبت و رابطه برقرار می‌کند. توضیح این که: با قطع نظر از این حدّ مشترک، هر یک از دو حدّ مختص، صد درصد از یکدیگر بیگانه بوده و هیچ پیوند میانشان نیست، این حدّ مشترک است که در اثر ارتباط با هر دو حدّ مختص، می‌تواند پیوندی ایجاد کرده و واسطه در حمل یکی بر دیگری شود و نقش اساسی را همین حدّ مشترک بازی می‌کند و گرنه مجهولی برای ما معلوم نخواهد شد (مثل حدّ مشترک مثل میانجی است که با دو فرد در حال مخاصمه و منازعه، روابط حسنه دارد و جهت ایجاد صلح و آشتی میان طرفین نزاع، واسطه شده و پادرمیانی کرده و آن دو را سر یک میز مذاکره جمع می‌کند تا روابط تیره آن‌ها را به روابط حسنه تبدیل سازد و بعد که آن‌ها را آشتی داد خود کنار می‌رود و آن‌ها منازعات خود را حلّ و فصل می‌نمایند). در حقیقت مثل حدّ وسط، مثل شمعی است که می‌سوزد و فانی می‌شود امّا محفل اصغر و اکبر را روشن می‌سازد، لذا می‌بینیم که در نتیجه، اکبر و اصغر و دو حدّ مختص، دست به دست هم داده و باهم یکی شده‌اند.

گاهی حدّ مشترک را «حجّت» نیز می‌گویند: حجّت همان طوری که بر مجموعه دو قضیه و دو معلوم تصدیقی موصل، اطلاق می‌شد همچنین بر خصوص حدّ وسط نیز اطلاق می‌شود و وجه تسمیه اش آن است که توسط حدّ وسط است که مستدل و مبرهن احتجاج بر ثبوت نسبت میان دو حدّ مختص می‌کند و گرنه نسبتی نبود. همچنین «واسطه در اثبات» نیز می‌گویند، یعنی در محیط ذهن و در مقام تفکیر و استدلال به واسطه اوسط است که تصدیق به ثبوت یکی از دو حدّ مختص برای دیگری می‌کنیم، حال گاهی همین اوسط واسطه در ثبوت نیز هست (کما فی البراهین اللّیه) و گاهی واسطه در ثبوت نیست (کما فی البراهین الّیه).

۲. حدّ مختص به مقدمه اول قیاس یا حدّ اصغر، و آن کلمه یا جمله ای است که در نتیجه استدلال، موضوع (در حمله) یا مقدم (در شرطیه) واقع می‌شود و از این رو به آن اصغر می‌گویند چون غالباً دامنه موضوع از دایره محمول کوچک تر است اگرچه گاهی مساوی نیز هستند.

۳. صغری: مقدمه و قضیه ای است که مشتمل بر اصغر باشد که همان مقدمه اول استدلال است، فرقی ندارد که اصغر در این قضیه، موضوع واقع شده باشد (کما فی الشكل الاول و الثانی) و یا محمول (کما فی الشكل الثالث و الرابع من الاشکال الاربعه).

۴. حد اکبر یا حدّ مختص به مقدمه دوم: آن کلمه ای است که در نتیجه استدلال، محمول واقع شده و بر موضوع یعنی اصغر بار می شود و وجه تسمیه اش به اکبر این است که معمولاً دایره محمول از دایره موضوع بزرگ تر است.

۵. کبری: مقدمه ای است که مشتمل بر اکبر است که معمولاً مقدمه دوم قیاس است. در این جا نیز فرقی ندارد که اکبر، محمول قضیه واقع شده باشد همانند شکل اول و سوم یا موضوع واقع شده باشد همانند شکل دوم و چهارم. (تفصیل این مطالب خواهد آمد).

۶. طرفین: دو حدّ مختص را، طرفین قیاس نیز می گویند.

حال همین اصطلاحات را در قالب مثال پیاده می کنیم.

مثال: «شارب الخمر فاسق است» مقدمه اول

و «هر فاسقی شهادتش مردود است» مقدمه ثانیه

«پس شارب الخمر شهادتش مردود است» نتیجه

در این مثال: «فاسق»، حد وسط و حدّ مشترک است که در هر دو مقدمه تکرار شده و رابط میان طرفین است، «شارب الخمر»، حد اصغر است که در نتیجه موضوع واقع شده و مقدمه اول که مشتمل بر این کلمه است صغری نام دارد و «تردّ شهادته»، حدّ اکبر است که در نتیجه محمول واقع شده و مقدمه دوم که مشتمل بر این کلمه است کبری نامیده می شود، (مرحوم مظفر می فرمایند ما در آینده برای حدّ وسط از حرف «میم» و برای حد اصغر از حرف «ب» و برای حد اکبر از حرف «ج» استفاده خواهیم کرد ولی ما در شرح به جای این حروف از خود اصطلاحات و مثال های متنوع استفاده خواهیم کرد. مثال رمزی ایشان این است:

«کلّ ب م، ای: کل انسان حیوان».

و «کل م ج، ای: و کل حیوان جسم».

... «کل ب ج، ای: فکل انسان جسم».

در این مثال حیوان که با حرف میم بدان اشاره شده، حد وسط است و در نتیجه حذف گردیده است).

مطلب دوم: قواعد کلی قیاس اقترانی

مقدمهٔ دوم شامل سلسله قوانین اساسی و پایه ای است که باید در قیاس اقترانی (چه حملی باشد و چه شرطی) فراهم باشند تا قیاس منتج باشد و گرنه قیاس نتیجه نخواهد داد.

قبل از ورود به تقسیمات حملی و شرطی، دانستن این قوانین لازم و ضروری است و آن ها پنج قاعده هستند:

۱. قاعدهٔ اول:

قاعدهٔ نخست این است که چه در قیاس اقترانی حملی و چه شرطی، شرط مسلّم انتاج، تکرار حدّ اوسط است، یعنی حتماً باید حدّ وسط در صغری و کبری یکسان تکرار شده باشد بدون کمترین خللی، و گرنه ارتباطی میان طرفین ایجاد نخواهد شد، متفرع بر این، اگر در موردی از حیث الفاظ و کلمات هم حد وسط تکرار نشده باشد قطعاً منتج نیست و اگر در موردی لفظ متکرر، ولی معنا متکرر نباشد (همانند مشترکات لفظی) باز منتج نخواهد بود. دو مثال:

الف. آن جا که اختلاف در لفظ باشد و الفاظ اوسط به تمام و کمال تکرار نشده باشد. در فارسی می گوئیم:

«دیوار موش دارد» صغری

و «هر موشی گوش دارد» کبری

«پس دیوار گوش دارد» نتیجه

این نتیجه قطعاً کذب و مخالف وجدان است، زیرا بالوجدان دیوار گوش ندارد باید دید عیب این استدلال کجا است؟

عیب، در عدم تکرار اوسط است. در صغری آمده: «دیوار موش دارد» موضوع قضیه «دیوار» و محمول آن «موش دارد»، است. معنای کلمهٔ «دارد» در مثل این مثال یا موارد دیگر استعمال از قبیل: فلانی مال دارد، علم دارد، مقام دارد و... به معنای دارا بودن است، پس دیوار موش دارد به عبارت دیگر می شود: دیوار دارای موش است، آن گاه در کبری آمده «هر موشی گوش دارد» یعنی دارای گوش است، حال حدّ وسط در

صغری مرکب ناقص: «دارای موش» است که در کبری این اوسط به تمام و کمال تکرار نشده و تنها مضاف الیه یعنی «موش» ذکر شده، اگر بخواهیم کل این مرکب را اوسط قرار داده و در کبری هم تکرار کنیم باید بگوییم: «هر دارای موشی دارای گوش است» این کبرای کلی، کاذب خواهد بود و منتج نیست که بگوییم: «پس دیوار دارای گوش است»، لذا باید حدّ وسط را خصوص کلمه موشی قرار دهیم که در صغری جزء محمول است (۱) و چنین بگوییم: «دیوار دارای موش است» و «هر موشی دارای گوش است»، «پس دیوار دارای چیزی است که آن چیز دارای گوش است»، این استنتاج صحیح و بی عیب خواهد بود چون اوسط در هر دو مقدمه تکرار شده است.

در عربی می گویند: «الحائط فیه فأره» صغری

«و کل فأره لها اذنان» کبری

«فالحائط له اذنان» نتیجه

این نتیجه غلط است و اشکال در این جا است که آن چه که، گوینده این کلام در ظاهر فکر کرده، اوسط است تکرار نشده و لذا منتج نیست، زیرا در صغری محمول کلمه «فأره» تنها نیست، بلکه مجموعه «فیه فأره» است که از نظر نحوی خبر مقدم و مبتدای مؤخر است ولی در کبری تنها یک جزء آن که کلمه «فأره» باشد آمده و کل آن مکرر نشده و لذا برای منتج بودن این قیاس، ناگزیر به انجام یکی از این دو کار هستیم.

۱. یا باید مجموع «فیه فأره» را اوسط قرار داده و در کبری هم تکرار نموده و بگوییم:

«کل ما فیه فأره له اذنان» که باز این کبرای کلی کاذب است، چون چنین نیست که هر چیزی که در آن موش است خود، نیز دارای گوش باشد مثل دیوار، که موش دارد ولی گوش ندارد.

۲. و یا باید اوسط را خصوص کلمه «فأره» قرار داده و بگوییم: «الحائط فیه فأره»، و «کل فأره لها اذنان»، «فالحائط فیه ما له اذنان» که اگر چنین گفتیم، حتما صادق خواهد بود ولی حدّ وسط جزء محمول است نه تمام آن و این مانعی ندارد.

مثال برای موردی که اوسط لفظا تکرار شده ولی معنا تکرار نشده در مثل مشترکات لفظیه:

ص: ۳۲

۱-۱). در بحث های آینده خواهیم گفت که گاهی تمام محمول و گاهی جزء آن می تواند اوسط باشد.

«در باز است»، «هر بازی پرنده است»، «پس در پرنده است».

«این شیر است»، «هر شیری درنده است»، «پس این درنده است». یا در مثال:

«الذهب عين»، و «كل عين تدمع» «فالذهب تدمع» (تدمع: اشك می ریزد).

که نتیجه قطعاً کاذب است زیرا طلا گریه نمی کند و علت بطلان این است که حدّ وسط یعنی کلمه «عين» مشترک لفظی است و در صغری از آن، خصوص ماده معدنی اراده شده و در کبری از آن چشم و عضو گریه کننده اراده شده، لذا منتج نیست (در حقیقت مغالطه است نه برهان).

۲. قاعده ثانیه:

مقدمه: منطقیون، اختلاف در نتیجه را به این می دانند که گاهی نتیجه حق، ایجابی باشد و گاهی سلبی، و سبب عقم و بی نتیجه بودن قیاس را نیز همین می دانند. سرّ مطلب را از زبان مرحوم ملا عبد الله یزدی می شنویم:

«و الاختلاف دليل عدم الانتاج فان النتيجة هو القول الاخر الّمدى يلزم من المقدمتين فلو كان اللّازم من المقدمتين الموجبه لما كان الحق في بعض المواد هو السالبه و لو كان اللّازم منهما السالبه لما كان الحق في بعض المواد الموجبه». (۱)

حال این مقدمه هم برای قاعده ثانیه و هم ثالثه و هم خامسه از قواعد عامه مورد بحث، نافع است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: قاعده ثانیه از قواعد عامه، و شرط دوم از شروط عام و کلی قیاس اقترانی، عبارت است از: ایجاب یکی از دو مقدمه؛ یعنی قیاس اقترانی هنگامی منتج است که حداقل یکی از دو مقدمه آن (صغری یا کبری)، قضیه موجبه و دارای نسبت ایجابی باشد، پس از دو قضیه موجبه و از یک موجبه و یک سالبه، قیاس منتج است، اما از دو قضیه سالبه (چه سالبین کلّیتین و چه جزئیتین و چه مختلفتین) قیاس عقیم است. این قاعده، در همه اشکال اربعه قیاس اقترانی معتبر است.

برهان این قاعده: حدّ وسط در استدلال، یک کار اصلی انجام می دهد و آن ایجاد صله و پیوند میان حدّ اکبر و حدّ اصغر است، اما در قضیه سالبه این نقش را بازی نمی کند

ص: ۳۳

۱ - ۱). عبد الله بن شهاب الدين (مولى عبد الله)، الحاشيه على تهذيب المنطق التفتازاني، چاپ المكثبه العلمته الاسلاميه، ص

یعنی شخص مستدل، مبرهن و قایس را مساعدت و همراهی بر ایجاد صله و پیوند میان اصغر و اکبر نمی کند، بلکه قانون سالبترین سلب ربط و مباینت است و علت این که در سوال، حدّ اوسط چنین نقشی ندارد این است که: مفهوم کلی و شیء واحدی که با دو مفهوم دیگر مباینت دارد و با هر کدام یک سالبه کلیه را تشکیل می دهد، گاهی به گونه ای است که خود آن دو شیء با یکدیگر تباین کلی نداشته بلکه تصادق و تلاقی دارند، مانند «فرس» که هم با انسان مباین است و می توان گفت: «لا شیئی من الانسان بفرس» و هم با ناطق مباین است و می توان گفت: «لا شیئی من الفرس بناطق»، ولی خود انسان و ناطق با یکدیگر مباینت ندارند بلکه متساویان هستند و از آن ها موجه کلیه تشکیل می شود و می توان گفت: «کل انسان ناطق و کل ناطق انسان».

و گاهی به نحوی است که آن دو شیئی که با این شیء واحد تباین دارند خودشان هم با یکدیگر تباین دارند و با قطع نظر از آن شیء ثالث هم، از این دو سالبه کلیه تشکیل می شود، مانند «فرس» که هم با انسان تباین کلی دارد و می توان گفت: «لا شیئی من الانسان بفرس» و هم با طائر تباین کلی دارد و می توان گفت: «و لا شیئی من الفرس بطائر»، ضمناً خود انسان و طائر نیز با یکدیگر تباین کلی دارند و می توان گفت: «لا شیئی من الانسان بطائر»، حال که هر دو فرض ممکن شد می گوئیم: از دو سالبه کلیه، قیاس منتج تشکیل نمی شود، زیرا در سالبه کلیه هریک از اصغر و اکبر با اوسط تباین کلی دارند، اما به صرف مباینت آن دو با اوسط و حدّ مشترک و متکرر، حال و وضع خود آن دو برای ما معلوم و مسلّم نمی شود که آیا خود آن دو متلاقیان و متصادقان هستند، در غیر افراد اوسط (که مثلاً فرس باشد) مانند: انسان و ناطق یا متباینان هستند مانند:

انسان و طائر؟ در نتیجه چنین قیاسی که از دو سالبه کلیه تشکیل یافته نه منتج نتیجه ایجابی است و نه منتج نتیجه سلبی بلکه در بعضی مواد نتیجه حق، ایجابی است همانند مثال انسان و ناطق؛ و در بعض مواد نتیجه حق، سلبی است همانند انسان و طائر و اختلاف در نتیجه به بیانی که در مقدمه همین قاعده ثانیه گفته شد دلیل عقم قیاس است حال آن که اصل، بر کلیت قواعد منطقی است و این که ماده نقض نداشته باشند؛

در خاتمه می فرمایند این سخن در هر دو سالبه ای جاری است چه آن جا که سالبترین به گونه ای باشند که اوسط و شیء واحد مباین با دو شیء دیگر در هر دو مقدمه، موضوع قیاس باشد مانند شکل ثالث مثلاً: «لا شیئی من الفرس بانسان» و «لا شیئی من

الفرس بناطق...» و چه آن جا که در هردو مقدمه، محمول باشد مانند شکل ثانی مثلاً:

«لا- شیئی من الانسان بفرس» و «لا- شیئی من الناطق بفرس» و چه آن جا که مختلفین باشند، یعنی در یک مقدمه، موضوع و در مقدمه دیگر، محمول باشد مانند شکل اول که اوسط در صغری، محمول و در کبری، موضوع است، و مثال اصلی ما در توضیح قاعده ثانیه همین بود و یا بالعکس مانند شکل چهارم، البته ما در شکل اول که بدیهی الانتاج است محاسبه کردیم و عدم انتاج سالبین را ثابت کردیم که وقتی در این شکل منتج نبود در سایر اشکال به طریق اولی منتج نخواهد بود چون آن ها فرع بر این هستند و هر یک از آن اشکال اگر بخواهند منتج باشند حتماً باید به این شکل ارجاع شوند و اصل که منتج نشد فرع هم منتج نخواهد شد.

۳. قاعده سوم:

سومین قاعده از قواعد عامه قیاس اقترانی عبارت است از: کلیت یکی از دو مقدمه یعنی قیاس اقترانی هنگامی منتج است (چه به صورت شرطی باشد یا حملی آن هم چه شکل اول چه دوم و...) که یا هردو مقدمه آن (صغری و کبری) قضیه کلیه باشند (موجبان کلیتان یا موجب کلیه و سالبه کلیه) و یا حداقل یکی از دو مقدمه آن کلیت (موجب یا سالبه کلیه) داشته باشد تا قیاس منتج شود بنابراین اگر هردو مقدمه قیاس، قضیه جزئی بود منتج نخواهد بود، زیرا اگر هردو مقدمه جزئی باشند از سه حال خارج نیستند:

۱. یا هردو سالبه جزئی هستند که بطلان و عقم این قسم در قاعده دوم بیان شد؛

۲. و یا هردو موجب جزئی هستند؛

۳. و یا یکی موجب جزئی و دیگری سالبه جزئی است. در این قاعده سوم ثابت می کنیم که از این دو نیز قیاس، منتج نخواهد بود.

بیان ذلک: قیاس وقتی منتج است که حد وسط نقش خود را بازی کند و آن ایجاد ارتباط و پیوند جزمی میان اصغر و اکبر است، اما در جزئیات چنین نیست، علت آن است که قضیه جزئی حداکثر دلالت دارد بر تلاقی طرفین یعنی موضوع و محمول یا مقدم و تالی فی الجملة، یعنی با قطع نظر از تلاقی در بعض افراد و یا در تمام افراد که قدر مسلم بعض افراد است و کاری با تمام افراد ندارد نه نفیاً و نه اثباتاً (تازه اگر جزئی موجب باشد چنین است و علی الفرض هردو یا یکی از دو مقدمه موجب هستند)، وقتی

تصادق فی الجملة و فی بعض الافراد شد، می گوییم: در جایی که احدی المقدمتین کلیه باشد؛ مثلاً: «بعض الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم»؛ «فبعض الانسان جسم» البته منتج است و با جزم و قطع؛ وضع اصغر و اکبر را روشن می سازد ولی در مواردی که هر دو مقدمه جزئی باشند (که همین قسم مورد بحث ما است) ما نمی دانیم و جزم نداریم که آیا آن بعض از اوسط که با اصغر تلاقی کرده و بر آن حمل شده (مثلاً حصه ای از حیوان که بر انسان حمل شده)، همان بعض اوسطی است که در کبری با اکبر تصادق پیدا کرده و بر یکدیگر حمل شده اند یا این که آن حصه از اوسط که در صغری با اصغر تلاقی کرده، غیر از حصه از اوسطی است که در کبری با اکبر تلاقی کرده اند؟

در جواب باید گفت هر دو محتمل است، در بعض موارد این حصه همان حصه است و در بعض موارد نیست، لذا یک نتیجه جزمی صد درصد حاصل نمی شود، بلکه حداکثر، احتمال هر دو است و معنای این که هر دو محتمل باشند آن است که بدین وسیله حال طرفین و حدّین قیاس یعنی اکبر و اصغر برای ما روشن نمی شود که آیا همیشه متلاقیان هستند؟ یا همیشه متباینان اند؟ و در نتیجه چنین قیاسی منتج نیست چون اختلاف در نتیجه دارد یعنی در بعض موارد نتیجه حق، سلب است و گاهی ایجاب، چنان که در قاعده ثانیه ذکر شد، و اختلاف نتیجه سبب عقم است. دو مثال:

۱. مقدمتین موجبتین جزئیتین باشند: «بعض الانسان حیوان» صغری، در کبری اگر بگوییم: «بعض الحيوان فرس» و از این ماده یعنی فرس استفاده کنیم، به یقین هیچ گاه نتیجه، ایجابی نخواهد بود و کاذب است که بگوییم: «بعض الانسان فرس» و اگر از ماده دیگر، یعنی ناطق استفاده کرده و به جای کبرای مذکور بگوییم: «بعض الحيوان ناطق» در این جا نتیجه سلبی نخواهیم داشت و کاذب است که بگوییم: «بعض الانسان لیس بناطق» بلکه حتماً باید ایجابی باشد حال این که به اختلاف مواد و جابجایی آن ها، نتیجه، رنگ عوض می کند و گاهی نتیجه حق، ایجابی و گاهی سلبی می شود خود، دلیل عدم انتاج است به بیانی که در اول قاعده ثانیه بیان شد.

۲. یک مقدمه موجبه جزئیه و دیگری سالبه جزئیه باشد مانند: «بعض الانسان حیوان» صغری، آن گاه اگر در کبری بگوییم: «بعض الحيوان لیس بفرس» نتیجه حق، فقط سلبی خواهد بود، یعنی: «بعض الانسان لیس بفرس» و نتیجه ایجابی قطعاً ندارد و نمی توان گفت: «بعض الانسان فرس» ولی اگر ماده را عوض کردیم و به جای فرس ناطق

آمد و عوض کبرای مذکور این قضیه را آوردیم که: «بعض الحيوان ليس بناتق» در این جا نتیجه سلبی، کاذب است و نمی توان گفت: «بعض الانسان ليس بناتق» بلکه حتما باید ایجابی باشد باز اختلاف در نتیجه، دلیل عقم است به بیانی که مکرر اشاره شد.

ضمناً این سخن که قیاس از دو جزئیة، عقیم است، منحصر به شکل خاصی نیست بلکه در کلیه اشکال است چه آن جا که اوسط در هر دو مقدمه موضوع باشد، مانند شکل سوّم و یا محمول باشد، مانند شکل دوّم و یا مختلف باشد، یعنی در یک مقدمه موضوع و در دیگری محمول باشد مانند شکل اوّل و چهارم. البته در دو مثال مذکور به صورت شکل اوّل محاسبه شد که در بقیه اشکال به طریق اولی منتج نیست.

۴. قاعده چهارم:

قاعده عامه چهارم از قواعد عامه قیاس اقترانی این است که: نتیجه همیشه و همه جا تابع احسّ مقدمتین است (البته اگر احسیّی باشد) در این جا با سه سؤال و جواب مطلب را واضح تر می کنیم.

الف. ملاک در اشرفیت و احسّیت (پست تر بودن) قضایا چیست؟

جواب: فعلاً - از حیث جهت قضیه، که ضرورت اشرف است یا دوام و... بحثی نداریم و در مباحث مختلطات از قیاس منطقی، مطرح است و ما از حیث کیفیت و کمیت محاسبه می کنیم: از حیث کیفیت «ایجاب» اشرف از سلب است، چون ایجاب امر وجودی است و سلب امر عدمی است و وجود اشرف است (در میان موجودات هم مجرد اشرف است و در میان مجزّذات هم ذات واجب الوجود سر سلسله و اشرف موجودات است)، از حیث کمیت نیز «کلیت» اشرف از جزئیت است زیرا هم اضبط است و هم در علوم، انفع است و در مقایسه خود این دو ملاک ایجاب و کلیت، باز کلیت از ایجاب اشرف است به همان دو ملاک اضبطیت و انفعیت که ذکر شد. با این محاسبه درجه و رتبه هر یک از محصورات اربع را مشخص می کنیم:

موجبه کلیه: اشرف قضایای محصورات اربع است، زیرا حاوی هر دو ملاک اشرفیت است هم ایجاب و هم کلیت، در رتبه بعدی سالبه کلیه که دارای کلیت است قرار دارد و در رتبه سوّم موجبه جزئیة چون دارای ایجاب است و در پایان سالبه جزئیة احسّ قضایای اربعه است چون فاقد هر دو ملاک است.

در این جا سخنی از شرح شمسیه می آوریم:

اعلم ان هیهنا کیفیتین: ایجاب و سلب و اشرفهما ایجاب لانه وجود و السلب عدم و الوجود اشرف من العدم، و کمیتین: الکلیه و الجزئیه و اشرفها الکلیه لانه اضبط و انفع فی العلوم و اخص من الجزئیه (چون کما صدق الکلیه صدق الجزئیه و لا عکس) و الاخص لاشتماله علی امر زاید اشرف فعلی هذا یكون الموجبه الکلیه اشرف المحصورات لاشتمالها علی شرافین و اخصیها السالبه الجزئیه لاحتوائها علی خستین و السالبه الکلیه اشرف من الموجبه الجزئیه لان شرف السلب الکلی باعتبار الکلیه و شرف الايجاب الجزئی بحسب الايجاب و شرف الايجاب من جهة واحده و شرف الکلیه من جهات متعدده». (۱)

ب: معنای این قاعده که نتیجه تابع اخص مقدمتین است چیست؟

جواب: یعنی اگر هر دو مقدمه موجب کلیه بودند چون هر دو اشرف و هم رتبه هستند نتیجه هم، به تبع مقدمات موجب کلیه خواهد بود، زیرا خستی در کار نیست ولی اگر یکی از دو مقدمه موجب و آن دیگری سالبه بود نتیجه هم سالبه خواهد بود چون سلب اخص از ایجاب است و نتیجه تابع همان است، مثال:

«کلّ انسان حیوان» صغری.

«و لا شیئی من حیوان بجماد» کبری

«فلا شیئی من الانسان بجماد» نتیجه (نتیجه سلب کلی است).

و اگر یکی از دو مقدمه کلیه و آن دیگری جزئی بود نتیجه هم جزئی خواهد بود چون جزئی اخص از کلیه و نتیجه تابع اخص است، مثال:

«بعض حیوان انسان» صغری

«و کل انسان ناطق» کبری

«بعض حیوان ناطق» نتیجه

ج: برهان این قاعده چیست (ما الدلیل علی کون نتیجه تابعه لخاص المقدمات)؟

جواب: دلیل آن است که نتیجه، فرع و مقدمات، اصل آن هستند و ما فرع زاید بر اصل و، تابع قوی تر از متبوع نداریم.

ص: ۳۸

پنجمین قاعده از قواعد عامه قیاس اقترانی این است که: قیاس اقترانی از یک صغرای سالبه و یک کبری جزئیه هم منتج نیست بلکه حتما یا ایجاب صغری لازم است و یا کلیت کبری و گرنه عقیم خواهد بود ضمنا این که گفتیم: «سالبه صغری» سالبه، اعم از کلیه و جزئیه است ولی حتما باید مقید به قید کلیت شود و فرض کنیم که صغری سالبه کلیه باشد؛ سبب افزودن این قید و فرض کلیت، آن است که اگر فرضا صغری، سالبه جزئیه باشد و از طرفی کبری هم جزئیه باشد آن گاه لازم می آید هر دو مقدمه قیاس، قضیه جزئیه باشند، در نتیجه شرط ثالث از شروط عامه و قاعده ثلثه از قواعد عامه مذکور مختل می شود و از آن حیث، قیاس اشکال داشته و نیازی به فرض قاعده دیگری به نام قاعده پنجم نیست. همچنین این که گفتیم: «جزئیه کبری» جزئیه، اعم است از موجه و سالبه ولی خصوص جزئیه موجه، منظور نظر است و باید فرض کنیم که کبری موجه جزئیه باشد تا قاعده پنجمی باشد، سر مطلب آن است که اگر کبری، موجه نباشد و سالبه جزئیه باشد بر فرض که صغری نیز سالبه باشد، آن گاه لازم می آید دو مقدمه قیاس سالبه باشند، در نتیجه شرط ثانی و قاعده ثانی از قواعد عامه مذکور مختل می شود که گفتیم: «لابد من ایجاب احدی المقدمتین، فلا انتاج من سالتین»، و از آن حیث مطلب اشکال پیدا می کند و نوبت به قاعده مستقلی به نام قاعده پنجم نمی رسد، با این محاسبات قاعده پنجم این است که: قیاس اقترانی از یک صغرای سالبه کلیه و از یک کبری موجه جزئیه منتج نیست و چنین ترکیبی نباید به کار برد.

دلیل این شرط: فرض این است که صغری سالبه کلیه است، معنای سلب کلی این است که: موضوع و محمول با یکدیگر تباین کلی دارند، یعنی هیچ کدام از اصغر و اوسط بر هیچ فردی از افراد یکدیگر تصادق ندارند، و از طرفی فرض این است که:

کبری موجه جزئیه است و معنای ایجاب جزئی این است که: موضوع با محمول یعنی اوسط و اکبر با یکدیگر فی الجمله و فی بعض الافراد تصادق دارند و البته چون معمولا محمول اوسع از موضوع است پس مواردی هم هست که اکبر بدون اوسط یا هر کدام بدون دیگری (در عامین من وجه) صادق هستند.

آن گاه در آن بعض افراد که هم اکبر و هم اوسط تصادق دارند صدق اصغر با اکبر در آن جا ممکن نیست، چون با وجود صدق اوسط نوبت به صدق اصغر نمی رسد و

تباین کلی است، باقی می ماند افرادی که خارج از اوسط هستند و اکبر بر آن ها صادق است بدون اوسط و در این بخش با مقدمات مذکور (سالبه کلیه صغری و جزئیه موجبه کبری) و قیاس کذایی نمی توان یک نتیجه جزئی و قطعی به دست آورد یعنی با این قیاس و این اوسط، برای ما معلوم یا مظنون نمی شود که آیا اصغر و اکبر در بخش مذکور با یکدیگر تلاقی و تصادق دارند (به صورت جزئی یا کلی) تا از آن دو یک موجبه (کلیه یا جزئیه) تشکیل شود و نتیجه ایجابی باشد؛ و یا تباین کلی دارند و در هیچ فردی باهم صادق نیستند (همان طور که اصغر با اوسط چنین بود) تا از آن دو یک سالبه کلیه تشکیل شود و نتیجه سلبی باشد؟ و هر دو محتمل است (هم تلاقی و هم تباین)، لذا چنین قیاسی نه منتج یک نتیجه ایجابی است، زیرا اگر چنین بود باید همیشه ایجاب صادق باشد و ماده نقض نداشته باشد و حال آن که دارد و به زودی توضیح خواهیم داد و نه منتج یک نتیجه سلبی صحیح است و گرنه باید پیوسته سلب، صادق باشد و ماده نقض نداشته باشد در حالی که به اختلاف مواذ قضایای قیاس نتیجه مختلف می شود و اختلاف در نتیجه، دلیل بر عقم است که مکرر بیان شد. مثال:

اگر بگوییم: «لا شیئی من الغراب بانسان» صغری

و «بعض الانسان اسود» کبری

در این جا نتیجه سلبی غلط است یعنی نمی توان گفت: «بعض الغراب لیس باسود» چون نقیض سلب جزئی که ایجاب کلی باشد (کل غراب اسود) صادق است و حتما باید نتیجه ایجابی باشد یعنی: «بعض الغراب اسود» در حالی که طبق قانون چهارم (نتیجه تابع اخس مقدمات است) از سلب کلی و ایجاب جزئی، یک سلب جزئی متوقع است و اگر ماده را عوض کرده و در کبرای مذکور به جای: «بعض الانسان اسود»، بگوییم: «بعض الانسان ابیض»، در این جا نتیجه ایجابی کذب است و نمی توان گفت: «بعض الغراب ابیض» و باید نتیجه سلبی باشد یعنی: «بعض الغراب لیس بابیض»، و اختلاف در نتیجه سبب عقیم و غیر منتج بودن قیاس است.

در خاتمه: محاسبه ای که در مثال داشتیم در قالب شکل اول بود که اوسط در صغری، محمول و در کبری، موضوع بود ولی باید بدانیم که فرق ندارد و به صورت اشکال دیگر هم منتج نیست یعنی اگر اوسط در هر دو مقدمه محمول باشد، مثل شکل دوم، مثلا: «لا شیئی من الغراب بانسان»، و «بعض الاسود انسان»؛

یا اگر اوسط در هر دو مقدمه موضوع باشد، مانند شکل ثالث، مثلاً:

«لا شیئی من الانسان بغراب»، و «بعض الانسان اسود»؛

و یا اگر اوسط در مقدمه اول موضوع و در دومی محمول باشد، مانند شکل رابع، مثلاً «لا شیئی من الانسان بغراب»، و «بعض الاسود انسان»؛

در تمامی این حالات، صور و اشکال فرقی نیست و قیاس مذکور طبق بیان مذکور عقیم است و اصولاً وقتی به صورت شکل اول عقیم شد به صورت سایر اشکال به طریق اولی عقیم است (در مباحث آینده این اولویت روشن خواهد شد).

نکته: در شرح مطالع می خوانیم:

«و تشترک الاشکال الاربعه فی ان: ۱- لا- قیاس عن جزئین ۲. و لا- سالتین ۳. و لا- صغری سالبه کبریها جزئیه الآ فی الرابع کما سیأتی ۴. و ان نتیجه تتبع احسن المقدمتین فی کیف و الكم. و هذه القواعد عرفت باستقراء الجزئیات عند معرفه شرایط الإنتاج فی کل شکل و معرفه ما یلزمه من نتیجه». (۱)

اشکال اربعه

پس از بررسی اصطلاحات خاصه قیاس اقترانی و قواعد عامه قیاس اقترانی حملی و شرطی وارد مباحث اصلی می شویم که مباحث اشکال اربعه باشد و این اشکال هم در قیاس اقترانی حملی وجود دارد و هم در اقترانی شرطی. در ابتدا به اجمال، اشکال اربعه هریک از قیاس حملی و شرطی را بیان می کنیم، سپس وارد تفصیل مطلب می شویم.

اما بیان اجمالی: تعریف اجمالی اشکال اربعه، در دو بیتی ذیل به نظم درآمده که اول کلام را بدان مزین می سازیم:

اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز

وضع به کبری گرفت شکل نخستین شمار

حمل به هر دو دوم، وضع به هر دو سیم

رابع اشکال را عکس نخستین شمار

بیان ذلک: در اقترانی حملی

شکل اول: حدّ وسط در صغری، محمول و در کبری، موضوع باشد.

شکل دوم: حدّ وسط در هر دو مقدمه (صغری و کبری) محمول واقع شود.

١-١). شرح مطالع، ص ٢٤٩.

شکل سوّم: حدّ وسط در دو مقدمه موضوع واقع شود.

شکل چهارم: حدّ وسط در صغری، موضوع و در کبری، محمول واقع شود.

و اما در اقترانی شرطی:

شکل اوّل: حدّ وسط در صغری، تالی و در کبری، مقدم باشد.

شکل دوّم: حدّ وسط در هر دو مقدمه، تالی باشد.

شکل سوّم: حدّ وسط در هر دو مقدمه، مقدم باشد.

شکل چهارم: حدّ وسط در مقدمه اوّل، مقدم و در مقدمه دوّم، تالی باشد.

سؤال: این اشکال اربعه از کجا ناشی می شوند؟

جواب: از وضع اوسط با دو طرف آن در مقدمتین؛ می دانیم که هر قیاس اقترانی، حداقل از دو مقدمه تشکیل شده و هر دو مقدمه ای بر سه حدّ مشتمل است:

۱. حدّ اوسط ۲. حدّ اصغر ۳. حدّ اکبر و نیز می دانیم که میان اصغر و اکبر رابطه ای نیست و وضع آن ها برای ما مجهول است، که آیا بر یکدیگر قابل حمل هستند یا از یکدیگر قابل سلب اند؟ پس از واسطه ای به نام اوسط یا حدّ وسط که با هر دو ارتباط دارد استفاده کرده و قیاس تشکیل دادیم تا وضع و ارتباط اکبر و اصغر را روشن سازیم حال، این اوسط که در هر دو مقدمه آمده جایگاه ثابتی ندارد و به اشکال و انحاء مختلف درمی آید اینجاست که اشکال اربعه، شکل می گیرد زیرا یا حدّ وسط در هر دو مقدمه موضوع است «شکل سوّم» یا در هر دو محمول است «شکل ثانی» یا در صغری، موضوع و در کبری، محمول است «شکل رابع» و یا در صغری، محمول و در کبری، موضوع است «شکل اوّل»،

بنابراین «شکل» در اصطلاح منطقیون، یک قیاس اقترانی است که اوسط آن با طرفین و حدین قیاس وضع و قرار خاصی دارد.

سؤال: وجه تسمیه اشکال اربعه به این اسامی چیست؟

جواب: این نامگذاری ها بر اساس ارزش های هر شکل است؛ یعنی شکل اوّل را اوّل گویند، چون از همه اشکال دیگر مهمتر، دارای رتبه اول و اساس بقیه اشکال است و جهت اهمیتش آن است که این شکل بدیهی الانتاج است و به محض تشکیل صحیح و با شرایط مقدمات آن، نتیجه حتمی است و خود بخود در کنار آن مقدمات قرار می گیرد و مثل دودوتا چهارتا است که نیازی به برهان و استدلال از راه قیاس خلف و

افتراض و... ندارد ولی سایر اشکال، نظری الانتاج هستند و تا به شکل اول ارجاع نشوند منتج نخواهند بود، لذا شکل اول بهترین شکل استدلال در منطق ارسطویی است و علت بدیهی الانتاج بود این است که: شکل اول از استدلال، بر مقتضای طبع است که طبع هر انسان عاقلی آن را می پسندد، به قول قطب رازی در شرح مطالع:

«أما وضعت الاشكال في هذه المراتب لأن الشكل الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط و منه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر و هو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول». (۱)

بر همین اساس نتیجه این شکل در خود مقدمات به طور مجمل نهفته است و پس از قبول مقدمات، مطلب تمام و نتیجه حتمی است و حاجتی به اثبات ندارد.

شکل دوم را دوم گویند به دلیل این که یک درجه از شکل اول پست تر است، زیرا در اشرف المقدمتين (صغری) با شکل اول مساوی و شریک است و در صغرای هر دو شکل اصغر، موضوع و اوسط، محمول است.

وجه اشرفیت صغری این است که: صغری مشتمل بر اصغر است و اصغر، موضوع نتیجه است و موضوع از محمول اشرف است، به قول صاحب شرح مطالع:

«لأن المحمول في الاغلب يكون خارجا تابعا و المتبوع المعروض اشرف و لان المحمول انما هو مذکور مطلوب في القضية لاجله» موضوع» حتی یرتبط علیه با لایجاب او السلب». (۲)

شکل سوم را که سوم گویند به دلیل این که دو درجه از شکل اول پست تر است، زیرا در اخس مقدمتين (کبری) با شکل اول شرکت دارد که در هر دو اوسط، موضوع و اکبر، محمول است.

وجه اخسیت کبری این است که کبری مشتمل بر اکبر است و اکبر در نتیجه، محمول است پس کبری بر محمول نتیجه، مشتمل است و محمول اخس از موضوع است چون تابع او و از عوارض او است.

ص: ۴۳

۱- ۱). شرح المطالع، صفحه ۲۴۹.

۲- ۲). شرح المطالع، صفحه ۲۴۹.

شکل چهارم را بدان جهت چهارم گویند که در نهایت درجه دوری از شکل اول و دقیقاً نکتهٔ مقابل آن است، زیرا در شکل اول اوسط، محمول در صغری و موضوع در کبری بود و در شکل چهارم بالعکس است، به قول قطب در شرح مطالع:

«فهو فی غایه البعد عن الطبع و لذلك اسقطه الفارابی و الشيخ عن الاعتبار (یعنی در تقسیم بندی آورده اند ولی گفته اند: ارزشمند نیست) و بعضهم عن القسمه ایضاً [یعنی اصلاً در تقسیم بندی هم آن را نیاورده اند]. (۱)

گویا این شکل چهارم را جالینوس افزوده، و به نام شکل جالینوسی هم معروف است.

اما بیان تفصیلی:

نخست اشکال اربعهٔ قیاس اقترانی حملی و سپس اشکال اربعهٔ اقترانی شرطی را بیان می کنیم.

شکل اول

در رابطه با شکل اول سه بحث مطرح است:

الف. تعریف و وجه تسمیهٔ آن: شکل اول، آن قیاس اقترانی حملی ای است که حدّ اوسط در صغری، محمول و در کبری موضوع باشد «کل انسان حیوان و کل حیوان جسم...» سپس این تعریف را با کلمهٔ ای تفسیریه، تفسیر کرده و می فرمایند: منظور این است که وضع و نحوهٔ چینش حدّین (اصغر و اکبر) با اوسط در مقدمتین قیاس (صغری و کبری) عیناً همان وضع و چینشی را دارد که در نتیجهٔ قیاس، میان حدّین برقرار است یعنی: اصغر در «نتیجه» موضوع واقع شده همچنان که در مقدمه قیاس (صغری) نیز، موضوع است. و اکبر در «نتیجه» محمول واقع شده همچنان که در مقدمه قیاس (کبری) هم، محمول است.

گویا کسی می پرسد: جناب مصنف این که شما با ای تفسیریه، کلامتان را تفسیر کردید غرضتان چیست؟ آیا این توضیح واضح است؟

مرحوم مظفر (ره) می فرمایند: غرض ما از این تفسیر آن است که: حالا که وضع

ص: ۴۴

اصغر در نتیجه، عین وضع آن در صغری و وضع اکبر در نتیجه، عین وضع آن در کبری است روی همین اصل می‌گوییم: پس شکل اول یک شکل طبیعی و به مقتضای طبع است و اکل از قفا نیست و روی همین اصل بین و بدیهی الانتاج نیز می‌باشد برخلاف سایر اشکال که نظری الانتاج هستند کما سیاتی و باز بر همین اساس، این را شکل اول و اول الاشکال نامیده‌اند چون پایه و اساس همه اشکال دیگر است.

ب. شروط انتاج شکل اول

همان گونه که همه قیاس‌های اقترانی حملی یا شرطی، شکل اول یا دوم و... دارای یک سلسله قواعد و شرایط عامه بودند که طی پنج شرط آن‌ها را بیان کردیم همچنین هر یک از اشکال اربعه قیاس اقترانی حملی جدا جدا دارای شروطی هستند که شرایط اختصاصی نامیده می‌شوند و هر کدام دو شرط اختصاصی دارند که در یک بیت زیر به صورت رمزی بیان گردیده:

مغکب اول خینکب ثانی، مغکاین سیم

در چهارم مینکغ با خینکاین شرط دان

اما شروط اختصاصی شکل اول: شکل اول اگر بخواهد منتج باشد باید دو شرط را دارا باشد که در بیت مذکور با رمز «مغکب» بدان اشاره شد که میم رمز موجه بودن، غ رمز صغری، ک رمز کلیت و ب رمز کبری است یعنی باید صغری موجه و کبری کلیه باشد.

اما ایجاب صغری: شرط اول از شروط انتاج شکل اول، آن است که صغرای آن موجه باشد تا بتوانیم حکمی را که در کبری، برای اوسط ثابت شده (چه حکم ایجابی و یا سلبی) از کبری تعدی کرده و آن حکم را توسط اوسط برای اصغر هم در صغری ثابت کنیم تا یک نتیجه سلبی یا ایجابی حاصل شود، بنابراین اگر صغری سالبه باشد (کلیه یا جزئیه) شکل اول منتج نخواهد بود، زیرا وقتی صغری سالبه بود کبری از دو حال خارج نیست یا آن هم سالبه (کلیه) است و یا موجه (کلیه) اگر سالبه باشد لازمه اش این است که قیاس شکل اول ما، شرط دوم از شروط عامه قیاس اقترانی را فاقد باشد که ایجاب احدی المقدمتین است و به آن بیانی که در قواعد عامه ذکر شد قیاس مبتلا به اشکال است، لذا مرحوم مظفر این فرض را این جا عنوان نمی‌کنند؛ و اگر کبری موجه (کلیه) باشد، می‌گوییم: فرضاً صغری سالبه است و معنای سالبه این است که میان موضوع و محمول آن (اصغر و اوسط) مابینت وجود دارد یعنی از هیچ طرف تصادفی نیست و در

جانب کبری که فرضاً موجبۀ کلیه است حکم (اکبر) برای تمام افراد موضوع (اوسط) ثابت شده، حال گاهی محمول با موضوع مساوی هستند پس همان طوری که اوسط از اصغر مسلوب است همچنین اکبر نیز از اصغر سلب می شود و نتیجۀ سالبه صحیح است.

مثال: «بعض الحيوان ليس بانسان» و «كل انسان ناطق»، «فبعض الحيوان ليس بناطق».

ولی غالب موارد محمول، اعم از موضوع است پس اکبر، اعم از اوسط است پس مواردی اکبر با اوسط موجود می شود و گاهی بدون آن (مثلاً حیوان گاهی با انسان است و حصه ای از آن در ضمن انسان است و حصه ای در ضمن غیر آن و خارج از آن یا مثلاً نامی گاهی در ضمن نبات است و حصه ای از آن در ضمن نبات موجود می شود چنان که حصه ای از آن هم در ضمن حیوانات یافت می شود پس اعم است).

آن گاه در آن حصّیه ای از اکبر که با اوسط یافت می شود البته حکمی که برای اوسط ثابت می گردد از اصغر مسلوب است، چون اوسط با اصغر مباین هستند و وقتی در موردی اوسط صادق بود، مباین او یعنی اصغر صادق نخواهد بود ولی در آن حصه ای از اکبر که بدون اوسط یافت می شود یعنی در خارج اوسط، ما نمی دانیم که آیا اکبر با اصغر متلاقیان هستند و بر افراد یکدیگر فی الجمله یا بالجمله تصادق دارند تا نتیجه ایجابی باشد؟ و یا متباینان هستند تا نتیجه سلبی باشد؟ هر دو محتمل است و هیچ کدام مسلم و مبرهن نیست، در نتیجه چنین قیاسی منتج نخواهد بود نه منتج ایجاب است چون ماده نقض دارد و گاهی ایجاب صادق نیست در حالی که نتیجه لازم مقدمات است و اگر مقدمات صادق فرض شد باید نتیجه نیز صادق باشد؛ و نه منتج سلب است، زیرا باز هم ماده نقض دارد و در بعض موادّ نتیجه سلبی کاذب است و نتیجۀ حق، ایجابی است در حالی که اگر منتج سلب باشد باید همیشه چنین باشد و تخلف بردار نباشد، به قول قطب الدین رازی.

«و الاختلاف موجب للعقم لانه لما صدق القياس مع الايجاب و السلب لم يكن شيئاً منهما نتيجة لأنها هي القول اللازم فلو كان احدهما لازماً لم يتخلف في بعض الموادّ لامتناع تحقّق الملزوم بدون اللازم». (۱)

مثال: «لا شيئاً من الحجر نبات» صغرای سالبۀ کلیه

و «كل نبات نام» کبرای موجبۀ کلیه

ص: ۴۶

در این مثال نتیجه ایجابی، کذب است یعنی نمی توان گفت: «فکل حجر نام» و حق در نتیجه، سلبی است، یعنی: «لا شیئی من الحجر بنام» ولی اگر ماده را در صغری عوض کرده و به جای حجر، انسان را آورده و گفتیم:

«لا شیئی من الانسان بنات»، و «کل نبات نام»، در این جا نتیجه سلبی، کذب است و نمی توان گفت: «فلا شیئی من الانسان بنام» و حق در نتیجه ایجابی است یعنی: «کل انسان نام»، این در مورد صغرای سالبه و اما اگر صغرای شکل اول موجب باشد چه کلیه و چه جزئی (با فرض کلیت کبری که در شرط دوم به اثبات خواهد رسید) حتما قیاس شکل اول منتج خواهد بود، زیرا آن حکمی که در کبری بر اوسط بار شده یعنی کبری که محکوم به واقع شده از برای اوسط محکوم علیه (حکم ایجابی باشد یا سلبی) وقتی حکم کلیت داشت یعنی در موجب برای تمام افراد اوسط ثابت شد و در سالبه از تمام افراد اوسط سلب شد حتما همان حکم بر اصغر نیز توسط اوسط ثابت می گردد به این که در موجب، آن حکم برای اصغر ثابت می شود حال یا برای تمام افراد آن، اگر صغری موجب کلیه باشد و یا برای بعض افراد آن، اگر صغری موجب جزئی باشد. در سالبه نیز همان حکم از اصغر سلب می شود یا از تمام افراد اصغر اگر موجب کلیه باشد و یا از بعض افراد اگر موجب جزئی باشد و در هر حال قیاس منتج یک نتیجه ایجابی یا سلبی است دائما و اختلاف ندارد، بنابراین ایجاب صغری لازم است.

و اما کلیت کبری: شرط دوم از شروط اختصاصی انتاج شکل اول این است که علاوه بر موجب بودن صغری، باید کبرای قیاس شکل اول هم کلیت داشته باشد یعنی یا موجب کلیه باشد و یا سالبه کلیه، بنابراین اگر کبری قضیه جزئی بود (موجب یا سالبه) قیاس، منتج نخواهد بود.

برهان این شرط: در جانب صغری مسلم شد که باید موجب باشد و باید فرض کنیم که موجب کلیه باشد و گرنه اگر صغری هم جزئی باشد که از شروط عامه، شرط دوم اختلال پیدا می کند و از آن حیث عقیم خواهد بود پس صغری، موجب کلیه است و معنای موجب کلیه آن است که محمول، برای تمام افراد موضوع ثابت است منتها در بعض موارد، موضوع با محمول متساویان هستند در این فرض البته از هر طرف موجب کلیه صادق است مثل: «کل انسان ناطق»، و «کل ناطق انسان» که هر کدام بر تمام افراد دیگری صدق می کنند، ولی در غالب موارد محمول از موضوع عام تر، کلی تر و

وسیع تر است مثلاً «انسان» با «حیوان» در این جا حیوان بر تمام افراد انسان صادق است و می توان گفت: «کل انسان حیوان» ولی انسان بر تمام افراد حیوان صادق نیست و نمی توان گفت: «کل حیوان انسان»، بلکه بر حصّه ای از افراد آن صادق است و حصّه ای از حیوان بر تمام افراد انسان صادق است نه تمام حیوان.

در کبری نیز اگر کلیت داشته باشد چه سالبه و چه موجبه حتماً منتج است، زیرا در کبرای موجبه، اکبر برای تمام افراد اوسط ثابت شده و در صغری هم اوسط، برای تمام افراد اصغر، ثابت شده در نتیجه توسط اوسط، اکبر هم برای تمام افراد اصغر ثابت می گردد مانند: «کل انسان حیوان»، و «کل حیوان جسم» «فکل انسان جسم»؛ و یا برای بعض افراد اصغر ثابت می شود اگر صغری موجبه جزئیّه باشد مانند: «بعض الحیوان انسان»، و «کل انسان ناطق»، «بعض الحیوان ناطق».

و در سالبه کلیه کبری، اکبر از جمیع افراد اوسط سلب شده و در صغری اوسط برای تمام افراد یا بعض افراد اصغر ثابت شده، در نتیجه اکبر هم از جمیع یا بعض افراد اصغر مسلوب خواهد بود مانند:

«کل انسان ناطق»، و «لا- شیئی من الناطق بفرس»، «فلا- شیئی من الانسان بفرس». و مانند: «بعض الحیوان انسان»، و «لا شیئی من الانسان بفرس»، «بعض الحیوان لیس بفرس».

ولی اگر کبری قضیه جزئیّه باشد (موجبه یا سالبه) معنای جزئیّه این است که حکم یعنی اکبر برای بعض الاوسط ثابت است (در موجبه) یا از بعض آن مسلوب است (در سالبه) پس اگر در صغری، اوسط با اصغر متساویان باشند همین ایجاب و سلب هست یعنی در نتیجه نیز حکم و اکبر برای بعض الاصغر ثابت یا از بعض آن مسلوب است، ولی اگر اوسط که محمول در صغری است اعم از اصغر بود (غالب موارد به این صورت است) خواهیم گفت: احتمال دارد آن حصّه ای از اوسط که در کبری موضوع واقع شده و اکبر بر آن حمل یا از آن سلب شده، غیر از آن حصّه ای از اوسط باشد که در صغری محمول واقع شده و بر اصغر بار شده و نیز احتمال دارد این حصّه همان باشد که در صغری محمول واقع شده پس هر دو محتمل است، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال یعنی دیگر بطور قطع و جزم نمی توان گفت که این حکم توسط اوسط از اکبر به اصغر تعدی می کند و برای آن هم ثابت می شود چون معلوم نیست این حصّه آن حصّه باشد،

شاید غیر آن باشد و اگر غیر آن بود، دلیلی نداریم که هر حکمی برای یک حصه معینه ای از جنس ثابت بود حتما برای حصص دیگر جنس و کلی هم ثابت باشد، لذا قیاس شکل اول با کبرای جزئیة نتیجه بخش نیست و باید حتما کبری کلیت داشته باشد؛ بعد می فرمایند: در حقیقت این شرط اختصاصی دوم یعنی کلیت کبری، برمی گردد به شرط اول از شروط عامه و قاعده اول از قواعد خمس مذکوره در مقدمه قیاس اقترانی، که عبارت بود از تکرر اوسط لفظا و معنا، و در این بحث قدر مسلم این است که اوسط لفظا تکرار شده ولی معنا مشکوک در تکرار است چون شاید این حصه غیر از آن حصه باشد و تا تکرار اوسط از هر جهت محرز نباشد قیاس منتج نخواهد بود. چند مثال:

الف. «زید مجتهد است»، و «بعض مجتهدین واجب الاکرام هستند».

نتیجه نمی دهد: «فزید واجب الاکرام»، زیرا آن بعض مجتهدین که در کبری محکوم علیه به حکم و جوب اکرام هستند شاید مجتهدین غیر زید باشند پس از اول شمول کبرای کلی نسبت به زید مشکوک است.

البته، اگر بگوییم: «کل مجتهد کذا و کذا»، شامل زید هم می شود و نتیجه قطعی است که: «فزید کذا و کذا».

ب. «هر انسانی حیوان است» و «بعض حیوانات نشخوارکننده هستند»، نتیجه نمی دهد که: «پس بعض انسان ها نشخوارکننده هستند؛ زیرا آن بعض از اوسط که موضوع اکبر است حصه ای از حیوانات هستند غیر از آن حصه ای که محمول اصغر واقع شده و چون اوسط معنا تکرار نشده منتج هم نیست.

ج؛ «کل ماء سائل»، و «بعض السائل یلتهب (ملتهب و شعله ور شدن) بالنار»، نتیجه نمی دهد که: «فبعض الماء یلتهب بالنار» چون مقصود از سائل در صغری که بر اصغر حمل شده حصه معینی از جنس سائل است یعنی آن حصه ای که با اصغر تلاقی دارند، امّا مراد از سائل در کبری، حصه معین دیگری از آن جنس است که مثلا نفت باشد و ما دلیلی نداریم که هر حکمی برای حصه ای ثابت یا سلب شد حتما در حصه دیگری هم ثابت یا سلب شود، لذا منتج نیست البته، اگر کبری موجب کلیه یا سالبه کلیه صادق بود، شکل اول منتج می شد.

به طور کلی هر کدام از اشکال اربعه، برای منتج بودن دارای دو دسته شرایط هستند:

۱. شرایط عامه که پنج امر بود و بیان آن ها گذشت.

۲. شرایط خاصه که مخصوص هر شکلی است و الآن مورد بحث است. در بخش شروط خاصه معمولاً عادت منطقیون بر این است که از سه بعد این بحث را دنبال می کنند:

۱. از بعد کیفیت یعنی ایجاب و سلب که کدام مقدمه باید موجب و کدام سالبه باشد؟

۲. از بعد کمیت یعنی کلیت و جزئیت که کجاها کلیت شرط است و کجاها نیست؟

۳. از بعد جهت یعنی فعلیت و امکان که جهت کدام مقدمه باید بالفعل باشد و...؟

معمولاً در باب اشکال دو قسم اول را مورد بحث قرار داده و قسم سوم را در مباحث مختلطات بحث و بررسی می کنند، در شرح شمسیه و شرح مطالع و... نیز بر این اساس مشی شده، صاحب حاشیه در همین باب اشکال اربعه، آن بعد را نیز مطرح کرده اند ولی مرحوم مظفر می فرمایند: ما با خود عهد کرده ایم که به مطالب نافع تر و لازم تر پرداخته و وقت را در یادگیری و بیان آن ها صرف کنیم، و روی این تعهد ایستاده و بدان پایبند هستیم، لذا مباحث غیر لازم و قلیل الجدوی را طرح نمی کنیم همان طور که در بیان احکام قضایا در مبحث تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض، نقض محمول و موضوع و طرفین، همه جا احکام محصورات اربع یعنی قضیه بر حسب کمیت و کیفیت، بیان شد و احکام موجهات را مطرح نکردیم، زیرا اولاً مباحث آن بسیار طول و تفصیل دارد، ثانیاً بسیار کم فایده است و به اصطلاح طویله الذیل و قلیله الجدوی است.

البته ذکر این مطلب خالی از لطف نیست که از حیث جهت در شکل اول میان فارابی و ابن سینا اختلاف است، ابن سینا می گوید: باید جهت قضیه بالفعل باشد یعنی صغرای شکل اول مطلقه عامه باشد و گرنه منتج نیست اما فارابی بر آن است که فعلیت شرط نیست و بالامکان هم که باشد کفایت می کند، البته این نزاع برمی گردد به نزاع معروفی که میان فارابی و ابن سینا (معلم دوم و سوم)، در عقد الوضع قضیه است که آیا

عقد الوضع بالفعل است یا بالامکان؟ که در جای خود مطرح است و همان سخنان که از حیث ماده و صورت و کمیت و کیفیت گفته شد از حیث جهت نیز مطرح است که نتیجه تابع اخس مقدمات باشد و در جای خود باید بحث شود، اجمالا جهت ضرورت، اشرف جهات است و به ترتیب دوام، فعلیت و در رتبه چهارم امکان قرار دارد.

ج. ضروب شکل اول: مبحث سوم در شکل اول راجع به ضروب آن است:

مقدمه: ضرب، اقتران و قرینه هر سه به یک معنی، و اسم برای یک حقیقت هستند و آن عبارت است از مقترن ساختن دو مقدمه (صغری و کبری) به یکدیگر و ضم و تألیف آن دو با هم که شکل خاصی را به قیاس می دهد، نام این صورت و شکل «ضرب» است چون از ضرب دو مقدمه، این صورت ها پدید می آید و «اقتران» است، چون مقدماتین به یکدیگر مقترن شده و در هم آمیخته اند و «قرینه» است چون مقدماتین قرین یکدیگر شده و مولد نتیجه گشته اند. با حفظ این مقدمه، ضروب ممکنه و ضروب عقیمه و اضرب منتجه یا ناتجه را بیان می کنیم.

دانستیم که هر قیاس اقترانی از دو مقدمه تشکیل می شود: صغری و کبری

هر کدام از صغری و کبری فی حد نفسها (یعنی با قطع نظر از این که با دیگری مقترن شده، تألیف یافته و قیاسی را تشکیل دهند) اقسام و صورتی دارند، مثلا مقدمه اول به تنهایی یا قضیه شخصیه است یا طبیعیه یا مهمله و یا محصوره، دانستیم که با غیر محصوره کاری نیست و تنها محصورات محور بحث هستند و چهار قسم داشت پس مقدمه اول از حیث کمیت و کیفیت چهار صورت دارد:

۱. موجبه کلیه ۲. سالبه کلیه ۳. موجبه جزئیه ۴. سالبه جزئیه.

همچنین مقدمه ثانیه یعنی کبری نیز به تنهایی و با قطع نظر از انضمامش به صغری و تشکیل دادن یک قیاس، همین صور چهارگانه را دارد حال اگر چهار صورت صغری را به چهار صورت کبری مقترن کرده و کنار هم قرار دهیم و از آن دو قیاسی تشکیل دهیم، بر حسب مقام تصور و امکان، شانزده صورت متصور است که حاصل ضرب چهار صورت مقدمه اول در چهار صورت مقدمه دوم است و این شانزده صورت را ضروب ممکنه و متصوره گویند، اعم از این که همه آن ها منتج باشند یا بعضی باشند و بعضی نباشند. این شانزده صورت (اقترانات و ضروب ممکنه)، منحصر به شکل اول نیست بلکه در تمامی اشکال اربعه موجود است.

حال در شکل اول از این شانزده صورت، دوازده صورت عقیم و غیر منتج است که آن‌ها را اقترانات یا ضروب عقیمه می‌نامیم و چهار صورت باقیمانده منتج هستند که به آن‌ها اقترانات منتج می‌گوییم و قیاس بر همین‌ها اطلاق می‌شود نه بر سایر ضروب و اقسام، برای بیان این مطلب، منطقیون از دو طریقه استفاده می‌کنند:

۱. طریقه حذف و اسقاط که معروف است و مرحوم مظفر از همان استفاده کرده‌اند.

۲. طریقه تحصیل که در شرح مطالع (۱) بیان شده و ما هردو را ذکر می‌کنیم:

طریقه حذف و اسقاط: به برکت شرط اول از دو شرط معتبر در شکل اول، هشت صورت از مجموعه شانزده صورت، حذف و اسقاط می‌شود که منتج نیستند و آن‌ها عبارتند از:

۱ و ۲. صغری، سالبه کلیه و یا جزئیه باشد و کبری، هر یک از محصورات اربع که باشد منتج نیست، از ضرب دو در چهار، هشت صورت پدید می‌آید:

۱. صغری سالبه کلیه، کبری موجبه کلیه؛

۲. صغری سالبه کلیه، کبری موجبه جزئیه؛

۳. صغری سالبه کلیه، کبری سالبه کلیه؛

۴. و....

و به دلیل شرط ثانی یعنی کلیت کبری، چهار صورت دیگر حذف می‌شود که عبارتند از:

۱. صغری، موجبه کلیه و کبری، موجبه جزئیه؛

۲. صغری، موجبه جزئیه و کبری، موجبه جزئیه؛

۳. صغری، موجبه کلیه و کبری، سالبه جزئیه؛

۴. صغری، موجبه جزئیه و کبری، سالبه جزئیه، که ضرب‌های عقیم دوازده صورت شد، باقی می‌ماند چهار ضرب که این‌ها را اضرب (جمع قله بر وزن افعال) منتج گویند و طریقه تحصیل هم این است که: طبق شرط اول، صغری باید کیفا موجبه باشد ولی کما ممکن است کلیه باشد یا جزئیه، و طبق شرط دوم، کبری باید از حیث کمیت کلیه باشد، حال کیفا موجبه باشد یا سالبه، از ضرب دو در دو چهار صورت پدید

می آید که تمامی این صور اربع، بدیهی الانتاج هستند و هر کدام از چهار صورت هم نتیجه اش یکی از محصورات اربع است با این محاسبات، همه محصورات اربع از این شکل استخراج و استنتاج می شود و مهم تر از همه، موجب کلیه است که اشرف محصورات است و تنها از شکل اول نتیجه گیری می شود و در سایر اشکال نیست (به زودی توضیح آن خواهد آمد)، بر همین اساس شکل اول را شکل کامل و فاضل نامیده اند که از همه اشکال دیگر کامل تر و برتر است. در مقام بیان نتایج چهار صورت مذکور، به ترتیب اهمیت نتیجه و اشرفیت آن، این اقسام را بیان کرده اند که مهم تر از همه موجب کلیه است و بعد به ترتیب سالبه کلیه، موجب جزئی، و سالبه جزئی قرار دارد (سابقاً در قاعده عامه چهارم نیز بیان شد).

اما چهار صورت منتج:

صورت اول: صغری موجب کلیه، کبری موجب کلیه، نتیجه موجب کلیه؛ مثال:

«کل خمر مسکر»، و «کل مسکر حرام»، «فکل خمر حرام».

صورت دوم صغری موجب کلیه، کبری سالبه کلیه، نتیجه سالبه کلیه؛ مثال:

«کل خمر مسکر»، و «لا شیئی من المسکر بنافع»، «فلا شیئی من الخمر بنافع».

صورت سوم: صغری موجب جزئی، کبری موجب کلیه، نتیجه موجب جزئی؛ مثال: «بعض السائلین فقیر»، و «کل فقیر يستحق الصدقه»، «فبعض السائلین يستحق الصدقه».

صورت چهارم: صغری موجب جزئی، کبری سالبه کلیه، نتیجه سالبه جزئی؛ مثال: «بعض السائلین اغنیاء»، و «لا غنی يستحق الصدقه»، «فبعض السائلین لا يستحق الصدقه».

جدول شکل اول:

ص: ۵۳

در رابطه با شکل ثانی از اشکال اربعه قیاس اقترانی حملی، چهار مبحث مطرح است.

الف. تعریف و وجه تسمیه شکل ثانی: شکل ثانی یک قیاس اقترانی حملی است که اوسط در آن در هر دو مقدمه (صغری و کبری) محمول واقع شده باشد، به قول قطب الدین رازی:

«و محصل الشكل الثانی: حمل محمول واحد علی شیئین متغایرین لیحمل احدهما علی الآخر». (۱)

مانند: «کل انسان حیوان»، و «لا شیئی من الجماد بحیوان»، «فلا شیئی من الانسان بجماد».

با توجه به تعریف فوق می گوئیم: اصغر در شکل ثانی متحد الوضع است یعنی همان وضع و چینشی را که در نتیجه دارد در مقدمه اول (صغری) نیز دارد و آن این که:

در هر دو (نتیجه و صغری) اصغر، موضوع است ولی وضع اکبر در این شکل مختلف است یعنی وضعی که در نتیجه دارد با وضعی که در کبری دارد متفاوت است، اکبر در نتیجه محمول است ولی در کبری موضوع قرار گرفته پس وضع ثابتی ندارد بلکه متغیر و مختلف است و بر همین اساس، شکل ثانی تا حدودی دور از طبع انسان است، زیرا مقتضای طبع این بود که مستقیماً از اصغر به اوسط و از اوسط به اکبر و بالاخره از اصغر به اکبر منتقل شویم چنان که در شکل اول بیان شد ولی در ما نحن فیه از اصغر به اوسط و از اکبر به اوسط منتقل می شویم نه از اوسط به اکبر، لذا قدری زحمت دارد و باید به یک شکل طبیعی برگردانیم تا منتج شود، باز بر همین اساس که از مقتضای طبع دور است بین الانتاج هم نیست بلکه قیاس بودن آن (قول مؤلف... لازم عنه لذاته قول آخر) نظری الانتاج و محتاج به دلیل و اثبات است، باصطلاح لازم، لازم بین نیست بلکه غیر بین است. این ها نقاط ضعف شکل ثانی بود؛ ولی از طرف دیگر این شکل با شکل اول در صغری مشترک هستند یعنی در هر دو شکل، اصغر در صغری و در نتیجه موضوع قرار گرفته روی همین اصل این شکل از سایر اشکال بعدی (ثالث و رابع) به طبع نزدیک تر است، پس شکل ثانی نام گرفته.

و جهت اقریبیت آن به طبع در این است که موضوع این شکل با شکل اوّل متحد‌الوضع است و موضوع نتیجه، اقرب به ذهن و طبع است تا محمول آن و شبیه بین‌الانتاج است، و لذا چندان مؤنه ای در استدلالات و براهین انتاج آن نیست.

ب. شروط انتاج شکل ثانی برای منتج بودن، علاوه بر شروط عامه مذکور در مقدمه، باید دارای یک سلسله شروط خاصه نیز باشد که مخصوص به این شکل است تا در سایه مراعات آن‌ها منتج شود و گرنه منتج نخواهد بود. این شرایط از حیث کیفیت، کمیت و جهت مورد بحث است ولی بنای مرحوم مظفر بر این است که شروط از حیث جهت را، مطرح نکند و لذا تنها از حیث کیفیت و کمیت بحث می‌کنند از این دو حیثیت دو شرط در منتج بودن شکل ثانی دخیل است که در بیت مذکور در رمزی شکل اوّل به صورت «خینکب» به آن اشاره شده بود.

«خینکب ثانی» خین اشاره به شرط اوّل است که حرف «خ» رمز اختلاف و دو حرف «ین» رمز مقدمتین است و مراد این است که: شکل ثانی وقتی منتج است که دو مقدمه آن (صغری و کبری) از حیث کیفیت با یکدیگر اختلاف داشته باشند یعنی اگر یکی از آن دو موجه بود حتماً باید دیگری سالبه باشد و گرنه اگر هر دو مقدمه موجه یا هر دو سالبه بودند و اتفاق و اتحاد در کیفیت داشتند شکل ثانی منتج نیست.

و «کب» اشاره به شرط دوّم است که حرف «ک» رمز کلیت و حرف «ب» رمز کبری است یعنی کبری شکل ثانی باید قضیه کلیه باشد حال موجه یا سالبه فرقی ندارد، پس اگر کبرای یک قضیه جزئی بود (موجه یا سالبه) یقیناً شکل ثانی منتج نخواهد بود. بیان ذلک

شرط اوّل: اختلاف در کیف است، یعنی یکی از دو مقدمه موجه و دیگری سالبه باشد پس اگر صغری موجه بود حتماً باید کبری، سالبه کلیه باشد و اگر صغری، سالبه بود حتماً باید کبری، موجه کلیه باشد، پس اگر هر دو موجه بودند (کلیتین یا جزئیتین یا مختلفین) یا هر دو سالبه بودند (هر دو کلیه یا جزئی یا مختلف) قیاس شکل ثانی منتج نیست.

برهان این شرط: با فرض اتفاق در کیف (موجه یا سالبه بودن هر دو) طرفین قیاس (اصغر و اکبر) از دو حال خارج نیستند:

۱. گاهی طرفین متباین هستند مانند: «انسان و فرس» که هیچ کدام بر دیگری حمل نمی شود و در این جهت مشترک هستند که گاهی شیء ثالثی بر هر دو مابین قابل حمل است مانند: «حیوان» که هم بر «انسان» حمل می شود و هم بر «فرس» و یا شیئی ثالث از هر دو مابین قابل سلب است مانند: «حجریت» که هم از «انسان» و هم از «فرس» مسلوب است و سالبه کليه را تشکیل می دهد؛

۲. و گاهی طرفین، متلاقیان و متصادقان هستند (متساویین باشند یا عامین من وجه یا عام و خاص مطلق) مانند: «انسان و ناطق» و در این جهت اشتراک دارند که گاهی شیئی ثالث بر هر دو قابل حمل و یا از هر دو قابل سلب است مانند «حیوان» که هم بر انسان حمل می شود و هم بر ناطق، و «حجر یا شجر» که از هر دو قابل سلب است. با توجه به این مطلب می گوئیم:

اگر دو مقدمه شکل ثانی هر دو موجب باشند منتج نتیجه ایجابی نیست، چون ماده نقض دارد و در بعض مواد نتیجه سلبی صادق است و اگر ایجاب نتیجه آن بود باید همیشگی باشد، چون نتیجه لازمه مقدمات و معلول آن ها است و لازم الشیئی لا یختلف و لا یتخلف (نه اختلاف برمی دارد، مثلاً- گاهی لازمه نار حرارت باشد و گاهی برودت، و نه تخلف بردار است که در موردی علت و یا ملزوم باشد ولی لازم یا معلول نباشد).

مثال: «کل انسان حیوان»، و «کل ناطق حیوان» نتیجه حق، ایجابی است یعنی:

«کل انسان حیوان» ولی اگر به جای ناطق، فرس بگذاریم نتیجه حق، سلبی خواهد بود یعنی: «لا- شیئی من الانسان بفرس» و اختلاف در نتیجه، سبب عقم است؛ و ثانیاً اگر هر دو مقدمه سالبه باشد باز منتج نیست نه به نتیجه سلبی و نه ایجابی چون هر دو ماده نقض دارند و تخلف بردار است، حال آن که لازم الشیئی چنین نیست. مثال:

«لا شیئی من الانسان بحجر»، و «لا شیئی من الفرس بحجر»، که نتیجه حق، سلبی است، یعنی: «لا شیئی من الانسان بفرس»؛ ولی در مثل: «لا شیئی من الانسان بحجر» و «لا شیئی من الناطق بحجر» نتیجه حق ایجابی است یعنی: «کل انسان ناطق» پس اگر مقدماتین شکل ثانی هر دو موجب یا هر دو سالبه بودند قیاس، منتج نیست اما اگر دو مقدمه از حیث کیفیت (ایجاب و سلب) متفاوت بودند به گونه ای که ممکن نبود شیء واحدی بر هر دو حمل یا از هر دو سلب شود (بلکه بر یکی حمل و از دیگری سلب می شود)، خود این دلیل آن است که محکوم علیه در هر قضیه غیر از محکوم علیه در

دیگری است یعنی اصغر و اکبر متغایران و متباینان هستند نه متلاقیان در این صورت نسبت بین آن دو نسبت سلبی است که همیشه منتج خواهد بود نه این که در ضمن ماده ای باشد و در ضمن ماده ای نباشد بلکه از آن جا که در این شکل یکی از دو مقدمه سلبی است و نتیجه هم همیشه تابع اخس مقدمتین است و سلب از ایجاب اخس است روی این اصول، البته نتیجه شکل ثانی همیشه سلبی است، یا سلب کلی و یا سلب جزئی و هیچ گاه ایجابی نخواهد بود. مثال:

«کل انسان حیوان» صغری

و «لا شیئی من الجماد بحیوان» کبری

«فلا شیئی من الانسان بجماد» نتیجه

اما شرط ثانی: علاوه بر اختلاف مقدمتین در کیف، باید کبرای شکل ثانی کلیت هم داشته باشد تا منتج گردد و گرنه منتج نیست.

برهان مطلب: اگر فرضا کبرای این شکل جزئی بود (موجه یا سالبه) در جانب صغری باید فرض شود که کلیت داشته باشد و گرنه قاعده ثالثه از قواعد عامه مختل خواهد شد و وقتی کلیت داشت از دو حال خارج نیست یا موجه کلیه است یا سالبه کلیه، اگر کبری موجه جزئی بود باید صغری سالبه کلیه باشد تا در ما نحن فیه ثابت کنیم که شرط ثانی را ندارد و لذا منتج نیست و گرنه از عیوب دیگر مبرا است و اگر کبری سالبه جزئی بود، باید صغری موجه کلیه باشد تا از حیث جزئیت کبری ایراد داشته باشد، نه از حیث شروط عامه و نه از حیث شروط اول از شروط خاصه، حال در هر دو فرض محاسبه می کنیم:

فرض اول: صغری، موجه کلیه و کبری، سالبه جزئی.

این فرض منتج نیست و مرحوم مظفر هم متعرض شده اند.

بیان ذلک: در صغری چون موجه کلیه است، اوسط برای تمام افراد اصغر ثابت گردیده و در کبری، چون سالبه جزئی است اوسط از بعض افراد اکبر سلب گردیده نه از همه آن ها، البته در آن بعض از اکبر که اوسط از آن مسلوب است حتما اصغر هم مسلوب است (چه اوسط و اصغر متساویان باشند و چه اوسط از اصغر اعم باشد) ولی در آن بعض دیگر از اکبر، که اوسط از آن ها سلب نشده و قضیه نسبت به آن نفیا و اثباتا ساکت است ما نمی دانیم که آیا در آن بعض، اصغر و اکبر متلاقیان هستند و از آن ها

یکه موجبۀ جزئیۀ استخراج می شود؟ یا متنافیان و متباینان هستند تا یک سالبۀ کلیه یا جزئیۀ استخراج شود؟ و هر دو محتمل است، لذا در برخی از مواد نتیجۀ حق، سلبی است و در برخی مواد نتیجۀ حق، ایجابی است و اختلاف در نتیجه، سبب عقم است.

مثال:

«هر نشخوارکننده ای سم دار است»، و «بعض حیوانات سم دار نیستند»،

در این جا نتیجه حق ایجابی است: «بعض نشخوارکننده ها حیوان هستند».

ولی اگر به جای «حیوان» در کبری کلمۀ «پرنده» را بگذاریم و بگوییم: «بعض پرنده ها سم دار نیستند» نتیجۀ حق سلبی، خواهد بود: «بعض نشخوارکننده ها پرنده نیستند».

فرض دوم: صغری، سالبۀ کلیه و کبری، موجبۀ جزئیۀ.

این فرض هم منتج نیست، زیرا در صغری اوسط از تمام اصغر سلب شده و در کبری اوسط برای بعض اکبر ثابت است، البته در خصوص این بعض، اصغر یا اکبر تلاقی نداشته و یقیناً سلب است ولی در بعض دیگر از اکبر که در کبری مراد نیست و ذکر نشده، امر بر ما مشتبه می شود و نمی دانیم که آیا در آن بعض، اکبر با اصغر متلاقیانند یا متباینان؟ و در نتیجه آیا ایجاب، حق است یا سلب؟ هر دو محتمل است و در بعض مواد نتیجۀ حق، سلبی و گاهی ایجابی است و اختلاف سبب عقم است مثلاً در مثال «لا شیئی من الفرس بناطق»، «بعض الحیوان ناطق»، نتیجۀ حق، ایجابی است یعنی:

«بعض الفرس حیوان» ولی اگر ماده را عوض کرده و به جای حیوان، انسان را آورده و بگوییم: «بعض الانسان ناطق» نتیجۀ حق، سلبی است یعنی: «بعض الفرس لیس بانسان».

امّا اگر اختلاف مقدمتین و نیز کلیت کبری مراعات گردد یقیناً شکل ثانی منتج خواهد بود و به اختلاف مواد و موارد هم، مختلف یا متخلف نمی گردد (ذیلاً در صور منتج، مثال های شکل ثانی منتج خواهد آمد).

ج. ضروب و احتمالات شکل ثانی: که شامل ضروب ممکنه، عقیمه و اضرب منتج است.

ضروب ممکنه در شکل ثانی همانند احتمالات ممکنه در شکل اول شانزده صورت است که از ضرب چهار صورت صغری، در چهار صورت کبری حاصل می شود که بیان آن در شکل اول گذشت و نیازی به تکرار نیست. از این شانزده

صورت، دوازده صورت اقترانات عقیمه است و چهار صورت، اضرب منتجه است و برای بیان این مطلب، دو روش مطرح است:

۱. طریقه حذف و اسقاط؛ ۲. طریقه تحصیل.

طریقه اسقاط: به دلیل شرط اول از دو شرط شکل ثانی یعنی اختلاف مقدمتین در کیف، هشت صورت اسقاط می شود و از درجه اعتبار می افتد که عبارتند از: حاصل ضرب چهار صورت سالبه ها در چهار صورت موجبه ها، یعنی:

سالبتین صغری (کلیه یا جزئیه) با سالبتین کبری که در مجموع چهار صورت می شود و موجبتین صغری با موجبتین کبری که این نیز چهار صورت می شود و مجموع آن ها عبارتند از:

۱. هردو مقدمه سالبه کلیه ۲. هردو سالبه جزئیه ۳. صغری سالبه کلیه و کبری سالبه جزئیه ۴. عکس قسم سوم ۵. هردو موجبه کلیه ۶. موجبتین جزئیتین ۷. صغری موجبه کلیه و کبری موجبه جزئیه ۸. عکس قسم هفتم.

به دلیل شرط ثانی یعنی کلیت کبری نیز، چهار قسم از اعتبار می افتد که عبارتند از:

۱. سالبه کلیه صغری و موجبه جزئیه کبری ۲. سالبه جزئیه صغری و موجبه جزئیه کبری ۳. موجبه کلیه صغری و سالبه جزئیه کبری ۴. موجبه جزئیه صغری و سالبه جزئیه کبری.

در پایان چهار صورت باقی می ماند که همه آن ها منتج هستند و برای انتاج هریک نیز، برهان اقامه کرده و آن ها را به شکل اول ارجاع می دهیم تا منتج بودن، قطعی شود؛ اما طریقه تحصیل، به قول قطب الدین رازی در شرح مطالع:

«و اما التحصیل فلان الکبری الکلیه اما ان تکون موجبه او سالبه و الصغری لا ید ان تکون مخالفه لها فالکبری الموجبه لا تنتج الا مع الصغری السالبه کلیه او جزئیه و الکبری السالبه لا تنتج الا مع الصغری الموجبه کلیه او جزئیه فهی اربعه». (۱)

بیان اضرب و صور منتجه، هر کدام با اقامه برهان:

صورت اول: ضرب اول از چهار ضرب منتج و قیاسی شکل ثانی این که، صغری موجبه کلیه و کبری سالبه کلیه باشد که نتیجه این ضرب سالبه کلیه است. دو مثال:

الف. «کل انسان حیوان»، و «لا شیئی من الجماد بحیوان»، «فلا شیئی من الانسان

ص: ۵۹

ب. «هر نشخوارکننده ای سم دار است»، «هیچ پرنده ای سم دار نیست»، پس «هیچ نشخوارکننده ای پرنده نیست.»

برهان: مقدمه: به طور کلی براهینی که برای اثبات منتج بودن چهار ضرب شکل ثانی به کار می رود سه برهان است:

اول. برهان عکس کبری، یا طریقه عکس مستوی یا طریقه ردّ، این برهان در ضرب اول و سوم کارایی دارد و وجه تسمیه آن در ضمن بحث روشن خواهد شد؛

دوم. برهان عکس صغری یا طریقه عکس و ردّ، این برهان تنها در ضرب دوم از چهار ضرب شکل ثانی کاربرد دارد؛

سوم. برهان خلف، این برهان را مرحوم مظفر تنها در ضرب چهارم از چهار ضرب شکل ثانی به کار برده ولی اختصاصی به آن نداشته و در کلیه ضروب چهارگانه قابل استفاده است (در تمرین پایان بحث به آن اشاره می کنیم).

با توجه به این مقدمه می گوئیم: برهان ضرب اول، برهان عکس کبری است، به این طریقه که: نخست عکس مستوی کبرای شکل ثانی را به دست می آوریم سپس آن را، با اصل صغرای شکل ثانی ضمیمه می کنیم، قیاسی تشکیل می شود که از ضرب دوم شکل اول است و از این قیاس نتیجه ای را به دست می آوریم که از شکل ثانی هم همان نتیجه به دست می آید و این که قیاس شکل اول با همه چهار ضربش بدیهی الانتاج است دلیل بر حقانیت و صدق نتیجه ضرب اول از شکل ثانی و نشانه منتج بودن آن است. در این برهان هم از عکس مستوی استفاده شده و هم با ارجاع شکل ثانی به شکل اول از طریقه ردّ استفاده شده. حال همین برهان را در قالب مثال پیاده می کنیم که شامل سه مرحله است:

۱. مفروض این است که مقدمتین قیاس شکل ثانی، یعنی صغری و کبرای آن که عبارتند از: «کل انسان حیوان»، و «لا شیئی من الجماد بحیوان» صادق هستند.

۲. مدعا و مطلوب این است که اگر این دو مقدمه صادق بود لازمه اش آن است که نتیجه هم به صورت سلب کلی صادق باشد یعنی: «لا شیئی من الانسان بجماد».

۳. برهان این است که، اگر مقدمتین اصل صادق باشند (مفروض) حتما عکس مستوی کبرای آن نیز صادق خواهد کرد و چون کبری، سالبه کلیه است عکس مستوی

آن نیز، سالبه کلیه خواهد بود یعنی: «لا شیئی من الجماد بحیوان» عکس می شود به:

«لا شیئی من الحیوان بجماد»، سپس این عکس کبری را به اصل صغری که یک موجبه کلیه است، ضمیمه می کنیم و ضرب دوم از قیاس شکل اول به دست می آید یعنی: «کل انسان حیوان»، و «لا- شیء من الحیوان بجماد»، و چون شکل اول بدیهی الانتاج است، از آن دو به این نتیجه می رسمیم: «فلا شیء من الانسان بجماد» آن گاه همین نتیجه که از شکل اول تحصیل شد عینا از ضرب اول شکل ثانی هم به دست می آید که دلیل بر، منتج بودن این ضرب است.

ضرب دوم: صغری، سالبه کلیه و کبری، موجبه کلیه باشد نتیجه باز هم سالبه کلیه است. دو مثال:

الف. لا شیئی من الممكنات بدائم (ازلی)، و «کل حق (واجب الوجود) دائم»، «فلا شیئی من الممكنات بحق».

ب. لا شیء من الانسان بفرس و «کل صاهل فرس» «فلا شیء من الانسان بصاهل».

برهان: برای اثبات انتاج این ضرب، از برهان عکس صغری استفاده می کنیم که اجمال آن از این قرار است: نخست صغرای این ضرب را که یک سالبه کلیه است به عکس مستوی عکس می کنیم (که باز سالبه کلیه می شود)، سپس عکس ترتیب را انجام می دهیم یعنی عکس صغری را به جای کبری و خود کبری را به جای صغری قرار می دهیم و از این دو مقدمه، یک قیاس شکل اول آن هم از نوع ضرب ثانی شکل اول که صغری، موجبه کلیه و کبری، سالبه کلیه باشد تشکیل می شود و چون شکل اول بدیهی الانتاج است، از آن دو یک سالبه کلیه نتیجه گرفته می شود، سپس این نتیجه را به عکس مستوی عکس می کنیم و اگر اصل، یعنی نتیجه صادق بود حتما این عکس هم صادق است و بدین وسیله مطلوب ما که نتیجه شکل ثانی باشد، حاصل می گردد. مثال:

۱. مفروض این است که مقدمتین یعنی: «لا- شیء من الانسان بفرس»، و «کل صاهل فرس» صادق است (چون اگر کذب باشند مباحث بعدی لغو است).

۲. مدعا این است که اگر این دو مقدمه صادق بود، حتما نتیجه نیز صادق خواهد بود و نتیجه یک سلب کلی است یعنی: «لا شیء من الانسان بصاهل».

۳. برهان این است که: اگر دو مقدمه مذکور صادق باشد (مفروض) لازمه اش آن است که عکس صغرای آن دو نیز صادق باشد، زیرا کلاً صدق الاصل صدق العکس و

چون صغری، سالبه کلیه است عکس مستوی آن نیز سالبه کلیه می شود، یعنی: «لا شیء من الفرس بانسان» سپس عکس ترتیب انجام داده (عکس صغری را به جای کبری و خود کبری را به جای صغری قرار داده) و ضرب ثانی از شکل اول تشکیل می شود؛

«کل صاهل فرس»، صغری

و «لا شیء من الفرس بانسان»، کبری

«فلا شیء من الصاهل بانسان» نتیجه

سپس این نتیجه را به عکس مستوی عکس می کنیم که می شود: «لا شیء من الانسان بصاهل» و هذا هو المطلوب، زیرا در ضرب دوم شکل ثانی همین نتیجه را گرفتیم و از طریق شکل اول و قواعد مسلم عکس هم به همین نتیجه رسیدیم و این دلیل بر انتاج این ضرب از شکل ثانی است.

در خاتمه: در این ضرب، از راه برهان عکس کبری نمی توان پیش رفت، زیرا کبرای آن موجب کلیه است که عکس مستوی آن موجب جزئی می شود و شکل اول یا دوم هر کدام که باشد از راه کبرای جزئی منتج نخواهد بود.

ضرب سوم: صغری، موجب جزئی و کبری، سالبه کلیه، سلب جزئی را نتیجه می دهد، چون نتیجه تابع اخس مقدمتین است و اخس از حیث کیفیت سلب و از حیث کمیت جزئی است و از آن جا که این ضرب دو جهت خست دارد لذا سالبه جزئی می شود. دو مثال:

۱. «بعض المعدن ذهب»، و «لا شیء من الفضة بذهب»، «بعض المعدن لیس بفضه».

۲. «بعض الحيوان انسان»، و «لا شیء من الفرس بانسان»، «بعض الحيوان لیس بفرس».

برهان: برای اثبات انتاج این ضرب نیز مانند ضرب اول، از طریق برهان عکس کبری استفاده می کنیم که توضیح آن در ضرب اول گذشت و در این جا فقط با بیان مثال به آن می پردازیم.

الف. مفروض این است که مقدمتین (صغری و کبری) صادق هستند: «بعض الحيوان انسان»، و «لا شیء من الفرس بانسان».

ب. مدعا و مطلوب این است که، اگر دو مقدمه مذکور صادق باشند در نتیجه آن

دو یک سالبه جزئیه صادق است یعنی: «بعض الحيوان ليس بفرس».

ج. برهان این است که، اگر مقدمات صادق باشند (مفروض) حتما عکس مستوی کبری نیز صادق خواهد کرد، چون کما صدق الاصل صدق العکس و عکس مستوی سالبه کلیه، سالبه کلیه است یعنی: «لا شیء من الانسان بفرس» آن گاه از انضمام این سالبه کلیه کبری، به آن صغرای اصل یک قیاس شکل اول، از نوع ضرب چهارم آن شکل تشکیل می شود، به این صورت: «بعض الحيوان انسان»، و «لا شیء من الانسان بفرس»،

که نتیجه می دهد: «بعض الحيوان ليس بفرس» و به دلیل شکل اول بودن بدیهی الانتاج است، آن گاه عین همین نتیجه از ضرب ثالث شکل دوم هم به دست می آید و هذا هو المطلوب، پس شکل دوم از این ضرب نیز منتج است.

ضرب چهارم: صغری، سالبه جزئیه؛ کبری، موجبه کلیه و نتیجه، سالبه جزئیه.

دو مثال: الف. «بعض الجسم ليس بمعدن»، و «کل ذهب معدن»، «بعض الجسم ليس بذهب».

ب. «بعض الحيوان ليس بانسان»، و «کل ناطق انسان»، «بعض الحيوان ليس بناطق».

برهان: برای اثبات انتاج این ضرب از طریقه برهان عکس نمی توان استفاده کرد نه از برهان عکس صغری و نه از برهان عکس کبری (برخلاف ضروب قبلی). از برهان عکس صغری نمی توان استفاده کرد، چون صغری سالبه جزئیه است و قبلا خواندیم که سالبه جزئیه عکس مستوی لازم الصدق ندارد (عکس نقیض هم مؤثر نیست).

از برهان عکس کبری هم نمی توان استفاده کرد، چون کبری این ضرب موجبه کلیه است و عکس مستوی آن موجبه جزئیه می شود و فرضا صغری نیز یک سالبه جزئیه است آن گاه از این دو مقدمه هیچ قیاس منتجی درست نمی شود، زیرا قبلا در بیان قواعد عامه به ثبت رسید که حتما باید یکی از دو مقدمه کلیت داشته باشد، بنابراین از برهان عکس، به هر دو نوعش استفاده ای نمی بریم، بناچار از طریق برهان خلف وارد می شویم که البته از این برهان در همه ضروب می توان استفاده کرد. فعلا به بیان برهان خلف در ضرب چهارم می پردازیم که دارای سه مرحله است.

الف. مفروض این است که مقدمات هر دو صادق هستند، یعنی می توان گفت:

«بعض الحيوان ليس بانسان»، و «کل ناطق انسان».

ب. مدعا این است که اگر آن دو صادقند پس در نتیجه نیز، سالبه جزئیه صادق است، ای: «بعض الحيوان ليس بناطق».

ج. برهان این است که اگر سالبه جزئیه در نتیجه صادق نباشد یعنی «بعض الحيوان ليس بناطق» کذب باشد، لازمه اش این است که نقیض آن صادق باشد تا ارتفاع نقیضین لازم نیاید و نقیض سالبه جزئیه، موجهه کلیه است یعنی: «کل حیوان ناطق» آن گاه اگر این نقیض صادق باشد آن را با کبرای اصل ضمیمه کرده و این نقیض را صغرای استدلال و آن کبرای کلی را کبرای این استدلال قرار می دهیم و از مجموع دو موجهه کلیه یک قیاس ضرب اول از شکل اول که موجهه کلیه است به دست می آید و آن اشرف قضایا و بهترین نوع استدلال است؛

«کل حیوان ناطق»، و «کل ناطق انسان»،

از این دو مقدمه یک کبرای کلی نتیجه گیری می شود که: «کل حیوان انسان».

آن گاه اگر این نتیجه صادق باشد لازمه اش این است که نقیض آن کاذب باشد تا اجتماع نقیضین لازم نیاید و نقیض موجهه کلیه، سالبه جزئیه است یعنی: «بعض الحيوان ليس بانسان» و این سالبه جزئیه عین صغرای اصل است که از اول مفروض الصدق قرار داده شد؛ حال اگر بگوییم این سالبه جزئیه کذب است، خلاف فرض لازم می آید و خلف، باطل و محال است پس خود این سالبه جزئیه صدق است و نقیض آن که موجهه کلیه بود کذب خواهد بود، منشأ کذب نتیجه، که موجهه کلیه باشد، عبارت است از نقیض نتیجه که در این جا صغری واقع شده پس نقیض نتیجه باطل و خود نتیجه صادق است، یعنی:

«بعض الحيوان ليس بناطق» و هذا هو المطلوب (از طریق برهان خلف این ضرب را نیز منتج قرار دادیم).

تمرین. همان گونه که ما ضرب رابع را به طریق برهان خلف، مبرهن و ثابت کردیم شما می توانید سه ضرب قبلی را نیز از این طریق مبرهن و منتج بودن آن ها را ثابت کنید.

حلّ تمرین: برهان خلف سه مرحله دارد:

۱. مفروض: صدق صغری و کبرای شکل ثانی است؛

۲. مدعا: به دنبال صدق آن دو، صدق نتیجه حتمی است؛

۳. برهان: اگر خود نتیجه صادق نباشد باید نقیض آن صادق باشد سپس نقیض نتیجه را از آن جا که موجهه است صغری، و کبرای قیاس اول را از آن جا که کلی است

کبری قرار می دهیم و یک قیاس شکل اول درست می شود، و از این قیاس نتیجه ای می گیریم که این نتیجه با صغرای قیاس شکل دوم منافات ندارد و چون فرض کردیم که صغرای شکل دوم صادق است، پس این نتیجه باطل خواهد بود و گرنه تناقض پیش می آید، و منشأ بطلان یکی از امور زیر است:

۱. صغرای شکل ثانی ۲. کبرای شکل ثانی ۳. نتیجه شکل ثانی ۴. هیئت قیاس دوم ۵. نقیض نتیجه قیاس اول

اما احتمال اول منشأ بطلان نیست زیرا اولاً فرض این است که صغرای مذکور صادق است و ثانياً اصلاً در قیاس نیامده است؛

احتمال دوم هم نیست چون در فرض ما کبرای مذکور هم صادق است؛

احتمال سوم هم نیست چون در قیاس دوم آن نتیجه اصلاً به کار نرفته است؛

احتمال چهارم هم نیست چون هیئت قیاس دوم، شکل اول است که بدیهی الانتاج است؛ پس معلوم می شود منشأ این محال و امر باطل، نقیض نتیجه قیاس اول است پس نقیض نتیجه باطل و نفس نتیجه صادق است و هو المطلوب.

با حفظ این مقدمه در هر سه ضرب قبلی، این برهان جاری است و ما فقط ضرب اول را محاسبه می کنیم و شما خود دو ضرب دیگر را حساب کنید.

مفروض: صدق «کل انسان حیوان»، و «لا شیء من الجماد بحیوان».

مدعا: صدق «لا شیء من الانسان بجماد».

برهان: اگر سالبه کلیه مذکور در نتیجه، صادق نباشد حتماً نقیض آن صادق خواهد کرد یعنی: «بعض الانسان جماد»، سپس این نقیض را به کبرای کلی مذکور ضمیمه کرده و از مجموع، یک شکل اول تشکیل می دهیم و می گوئیم: «بعض الانسان جماد»، و «لا شیء من الجماد بحیوان»، «بعض الانسان لیس بحیوان».

این ضرب چهارم از ضروب منتجه شکل اول است آن گاه این نتیجه اگر صادق باشد باید نقیض آن کاذب باشد یعنی: «کل انسان حیوان» و این، نقیض عین صغرای شکل دوم است که مفروض، صادق آن بود پس کذب آن خلف فرض است و خلف باطل است پس صغری، حق است و نقیض آن که این نتیجه باشد باطل است، منشأ بطلان همان نقیض نتیجه است پس نقیض نتیجه باطل و خود نتیجه حق است، یعنی:

«لا شیء من الانسان بجماد» و هو المطلوب.

در رابطه با شکل سوم از اشکال اربعه، پنج بحث مطرح است:

۱. تعریف شکل سوم و وجه تسمیه آن ۲. شرایط انتاج شکل سوم ۳. ضروب شکل ثالث ۴. براهین انتاج آن ۵. تنبیهات شکل سوم.

مبحث اول: شکل سوم یک قیاس اقترانی است که اوسط در هر دو مقدمه، موضوع واقع شده باشد و اکبر و اصغر محمول باشند. مانند: «کل انسان حیوان»، و «کل انسان ناطق»، «فبعض الحیوان ناطق».

آن گاه در شکل سوم، برعکس شکل ثانی، این اکبر است که متحد الوضع است یعنی همان طوری که در نتیجه محمول قرار گرفته همچنین در کبری نیز محمول واقع شده ولی اصغر مختلف الوضع است یعنی در نتیجه، موضوع واقع شده ولی در صغری محمول است؛ بر همین اساس، شکل سوم دور از طبع انسان است و انتقال به نتیجه مستقیم و مقبول طبع نیست، البته شکل دوم هم بعید از طبع بود ولی شکل سوم از شکل دوم هم بعیدتر است، زیرا به قول مشهور: شکل دوم در اشرف مقدماتین یعنی صغری با شکل اول مشارکت داشت ولی شکل سوم در اخس مقدماتین با شکل اول مشارکت دارد؛ و به قول مرحوم مظفر: در شکل سوم، اختلاف در موضوع نتیجه است و موضوع اقرب به ذهن بود پس اختلاف در اقرب الی الذهن است، لذا نیاز بیشتری به استدلال دارد ولی در شکل دوم اختلاف وضع در محمول نتیجه بود نه در موضوع و لذا نیاز آن به استدلال کمتر است پس شکل سوم ابعید است ولی در عین حال شکل سوم است و از شکل چهارم یک درجه نزدیکتر است، بدان جهت که بالاخره شکل سوم در کبری با شکل اول مشارکت دارد و در هر دو شکل، در کبری «اوسط» موضوع و «اکبر» محمول است ولی در شکل رابع حتی این مقدار از مشابهت هم نیست و صددرصد بعید

از طبع است.

اما مبحث دوم: شکل ثالث نیز همانند شکل اول و دوم اگر بخواهد منتج باشد باید علاوه بر شروط عامه مذکور، دارای یک سلسله شروط اختصاصی باشد که این شرایط از حیث کیفیت و کمیت و جهت، مطرح است ولی مصنف (ره) تنها از دو جهت اول بحث کرده و از هر کدام یک شرط معتبر است که در شعر فارسی نیز آمده بود و رمز «مغکاین» اشاره به این دو شرط است:

۱. «مغ» اشاره به موجه بودن صغری است.

۲. «کاین» اشاره به کلیت احدی المقدمتین است.

بیان اعتبار و اشتراط ایجاب صغری: اگر صغری موجه نباشد حتما سالبه خواهد بود و اگر صغری سالبه بود (جزئی یا کلیه) کبری از دو حال خارج نیست: یا موجه کلیه است؛ و یا سالبه کلیه است.

هر کدام که باشد وضع اکبر با اصغر برای ما روشن نمی شود که آیا آن دو متلاقان هستند و یک قضیه موجه از آن ها تشکیل می شود؟ یا متباینان هستند و یک قضیه سالبه از آن ها تشکیل می شود، بر این اساس، قیاس منتج نیست.

بیان ذلک: اگر صغری سالبه باشد و کبری موجه، معنای صغرای سالبه این است که اصغر با اوسط متباینان هستند و معنای کبری موجه این است که اکبر با اوسط متلاقیان هستند و این را از خارج می دانیم که چه بسا شیء واحدی (در بحث ما، اوسط) گاهی ملاقی و مباین باشد با دو شیء (اصغر و اکبر)، که خود آن دو با یکدیگر متلاقیان هستند، مانند: «انسان» یا «ناطق» که ملاقی هستند با «حیوان» «بعض الحیوان انسان، کل انسان حیوان و هکذا در ناطق» و مباین هستند با «فرس» «لا شیء من الانسان بفرس و بالعکس» و خود «حیوان» و «فرس» نیز متلاقیان هستند «کل فرس حیوان، بعض الحیوان فرس» و گاهی هم شیء واحد، ملاقی و مباین با دو شیء دیگری است که خود آن دو متباینان هستند، مانند: «انسان» و «ناطق» که ملاقی هستند با «حیوان» و از آن دو قضیه موجه درست می شود و مباین هستند با «شجر» و از آن ها سالبه کلیه درست می شود «لا شیء من الانسان بشجر و بالعکس» و ضمنا خود «حیوان» و «شجر» نیز مباین هستند و از آن ها سالبه تشکیل می شود «لا شیء من الحیوان بشجر او بالعکس» و چون چنین است ما نمی دانیم که آیا نتیجه حق، ایجابی است؟ یا سلبی؟ در بعض موارد نتیجه حق،

ایجابی است و در بعض موارد نتیجه حق، سلبی است و اختلاف در نتیجه، نشانه عقیم بودن قیاس است، زیرا اگر منتج به نتیجه ایجابی یا سلبی بود، همان نتیجه، لازمه قیاس بود و لازم شیء نه اختلاف بردار است و نه تخلف بردار. به این مثال توجه کنید:

اگر بگوییم: «لا شیء من الناطق بفرس»، و «کل ناطق حیوان»، نتیجه حق، ایجابی است، یعنی بگوییم: «کل فرس حیوان»، یا «بعض الفرس حیوان»، ولی اگر بگوییم:

«لا شیء من الناطق بشجر»، و «کل ناطق حیوان»، نتیجه حق، سلبی است به این که بگوییم: «لا شیء من الشجر بحیوان»، پس منتج ایجاب نیست چون ماده نقض دارد و به همین دلیل منتج سلب هم نیست.

همچنین اگر کبری نیز مانند صغری سالبه باشد، چنین قیاسی همان اشکالی را دارد که در قواعد عامه ذکر شد، که از دو سالبه قیاس تشکیل نمی شود و «لا بد من ایجاب احدی المقدمتین...» و خلاصه مطلب این است که: معنای صغرای سالبه، این است که اصغر با اوسط متباینان هستند و معنای کبرای سالبه این است که اکبر با اوسط تباین دارند و این را از خارج می دانیم که ممکن است شیء واحدی (اوسط) مابین باشد با دو شیء دیگری که خود آن دو با یکدیگر تلاقی دارند، مانند: «طلا» که هم با «حیوان» مابین است و هم با «فرس» «لا شیء من الذهب بحیوان و بالعکس، و لا شیء من الذهب بفرس و بالعکس» ولی خود «حیوان» و «فرس» با یکدیگر متصادقان هستند و از آن ها یک موجه تشکیل می شود «کل فرس حیوان»، و چه بسا شیء واحدی مابین باشد با دو شیء دیگری که خود آن دو نیز با یکدیگر متباینان هستند و از آن دو نیز سالبه کلیه درست می شود مانند: «طلا» که هم با «شجر» مابین است «لا شیء من الذهب بشجر» و هم با حیوان «لا شیء من الحيوان بذهب» و خود شجر و حیوان نیز با یکدیگر تباین دارند «لا شیء من الحيوان بشجر» و چون چنین است بر ما به طور جزم معلوم نمی گردد که آیا نتیجه حق، از دو مقدمه سالبه در شکل ثالث، ایجابی است؟ یا سلبی؟ چون گاهی ایجاب، حق است و گاهی سلب و اختلاف در نتیجه نشانه عقیم بودن است. مثال:

اگر بگوییم: «لا شیء من الذهب بفرس»، و «لا شیء من الذهب بحیوان»، نتیجه حق، ایجابی است که: «کل فرس حیوان»؛

ولی اگر بگوییم: «لا شیء من الذهب بشجر»، و «لا شیء من الذهب بحیوان»، نتیجه حق، سلبی است که: «لا شیء من الشجر بحیوان». بنابراین حتما باید صغرای شکل

ثالث موجب باشد و اگر سالبه بود چه کبری آن موجب باشد و چه سالبه، منتج نخواهد بود.

شرط ثانی: در شکل ثالث علاوه بر ایجاب صغری، کلیت یکی از دو مقدمه نیز در انتاج دخیل است، بنابراین اگر هر دو مقدمه جزئی بودند قیاس منتج نیست البته این مطلبی جدید یا شرطی اختصاصی نیست بلکه قاعده سوم از قواعد عامه قیاس اقترانی این بود که: یکی از دو مقدمه باید کلیت داشته باشند و اگر هر دو جزئی بودند منتج نیست، سر مطلب هم این بود که اگر هر دو جزئی باشند ما نمی دانیم که آیا آن بعض اوسطی که موضوع اکبر واقع شده، همان بعض اوسطی است که موضوع اصغر واقع شده یا غیر آن و حصه دیگری از آن است؟ لذا در حقیقت، اوسط، لفظاً تکرار شده ولی معنا تکرار نشده و بدون تکرار اوسط، قیاس منتج نیست؛ اما این که در شکل اول و دوم به طور مشخص گفتیم باید کبری کلیت داشته باشد، ولی در شکل ثالث تعیین نکرده و می گوئیم یکی از دو مقدمه باید کلیت داشته باشند برای این است که در این جا تعیین، نقشی ندارد و لذا کافی است که یکی از دو مقدمه کلیت داشته باشند.

مبحث سوم، ضروب شکل ثالث:

در این شکل ضروب ممکنه شانزده صورت است که حاصل ضرب چهار قسم صغری در چهار قسم کبری است (به بیانی که در شکل اول گذشت) و از این مجموعه، ده صورت از ضروب و اقترانات عقیم و شش ضرب، منتج هستند. برای بیان ضروب منتجه دو طریقه وجود دارد که معمولاً طریقه اول را می آورند.

اول. طریقه حذف و اسقاط: توسط شرط اول (ایجاب صغری) هشت ضرب از ضروب شانزده گانه اسقاط می شود که عبارتند از: ۱ و ۲. صغری یا سالبه کلیه است یا جزئی و در هر یک از دو صورت، کبری یا موجبه کلیه است و یا سالبه کلیه و یا موجبه جزئی و یا سالبه جزئی؛ حاصل ضرب دو در چهار، هشت می شود که در تمام این هشت صورت، صغری سالبه است و لذا شکل ثالث منتج نیست.

و توسط شرط ثانی یعنی کلیت احدی المقدمتین نیز، دو صورت دیگر از درجه اعتبار ساقط می شود و آن دو عبارتند از:

۱. صغری و کبری هر دو موجبه جزئی باشند؛

۲. صغری موجبه جزئی و کبری سالبه جزئی باشد، در هر یک از دو فرض منتج

نیست و مجموع ضروب عقیم، ده ضرب می شود. باقی می ماند شش ضرب که آن ها منتج هستند و نتیجه همه این ضروب منتجه، قضیه جزئی است منتها در سه صورت موجب جزئی و در سه صورت سالبه جزئی.

دوم. طریقه تحصیل: در شرح المطالع می خوانیم:

«و بالتحصیل الصغری الموجبه اما کلیه او جزئی و الکلیه ینتج مع المحصورات الاربع و الجزئیه لا ینتج الا مع الکلیتین». (۱)

از آن رهگذر که شکل ثالث نیز همانند شکل ثانی نظری الانتاج است، لذا پس از بیان هر ضرب از ضروب منتجه و آوردن مثال، به اقامه برهان خواهیم پرداخت.

ضروب منتجه: جهت انتاج شکل سوم از سه برهان استفاده می کنیم که عبارتند از:

۱. برهان عکس صغری: این برهان در ضرب ۱ و ۲ و ۳ و ۶ به کار می رود.

۲. برهان عکس کبری: از این برهان تنها در ضرب چهارم استفاده می کنیم.

۳. برهان خلف: از این برهان در ضرب پنجم استفاده خواهیم کرد.

ضرب اول. صغری موجب کلیه، کبری نیز موجب کلیه و نتیجه، موجب جزئی.

مثال الف. «هر طلائی معدن است» و «هر طلائی گرانها است»، «پس بعض معدن ها گرانقیمت است».

مثال ب. «کل انسان حیوان»، و «کل انسان ناطق»، «فبعض الحيوان ناطق».

برهان: در این ضرب، از برهان عکس صغری که یکی از طرق اثبات انتاج شکل ثالث است استفاده می کنیم یعنی: صغرای این شکل را به عکس مستوی عکس می کنیم، سپس عکس صغری را صغری، و خود کبری را کبری، قرار می دهیم. شکل ثالث به شکل اول ارجاع می شود و از شکل اول همان نتیجه را می گیریم که از شکل ثالث می گرفتیم و چون شکل اول، بدیهی الانتاج است، دلیل بر حقایق و انتاج شکل ثالث می شود.

در قالب مثال، برهان مذکور را محاسبه می کنیم:

مرحله اول. مفروض: صدق مقدمتین قیاس شکل ثالث است، یعنی: «کل انسان حیوان»، «کل انسان ناطق».

مرحله دوم. مدعا: اگر مقدمتین مذکور صادق بود، حتما در نتیجه آن ها یک

موجبه جزئيه صادق است، يعنى: «بعض الحيوان ناطق».

مرحله سوم. اگر مقدمتين فوق صادق باشند، لازمه اش اين است كه عكس مستوي صغرى نيز، صادق باشد و عكس مستوي موجبه كليّه، موجبه جزئيه است، يعنى:

«بعض الحيوان انسان»، سپس اين صغرى را با كبرى كلّيّ مذکور (كل انسان ناطق) ضميمه مي كنيم و ضرب ثالث از چهار ضرب منتج شكل اول پديد مي آيد، يعنى:

«بعض الحيوان انسان»، و «كل انسان ناطق»، «بعض الحيوان ناطق» و اين همان نتيجه اي است كه از شكل ثالث مي گرفتيم و چون از شكل اول هم همان را استنتاج كرديم، دليل بر حقايق و منتج بودن اين ضرب از شكل ثالث است.

سؤال: طبق قاعده اگر دو مقدمه، كليّه بودند بايد نتيجه نيز كليّه باشد، و در ضرب اول از ضروب شكل ثالث كه فعلا مورد بحث ما است صغرى و كبرى هر دو موجبه كليّه هستند، حال علت چيست كه نتيجه، موجبه جزئيه شده است؟

جواب: علت آن است كه گاهي اصغر و اكبر با يكديگر متساويان هستند، مانند:

«ضاحك» و «ناطق» در مثل: «كل انسان ضاحك» و «كل انسان ناطق»، البته در اين جا نتيجه به صورت ايجاب كلّي هم صادق است؛ ولي گاهي اصغر اخص از اكبر است مانند: «ناطق» و «انسان» در مثل: «كل انسان ناطق» و «كل انسان حيوان» در اين جا هم نتيجه به صورت ايجاب كلّي صادق است يعنى: «كل ناطق حيوان» ولي گاهي اصغر اعم مطلق از اكبر است مثل: «حيوان» و «ناطق» در مثال مورد بحث ما «كل انسان حيوان»، «كل انسان ناطق».

كه در اين جا به صورت ايجاب كلّي كذب است و نمي توان گفت: «كل حيوان ناطق» چون بالوجدان نقيض آن صادق است كه: «بعض الحيوان ليس بناطق» باشد در حالي كه به صورت موجبه جزئيه همه جا صادق است، لذا براي اين كه قاعده منطقيّ كليّت داشته و نتيجه يك نتيجه ثابت و هميشگي باشد از ابتدا مي گوييم:

نتيجه موجبتين كليتين از شكل ثالث، موجبه جزئيه است تا اختلاف و تخلف پيدا نكند.

ضرب دوم. صغرى موجبه كليّه، كبرى سالبه كليّه و نتيجه سالبه جزئيه.

مثال الف. «هر طلايي معدن است»، «هيچ طلايي نقره نيست»، «پس بعضي از معادن نقره نيست».

مثال ب. «کل انسان حیوان»، «لا شیء من الانسان بفرس»، «فبعض الحيوان ليس بفرس».

برهان: در این ضرب نیز مثل ضرب اول از برهان عکس صغری استفاده می کنیم و تنها در قالب مثال مراحل آن را محاسبه می کنیم.

مرحله اول. مفروض: مقدماتین صادق هستند، یعنی: «کل انسان حیوان»، «لا شیء من الانسان بفرس».

مرحله دوم. مدعا: اگر مقدماتین صادق بودند در نتیجه آن دو، سلب جزئی صادق خواهد بود که: «بعض الحيوان ليس بفرس» باشد.

مرحله سوم. برهان: صغرای قیاس فوق را به عکس مستوی عکس می کنیم و یک قیاس ضرب رابع از شکل اول که صغری موجبه جزئی و کبری سالبه کلیه باشد درست می شود: «بعض الحيوان انسان» و «لا شیء من الانسان بفرس». نتیجه این که: «فبعض الحيوان ليس بفرس» و این سالبه جزئیه عینا همان است که از شکل ثالث نتیجه می گیریم، و این دلیل بر حقایقیت شکل ثالث است.

ضرب سوم. صغری موجبه جزئیه، کبری موجبه کلیه، نتیجه موجبه جزئیه.

مثال الف. «برخی از پرندگان سفید هستند»، «هر پرنده ای حیوان است»، پس برخی از سفیدها حیوان هستند.

مثال ب. «بعض الانسان ابيض»، و «کل انسان حیوان»، «فبعض الابيض حیوان».

برهان: برهان این ضرب نیز مثل برهان ضرب اول و دوم از طریق عکس صغری است که طریقه آن قبلا توضیح داده شد، در این جا کافی است آن را در قالب مثال پیاده کنیم:

مرحله اول، مفروض: مقدماتین قیاس مذکور صادق هستند.

مرحله دوم. مدعا: در نتیجه ضرب مذکور، موجبه جزئیه صادق است.

مرحله سوم. برهان: اگر مقدماتین صادق باشند هر آینه عکس صغری نیز صادق خواهد بود که: «بعض الابيض طائر(یا انسان)» باشد، بعد این عکس را به کبری شکل ثالث ضمیمه کرده و ضرب ثالث از چهار ضرب اول، تشکیل می شود و از این شکل همان نتیجه را می گیریم که از ضرب ثالث شکل ثالث می گرفتیم یعنی می گوئیم:

«بعض الابيض انسان»، و «کل انسان حیوان»، «فبعض الابيض حیوان» و چون شکل اول

بدیهی الانتاج است و نتیجه شکل سوم هم با شکل اول متفق گردیده، دلیل بر حقانیت ضرب سوم از شکل سوم است.

ضرب چهارم. صغری موجب کلیه، کبری موجب جزئی، نتیجه موجب جزئی.

مثال الف. «کل طائر حیوان»، و «بعض الطائر ایض»، «فبعض الحيوان ایض».

مثال ب. «کل انسان حیوان»، و «بعض الانسان ایض»، «فبعض الحيوان ایض».

برهان: در این ضرب، از برهان عکس صغری نمی توان استفاده کرد، زیرا مفروض این است که کبرای این قسم، یک موجب جزئی و صغرای آن یک موجب کلیه است که اگر عکس مستوی شود، یک موجب جزئی خواهد بود و می دانیم که از دو قضیه جزئی هیچ قیاسی منتج نیست، بنابراین از طریق برهان عکس کبری عمل می کنیم، یعنی:

ابتدا کبرای شکل ثالث را عکس مستوی می کنیم، آن گاه شکل ثالث به شکل رابع مبدل می شود، این شکل رابع را عکس ترتیب می کنیم یعنی صغری و کبری را جابجا می کنیم و به شکل اول تبدیل می شود و از شکل اول نتیجه ای می گیریم که آن نتیجه، حتما صدق است و اگر خود نتیجه صدق بود عکس مستوی آن نیز صادق است که آن نیز یک موجب جزئی است، بدین وسیله مطلوب ما حاصل می شود که نتیجه شکل ثالث باشد و این برهان در ضربهایی می آید که اولاً کبرای آن ها موجب باشد تا عکس مستوی آن، صلاحیت صغرویت برای شکل اول را داشته باشد و ثانیاً صغری، کلیت داشته باشد تا صلاحیت کبرویت برای شکل اول را داشته باشد چنان که در ضرب اول و چهارم وجود دارد، ولی در احتمالات دیگر منتج نیست اما در ضرب دوم، پنجم و ششم جاری نیست چون کبرای آن ها سالبه است و صلاحیت صغرویت برای شکل اول را ندارد و اما در ضرب سوم جاری نیست چون صغری موجب جزئی است و صلاحیت کبرویت شکل اول را ندارد، با توجه به این روش مراحل برهان عکس کبری را با مثال توضیح می دهیم.

مرحله اول. مفروض: مقدمتین صادقند یعنی: «کل انسان حیوان»، «بعض الانسان ایض».

مرحله دوم: مدعا: اگر این دو صادقند پس در نتیجه، یک موجب جزئی صدق است یعنی: «فبعض الحيوان ایض».

مرحله سوم. برهان: اگر مقدمین صادق باشند باید عکس کبری نیز صادق باشد و کبری چون موجب جزئی است عکس مستوی آن نیز موجب جزئی است و عکس مستوی «بعض الانسان ابيض» می شود: «بعض الابيض انسان»، سپس عکس ترتیب انجام داده و عکس کبری را صغری، و خود صغری را کبری قرار داده و می گوئیم:

«بعض الابيض انسان»، و «کل انسان حيوان»، از این دو قضیه یک ضرب ثالث از شکل اول درست می شود و یک موجب جزئی را نتیجه می دهد، که «بعض الابيض حيوان» باشد. سپس این نتیجه را به عکس مستوی، عکس می کنیم به یک موجب جزئی دیگر یعنی: «بعض الحيوان ابيض»، و هذا هو المطلوب، زیرا که نتیجه شکل ثالث هم همین بود و ما این نتیجه را از شکل اول گرفتیم و این دلیل بر انتاج شکل ثالث است.

ضرب پنجم. صغری موجب کلیه، کبری سالبه جزئی، نتیجه سالبه جزئی است.

مثال: «کل حيوان حساس»، و «بعض الحيوان ليس بانسان»، «بعض الحساس ليس بانسان».

برهان: در این ضرب از برهان عکس صغری نمی توان استفاده کرد، زیرا کبری، قضیه جزئی است و اگر صغری را هم به عکس مستوی، عکس کنیم یک قضیه جزئی خواهد شد که از دو جزئی قیاس منتج تشکیل نمی شود. از برهان عکس کبری نیز نمی توانیم کمک بگیریم، زیرا کبری سالبه جزئی است و سالبه جزئی عکس مستوی ندارد به ناچار از طریق برهان خلف به نتیجه می رسیم.

برهان خلف سه مرحله دارد:

مرحله اول یا مفروض، صدق صغری و کبرای شکل سوم است.

مرحله دوم یا مدعا، صدق نتیجه مقدمین مذکور است.

مرحله سوم یا برهان: اگر نتیجه صادق نباشد، لازمه اش آن است که نقیض نتیجه صادق باشد چون ارتفاع نقیضین محال است سپس نقیض نتیجه را به دلیل کلیت آن کبری، و صغرای شکل ثالث را به دلیل موجب بودن آن، صغری قرار می دهیم و شکل اول درست می شود، از شکل اول نتیجه ای می گیریم که با کبرای شکل ثالث منافات دارد منشأ این تنافی، یا صغرای قیاس اول است یا کبرای آن یا نتیجه آن یا شکل قیاس دوم و یا نقیض نتیجه قیاس اول است، چهار احتمال اول منشأ بطلان نیست (به بیانی که در ضرب چهارم شکل دوم گذشت)، پس معلوم می شود منشأ محال و بطلان، نقیض

نتیجه است. نقیض نتیجه، باطل و خود نتیجه، حق است و هو المطلوب.

توضیح مطلب با مثال: مرحله اول یا مفروض: «کل حیوان حساس»، و «بعض الحیوان لیس بانسان»، صدق است.

مرحله دوم. مدعا: «بعض الحساس لیس بانسان»، نیز در نتیجه صادق است.

مرحله سوم. برهان: اگر این سالبه جزئی صادق نباشد حتما نقیض آن که یک موجبه کلیه است صادق خواهد بود یعنی: «کل حساس انسان» سپس اگر این نقیض صادق باشد آن را کبرای شکل اول قرار داده و صغرای شکل ثالث را به دلیل ایجابش، صغرای شکل اول قرار داده که ضرب اول از شکل اول تشکیل می شود و می گوئیم:

«کل حیوان حساس»، و «کل حساس انسان»،

نتیجه این ضرب یک موجبه کلیه است یعنی: «فکل حیوان انسان» و این موجبه کلیه با کبرای شکل ثالث که یک سالبه جزئی باشد تنافی دارد، اگر این صادق باشد باید آن سلب جزئی کاذب باشد و هذا خلف، چون اول از همه فرض کردیم که آن کبرای کلی صادق باشد پس آن کبری صادق و این نتیجه که نقیض آن است باطل، و منشأ بطلان چیزی غیر از نقیض نتیجه شکل ثالث نیست، که در این جا کبری واقع شده پس نقیض نتیجه، مستلزم محال است و مستلزم المحال محال، پس خود نتیجه شکل ثالث حق و صادق است و هذا هو المطلوب، که از طریق برهان خلف بدان رسیدیم.

ضرب ششم. صغری موجبه جزئی، کبری سالبه کلیه، نتیجه سالبه جزئی.

مثال: «بعض الذهب معدن»، و «لا شیء من الذهب بحدید»، «بعض المعدن لیس بحدید».

برهان: این ضرب نیز مثل سه ضرب اول این شکل، برهان عکس صغری است و شامل سه مرحله:

مرحله اول. مفروض: صدق المقدمتین: «بعض الذهب معدن...».

مرحله دوم. مدعا: صدق النتيجة: «بعض المعدن لیس بحدید».

مرحله سوم. برهان: اگر مقدمتین صادق باشند، حتما عکس مستوی صغری نیز صادق خواهد بود و آن یک موجبه جزئی است (بعض المعدن ذهب)، که آن را با کبرای اصل ضمیمه کرده و یک ضرب چهارم از شکل اول پدید می آید و از شکل اول همان نتیجه را به دست می آوریم که از شکل ثالث، به این بیان:

«بعض المعدن ذهب»، و«لا شيء من الذهب بحدید»، «بعض المعدن ليس بحدید». و هذا هو المطلوب پس معلوم می شود شکل ثالث نیز منتج است.

در پایان دو نکته را یادآور می شویم:

۱. قطب الدین رازی می فرماید:

«و وجه ترتیب الضروب ان الاول اخص من الضروب المنتجه للايجاب و الثانى اخص من الضروب المنتجه للسلب و قدما لأن الاخص اشرف ثم اتبعوا توابع الاول اذ تابع الاشرف اشرف من تابع الاخص».

نکته دوم: از این که ما شکل دوم و سوم را به شکل اول ارجاع دادیم و از آن طریق به منتج بودن آن ها رسیدیم و در آینده نیز شکل چهارم را به شکل اول ارجاع خواهیم داد ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که پس فایده شکل دوم، سوم و چهارم چیست؟ در جواب باید بگوییم این مطلب، از نظر منطقیون بزرگی چون ابن سینا (ره) مخفی نمانده و آن را بی جواب نگذاشته اند بلکه جواب مناسبی را عرضه کرده اند که ما در این جا آن را از قول قطب الدین رازی نقل می کنیم:

«و ذکر الشيخ فی الشفاء: ان هذین الشکلین ای الثانی و الثالث و ان کانا یرجعان الی الشکل الاول فلهما خاصیه و هی ان الطبیعی و السابق الی الذهن فی بعض المقدمات ان یکون احد طرفیها موضوعا علی التعیین و الطرف الاخر محمولا حتی لو عکس کان غیر طبیعی و غیر سابق الی الذهن امّا فی الموجبات فکقولنا الانسان حیوان و کاتب فان طبع الانسان یقتضی موضوعیته للحوان و الکاتب و امّا فی السوالب فکقولنا لا شیئی من النار بیارد و ثقیل فان النار اولی بأن تكون موضوعه یسلب عنها البارد و الثقیل من البارد و الثقیل یسلب عنها النار فاذا الفت المقدمات علی وجه یراعی فیہ الحمل الطبیعی و السابق الی الذهن امکن ان لا ینتظم علی نهج الشکل الاول بل علی احد هذین الشکلین ای الثانی و الثالث فلا یکون عنها غنیه [سپس قطب الدین رازی می افزاید]: و هذا بعینه یعرفنا فائده الشکل الرابع لجواز ان لا ینتظم المقدمات علی وجه یراعی فیہ الامر الطبیعی او السابق الی الذهن الا علیه...» (۱)

ص: ۷۶

(۱- ۱). شرح المطالع، ص ۲۵۵.

آخرین مبحث شکل سوم راجع به تنبیهات این شکل است که سه مطلب به عنوان تنبیهات بیان شده است.

تنبیه اول یا طریقه خلف

یکی از براهین پرفایده و کثیر الاستعمال در علوم گوناگون، برهان خلف است که تا به حال به مناسبات گوناگون از آن استفاده شد، منجمله در بیان نسبت های میان دو نقیض دو مفهوم کلی در باب نسب اربع، و نیز در منتج بودن ضرب چهارم از ضرب شکل دوم، که در تمرین آن شکل هم اشاره شد که از این طریقه، در همه چهار ضرب منتج شکل دوم می توان استفاده کرد، در ضرب پنجم شکل ثالث؛ ضمناً باید بدانیم که در همه ضرب شکل سوم، این روش قابل اجرا است. در باب قیاس خلف در همین سلسله مباحث قیاس به طور مفصل در این باب بحث خواهیم کرد و وجه تسمیه آن را نیز بیان خواهیم کرد. فعلاً در این تنبیه اشاره ای داریم به این که:

برهان خلف یک نوع از انواع براهین و استدلالات غیر مباشری است که در آن از راه کذب نقیض مطلوب، برهان بر صدق خود مطلوب اقامه می شود یعنی ما مطلوبی داریم که اگر آن صادق نباشد باید نقیض آن صادق باشد و چون صدق نقیض تالی فاسد دارد پس صدق مطلوب را نتیجه می گیریم. استدلال غیر مباشری در مقابل مباشری است که در مباشری از یک قضیه به مطلوب می رسیدیم و در مباحث احکام قضایا بیان شد، فعلاً طریقه برهان خلف را در باب اشکال اربعه بیان می کنیم و آن این که: مطلوب ما، اثبات نتیجه شکل ثانی و ثالث است و برای اثبات آن می گوییم: اگر این نتیجه ها صادق نباشد، لازمه اش آن است که نقیض آن ها صادق باشد چون ارتفاع نقیضین محال است

سپس نقائص نتایج را گرفته، با یکی از دو مقدمه قیاس شکل ثانی یا ثالث که مفروض الصدق قلمداد شده، ضمیمه می کنیم و از این نقیض نتیجه با آن مقدمه، یک قیاس شکل اول تشکیل می شود و نتیجه ای می دهد که با مقدمه دیگر قیاس شکل ثانی یا ثالث، تنافی دارد و چون آن مقدمه، صدق است حتما این نتیجه کذب خواهد بود (و گرنه خلف فرض است) و منشأ کذب آن چیزی نیست مگر کذب نقیض مطلوب، پس نقیض نتیجه باطل و خود نتیجه صادق است (مثال های آن را در شکل ثانی و ثالث بیان کردیم).

بسیار بجا است که خواننده عزیز تمام ضروب شکل سوم و دوم را به طریقه خلف مبرهن سازد تا آمادگی و تیزفهمی او بیشتر شود و ضمناً باید توجه داشته باشد که چنین نیست که از ضمیمه این نقیض با هر مقدمه ای مطلوبش حاصل شود و شکل اول تشکیل شود و... بلکه باید نقیض نتیجه را با آن مقدمه ای ضمیمه کند که شرایط شکل اول را دارا باشد، مثلاً در شکل ثانی، نقیض نتیجه را با کبرای قیاس ضمیمه می کند و گاهی نقیض را صغری و کبری را، کبری و شکل اول درست می شود و گاهی نقیض را کبری و کبری را صغری... و در شکل ثالث تنها نقیض نتیجه را با صغرای آن می تواند ضمیمه کند تا شکل اول درست شود چون خود نتیجه، همیشه جزئیه است پس نقیض آن کلیت داشته و صلاحیت کبرویت دارد و صغرای شکل ثالث چون موجه است صلاحیت صغرویت دارد و... پس ضوابط را به دقت باید مراعات کند تا به هدف برسد.

تنبیه دوم یا دلیل افتراض

یکی از ادله و براهین انتاج شکل دوم، سوم و چهارم، برهان افتراض است. این برهان در دو جای منطق به کار گرفته می شود:

۱. در پایان مباحث عکس نقیض در رابطه با انعکاس خاصیتین (۱) چون مرحوم مظفر (ره) احکام قضایای موجهات را بیان نکردند، لذا در آن باب اشاره ای به این برهان نداشتند.

۲. در رابطه با انتاج اشکال اربعه که هم اکنون مطرح است و این که مصنف در رابطه با شکل دوم و سوم مطرح کرده اند برای آن است که: شکل اول، بدیهی الانتاج

ص: ۷۸

است و برهان بردار نیست و شکل رابع هم که هنوز ضروبش بیان نشده و لذا در ضروب شکل دوم و سوم محاسبات صورت می گیرد.

فنقول: برای اثبات انتاج شکل ثانی و ثالث چند طریقه وجود دارد:

۱. طریقه عکس صغری که در ضرب ثانی شکل دوم و در ضرب های ۱ و ۲ و ۳ و ۶ شکل سوم از آن استفاده شد.

۲. طریقه عکس کبری که در ضرب ۱ و ۲ شکل دوم و ضرب چهارم شکل سوم بیان شد.

۳. طریقه خلف که در تمام ضروب شکل دوم (چهار ضرب) و ضروب شکل سوم (شش ضرب) کاربرد داشت و عملاً هم در رابطه با ضرب رابع شکل دوم و ضرب پنجم شکل سوم به کار گرفته شد و بهترین راه بود.

۴. طریقه افتراض که فعلاً مورد بحث ما است، البته با وجود سه راه قبلی که تمامی ضروب منتجه را تحت پوشش قرار داده بودند دیگر حاجتی به این روش نیست ولی این هم راهی است که بزرگان رفته اند و ما نیز جهت روشننگری آن را می آوریم. قبل از ورود در تشریح اصل برهان به چند نکته اشاره می شود:

۱. برهان افتراض تنها در آن ضروبی قابل اجرا است که یکی از دو مقدمه قیاس، قضیه جزئی باشد (صغری یا کبری، موجه یا سالبه) پس اگر هر دو مقدمه قیاس شکل سوم یا دوم کلیه بودند (مانند ضرب ۱ و ۲ در شکل دوم و ضرب ۱ و ۲ شکل سوم) این طریقه کاربرد ندارد و سر مطلب در هنگام تجزیه و تحلیل برهان، روشن می شود.

۲. برهان افتراض همیشه از دو قیاس تشکیل می شود که یکی از آن دو حتماً شکل اول و بدیهی الانتاج است و دیگری حتماً از همان شکل مورد نظر (دوم، سوم یا چهارم) است منتها هر شکلی ضروبی دارد و آن ضروب مراتبی دارند از حیث خفاء و جلاء و این قیاس از ضرب اجلائی آن تشکیل می شود و به قول قطب الدین رازی در شرح شمسیه:

«فالفترض یكون ابدأ من قیاسین احدهما من ذلك الشكل لكن من ضرب اجلی و الآخر من الشكل الأوّل» (۱)

با حفظ این نکات، برهان افتراض دارای سه مرحله است:

ص: ۷۹

مرحله اول فرض: یکی از دو مقدمه که قضیه جزئی باشد با لفظ «بعض» که سور جزئی است شروع می شود. در قضیه سالبه می گوئیم: «بعض الحيوان ليس بانسان» و در موجه می گوئیم: «بعض الحيوان ناطق»، حال این «بعض الحيوانی» که موضوع و مورد حکم، در قضیه جزئی واقع شده (و در مثال اول، انسان از او سلب شده و در مثال دوم، ناطق برای او اثبات شده) ما فرض می کنیم که مثلاً حرف «د» است، البته اصطلاحی است که منطقیون دارند و سر مطلب این است که در قضیه جزئی، موجه یا سالبه وقتی می گوئیم: بعض کذا یا لیس کذا یقیناً از این «بعض» شیء معینی اراده شده و این موضوع عنوان مشیر به آن ذات است و آن ذات و معروض این عنوان، باید چیزی باشد که با این موضوع تناسب داشته باشد (مثلاً اگر موضوع صنفی از اصناف است مانند:

«بعض العالم ليس مجتهدا»، حتماً مراد از آن، شیء معین و ذات، فرد، شخص یا اشخاص است یعنی به طور مثال «زید» و «عنوان بعض العالم» به او و امثال او اشاره دارد، و اگر موضوع نوعی از انواع است، مانند: «بعض الانسان متحرك الاصابع» حتماً آن شیئی معین، صنفی از اصناف این نوع خواهد بود یعنی: «الكاتب متحرك الاصابع»، و اگر موضوع، جنسی از اجناس باشد حتماً آن شیء معین، نوعی از انواع خواهد بود مانند: «بعض الحيوان ليس بانسان» که مراد از «بعض»، نوع فرس، پرنده و یا هر نوع دیگری از انواع حیوانات است که انسان از آن ها سلب می شود و در خارج با یکدیگر تصادق ندارد یا «بعض الحيوان ناطق» مراد از «بعض» خصوص نوع انسان است که موضوع، برای آن عنوان مشیر گردیده و مثال مورد بحث مرحوم مظفر، از این قسم اخیر است که جنس و نوع باشد).

حال ما از آن بعض معین، که این موضوع به آن اشاره دارد با حرف «د» تعبیر می کنیم و در حقیقت «بعض الحيوان»، با حرف «د» مساوی هستند و از موضوع اصل قضیه، با حرف «م» و از محمول آن با حرف «ب» یاد می کنیم، مثلاً به جای قضیه سالبه: «بعض الحيوان ليس بانسان» می گوئیم: «بعض م ليس ب» و «بعض م» عبارت دیگرش «د» است یعنی می گوئیم: «د ليس ب» و به جای مثال موجه: «بعض الحيوان ناطق» می گوئیم: «بعض م ب» یعنی «د، ب» که «د» عبارت دیگر «بعض م» است، پس هر کجا «د» می آوریم، در حقیقت اشاره به آن شیء معینی داریم که بعض از افراد موضوع قضیه جزئی است.

مرحله دوم. پس از فرض مذکور می توانیم به طور قطع و جزم از این قضیه جزئیة دو قضیه کلیه، که هر دو صادق باشند استخراج کنیم که از آن دو قضیه، یک قضیه همیشه موجبه کلیه است و دیگری وابسته به کیف جزئیة است که اگر موجبه باشد آن قضیه موجبه کلیه، خواهد بود و اگر سالبه باشد سالبه کلیه خواهد بود، که هر کدام حسابی دارد.

اما قضیه اول یا موجبه کلیه قضیه ای است که موضوع آن همان اسم مفروض یعنی «د» است که اشاره به شیء، فرد، صنف یا نوع معینی از افراد، اصناف و انواع آن موضوع دارد و محمول آن عبارت است از موضوع قضیه جزئیة ای که در یکی از دو مقدمه قیاس شکل دوم یا سوم به کار رفته است.

مثال. در قضیه سالبه مذکور یعنی: «بعض الحیوان لیس بانسان» که با حروف رمزی شد: «بعض م لیس ب» و به جای بعض م، «د» گذاشتیم و گفتیم: «د لیس ب»، می گوئیم:

اگر این قضیه صادق است، حتما «کل د م» نیز صادق است یعنی: «کل فرس حیوان» زیرا: «د-بعض م» یعنی: «بعض الحیوان» پس «م» از «د» اعم است یعنی «حیوان» از «فرس» اعم است، و واضح است که هر اعمی بر جمیع افراد اخص، به طور قاطعانه صدق می کند و گرنه اعم مطلق نبود پس می توان گفت: «کل د م» یعنی: «کل فرس حیوان»، و در قضیه موجبه مذکور یعنی: «بعض الحیوان ناطق» که با حروف گفتیم: «ع م ب»، می گوئیم: اگر این صادق باشد، حتما «کل د م» نیز صادق است یعنی: «کل انسان حیوان» به همان بیان که الان در سالبه تشریح شد (که مصنف این مثال را آورده اند).

اما قضیه دوم: این نیز یک قضیه کلیه است که از حیث کیفیت (ایجاب و سلب) تابع قضیه جزئیة اصل است (یعنی اگر آن سالبه بود این سالبه کلیه است و اگر آن موجبه بود این موجبه کلیه است) موضوع این قضیه نیز همان اسم مفروض است یعنی حرف «د» و محمول آن عبارت است از محمول جزئیة اصل، که در قیاس شکل دوم و سوم به کار رفته مثلا در سالبه مذکور می گوئیم: اگر «س م ب» صادق است پس «لا د ب» یعنی:

«لا شیء من الفرس بانسان» نیز صادق است چون «د» یعنی فرس آن «بعض حیوانی» است که «ب» یعنی «انسان» از کل آن بعض سلب شده و هیچ فردی از آن «بعض» انسان نیست و اگر سلب کلی شد نتیجه آن است که بین آن دو تباین کلی باشد و از آن دو سالبه کلیه مذکور تشکیل شود.

در موجه مذکور می‌گوییم: «ع م ب» صادق است پس باید «کل د ب» نیز صادق باشد یعنی: «کل انسان ناطق» زیرا که «د» یعنی «انسان» آن «بعض حیوانی» است که تمام آن «ب» است و «ب» یعنی «ناطق» بر کل آن صادق است پس موجه کلیه را تشکیل می‌دهد یعنی: «کل انسان ناطق»، پس مرحله دوم را هم با موفقیت پشت سر نهاده و به دو قضیه کلیه دست یافتیم.

مرحله سوم. مرحله تألیف اقترانات و ضروب منتهجه است. پس از استخراج دو قضیه مذکور سرمایه علمی ما افزون گردید و اگر قبل از آن، دو قضیه بود حالا چهار قضیه شده که در حقیقت آن جزئی به دو قضیه تحلیل شده و خود او به حساب نمی‌آید پس سه قضیه کلیه داریم که گاهی هر سه موجه و گاهی دو تا از آن‌ها سالبه است سپس این دو قضیه کلیه را در راه تألیف قیاسات و اقترانات نافع و منتهجه (که از این دو، به ضمیمه دو مقدمه اصلی قیاس، که صدق آن‌ها مفروض واقع شده به وجود می‌آیند) به کار می‌گیریم و آن نتیجه ای را که از آن ضرب، مطلوب است با برهان افتراض به دست می‌آوریم چنان که با برهان خلف به دست می‌آوریم.

پس از آشنایی تئوریک با مراحل و مبانی برهان افتراض، این برهان را عملاً آزموده و در برخی از ضروب شکل دوم و سوم آن را تجربه و آزمایش می‌کنیم تا مشخص شود که منتج هست یا نه؟ مرحوم مظفر دو نمونه را بیش تر محاسبه نکرده که یکی از شکل سوم و دیگری از شکل دوم است ولی ما نمونه‌های بیشتری را محاسبه خواهیم کرد و نیز دو موردی که مصنف (ره) محاسبه فرموده هر دو سالبه جزئی است ما از موجه‌های جزئی نیز محاسبه خواهیم داشت تا نتیجه مطلوب را بگیریم:

نمونه اول. استدلال به طریق برهان افتراض بر منتج بودن ضرب پنجم از شش ضرب شکل سوم: (ضرب پنجم این بود که صغری موجه کلیه، کبری سالبه جزئی، نتیجه سالبه جزئی می‌شود). این برهان نیز سه مرحله دارد:

۱. مفروض: مقدمتین این ضرب یعنی: «کل حیوان حساس» و «بعض الحیوان لیس بفرس» صادق هستند.

۲. مدعا: اگر مقدمتین صادق بود حتما در نتیجه آن‌ها «بعض الحساس لیس بفرس» هم صادق است.

۳. برهان از طریق افتراض: کبرای قیاس، سالبه جزئی است و موضوع آن با حرف

«م» و محمولش با «ج» بیان شده آن گاه ما فرض می کنیم که «بعض م» یعنی «بعض الحساس» در کبرای سالبه که «ج» یعنی «فرس» از آن سلب شده، آن «بعض د»، «انسان» است که نوعی از انواع حساس است «مرحله اول برهان افتراض»، سپس از این سالبه جزئیة دو قضیه کلیه صادقه استخراج می کنیم:

۱. «کل د م» یعنی: «کل انسان حیوان»؛

۲. «لا د ج» یعنی: «لا شیء من الانسان بفرس» «مرحله دوم».

سپس در مرحله سوم، قضیه اول را که یک موجبه کلیه است گرفته و آن را صغری از برای صغرای اصل قیاس شکل سوم قرار داده و صغرای اصل را، کبرای این قیاس قرار داده و می گوییم:

«کل انسان حیوان»، و «کل حیوان حساس».

از این دو مقدمه قیاس ضرب اول، از چهار ضرب شکل اول که بهترین نوع است تشکیل می گردد که نتیجه آن نیز یک موجبه کلیه است یعنی: «کل انسان حساس» (این قیاس اول). سپس همین نتیجه را گرفته و صغرای قیاس دوم قرار داده و قضیه شماره دو را که یک سالبه کلیه بود، کبرای آن قرار می دهیم و از مجموعه آن دو، یک قیاس ضرب دوم از شکل سوم پدید می آید که از ضرب پنجم است به این صورت که: «کل انسان حساس»، و «لا شیء من الانسان بفرس»، نتیجه این دو چنانکه در ضروب شکل سوم مبین شد یک سالبه جزئیة است یعنی: «بعض الحساس لیس بفرس»، و هذا هو المطلوب. پس منتج بودن ضرب خامس توسط برهان افتراض تبیین گردید.

نمونه دوم: برهان افتراض را یک بار دیگر در رابطه با ضرب چهارم از ضروب شکل دوم می آزمایشیم و خواهیم دید که باز هم منتج است. این برهان دارای سه مرحله است:

مرحله اول. مفروض: مقدمتین این ضرب یعنی سالبه جزئیة صغری و موجبه کلیه کبری، صادق هستند یعنی: «بعض الحیوان لیس بانسان»، و «کل ناطق انسان».

مرحله دوم. مطلوب این است که در نتیجه آن دو، یک سالبه جزئیة صادق است یعنی: «بعض الحیوان لیس بناطق».

مرحله سوم. برهان افتراض: صغری را که یک سالبه جزئیة است اخذ کرده و می گوییم: فرض می کنیم که «بعض الحیوانی» که «انسان» از آن بعض مسلوب است

نامش «د» است یعنی «فرس» و خود «حیوان» را با حرف «ب» و «انسان» با حرف «م» نامگذاری می کنیم، وقتی می گوئیم «س ب م» گویا گفته ایم «کل د ب» و «لا د م» (مرحله اول).

سپس می گوئیم: از این سالبه جزئی، دو قضیه صادقه کلیه استخراج می شود:

۱. «کل د ب» ای «کل فرس حیوان».

۲. «لا د م» ای «لا شیئی من الفرس بانسان». (مرحله دوم)

در مرحله سوم ابتدا قضیه شماره دو را که یک سالبه کلیه است اخذ کرده و آن را صغری برای کبری کلی اصل قرار می دهیم و از اقتران آن دو یک قیاس ضرب دوم از شکل دوم پدید می آید بدین صورت که: «لا شیء من الفرس بانسان»، و «کل ناطق انسان»، «فلا شیئی من الفرس بناطق» سپس قضیه شماره اول را که یک موجبه کلیه بود به عکس مستوی، عکس کرده و می گوئیم:

«کل فرس حیوان»، عکس می شود به: «بعض الحیوان فرس»، آن گاه این عکس را به نتیجه قیاس قبلی، که یک سالبه کلیه بود ضمیمه کرده و عکس را، صغری و سالبه کلیه را، کبری قرار می دهیم که قیاس شکل اول از ضرب چهارم تشکیل می شود، بدین صورت که: «بعض الحیوان فرس»، و «لا شیء من الفرس بناطق»، نتیجه آن است که:

«بعض الحیوان لیس بناطق»، و هذا هو المطلوب، پس با برهان افتراض منتج بودن این فرض نیز ثابت گردید.

نکته: در مرحله پایانی از اول، خود موجبه کلیه را صغری قرار ندادیم و نگفتیم:

«کل فرس حیوان»، و «لا شیء من الفرس بناطق»، با این که این نیز صحیح است بلکه موجب را، عکس مستوی نموده و از آن قیاس شکل اول تشکیل دادیم، علت مطلب آن است که در برهان افتراض، باید قیاس دوم اجلی و اظهر باشد و شکل سوم از شکل دوم متأخر است پس نباید دوم را بدان ارجاع داد.

نمونه دیگر که مصنف با اشاره از آن گذشته و ما تفصیل مطلب را از قول محشین شرح شمسیه خواهیم آورد این است که: در ضرب سوم، از چهار ضرب شکل دوم هم که صغری، موجبه جزئی و کبری، سالبه کلیه باشد با برهان افتراض مسئله اثبات می گردد و باز با همین ویژگی که قضیه کلیه اول، به عکس مستوی عکس شود. بیان آن از قول مرحوم ملا- محمد آملی مازندرانی (ره) به قرار زیر است:

«ان المثال المفروض في الضرب الثاني قولنا: بعض الحيوان انسان و لا شيئى من الصاهل بانسان، ينتج بعض الحيوان ليس بصاهل و ذلك بدليل الافتراض و هو ان نفرض ذات موضوع الصغرى الكاتب مثلا- فنقول: كل كاتب انسان لانه عين بعض الحيوان المذى هو عين الانسان و كل كاتب حيوان ثم نضم المقدمه الاولى الى الاكبر و يقال كل كاتب انسان و لا شيئى من الصاهل بانسان لينتج من اول اقسام الشكل الثانى فلا شيئى من الكاتب بصاهل ثم نعكس المقدمه الثانيه و هى قولنا كل كاتب حيوان الى بعض الحيوان كاتب و يضم مع نتيجته القياس الاول هكذا بعض الحيوان كاتب و لا- شيئى من الكاتب بصاهل ينتج من الشكل الاول بعض الحيوان ليس بصاهل و هو المطلوب». (١)

در خاتمه مرحوم مظفر مى فرمايد: بر طالب علم است که در غير دو يا سه نمونه مذکور، از ساير ضروب شکل سوم نیز برهان افتراض را به کار بسته و جهت تمرين بیشتر از آن استفاده کند. ما اين بخش را نیز از زبان مرحوم آملی بيان مى کنيم: ضرب رابع از ضروب شکل ثالث آن است که صغرى، موجبه کليه و کبرى، موجبه جزئيه باشد مثل:

«كل انسان حيوان» و «بعض الانسان ضاحك» که نتیجه اش: «بعض الحيوان ضاحك» است و اين از راه خلف قابل اثبات است که گذشت و از راه افتراض نیز قابل اثبات است.

بيان ذلك: «و هو فرض موضوع الكبرى الكاتب مثلا فكل كاتب انسان و كل كاتب ضاحك ثم نقول كل كاتب انسان و كل انسان حيوان فكل كاتب حيوان ثم نقول: كل كاتب حيوان و كل كاتب ضاحك ينتج بعض الحيوان ضاحك و هو المطلوب ضرب ثالث از ضروب شكل ثالث: المركب من موجبه جزئيه صغرى و موجبه كليه كبرى نحو بعض الحيوان انسان و كل حيوان ماش ينتج بعض الانسان ماش و ذلك بالخلف و بعكس الصغرى كما مرّ و بدليل الافتراض و هو ان بفرض موضوع الجزئيه الكاتب مثلا- و كل كاتب حيوان بالافتراض و كل كاتب انسان ثم نضم المقدمه الاولى الى كبرى القياس فنقول كل كاتب حيوان و كل حيوان ماش ينتج كل كاتب ماش ثم نجعلها كبرى للمقدمه الثانيه هكذا كلى كاتب انسان و كل كاتب ماش ينتج من القسم الاول من هذا الشكل بعض الانسان ماش و هو المطلوب». (٢)

ص: ٨٥

١-١. حاشية شرح الشمسية، صفحة ١٤٧.

٢-٢. حاشية شرح الشمسية، صفحة ١٤٩.

«تنبيه سوّم» طریقه ردّ: بطور کلی براهین و طرق اثبات انتاج، در شکل دوم، سوم و چهارم، مشتمل بر سه طریقه اساسی است:

۱. طریقه خلف: در تنبیه اول بیان شد و کامل ترین روش بود، زیرا در کلیه ضروب منتهجه، قابل اجراء بود (چنان که ملاحظه شد و می شود).

۲. طریقه افتراض: در تنبیه دوم بیان شد، این روش مخصوص آن دسته از ضروب منتهجه شکل دوم، سوم و چهارم است که یکی از دو مقدمه آن ضروب، قضیه جزئی باشد مانند ضرب ۳ و ۴ شکل دوم و ضروب ۳ و ۴ و ۵ و ۶ شکل سوم و ضرب ۲ و ۵ شکل چهارم.

۳. طریقه ردّ: در این تنبیه مطرح است و آن این که، از شکل اول (بدیهی الانتاج بود) که بگذریم، در سایر اشکال که نظری الانتاج بودند و منتج بودن آن ها محتاج به برهان بود، یکی از براهین انتاج آن اشکال، عبارت است از برهان ردّ. معنای ردّ:

تحویل و تبدیل شکل مورد نظر (دوم، سوم یا چهارم) و ارجاع آن به شکل اول، تا از شکل اول همان نتیجه حاصل شود که از شکل مورد نظر، مطلوب و متوقع بود و این دلیل بر انتاج آن شکل باشد، منتها طریقه ردّ جابه جا و مورد به مورد فرق می کند، مثلاً:

در شکل چهارم: ردّ آن به شکل اول، توسط تبدیل و جابجایی هردو مقدمه است، یعنی اگر صغری را به جای کبری و کبری را به جای صغری بگذاریم و عکس ترتیب انجام دهیم، خواهیم دید که شکل اول تشکیل شده و از آن با شروطی که بعداً در شکل چهارم خواهد آمد نتیجه مطلوب را می گیریم؛

در شکل دوم: ارجاع آن به شکل اول، در بعض ضروب یعنی ضرب ۱ و ۳ به طریق عکس کبری است که کبری شکل ثانی، به عکس مستوی عکس و سپس شکل دوم به اول ردّ می شود، و از اول همان نتیجه مطلوب حاصل می شود، در بعض ضروب که ضرب دو باشد به وسیله عکس صغری حاصل می شود (توضیح آن گذشت)؛

در شکل سوم: ارجاع آن به شکل اول در بیشتر ضروب یعنی ضرب ۱ و ۲ و ۳ از طریق عکس مستوی صغری انجام می گیرد و در خصوص ضرب چهارم از طریق عکس مستوی کبری، که دلایل هر کدام در باب خود بیان شد.

در پاره ای از ضروب شکل دوم و سوم، عکس مستوی صغری یا کبری، به تنهایی کفایت نمی کند، بلکه نیازمند استفاده از قاعده نقض محمول در هردو مقدمه یا قاعده

عکس نقیض (موافق یا مخالف) هستیم تا بدین وسیله شکل اول تشکیل داده و از آن نتیجه مطلوب را به دست آوریم، مثلاً در ضرب چهارم از شکل دوم برهان ردّ به عکس کبری یا صغری جاری نشد ولی این شیوه نقض محمول و سپس عکس نقیض قابل جریان است که در تمرین سوم از تمرینات اشکال اربعه پس از بیان شکل چهارم خواهد آمد؛ یا در ضرب پنجم از ضروب شکل سوم نیز طریقه عکس صغری یا کبری کافی نیست بلکه یا از راه خلف و یا از راه نقض محمول هر دو مقدمه و... باید پیش رفت که توضیح آن در تمرین چهارم از تمرین های اشکال اربعه بیان خواهد شد.

در خاتمه: توصیه می شود برای تمرین، آمادگی و مهارت بیشتر، تمامی چهار ضرب شکل دوم را به طریقه ردّ برهانی کنید تا روشن شود در کجاها این طریقه بدون نقض محمول و عکس نقیض منتج است؟ و کجاها منتج نیست؟ همچنین در ضروب شش گانه شکل سوم همین تطبیق را تعقیب کنید تا شاید نتیجه مطلوب حاصل گردد.

شکل چهارم

در رابطه با شکل چهارم و آخرین شکل از اشکال اربعه قیاس اقترانی حملی، که همان شکل جالینوسی باشد چند مبحث مطرح است:

مبحث اول. تعریف و وجه تسمیه آن: شکل چهارم، یک قیاس اقترانی است که اوسط، در مقدمه اول (صغری)، موضوع و در مقدمه دوم (کبری)، محمول واقع شده باشد، دقیقاً به عکس شکل اول که در آن جا اوسط در صغری، محمول و در کبری، موضوع بود مثلاً:

«کل انسان ناطق»، و «کل ناطق ضاحک»، «فکل انسان ضاحک» (شکل اول)؛

«کل ناطق ضاحک»، و «کل انسان ناطق»، «فبعض الضاحک انسان» (شکل رابع)؛

بر همین اساس می گوییم: در شکل اول هم اصغر و هم اکبر متحد الوضع بودند یعنی همان وضعی را که در نتیجه دارند در مقدمتین هم دارند که، اصغر در نتیجه، موضوع در صغری است و اکبر در نتیجه، محمول در کبری است.

در شکل دوم اصغر، متحد الوضع و اکبر، مختلف الوضع بود؛

در شکل سوم اکبر، متحد الوضع و اصغر، مختلف الوضع بود؛

در شکل چهارم اصغر، مختلف الوضع و اکبر هم مختلف الوضع است، یعنی:

اصغر در نتیجه، موضوع است ولی در صغری محمول، و اکبر در نتیجه، محمول

است ولی در کبری، موضوع واقع شده پس هردو مختلف الوضع هستند. روی همین اصل شکل چهارم از همه اشکال دیگر پست تر و از مقتضای طبع به مراتب دورتر است و منتج بودن آن نیز از ذهن بسیار فاصله دارد و باید یک تغییر و تحوّل اساسی در آن ایجاد کنیم و هردو مقدمه را به هم زنییم تا به مطلوب برسیم، روی همین اصل آن را شکل چهارم گفته اند و گروهی از دانشمندان بزرگ منطق (ابن سینا و فارابی و...) اصلاً آن را در کتب و نوشتجات خویش، عنوان نکرده اند و تنها به سه شکل قبلی بسنده کرده اند.

مبحث دوم. بیان شروط انتاج شکل چهارم:

منطقیون شروط انتاج را به دو نحو بیان کرده اند: یکی آن که مشهور است و در بیت حروف رمزی هم بدان اشاره شده این است که بگوییم: در شکل چهارم به صورت قضیه منفصله حقیقه باید یکی از این دو امر شرط باشد که ارتفاع محال است.

امر اول. «مین کخ» یعنی موجه بودن هردو مقدمه به اضافه کلیت صغری، خلاصه این که اگر مقدمتین هردو موجه بودند، حتماً باید صغری کلیت داشته باشد.

امر دوم. «خین کاین» یعنی اختلاف دو مقدمه به ضمیمه کلیت یکی از آن دو، در کتب معروف از قبیل شرح شمسیه، حاشیه مولی عبد الله و... این طریقه دنبال شده و برهان نیز برای این شرطین اقامه شده که خلاصه اش این است: اگر هیچ کدام از دو امر مذکور نباشد، قیاس شکل چهارم از سه حال بیرون نخواهد بود.

الف. یا هردو مقدمه، سالبه هستند که خود چهار قسم دارد:

۱. هردو سالبه کلیه ۲. هردو سالبه جزئیه ۳. صغری سالبه کلیه و کبری سالبه جزئیه ۴. بالعکس.

ب. یا هردو مقدمه، موجه و صغری جزئیه خواهد بود که این نیز دو قسم دارد:

۱. هردو موجه جزئیه ۲. صغری موجه جزئیه و کبری موجه کلیه.

ج. یا هردو مقدمه، جزئیه و یکی از آن دو موجه و دیگری سالبه خواهد بود که این نیز دو قسم دارد:

۱. یا صغری موجه جزئیه و کبری سالبه جزئیه ۲. و یا بالعکس.

البته هر کدام از این سه حالت باشد، قیاس شکل چهارم منتج نیست چون اختلاف در نتیجه پیدا می شود که سبب عقم است، حال هر کدام را در قالب مثال بیان می کنیم:

و اما بنا بر دومی: مثال «بعض الحيوان انسان» و «کل ناطق حيوان» نتیجه حق ایجابی است «بعض الانسان ناطق» ولی اگر گفتیم و «کل فرس حيوان» نتیجه حق سلبی است یعنی «بعض الانسان ليس بفرس».

امّا بنا بر اولی: «لا- شیء من الحجر بانسان» و «لا شیء من الناطق بحجر» نتیجه حق، ایجابی است یعنی: «کل انسان ناطق» یا «بعض الانسان ناطق» ولی اگر در کبری به جای «ناطق»، «فرس» آورده و گفتیم: «لا- شیء من الفرس بحجر»، نتیجه حق، سلبی است یعنی: «بعض الانسان ليس بفرس».

و امّا بنا بر سومی: «بعض الحيوان انسان» و «بعض الجسم ليس بحيوان» نتیجه صحیح، ایجابی است یعنی: «بعض الانسان جسم» ولی اگر گفتیم: «بعض الحجر ليس بحيوان» نتیجه حق، سلبی است یعنی: «بعض الانسان ليس بحجر».

حاصل کلام این که: در هر حال اختلاف در نتیجه پیدا می شود و آن سبب عقیم بودن قیاس است.

نحو دیگر که در کلمات خواجه طوسی و علامه حلی در متن و شرح کتاب ارزنده «الجواهر النضید» آمده و مرحوم مظفر نیز از آن متابعت کرده این است که بگوییم:

قیاس شکل چهارم، با پنج شرط منتج است که البته سه شرط آن در مباحث قبلی و در رابطه با قواعد عامه قیاس اقترانی ذکر شد و عمومی هم هست یعنی اختصاص به شکل چهارم ندارد و دو شرط دیگر اختصاصی است:

۱. این که شکل چهارم از دو مقدمه سالبه (کلیتین، جزئیتین یا مختلفتین) تشکیل نشود بلکه حتما یکی از دو مقدمه آن موجب باشد، این همان شرط دوم از شروط و قواعد عامه است که در مباحث قبل برای همه اشکال آورده و وجه اشتراط آن را نیز مبرهن ساختیم و گفتیم: «لا بد من ایجاب احدی المقدمتین فلا انتاج من السالبتین» و در این جا نیازی به تکرار نیست.

۲. این که شکل چهارم از دو مقدمه جزئیه (موجبین، سالتین یا مختلفتین) تشکیل نشود بلکه حتما باید یکی از دو مقدمه آن کلیه باشد، این همان شرط سوم از شروط عامه است که قبلا ذکر شد و نیازی به اعاده نیست.

۳. این که شکل چهارم از سالبه کلیه صغری و جزئیه موجب کبری و تشکیل نشود، که این اشاره به شرط پنجم از شروط عامه دارد که در مقدمه مبحث قیاس اقترانی

۴. این که هیچ کدام از دو مقدمه شکل چهارم سالبه جزئیه نباشند، بلکه هر دو موجه کلیه (صغری موجه کلیه و کبری موجه جزئیه یا صغری موجه کلیه و کبری سالبه کلیه و...) باشند، برهان این شرط که مخصوص شکل چهارم است، این که از این شکل، سالبه جزئیه منتج نیست چون اختلاف در نتیجه پیدا می کند و آن سبب عقم است مثلاً- در: «بعض الجسم ليس بانسان»، و «كل حيوان جسم»، نتیجه حق، ایجابی است یعنی: «بعض الانسان حيوان» و سلب غلط است ولی اگر ماده را عوض کرده و به جای «حيوان»، «جماد» بگذاریم و بگوییم: «كل جماد جسم»، نتیجه حق، سلبی است یعنی:

«بعض الانسان ليس بجماد».

۵. اگر مقدمتین، هر دو موجه بودند حتما باید صغری، موجه کلیه باشد و گرنه از موجه جزئیه صغری با موجه کلیه کبری نتیجه ای در کار نیست و برهان مطلب همان اختلاف در نتیجه است مثلاً: «بعض الحيوان انسان»، و «كل ناطق حيوان» نتیجه حق، ایجابی است یعنی: «بعض الانسان ناطق» ولی اگر بگوییم: «كل فرس حيوان» نتیجه حق، سلبی است یعنی: «بعض الانسان ليس بفرس» و اختلاف در نتیجه، سبب عقم است تا این جا این پنج شرط به طور مختصر بیان شد. (۱)

مبحث سوم. ضروب شکل رابع:

شکل چهارم مانند سایر اشکال دارای ضروب ممکنه، عقیمه و منتجه است.

ضروب ممکنه: شانزده ضرب است که از ضرب چهار قسم صغری در چهار قسم کبری حاصل می گردد که در آغاز ضروب شکل اول تبیین شد.

ضروب عقیمه و منتجه: بنا بر قول مشهور متأخرین و منجمله صاحب حاشیه، از مجموع شانزده ضرب، هشت ضرب عقیم و هشت ضرب منتج است که در حاشیه بیان شده و به قول قدماء از منطقیون و مرحوم خواجه طوسی و علامه حلّی در الجوهر النضید (۲) ضروب عقیمه یازده ضرب و ضروب منتجه پنج ضرب است و قول سومی هم در صدد جمع بین این دو قول برآمده و سخنانی دارد که در شرح المطالع (۳) و شرح

ص: ۹۰

۱- ۱). الجوهر النضید، ص ۱۳۱ (توضیح مفصل این شروط با برهان).

۲- ۲). الجوهر النضید، صفحه ۱۳۳ و ۱۳۴.

۳- ۳). شرح مطالع، صفحه ۲۵۹.

شمسیه (۱) عنوان شده، ولی بیان همه این مطالب در این جا لزومی ندارد و ما همان مقدار را که در متن کتاب المنطق است شرح می کنیم.

به عقیده مرحوم مظفر به پیروی از خواجه طوسی و علامه حلی ضروب عقیم یازده و ضروب منتجه پنج ضرب است و این را به طریقه حذف و اسقاط تبیین نموده اند که:

به برکت شرط اول از شروط ۵ گانه شکل چهارم، چهار ضرب از شانزده ضرب از درجه اعتبار ساقط می شوند و آن ها از سالبین صغری با سالبین کبری هستند که در مجموع چهار قسم می شوند:

۱. هردو مقدمه سالبه کلیه ۲. هردو سالبه جزئیه ۳. صغری سالبه کلیه و کبری سالبه جزئیه ۴. عکس قسم سوم.

و به برکت شرط دوم از شروط ۵ گانه سه ضرب از درجه اعتبار ساقط می شوند و آن ها جزئیتان یعنی صغری و کبری هردو جزئیه هستند که خود چهار فرض دارد:

۱. هردو موجبه جزئیه ۲. هردو سالبه جزئیه ۳. صغری موجبه جزئیه و کبری سالبه جزئیه ۴. عکس قسم سوم

(البته فرض دوم با شرط اول اسقاط شد و سه فرض دیگر با شرط دوم اسقاط می شوند).

به برکت شرط سوم از شروط پنج گانه یک ضرب از درجه اعتبار ساقط شد و آن شکل چهارمی است که صغرای آن سالبه کلیه و کبرای آن موجبه جزئیه باشد.

به برکت شرط چهارم، دو ضرب از درجه اعتبار اسقاط شد که عبارتند از:

۱. صغری، سالبه جزئیه و کبری، موجبه کلیه

۲. صغری، موجبه کلیه و کبری، سالبه جزئیه

به برکت شرط پنجم یک ضرب از درجه اعتبار ساقط می شود که، موجبه جزئیه صغری با موجبه کلیه کبری است آن گاه مجموع اسقاط شده ها یازده ضرب می شوند که اگر آن را از شانزده کم کنیم باقیمانده پنج ضرب است که همه آن ها منتج هستند و هر کدام با برهان انتاجش اثبات می گردد.

ضروب منتجه و ادله اثبات آن:

ص: ۹۱

ضرب اول. صغری و کبری هر دو موجب کلیه و نتیجه موجب جزئی است.

مثال: «کل انسان حیوان»، و «کل ناطق انسان»، «بعض حیوان ناطق».

برهان: از راه دلیل ردّ که در تنبیه سوم از شکل سوم بیان شد این ضرب را مبرهن می سازیم و طریقه ردّ در شکل چهارم این بود که مقدمتین هر دو جابجا شده و عکس ترتیب شود یعنی صغری به جای کبری و کبری به جای صغری قرار گیرد به این ترتیب شکل چهارم به شکل اول ارجاع و از شکل اول نتیجه ای می گیریم که آن نتیجه را به عکس مستوی عکس می نماییم و بدین وسیله مطلوب ما حاصل می شود.

مرحله اول. مفروض: موجبتین کلّیتین مذکور صادق هستند.

مرحله دوم مدعا: اگر مقدمتین صادق بودند نتیجه مذکور هم صادق خواهد کرد.

مرحله سوم. برهان به طریقه ردّ: تبدیل مقدمتین سبب تشکیل این قیاس می شود که، «کل ناطق انسان»، و «کل انسان حیوان»، این قیاس، ضرب اول از شکل اول است که بهترین شکل و ضرب است، زیرا نتیجه آن عبارت است از اشرف محصورات اربع، که موجب کلیه باشد یعنی: «فکل ناطق حیوان» سپس این نتیجه را به عکس مستوی عکس می کنیم و می شود: «بعض حیوان ناطق» و هذا هو المطلوب که از شکل چهارم همین نتیجه را می خواستیم، و چون شکل اول بدیهی الانتاج است دلیل بر حقانیت و صدق این ضرب از شکل چهارم می شود.

سؤال. مقدمتین قیاس در این ضرب از شکل چهارم، هر دو موجب کلیه هستند و طبق قاعده نتیجه باید موجب کلیه باشد، پس علت این که شما نتیجه را به صورت ایجاب جزئی بیان کردید چیست؟

جواب. گاهی اصغر، اعم از اکبر است مانند مثال مذکور که «حیوان» از «ناطق» اعم است و در این گونه موارد موجب کلیه غلط است، چون اخص بر تمام افراد اعم، صادق نیست و نمی توان گفت: «کل حیوان ناطق»، امّا به صورت ایجاب جزئی همیشه و همه جا صادق است.

ضرب دوم. صغری موجب کلیه، و کبری موجب جزئی، نتیجه موجب جزئی.

مثال: «کل انسان حیوان»، و «بعض الولود انسان»، «بعض حیوان ولود».

برهان: باز هم به طریقه ردّ است که با تبدیل مقدمتین انجام می گیرد و سپس با عکس نتیجه و مطلوب ما از شکل اول حاصل می شود.

مرحله اول. مفروض: صدق مقدمتین مذکور.

۲. مدعا: صدق نتیجه مذکور.

۳. برهان: تبدیل مقدمتین مذکور و تحصیل شکل اول که «بعض الولود انسان»، و «کل انسان حیوان»، این قیاس، ضرب سوم از شکل اول است و نتیجه اش ایجاب جزئی است یعنی: «بعض الولود حیوان» عکس مستوی این نتیجه می شود: «بعض الحیوان ولود» و هو المطلوب. بدین وسیله منتج بودن اثبات می شود.

به دو علت نتیجه، موجب جزئی شده که دلیل این که نتیجه، تابع اخس مقدمات است و اخس در این ضرب، موجب جزئی است و دوم این که گاهی اصغر اعم از اکبر است (اعم من وجه یا مطلق)، و از اعم و اخص کذایی موجب کلیه صدق نمی کند و نمی توان در مثال مذکور گفت: «کل حیوان ولود» چون برخی حیوانات ولود نیستند بلکه تخم گذار هستند مثل ماهی و بسیاری از پرندگان.

ضرب سوم. صغری سالبه کلیه و کبری موجب کلیه و نتیجه سلب کلی.

مثال الف. «لا شیء من الممكن بدائم»، و «کل محل للحوادث ممکن»، «فلا شیئی من الدائم بمحل للحوادث».

مثال ب. «لا شیء من الانسان بفرس»، و «کل ناطق انسان»، «فلا شیء من الفرس بناطق»

برهان (از طریق برهان رد): پس از تبدیل مقدمتین و تشکیل شکل اول از آن نتیجه ای می گیریم که آن را به عکس مستوی، عکس می کنیم و مطلوب حاصل می شود.

مرحله اول. مفروض: صدق مقدمتین.

مرحله دوم. مدعا: صدق نتیجه مذکور.

مرحله سوم. برهان: با تبدیل مقدمتین، ضرب دوم از شکل اول به دست می آید که: «کل ناطق انسان» و «لا شیئی من الانسان بفرس» و نتیجه می دهد: «لا شیء من الفرس بناطق» و هذا هو المطلوب.

ضرب چهارم. صغری موجب کلیه، کبری سالبه کلیه، نتیجه سالبه جزئی.

مثال الف. «هر جسم سائل (۱) تبخیر (۲) می شود». و «هیچ آهنی سائل نیست»، «پس

ص: ۹۳

بعض چیزهایی که تبخیر می شوند آهن نیستند».

مثال ب. «کل انسان حیوان»، و «لا شیء من الفرس بانسان»، «فبعض الحيوان ليس بفرس».

برهان: در این ضرب اقامه برهان به طریقه ردّ به این شکل که خود مقدماتین را جابجا کرده و به شکل اول ارجاع دهیم ممکن نیست. علت این است که، کبرای این ضرب سالبه کلیه است و پس از تبدیل و جابجایی و شکل اول درست کردن خواهیم دید. شرایط شکل اول را دارا نیست، زیرا ایجاب صغری را ندارد، پس راه دیگری در پیش می گیریم که، ابتدا هریک از دو مقدمه را به عکس مستوی عکس می کنیم و از این دو عکس یک قیاس شکل اول، آن هم از ضرب چهارم تشکیل می دهیم و به نتیجه مطلوب می رسیم به این صورت که می گوئیم:

مرحله اول. مفروض: «کل انسان حیوان»، و «لا شیء من الفرس بانسان».

مرحله دوم. مدعا: «فبعض الحيوان ليس بفرس».

مرحله سوم. برهان: صغری و کبری را به دو قضیه عکس می کنیم: «بعض الحيوان انسان»، و «لا شیء من الانسان بفرس» و از ضرب چهارم شکل اول این نتیجه را می گیریم: «فبعض الحيوان ليس بفرس»، و هذا هو المطلوب.

توضیح این که چرا نتیجه سلب جزئی شده نه کلی، در مباحث گذشته بیان شد.

ضرب پنجم. صغری موجبه جزئیه، کبری سالبه کلیه، نتیجه سلب جزئی.

مثال الف. «بعض السائل يتبخر»، و «لا شیء من الحديد بسائل»، «فبعض ما يتبخر ليس بحديد».

مثال ب. «بعض الانسان حيوان»، و «لا شیء من الفرس بانسان»، «فبعض الحيوان ليس بفرس».

برهان: این ضرب نیز مثل ضرب قبلی از راه تبدیل مقدماتین و تشکیل شکل اول منتج نیست به همان دلیل که آن جا آوردیم، ولی از راه عکس مقدماتین به عکس مستوی ممکن است به این بیان که:

مرحله اول. مفروض: «بعض الانسان حيوان»، و «لا شیء من الفرس بانسان».

مرحله دوم. مدعا: «فبعض الحيوان ليس بفرس».

مرحله سوم. برهان: عکس مستوی مقدمتین می شود: «بعض الحيوان انسان» و «لا شيء من الانسان بفرس» که ضرب رابع از شکل اول است و نتیجه می دهد: «فبعض الحيوان ليس بفرس» و هذا هو المطلوب از شکل چهارم.

جدول شکل چهارم:

تمرینات اشکال اربعه

تمرین ۱. ضرب دوم و پنجم از ضروب منتهجه شکل چهارم را به طریق برهان افتراض مبرهن سازید.

حل تمرین: اما ضرب دوم. صغری موجب کلیه، کبری موجب جزئیه، نتیجه ایجاب جزئی.

مثال: «کل انسان حیوان»، «بعض الاسود انسان»، «فبعض الحيوان اسود».

برهان از طریق افتراض: تا به حال از راه طریقه رد مبرهن کردیم ولی حالا از راه افتراض مبرهن می سازیم.

۱. مفروض: صدق مقدمتین مذکور.

۲. مدعا: صدق نتیجه مذکور.

۳. برهان: کبری که موجب جزئیه است و گفته ایم: «بعض الاسود انسان» این «بعض الاسود» عنوان مشیر از برای شیء معینی است که مثلا آفریقایی باشد (به اصطلاح خود منطقیون اسم آن شیء خارجی را با حرف «د» می آورند که ما از آن استفاده نکرده و اصل مثال ها را می آوریم و این برطبق توصیه خود مصنف در پایان تمرینات است)، آن گاه دو قضیه کلیه صادقه که هر دو موجب هستند تشکیل می شود که در قضیه اولی آن شیء معین موضوع و موضوع جزئیه، محمول آن است به این صورت که: «هر آفریقایی اسود است» و در قضیه دوم همان بعض معین موضوع و محمول آن قضیه

جزئیة، محمول این قضیه قرار می گیرد، به این صورت که: «هر آفریقایی انسان است» سپس مرحله اقتراعات منتجه شروع می شود و این موجه کلیه شماره دوم را با صغرای اصل قیاس، ضمیمه کرده و صغرای آن قرار داده، می گوئیم: «هر آفریقایی انسان است»؛ و «هر انسانی حیوان است»، «پس هر آفریقایی حیوان است».

این قیاس، ضرب اول از شکل اول است که بهترین ضروب می باشد، سپس نتیجه این قیاس را با قضیه کلیه شماره یک ضمیمه کرده و می گوئیم: «هر آفریقایی حیوان است»، و «هر آفریقایی اسود است»، که ضرب اول از ضروب شکل سوم است و از شکل چهارم اجلی است و نتیجه آن: «بعض از حیوانات اسود است»، و هو المطلوب.

و اما ضرب پنجم. صغری موجهه جزئیة، کبری سالبة کلیة، نتیجه سلب جزئی.

مثال: «بعض الحيوان ناطق» و «لا شیء من الشجر بحیوان»، «فبعض الناطق ليس بشجر».

برهان به طریق اقتراض

۱. مفروض: صدق مقدمتین مذکور.

۲. مدعا: صدق نتیجه مذکور.

۳. برهان: صغرای قیاس یک موجهه جزئیة است و موضوع آن «بعض الحيوان» است، این «بعض» عنوان مشیر به یک ذات معین و نوع خاصی از انواع است که انسان باشد و وقتی این ذات به دست آمد دو موجهه کلیه صادقه استخراج می شود:

۱. «کل انسان حیوان». ۲. «کل انسان ناطق»

سپس مرحله اقتراعات منتجه شروع می شود و می گوئیم: قضیه شماره یک را با کبرای کلی اصل ضمیمه می کنیم و ضرب اول از شکل دوم پدید می آید، به این صورت: «کل انسان حیوان»، و «لا شیء من الشجر بحیوان»؛

و یا به ضرب دوم از شکل دوم ببریم به این صورت: «لا شیء من الشجر بحیوان»، و «کل انسان حیوان»؛

که در اولی نتیجه عبارت است از: «لا شیء من الانسان بشجر» و در دوّمی «لا شیء من الشجر بانسان» سپس نتیجه اول را با قضیه شماره دوم یعنی: «کل انسان ناطق» ضمیمه می کنیم به این صورت که اول، آن قضیه را عکس مستوی می کنیم که می شود: «بعض الناطق انسان»، سپس این نتیجه را ضمیمه می کنیم: «بعض الناطق انسان» و «لا شیء من

الانسان بشجر» که ضرب چهارم از شکل اول است و نتیجه اش همان است که مطلوب ما است یعنی: «بعض الناطق لیس بشجر» و اگر آن موجبه را عکس مستوی نکنیم یک شکل سوم پدید آمده و همین نتیجه مطلوب را می دهد یعنی: «کل انسان ناطق» و «لا شیء من الانسان بشجر»، «بعض الناطق لیس بشجر»...

ضمناً علت این که فرمودند: ضرب دوم و پنجم را، از طریق افتراض اثبات کنید نه سایر ضروب شکل چهارم را، آن است که هر دو مقدمه سایر ضروب، کلیه است و قبلاً اشاره شد که در برهان افتراض حتماً باید یکی از دو مقدمه جزئی باشد و گرنه برهان عملی نیست.

تمرین ۲؛ ضرب سوم و سپس ضرب چهارم از پنج ضرب شکل چهارم را توسط دلیل خلف مبرهن سازید.

حل تمرین. ضرب سوم: صغری سالبه کلیه، کبری موجبه کلیه و نتیجه هم سلب کلی. مثال: «لا شیء من الانسان بفرس»، و «کل ناطق انسان»، «فلا شیء من الفرس بناطق»، حال از طریق برهان خلف استدلال می کنیم:

۱. مفروض: صدق دو مقدمه مذکور.

۲. مطلوب: اگر مقدمتین صادق باشند نتیجه مذکور هم صادق است.

۳. برهان: اگر این نتیجه صادق نباشد لازمه اش این است که نقیض آن صادق باشد تا ارتفاع نقیضین پیش نیاید و نقیض سلب کلی، ایجاب جزئی است یعنی: «بعض الفرس ناطق»، سپس این نتیجه را با کبرای آن ضرب ضمیمه کرده و این را به دلیل ایجابش صغری و آن را به دلیل کلیتش کبری قرار داده و یک قیاس ضرب سوم از شکل اول پدید می آید به این صورت: «بعض الفرس ناطق»، و «کل ناطق انسان».

از این قیاس نتیجه می گیریم که: «بعض الفرس انسان»، این نتیجه را به عکس مستوی عکس می کنیم می شود: «بعض الانسان فرس»، این عکس مستوی با صغرای قیاس اول تناقض دارد که می گفت: «لا شیء من الانسان بفرس»، و اگر این نتیجه و عکس مستوی اش صادق باشند آن صغرای کلی کاذب خواهد بود، لکن این خلف فرض است پس آن صغری صادق و این نتیجه باطل است. منشأ بطلان چیزی غیر از نقیض نتیجه قیاس اول نیست پس نقیض نتیجه باطل است، چون «مستلزم الباطل باطل» و خود نتیجه حق است و هذا هو المطلوب.

اما ضرب چهارم از شکل چهارم: صغری موجب کلیه، کبری سالبه کلیه و نتیجه سلب جزئی. مثال: «کل انسان حیوان»، و «لا شیء من الفرس بانسان»، «بعض الحيوان ليس بفرس». از طریق برهان خلف استدلال می کنیم:

۱. مفروض: صدق دو مقدمه مذکور.

۲. مدعا: پس نتیجه مذکور هم صدق است.

۳. برهان: اگر آن نتیجه صادق نباشد حتماً نقیض آن صدق خواهد کرد و گرنه ارتفاع نقیضین پیش می آید و هو محال، نقیض سالبه جزئی، موجب کلیه است یعنی:

«کل حیوان فرس» سپس این نقیض را با کبرای قیاس اول ضمیمه کرده و ضرب دوم از شکل اول پدید می آید که: «کل حیوان فرس»، و «لا شیء من الفرس بانسان»، نتیجه می دهد: «فلا شیء من الحيوان بانسان» آن گاه اگر صغرای اصل را به عکس مستوی عکس کنیم می شود: «بعض الحيوان انسان» که با این نتیجه تنافی دارند و یا اگر صغری به حال خود باشد و نتیجه مذکور را عکس مستوی کنیم، می شود: «لا شیء من الانسان بحیوان» که با صغرای اصل متضاد هستند و اجتماعشان نشاید، و چون صغری مفروض الصدق است پس این نتیجه و عکس آن باطل و منشأ بطلان، نقیض نتیجه قیاس اول است پس آن نقیض باطل و خود نتیجه صادق است و هو المطلوب.

تمرین ۳. در مباحث قبل، ضرب چهارم از چهار ضرب شکل دوم را با برهان خلف مبرهن ساختیم حال شما این ضرب را به طریقه ردّ مبرهن کنید منتها (نه از راه عکس مستوی صغری یا کبری که نشدنی است بلکه) از راه نقض محمول هردو مقدمه، سپس به دست آوردن عکس مستوی منقوضه الکبری تا به نتیجه مطلوب برسید.

حلّ تمرین. ضرب چهارم: صغری سالبه جزئی، کبری موجب کلیه و نتیجه سلب جزئی مثال: «بعض الحيوان ليس بانسان»، و «کل ناطق انسان»، «بعض الحيوان ليس بناطق».

برهان: ابتدا مقدمتین را نقض محمول می کنیم:

«بعض الحيوان لا انسان»، نقض محمول صغری

و «لا شیء من الناطق بلا انسان»، نقض محمول کبری

سپس منقوضه الکبری را به عکس مستوی عکس کرده می گوئیم: «لا شیء من اللاانسان بناطق» و بعد آن را به منقوضه الصغری ضمیمه کرده و یک قیاس شکل اول

از ضرب چهارم آن تشکیل می شود که: «بعض الحيوان لا انسان»، و «لا شيء من اللانسان بناتق»، «بعض الحيوان ليس بناتق»، و هو المطلوب.

(نکته: در نقض محمول کمیت باقی می ماند اما کیفیت عوض می شود ضمناً تنها محمول نقض می شود و جابجایی موضوع و محمول صورت نمی گیرد).

تمرین ۴. سابقاً برای اثبات انتاج ضرب پنجم از ضروب شکل سوم از راه برهان خلف استفاده کردیم حال شما این ضرب را به طریقه ردّ، مبرهن سازید منتها نه به عکس صغری یا کبری که نشدنی بود بلکه به این روش که: ابتدا هر دو مقدمه را منقوضه المحمول کنید، سپس منقوضه الکبری را به عکس مستوی عکس و از ضمیمه آن به صغری، شکل اول را به دست آورید، نتیجه ای را که می دهد به عکس نقیض موافق، عکس کنید تا به مطلوب برسید.

حلّ تمرین. ضرب پنجم: صغری موجب کلیه، کبری سالبه جزئی و نتیجه سلب جزئی. مثال: «کل حیوان حساس»، و «بعض الحيوان ليس بفرس»، «بعض الحساس ليس بفرس».

برهان به طریقه ردّ

نقض محمول صغری: «لا شيء من الحيوان بلاحساس،

نقض محمول کبری: و «بعض الحيوان لا فرس»،

سپس عکس مستوی منقوضه الکبری: «بعض اللافرس حیوان»،

سپس تشکیل شکل اول: «بعض اللافرس حیوان»، و «لا شيء من الحيوان بلاحساس»، «بعض اللافرس ليس بلاحساس».

سپس عکس نقیض موافق این نتیجه: «بعض الحساس ليس بفرس» و هذا هو المطلوب.

تمرین ۵. ضرب اول و سپس ضرب دوم از چهار ضرب شکل ثانی را به طریقه ردّ، مبرهن سازید آن هم نه به نحوی که قبلاً از راه عکس کبری یا صغری عمل می کردید بلکه به این نحو که اول مقدماتین را، نقض محمول کنید سپس بقیه برهان ردّ را دنبال کنید، خواهید دید که در هر دو ضرب از به کارگیری عکس مستوی ناگزیرید.

حلّ تمرین. ضرب اول از ضروب شکل دوم: صغری موجب کلیه، کبری سالبه کلیه و نتیجه سلب کلی. مثال: «کل انسان حیوان»، و «لا شيء من الجماد بحیوان»،

«فلا شيء من الانسان بجماد».

برهان به طریقه ردّ: ابتدا مقدمتین را نقض محمول کرده می گوئیم: «لا شيء من الانسان بلاحيوان»، و «كل جماد لا حيوان» سپس منقوضه الصغرى را كه يك سالبه كلييه شده به عكس مستوى، عكس می كنيم می شود: «لا- شيء من اللا-حيوان بانسان» در مرحله بعد اين عكس را با منقوضه الكبرى، ضميمه کرده شكل اول به دست می آيد كه: «كل جماد لا حيوان»، و «لا شيء من اللاحيوان بانسان»، نتيجه می دهد: «فلا شيء من الجماد بانسان» سپس نياز به عكس مستوى پيدا می شود كه اين نتيجه را، عكس مستوى کرده می گوئيم: «لا شيء من الانسان بجماد» و هو المطلوب.

ضرب دوم از شكل دوم. صغرى سالبه كلييه، كبرى موجبه كلييه، نتيجه سلب كلى.

مثال: «لا شيء من الجماد بحيوان»، و «كل انسان حيوان»، «فلا شيء من الجماد بانسان».

برهان به طریقه ردّ: ابتدا مقدمتین نقض محمول می شوند: «كل جماد لا حيوان»، «لا شيء من الانسان بلاحيوان»، سپس منقوضه المحمول كبرى را عكس مستوى می كنيم: «لا- شيء من اللاحيوان بانسان»، اين عكس را با منقوضه المحمول صغرى ضميمه کرده و شكل اول را تشكيل می دهيم: «كل جماد لا حيوان»، و «لا شيء من اللاحيوان بانسان»، كه نتيجه می دهد: «لا شيء من الجماد بانسان»، و هو المطلوب.

تمرین ۶. ضرب سوم از ضروب شكل دوم را به طریقه ردّ، آن هم به شكل نقض محمول کردن مقدمتین، مبرهن سازيد بعد از طى مراحل خواهيد ديد كه به نتيجه نمى رسيد، شما سرّ عدم وصول به نتيجه را بيان كنيد.

حل تمرین. ضرب سوم از شكل دوم: صغرى موجبه جزئيه، كبرى سالبه كلييه، مثال: «بعض الحيوان انسان»، و «لا شيء من الفرس بانسان»، «بعض الحيوان ليس بفرس».

برهان به طریقه ردّ نقض محمول مقدمتین: «بعض الحيوان ليس بلا انسان»، «كل فرس لا انسان».

حال سرّ عدم انتاج اين است كه اگر منقوضه الصغرى را عكس مستوى كنيم سالبه جزئيه عكس مستوى ندارد و اگر منقوضه الكبرى را چنين كنيم، عكس مستوى آن موجبه جزئيه می شود و قياس منتج از دو جزئيه نداريم، لذا اين راه كارساز نيست، البته طریقه خلف و روش عكس كبرى، كارگشا است كه در باب خود بيان شد.

تمرین ۷. دو ضرب از ضروب شکل سوم را از طریق برهان خلف مبرهن کنید، اختیار با شما است که هر دو ضربی از شش ضرب آن شکل را انتخاب کنید.

حل تمرین. ضرب اول: صغری و کبری هر دو موجب کلیه و نتیجه ایجاب جزئی.

مثال: «کل انسان حیوان»، «کل انسان ناطق»، «فبعض الحیوان ناطق».

برهان خلف:

۱. مفروض: صدق المقدمتان المذكورتان.

۲. مدعا: إذا صدق المقدمتان صدقت النتيجة.

۳. برهان: اگر آن نتیجه که یک موجب جزئی است صادق نباشد لازم می آید نقیض آن یعنی سالبه کلیه صادق باشد که: «لا شیء من الحیوان بناطق»، این نقیض را با کبری کلی مذکور ضمیمه کرده می گوئیم: «کل انسان ناطق»، و «لا شیء من الحیوان بناطق»، (ضرب اول از شکل دوم) که نتیجه می دهد: لا شیء من الانسان بحیوان، این نتیجه با صغرای اصل تضاد دارد و منشأ محال نقیض نتیجه است...

ضرب دوم. صغری موجب کلیه و کبری سالبه کلیه مانند: «کل انسان حیوان»، و «لا شیء من الانسان بفرس»، «فبعض الحیوان لیس بفرس».

برهان خلف: اگر این نتیجه صدق نکند نقیض آن که موجب کلیه است باید صادق باشد یعنی: «کل حیوان فرس» این نقیض را با کبری اصل ضمیمه کرده شکل دوم پدید می آید که: «لا شیء من الانسان بفرس»، و «کل حیوان فرس»، «فلا شیء من الانسان بحیوان» این نتیجه با صغرای اصل منافات دارد...

ص: ۱۰۱

اشاره

در مقدمه سوم از مقدمات قیاس که پیرامون اقسام قیاس بحث می شد گفتیم که قیاس از حیث هیئت و شکل یا استثنایی است یا اقترانی قیاس اقترانی دو قسم داشت:

۱. اقترانی حملی که به اشکال اربعه تقسیم شد و تفصیلاً از هر جهت بحث شد.

۲. اقترانی شرطی که در این فصل مورد بحث است.

قبل از ورود به این بحث به بیان سه نکته می پردازیم:

الف. تعریف آن: اقترانی حملی آن قیاسی بود که همه مقدمات آن (صغری و کبری) از قضایای حملیه صرف باشند اما قیاس اقترانی شرطی آن است که چنین نباشد یعنی همه مقدمات آن حملیه محض نیست، حال یا هر دو مقدمه آن شرطیه است که در این فرض، تسمیه آن به اقترانی شرطی واضح است و یا حداقل یک مقدمه آن شرطیه است و دیگری حملیه که در این فرض نیز، تسمیه آن به اقترانی شرطی مجاز و از باب تسمیه کل به اسم جزء است، یعنی کل قیاس را به نام یک جزء آن نامیده ایم.

ممکن است کسی سؤال کند: چرا چنین قیاسی که دو مقدمه دارد، یکی حملی و دیگری شرطی به اسم حملی نامگذاری نشد؟

در جواب خواهیم گفت: تسمیه کل به اسم جزء یک شرط دارد و آن این که:

جزء از اجزاء رئیسه باشد و در بحث ما قضیه شرطیه اجزایش بیشتر و جزء بزرگ تر قیاس است، لذا به نام این جزء نامیده شده، پس مجاز است.

ب. مشترکات اقترانی شرطی با اقترانی حملی:

۱. هر دو مشتمل بر حدود ثلاثه یعنی اصغر و اکبر و اوسط هستند.

۲. هر دو مشتمل بر دو مقدمه یعنی صغری و کبری هستند.

۳. در هر دو مورد اشکال اربعه همراه با شرائط انتاج هر شکل، قواعد عامه پنج گانه (که در مقدمه اقترانی حملی گفته شد)، ضروب ممکنه، عقیمه و منتجه، بدیهی الانتاج بودن شکل اول و نظری بودن سایر اشکال، براهین انتاج ضروب منتجه و ...

جاری و ساری است.

ج. تفاوت های اقترانی شرطی با حملی:

۱. اقتراىى حلى چنانچه از نامش مشخص است مشتمل بر قضاىى حمله محض است و اقتراىى شرطى بر قضاىى شرطىه مشتمل است.

ص: ۱۰۲

۲. در اقترانی حملی، حدّین قیاس (اصغر و اکبر)، به موضوع و محمول تعبیر می‌شدند و در اقترانی شرطی به مقدم و تالی تعبیر می‌شوند که گاهی هر دو، مقدم و گاهی هر دو، تالی و گاهی متفاوت هستند (بر اساس اشکال اربعه) و نیز اگر مقدمین، هر دو شرطیه باشد. چنین تعبیر می‌شوند، ولی اگر یکی از آن دو حملیه بود به جای مقدم یا تالی باز تعبیر به موضوع یا محمول می‌شود (البته در یک مقدمه).

۳. در اقترانی حملی معمولاً اوسط یا حدّ مشترک، جزء تام بود که یا در هر دو مقدمه، موضوع و یا در هر دو محمول و یا مختلف بود و به ندرت پیش می‌آمد که جزء غیر تام، در یکی اوسط باشد مثل: «دیوار موش دارد» و «موش گوش دارد» که قبلاً بیان شد، ولی در اقترانی شرطی از این بابت سه قسم وجود دارد:

الف. یا اوسط در هر دو مقدمه جزء تام است.

ب. یا در هر دو مقدمه جزء غیر تام است.

ج. یا در یکی از دو مقدمه جزء تام و در دیگری جزء ناقص است.

(این اقسام، در بیان تقسیم دوّم اقترانی شرطی، با ذکر مثال تبیین خواهد شد).

۴. شروط عامّه و خاصّه مذکور در اقترانی حملی، در شرطی هم معتبر است، علاوه بر آن‌ها شروط خاصه ای در اقترانی شرطی مطرح است از قبیل این که اگر شرطیه متصله است باید لزومیه باشد و اگر منفصله است باید عنادیه باشد و... که تفصیلاً در مباحث آینده بیان خواهد شد.

اقسام اقترانی شرطی

قیاس اقترانی شرطی دارای دو تقسیم اساسی است:

الف. تقسیم آن از حیث مقدمات یعنی صغری و کبری:

قیاس اقترانی شرطی از این حیث پنج یا هشت قسم دارد که عبارتند از:

۱. مقدمین، هر دو شرطیه متصله باشند مثال:

«كلما كانت الشمس طالعه، كان النهار موجودا» صغری

«و كلما كان النهار موجودا، كان العالم مضيئا» کبری

«فكلما كانت الشمس طالعه، كان العالم مضيئا» نتیجه

۲- هر دو مقدمه، قضیه شرطیه منفصله باشند، مثال:

دائماً اماً ان يكون العدد زوجاً و اماً ان يكون فرداً» صغرى

ص: ١٠٣

و«دائما اما يكون الزوج زوج الزوج او زوج الفرد» كبرى

«فدائما اما ان يكون العدد فردا او زوج الزوج او زوج الفرد» نتیجه

۳. صغرى متصله، كبرى منفصله، مثال:

«كلما كان هذا الشيء ثلاثه فهو عدد» صغراى متصله

«و دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا» كبرای منفصله

«فكلما كان هذا الشيء ثلاثه فاما ان يكون زوجا او فردا» نتیجه

۴. صغرى منفصله، كبرى متصله، مثال:

«اما ان يكون العدد زوجا و اما ان يكون فردا» صغراى منفصله

«و كلما كان العدد زوجا كان منقسما بمتساويين» كبرای متصله

«فاما ان يكون العدد منقسما بمتساويين او فردا» نتیجه

۵. صغرى حمليه، كبرى متصله، مثال:

«كل انسان ناطق» صغرى

«و كلما كان الشيى ناطقا كان حيوانا» كبرى

«فكلما كان الشيء انسانا كان حيوانا» نتیجه

۶. صغرى متصله، كبرى حمليه، مثال:

«قد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا» صغرى

و«كل انسان كاتب» كبرى

«فقد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان كاتبا» نتیجه

۷. صغرى حمليه، كبرى منفصله، مثال: «هذا عدد» صغرى

و«دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا» كبرى

«فهذا اَمَّا زوج او فرد» نتیجه

۸. صغری منفصله، کبری حمله، مثال:

«اما ان يكون العدد زوجا او فردا» صغری

و«كل زوج منقسم بمتساويين» کبری

«فاما ان يكون العدد فردا او منقسما بمتساويين» نتیجه

عَلَمَت این که در اول بحث گفتیم: پنج یا هشت قسم، این است که اگر کلی حساب کنیم، پنج قسم می شود زیرا مقدماتین یا

متصله هستند، یا منفصله یا مختلفین به اتصال

ص: ۱۰۴

و انفصال (که در واقع دو صورت دارد) و یا حمله و متصله (که این نیز در واقع دو صورت دارد که یکی به حساب آمده) و یا حمله و منفصله که این نیز به همان صورت است، ولی اگر تجزیه و تحلیل کنیم همان هشت قسم نتیجه گیری می شود، که این تقسیم بسیار اساسی بوده و در آینده تمام مباحث قیاس اقترانی شرطی بر محور این تقسیم دور خواهد زد.

ب. تقسیم دیگر: قیاس اقترانی شرطی از حیث این که اوسط در آن در هر دو مقدمه، جزء تام باشد یا در هر دو جزء غیر تام یا در یکی تام و در دیگری غیر تام؛ به سه قسم تقسیم می شود.

بیان ذلک: می دانیم که قضایای شرطیه عموماً به تألیف دومی (و گاهی سوم یا چهارم و دومی در مقابل اول است نه در مقابل سوم و چهارم) مؤلف هستند، زیرا هر شرطیه حداقل از دو حمله تشکیل می شود که یکی مقدم و دیگری تالی است و هر کدام از آن دو اجزائی دارند که عبارت است از: موضوع، محمول و تألیف حملیات، تألیف اولی است که از مفردات صرفه یا مرکبات ناقصه پدید می آید؛ و تألیف شرطیات، تألیف ثانوی است که از حملیات محض یا حمله و شرطیه یا شرطیات محض پدید می آید و در تقسیمات قضایا نیز اشاراتی به این امور شد، پس هر شرطیه از دو قضیه بالاصل (قبل از آمدن ادوات شرط)، تشکیل شده و هر دو قضیه بالاصل، نیز دارای دو طرف هستند (موضوع و محمول) آن گاه باید میان دو شرطیه یا یک حمله و یک شرطیه، حد وسط و حد مشترکی باشد که رابط آن دو به هم باشد و در هر دو مقدمه تکرار شود و گرنه قیاس تشکیل نشده و نتیجه ای حاصل نمی شود؛ آن حد مشترک از سه حال خارج نیست و به این اعتبار سه قسم پیدا می شود که ابتدا آن سه را بیان کرده، سپس مثال می آوریم و بیان می کنیم که کدام قسم مورد بحث ما هست؟ و کدام نیست؟

قسم اول: حد وسط در هر دو مقدمه، جزء تام باشد منظور از جزء تام شرطیه، همان کلّ مقدم یا کلّ تالی است که اجزاء اصلی قضیه شرطیه هستند و منظور از جزء غیر تام همان جزء مقدم (موضوع آن تنها یا محمولش) یا جزء تالی (موضوع یا محمولش) است، یعنی حد وسط یا تمام تالی باشد یا تمام مقدم که این خود به اشکال اربعه تقسیم می شود.

زیرا اوسط یا تمام تالی در صغری و تمام مقدم در کبری است که شکل اول نامیده

می شود، مثل: «کَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا»، و «كَلِمَا كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا، كَانِ الْعَالَمُ مُضِيئًا»، که «کان النهار موجودا» اوسط است و یا اوسط در هردو، مقدمه تمام تالی است که شکل دوم است،

مانند: «کَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا»،

«لَيْسَ الْبَتَّةَ كَلِمًا كَانِ اللَّيْلُ مَوْجُودًا، كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا»

و یا اوسط در هردو مقدمه، تمام مقدم است که شکل سوم نامیده می شود، مانند:

«كَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا»،

و «كَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، كَانِ الْعَالَمُ مُضِيئًا»

و یا اوسط در مقدمه اول، تمام مقدم و در مقدمه دوم، تمام تالی است که شکل چهارم است، مانند: «كَلِمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا»،

و «كَلِمَا كَانِ الْعَالَمُ مُضِيئًا، كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً»

قسم دوم: حدّ وسط در هردو مقدمه، جزء غیر تام باشد یعنی بعض مقدم (موضوع یا محمول آن) یا بعض تالی باشد، که این نیز به اشکال اربعه تقسیم می شود، زیرا:

یا اوسط، جزء غیر تام تالی در مقدمه اول و جزء غیر تام مقدم در مقدمه دوم است «شکل اول»؛ یا در هردو مقدمه، جزء غیر تام تالی است «شکل ثانی»؛

و یا در هردو مقدمه، جزء غیر تام مقدم است «شکل ثالث»؛

و یا به عکس شکل نخستین است که «شکل رابع» نام دارد.

قسم سوم: و یا اوسط، در یک مقدمه جزء تام و در دیگری جزء غیر تام است که خود به اشکال اربعه تقسیم می شود، زیرا اوسط، جزء غیر تام تالی از مقدمه اول و جزء تام مقدم از مقدمه دوم است یا بالعکس «شکل اول»؛

و یا جزء ناقص، از تالی مقدمه اول و جزء تام، از تالی مقدمه دوم یا بالعکس است (شکل دوم) به همین ترتیب سایر اشکال را محاسبه نمایید.

اینک پس از بیان اقسام سه گانه برای هر یک مثالی می آوریم.

قسم اول: اوسط در هر مقدمه جزء تام باشد، مانند:

«كَلِّمًا كَانَ الْإِنْسَانُ عَاقِلًا، قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ» صغرى

و«كَلِّمًا قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ اسْتَغْنَى» كبرى

ص: ١٠٦

در این مثال جمله «قنع بما یکفیه» اوسط است که تمام تالی قضیه اول و تمام مقدم قضیه دوم است. ضمنا شما می توانید این مثال را به هریک از اشکال اربعه تبدیل کرده و نتیجه بگیرید چنان چه ما در مثال: «کلما کانت الشمس طالعه، کان النهار موجودا...» چنین کردیم و این، یک مثال از شرطیتین متصلتین هست (اما منفصلتین و مختلفتین در آینده مثال هایش خواهد آمد).

قسم ثانی: اوسط جزء غیر تام هر دو مقدمه باشد و مقدمتان (صغری و کبری) در یک جزء غیر تام خود، مشترک باشد. مثال:

«اذا کان القرآن معجزه، فالقرآن خالد» صغری

و «اذا کان الخلود معناه البقاء، فالخالد لا یتبدل» کبری

«فاذا کان القرآن معجزه، فاذا کان الخلود معناه البقاء، فالقرآن لا یتبدل» نتیجه

در این قیاس شرطی که از متصلتین تشکیل یافته، حدّ اوسط که در هر دو مقدمه آمده کلمه «خالد» است و در هر دو مقدمه جزء تالی است منتها در اولی، محمول تالی و در دومی، موضوع تالی است. طریقه اخذ نتیجه فوق از قیاس مذکور این است که:

با دقت در تالی مقدمه اول، یعنی صغری و تالی مقدمه دوم یعنی کبری می بینیم که با یکدیگر، یک قیاس اقترانی حملی از نوع شکل اول را تشکیل می دهند به این صورت که: «القرآن خالد»، و «کل خالد لا یتبدل»، «فالقرآن لا یتبدل».

این نتیجه از شکل اول، که بدیهی الانتاج و مسلّم است را تالی قرار می دهیم برای یک قضیه شرطیه، که مقدم آن عبارت است از مقدم کبرای قیاس شرطی مذکور یعنی:

«اذا کان الخلود معناه البقاء، فالقرآن لا یتبدل» (لانه خالد و کل خالد کذا فهو کذا)، سپس این قضیه شرطیه را تالی قرار می دهیم برای یک قضیه شرطیه ای که مقدم آن عبارت است از مقدم شرطیه صغری، نتیجه مطلوب حاصل می شود:

«اذا کان القرآن معجزه، فاذا کان الخلود معناه البقاء فالقرآن لا یتبدل».

این بود طریقه اخذ نتیجه از قسم دوم که اوسط در هر دو، جزء غیر تام است آن هم از خصوص یک قیاس شرطی که هر دو مقدمه اش متصله باشد بعد می فرماید: ما به همین مقدار در رابطه با این قسم بسنده کرده و سایر اقسام آن را که از حیث مقدمات و اشکال اربعه تقسیماتی دارند و همچنین شروطی را که هر قسم دارد به دو دلیل بیان

نمی‌کنیم:

۱. طولانی شدن سخن در رابطه با این مباحث.

۲. مخالف طبع بودن این قسم از قیاس اقترانی شرطی، به نحوی که تحصیل اوسط و رسیدن به نتیجه گاهی برای خواص هم مشکل است تا چه رسد به عوام، لذا به سراغ اقسامی می‌رویم که مطبوع و کثیر الفائده باشند مانند قسم اول. (۱)

قسم سوم: مقدمتین (صغری و کبری) آن در این جهت مشترک باشند که اوسط در یک مقدمه جزء تام و در مقدمه دیگر جزء ناقص و غیر تام است، و این دو فرض دارد:

۱. در موردی که قیاس شرطی مؤلف باشد از یک حمله که اوسط در آن جزء تام است (یا تمام محمول یا تمام موضوع) و از یک شرطیه (متصله یا منفصله) که اوسط در آن جزء غیر تام است (جزء مقدم یا تالی).

مثال: «کل انسان ناطق»؛ و «کلما کان الشیء ناطقا کان حیوانا»، «فکلما کان الشیء انسانا کان حیوانا».

که حدّ وسط کلمه «ناطق» است که در صغری تمام تالی، و در کبری جزء مقدم است و این قسم نیز به اشکال اربعه قابل تقسیم است (بزودی شرح این قسم و اقسام و شروط آن در مبحث چهارم به بعد خواهد آمد).

۲. در موردی که قیاس شرطی از شرطیات محض تألیف شده، ولی یکی از آن دو شرطیه بسیطه است یعنی از دو حمله تألیف شده و دیگری شرطیه مرکبه است که از یک حمله و یک شرطیه تألیف شده، یعنی مثلا- مقدم آن یک حمله و تالی آن جداگانه، یک شرطیه است و تنها در این فرض است که اوسط می‌تواند در یکی جزء تام باشد (شرطیه بسیطه) و در دیگری جزء غیر تام باشد (مرکبه).

مثال: «إذا كانت النبوه من الله، فاذا كان محمد صلى الله عليه وآله نبيا، فلا يترك امته سدى» صغری

و «إذا لم يترك امته سدى، وجب ان ينصب هاديا» کبری

«فاذا كانت النبوه من الله، فاذا كان محمد نبيا وجب ان ينصب هاديا» نتیجه

چنان که ملاحظه می‌فرمایید صغرای این قیاس اقترانی شرطی اتصالی عبارت است

ص: ۱۰۸

از: یک قضیه شرطیه مرکبه که از یک مقدم حملیه و از یک تالی شرطیه ترکیب یافته و در قضیه حملیه سخن از یک مبحث اعتقادی است که نبوت از طرف خدا است؛ یا به این معنا که **تَبَّيْ** صادق را خدا معین می کند (و هو المتبادر)؛ یا به این معنا است که **تَبَّي** از خداوند اخبار می کند و **مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ**.

و به هر حال در مباحث علم کلام، این مباحث به ثبت رسیده و در ما نحن فیه فرضی است که اگر فرضاً نبوت از جانب خداوند باشد...

در مقدم تالی صغری باز سخن از یک مسئله اعتقادی است که حضرت محمد بن عبد الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَبِيٌّ خَدَاوَنَد است و این مسئله در علم کلام تفصیلاً به اثبات رسیده و جای بحث نیست، البته منطقی کاری به این امور ندارد و با فرض کارش را پیش می برد به این که: اگر چنان چه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَبِيٌّ باشد...

و در تالی تالی صغری که اوسط و حدّ مشترک است باز سخن از یک مسئله عقیدتی است که هر پیامبری از طرف خداوند و به امر الهی وصی یا اوصیایی داشته و بر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هم از طرف شارع مقدس فرض و واجب شده بود که پس از خویش برای مردم هادی و راهنمایی را نصب کند که در حقیقت این اوصیاء یعنی همان ائمه هدی علیهم السّلام از طرف خداوند منصوبند و پیامبر مامور است آن را به مسلمین ابلاغ کند **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ... خلاصه این که امت را بی هدف و عاطل و باطل رها نسازد و باید تکلیف آن ها را پس از خویش معلوم سازد که این، یکی از نقاط حساس اختلاف عقیدتی میان اهل سنت و شیعه است که به هر حال این بحث هم مربوط به علم کلام است و منطقی می گوید: اگر چنین شود چنان می شود پس تا به حال اجزاء صغری، تجزیه و تحلیل و معنی شد.**

اما کبرای این قیاس، یک قضیه شرطیه متصله بسیطه است که تمام مقدم آن را، یک قضیه حملیه تشکیل می دهد که همان اوسط است (و اذا لم يترك امته سدى) و تمامی تالی آن را نیز یک حملیه تشکیل می دهد که حدّ اکبر باشد (و جب ان ينصب هاديا) حال که حدّ اصغر و حدّ اکبر و حدّ اوسط مشخص شد.

نتیجه می گیریم: «فاذا كانت النبوه...» که قبلاً ذکر شد و در کتاب «المنطق» با علامت هندسی سه نقطه (:) مشخص گردیده است.

حال طریقه این نتیجه گیری از دید عامیانه این است که اوسط را حذف کرده و از

اول شروع می کنیم به آخر می رسیم و نتیجه حاصل می شود ولی طریقه منطقی این استنتاج که براساس ضابطه و یک نتیجه گیری قطعی باشد این است که:

در مرحله اول، تالی صغری را که خود یک قضیه شرطیه است با کل کبری، که یک شرطیه بسیطه بود. مقترن کرده و از اقتران آن دو یک قیاس اقترانی شرطی از قسم اول (که اوسط در هر دو مقدمه جزء تام باشد) آن هم از نوع شکل اول این قسم تشکیل می دهیم که بدیهی الانتاج است و می گوئیم:

«اذا كان محمد نبياً، فلا يترك امته سدى» صغری

و «اذا لم يترك امته سدى، وجب ان ينصب هاديا» کبری

«فاذا كان محمد نبياً، وجب ان ينصب هاديا» نتیجه

آن گاه اگر صغری و کبرای این قیاس صادق باشند که مفروض الصدق هستند نتیجه مذکور قطعاً صادق است و نیازی به اقامه برهان ندارد. در مرحله دوم این نتیجه را تالی برای یک شرطیه دیگری قرار می دهیم که مقدم آن عبارت است از مقدم صغرای قیاس اول و می گوئیم: اگر آن نتیجه اول صادق باشد لازمه اش صدق این شرطیه دوم است و بدین وسیله مطلوب نهایی تحصیل می شود که:

«فاذا كانت النبوه من الله، فاذا كان محمد نبياً، وجب ان ينصب هاديا».

این بود طریقه و روش نتیجه گیری از قسم سوم (که اوسط در یک مقدمه جزء تام و در دیگری جزء غیر تام باشد) آن هم در خصوص شعبه دوم که: قیاس از شرطیات محض تالیف شده باشد و در رابطه با خصوص متصلین.

اما منفصلین و مختلفین عنوان نشد و خود متصلین هم که به اشکال اربعه منقسم می شوند و هر قسمی شروط، احکام، ضروب منتجه... دارد هیچ کدام بیان نشد و در همین جا این بحث را به اتمام می رسانیم، به همان دلیل که قسم دوم دنبال نشد که دو جهت داشت: یکی طولانی شدن مباحث و دیگری مخالف طبع بودن آن.

وقتی دو فرض فوق را کنار زدیم، دو فرض دیگر باقی می ماند که موافق طبع و کثیر الفایده هستند، که مرحوم مظفر با توضیحاتی آن ها را بیان می کنند و آن دو عبارتند از:

۱. قسم اول از سه قسم مذکور، که اوسط در هر دو مقدمه جزء تام بود.

۲. شعبه اول از دو شعبه قسم سوم، که اوسط در یک مقدمه جزء تام و در

دیگری جزء غیر تام بود و ضمناً قیاس ما از یک حملیه و یک شرطیه، مؤلف بود.

برای بیان این دو قسم مطلب را از این جا شروع می کنیم که:

در تقسیم اول گفتیم: قیاس شرطی بر حسب مقدمات (صغری و کبری) به پنج یا هشت قسم تقسیم می شوند و اگر اقسام تقسیم اول را در اقسام تقسیم دوم ضرب کنیم، پانزده قسم است که از ضرب سه در پنج حاصل می شود و به یک اعتبار بیست و چهار قسم است که از ضرب سه در هشت، نتیجه گیری می شود ولی از هشت قسم به پنج قسم اکتفا می شود و از سه قسم تقسیم بعدی هم به دو فرض، قناعت شد و هر فرضی هم مورد خاصی دارد که روشن خواهد شد بنابراین بحث خود را در باب قیاس اقترانی شرطی در پنج باب قرار می دهیم:

باب اول. قیاس اقترانی شرطی فراهم آمده از دو شرطیه متصله؛

باب دوم. قیاس اقترانی شرطی فراهم آمده از دو شرطیه منفصله؛

باب سوم. قیاس اقترانی شرطی فراهم آمده از یک متصله و یک منفصله؛

باب چهارم. قیاس اقترانی شرطی فراهم آمده از یک حملیه و یک متصله؛

باب پنجم. قیاس اقترانی شرطی فراهم آمده از یک حملیه و یک منفصله.

۱. المؤلف من المتصلات

قسم اول از پنج قسم در رابطه با یک قیاس شرطی است که مؤلف از دو شرطیه متصله باشد. مثال:

«کَلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ، كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا» صغری

و «كَلَّمَا كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا، كَانِ الْعَالَمُ مَضِيئًا» کبری

«فَكَلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ، كَانِ الْعَالَمُ مَضِيئًا» نتیجه

این قسم، خود سه شعبه دارد که هر شعبه، دارای اشکال اربعه است:

۱. دو مقدمه آن در جزء تام، مشترک باشند یعنی اوسط در هر دو جزء تام باشد.

۲. دو مقدمه آن در جزء غیر تام، اشتراک داشته باشند.

۳. اوسط در یک مقدمه جزء تام و در دیگری جزء ناقص باشد.

اساس کار ما بر این شد که قسم دوم و سوم مطرح نباشد و تنها قسم اول بیان شود، لذا مصنف میان دو خط تیره فرموده-اذا

اشترک مقدماته بجزء تام منهما-.

حکم این قیاس اقترانی شرطی قدم به قدم و نقطه به نقطه ملحق می شود به احکام

ص: ۱۱۱

قیاس اقترانی حملی و هرچه آن جا گفتیم این جا هم می گوئیم و نیازی به تکرار و تفصیل نیست:

۱. در هر دو اشکال اربعه وجود دارد و هر دو قیاس، مؤلف و محقق اشکال اربعه هستند.

۲. در شروط عامه و خاصه انتاج، از حیث کمیت (کلیت و جزئیت) و کیفیت مشترک هستند.

۳. در نتایج، که ضروب ممکنه دارد و ضروب عقیمه و ضروب منته و در هر شکلی چند ضرب منتج است و این که نتیجه هر شکلی چه قضیه ای از محصورات اربع است، نیز اشتراک دارند.

۴. در بداهت انتاج شکل اول و نظری بودن انتاج اشکال بعدی که نیاز به برهان داشت (براهین، همان براهین عکس صغری و کبری، برهان خلف، طریقه رد و برهان افتراض است) مشترک هستند. قیاس اقترانی حملی و شرطی در تمام این جهات مشترک هستند و تنها کافی است که به اشکال اربعه مراجعه و جای قضایای حملیه را به شرطیات متصله دهیم و همان اشکال، ضروب، نتایج و براهین را اعمال کنیم.

قوله: نعم تا این جا در جهات مشترک بحث کردیم ولی باید بدانیم که یک بحث اختصاصی هم هست که مخصوص شرطیه متصله و قیاس مؤلف از این قضایا است که در اقترانی حملی و شرطی مؤلف از منفصلات نیست و آن این که:

سابقا در باب تقسیمات قضیه شرطیه خواندیم که شرطیه متصله دو قسم است:

۱. لزومیّه: در آن به اتصال دو نسبت به واسطه علاقه، حکم شده بود یعنی میان دو طرف، یک نوع ملازمه در کار بود و اجتماعشان تصادفی نبود.

۲. اتفایه: در آن حکم به اتصال دو نسبت بدون علاقه و ارتباط واقعی بود. حال در باب قیاس مورد بحث که از دو شرطیه متصله تشکیل می شود سه صورت متصور است:

۱. هر دو مقدمه، متصله لزومیه باشند؛

۲. هر دو مقدمه، متصله اتفایه باشند؛

۳. یک مقدمه لزومیه و دیگری اتفایه باشد.

از این سه صورت، قدر متیقن همان صورت اول، مورد اتفاق منطقیون است، که یقیناً قیاس شرطی از آن تالیف می شود و نتیجه قطعی هم می دهد منتها گاهی ملازمه میان مقدم و تالی یک ملازمه ذاتی است که در نتیجه هم، همان ملازمه و علاقه ذاتی و عقلی محفوظ است مانند: علاقه علیت، علاقه معلولیت، علاقه تلازم و در تقسیمات شرطیه در باب قضایا مثال های این علاقه ها را آوردیم؛ و گاهی ملازمه بین آن دو یک لزوم اعتباری و جعلی است که از جعل شارع مقدس (در قضایای شرطیه شرعی) و یا از اعتبار عقلاء عالم (در قضایای عرفی، عقلایی و قوانین بین المللی...)، ناشی می شود ولی به هر حال همه این ها شرطیه متصله لزومیه هستند و از آن ها قیاس منتج و واقعی داریم

در باب قضایای اتفایه یا یک اتفایه و یک لزومیه اختلاف است که آیا از این ها قیاس منطقی تشکیل می شود یا خیر؟

جمعی بر آنند که از این دو قسم اصلا قیاس واقعی تشکیل نمی شود و تنها صورت قیاس و شکل آن موجود است و رأی مصنف (ره) همین است و دلیلشان این است که در این گونه قضایا، میان حدود قیاس (اصغر، اکبر و اوسط) یک علاقه واقعی و ذاتی در کار نیست تا جزم به نتیجه حاصل شود بلکه چون اتفایه است تخلف بردار است حال آن که نتیجه قیاس، لازم لا ینفک قیاس است و تخلف بردار نیست.

و جمعی بر آنند که از اتفایات هم، قیاس تشکیل می شود منتها فایده ای بر آن مترتب نیست چون قیاسات علوم، عموماً از قضایای لزومیه تشکیل می شود.

و جمعی بر آنند که از این دو قسم هم قیاس تشکیل می شود ولی کم فایده و کاربرد آن نادر است و ضمناً نتیجه هم اتفایه خواهد بود تا فرع زائد بر اصل نشود و اگر یکی اتفایه و دیگری لزومیه بود نتیجه، اتفایه خواهد بود، چون نتیجه تابع احسن مقدمتین است و به هر حال در بحث اتفایات فایده چندانی نیست. (۱)

۲. المؤلف من المنفصلات

نوع دوم از انواع پنج گانه قیاس اقترانی شرطی قیاسی است که از دو شرطیه منفصله عنادیه (چون اتفایه باز هم مطرح نیست) تشکیل شود، مانند:

«دائماً اما این یکون العدد زوجا و اما ان یکون فردا» صغری

ص: ۱۱۳

و«دائماً اما ان يكون الزوج الزوج و اما ان يكون زوج الفرد» کبری

«فدائماً اما ان يكون العدد زوج الزوج او زوج الفرد او فردا» نتیجه

پاسخ به یک شبهه: برخی گمان کرده اند که از دو شرطیه منفصله، قیاس منتج نداریم و تنها از متصلات و... قیاس داریم، به این دلیل که هر قضیه منفصله ای، جدای از دیگری بر تعاند، تنافی و انفصال دو طرف (مقدم و تالی) دلالت دارد، منتها گاهی تعاند طرفین در صدق و کذب است یعنی اجتماعشان محال و ارتفاعشان هم محال است (حقیقه)؛ و گاهی تنها در صدق است یعنی اجتماع محال و ارتفاع ممکن است (مانعه الجمع)؛ و گاهی تنها در کذب است یعنی ارتفاع محال و اجتماع ممکن است (مانعه الخلو)، که تفصیلاً این اقسام در باب تقسیمات قضایا بیان شد و در ادامه نیز با مثال خواهد آمد ولی از این تفصیل که بگذریم قدر مسلم این است که در تمامی این ها میان طرفین تعاندی هست، حال اگر بخواهیم از منفصلتین یک قیاس اقترانی شرطی تشکیل دهیم و آن دو را به یکدیگر مقترن سازیم حتماً باید اوسط و حدّ مشترکی باشد که در هر دو مقدمه تکرار شود (که باز یا در هر دو مقدمه، جزء تام است، یا در هر دو مقدمه، جزء ناقص و یا در یکی تام و در دیگری ناقص است ولی بنا شد این تفصیل مطرح نباشد)، آن گاه حاصل دو شرطیه منفصله این است که ما سه حدّ داریم: حدّ اصغر، حدّ اکبر و حدّ وسط و این حدّ وسط که در هر دو مقدمه تکرار شده و جزء مشترک آن دو است هم با حدّ اصغر یعنی جزء مختص مقدمه اول (صغری) تعاند دارد و از آن دو یک منفصله تشکیل شده، و هم با حدّ اکبر یعنی جزء مختص به کبری تنافی دارد، حتی ممکن است شیء واحدی (اوسط) با دو شیء دیگر (اصغر و اکبر) تنافی داشته باشد ولی خود آن دو با یکدیگر تنافی نداشته و از آن دو یک منفصله موجب تشکیل نشود و نتیجه حق، سلبی باشد نه ایجابی، مانند:

«اما ان يكون هذا الشيء شجرا او انسانا»

«اما ان يكون ذاك الشيء شجرا او حيوانا»

در این جا «شجر» که اوسط است با «انسان» و «حیوان» تنافی دارد و با هر کدام یک منفصله موجب را تشکیل می دهد، ولی خود «انسان» با «حیوان» تنافی ندارد و از آن ها منفصله موجب تشکیل نمی شود و نمی توان گفت: «اما هذا الشيء انسان او حیوان» بلکه یک منفصله سالبه درست می شود که: «لیس البته اما ان يكون هذا انسانا او حیوانا» بلکه

ممکن است هم انسان باشد و هم حیوان و ممکن است خود آن دو نیز با یکدیگر تنافی داشته باشند و از آن دو نیز یک منفصلهٔ موجه تشکیل شود مانند «فرس» به جای «حیوان» در مثال مذکور که «انسان» با «فرس» منافات دارند و صادق است که بگوییم:

«اما هذا انسان او فرس».

حاصل این که به طور قطع و جزم، وضع اصغر، اکبر، طرفین قیاس و حدّین آن برای ما روشن نشد که آیا رابطهٔ انفصالی دارند یا سلب انفصالی؟ ایجابی یا سلبی؟ پس ما به یک نتیجهٔ ثابت و دائمی و قطعی نمی‌ریسم و اختلاف در نتیجه، نشانهٔ عقم است و در واقع قیاس مؤلف از منفصلتین صورتاً قیاس است نه واقعا.

نظیر این مطلب، در باب قواعد عامهٔ قیاس اقترانی در قاعدهٔ دوم بود که حتماً باید یکی از دو مقدمهٔ قیاس موجه باشند و از دو سالبه، قیاس منتج نیست، زیرا مفاد دو سالبه این است: اصغر با اوسط و اوسط با اکبر تباین دارند پس اوسط شیء واحدی است که با دو شیء دیگر تباین دارد ولی این دلیل آن نیست که خود آن دو شیء هم متباینان باشند، نه دلیل تباین است و نه تلاقی بلکه ممکن است آن دو شیء با یکدیگر تلاقی داشته باشند. مثل: «لا شیء من الانسان بشجر»، و «لا شیء من الشجر بحیوان»، ولی انسان با حیوان متلاقیان هستند و نتیجهٔ حق ایجابی است و اگر به جای «حیوان»، «فرس» بگذاریم نتیجهٔ حق، سلبی است و اختلاف در نتیجه، نشانهٔ عقم بودن قیاس است.

مرحوم مظفر می‌فرماید: این سخن در صورتی صحیح است که ما بر ظاهر منفصلتین جمود داشته و بخواهیم حفظ ظاهر هم بشود که البته با حفظ ظاهر از دو منفصله نتیجه حاصل نمی‌شود به همان دلیلی که گفتیم، ولی این را باید بدانیم که هر منفصله‌ای قابل تحویل به یک یا چند متصله است که اگر منفصله صادق باشد لازمه اش این است که آن متصله محوله نیز صدق باشد آن گاه می‌توان منفصلتین را به متصلتین متحول کرده و از متصلتین، قیاس منتج تالیف کرد و یک متصله را نتیجه می‌دهد آن گاه می‌گوییم: هر متصله‌ای هم، قابل تحویل به یک منفصله است پس این نتیجه را به منفصله متحول ساخته و نتیجهٔ دلخواه را به دست می‌آوریم به این صورت که: اگر منفصلتان در اصل صادق باشند لازمه اش این است که این متصلتان هم صادق باشند و اگر آن دو صادق بودند نتیجهٔ آن‌ها نیز صادق است و اگر نتیجه صادق باشد لازمه اش صدق یک منفصلهٔ متحوّله است، و هذا هو المطلوب.

در این جا لازم است پیش از بحث قیاس مزبور ابتدا طریقهٔ تحویل منفصله به متصله و طریق تحویل متصله به منفصله را بشناسیم؛ پس بحث ما در دو مقام است:

۱. طریقهٔ تحویل شرطیهٔ منفصله به شرطیهٔ متصله؛

۲. طریقهٔ تحویل شرطیهٔ متصله به شرطیهٔ منفصله.

مقام اول: به طور کلی شرطیهٔ منفصله یا عنادیه است، و یا اتفاقیه ولی چنان که قبلاً گفته شد ما از اتفاقیات بحثی نداریم پس بحث منحصر می شود به عنادیات و منفصلهٔ عنادیه (چنان چه در باب تقسیمات قضایا بیان شد) به اعتباری سه قسم می شود: ۱.

حقیقیه ۲. مانعه الجمع ۳. مانعه الخلو

و هر کدام از لحاظ محصورات اربع به چهار قسم تقسیم می شوند، زیرا یا موجبهٔ کلیه هستند، یا سالبهٔ کلیه و یا موجبهٔ جزئیه، یا سالبهٔ جزئیه و از ضرب سه در چهار دوازده صورت پدید می آید و بنابراین قاعده نیازمند دوازده مثال هستیم ولی مطلب را در شش مثال خلاصه می کنیم که سه مثال آن از موجبات و سه مثال از سالبه ها است، ضمناً سور قضیهٔ منفصله را ذکر نمی کنیم تا شما آزاد باشید و بتوانید در موجبات، سور موجبهٔ کلیه را که «دائماً و ابداً» است، بیاورید و مثال برای موجبهٔ کلیه باشد و یا سور موجبهٔ جزئیه را که «قد یکون» است، بیاورید همچنین در سالبه ها سور سالبه کلیه را که «لیس البتة» است، یا سور سالبهٔ جزئیه را که «قد لا یکون» باشد، بیاورید. اینک این شش مثال را در دو بخش بیان می کنیم:

بخش اول. طریقهٔ تحویل منفصلات موجبه به متصلات.

بخش دوم. طریقهٔ تحویل منفصلات سالبه به متصلات.

اما موجبات: چنان که اشاره شد منفصله موجبهٔ عنادیه، یا حقیقیه است یا مانعه الجمع و یا مانعه الخلو و برای هر یک مثالی آورده و طریقهٔ تحویل را محاسبه می کنیم.

منفصله حقیقیه موجبه:

قضیهٔ منفصله ای است که در آن به تنافی، انفصال و تعاند دو نسبت هم در صدق و هم در کذب حکم شده باشد، یعنی هم اجتماع و هم ارتفاع محال است، مثال: «العدد اما زوج و اما فرد».

حال هر منفصلهٔ حقیقیهٔ موجبه، مستلزم چهار شرطیهٔ متصله ای است که از حیث کمیت و کیفیت با آن منفصله توافق دارند یعنی اگر قضیهٔ اصل، منفصلهٔ کلیه بود این قضایای محولهٔ کلیه هستند و اگر اصل جزئیه بود، قضیهٔ محوله نیز جزئیه هستند و اگر

موجبه بود این ها نیز موجبه هستند(سالبه ها در آینده بیان خواهد شد).

بیان چهار متصله: دو متصله از متصلات اربع عبارتند از قضایایی که مقدم هر کدام، عین یکی از دو طرف منفصله و تالی هر کدام، نقیض طرف دیگر منفصله است.

مثلا در: «العدد اما زوج و اما فرد» اگر این منفصله صادق باشد(مفروض) حتما دو متصله زیر نیز صادق خواهند بود:

۱. «اذا كان العدد زوجا فهو ليس بفرد» (مقدم، عین طرف اول و تالی، نقیض طرف دوم)؛

۲. «اذا كان العدد فردا فهو ليس بزوج» (مقدم، عین طرف دوم و تالی، نقیض طرف اول منفصله).

دلیل این صدق و استلزام آن است که منفصله حقیقه همانطوری که بر استحاله خلّو و ارتفاع دو نسبت دلالت دارد(بررسی خواهد شد) همچنین بر استحاله اجتماع و صدق دو نسبت هم دلالت دارد یعنی اگر یک نسبت متحقق شد و فرض وجودش را کردیم، حتما نسبت دیگر منتفی خواهد شد و قابل تحقق نیست و گرنه اجتماع نقیضین است، لذا اگر در قضیه متصله یکی از دو طرف، مفروض التحقق بود حتما طرف دیگر مفروض العدم خواهد بود، مثلا اگر عددی زوج بود حتما فرد نیست و اگر فرد بود حتما زوج نیست و هر کدام با نقیض دیگری صدق می کند و با عدم دیگری ملازمه دارد پس دو شرطیه تشکیل می شود.

دو متصله دیگر از متصلات چهارگانه عبارتند از قضایایی که مقدم هر کدام، نقیض یکی از دو طرف شرطیه منفصله و تالی آن ها، عین طرف دیگر منفصله است.

مثلا در همان مثال مذکور، اگر منفصله اصل صادق باشد حتما در تحویل آن دو متصله زیر هم صادق خواهد بود که مجموع چهار متصله می شود:

۳. «اذا لم يكن العدد زوجا فهو فرد». (مقدم، نقیض طرف اول و تالی، عین طرف دوم).

۴. «اذا لم يكن العدد فردا هو زوج». (مقدم، نقیض طرف دوم و تالی، عین طرف اول).

دلیل استلزام آن است که منفصله حقیقه موجبه همان گونه که بر تعاند دو نسبت در صدق، دلالت داشت(اجتماع آن دو محال بود) همچنین بر تعاند دو نسبت

در کذب هم، دلالت دارد (ارتفاع آن دو محال است)، بنابراین اگر در قضیه متصله به عدم، نفی و ارتفاع یک طرف حکم کردیم، حتما لازمه اش اثبات و صدق طرف دیگر است و گرنه ارتفاع نقیضین پیش می آید که محال است، پس اگر عددی زوج نبود حتما فرد خواهد بود و اگر فرد نبود حتما زوج خواهد بود.

منفصله مانعه الجمع موجه:

قضیه منفصله ای بود که در آن به تعاند دو نسبت فقط در صدق حکم شده باشد و نه در کذب، یعنی اجتماع دو نسبت در شیء واحد محال است ولی ارتفاع ممکن است؛

مثال: «اما ان یکون الشیئی شجرا او حجرا».

هر منفصله مانعه الجمع مستلزم دو متصله صادقه است و آن دو عبارتند از: همان دو متصله اول و دوم که در منفصله حقیقه بیان شد که در هر کدام، مقدم قضیه شرطیه متصله، عین یکی از دو طرف منفصله و تالی آن، نقیض طرف دیگر منفصله است، مثلا اگر قضیه منفصله: «الشیء اما شجر او حجر» صادق باشد لازمه اش این است که دو متصله زیر صادق باشند:

۱. «اذا كان الشیء شجرا فهو لیس بحجر» (مقدم، عین طرف اول و تالی، نقیض طرف دوم)؛

۲. «اذا كان الشیء حجرا فهو لیس بشجر» (مقدم، عین طرف دوم و تالی، نقیض طرف اول).

دلیل استلزام این است که منفصله مانعه الجمع چنان که از اسمش پیدا است از این حیث مثل منفصله حقیقه است که بر استحاله جمع میان دو نسبت، دلالت دارد یعنی اجتماع محال است، چون موجب اجتماع نقیضین می شود، بنابراین اگر یک نسبت متحقق شد، حتما نسبت دیگر منتفی خواهد بود، یعنی اگر فلان شیء شجر بود لازمه اش این است که حجر نباشد و اگر حجر بود لازمه اش عدم شجری است، پس این دو قضیه صادق هستند.

دو متصله دیگر که مقدم آن ها، نقیض یکی از دو طرف منفصله و تالی آن دو، عین طرف دیگر باشد صادق نیست و منفصله مذکور، مستلزم آن دو نیست یعنی نمی توان گفت:

۳. «اذا لم یکن الشیء شجرا فهو حجر» (مقدم، نقیض طرف اول و تالی، عین

۴. «اذا لم يكن الشيء حجرا فهو شجر» (مقدم، نقيض طرف دوم و تالی، عین طرف اول).

و سرّ مطلب آن است که منفصله مانعه الجمع تنها بر منع جمع و استحاله آن دلالت دارد، ولی بر منع خلّو دلالت ندارد تا بگوییم: اگر آن شیء شجر نبود حتما باید حجر باشد و گرنه ارتفاع نقيضین لازم می آید، خیر ممکن است نه شجر باشد و نه حجر؛ و یا بگوییم: اگر حجر نبود حتما شجر است، خیر ممکن است هیچ کدام نباشد و شیء سومی باشد مثل: حیوان.

منفصله مانعه الخلو موجب:

در آن به تنافی دو نسبت در کذب حکم می شود، نه در صدق یعنی فقط ارتفاع آن دو محال است ولی اجتماع بلا مانع است، مثال: «زید اما فی الماء، او لا یغرق»، یعنی زید در آب نباشد، با این حال غرق بشود، محال است ولی در آب بودن و غرق نشدن محال نیست. حال هر منفصله مانعه الخلو، مستلزم دو متصله ای است که مقدم هر کدام، نقيض یکی از دو طرف منفصله و تالی آن دو، عین طرف دیگر منفصله است مثلا اگر قضیه مذکور صادق باشد لازمه اش صدق دو قضیه متصله زیر است:

۳. «اذا لم يكن زید فی الماء، فهو لا یغرق» (مقدم نقيض طرف اول و تالی، عین طرف دوم)؛

۴. «اذا غرق زید، فهو فی الماء» (مقدم، نقيض طرف دوم و تالی عین طرف اول).

دلیل استلزام این است که منفصله مانعه الخلو، تنها از این جهت مثل حقیقه است که بر تنافی دو نسبت در کذب، دلالت می کند یعنی بر استحاله خلّو واقع از دو نسبت، به عبارت دیگر ممکن نیست زید در دریا نباشد و غرق هم بشود، چون ارتفاع نقيضین لازم می آید پس اگر در دریا نبود حتما غرق هم نمی شود و اگر غرق شد پس حتما در دریا و آب بوده است، بر این اساس دو متصله مذکور صادق هستند.

دو متصله دیگر که مقدم آن دو، عین یک طرف منفصله و تالی آن دو، نقيض طرف دیگر باشد، صادق نیست پس نمی توان گفت:

۱. «اذا كان زید فی الماء، فهو یغرق»؛

۲. «إذا لم يغرق زيد، فهو ليس في الماء».

و سرّ مطلب این است که مانعه الخلو، بر استحاله خلو دلالت داشت ولی بر استحاله جمع دلالت ندارد، پس ممکن است هم در آب باشد و هم غرق نشود و ممکن است هم غرق نشود و هم در آب باشد و چنین نیست که اگر یک طرف اثبات شد حتما طرف دیگر نفی شود، از «نفی» اثبات، لازم می آید ولی از «اثبات» نفی، لازم نمی آید.

(نکته: شما می توانید بر سر تمامی سه منفصله مذکور، سور «دائما و ابدا» را بیاورید تا موجه کلیه شود و به تبع، متصلات هم موجه کلیه شده و بگویید: «کَلْمَا...»

و می توانید سور «قد یكون» را بیاورید تا موجه جزئیه شود که به تبع در متصلات هم بگویید: «قد یكون...»، در حقیقت حساب شش صورت از دوازده صورت روشن شد.

بخش دوم. سالبه ها:

سالبه ها نیز مانند موجبات، یا حقیقه هستند یا مانعه الجمع و یا مانعه الخلو و هر کدام یا کلیه هستند یا جزئیه که شش صورت می شود ولی باید دانست که منفصله های سالبه، چه کلیه باشند و چه جزئیه، مستلزم متصلات سالبه جزئیه هستند نه سالبه کلیه و علت مطلب در ادامه روشن خواهد شد.

منفصله حقیقه سالبه:

در آن به سلب انفصال و تعاند دو نسبت صدقا و کذبا حکم می شود یعنی دقیقا به عکس موجه، دلالت می کند بر این که دو نسبت مذکور در قضیه سالبه، هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند نه در صدق و اجتماع و نه در کذب و ارتفاع، بلکه هم اجتماع ممکن است و هم ارتفاع.

مثال: «لیس البتہ اَمّا ان یکون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساویین»؛ چنین نیست که عدد یا زوج باشد و منقسم به متساویین نباشد یا بالعکس، بلکه ممکن است عددی هم زوج باشد و هم منقسم به متساویین مثل عدد ۴ و عددی نه این باشد و نه آن مثل عدد ۳ پس هم اجتماع و هم ارتفاع ممکن است.

و مانند: «لیس البتہ اَمّا ان یکون الاسم معربا او مرفوعا»؛ چنین نیست که اسم یا معرب باشد و مرفوع نباشد یا بالعکس بلکه ممکن است هر دو باشد، مثل: «زید» در ضرب زید، و ممکن است هیچ کدام نباشد، مثل مینیات و ممکن است یکی باشد دیگری نباشد، مثل منصوبات و مجرورات که معرب هستند ولی مرفوع نیستند.

حال هر منفصله حقیقه سالبه ای، مثل منفصله حقیقه موجه، مستلزم چهار شرطیه متصله سالبه جزئیه است و اگر اصل صادق باشد (مفروض)، این محولات هم

صادق هستند و از این چهار قضیه، دو متصله آن‌هایی هستند که مقدمشان عین یک طرف منفصله و تالی، نقیض طرف دیگر است:

۱. «قد لا یکون اذا کان الاسم معربا، فهو لیس بمرفوع»؛

۲. «قد لا یکون اذا کان الاسم مرفوعا، فهو لیس بمعرب».

و دلیل استلزام این است که در منفصله سالبه، به سلب انفصال دو نسبت از حیث صدق، حکم شده است پس اجتماع محال نیست، لذا چنین نیست که اگر فلان اسم معرب بود لازمه اش این باشد که حتما مرفوع نباشد، بلکه ممکن است مرفوع هم باشد و ممکن است نباشد و نیز چنین نیست که اگر فلان اسم مرفوع بود حتما معرب نباشد، بلکه هم مرفوع است و هم معرب و «کل مرفوع معرب و لا عکس کلیا»؛ و دو متصله آنهایی هستند که مقدم آن دو نقیض یکی از دو طرف منفصله و تالی آن دو، عین طرف دیگر است و عبارتند از:

۳. «قد لا یکون اذا لم یکن الاسم معربا، فهو مرفوع»؛

۴. «قد لا یکون اذا لم یکن الاسم مرفوعا، فهو معرب».

و دلیل استلزام این است که در منفصله حقیقه سالبه، به سلب انفصال دو نسبت از حیث کذب حکم شده است، پس ارتفاع هر دو محال نیست و لذا چنین نیست که اگر اسمی معرب نبود حتما مرفوع باشد، خیر مرفوع هم نیست بلکه مضموم یا مفتوح یا ساکن است و نیز چنین نیست که اگر اسمی مرفوع نبود حتما معرب باشد، خیر ممکن است معرب باشد، مثل منصوبات و مجرورات، و ممکن است معرب نباشد، مثل مبنیات.

سؤال: علت این که در سوال می‌گویید: «هر منفصله سالبه ای چه کلیه و چه جزئیه مستلزم یک متصله سالبه جزئیه است» چیست؟ چرا مستلزم متصله سالبه کلیه نباشد؟

جواب: علت آن است که به صورت سالبه جزئیه همیشه صادق است ولی به صورت سلب کلی، گاهی صادق نیست و از آن جا که قواعد منطقی باید کلیت داشته باشند، لذا می‌گوییم: مستلزم سالبه جزئیه است، مثلا در متصله اول از چهار متصله مذکور اگر به صورت سالبه کلیه بگوییم: «لیس البتہ اذا کان الاسم معربا فهو لیس بمرفوع»، قضیه کذب خواهد بود چون نقیض آن که ایجاب جزئی باشد صادق است:

«قد یکون اذا کان الاسم معربا فهو لیس بمرفوع» (منصوبات، مجرورات)، ولی به

صورت سلب جزئی ماده نقض ندارد.

منفصله مانعه الجمع سالبه: در آن به سلب انفصال دو نسبت در صدق حکم شود، یعنی اجتماع جایز است نه محال.

مثال: «لیس البته اما ان یکون الجسم غیر ابيض او غیر اسود»؛

و: «لیس البته اما ان یکون الشیء لا حجر و اما لا شجر».

حال هر منفصله کذایی، مستلزم دو متصله سالبه جزئی است که در زیر تنها مثال اول محاسبه می شود:

۱. «قد لا یکون اذا كان الجسم غیر ابيض، فهو لیس غیر اسود»؛

۲. «قد لا یکون اذا كان الجسم غیر اسود، فهو لیس غیر ابيض»،

که در هر دو مقدم، عین یکی از طرفین منفصله و تالی، نقیض طرف دیگر است، و دلیل استلزام از مقایسه به منفصله سالبه حقیقه روشن می شود.

اما مستلزم دو قضیه ذیل نیست:

۳. «قد لا یکون اذا لم یکن الجسم غیر ابيض، فهو غیر اسود»؛

۴. «قد لا یکون اذا لم یکن الجسم اسود، فهو غیر ابيض».

منفصله مانعه الخلو سالبه:

در آن به سلب تنافی در کذب حکم شود، یعنی ارتفاع ممکن است.

مثال: «لیس البته اما ان یکون الجسم ابيض او اسود»؛

و: «لیس البته اما ان لا یکون زید فی البحر و اما ان یغرق».

در مثال اول محاسبه می کنیم که اگر اصل صادق باشد، دو متصله محوله زیر صدق می کنند:

۳. «قد لا یکون اذا لم یکن الجسم ابيض، كان اسود»؛

۴. «قد لا یکون اذا لم یکن الجسم اسود، كان ابيض».

ولی دو قضیه زیر کذب است:

۱. «قد لا يكون اذا كان الجسم ابيض، لم يكن اسود».

۲. «قد لا يكون اذا كان الجسم اسود، لم يكن ابيض».

مقام دوم: طريقة تحويل متصله به منفصله؛ متصله يا لزوميه است يا اتفاقيه، اتفاقيات مورد بحث ما ليست و متصله با منفصله اتفاقيه، كه قابل تحويل به يكديگر

ص: ۱۲۲

هستند نیز مدّ نظر ما نیستند. متصله لزومیه که مورد بحث است یا کلیه است یا جزئیه و هر کدام یا موجه هستند یا سالبه، پس متصله لزومیه به لحاظ کمیت و کیفیت چهار قسم دارد که همان محصورات اربع باشند که طریقه تحویل آن ها را به منفصلات در دو مرحله بیان می کنیم:

مرحله اول. طریقه تحویل متصله لزومیه موجه (کلیه یا جزئیه): هر متصله کذایی اگر صادق باشد، مستلزم دو قضیه شرطیه منفصله صادق است که یکی از آن دو مانعه الجمع و دیگری مانعه الخلو است و این دو منفصله هم از حیث کمیت (کلیت و جزئیت) و هم کیفیت (ایجاب و سلب) با آن متصله موافق هستند.

مثال: اگر قضیه «اذا كانت الشمس طالعه، كان النهار موجودا»، صادق باشد پس دو منفصله زیر صدق خواهد کرد:

۱. «اما ان تكون الشمس طالعه، او لم يكن النهار موجودا»، که مانعه الجمع است؛

۲. «اما ان لا تكون الشمس طالعه، او يكون النهار موجودا»، که مانعه الخلو است.

توضیح این که برای تبدیل متصله به منفصله، چهار صورت متصور است:

۱. از عین مقدم و عین تالی، یک یا چند منفصله به دست آید، مثلاً: «اما ان كانت الشمس طالعه، و اما ان كان النهار موجودا». چنین چیزی از محالات است، نه منفصله حقیقه تشکیل می شود نه مانعه الجمع نه مانعه الخلو.

۲. از نقیض مقدم و نقیض تالی، منفصله پدید آید، مثلاً: «اما ان لا تكون الشمس طالعه او لم يكن النهار موجودا»، این نیز غیر ممکن است.

۳. از عین مقدم و نقیض تالی یک منفصله مانعه الجمع پدید آید، این صحیح است، مثلاً: اگر «اذا كانت الشمس طالعه، كان النهار موجودا»، صادق باشد لازمه اش این است که: «اما ان تكون الشمس طالعه، او لم يكن النهار موجودا»، صادق باشد.

برهان: فرض این است که در قضیه شرطیه متصله لزومیه موجه، میان مقدم و تالی ملازمه است یعنی مقدم، مستلزم تالی است و هر جا که مقدم بود تالی هم هست چون لازم و ملزوم، علت و معلول یا متلازمین هستند و وقتی مقدم با خود تالی دائم و لازم الصدق بود یقیناً این مقدم، با نقیض تالی جمع نخواهد شد و اجتماعشان محال است، چون مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی مستلزم این است که تالی و نقیض تالی، با یکدیگر جمع شوند و تناقض محال است، بر این اساس همیشه میان خود مقدم متصله

با نقیض تالی آن تناقض است و اجتماع محال است، لذا از آن دو یک منفصله مانعه الجمع تشکیل می شود و صحیح است که بگوییم:

اگر قضیه «اذا كانت الشمس طالعه، كان النهار موجودا» صادق باشد؛

قضیه «اما ان تكون الشمس طالعه، و اما ان لا يكون النهار موجودا» نیز، صادق باشد.

و در مثال مصنف (ره) می گوییم: اگر قضیه «كلما غرق زيد فهو في الماء»، صادق باشد؛

قضیه «دائما اما زيد قد غرق او ليس في الماء» هم، صادق خواهد بود. یعنی اجتماع محال است، که در اولی هم شمس طالع باشد و هم روز موجود نباشد و در دومی هم زيد غرق شود و هم در آب نباشد.

۴. از نقیض مقدم و عین تالی، یک منفصله مانعه الخلو پدید آید که این نیز جایز است مثلا اگر: «ان كانت الشمس طالعه، كان النهار موجودا» صادق باشد لازمه اش این است که: «اما ان لا تكون الشمس طالعه، او كان النهار موجودا» هم صادق باشد.

یا اگر: «ان غرق زيد فهو في الماء» صادق باشد، لازمه اش این است که: «اما ان لم يغرق و اما هو في الماء» نیز صادق باشد، که یک منفصله مانعه الخلو است.

برهان صدق و استلزام: در بخش مانعه الجمع دانستیم که جمع شدن مقدم با نقیض تالی، محال است و وقتی باهم جمع نشدند، پس واقع و نفس الامر از یکی از آن دو خالی نیست، یا باید نقیض مقدم باشد و یا باید عین تالی باشد و گرنه اگر هیچ کدام نباشند و واقع، از هر دو خالی باشد یعنی هر دو باهم مرتفع شوند معنایش این است که نقیض مقدم، مرتفع شود و به جای آن خود مقدم نهاده شود، چون «نقیض کل شیء رفعه»، پس رفع نقیض مقدم، به خود مقدم است و عین تالی مرتفع شود و به جای آن نقیض تالی گذاشته شود حال اگر ارتفاع آن دو جایز شد معنایش این است که خود مقدم و نقیض تالی باهم جمع شده اند و این خلاف فرض است چون در مانعه الجمع، ثابت شد که مقدم و نقیض تالی، قابل جمع نیستند و اللازم باطل فالملزوم مثله که ارتفاع آن دو محال است پس از آن دو یک منفصله مانعه الخلو درست می شود به نحوی که در مثال بیان شد.

مرحله دوم. طریقه تحویل متصله لزومیه سالبه (کلیه یا جزئیه) به منفصله مانعه

الجمع و مانعه الخلو، مانند طریقهٔ تحویل متصلهٔ موجه است، مثال: اگر این قضیه صادق باشد: «لیس البته ان كانت الشمس طالعه، كان الليل موجودا»، لازمه اش صدق دو منفصله زیر است:

۱. منفصله مانعه الجمع سالبه: «لیس البته اما ان تكون الشمس طالعه او لا يكون الليل موجودا» که مقدم، عین مقدم و تالی نقیض تالی است؛

۲. منفصله مانعه الخلو سالبه: «لیس البته اما ان لا تكون الشمس طالعه او يكون الليل موجودا»، که مقدم، نقیض مقدم و تالی، عین تالی است و روش محاسبهٔ سالبه ها، همان روش محاسبهٔ موجبات است.

قوله: التالیف من المنفصلات و شروطه آن چه تاکنون عنوان شد در حقیقت مربوط به تمهید بود که برخی مدعی بودند که از منفصلتین، قیاس منتج نداریم ولی ما جواب دادیم که: به طور مستقل از منفصلتین قیاس منتج نداریم، ولی پس از تحویل آن ها به متصلتین قیاس منتج داریم و به مناسبت، سخن از تحویل منفصله به متصله و بالعکس به میان آمد و تا این جا مبحث مقدماتی به طول انجامید.

اینک اصل مطلب: بحث در آن نوع از قیاس اقترانی شرطی بود که مشتمل بر دو شرطیه منفصله بود که باید دید در این رابطه چه مباحثی مطرح است و چه شروطی دارد؟

قبل از هر مطلبی این اعتراض بر مصنف وارد است که شما قسم دوم و سوم از اقسام سه گانهٔ قیاس اقترانی شرطی از جهت اوسط را (اوسط در هر دو جزء غیر تام یا در یکی چنین باشد)، مطرح نکردید و ملتزم شدید که مطرح نکنید چون هم مباحث آن ها طولانی است و هم خلاف طبع هستند، ما می گوییم: اگر به این دلیل آن دو قسم با انواع، اقسام، شروط و احکام مربوط به هر کدام مطرح نشد، پس باید به همین دلیل، قیاس مؤلف از منفصلات یا متصلات و منفصلات هم مطرح نشود چون به قول خواجه طوسی در شرح اشارات:

«و الشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ایراد البعض مما هو قریب من الطبع لم یورد المؤلفه من المنفصلات و لا من المتصلات و المنفصلات لان جميعها بعيدة

پس چرا مطرح کردید؟ در پاسخ می‌گوییم: به علت کثرت فواید این دو بخش، مصنف عنوان کرده و پس از ذکر اعتراض و دفع آن می‌گوییم: قیاس مؤلف از منفصلتین از حیث اوسط سه قسم می‌شود:

۱. یا اوسط در هر دو مقدمه، جزء تام (تمام تالی یا تمام مقدم) است؛

۲. یا در هر دو مقدمه، جزء غیر تام (بعض مقدم یا تالی) است؛

۳. یا در یکی از دو مقدمه، جزء تام و در دیگری، جزء غیر تام است.

در هر یک از سه صورت قیاس مؤلف از منفصلتین شش صورت دارد:

۱. یا صغری و کبری هر دو منفصله حقیقه هستند؛

۲. یا هر دو مقدمه، منفصله مانعه الجمع هستند؛

۳. یا هر دو مقدمه، منفصله مانعه الخلو هستند؛

۴. یا یکی از دو مقدمه، حقیقه و دیگری مانعه الجمع است؛

۵. یا یکی از دو مقدمه، حقیقه و دیگری مانعه الخلو است؛

۶. یا یکی از دو مقدمه، مانعه الجمع و دیگری مانعه الخلو است.

حال بدون در نظر گرفتن این که هر یک موجب دارند و سالبه، کلیه دارند و جزئیه؛ همان دو تقسیم اساسی را که در هم ضرب کنیم، حاصل ضرب سه در شش، هیجده قسم می‌شود ولی شش قسم دوم (اوسط در هر دو جزء غیر تام) و شش قسم سوم (اوسط در یکی جزء غیر تام باشد) مطرح نمی‌شوند و تنها به شش بخش قسم اول که اوسط در هر دو جزء تام باشد می‌پردازیم. البته در این بخش هم، مصنف همه آن صور را به تفصیل نیاورده و ما فعلا به شرح و توضیح متن کتاب می‌پردازیم و در پایان برای شش صورت قسم اول مثال می‌آوریم.

فنقول: در باب تقسیمات قضایا خواندیم که مقدم و تالی در قضیه شرطیه متصله، تقدم و تأخر طبعی دارند یعنی مقدم، ذاتا مقدم است و وضع، لفظ و طبع با آن سازگار هستند و تالی بالطبع مؤخر است چون مقدم، ملزوم و تالی، لازم است و معلول بالطبع از علت متأخر است اما در قضایای منفصله میان طرفین قضیه، تقدم و تأخر طبعی نیست که مقدم، تقدم طبعی بر تالی داشته باشد و سرّ مطلب آن است که در منفصلات میان

طرفین آن نسبت، تعاند و تنافی است یعنی دو طرف با یکدیگر منافات دارند و این نسبت طرفینی است، همان طوری که مقدم با تالی تعاند دارد همچنین تالی هم با مقدم عناد دارد، پس هر کدام را می توان اول آورد و دیگری را بعد، لذا تقدم طبعی نیست البته تقدم، وضعی است که شخص قضیه درست کن هر طرف را اول آورد نامش را مقدم می گذاریم (لتقدمه فی الذکر)، و هر کدام را آخر آورد نامش تالی است (لتلوه الجزء الاول) و فرقی نیست که بگوییم: «العدد اما زوج او فرد»؛ یا بگوییم: «العدد اما فرد او زوج»، و نسبت به هیچ وجه عوض نمی شود. حال همانطوری که میان مقدم و تالی یک منفصله، امتیاز طبعی در کار نیست همچنین میان دو شرطیه منفصله ای هم که از آن دو، یک قیاس تألیف می شود امتیاز طبعی در کار نیست که حتما فلان منفصله، صغری و آن دیگری حتما کبری باشد بلکه شما آزادید که هر کدام را صغری و دیگری را کبری قرار دهید، پس از این نوع از قیاس، اشکال اربعه پیدا نمی شود؛ بخلاف قیاس مؤلف از متصلین که صغری و کبری آن معلوم و مشخص است و اشکال اربعه دارد.

قوله: و لکن آن چه تا به حال گفتیم اولاً و بالذات بود که میان دو منفصله، ترتیبی نیست که حتما فلان، صغری و فلان، کبری باشد اما ثانياً و بالعرض گاهی مضطر می شویم که یکی از دو منفصله را به طور مشخص صغری و دیگری را کبری قرار دهیم.

بیان ذلک: از آن جا که منفصلین به طور مستقیم و مستقل منتج نیستند بلکه باید به دو متصله متحول شوند تا از آن طریق نتیجه گیری حاصل شود می گوییم: میان خود متصلین محوله باید شکل خاصی از اشکال قیاس پدید آید و دارای شروط آن شکل هم باشد (شکل اول یا دوم و...) تا منتج شود، لذا گاهی مضطر می شویم که یکی از منفصلین را معیناً صغری قرار دهیم تا این که متصله هایی که از او استخراج می شود با متصله های منفصله کبری، جامع شرایط بوده و بتوانند شکل خاصی از اشکال اربعه را ایجاد کنند و منتج نتیجه باشند. پس بالطبع صغری و کبرایی نیست ولی بالعرض هست.

قوله: و اما شروط منطقیون برای قیاس مؤلف از دو مقدمه منفصله، شروطی ذکر کرده و گفته اند

با این شروط و بدون آن منتج نیست که برخی از آن شروط با براهین آن ها عبارتند از:

۱. مقدمتین هر دو منفصله موجه باشند پس اگر هر دو یا یکی از آن دو سالبه بودند، قیاس منتج نیست؛

برهان: «فلان السالبتین عقیمتان لصدق قولنا: لیس البته اما ان یکون هذا الشیء انسانا او حیوانا، و لیس البته اما ان یکون حیوانا او ناطقا، مع التلازم، و لو بدّلنا الکبری بقولنا: لیس البته اما ان یکون حیوانا او فرسا حصل التعاند، و کذا ان کانت احدیهما سالبه لصدق قولنا: دائما امّا ان یکون هذا العدد زوجا او فردا و لیس البته اما ان یکون فردا او عددا مع التلازم، و لو بدّلنا الکبری بقولنا: لیس البته اما ان یکون فردا او غیر منقسم بمتساویین ثبت التعاند». (۱)

۲. مقدمتین، جزئیتین نباشند بلکه یا هر دو یا یکی از آن دو کلیه باشند و این شرط مقبول است (قبلا در بیان قواعد عامه قیاس اقترانی بیان کردیم)؛

۳. هر دو مقدمه مانع الجمع نباشد و گرنه منتج نخواهند بود.

برهان: «فلحصول التلازم تاره و التعاند اخری، فانه یرصدق: اما ان یکون هذا الشیء انسانا او حجرا و اما ان یکون حجرا او ناطقا مع التلازم، و لو بدّلنا الکبری بقولنا: اما ان یکون حجرا او فرسا، ثبت التعاند». (۲)

۴. مقدمتین هر دو حقیقه نباشد که این شرط را ابن سینا آورده و مدعی شده که قیاس از دو حقیقه منتج نیست،

برهان: «الین الطرفین اعنی الاصغر و الا-کبر لا یرید و ان یتحدا او یتلازما، لانّ الاوسط ان کان نقیضا لهما اتحدا، و ان کان لازما مساویا لاحدهما اولهما معا تلازما، و اذا وجب اتحاد الطرفین او تلازمهما استحال التعاند بینهما». (۳)

همچنین شروط دیگری هم آورده اند، مرحوم مظفر (ره) می فرماید: منشأ تمامی این قیل و قالها و ذکر شروط و... در این است که منطقیون خواسته اند از دو منفصله به طور مستقل و بدون تحویل آن دو به متصلات، قیاس منتج درست کنند و نتیجه

ص: ۱۲۸

۱-۱. الجوهر النضید، صفحه ۱۵۵.

۲-۲. الجوهر النضید، صفحه ۱۵۵.

۳-۳. الجوهر النضید، صفحه ۱۵۶.

بگیرند، لذا دچار این زحمات شده اند و سابقا در اوائل تمهید ملاحظه کردید که قیاس از دو منفصله مستقیما منتج نیست.

اما اگر پذیرفتید و منفصلتین را به دو متصله مناسب متحول ساختید خواهید دید که از دو متصله نتیجه مطلوب حاصل می شود، بدون این که آن شرایط مراعات شود یعنی بدون رعایت ایجاب دو مقدمه، از یک سالبه و یک موجه هم تشکیل می شود (البته، از دو سالبه منتج نیست چنان که در قواعد عامه گفتیم) و نیز بدون رعایت شروط بعدی هم منتج است یعنی از دو منفصله مانعه الجمع، و از دو منفصله حقیقه نیز منتج است البته مشروط بر این که دو متصله ای که به دست می آیند واجد شروط یکی از اشکال اربعه باشند تا از آن شکل، نتیجه مطلوب به دست آید و گرنه منتج نخواهد بود اما علاوه بر این، شرط دیگری مطرح نیست.

مثال: اگر دو مقدمه قیاس مؤلف از دو منفصله، هر دو مانعه الجمع باشند حتما باید آن دو را به دو متصله ای تحویل ببریم که آن دو متصله تشکیل دهنده یک قیاس شرطی اتصالی شکل سوم باشند که تنها در این فرض منتج هستند و در غیر این صورت از سایر اشکال، جامع شرایط نبوده و منتج نیستند (مثالش را خواهیم آورد). همچنین اگر مقدمتین، منفصلتین مانعه الخلو باشند حتما باید متحول به دو متصله ای شوند که باز هم تشکیل دهنده شکل سوم باشند... (مثال آن را بیان خواهیم کرد).

خلاصه این که، در باب قیاس مؤلف از منفصلتین هیچ شرط خاصی مطرح نیست، مگر یک شرط عمومی که عبارت است از این که بتوانیم منفصلتین را به دو متصله متحول سازیم آن هم دو متصله ای که تشکیل دهنده شکلی از اشکال اربعه بوده و حاوی شروط آن شکل باشند تا به نتیجه مطلوب برسیم.

نکته: اگر می خواهید نتیجه صحیح را به دست آورید باید تمام متصله هایی را که لازمه صغری و کبرای منفصله هستند استخراج کنید سپس آن ها را با یکدیگر مقایسه کرده و باهم تألیف کنید تا در این میان به شکل مطلوب و قیاس دلخواه دست یافته و از آن به نتیجه دلخواه خویش برسید.

طریقه نتیجه گیری: طریقه اخذ نتیجه در باب قیاس فراهم آمده از دو منفصله:

نخست بحث ما در خصوص قیاسی است که مقدمتین آن در جزء تام مشترک باشند و اوسط، در هر دو جزء تام باشد و دو قسم دیگر مطرح نیست؛ و بعد در همین قسم

هم اگر بخواهیم از این قیاس نتیجه ای بگیریم باید سه مرحله زیر را پشت سرهم انجام دهیم:

۱. هر کدام از دو قضیه منفصله صغری و کبری را، به کلیه متصله هایی تبدیل کنیم که امکان تحویل این منفصله، به آن متصلات هست. مثلا- اگر حقیقه باشد، هر حقیقه ای قابل تحویل به چهار متصله است و اگر مانعه الجمع یا مانعه الخلو باشد هر کدام قابل تحویل به دو متصله هستند که در مقام اول، در رابطه با طریقه تحویل منفصلات موجه به متصلات، همه با تفصیل و برهان به اثبات رسید.

۲. پس از استخراج متصلات، آن دسته از متصلاتی را که از منفصله صغری استخراج شده با آن دسته از متصلاتی که از منفصله کبری استخراج شده مقایسه کرده و با یکدیگر تألیف و از آن ها قیاس درست می کنیم که طبعاً بعضی از صور جامع شرایط نبوده و منتج نخواهند بود ولی پاره ای از صور جامع شرایط و منتج هستند ما آن صوری را که جامع شرایط هستند و اوسط در آن ها تکرار شده اختیار کرده و از آن ها قیاسی به صورت یکی از اشکال اربعه ترتیب می دهیم و نتیجه دلخواه را به صورت متصله می گیریم، این را نیز می دانیم که چنین نیست که از همه صور متصلات، یک نتیجه «حق» و ما بقی «باطل» باشد بلکه غالباً بیش از یک صورت منتج است ولی یک صورت هم که منتج مطلوب باشد کافی است.

۳. پس از این که از دو متصله محوله یک متصله سومی را استنتاج کردیم اگر مایل بودیم آن متصله را هم، به یک منفصله مانعه الجمع یا مانعه الخلو تبدیل می کنیم و اگر نخواستیم همان نتیجه اتصالی، کفایت می کند و غیر مستقیم از منفصلتین نتیجه را گرفته ایم.

مثلاً اگر قیاس ما از دو منفصله حقیقه تألیف شده باشد برای گرفتن نتیجه، ابتدا منفصله اولی را به چهار متصله و منفصله دوم را نیز به چهار متصله متحول می سازیم، سپس چهار قسم صغری را با چهار قسم کبری درهم ضرب می کنیم و از مجموع، شانزده شکل قیاس به دست می آید، وقتی همه این شانزده قسم را مورد مطالعه و تحقیق قرار می دهیم به این نتیجه می رسیم که هشت قسم از آن ها جامع شرایط هیچ کدام از اشکال اربعه نیستند ولی هشت قیاس دیگر جامع شرایط بوده و بعضی از شکل سوم، برخی از شکل اول، برخی از شکل دوم و برخی از شکل رابع نتیجه بخش هستند. (البته

اگر طبق فرض بحث مرحوم مظفر (ره) حدّ وسط را، جزء تام قرار دهیم کمتر از هشت قسم منتج خواهد بود و اگر حدّ وسطها را اعم از جزء تام و غیر تام بگیریم بیش از هشت قسم منتج است که با مثال بیان خواهد شد).

ضمناً آن اقسامی هم که منتج هستند در برخی از آن‌ها (چهار قسم) ملازمه میان دو عین (دو طرف، دو حقیقه) است، و در برخی از آن‌ها (چهار قسم دیگر) ملازمه میان نقیضین است و این بستگی به شکل قیاس دارد که شکل سوم باشد یا شکل اول...

که با مثال واضح تر خواهد شد و ما باید آن شکل را که با مطلوب ما از منفصلتین مناسب تر است اختیار کنیم؛

و اگر قیاس مشتمل بر دو مانعه الجمع است، باید ابتدا هر کدام را به دو متصله ای که مقدم آن‌ها، عین یکی از دو طرف منفصله و تالی، نقیض طرف دیگر باشد تبدیل کنیم سپس دو متصله صغری را، در دو متصله کبری ضرب کنیم تا چهار قسم قیاس پدید آید و بینیم کدام نوع منتج و کدام عقیم است؟ همچنین است اگر قیاس ما از دو مانعه الخلو تشکیل شده باشد منتها در این فرض، متصله‌هایی که تشکیل می‌شود مقدمشان نقیض یکی از دو طرف منفصله و تالی آن‌ها عین طرف دیگر است...

یا مثلاً اگر قیاس ما از یک حقیقه و یک مانعه الجمع تشکیل شده ابتدا منفصله حقیقه را به چهار متصله، و سپس مانعه الجمع را به دو متصله متحول می‌سازیم و از ضرب چهار در دو، یا بالعکس هشت قیاس پدید می‌آید، که باید بینیم کدام‌ها منتج و کدام‌ها عقیم است، سپس منتج‌ها را گرفته و نتیجه آن‌ها را اگر خواستیم به یک منفصله متحول سازیم.

همچنین است اگر قیاس ما از یک حقیقه و یک مانعه الخلو تشکیل یافته باشد؛ و یا مثلاً اگر از یک مانعه الجمع و یک مانعه الخلو تشکیل شده باشند، هر کدام به دو متصله متحول می‌شوند و چهار قیاس تشکیل می‌دهند که برخی منتج هستند و برخی نیستند و در این جا، مطلب بستگی کامل به مهارت و دقت شخص دارد.

در پایان مرحوم مظفر (ره) به یک مثال بسنده کرده اند، ولی ما در حدود نه مثال می‌آوریم تا وضع تمامی صور روشن گردد و در ضمن معلوم شود که آن شروط مذکور بی‌فایده است و قیاس، از موجه و سالبه، از دو حقیقه و از دو مانعه الجمع نیز تشکیل می‌شود.

مثال اول. از دو منفصله حقیقه:

«دائما اما ان يكون العدد زوجا و اما ان يكون فردا»؛ صغری

و «دائما اما ان يكون العدد فردا و اما ان يكون منقسما بمتساويين» کبری

طریقه نتیجه گیری از آن دو، سه مرحله دارد، مرحله اول:

منفصله اول، به چهار متصله زیر متحول می شود:

۱. «كلما كان العدد زوجا، فهو ليس بفرد»

۲. «كلما كان العدد فردا، فهو ليس بزوج»

۳. «كلما لم يكن العدد زوجا، فهو فرد»

۴. «كلما لم يكن العدد فردا، فهو زوج»

منفصله دوم نیز به چهار متصله زیر متحول می شود:

۵. «كلما كان العدد فردا كان غير منقسم بمتساويين يا فلا ينقسم بمتساويين»

۶. «كلما كان العدد منقسما بمتساويين، فليس بفرد»

۷. «كلما لم يكن العدد فردا، فهو منقسم بمتساويين»

۸. «كلما لم يكن العدد منقسما بمتساويين، فهو فرد»

مرحله دوم. از اقتران چهار متصله اول در چهار متصله دوم شانزده قیاس پدید می آید که برخی منتج و برخی عقیم هستند و در منتج ها برخی ملازمه بین عینین و برخی ملازمه میان نقیضین است:

۱ و ۵: به عقیده مصنف منتج است ولی حق این است که منتج نیست چون اوسط در هر دو تکرار نشده و جزء تام نیست ولی اگر منتج باشد نتیجه این است که: «فكلما كان العدد زوجا، فهو ليس غير منقسم (ای منقسم) بمتساويين»، که شکل اول است و این نتیجه را داده ضمنا ملازمه میان دو عین دو طرف است.

۱ و ۶: منتج نیست چون در شکل دوم باید صغری و کبری از حیث ایجاب و سلب مختلف باشد و اگر یکی موجه بود و دیگری سالبه باشد که در این جا هر دو مقدمه موجه هستند.

۱ و ۷: شکل اول را تشکیل داده اند که منتج است، نتیجه عبارت است از: «فکَلِّمَا كَانَ الْعِدَّةُ زَوْجًا، فَهُوَ يَنْقَسِمُ بِمِثَالَيْنِ»، ضمنا ملازمه میان دو عین دو طرف منفصلتین است که «العدد زوج» و «منقسم بمتساویین» باشد.

ص: ۱۳۲

۱ و ۸: منتج نیست چون اولاً اوسط تکرار نشده، در یکی ایجابی در دیگری سلبی است و ثانیاً در شکل دوم اختلاف مقدمتین در ایجاب و سلب لازم است و این قیاس آن شرط را هم ندارد.

۲ و ۵: شکل سوم را تشکیل می دهند که منتج نتیجه زیر است:

«فکلما لم یکن العدد زوجاً، فلا ینقسم بمتساویین»، ضمناً ملازمه میان دو نقیض دو طرف هست.

۲ و ۶: شکل چهارم را تشکیل می دهند که منتج نیست چون اوسط تکرار نشده است.

۲ و ۷: شکل سوم را تشکیل می دهند که عقیم است چون اوسط تکرار نشده است.

۲ و ۸: شکل چهارم را تشکیل می دهند که منتج نتیجه زیر است:

«فکلما لم یکن العدد زوجاً، فلا یکون منقسماً بمتساویین»، ضمناً میان دو نقیض دو طرف منفصله ملازمه وجود دارد.

۳ و ۵: شکل اول را تشکیل می دهند که منتج نتیجه زیر است:

«فکلما لم یکن العدد زوجاً، فلا ینقسم بمتساویین»، که باز میان دو نقیض ملازمه وجود دارد.

۳ و ۶: شکل دوم را تشکیل می دهند و منتج نیست چون اوسط تکرار نشده، و اختلاف دو مقدمه هم در کار نیست.

۳ و ۷: اگر اوسط را، اعم از جزء تام و غیر تام بگیریم به عقیده مصنف منتج است و شکل اول هم هست که: «فکلما لم یکن زوجاً، فلا ینقسم بمتساویین» و ملازمه میان دو نقیض هست ولی اگر اوسط را، جزء تام بگیریم این نیز منتج نیست.

۳ و ۸: شکل دوم را تشکیل می دهند و منتج نیست چون شرط شکل دوم اختلاف دو مقدمه است که این دارا نیست.

۴ و ۵: شکل سوم را تشکیل می دهند، ولی منتج نیست به علت عدم تکرار اوسط.

۴ و ۶: شکل چهارم است، و منتج نتیجه زیر است:

«فکلما کان العدد زوجاً کان منقسماً بمتساویین»، که ملازمه، میان دو عین وجود

دارد.

۴ و ۷: شکل سوم است و نتیجه زیر را دارد:

«فكلمًا كان العدد زوجا، فهو منقسم بمتساويين»، که ملازمه بین عینین هست.

۴ و ۸: شکل چهارم را تشکیل می دهد، ولی عقیم است به علت عدم تکرار اوسط.

صور منتج و صور عقیم به طور کامل بیان شد و این که ملازمه میان عینین و دو نقیض در چه جاهایی است نیز، بیان شد.

مرحله سوم. اگر مایل بودید هر کدام از هشت صورت منتج را گرفته و نتیجه آن را که یک متصله است با حفظ قانون تحویل متصله به منفصله به یک منفصله به یک منفصله مانع الجمع یا مانع الخلو متحول سازید.

مثال دوم. از دو منفصله مانع الجمع:

«هذا الشيء اما ان يكون شجرا، و اما ان يكون حيوانا»؛

«هذا الشيء اما ان يكون شجرا، و اما ان يكون حجرا».

مرحله اول از نتیجه گیری، تحویل منفصلات به متصلات است.

منفصله اول به دو متصله زیر متحول می شود:

۱. «اذا كان الشيء شجرا، فهو ليس بحيوان»؛

۲. «اذا كان الشيء حيوانا، فهو ليس بحيوان»؛

منفصله دوم نیز به دو متصله زیر متحول می شود:

۳. «اذا كان الشيء شجرا، فهو ليس بحجر»؛

۴. «اذا كان الشيء حجرا، فهو ليس بشجر».

مرحله دوم. اقتراعات و تشکیل قیاس از متصلات که چهار قیاس است:

۱ و ۳: شکل سوم را تشکیل داده اند که منتج نتیجه زیر است:

«فاذا كان الشيء حيوانا، فهو ليس بحجر»، یا بالعکس.

۱ و ۴: شکل چهارم است ولی منتج نیست، چون اولاً اوسط تکرار نشده است و ثانياً اختلاف در دو مقدمه نیست.

۲ و ۳: شکل اول را تشکیل می دهند، ولی عقیم است چون اوسط تکرار نشده است.

ص: ۱۳۴

۲ و ۴: شکل دوم را تشکیل می دهند که از دو موجبه منتج نیست.

مرحله سوم. اگر تمایل داشتید آن صورت منتج را، که نتیجه اش یک متصله بود به یک منفصله مانع الجمع یا مانع الخلو متحول سازید.

مثال سوم. از دو منفصله مانع الخلو:

«اما هذا الشيء لا حيوان، واما لا شجر»؛

و«اما هذا الشيء لا شجر، واما لا حجر».

مرحله اول از طریقه نتیجه گیری، تحویل منفصلتین به متصله ها است.

منفصله اول به دو متصله زیر متحول می شود:

۱. «اذا كان الشيء حيوانا، فهو لا شجر»؛

۲. «اذا كان الشيء شجرا، فهو لا حيوان».

منفصله دوم هم به دو متصله زیر قابل تحویل است:

۳. «اذا كان الشيء شجرا، فهو لا حجر»؛

۴. «اذا كان الشيء حجرا، فهو لا شجر».

مرحله دوم. اقترانات و تشکیل قیاس: از ضرب دو در دو، چهار قسم قیاس پدید می آید که باید دید کدام منتج و کدام عقیم است؟

۱ و ۳: شکل اول است ولی منتج نیست، چون حد وسط تکرار نشده است.

۱ و ۴: شکل دوم است ولی منتج نیست، چون شرایط آن را ندارد.

۲ و ۳: شکل سوم است و منتج نتیجه زیر است:

«قد يكون اذا كان الشيء لا حيوانا، كان لا حجرا».

۲ و ۴: شکل رابع است ولی عقیم است، به علت عدم تکرار حد وسط

(نکته: ضمنا روشن شد که چگونه از دو مانع الجمع یا دو مانع الخلو فقط شکل سوم منتج است و نه غیر آن).

مثال چهارم. از یک منفصله حقیقیه و یک مانعه الجمع:

«أما ان يكون الشيء جماداً، او لا جماداً» منفصله حقیقیه

و «أما ان يكون الشيء جماداً، او حیواناً» مانعه الجمع

مرحله اول از نتیجه گیری، تحویل منفصلات به متّصلات است.

منفصله حقیقیه به چهار متّصله متحوّل می شود:

ص: ۱۳۵

۱. «اذا كان الشيء جمادا، لا يكون لا جمادا»

۲. «اذا كان الشيء لا جمادا، فهو ليس بجماد»

۳. «اذا لم يكن الشيء جمادا، فهو لا جماد»

۴. «اذا لم يكن الشيء لا جمادا، فهو جماد»

و منفصله مانعه الجمع به دو متصله متحول می شود:

۵. «اذا كان الشيء جمادا، فهو ليس بحيوان»

۶. «اذا كان الشيء حيوانا، فهو ليس بجماد»

مرحله دوم. مرحله اقتران و تشکیل قیاس:

از ۱ و ۵: شکل سوم تشکیل شده و نتیجه دارد چون اوسط تکرار شده، نتیجه این است: «اذا لم يكن الشيء لا-جماد فليس بحيوان».

از ۱ و ۶: شکل چهارم یا اول و هر کدام که باشد، منتج نیست چون اوسط تکرار نشده است.

از ۲ و ۵: شکل اول یا چهارم، ولی منتج نیست چون اوسط تکرار نشده است.

از ۲ و ۶: شکل دوم و چون اختلاف دو مقدمه در کیف شرط است و در این جا هر دو موجه هستند لذا منتج نیست.

از ۳ و ۵: شکل سوم و منتج نیست، چون اوسط تکرار نشده است.

از ۳ و ۶: شکل اول یا چهارم و منتج نتیجه زیر است:

«اذا كان الشيء حيوانا، فهو لا جماد».

از ۴ و ۵: شکل اول و منتج است: «اذا لم يكن الشيء لا جمادا فهو ليس بحيوان».

از ۴ و ۶: شکل دوم و منتج نیست، به علت عدم تکرار حدّ وسط و نبود شرط.

مرحله سوم. اگر مایل بودید صور منتج را که نتیجه اش یک متصله است به منفصله تبدیل کنید.

مثال پنجم. از یک منفصله حقیقه و از یک مانعه الخلو:

«أما زيد في الماء، أو ليس في الماء» «حقيقه»

«أما زيد في الماء، أو لا يغرق» «مانعه الخلو»

مرحله اول از نتیجه گیری، متصلات هر کدام را، کامل استخراج می کنیم: منفصله حقیقیه به چهار متصله و منفصله مانعه الخلو به دو متصله متحول می شود؛

ص: ۱۳۶

و مجموعاً هشت قیاس، استخراج می شود که باید دید کدام ها منتج و کدام ها منتج نیستند (خود محاسبه کنید).

مثال ششم. از یک منفصله مانعه الجمع و از یک مانعه الخلو:

تشریح مثال مرحوم مظفر (ره): اگر شخصی را به نزد حاکم شرع بیاورند که متهم به قتل شخص دیگری است و بر جامه او لکه های قرمزی وجود دارد، اولیاء مقتول، مدعی هستند که این شخص قاتل پدر آن ها است و این خون ها که در جامه او است علامت و نشانه صدق مدعی آن ها است و خود متهم، قتل را انکار کرده و مدعی است که این لکه قرمز رنگ، مرکب است. در این جا حاکم شرع چگونه قضاوت کند؟

اول کاری که حاکم انجام می دهد در جهت تایید یا رد مدعی متهم این است که می گوید: بالاخره از دو حال خارج نیست: یا این لکه خون است یا مرکب، و این یک قضیه مانعه الجمع است که معنایش این است که جمع آن دو ممکن نیست.

سپس قضیه دیگری درست کرده و می گوید: این لکه، یا خون است (پس با شستن پاک می شود) و یا مرکب است (پس با شستن از بین نمی رود) این هم که منفصله مانعه الخلو است که خلو از هر دو محال است، که هم خون نباشد و هم با شستن زائل شود.

پس اولین کاری که کرد استخراج دو منفصله بود:

«هذه البقعه اما دم او حبر»؛

«هذه البقعه اما دم او لا تزول بالغسل».

مرحله اول از نتیجه گیری، هر کدام از دو منفصله به دو متصله متحوّل خواهد شد:

منفصله مانعه الجمع به دو متصله زیر متحوّل می شود:

۱. «كلما كانت البقعه دما فهي ليست بحبر»؛

۲. «كلما كانت حبرا فهي ليست بدم».

و منفصله مانعه الخلو هم به دو متصله زیر متحوّل می شود:

۳. «كلما لم تكن البقعه دما فلا تزول بالغسل»؛

۴. «كلما زالت البقعه بالغسل فهي دم».

مرحله دوم. از دو متصله ۱ و ۲ با دو متصله ۳ و ۴، چهار صورت قیاس پدید می آید که دو صورت، از چهار صورت منتج نیستند، چون اوسط در آنها تکرار نشده و آن دو عبارتند از:

۱ و ۳: شکل سوم را تشکیل می دهند ولی منتج نیست چون تمام اوسط در آن دو تکرار نشده است.

۲ و ۴: شکل دوم را تشکیل می دهند ولی منتج نیست چون هم اوسط در آن تکرار نشده است و هم دو مقدمه آن موجب هستند.

ولی دو صورت دیگر منتج هستند و عبارتند از:

۱ و ۴: اگر قضیه شماره چهار را، صغری و شماره یک را، کبری قرار دهیم یک قیاس شکل اول تشکیل می دهند که منتج این نتیجه است:

«کَلِّمًا كَانَتْ الْبَقْعَةُ تَزُولُ بِالْغَسْلِ فَلَيسَتْ بِحَبْرٍ»

این متصله قابل تحویل به دو منفصله است که یکی مانعه الجمع و دیگری مانعه الخلو است:

۱. «أَمَّا إِنْ تَزُولُ الْبَقْعَةُ بِالْغَسْلِ وَأَمَّا إِنْ تَكُونُ حَبْرًا» مانعه الجمع

۲. «أَمَّا إِلَّا تَزُولُ بِالْغَسْلِ أَوْ لَيْسَتْ بِحَبْرٍ» مانعه الخلو

و اگر شماره یک را صغری و شماره چهار را کبری قرار دهیم، از شکل چهارم منتج است.

۲ و ۳: اگر شماره دوم را صغری و سوم را کبری قرار دهیم، یک قیاس شکل اول تشکیل می شود که منتج نتیجه زیر است:

«كَلِّمًا كَانَتْ الْبَقْعَةُ حَبْرًا فَلَا تَزُولُ بِالْغَسْلِ»

سپس این متصله را می توان به یک منفصله مانعه الجمع و یک منفصله مانعه الخلو متحوّل ساخت که عبارتند از:

۱. «أَمَّا إِنْ تَكُونُ الْبَقْعَةُ حَبْرًا أَوْ لَا تَزُولُ بِالْغَسْلِ» مانعه الجمع

۲. «أَمَّا إِنْ لَا تَكُونُ حَبْرًا أَوْ لَا تَزُولُ بِالْغَسْلِ» مانعه الخلو

ملاحظه می فرمایید، این دو منفصله ای که از قیاس دوم نتیجه گیری شد عین دو منفصله ای هستند که از قیاس اول نتیجه گیری می شود و تنها فرقی در تبدیل و جابجایی طرفین (مقدم و تالی) است که آن هم در منفصله مهم نیست، زیرا گفتیم، تقدّم طبعی، میان دو جزء منفصله در کار نیست.

پس از یک مانعه الجمع و یک مانعه الخلو هم، دو صورت از چهار صورت نتیجه بخش شد. حال شش مثال لازم را بیان کردیم در پایان سه مثال دیگر می آوریم که

یک مقدمه، موجه و دیگری سالبه باشد تا ثابت کنیم که از یک موجه و یک سالبه هم قیاس مؤلف از منفصلتین، منتج است و لازم نیست که حتماً موجبتین باشند آنچنان که برخی شرط دانسته اند:

مثال اول: هر دو مقدمه، منفصله حقیقه و یکی موجه دیگری سالبه:

«دائماً العدد اما زوج و اما فرد»

«لیس البته اما ان یکون العدد زوجا او منقسما بمتساویین»

شما می توانید در طریقه انتاج همان سه مرحله را اجرا کنید، یعنی ابتدا تمام متصّلات منفصله اول و دوم را استخراج کنید، سپس از آن ها قیاس تشکیل دهید و شانزده ضرب است و صور منتج را بدست آورید.

مثال دوم: هر دو مقدمه، مانعه الجمع و یکی موجه دیگری سالبه:

«دائماً اما هذا الشیء انسان، او فرس»

«لیس البته اما ان یکون هذا الشیء فرسا او حیوانا»

باز طریقه انتاج واضح است.

مثال سوم: هر دو مقدمه، مانعه الخلو و یکی از آن دو موجه:

«دائماً اما هذا الشیء لا انسان، او لا فرس»

«لیس البته اما ان یکون هذا الشیء لا فرس، او لا حیوان»

۳. المؤلف من المتصله و المنفصله

نوع سوم از انواع پنج گانه قیاس اقترانی شرطی عبارت است از آن قیاس اقترانی شرطی که فراهم شده باشد از دو مقدمه شرطیه، که یکی از آن دو شرطیه متصله و دیگری شرطیه منفصله است. فرق ندارد که صغری متصله و کبری منفصله باشد یا بالعکس، مثال:

«کَلِّمًا کان الشیء ثلاثه، کان عددا»

و «دائماً اما ان یکون العدد زوجا او فردا»

«فکَلِّمًا کان الشیء ثلاثه فاما یکون زوجا او فردا»

حال این نوع سوم نیز مانند دو نوع قبلی (مؤلف از متصّلتین و منفصلتین) دارای سه قسم است، زیرا اوسط در هر دو مقدمه، یا جزء

تام است و یا جزء غیر تام، و یا در یک مقدمه تام و در دیگری غیر تام است ولی ما از اول ملتزم شدیم که تنها قسم اول را

مورد

ص: ۱۳۹

بحث قرار دهیم، پس می‌گوییم: قسم اول که جزء مشترک در هر دو مقدمه، جزء تام است از حیث اشکال اربعه به چهار قسم تقسیم می‌شود، منشأ این تقسیم شرطیه متصله است زیرا قضیه متصله یا صغرای قیاس است یا کبرای آن و در هر یک از دو صورت یا اوسط و جزء مشترک، مقدم آن است و یا تالی آن که از ضرب دو در دو، چهار صورت پدید می‌آید که هر کدام شکلی را تشکیل می‌دهند؛ اما شرطیه منفصله این محاسبات را ندارد، زیرا در آنجا میان اجزاء قضیه (مقدم و تالی)، یک امتیاز طبیعی و ذاتی نیست و هر کدام را می‌توان مقدم و دیگری را تالی فرض کرد و در واقع به تبع متصله، برای آن هم حسابی باز می‌شود و گرنه به طور مستقل تمایزی ندارد به هر حال چهار شکل در این جا درست می‌شود.

نکته: در کتاب «الجواهر النضید» می‌خوانیم:

اقول: الضروب المنتجه فی کل صنف من هذه الاصناف «اوسط در هر دو جزء تام یا در هر دو جزء غیر تام یا در یکی غیر تام»، سته و ثلاثون ضرباً لان المتصله اما لزومیه او اتفاقیه و علی کلا التقدیرین فهی اما موجبیه او سالبه، و علی التقادیر الاربعه فهی اما کلیه او جزئیه فهذه ثمانیه. و المنفصله اما حقیقه او مانعه الجمع او مانعه الخلو و علی التقدیرات الثلاث فهی اما کلیه او جزئیه فالاقسام سته (۴۸-۸*۶) فهذه ثمانیه و اربعون ضرباً و لکن یسقط منها ما یتألف من جزئیتین و هو اثنی عشر ضرباً و یبقی المنتج سته و ثلاثون ضرباً». (۱)

قوله: شروطه و طریقه اخذ نتیجه واضح است که از یک متصله و یک منفصله قیاسی که اجزایش با یکدیگر سازگاری داشته باشند تشکیل نمی‌شود چون متصله بر اتصال و تلازم دوم نسبت و منفصله بر انفصال و تعاند دو نسبت دلالت دارد، پس ارتباطی به یکدیگر ندارند ولی دو طریقه برای تشکیل قیاس منتج، از این دو قضیه ذکر شده:

۱. آن‌ها که معتقدند از دو منفصله هم، قیاس منتج داریم می‌گویند: می‌توان متصله را به یک منفصله متحول ساخت و از منفصلتین به نتیجه رسید ولی گروهی این معنا را قبول نکرده و منکر انتاج منفصلتین شدند.

ص: ۱۴۰

۲. همهٔ منطقیون برآندند که منفصله را می توان به یک متصله ارجاع داد و از مجموع دو متصله یک قیاس منتج و جامع شرایط که دارای یکی از اشکال اربعه باشد تشکیل داد و نتیجهٔ مطلوب را گرفت منتها حتما باید متصلتین دارای شروط یکی از اشکال اربعه باشند و گرنه عقیم خواهند بود که رأی مصنف همین است، لذا می فرمایند: «لا یلتئم الانتاج... الا بَرَد المنفصله الی متصله» مطلب را در قالب سه مثال بیان می کنیم:

مثال اول. از یک منفصله حقیقه و یک متصله لزومیته:

«العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا» صغری

«اذا کان العدد زوجا، فهو منقسم بمتساویین» کبری

مرحلهٔ اوّل. برای نتیجه گیری منفصلهٔ حقیقه را به چهار متصله زیر متحوّل می کنیم:

۱. «اذا کان العدد زوجا، فلیس بفرد»

۲. «اذا کان العدد فردا، فهو لیس بزوج»

۳. «اذا لم یکن العدد زوجا، فهو فرد»

۴. «اذا لم یکن العدد فردا، فهو زوج»

مرحلهٔ دوّم. اقتراعات منتج و عقیم:

متصلهٔ اصل با شمارهٔ یک: شکل سوم را تشکیل می دهند که منتج نتیجه زیر است:

«اذا کان العدد منقسما بمتساویین فلیس بفرد»

متصلهٔ اصل با شمارهٔ دو: شکل چهارم یا اوّل و منتج نیست، چون اوسط تکرار نشده است.

متصلهٔ اصل با شمارهٔ سه: شکل سوم و منتج نیست چون اوسط تکرار نشده است.

متصلهٔ اصل با شمارهٔ چهار: شکل چهارم یا اوّل را تشکیل می دهند که منتج نتیجه زیر است:

«اذا کان منقسما بمتساویین فلیس بفرد»، یا «اذا لم یکن فردا فهو منقسم بمتساویین»

مثال دوّم. صغری منفصله مانعه الجمع و کبری متصله:

«الشیء اما انسان، و اما شجر»

«اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا»

ص: ١٤١

مرحله اول. منفصله را به دو متصله زیر متحول می کنیم:

۱. «اذا كان الشيء انسانا، فهو ليس بشجر»

۲. «اذا كان الشيء شجرا، فهو ليس بانسان»

مرحله دوم. اقترانات را بیان می کنیم و می گوئیم:

از اقتران متصله اصل با قضیه شماره یک، شکل سوم پدید می آید و منتج است:

«فاذا كان الشيء حيوانا فليس بشجر»؛

اما از اقتران متصله اصل با قضیه شماره دو، قیاس منتج نداریم، چون یا شکل اول است یا چهارم و در هیچ کدام اوسط تکرار نشده است.

مثال سوم. از یک منفصله مانعه الخلو و از یک متصله:

«الجسم اما غير ابيض و اما غير اسود»

«اذا كان الجسم غير ابيض فلا يكون مفرقا لنور البصر»

مرحله اول. منفصله مذکور را به دو متصله زیر تبدیل می کنیم:

۱. «اذا كان الجسم ابيض، فهو غير اسود»

۲. «اذا كان الجسم اسود، فهو غير ابيض»

مرحله دوم. اقترانات منتج و غیر منتج را تحصیل می کنیم:

از اقتران متصله اصل با متصله شماره یک نتیجه ای حاصل نمی شود، چون اوسط تکرار نشده است؛ ولی از اقتران آن با متصله شماره دو، شکل اول تشکیل می شود که منتج هم هست: «اذا كان الجسم اسود فلا يكون مفرقا لنور البصر»

اگر مایل بودید این متصله را به منفصله هم ارجاع دهید

قوله: و بعضهم به عقیده ما قیاس مؤلف از یک متصله و یک منفصله اگر بخواهد منتج باشد یک شرط عمومی بیش تر ندارد و آن تبدیل منفصله به یک متصله ای است که با متصله اصل یک قیاس جامع شرایط تشکیل دهند.

ولی بعض از منطقیون بزرگ مانند خواجه نصیر الدین طوسی فرموده اند:

قیاس مؤلف از متّصله و منفصله هنگامی منتج است که منفصله آن سالبه نباشد بلکه

ص: ۱۴۲

موجبه باشد و گرنه اختلاف در نتیجه پیدا شده و منتج نخواهد بود. (۱)

مرحوم مظفر به پیروی از علامه حلی می فرمایند:

این شرط در بیش تر موارد معتبر است ولی عمومیت و اطلاق ندارد و در جمیع موارد معتبر نیست.

بیان ذلک: قضیۀ منفصله ما اگر سالبه باشد و بخواهیم آن را به یک متصله تبدیل کنیم (چه کلیه و چه جزئیه)، به یک متصله سالبه جزئیه متحول می شود و سالبه جزئیه در باب اشکال اربعه محلی از اعراب و نقشی در انتاج ندارد بلکه قادح به انتاج است، زیرا اگر بخواهیم از متصله اصل و متصله سالبه جزئیه، شکل اول را تشکیل دهیم، در شکل اول سالبه جزئیه اصلا منتج نیست، چون یا صغری واقع می شود که شرط شکل اول ایجاب صغری است؛ و یا کبری واقع می شود که شرط کبرای شکل اول کلیت است و سالبه جزئیه هیچ کدام را ندارد پس منتج نیست و اگر بخواهیم شکل چهار تشکیل دهیم باز شرط چهارم از شروط پنج گانه شکل رابع، این بود که مقدمات آن هیچ کدام سالبه جزئیه نباشند.

البته، تنها در ضرب چهارم از ضروب شکل دوم و ضرب پنجم از ضروب شکل سوم (صغری موجب کلیه و کبری سالبه جزئیه، مثل: «کل حیوان حساس و بعض الحیوان لیس بفرس»)، سالبه جزئیه منتج است ولی این دو ضرب بسیار نادر و قلیل الاستعمال هستند (و النادر کالمعدوم) پس با مسامحه می توان گفت منفصله نباید سالبه باشد و سالبه نبودن شرط است ولی با دقت نظر روشن می شود که این شرط کلیت ندارد.

مثال: «لیس البته اما ان یكون هذا انسانا او فرسا» مانعه الخلو سالبه

و «کلما کان هذا انسانا، کان حیوانا» متصله موجبه

این دو مقدمه منتج نیستند زیرا که طریق انتاج عبارت است از تحویل منفصله اصل به دو متصله بدل و پس از تحویل وقتی متصله اصل را، با هر کدام از آن دو مقترن می سازیم ملاحظه می کنیم که جامع شرایط نبوده و منتج نیست.

اما اصل تحویل: «قد لا یكون اذا لم یکن هذا انسانا، فهو فرس»

۲. «قد لا یكون اذا لم یکن هذا فرسا، فهو انسان»

اما اقتران: اگر متصله اصل را با متصله شماره یک مقترن سازیم شکل سوم پدید

ص: ۱۴۳

می آید که منتج نیست، چون اوسط در آن تکرار نشده است؛

و اگر متصله اصل را با متصله دوم مقترن سازیم چنان چه متصله اصل را، صغری قرار دهیم و شماره دو را کبری، شکل چهارم پدید می آید که اگر عکس کنیم شکل اول تشکیل می شود و در هیچ کدام از آن دو سالبه جزئیه منتج نیست و نه می تواند صغری واقع شود و نه کبری، امّا اگر به جای متصله اصل، قضیه متصله زیر را بگذاریم و بگوییم: «کَلِّمَا كَانَ هَذَا نَاطِقًا كَانَ إِنْسَانًا»، از اقتران آن به قضیه شماره دو، ضرب چهارم از شکل دوم پدید می آید که صغری سالبه جزئیه و کبری موجب جزئیه و نتیجه هم سلب جزئی است: «قَدْ لَا يَكُونُ إِذَا لَمْ يَكُنْ هَذَا فَرَسًا فَهُوَ نَاطِقٌ»،

پس در اغلب موارد سالبه نبودن منفصله شرط است ولی در دو مورد شرط نیست امّا قابل تحویل بودن منفصله به متصله در همه جا شرطیت دارد.

۴. المؤلف من الحملیه و المتصله

نوع چهارم از انواع پنج گانه قیاس اقترائی شرطی، آن نوع از قیاس شرطی است که از یک قضیه حملیه و یک شرطیه متصله (که گاهی صغری، حملیه و کبری، متصله است و گاهی بالعکس ولی این مهم نیست)، تشکیل شده باشد. قیاس مؤلف از حملیه و متصله سه قسم ندارد که یا اوسط در هر دو مقدمه، جزء تام یا در هر دو، جزء غیر تام یا در یکی جزء تام و در دیگری غیر تام باشد؛ بلکه منحصر به یک قسم است و آن این که اوسط در حملیه، جزء تام و در شرطیه، همیشه جزء غیر تام است و دو قسم دیگر متصور نیست، زیرا جزء حملیه (موضوع باشد یا محمول)، همیشه مفرد است جزء شرطیه، در اصل و بدون لحاظ ادوات شرط، یک قضیه حملیه است لذا امکان ندارد که حد وسط و جزء مشترک، در هر دو جزء تام یا در هر دو جزء غیر تام باشد زیرا یک قضیه با یک مفرد متحد نیست تا جزء مشترک در هر دو تام باشد.

اقسام آن: این نوع از قیاس نیز از حیث اشکال اربعه، چهار قسم می شود، چون شرطیه متصله آن از دو حال خارج نیست:

۱. یا صغرای قیاس است؛ ۲. و یا کبرای آن که در هر یک از دو صورت مذکور یا جزء مشترک بعض مقدم متصله و یا بعض تالی متصله است که مجموعاً چهار قسم

می شود و از این چهار قسم، دو قسم به طبع نزدیک تر و دارای استفاده بیشتری است که عبارتند از: دو صورتی که جزء مشترک در آن ها، بعض تالی متصله باشد چه متصله ما صغری باشد و چه کبری.

طریقه اخذ نتیجه: اگر بخواهیم از یک حمله و یک متصله یک قیاس منتج به صورت یکی از اشکال اربعه داشته باشیم باید از دو مرحله زیر پیروی کنیم:

مرحله اول. قضیه حمله را با آن طرف متصله که بعض مشترک در آن واقع شده مقترن سازیم و از آن دو، یک قیاس اقترانی حمله به صورت یکی از اشکال اربعه (بستگی دارد که کدام شکل شروطش فراهم باشد) تشکیل دهیم و نتیجه ای بگیریم که قهرا نتیجه هم یک قضیه حمله خواهد بود.

مرحله دوم. نتیجه قیاس اقترانی حمله را که یک حمله است، با طرف دیگر شرطیه متصله که جزء مشترک در آن نیست ضمیمه کرده و نتیجه را تالی آن طرف یا آن طرف را تالی نتیجه قرار داده و یک قضیه شرطیه دیگر تشکیل دهیم که در واقع، نتیجه نهایی قیاس مؤلف از حمله و متصله همین امر است.

مثال الف. «کَلَّمَا كَانَ الْمَعْدَنُ ذَهَبًا، كَانَ نَادِرًا» صغری

و «كَلَّ نَادِرٌ ثَمِينٌ» کبری

«فَكَلَّمَا كَانَ الْمَعْدَنُ ذَهَبًا، كَانَ ثَمِينًا» نتیجه

طریقه نتیجه گیری: ابتدا کبرای مذکور را که یک حمله است با تالی شرطیه صغری، که بعض مشترک در آن است ضمیمه کرده و یک قیاس اقترانی حمله از شکل اول تشکیل می دهیم: «معدن طلا، کم است»، و «هر چیز کمی گرانقیمت است»، «پس معدن طلا پربها است»

سپس این نتیجه را، به مقدم شرطیه اول که جزء خالی از مشترک است ضمیمه کرده و نتیجه نهایی حاصل می شود که: «فَكَلَّمَا كَانَ الْمَعْدَنُ ذَهَبًا، كَانَ ثَمِينًا»

مثال ب. «هیچ آزاده ای ذلیل و خوار نیست» صغری

و «هر زمان که حکومت، حکومت ظالمانه باشد، پس هر انسانی که در آن مملکت یا شهر به سر می برد ذلیل است» کبری

«پس هر گاه حکومتی ظالمانه بود، احدی از آزاد مردان در آن جا نخواهند بود».

(چون یا در تبعید و زندان به سر می برند و یا اعدام شده اند).

طریقه نتیجه گیری: ابتدا از صغری که یک حملیه است یا تالی کبری که حد مشترک در او است یک قیاس شکل دوم تشکیل می دهیم:

«لا احد من الاحرار بذلیل»

و «کل موجود فی البلد ذلیل»

«فلا احد من الاحرار بموجود فی البلد»

سپس این نتیجه را با مقدم شرطیه کبری ضمیمه کرده و یک قضیه شرطیه را که مطلوب ما است به دست می آوریم: «فکلما کانت الحکومه ظالمه فلا احد من الاحرار بموجود فی البلد».

شروط این قیاس: قیاس مؤلف از یک حملیه و یک متصله به چهار قسم شد، هر قسمی برای منتج شدن، باید دارای شروطی باشد که آن ها را «شروط انتاج» می نامند.

مرحوم مظفر، شروط همه آن اقسام را متعرض نمی شوند و تنها به ذکر شروط دو قسمی که به طبع نزدیک بودند اکتفا می کنند و آن دو قسم عبارت بودند از دو موردی که اوسط و جزء مشترک در هر دو، بعض تالی شرطیه متصله باشد چه متصله، صغری باشد و چه کبری که برای هر کدام مثال آوردیم (مثال الف برای متصله صغری است و مثال ب برای متصله کبری).

اینک این دو قسم با دو شرط، منتج هستند:

شرط اول. از قضیه حملیه اصل، با تالی شرطیه متصله - که آن نیز بالاصل (قبل از جزء شرطیه شدن)، یک حملیه بوده - یک قیاس اقترانی حملی به صورت یکی از اشکال اربعه (درحالی که حاوی شروط آن شکل هم باشد) تشکیل شود، پس اگر از حملیه و تالی متصله، چنین قیاسی تشکیل شد البته آن قسم از نوع چهارم منتج خواهد بود که در دو مثال الف و ب چنین بود، یعنی در مثال اول از تالی متصله و قضیه حملیه یک قیاس اقترانی شکل اول درست شد که منتج هم بود و در مثال دوم هم، از حملیه و تالی شرطیه، یک قیاس اقترانی شکل دوم (ضرب دوم یا اول) تشکیل شد که منتج بود.

شرط دوم. شرط دوم در حقیقت مکمل شرط اول و مقدمه آن است که: شرطیه متصله ما، موجه باشد، پس اگر سالبه بود مستقیماً و بدون تحویل منتج نیست، چون از حملیه و تالی این متصله، یک قیاس اقترانی حملی جامع شرایط تشکیل نمی شود.

اگرچه در یک صورت، منتج است و آن تحویل متّصله سالبه به متّصله موجهه، از طریق قانون نقض محمول (قضیه محوّله و منقوضه با قضیه اصل از حیث کمیت موافق و از حیث کیفیت مخالف و محمول نقض شده) است به این صورت که ابتداء متّصله سالبه را به یک موجهه متحوّل سازیم و تالی سالبه را نقض کنیم یعنی نقیض آن را بیاوریم آن گاه از انضمام حملیه به تالی این متّصله، یک قیاس اقترانی حملی از یکی از اشکال اربعه (همراه با دارا بودن شروط همان شکل) تشکیل می شود که منتج هم خواهد بود.

مثال: «لیس البته اذا كانت الدّوله جائره، فبعض الناس احرار»، یک شرطیه متّصله سالبه کلیه است که صغری واقع شده است و قضیه: «و کل سعید حرّ» یک حملیه است که محمول واقع شده است، که مستقیماً از این دو نمی توان نتیجه گرفت، زیرا تالی آن متصله با این حملیه، قیاس حملی شکل دوم را تشکیل می دهند که اوسط یعنی کلمه «حرّ» در هر دو محمول واقع شده و از شرایط انتاج آن شکل این است که دو مقدمه از حیث ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند که در مثال مذکور هر دو موجهه هستند، لذا منتج نیست؛ اما اگر متّصله سالبه کلیه را به یک موجهه کلیه نقض محمول کنیم البته منقوضه المحمول آن با قضیه حملیه یک قیاس منتج را تشکیل می دهند و می گوئیم:

«کَلَمَا كانت الدّوله جائره فلا شیء من الناس باحرار»، این صغرای قیاس نوع چهارم و منقوضه المحمول هم هست سپس می گوئیم: «و کلّ سعید حرّ» و از تالی آن متّصله که سالبه حملیه کلیه است با این کبرای قیاس که حملیه کلیه موجهه است یک قیاس حملی شکل دوم با حفظ شروط آن تشکیل می دهیم که: «لا شیء من الناس باحرار»، و «کل سعید حرّ»، «فلا شیء من الناس بسعداء».

در آخرین مرحله این نتیجه را ضمیمه جزء دیگر متّصله نموده و نتیجه نهایی را می گیریم که: «فکَلَمَا كانت الدّوله جائره، فلا شیء من الناس بسعداء».

تنبیه: این نوع چهارم از قیاس اقترانی شرطی که از یک حملیه و یک متصله تشکیل می شود اهمیت فراوانی در استدلالات علمی دارد، خصوصاً از این جهت که برهان خلف که از مهم ترین براهین علمی است، مرکب از دو قیاس است و به دو قیاس منحل می شود که یکی از آن دو، از همین نوع چهارم است، لذا حفظ این نوع برای مباحث بعدی هم مفید است.

آخرین نوع از انواع پنج گانه قیاس اقترانی شرطی، قیاسی است که مشتمل بر یک مقدمه حملیه و یک مقدمه شرطیه منفصله باشد، فرقی ندارد که صغری حملیه و کبری منفصله باشد یا بالعکس. این نوع پنجم نیز مانند نوع چهارم که شامل حملیه و متصله بود، از لحاظ اوسط یک قسم بیشتر ندارد و آن این که حدّ وسط در آن، در یک مقدمه جزء تام و در مقدمه دیگر جزء غیر تام است به این که در حملیه، جزء تام و در منفصله، جزء ناقص است و دو قسم دیگر در آن متصور نیست که: حد وسط در هر دو مقدمه، جزء تام یا در هر دو جزء ناقص باشد، و دلیل مطلب همان است که در آغاز نوع چهارم گفته شد که اجزاء حملیه (موضوع و محمول) هر کدام اوسط باشند لفظ مفرد خواهند بود و اجزاء منفصله (مقدم و تالی) هر کدام بالاصاله، یک قضیه حملیه هستند و موضوع و محمول دارند، لذا جزء تام منفصله، یعنی یک قضیه حملیه و جزء تام حملیه یعنی فقط موضوع و یا محمول؛ بدیهی است که اشتراک در جزء تام در هر دو یا جزء ناقص در هر دو معقول نیست.

اقسام نوع پنجم: گاهی جزء مشترک و حدّ وسط، در همه اجزاء منفصله تکرار می شود یعنی هم جزء تام حملیه، هم جزء مقدم منفصله، و هم جزء تالی آن است که این حالت بسیار و به طبع آدمی نزدیک تر است و گاهی اوسط، در یک جزء منفصله آمده که یا بعض مقدم است یا بعض تالی، البته این قسم صرف فرض است یا اگر مصداق و مثال داشته باشد بسیار نادر است، لذا مرحوم مظفر به قسم قبلی توجه دارند. در هر یک از این دو صورت قضیه حملیه ما که با هر دو جزء منفصله یا یک جزء آن شرکت دارد یا صغرای قیاس است یا کبرای آن، که در مجموع چهار صورت پدید می آید و اشکال اربعه ایجاد می گردد، اما مثالی که می آورند از نوع شکل اول است آن هم از نوعی که حملیه، صغری و شرطیه، کبری است و از قسمی که حملیه با شرطیه در همه اجزاء مشارکت دارند که:

«الثلاثة عدد» صغری

و «دائما العدد اما زوج او فرد» کبری

«فدائما الثلاثة اما زوج او فرد» نتیجه

در این قیاس اگرچه در منفصله آن کلمه «عدد» که اوسط است در ظاهر و لفظ

در هر دو جزء منفصله تکرار نشده ولی در تقدیر هست (المقدر کالمذکور) و تقدیر چنین است: «دائماً اماً العدد زوج و اماً العدد فرد»، چون هر طرف منفصله، جداگانه باید یک قضیه حملیه باشد و هر حملیه ای موضوع و محمول دارد، لذا باید «عدد» در هر دو طرف، مقدر یا مذکور باشد و معتبر است.

طریقه نتیجه گیری: اوسط را که کلمه «عدد» باشد از حملیه و دو جزء منفصله حذف می کنیم، سپس جزء دیگر حملیه را در نتیجه (که آن هم یک شرطیه منفصله است)، در کنار دو جزء مختص منفصله قرار داده و می گوئیم: «فالثلاثة اماً زوج و اماً فرد».

مثالی دیگر: «الاربعة زوج» صغری

و «دائماً اماً ان یکون الزوج زوج الزوج او زوج الفرد» کبری

«فدائماً اماً ان یکون الاربعة زوج الزوج او زوج الفرد» نتیجه

و مثالی دیگر: «الثلاثة فرد» صغری

و «دائماً اماً ان یکون الفرد فرد الفرد و اماً فرد الزوج» کبری

«فالثلاثة اماً فرد الفرد و اماً فرد الزوج» نتیجه

این مثال ها عموماً از شکل اول است ولی شما می توانید از اشکال دیگر، با رعایت شروط آن ها مثال آورده و نتیجه گیری کنید.

خاتمه

در خصوص اقترا نیات شرطیه در کتب درسی حوزه های علمیه، چندان بحث مفصلی نشده بلکه همه آن ها مطلب را به اجمال بیان کرده اند از قبیل:

شرح شمسیه، شرح منظومه، حاشیه مولی عبد الله، اماً در کتب غیر درسی از قبیل اساس الاقتباس خواجه طوسی، جوهر النضید علامه حلی، شرح المطالع قطب الدین رازی این امور بسیار گسترده و مفصل بحث شده است. در حقیقت ما در این بخش، یک راه وسطی را اختیار کردیم، نه به آن مقدار موجز و مختصر به کتاب های درسی اکتفا کردیم که ایجاز مخل است؛ و نه به آن طول و تفصیل کتاب های مطول وارد بحث شدیم که طولانی شدن ممل است بلکه مهم ترین مباحث ضروری و کثیر النفع اقترا نیات شرطیه را عنوان کرده و نوعاً به آن بخشی که اقرب به طبع باشد پرداختیم.

اشاره

بطور کلی قیاس به اعتباری، دو قسم می شود:

۱. قیاس کامل یا بسیط: قیاس هایی که مستقیماً منتج هستند و از دو مقدمه اصل (صغری و کبری)، ما را به نتیجه می رسانند؛ و از آن جهت که منتج بودن آن ها متوقف بر یک مقدمه خارجی نیست به آن قیاس کامل گویند و چون یک قیاس بیشتر نیست، به آن بسیط می گویند.

۲. قیاس ناقص یا مرکب: قیاس هایی هستند که به تنهایی و بدون ضمیمه مقدمه خارجی (بدون استعانت از خارج) منتج نیستند و با ضمیمه آن مقدمه، از یک قیاس بودن درآمده و دو قیاس تشکیل می دهند، لذا ناقص و مرکب نام دارند همچون: قیاس مساوات، خلف و... که در ملحقات مباحث قیاس بزودی بیان خواهیم کرد.

اما نوع اول یا قیاس کامل دو شعبه دارد: ۱. اقترانی ۲. استثنایی

اقترانی نیز خود دو شعبه داشت: ۱. حملی ۲. شرطی که به تفصیل بحث شد.

اینک بحث ما راجع به یکی از انواع قیاس های کامل یعنی قیاس استثنایی و مباحث مربوط به آن است.

۱. تعریف قیاس استثنایی

۱. تعریف قیاس استثنایی (۱)

قیاسی است که در آن خود نتیجه یا نقیض نتیجه (متناسب با موارد) بالفعل، یعنی با همان هیئت و ماده ای که در نتیجه دارد، در مقدمه اول قیاس ذکر شده باشد (در مقابل قیاس اقترانی که نتیجه آن به ماده و بالقوه در مقدمات قیاس می آمد ولی به هیئت، صورت و فعلیتش در مقدمات نبود).

۲. تألیف قیاس استثنایی

این قیاس همیشه از دو مقدمه تشکیل می شود. مقدمه اول یا صغری همیشه یک قضیه شرطیه (متصله یا منفصله)، مقدمه دوم یا کبری یک حملیه مشتمل بر استثناء است و نتیجه هم یک حملیه است.

سؤال: قبلاً گفته بودیم که در قیاس استثنایی خود نتیجه یا نقیض آن، بالفعل

۱-۱). تعریف کامل در مبحث «اقسام قیاس» بیان شده است.

در یکی از مقدمات آمده حال می گوئیم: از محالات است که خود نتیجه یا نقیض آن بالفعل یعنی به هیئت و ماده اش در مقدمه قیاس آمده باشد، آن هم به صورت یک مقدمه مستقل که صدق آن مسلم (۱) است، زیرا همان طوری که تعریف الشیء بنفسه، تعریف دوری، باطل و محال است، همچنین اثبات الشیء بنفسه هم صادره به مطلوب است یعنی خود مطلوب در مقدمات خودش آمده و خودش را به خودش اثبات می کنیم این نیز محال است بنابراین شما چگونه در تعریف می فرمایید: خود نتیجه یا نقیض آن در مقدمه آمده؛ آیا این صادره به مطلوب نیست؟

جواب: خیر، زیرا اگر نتیجه یا نقیض آن به صورت یک مقدمه، مستقل و مسلم الصدق و مفروض الصدق آمده بود اشکال وارد بود ولی نتیجه در «مقدمه قیاس» به صورت یک جزء مقدمه و غیر مستقل آمده، و در «نتیجه» به صورت جزمی و مستقل آمده و این دو چیز است از این مطلب استفاده کرده و می گوئیم: کیفیت تألیف قیاس استثنائی این است که همیشه مقدمه اول آن، یک قضیه شرطیه است - چه متصله چه منفصله - که نتیجه، به صورت جزء آن شرطیه (مقدم یا تالی آن) در مقدمات آمده و می دانیم که خود نتیجه، یک قضیه است و ممکن نیست قضیه ای جزء قضیه دیگر واقع شود، مگر آن که قضیه دوم شرطیه باشد تا اولی، مقدم یا تالی آن شود و از استقلال در آید، پس مقدمه اول حتما شرطیه است، اما مقدمه دوم (کبری) یک مقدمه استثنائی است یعنی مقدمه ای که مشتمل بر ادات استثناء و کلمه «لکن» است، بر همین اساس، نام این قیاس را استثنائی گذاشته اند، که اشکال مختلفی دارد: گاهی عین یک طرف استثناء می شود و عین طرف دیگر را نتیجه می دهد، و گاهی نقیض، نقیض را و گاهی عین، نقیض را و گاهی نقیض، عین را، که تمامی این صور در جای خود به تفصیل بیان خواهد شد.

۳. تقسیم قیاس استثنائی

از آن جا که صغرای قیاس استثنائی همیشه یک شرطیه است و شرطیه یا متصله است یا منفصله، پس قیاس استثنائی به دو نوع اساسی تقسیم می شود:

۱. قیاس استثنائی اتّصالی

ص: ۱۵۱

(۱- ۱). چون در تعریف قیاس داریم که: «قول مؤلف من القضا یا متی سلّمت...».

۴. شروط قیاس استثنایی

این قیاس چه اتصالی باشد و چه انفصالی، در صورتی منتج است که دارای شرایط سه گانه زیر باشد:

الف. کلیت یکی از دو مقدمه: یعنی دو مقدمه کلیه، و از یک مقدمه کلیه و یک جزئیه منتج است، ولی از دو مقدمه جزئیه منتج نیست. نظیر آن چه در باب قواعد عامه قیاس اقترانی گفتیم.

برهان این شرط: در شرح الشمسیه می خوانیم:

و ثالثها احد الامرین و هو اما کلیه الشرطیه او کلیه الاستثناء ای کلیه الوضع او الرفع فانه لو انتفی الامران احتمال ان یکون اللزوم [در متصله] او العناد [در منفصله] علی بعض الاوضاع و الاستثناء علی بعض آخر فلا یلزم من اثبات احد جزئی الشرطیه او نفيه ثبوت الآخر او انتفائه اللهم الا اذا كان وقت الاتصال و الانفصال و وضعهما هو بعینه وقت الاستثناء و وضعه فانه ینتج القیاس حیثند ضروره کقولنا ان قدم زید فی وقت الظهر مع عمر و اکرمته لکنه قدم مع عمر و فی ذلك الوقت فاكرمه. (۱)

ب. خصوص قضیه شرطیه قیاس، اتفاقیه نباشد: اگر متصله است لزومیه و اگر منفصله است عنادیه باشد نظیر آن چه در قیاس اقترانی شرطی گفته شد.

برهان اعتبار این شرط:

و ثانیها ان یکون الشرطیه لزومیه ان کانت متّصله و عنادیه ان کانت منفصله لان العلم بصدق الاتفاقیه او کذبها موقوف علی العلم بصدق احد طرفیها او کذبها فلوا استفید العلم بصدق احد الطرفين او بکذبه من الاتفاقیه یلزم الدور. (۲)

ج. قضیه شرطیه ما موجه باشد و در خصوص متصله می گوئیم: اگر سالبه است قابل تحویل به موجه باشد از راه نقض المحمول که در قیاس اقترانی شرطی نوع چهارم گفته شد.

ص: ۱۵۲

۱-۱. شرح الشمسیه، ص ۱۷۴.

۲-۲. شرح شمسیه، ص ۱۷۴.

دلیل اعتبار این شرط:

احدهما ان يكون الشرطيه موجبہ فانها لو كانت سالبه لم ينتج شيئاً لا الوضع و لا الرفع فان معنى الشرطيه السالبه سلب اللزوم او العناد و اذا لم يكن بين امرين لزوم او عناد لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الآخر او عدمه. (۱)

۵. احكام قياس استثنائي

مقدمه: چهار احتمال در هر قياس استثنائي (چه اتصالي و چه انفصالي) متصور است:

۱. وضع مقدم يا اثبات آن يا استثناء عين مقدم؛

۲. وضع تالي و يا اثبات و يا استثناء عين تالي؛

۳. رفع مقدم و يا سلب آن و يا استثناء نقيض مقدم؛

۴. رفع تالي و يا نفی آن و يا استثناء نقيض آن.

از مجموعه این چهار احتمال، دو احتمال منتج و دو احتمال نیز منتج هستند.

احكام قياس استثنائي اتصالي

دو احتمال منتج: ۱. وضع مقدم، وضع تالي را نتیجه می دهد، یا اثبات مقدم اثبات تالي را نتیجه می دهد و یا به عبارت دیگر استثناء عين مقدم، عين تالي را نتیجه می دهد.

مثال: «ان كان زيد انسانا فهو حيوان، لکنه انسان؛ فهو حيوان».

و یا: «كلما كان الماء جاريا كان معتصما، لکنه جار؛ فهو معتصم»

دلیل انتاج: در شرطيه متصله موجبہ مقدم، ملزوم و تالي، لازم است و هر جا ملزوم، اثبات شود و تحقق يابد لازم هم، محقق خواهد شد چون انفکاک لازم از ملزوم جزء محالات است و علت بدون معلول نیست.

۲. از رفع تالي، رفع مقدم را نتیجه می گیریم؛ به عبارت دیگر از سلب تالي به سلب مقدم می رسیم و از استثناء نقيض تالي، نقيض مقدم را نتیجه می گیریم.

مثال: «ان كان هذا انسانا كان حيوانا، لکنه ليس بحيوان، فهو ليس بانسان»

یا مثلاً: «كلما كان الماء جاريا كان معتصما، لکنه ليس بمعتصم؛ فهو ليس بجار»

دلیل انتاج:مقدم،ملزوم و تالی،لازم است و هر جا لازم نباشد،ملزوم هم نخواهد بود.

۳.رفع مقدم،رفع تالی را نتیجه نمی دهد،زیرا مقدم،ملزوم است و تالی،لازم و گاهی لازم،لازم مساوی است که در این جا با منتفی شدن ملزوم،لازم هم منتفی می شود مانند«انسان»و«ضاحک»در:«ان کان هذا انسانا کان ضاحکا لکنه لیس بانسان؛فهو لیس بضاحک».

اما گاهی لازم،لازم اعم است و با انتفاء ملزوم اخص،لازم اعم منتفی نمی شود و ممکن است موجود باشد،مانند:

«کلما کانت الشمس طالعه،کانت الحراره موجوده»صغری

«لکن الشمس لیست بطالعه»کبری

نتیجه نمی دهد:«فلیس الحراره موجوده»چون حرارت لازم اعم،طلوع خورشید است.و ممکن است بدون طلوع خورشید،در اثر روشن کردن آتش و یا دویدن نیز حرارت ایجاد شود؛

یا مثلا اگر گفتیم:«ان کان هذا انسانا،کان حیوانا،لکنه لیس بانسان»نتیجه نمی دهد:«فهو لیس بحیوان»،چون حیوان اعم است و از نفی اخص،نفی اعم لازم نمی آید؛

یا مثلا- اگر گفتیم:«کلما کان الماء جاریا کان معتصما،لکنه لیس بجار»نتیجه نمی دهد:«فهو لیس بمعتصم»،چون معتصم بودن،اعم است و بدون آب جاری هم، قابل تحقق است که:آب را کد کثیر باشد.

۴.وضع تالی،وضع مقدم را نتیجه نمی دهد زیرا مقدم،ملزوم و تالی،لازم است و ممکن است لازم،اعم باشد مثل:حرارت،حیوانیت و اعتصام در سه مثال قبل،«واضح است از اثبات اعم،اثبات اخص لازم نمی آید و نمی توان گفت:«لکن الحراره موجوده فالشمس طالعه»،«لکن الشیء حیوان فهو انسان»،«لکنه معتصم،فهو جار» چون شاید حرارت باشد بدون طلوع خورشید،حیوانیت باشد بدون انسان،معتصم باشد بدون جریان.پس دو صورت،منتج و دو صورت،عقیم است.چهار قاعده:

۱.از اثبات اخص،اثبات اعم لازم می آید؛

۲.از نفی اخص،نفی اعم لازم نمی آید؛

۳. از نفی اعم، نفی اخص لازم می آید؛

۴. از اثبات اعم، اثبات اخص لازم نمی آید؛

احکام قیاس استثنایی انفصالی

از آن جا که قضیه منفصله سه قسم می شود:

۱. حقیقه ۲. مانعه الجمع ۳. مانعه الخلو

پس قیاس استثنایی انفصالی هم، سه صورت پیدا می کند:

۱. آن جا که صغرای قیاس منفصله حقیقه باشد؛

۲. آن جا که صغری، مانعه الجمع باشد؛

۳. آن جا که صغری، مانعه الخلو باشد.

صورت اول: اگر صغری، منفصله حقیقه باشد هر یک از چهار احتمال مذکور، منتج خواهد بود یعنی وضع مقدم، رفع تالی و رفع تالی، وضع مقدم و رفع مقدم، وضع تالی و وضع تالی، رفع مقدم را نتیجه می دهد و علت آن است که در منفصله حقیقه، اجتماع و ارتفاع دو طرف قضیه محال است در نتیجه هر کدام متحقق و اثبات شد دیگری حتما باید منتفی و سلب شود و هر یک سلب شد دیگری حتما اثبات می شود.

مثال: «اما ان یکون هذا العدد زوجا او فردا»

۱. «لکنه زوج»، «فهو لیس بفرد»

۲. «لکنه فرد»، «فهو لیس بزوج»

۳. «لکنه لیس بزوج»، «فهو فرد»

۴. «لکنه لیس بفرد»، «فهو زوج»

صورت دوم: اگر صغری، منفصله مانعه الجمع باشد، دو احتمال از چهار احتمال منتج است و دو احتمال دیگر منتج نیست؛ اما دو احتمال منتج:

۱. وضع مقدم، رفع تالی را نتیجه می دهد.

۲. وضع تالی رفع مقدم را نتیجه می دهد.

و اما دو احتمال عقیم:

۱. رفع مقدم، وضع تالی را نتیجه نمی دهد.

۲. رفع تالی هم وضع مقدم را نتیجه نمی دهد.

ص: ۱۵۵

دلیل: در مانعه الجمع، اجتماع دو طرف در صدق، محال است بنابراین هر کدام که متحقق شود دیگری حتما سلب خواهد شد ولی ارتفاع محال نیست، لذا از انتفاء یکی، اثبات دیگری لازم نمی آید بلکه آن نیز ممکن است مرتفع شود و هیچ کدام نباشند.

مثال: «اما ان یکون هذا شجر، و اما ان یکون حجر»

۱. «لکنه شجر»، «فهو لیس بحجر» منتج

۲. «لکنه حجر»، «فهو لیس بشجر» منتج

۳. «لکنه لیس بشجر»، «فهو حجر» عقیم

۴. «لکنه لیس بحجر»، «فهو شجر» عقیم

علت عقیم این است که شاید نه حجر باشد نه شجر و شیء ثالثی باشد مانند حیوان.

صورت سوّم: اگر صغری، منفصله مانعه الخلو باشد باز دو احتمال از چهار احتمال منتج است و دو احتمال عقیم؛ اما دو احتمال منتج:

۱. رفع مقدم، منتج وضع تالی است.

۲. رفع تالی، منتج وضع مقدم است.

دو احتمال عقیم:

۱. وضع مقدم، منتج رفع تالی نیست.

۲. وضع تالی، منتج رفع مقدم نیست.

برهان: در مانعه الخلو، انتفاء و ارتفاع دو طرف باهم محال است، پس اگر یک طرف سلب شد طرف دیگر حتما اثبات می شود؛ ولی اجتماع دو نسبت در تحقق محال نیست، یعنی اگر یکی اثبات شد ممکن است دیگری هم اثبات شود.

مثال: «اما هذا لا شجر، و اما لا حجر»

۱. «لکنه لیس بلا شجر»، «فهو لا حجر» منتج

۲. «لکنه لیس بلا حجر»، «فهو لا شجر» منتج

٣. «لكنه لا شجر»، «فهو ليس بلا حجر» غير منتج

٤. «لكنه لا حجر»، «فهو ليس بلا شجر» غير منتج

مثال ديكر: «زيد اّما في البحر، و اّما ان لا يغرق»

١. «لكنه ليس في البحر»، «فهو لا يغرق» منتج

ص: ١٥٦

۲. «لکنه قد غرق»، «فهو فی البحر» منتج

۳. «لکنه فی البحر»، «فهو یغرق» عقیم

۴. «لکنه لا یغرق»، «فهو لیس فی البحر» عقیم

و علّت عقم آن است که:

ممکن است در دریا باشد و غرق نشود.

نکته: در باب منفصله حقیقه، گاهی منفصله ما دارای دو جزء است که مثالش ذکر شد امّا گاهی دارای سه جزء یا بیشتر است، مانند: «الکلمه اما اسم، اما فعل، اما حرف، در اینجا استثناء عین یکی از اطراف، حملیات سلبیه به تعداد بقیه اجزاء را نتیجه می دهد.

مثلا اگر گفتیم: «لکنه اسم»، نتیجه می دهد: «فهو لیس بحرف»، «فهو لیس بفعل» ولی استثناء نقیض یکی از اجزاء، نتیجه اش یک منفصله به تعداد بقیه اجزاء است؛ مثلا اگر گفتیم: «لکنه لیس باسم»، نتیجه می دهد: «فهو اما فعل، او حرف» و دوباره اگر خواستیم نتیجه قطعی شود این منفصله را صغرای قیاس استثنایی دیگر قرار داده و آزمایش کرده می گوئیم: «هذه الکلمه اما فعل او حرف، لکنه فعل؛ فهو لیس بحرف»، یا «لکنه لیس بفعل؛ فهو حرف» و...

و گاهی ممکن است قضیه ما دارای پنج جزء باشد. مثلا: «الانسان اما نوع او جنس او فصل او عرضی خاصه او عام»، در این جا اگر بخواهیم به یکی برسیم و نتیجه جزمی بگیریم، باید چهار مرحله استدلال انجام دهیم به این صورت که اگر استثناء عین کردیم و گفتیم: «لکنه نوع»، به تعداد بقیه، چهار حملیه سالبه خواهیم داشت: «فهو لیس بجنس، بفصل، بعرضی خاصه، بعرضی عام، و اگر نقیض را استثناء کردیم و گفتیم:

«لکنه لیس بعرضی عام»، نتیجه اش یک قضیه منفصله چهار جزئی است که: «فالانسان اما نوع، او جنس، او فصل، او خاصه» دوباره استدلال تشکیل می دهیم تا منتهی شود به این که مثلا- نوع است و این طریقه از استدلال که یک بار دیگر در بیان نسبت ها، میان دو نقیض دو مفهوم کلی از آن استفاده شد به نام طریقه دوران و تردید یا سبر و تقسیم معروف است (در باب تمثیل وجه تسمیه اش خواهد آمد) و به نام «طریقه استقصاء» هم معروف است (در باب نسبت ها میان نقیضین دو کلی وجه تسمیه آن بیان شد).

مباحث اصلی باب قیاس در سه مرحله تبیین شد که به طور خلاصه عبارتند از:

مرحله اول. قیاس اقترانی حملی و اشکال اربعه.

مرحله دوم. قیاس اقترانی شرطی و اقسام آن.

مرحله سوم. قیاس استثنایی و اقسام آن.

اینک در خاتمه مباحث قیاس، از ملحقات این باب بحث می کنیم و به طور فشرده، چهار نوع از انواع قیاس ها را که نسبتا مهم بوده و دارای کاربرد فراوانی در علوم و دانش های گوناگون استدلالی هستند بیان می کنیم:

۱. قیاس مضمیر یا ضمیر ۲. قیاس های مرکبه ۳. قیاس خلف یا خلف ۴. قیاس مساوات.

قیاس مضمیر

منطق در نهاد و سرشت هر انسانی به طور فطری و طبیعی جای دارد انسان منطقی سخن می گوید، منطقی می نویسد منطقی می اندیشد و منطقی با اطرفیانش بحث می کند.

نیروی نطق و تفکر را خداوند در سرشت انسان ها قرار داده و اکتسابی نیست، بر همین اساس انسان ها در بیشتر موارد، در گفتار، نوشتار و حتی نامه های معمولی که به یکدیگر می نویسند از قیاس های منطقی اقترانی و استثنایی استفاده می کنند، حتی ممکن است خود، توجه به این امر نداشته باشند ولی شخص منطقی که قواعد منطقی با روح او عجین شده کاملا توجه دارد که چگونه افراد سخنان خود را به شیوه قیاس منطقی بیان می کنند.

پس اصل این که ما از قیاس بهره مند هستیم جای تردید نیست اما مطلب این است که در غالب اوقات، آن صورت منطقی قیاس را مراعات نمی کنیم و خود را بدان ملتزم نمی سازیم، شکل طبیعی و منطقی قیاس آن است که اولاً همه مقدمات آن همراه با نتیجه آورده شود و ثانياً با چینش خاصی آورده شوند (مثلا اول صغری، بعد کبری و سپس نتیجه ذکر شود) ولی این شکل مراعات نمی شود و گاهی برخی از مقدمات (صغری یا کبری) و یا نتیجه استدلال حذف شده و به صراحت آن را متعرض نمی شویم. این حذف و اضمار ناشی از چند عامل است:

الف. شخص مستدل و قایس بر وضوح و بدهات مطلب اعتماد کرده و به حساب این که یک مطلب واضحی است و مطمئناً خود مخاطب دریافت خواهد کرد، آن را نمی آورد.

ب. و یا اگر هم مطلب دقیق باشد، مخاطب یک انسان فوق العاده، تیزهوش و دانشمندی است که با یک اشاره مطلب را دریافت می کند مثلاً مباحثه با ابن سینا با، مباحثه با یک فرد معمولی کاملاً متفاوت است و برای نابغه نباید همه مبتداهای، خبرها و قضایا را تصریح کرد و...، لذا آوردن همه مقدمات حسنی ندارد.

ج. و یا این که شخص قایس به دنبال مطلب دیگری بود و کاملاً غافل شد از این که نتیجه یا یکی از مقدمات استدلال قبلی خود را ذکر نکرده است و «الانسان محلّ النسیان»،

این سه امر و امثال آن می تواند عامل حذف بعضی از مقدمات باشد، به طوری که گاهی ترتیب طبیعی مقدمات و نتیجه را به هم می زند، مثلاً- به جای ذکر نتیجه در پایان، آن را مقدم بر مقدمات می آورد، به جای این که اول صغری و بعد کبری را بیاورد مطلب را عکس نموده و اول کبرای کلی و سپس صغری را بیان می کند، و چه بسا برای افراد غیر آگاه برگرداندن این قیاس به شکل طبیعی آن و ترتیب یک قیاس کامل منطقی کاری بس دشوار باشد. حال آن قیاسی که نتیجه یا یکی از مقدمات آن حذف و در تقدیر باشد در اصطلاح منطقیون به نام «قیاس مضمیر» خوانده می شود، و خصوص آن قیاسی که کبرای کلی آن محذوف و مقدر باشد علاوه بر نام مذکور، یک اسم مخصوص به خود به نام «قیاس ضمیر» نیز دارد.

دانشمندان علم منطق از قبیل خواجه طوسی و علامه حلی (۱) دو عامل برای حذف کبری بیان کرده اند:

۱. برای رعایت ایجاز و اختصار: هرچه کلام موجز و مختصر باشد بهتر است و «خیر الکلام ما قلّ و دلّ»، که بنای عرب بر مراعات اختصار است مثلاً می گویند: «زید عالم، فهو محترم»، که در اصل بوده: «زید عالم، و کل عالم محترم؛ فزید محترم».

و یا: «العالم متغیر، فهو محدث»، که کبرای کلی «و کل متغیر محدث» حذف شده است:

ص: ۱۵۹

۲. برای مغالطه: یعنی در واقع کبرای کلی، کذب است ولی برای سرپوش گذاشتن روی آن و پنهان کردن کذبش حذف می کنند، مانند:

«فلان یطوف باللیل، فهو متلصّص»، که کبرای کلی این است: «و کل من یطوف باللیل متلصّص»، یعنی «فلانی شب گرد است و هرشب گردی دزد است پس فلانی دزد است» که کبرای کلی محذوف، کذب است چون ممکن است شخصی شب گرد باشد ولی دزد نباشد، بلکه پلیس باشد و... پس از آشنایی با تعریف قیاس مضمر و ضمیر، چند مثال می آوریم:

۱. آن جا که کبرای کلی حذف شده باشد و ضمنا نتیجه هم، مقدم بر صغری آمده باشد مانند: «این شخص انسان است، زیرا ناطق است».

در اصل چنین بوده: «این شخص ناطق است، و هر ناطق و مفکری انسان است؛ پس این شخص انسان است».

۲. آن جا که صغرای استدلال حذف شده و ضمنا نتیجه مقدم بر کبری باشد: «این شخص انسان است، زیرا هر ناطقی انسان است».

در اصل چنین بوده: «این شخص ناطق است، و هر ناطقی انسان است؛ پس این شخص انسان است».

۳. آن جا که صغری و کبری به ترتیب خاص خود آمده باشد ولی نتیجه حذف شده باشد: «این شخص ناطق است، زیرا هر ناطقی انسان است».

در اصل بوده: «هذا ناطق و کل ناطق انسان؛ فهذا انسان»، که این نتیجه به علت وضوح، نیازی به ذکر ندارد. شما می توانید مثال های متعدد دیگری هم بیاورید.

قوله: کسب المقدمات بالتحلیل طریقه اکتساب مجهولات تصدیقیه:

دانشمندان منطقی معمولاً- در خاتمه کتاب های منطقی انحاء و شیوه های مختلف تعلیم و تعلّم را بیان می کنند که در خاتمه حاشیه مولی عبد الله در امر ثامن از رؤوس ثمانیه این مطلب بازگو شده و چهار طریقه را می آورند که عبارتند از:

۱. روش تقسیم و ترکیب ۲. روش تجزیه و تحلیل ۳. روش تحدید (مخصوص باب تصورات) ۴. روش برهان.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: بحث در این است که وقتی ما به یک مجهول

تصدیقی می‌رسیم چگونه بیان‌دیشیم تا آن را تبدیل به معلوم کنیم؟ واضح است که برخی از مجهولات تصدیقی، فقط محتاج به یک تصور صحیح از اطراف آن است.

یعنی کافی است که موضوع، محمول و نسبت بین آن دو را تصور کنیم و به دنبال آن تصدیق حاصل شود و نیازی به استدلال نیست، ولی نوع مجهولات تصدیقی ما با تصور اطراف معلوم نمی‌شوند بلکه نیازمند فکر، اندیشه و استدلال هستند؛ پس نخست باید با فکر و اندیشه آشنا شویم.

بر این اساس مرحوم مظفر می‌فرمایند: شما خوانندگان این کتاب حتماً به یاد دارید که تا به حال دو مرتبه مراحل و ادوار پنج‌گانه فکر را برای شما بیان کرده‌ایم یک بار در اوایل کتاب، در تقسیم علم به تصور و تصدیق، و هر کدام به ضروری و نظری، که در آن جا گفتیم: نظری آن است که محتاج به فکر و نظر باشد و به مناسبت، حقیقت فکر را تجزیه و تحلیل کرده و مراحل مختلف آن را بیان کردیم؛ و بار دوم در اواخر مباحث معرف در مبحث قسمت، که این سؤال مطرح بود که: کیف فکر لتحصیل المجهول التصوری (چگونه بیان‌دیشیم تا به حقیقت، ماهیت و تعریف یک شیء راه یابیم و آن را بشناسیم)؟ در آن جا ما طریقه تحلیل را پیشنهاد کرده و باز مراحل پنج‌گانه فکر را بازگو کردیم و در همانجا وعده دادیم که طریقه اکتساب مجهولات تصدیقی در جای خود خواهد آمد و اکنون وقت آن فرارسیده که به وعده وفا کرده و مراحل پنج‌گانه فکر و اندیشه را در این باب پیاده کنیم (البته این پس از شناخت انواع قیاس‌ها از لحاظ هیئت است، از اقتراعی حملی، شرطی و استثنائی با شروطی که هر کدام داشتند).

سؤال: راه اکتساب مجهولات تصدیقیه چیست؟

جواب: برای اندیشیدن در این رابطه و رسیدن به معلومات تازه باید مراحل پنج‌گانه را طی کنیم، که دو مرحله اول از این مراحل، مقدمه و زمینه ساز فکر و اندیشه هستند و بخش اصلی تفکر برای کسب مجهول سه مرحله بعدی است:

۱. مواجه شدن با مشکل: بدون تردید تا انسان با مجهولی روبرو نشود و احساس نکند که مشکلی دارد، به فکر نیفتاده و درصدد حل آن بر نمی‌آید (مانند مریضی که تا مرض را در وجود خود حس و لمس نکند درصدد معالجه و مراجعه به طبیب نیز بر نمی‌آید)، بنابراین انسان غافل و بی‌توجهی که اصلاً ملتفت این معنی نیست که آیا

مشکلی دارد یا نه؟ به دنبال راه چاره نخواهد بود، باید با مجهول روبرو شود و احساس مشکل کند تا به فکر علاج بیفتد.

۲. شناخت نوع مشکل: فرض این است که این بار مشکل و مجهول ما یک حقیقت تصدیقی است نه تصویری در این جا منظور از معرفت به نوع مشکل این است که از لحاظ هیئت و شکل، این مجهول تصدیقی را بشناسیم که آیا از قضایای حملیه است؟ یا شرطیه متصله؟ و یا منفصله؟ و در هر حال آیا موجه و دارای نسبت ایجابی است؟ یا سالبه است؟ و باز آیا قضیه معدوله است که حرف سلب در آن عدول کرده و جزء موضوع، محمول یا هردو واقع شده؟ و یا محصله؟ و آیا از قضایای موجهه است یا غیر موجهه؟ آیا از موجهات بسیطه است؟ یا مرکبه؟ و...

و از لحاظ ماده نیز بشناسیم که این مجهول ما از کدام نوع از علوم و معارف است؟ آیا از علوم نظری است؟ یا عملی؟ از معقولات است؟ یا از منقولات؟ از علوم برهانی است؟ یا جدلی؟ و... و باید از قواعد کدامیک از صناعات خمس در آن استفاده شود؟ اگر برهانی است باید مقدمات آن یقینی و اگر جدلی است از مسلمات باشند و...

بدون تردید طی این مرحله و آگاهی با نوع مشکل هم یکی از مقدمات فکر و اندیشه است که تا این مرحله را پشت سر نگذاریم هرگز موفق به طی مراحل بعدی نخواهیم شد، خوشبختانه مباحث قضایا ما را در شناخت نوع مشکل، از لحاظ هیئت کمک می کنند، تا اگر حملیه است از قیاس اقترانی حملی و اگر شرطیه است از اقترانی شرطی استفاده کنیم همچنین مباحث صناعات خمس و دقت شخص مستدل او را در شناخت نوع مشکل از لحاظ ماده یاری می کند تا به دنبال این دو معرفت بتواند به معلومات متناسب با مجهول مراجعه و حل مشکل کند.

۳. این مرحله در حقیقت، اولین حرکت فکر است که به دنبال دو مرحله مقدماتی می آید. یعنی پس از این که با مشکل مواجه شدیم و نوع آن را تشخیص دادیم، ذهن برای حل مجهول، به معلومات تصدیقی مراجعه و آن چه را که متناسب با آن مجهول است تحصیل می کند، این نخستین مرحله اصلی فکر، یعنی حرکت از مطلوب، به سوی مبادی است «الفکر حرکه الی العبادی».

۴. حرکت و سیر عقل در میان معلومات: مهم ترین و مشکل ترین دوره ای که بر

فکر می‌گذرد همین مرحله است و این جا است که انسان‌های مفکر از دیگران ممتاز می‌شوند هر اندیشمندی که در این مرحله به سلامت تحقیقاتش را کامل نماید و بتواند در این سیر علمی، مجهول خویش را تا سرحدّ مقدمات بدیهی آن، تعقیب کند البته به مقصود خویش رسیده است و هر کس در این مرحله موفق نشود هرگز مجهول او تبدیل به معلوم نمی‌شود. برای موفقیت در این دوره و کسب معلومات متناسب با مجهول.

مرحوم مظفر «طریقه تحلیل» را پیشنهاد می‌کنند که عنوان بحث هم همین بود یعنی: کسب المقدمات بالتحلیل؛ این روش در سه بخش اجرا می‌شود:

بخش اول: فرض کنیم که مجهول ما یک قضیه حملیه است، مثلاً: «الانسان جسم»، و می‌خواهیم از طریق قیاس اقترانی حملی آن را تبدیل به معلوم سازیم خود این مرحله محتاج به برداشتن سه گام است:

گام اول: تجزیه و تحلیل مطلوب: فرض این است که مطلوب ما یک قضیه حملیه است. هر قضیه حملیه مرکب از موضوع و محمول است، که اولین کار جداسازی این دو از یکدیگر است، مثلاً در قضیه مذکور «انسان» را جدا و «جسم» را جدا در نظر می‌گیریم نه به عنوان یک قضیه مرتبط باهم، ضمناً این را هم می‌دانیم که هر آن چه «موضوع مطلوب» باشد در مقدمات آن «حدّ اصغر» خواهد بود و قضیه مشتمل بر آن صغری است و هر آن چه «محمول مطلوب» باشد در مقدماتش «حدّ اکبر» خواهد بود و قضیه مشتمل بر آن کبری است.

گام دوم: پس از تجزیه و تحلیل؛ روی هر کدام از موضوع و محمول، چهار عمل انجام می‌دهیم؛

برای موضوع مطالب زیر را به دست می‌آوریم:

تمام آن چه بر انسان قابل حمل است: نوع، جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام (چون محمولات یک موضع از این پنج امر بیرون نیست)، مانند: «الانسان ناطق، حیوان، ضاحک، جسم و...»

۲. تمام آن چه را که، انسان بر آن ها قابل حمل باشد، مانند: «زید انسان»، «الکاتب انسان»، «الناطق انسان و...»

۳. تمام آن چه از این موضوع، قابل سلب است، مانند «الانسان لیس بفرس»، «الانسان لیس بشجر»، «لیس بجماد» و...

۴. تمام آن چه را که انسان از آن ها قابل سلب باشد، مانند:

«الفرس لیس بانسان»، «السماء لیس بانسان»، «الحجر لیس بانسان» و...

و برای محمول مطالب زیر را به دست می آوریم:

۱. تمام آن چه بر جسم قابل حمل باشد، مانند: «الجسم متحیز، جوهر، ممکن و...»

۲. تمام آن چه که جسم بر آن ها قابل حمل باشد، مانند: «الحجر جسم»، «الشجر جسم»، «الماء جسم» و...

۳. تمام آن چه که جسم از آن ها قابل سلب باشد، مانند: «النفس لیس بجسم»، «العقل لیس بجسم» و...

۴. تمام آن چه که آن ها از جسم قابل سلب باشند، مانند: «الجسم لیس بعقل» «لیس بقدم» و...

پس از انجام این کارها خواهیم دید که در جانب هر کدام از موضوع مطلوب و محمول آن، تعداد قابل ملاحظه ای از قضایای
موجبه و سالبه در اختیار ما است.

گام سوم: در گام سوم تک تک قضایایی را که «موضوع مطلوب» در آن ها آمده (به عنوان موضوع و یا محمول، چه سالبه و چه
موجبه) با تک تک قضایایی که «محمول مطلوب» در آن ها اخذ شده (چه موجبه و چه سالبه، چه محمول در آن ها نیز محمول
باشد و چه موضوع) مقایسه نموده و به صورت صغری و کبری کنار هم می گذاریم آن گاه اگر موفق به یافتن دو قضیه شدیم
که در آن ها محمولی از محمولات «موضوع مطلوب»، موضوع برای «محمول مطلوب» واقع شده و ضمناً شرایط شکل اول را نیز
دارا هستند، در این جا شکل اول تشکیل داده و مطلوب را تحصیل می کنیم مثلاً:

«کل انسان حیوان، و کل حیوان جسم؛ فکل انسان جسم».

همچنین اگر محمولی از محمولات «موضوع مطلوب»، محمول «محمول مطلوب» واقع شده بود و شرایط شکل دوم را هم داشت
قیاس شکل دوم را تشکیل می دهیم منتها نسبت به مطلوب مورد نظر، یعنی: «الانسان جسم»، چنین شکلی منتج نیست مثلاً می
توان گفت: «کل انسان جوهر، و کل جسم جوهر؛ فکل انسان جسم»، ولی در شرایط اشکال اربعه گفتیم که در شکل دوم
اختلاف دو مقدمه در ایجاب و سلب (خین) لازم است و در این جا اگر یکی سالبه باشد نتیجه ایجابی نمی دهد و حال

آن که مطلوب ما ایجابی است.

و باز اگر موضوعی از موضوعات «موضوع مطلوب»، موضوع برای «محمول مطلوب» واقع شده بود و شرایط شکل سوم را هم دارا بود، در این جا قیاس شکل سوم را ترتیب داده و نتیجه مطلوب را می گیریم مثل: «کل ناطق انسان، و کل ناطق جسم؛ فکل انسان جسم».

و نیز اگر موضوعی از موضوعات «موضوع مطلوب»، محمول برای «محمول مطلوب» واقع شده بود و شرایط شکل چهارم را هم دارا بود قیاس شکل چهارمی را تشکیل داده و نتیجه می گیریم مثلاً: «کل ناطق انسان، و بعض الجسم ناطق؛ فبعض الانسان جسم»، ولی این نیز منتج نیست، چون شروط شکل چهارم را ندارد (مین کغ یا خین کاین).

و در هر حال از ان اشکالی کمک می گیریم که منتج مطلوب ما هستند. این بود طریقه تحلیل در خصوص حلّ مشکل قضایای حملیه از طریق قیاس اقترانی حملی، آن گاه اگر از این راه موفق شدیم (مانند مثال های مذکور)، فهو المطلوب و گرنه باید دنبال راه دیگری باشیم از قبیل: روش ترکیب و تقسیم، روش برهان و....

بخش دوّم: فرض می کنیم که مجهول تصدیقی ما یک قضیه شرطیه است، مثلاً:

نمی دانیم که آیا میان طلوع شمس و روشنایی عالم ملازمه وجود دارد یا نه؟ در این جا اگر چنان چه قضیه شرطیه را به یک قضیه حملیه ارجاع دادیم که لازمه آن است (در مباحث ارجاع حملیه به شرطیه و بالعکس بیان شد)، از طریق قیاس اقترانی حملی، بدان استدلال می شود و مطلب همان است که ذکر شد؛ ولی اگر خواستیم حفظ ظاهر نموده و قضیه شرطیه مطلوب خود را، به همان صورت شرطیه بودن ابقاء کنیم باید از راه قیاس اقترانی شرطی استدلال کنیم منتها طریقه، همان طریقه تحلیل است که سه گام دارد:

گام اوّل: ابتدا هر یک از مقدم و تالی قضیه مذکور را از یکدیگر جدا می کنیم که هر کدام فی حدّ نفسه یک قضیه حملیه هستند، یعنی: «الشمس طالعه»، «العالم مضییء».

گام دوّم: روی هر کدام از مقدم و تالی چهار عمل انجام می دهیم:

اما روی مقدم:

ص: ۱۶۵

۱. تمام ملزومات آن را تحصیل می کنیم؛

۲. تمام لوازم آن را بدست می آوریم؛

۳. تمام ملزومات نقیض آن را تحصیل می کنیم؛

۴. تمام لوازم نقیض آن را به دست می آوریم.

روی تالی نیز همین چهار عمل را انجام می دهیم. در نتیجه در هر طرف تعداد قابل ملاحظه ای از قضایای شرطیه، به دست می آوریم.

گام سوم: یکایک قضایای شرطیه ای را که در جانب مقدم به دست آورده ایم با یکایک قضایای شرطیه جانب «تالی مطلوب» کنار هم قرار می دهیم و صغری و کبری درست می کنیم، از هر کدام که به صورت شکلی از اشکال اربعه همراه با شرایط آن شکل، دو معلوم متناسب با مجهول تحصیل کردیم، مستقیماً به سراغ مجهول آمده و وضع آن را روشن می سازیم، به عنوان مثال:

«کَلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ، كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا» صغری

و «کَلَّمَا كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا، كَانِ الْعَالَمُ مُضِيئًا» کبری

«فَكَلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ، كَانِ الْعَالَمُ مُضِيئًا» نتیجه

بخش سوم: فرض می کنیم که مجهول تصدیقی ما یک قضیه حملیه است و می خواهیم از طریق قیاس استثنایی وضع آن را معلوم کرده و حلّ مشکل نماییم.

در این جا از باب مقدمه می گوئیم: همیشه مقدمه اول هر قیاس استثنایی یک شرطیه است که یا شرطیه متصله (قیاس استثنایی اتصالی) و یا شرطیه منفصله (قیاس استثنایی انفصالی) است؛ و مقدمه دوم آن یک قضیه حملیه مشتمل بر استثناء (کلمه لکن) است و نتیجه نیز یک حملیه است.

در استثنایی اتصالی از چهار احتمال متصور دو احتمال منتج است:

۱. استثناء عین مقدم، عین تالی را نتیجه می دهد.

۲. استثناء نقیض تالی، نقیض مقدم را نتیجه می دهد.

در انفصالی نیز اگر منفصله حقیقه باشد هر چهار احتمال آن منتج است و اگر مانعه الجمع یا مانعه الخلو باشد هر کدام دو احتمال منتج دارند (در مباحث گذشته این مطالب همراه با مثال بیان شده است).

با حفظ این مقدمه، اگر بخواهیم از راه قیاس استثنایی اتّصالی، آن مطلوب را،

ص: ۱۶۶

حل کنیم باید دو گام برداریم:

گام اول: فرض می کنیم «زید حیوان است» مطلوب ما است پس: تمام ملزومات این مطلوب را، تحصیل می کنیم؛

تمام لوازم این مطلوب را، چه مساوی و چه اعم به دست می آوریم؛

تمام ملزومات نقیض آن را تحصیل می کنیم؛

تمام لوازم نقیض مطلوب را هم به دست می آوریم.

در نتیجه، تعداد زیادی قضایای شرطیه در اختیار ما است.

گام دوم: تک تک قضایای شرطیه را می سنجیم تا بینیم کدام یک مناسب مطلوب ما است اگر از میان قضایا، قضیه ای یافتیم که استثناء عین مقدم آن، عین تالی را نتیجه داد (که مطلوب ما باشد)، همان قضیه را به عنوان استدلال می پذیریم، مثال:

«ان کان زید انسانا، فهو حیوان» صغری

«لکنه انسان» کبری

«فهو حیوان» نتیجه

و اگر فرضا مطلوب ما این باشد که: «فلان شیء انسان نیست»، می گوییم: «ان کان هذا انسانا، فلا یکون شجرا»، آن گاه از راه استثناء نقیض تالی، نقیض مقدم را نتیجه می گیریم یعنی می گوییم: «لکنه شجر؛ فلا- یکون انسانا»، و اگر بخواهیم از راه قیاس استثنایی انفصالی، مطلوب را حل کنیم باز دو گام برمی داریم:

گام اول: ابتداء تمام چیزهایی را که با مطلوب ما، یا با نقیض آن معاند هستند و بین آن دو تعاند هست، تحصیل می کنیم فرقی نمی کند که این تعاند در صدق و کذب، هر دو (منفصله حقیقه)، و یا تنها در صدق (مانعه الجمع)، و یا تنها در کذب (مانعه الخلو) باشد.

گام دوم: از این مطلوب با معاندات یا نقیض آن، قضایای منفصله تشکیل می دهیم، سپس از راه استثناء عین هر جزء، نقیض جزء دیگر را نتیجه می گیریم، به حسب احتمالات متصور در هر قسم از سه قسم منفصله؛ مثلا مطلوب ما این است که:

«هذا العدد زوج»، یکی از معاندات این است: «هذا العدد فرد»، سپس می گوییم:

«العدد اما زوج و اما فرد» صغری

«لکنه لیس بفرد» کبری

این روش در همه مثال‌ها و موارد یکی است و نکته مهم در رعایت ضوابط و شرایطی است که در هر یک از قیاس‌های اقترانی حملی، شرطی، استثنایی اتصالی و انفصالی وجود دارد.

۵. پس از این که مرحله چهارم با دقت، ظرافت و موفقیت به پایان رسید مرحله پنجم آغاز می‌شود و آن عبارت است از: حرکت فکر از معلومات متناسب به دست آمده به سمت مجهول و مطلوب و تبدیل آن به معلوم، که گام پایانی است «...و من مبادی الی المراد». این طریقه اکتساب مجهولات تصدیقی بود.

قیاس‌های مرکب

بحث دوم در خاتمه قیاس، قیاس‌های مرکب است، که شامل سه مبحث است:

۱. تمهید و مقدمه ۲. تعریف قیاس مرکب ۳. تقسیم آن

امّا تمهید: اگر بخواهیم استدلالی، منتج باشد و مطلوب را، به معلوم تبدیل سازد حتماً باید مبادی و مقدمات آن (صغری و کبری) به بدیهیات ختم شود، زیرا ویژگی بدیهیات آن است که نیاز به فکر، اندیشه و استدلال ندارند و اگر به بدیهیات نرسیم، باید تا بی نهایت پیش برویم و هرگز مجهولی برای ما معلوم نخواهد شد، بلکه آن چه که بدان رسیده ایم یک سلسله مبادی نظری نامتناهی است و به جای کسب یک معلوم تصدیقی صدها و هزاران مجهول دیگر بر مجهول اولی ما افزوده می‌شود. در سلسله معلومات تصویری هم مطلب از این قرار است، بنابراین چه در بخش تصورات و چه تصدیقات، شناخت از یک حقیقت مجهول تصویری و یا تصدیقی در گرو منتهی شدن آن به یک سلسله تصورات و تصدیقات بدیهی و ضروری است و گرنه محال خواهد بود که مطلوبی برای ما تبدیل به معلوم شود. البته منتهی شدن به بدیهیات دو گونه است:

۱. گاهی بدون واسطه و مستقیم از همان ابتداء امر، به دو معلوم تصدیقی دست می‌یابیم و دو معلوم تصدیقی بدیهی متناسب با مطلوب می‌یابیم که از آن‌ها در راه کسب این معلوم استفاده می‌کنیم، در این صورت کار تحقیق به همین جا ختم می‌شود و نام چنین قیاسی را «قیاس بسیط» نامند که در واقع یک قیاس بیشتر نیست؛ مثال:

نسبت مجموعه این ساختمان مدرسه به فلان حجره آن، نسبت کل به جزء است صغری

و «هر کل و مجموعه ای از جزء خود بزرگتر است» کبری

«پس این مجموعه، از آن حجره تنها اعظم است» نتیجه

که هر دو مقدمه این مطلوب از بدیهیات شش گانه منطقی است.

آن چه تا به حال در بخش قیاسات مطرح شد بر این اساس بود که در فرض ما هر دو مقدمه بدیهی باشند و نیازی به استدلال نداشته باشند. (قیاس بسیط).

۲. ولی گاهی وقتی با تجزیه و تحلیل می خواهیم معلومات متناسب با مجهول به دست آوریم در بدو امر و مستقیم به بدیهیات نمی رسیم بلکه یکی از دو مقدمه استدلال (صغری یا کبری) و یا هر دو مقدمه آن نظری و اکتسابی هستند، مثلاً در: «العالم متغیر، و کل متغیر حادث؛ فالعالم حادث»، بر فرض که صغرای آن بدیهی و محسوس باشد ولی کبری آن محتاج به استدلال است و یا در: «کل انسان ناطق، و کل ناطق جوهر؛ فکل انسان جوهر»، هر دو مقدمه استدلال اکتسابی هستند همان طور که غالب قیاسات و استدلالات در علوم گوناگون از همین قبیل هستند این جا است که تحقیقات بدینجا ختم نمی شود بلکه آن دو مقدمه، یکی از آن دو که برای مطلوب اصلی اقامه شده خود یک مطلوب دیگری بوده و باید جهت حل آن ها و تبدیل آن ها به معلوم بکوشیم، آن گاه اگر یکی کسبی باشد نیاز به یک استدلال خواهد بود و اگر هر دو مقدمه کسبی باشند نیازمند دو استدلال خواهیم بود، پس اگر مبادی و مقدمات استدلال این دو مقدمه خود بدیهی بودند، مطلب تمام است و اگر آن ها نیز هر دو با یکی کسبی بودند، باز محتاج به استدلال خواهند بود، حتی ممکن است به تعداد آن ها که چهار مقدمه را تشکیل می دهند، ما هم نیاز به چهار استدلال دیگر داشته باشیم و همین طور این تحلیلات و استدلالات ادامه می یابد تا زمانی که به یک امر بدیهی ختم شود، و از بدیهیات شروع کرده به سمت مطلوب اصلی بیاییم و آن را به معلوم تبدیل سازیم. حال نام این گونه از استدلالات مترتبه و در طول یکدیگر «قیاس های مرکب» است، چون در حقیقت از دو یا چند قیاس تشکیل شده است، مثلاً در فقه می گویند: «اجتماع دو مالک مستقل، در آن واحد بر مملوک واحد، مستحیل است به دلیل این که مستلزم اجتماع مثلین در شیء واحد است» صغری

و «اجتماع مثلین در شیء واحد ممتنع است» کبری

«پس اجتماع مالکین کذایی محال است» نتیجه

سپس می پرسیم: به چه دلیل اجتماع مثلین محال است؟ در جواب گفته می شود:

«اجتماع مثلین به اجتماع نقیضین منتهی می شود» صغری

و «اجتماع نقیضین محال است» کبری

«پس اجتماع مثلین محال است» نتیجه، با دو استدلال به نتیجه رسیدیم.

یا مثلاً- در علوم عقلی و کتب کلامی داریم که: «دور باطل و محال است به دلیل این که: دور مستلزم توقف الشیء علی نفسه است» صغری

و «توقف الشیء علی نفسه محال است» کبری

«پس دور محال است» نتیجه

سپس می پرسیم: به چه دلیل توقف شیء علی نفسه محال است؟

گفته می شود: زیرا توقف الشیء علی نفسه، مستلزم تقدم الشیء علی نفسه است، و این محال است.

باز می پرسیم: چرا تقدم شیء بر خودش محال است؟

گفته می شود: زیرا تقدم شیء بر خودش، مستلزم اجتماع نقیضین است که امری محال است پس دور محال است؛ که با سه مرحله استدلال، مطلب را به بدیهیات منتهی کردیم و قیاس ما از سه استدلال مرکب است، همچنین ممکن است پشت سرهم و مرتب، گاه تا ده استدلال انجام دهیم تا به مطلوب برسیم.

(نکته: گاهی می توان در عرض هم، برای یک مدعا چند استدلال آورد که هر کدام مستقلاً مثبت مدعا است نظیر: اثبات وجود صانع از راه برهان صدیقین، برهان امکان و وجوب، برهان نظم و... که این ها را قیاس های مرکب نمی گویند؛ ولی گاهی یک استدلال بر مدعا می آوریم که مقدمات آن جدا جدا باید تثبیت شود تا منتج باشند نام این استدلال قیاس مرکب است).

امّا تعریف:

قیاس مرکب آن قیاس و استدلالی است که در حقیقت از دو یا چند قیاس تشکیل یافته است که از همه آن ها برای رسیدن به یک مطلوب استفاده می شود. اقسام قیاس مرکب:

۱. قیاس موصول ۲. قیاس مفصول.

قیاس موصول: قیاس مرکبی است که در تمامی مراحل استدلال های آن تا انتها به

بدیهیات، بدون کم و کاست مقدمات (صغری و کبری) هر استدلال با نتیجه آن ذکر شده، و چیزی از وسط حذف نشده و نتیجه هر مرحله، به عنوان صغری یا کبری مرحله بعدی استفاده شده است.

مثال: مطلوب ما این است که: «کل انسان جسم»، و برای آن چنین استدلال می‌کنیم: «کل انسان نام، و کل نام جسم؛ فکل انسان جسم»، ولی صغرای این استدلال جای سؤال دارد که: به چه دلیل انسان نامی است؟

در جواب می‌گوییم: «کل انسان حیوان، و کل حیوان نام، فکل انسان نام»، آن گاه از مجموع دو استدلال، به طریق زیر نتیجه نهایی را می‌گیریم:

۱. «کل انسان حیوان، و کل حیوان نام؛ فکل انسان نام»

۲. «کل انسان نام، و کل نام جسم؛ فکل انسان جسم»

که نتیجه استدلال اولی، صغرای استدلال دوّم واقع شده و مطلوب نهایی به دست آمده است، یا به قول مرحوم مظفر مطلوب ما این است که: «هر شاعری دارای عواطف و احساسات بسیار قوی است»، و برای آن چنین استدلال می‌کنیم:

«کل شاعر يتألم (آزرده شدن)، و کل من يتألم فهو قوی العاطفه؛ فکل شاعر قوی العاطفه»، آن گاه می‌پرسیم به چه دلیل شاعران متألم می‌شوند؟ در جواب استدلال می‌شود: «هر شاعری حسّاس است، و هر حسّاسی متألم است؛ پس هر شاعری متألم است»، سپس نتیجه این مرحله را صغرای مرحله مذکور قرار داده و با دو استدلال به نتیجه دلخواه می‌رسیم که: «هر شاعری دارای احساسات و عواطف بسیار قوی است».

قیاس مفصول: قیاسی است که همه مقدمات استدلال‌های آن ذکر نشده بلکه نتایج مقطع‌های ابتدایی و وسطی معمولاً حذف شده و تنها به آوردن «کبراهای کلی» و یا «صغراها» اکتفا می‌شود تا به نتیجه نهایی می‌رسیم.

مثلاً در مثال اوّل بگوییم:

۱. «کل انسان حیوان» ۲. و «کل حیوان نام» ۳. و «کل نام جسم»، سپس نتیجه بگیریم که: «فکل انسان جسم».

یا در مثال دوم بگوییم:

۱. «کل شاعر حسّاس» ۲. و «کل حسّاس يتألم» ۳. و «کل من يتألم، قوی العاطفه»، تا نتیجه بگیریم که: «فکل شاعر قوی العاطفه».

یا در مثال دور بگوییم: ۱. «دور مستلزم توقف الشیء علی نفسه است» ۲.

و «توقف کذایی مستلزم تقدم الشیء علی نفسه است» ۳. و «تقدم کذایی مستلزم اجتماع نقیضین است» ۴. و «اجتماع نقیضین محال بدیهی و باطل است»، سپس نتیجه بگیریم:

«پس دور محال و باطل است».

البته از قیاسات مفصولة همان نتیجه را می گیریم که از قیاسات موصوله می گرفتیم ولی با تفاوتی که بین آن دو دیدیم. بیشتر استدلالات در علوم به صورت قیاس مرکب انجام می پذیرد و از نوع قیاس های مرکب مفصول است که نتایج وسطی در آنها حذف می شود، البته علت این حذف هم، اعتماد مستدل بر وضوح و بداهت آن است. این مطالب مختصری راجع به اصل قیاس مرکب در منطق بود، اینک باید دانست که پاره ای از قیاسات مرکب منطقی، نام های بخصوصی دارند از قبیل: قیاس خلف، مساوات و...

که در اینجا به خاطر اهمیت برخی از آنها و آگاهی بیشتر شما به دو نمونه از آنها پرداخته و مختصری درباره آنها توضیح می دهیم. (نکته: تصور نکنید در قیاسات مفصولة، که گاهی سه یا چهار یا بیشتر مقدمه می آوریم و در پایان یک نتیجه می گیریم همه یک استدلال هستند بلکه چند استدلال است که برخی بصورت مضمرب بیان شده است).

قیاس خلف

یکی از قیاس های مرکب «قیاس خلف» است، که بار اول در آغاز تنبیهات شکل سوم، از اشکال اربعه که طرق استدلال، برای انتاج هر یک از اشکال اربعه را بیان می کردیم و طریقه اولی و همگانی که در آنجا بیان شد همین طریقه قیاس خلف بود، که از آن در جهت مبرهن ساختن انتاج ضرب چهارم، از شکل دوم و ضرب پنجم از شکل سوم استفاده کردیم؛ و بار دوم در مباحث قیاس اقترانی شرطی بود که به پنج قسم تقسیم شد، قسم چهارم آن قیاسی بود که فراهم شده باشد از یک قضیه شرطیه متصله صغری و یک قضیه حملیه کبری، و در پایان آن قسم تنبیهی بیان، و در آن اشاره کردیم که قیاس خلف به دو قیاس منحل می شود که قیاس اول آن از همین نوع چهارم اقترانی شرطی است. اینک بسیار بجا است که مطالب گذشته را مجدداً تکرار کنیم تا با آمادگی کامل وارد بحث قیاس خلف شویم.

به طور کلی استدلال بر یک مطلوب، گاهی مستقیم و مابشری است. مثلاً از راه

تغیر عالم و حدوث هر متغیری، مستقیماً حدوث عالم را نتیجه بگیریم و گاهی غیر مستقیم و غیر مابشری است.

توضیح این که: گاهی انسان عاجز است از این که مستقیماً برای مطلوب خویش صغری و کبری چیده و استدلال نماید، مثلاً برای اثبات این که: روح انسانی و نفس ناطقه دارای تجرّد است، مستقیماً نمی تواند استدلال کند در این گونه موارد تدبیری اندیشیده و ترفندی عاقلانه به کار برده و از طریقه غیر مستقیم و غیر مابشری مدد می گیرد، و با براهین مستحکم، نقیض مطلوب خویش را ابطال کرده و از راه ابطال نقیض مطلوب، حقانیت و صدق مطلوب خویش را نتیجه می گیرد (به ضمیمه این مقدمه خارجی که، ارتفاع نقیضین محال است) مثلاً- برای اثبات روح، ادله ای می آورند مبنی بر ابطال مادی بودن آن، و وقتی مادی بودن ابطال شد و ثابت شد که قوه مدرکه کلیات همین سلول های مغزی نیستند، تجرّد آن را نتیجه می گیرد، چون امکان ندارد که چیزی مادی باشد و مادی نباشد، وقتی مادی بودن باطل شد پس عدم آن ثابت می شود و گرنه ارتفاع نقیضین پیش می آید که محال و باطل است، نام این قیاس را «قیاس خلف» گویند (در آینده وجه تسمیه آن را بیان خواهیم کرد). با این محاسبات می توان در تعریف قیاس خلف چنین گفت:

«قیاس خلف» قیاس مرکبی است که از راه ابطال نقیض مطلوب، خود مطلوب را برای ما اثبات می کند.

سؤال از کیفیت قیاس: چگونه می توان مطلوب را از راه ابطال نقیض آن، اثبات کرد؟ و راه اثبات مطلوب از طریق ابطال نقیض کدام است؟

مرحوم مظفر می فرماید: قبل از این که طریقه آن را بیان کنیم باز می گردیم به مواردی از اشکال اربعه که جهت انتاج آن موارد، از قیاس خلف استفاده کردیم و یکی از آن موارد متعدّد را به عنوان مثال برگزیده و بحث را با آن دنبال می کنیم و آن موارد عبارت است از ضرب چهارم از چهار ضرب شکل دوم که صغری سالبه جزئیّه و کبری موجب کلیه بود و نتیجه هم سلب جزئی بود.

مثلاً: «بعض الحيوان ليس بانسان، و كل ناطق انسان؛ فبعض الحيوان ليس بناطق»، برای اثبات منتج بودن این صورت، از طریقه برهان خلف استفاده می کنیم و به دو شیوه، مطلب را بیان می کنیم:

۱. اجمال برهان: به طور خلاصه این برهان سه مرحله دارد:

مرحله اول. مفروض: صدق دو مقدمه یعنی صغری و کبرای مذکور.

مرحله دوم. مدعا: اگر دو مقدمه، صادق بودند حتما نتیجه آن ها نیز صادق است.

مرحله سوم. خلاصه برهان: اگر این مطلوب یا مدعا صادق نباشد لازمه اش این است که نقیض آن صادق باشد (نقیض سلب جزئی، ایجاب کلی است) و لکن نقیض مطلوب نمی تواند صادق باشد، زیرا صدق نقیض، مستلزم خلف و محال و باطل است (مستلزم کذب یکی از دو مقدمه قیاس اصل می شود و این خلاف فرض است) پس باید خود مطلوب صادق باشد (تا ارتفاع نقیضین پیش نیاید).

مرحوم مظفر می فرماید: این بیان و خلاصه البرهان که ذکر شد یک قیاس استثنایی اتصالی است که برای اثبات ملازمه آن در صغری، از راه ارتفاع و اجتماع نقیضین و برای اثبات کبرای آن که با کلمه «لکن» آغاز شده از راه لزوم خلف پیش رفتیم، آن گاه این سؤال پیش می آید که به چه دلیل اگر نقیض مطلوب صدق کند، حتما خلف فرض لازم آید؟ که از راه قیاس اقترانی شرطی پیش آمده و آن را اثبات می کنیم آن هم یک قیاس اقترانی، که صغرای آن شرطیه متصله ای است که مقدم آن، خود مطلوب است ولی نه به صورت ایجابی و مثبت آن بلکه به صورت منفی. و تالی آن نقیض مطلوب، و کبرای آن یک قضیه حملیه مفروض الصدق است و بدین وسیله نتیجه مطلوب را می گیریم.

۲. تفصیل برهان: برای وضوح کامل مطلب، این طریقه را در قالب مثالی شرح می کنیم و در چهار مرحله توضیح می دهیم.

مرحله اول. مطلوب ما سلب جزئی بود یعنی: «بعض الحیوان لیس بناطق»، حال می گوئیم اگر این مطلوب صادق نباشد، حتما نقیض آن صادق خواهد کرد و نقیض سالبه جزئی یک موجبه کلیه است یعنی: «کل حیوان ناطق»، سپس این نقیض را با یکی از دو مقدمه قیاس اصل (که به صورت شکل دوم بود) ضمیمه کرده و برای این که جامع شرایط باشد، با کبرای کلی آن قیاس که یک موجبه کلیه بود ضمیمه می کنیم به این صورت که این نقیض مطلوب را «صغری» و آن کبرای اصل را «کبری» قرار می دهیم و از این دو موجبه کلیه، یک قیاس شکل اول تشکیل می دهیم به این صورت که: «کل حیوان ناطق، و کل ناطق انسان؛ فکل حیوان انسان».

مرحله دوم. نتیجه به دست آمده از شکل اول را، با مقدمه دیگر قیاس اصل یعنی صغری، مقایسه کرده به این نتیجه می‌رسیم که این دو باهم متناقض هستند چون نتیجه می‌گوید: «هر حیوانی انسان است»، در حالی که صغرای اصل می‌گوید: «بعض از حیوانات انسان نیستند» و اجتماع نقیضین محال است، پس از دو حال خارج نیست یا باید بگوییم: صغرای اصل کاذب است که این خلف فرض است چون از اول فرض را بر این گذاشته ایم که صغرای اصل صادق باشد و یا باید بگوییم این نتیجه کاذب است و هذا هو المتعین.

مرحله سوم. منشأ کذب این نتیجه چیست؟

آیا منشأ، شکل قیاس است؟ خیر چون شکل، شکل اول و از امور بدیهی‌ی‌الانتاج است.

آیا منشأ بطلان انضمام کبرای اصل است؟ خیر چون کبرای اصل، مفروض الصدق است،

پس منشأ بطلان نقیض مطلوب است که در این استدلال به صورت صغری مطرح شده که می‌گوییم: نقیض نتیجه باطل، پس خود مطلوب صادق است و هو المطلوب.

مرحله چهارم. پس از تجزیه و تحلیل و توضیح کافی در این رابطه در پایان، برهان خلف را به شکل صناعی آن بیان می‌کنیم و در این جا دو بیان مطرح است:

اول. بیان حاشیه مولی عبد الله که قیاس خلف را مرکب از دو قیاس دانسته اند.

قیاس اول اقترانی شرطی؛ و دوم استثنایی است، منتها قیاس اقترانی شرطی را مؤلف از دو متصله دانسته اند (نه از یک متصله و یک حمله) به این شکل:

«لو لم یثبت المطلوب لثبت نقیضه، و لو ثبت نقیضه لثبت المحال؛ فلو لم یثبت المطلوب لثبت المحال»، «لو لم یثبت المطلوب لثبت المحال، لکن المحال لیس بثبت؛ فالمطلوب ثابت».

دوم. بیان مصنف و مشهور که قیاس اقترانی را از یک متصله و یک حمله مؤلف دانسته به این صورت: «اگر بعض حیوان لیس بناطق (مطلوب)، صدق نکند پس باید هر حیوانی ناطق باشد» صغری، (چون، «کل حیوان ناطق» نقیض آن مطلوب است و ارتفاع نقیضین محال است) کبرای این صغری این است که: «هر ناطقی انسانی است» که (این هم مفروض الصدق است در ضرب چهارم از شکل دوم)، و هر کجا چنین باشد حتما

اوسط در یک مقدمه، جزء تام و در دیگری، جزء غیر تام خواهد بود و آن کلمه «ناطق» است آن گاه در نتیجه، اوسط حذف شده و می گوئیم: اگر «بعض الحيوان ليس بناطق» صدق نکند، پس باید «هر حیوانی انسان باشد» که این قیاس اول یک قیاس اقترانی شرطی از نوع چهارم آن است؛ و قیاس دوم یک قیاس استثنایی اتصالی است که نتیجه قیاس اول در این جا، صغری است: اگر «بعض الحيوان ليس بناطق صدق نکند پس هر حیوانی انسان است» و «لکن هر حیوانی انسان باشد کاذب است» (کبرای کلی که از راه نقیض تالی پیش آمده) و دلیل کذب آن است که نقیض آن، یعنی «بعض الحيوان ليس بانسان» مفروض الصدق است و اجتماع نقیضین محال است.

پس باید «بعض الحيوان ليس بناطق» صدق کند (نتیجه که نقیض مقدم است) لآنّ هذا هو المطلوب.

وجه تسمیه: قیاس خلف دو اسم دارد: ۱. خلف ۲. خلف.

خلف: به معنای محال است و از آن نظر که این قیاس بنابر فرض صدق نقیض مطلوب، به محال منجر می شود لذا نامش را قیاس خلف گفته اند.

خلف: یعنی پشت سر در مقابل امام یعنی پیش رو و چون در این قیاس ما از پشت سر مطلوب به مطلوب می رسیم، یعنی از راه ابطال نقیض به مطلوب می رسیم لذا نامش را خلف نیز گفته اند.

قیاس مساوات

یکی از انواع قیاس های مشکل و مهم، که کاربرد بسیاری دارد قیاس مساوات است، و بحث شده است که آیا از قیاسات مرکبه است یا از بسائط؟ با این بحث به پایان مبحث باب قیاس می رسیم.

در قیاس مساوات چند بحث مطرح است:

۱. تعریف: قیاس مساوات، آن قیاسی است که مستقیماً و از صغری و کبرای اولیه ما را به هدف اصلی و نتیجه نهایی نمی رساند بلکه به واسطه ضمیمه یک مقدمه خارجی، منتج است.

۲. وجه تسمیه: قیاس مساوات را از آن رو به این اسم نامیده اند که از ابتدای طرح این قیاس آن را با مثال معروف زیر تبیین کرده و یک مقدمه خارجی به کار بردند که آن این مقدمه بود که: «مساوی المساوی، مساوی». اصل مثال به صورت حروف به این

شکل است:

«الف مساوی ب است» صغری

و «ب مساوی ج است» کبری

«پس الف مساوی مساوی ج است» نتیجه

و «مساوی مساوی، مساوی است» پس «الف مساوی ج است» نتیجه نهائی.

از این جا نام مذکور را برای این قیاس اختیار کرده اند و گرنه از این جهت که بگذریم باید گفت دامنه قیاس مساوات بسیار وسیع بوده و آن مقدمه خارجی گاهی قاعده مماثلت است که: «مماثل المماثل، مماثل»؛ و گاهی قاعده مشابهت است که:

«مشابه المشابه، مشابه»؛ و گاهی قواعد دیگری است از قبیل: جزء الجزء جزء، لازم اللازم لازم، اخص الاخص اخص، اعم الاعم اعم، مقوم المقوم مقوم، مقسم المقسم مقسم و... پس می توان به مناسبت، نام آن را قیاس مشابهت یا مماثلت و... نیز گذاشت ولی اصل تسمیه مهم نیست و گاهی به کم ترین مناسبتی نامگذاری انجام می گیرد.

چند مثال:

الف. انسان از نطفه است» صغری، و «نطفه از عناصر است» کبری، «پس انسان از عناصر است» نتیجه

ب. «جسم جزء حیوان است» صغری، و «حیوان جزئی از انسان است» کبری، «پس جسم جزئی از انسان است» نتیجه

۳. صدق و کذب یا منتج و عقیم بودن قیاس مساوات:

منتج بودن یا عقیم بودن قیاس مساوات، در گرو صدق و کذب آن مقدمه خارجی است که بدان ضمیمه می شود که اگر آن مقدمه صادق باشد این قیاس منتج است و اگر کاذب باشد قیاس عقیم است.

امّا مقدماتی که صادق هستند عبارتند از: همان مقدماتی که ضمن وجه تسمیه بدان ها اشاره شد از قبیل: مساوی المساوی مساو. که با مثال الف، ب و ج بیان شد و مماثل المماثل مماثل در مثال: «زید مماثل بکر است، و بکر مماثل خالد است؛ پس زید مماثل خالد است»، و مشابه المشابه مشابه و جزء الجزء جزء و...

امّا مقدماتی که کاذب باشند، از قبیل: نصف النصف نصف، ثلث الثلث ثلث، مابین المابین مابین و... که از این مقدمات قیاس مساوات منتج نیست، مثلاً اگر بگوییم:

«عدد دو، نصف عدد چهار است، و عدد چهار، نصف عدد هشت است» نمی توانیم نتیجه بگیریم که: پس عدد دو نصف عدد هفت است؛ و علت کذب این مقدمه خارجی است که: «نصف النصف نصف»، که غلط است، چون نصف نصف، ربع است نه نصف.

و یا: «عدد سه ثلث عدد نه است»، و «عدد نه ثلث عدد بیست و هفت است»، نمی توان نتیجه گرفت: «پس عدد سه ثلث عدد بیست و هفت است»، و علت عدم انتاج کذب مقدمه خارجی: «ثلث الثلث، ثلث» است.

و یا: «انسان مباین فرس است»، و «فرس مباین ناطق است» نمی توان گفت: «پس انسان هم مباین ناطق است»، و علت عقم این قیاس، کذب مقدمه خارجی: مباین المباین مباین است، زیرا کلیت ندارد. گاهی مباین مباین، مباین است مثل: انسان، فرس، بقر. و گاهی مباین مباین، مساوی است نه مباین مثل: انسان، فرس، ناطق.

۴. تجزیه و تحلیل قیاس مساوات:

قیاس مساوات چنان که مشاهده شد به علت شکل ظاهریش با هیچ کدام از انواع قیاس از حیث هیئت و شکل منطبق نیست، نه می توان نامش را قیاس استثنایی گذاشت چون مشتمل بر استثناء نیست؛ و نه نامش قیاس اقترانی شرطی است، چون از قضایای شرطیه در آن به کار نرفته است؛ و نه نامش قیاس اقترانی حملی است به اعتبار هر کدام از اشکال اربعه آن است، زیرا در قیاس اقترانی حملی باید اوسط به تمام و کمال، لفظاً و معنا در هر دو مقدمه تکرار شود، یا در هر دو مقدمه تمام موضوع باشد، و یا در هر دو مقدمه تمام محمول و جزء تام باشد، و یا در یکی تمام موضوع و در دیگری تمام محمول یا بالعکس باشد، اما در قیاس مساوات، «اشتراک» در تمام وسط نیست بلکه در جزء وسط است، مثلاً در همان مثال معروف مذکور، در مقدمه اول آن (صغری) می گوئیم:

«الف مساوی ب است»، که «الف» موضوع و «مساوی ب» محمول است، ولی در مقدمه دوم تمام محمول و اوسط نیامده بلکه جزئی از آن ذکر شده، یعنی گفته ایم:

«ب مساوی ج است» و کلمه «ب» جزء اوسط است نه تمام آن، تمام اوسط کلمه «مساوی ب» است که لفظ «مساوی» نیامده، لذا موافق قواعد قیاس اقترانی هم نیست.

روی همین اصل ناچاریم آن را تجزیه و تحلیل کرده و به یک قیاس منتظم و دارای نظام

و شکل منطقی ارجاع دهیم، و راهش این است که آن مقدمه خارجی را ضمیمه قیاس کنیم تا به شکل طبیعی برگردد و منتج شود، مثلاً بگوییم:

«الف مساوی ب است، و ب مساوی ج است؛ پس الف مساوی مساوی ج است»

«الف مساوی مساوی ج است، و مساوی المساوی مساو؛ پس الف مساوی ج است»

ولی با این همه هنوز شکل منطقی قیاس تنظیم نشده و اوسط باز هم، در کبرای مرحله اول، کامل تکرار نشده بنابراین مطلب قدری پیچیده شده که چه کنیم تا آن را به قیاسی برگردانیم که همه مقدمات آن دارای حدّ وسط کامل باشند و همه آن ها در همه اوسط شریک باشند نه در جزء اوسط؟ و نیز چه نوع قیاسی تشکیل دهیم که این نظم منطقی را پیدا کند؟ قیاس استثنایی؟ اقترانی شرطی؟ یا حملی؟ عقیده ابن سینا در این باره این است که:

انحلال این قیاس به یک قیاس منتظم که منتج نتیجه صحیح باشد دشوار است.

همچنین در این که آیا این قیاس از قیاسات مرکبه است یا بسیطه؟ دو احتمال آورده اند که: ممکن است آن را از قیاس های بسیطه بشماریم و ممکن است از مرکبات به حساب آوریم و هر دو را توضیح داده اند. (۱)

و امّا عقیده مرحوم مظفر این است که: قیاس مساوات هم (مثل قیاس خلف) از جمله قیاسات مرکبه است و در حقیقت از دو قیاس تشکیل شده است که هر دو قیاس آن هم از نوع شکل اول از اشکال اربعه قیاس اقترانی حملی و بدیهی الانتاج هستند.

قیاس اول:

«الف مساوی ب است» صغری

و «هر مساوی ب مساوی مساوی ج است» کبری

«پس الف مساوی مساوی ج است» نتیجه

در این قیاس صغری، همان مقدمه اول قیاس اصل است که دست نخورده باقی مانده است و مفروض الصدق است و امّا کبرای کلی از این راه به دست آمده که از طرفی فرض این است که: «الف مساوی ب است»؛ و از طرفی هم فرض این است که:

ص: ۱۷۹

«ب مساوی ج است» که در کبرای قیاس اصل داشتیم از این دو می توان نتیجه گرفت که:

«پس هر چیزی که مساوی ب باشد (یعنی خود الف) مساوی با چیزی است (یعنی خود ب) که آن چیز مساوی ج است»، و به این ترتیب کبرای کلی هم تشکیل می گردد و نتیجه مذکور حاصل می شود.

قیاس دوم:

«الف مساوی مساوی ج است» صغری

و «مساو المساوی مساو» کبری

«پس الف مساوی ج است» نتیجه

در این قیاس، صغری همان نتیجه قیاس اول، کبری آن مقدمه خارجی که ضمیمه شده و اوسط جمله «مساوی المساوی» است که کاملاً تکرار شده و البته نتیجه مذکور را هم داده است و هو المطلوب که قیاس مساوات از قیاسات مرکبه است نه بسیط.

ص: ۱۸۰

اشاره

در آغاز باب پنجم، بحث حجّت از حیث هیئت و شکل بیان شد که حجت سه نوع است: ۱. قیاس ۲. استقراء ۳. تمثیل که از هر کدام یک تعریف اجمالی ارائه و سپس درباره قیاس، که مهم ترین حجت منطقی است بحث شد. قیاس در مجموع شامل: یک مقدمه، سه مبحث اصلی و یک خاتمه بود.

اینک درباره قسم دوم از اقسام سه گانه حجت یعنی «استقراء» چند بحث مطرح است:

۱. معنای لغوی و تعریف استقراء:

«استقراء» در لغت عرب به معنای قریه پیمایی است یعنی انسان قریه به قریه در جستجوی امری باشد و یا به پیمودن قراء اشتغال داشته باشد و در اصطلاح منطقیون عبارت است از این که ذهن انسان، احکام برخی از جزئیات و مصادیق یک کلی را، تتبع و تحصیل کرده و آن ها را به دست آورد و از این جزئیات یک حکم کلی و قاعده عامه ای را استنباط و استخراج نماید، مثلاً مشاهده می کنیم که انسان در هنگام جویدن غذا فک پایین خویش را می جنباند، فرس هم همچین، خرگوش هم همچین،

و... از مجموعه این مواردی که استقراء نموده ایم به یک نتیجه کلی می رسیم و آن این که: «کل حیوان یحرک فکه الاسفل عند المضغ».

یا مثلاً در یک سرشماری عمومی از افراد و خانواده های یک شهر، عدّه زیادی از خانواده ها را سرشماری کرده و مشاهده کردیم که همه آن ها مسلمان هستند آن گاه از راه به دست آوردن حکم عدّه قابل توجهی از خانواده ها به یک نتیجه کلی می رسیم و آن این که: «همه مردم این شهر مسلمان هستند و...»

۲. کلیه احکام عامه و قواعد کلیه ای که ما انسان ها در علوم مختلف و امور متنوع داریم چه به صورت موجبه کلیه، یا سالبه کلیه عموماً

مبتنی بر استقراء هستند

و با پای استقراء و تصفح جزئیات، به آن قواعد کلیه می رسیم، زیرا ما انسان ها عالم به غیب نیستیم و راهی که پیش روی ما هست همین استقراء است که پس از تفحص حکم یکایک افراد وقتی که دیدیم همه این افراد مستقریه دارای حکم واحدی هستند از این ها یک قاعده کلی را استنتاج کرده و می گوئیم همه افراد فلان نوع یا انواع فلان جنس، دارای فلان صفت هستند.

در این جا شبهه ای مطرح است که با حلّ آن این بحث کامل تر خواهد شد که در جای خود مطرح خواهیم نمود.

۳. تفاوت استقراء با قیاس:

در باب استقراء ما همیشه از خاص به عام و از جزئیات به کلی می رسیم و به واسطهٔ تحصیل حکم جزئیات، حکم کلی را به دست می آوریم یعنی سیر ذهن ما صعودی است و از محدود، به سمت وسیع که همان قواعد عامه باشند می رسیم.

اما در باب قیاس، مطلب به عکس استقراء است یعنی همیشه از کلی به جزئیات می رسیم و به واسطهٔ حکم کلی، حکم جزئیات را هم به دست می آوریم مثلاً می گوئیم: «انسان حیوان است»، و «هر حیوانی جسم است»، «پس انسان جسم است»

که به واسطهٔ «حیوانیت» که کلی است «جسمیت» را برای «انسان» که فرد حیوان است اثبات نموده ایم، سیر ذهن نزولی و از کلی به جزئی است و سرّ مطلب آن است که هر قیاسی ناچار باید بر یک مقدمهٔ کلیه (در اکثر موارد کبرای کلی و گاهی هم صغرای کلی، که در اشکال اربعه در ضروب نتیجهٔ آن ها گذشت) مشتمل باشد و از دو مقدمهٔ جزئیه منتج نیست (در قواعد عامه قیاس بیان شد) و هدف از این کبرای کلی این است که به واسطهٔ این کلی، حکم برای اصغر که همان موضوع نتیجه، واقع می شود ثابت گردد.

۴. اقسام استقراء:

استقراء به طور کلی بر دو قسم است:

الف. استقراء تام آن است که استقراء کننده، حال تمام جزئیات و مصادیق یک کلی را به دست آورده و استقراء او حاصر همهٔ افراد باشد به گونه ای که حتی یک فرد هم مستثنی نباشد، مثلاً: «الجسم اما جماد و اما نبات و اما حیوان».

یا: «العدد اما زوج و اما فرد»

و یا مثلاً: «الكلمه اما اسم و اما فعل و اما حرف»، و...

اگر استقراء تام حاصل شود ارزش علمی و یقینی دارد و مانند قیاس برای ما یقین آور است. به قول مشهور منطقیون، چنین استقرایی نوعی از انواع قیاس بوده و به قیاس مقسّم برمی گردد که در براهین از آن ها استفاده می شود و می دانیم که برهان، امر یقینی و دارای مقدمات یقینی است.

قیاس مقسّم (اسم فاعل یا مفعول باب تفعیل)، از نوع قیاس های اقترانی شرطی است که همیشه از یک صغرای شرطیه منفصله و کبرایی که به عدد اجزاء منفصله در آن

حمله به کار رفته، تشکیل می شود. مثال:

«الجسم اما جماد، او نبات، او حیوان» صغری

«کل جماد متحیز، و کل نبات متحیز و کل حیوان متحیز» کبری

«فکل جسم متحیز» نتیجه

می بینید که در این قیاس، کبری سه قضیه حمله است. ضمناً یادآوری می کنیم که باید قضیه منفصله به حال خود باقی بماند و به یک متصله ارجاع نشود.

مرحوم مظفر در پاورقی می فرمایند: در حقیقت این قیاس مقسم به تعداد اجزاء منفصله، به چندین قیاس منحل می شود و در مثال مذکور می توان گفت:

اول. «بعض الجسم جماد»، و «کل جماد متحیز»، «بعض الجسم متحیز»؛

دوم. «بعض الجسم نبات»، و «کل نبات متحیز»، «بعض الجسم متحیز»؛

سوم. «بعض الجسم حیوان»، و «کل حیوان متحیز»، «بعض الجسم متحیز».

مثال مرحوم مظفر در این رابطه از فلسفه طبیعی است که:

«هر شکلی یا کروی است یا ضلع دار» صغری

و «هر شکل کروی دارای تناهی ابعاد است، و هر مضلعی نیز متناهی است» کبری

«پس هر شکلی متناهی و پایان پذیر است» نتیجه

ب. استقراء ناقص: شخص کاوشگر حکم همه جزئیات یک کلی را تتبع نکرده بلکه حکم بخش اعظم جزئیات و مصادیق کلی را تفحص نموده و از آن ها به یک حکم کلی دست یافته است مانند دو مثال اول بحث که در رابطه با تعریف استقراء بیان شد.

منطقیون گفته اند: استقراء ناقص حداکثر برای ما گمان می آورد و یقین آور نیست، زیرا ما تمام افراد کلی را ندیده ایم بلکه بخش عمده ای را دیده ایم که در حکمی باهم متفق و متحدند و شاید در میان ندیده ها، فرد یا افرادی باشند که دارای این حکم نباشند یعنی در مثال اول: شاید حیوانی باشد که در هنگام جوییدن، فک پایین را حرکت ندهد بلکه فک بالایش بجنبند، مثل تمساح و نهنگ دریایی، یا در مثال دوم: شاید در این شهر خانواده ای باشد که مسلمان نبوده و مسیحی، یهودی و... باشد، لذا چون ماده نقض می پذیرد یقین آور نبوده و جزم به مطلب نمی آورد و منطقیون نتیجه گیری کرده اند که استقراء

تام ممکن نیست و استقراء ناقص هم که فایده ای ندارد (به قول فقهاء: ما

ص: ۱۸۳

قصدها را بر مبنای مقصد و ماوقع و مقاصد؛ آن که مفید است ممکن نیست و آن که ممکن است مفید نیست) پس چه بهتر که این بحث را همین جا به پایان ببریم.

ولی مرحوم مظفر و نوع متأخرین به این بسنده نکرده و مطالب جدیدی دارند که در مبحث پنجم ذیلا تحت عنوان شبهه مطرح خواهد شد.

۵. شبهه ای سرکش و دشوار و حل آن:

امّا اصل شبهه: این شبهه بسیار اساسی و قابل توجه مبتنی بر مقدماتی است که به ترتیب مطرح کرده و از آن ها نتیجه می گیریم:

الف. در میان انواع شیوه های استدلالی بهترین، کامل ترین و اصلی ترین راه استدلال بر مطالب عقلی، فلسفی، اصولی و کلامی و کلیه استدلالات در علوم مختلف عقلی و نقلی، همان شیوه استدلال قیاس منطقی است که تفصیلا در باب قیاس گفته شد و این تنها استدلالی است که از لحاظ هیئت مفید نتایج قطعی و یقینی است (اما استقراء و تمثیل این ارزش را ندارند مگر استقراء تام که به نوعی از قیاس ارجاع شد (قیاس مقسّم) و مگر استقراء ناقص در بعضی صور آن، که باز به نوعی از قیاس نوع اول برمی گردد و مثل پاره ای از موارد تمثیل که احراز علت تامه شود که آن نیز بزودی خواهد آمد که به نوعی از قیاس برمی گردد). و در علوم برهانی ارزش کاربردی دارد.

ب. در قواعد عامه قیاس، گفتیم که هیچ گاه قیاس منتج، از دو مقدمه جزئیه (صغری و کبری موجبین جزئیتین یا سالبین جزئیتین یا یک موجب و یک سالبه جزئیه) تشکیل نمی شود، چون اختلاف در نتیجه پیش می آید که نشانه عمق قیاس است بلکه حتما باید هر دو مقدمه یا یکی از مقدمات آن کلیت داشته باشند (موجبه کلیه یا سالبه کلیه).

ج. در مبحث استقراء اشاره شد که هر قاعده عام و قضیه کلیه ای ناچار بر استقراء جزئیات، مبتنی است و ما جز این هیچ راهی به سوی تحصیل قواعد کلیه نداریم.

د. قواعد عامه دو قسم می شوند:

۱. کلیاتی که افراد آن ها محدود و محصور است و به آسانی قابل احصاء و استقراء است؛ در این قسم از قواعد عامه، استقراء تام ممکن است، که البته یقین آور هم خواهد بود مثل این که کلی را وقتی با افراد مقایسه می کنیم از پنج قسم بیرون نیست:

(نوع، جنس، فصل، عرض خاص، عرض عام):

۲. کلیاتی که دارای افراد نامتناهی و غیر قابل احصاء هستند از قبیل: «هر آبی از بالا به سمت پایین جاری می شود» یا «هر آتشی سوزنده است» یا «هر مجموعه ای از جزء آن بزرگ تر است» و...

حال بیشتر قواعد عامه و قضایای کلیه ما که در قیاس به کار می رود از نوع همین قواعدی است که افراد آن ها نامتناهی است، به طور طبیعی در چنین مواردی استقراء تام یعنی استقراء تمام جزئیات آن کلی، ممکن نیست و تنها استقراء ناقص یعنی تحصیل حال عده ای یا اغلب افراد آن ممکن است که استقراء ناقص هم مفید ظن است.

از این چهار مقدمه به این نتیجه می رسیم که: معلوم می شود قواعد کلیه ای که در هر باب و در هر علمی در اختیار ما است غالباً یک سلسله قواعد و تصدیقات ظنی هستند، در نتیجه، اکثر قیاسات ما از مقدمات ظنی (یا صغرای کلی و یا کبرای آن) تشکیل یافته، که محصول این قیاسات هم یک سلسله اعتقادات و تصدیقات ظنی است، و چون نتیجه همیشه و همه جا تابع احسن مقدمات است پس باید بگوییم اکثر براهینی که ما در علوم و فنون مختلف از آن استفاده می کنیم (مثلاً ۹۰٪ آن ها) اسم برهان را دارند و گرنه در حقیقت استدلال برهانی و یقین آور نیستند و ۹۰٪ معلومات ما که فکر می کنیم معلومات است در واقع مظنوناتی بیش نیست حال آیا این مطلب قابل قبول است؟ و کسی به این لازم، ملترم می شود؟ راه حل چیست؟ گره مطلب در کجا است؟ و...

آیا راه حل این است که بگوییم: اکثر استقراهای ما از مقوله استقراء تام و یقین آور است؟ خیر، بالوجدان راه حل این نیست، کیست که بتواند مدعی شود که من همه آب های عالم، آتش های عالم، انسان های عالم و... را مشاهده کرده و وضع آن ها را استقراء نموده ام؟

یا این که راه حل این است که برخلاف منطقیون قدیم، سخن جدیدی را گفته و ادعا کنیم که استقراء ناقص هم از نوع موارد علم آور است؟ ممکن است شما در بدو امر از این سخن بسیار شگفت زده شوید که چگونه ممکن است استقراء ناقص یقین آور باشد؟ ولی ما به شما توصیه می کنیم که گفته های پیشینیان را وحی منزل و سخن آخر نپندارید و بدانید که برای افکار و اندیشه های شما نیز میدان سخن وجود دارد و همه چیز را گذشتگان نگفته اند تا آیندگان تنها آراء و عقاید آن ها را بیاموزند و به دیگران

منتقل کنند، و گمان کنند که راه پایان پذیرفته است. خیر ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم، اگرچه بزرگان علم و دانش، سخن های بسیار و ارزنده گفته اند ولی علم نامتناهی است. ما مدعی هستیم که ممکن است استقرایی ناقص اما یقین آور باشد و شاهد این مدعا بسیاری از قواعد عامه و قضایای کلیه است که به آن یقین داریم، درحالی که تنها بخش قلیلی از افراد آن ها را، استقراء کرده و اکثریت افراد آن ها را مشاهده نکرده ایم، اکنون به چند نمونه اشاره می کنیم:

۱. همه می دانیم که: «کل از جزء بزرگ تر است» و در این امر بدیهی، کوچک ترین تردیدی نداریم درحالی که وجدانا بخش قلیلی از جزء و کل های عالم را دیده و استقراء کرده ایم و اکثریت آن ها از دید ما پنهان است.

۲. همه می دانیم که: «دو نصف چهار است» و در این تردیدی نداریم، درحالی که همه دو و چهارهای عالم را هرگز ندیده و نخواهیم دید و استقراء نکرده و نخواهیم کرد.

۳. همه می دانیم که: «هر آتشی در عالم سوزنده است» درحالی که احدی از انسان ها نیامده و نخواهد آمد که مدعی شود من همه آتش های دنیا را لمس کرده و سوزنده بودن آن ها را آزموده ام.

۴. همه می دانیم: «هر انسانی می میرد»، هر انسانی دار فانی را وداع کرده و به دیار باقی می شتابد و ذره ای در این حکم تردید نداریم درحالی که یقیناً وضع همه آحاد انسان را، استقراء نکرده ایم.

۵. همه می دانیم که: «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است» درحالی که همه اجتماع ها و ارتفاع های متناقضین را ادراک و مشاهده ننموده ایم.

این ها که برشمردیم نوعاً قواعد عام بدیهی است ولی از این بالاتر آن است که ما به کثیری از قواعد عام نظری نیز قطع و جزم داریم مثل این که: همه انسان ها ناطق هستند، همه انسان ها جسم هستند و... درحالی که حال همه افراد را تتبع نکرده ایم؛ پس تا این جا توانستیم در ذهن شما این فکر را ایجاد کنیم که ممکن است استقراء ناقص هم مفید علم باشد؛ البته نه هر استقراء ناقصی بلکه برخی از انواع استقراء، مفید علم هستند که در حل شبهه، به بیان آن ها خواهیم پرداخت.

حل شبهه: در واقع مرحوم مظفر از جمله «فهل یمكن...» در مقام رفع شبهه

و زمینه سازی برای جواب آن برآمدند که در این جا در مقام تکمیل آن مطالب می فرمایند: استقراء ناقص بر چهار نوع است (که تنها یک نوع آن گمان آور است) و آن ها عبارتند از:

۱. استقراء ناقصی که فقط بر مشاهده و دیدن بعض افراد کلی، مبتنی باشد یعنی همین که انسان مستقراً، برخی از مصادیق یک کلی یا اکثر آنها را مشاهده و زیر ذره بین قرار داد، به این نتیجه رسید که همگی آن ها دارای فلان صفت و فلان حکم هستند و از این جا یک قاعده کلیه استخراج کرده و این وصف را برای جمیع افراد آن کلی اثبات کند، نظیر مثال مذکور در تعریف استقراء که: انسانی چندین نوع از انواع حیوانات از: انسان، اسب، گاو، شتر، گوسفند، شیر، پلنگ، شغال و... را مشاهده کرد که در هنگام خوردن غذا، فک پایین را حرکت می دهند (به قول ابن سینا: زفر زیرین خود را می جنبانند) از این جا یک نتیجه گیری کلی نموده و بگوید: «تمام حیوانات عالم در هنگام جویدن غذا فک پایین را حرکت می دهند» پیدا است که از لحاظ عقلی چنین استنتاجی (که بر صرف مشاهده بعض مبتنی باشد نه بر هیچ پایه و اساس دیگری) قابل نقض است که شاید نوعی از حیوانات این گونه نباشند (چنان چه در مورد نهنگ این مطلب ادعا شده) و در نتیجه یقین آور نخواهد بود حال منطقیون قدیم که به قول مطلق می گفتند: استقراء ناقص ظن آور است، منظورشان همین قسم بود، زیرا آنان از استقراء ناقص، تنها به این قسم بسنده نموده و اقسام بعدی را که در زیر خواهیم آورد متعرض نمی شدند.

۲. استقراء ناقصی که مبتنی بر دو امر باشد که یکی همان مشاهده بعض از جزئیات و دیگری تعلیل و علت یابی است یعنی این که شخص مستقراً حکم عده ای از افراد را تحصیل نمود و دید که مثلاً فلان فرد، دارای فلان وصف است سپس به دنبال علت حقیقی این وصف به تحقیق پرداخته و به این نتیجه رسید که علت واقعی فلان وصف، وجود فلان ویژگی و خاصیت است که اختصاصی به این فرد ندارد بلکه در ذات، طبیعت و نوع آن، این خصوصیت هست؛ این جا است که البته شخص مستقراً با جزم و قطع حکم می کند که این حکم، برای تمام افراد این نوع ثابت است، چون همه افراد، دارای این خاصیت هستند و از طرفی هم به حکم عقل، تخلف معلول، از علت تامه جزء محالات است، پس حتماً همه افراد را نجسته، بلکه بعض افراد را دیده، حتی

ممکن است تنها یک فرد را مشاهده کرده ولی از راه تحصیل علمت، حکم را تعمیم داده، که البته پس از دریافت علت واقعی، این تعمیم کاملاً به جا و بایسته است و تردید بردار هم نیست.

مثال: فرض کنید شخصی در امر گیاهان دارویی مطالعه، بررسی و آزمایش می کند، به تجربه درمی یابد که فلان گیاه دارویی، دارای فلان اثر است مثلاً- مسهل است و یبوست مزاج را مرتفع می کند و تنها در یک یا چند فرد آزمایش کرده نه همه افراد، ولی به دنبال علت گشته و علت واقعی را به دست آورده که این گیاه دارای فلان خاصیت ذاتی، و در نتیجه فلان اثر است، که در این جا به صورت کلی می گوید: این گیاه خاص، همیشه دارای این اثر است و منحصر به زمان خاصی نیست و...

تکمیل بحث: کلیه اکتشافات علمی که در طول تاریخ نصیب بشر گردیده، از راه آزمایش، استقراء ناقص و تحصیل علت واقعی بوده است، پزشکان عالم و دانشمندان علوم طبیعی از همین راه به علل امراض و خواص اشیاء و... پی برده و آن همه ارمغان علمی برای بشر آورده اند. باز هم تکرار می کنیم که این احکام کلی، قابل نقض نبوده و قطعیت دارند. همچنین اضافه می کنیم که: کثیری از احکام و تصدیقاتی که من و شما داریم و از مشاهداتمان سرچشمه می گیرد، از همین نوع استقراء معلل است مثلاً ما همه آب های عالم را ندیده ایم ولی به طور قطع می گوییم: «کلیه آب های عالم از جهت بالا به پایین سرازیر می شوند» و در این تردیدی نداریم و این احکام جزمی تنها به خاطر آگاهی از سرّ مطلب، و دریافت علت واقعی یک امر است که در پرتو علت، حکم هم تعمیم و گسترش پیدا می کند (العله تعمیم).

نکته: ممکن است در برهه ای از زمان، شخص محقق به نتیجه ای رسیده و پنداشته که علت واقعی فلان امر را دریافته و براساس آن، حکم کلی صادر کند ولی در مراحل بعدی و با تحقیقات بیشتر پی به اشتباه خویش برده و ملتفت شود که در دریافت علت واقعی بی راهه رفته، که طبیعی است پس از کشف خطا از حکم قبلی برگشته و دانش جدید کسب می کند، ولی تا وقتی که یقین به حکم اولی دارد (هرچند در واقع اشتباه باشد) در بیان کبرای کلی و قاعده کلیه تردید ندارد.

۳. استقراء ناقصی که بر یک امر بدیهی عقلی که از بدیهیات اولیه عقلیه است مبتنی باشد مثلاً در یک یا چند مورد استقراء نموده و دیده ایم که، کل از جزء بزرگ تر است

ولی به پشتوانهٔ یک امر بدیهی عقلی به صورت کلی حکم می‌کنیم که: «همهٔ کل‌ها در عالم از جزء خود بزرگ‌تر هستند» که البته باید گفت این در حقیقت از مقولهٔ استقراء بیرون است، زیرا حتی اگر یک مورد هم استقراء و مشاهده در کار نباشد باز می‌توانیم به مجرد تصور موضوع، محمول و نسبت، قاطعانه حکم کنیم که: «الکل اعظم من الجزء»، «النقیضان لا یجتمعان» و... پس بخشی از امور عامه هم، از قبیل بدیهیات عقلی هستند که اصلاً محتاج به استقراء نبوده و استقراء در غیر آن‌ها جاری است.

۴. استقراء ناقصی که بر وجود مماثلت و مشابهت کامل در میان جزئیات یک کلی، مبتنی باشد یعنی یک یا چند فرد را استقراء نموده و از این که همهٔ افراد این نوع در این خصوصیت ذاتی، طبیعی و تکوینی مانند هم هستند به یک قاعدهٔ کلیه دست پیدا کنیم که این نیز حکمی جزمی و قطعی خواهد بود و تردیدبردار نیست.

مثال الف. فرض کنید شما وارد باغ اناری می‌شوید و یک یا چند دانه از انارهای باغ را می‌خورید، می‌بینید که بسیار شیرین و خوش طعم هستند، حکم می‌کنید به این که تمامی انارهای این درخت یا این باغ یا «همهٔ باغات انار عالم طعم شیرینی دارند با این که مزهٔ جز یک یا چند انار بیش‌تر را استقراء نکرده‌اید ولی از جهت این که همهٔ مصادیق کلی انار در اوصاف ذاتی و تکوینی مماثلت و مشابهت دارند به یک حکم کلی می‌رسید از باب: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء»، پس وصف و حکم یک فرد از کلی (بما هو فرد من الکلی لا بما هو فرد له خصوصیات فردیه و شخصیه) هم وصف همهٔ افراد آن است و تفاوتی میان افراد کلی از این لحاظ نیست، گرچه بالعرض تفاوت هست که محل بحث نیست.

مثال ب. فرض کنید شما مثلی را بر روی کاغذ ترسیم می‌کنید این مثلث یک فرد از کل مثلث‌های قابل ترسیم در عالم است آن‌گاه با برهان هندسی ثابت می‌کنید که مجموعهٔ زوایای داخلی این مثلث مساوی است با دو زاویهٔ قائمه، و از این جا به یک نتیجه کلی می‌رسید که: «اندازهٔ زوایای داخلی هر مثلث برابر با دو زاویهٔ قائمه است» با این که تنها حکم یک شکل را تحصیل کرده‌اید ولی به لحاظ مماثلت و مشابهت کامل میان این شکل مثلث با اشکال دیگر مثلث، یک حکم کلی می‌دهید و تردیدی هم در این قاعده ندارید.

نتیجه: از میان اقسام چهارگانه استقراء ناقص، تنها قسم اول از آن‌ها یقین‌آور نیست، و مفید ظن است و آن استقراء ناقص مبتنی بر صرف مشاهده بود، اما سایر اقسام استقراء عموماً یقین‌آور هستند چنان‌که ملاحظه فرمودید. ضمناً یادآوری می‌کنیم که نوع دوم از این انواع چهارگانه استقراء، که عبارت بود از استقراء مبتنی بر تعلیل و علت‌یابی، در اصطلاح منطقیون جدید به نام «استنباط و یا طریق بحث علمی» معروف است و مباحث گسترده، فنی و تخصصی دارد که این مختصر، گنجایش آن مباحث را ندارد. (۱)

ص: ۱۹۰

۱-۱. طالبین به کتاب ارزشمند، الاسس المنطقیه للاستقراء، تألیف مرحوم آیت‌الله شهید سید محمد باقر صدر (ره)؛ و یا به کتاب مبانی منطقی استقراء که ترجمه متن مذکور است، مراجعه نمایند.

نوع سوم، از انواع حجت به لحاظ هیئت و شکل «تمثیل» است که در رابطه با آن سه بحث مطرح است که به ترتیب عنوان می شود:

بحث اول. تعریف تمثیل: تمثیل در لغت عرب به معنای تشبیه کردن شیئی به شیء دیگر، در وصفی از اوصاف بارز آن شیء است، مثلاً می گوئیم: «زید در شجاعت مثل شیر است» و در اصطلاح منطقیون این است که ذهن ما از حکم یکی از دو شیء به حکم شیء دیگر منتقل شود و بدین وسیله وضعیت آن را نیز روشن سازد، و این انتقال بر اساس وجود یک قدر مشترک و جامع میان آن دو موضوع باشد، به تعبیر دیگر تمثیل عبارت است از اثبات حکمی در یک جزئی، به دلیل ثبوت آن حکم در جزئی دیگری که با آن جزئی اول مشابَهت داشته و میان آن دو وجه شباهتی وجود دارد؛ و باز به تعبیر دیگر از حال یک جزئی بر حال جزئی دیگر استدلال کردن.

(نکته: تعبیر به جزئی کامل نیست و بهتر آن است که بگوئیم: استدلال از حال موضوعی بر حال موضوع دیگر، چه این دو موضوع جزئی باشند مثل این انسان و آن انسان و یا هر دو کلی باشند مثل خمر و نبیذ که در مثال این بحث به آن اشاره می کنیم).

ضمناً این تمثیلی که منطقیون می گویند در واقع، همان قیاسی است که فقهاء و اصولیین مطرح می کنند و میان فقهاء عامه و خاصه در رابطه با حجیت آن اختلاف است: فقهاء عامه غالباً طرفدار قیاس بوده و آن را یکی از ادله احکام شرعی، و از منابع فقه و استنباط برمی شمردند ولی دانشمندان امامیه به پیروی از پیشوایان معصوم شیعه، بویژه امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام منکر قیاس شده و حجیت آن را به شدت نفی می کنند و بر آنند که عمل به قیاس در شریعت مایه اضمحلال و نابودی احکام شریعت اسلام می گردد. (۱)

مثال: فرض کنید ما از خارج احراز کردیم که نبیذ (شراب خرما)، یا فقاق از حیث تأثیرگذاری در سکر و مستی مانند شراب است و همانطوری که شراب شاربش را مست و مدهوش می سازد نبیذ هم موجب مستی و زوال عقل می شود و از طرفی هم از راه

ص: ۱۹۱

۱-۱). تفصیل این مباحث را همراه با ادله طرفین در شرح اصول فقه جلد سوم و شرح اصول استنباط جلد دوم بیان کرده ام.

دلیل شرعی بر ما ثابت شده که شراب در اسلام حرام است، حال معنای تمثیل این است که بگوییم: نیبذ یا فقاع هم مثل شراب حرام است و یا حداقل محتمل الحرمه است به دلیل این که هر دو در وصف اسکار شریک هستند و در حقیقت چنین گفته ایم: «النیبذ حرام لان الخمر حرام و عله حرمة الاسکار و هو موجود فی النیبذ».

بحث دوم. ارکان تمثیل: هر تمثیلی بر چهار رکن استوار است که هر کدام نباشد تمثیل از بین می رود:

۱. اصل یا مشبه به: جزئی یا موضوع اولی است که حکمش برای ما معلوم و محرز است و به دلیل قطعی یا ظنی معتبر، ثابت گردیده مانند «خمر» در مثال مذکور.

۲. فرع یا مشبه: جزئی یا موضوع دومی است که هدف ممثّل از این تمثیل، اثبات حکم موضوع اولی برای این موضوع است و بدین وسیله می خواهد وضع این را روشن سازد، در مثال مذکور «نیبذ یا فقاع» فرع نامیده می شود.

۳. جامع، وجه شبهه یا قدر مشترک: جهت شباهتی است که میان اصل و فرع (موضوع اول و دوم) وجود دارد که همان واسطه در اثبات است یعنی ما به واسطه این جامع، می خواهیم حکم اصل را به فرع بکشانیم و در مثال مذکور آن جامع، وصف «اسکار» است.

۴. حکم: وصف یا محمولی است که به طور یقینی برای اصل ثابت است و منظور اصلی از این استدلال، اثبات آن حکم برای فرع است، مانند «حرمت» در مثال مذکور، حال اگر در موردی تمامی این ارکان چهارگانه بودند البته تمثیل و استدلال منعقد می شود و اگر یکی از این ارکان مختل شد مثلاً - حکم اصل، برای ما محرز نبود یا قدر جامعی، میان دو جزئی نبود و... هرگز تمثیل محقق نخواهد شد.

بحث سوم. ارزش علمی و یقینی تمثیل: آیا تمثیل یقین آور است؟ یا گمان آور است؟ و یا حداکثر، احتمال درست می کند؟

مرحوم مظفر می فرماید: تمثیل از آن جهت که تمثیل است با بساطت آن (بدون پشتوانه تعلیل و تقویت وجوه شباهت که بعداً خواهد آمد)، از آن ادله ای است که حداکثر برای انسان «احتمال» ایجاد می کند یعنی صرفاً احتمال می دهیم که: شاید حکمی که برای اصل ثابت شده برای فرع نیز ثابت شود و دلیل مطلب آن است که به صرف این که دو چیز در یک یا چند ویژگی با یکدیگر مشترک بودند نمی توان قاطعانه و یا حتی به

صورت گمان مدعی شد که حتما این دو چیز در جمیع اوصاف با یکدیگر اشتراک دارند تا در نتیجه هر حکمی برای یکی از آن دو ثابت شد برای دیگری هم ثابت باشد.

مثال: شما شخص مجرمی را می شناسید که دارای قد بلند و خطوط ویژه ای در چهره است، به طرز خاصی نگاه می کند و دارای فلان عادت است، سپس شخص دیگری را می بینید که دارای همین ویژگی ها است یعنی بلندقد است، چین و چروک و خطوط چهره اش چنان است و... آیا می توانید به محض اشتراک این دو در پاره ای از صفات، به قطع و یا حتی به ظن، حکم کنید که پس این شخص هم مجرم است؟ هرگز، به صرف مشابهت در یک یا چند صفت یا عادت، همه صفات، مشترک نمی شود؛ این جا است که ما ادعا می کنیم که تمثیل احتمال آور است.

قوله: نعم گاهی از احتمال هم گامی فراتر رفته و به سرحد گمان می رسیم و آن در مواردی است که جهات شباهت میان اصل و فرع قوی تر و زیادتر باشد، طبیعی است که هر اندازه جهات شباهت افزون گردد احتمال مذکور قوی تر شده و گاهی به سرحد گمان ۹۹٪ که تالی تلویقین هست می رسد ولی باز هم یقینی نیست، زیرا فرضا در ۹۰٪ صفات مثل هم باشند ولی شاید در آن ۱۰٪ متفاوت باشند و قانون غلبه می گوید: «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب»، ولی خود این قانون گمان آور است نه یقین آور.

مسئله قیافه شناسی که امروزه در دنیا رایج است و در موارد جرم شناسی و شناخت مجرم از آن استفاده می کنند نیز از همین باب است به عنوان مثال کودکی را تصور کنید که از جهات و ویژگی های زیادی (پیشانی، چشم، ابرو، دهان و...) شبیه شخصی است ولی به صرف این ها نمی توان به طور قطع گفت: حتما این کودک، فرزند یا برادر این شخص است و شرعا از این طریق نسبت ثابت نمی گردد؛ یا مثلا شخص خائن، خائف است و مأمورین مربوطه افراد خائن زیادی را دستگیر نموده و دیده اند که آن ها به جهت خیانتی که داشته اند خائف هستند و رنگ از چهره آن ها می پرد، حال اگر به شخص بی گناه، ترسو و بزدلی رسیده که با یک سؤال عادی مثل پرسیدن آدرس، آن فرد شروع لرزیدن کرده و لکنت زبان پیدا کند و... آیا می توان قاطعانه گفت او نیز مجرم، منافق و... است؟ خیر، حداکثر ظن حاصل می شود؛ یا مثلا شخصی را می شناسیم که دارای ویژگی هایی است و ضمنا انسان بسیار نیک یا بسیار شروری است

آمدیم و رسیدیم به فرد دیگری با همان ویژگی ها آیا می توان قاطعانه گفت این نیز مجرم یا محسن است؟ هرگز بلکه اگر حداکثر، صفات مشترک زیاد شد یک گمانی برای انسان حاصل می شود ولی به نص قرآن و حکم عقل: «ان الظن لا یغنی عن الحق شیئا»؛ با پای گمان، نتوان به واقع و حقیقت رسید.

قوله: غیر انه:

گاهی مطلب از مرحله احتمال و حتی ظن، گذشته و به درجه یقین می رسد و آن در موردی است که ما از خارج احراز و یقین کنیم که فلان جهت و قدر جامع که در اصل و فرع هر دو موجود است واقعا علت تامه و حقیقی ثبوت این حکم، در اصل همین امر است و سپس احراز کنیم که همین علت، بدون کاستی در مورد فرع هم وجود دارد، این جا است که یقین پیدا می کنیم که حکم اصل برای فرع هم ثابت است از باب این که حکم وجودا و عدما، دایر مدار علت تامه است و فرضا علت تامه حکم، چنان چه در اصل بود در فرع نیز هست و تخلف معلول از علت تامه نیز از محالات است، پس حتما حکم اصل به فرع سرایت می کند و در حقیقت باید گفت: پس از احراز علت تامه و تحصیل کبرای کلی، دیگر اصل و فرع معنا ندارد بلکه اصل همان کبرای کلی است و هر کدام از این دو موضوع در عرض هم و از مصادیق آن قانون عام به شمار می آیند و تطبیق کبرای کلی بر همه مصادیق یکسان است و هیچ کدام اولی و احق به صدق اسم، از دیگران نیستند. در این فرض، ذکر فلان موضوع خاص، خصوصیت و موضوعیتی نداشته و صرفا از باب مثال و نمونه خواهد بود و باز در حقیقت چنین تمثیلی تمثیل محض نبوده بلکه به نوع دوم از انواع چهارگانه استقراء برمی گردد که استقراء معلل باشد و آن نیز برمی گردد به قیاس شکل اول، و از این باب یقین آور است.

مثال: «الخمیر مسکر، و کل مسکر حرام، فالخمیر حرام»؛

«الفقاع مسکر، و کل مسکر حرام؛ فالفقاع حرام»؛

«النبید مسکر، و کل مسکر حرام؛ فالنبید حرام».

امّا نکته اصلی در این جا است که از چه راهی می توانیم به علت واقعی آن حکم در اصل، دست یابیم تا حکم را تعمیم دهیم؟ انصافا تحصیل علت واقعی، حتی در امور طبیعی و محسوسات نیز امری بس دشوار است تا چه رسد به امور معنوی و ماوراء طبیعی، این جا است که این مطالب بیشتر شبیه به یک تئوری و فرضیه خواهد

بود تا یک واقعیت ملموس در نتیجه آن که ارزشمند است تحقق خارجی ندارد و آن که متحقق است ارزش و اعتبار علمی ندارد.

قوله: اما اثبات:

آن چه تا بحال گفتیم در ارتباط با تمثیل منطقی و قیاس اصولی در امور و موضوعات خارجی بود، و مثال منطقیون این است که: «ساختمان حادث است، چون مشکل است؛ پس آسمان هم به همین دلیل حادث خواهد بود»، و اما اشاره ای به قیاس فقهی داشته باشیم.

اهل سنت برای همه انواع قیاس ارزش قائل هستند و آن ها را از ادله و حجج احکام شرعی می شمارند ولی در مکتب اهل بیت و فقهاء شیعه قیاس اولویت (اولویت قطعی) معتبر است و در حقیقت نمی توان آن را قیاس نامید بلکه از باب ظواهر است که به حکم بناء قطعی عقلاء، حجت است مانند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»، پس به طریق اولی کار خیر بیشتر پاداش دارد، و یا مانند «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»، پس به طریق اولی ضرب و شتم و قتل والدین حرام است و... همچنین قیاس منصوص العله که در بیان خود شارع مقدس یعنی خدا و رسول و مبینان احکام و دستورات شریعت یعنی ائمه علیهم السّلام فلسفه واقعی حکم (آن هم به عنوان علت تامه و نه حکمت حکم) فلائین موضوع بیان شده و ما همین علت را، در موضوع دیگر هم یافته ایم، پس حق تعدی داریم مثلاً در صحیح ابن بزیر از امام رضا علیه السّلام وارد شده که: «آب چاه به مجرد ملاقات با نجاست متنجس نمی شود (و در حکم آب قلیل نیست)، سپس خود حضرت علت را آورده که: «لأنّ له مادة؛ آب چاه دارای ماده است»، یعنی وصل به آب های روی زمین است و از این رو در حکم آب جاری است نه آب قلیل که به حکم: «العله تعمم» ما از این بیان تعلیل، یک کبرای کلی استخراج نموده و می گوئیم: «کل ماء له مادة فهو واسع لا یفسده شیء» یعنی هر آبی که دارای ماده و پشتوانه باشد و وصل به آب جاری، کز یا... باشد همین حکم را دارد که نجاستی او را فاسد نمی کند، پس آب حمام هم همین حکم را دارد چون وصل است، آب جاری شونده از برف انبوه کوهستان هم همین طور و... که این «علت» موجب تحصیل کبرای کلی می شود و آن کبرای کلی بر همه مصادیق به طور مساوی منطبق می شود و می گوئیم: «ماء البئر له مادة، و کل ماء له مادة واسع لا یفسده شیء؛ فماء البئر واسع لا یفسده شیء»، «ماء الحمام له مادة، و کل ماء له مادة واسع

در حقیقت چنین استدلالی از نوع تمثیل صرف نبوده بلکه از نوع قیاس برهانی شکل اول است که ارزشمندی و یقین آور بودن آن مسلم است، به بیان دیگر از قیاس فقهی بیرون و در قیاس برهانی منطقی داخل می گردد.

نوع سومی از قیاس وجود دارد که ما به الامتیاز خاصه از عامه است به نام قیاس مستنبط العله، که اهل سنت آن را معتبر می دانند ولی فقها شیعه به پیروی از اخبار متواتر که از معصومین علیهم السلام در ردّ و ابطال این قیاس وارد شده می گویند چنین قیاسی باطل است و همان طوری که اصل بیان احکام از وجوب و حرمت و... باید توسط صاحب شریعت انجام گیرد همچنین بیان مناطهای احکام نیز باید توسط خود شارع بیان گردد و ما مجتهدین با عقل قاصر خویش نمی توانیم به ملاک ها و فلسفه واقعی احکام برسیم تا بتوانیم از آن استفاده کنیم. (۱)

در خاتمه: دانشمندان اصولی و دانشمندان منطقی ادله و براهینی مبنی بر ارزشمندی قیاس فقهی و تمثیل منطقی آورده اند از قبیل برهان سبر و تقسیم، طریقه دوران و تردید، و... که در کتب مفصل منطقی مثل اشارات ابن سینا و اصولی از قبیل اصول فقه و... باید جستجو کرد و در این جا چون بیان نشده ما از شرح آن ها خودداری می کنیم).

پایان مباحث تمثیل و استقراء و قیاس.

ص: ۱۹۶

در پایان مباحث باب قیاس، هیجده امر را به عنوان تمرینات این باب مطرح می کنند:

تمرین ۱. از جمله مباحث دقیقی که در میان فلاسفه مطرح است مسئله وجود ذهنی است عده ای منکرین وجود ذهنی هستند و عده ای مثبت آن، منکرینی برای اثبات مدعای خود دلایلی دارند که از جمله آن ها این دلیل است:

اگر ماهیات و حقایق، در محیط ذهن موجود باشند لازمه اش آن است که ذهن ما با تصور و ادراک حرارت، گرم و با تصور برودت، سرد و با تصور شیء مستقیم، راست و با تصور شیء مستدیر، گرد و با تصور شیء عظیمی مثل کوه دماوند، فراخ و یا تصور شیء کوچک، تنگ و... شود (چون وجود، منشأ اثر است و اگر این امور در ذهن تصور شوند باید تأثیرات مذکور را داشته باشند) ولی این لازم باطل است، زیرا واقعاً کسی با تصور گرما، گرم و با تصور سرما، خنک و با تصور سیری، سیر و... نشده و نخواهد شد، پس ملزوم (وجود ذهنی داشتن) نیز باطل می گردد. در این جا هدف ما از این تمرین آن است که مشخص کنید: این استدلال، کدام نوع از انواع استدلال منطقی است؟ و با نظم و ترتیب منطقی آن را بیان کنید.

حلّ تمرین. اما تنظیم:

«لو كانت الماهیات موجوده فی الذهن لكان الذهن حارا و باردا و...» صغری

«و لكن الذهن لا یکون حارا و باردا مع ادراک هذه الامور» کبری

«فالماهیات لیست بموجوده فی الذهن» نتیجه

و اما نوع: این استدلال از نوع قیاس استثنایی اتصالی است که از راه استثناء نقیض تالی، نقیض مقدم را نتیجه می گیریم.

تمرین ۲. یکی از مباحث دقیق در علم کلام، مسئله علم خداوند است که در این رابطه اقوال و نظریات فراوانی از سوی حکما عرضه شده و نوع فلاسفه الهی یکی از صفات کمالیه و جمالیه خداوند را علم او می دانند و جهت اثبات آن دلایلی دارند که یکی از ادله آن ها تمسک به قاعده زیر است:

«فاقد شیئی معطی شیئی نمی شود»، و به قول شاعر پارسی زبان:

ذات نیافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش؟

خشک ابری که بود ز آب تهی

ناید از وی صفت آب دهی

بیان استدلال: خداوند به ما انسان ها علم داده است (چون علم ذاتی ما نیست، پس مجعول به جعل مرکب است و بر فرض ذاتی بودن، باز مجعول به جعل بسیط است که به تبع ذات ایجاد شده است...) و از طرفی هم به حکم عقل فطری: «فاقد شیئی معطی شیئی نمی شود» پس نتیجه می گیریم که: معلوم می شود خداوند خود عالم علی الاطلاق است که این کمال را به ما اعطاء فرموده است. حال هدف از این تمرین آن است که شما مشخص کنید: نوع این استدلال چیست؟ و چگونه به شکل منطقی تنظیم می شود؟

حلّ تمرین. اما نوع: این استدلال، از نوع قیاس استثنایی اتصالی است که از راه استثناء نقیض تالی، نقیض مقدم را نتیجه می دهد. اما تنظیم:

«لو لم یکن الله تعالی عالما لما خلق فینا العلم» صغری

و «لکنه خلق فینا العلم» کبری

«فهو تعالی عالم» نتیجه

تمرین ۳. در حدیث معروف می خوانیم که: دانشمندان وارثان پیامبرانند و لکن (این ارث بردن غیر از سایر میراث ها است)، علماء از پیامبران اموال و املاک را به ارث نبرده اند بلکه علم و اخلاق پیامبران را به ارث برده اند. حال هدف این است که مشخص کنید: آیا این سخن یک استدلال منطقی است یا خیر؟ و اگر هست از کدام نوع است؟

حلّ تمرین. البته یک استدلال منطقی و از نوع قیاس استثنایی انفصالی است که از راه استثناء نقیض یک طرف، به اثبات طرف دیگر می رسیم به بیان زیر:

«دانشمندان وارثان پیامبرانند یا در اموال و سرزمین ها و یا در علم و اخلاق» صغری

و «لکن در اموال و املاک وارث انبیاء نیستند» کبری

«پس در علم و اخلاق وارث هستند» نتیجه

تمرین ۴. در تمرین اول به یکی از ادله منکرین وجود ذهنی اشاره شد. در این تمرین به یکی از ادله مثبتین وجود ذهنی اشاره شده است.

از طرفی: شکی نیست که ما، یک سلسله قضایا و تصدیقات ایجابی داریم، که موضوع آن ها در خارج، از محالات است، با این وجود ما این امر مستحیل را «موضوع» قرار داده و محمولی را برای آن، اثبات می کنیم مثلا می گوییم:

اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است؛

اجتماع نقیضین محال است، اجتماع ضدین محال است؛

شریک الباری ممتنع الوجود است؛ دور باطل است و...

در حالی که تمامی این ها به حکم برهان یا بداهت عقلی، در خارج ممتنع الوجود هستند.

از طرف دوم: هر قضیه موجبه صادقه، باید موضوعش «موجود» باشد (برخلاف سالبه که گاهی به انتفاء محمول صادق است مثل: «زید لیس بقائم» و گاهی به انتفاء موضوع مثل: «ابن الله لیس بعالم») و علت مطلب قاعده معروف «فرعیت» است که در تمرین پنجم عنوان خواهد شد که بدون وجود موضوع، وجود محمول برای آن ممکن نیست.

از سوی سوم: این موضوعات وجود خارجی ندارند.

از ناحیه چهارم: وجود به حکم «حصر عقلی» یا خارجی است یا ذهنی، پس معلوم می شود ظرف وجود موضوع این قضایا، ذهن است و نه غیر آن.

حال هدف از این تمرین آن است که مشخص کنید: این مقدمات و استدلال چگونه با موازین و معیارهای منطقی منطبق می شود؟ و از چه نوع قیاسی است؟ و آیا قیاس بسیط است یا مرکب؟ ضمناً شما را راهنمایی می کنیم که: کلمه «و لما لم یکن...» یک قیاس استثنایی است.

حل تمرین: در واقع این استدلال یک قیاس مرکب است که از دو قیاس تشکیل یافته و قیاس اول از نوع اقترانی حملی شکل اول و قیاس دوم از نوع استثنایی انفصالی است که با استثناء نقیض یک طرف، عین طرف دیگر اثبات می شود.

اما تنظیم قیاس اول:

«قضایای مذکور، قضیه موجبه هستند» صغری

و «هر قضیه موجبه ای مستدعی وجود موضوع است» کبری

«پس این قضایا مستدعی وجود موضوع هستند» نتیجه

قیاس دوم: «وجود موضوع برای آن ها یا در ذهن است یا در خارج» صغری

«لکن در خارج نیست» کبری

«پس در ذهن است» نتیجه

تمرین ۵. در تمرین قبیل به این مطلب اشاره شد: هر قضیه موجبه نیازمند وجود موضوع است و فلاسفه برای اثبات این مدعا به «قانون فرعیت» تمسک کرده اند که:

«ثبوت شیء لشیء يستدعی ثبوت المثبت له ای: الموضوع». وصف بدون موصوف و عرض بدون معروض و حال بدون محلّ ممکن نیست. مشخص کنید: این کدام نوع از انواع استدلال منطقی است؟ و چگونه تنظیم می شود؟

حلّ تمرین. اما نوع: این استدلال از نوع قیاس اقترانی حملی شکل اول است.

اما تنظیم:

«القضية الموجبه هو ثبوت شیء لشیء» صغری

و «ثبوت شیء لشیء يستدعی ثبوت المثبت له» کبری

«فالموجه تستدعی ثبوت المثبت له» نتیجه

تمرین ۶. قضایای پراکنده زیر را در قالب و شکل یک قیاس منطقی قرار داده و پس از تنظیم، نوع این قیاس را هم بیان کنید.

امّا قضایا: کسی که دارای حجت برهانی باشد مغلوب واقع نمی شود، زیرا که چنین کسی بر حق است (سخن او مطابق واقع است)، و هر انسانی که بر حق و صاحب حق باشد مغلوب نمی شود.

امّا تنظیم: در حقیقت اختلال در ترتیب حاصل شده و نتیجه بر دو مقدمه سبقت گرفته که در قیاس مضممر هم بدان اشاره شد. شکل اصلی به قرار زیر است:

«صاحب الحجه البرهانیه علی حق» صغری

و «صاحب الحق لا یغلب» کبری

«فصاحب الحجه البرهانیه لا یغلب» نتیجه

و اما نوع: این قیاس از نوع اقترانی حملی و از شکل اول آن است.

نکته: فرض کنید قضیه اول، به صورت یک قضیه شرطیه بود مثلاً: «اذا كانت الحجه برهانیه فصاحبها لا یغلب»، شما از این قضیه شرطیه چگونه قیاس منطقی درست می کنید؟ و این نتیجه را از کدام یک از مقدمات به دست می آورید؟ و نوع قیاس چگونه خواهد بود؟

در پاسخ باید گفت: قیاسی که در این فرض تشکیل می شود از نوع اقترانی شرطی است که ممکن است از قسم مؤلف از دو متصله باشد به این بیان:

«اذا كانت الحججه برهانیه فصاحبها علی حق» صغری

و«اذا كان الانسان علی حق فهو لا یغلب» کبری

«فاذا كانت الحججه برهانیه فصاحبها لا یغلب» نتیجه

و ممکن است از یک متصله و یک حملیه مؤلف باشد به این بیان:

«اذا كانت الحججه برهانیه فصاحبها علی حق» صغری

و«کل صاحب حق لا یغلب» کبری

«فاذا كانت الحججه برهانیه فصاحبها لا یغلب» نتیجه

تمرین ۷. لطفا قضایای زیر را در قالب یک قیاس منطقی قرار داده و نوع قیاس را هم مشخص کنید.

قرآن فرموده: منحصرآبندگان عالم، از خداوند می ترسند، و لکن از آن رهگذر که آقای خالد از خداوند خشیت ندارد پس معلوم می شود از زمزه عالمان نیست.

حلّ تمرین. اما تنظیم:

اذا كان الانسان عالما فهو یخشی الله» صغری

«لکن خالد لم یخشی الله» کبری

«فهو لیس بعالم او لیس من العلماء» نتیجه

اما نوع: از نوع قیاس استثنایی اتصالی است که با استثناء نقیض تالی، نقیض مقدم را نتیجه داده است.

تمرین ۸. از اشکال اربعه منطقی کدام شکل، منتج همه محصورات اربع است؟

حل تمرین: تنها شکل اول است که چنین نتیجه ای دارد که در باب خود به تفصیل بیان شد.

تمرین ۹. در شکل سوم از اشکال اربعه، شش ضرب از ضروب منتج بودند که همه آن ضروب منتج، یک قضیه جزئی بودند، یا موجبه جزئی و یا سالبه جزئی، حال شما بگویید: علت چیست که نتایج این شکل همیشه جزئی است؟

حلّ تمرین. علت آن است که: در چهار صورت از شش صورت یکی از دو مقدمه، قضیه جزئی بود و نتیجه تابع احس مقدمات است؛ و در دو صورت هم که هر دو کلیه بودند باز به این خاطر که گاهی اصغر «اعم» از اکبر است و به صورت ایجاب یا سلب

کلی، نتیجه کذب است و به صورت جزئیة همیشه صادق است، پس گفته اند نتیجه

ص: ۲۰۱

همیشه جزئی است، مثلاً: «کل انسان حیوان، و کل انسان ناطق» شکل سوم است که نمی توان گفت: «فکل حیوان ناطق» و البته «بعض الحیوان ناطق»، صادق است.

تمرین ۱۰. کدام شکل از اشکال اربعه، با وجود جزئی بودن کبری منتج است؟

حلّ تمرین. در بعضی از ضروب شکل سوم (ضرب چهارم و پنجم) و شکل چهارم (ضرب دوم)، اما در سایر ضرب های این دو شکل و نیز در کلیه ضرب های منتج شکل اول و دوم، کلیت کبری، معتبر است.

تمرین ۱۱. چرا اگر یکی از دو مقدمه قیاس جزئی بود حتماً باید مقدمه دیگر کلیه باشد و از دو قضیه جزئی قیاس منتج تشکیل نمی شود؟

حلّ تمرین: قبلاً در بیان قواعد عامه قیاس، در قاعده سوم به طور مفصل دلیل مطلب بیان شد که: «لا انتاج من الجزئین». خلاصه مطلب این که: با وجود جزئیت هر دو، ما نمی توانیم به حال اصغر و اکبر قاطع شویم که آیا متلاقیان هستند یا متباینان، لذا نتیجه قطعی ندارد.

تمرین ۱۲. آیا اگر صغرای یک قیاس سالبه بود (در بعضی از ضرب های شکل دوم)، کبری می تواند قضیه جزئی باشد یا خیر؟ چرا؟

حلّ تمرین. خیر، کبری حتماً باید قضیه کلیه باشد و برهان مطلب در قاعده پنجم از قواعد عامه قیاس بیان شد. خلاصه مطلب این که: اگر کبری جزئی باشد، نمی دانیم آیا اصغر و اکبر در نتیجه متلاقیان هستند و نتیجه ایجابی، حق است یا متباینان و نتیجه سلبی، حق است؟

تمرین ۱۳. از دو قضیه منفصله زیر چگونه می توانیم قیاس تشکیل داده و به نتیجه برسیم؟

الف. «الانسان اما عالم او جاهل»، که یک قضیه منفصله حقیقیه است.

ب. «الانسان اما جاهل او سعید»، که یک قضیه مانعه الخلو است.

حل تمرین. ابتدا منفصله ها را به متصله ارجاع می دهیم و از آن طریق نتیجه می گیریم.

منفصله حقیقیه به چهار قضیه متصله، متحول می شود:

۱. «اذا كان الانسان عالماً فليس بجاهل»

۲. «اذا كان الانسان جاهلاً فليس بعالم»

۳. «اذا لم يكن الانسان عالما فهو جاهل»

۴. «اذا لم يكن الانسان جاهلا فهو عالم»

منفصله مانعه الخلو نیز به دو متصله، متحول می شود که مقدم آن، نقیض یکی از دو طرف و تالی آن عین طرف دیگر است به این بیان:

۵. «اذا لم يكن الانسان جاهلا، فهو سعيد»

۶. «اذا لم يكن الانسان سعيدا، فهو جاهل»

سپس هر کدام از آن چهار قضیه را، صغری و هر کدام از این دو را، کبری قرار داده و هشت قیاس اقترانی شرطی اتصالی تشکیل می دهیم، که در هر کدام «اوسط» در صغری و کبری، کامل تکرار شده بود منتج است، بعد اگر خواستیم آن نتیجه را هم به یک منفصله ارجاع می دهیم.

مثلا قضیه شماره یک با شماره پنج، منتج است و قضیه شماره ۲ با شماره ۶ منتج است.

تمرین ۱۴. آیا ممکن است از دو منفصله زیر یک قیاس منتج تشکیل دهیم؟

الف. «یا دانش آموز سعی و کوشش می کند و یا در امتحان موفق نمی شود» مانعه الخلو.

ب. «یا دانش آموز کوشش می کند و یا سستی و تبلی می نماید» مانعه الجمع.

حل تمرین. منفصله اول را به دو متصله ارجاع می دهیم:

۱. «اذا لم يسع الطالب فهو لا ينجح في الامتحان»

۲. «اذا نجح في الامتحان فهو يسعي»

منفصله دوم را هم به دو متصله ارجاع می دهیم که مقدم، عین یکی از دو طرف منفصله و تالی، نقیض طرف دیگر است:

۳. «اذا كان الطالب ساعيا، فليس بمتهاون»

۴. «اذا كان الطالب متهاونا، فليس بساعي»

سپس از آن دو با این دو، چهار قیاس تشکیل می دهیم تا ببینیم کدام منتج است و کدام نیست.

تمرین ۱۵. شخصی نزد شخص دیگری رفته و با اصرار از او کمک مالی می طلبد، از این اصرار بیش از حد، شخص دوم ظنین

شده و نتیجه می گیرد که: معلوم

ص: ۲۰۳

می شود این آدم گدا نیست بلکه «گدا صفت» است و تکدی می کند و گرنه این همه اصرار نداشت. سؤال این است که: این استنتاج به چه طریقی حاصلی می شود؟

حلّ تمرین. در واقع یک قیاس استثنایی اتصالی تشکیل می دهد که با ابطال تالی، ابطال مقدم را نتیجه می گیرد:

«لو كان هذا مستحقا لما الخ بالطلب» صغری

و«لكنه الخ بالطلب» كبرى

«فهو ليس بمستحق» نتیجه

تمرین ۱۶. در باب نقض محمول بیان شد که همهٔ محصورات اربع با بقاء کمیت و تغییر کیفیت از طریق نقض محمول، قابل نقض هستند سپس برای بیان نقض محمول هر کدام برهانی اقامه کردیم. حال سؤال این است که: آن براهین چهارگانه چگونه تنظیم می شوند؟ و از کدام نوع استدلال هستند؟ و آیا قیاس بسیط هستند یا مرکب؟

حلّ تمرین. نقض محمول موجب کلیه، سالبه کلیه بود و برهان آن یک قیاس اقترانی شرطی و از نوع قیاس بسیط است به این صورت:

«اگر مفروض صادق باشد، عکس نقیض آن نیز صادق خواهد بود» صغری

و«اگر عکس نقیض آن صادق بود عکس مستوی آن نیز صادق خواهد بود» کبری

«پس اگر مفروض صادق بود عکس مستوی هم صادق خواهد کرد» نتیجه

اما برهان نقض محمول موجب جزئی، در واقع مرکب است از دو قیاس اقترانی شرطی و استثنایی اتصالی. همچنین برهان نقض محمول سالبه کلیه و سالبه جزئی هم، به قیاس بسیط اقترانی شرطی نقض محمولش دانسته می شود. تفصیل این مطلب با مثال در باب خاص خود آمده است.

تمرین ۱۷. براهین عکس نقیض را بر قواعد قیاس منطبق سازید.

حلّ تمرین. به طور خلاصه غیر از موجب جزئی سه قسم از محصورات اربع، عکس نقیض داشت که این اقسام نیز عکس نقیض موافق و مخالف داشت و براهین هم نوعا استدلالات مرکبه است که تفصیل آن در باب مربوط بیان شد.

تمرین ۱۸. برهان نقض محمول موجب کلیه را، به یک قیاس مساوات و یک قیاس اقترانی شرطی مؤلف از دو متصله ارجاع دهید.

حلّ تمرین. اما قیاس مساوات:

«صدق مفروض، مستلزم صدق عكس نقيض آن است» صغری

و «صدق عكس نقيض مستلزم صدق عكس مستوی است» کبری

«پس صدق مفروض، مستلزم مستلزم صدق عكس مستوی است؛ و مستلزم المستلزم مستلزم».

«پس صدق مفروض مستلزم صدق عكس مستوی است». نتیجه

اما قیاس شرطی:

اگر مفروض صادق باشد لازمه اش آن است که عكس نقيض آن هم صادق باشد.

و اگر عكس نقيض صادق باشد لازمه اش صدق عكس مستوی آن است.

پس اگر مفروض صادق باشد لازم است عكس مستوی آن هم صادق باشد.

ص: ۲۰۵

اشاره

کتاب ارزنده المنطق در سه بخش تنظیم شده است:

۱. بخش اول: مباحث مقدماتی و بحث تصورات؛ شامل سه باب.

۲. بخش دوم: پیرامون تصدیقات؛ شامل: قضایا و حجت از لحاظ هیئت.

۳. بخش سوم: مباحث صناعات خمس که مشتمل بر یک باب (صناعات خمس) است در کتب متداول درسی حوزه های علمیه از قبیل شرح شمسیه و حاشیه مولی عبد الله بسیار کوتاه بیان شده است. برخی فلاسفه بزرگ معاصر گفته اند که صناعات خمس به منزله واجب و بقیه مباحث به منزله نفل و مستحب است. با این حساب باید گفت: ترک واجب کرده و سنت به جا می آوریم. و متقابلا در مباحث قضایا و بیان موجهات بسیطه و مرکبه، سپس بیان نقائص آنها، عکوس مستوی، عکس نقیض و ترسیم جدول های بسیار پیچیده و دقیق، حداکثر تلاش خود را به کار برده اند، بدون این که ضرورتی داشته باشد.

مرحوم مظفر (ره) در این قسمت ها راه وسط را پیموده و مباحث قضایا را به مقدار لازم عنوان کرده اند و در مباحث صناعات خمس، با بیانی منقح و گویا مباحث این بخش را عنوان کرده اند که به فضل الهی آن را شرح خواهیم کرد.

تهدید

اشاره

می دانیم که هدف از رعایت قواعد منطق، حفظ ذهن از خطای در فکر و اندیشه است. خطای فکر در مقام استدلال از دو جهت امکان پذیر است، به عبارت دیگر:

انسان متفکر هنگام اندیشه و استدلال از دو ناحیه پیوسته مورد تهدید و در معرض خطر است که شاید گامهای اندیشه او لغزیده و به درّه های مخوف خطا و بیراهه سقوط کند و قواعد منطق، فکر را از هر دو ناحیه بیمه می کند:

۱. ناحیه هیئت و شکل استدلال

چنین نیست که هر انسانی به هر نحوی که دلخواه او است قیاس ترتیب داده، صغری و کبری چیده و به نتیجه مطلوب دست یابد، بلکه باید به افکارش سامان داده و آنها را در قالب های صحیح منطقی بریزد و قواعد منطقی را از حیث هیئت و شکل مراعات کند (از قبیل ایجاب صغری، کلیت کبری، تکرر اوسط لفظا و معنا و...) تا

قیاس او منتج شود و گرنه بدون مراعات این شروط قیاس عقیم خواهد شد.

مباحث باب پنجم از ابواب شش گانه کتاب المنطق برای همین منظور تدوین شده بود. در آن باب تمام سعی خود را وقف ساختار صحیح شکلی و هیوی قیاس کردیم برای هر نوعی از انواع قیاس (اقترانی حمله، شرطی، استثنائی) حدود و شرائط ویژه ای را مطرح کردیم که باید مراعات شود و اگر کسی از آنها سرپیچی کند یقیناً از لحاظ هیئت دچار خطا می شود.

در باب پنجم هیچ کاری با مواد مثلاً قیاس و مبادی تصدیقیه (صغریات و کبریات) استدلال نداشتیم که آیا در واقع صغری قضیه ای صادق است یا کاذب؟ بر فرض صدق آیا موجب تصدیق و اذعان نفس است یا صرفاً موجب تأثیر و انفعال نفس و عکس العمل انقباضی و انبساطی است؟ بر فرض که مفید تصدیق و اعتقاد باشد آیا مفید اعتقاد جزمی و یقینی است یا مفید ظن است؟ و...

در جانب کبری نیز این چنین بود اصلاً این موارد مطرح نبود، بلکه مبادی را از این جهات مفروض الصدق گرفته و روی شکل و هیئت آنها گفتگو می کردیم، و لذا در تعریف قیاس هم گفتیم:

قول مؤلف من قضایا متی سلّمَت... که این کلمه متی سلّمَت به همین نکته اشاره داشت، و قواعد مذکور در باب پنجم به شرط مراعات، ضامن خطای فکر از حیث هیئت استدلال است و کاری به ماده استدلال ندارد.

۲. ناحیه مواد و مبادی و مقدمات استدلال

می دانیم که استدلال ها و قیاس ها انواع و اقسامی دارند و از هر کدام نتیجه خاصی مورد انتظار ما است. مثلاً از قیاس برهانی انتظار داریم که ما را به واقع و حقیقت رهنمون شود و یقین به مطلوب بیاورد، از قیاس جدلی انتظار داریم که موجب اقناع و اسکات خصم شده و دماغ او را به خاک بمالد. طبیعی است که برای هر قیاسی و رسیدن خصم به هر نتیجه ای مقدمات خاصی لازم است که باید قواعد این باب مراعات شود.

مثلاً- قطع نظر از شکل، خود صغری یک قضیه و مبدء تصدیقی است ولی آیا یقین آور است یا گمان آور؟ باید این جهات روشن شود، همچنین باید وضعیّت کبری روشن شود. شکی نیست که مواد و مقدمات، از لحاظ افاده تصدیق و عدم آن متفاوت هستند. به قول خواجه طوسی:

أن القضية إما أن تقتضى تصديقا، أو تأثيرا غير التصديق، أو لا يقتضى أحدهما، و الأول إما أن يقتضى تصديقا جازما، أو غير الجازم و الحازم إما أن يكون لسبب، أو لما يشبه السبب، و ما يكون لسبب فهو المسلّمات، و ما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها و غير الجازم هو المظنونات، و ما معها هو المشهورات في بادئ الرأي و المقبولات من وجه، و ما يقتضى تأثيرا غير التصديق فهو المخيلات، و ما لا يقتضى تصديقا و لا تأثيرا فلا تستعمل لعدم الفائدة. (1)

در این بخش کاری به هیئت استدلال نداریم و چه بسا هیئت واحد باشد، ولی قیاس به لحاظ موادش متفاوت باشد. یعنی مثلا همه جا شکل قیاس، شکل اول است ولی یک جا قیاس برهانی است و جای دیگر خطابی، جدلی، شعری یا سفسطی است.

منشأ تقسیم قیاس از لحاظ ماده به پنج قسم برهان، جدل، شعر، مغالطه، و خطابه سه عامل است که همه باهم مؤثرند:

۱. اختلاف و تفاوت مقدمات از حیث یقین آور بودن و نبودن؛

۲. اختلاف مقدمات از حیث نتایجی که می دهند (یقین و غیره).

۳. اختلاف در اغراض، که گاهی هدف، رسیدن به واقع است و گاهی اقناع خصم.

حال بحث ما، در این بخش درباره همین اقسام صناعات خمس است. در این باب مقدمه ای بیان می کنیم و در آن انواع و اقسام قضایایی که در استدلال کاربرد دارند مطرح می شود- که هر قسمی شاید اصنافی داشته باشد- و به تعبیر علمی از مبادی تصدیقیه هر قیاسی گفتگو می کنیم که آیا هر دو یقین آور هستند یا هر دو از مظنونات هستند؟ و... سپس در پنج فصل مباحث صناعات خمس را پی می گیریم:

فصل اول، صنعت برهان.

فصل دوم، صنعت جدل.

فصل سوم، صنعت خطابه.

فصل چهارم، صنعت شعر.

فصل پنجم، صنعت مغالطه.

ص: ۲۰۸

مبادی تصدیقی و مقدمات قیاس که شامل صغریات، کبریات و در یک کلام معلومات تصدیقیه هستند، از یک زاویه دو دسته می شوند:

۱. ضروری و بدیهی.

۲. نظری و اکتسابی.

مبادی تصدیقیه ضروریه عبارتند از: قضایائی که جهت تصدیق آنها، نیازی به استدلال و بیان نیست و شأن آنها اجل از قبول استدلال است. چون خود به خود معلوم و واضح هستند و با این وصف بر آنها استدلال کردن تحصیل حاصل است.

مبادی تصدیقیه نظریه عبارتند از: صغریات و کبریاتی که تصدیق آنها برای فکر و ذهن معلوم و مسجل نیست، بلکه نیازمند بیان و استدلال هستند.

البته چنین نیست که بدون استثناء هر قضیه و تصدیقی در عالم نیازمند دلیل و حجت باشد، بلکه بالضروره باید یک سلسله قضایای بدیهیه ای داشته باشیم که معلومیت آنها ذاتی بوده و معلومیت سایر قضایا نیز به آنها باشد و سایر تصدیقات تا به آنها منتهی نشوند معلوم نشوند. دلیل بر اینکه حتما باید یک سلسله مقدمات معلومه بدیهیه داشته باشیم و امکان ندارد که همه معلومات نظری باشند آن است که اگر تمام معلومات نظری باشند هیچ وقت به علم تصدیقی دست پیدا نمی کنیم و تا ابد در جهل تصدیقی می مانیم.

در حالی که این سخن، بالوجدان باطل است. به بیان منظم منطقی و فلسفی می گوئیم:

اگر همه معلومات تصدیقیه، نظری باشند و به هیچ معلوم بدیهی منتهی نشوند یا دور، لازم می آید یا تسلسل، که هر دو باطل است.

مثلا در قضیه العالم حادث می پرسیم:

آیا این قضیه بدیهی است یا نظری؟

اگر بپذیرد که بدیهی است فهو المطلوب و اگر بگوئید: نظری است، می گوئیم:

از کجا علم به آن پیدا شده؟ خواهید گفت از راه دو مقدمه دیگر که عبارتند از:

۱. العالم متغیر. ۲. کل متغیر حادث، نقل کلام به این دو مقدمه کرده و می پرسیم خود این ها بدیهی هستند یا نظری؟

اگر بگویید: بدیهی هستند مثبت المطلوب، و اگر بگویید: نظری هستند، سؤال را تکرار می کنیم: از چه راهی به این دو مقدمه آگاه شدید؟

ص: ۲۰۹

اگر بگوئید این دو را از راه حدوث عالم به دست آورده ایم خواهیم گفت دور است و محال.

اگر بگوئید این ها را به دو استدلال و چهار مقدمه دیگر تحصیل کرده ایم، نقل کلام به آنها می شود و همین طور یا دور است و محال، و یا تسلسل است که سلسله قضایا و مقدمات تا بی نهایت خواهد رفت، سرانجام هم به هیچ معلومی نخواهیم رسید، زیرا دور و تسلسل هر دو باطلند.

پس ما قضایای بدیهیه ای داریم که همه قضایای نظری به آنها منتهی می شود به حکم (کل ما بالعرض لا یتد ان ینتهی الی ما بالذات). قضایای بدیهیه که مواد و مبادی اقیسه و مقدمات مطالب و استدلالات نامیده می شود و هر استدلال باید به آنها منتهی شود عبارتند از هشت صنف:

۱. یقینیات.

۲. مضمونات.

۳. مشهورات.

۴. وهمیات.

۵. مسلمات.

۶. مقبولات.

۷. مشبهات.

۸. مخیلات.

این هشت صنف را، در مقدمه با شعب مختلف آن (که احیانا بعض از آن ها اصناف دارند) بیان می کنیم.

ص: ۲۱۰

مقدمه: قسم اول از اقسام هشت گانه قضایای بدیهی، یقینیات هستند و آنها قضایائی هستند که برای نفس تصدیق یقینی می آورند و یقین به دو معنای اعم و اخص به کار می رود.

یقین به معنای اعم کلمه عبارت است از: مطلق اعتقاد جازم، یعنی مطلق اینکه انسان به حکمی از احکام و نسبتی از نسبت ها، جازم و قاطع شود، چه جزم او مطابق واقع باشد یا نه، و بر فرض مطابقت چه جزم از روی تقلید حاصل شود یا از روی اجتهاد و استدلال. پس یقین به این معنی شامل جهل مرکب و تقلید نیز می شود.

یقین به معنای اخص کلمه عبارت است از: خصوص اعتقاد و تصدیق نفسی، که دارای سه ویژگی باشد:

۱. مطابق با واقع باشد؛ با این قید، جهل مرکب خارج می شود چون اعتقاد جاهل به جهل مرکب مطابق واقع نیست بلکه واقع را نشناخته و نمی داند که نمی داند.

۲. احتمال نقیض در او داده نشود؛ یعنی اعتقادی جزمی و صد درصد باشد که حتی یک درصد هم احتمال طرف مقابل داده نشود، با این قید ظن خارج می شود چون احتمال خلاف دارد.

۳. از روی تقلید نباشد؛ یعنی از راه استدلال و اسباب و مقدمات به دست آمده باشد، با این قید، اعتقاد جازمی را که با تقلید به دست آمده باشد خارج کرد.

در بحث ما یقین، به معنای اخص منظور است و یقینیاتی که بعداً عنوان خواهد شد، باید عموماً ویژگیهای مذکور را دارا باشند و گرنه محل بحث نخواهند بود.

بیان ذلک: یقین به معنای اخص بر دو پایه اساسی استوار است که هر کدام از بین رود یقین تباه خواهد شد. آن دو پایه عبارتند از:

الف؛ شخص به مضمون و مفاد قضیه اعتقاد پیدا کند (نه تنها مطلق اعتقاد که در ظن نیز وجود دارد) بلکه در کنار تصدیق به مضمون، اعتقاد و حکم دیگری هم بدان ضمیمه شود یعنی بالفعل یا بالقوه القریبه من الفعل (که با اندک تأملی حاصل می شود و به فعلیت می رسد) معتقد شود که حکم همین است، و این مضمون مورد اعتقاد، احتمال نقیض ندارد و جزمی است (بدین وسیله ظن خارج شد).

این عنصر در همه یقین ها وجود دارد و منحصر به یقین بالمعنی الأخص نیست

بلکه در تقلید نیز هست.

ب: عنصر دوم آنست که این اعتقاد جزمی به مضمون قضیه، دو گونه است:

۱. اعتقادی که با تقلید از دیگران حاصل شده یعنی به گفتار دیگری ایمان و اطمینان داشته و بر این اساس یقین پیدا شده است. مثلاً طیب حاذقی پس از معایناتی به بیمارش می گوید که دارای فلان مرض است، یا از هر نوع مرضی سالم است، و بیمار تشخیص وی را باور کرده و در آن تردید ندارد.

ویژگی این اعتقاد جازم آن است که ماندگار نیست و به اصطلاح مانند کوه محکم نیست که تندبادها آن را نلرزاند و با وارد شدن اشکالات و تشکیک کردن، یقین از بین می رود.

۲. اعتقادی که با به دست آوردن سبب یک امر و پیمودن راه به مقصد رسیده و در طی طریق هم اشتباه نکرده و راه صحیح را پیموده است. مثلاً با صغری و کبری جامع الشرائط، از حیث ماده و صورت به نتیجه رسیده و بدان جازم شده است.

بدیهی است که چنین اعتقادی در عمق جان او ریشه کرده و تزلزل بردار نیست.

مثل اینکه عقل ما یقین دارد که هر معلولی دارای علتی است یا باور دارد که اجتماع نقیضین محال است و اگر یک میلیارد انسان بگویند: مطلب چنین نیست در اعتقاد ما تزلزلی راه نمی یابد. چون علت این اعتقاد را به دست آورده ایم و بدنبال این علت تامه، معلوم هم که اعتقاد و تصدیق به نتیجه باشد حاصل شده است چه بخواهیم و یا نخواهیم.

پس عنصر دوم این است که یقین مورد نظر از نوع دوم باشد نه نوع اول که تقلیدی است و ارزش یقینی و علمی ندارد. البته گاهی اسباب، مقدمات و مبادی این یقین از نظر پنهان است و با اندیشه می توان به آن رسید که قضیه یقینی نظری و اکتسابی نامیده می شود و گاهی اسباب آن بالفعل، نزد عقل حاضر است که چنین قضیه ای از یقینیات بدیهی است اعم از اینکه اولاً و بالذات و از اصل بدیهی بوده یا ثانیاً و بالعرض و به برکت استدلال، بدیهی و معلوم شده باشد، به هر حال بالفعل، معلوم ما است. پس یقینیات دو دسته اند:

۱. نظریات.

۲. بدیهیات.

ص: ۲۱۲

قضایای یقینی (نظری و اکتسابی) باید به بدیهیات منتهی شوند و گرنه به حکم دلیلی که قبلاً آوردیم هرگز تبدیل به معلوم نخواهد شد.

بدیهیات یقینی شش نوع قضیه هستند که آنها را اصول و ریشه های یقینات گویند و آنها عبارتند از: ۱. اولیات ۲. مشاهدات ۳. تجربیات ۴. متواترات ۵. حدسیات ۶.

فطریات. این تقسیم براساس استقرار است نه حصر عقلی.

با حفظ این مقدمه و تعیین محلّ بحث به بیان اقسام شش گانه یقینات بدیهی که از آنها به بدیهیات ستّ منطقی تعبیر می شود، می پردازیم.

الف: اولیات

چند نکته درباره اولیات:

نکته اول: معنای اولیات: قضایایی هستند که عقل انسان، بدان ها تصدیق دارد و طبق آنها حکم می کند، صرفاً به خاطر ذات آن قضایا، یعنی حکم عقل برطبق آن، از خود ذات و متن این قضایا می جوشد و نیازی به استعانت از هیچ سبب خارج از متن قضیه نداریم. به عبارت معروف تر: اولیات قضایایی هستند که تصور اطراف آنها برای تصدیق و اذعان به آنها کافی است. زیرا به مجرد تصور موضوع و محمول و ملاحظه نسبت بین آن دو عقل معطل نمانده، جازمانه حکم و تصدیق می کند و نیاز به واسطه دیگری ندارد قابل ذکر است که شاید تصدیق قضیه ای بدیهی اولی باشد ولی تصور اطراف آن محتاج به دقت باشد در این جا نیز توجه نفس به نسبت لازم است زیرا ممکن است در سایه غفلت و عدم توجه، بدیهی ترین بدیهیات نیز برای انسان بالفعل معلوم نباشد اما به مجرد توجه نفس به آن، تبدیل به معلوم می شود. توجه نفس هم دارای اسبابی از قبیل: انتباه، سلامت ذهن از شبهه و... است که در اوائل جلد اول این شرح تفصیلاً عنوان شد.

چند مثال برای اولیات:

الف. «النقیضان لا یجتمعان»: اگر کسی تصور صحیحی از نقیضین با همه شروطی که در باب تناقض آوردیم - که نه وحدت بود و... داشته باشد (که نقیضان یعنی دو امری که یکی وجودی و دیگری عدمی است...) و نیز تصور صحیحی از مفهوم کلمه اجتماع داشته باشد، همچنین دقت در نسبت بین آن دو نماید فوراً و بدون معطلی تصدیق خواهد کرد که اجتماع نقیضین محال است و اگر کسانی آن را ممکن یا حتی ضروری

دانسته اند در اثر عدم شناخت صحیح از مفهوم این قضیه و اطراف آن است.

ب. «الکَلَّ اعظم من الجزء»: در اینجا نیز کسی مفهوم لفظ کَلَّ، اعظم و جزء را به درستی تصور کرده و توجه به نسبت بین آن دو نماید، به طور یقین حکم خواهد کرد که: «کَلَّ از جزء بزرگتر است». اگر احیانا بعضی از فلاسفه ماڈی در آن خدشه کرده اند، در اثر عدم تصور صحیح از مفاهیم و حدود قضیه و امثال آن است، و گرنه پس از تصور صحیح، توقف در تصدیق آن عاقلانه نیست.

به قول مرحوم خواجه طوسی (ره) در شرح اشارات:

و اذا توقف العقل فی الحكم الاوّلی بعد تصوّر الأجزاء فهو اّمّا لنقصان العزیزه كما یكون للبله و الصبیان (ابلهان و کودکان)، و اّمّا لتدلیس الفطره (آمیختن فطرت) بالعقائد المضاده للاولیات كما یكون لبعض العوام و الجهّال. (۱)

نکته دوّم: تقسیم اولیات: اولیات بر دو قسم هستند ۱. جلیّه ۲. خفیّه.

اولیات جلیّه عبارتند از قضایائی که بدیهی بودن آنها جلی و آشکار بوده و نزد همگان ثابت است و اختصاص به فردی دون فرد ندارد و علت جلی بودن آنها این است که تصور حدود و اطراف (موضوع، محمول) آنها برای همه میسر است، لذا تصدیق به نسبت نیز در آنها همگانی است مانند دو مثال مذکور که حتی کودکان مکتب نرفته نیز این امور را ادراک نموده و طبق آن حکم دارند.

اولیات خفیّه، قضایایی هستند که تصدیق به آنها عمومیت نداشته و برای همگان روشن نباشد، بلکه شاید برای گروه یا اکثریتی تصدیق به آن ممکن نباشد زیرا تصور صحیحی از اطراف قضیه ندارند و تا زمانی که این شناخت صحیح را به دست نیاورند تصدیق پیدا نخواهند کرد اگرچه وقتی موفق به تصور صحیح شدند اشتباه آنها زایل شده و عقل فوراً تصدیق نموده و اعتقاد جازم پیدا خواهند کرد. دو مثال:

الف: آن جایی که در ناحیه موضوع اجمال و ابهام وجود داشته باشد؛ مثل نوع قضایائی که در علم کلام در بخش خداشناسی مطرح است و موضوع آن ها واجب الوجود است. اگر کسی تصور صحیحی از واجب الوجود نداشته، داشته باشد حتماً تصدیق خواهد کرد که: واجب الوجود قدیم و ازلی است، غنی است، مرکب نیست،

ص: ۲۱۴

جسم نیست و... ولی تصور معنای اصلی واجب الوجود، امری دشوار است پس خفاء، در ناحیه تصور موضوع است و گرنه تصدیق واضح است.

به همین دلیل مرحوم خواجه طوسی (ره) در تجرید الاعتقاد و مرحوم علامه در کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ابتدا واجب الوجود را اثبات کرده و سپس تمامی صفات کمالیه و جمالیه و جلالیه را بر آن متفرع می سازند که نیازی به اثبات جداگانه ندارد.

ب. آن جایی که اجمال و ابهام در ناحیه محمول باشد و تصور صحیحی از آن نداشته باشیم؛ مانند «الوجود موجود» که این مثال کاملاً فنی است ولی مرحوم مظفر آورده اند و قضیه از این قرار است که بحثی در میان فلاسفه است در این رابطه که آیا وجود اصالت دارد؟ یعنی آن چه در خارج منشأ آثار است و واقعیت دارد وجود اشیاء است که از آن به هستی اشیاء تعبیر می کنیم؟ یا آن چه اصالت دارد ماهیت اشیاء است که از آن به چیستی اشیاء تعبیر می کنیم؟

شیخ اشراق طرفدار اصاله الماهیه بوده- به قول بعض از اساتید بزرگوار: شیخ اشراق بعدها مستبصر شد و از اصاله الماهوی بودن، برگشت منتها این بحث همچنان مانده و بدو منسوب است- اما محققین از فلاسفه مشاء و پیروان حکمت متعالیه عموماً طرفدار اصاله الوجود هستند.

اصولاً در رابطه با اصالت ماهیت یا وجود بر حسب حصر چهار احتمال متصور است:

۱. هر دو اصیل و واقعیت دار بوده و در خارج به طور مستقل موجود باشند این احتمال مستلزم آن است که هر شیئی در خارج دو واقعیت و دو شیئی باشد (و هو باطل بالوجدان و لا قائل به).

۲. هر دو اعتباری باشند، این احتمال سر از سفسطه و انکار واقعیات درمی آورد که (کوس رسوایی سوفسطائیان را ارسطو و افلاطون و سقراط بر سر هر کوی و برزن نواخته اند).

۳. وجود، اصیل و ماهیت اعتباری باشد (قول حقّ است).

۴. ماهیت، اصیل و وجود، اعتباری باشد (به شیخ اشراق منسوب است).

هر کدام از طرفداران اصاله الوجود و اصاله الماهیه دلایلی دارند. یکی از شبهات

طرفداران اصاله الماهیه این است که؛ ما می بینیم اسناد موجود (که یک وصف عنوانی اشتقاقی است و از مبده وجود مشتق شده) به ماهیات صحیح است، مثلاً می گوئیم:

«الانسان موجود» «الفرس موجود»، «الماهیه موجوده» و... ولی اسناد آن به وجود صحیح نیست، مثلاً نمی توان گفت: الوجود موجود زیرا موجود یعنی ذات و شیء ثبت له الوجود، پس وجود، عارض بر این ذات است و به قول شما خود این شیء و ذات هم که در خارج تحصیل دارد، وجود است پس باید بتوان به آن هم موجود را اسناد داده و بگوئیم: «الوجود موجود» و هکذا و این تسلسل است که برای وجود، وجودی باشد و باز برای وجود، وجودی باشد و باز برای وجود اولی وجودی باشد و... و تسلسل، محال و باطل است پس حقّ این است که ماهیت اصیل است نه وجود.

مرحوم مظفر در جواب می فرمایند: تمام اشتباه این قائل از آنجا ناشی می شود که تصور صحیحی از معنای موجود ندارد، بیان ذلک:

لازم به ذکر است عناوین اشتقاقیه و محمولاتی که بر یک ذات و موضوع، حمل می شوند در یک تقسیم دو دسته هستند:

۱. محمولات بالضمیمه.

۲. محمولات من صمیمه.

برای تعریف آن دو از مطلبی که در شرح اصول فقه (۱) آورده ام استفاده می نمایم.

دسته اول از عناوین، عبارتند از: عناوینی که انتزاع آنها از ذات، در گرو انضمام حیثیتی بر ذات است که اولاً آن حیثیت زائد بر ذات است و ثانیاً از لحاظ ماهیت و وجود مابین با ذات است. مانند عنوان سفید نسبت به جسم که اگر بخواهیم عنوان سفید را از جسم انتزاع کرده و بر آن حمل کنیم باید یک صفت زائد، بر ذات، به نام خصوصیت سفیدی بر آن ذات عارض شود تا بتوانیم بگوئیم این جسم سفید است، و گرنه حقیقت جسم، جوهری است دارای ابعاد ثلاثه که در هر سه بعد هم قابل قسمت است و سفیدی یا سیاهی و... در آن ذات دخیل نیست.

دسته دوم عبارتند از: عناوینی که از مقام ذات معنون انتزاع می شوند و نیاز به ضمیمه ای ندارند، به عبارت دیگر از صمیم ذات انتزاع می شوند مانند وصف ایضیت نسبت به خود بیاض که می گوئیم: «البیاض ایض» که خود ذات بیاض، منشأ انتزاع این

ص: ۲۱۶

وصف شده و واسطه ای در کار نیست زیرا که هر جسم سفیدی سفید بودنش به سبب بیاض است، اما بیاض به ذات خویش بیاض و سفید است نه به واسطه سفیدی دیگر. از باب اینکه: «کَلِمَا بِالْعَرَضِ لَا بَدَّ لَهُنَّ الْإِنْتِهَى إِلَى مَا بِالذَّاتِ» و بلکه اطلاق بیاض بر خود بیاض اولویت دارد یعنی اگر بیاض و سفیدی در خارج مستقلاً قابل تحقق بود حتماً سفید بود نه اینکه سیاه باشد (ثبوت الشیئی لنفسه ضروری و سلب الشیئی عن نفسه محال)، با حفظ این مقدمه می‌گوییم:

کلمه موجود به دو معناست.

۱. همان معنای مشهور یعنی «شیئی ثبت له الوجود»، که به این معنا بر ماهیات عارض می‌شود و خارج از ذات ماهیات است بنابراین گاهی اثبات می‌شود و می‌گوئیم «الانسان موجود» و گاهی سلب می‌شود و می‌گوئیم: «الانسان لیس بموجود» و...

۲. به معنای وسیع تری و آن اینکه موجود، یعنی وجود و هستی از ذات موضوع و متن آن می‌جوشد نه اینکه عرضی بوده و از خارج بر آن عارض شود که در قضیه «الوجود موجود» به همین معنا است یعنی موجودیت به عین وجود، موجود است نه به یک وجود زائد و به اصطلاح محمول من صمیمه است نه محمول بالضمیمه و منطق هم همین را تأیید می‌کند که هستی در خارج هست، واقعیات هستند نه اینکه نباشند و اگر ماهیت‌ها به نور وجود موجود هستند یقیناً خود وجود خواهد بود و بلکه اسناد موجود به خود وجود اولویت دارد چون عین هم هستند و ذاتاً موجود است نه اینکه وجود زائد بر ذات وجود باشد. پس گاهی مشتقات از اتصاف ذات به معنای اشتقاقیه خارج از ذات انتزاع می‌شوند. مانند «زید قائم»، «الانسان موجود»، «الجسم بیض» و...

و گاهی از خود ذات انتزاع می‌شود در مثل «البیاض بیض»، «الوجود موجود» و... و بحث مورد نظر ما از همین قبیل است.

پس وقتی معنای موجود را به درستی تصور کردیم خواهیم دید که تصدیق به نسبت، جای تردید ندارد و احتیاجی به برهان ندارد بلکه از جمله قضایای اولیه است منتها در اثر عدم تصور صحیح، این مطلب از مباحث دقیق فلسفی عنوان شده و مسائل بسیاری از دقائق فلسفه را بر آن مبتنی می‌کردند.

پس داشتن تصور صحیح شرط اساسی تصدیق است و بدون آن تصدیق حاصل نمی‌شود.

قسم دوم از بدیهیات شش گانه منطقی که جزء مبادی یقینی هستند مشاهدات یا محسوساتند و آنها قضایائی هستند که عقل حاکم و جازم به آنها است، امّا برای تصدیق به آنها مجرد تصور موضوع و محمول و ملاحظه نسبت بین آن دو کافی نیست، بلکه علاوه بر این تصورات، نیازمند واسطه ای به نام حس هستیم تا به واسطه به کار گرفتن آن تصدیق حاصل شود، لذا آنها را چون بدون دارا بودن حس مربوطه، این ادراکات حاصل نشود محسوسات گویند.

روی همین اصل از ارسطو نقل شده: «من فقد حسًا فقد فقد علما»

یعنی: هرکس حسی را از دست بدهد دانش های مربوط به آن حس را نیز از دست می دهد. کسی که نابینا است از ادراک رنگ ها محروم است.

حس بر دو قسم است:

۱. حس ظاهری.

۲. حس باطنی.

حس ظاهری دارای پنج نوع است:

۱. حس باصره که توسط آن رنگ ها را احساس می کنیم.

۲. حس سامعه یا شنوایی که توسط آن انواع صداها را احساس می کنیم.

۳. حس ذائقه یا چشایی که با آن انواع مزه ها را درک می کنیم.

۴. حس شامه یا بویایی که با آن انواع بوها را درک می کنیم.

۵. حس لامسه یا بساوی که توسط آن حرارت، برودت، نرمی، زبری و... را درک می کنیم.

قضایا و تصدیقاتی که توسط هریک از این حواس ظاهری حاصل می شوند حسیات می نامند. مثلاً می گوئیم: خورشید تابنده و روشنایی بخش است «دیدنیها».

این گل خوشبو است «بوئیدنیها».

این صدا گوش نواز است «شنیدنیها».

قضایایی که توسط حس باطن ادراک می شوند وجدائیات نام دارند. مثلاً: همه ما بالوجدان احساس می کنیم که دارای فکر و

اندیشه ایم، یا دارای حالت روانی خوف، درد و رنج، لذت، گرسنگی و تشنگی هستیم و با علم حضوری به این امور علم داریم.

ص: ۲۱۸

وقتی همین امور را تصور کنیم تبدیل به علم حصولی شده و از تصدیقات بدیهی می گردند.

ج: تجربیات

قسم سوم از اقسام ششگانه یقینیات بدیهیه تجربیات یا مجربّات است.

مجربّات قضایایی هستند که عقل انسان بدانها حکم می کند و تصدیق جزمی پیدا می کند، البته علاوه بر آن چه در اولیات (تصورات ثلاثه) و در مشاهدات معتبر بود (استفاده از یکی از حواس خمسّه) دو عامل دیگر هم در تجربیات معتبرند:

عامل اول تکرّر مشاهده: گاهی انسان صحنه یا اثری را یک بار احساس می کند نه بیشتر ولی گاهی بارها و بارها آن را مشاهده می کند و توسط یکی از حواس آن را حسّ می کند و در سایه همین تکرر مشاهدات، نفس آدمی به آن مطمئن شده و حکم جزمی پیدا می کند و گرنه با یک بار و دوبار نمی توان به امری مطمئن شد. مثلاً با اطمینان می گوئیم:

الف. سقمونیا مسهل صفراء است در اثر اینکه بارها و بارها این دارو را آزموده ایم.

ب. با چوب زدن درد آور است در اثر اینکه کرارا این اثر را مشاهده کرده ایم.

ج. هر آتشی سوزنده است، زیرا در مدّت عمر خویش هر آتش که دیده ایم دارای حرارت و گرما و سوزندگی بوده است.

د. هر جسمی هنگام بالا رفتن درجه ی حرارت کشیده شده و بر حجم آن افزوده می شود و در اثر کم شدن درجه حرارت جمع شده و از حجم آن کاسته می شود. این تصدیق جزمی را از راه آزمایش اجسام گوناگون و مشاهده اوضاع آنها هنگام بالا رفتن و کم شدن درجه حرارت به دست آورده ایم، مثلاً بارها دیده ایم که آهن خاصیت مذکور را دارد، مس را دیده ایم که چنین است، انواع سنگ ها را آزموده ایم، مّوادی از قبیل روغن بسته و آب منجمد شده را دیده ایم، لذا از راه مشاهدات مکرر به این تصدیق جزمی راه یافته ایم.

ه. هر آبی در صد درجه حرارت به جوش آمده و تبدیل به بخار می شود.

این چند مثال از تجربیّات بود در پایان به صورت قاعده کلی می فرماید:

بیشتر مسائل علوم طبیعی و تجربی از قبیل فیزیک، شیمی و اکثر مسائل علم طب

از این قبیل است. یعنی: قضایا و تصدیقاتی که در این علوم به چشم می خورد نوعاً از مقوله مجربّات هستند.

عامل دوم: قیاس مرکب خفی که شخص در نهان خانه جاننش آن را انجام می دهد، بدون اینکه اصلاً خود هم بدان ملتفت باشد، بلکه این هنرنمایی ذهن است.

البته در مقام تجزیه و تحلیل، آن حقیقت هویدا می شود و اصولاً اگر ذهن، این قیاس خفی را تشکیل ندهد هرگز نمی تواند حکم کلی و قاعده کلیه به دست آورد. چون احدی از انسان ها یافت نشده که بگوید: من همه آبهای دنیا را آزمایش کرده و در لابراتوار و آزمایشگاه آنها را زیر ذره بین قرار داده و به این نتیجه رسیده ام که همه آبهای عالم، فلان خاصیت را دارد. یا بگوید: من همه آتش های عالم را تجربه کرده و خاصیت ویژه ای به نام حرارت، در همگی آنها مشاهده نموده ام، بلکه حداکثر صد یا هزار مورد مشاهده کرده و معدلک چنین کبرای کلی را قاطعانه بیان می کند و رسیدن به آن بدون قیاس منطقی ممکن نیست. (پس آقای مادی که همه چیز را در قالب تجربه دنبال می کند در اینجا به بن بست کامل رسیده و راه به جایی نمی برد.)

و هر تجربه ای خود، قیاسی دنبال دارد و در حقیقت چنان که در باب استقراء در اواخر جلد دوم گذشت، تجربه از انواع استقراء ناقص مبتنی بر تعلیل و علت یابی است، که اگر به درستی به علت واقعی رسیدیم البته حکم را تعمیم داده و به افرادی هم که تجربه نشده اند سرایت می دهیم زیرا؛ قانون کلی این است که: تخلف معلول از علت تامه محال است. این نکته مهمی است که آدمی بتواند به علت واقعی راه یابد و بفهمد که این اثر مخصوص، ریشه در ذات و ماهیت فلان شیء مثل آتش دارد تا بعد بگوید: ذاتیات از ذات جدائی ناپذیرند، پس هر آتشی سوزنده است و گرنه بدون دریافت علت واقعی هرگز به یک حکم جزمی نخواهیم رسید. بنابراین آن قیاس مرکب که آدمی در هر تجربه ای انجام داده و از آن طریق به نتیجه ای قطعی رسیده و به صورت موجه کلیه است (مثل: هر آتشی سوزنده است) به قرار ذیل است:

الف: قیاس اول از نوع قیاس استثنایی اتصالی است که از راه ابطال لازم ابطال ملزوم را نتیجه می گیریم به این نحو:

اگر حصول فلان اثر مثلاً (حرارت) هنگام وجود فلان مؤثر مثل آتش اتفاقی و تصادفی بود، (یعنی در یکی دو مورد از آتش این اثر سرزده و مبتنی بر قانون علیت

نبود) لازمه اش این بود که چنین اثری دائمی و همیشگی (و در هر آتشی) نباشد «صغری».

و لکن حصول این اثر دائمی است «کبری».

پس معلوم می شود صدور فلان اثر از فلان شیء تصادفی نیست بلکه به خاطر علّتی است که در ذات آن شیء موجود است و آن موجب این اثر گردیده «نتیجه»

در این گونه استدلالات دو مطلب باید اثبات شود تا قیاس نتیجه بدهد:

۱. اثبات ملازمه: این مطلب واضح است زیرا اگر حصول این اثر اتفاقی بود.

لازمه اش این بود که نه دائمی باشد و نه اکثری، چون امر اتفاقی نادر الوقوع است پس اگر اثری دائمی بود معلوم می شود اتفاقی نیست.

۲. ابطال لازم: این امر از راه مشاهده حاصل شده زیرا ما صدها مورد را دیده و در تمام آنها به طور یک نواخت این اثر را مشاهده کرده ایم، پس نتیجه تا اینجا قطعی است.

ب. قیاس دوم، از نوع اقتراعی حملی شکل اول است که بدیهی الانتاج است و در این قیاس، نتیجه قیاس قبلی را صغری قرار داده می گوئیم:

حصول فلان اثر از فلان مؤثر معلول علّتی است «صغری»

تخلف معلول از علّت تامه اش محال است. «کبری»

پس تخلف فلان اثر از فلان شیء محال است «نتیجه» و هو المطلوب. در این قیاس اثبات صغری واضح است چون نتیجه قیاس قبلی است. کبری نیز از قضایای بدیهیه اولیه است، که مجرد تصورات ثلاثه در تصدیق به آن کافی است، از این رو نتیجه جزمی خواهد بود.

ملاحظه می فرمائید که در مجربات نیازمند استدلال هستیم ولی مقدمات استدلال از اولیات و مشاهدات بوده و نیازی به اثبات ندارند. پس می توان با قاطعیت گفت: هر آتشی سوزنده است، هر جسمی متمدد است.

یادآوری: منطق دانان بزرگ مانند ابن سینا، خواجه نصیر الدین طوسی گفته اند و همچنین مرحوم مظفر در باب حدسیات آورده اند که:

در تجربیات تنها می توانیم علم اجمالی به وجود خاصیتی مثلا در نار پیدا کنیم؛ اما مقدور نیست که از راه تجربه، علم تفصیلی به ماهیت آن خاصیت پیدا کنیم. و به قول

«فيعلم من ذلك أنّ هناك سببا و إن لم يعرف ماهية ذلك السبب و كلّما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا و ذلك لأنّ العلم لسببیه السبب و ان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب... و ليس على المنطقی أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده، إنّما ذلك على الفلسفی الناظر في كیفیه استناد المسببات إلى اسبابها.» (۱)

قوله: ثم لا يخفى:

آیا هر تجربه ای موفق بوده و شخص مجزّب را به یک نتیجه قطعی و جزمی می رساند، یا خیر؟

در پاسخ باید گفت: خیر، چنین نیست که هر تجربه ای مفید تصدیق جزمی باشد، بلکه شرایط و مقدماتی دارد که تا آن ها فراهم نشود، یقین حاصل نمی شود. روی همین اصل می گوئیم: بسیاری از قضایا و تصدیقاتی که عوام الناس و توده های مردم بر اساس تجربیات خود دارند مطابق واقع نیست و اشتباه محض است. مثلا فرض کنید شخصی هر موقع جلوی مغازه و یا وسط خیابان، اجتماعی را مشاهده کرده صحنه تصادف یا زد و خوردی بوده حال اگر امروز دوباره اجتماعی را مشاهده نمود، نمی تواند قاطعانه بگوید: باز تصادفی پیش آمده، بلکه حداکثر گمان است و شاید عامل دیگری سبب این اجتماع شده باشد. یا مثلا شخصی مشاهده می کند که زید انسان است و کاتب هم هست، بکر انسان و کاتب است، خالد انسان و کاتب است. از این مشاهدات نمی تواند یک نتیجه قطعی گرفته و بگوید: «هر انسانی کاتب است، یا مثلا به چشم دیده که فلان و فلان با خودکار مطلبی را بر کاغذ ترسیم می کنند، نمی تواند بگوید: علت تامه نوشتن همانا قلم و حرکات انگشتان نویسنده است. خیر این ها معدّات و جزء العلّه هستند و جزء اصلی همانا اراده شخص نویسنده است. یا ایمان قلبی که در انسان رزمنده و شمشیرزننده است و شخص ظاهربین تنها بخشی از علّت را دیده و جزء دیگر از دید او مخفی مانده است. یا کسی که در ممالک آفریقایی به دنیا آمده و هیچ انسان غیر سیاهپوست را ندیده، بلکه هر کودکی که از مادر متولد شده و او دیده سیاه بوده است،

ص: ۲۲۲

چنین کسی نمی تواند قاطعانه بگوید: هر کودکی در هر کجای عالم متولد شود حتما سیاه است. با اینکه این امر را به کرات دیده و شاهد بوده است.

علت واقعی این اشتباهات که در تجارب بیشتر انسانها وجود دارد می تواند یکی از سه عامل اصلی زیر باشد:

۱. آن چه را که علت واقعی اثری نبوده، علت پنداشته اند. همانند آن چه در مثال اول و اجتماع مردم در خیابان ذکر شد.

۲. آن چه را که علت ناقصه بوده، علت تامه پنداشته اند. همانند مثال قلم و نوشتار.

۳. ما بالعرض را به جای ما بالذات گرفته اند. و آن تجربه ای موفق است که در آن به علت واقعی و ذاتی اثری برسیم و گرنه بالعرض منتج به قاعده کلیه نخواهد شد.

همانند مثال آفریقایی و تولد سیاهپوستان.

فلسفه خطا و اشتباه بسیاری از تجربیات انسانها این است که نوعا ملاحظات و بررسی های آنان، از حوادث و پیش آمدها و اشیاء، دقیق، حساب شده و کامل نیست تا کبرای کلی قیاس استثنائی مذکور قطعی باشد و بگوئیم: لکنه قد حصل دائما، چه بسا در واقع حصول فلان اثر، دائمی نباشد، ولی برای تجربه کننده به لحاظ اینکه یک یا چندبار چنین اتفاقی افتاده، فلان اثر را دائمی پنداشته، به آن اعتقاد پیدا کرده و بر اساس آن حکم کلی صادر کرده است. ولی یقینا این تصدیق، یقینی نیست. عواملی که باعث به وجود آمدن این تجربیات باطل می گردند عبارتند از:

۱. جهالت شخص عامی نسبت به حقایق و واقعیات امور؛

۲. غفلت و بی توجهی او نسبت به علل واقعی حوادث؛

۳. پایین بودن سطح دانش و درک که بیش از این قادر نیست به ماهیت ذات اشیاء راه یافته و علل واقعی را به دست آورد؛

۴. شتابزدگی در مقام حکم و قضاوت و نتیجه گیری، که در بسیاری از افراد مشاهده می شود. و به همین علت، با اینکه حوادث اندکی را مورد مشاهده قرار داده و صدور فلان اثر را دیده اند اما یک حکم کلی صادر می کنند. غافل از این که تجربه با موارد متعدّد و متنوع کاملتر می گردد و چه بسا در نهایت به عکس تصدیق قبلی رسیده و به آن معتقد شوند.

مثال روشنگر: شاید شما این مطلب را آزموده باشید که وقتی، چوبی را در میان آبی که در ظرف یا حوض یا استخری است می اندازیم یا با فشار آن را داخل آب می کنیم زمانی که چوب را به حال خود رها کنیم بالا آمده و بر روی سطح آب قرار می گیرد و اگر همین عمل را چند بار تکرار کنیم و با چندین چوب و آب آزمایش نماییم، باز همان نتیجه را خواهیم گرفت. آن گاه خیال می کنیم که هر آبی این چنین است و به صورت قضیه کلیه می گوئیم:

«هر جسمی بر روی سطح آب قرار می گیرد» درحالی که اگر ما انواع گوناگون چوبها را تجربه کنیم و نیز در انواع جسم های دیگر از آهن-سنگ این مطلب را بیازمائیم، خواهیم دید که برخی از اجسام به قعر آب فرورفته و در عمق آن قرار می گیرند و برخی تا وسط عمق آب بیشتر پایین نمی روند و برخی بر روی آب قرار می گیرند آنگاه اگر آب و سایر اجسام را از جهت چگالی و وزن حجمی مورد بررسی قرار داده و آنها را باهم مقایسه و آزمایش کنیم، به سه قضیه ذیل دسترسی پیدا می کنیم:

۱. هر جسمی که وزن آن از وزن طبیعی آب کمتر باشد بر روی آب قرار می گیرد.

۲. هر جسمی که از حیث وزن طبیعی با آب مساوی باشد تا وسط آب فرو می رود.

۳. هر جسمی که وزن طبیعی آن از وزن آب سنگین تر باشد، به قعر آب فرو می رود، مثلاً وقتی آهن در میان آب قرار می گیرد چون سنگین تر است به عمق آب می رود ولی اگر آن را در جیوه قرار دهیم، روی سطح آن قرار می گیرد، چون آهن از جیوه سبک تر است.

بنابراین؛ تجربه ای موفق است که دارای شرایط و مقدماتی باشد و کامل و حساب شده به علت واقعی رسیده باشد. و گرنه دلیلی نداریم که تجربیات هر کسی را یقینی بدانیم.

د: متواترات

قسم چهارم از انواع شش گانه بدیهیات یقینی، متواترات است.

در این رابطه چند بحث اجمالی داریم:

۱. تعریف: متواترات قضایائی هستند که نفس انسان به وسیله آنها سکون و

آرامش و اطمینان پیدا می کند آن چنان اطمینانی که شک و تردید را از دل بیرون کرده و درخت تنومند یقین را در آن غرس کند. ولی نه از هر راهی بلکه تنها از طریق اخبار جماعتی که نفس اخبارشان جزم آور باشد-توجه داریم که با این تعریف، مواردی که دارای قرینه قطعی باشند خارج می شوند مانند قول معصوم که عصمتش قرینه قطعی برای یقین پیدا کردن است.

جماعت مذکور باید دارای دو صفت باشند:

الف؛ اجتماع و تبانی جماعت مخبرین بر دروغ گفتن ممتنع باشد.

توضیح اینکه: گاهی چند نفر خبری را شایع می کنند، احتمال اینکه هر کدام از این افراد دروغ گفته باشند وجود دارد. ولی گاهی جمع کثیری این خبر را می دهند و انسان یقین می کند چنین خبری بوده و تبانی قبلی در کار نیست.

ب: به طور عادی، محال باشد که این تعداد از انسانها باهم در خبری اشتباه کنند.

یعنی اگر یک یا دو نفر در فهم یک حادثه اشتباه کنند و مثلاً بگویند قاتل زید، بکر است، کاملاً طبیعی است، اما اینکه دهها نفر صحنه را دیده و همگی می گویند: زید به دست بکر کشته شد. معقول نیست که همه اشتباه کرده باشند.

مرحوم مظفر در پاورقی می فرمایند:

منطقیین و اصولیین مشهور تنها به این قید «اخبار جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکذب» اکتفا نموده اند.

ولی به عقیده ما افزودن قید دوم هم لازم است، که بگوئیم: «یمتنع اتفاق خطأهم فی فهم الحادثه» و علت افزودن این قید آن است که خیلی اتفاق می افتد انسان ها در موردی مجتمع می شوند و صحنه ای را می بینند اما دقت نکرده و دچار اشتباه می شوند.

قوانین جامعه شناسی هم این مطلب را تأیید می کنند که مردم در ملاحظات و محاسبات خود چندان اهل دقت نیستند و به تقلید کورکورانه از دیگران می پردازند. مثلاً در مد لباس و زینت شعار دادن، گریه کردن و خندیدن و...

مثال روشنگر: در یک محیط تفریحی و سرگرم کننده که انسانها از خستگی کارهای طول هفته به آنجا پناه برده اند و صرفاً به دنبال تفریح و تفرج هستند. گاهی در گوشه ای اجتماع کوچکی مشاهده می کنند که به دور شعبده بازی حلقه زده اند و او بر حسب ظاهر، کارهای خارق العاده انجام می دهد مثلاً: شیشه را با دندان هایش خرد

کرده و سپس به صورت سوزنی از دهان خارج می کند، یا چاقوئی بر پیکر خویش می زند اما هیچ خونی از او بیرون نمی آید یا شمشیری را کاملاً در بدنش فرومی برد، یا حیوانی را می بلعد، و مردم فکر می کنند که او واقعا این کارها را انجام می دهد. در حالیکه اهل دقت می فهمند، اینها چشم بندی و حيله ای بیش نیست.

بنابراین افزودن قید دوم ضروری به نظر می رسد و قید اول به تنهایی کافی نیست.

چند مثال از متواترات:

الف؛ شاید هیچ یک از ما فلان شهر را که در دورترین نقطه عالم قرار دارد ندیده باشیم ولی به وجود آن یقین داریم و آن را از راه خبر متواتر کسب کرده ایم.

ب؛ هیچ یک از ما در عصر نزول قرآن و در پانزده قرن قبل نبوده ایم ولی هم اکنون یقین به نزول قرآن کریم بر پیامبر اسلام داریم چون نسل به نسل این امر به طور متواتر برای ما نقل شده است.

ج؛ احدی از ما در زمان انبیاء پیشین و امم آنان و یا سلاطین قدیم و پیروان آنها نبوده ایم ولی یقین به وجود قوم موسی و... از راه خبر متواتر داریم.

د؛ هرگز ارسطو، افلاطون و فیثاغورث را ندیده ایم بلکه از راه تواتر به وجود آنان علم داریم. به قول ابن سینا در اشارات:

و هذا مثل اعتقادنا بوجود مکه و وجود جالینوس و اقلیدس و غیرهم. (۱)

۲. آیا تواتر امری ممکن است یا از محالات می باشد؟

۳. بر فرض امکان آیا واقع شده یا خبر؟

۴. بر فرض وقوع آیا خبر متواتر یقین آور است یا خبر؟

۵. بر فرض که مفید علم باشد آیا مفید یقین بدیهی است یا نظری؟

این چهار مبحث را مفصل در شرح معالم، مبحث اخبار آورده ام و تکرار نمی کنم.

۶. آیا در باب تواتر عدد خاصی ملاک است؟ در جواب می گوئیم: بعضی از محدثین برای آن اعدادی را ذکر کرده اند از قبیل چهار نفر، ۱۲ نفر، ۴۰ نفر، ۷۰ نفر، ۱۱۴ نفر، و...

ولی مطلب درست این است که از اخبار جماعت یقین حاصل شود به صورتی که

عاداتاً توافق آنها بر کذب و خطا محال باشد و گرنه عدد خاص ملاک نیست، و دلیلی هم بر آن نداریم.

ه: حدسیات

پنجم از بدیهیات شش گانه منطقی حدسیات است.

در این رابطه چند بحث کوتاه داریم:

الف: حدسیات قضایا و تصدیقاتی هستند که نفس و عقل بدانها حکم می کنند، آنهم به صورت حکم جزمی و قطعی که شکی در آن نیست و منشأ این حکم وجود یک حدس قوی در انسان است، حدسی که، قوی و قطع آور بوده و تردید را از دل می زداید و موجب اذعان و اعتقاد ذهن به مضامین و محتوای آن قضایا می شود. برای روشن تر شدن تعبیر «حدس قوی»، مثالی از علم اصول می آوریم: اگر فقیه و مجتهدی از اتفاق نظر سه یا ده نفر از علماء عصر، حدس قطعی به رأی معصوم پیدا کند این حدس، حدس ضعیفی است. حال اگر از اتفاق نظر کلیه علماء یک عصر رأی معصوم را حدس بزند، این حدس، حدس متوسطی است. ولی اگر از اتفاق و اجماع همه علماء امصار و اعصار از زمان ائمه تا امروز حدس به قول معصوم پیدا کند، چنین حدسی بسیار قوی بوده و یقین آور است و برای هر آدم متعارفی حاصل شود یقین می آورد.

ب: چند مثال منطقی ۱. همه ما می دانیم، نور قمر و عطارد، زهره و سایر سیارات منظومه شمسی از نور خورشید گرفته شده و ذاتی آنها نیست در واقع مثل کره ماه مثل آئینه ای است که در مقابل آفتاب قرار می گیرد و نور را گرفته و به دیوار یا سقف یا فرش اتاق منعکس می کند، ماه هم نور را از خورشید گرفته به زمین منعکس می سازد. حال این حکم جزمی، از راه حدس پیدا شده، (یعنی ما در حالات مختلف ماه (که به راحتی قابل دیدن است مطالعه کردیم و به این حکم رسیدیم).

همچنین می خواستیم بدانیم که علامت تغییر شکل ماه چیست؟ چرا ماه در شب اول رؤیت، هلالی است و تدریجاً در تربیع اول، نیمه قرص آن نورانی است و تا تربیع دوم، ماه تمام و بدر می شود و تا تربیع سوم مجدداً به نصف، عود می کند و سپس تا تربیع چهارم (بیست و هشتم) ماه بکلی ناپدید می شود به فرموده قرآن شریف:

در جستجوی علت واقعی این فراز و نشیب‌ها، پی بردیم که منشأ این اختلاف شکل‌ها، قرب و بعد و مقابله و مقارنه ماه با خورشید است. از اینجا بطور قطع حدس زدیم که نور ماه و سایر ستارگان سیار نیز گرفته شده از نور خورشید است، و گرنه آنها بالذات جرم نورانی آسمانی نیستند و مانند کره زمین ذاتاً ظلمات بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ (۲) هستند.

۲. همه ما به طور جزم حکم می‌کنیم به اینکه: زمین کروی است نه مسطح و... یکی از دلایلی که می‌توان برای این حکم اقامه کرد این است که: اگر شخصی در ساحل دریا ایستاده باشد و از دور شاهد نزدیک شدن یک کشتی باشد، اول قسمتهای فوقانی، و به تدریج که کشتی به ساحل نزدیک می‌شود تمام بدنه آن را مشاهده می‌کند.

مشاهده مکرر این پدیده سئوالی را در ذهن بیننده ایجاد می‌کند، که علت این امور چیست؟ پس از مطالعه و تحقیق، حدس قطعی می‌زنیم که زمین هموار نیست بلکه کروی است و گرنه باید همه بدنه کشتی یکجا دیده می‌شد.

۳. در هیئت قدیم، یعنی هیئت بطلیموسی این عقیده مسلّم بود که زمین مرکز عالم بوده و ساکن است و خورشید و ماه و سایر سیارات به دور زمین می‌چرخند. ولی هیئت جدید بر روی این نظریه خط بطلان کشید. و از قرن شانزدهم میلادی دانشمندی لهستانی به نام کپرنیک و بعدها توسط دانشمند آلمانی بنام کپلر و امروزه توسط همه علمای هیئت این نظریه تأیید شده و قاطعانه اعلام شده که: زمین و سایر سیارات منظومه شمسی به دور خورشید می‌گردند و این قانون جاذبه و دافعه است که آنها را در مدارهای معین خودشان به حرکت درآورده است. «و كَلَّمٌ فِي فَلَمِكِ يَسْبِخُونَ (۳) و این حدس قطعی که زمین به دور خورشید می‌گردد از جهت مشاهده اختلاف اوضاع این سیارات نسبت به خورشید و نسبت به ما انسانها حاصل گردیده است و اوضاع فلکیه کواکب، این امر را برای ما قطعی ساخته است.

۱-۱. سوره یس ۳۹.

۲-۲. سوره نور ۴۰.

۳-۳. سوره انبیاء ۳۳.

ج: مشترکات حدسیات با مجربّات و ممیزات آن دو از یکدیگر:

اما مشترکات: همانطور که تجربیات نیازمند دو عاملند تا مفید یقین باشند.

۱. مشاهدات مکرر

۲. تشکیل یک قیاس خفی (به بیانی که در باب خود ذکر شد). همچنین حدسیات نیز محتاج به این دو عامل هستند:

۱. مشاهدات مکرر: از زمانی که به یاد داریم ماه را با فراز و نشیب و اوج و حضيض مشاهده کرده ایم و چنین نبوده که به طور اتفاقی در یک ماه این اختلافات بروز کرده و در ماههای دیگر به این صورت نباشد.

۲. تشکیل قیاس خفی: اگر این اختلافی که در نور ماه مشاهده می شود تصادفی یا معلول عامل دیگری غیر از خورشید بود لازمه اش این بود که در طول سالیان و بلکه قرون متمادی بر یک منوال نباشد (بلکه گاهی نورش ثابت و گاهی مختلف باشد) «صغری».

و لکن این اختلاف نور پیوسته چنین بوده و دوام داشته و دارد. «کبری».

نتیجه می گیریم که، این امر تصادفی نیست و مستند به عاملی غیر از خورشید هم نمی باشد بلکه سبب این اختلاف، انعکاس اشعه خورشیدی بر ماه است.

و امّا ممیزات: در مجربّات یک قیاس تشکیل شده و به اختلاف موارد، مختلف نمی شود. ولی در حدسیات، اینگونه نبوده و به اختلاف موارد متفاوت می شود و سرّ مطلب آن است که: در تجربیات از راه تجربه و تشکیل قیاس، علم اجمالی به علت پیدا می کنیم «مثلاً می فهمیم: در آتش خصوصیتی ذاتی وجود دارد که سبب حرارت می شود. اما آن صفت و خصیصه چیست؟ چه بسا کاملاً از آن آگاهی نداشته باشیم ولی در حدسیات به علت واقعی رسیده و ماهیت آن را می شناسیم، بنابراین بر حسب اختلاف علل، قیاسهای مختلفی تشکیل می شود. در حقیقت حدسیات همان تجربیات هستند به اضافه یک حدس قطعی به ماهیت سبب. لذا خواجه طوسی چنین فرموده:

أَنَّ السَّبْبَ فِي الْمَجْرِبَّاتِ مَعْلُومٌ السَّبْبِيَّةِ غَيْرَ مَعْلُومِ الْمَاهِيَّةِ وَ فِي الْحَدْسِيَّاتِ مَعْلُومٌ بِالْوَجْهِينِ. (۱)

ص: ۲۲۹

د: تفاوت حدسیات و تجربیات و متواترات با اولیات و مشاهدات و فطریات.

هر انسانی که با علوم مختلف سروکار دارد و قضایای آنها را مورد دقت و مطالعه قرار می دهد با قضایای حدسی زیادی روبرو می شود که هیچ شکی در اصل قضیه و تصدیق ندارد، تنها خصوصیتشان این است که در حدسیات بقیه افراد با او مشترک نیستند، و می دانیم که، این قضایا را با تلقین نمی توان به افراد آموخت که: شما هم مثل من حدس بزنید و چنین قطعی پیدا کنید. مگر اینکه راهی را که شخص حدس زنده رفته، دیگری هم طی کند و همان شرائط علمی و روحی را داشته باشد، (یعنی صفای نفس، درجه علمی، تیزهوشی، سرعت انتقال) تا بتواند به آن حدس قطعی برسد. حال اگر کسی این امر حدسی را انکار کند، شخص حدس زنده راهی به سوی اثبات آن امر ندارد. همین خصوصیت در متواترات و تجربیات هم هست یعنی تا خود شخص، تجربه و آزمایش نکند هرگز یقین پیدا نمی کند که مثلاً هر آتشی سوزنده است یا اینکه تا برای خود شخص خبری در حد تواتر اثبات نشود، هرگز یقین پیدا نخواهد کرد. به همین علت افراد در این امور متفاوت هستند به عبارت ساده تر همگانی نیست، یعنی ممکن است برای برخی حدس یقینی حاصل شود و برای دیگران خیر. اما اولیات همگانی است، یعنی هر انسانی به درستی موضوع و محمول و نسبت بین آن دو را تصور کند چنین تصدیق جزمی پیدا می کند چه بخواهد یا نخواهد، مشاهدات نیز برای هر انسانی که واجد حس مربوطه باشد، جزمی و یقین آور است؛ و فطریات هم برای هر فردی که دارای فطرت و عقل فطری باشد و درست مطلب را تجزیه و تحلیل کند یقین آور است. این مطلب همگانی است و اختصاصی نیست.

ه: فرق بین فکر و حدس در فکر، انتقال ذهن از مبادی به سوی مطالب، و تبدیل مطلوب مجهول به نتیجه معلوم، تدریجی و گام به گام است. یعنی باید مراحل را پشت سر گذارد تا به نتیجه برسد. این مراحل اصلی که مکرر در این کتاب بدان اشاره شده، عبارتند از:

۱. سیر از مطلوب به سمت مبادی.

۲. سیر در میان مبادی به منظور یافتن معلومات مناسب.

۳. سیر از مبادی به سمت مطلوب و تبدیل آن به معلوم.

ولی در باب حدس، انتقال ذهن از مبادی به مطالب، دفعی است یعنی یکدفعه و به

طور ناگهانی انسان به امری که چه بسا بدنبال آن هم نبوده، قاطع می شود.

و فطریات قسم ششم و آخرین قسم از مبادی بدیهی یقینی که از جمله بدیهیات شش گانه منطقی به حساب می آیند فطریات هستند. فطریات، قضایا و تصدیقاتی هستند که قیاسات آنها همراه خودشان است و از آنها جدا نمی شود. به این معنی که عقل فطری به مجرد تصوّر طرفین و ملاحظه نسبت، قطع به حکم پیدا نمی کند (آنچنان که در اولیات بود) بلکه علاوه بر این تصورات، نیازمند واسطه در اثبات و تصدیق است و استدلال لازم دارد اما این استدلال، استدلالی است که همیشه در ذهن حاضر و آماده است.

هر موقع این قضیه و تصدیق را به ذهن می آوریم استدلالش هم همراه او تشکیل و تصویر می شود و نیازمند اعمال نظر و تحقیق و بررسی نیست و روی همین جهت از بدیهیات به شمار می آید. مثلاً همه ما حکم می کنیم به اینکه:

چهار زوج است زیر به دو قسمت مساوی تقسیم می شود. می بینیم که استدلال اقامه شد ولی وقتی خود قضیه را تجزیه و تحلیل می کنیم با یک استدلال همراه است:

چهار به دو قسمت مساوی تقسیم می شود. «صغری».

و هر چیزی که به دو قسمت مساوی تقسیم شود زوج است. «کبری».

پس چهار زوج است «نتیجه».

یا مثلاً: عدد دو یک پنجم عدد ده است. این تصدیق از بدیهیات است، ولی با یک استدلال به دست می آید و آن اینکه:

عدد دو عددی است که عدد ده به این دو و به چهار عدد دیگر که با این دو مساوی هستند منقسم می شود «صغری».

هر عددی که یک عدد دیگر (۱۰) به آن و به چهار قسم مساوی آن تقسیم شود پس آن عدد (۲) یک پنجم این عدد (۱۰) خواهد بود «کبری».

پس عدد دو یک پنجم عدد ده است «نتیجه».

حال این یک مثال بود و گرنه مانند چنین استدلالی در هر نسبت عددی با عدد دیگر هست، مثلاً در نسبت $1/2, 1/3, 1/4, 1/5$ اما ذهن ما با بعضی از نسبتها، انس و الفت بیشتری دارد یا به خاطر بساطت و قلت عدد آنها و یا به خاطر تمرین زیاد و عادت کردن، به همین علت سریعتر به آن منتقل می شود و با بعضی نسبت ها انس کمتری دارد

و لذا دیرتر به آن منتقل می شود. مثلا نسبت عدد ۲ به ۴ با نسبت عدد ۱۳ به ۲۶ هر دو نسبت ۲/۱ است ولی دو نصف چهار است، تصدیقش به مراتب راحت تر است تا اینکه بگوئیم: سیزده نصف بیست و شش است. یا مثلا نسبت ۳ به ۱۲ و نسبت ۱۷ به ۶۸ نسبت ربع و ۴/۱ است ولی انتقال به نسبت اول، به مراتب سریع تر از انتقال به نسبت دوم است، و شکی نیست که همه بدیهیات، در یک رتبه نیستند بلکه از حیث ظهور و خفاء فرق دارند. در خاتمه سخنی را از مرحوم علامه نقل می کنیم:

و هذه الاربعه (حدسیات، متواترات، فطریات، تجربیات) لیست من المبادی، لتوقفها علی وسائط و مبادی غیرها، و لائها غیر عامه لاختلاف العقلاء فیها. و المعتمد انما هو الاولیات، فان المحسوسات ایضا غیر مشترکه بین العقلاء. (۱)

پس مهمترین قسم همان بدیهیات اولیه یا اولیات هستند.

ص: ۲۳۲

در خاتمهٔ بدیهیات شش گانه شش تمرین مطرح می کنند:

تمرین ۱. از بدیهیات ششگانهٔ مذکور، کدامها مورد اشتراک همگان است و همهٔ انسانها در تصدیق به آنها مساوی هستند؟ و در کدا مورد اختلاف است و بعضی از انسانها بدان ها تصدیق می کنند ولی بعضی نه؟

حل تمرین: اولیات، مشاهدات و فطریات مورد اشتراک است ولی حدسیات، متواترات و تجربیات مورد اختلاف است.

تمرین ۲. آیا جهالت بعضی از مردم به برخی بدیهیات، لطمه ای را متوجه بداهت آن بدیهی می سازد. به عبارت دیگر باید بدیهی چیزی باشد که همگان بدان عالم باشند، یا خیر؟ چرا؟

حل تمرین: خیر در بدیهیات هم اسباب توجه نفس لازم است که اگر حاصل نشود علم به هیچ امر بدیهی پیدا نمی شود. آن اسباب در اوائل جلد اول این شرح بیان شد.

تمرین ۳. با توجه و دقت در مطالبی که در جزء اول، تحت عنوان: «اسباب توجه نفس برای شناخت بدیهیات» آوردیم، بیان کنید که:

هر قسم بدیهیات است به کدام سبب از اسباب توجه نفس نیازمندند سپس آن را در جدولی قرار دهید.

تمرین ۴. با دقت در مثالهای زیر نوع بدیهیات منطقی را مشخص نمایید.

الف؛ هر معلولی دارای علت است. «اولیات».

ب؛ تخلف معلول از علت تامه محال است. «اولیات».

ج؛ تقدم معلول بر علت محال است. «اولیات».

د؛ تقدم شیء بر خودش محال است. «اولیات».

ه اجتماع ضدین محال است. «اولیات».

و؛ هر ظرفی از مظهر خود وسیعتر است. «اولیات».

ز؛ نماز در دین مبین اسلام واجب است. «متواترات».

ح؛ آسمان بالای سر ما و زمین زیر پای ما است. «مشاهدات».

ط؛ هرگاه لازم منتفی شد ملزوم نیز منتفی می شود. «فطریات» و استدلالش این است که: وگرنه ملازمه نخواهد بود.

ی؛ عدد سه قابل تقسیم به دو عدد صحیح مساوی نیست. «فطریات».

یا: با انتفاء ملزوم، انتفاء لازم حتمی نیست چون شاید لازم یک لازم اعمی باشد و با نبود ملزوم همچنان وجود داشته ماند حرارت نسبت به خورشید. «فطریات».

یب: دو نقیض متساویان هستند. مثلاً در لا انسان و لا ناطق مانند انسان و ناطق دو تساوی کلی، حاکم است. «فطریات».

و استدلالش این است که در غیر این صورت باید دو قضیه اصلی ما هم متساوی نباشند.

تمرین ۵. منطقیون می گویند: «شکل اول بدیهی الانتاج» است. بیان کنید، این بداهت از کدا نوع از بدیهیات است؟

حل تمرین: از اولیات است.

تمرین ۶. دانشمندان ریاضی کلیه براهین و استدلالات ریاضی خود را بر یک سلسله مبادی تصدیقیه بدیهیه، بسیطه و اولیه بنا می کنند که هر عاقلی آنها را در اولین لحظه ادراک نموده و بدان تصدیق می کند. در اینجا تعدادی از آن بدیهیات را می آوریم.

این بدیهیات از کدام نوع از بدیهیات شش گانه هستند؟

الف. هرگاه دو یا چند مقدار مساوی را به دو یا چند مقدار مساوی دیگر اضافه کنیم، نتیجه آنها نیز مساوی خواهد بود. مثلاً الف+ب است، الف+۴+ب.

ب. هرگاه دو یا چند مقدار مساوی را از دو یا چند مقدار مساوی دیگر کم کنیم باز باقیمانده ها با یکدیگر نسبت تساوی خواهند داشت. مثلاً الف و ب مساوی هستند یا

الف و ب و ج مساوی هستند حال اگر عدد چهار را از همه آنها کم کنیم و بگوئیم:

الف-۴-ب-۴-ج-۴ باز نسبت برقرار است.

ج. اگر دو یا چند مقدار مساوی را در یک عدد معین ضرب کنیم آنها را دو یا سه برابر کنیم باز نسبت مساوی خواهند داشت. مثلاً: ده با ده مساوی است، یا الف با ب مساوی است و اگر هر کدام را در عدد دو یا سه یا چهار ضرب کنیم باز نسبت مساوی برقرار خواهد بود. مثلاً سه سیب با سه گلابی متساویان هستند حال اگر هر کدام را سه برابر کنیم باز نسبت مساوی خواهیم داشت که نه با نه باشد.

د؛ هرگاه اشیاء مساوی را به یک عدد معینی تقسیم کنیم اجزاء و اقسام برابر خواهند بود مثلاً اگر ده را به پنج تقسیم کنیم اجزاء آن پنج، دوتایی است که برابر هستند.

این چهار مثال همان چهار عمل اصلی ریاضی است که ضرب و تقسیم و جمع و تفریق باشد.

ه دو یا چند شیء که هر کدام قابل انطباق بر دیگری باشند با یکدیگر متساویان خواهند بود مثلاً عدد ده با ده، بیست با بیست و...

جواب و حلّ تمرین: اینها از فطریّات هستند.

ص: ۲۳۵

قسم دوم از مبادی هشتگانه بدیهیات که هر استدلال و قیاسی ناگزیر از منتهی شدن به آنها است تا منتج باشد معنونات است.

کلمه معنونات جمع مظنونه که از ریشه ظن مشتق شده و این کلمه همانند کلمه یقین دارای دو معنی است:

۱. ظن به معنای اعم:

اعتقاد مطلق نسبت به یک امر غائب، براساس حدس و تخمین است.

قید «حدس و تخمین» در اینجا ضروری است زیرا؛

اگر آن امر را دیده باشد، جزء مشاهدات، و از بدیهیات یقینی محسوب می شود؛

و اگر دارای دلیل شرعی باشد (مانند ظاهر آیات و روایات و یا امور نقلی) شرعا متعبد به قبول است،

و اگر امر بر برهانی از امور عقلی استوار شده باشد به حکم عقل ملزم به قبول خواهد بود.

مثلا عده ای از مشرکان عرب در اثر انحطاط فکری و نداشتن علم و دانش، خداوند را با خود قیاس کرده و برای او همسر و فرزندان قائل بودند و از جمله پندارهای باطل آنها این بود که فرشتگان را دختران خدا می دانستند. قرآن کریم از سه طریق تجربی، نقلی و عقلی به آنها پاسخ داده (۱) و نظریه باطل آنها را برملا ساخته است:

أَمَا از طریق حسی: أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَ هُمْ شَاهِدُونَ

أَمَا از طریق عقلی: أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ

أَمَا از طریق نقلی: فَأَتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

این مثال بسیار گویایی است برای تأمین هر سه جهت که اعتقاد به یک امر غایب یعنی مؤنث بودن فرشتگان باشد که نه دیده اند نه دلیلی از وحی و کتب آسمانی دارند و نه برهان و سلطان مبینی دارند که قاطع عذر باشد.

کلمه ظن برحسب لغت عرب و تتبع موارد استعمال آن در زبان عامیانه و عرب زبان ها به همین معنای وسیع استعمال شده «الظن ای: مطلق الاعتقاد فی غائب...».

ظن به این معنا سه شعبه دارد:

۱. اعتقاد جازمی که مطابق واقع است ولی مستند به علت نیست تا قطعی و برهانی باشد و تخلف معلول از علت تامه، محال باشد بلکه مستند به تقلید از غیر است مانند کثیری از مسلمانان که روی تقلید از آباء و اجداد، بسیاری از حقایق اسلام را پذیرفته و بدان باور و اعتقاد جازم دارند ولی چون این اعتقاد ریشه دار و مبرهن نیست لذا با تشکیک مشککین زایل می شود، پس باید در اصول دین، اعتقاد جازم همراه با برهان و دلیل باشد تا در برابر گردباد حوادث و شبهات مانند کوه استوار و مستحکم باشد.

۲. اعتقاد جازمی که مطابق با واقع نبوده و در حقیقت جهل مرکب باشد یعنی شخص نداند که نداند. در اینجا نیز کلمه ظن، زعم و اعتقاد به کار می رود. مانند مثال اول که از قرآن آوردیم. و مانند اعتقادات فاسد و باطلی که مشرکین و بت پرستان عالم در طول تاریخ داشته و دارند که بر اساس تقلید کورکورانه از آباء و اجداد خود برای بت ها ارزش قائل بوده و آنها را می پرستیدند و در برابر آنها قربانی می کردند و از آنها طلب حاجت می نمودند. غافل از این که این بت های سنگی و چوبی و بی جان ساخته دست خود آنها است چقدر انسان خود را خوار و کوچک کند که در برابر مصنوع دست خویش به خاک افتد و بر او سجده نماید و به قول قرآن کریم:

قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

(۱)

۳. اعتقاد غیر جازم یعنی اعتقادی که سبب ترجیح یکی از دو طرف قضیه بر طرف دیگر می شود اما با احتمال طرف دیگر همراه است ولو وهمی مثلاً جانب ثبوت قیام را برای زید ترجیح می دهد ولی احتمال ضعیفی هم می دهد که زید قائم نباشد یا جانب سلب قیام از زید را ترجیح می دهد ولی احتمال طرف مقابل هم منتفی نیست.

۲. ظن به معنای اخص:

آن ظنی که در اصطلاح منطقیین و اصولیین به کار برده می شود، خصوص شعبه سوم از ظن به معنای اعم است. یعنی اعتقاد غیر جازم و ترجیح یکی از دو طرف همراه با احتمال طرف مقابل، و ظن در مقابل یقین، به معنای اعم همین ظن است. منظور از یقین، مطلق اعتقاد جازم است و منظور از ظن، اعتقاد غیر جازم است. با این مقدمه و شناخت معنای ظن می توان گفت:

مظنونات، قضایایی هستند که انسان بدان ها تصدیق کرده و برطبق آنها حکم

ص: ۲۳۷

می کند، صرفاً از جهت پیروی از ظن غالب یعنی احتمال قوی می دهد که این چنین باشد ولی صددرصد نمی داند، بلکه عکس آن را نیز احتمال می دهد. چند مثال:

۱. فلانی هم راز و هم سرّ دشمن من است پس بر ضرر من سخن می گوید.

این قضیه ظنیه است که شخص گوینده ظن به آن دارد یعنی احتمال قوی می دهد که فلانی با دشمن او درباره او سخن می گوید و علیه او نقشه ای دارند درحالی که چه بسا آنها به نفع وی سخنی می گویند یا اصلاً درباره موضوع دیگری که ربطی به او ندارد گفتگو می کنند.

۲. فلانی دارای شغلی نیست پس انسان پستی است.

چرا که آدم پست غالباً انسان بیکار تنبل و بی عار است ولی ممکن است گاهی هم چنین نباشد و فلانی بسیار آدم شریفی باشد.

۳. فلانی دارای نقص عضو است (عضوی از اعضاء بدن را از اول خلقت نداشته یا بالعرض از دست داده) پس در او مرکب نقص است و غالباً افراد معلول و ناقص الخلقه این احساس حقارت را دارند، بویژه اگر جامعه با این گونه افراد برخورد ناسالمی داشته باشد. اما چه بسا در میان اینگونه انسانها، افرادی هم بسیار قوی، دارای اعتماد به نفس باشند و با همتی عالی، کارهای بزرگ انجام دهند.

شاهد مثال ما معلولینی هستند که شاهکارهای هنری خود را با بالاترین معلولیت ها آفریدند و آثار ارزشمندی را در صحنه روزگار، به یادگار گذاشتند.

در خاتمه: کاربرد مطنونات در قیاس خطابی و در باب خطابه است (کما اینکه کاربرد یقینیات در باب برهان بود) زیرا که در باب خطابه هدف، وعظ و پندوانداز است که آن را با یک قضیه ظنیه نیز می توان انجام داد مثلاً با یک خبر واحد ثقه یا با ظاهر یک آیه و حتی با یک خبر ضعیف هم می توان افراد را موعظه کرده و از عذاب الهی ترسانید و به نعمتهای الهی بشارت داد. (تفصیلاً در باب خود خواهد آمد).

قسم سوم از اقسام هشت گانهٔ بدیهیات قضایای مشهوره هستند که نام دیگر آنها ذایعات است و آنها قضایا و تصدیقاتی هستند که در میان مردم شهرت و شیوع و ذیوع داشته و خاص و عام بدان حکم می‌کنند. مشهورات، مراتبی دارند که به طور خلاصه به سه مرتبه اشاره می‌کنیم.

الف؛ برخی از مشهورات، شهرت جهانی دارند و همه انسانها در همهٔ زمانها و مکانها بر طبق آن حکم می‌کنند و «مما تطابقت علیها آراء العقلاء» مثل حسن عدل و قبح ظلم، و نیکی احسان و بدی خیانت و...

ب؛ پاره ای از مشهورات، قضایائی هستند که بیشتر مردم طبق آن حکم می‌کنند.

مثل: جهان را خالقش باشد خدا نام، خداوند یکتا است.

ج؛ بسیاری از مشهورات مخصوص عدّهٔ خاصی است. مثلا کسانی که دارای فلان عادت باشند، چنین حکمی دارند و فلان عمل را تحسین یا تقیح می‌کنند.

مشهورات به دو معنی است (مثل یقینات و مظنونات):

۱. مشهورات به معنای اعم: قضایائی هستند که در میان همهٔ مردم از خاص و عام شهرت و مقبولیت دارند و از اموری هستند که آراء عقلاء بر آنها تطابق دارد.

اعم از اینکه غیر از همین شهرت و تطابق آراء عقلاء هیچ واقعیتی برای آنها نباشد، بلکه تمام حقیقت آنها را همین اشتهاار تشکیل دهد (که داخل در مشهورات به معنای اخص می‌شوند و به تفصیل با مثال خواهد آمد) و یا اینکه ماوراء تطابق آراء عقلاء عالم، از برای این قضایا واقع و نفس الامری باشد که این قضیه را با آن می‌سنجیم و حکم به درستی آنها می‌کنیم و چون همه این نسبت واقعی را ادراک می‌کنند، پس همه بر طبق آن حکم دارند. همانند اولیات که جزء مشهورات به این معنا هستند. مثل: الكل اعظم من الجزء و همچنین فطریات که مشهوره هستند. مثل: الاثنان نصف الاربعه که همگان بدان حکم می‌کنند.

پس مشهورات به معنای اعم، شامل یقینات نیز می‌شود. در نتیجه می‌شود قضیه ای هم از یقینات باشد و هم از مشهورات. مثلا قضیه «الكل اعظم من الجزء» از هر دو باب است، اما هر کدام به اعتباری. از جهت اینکه دارای واقعیتی است که با آن سنجیده می‌شود از یقینات است و به اعتبار اینکه همگان به آن حکم می‌کنند و مما

تطابقت علیها آراء العقلاء است، از مشهورات شمرده می شود.

۲. مشهورات به معنای اخص یا مشهورات صرفه-حقیقتاً عنوان مشهوره بودن بر این قسم صدق می کند و برای این نوع برانندگی دارد-و آن ها قضایائی هستند که هیچ واقعیتی ماوراء تطابق آراء عقلاء، ندارند بلکه تمام حقیقت و واقعیت آنها را همین تطابق آراء عقلاء تشکیل می دهد. این قضایا، مشهوره و مورد تحقق هستند در صورتی که عقلاء عالمی باشند و اینها را ادراک کنند و تطابق آراء بر طبق آنها پیدا شود. و گرنه بدون در نظر گرفتن تطابق آراء چیزی وجود ندارد.

به فرموده ابن سینا در اشارات اگر انسان با عقل، حس و وهم خود خلوت کند و تنها به مقتضای اینها بخواهد حکم کند و یکی از اسباب و عوامل شهرت (از قبیل عادت، انفعالات نفسانیه، خلق انسانی و... برای او حاصل نشود هرگز چنین احکام و تصدیقاتی نخواهد داشت.

اشکال: زمانی که به وجدان خود مراجعه می کنیم این مطلب را درمی یابیم که:

عقل ما به حسن عدالت حکم می کند و عادل را می ستاید، همچنین به قبح ظلم حکم می کند و ظالم را مذمت می نماید بدون اینکه منتظر حکم دیگران و تطابق آراء باشد، پس چگونه ادعا می کنید ای قضایا تمام ماهیتشان در گرو تطابق آراء است؟

جواب: آری هر انسانی مستقلاً و قطع نظر از دیگران چنین احکامی دارد ولی این حکم شخصی، غیر از مسأله تطابق آراء عقلاء است و ما در مشهورات با این سروکار داریم.

بنابراین مشهورات اینچنین هستند که لا- واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء برخلاف اولیات از قبیل: «الکل اعظم من الجزء»، «النقیضان لا یجتمعان» و... که کاری به تطابق آراء عقلاء ندارد. زیرا تطابق آراء را در نظر بگیریم یا خیر، اینها سلسله قضایای واقعی هستند که هر انسانی لو خلی و طبعه (اگر با خودش خلوت کند) بر طبق آنها حکم می کند چه دیگران حکم بکنند یا نه.

قوله: «و علی هذا»:

بنابر مطالب گفته شده ما به الاشتراک و ما به الامتیاز مشهورات و یقینات را بیان کنیم:

ما به الاشتراک: هر دو دسته از قضایا، مفید تصدیق یقینی و جزمی می باشند.

ما به الامتیاز: معیار در یقینیات، مطابقت آنها با واقع و نفس الامر است، که واقعی هست و اینها را با آن می‌سنجیم و حکم به حقیقت و صدق اینها می‌کنیم، چه مدرک و معتبری باشد یا نباشد، چنین احکامی هست. اما میزان در مشهورات، موافقت و مطابقت آنها با آراء عقلاء عالم است و هیچ واقعی غیر از همین تطابق آراء عقلاء برای آنها نیست.

بر همین اساس، مشهور در مقابل کاذب نیست بلکه مشهور در مقابل شیعی است.

قضیه مشهوره، قضیه ای است که اکثر یا عموم آن را بپسندند و طبق آن حکم کنند. حال آن که شیعی آن است که اکثر یا عموم آن را انکار کرده و طبق آن حکم نکنند و لو شاذ و نادری چنین حکمی داشته باشند و قضیه کاذبه در برابر قضیه صادقه است که صادق یعنی مطابق واقع و کاذب یعنی مخالف واقع.

در اینجا توجه خواننده گرامی را به تأمل در سخنی از ابن سینا جلب می‌کنم:

وهذه المشهورات قد یكون صادقه و قد یكون كاذبه، و إذا كانت صادقه لیست تنسب الی الاولیات و نحوها اذا لم تكن بینة الصّدق عند العقل الاوّل الا بنظر، إن كانت محموده عنده، و الصادق غیر المحمود، و كذلك الكاذب غیر الشیعی فرب شیعی حقّ و ربّ محمود كاذب. (۱)

و به قول مرحوم علامه:

و لیس کل مشهور صادق، فان المشهور لا- یقابل الكاذب حتّی یجب أن یكون صادقا، بل یقابل الشیعی، كما أنّ الصادق یقابل الكاذب؛ و أنّما یقابل المشهور الشیعی لأنّ المشهور لا ینکر و الشیعی ینکر، و هما متقابلان. (۲)

اقسام مشهورات

اشاره

با توجه به معنای مشهورات، تقسیمات گوناگونی برای آن ذکر شده که به سه تقسیم اشاره می‌شود:

۱. مشهورات در تقسیمی دو قسم می‌شوند:

الف. مشهورات مطلقه.

ص: ۲۴۱

۱-۱. اشارات، جلد ۱، ص ۲۲.

۲-۲. جوهر النضید، ص ۲۳۵.

ب. مشهورات محدوده.

مشهورات مطلقه مشهوراتی هستند که نزد همه مردم و همه دانشمندان شهرت داشته و اختصاص به قوم یا علم خاصی ندارند. همانند حسن عدل و قبح ظلم.

مشهورات محدوده: قضایائی هستند که شهرت آنها در یک علم خاص و نزد علماء آن علم می باشد. مثلاً در میان متکلمین این قضیه مشهور است که «تسلسل باطل و محال است» شاید عالم نحوی از این قضیه اطلاعی نداشته باشد. همچنین در نزد اصولیین و فقهاء؛ قضایای مشهوره ای هستند که ممکن است عالم به طب و یا هندسه از آن اطلاعی نداشته باشد و بالعکس.

۲. تقسیم دیگر مشهورات:

الف. مشهورات حقیقیه.

ب. مشهورات ظاهریه یا شبیه به مشهورات (در مباحث جدل این اقسام تبیین خواهد شد).

(ضمناً از اینجا استفاده می شود که کاربرد مشهورات در باب جدل است).

۳. مشهورات در تقسیم سوم به شش قسم تقسیم می شوند که مهمترین تقسیم همین است و بحث ما روی آن متمرکز است. این تقسیم بنا بر استقراء است نه حصر عقلی، و ملاک این تقسیم اسباب شهرت است، یعنی مشهورات به لحاظ اسباب، عوامل، موجبات شهرت و تطابق آراء به این اقسام ششگانه تقسیم شده اند.

الف: واجبات القبول

قسم اول از اقسام شش گانه مشهورات واجبه القبول است یعنی مشهوراتی که عقل به حکم وجدان، بداهت و ضرورت ملزم به پذیرش آنهاست طبق آنها حکم می کند و همه عقلاء عالم به آن حکم می کنند و منشأ این حکم و اشتها و تطابق آراء عقلاء، عبارتست از اینکه: اینگونه از احکام «حق جلی» هستند، یعنی هم حق و مطابق واقع هستند و هم حقیقت آنها جلی و آشکار است و برای همگان قابل ادراک است، بنابراین همه عقلاء طبق آن حکم دارند، از قبیل اولیات، مثل: الكل اعظم من الجزء و فطریات، مثل: چهار نصف هشت است، دو ۵/۱ ده است. و مشاهدات، مثل آتش گرم است، خورشید تابنده است و... این قسم از مشهورات، همان مشهورات به معنای اعم کلمه هستند که قبلاً معنا شد. در اینجا به وجه تسمیه دیگری اشاره می کنیم که به معنای

اعمّ یا مشهورات عامّه گویند چون عموم انسانها بدان معترف بوده و تصدیق می کنند و این قسم هم از مشهورات بوده و هم از یقینات به حساب می آید.

ب: تأدیبات صلاحیه

قسم دوم از اقسام شش گانه مشهورات قضایای محموده هستند که به محمودات، آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه نیز خوانده می شوند و این ها قضایا و تصدیقاتی هستند که مشهور خاص و عام بوده و ممّا تطابقت علیها آراء العقلاء هستند (همه عقلاء عالم بر طبق آنها حکم دارند). سبب این شهرت وجود مصلحت عامه و اجتماعی و یا مفسده کذایی است. مثلاً همه خردمندان عالم قبول دارند که عدل و داد، حسن و بایستنی است، چرا که مصلحت اجتماع را در بردارد. یعنی به واسطه عدل است که نظام اجتماعی محفوظ مانده و مردم می توانند ادامه حیات داده، زندگی مسالمت آمیز و انسانی داشته باشند. همچنین نظام زندگی انسان هم بر اساس عدل برپا است. همه انسان های عالم ظلم را قبیح شمرده و شخص ظالم را سرزنش می کنند، زیرا ظلم دارای مفسده اجتماعی است و در سایه ظلم و تجاوزگری نظام زندگی بشر بهم خورده و این شیرازه از هم می پاشد و حرث و نسل به تباهی کشیده می شود.

توضیح بیشتر:

ما انسانها دارای این ویژگی هستیم که (در برخی حیوانات هم این خصیصه وجود دارد ولی در انسانها کاملاً مشهود است) اگر دیگری برای ما کاری انجام دهد به مصلحت شخص ما تمام شود از آن فرد خشنود گردیده و متقابلاً ما نیز درصدد جبران برآمده و می کوشیم تا در فرصت مناسب، آن کار خیر را به مانند آن یا به وجه احسن پاسخ دهیم و به فرموده قرآن کریم:

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ

(۱)

که استفهام تقریری است یعنی: یعنی تقریر و امضای حکم عقل است. و کمترین کاری که انجام می دهیم، مدح و ستایش زبانی است که از احسان او قدردانی نموده و کار نیک او را بازگو می کنیم. و متقابلاً اگر کسی در حق ما بدی کند و با سخن یا عملش به مصلحت ما ضرر بزند کینه او را به دل گرفته و در صدد انتقام و خنک کردن دل برمی آیم (البته نوع انسانها چنین هستند ولی منطق انبیاء

ص: ۲۴۳

و ائمه عليهم السلام و دانشمندان فروتن بسیار بالاتر از اینست و بدی را هم با نیکی پاسخ داده و بدین وسیله مایه نجات و هدایت انسانهای بسیار گردیده اند. زندگی انبیاء عظام الهی و پیشوایان معصوم شیعه عليهم السلام و علماء راستین اسلام مملو از شواهد و داستانها در این رابطه است) آن شخص را سرزنش نموده و قباح و زشتی کار او را عیان کرده و می فهمانیم که کار خطایی نموده و اگر هم خیلی او را دوست بداریم لا اقل یک گلایه دوستانه از او می کنیم. تمام اینها براساس مصالح و مفاسد شخصی است و حول این محور می چرخد.

این مطلب در مقیاس وسیع تر نیز صدق می کند، چنانچه اگر فرد یا گروهی عملی انجام دهند که علاوه بر اینکه به مصلحت شما نیست به ضرر شما نیز باشد، اما از آن جهت که این عمل به صلاح جامعه و دارای مصلحت اجتماعی است و سبب حفظ نظام اجتماعی و بقاء و ادامه حیات نسل بشر در روی کره زمین است، وجدان و فطرت پاک شما و ادارتان می کند که واکنش نشان داده و درصدد ستایش عمل نیک آن فرد یا جمع برآئید و حداقل به زبان از این عمل خیر قدردانی کنید. مثلاً وجود عدالت اجتماعی، مساوات در برابر قانون، مراعات حقوق انسانها و رعایت شؤون افراد، از اموری است که به صلاح جامعه بوده و باعث صلاح و فلاح جامعه است. لذا ما این امور را تحسین کرده و حاکم عادل و دادگر را مدح می کنیم با اینکه چه بسا مستقیماً سودی عاید مادم نشود. متقابلاً اگر شخص یا جمعیتی کاری انجام دهند که به ضرر جامعه و مخل به نظام اجتماعی و بقاء نوع انسانی باشد، از قبیل: ظلم، طغیان، خیانت در امانت و... همه آحاد جامعه آن فرد مفسد فی الارض را محکوم کرده، مستحق مذمت دانسته و کار او را تقبیح می کنند هر چند که به طور مستقیم به ضرر آن عمل زشت دامنگیر شخص ما نباشد ولی وقتی به فساد جامعه بود غیر مستقیم به ضرر ما نیز خواهد بود و حتی اگر غیر مستقیم هم ضروری متوجه ما نشود بلکه در فلان گوشه دنیا و دورترین نقاط قتل، غارت، جنابت، خیانت، خونریزی، تجاوز به جان و مال و ناموس انسانها صورت پذیرد باز وجدان بیدار همه انسانهای عالم آن افراد متجاوز را محکوم می کند چون به ضرر هم نوع ما تمام می شود و ما انسانها اعضاء یک پیکر را تشکیل می دهیم که هر عضوی بدون تأمین سلامتی عضو دیگر نمی تواند زندگی کند و آرام داشته باشد و به قول سعدی شیرازی:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی بدرد آورد روزگار

دگر عضوها را نماند قرار

چرا دنیا تجاوز آمریکا را به ویتنام و گرانادا محکوم می کند؟

چرا بشریت، تجاوز ارتش سرخ را به افغانستان محکوم می کند؟

و چرا بشریت، تجاوز صرب ها را به منطقه مسلمان نشین بوسنی و هرزگوین محکوم می کند؟ تمام این ها براساس همان وجدان و فطرت بیدار انسان ها است که این اعمال ننگین و قرون وسطائی متجاوزان را محکوم می کند.

و این دادگاه تاریخ است که ظلم، جنایت و خیانت هزاران انسان را در طول صدها سال دیده و همواره براساس وجدان و فطرت بیدار انسانها، حکم به محکومیت متجاوزین می نماید.

این دسته از احکام و قضایا که همه عقلاء عالم به مقتضای حکم عقل آنها را قبول دارند، آراء محموده (افکار و نظریات پسندیده و ستوده) نامیده می شوند و نام دیگر آنها تأدیبات صلاحیه است یعنی از آن رهگذر که این امور به صلاح جامعه است، هر انسانی نفس خویش را مؤدب ساخته تا بدانها تن در دهد و خود را ملزم سازد. اینگونه قضایا از مشهورات صرفه هستند یعنی از اموری که وراء تطابق آراء عقلاء واقعیتی ندارند بلکه تمام حقیقت آنها به همین اشتها و تطابق آراء عقلاء است و چنان که گفتیم سبب این تطابق آراء همان ادراک مصلحت عامه یا مفسده عامه ای است که در این گونه اعمال موجود است.

ضمناً «عقل عملی» حاکم به حسن و قبح اینگونه موارد می باشد.

بیان ذلک: عقل به معنای قوه مدرکه است که انسان با آن کلیات را ادراک می کند و این قوه دو شعبه دارد:

شعبه عقل نظری و شعبه عقل عملی.

با عقل نظری، اموری را درک می کنیم که از مقوله دانستنی ها و از امور نظری هستند یعنی شناخت آنها مطلوبیت دارد و ربطی به مقام عمل و به کار بستن ندارند. مثلاً شناخت اینکه: کل از جزء بزرگتر است، تناقض محال است، اجتماع ضدین باطل است.

با عقل عملی اموری را که از مقوله به کار بستنی ها و از امور عملی باشند، ادراک

می‌کنیم یعنی اموری که به کار بستن آنها مطلوب اصلی است و شناخت آنها هم مقدمه‌ای برای عمل به آنها است مثل: حسن عدالت و احسان، قبح ظلم و خیانت و...

البته منظور این نیست که ما دو نوع عقل داریم و هر انسانی دارای دو نیروی مدرکه است، بلکه فقط یک عقل و مدرک کلیات در انسان است، ولی مدرکات و معلومات عقل به دو بخش تقسیم می‌شود:

بخشی از امور نظری و بخش دیگر از امور عملی هستند و بلحاظ نوع مدرکات آن اسم گذاری صورت گرفته و گرنه حقیقتاً دو عقل در کار نیست.

تا اینجا مطلب اصلی این بخش تمام شد. در پایان مرحوم مظفر مطلبی را گذرا عنوان می‌کنند. (تفصیل آن در علم کلام و کتب کلامیه مطرح است و ما در شرح کشف المراد، بخش افعال خداوند و نیز در شرح اصول فقه جلد ۲، بخش مستقلات عقلیه این بحث را بطور مبسوط بیان کرده ایم) اجمال مطلب در حدی که مباحث این بخش از کتاب المنطق تبیین شود از این قرار است:

از روزگار قدیم میان متکلمین اسلامی - اعم از اشاعره، معتزله و امامیه - بحثی تحت عنوان «حسن و قبح عقلی» بوده و اینکه آیا اشیاء دارای حسن و قبح ذاتی و عقلی هستند و قطع نظر از حکم شارع مقدس و امر و نهی او عقل ما به طور مستقل حسن بعض اشیاء و قبح بعض دیگر را ادراک می‌کند؟ یا اینکه حسن و قبح هر چیزی صد در صد اعتباری و تابع امر و نهی شارع است و قطع نظر از حکم شارع، ما به عقل خود نمی‌توانیم درک کنیم که کدام امر حسن و بایستی و کدام قبیح و نبایستی است؟

در این باب دو نظریه مطرح است:

۱. اشاعره بر آنند که حسن و قبح اشیاء تابع امر و نهی شارع است، هیچ کاری ذاتاً و بدون امر شارع بایستی نیست و هیچ کاری بدون نهی شارع نبایستی نیست بلکه به هر آن چه شارع امر کند، پس از امر او، حسن و بایستی می‌شود ولو (العیاذ باللّٰه) امر به زنا با محارم باشد، یا امر به قتل و تجاوز به مال، جان و ناموس مردم باشد، و از هر چه شارع نهی کند آن امر قبیح و ناپسند می‌شود ولو نهی از عدالت، احسان و ردّ امانت باشد. در یک کلام شعار اشاعره اینست که:

«الحسن ما حسنّه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع.»

۲. در مقابل اشاعره، عدلیّه - یعنی امامیه و معتزله - بر آنند که پاره‌ای از اشیاء ذاتاً

و با قطع نظر از امر شارع دارای حسن بوده و بایستی هستند و عقل ما مستقلاً حسن آنها را ادراک می کند و فاعل آن ها را ستایش می کند از قبیل عدالت، احسان، صدق و... و برخی از کارها ذاتاً قبیح بوده و زشتی آن را عقل ما می فهمد و فاعل آن افعال را مذمت می کند مانند ظلم، اسائه، خیانت، کذب. و شارع مقدس امر نمی کند مگر به آنچه که حسن و بایستی باشد و نهی نمی کند مگر از چیز که قبیح و نبایستی و شعارشان اینست که:

«او امر و نواهی شارع مقدس تابع مصالح و مفاسد واقعیه ای است که در متعلقات آنها وجود دارد.»

حال هر کدام از دو فرقه برای اثبات مدعای خود دلائل و براهینی دارند که در جای خود قابل بحث و بررسی است و فعلاً در صدد صحت و سقم آنها نیستیم، آنچه مربوط به مطلب ما می شود، دلیلی است که اشاعره بر نفی تحسین و تقبیح عقلی بیان کرده اند که:

اگر حسن و قبح اشیاء، عقلی می بود نبایستی میان این حکم عقل (اشیاء، حسن و قبح عقلی دارند) و حکم دیگر عقل (کلّ بزرگتر از جزء است) تفاوتی باشد. اما بین این دو حکم در نزد عقل تفاوت وجود دارد.

پس نتیجه می گیریم حسن و قبح اشیاء عقلی نیست.

می دانیم که این استدلال، از نوع قیاس استثنائی اتصالی است و از راه ابطال لازم، نتیجه می گیریم ابطال ملزوم را. یعنی دو کار باید انجام دهیم تا به نتیجه برسیم.

اول. اثبات ملازمه: مصنف در یک جمله فرموده:

«لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت»؛

یعنی احکام عقل ضروری و بدیهی تفاوتی ندارند پس اگر حسن و قبح اشیاء هم عقلی بدیهی بود پس باید مثل «الکل اعظم من الجزء» بود.

دوم. ابطال لازم: یعنی بین آن دو تفاوت است زیرا که در «الکل اعظم من الجزء» حتی دو نفر هم اختلاف ندارند بلکه مورد قبول همگان است ولی در باب حسن و قبح اشیاء اختلاف فراوان است و طرفداران حکمت و عدل الهی قائل به عقلی بودن حسن و قبح هستند ولی ما اشاعره طرفدار حسن و قبح شرعی هستیم و حسن و قبح عقلی را انکار می کنیم.

مرحوم مظفر در مقام جواب می فرمایند: اشتباه شما در این است که باب حسن و قبح اشیاء را به باب الكل اعظم من الجزء قیاس کرده اید و میان این دو باب فرقه وجود دارد که سبب می شوند تا قیاس مع الفارق باشد که در اصول فقه جلد ۲ به سه فرق اشاره نموده و در اینجا به دو فرق اشاره کرده اند:

۱. قضیه «الكل اعظم من الجزء» از جمله یقینیات است که ماوراء تطابق آراء عقلاء دارای واقع و نفس الامر هستند که اینها را با آن سنجیده و حقانیت و صدق آنها را به دست می آوریم ولی قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح» از جمله مشهورات صرفه ای هستند که: «لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء» و اینها قسیم و مقابل یکدیگر هستند نه قسم یکدیگر.

۲. حاکم به قضیه «الكل اعظم من الجزء» عقل نظری است، ولی حاکم به قضیه حسن و قبح عدل و ظلم عقل عملی است و تفاوت این دو عقل هم بیان شد و لذا قیاس مع الفارق است و چنین قیاسی نزد خود اهل قیاس هم باطل است.

ج. خلیات

قسم سوم از اقسام شش گانه مشهورات، قضایای خلقیه یا خلیات یا آراء محموده می باشند.

خلقیات عبارتند از: قضایا و تصدیقاتی که در میان جمهور شهرت داشته و مّا تطابق علیها آراء العقلاء هستند. یعنی خاص و عام بر طبق آنها حکم و تصدیق می کنند و سبب این شهرت و تطابق آراء، وجود خلق انسانی است که در همه افراد بشر وجود دارد و همه به مقتضای آن اموری را تحسین و اموری را تقبیح می کنند. مثلاً همه انسانها حکم می کنند به اینکه دفاع از حرم و اهل و عیال واجب است، انسان مدافع از حرم را تحسین نموده و مستحق مدح می دانند و کسی را که مدافع حرم نباشد تقبیح کرده و مستحق مذمت می دانند. یا مثلاً همه دفاع از وطن را لازم دانسته و انسان های رزمنده را که جان بر کف نهاده و با چنگ و دندان از وطن خویش پاسداری می کنند تحسین نموده و برای آنها ارزش ویژه ای قائلند، و متقابلاً انسان هایی را که در مواقع حساس و بحرانی کنار کشیده و انزوا اختیار نموده و به میادین نبرد نمی روند تقبیح می نمایند. همچنین همه انسانها صفت شجاعت را یک کمال دانسته و آن را امری بایستنی می دانند و شخص شجاع را می ستایند و به هر شکل ممکن در برابر او به ابراز

احساسات می پردازند، در مقابل ترس و بزدلی را تقبیح کرده و به شخص ترسو با دیده تحقیر می نگرند و ترس او را ضد ارزش به حساب می آورند، یا مثلاً هر انسانی به موجب خلق انسانی صفت کرم و بخشندگی را کمال دانسته و انسان کریم را از این حیث شخصی کامل می داند و متقابلاً انسان بخیل و ممسک را ناقص و فاقد این کمال می داند و او را مذمت می کند.

اینگونه از احکام، قضایا و تصدیقات در میان انسانها فراوان به چشم می خورد و علت آنهم خلق انسانی است. حال سؤال این است که خلق انسانی چیست؟

بیش تر حکیمان و منطقیان و دانشمندان اخلاق در تعریف خلق «چنین گفته اند:

«خلق» عبارت است از ملکه نفسانیه ای که در سایه تکرار یک عمل برای نفس انسان حاصل می شود و بدنبال آن، فلان عمل از انسان به سهولت صادر می گردد و نیازی به تکلف و تمحل و خود را به زحمت انداختن ندارد. مثلاً انسانی که تجربه ای ندارد و به اصطلاح سرد و گرم روزگار را نچشیده، پیوسته در ناز و نعمت بوده و با کمترین خطری مواجه نشده، اولین بار که با خطر روبرو می شود شدیداً دلهره و اضطراب پیدا کرده رنگ از رخسارش پریده و لرزه بر اندامش می افتد اما هنگامی که یک بار، دوبار و چندین بار با خطر مواجه شد و مقاومت کرد، خود را به آب و آتش زد و ورزیده و آبدیده شد کم ترس و اضطراب او برطرف شده و صفت ترس از سرزمین جاننش رخت برمی بندد، به استقبال خطر می شتابد و دیگر ترس برای او مفهومی ندارد در این مرحله است که می گوییم:

شجاعت در این فرد ملکه گشته و شخص شجاعی شده است. همچنین انسانی که برای بار اول در صدد انفاق و بخشش برمی آید شاید بذل مال قدری برای او دشوار باشد اما هنگامی که دهها بار بی مهابا خیرات و مبرات از او سر زد و برای هر امر خیری که از او طلب کمک شد بی دریغ انفاق کرده، تدریجاً ملکه جود و سخا در او پیدا شده و بی اختیار دست در جیب برده و مستمندان را یاری می رساند. این حالت را ملکه کرم می گوییم. همانطور که دیگری ممکن است ملکه بخل و امساک پیدا کند چرا که هیچگاه حاضر نشده به مستمندان کمک کند.

مرحوم مظفر می فرماید: اگرچه مشهور «خلق» را به گونه ای که ذکر شد معنا کرده اند ولی اگر ما اهل دقت باشیم درمی یابیم که این تعریف ناقص است، بیان ذلک:

از طرفی شکی نیست که احکام و قضایای مذکوره یعنی «الشجاعه حسن»، «الجبن قبیح»، «الکرم حسن»، «البخل قبیح» و... از قضایا و تصدیقاتی هستند که تطابق علیها آراء العقلاء و کسی را در دنیا پیدا نخواهیم کرد که شجاعت را تقبیح و جبن را تحسین نماید یا کرم را تقبیح و بخل را تمجید کند و...

همچنین شکی نیست که اخلاق حمیده و ملکات فاضله در همه افراد بشر نیست یعنی همه انسانها شجاع، کریم، عادل و صادق نیستند بلکه عده کمی از انسانها به این فضائل و کمالات آراسته و از رذائل مقابل آنها پیراسته اند و اکثر انسانها ملکه عدالت، شجاعت، صداقت و... را دارا نیستند.

پس اگر «خلق» به معنای ملکه نفسانیة مذکور باشد لازمه اش اینست که انسانهای شجاع، شجاعت را تحسین و ترس را تقبیح کنند چون دارای ملکه شجاعت هستند و متقابلا انسانهای ترسو و بزدل که از سایه خود هم وحشت دارند ترس را تحسین و شجاعت را تقبیح نمایند چون اینان دارای این ملکه هستند. درحالی که این لازم باطل است یعنی عملا مشاهده می کنیم که همه انسانها اعم از شجاعان و ابطال روزگار و انسان های بزدل و ترسو، شجاعت را تحسین و شخص شجاع را مدح می کنند و آرزو می کنند، کاش آنها نیز شجاع و بی باک بودند! ولی در مقام عمل از خود ضعف نشان داده و در مواقعی که جای قدرت نمایی است به گوشه ای خزیده و جرئت اظهار وجود ندارند آنگاه در خلوت صدها بار خود را مذمت کرده و مورد ملامت و سرزنش وجدان خویشند، هر بار که شکست می خورند و سرخورده می شوند خود را دلداری داده و به نفس خود تلقین می کنند، این بار دیگر شکست نخواهم خورد و وارد عمل می شوم، ولی باز هنگام عمل که می رسد جرئت انجام کار را ندارند. یا مثلا اگر «خلق» به معنای مشهور بود باید انسان های کریم، صفت کرم وجود را کمال و بایستنی دانسته و انسان های پست و خسیس خست و بخل را حسن بیندارند چون در اینها این ملکه موجود است. حال آن که همه مردم چه کریم و چه بخیل بدون استثناء کرم و بخشندگی را بایستنی می دانند و همان شخص بخیل هم آرزو می کند که دست و دلباز باشد ولی به هنگام عمل چیزی از او مشاهده نمی شود. بنابراین نتیجه می گیریم که «فالمزوم مثله» یعنی اینکه خلق به معنای ملکه نفسانیه باشد، باطل است. پس خلق انسانی چیست؟

مصنّف (ره) می فرماید: «خلق یک حسّ باطنی است که خداوند در درون جاتن

انسانها آفریده است و به برکت آن انسان حسن و قبح افعال را ادراک می کند و این همان است که در اصطلاح علم اخلاق جدید از آن به ضمیر تعبیر می شود و در کتب اخلاق قدیم با تعبیرات مختلف از آن یاد می گردد از قبیل:

قلب، عقل عملی، عقل مستقیم، حس سلیم و...

به هر حال تعبیر از آن حس باطنی به عبارت خاص، مهم نیست آنچه که مهم است اینکه هریک از ما انسانها واقعا وجود چنین حس و قوه ای را در خویش درمی یابیم و به مقتضای آن حکم می کنیم که فلان کار حسن و فلان عمل قبیح است. این حس باطنی که در روح و قلب فرد فرد انسانها قرار داده شده، همان آوای ملکوتی حق است که در اعماق جان انسانها رسوخ کرده و خداوند انسانها را به سبب همان حس در دنیا مخاطب قرار داده و امر و نهی می کند، در قیامت هم بواسطه همان حس به محاکمه کشیده و از ما حساب می کشد (در روایات باب عقل و جهل از اصول شریف کافی کرارا به این مطلب اشاره شده که ذات حق تبارک و تعالی هنگامی که عقل را آفرید و به او خطاب کرده فرمود: «بک ائیب و بک اعاقب و...» که این همان عقل عملی است) این حس در انسانها آفریده شده و به موجب آن همه نفوس و ضمائر بشری در این جهت متحد هستند که همگان عدل و انصاف و کرم و شجاعت و... را تمیز داده و تحسین می کنند و در مقابل، ظلم و جور و بخل و ترس را شناخته و تقبیح می کنند و فضائل را از رذائل باز می شناسند.

البته مدعی نیستیم که این حس در همه انسانها بطور مساوی وجود دارد بلکه در برخی از انسانها قوی ترین و در برخی ضعیف تر است ولی اصل وجود آن در همه، جای تردید نیست.

پس فلسفه اشتها خلیات در میان مردم همین است که همگان دارای این حس هستند و به مقتضای آن حکم می کنند و چنین قضایائی «مما تطابق علیها آراء العقلاء» می شود.

مطلبی که در پایان قابل ذکر است اینکه: این منادی باطنی در همه انسانها هست و همه را به کمالات دعوت و از رذائل منزجر می سازد همچنان که منادیان ظاهری و انبیاء و ائمه و مبلغین دین نیز همه را بسوی انسان شدن هدایت می کنند ولی همه موفق به هدایت نمی شوند اما گوش فرا دادن به فریادهای عرشی این منادی ملکوتی کار آسانی

نیست و نصیب هر کسی نمی شود و معمولاً- ساعات عمر بشر را مسائل زندگی مادی و دنیوی پر کرده و هواها و هوسها و شهوات گوناگون دست و پهای افکار و اندیشه های انسان را به کلی بسته و حصار در حصار گردیده و خورشید عقل در کسوف هواهای نفسانی فرورفته که:

اناره العقل مکسوف بطوع هوی

و عقل عاصی الهوی یزداد تنویرا

و با کمال تأسف حرص و آزمندی، اکثر مردم را در خود غوطه ور ساخته و فرصت اندیشه در امور معنوی را از آنها گرفته، وقت نمی کنند که با خویشتن خویش خلوت کرده و گمشده اصلی را که خودشان می باشند باز شناسند، پس ندهای کوبنده وجدان نیز آنها را از پای در نیاورده و این مدهوشان و مستان دنیا را به هوش نیاورده، گویی این خفتگان وادی بی پایان غفلت را، بانگ بیدارباشی نیست، همچنان پیش می تازند و بر سر جیفه دنیا چنگ و دندان نشان می دهند، بالاخره زمانی بیدار می شوند که به آخر خط رسیده و دیگر مهلت کوشش، تلاش و آراسته شده به کمالات بسر آمده، خود را در خانه قبر می بینند که:

أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ* حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ

(۱)

و آنگاه با عجز و لابه به درگاه قادر مطلق هستی عرضه می دارند:

رَبِّ ارْجِعُونِ* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ

(۲)

ولی خطاب کلا را دریافت می کنند...

آری؛ کمتر کسی توفیق شنیدن و گوش دادن به این ندای باطنی را پیدا می کند و تازه آن کس که گوش می دهد به مجرد شنیدن، ملکات فاضله نصیب او نمی شود بلکه باید ریاضت ها، مجاهدت ها و مشکلات را بر خود هموار سازد تا موفق شود، چرا که در درون جان هر انسانی پیوسته لشکر عقل با جهل و جنود رحمان با شیطان در پیکارند و باید آدمی بکوشد تا در این پیکار جنود رحمن غلبه کنند، و این مشقت دارد، مجاهدات می طلبد و طبیعی است که تا جنگی نباشد ظفر و پیروزی معنا ندارد. همان گونه که در روایات نیز داریم:

حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ؛ یعنی راه بهشت سربالایی است و

١-١. التكاثر ١/ و ٢.

٢-٢. مؤمنون ٩٩/ و ١٠٠.

باید انسان با تمام قدرت و قوت عقل و ایمان و اراده بتازد تا قلّه را فتح کند ولی راه جهنم سرازیری است و خودبخود آدمی در این راه پیش می رود و نیازی به هل دادن و موتور محرکه نیست.

نتیجه اینکه: خلقتیات از مشهورات است ولی نه به معنایی که مشهور گفتند بلکه به آن معنایی که مرحوم مظفر برای خلقتیات آوردند.

د: انفعالیات

قسم چهارم از مشهورات عبارتند از: انفعالیات و آنها قضایا تصدیقاتی هستند که همه انسانها آنها را می پذیرند و بر طبق آنها حکم دارند و ممّا تطابق علیها الآراء هستند و سبب این اشتها و تطابق آراء، وجود یک سلسله حالات و اوصاف انفعالی نفسانیه است که در انسانها هست و به واسطه آن حالات، آدمی از اموری منفعل و متأثر شده و تحت تأثیر این حالات روانی، احکام و قضایایی از او صادر می شود و معمولاً انسان هایی که بر همان طبیعت اولی خود باقی باشند چنین حالاتی را دارند مگر کسانی که بالعرض حالت جدیدی پیدا کرده اند. مثلاً حالت رقت (نرمی) و رحمت (مهربانی) و شفقت (دلسوزی) و حیاء (شرم) و انفه و حمیت و غیرت (مردانگی، تعصب، ننگ و عار دانستن یک کاری) و... در نوع انسانها وجود دارد و براساس آنها احکامی دارند که ذیلاً با مثال خواهد آمد.

آری ممکن است فردی بالعرض حالت رقت قلب را از دست داده و قسّی القلب شده باشد همانند انسانی که پیوسته با کشتار حیوانات سروکار دارد و چون این امر برای او عادت شده مثل آب خوردن سر از بدن حیوانات جدا می کند یا حتی قساوت را به حدّی می رساند که آدم کشتن برای او امری عادی می شود. چند مثال:

می دانیم که همه انسانها اذیت و آزار حیوانات را بدون غرض عقلائی تقبیح می کنند و شعارشان اینست که:

میازار موری که دانه کش است

که جان دارد و جان شیرین خوش است

این حکم براساس وجود حالت روانی رقت و رحمت است که در افراد وجود دارد، و حتی با وجود غرض عقلائی و فایده داشتن نیز اذیت و آزار حیوانات را تقبیح می کنند، اما به علّت اینکه شرایع آسمانی یا عرف و عادات بشری این امر را تجویز کرده اند لذا خصوص این مورد را استثناء می کنیم، چون حیوانات مسخر انسان ها هستند

پس انسان می تواند از منافع آنها بهره مند شود ولی بدون جهت درصدد آزار آنها بر آید کار زشتی کرده است.

و نیز می بینیم که همه افراد جامعه، انسانهایی را که به افراد مریض و مستضعف و بی سرپرست کمک می کنند و برای ایتم و مجانین، دارالایتم و دارالمجانین و...

تشکیل می دهند اینها را همه مدح نموده و کارشان را حسن و بایستی می دانند و این به مقتضای حالت دلسوزی و شفقت و رحمتی است که در افراد بشر وجود دارد.

و نیز همه انسانها کشف عورت را تقبیح کرده و ستر آن را تحسین می کنند و این نیست مگر به خاطر حالت نفسانی حجب و حیاء که در انسانها وجود دارد.

همچنین همه انسان ها مدافعین از اهل و عیال، قوم و قبیله، کشور و وطن، دین و مذهب و... را تحسین می کنند چون این امر مقتضای غیرت و مردانگی است و شخص مدافع این را برای خویش ننگ و عار می شمارد که سکوت کرده، دست روی دست گذاشته و اقدامی ننماید.

ه. عادیات

قسم پنجم از اقسام مشهورات عبارتند از قضایای عادیه یا عادیات و آنها قضایا و تصدیقاتی هستند که در میان مردم شهرت دارند و جمهور یعنی همه مردم آنها را قبول دارند و مما تطابق علیها آراء العقلاء هستند و سبب این اشتها و تطابق آراء، وجود عادات عامه و خاصه در میان انسانهاست که به مقتضای آن حکم به حسن برخی از اعمال و قبح بعض دیگر می کنند. مثلا عادت انسانها بر اینست که به احترام شخص تازه وارد از جای برمی خیزند، یا از شخص مهمان به بهترین شکل پذیرایی می کنند، یا دست مرجع تقلید یا شخص اول مملکت را می بوسند و... و به مقتضای عادت انجام چنین کارهایی را لازم می شمارند و آن کس را که از این عادت خارج شود و آن را زیر پا گذارد تقبیح می کنند.

عادت ها انواع و اقسامی دارند:

۱. عادت های عامه که در میان همه یا عده ای از مردم دنیا رایج است و خود اقسامی دارد:

الف. مخصوص مردمان یک شهر است. مثلا تهرانی ها دارای فلان عادت اند و یا اصفهانی ها فلان خصلت را دارند و..

ب. مخصوص انسان های یک منطقه است مثلا خراسانی ها فلان عادت را دارند.

ج. مخصوص یک اّمّت و پیروان یک دین است. مثلا مسلمانان فلان عادت را دارند.

د. مربوط به همه مردم دنیا است. مثلا در سراسر عالم مهمان را ضیافت می کنند.

۲. برخی از عادات هم شخصی بوده و مخصوص شخصی معینی است که در اینجا کاری به آن نداریم و به صرف عادت یک نفر که قضیه ای مشهوره نمی شود.

و چون عاداتهای عامّه گوناگون است مشهوره بودن قضایای عادیه نیز متفاوت است. برخی از آنها نزد اهل یک شهر مشهورند و برخی نزد مردمان یک استان و برخی نزدیک اّمّت و شاید قضیه ای نزد عدّه ای مشهوره باشد ولی نزد عدّه دیگر مشهوره نباشد و یا حتّی ضد آن شهرت داشته باشد.

از خصوصیت انسانها این است که افرادی را که عادت را محترم شمرده و حفظ و رعایت کنند گرامی می دارند و مدح می کنند و در مقابل کسانی را که به عادات آنها بی اعتنایی کرده و آن را نادیده بگیرند تقبیح و مذمت می کنند و فرقی نمی گذارند میان اینکه فلان عادت از دیدگاه عقلی و شرعی یک عادت نیک و پسندیده باشد یا زشت و ناپسند بلکه صرفا چون عادت شده، برای آنها محترم است مثلا: در مناطقی که ریش گذاشتن عادت شده اگر جوان یا میانسالی ریش خود را بتراشد مردم منطقه او را به انتقاد گرفته و مذمت می کنند و در مناطقی که تراشیدن ریش عادت شده (و این نعمت خدا دادی محاسن را که مایه زینت مرد است به دست خود نابود می سازند و خود را شبیه زنان می سازند) اگر کسی ریش خود را نتراشد او را مذمت می کنند،

یا مثلا در مناطقی که پوشیدن لباس خاصی معتبر و عادت است (مثلا در میان عشایر، عربها، کردها و بالاخره در هر منطقه ای که باشد) اگر کسی از مردمان آنجا از آن لباس خارج شده و لباس مناطق دیگر را بپوشد او را مذمت می کنند که چرا از لباس آباء و اجدادی خود خارج گشته است.

روی همین اصل در شرع مقدس پوشیدن لباس شهرت حرام شده زیرا با پوشیدن این لباس همه به او اشاره می کنند که فلانی لباس جدیدی غیر از لباس اصلی این منطقه به تن کرده و اعتراضات و انتقادات و غیبت ها شروع می شود و شارع این را تحریم کرده و اعتراضات و انتقادات و غیبت ها شروع می شود و شارع مقدس این را تحریم کرده و

فلسفه حرمت لباس شهرت آنست که این لباس سبب اشمئزاز و تنفر مردم از آن شخص و باعث مذمت آنها می شود درحالی که از جمله مهمترین اهداف شارع مقدس اسلام اینست که در میان افراد جامعه انس و الفت ایجاد کرده و دلهای مردمان را به یکدیگر نزدیک ساخته و میان آنها وحدت کلمه ایجاد کند و در قرآن می خوانیم:

فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا

(۱)

و نیز می خوانیم:

وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

(۲)

و در روایات اسلام می خوانیم:

خداوند رحمت کند آن انسانی را که در غیبت را به روی خود ببندد و آن را قطع سازد.

همچنین در شریعت مقدّس و مطهر اسلام اموری که منافی مروّت باشند مضرّ به عدالت دانسته شده اند و اگر امام جماعت یا مجتهدی این امور را مرتکب شود از عدالت ساقط می شود. مثلاً: خوردن در حال راه رفتن در محلّهای عمومی، دویدن در خیابان خندیدن با صدای بلند، نشستن در قهوه خانه ها و مراکزی که در شأن او نیست و جامعه از این صنف این انتظارات را ندارد و... اینها منافی عدالت می باشند و نیک می دانیم که منافیات مروّت همان منافیات عادات مألوفه و مأنوسه است و چیزی غیر از آن نیست (البته همانگونه که در شرح اصول فقه جلد ۲ بیان کرده ام: شارع مقدّس نیز چنین احکامی دارد ولی نه براساس اینکه تابع عادت باشد و هرچه را عادت حسن تشخیص داد شارع هم واجب کند و آنچه را عادت تقبیح کرد شارع تحریم کند بلکه احکام شارع مقدّس تابع ملاکات و مصالح و مفاسد است و چون در موارد فوق مفسده در کار است لذا لباس شهرت را تحریم کرده، منافیات مروّت را منافی عدالت خوانده و...).

و. استقراّیات

قسم ششم از اقسام شش گانه مشهورات عبارتست از استقراّیات و آنها قضایا و تصدیقاتی هستند که در میان مردم شهرت دارند و مردم آنها را قبول دارند و مما تطابق علیها الآراء هستند. سبب این شهرت، استقراء و تتبع موارد مختلف است، اعم از اینکه

ص: ۲۵۶

استقراء تام باشد و یا استقراء ناقص که از راه تتبع اکثر موارد چنین حکمی را صادر می کند. مثلاً همه انسانها می گویند، تکرار یک کار ملال آور است و انسان دوست دارد در زندگی تنوع داشته باشد و به قول معروف: «لکلّ جدید لذّه» (برخی از مادیون می گویند: زندگی تکرار مکررات است پس چه بهتر که دست به خودکشی زده و خود را از این تکرار مکررات بی پایان راحت کنیم ولی از دیدگاه یک انسان موخّذ زندگی لحظه به لحظه سبب کمال، رشد و تعالی انسان بوده و او را به زندگی سعادت‌مندانه جاودانی نزدیک می کند).

یا مثلاً پادشاه فقیر و تهیدست حتماً و ناگزیر ستمگر خواهد بود چون با زور گوئی، قتل، غارت و به یغما بردن اموال مردمان می خواهد ثروتمند شود و خیلی از مثالهای اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، نظامی وجود دارد که از همین قماش استقرائیات می باشد.

بسیار پیش می آید که مردم عامی در مقام قضاوت به یک یا چند مثال اکتفا کرده و حکم کلی می کنند و قضیه در میان آنها مشهور می شود و تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود بر آن حکم، باقی می مانند. مثلاً اروپائیا از عدد ۱۳ متنفرند و به آن فال بد می زنند و اگر پلاک منزلی باشد خود عدد سیزده را نمی آورند بلکه ۱+۱۲ را می آورند فقط بخاطر اینکه برای یک یا چند نفر پیش آمدی رخ داده و در هنگام دارا بودن این عدد خاص (حال سیزده ماشین داشته یا منزل یا گوسفند و...) دچار مصیبت و نگون بختی گردیده است. در میان ما ایرانیان هم سیزده بدر در نوروز مشهور است در حالیکه اعداد تقصیری ندارند.

یا مثلاً عرب ها از فریاد قارقار کلاغ یا صیحه جغد فال بد می زنند یا مثلاً مردم جاهلیت به وجود پیامبران فال بد می زدند به فرموده قرآن کریم:

قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُم مِّنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ

(۱)

و قرآن در جواب می فرماید: «طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ...» چه اینکه الآن هم در میان مردمان کسانی یافت می شوند که به وجود سید یا روحانی فال بد می زنند و همان افکار پوسیده جاهلی را دارند.

آری هنگامی که سطح فرهنگ یک جامعه پایین باشد و مردم با حقایق سروکار

ص: ۲۵۷

نداشته باشند قهرا به دامان خرافات پناهنده می شوند و در روایات اسلامی آمده که وقتی فال بد زدی بر خدا توکل کن و راهت را ادامه بده و مسافرت اگر می روی برو.

این فکر غلطی است که با عطسه یک کودک عوام می گویند یا صاحب الصبر یا صبر آمد و... در روایات اسلامی می خوانیم:

«الطیره شرک، من ردّته الطیره عن حاجته فقد اشرك، اذا تطيرت فامض، كفاره الطیره التوکل و...»

ص: ۲۵۸

قسم چهارم از اصناف هشتگانه مبادی تصدیقی بدیهی، وهمیات هستند که در تقسیمی دو دسته می شوند:

۱. وهمیات صرفه

۲. وهمیات غیر صرفه (این تقسیم بعدا بیان خواهد شد و فعلا غرض از اشاره به آن، بیان این نکته است که بحث ما، در این باب چهارم پیرامون قسم اول است).

قضایای وهمیه صرفه قضایا و تصدیقاتی هستند که صددرصد وهمی بوده و حاکم به آنها صرفا وهم انسانی است و حس و عقل، وهم را همراهی و مساعدت نمی کنند.

بیان ذلک: در اوئل جلد اول این شرح ملاحظه شد که انسان با نفس ناطقه و ذهن، امور و اشیاء را ادراک می کند منتها نفس دارای قوای است که هر کدام مدرک امر خاصی هستند:

توسط حواس ظاهری محسوسات را ادراک می کند، مانند دیدنیها، شنیدنیها و...

توسط قوه خیال صور محسوسات را ادراک می کند.

توسط قوه وهم معانی جزئی و مجرد را ادراک می کند، مانند دشمنی دشمنان و محبت والدین و...

و توسط قوه عقل امور کلیه را چه در بخش نظری و چه عملی ادراک می کند. فعلا بحث ما در وهمیات است یعنی قضایائی که با قوه وهمه ادراک می شود. فنقول:

همانگونه که مرحوم صدر المتألهین در کتاب ارزشمند اسفار تجزیه و تحلیل نموده، انسان در دوران طفولیت ادراکات عقلیه ندارد بلکه با مدرکات و معلومات حسیه و در مرحله بالاتر با صور خیالیه، اوهام و ادراکات وهمی سروکار دارد و این قوا در جان انسان ریشه کرده و چونان درختی تنومند می گردند و به مرور زمان و در سنین خاصی (مراحل تمیز یا بلوغ شرعی) عقل در انسان پیدا شده و امور عقلیه را ادراک می کند و چون وهم سابقه دار است و در وجودش رخنه کرده به راحتی نمی شود با عقل آن را از صحنه خارج نمود بلکه پیوسته وهم به جنگ عقل آمده، غالب و فاتح بر می گردد. با عنایت به این نکته می گوئیم: قضایای وهمیه صرفه، در حقیقت یک سلسله قضایای کاذبه ای هستند که اگرچه از دیدگاه عقلی بارها برهان اقامه شده و خلاف آنها ثابت شده و عقل به خلاف آنها ایمان دارند ولی وهم آدمی هم چنان حاکم به آن قضایا

است و در این حکم و قضاوت بسیار شدید القوه است و به هیچ وجه حاضر نیست زیر بار عقل برود و آنچه را که ضد و مقابل حکم و هم باشد با سرسختی تمام رد می کند و به غیر محسوسات لباس محسوسات می پوشاند. روی همین اصل که وهم انسان بدانها قاطع و حاکم است و تصدیق می کند، نام این قضایا را تصدیقات و معتقدات نامیده اند بر خلاف مخیلات که موجب تصدیق و اعتقاد نیستند. دو مثال:

الف: همه ما بالعیان می بینیم که اکثر مردم از تاریکی وحشت دارند و هنگامی که در بیابان تاریک یا اتاق و حمام تاریک قرار می گیرند یا شب هنگام از کنار حمام قدیمی عبور می کنند، از کنار قبرستانی می گذرند و یا از یک درّه مخوف و هولناکی که چیزهایی راجع به آن شنیده اند ردّ می شوند پیش خود تصورات و توهمات ناموده و بدنبال آن تپش قلبشان مضاعف می شود، شاید شروع به لرزیدن کنند بی اختیار فریاد بزنند و یا حتی از آن مکان بگریزند درحالی که از دیدگاه عقلی هیچ فرقی میان مکان روشن و تاریک نیست. تاریکی نبودن نور است و یقیناً از دید عقل، تاریکی موجب ضرر یا هلاکت انسان نمی شود ولی چون از کودکی و نوجوانی این توهمات در ذهن انسان ریشه کرده بر عقل غالب شده و او را رها نمی سازد بلکه پیوسته دل او را خالی کرده و موجبات ترس او را فراهم می کند.

ب. هر انسانی به مقتضای عقل خویش یقین دارد که مرده جمادی بیش نیست و همانطور که درودیار و سایر جمادات بی روح، بی حرکت و بی آزار هستند همچین مرده نیز نه نفعی دارد، نه ضرری، نه حرکتی، و بر فرض محال که به قدرت الهی و به معجزه انبیاء (مثل عیسی بن مریم علیه السلام و احیی الموتی باذنه) زنده شوند همانند سایر انسانها هستند که آرام در کنار دیگران زندگی می کنند چه بسا از محبوبترین انسان ها باشند ولی با اینکه تمام اینها را عقل تصدیق می کند و بدانها ایمان و باور دارد با این وجود نوع انسانها از مرده همنوع خود ترس دارند و بهیچ وجه حاضر نیستند در مکان خلوتی با مرده باشند. تمام اینها بواسطه قوه وهم است که برای انسان توهمات می آفریند و او را از مرده انسانی بوحشت می اندازد حتی هنگامیکه عیسی بن مریم علیه السلام باذن الهی مرده ها را در انظار وحشت زده هزاران نفر زنده کرد مردم پایه فرار گذاشتند...

ملاحظه می فرمائید که با اینکه مطلب از دیدگاه عقلی بدیهی است که تاریکی موجب ضرروزیانی نیست یا میت جمادی بیش نیست و ضرری به انسان نمی رساند اما

انسانها در مواجهه با ظلمت و میّت مضطرب شده، می ترسند و این بخاطر تأثیر قوی و مستحکمی است که وهم در انسان می گذارد.

مثال دیگر: هنگامی که دوره روزها و ماههای سال برای کودک یا نوجوانی توصیف می شود شاید او آنها را به صورت شکل محسوسی از اشکال هندسی در ذهن خویش مجسم کند، مثلاً به صورت دایره یا یک شکل ضلع دار متساوی الاضلاع مثل مربع یا غیر متساوی الاضلاع مثل مستطیل یا شش ضلعی و یا سه ضلعی مثل مثلث و خلاصه از عرضه آن به دیگران خجالت می کشد ولی این توهمات را دارد. در حالیکه همه می دانیم که کلماتی از قبیل سال، ماه، گردش ایام ماه و سال از امور مادی و محسوس نیستند بلکه از مفاهیم مجرد هستند. ولی وهم تسلیم عقل نشده و باز هم همان توهمات دوران طفولیت در نفس او نقش می بندد.

سرّ مطلب چیست که وهم به همه چیز لباس محسوسات می پوشاند؟

جواب این است که، قوه واهمه صددرصد تابع بی چون وچرای حسّ است و بسته، اسیر و زندانی دست حسّ می باشد پس آنچه را که حسّ نمی پذیرد و نمی تواند ادراک کند، وهم نیز قبول نکرده و زیربار نمی رود مگر اینکه به آن امر غیر حسّی جامعه محسوسات بپوشاند، هرچند وهم قابلیت ادراک امور مجردة جزئیة را دارد همانطور که قابلیت ادراک محسوسات را دارد منتها از آنجا که اسیر در زندان حسّ است چنین اشتباهاتی دارد.

قوله: فاذا كانت:

حالا که وهم قابلیت ادراک محسوسات و غیر محسوسات را دارد می گوئیم قضایای وهمیه دو قسم هستند:

۱. اگر چنانچه احکام و قضاوتهای وهم در امور محسوسه جاری و ساری باشد البته عقل هم، وهم را تصدیق و تأیید کرده و با یکدیگر در حکم اتفاق نظر پیدا می کنند و چنین قضایائی صادق هستند. مثلاً در احکام هندسی چنین است که حسّ، یک شکل هندسی از قبیل مثلث را ادراک می کند و قوه واهمه می گوید:

این مثلث مجموع زوایایش با دو زاویه قائمه برابر است. عقل می گوید: هر مثلی این چنین است و این حکم کلی است.

یا مثلاً حسّ، این جسم را درک می کند. وهم می گوید: این جسم معین در آن

واحد محال است که هم باشد و هم نباشد. عقل می گوید: اختصاص به این جسم ندارد.

هر جسمی در عالم در آن واحد وجود و عدمش هر دو محال است. اینگونه از احکام وهم صادق هستند (وهم صرف نیست).

۲. ولی اگر چنانچه احکام وهم در امور غیر محسوسه باشد (که منظور از وهمیات صرفه در اول بحث هم همین است) اینجا است که وهم دچار خطا و اشتباه می شود و عقل قضایای وهم را تکذیب می کند. چون وهم می کوشد تا به غیر محسوسات لباس محسوس پوشانده و ملاکها محسوسات را در آنها پیاده کند و با این دید به غیر محسوس می نگرد. البته دچار اشتباه خواهد شد چون محسوسات برای خود ویژگیهایی و غیر محسوسات هم خصوصیتی دارند. سه نمونه از مثالهای وهمی صرف را آوردیم. اینک نمونه کامل تر و روشن تری را بیان می کنیم:

از نظر برهان عقلی، حقیقت مطلق به نام واجب الوجود تبارک و تعالی که حقیقتی است مجرد از ماده، حرکت، تغییر، زمان، مکان، کمیت، کیفیت، وضع و...

که جامع جمیع کمالات و منزله از جمیع نقائص باشد، ثابت است. برهان کلامی گوید:

خداوند جسم نیست، دارای زمان و مکان نیست، قبلیت و بعدیت زمانی در آن ذات مفهوم ندارد، او نامتناهی است، او سرمدی است (از بی نهایت بوده و تا بی نهایت هست)، او نه دارای کمیت است و نه کیفیت و... ولی قوه واهمه انسانها از آنجا که همیشه با محسوسات و موجودات مادی روبرو بوده، در اینجا هم آزاد نیست و حتی ذات واجب الوجود را هم می گوید: خداوند در جهت بالایی سر ما است \square عَلَى الْعَرْشِ اَشْتَوَى \square (۱) یا او را به شکل و هیئت انسانی تصویر می کند (مشبهه) برای او زمان بسیار طولانی در نظر می گیرد و او را نیز محدود به زمان می کند، سؤال می کند اگر واجب الوجود همه موجودات را آفریده پس او را چه کسی آفریده؟ در کجا است؟ از چه زمانی بوجود آمده؟ تا چه زمانی خواهد بود؟ چیست؟ چقدر است؟ چگونه است؟ و...

غافل از اینکه تمام این ها را آن حقیقت آفریده و او مژمن زمان و مؤین این و مکیف کیفیات و مکّم کمیات و... است. خود محکوم به این قوانین نیست. هر چند برهان عقلی قاطع این امر را گوشزد می کند ولی آدمی زیربار نرفته و تسلیم نمی شود و

ص: ۲۶۲

پیوسته بدنبال توهمات می رود و از همین جا است که کثیری از انسانها ملحد، کافر و منکر وجود حقیقت کذایی می شوند و می گویند:

هر موجودی مادی و محسوس است، و چیزی که مادی نباشد موجود نیست، پس الله موجود نیست.

بسیاری از کسانی هم که ایمان به خدا دارند او را موجودی جسمانی و شبیه انسان تصویر کرده اند و کمتر کسی موفق شده که منور به نور عقل گردیده و نفس را از غلبه اوهام رها ساخته باشد تا بتواند آنچه را که با وهم ادراک نمی کند با عقل ادراک کند.

و لذا می بینیم که خداوند می فرماید:

وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ

(۱)

یعنی: ای پیامبر تو هرچند که در راه ارشاد حریص باشی بیشتر مردمان ایمان نخواهند آورد.

طبق این آیه از بیشتر انسانها بالمطابقه نفی ایمان شده و بالملازمه مفهومی این است که گروه قلیلی از انسانها ایمان آورده و به اسلام خواهند گروید و تازه نسبت به همین اقلیت هم می فرماید:

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ

(۲)

یعنی اکثریت کسانی که ایمان آورده اند در همان آنی که مؤمن هستند مشرک هم هستند!!

در این جا سئوالی مطرح می شود که چگونه ممکن است اکثر مؤمنین در حین ایمان مشرک هم باشند درحالی که ایمان و شرک نقطه مقابل یکدیگر بوده و اجتماعشان در آن واحد محال است؟

در جواب باید گفت: اگر منظور شرک جلی باشد یعنی اکثر مؤمنین و خداپرستان، بت پرست هم هستند و سنگ، چوب و معبودهای ساختگی خود را می پرستند البته چنین چیزی ممکن نیست. امّا منظور شرک خفی است یعنی خدایی را که اکثر مؤمنان باور دارند خدای واقعی نیست بلکه ساخته و پرداخته اوهام است و آنچه را که ذهن آنها تراشیده می پرستند و فرموده قرآن کریم:

ص: ۲۶۳

که اگرچه معنای ظاهری آیه بت پرستی باشد ولی معنای باطنی آیه خدای وهمی، خیالی و ساخته ذهنی را هم شامل می شود. پس خدایی را که عقل، ایمان و عرفان باید بشناسد با توهمات شناخته اند. واضح است که خدای وهمی گاهی جسمانی و گاهی شبیه به انسان و... درمی آید.

خلاصه این که: قضایای وهمیه صرفه قضایا و احکامی هستند که حاکم به آن ها وهم است آن هم در امور مجزده از ماده و مادیات و چنین احکامی کاذبه بوده و سهمی از حقیقت ندارند و سایه ای از حقیقت نصیب آنها نشده ولی با این حال و هم زیربار نرفته و غیر از آنها را نمی پذیرد، لذا در قیاسهای مغالطه ای و سفسطه از آنها استفاده می کند. راه درمان این امر، استفاده از عقل سلیم و عقل فطری است که اگر عقل حاکم شد جلوی خطاها و انحرافات و توهمات گرفته می شود.

ص: ۲۶۴

قسم پنجم از اصناف هشت گانه تصدیقات بدیهی که مبادی و مقدمات و صغری و کبری استدلال ها یا مستقیما از آنها تشکیل شده و یا بدانها منتهی می شود، عبارتند از قضایای مسلمة یا مسلمات که مشتق از تسلیم به معنای قبولی هستند. همانگونه که از نامشان پیداست مسلمات، قضایا و تصدیقاتی هستند که طرفین مباحثه با یکدیگر توافق و تسالم نموده اند که در برابر آنها تسلیم شده و آنها را به عنوان یک امر مسلم و یک قضیه صادق و حقه پذیرند و مباحثات خود را بر آنها مبتنی کنند. البته مهم همین تسلیم طرفین است کاری به واقع و نفس الامر نداریم. چه بسا قضیه مورد تسالم طرفین دارای واقع و نفس الامر نباشد بلکه تمام واقعیت آن را همان ادراک عقلاء و تطابق آراء عقلا تشکیل دهد و ممکن است دارای ما بازاری در واقع و نفس الامر باشد، که وقتی با آن می سنجم صادق باشد. همانند تسالم طرفین بر استحاله تناقض یا بر اعظمت کل از جزء که هم از اولیاتند، هم از مشهورات به معنای اعم کلمه و هم از مسلمات می باشند.

یا به حسب واقع کاذب باشند ولی طرفین بر آن تسالم دارند. مثلا هر دو متفق هستند بر اینکه: هر موجودی مادی و محسوس است. اگرچه مطابق واقع نیست و نقیض آن صادق است که بعضی موجودات مادی نیستند.

یا به حسب واقع و نفس الامر مشکوک الصدق و الکذب باشند ولی در مسلمات این جهت مهم نیست، مهم همان حیثیت تسالم طرفینی بر تسلیم در برابر آن است.

هدف از کاربرد مسلمات

هدف دو امر است:

۱. در برابر خصم و انسان مجادله گر لجوج و متعصب بکار برده می شوند و مقصود افحام و به خاک مالیدن دفاع خصم و شرمندگی او است، در اینجا برای شاهد مثال این نکته قصه ای را می آورم:

در اوائل پیروزی انقلاب در حوزه علمیه مشهد مقدس اشتغال به تحصیل داشتم.

جمعه شبها مرحوم عالم شهید هاشمی نژاد جلسات بحث آزادی داشتند که به صورت دوره ای در مساجد گوناگون برگزار می شد. در یکی از جلسات که ایشان شبهاتی را جواب می دادند، یکی از اعضاء سازمان منافقین خلق با شهید عزیزمان وارد بحث شد و

طبق معمول اعتراضات و اشکالات فراوانی به دولت و انقلاب نمود وقتی که سخنان او به پایان رسید شهید مظلوم با متانت خاص خود درحالی که تبسمی بر لب داشتند فرمودند:

«ما نوکر مدرک هستیم. شما که این ادعاها را می کنید مدرکتان چیست؟»

او در جواب گفت: «مدرک من فلان مجله آمریکایی است...»

مرحوم شهید هاشمی نژاد فرمودند: «عجبا شما که این همه فریاد مبارزه با آمریکا را سر می دهید و خود را ضد امپریالیسم معرفی می کنید چگونه سخنان یک مجله آمریکایی را که دشمن سرسخت انقلاب است و از انقلاب تو دهنی خورده و... را باور کرده و آن را مدرک قرار می دهید؟ این با موضع ضد امپریالیستی شما چگونه می سازد؟» و او را رسوای خاص و عام نمود.

۱.۲ اگر در برابر فرد جاهل و بی خبری که واقعا قصد هدایت و ارشاد شدن را دارد از این مسلمات استفاده شود هدف ارشاد و اقناع او می باشد البته بهترین راه اقناع، برهان است ولی از آن رهگذر که انسان ها نوعا قدرت درک برهان و کشش بار سنگین برهان عقلی را ندارند از مسلمات استفاده می شود که برای آنها بهترین و آسانترین راه است.

در قرآن می خوانیم که: اگر شما مردم یهودی، مسیحی از حقایق پیامبر اسلام با خبر نیستید از اهل ذکر و دانایان امت موسی و عیسی بپرسید: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۱) که آنان پیامبر اسلام را خوب می شناسند و فرموده قرآن کریم:

يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ

(۲)

وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ

(۳)

اقسام مسلمات

مسلمات در تقسیمی به دو دسته می شوند:

۱. مسلمات عامه

۲. مسلمات خاصه

مسلمات عامه: قضایائی هستند که تسلیم به آنها منحصر به طرفین مباحثه نیست

١-١. سورة انبياء ٧.

٢-٢. سورة انعام ٢٠.

٣-٣. سورة نمل ١٤.

بلکه عمومیت دارد و این خود اقسامی دارد:

الف. مسلمات عامه که در نزد همه انسانها عمومیت دارند، این در هنگامی است که قضیه ای نزد همه مردم مشهور باشد و مما تطابق علیها آراء جمیع العقلاء باشد همانند حسن عدل، قبح ظلم، احسان، قبح خیانت و...

ب. مسلمات خاصه: قضایائی هستند که تنها گروه و طائفه خاصی از انسانها در برابر آن تسلیم هستند و نزد دیگران از مسلمات نیستند که این سه شعبه دارد:

۱. نزد پیروان یک دین معروف و مسّلم باشند. مثلاً ما مسلمانان اعم از شیعه و سنی قرآن را به عنوان کلام خداوند که بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نازل شده و وحی آسمانی است، قبول داریم. سخنان پیامبر اسلام، قول، فعل و تقریر حضرت را عموماً حجت می دانیم. آن گاه در مقام مباحثه یک عالم شیعی با دانشمند سنی، وی برای اثبات امامت و خلافت، از آیات قرآن و سنت نبوی استفاده می کند.

۲. در نزد یک ملت و پیروان یک مسلک مورد قبول است. مثلاً مسیحی ها مطلبی را قبول داشتند و امام رضا علیه السلام در جلسه بحثی که با علماء ادیان داشت هر عالمی را از راه آنچه که او خود قبول داشت و هم کیشان او قبول داشتند محکوم نمود. به قول مرحوم شهید آیت الله مطهری رحمه الله:

مأمون مجلس مباحثه ای برای علمای مذاهب و ادیان تشکیل داده بود و حضرت رضا علیه السلام نماینده مسلمانان بود. بین حضرت رضا علیه السلام و عالم مسیحی درباره الوهیت یا عبودیت عیسی علیه السلام بحث در گرفت عالم مسیحی برای عیسی مسیح مقام الوهیت و فوق بشری قائل بود. حضرت رضا علیه السلام فرمود:

«عیسی مسیح همه چیزش خوب بود جز یک چیز و آن اینکه برخلاف سایر پیامبران به عبادت علاقه ای نداشت.»

عالم مسیحی گفت: «از تو این چنین سخن عجیب است، او از همه مردم عابدتر بود.»

همین که حضرت رضا علیه السلام اعتراف عبادت عیسی را از عالم مسیحی گرفت فرمود: «عیسی چه کسی را عبادت می کرد؟ آیا عبادت دلیل عبودیت نیست؟ آیا عبودیت دلیل عدم الوهیت نیست؟»

به این ترتیب حضرت رضا علیه السلام با استفاده از امری که مقبول طرف بود البته مقبول

خود امام هم بود او را محکوم کرد.

۲. در یک علم خاص و میان دانشمندان آن علم از مسلمّات باشد. مثلا دانشمندان منطق قبول دارند که باید عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئی باشد یا در قیاس حداقل یک مقدمه، کلیت داشته باشد، باید حداقل یک مقدمه موجب باشد.

یا مثلا دانشمندان اصولی مسلک قبول دارند که: «الاصل دلیل حیث لا دلیل»، حکم عقل مستقل در مواردی حجت است، ظواهر حجیت دارند در تعارض دو دلیل وظیفه اخذ به راجح است و...

خلاصه اینکه در هر علمی یک سری قضایای مسلمّه وجود دارد. خود این گونه قضایا در تقسیمی دو دسته می شوند:

الف. اصول موضوعه: قضایا و تصدیقاتی هستند که متعلم از معلم آنها را شنیده و از باب حسن ظن به معلم آنها را می پذیرد. این اصول موضوعه همان مبادی تصدیقی یک علم هستند که به عنوان یک اصل مسلم تلقی شده و مباحث آن علم بر آنها مبتنی می شود. و نوعا، مبادی تصدیقی یک علم به نوبه خود از مسائل علم دیگر به حساب می آیند، و در آنجا مورد بحث واقع می شوند. مثلا در علم اصول فقه یک سلسله قواعد کلیه ای را فقیه اثبات می کند، از قبیل اینکه: امر ظهور و جوب دارد، جمله شرطیه مفهوم دارد، ظواهر حجت است، خبر ثقه حجت است، اصول عملیه حجت هستند و... سپس فقیه در علم فقه و در مقام استنباط احکام، از آن قواعد استفاده می کند و دیگر در علم فقه از این امور گفتگو نمی شود. و گاهی هم در علم دیگر بحث نشده در همین علم و در مباحث آینده مورد بحث خواهد شد ولی فعلا به عنوان یک اصل مسلم می پذیریم مثلا می گوئیم:

اگر مقدمه واجب، شرعا واجب باشد پس نصب سلم، مشی الی السوق و... واجب خواهند بود ولی هنوز جای آن بحث نرسیده و در مباحث بعدی خواهد آمد یا مثلا در مباحث بعدی ثابت می شود که برهان یقین آور است ولی فعلا لضروره نیاز به برهان پیدا شده ادعا می کنیم که برهان یقینی است ولی چرای آن بعدا خواهد آمد.

ب. مصادرات: قضایایی هستند که متعلم از معلم می شنود ولی همراه با استنکار و تشکیک و مطالبه به دلیل می پذیرد. این قضایا بیشتر در مجادلات بکار می رود، مثلا کسی ادعایی می کند، ما می گوئیم: دلیل شما چیست؟

به فرموده قرآن کریم: قُلْ لَهَا تَوَابُ يُزْهِنُكُمْ (۱)

یا معلّم می گوید: دور باطل است، تسلسل باطل است و...

متعلّم می پرسد: به چه دلیل فلان سخن مستلزم دور است؟ و بر فرض استلزام، به چه دلیل دور باطل است؟...

و اما مسلمات خاصه: قضایایی هستند که خصم و طرف بحث انسان به تنهایی قبول دارد و ما از او اعتراف گرفته سپس علیه او احتجاج می کنیم. همانند مباحثه امام رضا علیه السّلام با عالم مسیحی، و شهید هاشمی نژاد با آن فرد منافق. مثلاً مارکسیستها می گویند: هر چیزی در درون خود ضدّ خود را می پروراند؛ و این اصل تضاد درونی و قانون جهش را، بر حرکت جوامع منطبق کرده و می گویند:

جامعه های سرمایه داری در درون خود ضدّ خود را که حکومت پرولتاریا و طبقه کارگری باشد می پروراند.

ما می گوئیم: اگر اصل تضاد، قانونیت دارد پس باید جوامع کمونیستی و حکومت های کارگری هم دستخوش همین تحول باشند و در درون خود ضدّ خود را پروراند و شما مارکسیستها بدان ملتزم نیستید.

کاربرد مسلمات در مجادله است. چند مثال از قرآن کریم:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ (برهان) (۲)

وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ (خطابه) (۳)

وَاجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (جدل) (۴)

ص: ۲۶۹

۱-۱. سوره انبیاء ۲۴.

۲-۲. سوره نحل ۱۲۵.

۳-۳. سوره نحل ۱۲۵.

۴-۴. سوره نحل ۱۲۵.

قسم ششم از اقسام هشت گانه تصدیقات بدیهی، قضایای مقبوله یا مقبولات هستند. آنها قضایا و تصدیقاتی هستند که انسان از روی تقلید و تبعیت بی چون و چرا به آنها معتقد شده و تصدیق پیدا کرده است. زیرا آنها را از کسانی اخذ و اقتباس نموده که مورد وثوق و اطمینان وی می باشند.

در مورد علت و منشأ این اطمینان می توانیم موارد زیر را بیان کنیم:

الف. وجود یک امر سماوی، مثلاً یکی از پیامبران الهی از امری خبر دهد، یا حکمی از احکام و شریعتی از شرایع را بیان نماید که بر اساس عصمتی که در امام علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد، ما سخن او را تصدیق کرده و از وی مطالبه دلیل نمی کنیم و ضمناً تصدیق جزمی هم هست.

ب. مزید عقل و حکمت در شخص مخبر، مثلاً- لقمان حکیم را که در حکمت او تردیدی نداریم اگر سخنی از در موعظه و حکمت بیان نموده، وی را تصدیق می کنیم بدون این که مطالب بالدلیل باشیم یا اگر فیلسوفی قضیه و قاعده ای را مطرح کرد ما بدون چون و چرا تصدیق می کنیم و... چه در بخش حکمت نظری و چه عملی.

ج. خبرویت و مهارت کامل فرد مخبر، مثلاً: طبیب ماهری اگر بگوید: من در معاینات خود به این نتیجه رسیده ام که فلان دارو برای فلان مرض خوب است یا فلان مریض مبتلا به فلان مرض است. ما او را تصدیق کرده و درصدد معالجه مرض برمی آید. هم چنین اگر یک جامعه شناس خبیر مطلبی را در باب جامعه شناسی و مسأله جمعیت، حال و آینده به زبان آورد و در یک محاسبه تحقیقی، مطلبی را ابراز نمود ما او را تصدیق می کنیم. این مطلب در مورد دانشمندان اخلاق، روانشناسان، اقتصاددانان، سیاستمداران و... نیز صدق می کند.

د. ابیات و اشعاری که به عنوان شاهد مثال مطرح می شود، سبب اعتماد بدانها آن است که مثلاً این بیت از یک شاعر معروف عرب زبان صادر شده و در هر زبانی شاعران بزرگ و ادیبان سترگی هستند که شعر آنها مورد استشهاد و استدلال قرار می گیرد، یا مثلاً در خصوص زبان عربی آیات و روایات مورد استشهاد واقع می شود.

ه. ضرب المثل هایی که بر سر زبان ها است و هر صبح و شام مردمان آنها را بکار می برند و از جمله مشهورات است. مثلاً در عربی می گویند: ما حکک ظهري مثل

ظفری، معادل آن در فارسی است که:

کس نخارد پشت من

جز ناخن انگشت من

در کتاب: امثال الحکم «دهخدا»، مثل های مشهور و معروف بسیاری است که در نزد همه مردم جا افتاده و مورد قبول واقع شده، اگرچه بیشتر مردم ریشه آنها و این که از چه کسی اقتباس شده را نمی دانند.

و قضایای فقهی و احکام شرعی که مقلدین از مجتهدین می گیرند. مثلاً غیر مجتهد از فقیه جامع شرائط استفتاء می کند و وی در جواب، فتوا به وجوب یا حرمت و... می دهد و مستفتی بدون درخواست دلیل آن را قبول کرده و طبق آن عمل می کند.

مجموعه این گونه قضایا از مقبولات بوده و مقبولات از معتقدات است، یعنی از اموری که نه تنها موجب تأثیری در نفس می شود و از وهم و شک بالا-تر می رود بلکه موجب اعتقاد و تصدیق می گردد. حال برخی از آن ها موجب تصدیق جزمی و قطعی است، از قبیل سخنان پیامبر و معصومین علیه السلام و برخی موجب ظن غالب، اطمینان و سبب تصدیق ظنی است. در هر حال منشأ این تصدیقات، تقلید از غیری است که مورد وثوق است. تفاوت یقینیات و مظنونات با مقبولات در این است که یقینیات با مقبولات، عام و خاص من وجه هستند.

ماده افتراق یقینیات: یقیناتی که از روی دلیل و کسب علت تامه حاصل می شوند.

ماده افتراق مقبولات: قسمتی از آنها گمان آور هستند.

ماده اجتماع: تصدیقات جزمیه ای که از روی تقلید حاصل شود. که البته یقین به معنای اعم با مقبولات جمع می شود و به معنای اخص مابین است.

و مظنونات با مقبولات هم عامین من وجه هستند.

ماده افتراق مظنونات: تصدیقات ظنی که از غیر راه تقلید حاصل شود.

ماده افتراق مقبولات: تصدیقات یقینی که از راه تقلید و غیره حاصل شود.

ماده اجتماع: تصدیقات ظنی که از راه تقلید حاصل شود.

تذکر: قضیه واحده نسبت به افراد مختلف، حیثیات و عناوین مختلف پیدا می کند یعنی می تواند نسبت به شخصی از جمله یقینیات باشد و نسبت به فرد دوم از قبیل مقبولات، و نسبت به شخص ثالث از مسلمات و نسبت به چهارمی از مشبهات باشد.

ضمناً کاربرد مقبولات در صنعت خطابه است.

هفتم از اصناف هشت گانه تصدیقات بدیهی مشبهات هستند، و آنها قضایائی هستند که در واقع کذب محض هستند، ولی در اثر مشابَهت آنها با یقینیات و یا مشهورات، مورد اعتقاد و تصدیق واقع می شوند. کاربرد آنها در صنعت مغالطه و قیاس سفسطه است. علت کاربرد آنها می تواند این باشد که مخاطب انسان ضعیفی است و چندان قدرت تجزیه و تحلیل مطلب را ندارد و مستدل بدین وسیله او را در مغالطه می افکند و از آب گل آلود ماهی مقصود را می گیرد و یا علت این است که خود شخص مستدل علم چندان نداشته و واقعا امر بر خود او هم مشتبه شده و غیر برهان را بجای برهان بکار می برد. و یا اغراض و مطامع دیگری در کار است اعم از اقتصادی و سیاسی و غیره.

مشابَهت قضایای کاذبه با صادق از دو ناحیه ممکن است:

۱. لفظی، مثلا در استدلال از مشترک لفظی استفاده کرده که در صغری به یک معنی و در کبری به معنای دیگر اراده شده است مثل: در باز است و هر بازی پرنده است. پس در پرنده است، یا مثلا: از لفظی استفاده کرده که در صغری به معنای مجازی و در کبری به معنای حقیقی است و حدّ وسط به درستی تکرار نشده مثل: زید شیر است و هر شیری درنده است پس زید درنده است.

۲. معنوی، مثلا علت ناقصه را بجای علت تامه گرفته، و یا ما بالعرض را به جای ما بالذات به کار برده و یا مالیس بعله را به جای علت پنداشته، (قبلا برای این قسمت مثالهایی آوردیم، بعدا هم به تفصیل در صناعت مغالطه خواهد آمد).

کاربرد هر یک از وهمیات و مشبهات قیاس مغالطه ای است ولی بیشتر از مشبهات استفاده می شود.

قسم هشتم و آخرین قسم از اصناف هشت گانه مبادی تصدیقی بدیهی عبارتند از قضایای مخیله یا مخیلات، و آنها قضایایی هستند که از شأن آنها این نیست که برای نفس تصدیق آور باشند و شنونده بدانها اذعان و اعتراف نماید منتها این نقش را دارند که در نفس و جان آدمی تخیلات و صور خیالیته ای بوجود می آورند که منجر به یک سلسله انفعالات و تأثرات نفسانی می شوند. از قبیل:

الف. انبساط در نفس، یعنی با به کارگیری تعبیرات زیبا موجب انبساط روح شده و در نتیجه آثار آن در چهره نمایان می شود و چهره را باز و شکفته می بینیم. مثلاً- زشت ترین قیافه ها را با زیباترین تعابیر و الفاظ وصف می کنند، درحالی که مخاطب یقین به زشتی چهره شخص موصوف دارد، ولی تعابیر زیبا کار خود را کرده و نقش خویش را بازی می کنند و طرف را منبسط می نمایند. یا تعریف تلخ ترین مواد خوراکی با شیرین ترین الفاظ که موجب انبساط نفس شده و شنونده هوس خوردن آن غذا را می کند. مثال معروف منطقی این امر اینست که: الخمر یا قوتیه سیاله...

ب. انقباض در نفس، یعنی انسان با استفاده از الفاظ ناهنجار سبب انقباض و گرفتگی نفس شده، اثر آن در چهره مخاطب نمایان می شود، ابرو درهم می کشد و چهره ناراحت و گرفته به نظر می رسد. انسان قدرت دارد در سایه تیغ بیان و تعابیر، زیباترین را زشت ترین و زشت ترین را زیباترین تصویر کند. مثال معروف این است که:

العسل مره مهوعه.

ج. کوچک شمردن یک امر خطیر و مهم: در سایه تعابیر و قضایای خیالی انسان می تواند یک امر مهم و سرنوشت ساز را بسیار کوچک و کم اهمیّت و بی ارزش جلوه دهد، و از شیرینی روباهی بسازد.

د. در سایه تعابیر می توان یک شیء بسیار ناچیز و بی اهمیّت را عظیم و مهم جلوه داد و خلاصه اینکه از گاهی کوهی بسازد.

ه. در سایه تعابیر فریبا می توان در مخاطبین سرور و شادمانی ایجاد کرده و آنها را خندانند، و یا حزن و دردورنج ایجاد کرده و آنها را گریانند.

و. شجاعت و جسارت در انجام کار یا ترس و کناره گرفتن از اقدام به کاری را می توان در سایه تعابیر عملی ساخت.

منشأ تأثیر این قضایا: تأثیر قضایای مخیله (که مواد، مقدمات، صغریات و کبریات قیاسات شعری را تشکیل می دهند) در نفس آدمی از آنجا سرچشمه می گیرد که شخص بکار برنده این قضایا یک امر خیالی محض را که هیچ واقعیتی ندارد با تعبیرات خاصی بیان می کند سپس در پوششی از الفاظ فریبنده به مخاطبین ارائه می دهد و آن تأثیرات را ایجاد می کند. از آنجا که زیبایی الفاظ در قالب مجازات، تشبیهات، استعاره ها و انواع و اقسام محسنات لفظی و معنوی که در علم بدیع مطرح است، صد چندان می شود اگر شخص این قضایای خیالی را در قالب مجازات و تشبیهات و... بکار ببرد و کلام خویش را نمکین سازد البته تأثیر کلامش در مخاطب دو چندان خواهد شد و اگر به امور مذکور امر شعر را نیز بیافزاید یعنی در قالب وزن و قافیه باشد و یا آن را به نثر بیان کند، نثری که مزدوج و مسجع باشد، (هر دو جمله را به یک آهنگ بیان کردن) البته تأثیر کلام صد چندان می شود. از همه اینها گذشته اگر این اشعار و کلمات را با صدای دلنشین و آهنگ موسیقی آن هم آهنگی که متناسب با وزن باشد و متناسب با نوع تخیل (در شادی آهنگ خاص و در غم و مصیبت آهنگ مخصوص) همراه کنند دیگر تأثیر کلام هزار چندان شده و قابل وصف نیست، آن چنان که با شعری جمعیتی را گریان و یا خندان می کنند و با تحریک احساسات آنها را آرام یا برافروخته می سازند.

تمام این عوامل نشان می دهد که تأثیر گذاری مخیلات در نفس انسان نه از این جهت است که آنها متضمن یک سلسله حقایقی هستند که انسان آنها را تصدیق می کند بلکه حتی با علم به کذب آن قضایا نیز این تأثیرات هست و این نیست مگر به خاطر تصویر این قضایا در قالب الفاظ و تعابیر خاص به اضافه آن چه که بدان ضمیمه شده و سبب جذابیت آن می شود.

تا این جا آنچه از باب تمهید لازم بود بیان شد. ملاحظه فرمودید که مواد اقیسه و مبادی تصدیقی بدیهی آنها هشت صنف بود. اکنون قبل از ورود به مباحث اصلی دو نکته را بطور اجمال بررسی می کنیم.

نکته اول: بیان اجمالی صناعات خمس:

صناعات خمس عقلا منحصر به این پنج قسم بوده و شق دیگری ندارند و اجمال قضیه این است که: قیاس از حیث ماده یا مفید تصدیق است و یا مفید تصدیق نیست آن که مفید تصدیق نیست قیاس شعری نامیده می شود و آن که مفید تصدیق هست یا این است که مفید تصدیق جازم است و یا مفید تصدیق جازم نیست، آن که نیست قیاس خطابیه نام دارد و آن که هست یا هدف از آن رسیدن به حق واقعی است و یا هدف این نیست، آن که نیست نامش قیاس جدلی است و آن که هست یا ما را به حق واقعی می رساند و یا نمی رساند، آن که می رساند نامش برهان است و آن که نمی رساند نامش مغالطه است.

تعریف اجمالی هریک از صناعات خمس

۱. برهان: و آن عبارت است از قیاسی که:

اولا مفید تصدیق است.

و ثانيا مفید تصدیق جزمی است.

و ثالثا هدف از آن وصول به «حق بما هو حق» است.

و رابعا ما را به حق واقعی می رساند. مثل: «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث.»

۲. مغالطه عبارت است از قیاسی که مفید تصدیق جزمی است ولی ما را به واقع نمی رساند بلکه به خلاف واقع هدایت نموده و انسان را در جهل مرکب می افکند.

مثال: «اللّه موجود و کلّ موجود مادّی، و محسوس، فاللّه مادّی و محسوس.»

۳. جدل: و آن عبارت است از قیاسی که مفید تصدیق جزمی است ولی هدف آن رسیدن به واقع نیست (حتّی گاهی واقعی در کار نیست کما فی المشهورات الصرفه) بلکه هدف تسلیم خصم و اسکات و افحام او است و یا ارشاد جاهل است همانطور که در مسلمات بیان شد.

۴.خطابه:عبارت است از قیاسی که مفید تصدیق ظنی است و هدف اقناع جمهور است یعنی خطیب با یک خطابه می تواند احساسات برانگیخته هزاران انسان را خاموش سازد و با وعده ها،وعیدها و استفاده از مقبولات(قبلا معنی شد)آنها را قانع کند.

۵.شعر:عبارت است از قیاسی که اصلا مفید تصدیق نیست بلکه صرفا موجب تأثیر در نفس و ایجاد تخیل و تعجب می شود و غرض همان حصول انفعالات و تأثرات نفسانیه است.

حال این اقسام پنج گانه را«صناعات»می گویند که جمع صنعت است و صناعت یا صنعت به معنای ملکه نفسانیه و قدرت مکتسبه ای است که آدمی در اثر ممارست و مداومت بر امری از امور و رشته ای از رشته ها آن را تحصیل کرده و برای اهدافی که دارد بکار می برد به گونه ای که از روی بصیرت و آگاهی کامل انجام می گیرد.بنابراین کسی که آگاهانه و با عمد و التفات و آشنایی به همه مبانی مغالطه و انواع مغالطات لفظی و معنوی آن را بکار می گیرد،دارای صنعت مغالطه است.اما کسی که هیچ آشنایی به این امور ندارد احيانا اگر در موردی هم مغالطه ای کرده باشد نمی گویند که وی دارای این صنعت است همانطور که اگر کسی اتفاقی داروئی داد و مریضی بهبودی حاصل کرد نمی گویند که او دارای صنعت طبابت است.

صناعت دو شعبه دارد:

۱.علمی،مثل:اجتهاد در احکام شرعیه یا برهان بر هر امری از امور نظری و...

۲.عملی،مثل:مثل طبابت،و...

صناعات خمس موردنظر از صناعات علمی است که در موارد بسیار،مفید فایده است.

فائده صناعات خمس

نکته دوم:در مورد منافع و فواید صناعات خمس است و اینکه انسان چه نیازی به این صناعات دارد؟

فایده برهان و مغالطه:این دو معمولا- در علوم نظری و استدلالی محض و علوم مربوط به حقائق و واقعیات عالم به کار می رودند،مثلا در فلسفه،کلام،ریاضیات و...و اگرچه مخصوص قشر خاصی هستند یعنی موارد استفاده آن نزد گروهی است که در این وادی گام برمی دارند و بدنبال اینگونه از علوم و دانش ها می روند و به درد عموم

مردم نمی‌خورند ولی صنعت برهان اصله و ذاتا در این جهت سودمند است یعنی هدف اصلی شناخت برهان و بکار بردن آن برای نیل به مقصود است، و صنعت مغالطه بالعرض در این جهت سودمند است یعنی هدف شناخت مغالطه به منظور اجتناب از آن است.

تنظیر: مثل برهان، و مثل مغالطه مثل شناخت انواع سموم غذایی است که احتراز و اجتناب از آنها سودمند است، غذا برای بدن لازم و سم مضر است متقابلا برهان برای عقل لازم و مغالطه خطرناک است.

فایدهٔ صنعت خطابه، جدل و شعر: این سه عمومیت داشته، برای همگان قابل درک و فهم و برای عموم نافع است و در نوع مصالح عامه و اجتماعی و برنامه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دولت‌ها برای جانداختن برنامه‌های خود از اینها استفاده می‌کنند. منتها خود این سه متفاوت هستند. مثلا صنعت جدل بیشتر به درد ارباب ادیان، فقهاء مذاهب و مکتبهای سیاسی عالم می‌خورد، چون آنها نیاز به مناظرات تلویزیونی و بحثهای آزاد در ملاء عام دارند و برای فهم عموم ناچارند از قضایای مسلّمه استفاده کنند که مبادی جدلیات است.

همانند مباحثات ائمه علیهم السّلام با علماء ادیان مسیحی، یهودی و... همچون مباحثه امام رضا علیه السّلام با علماء ادیان در مجلس مأمون (لع)، نیز مباحثات فقهاء شیعه با فقهاء عامّه در طول تاریخ و گفتگوهای کاندیداهای ریاست جمهوری در یک کشور که هر کدام برنامه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود را بیان کرده و ملت را روشن می‌سازند و....

صنعت خطابه و شعر (مخصوصا خطابه) بیشتر برای رهبران سیاسی کشورها و فرماندهان جنگ و مصلحان جامعه مفید است و کاربرد دارد چون سیاستمداران و مصلحین، نیازمند قانع کردن مردم و راضی کردن آنها هستند. و نیز برای تحریک همّت‌ها و اراده‌های مردم جهت همیاری و همکاری با دولت برای تأمین رفاه مردم و بهتر شدن زندگی آنها به این ابزار نیاز دارند. گاهی احساسات و عواطف ملت بجوش آمده و اقداماتی علیه دولت‌ها به هر شکلی انجام می‌دهند در اینجا رؤسای جمهور با خطابه‌ای آتشین آنها را آرام ساخته و از این احساسات در راه مصلحت کشور استفاده می‌کنند. فرماندهان جنگ نیز نیاز دارند که افراد تحت فرماندهی آنها جان برکف بر

دشمن بتازند و فتح و ظفر را نصیب خویش سازند و آزادانه به مسلخ عشق و قربانگاه میادین جنگ روند و این در سایه خطبه های مؤثر و آتشین ایجاد می گردد، شبیه خطبه ای که «طارق بن زیاد» فرمانده لشکر مسلمین در فتح اسپانیا ایراد کرد که در تاریخ معروف است که پس از این که دستور داد کشتی هایی را که با آن از دریا عبور کرده اند و همچنین آنچه که از خواربار و مواد غذایی همراه دارند همه را آتش بزنند و فقط به اندازه یک وعده غذا نگهدارند... در فرازی از خطبه گفت: ای لشکر مسلمان دریا پشت سر شما و دشمن پیش روی شما است، در پیش رو امید زندگی هست اما در پشت سر مرگ قطعی است! اکنون جز استقامت و تحمّل چاره ای ندارید....

اصولا منحصر به رهبران سیاسی و فرماندهان نظامی نیست بلکه هر رئیسی و هر صاحب دعوتی که می خواهد مردم و جامعه به او روی آورند، و از وی پیروی کنند (چه صاحب دعوت حقّه باشد مثل انبیاء عظام الهی و چه صاحب دعوت باطله مثل پیامبران دروغین تاریخ) برای اقبال جامعه به آنها از این صناعات مستغنی نیستند. در خاتمه به دو نکته اشاره می شود:

الف. مؤلفان منطق دو گروه اند: آنها که منطق را به عنوان مقدمه فلسفه نوشته اند مانند ابن سینا در اشارات و حکیم سبزواری در منظومه تنها به دو صنعت برهان و مغالطه اهتمام ورزیده اند. بر اینها ایرادی نیست چون فن خطابه و جدل و شعر به درد مسایل فلسفی نمی خورد.

۲. آن دسته از مؤلفین که به طور مستقل در باب منطق کتاب نوشته اند همانند شرح مطالع، شرح شمسیه و... بر این ها اعتراض وارد است که چرا بدون عذر موجه صناعات خمس را عموما و این سه صنعت را خصوصا نیاورده اند؟

ب. از میان صناعات خمس از همه مهم تر و مورد نیازتر سه صنعت است که عبارتند از: صنعت برهان، صنعت جدل، صنعت خطابه.

و در قرآن شریف: به این سه صنعت اشاره شده آنجا که می فرماید:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

(۱)

که مراد از حکمت همان برهان و استدلال محکم است و مراد از موعظه حسنه

ص: ۲۷۸

همان خطابه است و مراد از جادلهم...صنعت مجادله است که از آداب آن جدل به احسن است در مقابل خصومت و لجاجت و... (کما سیأتی).

صناعات خمس به ترتیب در پنج فصل مورد بحث و بررسی قرار می گیرد:

فصل اوّل:صنعت برهان

فصل دوم:صنعت جدل

فصل سوم:صنعت خطابه

فصل چهارم:صنعت شعر

فصل پنجم:صنعت مغالطه

ص: ۲۷۹

اشاره

فصل اول از فصل های پنج گانه باب صناعات خمس، پیرامون صناعت برهان است. قبلا با تعریف اجمالی و بیان فایده آن آشنا شدیم. اینک درصدد تفصیل مطلب برهان هستیم. در این مقام یازده مبحث در باب برهان مطرح است.

۱. حقیقت برهان

برای بیان چیستی، حقیقت و ماهیت «برهان» نیاز به مقدماتی است. می دانیم که علوم و دانش های بشری در تقسیمی دو دسته می شود:

الف. علوم اعتباری: از قبیل قوانین اجتماعی که برای اداره جوامع وضع می شود، قواعد راهنمایی و رانندگی، قواعد دستور زبان هر قومی، قواعد ادبیات عرب و...

ب. علوم حقیقی، علمی که در آن هدف اصلی، رسیدن به حقایق و واقعیات هستی، به قدر طاقت بشری است. از قبیل فلسفه، کلام، ریاضیات و... مثلا غرض یک فیلسوف شناخت واقعیات و تحصیل یک جهان بینی صحیح و کامل است تا زندگی را برای خود و دیگران معنا و مفهوم بخشد. طریقه و روش برهان، تنها راه منحصر به فردی است که شخصی را به حق و واقع می رساند. راه های دیگر یعنی مجادله خطابه و... در این وادی مثمر ثمر نیستند. علت مطلب آن است که از میان انواع پنج گانه قیاس - از حیث ماده (برهان، مغالطه و...) - این تنها برهان است که ما را به حق رسانیده و موجب یقین به واقع می گردد. این تنها برهان است که هدف اصلی از اقامه آن عبارت است از حق بما هو حق و هیچ هدف دیگری از مغالطه و... مدنظر نیست. در علوم حقیقی هم ما بدنبال همین مطلب هستیم پس در علوم نظری و استدلالی حرف آخر را برهان می زند.

برهان در دو جا به کار می رود:

الف. در هنگام سعی و کوشش انسان، برای این که خود به واقعیتهای دست یابد؛ یعنی خود انسان هنوز در شک و تردید است و نسبت به حقیقتی (مثلا تجرد نفوس ناطقه انسانی) مردد است لذا در اطراف آن مطالعه نموده و پس از مدتی تفکر و اندیشه از راه برهان به این نتیجه می رسد که نفس ناطقه و نیروی مدر که در انسان، یک حقیقت مجرد است. در حقیقت، خویشتن خویش را مخاطب قرار داده، برای خود استدلال می کند تا

خویش را آرام سازد و عقل را در سایه معرفت حقیقتی از حقایق احیاء کند و صاحب نظران و مکتب سازان این گونه بوده اند.

ب. فلاّن حقیقت برای شخص مبرهن حلّ شده و جا افتاده و او یقین دارد به این که: «وجود ذهنی داریم»، «حقائق مجردّه ثابت است»، «الله تعالی موجود» و... ولی برای افراد جاهلی که طالب حقیقت هستند برهان اقامه می کند تا آن ها را آگاه نموده و به سوی حقّ و واقع راهنمایی کند. مانند استدلال هایی که فلاسفه، ریاضی دانان، متکلمین و... در کتاب های خویش آورده اند و از راه براهین متعدد مدعای خود را ثابت کرده اند.

از آن جایی که تنها راه رسیدن به حقّ و واقع، راه برهان است پس بر جوینده حقیقت است که از هیچ راهی غیر از راه برهان متابعت نکند و اینجا وادی تقلید، حدس، گمان، وهم و خیال نیست بلکه تنها وادی عقل، استدلال های متقن و مستحکم و خالص عقلی است که باید از برهان تبعیت کند. اگرچه برهان موجب شود که شخص مبرهن، منفرد شده و نظریه ای را برگزیند که احدی پیش از او بدان قائل نشده (مثلاً فلاسفه پیرو افلاطون، قائل به قدم ارواح انسانی بودند و مشائین، قائل به تجرّد نفوس ناطقه و حدوث آن ها بودند که روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. ولی صدر المتالهین براساس حرکت جوهری اثبات کرد که نفوس ناطقه انسانی «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» هستند. قبل از ایشان این رأی و اصولاً - کلّ مسئله حرکت جوهری به این شکل مطرح نبود و حرکت را در اعراض می دانستند...» ما باید تابع برهان باشیم و به قول قرآن شریف: **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** و از حقّ متابعت کنیم اگرچه قائل نداشته باشد و باز به قول قرآن کریم: **الْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ (۱)**

آری شخصیت های ممتاز علمی و فلسفی محترم هستند و ارزش کار آنان بجای خود محفوظ است. ولی طالب حقیقت در مقام نیل به حقیقت باید تابع برهان باشد.

ارسطوها، ابن سیناها و ملاصدراها بسیار بزرگ هستند ولی حقّ از همه آن ها بزرگتر است و ما باید تابع برهان و حقّ باشیم.

پس از عنایت به این مقدمه و در حقیقت بیان جایگاه، ارزش و اهمّیت برهان، وارد تعریف آن شده و در مقام تعریف، همان تعریف مرحوم خواجه طوسی را می آوریم:

ص: ۲۸۱

البرهان: قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينياً بالذات اضطراباً. (١)

مرحوم مظفر می فرماید: این تعریف نیکو تعریفی است. چرا که هم سهل و آسان است و هم واضح، روشن و مختصر است.

خلاصه اینکه: برهان عبارت است از قیاسی که از مقدمات و مواد یقین آوری فراهم آمده که نتیجه آن ها یک قضیه یقینی است و آن قیاس، بالذات منتج این نتیجه است و این نتیجه اضطرابی است.

قبل از توضیح این تعریف سخنی از علامه در جوهر النضید می آوریم:

واعلم ان اكمل الحدود ما اشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعليه والغائيه والماديه والصوريه، وقد اشتمل هذا الحد على علل البرهان الثلاث، فالقياس هو الصورة، واليقينيات أعني المقدمات اليقينية هي المادة، والشئ المستفاد أعني النتيجة هي الغايه. (٢)

مصنف در توضیح تعریف فوق می گوید:

بارها گفته ایم که هر حجّت و استدلالی (قیاسی، استقرایی و...) باید از دو مقدمه فراهم شده باشد (صغری و کبری، و در قیاس های مرکب که در حقیقت دو قیاس است از چهار مقدمه فراهم شده)، مقدمتین قیاس یا از یقینیات است که صنفی از اصناف ثمانیه مبادی تصدیقیه بدیهیه اقیسه بود و قبلاً به طور مفصّل بیان کردیم و یا هر دو مقدمه قیاس از قضایای یقینی بالمعنی الاخص نیستند بلکه یکی از دو مقدمه قیاس یا هر دو مقدمه آن از انواع هفت گانه دیگر بدیهیات مذکور در مقدمه اند یعنی از منظونات، مقبولات، مشبهات و... قسم دوم مربوط به صناعات چهارگانه بعدی است که در فصول مربوط به آن ها خواهد آمد و قسم اول که مقدمات آن یقینی هستند؛ یا این مقدمات در نفس خود از بدیهیات بوده و جزء بدیهیات ستّ منطقی (اولیات، مشاهدات، متواترات و...) هستند و تصدیق به آن ها محتاج به استدلال نیست مانند: «الكل اعظم من الجزء»، «النقيضان لا يجتمعان» و... و یا از مقدمات نظری بوده و محتاج به استدلال هستند ولی به بدیهیات منتهی شده و از این طریق تصدیق یقینی به آن ها پیدا می شود.

حال هر گاه حجّت و دلیل از دو مقدمه یقین آور تألیف و فراهم آمد (چه بدیهیات

ص: ۲۸۲

۱-۱. جوهر النضید، صفحه ۱۹۹.

۲-۲. جوهر النضید، صفحه ۱۹۹.

و چه نظریات) نامش برهان خواهد بود. پس برهان آن قیاسی است که از یقینات مؤلف شده است. آنگاه چنین مقدماتی که از حیث مواد یقینی هستند اگر از حیث صورت و شکل استدلال هم (که در باب پنجم گفتگو شد) کامل و یقینی باشد و شرائط شکل را هم دارا باشد (مثلا شکل اول باشد) البته به طور قطع و جزم نتیجه این مقدمات، یک قضیه یقینی خواهد بود که لازمه ذات قیاس است و محال است که این نتیجه قطعی از آن ها حاصل نشود چون تخلف معلول از علت جزء محالات است و مقدمات، علت و نتیجه، معلول است و هر کجا علت بود معلول هم خواهد بود و معنای بالذات این است که نیازی به مقدمه خارجی ندارد برخلاف قیاس مساوات و معنای «اضطرار» این است که این نتیجه مضطر الیه و لا بد منه است.

توضیح این که: کلمه ضرورت در هر جایی، معنایی دارد. گاهی ضرورت به معنای بدهت می آید در مقابل نظری و اکتسابی و گاهی ضرورت جهت قضیه است، در قضایای موجهه در مقابل امکان و دوام و فعلیت. ولی در باب برهان ضرورت به معنای این است که وقتی مقدمات را پذیرفتیم و یقین به آن ها پیدا شد و آن ها واجب القبول بودند البته نتیجه هم قطعی بوده و عقلا واجب القبول خواهد بود و لا بد منه است و گرنه تخلف معلول از علت است که محال خواهد بود. چه مقدمات از یقینات بدیهی باشند یا غیر بدیهی و چه مقدمات از قضایای غیر موجهه باشند یا از موجهات، خواه از موجهات ضروریه، دائمه، فعلیه و یا ممکنه و به قول شیخ الرئيس:

فان كانت ضروریه یستنتج منها الضروری علی نحو ضرورتها، او ممکنه یستنتج منها الممكن. (۱)

و در پاورقی همان صفحه می خوانیم:

قوله: القیاسات... قد ورد فی التعلیم الاوّل أن مقدمات البرهان ضروریه و نتایجها ضروریه و فهم من ذلك قوم آنها تجب أن تكون ضروریه مقابله للامکان فرد الشیخ علیهم بان المراد أنّ مقدماتها یقینیه واجب قبولها سواء كانت ممکنه أولا و نتایجها ایضا واجب قبولها. (۲)

خلاصه این که: برهان قیاسی است که یقینی و واجب القبول است چه از حیث ماده

ص: ۲۸۳

۱-۱. اشارات، ج ۱، صفحه ۲۸۷.

۲-۲. اشارات، جلد ۱، صفحه ۲۸۷.

و چه از حیث صورت و نتیجه آن هم یک قضیه یقینی واجب القبول است که همان یقین به معنای اخص کلمه باشد در مقابل یقین به معنای اعم که قبلاً معنا شد.

و به قول خواجه طوسی:

أمّا القیاسات البرهانیة فهی القضایا الواجب قبولها و هی الّتی یكون التصدیق بها ضروریًا سواء كانت فی انفسها ضروریة او ممکنة فان كانت ضروریة فی انفسها كانت نتائجها ضروریة بحسب الأمرین جمیعاً، و إن كانت ممکنة فی انفسها كانت نتائجها ممکنة فی انفسها ضروریة القبول، و بالجمله: فالقیاسات البرهانیة یقینیة ماده و صورہ و غایتها ان ینتج الیقینیات. (۱)

۲. برهان نوعی قیاس است

در مباحث قبل دانستیم که حجت بر سه نوع است:

۱. قیاس ۲. استقراء ۳. تمثیل.

حال سؤال این است که استدلال و حجت برهانی، از کدام نوع از انواع ثلاثه حجت است؟

می فرماید: از تعریفی که برای برهان آوردیم دانسته شد که برهان نوعی از انواع قیاس است و قیاس انواعی دارد: جدلی، خطابی، مغالطی و... که یک نوع آن، برهانی است. بنابراین استقراء و تمثیل برهان نامیده نمی شوند و ما تمثیل برهانی یا استقراء برهانی نداریم، حال علت چیست؟

مشهور بر آنند که: علت عدم مجبئی برهان در آن دو باب این است که: این دو استدلال یقین آور نیستند زیرا استقراء گمان آور و تمثیل، احتمال درست کن است همان طور که سابقاً بیان شد درحالی که از مسلمات باب برهان این است که یقین آور باشد پس تمثیل و استقراء برهان نامیده نمی شوند.

مصنف رحمه الله می فرماید: ما این توجیه را قبول نداریم زیرا معتقدیم که برخی از اقسام استقراء یقین آور هستند (همانند استقراء تام، استقراء ناقص معلل و...) همچنین تمثیل نیز گاهی مفید یقین است (و آن در صورتی است که علت تامه حکم را در مورد اصل بدست آوریم و بعد یقین کنیم که همین علت به تمام و کمال در مورد فرع هم وجود

ص: ۲۸۴

دارد که البته به حکم «العلّه تعمّم» این حکم را تعمیم می دهیم) استقراء نه تنها گاهی یقین آور است بلکه اساس و ریشه بیشتر کبراهای کلی که در قیاسات به کار برده می شود همین «استقراء ناقص مبتنی بر علت» است و گرنه کجا همه موارد را، استقراء کرده ایم پس این توجیه ناقص است.

فما السّیرفی عدم تسمیه الاستقراء و التمثیل برهانا؟ مصنف می فرماید: سرّ مطلب آن است که، استقراء و تمثیل در مواردی هم که یقین آور هستند از باب این است که متکی بر قیاس بوده و به قیاس منطقی برمی گردند و از این طریق یقین آور هستند. در حقیقت پس از تحصیل علت واقعی، علت به منزله کبرای کلی می شود و حکم همه مصادیق را روشن می سازد و دیگر استقراء صرف یا تمثیل خالص نیست پس استقراء اگر تمثیل صرف باشد یقین آور نیست و اگر یقین آور است در حقیقت، استقراء و تمثیل محض نیست بلکه پشتوانه قیاسی دارد و به اعتماد بر آن یقین آور است پس باز هم یقین زیر سر قیاس است و تنها استدلال قیاسی، یقین آور است تفصیل این مطالب را سابقا در باب استقراء و تمثیل آوردیم.

ضمنا سخنان مذکور به این معنا نیست که از شأن استقراء و تمثیل بکاهیم و یا در علوم و دانش ها خود را بی نیاز از آنها بدانیم بلکه علوم طبیعی عموما و طب و امثال آن، همه مبتنی بر تجربیات هستند و تجربه از راه استقراء و تمثیل حاصل می شود منتها افاده یقین در زیر سایه قیاس است و ما دنبال این حقیقت هستیم.

۳. اقسام برهان

به طور کلی برهان در یک تقسیم اساسی عند المشهور به دو قسم و عند جماعه به سه قسم تقسیم می شود و بیان مطلب از این قرار است که چنان که در قواعد عامه قیاس در باب پنج گفته شد آن که در هر قیاسی عمده و اصل کار است و نقش اصلی را بازی می کند حدّ وسط است زیرا توسط اوسط میان اصغر و اکبر علاقه و ارتباط ایجاد می شود و آن دو بر یکدیگر قابل حمل می گردند و همین اوسط است که ما را به نتیجه می رساند و آن چه را که قبل از استدلال مطلوب بود پس از آن نتیجه می کند و خود هم چون شمعی می سوزد و محفل اکبر و اصغر را روشن می سازد آنگاه در کلیه استدلالات منطقی این اوسط است که واسطه در اثبات اکبر للاصغر و تصدیق ذهن به ثبوت اکبر برای اصغر است منتها در بعض موارد تصدیق ظنی است و... و در خصوص برهان، تصدیق

یقینی است. لذا مصنف می فرماید: و در خصوص برهان حدّ وسط واسطه و علت، یقین (تصدیقی جزمی) به نتیجه است یعنی به نسبت اکبر به سوی اصغر است، به دلیل این که اگر اوسط، علت یقین مذکور نبود امتیازی نداشت که بدان استدلال شده و واسطه ثبوت اکبر برای اصغر شود، پس واسطه در تصدیق ذهن است و بر همین اساس آن را «واسطه در اثبات» گویند. وقتی همین امر را با خارج و واقع می سنجیم از دو حال خارج نیست:

۱. یا این است که حدّ وسط همان طور که واسطه در اثبات و تصدیق ذهن است، واسطه در ثبوت و وجود خارجی هم هست یعنی به حسب واقع و نفس الامر و خارج اوسط علت ثبوت للاصغر است. یعنی هم واسطه در اثبات و هم در ثبوت باشد نامش برهان لمّی است چون با این برهان، لمّیت و علیت مطلقه به دست می آید یعنی علت واقعی ثبوت اکبر للاصغر به دست می آید و در حقیقت استدلال از علت به معلول است که کامل تر است و منظور از مطلقه بودن یعنی ثبوت و اثباتا، چند، مثال:

الف: هذه الحديدية ارتفعت حرارتها «صغری»

و كلّ حديدية ارتفعت حرارتها فهي متمدّده «کبری»

فهذه الحديدية متمدّده «نتیجه»

توضیح این مثال: در این مثال به توسیط ارتفاع درجه حرارت استدلال شده برای ثبوت اکبر للاصغر و این حدّ وسط همان طوری که در محیط ذهن واسطه در اثبات است و معطی حکم تمدد به حدید است هم چنین در خارج هم معطی وجود تمدد به حدید است.

ب. «العالم متغیر» و «کُلّ متغیر حادث» «فالعالم حادث»

در این مثال، تغیر هم واسطه در اثبات است و هم واسطه در ثبوت.

ج. هذه الخشبه مسّتها النار «صغری»

و كلّ خشبه مسّتها النار فهما محرقه «کبری»

فهذه الخشبه محرقه «نتیجه»

مماس بودن و تماس گرفتن با نار (آتش) واسطه در اثبات و ثبوت احراق (آتش گرفتن) برای خشبه (چوب) است.

۲. و یا این است که اوسط تنها واسطه در اثبات است اما واسطه در ثبوت نیست که به آن برهانی انّی می گویند زیرا انّیت یعنی تحقّق و وجود در عقل را می رساند و لا غیر،

و تفصیل آن در مبحث چهارم ذیلا خواهد آمد.

۴. اقسام برهان ائی

برهان ائی در تقسیمی دو قسم می شود:

۱. گاهی اوسط در برهان ائی، به حسب مقام اثبات و تصدیق، واسطه برای اثبات اکبر از برای اصغر است، ولی بر حسب مقام ثبوت، مطلب بالعکس است یعنی این اکبر است که واسطه در ثبوت اوسط می باشد چنین استدلالی را استدلال از معلول به علت می گویند یعنی ما از راه علم به معلول، علم به علت پیدا کرده و در حقیقت کشف از وجود علت می کنیم. مثال:

هذه الحديد متمدده «صغری»

و کل حديد متمدده مرتفعه درجه حرارتها «کبری»

فهذه الحديد مرتفعه درجه حرارتها «نتیجه»

در این مثال اوسط تمدد است و ما از راه تمدد بر ارتفاع درجه حرارت فلان جسم استدلال کرده ایم و در حقیقت از راه آثار به وجود مؤثر پی برده ایم منتها در مقام تصدیق و علم، ابتدا علم به معلول و به واسطه آن علم به علت پیدا کرده و از آن کشف کرده ایم؛ ولی در مقام ثبوت و وجود خارجی مطلب به عکس است یعنی این ارتفاع درجه حرارت است که سبب تمدد و علت انبساط و ذوب شدن گردیده و این علت به وجود آورنده معلول است.

نکته: در مسایل عقیدتی و خداشناسی دو روش از استدلال وجود دارد:

۱. از راه شناخت علت، به شناخت معالیل برسیم یعنی ابتدا خدا را شناخته و در سایه نور حقّ اشیاء دیگر را بشناسیم که این مخصوص اولیاء الهی و معصومین علیهم السلام است و در روایات آمده:

اعرفوا الله بالله، الهی یک عرفتک و انت دللتنی علیک و لولا انت لم ادر ما انت و...

۲. از راه شناخت معلول و اثر به علت و مؤثر واقعی برسیم که برای نوع انسان ها در اعتقادات همین راه قابل ادراک است و از آثار به وجود مؤثر استدلال می کنند و از راه حدوث عالم به وجود محدث و از راه نظم به وجود ناظم و... استدلال می کنند و سخنان دانشمندان خداشناس در این باب فراوان است.

حال خصوص این قسم از برهان ائی نام دیگری هم دارد که از آن تعبیر به دلیل

۲. گاه اوسط در برهان ائی، به حسب مقام تصدیق و علم، واسطه در اثبات اکبر للاصغر است ولی به حسب مقام ثبوت و واقع نه اوسط علت ثبوت خارجی اکبر است و نه اکبر علت ثبوت اوسط است بلکه هر دو معلول یک علت ثالثه مشترکی هستند و با یکدیگر تلازم وجودی دارند در چنین مواردی هم از راه علم به وجود احدهما، علم به وجود دیگری پیدا می شود مثال:

كلما كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا «صغری»

و كلما كان النهار موجودا كان العالم مضيئا «كبری»

فكلما كانت الشمس طالعه كان العالم مضيئا «نتیجه»

در این مثال اوسط که وجود نهار باشد واسطه در اثبات تالی یعنی «كان العالم مضيئا» برای مقدم (طلوع شمس) شده و ما از راه علم به وجود نهار علم به روشنایی عالم پیدا کرده ایم ولی نه وجود نهار، علت ثبوت و وجود خارجی روشنایی عالم است و نه روشنایی عالم، علت واقعی وجود نهار است بلکه هر دو معلول علت مشترکی به نام طلوع شمس هستند که وقتی شمس طالع شد حرارت، روشنایی، نهار و... موجود می شوند.

در چنین مواردی هیچ کدام از متلازمین ذاتا اولویت ندارند واسطه در اثبات باشند. بلکه ملاک، سبق علم است یعنی به هر کدام از آن دو که زودتر از دیگری علم پیدا کردیم، علم به همان یکی واسطه در تصدیق و علم به دیگری می شود و در مقام استدلال اوسط واقع می شود. تجزیه و تحلیل مطلب این است که:

ما از علم به احد المتلازمین (مثلا وجود نهار) علم به وجود علت آن پیدا می کنیم و کشف از علت آن (طلوع شمس مثلا) می کنیم. زیرا وجود معلول بدون علت تامه از محالات است، و محال است که ممکن و حادث بدون علت پیدا شود و این قضیه همان طور که در امر بعدی بیان می کنیم - از بدیهیات اولیه است و قابل انکار نیست. وقتی علم به علت پیدا کردیم، در قدم بعدی از علم به علت (طلوع شمس) علم به معلول دیگر هم (روشنایی عالم) پیدا می کنیم و یقین می کنیم که آن نیز موجود است. چرا که، تخلف معلول از علت تامه از محالات است. یعنی ممکن نیست که علت تامه باشد معلول نباشد همان طور که ممکن نبود که معلول باشد ولی علت نباشد پس در حقیقت ما با یک

واسطه از راه احد المتلازمین علم به ملازم دیگر پیدا کردیم، که آن هم عبارت است از علم به وجود علت به این صورت: از علم به وجود نهار، علم به طلوع شمس، و از آن علم به روشنایی پیدا کردیم (به قول منطقی ها شیهه دور است ولی دور حقیقی نیست).

حال قسم اول از دو قسم برهان ائی نام خاصی داشت که عبارت بود از دلیل. ولی قسم دوم از دو قسم آن که از احد المتلازمین به دیگری منتقل شدیم نام خاصی ندارد بلکه به قول مطلق به او برهان ائی گفته می شود. البته در این رابطه دو نظریه است:

۱. مشهور منطقیون می گویند برهان بر دو قسم است:

الف. لمی که از راه علت به معلول می رسیم.

ب. ائی که از راه معلول به علت می رسیم و این دو شعبه دارد به بیانی که ذکر شد.

۲. جمعی از منطقیون معتقدند قسم دوم از دو قسم برهان ائی یک قسم جداگانه است و داخل در برهان ائی نیست و در حقیقت برهان سه نوع دارد:

الف. لمی.

ب. ائی.

ج. واسطه بینهما که از احد المتلازمین به ملازم دیگر می رسیم؛ علت این که آن را واسطه بین لمی و ائی قرار داده اند آن است که این قسم جامع بین هر دو طریقه است و در آن از هر دو استدلال استفاده می شود.

بیان ذلک: برهان لمی یک برهان بیش نیست و آن از علت به معلول است و برهان ائی هم یک برهان بیش نیست که از معلول به علت است ولی این نوع سوم در حقیقت دو استدلال و استکشاف است:

استدلال اول، استدلال از احد المعلولین بر وجود علت است؛

استدلال دوم، استدلال از وجود علت بر وجود معلول دیگر است؛ پس این نوع دوم هم ویژگی برهان ائی را دارد که از معلول به علت رسیدن باشد و هم ویژگی برهان لمی را که از علت به معلول رسیدن باشد و لذا واسطه بین آن دو است. و برهان سه شعبه دارد.

مرحوم مظفر رحمه الله می فرماید: بهتر این است که ما این قسم را همانند مشهور، قسم دوم از دو قسم برهان ائی قلمداد کنیم نه یک قسم سوم که قسم آن دو باشد. جهت حسن و اولویت همان مراعات جانب استدلال اولی است که در آن از معلول به علت

مشترکه رسیده ایم و استدلال بعدی تبعی است پس به این جهت آن را اَنّی می نامیم (شبیهِ نامگذاری مرکبات و قضایای مرکبه که به لحاظ جزء اول است که صریحا در کلام آمده است) ولی در هر حال مطلب سهل و آسان است و قسم سوم به حساب بیاوریم یا قسم دوم از دو قسم برهان اَنّی، فرقی به حال ما ندارد و ثمره ظاهر نمی شود.

در خاتمه به دو نکته اشاره می شود:

نکته اول: در کتب دیگر منطق از قدیم الایام برای اقسام ثلاثه مذکور مثال ذیل را اختیار کرده اند و در حاشیه ملا عبد الله هم همین مثال آمده:

برهان لَمّی:

هذا متعفن الاخلاط «صغری»

و کلّ متعفن الاخلاط محموم «کبری»

فهذا محموم «نتیجه»

در این مثال متعفن الاخلاط بودن هم واسطه در اثبات حمّی برای این شخص است و هم واسطه در ثبوت است.

برهان اَنّی قسم اول:

زید محموم «صغری»

و کلّ محموم متعفن الاخلاط «کبری»

فزید متعفن الاخلاط «نتیجه»

در این مثال حمّی و تب داشتن واسطه در اثبات تعفن اخلاط برای زید است ولی در واقع حمّی معلول تعفن اخلاط است.

برهان اَنّی قسم ثانی:

هذه الحمّی تشتد غبّا «روز در میان شدّت می گیرد» «صغری»

و کلّ حمّی تشتد غبّا محرقه «کبری»

فهذه الحمّی محرقه «نتیجه»

که واسطه در اثبات، اشتداد غبّا است و حکم، محرقه بودن است و هر دو معلول تعفن اخلاط هستند (اخلاط

اربعه: بلغم، صفراء، دم، سوداء).

نكتة دوم: علامه طباطبائی رحمه الله فرموده:

و خامسا ان كون موضوعها اعم الاشياء يوجب ان لا يكون معلولا لشيء خارج

ص: ٢٩٠

منه اذ لا- خارج هناك فلا عله له فالبراهين المستعمله فيها ليست ببراهين لميه و اما برهان الآن فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق ان السلوك من المعلول الى العله لا يفيد يقينا فلا يبقى للبحث الفلسفي الا برهان الآن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامه فيسلك فيه من احد المتلازمين العامين الى الآخر. (1)

۵. طريق اساسی اندیشه برای تحصیل برهان

در این مبحث به این مطلب می پردازیم که، چه نوع معلومات تصدیقی نیازمند برهان است؟ و چگونه برهان برای ما یقین جزمی و لا ریب فیه می آورد؟

مقدمه: چنان که سابقا در باب یقینیات بدیهیه روشن شد ما یک سلسله قضایا و تصدیقات اولیه داریم که مجرد تصور اطراف قضیه و ملاحظه نسبت بینهما موجب تصدیق جزمی می شود و نیاز به کمک هیچ عامل خارجی نیست.

و مثال آورديم به قضیه معروفه: «الكل اعظم من الجزء»، «النقيضان لا يجتمعان»، حال می گوئیم: در نزد همه عقلاء عالم دو قضیه اولیه دیگر موجود است که به بداهت عقل ثابت بوده و هرگز قابل انکار نیستند. حتی محلل کمترین خدشه و شکی نیستند، مگر انسان مکابر (زورگو) یا مریض العقل (که نتوانسته اطراف قضیه را به درستی تصور کند) آن ها را انکار کند. علت این که آن دو قابل انکار نیستند آن است که این دو قضیه اساس هر تفکر و استدلال را تشکیل می دهند و بدون آن ها هیچ اختراع، ابتکار، استنباط، اجتهادی، برهان و استدلال عقلی تام نبوده و مثمر ثمر نیست و حتی مسئله اعتقاد به وجود خداوند و صفات کمالیه ذات حق نیز بر آن دو قضیه استوار است و با انکار آن دو هیچ علم تصدیقی قابل قبول نیست. آن دو قضیه عبارتند از:

۱. هر ممکنی در عالم دارای علتی است و بدون علت محال است که ممکنی تحقق یابد چون ممکن آن است که لا- اقتضای صرف و «بالنظر الى ذات الممكن» نه اقتضای وجود دارد و نه عدم، پس هر طرف که ترجیح پیدا کند حتما باید زیر سر علت باشد.

۲. هر معلولی در هنگامی که علت تامه اش موجود شود واجب الوجود شده حتما و جزما موجود می شود و از این تعبیر می شود به این که تخلف معلول از علت تامه محال است. به طور خلاصه:

ص: ۲۹۱

«كَلَّمَا وَجَدَ الْعَلَّةَ وَجَدَ الْمَعْلُولَ وَ كَلَّمَا عَدِمَ الْعَلَّةَ عَدِمَ الْمَعْلُولَ.»

به عبارت دیگر هیچگاه معلولی بدون علت یافت نمی شود و هیچگاه معلول از علت تامه جدا نمی شود و محال است که یکی بدون دیگری باشد این قضیه نیز از بدیهیات بوده و کافی است که ما علت تامه را تصور کنیم و به ضرورت و وجوب وجود معلول حکم کنیم.

با حفظ این مقدمه می گوییم:

از جمله ممکنات و حوادث عالم عبارت است از معلومات تصدیقی ما و یقین ما به این که مثلاً: «اللَّهِ تَعَالَى مَوْجُودٌ»، «الْمَلِكُ مَوْجُودٌ» و... این یقین ما محتاج به علت است (به حکم قضیه اول از دو قضیه مذکور در مقدمه) و عاملی باید آن را به وجود آورده باشد حال علت به وجود آورنده این یقین تصدیقی چیست؟ علت یقین در تقسیمی دو قسم می شود:

۱. علت داخلی

۲. علت خارجی

منظور از علت داخلی عبارت است از علتی که داخل در ذات قضیه است و نیازی به کمک از خارج ندارد و منظور از این که علت در ذات قضیه است یعنی این که مجرد تصور اطراف قضیه (موضوع و محمول) علت از برای حکم و تصدیق و علم به نسبت است و تصورات ثلاث علت این تصدیق است.

مثال: «الْكُلُّ اعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ»، «النَّقِيضَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ»

این مطلب در باب اولیات از یقینات توضیح داده.

مثال دیگر: وجود ممکن و معلول بدون علت محال است، و تخلف معلول هم از علت تامه محال است. دو قضیه مذکور که در مقدمه این بحث بودند، از بدیهیات اولیه هستند. یعنی در قضیه اول کافی است که مسئله ممکن یا حادث و مسئله علت را به درستی تصور کنیم که البته موجب حکم و تصدیق می گردد و یا در مثال دوم کافی است که ما مفهوم علت تامه و معلولیت را به درستی تصور کنیم. به عبارت دیگر به محض تصور صحیح از اطراف قضیه به تصدیق آن می رسیم. پس این گونه قضایا نیازمند علتی خارج از قضیه نیستند بلکه نفس تصور اطراف قضیه موجب این تصدیقات است و لذا این ها را اولیات گویند چون اول هستند و از هر قضیه دیگری جلوتر در ذهن می آیند و

همین قضایا مبدء المبادی و عله العلل تصدیقات دیگر هستند.

و منظور از علت خارجی علتی است که خارج از ذات قضیه باشد یعنی مجرد تصور اطراف کافی نیست بلکه علاوه بر آن محتاج به سبب خارجی هستیم. علت خارجی خود بر دو قسم است:

۱. گاهی علت خارجی حسّی از حواس انسان است چه حسّی از حواس پنج گانه ظاهری (بصره، سامعه، ذائقه، شامه، لامسه) یا حسّی از حواس پنج گانه باطنی باشد (حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، حافظه، متصرفه). پس سبب این یقین و علم تصدیقی حسّی از حواس ظاهر و باطن است نه قیاس و استدلال و این در دو دسته از قضایا و تصدیقات وجود دارد:

الف. در مشاهدات که شامل محسوسات (حسیّات) و وجدانیات می شود.

ب. در متواترات که از طریق شنیدن و اخبار جماعت کثیره به دست می آید. هر دو دسته از جمله بدیهیات ششگانه یقینی منطقی بودند که سابقاً بحث شد و این ها نیازمند عملیات و تلاش غیر فکری هستند. مانند:

هذه النار حارّة «حسیّات» و انا عطشان «وجدانیات» و مکه موجوده «متواترات».

مطلب قابل ذکر این است که: مدرکات ما در یک تقسیم دو دسته می شوند:

الف. جزئیات یعنی مدرکات و معلوماتی که مربوط به یک امر جزئی شخصی خارجی است که در مکان معین و زمان خاص و با ویژگی های منحصر به آن فرد می باشد، مانند مثال های مذکور که موضوع آن ها امور شخصی هستند و به اصطلاح باب قضایا، این ها جزء قضایای شخصیّه و مخصوصه هستند در مقابل محصوره و...

امور کلیّه یعنی معلوماتی که فراتر از زمان، مکان، ماده و خصوصیات فردیه است بلکه کلی و فراگیر بوده و جهان شمول است از قبیل ادراک این که:

«الکّل اعظم من الجزء»، «النقیضان لا یجتمعان»، «کلّ ممکن او حادث فله علمه و محدث» و... در بخش معلومات نظری و مانند: العدل حسن، الظلم قبیح و... در قسمت علوم عملی.

اموری که توسط حواس ظاهر یا باطن ادراک می گردد عموماً قضایای جزئیّه بوده و مربوط به موضوع معین و خاصّی است. این دسته از معلومات مخصوص انسان نیست

بلکه حیوانات دیگر نیز در ادراکات حسی با انسان مشترک هستند. این گونه از معلومات به فرموده شهید مطهری رحمه الله دارای ویژگی های ذیل هستند:

آگاهی حیوانات از جهان تنها به وسیله حواس ظاهره است. از این رو:

اولا سطحی و ظاهری است و به درون و روابط درونی اشیاء نفوذ نمی کند.

ثانیا فردی و جزئی است و از کلیت و عمومیت برخوردار نیست،

ثالثا منطقه ای است و محدود به محیط زیست حیوان است و به خارج محیط زیست او راه پیدا نمی کند.

رابعا حالی است یعنی بسته به زمان حال است، از گذشته و آینده بریده است...» (۱)

در لابلای فرمایشات مرحوم مظفر نیز به ویژگی چهارم اشاره شده است. به هر حال این ادراکات حیوانی است و انسان هم از این جهت که دارای جنبه حیوانی است این ادراکات حسی محدود را دارد. اگر بخواهیم از این امور جزئی تجاوز کرده و به ادراکات کلی که فراتر از زمان احساس و مکان آن باشد حتما نیازمند یک سلسله مقدمات عقلی و قیاس های منطقی هستیم تا با تجزیه و تحلیل و با تجرید و تعمیم، خصوصیات فردیه و شخصیه را از این جزئیات، الغاء کنیم و ما به الاشتراک آن ها را به تنهایی مدنظر قرار داده و از آن ها احکام و قضایای کلیه استفاده کنیم. مثلا بگوئیم: هر انسانی چنین است، هر آتشی سوزنده است، هر حیوانی حساس است و...

و از آن جایی که تجرید و تعمیم کار ذهن و عقل انسان است بنابراین مشاهدات و متواترات در یک سلسله قضایای کلیه می توانند مبادی تصویری یا تصدیقی داشته باشند.

و از آن ها تصوّرات و تصدیقات کلی و شامل به دست آید و نه تنها می توانند چنین باشند بلکه عملا و در واقع مطلب همین طور است یعنی اکثر مفاهیم کلیه (در بخش تصوّرات) و تصدیقات عامه و آراء و افکار علمی متکی بر همین استقراء و تتبع محسوسات است (چنان که در بحث استقراء به تفصیل گذشت).

و بر همین اساس از ارسطو نقل شده که: «من فقد حسا فقد علما»

یعنی هر کس حسی از حواس را نداشته باشد علم مربوط به آن حس را هم نخواهد داشت. مثلا اگر از قوه بینایی محروم باشد یقینا از ادراک انواع رنگ ها ناتوان بوده و دانش این بخش را نخواهد داشت و اگر ناشنوا باشد از انواع صداها محروم خواهد بود

ص: ۲۹۴

و... نه جزئیات را ادراک می کند و نه می تواند از آن ها به کلیات دسترسی پیدا کند و...

پس مشاهدات و متواترات هم ارزش یقینی داشته و پس از دخالت عقل و انجام عملیات تجرید و تعمیم و کلی سازی- مستقیماً- می تو مانند مبدأ تصدیقی قیاس واقع شوند.

قوله: فان العقل...:

مطالب اصلی مربوطه به بحث منطقی در این قسمت تمام شد ولی در این اثناء مرحوم مظفر به یک نکته اساسی اشاره می کنند که جای اصلی این مبحث در فلسفه و مباحث علم النفس فلسفه است که تفصیلاً در جلد هشتم به بعد اسفار مرحوم ملاصدرا بیان شده و آن این که به عقیده حکماء مشاء، عقل فقط و فقط مدرک کلیات است و امور جزئی را انسان با عقل ادراک نمی کند بلکه مادیات و محسوسات را با حواس ظاهری و باطنی ادراک می کند، صور جزئی را با قوه خیال، معانی جزئی را با قوه وهم و امور کلیه نظری و عملی را با عقل ادراک می کند که فصل قریب انسان همین ناطق بودن یعنی ادراک کلیات است. ولی مرحوم صدر المتألهین و پیروان او (و مرحوم مظفر بر این اساس مشی کرده است) بر آنند که مدرک همه حقایق مادیه و مجردة، جزئی و کلیه نفس ناطقه یا همان عقل انسانی است و آن حقیقت، واحد است و ذاتاً مجرد ولی فعلاً مادی است و تا زمانی که در این عالم و متعلق به این تن خاکی است چاره ای ندارد که از این ابزار مادی استفاده کند ولی آن که مدرک است همان حقیقت مجرد است که با ابزار حواس ظاهری، امور محسوسه را ادراک می کند و با ابزار حس باطن یا وجدان، امور وجدانی را ادراک می کند و توسط قوه خیال صور جزئی را و توسط قوه واهمه، معانی جزئی را و توسط عقل امور کلیه و قواعد عامه را ادراک می کند و قواعدی که در چهارچوب زمان و مکان و در این زندان محدود نمی باشند ولی تمام این ها یک حقیقت هستند و «النفس فی وحدتها کل القوی» و حواس خمسه لشگریان نفس هستند که با آن ها مزه ها، رنگ ها و... را ادراک می کند. (البته اقامه برهان بر این مطلب مربوط به فلسفه و علوم استدلالی می شود و کار منطقی نیست و فی الجمله در مبحث ادراک یا سمیع و بصیر بودن خداوند در شرح کشف المراد در این رابطه بحث کرده ام).

قوله: و قول الحكماء؛ در این قسمت مرحوم مظفر به پیروی از صدر المتألهین رحمهم الله در صدد توفیق و جمع

میان دو نظریه مذکور و در حقیقت به حکم این که کلام بزرگان را حتی الامکان باید توجیه کرد در مقام توجیه نظریه فلاسفه مشاء هستند که اگر در کتب منطق و فلسفه فراوان می شنوید که عقل مدرک جزئیات نیست و در حاشیه ملا عبد الله در تعریف علم می خوانیم:

العلم ملاحظه المعقول لتحصيل المجهول.

گفته اند:

علت تعبیر به معقول به جای معلوم بیان این نکته است که کار عقل ادراک امور عقلیه و کلیه است نه معلومات جزئی و در منطق راجع به معقولات بحث می شود نه مطلق معلومات و مدرکات «لأن الجزئی لا یکوم کاسبا و لا مکتسبا». و تازه راجع به خصوص معقولات ثانیه گفتگو می شود...

منظور حضرات این است که عقل مستقیما و بدون به کارگیری این ابزار و آلات ادراک (قوه باصره، سامعه و...) مدرک جزئیات نیست نه این که مطلقا مدرک جزئیات نباشد و گر نه مدرک همه مدرکات نفس است و این ابزار مادی بدون قوه عاقله و توجه نفس ناطقه ادراکی ندارند، لذا هنگامی که مطلبی تمام توجه انسان را به خود جلب کرده و از چیزهای دیگر منقطع شده با این که چشم دارد و گوش دارد ولی چیزی را نمی بیند، صدایی را نمی شنود، سرما یا گرمایی احساس نمی کند و... در این زمینه شواهد فراوانی موجود است که جای طرح آن ها در این جا نیست.

پس این که می گوئیم: مدرک جزئیات هم عقل است منظورمان این است که؛ عقل توسط ابزار و جنودی که خدا در اختیارش گذاشته (حواس) این امر را ادراک می کند و حکماء قبل که می گویند: عقل مدرک جزئیات نیست منظور این است که مستقیما و بلاواسطه مدرک نیست، فالنزاع لفظی.

۲. علت خارجی، قیاس و استدلال منطقی است که سبب یقین به قضیه ای از قضایا می شود یعنی ما از راه قیاس و به سبب صغری و کبری یقین به فلان امر پیدا کرده ایم نه به واسطه حواس و امثال آن، این قسم نیز خود دو شعبه دارد:

الف. یقین تصدیقی محتاج به قیاس منطقی است و استدلال، علت آن است ولی قیاس یک قیاسی است که همراه آن قضیه در ذهن و در پیشگاه عقل حاضر است و هیچ گاه از نظر عقل غائب نیست تا نیازمند تأمل و به کارگیری فکر و اندیشه باشد که از

مطلوب به سوی مبادی حرکت کند و سپس در میان مبادی سیر کند و سپس از مبادی به سوی مراد پرواز کند و... بلکه خود به خود در ذهن حاضر است و البته وقتی قیاس که علت تامه است در ذهن حاضر بود معلول آن هم که یقین به نتیجه باشد در ذهن حاضر بوده و ضروری الثبوت (به معنایی که در تعریف برهان برای ضروری ذکر شد) خواهد بود.

قضایای مجریات، حدسیات فطریات که از اقسام شش گانه بدیهیات شمرده شد (سابقاً به تفصیل بحث شد) از این قسم هستند یعنی محتاج به استدلال هستند ولی استدلال آن‌ها از نظر غایب نیست تا محتاج به فحص و نظر باشد. قبلاً گفتیم که هر تجربه ای همراه با یک قیاس خفی است که در حقیقت قیاس مرکب هم می باشد. و در بیشتر اوقات، انسان توجه به این قیاس ندارد ولی با تجزیه و تحلیل، کاملاً معلوم می گردد. همچنین می دانیم که حدسیات همان تجربیات هستند به اضافه علم تفصیلی به ماهیت علت (قبلاً ذکر شد) پس این‌ها نیز قیاسی را با خود یدک می کشند. راجع به فطریات هم گفتیم که «قضایای قیاساتها معها». پس هر سه دسته محتاج به استدلال بودند و بدان جهت که این قیاسات علت یقین تصدیقی هستند و همواره لدی العقل حاضرند، نیازمند کسب و نظر نیستند، پس آن‌ها را از بدیهیات به شمار می آوریم.

تا این جا بدیهیات شش گانه را که اساس براهین بوده، هر تفکر و استدلالی بر آن‌ها مبتنی است و سرمایه اصلی بازرگان بازار علوم استدلالی می باشند بیان کردیم و معلوم شد که اسباب یقین در بخش یقینات بدیهی منحصر است در سه سبب:

اول؛ سبب داخلی که مربوط به اولیات بود.

دوم؛ سبب خارجی حسی که مربوط به مشاهدات و متواترات بود.

سوم؛ سبب خارجی عقلی، استدلال و قیاس حاضر که مربوط به حدسیات، تجربیات و متواترات بود و بحث از برهان و نیاز به آن و استدلال از راه علت بر معلول یا معلول بر علت، خلاصه برهان لثمی یا اثنی مربوط به این بخش نیست چون در این جاها نیازی به فکر و نظر نیست.

ب. قسم دوم آن است که یقین به قضیه، نیازمند علت باشد آن هم علت خارجی، و قیاسی که با سعی و کوشش علمی و فحص در میان معلومات و اندوخته های ذهنی برای انسان حاصل می گردد و نزد عقل حاضر نیست بلکه غائب بوده، نیاز به طی مراحل

سه گانه فکر و اندیشه دارد و تا به مبادی تصدیقی متناسب (که خود یا بدیهی باشند یا به بدیهیات منتهی شوند) دسترسی پیدا نکنیم هرگز عالم به آن قضیه نخواهیم شد. پس از دسترسی به مبادی مناسب و کسب صغرا و کبرای متناسب با این مجهول، البته قیاس و استدلال در نزد عقل حاضر شده و برهان شکل می گیرد و از طریق لمی یا ائی مجهول را تبدیل به معلوم می کنیم، بنابراین علت و سبب یقین که خود به خود در نزد عقل حاضر باشد نیازی به کسب و نظر ندارد، آری علت یقین (قیاس غایب از نظر و غیر حاضر) محتاج به نظر و فکر است.

در اینجا لازم است آن چه را در آغاز همین امر پنجم گفتیم تکرار کنیم که: آن چه باعث می شود ما برای یقین به قضیه به سراغ قیاس رفته و مقدمات را در ذهن حاضر کنیم، همان قضیه بدیهی اولیه است که «هیچ ممکنی در عالم بدون علت تامه نمی شود» از آن جا که یقین به قضیه امری ممکن است پس محتاج به علت است و علت همان صغری و کبری است، و با احضار مبادی تصدیقی که کسب کرده ایم قیاسی تشکیل می دهیم. البته رسیدن به نتیجه و علم به آن حتمی است و این به مقتضای بدیهی دوم است که «تخلّف معلول از علت تامه از محالات است». پس روشن شد که:

کجاها نیازمند برهان هستیم، و هر برهانی چگونه مبتنی بر آن دو بدیهی است و بدون آن ها یقین به نتیجه حاصل نمی شود؛ و با صرف نظر کردن از آن دو قضیه بدیهی، هیچ برهانی شکل نمی گیرد.

۶. اقسام برهان لمی

قبل از بیان اقسام برهان لمی نکاتی را می آوریم:

اول. در مباحث قبلی گاهی تعبیر می کردند به این که اوسط، علت یا معلول ثبوت اکبر در اصغر است. سرّ این تعبیر در این درس روشن خواهد شد. البته منطقیون این بحث را جداگانه مطرح نکرده اند ولی مرحوم مظفر آن را به صورت امر ششم، علیحده بحث کرده اند.

دوم. چنان که در قیاس (باب پنجم) از حیث هیئت، حدود قیاس عبارتند از: حدّ اصغر حدّ اوسط و حدّ اکبر و از این مجموعه سه قضیه تشکیل می گردد که عبارتند از:

صغری، کبری، نتیجه.

هنگامی که در قضیه صغری اوسط را با اصغر می سنجیم از سه حال خارج نیست:

یا اصغر معلول اوسط است؛

یا اوسط معلول اصغر است،

و یا هر دو معلول علّت سومی هستند و هیچ کدام علّت یا معلول یکدیگر نیستند.

هم چنین در قضیه کبری وقتی اوسط را با اکبر می سنجم همین سه صورت مطرح است.

در قضیه نتیجه نیز وقتی اکبر را با اصغر می سنجم همین سه صورت متصور است که ذیلا به کثیری از این صور اشاره شده و با مثال حکم آن ها بیان خواهد شد.

سوم. ما می خواهیم توسط حدّ وسط، اکبر را برای اصغر ثابت کنیم. این اکبر دارای دو نحوه وجود است:

الف. وجود اکبر فی نفسه- یعنی با قطع نظر از ثبوت آن در اصغر و حمل آن بر اصغر- که توسط قیاس نتیجه گیری می شود، قطع نظر از این خود ذات اکبر در خارج مستقلا موجود است. مثلا جسمیت موجود است و وجود جوهری هم دارد، تمدّد موجود است و وجود عرضی هم دارد و...

ب. وجود و ثبوت اکبر در اصغر که ما در قیاس به دنبال این هستیم یعنی ثبوت مقید مدّ نظر ما است نه ثبوت مطلق و اصل الثبوت فی نفسه.

البته ممکن است وجود فی نفسه اکبر، عین وجودش فی غیره یعنی فی الاصغر باشد مثل اعراض که وجود فی نفسه آن ها عین وجودشان فی غیره ای فی الجوهر و المخل و المعروض است و وجود جدائی ندارند همانند تمدّد که وجود فی نفسه آن در خارج عین وجود فی غیره است یعنی همیشه به واسطه ارتفاع حرارت، تمدّد در خارج موجود می شود اما نه به طور مستقل بلکه مثلا در جسمی از اجسام از قبیل آهن.

هم چنین ممکن است که وجود فی نفسه غیر از ثبوت فی الاصغر باشد همانند جسمیت، که در خارج مستقلا موجود است و در مقام استدلال هم توسط اوسط بر اصغر حمل می شود و در اصغر موجود می شود که بعدا مثال آن خواهد آمد. با حفظ این نکات می گوئیم:

برهان لمی در تقسیمی به دو قسم می شود:

۱. برهان لمی مطلق

۲. برهان لمی غیر مطلق

برهان لمی مطلق آن است که اوسط هم علت باشد از برای وجود اکبر در خارج فی نفسه و هم علت برای وجود الا-کبر فی الاصغر باشد. و به قول خواجه طوسی:

واعلم أنّ علّه وجود الا-کبر أنّما یکون علّه لوجوده فی الاصغر فی موضعین احد هما أنّ لا یکون للاکبر وجود الا فی الاصغر کالخشوف الّذی لا- یوجد الا- فی القمر فعلته علّه وجوده فی القمر، و الثانی أنّ یکون علّه الاکبر علته اینما وجدت کالصفراء المتعفنه خارج العروق الّتی هی علّه لحمی الغبّ اینما وجدت فهی علّه لوجودها فی بدن زید و اما فی غیر هذین الموضعین فعلتا هما متغایرتان. (۱)

مرحوم مظفر به موضع اوّل اشاره کرده و می فرماید: سرّ این که اوسط، علت وجود اکبر است به قول مطلق (چه فی نفسه و چه فی الاصغر) آن است که محمول در نتیجه (اکبر) وجود فی نفسه اش عین وجودش فی الاصغر است یعنی غیر از وجود در موضوع و محلّ وجودی ندارد و همین که ثابت شد که این اکبر در خارج موجود شده حتما حمل آن بر اصغر و ثبوت آن در اصغر هم ثابت می گردد.

مثال: هذه الحديد ترفع درجه حرارتها «صغری»

و کلّ حديد ترفع درجه حرارتها فهی متمدده «کبری»

فهذه الحديد متمدّد «نتیجه»

در این مثال ارتفاع درجه حرارت هم علت اصل ثبوت و تحقق خارجی تمدّد است و هم علت ثبوت آن در اصغر یعنی آهن است و می دانیم که تمدّد از اعراض است و اعراض وجود فی نفسه شان عین وجود فی غیره شان است یعنی وجود آن ها در خارج عین وجود آن ها در موضوع است و وجود مستقلّی ندارند.

این قسم را برهان لمی مطلق گویند، چون اوسط به قول مطلق علت ثبوت اکبر است.

برهان لمی غیر مطلق آن است که: اوسط علت برای ثبوت اکبر به قول مطلق نیست، به عبارت دیگر علت وجود اکبر فی نفسه (علت ذات الاکبر) نیست. بلکه تنها علت ثبوت اکبر در اصغر است.

سؤال: آیا ممکن است که چیزی علت اصل ثبوت چیز دیگر نباشد ولی علت ثبوت آن در موضوع باشد؟

ص: ۳۰۰

جواب: بله ممکن است زیرا که وجود ال-کبر فی الاصغر یک نوع وجود است و ذات اکبر وجود دیگری است. ممکن است هر وجودی دارای علت خاص به خود باشد و علت ذات ال-کبر و وجود فی نفسه آن غیر از علت وصف ال-کبر و وجود فی غیره آن باشد.

(حال برهان لمی آن است که اوسط علاوه بر این که واسطه در اثبات اکبر للاصغر در ذهن و در مقام استدلال است، حداقل و قدر متّین واسطه در ثبوت الاکبر فی الاصغر خارجا هم باشد) اعم از این که واسطه در ثبوت الاکبر فی نفسه باشد (که نامش را برهان لمی مطلق گذاشتیم و مثال آوردیم به تمدّد و ارتفاع درجه حرارت) و یا واسطه و علت ذات الاکبر نباشد، بلکه به یکی از سه صورت ذیل باشد:

۱. اوسط خارجا معلول وجود اکبر فی نفسه و یا معلول ذات الاکبر باشد اگرچه علت ثبوت اکبر در اصغر هم هست.

مثال: هذه الخشبه تتحرك اليها النار (چوب در سمتی قرار گرفته که مسیر آتش به سوی او است یا در جهت بالا است که نار به طور طبیعی به سمت بالا زبانه می کشد و یا در جهت مشرق، مغرب، شمال یا جنوب قرار گرفته است و عامل خارجی از قبیل باد و غیره این آتش را به سوی آن چوب هدایت می کند) «صغری»

و کلّ خشبه تتحرك اليها النار توجد فيها النار (هر چوبی که آتش به طرفش رفت حتما آن را می سوزاند و در آن آتش ایجاد می کند چون مقتضی سوختن موجود و کلیه موانع هم علی الفرض مفقود است) «کبری»

فهذه الخشبه توجد فيها النار «نتیجه»

در این مثال، حدّ وسط، حرکت نار به سمت خشبه و حکم یا اکبر وجود النار در خشبه و اصغر هم خود خشبه است.

حال در این استدلال، اوسط، واسطه در ثبوت ال-کبر خارجا فی الاصغر است یعنی عامل دیگری سبب وجود نار در خشبه سوختن آن نبوده و این حرکت نار به سمت او است که موجب نار در آن گردیده است. ولی اوسط، علت ثبوت الاکبر فی نفسه یا علت ذات الاکبر نیست بلکه مطلب بالعکس است یعنی این وجود نار در خارج است که علت حرکت نار است چون طبیعت نار اقتضا دارد که زبانه بکشد و به هر سو حمله ور شود و همه جا را به آتش بکشد.

۲. اوسط واسطه در ثبوت الاكبر في الاصغر هست ولی خود در خارج معلول وجود اصغر است یعنی اصغر اوسط را به وجود آورده و سپس واسطه علت ثبوت الاكبر در اصغر گردیده است.

مثال: كل انسان حيوان «صغرى».

و كل حيوان جسم «كبرى»

فكل انسان جسم «نتیجه»

در این جا «اوسط» که حیوان باشد معلول «اصغر» یعنی انسان است و کسی نمی گوید که فلان چیز چون حیوان است پس انسان هم هست! خیر ممکن است حیوان باشد و انسان نباشد از اعم بر اخص استدلال نمی شود (از حیوان بودن بر انسان بودن استدلال نمی شود) بلکه می گویند: چون انسان است پس حیوان هم هست که از اخص یا مساوی بر اعم یا مساوی دیگر استدلال می شود پس اوسط معلول اصغر است ولی در عین حال واسطه در ثبوت جسمیت از برای اصغر هم هست، و کسی نمی گوید: چون جسم است پس حیوان یا انسان هم هست خیر از اعم بر اخص استدلال نمی شود، بلکه می گویند:

چون انسان است حیوان نیز هست و چون حیوان است جسم نیز هست پس چون انسان است جسم نیز هست.

ب: مجموعه زوایای مثلث، مساوی با دو زاویه قائمه (۹۰ درجه) است «صغرى».

هر آن چه مساوی دو قائمه باشد نصف مربع است (مربع از چهار زاویه قائمه تشکیل شده و ۳۶۰ درجه است و دو قائمه، نصف آن یعنی ۱۸۰ درجه می باشد).

«كبرى»

پس مجموعه زوایای مثلث، نصف مربع است. «نتیجه»

در این مثال اوسط، مساوی دو قائمه بودن، حکم یا اکبر، نصف مربع بودن و موضوع یا اصغر، زوایای مثلث است. حال اوسط، خود معلول اصغر است یعنی چون مثلث است پس زوایای آن مساوی دو قائمه است و هم چنین همین اوسط، واسطه در ثبوت اکبر یعنی نصف مربع بودن در اصغر (زوایا المثلث) هم هست و ما توسط این اوسط در خارج، آن اکبر را در این اصغر ثابت کرده ایم.

۳. اوسط واسطه در ثبوت اکبر در اصغر است ولی نه معلول اصغر است و نه معلول

اکبر بلکه معلول علت دیگری است و معذکک علت این ثبوت مقید هم می باشد.

مثال: هذا الحيوان غراب «صغری»

و کلّ غراب اسود «کبری»

فهذا الحيوان اسود «نتیجه»

که غراب معلول حیوان نیست و کسی نمی گوید: این شیء چون حیوان است پس غراب هم هست! خیر، از اثبات اعم به اثبات اخص نمی رسیم چون ممکن است حیوان باشد و غراب نباشد و نیز معلول اکبر هم نیست یعنی کسی نمی گوید: این موجود چون اسود است پس غراب است! خیر ممکن است اسود باشد ولی غراب نباشد پس معلول هیچ کدام نیست ولی واسطه و علت ثبوت اکبر «اسود» در اصغر «حیوان» است یعنی ما توسط این اوسط وصف عنوانی اسود را بر حیوان بار کردیم و گرنه واسطه دیگری در کار نیست.

پس کاملاً روشن شد در برهان لمی که اوسط واسطه در ثبوت است منظور ثبوت الاکبر فی الاصغر است.

در خاتمه کلامی از خواهی می آوریم.

و بیاید دانست که وجود اکبر اصغر را غیر نفس اکبر و اصغر بود پس علت او غیر علت هر یکی از این دو حدّ باشد. و وضع علت اوست تنها در اوسط که مقتضی لمیت برهان بود نه وضع علت نفس اکبر، اگرچه باشد که یک چیز هم علت اکبر بود. و هم علت وجود اکبر اصغر را، و آن چنان بود که علت اکبر مساوی او باشد در وجود تا علت او بود هر کجا که بود در اصغر و غیر اصغر، یا اکبر را خود وجود جز در اصغر نبود، تا علت اکبر بعینه علت وجودش بوده باشد در اصغر، مثال اول زید را خلط صفراء خارج عروق متعفن است پس تب غبش می آید، چون این وسط علت این تب است علتی مساوی پس علت اوست در ابدان یک یک شخص که زید از آن جمله است، و مثال دوم قمر را زمین حجاب آفتاب شده است پس متخسف است. چه این اوسط علت اکبر است و اکبر را جز در اصغر وجود نیست پس علت وجود اوست در اصغر، و در غیر این دو صورت باشد که اوسط علت اکبر نبود، بل معلول او بود، و یا معلول اصغر، و یا معلول هیچ کدام نبود و لیکن علت وجود اکبر بر اصغر را و برهان لم بود. (۱)

ص: ۳۰۳

مثال اول: این چوب در مسیر حرکت آتش است پس آتش به او رسیده است.

زیرا حرکت آتش، معلول آتش و علت رسیدن آن به چوب می باشد. و هم چنین جسم مؤلف است پس او را مؤلفیست چه وجود مؤلف اول مؤلف را بود که اعم است و توسط او جسم را که مؤلفی خاص است.

و مثال دوم: مجموع زوایای مثلث مساوی دو قائمه است پس نصف زوایای مربع است. زیرا اوسط که معلول اصغر است علت حصول اکبر است. همچنین انسان حیوان است پس جسم است یا حساس، چه اوسط معلول اصغر است در وجود، و علت وجود اکبر است.

و مثال سوم: این حیوان کلاغ (غراب) است، پس سیاه است چه اوسط در این صورت معلول یکی از دو وصف دیگر نیست اما علت سیاه بودن این حیوان است.

۷. اقسام علت

اشاره

امر هفتم از امور یازده گانه مربوط به باب برهان، راجع به معنای علت و اقسام علل است:

قبلا بیان کردیم که برهان لمی آن است که اوسط در آن علت برای ثبوت اکبر در اصغر باشد. حال ممکن است به ذهن کسی این مطلب تبادر کند که منظور از علت، خصوص علت فاعلی و به وجود آورنده این امر است ولی این اشتباه است.

علت دارای چهار قسم است که هر کدام از آن ها صلاحیت دارند اوسط واقع شوند و توسط آن ها اکبر در اصغر ثابت گردد. آن ها عبارتند از:

۱. علت فاعلی:

علت فاعلی را با تعییرات گوناگونی به کار می برند؛

گاهی می گویند: فاعل یعنی کننده کار و کسی که این فعل از او صادر شده و ایجاد کننده این امر است.

گاهی می گویند: سبب یعنی به سبب او فلان امر صادر شده.

گاهی می گویند: مبدأ حرکت مثلا می گویند اراده مبدأ حرکت انسان است، میل غریزی سبب و مبدأ حرکت حیوانات است

و...

و گاهی از علت فاعلی تعبیر به «مامنه الوجود» می کنند که خود این اصطلاح دو معنا

الف. گاهی به معنای اعم استعمال می شود یعنی آن حقیقتی که افاضه و افاده وجود می کند و معطی الوجود است (که ذات اقدس الهی باشد) و یا حقیقتی که مسبب وجود است و به سبب او فلان شیء موجود شده مثل علل و اسباب موجوده در این عالم غیر از حق تعالی که همه آن ها معدّات هستند و مؤثر واقعی خداوند است مثلاً بنا نسبت به بناء و ساختمان که علت فاعلی است، و نجار نسبت به تخت، و پدر نسبت به فرزند، و کشاورز نسبت به زراعت \square فَأَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ \square الزَّارِعُونَ أَمْ تَأْتُمُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (۱) به این معنا کلمه مامنه الوجود هم بر مسبب الاسباب و علل العلل یعنی حق تعالی اطلاق می شود و هم بر اسباب و عوامل دیگری که خود ذات حق آن ها را سبب قرار داده است گفته می شود.

ب. به معنای اخصّ که مراد از مامنه الوجود خصوص معطی الوجود و خالق هستی و مصور صور نوعیه و انواع موجودات است که خداوند هستی باشد آنگاه به اسباب و علل طبیعی موجوده در عالم از قبیل آتش نسبت به حرارت، کاتب نسبت به کتابت، صانع نسبت به مصنوعاتش و... که مفیض وجود نیستند ما به الوجود گفته می شود که باء برای سببیت است (آن چیزی که به سبب او وجود و هستی است).

مثال برای موردی که علت فاعلی حدّ وسط باشد:

سؤال: چرا چوب را هنگامی که در آب می اندازیم بر روی سطح آب قرار می گیرد و به عمق آب فرو نمی رود؟

در جواب گفته می شود: به علت این که معمولا- وزن طبیعی چوب ها از وزن طبیعی آب های عالم سبک تر است پس روی آب قرار می گیرند.

شکل قیاس برهانی:

الخشب ثقله النوعی اخف من ثقل الماء النوعی «صغری»

و كلّ شیء ثقله النوعی اخف من ثقل الماء النوعی یطفو علی الماء «کبری»

فوالخشب یطفو علی الماء «نتیجه»

و یا:

سؤال: چرا این آهن متمدّد و کشیده شد؟

جواب به علت این که درجه حرارت آن بالا رفته است.

شکل منطقی قیاس:

هذه الحديده ترتفع درجه حرارتها «صغری»

و کلّ حديده ترتفع درجه حرارتها متمدّه «کبری»

فهذا الحديده متمدّه «نتیجه»

۲. علت مادی:

از آن به ماده تعبیر می شود و ماده همان چیزی است که اگر شیء بخواهد متکوّن و متحقّق شده و در خارج بالفعل موجود شود و مصوّر به فلان صورت نوعیه گردد بدون این ماده ممکن نیست و هر موجود مادی و جسمانی در عالم یک وجود بالقوه دارد که همان استعداد فلان موجود شدن است و از آن به ماده تعبیر می شود و یک وجود بالفعل دارد که دارای فلان صورت نوعیه است و مثل ماده مثل موم است که به هر شکل و صورتی که بخواهیم آن را درمی آوریم، گاهی به شکل انسان و گاهی فیل و... پس علت مادی همان ماده است که بدون آن فعلیت موجود ممکن نیست.

گاهی نیز از علت مادی به ما فیہ الوجود تعبیر می شود یعنی چیزی که وجود و تحقّق خارجی و فعلیت در او است. مثلاً گچ، آجر، آهن، چوب و امثال این ها از مصالح ساختمانی علت مادی یا مواد ساختمان تشکیل می دهند که بدون آن ها ساختمان موجود نمی شود و مانند نطفه که علت مادی یا ماده فلان مولود انسانی یا حیوانی است و اگر نطفه نبود صورت نوعیه انسانی هم روی آن نمی آمد.

مثال برای برهانی که اوسط در آن علت مادی باشد:

سؤال: چرا حیوانات عالم فاسد می شوند؟ (عالم کائنات عالم کون و فساد است یعنی هر موجود مادی که متکوّن می شود پس از مدّتی فاسد می شود و تبدیل به موجود دیگری می شود).

جواب: به علت این که حیوانات مرکب از اضداد هستند (منظور از اضداد همان عناصر اصلی و اولیّه هر حیوان است که به قول قدماء چهار عنصر آب، هوا، خاک و آتش است و به قول متأخر متجاوز از صد عنصر در وجود حیوانات است و این عناصر با یکدیگر تراحم و تعارض دارند و سبب فساد حیوان می شوند).

شکل منطقی استدلال:

الحيوان مرَّكب من الاضداد «صغرى»

و كلَّ مرَّكب من الاضداد يفسد «كبرى»

فالحيوان يفسد او فاسد «نتيجه»

۳. علت صوری

از آن به صورت هم تعبیر می شود و مراد از صورت همان فعلیت شیء است که دارای فلاّن صورت نوعیه باشد و گاهی از آن تعبیر به «ما به الوجود می شود» یعنی چیزی که به سبب او شیء در خارج فعلیت پیدا کرده و بالفعل موجود می شود و واضح است تا به ماده صورت نوعیه خاصیه مقترن نشود آن ماده متحقق و متکون نشده و فعلیت پیدا نمی کند مثلاً هیئت و صورت نوعیه سریری (تخت) که وقتی در ماده یعنی چوب و میخ موجود شد تخت یا منبر ایجاد می شود. هم چنین هیئت ساختمان و صورت نوعیه انسانی که بر روی جنین و نطفه می آید و به واسطه این صورت آن نطفه انسان بالفعل می شود و گرنه بدون آن انسان بالقوه بوده است.

مثال اخذ علت صوری در وسط برهان:

سؤال: چرا این زاویه قائمه است؟ در جواب: به علت این که دو ضلع آن عمود بر یکدیگر هستند.

شکل منطقی استدلال:

هذه الزاوية ضلعاها متعامدان «صغرى»

و كلَّ زاوية ضلعاها متعامدان قائمه «كبرى»

فهذه الزاوية قائمه «نتيجه»

۴. علت غائی

به آن غایت و مقصد و هدف نیز گفته می شود و گاهی از آن به عنوان «ماله الوجود» تعبیر می شود یعنی آن چیزی که برای خاطر آن فلاّن شیء موجود و متکون شده، خالق هستی و معطی الوجود، فلاّن موجود را برای فلاّن هدف آفریده یا فلاّن صانع، فلاّن مصنوع، را برای فلاّن هدف ساخته است. هدف و غایت ساختن تخت عبارت است از جلوس بر آن، هدف از ساختن منزل، سکونت در آن است و...،

مثال برای اخذ علت غائی یا غایت در وسط برهان:

سؤال: چرا این منزل یا آپارتمان ساخته شده و به وجود آمده است؟

جواب: برای این که در آن ساکن شوم.

و یا: چرا فلانی ریاضت می کشد؟

جواب: تا صحت و سلامتی خود را باز یابد و...

شکل منطقی این دو استدلال:

هذه الدار انشأت «صغری»

و کلّ دار نشأت فهو مسکون «کبری»

فهذه الدار مسکون «نتیجه»

و

فلان یرتاض «صغری»

و کلّ من یرتاض یصح «کبری»

ففلان یصح «نتیجه»

نکته: در موجودات مادی اعم از اجرام علوی و اجسام سفلی آن هم اعم از جمادات و نباتات و حیوان، علل اربعه موجود است ولی در مجرّادات تنها علت فاعلی و غائی مطرح است اما علت مادی و صوری ندارند.

۸. توضیح و تکمیل مبحث قبل و دفع شبهه

امر هشتم در حقیقت توضیح و تکمیل مبحث هفتم بوده و جواب از یک اشکال است.

بیان ذلک: از طرفی در مباحث قبل روشن شد که برهان آن قیاسی است که یقین آور باشد و نتیجه اش مثل مقدمات آن ضروری و واجب القبول باشند و گرنه برهان نبوده و از سایر صناعات خواهد بود.

از طرف دیگر قبلاً روشن شد که در برهان لمّی ما از راه علم به علمت، علم به وجود معلول پیدا می کنیم آن هم یقین واجب، ضروری، و لا بدّ منه و مسلّم القبول همان طور که در برهان اتّی از علم به معلول علم به علت پیدا کردیم که فعلا کاری به او نداریم.

از طرف سوم در برهان لَمّی وقتی از راه علم به علّت، علم به معلول پیدا می کنیم آن هم علمی یقینی و ضروری که علّت به گونه ای باشد که هنگام حصول علّت، حتما معلول هم حاصل شود و گرنه یقین به نتیجه پیدا نمی شود. معنای این سخن این است که:

ص: ۳۰۸

عَلَّتْ، عَلَّتْ تَامَهُ و کامله السببیه باشد یعنی یک عَلَّتْی باشد که دارای تمام اجزاء و شرایط باشد و هیچ جزء یا شرطی متخلف نباشد تا این که تمام روزه های عدم را بر روی معلول ببندد و معلول واجب الوجود و ممتنع العدم گردیده و به دنبال آن موجود شود زیرا که «الشیء ما لم يجب لم يوجد و ما لم يمتنع لم يعدم» و الا اگر عَلَّتْ، عَلَّتْ تَامَهُ نباشد و ناقصه باشد بدیهی است که با حصول و تحقّق آن، معلول متحقّق نمی شود (فی الواقع و نفس الامر) و از علم به عَلَّتْ ناقصه هم علم به معلول پیدا نمی شود (در مقام تصدیق، علم و اثبات).

مثلا تأثیر آتش این است که چوب، فرش یا ماده قابل احتراق را در صورتی می سوزاند که اولاً، مقتضی موجود باشد (آتش)

ثانیا، مانع مفقود باشد (رطوبت و امثال آن)

ثالثا، شرط هم موجود باشد یعنی (مماس بودن و برخورد و اتصال آتش به آن ماده)، با این شرایط آتش کار خود را کرده و فرش را می سوزاند و از علم به این عَلَّتْ، علم به معلول حاصل می شود.

یا مثلا- در ایجاد موجودات طبیعی عالم کائنات اعم از جماد، نبات، حیوان، انسان و یا در ایجاد مصنوعات بشری که به دست انسان ها ساخته می شود باید عَلَّتْ فاعلی باشد (خداوند با علل و اسباب موجوده در این عالم) و عَلَّتْ مَادّی و غائی و صوری هم باشد تا آن شیء موجود شود و از علم به چنین عَلَّتْی علم به معلول حاصل می شود نه از علم به عَلَّتْ ناقصه علم به معلول.

از طرف چهارم در مباحث قبل مطرح شد که هر کدام از علل اربعه به تنهایی با این که عَلَّتْ ناقصه هستند، با این وجود می توانند اوسط واقع شده و واسطه باشند در ثبوت الاکبر فی الاصغر و برای هر کدام مثال آوردیم.

حال با عنایت به این نکات اشکال کننده ای می گوید:

آن عَلَّتْ تَامَهُ ای که در کائنات موجود است و با وجود آن تخلف معلول از عَلَّتْ محال است و از علم به آن حتما علم به معلول پیدا می شود علتی است که از همه چهار عَلَّتْ فراهم باشد (البته در مجرّادات چنانچه گفته شد تنها عَلَّتْ فاعلی و غائی مطرح است) و اما یکایک علل اربع، عَلَّتْ تَامَهُ نیستند بلکه ناقصه هستند با این حساب چگونه می گوئید: هر کدام از این ها در برهان لَمّی می توانند اوسط باشند و از علم به آن ها علم به

نتیجه حاصل شود، در حالی که از علم به علت ناقصه علم به معلول، قطعی و واجب الوجود و ضروری نیست و برهان باید نتیجه اش یقین واجب القبول باشد؟

مرحوم مظفر در جواب از این اشکال که ضمناً تکمیل بحث قبل نیز هست می فرمایند:

سخن مستشکل فی نفسه و با قطع نظر از مطلب ذیل کاملاً صحیح است و از علم به علت ناقصه، علم به معلول حتمی نیست ولی ما که در امر هفتم گفتیم: هر کدام از این چهار علت به تنهایی می توانند در برهان لَمی اوسط واقع شوند منظورمان این نبود که مع قطع النظر از علل دیگر و آن ها چه باشند چه نباشند این علم به نتیجه حتمی است در خصوص این باب نیازی به علت تاّمه نداریم و نیز منظورمان این نبود که یکی از این چهار علت همه چهار علت است و در عین حال که یکی است چهارتا است و در عین این که ناقص است تاّم است (شبهه سخن مسیحی ها که می گویند: خدا در عین حال که یکی است سه تا است) خیر، این یک بام و دو هوا و کوسه و ریش پهن است. بلکه منظورمان این است که: در جایی یکی از این علل اربع اوسط واقع می شود که باقی علل مفروض الحصول و التحقّق هستند و بالفرض موجودند. اگرچه در قیاس و استدلال بدانها تصریح نشده باشد و واضح است که در چنین فرضی وقتی ما یکی از این چهار علت را اوسط قرار دادیم حتماً علم به نتیجه می آید چون بقیه علت ها نیز موجودند و در حقیقت، علت یک تاّمه است و از علم به آن، علم به معلول حتمی است.

تا این جا مشکل حلّ شد اما این سؤال مطرح می شود که: کیف یکون فرض وجود احدی العلل الاربع فرضاً لبقیه العلل؟

در جواب این سؤال و توضیح مطلب یکایک علل اربع را مورد بحث قرار داده و تبیین می کنیم که چگونه بقیه علل هم مفروض الحصول بوده و جای بحث ندارند.

علت صوری: در مواردی که علت صوری اوسط باشد و به واسطه او اکبر در اصغر ثابت شود. معنای علت صوری همان صورت نوعیه شیء و فعلیت آن است. پس وقتی فرض کردیم که صورت یا علت صوری موجود است مثلاً فلان شکل قائمه است و...

البته فرض هم شده که معلول بالفعل موجود است چون فعلیت و وجود خارجی صورت به فعلیت و تحقّق خارجی صاحب صورت (معلول) است. آنگاه همین که فعلیت معلول مسلم شد حتماً باقی علل هم موجودند. و الاّ این شیء به درجه فعلیت نرسیده و در

خارج موجود نمی شد و فرض این است که موجود است، پس حتما علت فاعلی هم هست و الا بوجود آورنده نداشت، علت مادی هم هست چون صورت بر روی این ماده می آید (نظیر موم که قبلا- مثال زدیم) علت غائی هم هست. زیرا تا فاعل فعل، غایت و هدف را تصوّر نکند آن را ایجاد نمی کند و حیث این که موجود شده پس غایت هم دارد. پس در ظاهر و در منطق برهان، تنها علت صوری اوسط است ولی در باطن و در حقیقت، همه علل هستند به همین دلیل از علم به علت تا مه علم به معلول، ضروری و حتمی است.

علت غایی: در مواردی که غایت اوسط واقع می شود باز بقیه علل تماما مفروض الحصول هستند، زیرا که وجود غایت و هدف در خارج، بعد از وجود ذی الغایه یعنی معلول و متأخر از وجود آن است. مثلا- تخت که ساخته شد جلوس حاصل می شود، خانه که ساخته شد سکونت حاصل می شود و...

واضح است که وقتی غایت موجود شد پس ذی الغایه موجود شده و وقتی ذی الغایه موجود بود پس حتما علت فاعلی و صوری و مادی هم موجودند و الا ذی الغایه موجود نمی شد پس باز هم باطنا همه علل مجتمع اند و از علم به علت تا مه علم به معلول حتمی است.

سؤال: به چه دلیل وجود غایت پس از وجود ذی الغایه فرض می شود؟

جواب: به این دلیل که غایت به دو نحو وجود دارد:

۱. به وجود ذهنی علمی و تصویری که به این لحاظ غایت، بر همه امور دیگر - حتی بر علت صوری و مادی و فاعلی - مقدم است چون فاعل، اول غایت و هدف را تصوّر می کند سپس شروع به ساختمان می کند و اراده انجام کار می کند و سایر علل متحقق می شوند و لذا گفته اند علت غائی از حیث مقام تصوّر، بر جمیع علل مقدم و از حیث مقام تحقق خارجی، از همه علل متأخر است.

۲. به وجود خارجی عینی که به این لحاظ از وجود معلول متأخر است و حتی معلول وجود معلول و از آثار وجود معلول است، یعنی از آثار و منافع تخت، نشستن و از آثار منزل، سکونت و... می باشد و پیداست وقتی می پرسیم: لم انشأت الدار؟ یا لم ارتاض فلان؟ و... یعنی اصل ساختن خانه و ریاضت فلان در خارج مسلم است. و دنبال غایت آن هستیم. وقتی اصل وجود معلول مسلم شد قطعاً علل فاعلی، مادی،

صوری و غایی تصویری بوده که موجود شده و الا هرگز موجود نمی شد.

عَلَّتْ مَادَّةٌ: در اینجا با تفصیل، مطلب سه صورت دارد:

۱. در بسیاری از امور و موجودات طبیعی و تکوینی عالم، مطلب از این قرار است که «عند حصول العله المادیه» یعنی عند حصول الاستعداد، حتما عَلَّتْ صوری و صورت نوعیه هم بالفعل در خارج موجود می شود و واضح است که اینها بدون عَلَّتْ فاعلی موجود نمی شوند. فاعل هم که خداوند و معطی الوجود است بدون عَلَّتْ غائی، فعلی انجام نمی دهد پس همه علل در اینجا نیز جمع هستند و از علم به عَلَّتْ تاَمَّه، علم به معلول حتمی است.

بیان ذلک؛ از طرفی فرض این است که عَلَّتْ مادی یا ماده، استعداد و قابلیتش از برای قبول صورت، تاَمَّ و تمام است یعنی مثلاً بذر در سرزمین طیب و طاهر و آماده برای کشت و زرع پاشیده شده و یا هسته فلان درخت در زمین مناسب برای بوجود آمدن درخت خرما پنهان شده و در شرایط آب و هوایی مناسب و در فصل مناسب مرتب آبیاری انجام شده بگونه ای که همه جهات مربوط به انفعال و تأثر و استعداد، موجود است و در یک کلام، قابل، قابلیتش تاَمَّ است.

یا مثلاً نطفه انسان یا حیوان دیگر در زمان مناسب و با شرایط مناسب در رحم ماده از همان نوع قرار داده شده و همه زمینه ها از برای رشد و تبدیل آن به یک انسان یا یک موجود زنده دیگر فراهم است و کمبودی از جهات قابلیت نیست و بالقوه این موجود و ماده، یک خوشه گندم، یک درخت خرما، یک انسان، یک اسب، یا... است وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ لِبَاتِّهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبَّتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا (۱) گوئی چنین ماده مستعدی با زبان حال و تکوین می گوید: بار الها! مرا به یک درخت تنومند یا یک انسان کامل و... تبدیل کن و فلان صورت نوعیه را به من اعطا کن.

از طرفی هم فاعل و معطی الوجود، ذات اقدس باری الکاينات (آفریدگار هستی) فاعلیتیش تاَمَّ و تمام و آماده فیض بخشی، افاضه فیوضات و اعطاء وجودات است و هیچ کمبودی در این ناحیه نیست چون ذات حق موجودی مجرّد و نامتناهی و دارای قدرت نامتناهی است. پس نسبت او به همه موجودات یکسان، نسبت قدرت هم که عین ذات است به همه موجودات عالم یکسان است. بنابراین مقتضی از ناحیه ذات حق

ص: ۳۱۲

کاملاً موجود است و مانعی هم در آن ذات نیست که مثلاً به خاطر بخل و امساک، اعطاء وجود نکند بلکه از کامل علی الاطلاق جز کمال و اعطاء کمالات نسزد. لذا علت فاعلی هم در چنین موردی حتما هست و وقتی فاعلیت فاعل تام، قابلیت قابل هم تام بود حتما و جزما خداوند به آن ماده، وجود لایق و مناسب به حال او را خواهد داد و در خارج آن شیئیء بالفعل موجود می شود.

پس علت صوری و صورت نوعیه هم حتمی و موجود است و وجود صورت، همان وجود معلول و ذی الصوره است و وقتی موجود شد حتما غایت و هدفی دارد.

در این جا نیز با وجود علت مادی، سایر علل هم حتما موجودند و قطعاً علت تامه مستلزم وجود معلول است.

۲. در پاره ای از امور طبیعی چنین نیست که از حصول و تحقق استعداد و قابلیت ماده و خلاصه از تحقق علت مادی حتما صورت و علت صوری هم بالفعل متحقق شود و آن شیئیء به وجودی لایق به حال خود دست یابد بلکه علاوه بر این ها نیازمند یک علت خارجی و موتور محرکه خارج از ذات شیئیء است که تا آن نباشد این شیئیء وجود فعلی پیدا نمی کند.

مثلاً در درخت خرما استعداد و قابلیت خرما دادن و مثمر ثمر بودن وجود دارد ولی چنین نیست که خودبه خود میوه دهد بلکه نیاز به عمل تلقیح است که با دست ملقح و کسی که عمل لقاح را انجام می دهد صورت می گیرد و باید گرد مخصوص از درخت خرما بدون ثمر به خرما قابل ثمر برسد تا میوه دهد حال در چنین مواردی با فرض علت مادی، فرض سایر علل حتمی نیست و لذا علم به نتیجه هم قطعی نیست که تا فهمیدیم این درخت خرما استعداد ثمر دارد یقین کنیم که ثمره خواهد داد بلکه تلقیح هم لازم است.

۳. در مورد مصنوعات بشر هم مطلب از این قرار است که علت مادی تنها کافی نیست و با فرض وجود آن نتوان گفت حتما علت صوری هم می آید.

مثلاً چوب استعداد آن را دارد که کرسی شود ولی مجرد این استعداد و قابلیت باعث نمی شود که بالفعل هم در خارج این چوب ها کرسی و منبر و تخت زیبا شوند بلکه نیاز به عملیات شخصی صانع و صنعتگر دارد که ابتدا با ابزاری از قبیل اره آن را بریده بعد تکه تکه کند و با ابزار دیگر آن ها را بترشد، مناسب و موزون کند و سپس با میخ و

وسائل دیگر آن‌ها را با یکدیگر ترکیب کرده و یک منبر مناسب به وجود آید.

هم‌چنین در ساختمان و مصالح که به صرف وجود مصالح، ساختمان به وجود نمی‌آید بلکه باید بنّاء و معمار ماهری باشد تا آن‌ها را با چینش خاصی کنار هم قرار دهد.

پس علت مادی تنها در این گونه موارد اوسط واقع نمی‌شود و نمی‌توان گفت: هذا کرسی لانه خشب یا لم صار هذا کرسیا؟ لانه خشب،

چون چوب است پس کرسی شده، خیر ممکن است چوب باشد ولی کرسی نشود.

علت فاعلی: علت فاعلی هم مثل علت مادی است یعنی در بسیاری از موارد علت فاعلی کافی نیست و نمی‌توان آن را اوسط قرار داد و با فرض وجود آن سایر علل موجود نمی‌شوند مگر در یک صورت و آن صورتی است که فاعلیت فاعل تام باشد یعنی همه جهات تأثیر (از عوامل درونی: قدرت، اراده و... و همه عوامل بیرونی: ماده مناسب، زمان و مکان مناسب، و هر آن چه دخیل در تأثیر است) در فاعلی مجتمع شده و فاعلی، مشتمل بر تمام آن جهات باشد. در این جا است که از فرض وجود فاعل تام، فرض وجود بقیه علل هم می‌شود و یکی از جهات تأثیر فاعل در مادیات نیز وجود یک ماده مناسب است که دارای استعداد تام باشد تا فاعل آن را ایجاد کند و صورت نوعیه به او بدهد. مثلاً ارتفاع درجه حرارت، فاعل است و موجب تمدد می‌شود ولی این در جسمی مثل آهن است که استعداد ذوب شدن را دارد. یا مثلاً آتش فاعل و مؤثر در احراق است مشروط بر این که بر جسمی وارد شود که آن هم قابل احتراق باشد و گرنه آتش در سنگ تأثیر ندارد و...

پس فاعلیت فاعل بدون قابلیت قابل، تام و تمام نیست همان‌طور که قابلیت قابل هم به تنهایی کافی نیست و بدون فاعلی اگرچه قابل بالقوه باشد، قابل بالفعل نیست. پس اگر جمیع جهات تأثیر در فاعل مجتمع شد البته با فرض وجود آن، بقیه علل هم مفروض الحصول خواهند بود.

قوله: و من هذا الکلام؛ گاهی در مقام استدلال و اقامه برهان، جمیع علل اربع را اوسط قرار می‌دهیم. اگر چه چنین برهانی صورتاً و سیرتاً، ظاهراً و باطناً کامل بوده و از علم به آن علم به نتیجه حتمی است و دیگر جای چرا باقی نیست ولی این‌طور استدلال به ندرت انجام می‌گیرد.

گاهی نیز در ظاهر و صورت تنها یکی از علل اربع اوسط واقع شده ولی در باطن همه علل مفروض الحصول هستند و در این جا که در ظاهر تنها یک علت آمده، چه بسا چهار برهان به تعداد چهار علت اقامه شود ولی در تمام آن ها مطلوب واحدی در کار است و آن شناخت فلان ویژگی است از همه جهات و کیفیات و کمیات. و چون مطلوب، شناخت آن چیز از همه جهات است، اگر کسی با علت ناقصه از این سؤال به لم پاسخ گوید، جوابش ناتمام بوده و سؤال قطع نمی شود بلکه همیشه این سؤال ادامه دارد و مادامی که یکی از اجزاء و شرایط مربوط به یکی از علل، باقی مانده سؤال هست.

آری، هنگامی که من جمیع الجهات پاسخ داده شد و تمام حقیقت برای ما روشن شد دیگر سؤال با لم قطع می گردد.

۹. شروط مقدمات برهان

امر نهم از امور یازده گانه کتاب برهان، پیرامون شرایط مقدمات (صغریات و کبریات) برهان است: همان طوری که از لحاظ هیئت و شکل استدلال، هر قیاسی بدیهی الانتاج نیست (مانند شکل اول که شروطی دارد و تا آن ها فراهم نباشند اصلا منتج نیست تا چه رسد به بدیهی الانتاج بودن) هم چنین از لحاظ ماده و مقدمات استدلال نیز هر قیاسی، برهانی نیست بلکه قیاس برهانی، قیاسی است که دارای چند شرط باشد که منطقیون بزرگ مانند خواجه طوسی رحمهم الله و علامه حلی رحمهم الله هفت شرط را آورده اند که چهار شرط عمومیت دارد و از آن همه اقسام برهان (لمی و انی) و مربوط به همه صور و نتایج است (شرط ۱ و ۳ و ۴ و ۵)، و یک شرط، مخصوص برهان لمی (شرط ۲) و دو شرط ششم و هفتم نیز مخصوص مطالب و نتایج و کلیه است (کما سیأتی). (۱)

و اما تفصیل این شروط؛

شرط اول: قیاس هنگامی برهانی است که همه مقدمات آن (صغری و کبری) یقین آور باشند چه از جمله یقینات بدیهی باشند که شش قسم بود و قبلا ذکر شد و چه از نوع یقینات نظری باشند، ولی حتما باید یقینی باشند (و سابقا در تعریف و بیان ماهیت برهان به این نکته اشاره شد که مراد از یقین در این جا یقین به معانی اخص کلمه است که تفصیلا گذشت). وقتی مقدمات یقین آور بود حتما نتیجه نیز یقینی خواهد بود زیرا که

ص: ۳۱۵

تخلّف معلول از علّت تامّیه آن از محالّات است چه این که تحقّق معلول بدون علّت تامّیه محال است. متفرع بر این شرط اگر چنان چه یکی از دو مقدّمه با هر دو مقدّمه یقینی نبودند یقیناً چنین قیاسی برهانی نبوده و تعریف برهان بر آن صادق نیست بلکه اگر مقدّمات آن از جملهّ منظونات یا مقبولات باشد، قیاس مؤلف از آن ها «خطابی» خواهد بود، و اگر از جملهّ مشهورات یا مسلّمات باشد قیاس «جدلی» می شود و اگر از جملهّ وهمیات و مشبهات باشد «مغالطی» و اگر از جملهّ مخیلات باشد «شعری» خواهد بود که تفصیلاً خواهد آمد.

قاعده کلیه همیشه قیاس چه از حیث هیئت و چه مادّه تابع احسّ مقدّمات است (مراجعه شود به قواعد عامّیه قیاس در باب پنجم) یعنی از حیث کیفیت تابع سلب است (اگر یکی از دو مقدّمه سالبه باشد). از حیث کمّیت تابع جزئیّه است (اگر یکی از دو مقدّمه جزئیّه باشد). از حیث جهت تابع دوام-امکان-فعلیّت است (اگر یکی از دو مقدّمه ضروریّه نبوده و یکی از اقسام دیگر موجّهات باشند). و از حیث مادّه نیز نتیجه تابع احسّ مقدّمات است و مقدّمات غیر یقینی احسّ هستند پس نتیجه تابع آن ها است.

این ضابطه در حقیقت بیان دلیل این مدعا است که چرا اگر هر دو مقدّمه یقینی نبود قیاس برهانی نخواهد بود؟

شرط دوم: این شرط مخصوص برهان لّمی است. به این صورت که: مقدّمات یعنی صغری و کبری علاوه بر این که در مقام تعقل و در محیط ذهن و در مقام اثبات و تصدیق، اقدم و اسبق از نتیجه هستند. هم چنین نسبت به نتیجه، به حسب مقام ثبوت و واقع و نفس الامر و خارجاً هم باید اقدم و اسبق بالطبع باشند و گرنه از این مقدّمات، قیاس برهانی لّمی تشکیل نمی شود.

دلیل اعتبار این شرط: در برهان لّمی، مقدّمات (و در حقیقت اوسط) علل واقعی و خارجی مطالب و نتایج هستند (چون از علم به علّت، علم به معلول پیدا می کنیم و اوسط، واسطه است در ثبوت مقیّد یعنی ثبوت اکبر در اصغر در قبال ثبوت مطلق، که قبلاً بیان شد) و واضح است که علل خارجی تقدّم طبعی و ذاتی بر معالیل خود دارند پس باید مقدّمات برهان لّمی نسبت به نتیجه تقدّم طبعی داشته باشند.

(در برهان ائی چنین نیست و در شرط بعدی واضح تر خواهد بود).

شرط سوم: این است که مقدّمات برهان عندالعقل (در مقام تصدیق و اثبات و

تعقل و ادراک ذهن) از حیث زمانی اقدام از نتایج باشند یعنی ابتدا صغری و کبری به عقل آید و انسان آن ها را تصور کند، سپس از آن ها قیاسی موزون از حیث هیئت و ماده تشکیل داده و علم به نتیجه پیدا کند (خلاصه: همان مراحل اصلی فکر را که تدریجا انجام می گیرد طی کند تا به نتیجه برسد).

دلیل اعتبار این شرط: ما می خواهیم از راه مقدمات به نتایج برسیم پس باید حضور آن ها عند العقل اقدام و اسبق باشد و الا هرگز ما را به نتیجه نرسانیده و موصل الی المطلوب نخواهند بود.

سؤال: آیا همان شرط دوم یعنی اقدمیت و اسبقیت طبیعی، کفایت نکرده و ما را از شرط سوم بی نیاز نمی کند؟

جواب: خیر، شرط دوم کافی نیست و بار شرط سوم را به دوش نمی کشد زیرا که اقدمیت به حسب واقع و نفس الامر- همان اقدام بالطبع- یک مطلب است (شرط دوم) و اقدمیت نسبت به ما و به حسب عقل ما مطلب دیگری است (شرط سوم).

بیان ذلک: میان این دو شرط عموم و خصوص من وجه است:

ماده افتراق شرط ثانی: ممکن است مقدمات، اقدام بالطبع باشند ولی اقدام عند العقل نباشد بلکه عند العقل همزمان با نتایج حاضر شوند و یا متأخر از آن ها باشند و علم به معلول از علم به علت اسبق باشد، همچنان که در برهان اثباتی این گونه است. التزام و تعهد عقلی یا شرعی نداریم که حتما هر چیزی اقدام بالطبع بود اقدام فی العقل هم باشد.

ماده افتراق شرط ثانی: ممکن است مقدمات اقدام عند العقل باشند و به حسب مقام اثبات و تصدیق جلوتر باشند ولی اقدام بالطبع نباشند و به حسب مقام ثبوت با نتایج متلازمان باشند یا معلول آن ها باشند (کما فی البرهان الاتی).

ماده اجتماع: ممکن است مقدمات برهان، هم عند العقل و فی المعرفة و هم بالطبع و خارجا اقدام و اسبق باشند که در این صورت برهان لثمی درست می شود. پس کاملا شرط سوم ضروری است.

شرط چهارم: این که مقدمات، نزد عقول و افکار ما (استدلال کنندگان) اعرف و اجلی از نتایج باشند تا بتوانیم توسط این مقدمات واضح و معلوم، آن نتایج را نیز واضح ساخته و تبدیل به معلوم سازیم.

و دلیل اعتبار این شرط آن است که: اگر مقدمات از حیث وضوح و یقین با نتیجه

برابر باشند ترجیح بلاء مرجح است که ما از آن مقدمات به یان نتیجه برسیم و اگر مقدمات از این حیث حتی مخفی تر هم باشند ترجیح مرجوح بر راجح است و هر دو از نظر عقلی محال است پس مقدمات باید اعراف از نتایج باشند یعنی روشن تر و یقینی تر باشند تا به سبب علم به آن ها بتوانیم علم به نتایج کسب کنیم، در حقیقت علم به مقدمات اولاً و بالذات و علم به نتایج ثانیاً و بالعرض است. (نظیر این سخن را در باب معرّف هم داشتیم).

شرط پنجم: این که مقدمات برهان با نتایج آن ها تناسب داشته و از یک وادی و هم سنخ باشند. منظور از مناسبت مقدمات با نتیجه نیز آن است که محمولات مقدمات، نسبت به موضوعات آنها دارای دو ویژگی ذیل باشند:

۱. ذاتی بودن

۲. اولی بودن (در مبحث دهم و یازدهم کتاب برهان به تفصیل این دو امر بیان خواهد شد).

و در یک کلام این محمولات یا از داتیات (اجناس و فصول) باشند و یا از لوازم ذات و عوارض ذاتیه آن ها یعنی عوارضی که عارض بر شیئی می شوند اولاً و بالذات و بلا واسطه فی العروض (کما سیأتی) متفرع بر این شرط: عوارض غریبه یعنی کلیه عوارضی که عارض بر شیئی می شوند به واسطه امر اعم داخلی، امر اعم خارجی، امر مساوی خارجی، امر مباین، از محلّ بحث در باب برهان خارج می شوند مثلاً نمی توان گفت: این موجود چون حسّاس یا رونده و... است پس انسان است. خیر ممکن است حسّاس باشد و انسان نباشد و از اثبات اعم، اثبات اخصّ لازم نیاید نه به حسب مقام تصدیق و نه به لحاظ مقام ثبوت و وقوع خارجی.

علّت اعتبار این شرط این است که: مقدمات برهان، علّت علم به نتیجه هستند و ما بین علّت و معلول باید سنخیت باشد و عوارض غریبه با موضوعات سنخیت ندارند پس از راه علم به آن علم به شیئی دیگر که از آن اجنبی و بیگانه است حاصل نمی شود.

سپس مرحوم مظفر کلامی از شیخ الرئیس نقل می کنند که نیازی به بیان ندارد.

شرط ششم: این که مقدمات ضروریّه باشند اعم از این که ضروریّه ذاتیه باشند (کل انسان حیوان بالضروره الذاتیه) یا ضروریّه و صفیه یعنی مشروطه عامّه باشند (کلّ کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتباً) و یا ضرورت در وقت معین باشد (کلّ قمر

منخسف وقت الحیلولة بالضروره) و یا در وقت غیر معین (کلّ انسان متنفس بالضروره وقتاً).

نکته: ضرورت در باب برهان غیر از ضرورت در باب قیاس است، بیان ذلک:

در باب قیاس وقتی می‌گوییم: کلّ انسان حیوان بالضروره مثلاً منظورمان این است که هر ذاتی که متصف می‌شود به وصف انسانیّت (مثل زید، عمر و بکر و...) حال این اتصاف به هر نحوی که باشد و کیف اتفق یعنی بالضروره باشد (مثال مذکور) یا بالدوام باشد (اسودیت اسود) یا بالفعل باشد (کاتیّت کاتب) یا بالامکان باشد... و خلاصه به هر نحوی که باشد این ذات موضوع متصف می‌شود به وصف محمولی (یعنی حیوانیت و...)

در مثال اول) بالضروره، یعنی ثبوت محمول برای موضوع ضروری است اعم از این که ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات آن ضروری باشد مثل انسانیّت و حیوانیت و یا ممکن باشد مثل علم و کتابت برای انسان و...

و امّا مقصود از ضروری در باب برهان، اعم از ضرورت ذاتیه و وصفیه یا همان مشروطه عامه است یعنی هر آن چیزی که وصف عنوانی موضوع برای او ضرورت دارد، این محمول برای او ثابت است مثل ناطقیّت نسبت به ذات که متصف به وصف عنوانی محمول هم هست ولو این محمول برای او ضرورت مادام الذات نداشته باشد.

پس شرط ششم ضروریّه بودن مقدمات است.

شرط هفتم: این که مقدمات کلیه باشند تا نتیجه نیز کلیه باشد. مقصود از کلیّت نیز در باب برهان با کلیّت در باب قیاس فرق دارد.

بیان ذلک: کلیّت در ما نحن فیه باید دارای سه ویژگی باشد:

۱. محمول این قضیه (صغری یا کبری) مقول و محمول بر تمامی آحاد و اشخاص موضوع باشد.

۲. این مقولیت مربوط به زمانی خاصّ نباشد بلکه همه زمان‌ها را شامل شود.

۳. این قول و حمل به نحو قول اولی و حمل اولی باشد نه حمل دومی و... که خواهد آمد.

و از این جهت فرقی نیست که قضیه ما محصوره باشد که در آن کمیّت قضیه بیان شده و یا مهمله باشد مثل «الانسان حیوان ناطق». در محصوره نیز فرقی نیست که قضیه کلیه باشد مثل «کلّ انسان حیوان» یا جزئیّه باشد مثل «بعض الانسان حیوان» یا «بعض

الحيوان انسان». فقط مهم این است که قضیه ما شخصی نباشد که مربوط به فرد خاص و زمان مخصوص است. ولی مراد از کلیت در باب قیاس، داشتن همان ویژگی اول است، یعنی این که: محمول بر جمیع افراد موضوع حمل می شود و کلیت دارد ولی مربوط به همه زمان ها نیست و اصولاً لازم نیست چنین باشد و نیز لازم نیست که به حمل اولی باشد پس کلیت در این جا در مقابل شخصی، مهمله، جزئی است. یعنی

۱. موضوع کلی است نه شخصی (انسان).

۲. کلیت بیان شده پس مهمله نیست (کل انسان).

۳. کلیت دارد و جزئی نیست (بعض الانسان).

دو نکته: نکته اول؛ دو شرط ششم و هفتم عمومیت نداشته و در همه براهین جاری نیست بلکه مخصوص مواردی است که نتایج و مطالب، ضروری و کلیه باشند مانند:

کل انسان حیوان بالضروره «صغری»

و کل حیوان جسم بالضروره، «کبری»

فکل انسان جسم بالضروره «نتیجه»

که ضرورت و کلیت به معنای باب برهان را دارند ولی چنین نیست که همیشه و همه جا نتیجه برهان ضروری و کلی باشد بلکه امکان دارد نتیجه برهان قضیه غیر ضروری و یا غیر کلیه باشد. به قول علامه:

و هذا الشرط مختص بالمطالب الضرورية. لا لكل مطلب برهاني، فان من المطالب البرهانية قضايا ممكنة اكثرية تستعمل في بيانها امثالها و كذلك المطالب الجزئية قد تستعمل في البرهان المقدمات الجزئية لانتاجها. (۱)

بنابراین ممکن است مقدمات ضرورتین مادام الذات او الوصف او الوقت باشند و ممکن است دائمین یا احدیهما دائمه باشد و ممکن است مطلقین یا احدیهما مطلقه عامه باشد و چه بسا ممکنین یا کلاهما ممکنه باشند و نتیجه از این حیث هم تابع احسن مقدمات است کما این که ممکن است مقدماتین هر دو کلی به معنای باب برهان نباشند بلکه از این حیث جزئی باشند یعنی برای بعض الافراد و یا بعض الازمنه ثابت باشند که در این صورت نتیجه هم جزئی خواهد بود و محال است کلیه باشد لانهما تتبع احسن

ص: ۳۲۰

نکته دوم: ضرورت به معنای مذکور که در مقابل امکان و فعلیت بود مخصوص نتایج ضروریه است و از آن همه براهین نیست. آری ممکن است مراد قائلین به این که همه جا باید مطالب برهانی، ضروری باشند ضرورت به این معنا نباشد بلکه ضرورت به معنایی باشد که در تعریف برهان ذکر شد ای الاضطرار و وجوب قبول که وقتی علم به مقدمات یقینی شد علم به نتیجه می آید آن هم یک یقینی که واجب القبول است و تخلف بردار نیست چه جهت قضیه ضرورت باشد یا امکان یا فعلیت یا اصلاً موجه نباشد. حال اگر مراد این باشد خواهیم گفت پس این شرط هفتم یک شرط مستقلی نبوده و به شرط اول برمی گردد که همان اشتراط یقینی بودن مقدمات باشد.

در پایان جهت آگاهی بیشتر نکته اول، از دو نکته مذکور به کتاب اساس الاقتباس مراجعه فرمایید. (۱)

۱۰. ذاتی باب برهان

مبحث دهم از مباحث کتاب برهان، در رابطه با بیان معنای ذاتی باب برهان است.

پیش از این در مبحث نهم در رابطه با شرائط مقدمات برهان، در شرط پنجم، گفتیم که باید محمولات مقدمات برهان، با موضوعات آن ها متناسب و هم سنخ باشند و اشاره شد مراد از مناسب را ذاتی و اولی بودن محمولات می دانیم حال در این جا معنای ذاتی باب برهان را بیان می کنیم.

کلمه ذاتی در اصطلاح منطقیون به معانی متعدّد استعمال شده است که در این جا به تمام آن ها اشاره کرده و معنای مقصود، در کتاب برهان را تبیین می کنیم.

۱. ذاتی باب ایساغوجی (باب کلیّات خمس): ذاتی در آن باب در مقابل عرضی به کار می رود و به تفصیل در باب کلیّات خمس معنای آن دو گذشت و اجمال مطلب این که: ذاتی عبارت است از «ما یتقوم به الذات» یعنی چیزهایی که قوام ذات به آن ها است و آن ها مقوم این ذات هستند و تمام حقیقت و ماهیت این ذات یا جزء ماهیت آن را تشکیل می دهند، چه جزء مختص و چه مشترک و آن ها، جنس و فصل هستند.

و عرضی عبارت است از «الخارج المحمول» یعنی عناوین کلی که خارج از ذات

ص: ۳۲۱

موضوع بوده و بر موضوع حمل می شوند چه عرض مختص به همین موضوع و چه اعم از آن، و آن ها عبارتند از عرض خاص مانند ضاحک و کاتب و... و عرض عام مانند راه رنده، خورنده،...

۲. ذاتی در باب حمل و عروض که گاهی گفته می شود این عرض، عرض ذاتی است و گاهی می گویند فلان عرض، عرض غریب است پس ذاتی در این اصطلاح در مقابل غریب است و منطقیون در مقام تعریف «مطلق العلم» می گویند:

موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه

که منظورشان از عوارض ذاتیه عبارت است از: ما یعرض الشیء اؤلا و بالذات ای بلا واسطه فی العروض کالتعجب للانسان و... در مقابل عوارض غریبه که عبارتند از:

ما یعرض الشیء مع واسطه فی العروض که آن واسطه یا امر اعم یا امر مساوی، یا امر مباین و یا امر اخص است.

حال عوارض ذاتیه به این معنا، مراحل و مراتبی دارد که مصنف به چهار مرتبه از این مراتب با ذکر مثال اشاره کرده اند و قبل از بیان این مراتب می گوئیم:

در اصطلاح قبلی که ذاتی در مقابل عرضی به کار می رفت، این محمولات بودند که در تعریف موضوعات اخذ می شدند و می گفتیم: انسان حیوان ناطق ولی در این اصطلاح مطلب بالعکس است یعنی این موضوعات یا یکی از مقومات موضوعات هستند که در تعریف محمولات اخذ می شوند با عنایت به این فرق درجات و مراتب اربعه را بیان می کنیم:

درجه اول: آن محمولات ذاتیه ای که خود موضوعات آن ها در حدّ و تعریف ماهوی آن ها اخذ شده باشد. همانند انف «بینی» که در تعریف فطوست؛ یعنی «پهن و پخش بودن بینی» اخذ می شود و در مقام قضیه درست کردن می گوئیم: «الانف افطس»، این محمول را ذاتی موضوع می دانند برای این که وقتی می خواهیم افطس را تعریف کنیم، این موضوع که انف باشد در تعریف آن می آید می گوئیم: افطس دماغ پهن را گویند یا الافس انف کذا و کذا.

درجه دوم: و گاهی خود موضوع این محمول ذاتی در تعریف آن اخذ نمی شود ولی موضوع این معروض له (به عبارت دیگر موضوع موضوع و به عبارت سوم نوع موضوع) در تعریف آن محمول اخذ می شود (و مراد از معروض له یعنی آن چیزی که

این محمول در قضیه بر او عارض شده و از عوارض ذاتیه آن است و مراد از موضوع معروض له یعنی چیزی که خود این معروض له بر او عارض می شود و او نوع و کلی این معروض له است مثلاً- در علم نحو می گوئیم: الفاعل مرفوع، در این مثال مرفوعیت از عوارض ذاتیه فاعلیت است، اما فاعلیت در تعریف آن اخذ نمی شود و کسی نمی گوید:

المرفوع فاعل كذا و كذا چون معرف باید با معرف مساوی باشد نه اعم، اخص یا مبین و فاعل با مرفوع مساوی نیستند بلکه اخص از مرفوع است و لکن خود فاعل عارض می شود بر کلمه اسمی که نوعی از انواع کلمه است و در تحت آن اصنافی وجود دارد و کلمه اسمی که معروض فاعل و موضوع آن است در تعریف مرفوع اخذ می شود و می گوئیم: المرفوع کلمه کذا و کذا چه این که عنوان کلمه در تعریف خود فاعل هم که معروض له مرفوع می باشد اخذ می شود و می گوئیم: الفاعل کلمه کذا و کذا.

درجه سوم: و گاهی جنس المعروض له (و نه نوع آن که در درجه دوم بود) در حدّ این عرض ذاتی اخذ می شود. مثلاً- می گوئیم: الماضي مبنی که عنوان مبنی از عوارض ذاتیه فعل ماضی است و فعل ماضی ذاتا مبنی است ولی در تعریف مبنی نمی توان کلمه ماضی را آورد و گفت: المبنی فعل ماض کذا و کذا چون تعریف به اخص خواهد بود اما جنس فعل ماضی را که عنوان کلمه باشد می توان در تعریف آورد. چون فعل ماضی صنفی از اصناف فعل و فعل نوعی از انواع کلمه است پس کلمه می شود جنس معروض له یعنی جنس فعل ماضی و می گوئیم: المبنی کلمه کذا و کذا...

درجه چهارم: و گاهی نه خود موضوع و نه نوع آن و نه جنس آن هیچ کدام در تعریف محمول و عرض ذاتی اخذ نمی شوند بلکه معروض جنس موضوع این محمول در حدّ آن اخذ می شود مثال: «المفعول المطلق منصوب» که منصوب از عوارض ذاتیه مفعول مطلق است ولی در تعریف آن نتوان مفعول مطلق را آورد و گفت: المنصوب مفعول مطلق کذا و کذا چون تعریف به اخص است و نتوان جنس مفعول مطلق را که عنوان مطلق المفعول است در تعریف آن آورد و گفت: المنصوب مفعول کذا و کذا چون باز هم تعریف به اخص است. آری، معروض المفعولیه ای معروض الجنس را که کلمه باشد می توان در تعریف آورد و البته پیش از عنوان کلمه عنوان اسم در کار است که آن نیز در تعریف نمی آید چون اخص از منصوب است زیرا فعل مضارع هم منصوب واقع می شود پس در حقیقت کلمه جنس الجنس، معروض له و موضوع است و

می گوئیم: المنصوب کلمه اسمی کذا و کذا...

و در یک کلام می توان گفت: عرض ذاتی آن است که خود موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف آن اخذ شده باشد که کلمه «احد مقومات الموضوع» شامل سه مرحله دیگر می شود، زیرا که نوع الموضوع، جنس الموضوع، معروض الجنس و یا جنس الجنس همه و همه از مقومات هستند تا می رسد به جنس الاجناس و جنس عالی.

۳. ذاتی در باب حمل و عروض، منتها محمولات دو قسم هستند:

الف. پاره ای از محمولات را در اصطلاح منطقی و فلسفی محمولات من صمیمه گویند، یعنی محمولاتی که از صمیم ذات و از حاق ذات انتزاع شده و بر خود ذات حمل می شوند و در این حمل نیازی به ضم ضمیمه نیست بلکه برای انتزاع این محمول و وصف عنوانی و حمل آن بر ذات، نفس ذات کافی است، و بدین جهت آن را ذاتی می گویند یعنی «ما ينتزع عن مقام الذات» مانند «البياض ابيض» که نفس سفیدی و این ذات و ماهیت کافی است که ما وصف ابيض را انتزاع کرده و به او نسبت دهیم و مانند «الوجود موجود» و...

ب. برخی از محمولات را در اصطلاح منطق و فلسفه محمولات بالضمیمه گویند یعنی محمولاتی که در انتزاع آن ها از ذات، نیاز به ضم ضمیمه هستیم و تا خصوصیتی زائده بر ذات، به ذات ضمیمه نشود انتزاع این وصف از آن ذات و حمل آن بر ذات ممکن نیست. مانند: «الجسم ابيض» که ذات الجسم عبارت است از: «جوهر قابل للابعد الثلاثة» ولی هنگامی که ملون به لون بیاضی شد عنوان اشتقاقی ابيض به او مستند می شود و یا «الماهیه موجوده»، که خود ماهیت و طبیعت «من حیث أنها طبیعه من الطبايع»، هیچ اقتضایی ندارد و به قول حکیم سبزواری:

و لیست الا هی من حیث هی

مرتبہ نقائض منتفیه

یعنی نه موجود است و نه معدوم، نه سفید و نه سیاه، نه چاق و نه لاغر و... ولی هنگامی که وجود بر آن عارض شد وصف عنوانی موجود بدان اسناد داده می شود و می گوئیم: الماهیه موجوده و... پس ابيض نسبت به بیاض، موجود نسبت به وجود؛ ذاتی است ولی موجود نسبت به ماهیت و ابيض نسبت به جسم عرضی است (تفصیل این مطلب سابقا در بیان اولیات ذکر شد).

۴. ذاتی در باب حمل منتها به معنایی که ذیلا خواهد آمد و آن این که می دانیم که

حمل در يك تقسيم دو قسم می شود:

الف. حمل اولی ذاتی

ب. حمل شایع صناعی

حمل اولی ذاتی منحصر است به حمل الذات علی الذات مثل «الانسان انسان» و حمل تمام ذاتیات شیئی یعنی حدّ تامّ آن بر شیئی مثل «الانسان حیوان ناطق».

و حمل شایع صناعی مربوط به حمل بعض ذاتیات بر ذات است. مثلاً حمل جنس تنها «الانسان حیوان» و حمل فصل تنها «الانسان ناطق» و حمل اموری که خارج از ذات و از عوارض عامّه و خاصّه هستند مثل «الانسان کاتب، ماش...»

(تفصیل این مطلب نیز در باب کلی و در بیان اقسام حمل گفته آمد).

۵. ذاتی در باب علل و اسباب که در مقابل اتّفاقی به کار می رود. برخی از امور اتّفاقی و تصادفی یعنی علّت خاصّ در واقع دارند ولی نسبت به فلان امر اتّفاقی هستند و برخی از امور ذاتی هستند یعنی دارای علّت هستند و بدیهی است که معلول نسبت به علّت همیشگی است و از ذات آن می جوشد چند مثال برای ذاتی:

الف. آتش شعله ور شد پس هیزم سوخت که اشتعال آتش علّت احتراق هیزم است.

ب. برق در آسمان درخشید پس صدای غرّش رعد برخاست که برق آسمان علّت غرّش رعد است.

چند مثال برای اتّفاقی:

الف. در باز شد پس آسمان برق زد و درخشش برق در آن دیده شد که میان گشودن در و برق آسمان رابطه علی و معلولی نیست و اتّفاقی چنین شده است.

ب. فلانی بر من نگاه کرد پس هیزم من سوخت که میان نظر فلان و آتش گرفتن هیزم رابطه ای نیست.

ج. فلانی به من رشک برد پس من مریض شدم که باز هم میان حسادت او و مریضی من رابطه ای در کار نیست.

نتیجه: پس از این که اصطلاحات گوناگون ذاتی را دانستیم می گوئیم: مراد از ذاتی باب برهان به معنای اعمّ از ذاتی باب ایساغوجی (اصطلاح اول) و ذاتی در مقابل غریب (اصطلاح دوم) است. یعنی ذاتی در این جا اعمّ است از ذاتیات و اجناس و فصول و یا

عوارض ذاتیه «ای ما یرض الشیء بلا- واسطه فی العروض». و اگر بخواهیم در یک تعریف جامع، ذاتی باب برهان را تعریف نمائیم باید بگوئیم:

الذاتی هو المحمول العذی (حیوان و ناطق) یؤخذ فی حدّ الموضوع (انسان) (این مال ذاتی باب ایساغوجی) او الموضوع (انف مثلا) او احد مقوماته (نوع معروض له، جنس آن، معروض جنس) یؤخذ فی حدّه.

۱۱. معنای اولی

آخرین بحث راجع به بیان اولی است. این که گفتیم در باب برهان محمولات نسبت به موضوعات ذاتی و اولی هستند معنای ذاتی را دانستیم ولی معنای اولی چیست؟ می فرمایند: محمولات در تقسیمی دو دسته می شوند:

۱. محمولاتی که بر ذات حمل می شوند بلا واسطه فی العروض یعنی واسطه ای در عروض، برای حمل این ها بر موضوعات خودشان نیست.

۲. محمولاتی که بر ذات حمل می شوند مع الواسطه فی العروض مثال: گاهی می گوئیم: «الجسم ایض» و گاهی می گوئیم: «السطح ایض» که حمل ایض بر سطح حمل اولی است یعنی واسطه در عروض نمی طلبد و حمل ایض بر جسم حمل ثانوی است یعنی واسطه در عروض دارد که همان سطح باشد پس یک حمل اول و بالذات است و یک حمل ثانی و بالعرض است.

در خاتمه: برخی از اصولیین متأخر در مقام تفسیر عوارض ذاتیه که در موضوع علم استعمال می شود و در مقابل عوارض غریبه است دچار اشتباه شده و ذاتی را به معنای حمل اولی که ما در این جا آوردیم تفسیر کرده اند و گفته اند: عوارض ذاتیه «ای بلا واسطه فی العروض» و بر این اساس دچار اشتباه شده ولی شما می توانید با بیان فرق میان بین ذاتی و اولی که ما برای شما آوردیم این اشتباه را بر ملا کرده و خود دچار این خلط مبحث ها نشوید (شاید مراد مصنف رحمهم الله مرحوم آخوند خراسانی باشد که در آغاز کفایه جلد ۱ عوارض ذاتیه را تفسیر کرده: «ای بلا واسطه فی العروض» که تفصیل آن را در شرح کفایه جلد ۱ بیان کرده ام).

اشاره

دومین فصل از فصول پنج گانه باب صناعات خمس، دربارهٔ صنعت جدل و یا آداب مناظره است. در این صنعت سه مبحث اصلی مطرح است:

الف. قواعد و اصول صناعت جدل «یازده مطلب»

ب. مواضع «پنج مطلب»

ج. وصایا و سفارشات «سه مطلب»

مبحث اول، قواعد و اصول

اشاره

بحث اول از سه مبحث باب جدل در ارتباط با اصول و قواعد کلی این باب است و در آن یازده مطلب مطرح است که به ترتیب و تفصیل بیان خواهد شد.

۱. مصطلحات صناعت جدل

مطلب اول از یازده مطلب صناعت جدل، در رابطه با اصطلاحات و کلماتی است که در این صنعت متداول است. صناعت جدل همانند هر صنعت دیگری (از صناعات علمیه مانند برهان و خطابه و... و صناعات عملی مانند پزشکی و خیاطی و...) دارای اصطلاحات ویژه ای و فراوانی است که مخصوص این باب بوده و در این صنعت، متداول است. در این جا به مقدار ضرورت اکتفا کرده و به پاره ای از این اصطلاحات اشاره ای نموده و با معنای آن ها آشنا می شویم و سایر اصطلاحات را در جای خود به مناسبت بیان خواهیم کرد (مثل اصطلاح مواضع که در آغاز مبحث ثانی جدل، خواهد آمد) حال دو کلمه را معنا می کنیم:

۱. کلمهٔ جدل؛ در لغت عرب معنایی دارد و در اصطلاح منطقیون معنایی دارد.

معنای لغوی؛ جدل در لغت به معنای لجاجت و لجاج بازی کردن و سرسختی نشان دادن در مقام مناظره و منازعه و کشمکش های علمی، فلسفی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، دینی و... است؛ یعنی این که دو فرد در رابطه با امری از امور یاد شده یا جز آن ها با یکدیگر به گفتگو می پردازد و هر کدام می کوشند تا رقیب و طرف بحث خود را مغلوب سازد و در نزد دیگران او را ملزم سازد. در قرآن هم می خوانیم:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا فِي قَلْبِهِ وَ

ص: ٣٢٧

(۱)

ترجمه: برخی از مردمان کسانی هستند که گفتار آن‌ها در زندگی دنیا مایهٔ شگفتی تو می‌شود و خداوند بر آن چه در دل پنهان می‌دارند گواه است «درحالی که» آنان سرسخت‌ترین دشمنانند. (۲)

غالباً مجادله و مخاصمه نمودن همراه حيله گری و فریب دادن خصم و طرف بحث است و در اصل، هدف شخص مجادل یا جدلی همین است. و گهگاهی این حيله بازی از عدل و انصاف خارج شده و از هر راهی چه حق و چه باطل می‌کوشد مطلوب خود را به کرسی بنشانند. به قول مادّیون: «هدف وسیله را توجیه می‌کند.» شرع مقدّس اسلام برخی از مجادلات را منع فرموده و از آن نهی نموده است؛ چرا که باعث خروج از عدل و انصاف، حقّ کشی و بگومگوهای بی خود است. اسلام در مسألهٔ اعتکاف باب حج از جدل منع فرموده است آن جا که فرموده:

الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ فَلَا رَفْتَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ

(۳)

(اگر مجادله منصفانه و عادلانه باشد و شخص مجادل جهات اخلاقی، انسانی، عقلی و شرعی را مراعات کند هرگز جدالش منع نشده است و بلکه به چنین جدلی دستور هم داده شده است آن جا که می‌فرماید:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

(۴)

برابر این آیه شریفه به جدال نیکو دعوت شده ایم.)

ریشه یابی اصطلاح جدل: در لغت یونانی و در زبان ارسطوئیان، اسم این صنعت، به «طوبیقا» معروف بوده و هنگامی که منطق ارسطوئی را از یونانی به عربی ترجمه کردند صنعت طوبیقا را صنعت جدل نام گذاشتند. البته اصطلاحات و الفاظ دیگری نیز در این راستا وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از: مناظره، محاوره،

ص: ۳۲۸

۱-۱. سورة بقره آیه، ۲۰۴.

۲-۲. در کتب لغت نیز می‌خوانیم: اللدّ الخصومه الشدیده، یعنی لدد به معنای خصومت و دشمنی شدید و سرسختانه است.

۳-۳. سورة بقره، آیه ۱۹۷.

مباحثه که هر کدام با این صنعت متناسب اند و لکن مناسب ترین نام، نام جدل می باشد که از همه جامع تر است. خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله می نویسد:

و این لفظ «جدل» از دیگر الفاظی که به ضد و اشتراک بود در محاورات علمی با این صنعت «جدل» مناسب تر است، چه محاورات مثلاً میان دو مستفید بود که از انضمام مقتضاء حدس هر دو با یکدیگر اقتباس علمی میسر شود، تا هر یک به اعتباری جز و معلمی باشند و به اعتباری متعلمی تمام، و مناظره میان دو صاحب رأی متقابل بود که هر یک متکفل بیان بیان رأی خود باشند به شرط آن که هر دو بعد از وضوح، مساعدت حق کنند، و این معانی متعلق به علم مطلق بود. و مباحثه استکشاف غامضی بود کیف ما اتفق به طریق تعاون. و امّا معانده و امتحان و مغالطه از مواد مغالطی باشد الا آن که غرض معاند اظهار نقصان مخاطب و تفحیم او بود، و غرض ممتحن استکشاف قوت او در استعمال حجت و غرض مغالط تمویه و تلبیس بر او و تشبه به فیلسوف یا مجادل، و دیگر الفاظ متداول که مناسب این معانی باشد همین حکم دارد و هیچ کدام مناسب این صنعت نیست. (۱)

معنای اصطلاحی جدل: جدل در اصطلاح منطقی به دو معنا به کار رفته است:

الف. معمولاً جدل را به صنعت جدل یا ملکه و قوه استعمال این فن اطلاق می کنند و منظور ما از صنعت جدل همین است.
ب. گاهی لفظ جدل بر صنعت علمی جدل اطلاق نمی شود بلکه بر استعمال و به کارگیری این صنعت اطلاق می کنند که همان عملیات شخص مجادل و دارنده این صنعت و فن است که با استفاده از قواعد صنعت جدل، استدلال خویش را بر آن ها مبتنی می کند و منظور همان قیاس جدلی یا استدلال جدلی یا حجت جدلیه یا قول جدلی است. استدلال جدلی عبارت است از استدلالی که از مشهورات یا مسلّمات فراهم آمده باشد مبادی اولیه جدل را قضایای مشهوره و مسلمه تشکیل می دهند و هدف از این استدلال همانا الزام و افحام خصم می باشد. وقتی یک استدلالی جدلی است که براساس قواعد و اصول این فن بیان شود و گرنه قیاس جدلی نیست؛ پس این استدلال را استدلال جدلی گویند و شخصی را که از این شیوه استفاده می کند و چنین استدلالی را به کار می برد، مجادل یا جدلی گویند.

ص: ۳۲۹

۲. کلمه وضع: وضع در لغت به معنای نهادن آمده و در اصطلاح منطقی در مورد صناعت جدل معنای ویژه ای دارد که عبارت است از رأی و نظریه. البته رأی دو شعبه دارد:

الف. رأی معتقد به؛ یعنی نظریه ای که شخص قلباً بدان معتقد بوده و به همین جهت از عقیده خود دفاع می کند و اعتراضات را پاسخ می گوید.

ب. رأی ملتزم به؛ یعنی رأیی که شخص به آن معتقد نیست ولی بنا بر مصالحی خود را ناچار به دفاع از آن می بیند مثلاً شیوه اقتصادی، سیاسی، اجرائی، قضایی یا قانون گذاری مورد قبول یکی نیست و شیوه ای ایده آل نمی باشد ولی از شیوه های موجود دیگر بهتر است از این رو شخصی از آن دفاع می کند.

غرض جدلی به هر دو قسم تعلق می گیرد، چه آن که پرسشگر است و می خواهد این رأی را نقض و ابطال نماید و چه آن که پاسخگو است و می خواهد با دفع شبهات این رأی معتقد به یا ملتزم به را اثبات نماید. منطقیون از این دو قسم به یک عبارت جامع تعبیر کرده اند تا کلام مختصر و مفید باشد از این رو از کلمه «وضع» استفاده برده اند و منظورشان از «وضع» همان مطلق الرأی است چه معتقد به و چه ملتزم به. شاید وجه تسمیه این باشد که مجیب خواهان حفظ و بقاء وضع موجود است و سائل خواهان تغییر این شیوه موجود می باشد. همانند صاحبان ادیان و مذاهب و ملل و نحل و خداوندان اندیشه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی که هر یک می کوشند رأی مورد قبول یا التزام خویش را به کرسی بنشانند. این معنای اصلی کلمه «وضع» بود ولی گاهی به نتیجه قیاس جدلی هم، وضع، اطلاق می گردد. طبق معنای اول می توان گفت: معنای وضع نزدیک به معنای مدعا است همان گونه که شخصی ادعایی دارد و دیگری می خواهد آن را رد کند و او می خواهد آن را اثبات کند.

۲. چه نیازی به صناعت جدل داریم؟

اشاره

مطلب دوم از یازده مطلب این باب، پیرامون وجه نیازمندی ما به فنّ جدل است.

ما چه نیازی به فن جدل داریم؟ جدل کدام مشکل ما را حلّ می کند؟ برای پاسخ این پرسش نیازمند مقدمه ای می باشیم:

بی گمان زندگی ما انسانها یک زندگی اجتماعی و دسته جمعی است و ما در کنار هم زندگی می کنیم، با یکدیگر رفت و آمد، دادوستد و... داریم، و از آن رهگذر که

هر انسانی در مسائل اجتماعی و امور مربوط به فرد و اجتماع، جامعه و کشورش و در مسائل دینی، عقیدتی، اقتصادی و جز آن دارای عقیده و رأی می باشد؛ از این رو کاملاً طبیعی است که در محافل، مجالس، اجتماعات و شب نشینی ها این مسائل مطرح شده و مورد بحث و گفتگو واقع می شود. روشن است که نسبت به هر عقیده ای گروهی از آن دفاع می کنند و با همه وجود آن را یاری می کنند و دسته دیگر در صدد نقض و منهدم ساختن آن نظریه برمی آیند. این امر منجر به کشمکش، مناظره و مجادله می گردد و هر گروهی می کوشد تا با ادله متعدد و متنوع مدعای خویش را به اثبات رساند و طرف مقابل را ناکام گرداند و از صحنه خارج سازد.

برای اقامه دلیل بر هر مطلبی روش برهان و حکمت، بهترین و متقن ترین راه برای نیل به مطلوب است که موصل بودن آن به مطلوب کاملاً-تضمین شده است و با امکان برهان اقامه برهان، نوبت به راههای دیگر نمی رسد؛ ولی در هر مقامی و به هر مناسبتی به راههای دیگر نمی رسد؛ ولی در هر مقامی و به هر مناسبتی نمی توانیم با برهان استدلال کنیم بلکه عوامل و اسبابی در کار است که شخص یا در کل موارد یا در بعضی موارد ناچار است از شیوه استدلالی دیگری غیر از برهان استفاده کند. مهمترین روش استدلالی بعد از برهان که بسیار عام المنفعه می باشد روش جدل است که در این فصل، پیرامون صنعت جدل از ابعاد مختلف بحث و گفتگو می شود.

عواملی که مانع اخذ به برهان می شود.

چهار عامل یافت می شود که مانع اخذ به برهان می شود

۱. نتیجه برهان در هر مسئله ای یکی بیش نیست یا نفی است یا اثبات. طرفین دعوا هر دو نمی توانند از برهان بهره مند شوند اگر یکی از برهان استفاده کرد دیگری ناچار است از شیوه های دیگر بهره برد؛ یعنی یا مغالطه کند یا از جدل و مبادی جدلیه استمداد بطلبد. سر اینکه نتیجه برهان یکی می باشد آن است که حق و واقع یکی است که یا در جانب اثبات است یا نفی، وقتی حق یکی بود برهان هم یکی است و بر همان طرف حق است و لا- غیر. وقتی حق با یک طرف نزاع بود و او بر مدعای خود برهان آورد طرف دیگر ناچار می شود که به منظور تأیید مدعا و مطلب خویش از جدل استفاده کند و راه دیگری ندارد.

۲. هدف اصلی شخص مجادله کننده آن است که در یک مناظره و بحث آزاد

شرکت کرده و در پیشگاه همه مردم طرف مقابل را مجاب و ملزم بسازد و عقیده او را ابطال کند بگونه ای که جمهور، مطلب او را بفهمند و قانع شوند. شکی نیست که جمهور و توده های مردم قادر بر درک، فهم و هضم برهان و استدلالهای برهانی نیستند، مگر آنکه مقدمات آن از قضایای مشهوره باشد. مستدل در این هنگام ناگزیر می شود از شیوه جدل استفاده کند و خصم را به عقیده خویش ملزم گرداند. اگر چه حق با جدل کننده است و این حق را با برهان نیز می توان اثبات کرد؛ ولی برهان در این مقام هدف او را تأمین نمی کند و ناچار از شیوه استدلال جدلی برای رسیدن به مقصود خویش بهره می برد.

۳. عامل دوم بر این فرض بود که طرفین بحث هر دو عالم و فیلسوف و اهل استدلال و برهانند و می توانند با برهان مطلب خود را اثبات کنند ولی برای اقتناع جمهور و الزام خصم به قبول مطلب خویش در نظر مردم ناچار بودند از مشهورات و مسلمات مدد بگیرند. عامل سوم بر این فرض استوار است که هر مجادله کننده ای اهل برهان نیست و نمی تواند با برهان پیش آید بلکه چه بسا از اقامه برهان عاجز باشد یا او قادر است ولی طرف بحث او فرد ضعیفی است و توان فهم برهان را ندارد بنابراین با او مدارا کرده و جهت الزام او و رسیدن به یک نتیجه ای از شیوه جدل استفاده می شود.

۴. اشخاصی که تازه به علمی وارد می شوند و هنوز به درجه ای نرسیده اند که بتوانند برای هر مسئله از مسائل آن علم برهان اقامه کنند، قبل از این مرحله دو نیاز دارند:

یکی این که نیازمند به تمرینات فراوان ذهنی و قوت عقلی هستند تا بتوانند فعلاً به طریق غیر برهان که همان جدل باشد بر مطالب علمی استدلال کنند. دیگر این که گاهی محتاج می شوند پیش از نیل به مراحل عالی علمی و توانمندی از اقامه برهان، یک اطمینان و آرامشی کسب کنند تا در باب خود و مسئله خود بدان استدلال کنند و کسب اطمینان از راه استدلال جدلی میسر است.

حال با عنایت به اسباب و عوامل چهارگانه ای که ذکر شد کاملاً اهمیت جدل و نیاز شدید ما به جدل و استدلال جدلی آشکار می گردد و به جرئت می توانیم حکم کنیم به این که: هر کسی که معرفت و شناخت حقائق برای او مهم است و کسانی که می خواهند از عقائد و آراء خود دفاع کنند و مدافع و محافظ وضع موجود هستند چه آن عقیده و

رای، مورد قبولشان باشد یا ملتزم به باشند(چه نسبت به امر دینی باشد و یا سایر امور) بر همه این ها فرض و لازم است که از صنعت جدل بحث کنند و قوانین و اصول این صنعت را نیک به خاطر بسپارند تا در مقام حاجت از آن ها استفاده کنند.

در خاتمه متقدمین از فلاسفه(حکمای یونان باستان از ارسطو و دیگران) به فنّ جدل عنایت ویژه ای داشته و اهمیت خاصی قائل بودند ولی متأخرین از آن ها و فلاسفه اسلامی نوعاً به این مباحث اهمیتی نداده و آن ها را مسکوت گذاشته و در کتب منطقی و فلسفی خود عنوان نمی کنند و البته هیچ عذر موجه ای برای این اهمال ندارند و تنها گروه قلیلی از بزرگان از حکمای اسلامی بدان اهتمام ورزیده اند از قبیل رئیس العقلاء، شیخ رئیس ابن سینا در کتاب شفاء و امام المحققین، استاد البشر، خواجه نصیر الدین طوسی در اساس الاقتباس و جوهر النضید.

۳. مقایسه ای میان برهان و جدل

همان گونه که در مطلب دوم گفته شد مهمترین شیوه استدلالی و طریق صحیح برای نیل به حقایق راه برهان است ولی گاهی بنا به دلالتی از این راه نتوان استفاده کرد و به ناچار باید از شیوه های دیگر استدلالی مدد بگیریم و در این مرحله مهمترین شیوه، استدلال جدلی است. در این مطلب سوم مقایسه ای انجام می دهیم بین برهان و جدل و در یک کلام وجوه امتیاز و مفارقت میان آن دو را بیان می کنیم. مرحوم مظفر چهار فرق مابین آن دو ذکر کرده اند:

۱. برهان فقط و فقط به مقدمات یقین آور و حقّ تکیه دارد آن هم از این زاویه که من حیث هو حقّ مدّ نظر مبرهن است نه از حیثیات دیگر و هدف از برهان هم انتاج حقّ و رسیدن به یک مطلب حقّ و واقعیت دار است ولی جدل به مقدمات مشهوره و مسلّمه تکیه دارد آن هم از این زاویه که من حیث هی مشهوره او مسلّمه مدّ نظر جدلی یا مجادل است و البته شرط نیست که حتماً این مقدمات حقّه هم باشند بلکه مهم همان جنبه اشتهار و تسلیم آن ها است و باز البته مانعی ندارد که چیزی هم مشهور و هم حقّ باشد ولی در این جا حقّ بودن مدخلیتی ندارد و مشهور یا مسلّم بودن دخیل است.

واضح است که میان حقّ بودن و مشهور یا مسلّم بودن عموم و خصوص من وجه است:

ممکن است قضیه ای هم حقّ و صدق و مطابق واقع باشد و هم مشهوره مانند

قضایای «التقیضان لا یجتمعان»، «النار حاره»، «الکل اعظم من الجزء» و... «ماده اجتماع». ممکن است قضیه ای حق باشد ولی مشهور یا مسلّم نباشد و تنها فلان فیلسوف با برهان از آن آگاه است و نزد دیگران شهرتی ندارد «ماده افتراق از ناحیه برهان». هم چنین شاید قضیه ای مشهوره باشد ولی حق و واقعیت دار نباشد همانند مشهورات صرفه از قبیل: «العدل حسن»، «الظلم قبیح» و... که لا واقع لها وراء تطابق آراء عقلاء عالم «ماده افتراق از ناحیه جدل».

علت این که در باب جدل، مشهوره یا مسلّمه بودن معتبر و شرط است و حق بودن مطرح نیست، آن است که شخص مجادل که در انظار مردم با فرد دیگری به نبرد تن به تن استدلالی می پردازد، هدفش رسیدن به حقّ بما هو حقّ نیست بلکه تمام همّ و غمّ او افحام خصم (به خاک مالیدن دماغ او) و الزام طرف است از طریق مقدمات مشهوره و مسلّمه عند الخصم و البته چنان که سابقا در بیان اصناف هشت گانه مبادی گفته شد مشهورات اقسامی دارد «شش قسم» و مسلّمات نیز اقسامی دارد که اجمال قضیه این بود:

گاهی قضیه ای نزد مردم از مسلّمات است و طرفین بحث هم بدان تسلیم اند و این ها همان مشهورات عامّه و یا ذایعات و شایعات هستند و گاهی قضیه ای در نزد طائفه خاصی (اهل یک علم، یا اهل یک دین و...) مورد تسلیم است و خصم از آن طائفه است و بدان تسلیم است و گاهی هم ممکن است قضیه ای در نزد شخص خصم مورد تسلیم باشد و ما از مبانی خود او استفاده کرده او را محکوم می سازیم.

۲. جدل حتما قائم به دو شخص است که با یکدیگر مجادله و مناظره و مخاصمه دارند (در مباحث بعدی نام یکی از آن دو را مجیب و نام دیگری را سائل خواهیم گذاشت)، ولی برهان این چنین نیست که همیشه میان دو کس باشد بلکه گاهی هدف از اقامه برهان ارشاد جاهل و آگاه کردن او از یک واقعیت و ایصال او به مطلوب است مثل معلّم و متعلّم. در این جا قطعاً قوام برهان به دو شخص است و گاهی شخص مبرهن در کتاب خانه شخصی خود نشسته و سر در جیب اندیشه فروبرده و غوّاص بحر معانی و حقائق است و مرتّب استدلال و برهان می آورد تا فلان مسئله عقیدتی برای خود او حلّ شود و تا یک جهان بینی واقع بینانه ای به دست آورده و خود را از اضطراب و دلهره خارج سازد و به اطمینان نائل گردد که آرامش و اطمینان و امتیّت فکری بالاترین هدف

است.

۳. همان گونه که در مطلب دوم گفته شد برهان در هر مسئله ای یکی بیش نیست و اگرچه مثلا در ظاهر و صورت چهار برهان اقامه شود ولی در باطن و سیرت یک برهان است منتهی به تعداد علل اربع برهان متعدّد شده (سابقا در مبحث برهان این مطلب تفصیلا بیان شد) و چون برهان یکی است لذا طرفین دعوی و منکر و مثبت هر دو نمی توانند بر مدّعی خود اقامه برهان کنند بلکه یکی که برهان آورد دیگری ناگزیر است از شیوه های دیگر استدلالی استفاده کند، ولی جدل میداننش وسیع است و هر یک از طرفین دعوی به منظور اثبات مدّعی خویش و الزام الخصم به قبول مطلب خود می توانند استدلال جدلی آورده و از مشهورات و مسلّمات استفاده کنند زیرا که مشهورات و مسلّمات بسیارند و ممکن است برای هر یک از دو طرف نفی و اثبات، یک سلسله مشهورات و مسلّماتی وجود داشته باشد که هر دو از آن ها مدد بگیرند و یا شاید مثلا در طرف اثبات تنها، مشهورات و مسلّمات فراوانی وجود داشته باشد که مدافع این وضع از همه آن ها بتواند به مطلوب خویش برسد که در این صورت چندین استدلال جدلی بر یک مطلب میسور است برخلاف برهان که اشاره شد.

۴. برهان از حیث هیئت و شکل همیشه به شکل قیاس و حجّت قیاسی است و در اوّل مبحث برهان هم، در تعریف برهان بدان اشاره شد که «البرهان قیاس...» اما جدل به هر یک از سه صورت حجّت می تواند باشد یعنی شخص مجادل می تواند به طریقه قیاس استدلال کند و می تواند به شیوه استقرائی دلیل بیاورد و می تواند به روش تمثیل اقامه دلیل کند پس از لحاظ هیئت و صورت میان آن دو عموم و خصوص مطلق است و جدل اعم است. نهایتا، غالبا استدلال جدلی به شیوه قیاس و استقراء است نه به صورت تمثیل. چند مثال:

الف. جدل به شیوه قیاس: در مباحث بعدی تفصیلا خواهد آمد.

ب. جدل به سبک استقرائی: مثلا طرف بحث می گوید: نظر مبارک امام رحمهم الله راجع به فلان مسئله چنین است و سپس شروع می کند به بیان موارد که در فلان سخنرانی چنین فرموده در فلان اعلامیه چنین فرموده و در فلان کتاب و در فلان دیدار خصوصی و عمومی و...

ج. جدل به سبک تمثیل: منافقین به مبارزه و آیات جهاد معتقد بودند ولی به

عبادت و بندگی خدا و آیات صوم و صلوه معتقد نبودند و قرآن از زبان آن ها حکایت می کند: «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» و سپس می فرماید: «أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا» (۱) اسلام هم دین مبارزه با طاغوت، شرک، کفر، بت پرستی و ظلم است و هم دین عبادت و بندگی و پرهیز از همه محرّمات و انجام همه واجبات است دین یک بعدی نیست، بلکه جامع و همه سونگر است و مسلمان باید به تمام آن ها معتقد و عامل باشد.

۴. تعریف جدل

مطلب چهارم از مطالب یازده گانه باب اول جدل، پیرامون تعریف جدل است. در مطلب اول اصطلاح جدل را معنا و به طور اجمال به تعریف آن اشاره کردیم. در این جا تفصیلاً تعریف جدل را می آوریم.

جدل در اصطلاح منطق عبارت است از: یک نوع صنعت و فنّ علمی که با دارا بودن این صنعت، شخص قادر می شود «بحسب امکان» از مقدمات مسلّمه و مشهوره بر هر مطلوبی که بخواهد و بر محافظت هر وضعی که پیش آید آن هم بر وجهی که هیچ تناقضی متوجّه او نشود، اقامه حجّت و دلیل کند.

توضیح این تعریف: کلمه صنعت به معنای فن و ملکه است یعنی در اثر ممارست و مداومت دارای این صنعت و ملکه شده و به قول علامه رحمه الله:

«و الصناعه ملکه نفسانیه یقندر بها علی استعمال موضوعات نحو غرض ما صادرا عن بصیره بحسب الامکان فیها» (۲)

پس تا شخص از روی بصیرت کامل از این صنعت استفاده نکند او را جدلی نگویند و کلمه علمیه اشاره دارد به این که صنعت دو شعبه دارد:

۱. علمی مثل صنعت برهان و مغالطه و...

۲. عملی مثل صنعت خیاطت، طبابت، مکانیکی و...

و صنعت جدل از نوع صناعات علمیه است نه عملیه.

و کلمه «یقندر علی اقامه الحجّه من المسلّمات» خارج می سازد سایر صناعات خمس را که از مقدمات مسلّمه و مشهوره تشکیل نشده بلکه از غیر آن ها متشکل است

ص: ۳۳۶

۱-۱. جوهر النضید، ص ۲۳۲.

۲-۲. جوهر النضید، ص ۲۳۲.

و کلمه «حسب الامکان» برای این است که ممکن است شخصی مجادل بوده و در رشته های مختلف آمادگی جدل داشته باشد، یا در یک رشته «مثلا مسائل دینی» در نود درصد، قادر به جدال هست ولی در یک یا چند مورد هم از مجادله عاجز است ولی این عجز به قدرت او و مجادل بودن او لطمه نمی زند. آری اگر در نوع مسائل مربوطه به یک رشته قادر بر مجادله و استدلال جدلی نباشد نمی توان او را مجادل نامید. نظیر طبیب ماهری که در بسیاری از بیماری ها تخصص دارد و توانایی معاینه و معالجه دارد ولی احیانا از مداوای برخی امراض ناتوان است ولی این ناتوانی باعث نمی شود که ما او را طبیب به حساب نیاوریم.

و کلمه «علی ایّ مطلوب یراد» اشاره دارد به وسعت دامنه جدل که بر مطالب فلسفی، اجتماعی، دینی، علمی، سیاسی، ادبی و در جمیع فنون و معارف می توان از این طرق استدلالی بهره مند شد.

و کلمه «علی محافظهای وضع یتفق» اشاره دارد به این که رأی اعم است از رأی معتقد به و یا ملتزم به تا و در هر موردی بتواند مدافع آن وضع باشد.

و کلمه «علی وجه لا یتوجه علیه مناقضه» بیان می کند که باید شخص مجادل کاملا هوشیار باشد و دچار تناقض گوئی نشود و گرنه طرف بحث میچ او را گرفته و مشت او را باز می کند و او را رسوای خاص و عام می سازد.

ممکن است جدل را به عبارت دیگر چنین تعریف کنیم:

جدل صنعتی است «علمی» که انسان را از اقامه حجج و ادله ای که از مسلمات تشکیل شده «از سوی مدافع یک وضع» و یا رد آن ادله «از سوی سائل و مخالف وضع موجود» برحسب اراده «نسبت به هر مطلوبی» متمکن می سازد. هم چنین صاحبش را از احتراز و دوری جستن از لزوم تناقض گوئی در محافظت بر فلان وضع، توانمند می کند.

۵. فوائد جدل

مطلب پنجم از مطالب باب اول از ابواب جدل، در رابطه با بیان فوائد و منافع جدل است: به طور کلی صنعت جدل دارای دو دسته فوائد می باشد که هر کدام به نوبت خود اهمیت دارد.

۱. فایده اصلی و منفعت مقصود بالذات.

۲. فواید جنبی و منافی که بالعرض مراد و مقصود است.

اما فایده اصلی صناعت جدل: این صناعت صاحبش را (شخص مجادل) متمکن می سازد از این که بتواند رأی مورد اعتقاد یا التزام خویش را با استدلالات جدلی تقویت و تأیید نموده و آن را به کرسی بنشانند و بدین وسیله خصم را به قبول این وضع ملزم بسازد و بر شعبده بازان (حیله گران) و صاحبان آراء و اندیشه های فاسد و باطل، غلبه کرده و آن ها را نزد مردم منکوب ساخته و اندیشه خویش را به آن ها بقبولاند به گونه ای که حضار، شنوندگان، بینندگان و یا خوانندگان هم این معنا را درک کنند که مثلاً فلانی در فلان مناظره تلویزیونی بر خصم فائق آمده است.

اما منافع جنبی: بر این صناعت فواید بی شماری مترتب است که مرحوم مظفر رحمهم الله در این مقام به اهم آن ها اشاره فرموده اند و آنها عبارتند از شش فائده:

۱. یکی از فواید جنبی جدل این است که مایه ریاضت کشیدن اذهان و تقویت آن ها در جهت تحصیل و اکتساب مقدمات و صغریات و کبریات فراوان می باشد.

بیان ذلک: شخصی که صناعت و ملکه جدل را دارا شده در وسعت بوده و می تواند در هر رشته و فنّ و علمی و بر هر مطلبی از مطالب دلخواه خویش چندین مقدمه مشهوره و مسلّمه که به حال وی مفید و برای نیل او به مقصودش نافع باشد اقامه کند.

۲. یکی دیگر از فواید جنبی جدل تحصیل حقّ و یقین در مسئله مورد بحث است.

توضیح این که: هدف اصلی شخص مبرهن از اقامه برهان رسیدن به حقّ و یقین است (چنان که تفصیلاً بیان شد)، ولی هدف اصلی شخص مجادل رسیدن به حقّ و یقین نیست بلکه «الزام الخصم امام الجمهور» است منتهی گاهی به دنبال نیل به این هدف، به هدف برهان یعنی یقین هم نائل می شود، بدین صورت که وی با نیروی جدل، مقدمات فراوانی بر نفی یا اثبات یک وضعی اقامه نموده و به هدف اصلی رسیده اما به دنبال آن در اطراف این مقدمات به تأمل و تعمق پرداخته و از این زاویه آن ها را مورد مطالعه قرار می دهد که آیا مقدمات جانب اثبات، حقّ و یقینی و مطابق واقع هستند؟ و یا مقدمات جانب سلب؟ و اگر به این نتیجه رسید که طرف اثبات، مطابق واقع هم هست از این طریق به واقع و حقّ هم دسترسی پیدا کرده و یقین می کند که حقّ در کدام طرف و باطل در کدام طرف است.

۳. سومین فایده جنبی از فواید جدل همانا تسهیل امر بر شخص متعلّم مبتدی

است.

بیان ذلک: گاهی نیاز است که معلّم در آغاز تعلیم علمی، یک سلسله قضایا را به متعلّم عرضه کند که فعلا این مقدمات برای متعلّم از مصادرات است یعنی یک سری مبادی است که متعلّم با تردید و استنکار آن ها را می گیرد و خواهان دلیل است و از طرفی هم هنوز توانایی اقامه برهان و دلیل بر آنی مطلب را ندارد، باید صبر کند و انتظار بکشد تا در اواسط علم یا اواخر آن به مناسبت و در باب خود، براهین آن قضیه اقامه شود تا تأثیر بیشتری در نفس داشته باشد و از طرفی هم فعلا و در آغاز راه نمی تواند متعلّم را بی جواب بگذارد و لذا با استفاده از جدل یعنی مقدمات مشهوره و مسلّمه فعلا داروی مسکنی به او می دهد تا درد را آرام سازد و در فرصت مناسب به معالجه اصلی اقدام کند. مقدمات جدلی او را مطمئن می سازد و فعلا احساسات او را فرومی نشاند و قانع می شود که باید قدری صبر کند و صبر اگرچه تلخ است و لیکن بر شیرین دارد و در اثر صبر نوبت ظفر آید.

۴. فائده جنبی دیگر این صنعت این است که هر انسانی به طور فطری و غریزی خواهان پیروزی و غلبه در هر رشته ای و بر هر رقیبی است چه مطلبش حقّ باشد یا باطل چه در انظار مردم باشد یا دوه دو با یکدیگر مجادله کنند و...، صنعت جدل صاحبش را قوّت می بخشد که به این آرزو نائل شود چون شخص مجادل اهل محاوره، مخاصمه و مراوغه است و آمادگی کامل برای این منظور دارد و زبان باز ماهری است و همان طوری که یک شمشیر باز ماهر در میدان مسابقه بر حریف غالب می شود همین طور مجادل هم با شمشیر بیان تاخت و تاز کرده و میدان دار می شود و عنان سخن را در دست گرفته و بر مرکب سخن سوار و به هر مقصدی که بخواهد می تازد و پیش می رود و به ویژه اگر خصم او و طرف بحث وی فردی ضعیف باشد که با او همآورد نیست که در این صورت میدان سخن برای او وسیع تر است مخصوصا در عصر ما که منازعه و مناظره در آراء و اندیشه های سیاسی، اجتماعی و... فراوان و بازار این مباحث از طریق رادیو، تلویزیون، روزنامه، مجله و کتاب بسیار داغ است و بر سر هر کوی و برزن طرفداران این جناح و آن جناح، این خطّ و آن خطّ، این حکومت و آن حکومت همواره با یکدیگر مناظره داشته و با شور و حرارت تا پای جان از مرام، مسلک، عقیده و رأی خود و رهبران شان دفاع می کنند، که «انّ الحیاه عقیده و جهاد».

ص: ۳۳۹

۵. پنجمین فائده جنبی جدل آن است که رهبران و پیشوایان هر مذهب، دین و مرامی را کمک می کند تا عقاید پیروانش را از بدعت ها و تحریفات و انحرافات حفظ کند.

بیان ذلک: تردیدی نیست که هر دسته ای طرفدار مرامی هستند و به مرام های دیگر دهها و صدها اشکال و اعتراض واهی، تهمت، دروغ و برچسب می زنند تا بدین وسیله پیروان آن مرام را دل سرد کنند و این جا است که رهبران آن مسلک باید از طریق جدل بکوشند تا اعتراضات را جواب داده و آراء و اندیشه های خود و پیروانشان را از بدعت مبتدعین حفظ کنند.

۶. آخرین فائده جنبی که در این کتاب آمده این است که صنعت جدل برای وکلای دادگستری که از طرف مدعی یا منکر وکیل شده و در محکمه از حقوق موکل خویش دفاع می کنند بسیار سودمند و بلکه صنعت جدل جزئی از حرفه و شغل آنان است.

۶. سؤال و جواب

مطلب ششم از مطالب یازده گانه مبحث اول، راجع به سؤال و جواب است:

سابقا در مطلب سوم در بیان فرق های برهان و جدل گفته شد که برهان قائم به دو شخص نیست. چه بسا یک نفر با خود حدیث نفس گفته و برای اقناع عقل و وجدان خویش اقامه برهان نماید، ولی جدل قوامش به دو شخص است که با یکدیگر منازعه دارند پس همواره جدل کننده دو شخص می باشد که یکی از آن دو حامی و مدافع فلان وضع و رأی بوده و بدان معتقد یا ملتزم است و تمام سعی او این است که غیر یعنی طرف بحث او، وی را ملزم و مفتح نکند و در محضر مردم سرافکننده و شرم سار نسازد، و شخص دیگر مخالف وضع موجود بوده و خواهان برچیده شدن بساط موجود و تغییر بنیادین (انقلاب) یا تغییر روبنایی (اصلاحات) است و پیوسته از در انتقاد و اعتراض بر آمده و اشکال تراشی نموده و مرتب ماده نقض پیدا کرده و ذکر می کند و تمام تلاش او برای این منظور صرف می شود که شخص محافظ و مدافع وضع موجود را ملزم و مفتح ساخته و احساسات همگان را برانگیزاند و در یک قیام و اقدام عمومی فلان حکومت، یا نظام اقتصادی، مالی، اداری و... را براندازند.

حال از این دو کس اولی را مجیب گویند که قدم به قدم ماده های نقض و

اعتراضات مخالفین را پاسخ داده و احساسات و عواطف مردم را فرونشانده و آن‌ها را راضی می‌سازد به این که به فلان وضع راضی و تسلیم و قانع باشند، شخص مجیب برای این منظور تنها حق دارد از مشهورات (مقدمات مشهوره استفاده کند مساوی است که از مشهورات) عامه و مطلقه مدد بگیرد یا از مشهورات خاصه و محدوده.

دومی را سائل گویند که از هر نقطه ضعفی استفاده کرده و بر مجیب می‌تازد تا او را ملزم سازد و وی می‌توانند در مقام سؤال و انتقاد هم از مقدمات مشهوره و هم از مقدماتی که نزد مجیب از مسلمات می‌باشند استفاده کند، هرچند که این امر مسلم از مشهورات نباشد (میان مشهورات و مسلمات عموم و خصوص مطلق است، هر مشهوره ای مسلمه هست ولی هر مسلمه ای مشهوره نیست).

البته مطلق سؤال و جواب و سائل و مجیب را جدلی نگویند بلکه جدلی کسی است که سؤالاتش روی حساب و براساس قواعد این فن بوده و جواب‌ها نیز روی ضابطه و معیار باشد و گرنه دو انسان عامی مکتب نرفته و فن جدل نیاموخته و دارای این ملکه نشده نیز، ممکن است با یکدیگر بحث کرده و به سؤال و جواب پردازند.

برای توضیح لازم است بگوئیم سؤال و جواب در این فن دارای چهار مرحله است که سه مرحله آن مربوط به سائل و مرحله چهارم مربوط به مجیب است. بیان ذلک:

مرحله اول: شخص سائل و ناقص فلان وضع سؤالاتی را ردیف کرده و به طریق استفهام انکاری یا تقریری تیرهای سؤالات را به سمت مجیب روانه می‌کند و تدریجا از دورتر از مقصود شروع کرده و با هوشیاری تمام به مقصود نزدیک می‌شود (مانند مناظره زیبا و جاودانه هشام با دانشمند شامی در رابطه با مسئله امامت که:

- آیا تو چشم داری؟

- آری!

- با چشم چه می‌کنی؟

- مبصرات را می‌بینم.

- آیا گوش داری و... تا می‌رسد به این که:

- آیا قلب داری؟

- آری!

- با آن چه می‌کنی و...

و بالاخره مطلب امامت را جا انداخته و دانشمند را مجاب می سازد، این داستان معروف و در کتب مربوطه مضبوط است) ضمناً از ابتدا طرف را از نقشه و مقصود خویش آگاه نمی سازد تا مجیب از همان ابتداء راه را بر او سد سازد و یا اگر هم طرف می داند که سائل قصدش الزام او است ولی نمی داند که وی از چه طریقی در صدد الزام و افحام است چون اگر بداند او نیز فکری کرده و اعتراضات را بی پاسخ نمی گذارد.

مرحله دوم: هدف سائل از این سؤالات پی در پی این است که از خصم اعتراف بگیرد و دانسته و ندانسته وی تسلیم شود و به مقدماتی اعتراف کند که به ضرر خود او تمام خواهد شد (در قصه هشام روشن شد).

مرحله سوم: پس از این که سائل از خصم اعترافات فراوانی گرفت و زمینه مهیا شد و انظار عموم به سمت او جلب شد و جلسه یک پارچه سکوت و سراپا گوش شد، سائل از همان قضایا استفاده کرده و قیاس جدلی خود را به صورت اقتراعی، استثنائی، حملی، شرطی و غیره بیان کرده و در محضر جمع، نتیجه دلخواه خویش را می گیرد و رأی مجیب را ابطال می کند.

مرحله چهارم: تا این جا کار و تلاش سائل به پایان می رسد و از این جا عملیات مجیب شروع می شود و وی باید بکوشد تا خود را از این تهاجم خلاص کرده و راه نجاتی یافته و متقابلاً با استفاده از مشهورات استدلال کرده و کاری کند که هم سؤال کننده و هم مردم در برابر او سر تسلیم فرود آورند. یا از اول هر سؤالی که سائل می کند به گونه ای جواب دهد که بهانه به دست سائل ندهد و یا وقت نتیجه گیری و استدلال سائل، ملازمه استدلال او و یا ابطال لازم او را قبول نکند و... کاملاً روشن شد که هر نوع سؤال و جوابی منظور نیست بلکه سؤال و جواب خاصی است و مهارت افراد هم در همین جا روشن می شود یعنی مهارت سائل در این است که به گونه ای سؤالات را طرّاحی کند که خود به خود مجیب را مجاب سازد و مهارت مجیب هم در این جا ظاهر می شود که با چیره دستی هر چه تمام تر یکایک سؤالات سائل را جواب داده و کمترین بهانه ای به دست معترض ندهد و این مهارت با آشنایی به اصول و قواعد صناعت جدل و به کار بستن و تمرین آن ها برای شخص حاصل می شود.

قوله: و نحن یمكننا؛ تا این جا مطالب در رابطه با سؤال و جواب بود حال دائرهٔ بحث را توسعه داده و می گوئیم ممکن است به صورت سؤال و جواب مستقیم هم نباشد ولی قیاس، جدلی بوده و از مسلمات و مشهورات استفاده شود مثل این که رهبر گروهی، حزبی یا جمعیتی در اجتماع خصوصی یاران، مطالب را بیان می کند و با استدلالات جدلی آن ها را دل گرمتر کرده و اعتراضات مخالفین را یک یک پاسخ می دهد و یا با خصم گفتگو می کند ولی به صورت سؤال و جواب هم نیست.

قوله: بل یمكن؛ اصل اوّلی در جدل همان طریق محاوره و مناظره و گفتگوی طرفینی است که از طریق مشافهت و رودررو انجام می گیرد ولی منحصر به این نبوده و دامنهٔ جدل و مجادله به باب کتابت هم توسعه داده می شود یعنی دو دانشمند یا دو مجادل و صاحب رأی از طریق کتاب ها، مجلات، روزنامه ها، مکاتبات و نامه ها با

یکدیگر بحث کرده و از مشهورات و مسلمات استفاده کرده و طبق موازین و اصول و قواعد باب جدل به الزام یکدیگر می پردازند که باز هم نامش استدلال جدلی است و اتفاقاً در عصر ما بیشتر این مباحثات از همین طریق انجام می گیرد و صاحب نظران سیاسی، اقتصادی، علمی، دینی و... از طریق مقالات، نظرات خود را بیان کرده و به انتقادات پاسخ می دهند و خوانندگان از طریق روزنامه و مجله با این آراء و افکار آشنا می شوند نمونه اش مناظرات استاد شهید مرتضی مطهری است در رابطه با حقوق زن در اسلام و مسئلهٔ حجاب که در مجلات آن عصر به چاپ می رسید و به قول بعضی از بزرگان: شهید مطهری با سلاح قلم مخالف خود را ترور کرده...).

۲. مبادی جدل

اشاره

مطلب هفتم در رابطه با مبادی جدل است (سابقاً با معنای کلمهٔ مبادی آشنا شدیم) در تعریف مبادی به طور خلاصه می گوئیم:

مبادی قضایا و تصدیقات بدیهیه ای هستند که پایه و اساس استدلالات می باشند و یک استدلال یا مستقیماً از آن ها تشکیل شده یعنی صغری و کبرایش از بدیهیات است و یا غیرمستقیم به این مبادی ختم می شود و در مقدمه مبحث صناعات خمس تفصیلاً با

مبادی تصدیقی آشنا شدیم و آن‌ها را به هشت صنف تصنیف کردیم، و در فصل برهان گفتیم که مبادی برهان عبارتند از یقینات که شش دسته بودند (اولیات، مشاهدات و...).

اینک در صدد بیان مبادی جدل و استدلال جدلی هستیم و در این مطلب با مقدمه چینی‌های زیاد هدف اصلی بیان یک سؤال و جواب و سپس تقسیمی برای مشهورات و در خاتمه توضیح می‌دهیم، کدام دسته از مشهورات از مبادی جدل واقع می‌شوند؟ و کدام‌ها مربوط به سایر صناعات هستند؟

مقدمات:

۱. مبادی اولیه صنعت جدل و تصدیقات بدیهی، که جدل از آن‌ها تشکیل می‌شود و یا بدان‌ها منتهی می‌شود و تا منتهی نشود منتج نخواهد بود عبارتند از مشهورات (با اقسامش) و مسلمات (با اقسامی که داشت).

۲. در مطلب ششم گفته شد که شخص مجیب تنها می‌تواند از مشهورات استفاده کند ولی سائل در وسعت است و می‌تواند هم از مشهورات استفاده کند و هم از مسلمات خصم. پس در این جا نتیجه می‌گیریم که مشهورات مشترک است میان سائل و مجیب ولی مسلمات مختص به سائل است و تنها او حق استفاده دارد.

۳. هم چنین قبلاً گفتیم که قضیه مشهوره و مسلمه ممکن است صد درصد مشهوره بوده و از مشهورات صرفه باشد که «لا واقع لها و راء تطابق آراء عقلائیة» که فعلاً مورد بحث است و ممکن است علاوه بر مشهوره بودن، حق واقعی هم باشند و شخص جدلی حق دارد که از هر دو دسته مشهورات در قیاس جدلی استفاده کند منتها از حیث مشهوره بودن آن‌ها حق دارد نه از حیث حق بودن مقدمات. اما اگر از مقدمه‌ای که فی الواقع حق و صدق است ولی مشهوره نیست استفاده کند این استدلال برای جدلی مغالطه خواهد بود چون «وضع الشیء فی غیر موضعه» است اگرچه همین استدلال برای شخص مبرهن، برهانی و صحیح باشد ولی به درد جدلی نمی‌خورد چون او در صدد اثبات حق و واقع نیست بلکه در مقام افحام و الزام خصم است و لذا باید از مقدماتی استفاده کند که مقبول خاص و عام باشند و هدف او را تأمین کنند، پس مجادل از مشهورات صرفه حق استفاده دارد، از مشهورات حقه نیز حق استفاده دارد ولی از غیر مشهور، حق استفاده ندارد (و سابقاً نسبت بین آن دو را آوردیم که عموم و خصوص من وجه است).

۴. در باب مشهورات در مقدمه صناعات خمس گفته شد که شهرت، اسباب و عواملی دارد از قبیل: حق جلی بودن، مصلحت و مفسده عامه داشتن، خلق انسانی، انفعالات نفسانیه، عادات و... و براساس اسباب شهرت، مشهورات نیز اقسامی دارند که شش قسم قبلا بیان شد: واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه، خلقیات، انفعالیات، عادیات، استقرائیات.

در این جا سؤالی مطرح می شود که: چرا شهرت و مشهوره بودن نیازمند به اسباب است؟ آیا بدون سبب، شهرت درست نمی شود؟ و قضیه ای مشهوره نمی شود؟

جواب: خیر، شهرت سبب و عامل خارجی لازم دارد از قبیل خلق انسانی، عادت و... که تفصیلا در بیان مشهورات گفته شد و سر مطلب آن است که شهرت یک قضیه مشهوره ذاتی آن نیست و چنین نیست که از روز اول فلان قضیه، مشهوره باشد بلکه شهرت یک امر عارضی است خارج از ذات که بر ذات عارض می شود و واضح است که هر امر عارضی محتاج به سبب و علت است. ولی به خلاف حقیقت حق که ذاتی حق بوده و تابع اسباب و عوامل خارجی نیست. خاصیت ذاتیات این است که غیر از علت ذات، علت دیگری لازم ندارد و با خلق ذات، ذاتیات هم خلق می شوند و به اصطلاح حکماء، ذاتیات و لوازم ذات، مجعول به جعل بسیط هستند نه به جعل مرکب (که تفصیلا در شرح اصول فقه ج ۳ مقدمه هفتم از مقدمات مباحث توضیح داده ام).

۵. سبب شهرت مشهورات باید امری باشد که اذهان با آن انس و الفت داشته و عقول بشری به راحتی آن را بفهمند تا همگان طبق آن حکم داشته باشند و گرنه فلان قضیه نزد مردم مقبول نبوده و در میان آنان شایع نخواهد بود پس باید منشأ و سبب شهرت، امری مألوف و مانوس باشد مثل عادت، خلق انسانی و...

قوله: و علی هذا:

با عنایت به مقدمه چهار و پنج، این سؤال مطرح می شود که:

از طرفی شما مشهورات را از مبادی تصدیقی قیاس جدلی برشمردید و از طرف دیگر مبادی را در اول این امر معنا کردیم به تصدیقات بدیهی که محتاج به اکتساب نیستند و از طرف سوم گفتید که شهرت مشهورات، مستغنی از سبب و علت نیست بلکه شهرت را از سبب و عامل خارجی کسب می کنند. با این ملاحظات سؤال این است که:

چگونه شما مشهورات را از جمله مبادی اولیه که محتاج به اکتساب نیستند به

در جواب می گوئیم: نظیر این سخن را در باب یقینیات تجربی، حدسی، فطری هم داشتیم که تجربیات، قضایائی هستند که یقین آور بودن آن ها زیرسر یک قیاس خفی است آن هم نه قیاس بسیط بلکه قیاس مرکب، هم چنین حدسیات هم به تجربیات ملحق شد و فطریات هم که اصلاً تعریفشان این بود: «قضایا قیاساتها معها» ولی با این حال مشهور منطقیون این ها را از جمله بدیهیات یقینی به حساب می آورند به لحاظ این که در این گونه قضایا آن قیاس ها و استدلال ها مغفول عنها است و در مقام انتقال ذهن به آن قضیه و حکم بر طبق آن و تصدیق بدان، توجّهی به این استدلال ندارد اگرچه با تجزیه و تحلیل دانسته می شود ولی مورد توجّه و التفات نیست.

حال در مشهورات هم از آن رهگذر که سبب شهرت یک امر مأنوس و معهود و معروفی است لذا مغفول عنه است و هنگام حکم و تصدیق اصلاً توجّهی به آن سبب و عامل نمی شود، لذا گویا اصلاً سببی ندارد و شهرت مشهورات هم مثل حقیقت حقّ ذاتی و بدون سبب جداگانه است.

قوله: ثم لا يخفى؛ آیا هرگونه قضیه مشهوره ای، از جمله مبادی جدل واقع می شود یا مشهورات خاصی چنین هستند؟

در جواب باید گفت: خیر یعنی چنین نیست که هر قضیه ای که در ظاهر و اسم، به نام مشهوره نامیده شد از جمله مبادی تصدیقی اولیّه جدل باشد بلکه مشهورات در یک تقسیم سه دسته می شود و منشأ این تقسیم اختلاف مشهورات بر حسب اختلافی اسباب شهرت از حیث نحوه تأثیر گذاری آن ها در شهرت است.

۱. مشهورات حقیقیه و آن ها عبارتند از مشهوراتی که حقیقتاً شهرت دارند و بعد از تأمل و تعمق در حدود و اطراف آن ها هم شهرتشان باقی است و زائل نمی شود، همانند نوع مشهورات شش گانه ای که در مبادی ذکر شد از قبیل: مشهورات واجبه القبول، تأدیبات صلاحیه و...، مثلاً «العدل حسن» برای همیشه و در همه حالات و از من و امکانه، شهرت دارد و مخصوص به حالی دون حال نیست هم چنین «الشجاعه حسن» و «الجبن قبیح»، «کشف العوره قبیح» و...

۲. مشهورات ظاهریه و آن ها عبارتند از مشهوراتی که در ظاهر امر و در بدو نظر

جزء مشهورات هستند ولی با دقت و موشکافی در اطراف آن ها به این نتیجه می رسیم که در حقیقت خود این گونه قضایا مشهوره نیستند بلکه مقابلات آن ها مشهوره اند مثلا در میان عرب های جاهلی و شاید امروزه هم در میان بسیاری از عوام، با هر زبانی این قضیه مشهوره باشد که: «انصر اخاک ظالما او مظلوما»؛ یعنی برادرت را یاری کن چه ظالم باشد و چه مظلوم. ولی هنگامی که ما به عقل عملی مراجعه می کنیم جنبه مصلحت و مفسده عامه را مدنظر قرار می دهیم به این نتیجه می رسیم که آن قضیه ای که واقعا مشهوره است و شهرت او ثابت و پایدار است این قضیه می باشد که: «لا تنصر الظالم و ان كان اخاک» یعنی ستمگر را یاری ننما اگر چه برادر تو باشد.

۳. قضایای شبیه به مشهورات: و آن ها قضایائی هستند که شهرت خود را از یک عامل خارجی عارضی که از اعراض مفارقه است و قابل زوال می باشد کسب کرده و لذا شهرت آن، مخصوص به زمانی دون زمان دیگر، حالی دون حال دیگر و... می باشد و مربوط به همه زمان ها و حالات و... نیست. مثلا در گذشته عده ای از انسان ها به تقلید از ملوک و سلاطین سبیل های بلند و چنگیزی می گذاشتند و انسان ها این امر را تحسین می کردند و در میان جمع کثیری شهرت داشت ولی امروزه چون سبب این عادت یعنی تقلید از ملوک، زائل شده آن استحسان و حکم مشهور به حسن این کار هم از بین رفته است.

حال از میان این سه قسم تنها مشهورات حقیقیه صلاحیت دارند که در مقدمات قیاس جدلی اخذ شوند و شخص مجادل از آن ها استفاده کند و امیا دو قسم دیگر مربوط به باب جدل نیست بلکه مشهورات ظاهریه، با صنعت خطابه متناسب است (کما سیأتی تفصیلا). مشبهات به مشهوره هم با صنعت مغالطه تناسب دارد که در آن ها گاهی قضیه شبیه به برهان است نامش سفسطی است و گاهی شبیه به جدلیات است نامش مشاغبی است که لغتا و اصطلاحا در اول صنعت مغالطه بیان خواهد شد.

۸. مقدمات جدل

مطلب هشتم از مطالب یازده گانه مبحث اول، پیرامون مقدمات جدل است. در مطلب هفتم، مبادی جدل را معنا کردیم و اینک مقدمات جدل را معنا می کنیم و آن این که:

صغری و کبری استدلال جدلی را مقدمات جدل گویند و از حیث نسبت، مبادی با

مقدمت، عموم و خصوص مطلق هستند یعنی مبادی اخص و مقدمات اعم هستند زیرا که هر آن چه از مبادی و تصدیقات بدیهیه باشند صلاحیت آن را دارند که مقدمه برای استدلال جدلی هم باشند (صغری یا کبری) و لکن چنین نیست که هر مقدمه جدلی صلاحیت مبدء بودن را دارا باشد بلکه مقدمات یعنی صغریات و کبریات دو دسته هستند:

۱. پاره ای از آن ها خود از مشهورات و مسلّمات بوده و از مبادی اولیه محسوب می شوند.

۲. پاره ای از آن ها خود از مشهورات نیستند و لکن به مشهورات و مسلّمات منتهی و از آن ها اکتساب می شوند و لذا مقدمات اکتسابیه هستند همانند مقدمات برهان که برخی از آن ها مستقیماً از یقینات بدیهیه بودند و برخی از آن ها از نظریات بودند ولی به بدیهیات منتهی می شدند.

منتهی شدن مقدمات غیر مشهوره به مشهورات و مسلّمات به یکی از دو نحو ذیل است:

۱. یا به این نحو است که یک مقدمه غیر مشهوره، شهرت خود را از راه مقایسه با یک مشهوره تحصیل می کند که نامش مشهوره بالذات نیست بلکه مشهوره بالقرائن است و مقایسه میان دو قضیه دو گونه است:

الف: یا به لحاظ مشابهت آن دو در حدود است که قرینه تشابه نام دارد و به واسطه مشابهت یک غیر مشهوره با یک مشهوره، این غیر مشهوره هم معتبر و مشهوره می شود.

ب: و یا به لحاظ مقابله یک غیر مشهوره با یک مشهوره است که به قرینه مقابله آن هم معتبر می شود و این گونه مشهورات اگرچه فی نفسها مشهوره نیستند ولی به برکت قرینه، شهرت و اعتبار پیدا کرده و مستدل یعنی جدلی می تواند بدان ها استناد کند. اینک دو مثال برای دو قرینه مذکور می آوریم:

الف: مثال تشابه و علاقه مشابهت؛ این قضیه اطعام مهمان حسن و بایستی است یک قضیه مشهوره است و همگان آن را قبول دارند و کسی را که به این عادت احترام بگذارد تحسین می کنند و کسی را که این سیره را زیر پا بگذارد مذمت می کنند حال این قضیه که: بر آوردن حاجت مهمان هم بایستی است با همین عنوان از مشهورات نیست

ولی با مقایسه آن با قضیه اولی و وجود مشابهت میان آن دو، انسان حکم می کند به حسن این امر و می گوید: اگر اطعام مهمان حسن است پس برآوردن حوائج او نیز حسن است.

ب: مثال تقابل و قرینه مقابله؛ قضیه مشهوره ای داریم به این عنوان که احسان و نیکی به دوستان پسندیده است و همگان بر طبق آن حکم دارند و این قضیه میان خاص و عام شهرت دارد. هم زمان قضیه دیگری داریم به این عنوان که:

اسائه و بدی کردن به دشمنان نیز پسندیده است که نقطه مقابل احسان، اسائه است و مقابل صدیق، عدو است و خود این قضیه اگر هم مشهوره نباشد ولی به قرینه مقابله مشهوره شده و همگان بدان حکم می کنند و از یکی از آن دو قضیه، به دیگری منتقل می شویم.

۲. و یا به این نحو است که یکی از دو مقدمه جدل یا هر دو مقدمه آن از غیر مشهورات و مسلّمات می باشند ولی منتهی می شوند به مشهورات و مسلّمات و از آن ها کسب شهرت می کنند و بدین لحاظ در استدلال جدلی اخذ می شوند. نظیر مقدمات نظریه و اکتسایه در باب برهان که منتهی می شوند به بدیهیات یقینی و تا بدان ها ختم نشوند قیاس ما منتج نخواهد بود.

۹. مسائل جدل

مسائل جدل دارای معنای وسیعی است و آن این که: هر قضیه ای را که شخص سائل عین آن را یا مقابل آن را مورد سؤال قرار می دهد مثلاً می پرسد: «هل الاحسان الی الاصدقاء حسن ام لا؟» یا می گوید: «هل الاسائه الی الاعداء حسن؟» که در اولی عین قضیه مورد سؤال واقع شده و در دومی مقابل آن. تمام این قضایا جزء مسائل جدل بوده و مسئله جدلی نامیده می شوند و سائل حقّ دارد از آن ها بپرسد و هنگامی که مجیب آن قضیه را پاسخ داد، شخص سائل همین قضیه مورد اعتراف خصم را به عنوان جزء و مقدمه قیاس و استدلال خود به کار می برد تا مجیب را محکوم سازد، در این مرحله همان قضیه که مسئله جدلی بود حالا مقدمه جدل و استدلال جدلی می گردد. با حفظ این مقدمه و دانستن معنای مسائل جدل و مقدمات آن می گوئیم:

هر قضیه ای که به نحوی از انحاء چه مستقیم و یا به صورت غیرمستقیم به هدف سائل مرتبط شود و در رابطه با نقض وضع موجود سائل را کمک کند همه صلاحیت

دارند که مورد سؤال سائل واقع شوند و از خود آن ها یا مقابلات آن ها با هل و همزه استفهام بی‌رسد منتها به سائل توصیه می‌کنیم از پرسش از چند دسته از قضایا دوری کند که اهم آن ها سه دسته می‌باشد:

۱. عدم پرسش از مشهورات عامه، مشهورات را مورد سؤال قرار ندهد مثلاً نپرسد که آیا: عدل حسن دارد یا خیر؟ آیا احسان به صدیق بایسته است؟ و... زیرا که استفهام از این امور به معنای در معرض شک و تردید قرار دادن این امور است و در اذهان مخاطبین تخم شک و تردید را کاشتن و بذر شبهه را پاشیدن است و همین امر زمینه خوبی است برای این که مجیب را تشجیع نموده و به او جرئت انکار این امر مشهور و مسلم را بدهد و او بگوید: خیر من حسن فلان عمل یا قبح فلان و... را قبول ندارم و این باعث می‌شود که موقعیت سائل در میان جمع پایین آید و همه حضار به همراه مجیب از سائل طلبکار جواب شوند، تو که فلان مشهوره را منکر نیستی دلیلت چیست؟ پس از مشهورات نپرسد و اگر احیاناً مضطر و ناچار شد به این که از این گونه قضایا سؤال کند به صورت سؤال و استفهام مطرح نکند بلکه آن ها را به عنوان تمهید و مقدمه چینی برای قواعد و اصولی که می‌خواهد از آن ها استفاده نماید ذکر کند و بگوید: فلان امر مشهور را که همه قبول داریم و فلان مقدمه دیگر هم کذلک و... سپس از مجموعه این مقدمه چینی ها استدلال کرده و نتیجه مطلوب را به دست آورد.

۲. از ماهیت اشیاء نیز با «ما هو» سؤال نکند مثلاً نپرسد که: «الانسان ما هو؟» چون سؤال با ما هو به درد مقام تعلیم و تعلم می‌خورد و با آن مقام مناسب است که متعلم از معلم می‌پرسد تا بداند و هیچ کدام قصد غلبه و الزام دیگری را ندارند و با مقام جدل که بنیان بر مغالبه و مغایره است سازگار نیست و اگر احیاناً نیازمند سؤال از ماهیت شیئی ای شد سؤال خویش را به صورت استفسار از معنای لفظ قرار دهد که شما از این اصطلاح چه معنایی اراده می‌کنید؟ و یا از رأی و قول مجیب سؤال کند مثلاً بگوید: آیا به نظر شما انسان حیوان ناطق است یا خیر؟ یا بگوید: اگر به عقیده شما حدّ تامّ انسان، حیوان ناطق نیست پس چیست؟

۳. از لمّیت و علیت اشیاء هم با لم هو سؤال نکند به همان دلیل که در سؤال با ما هو بیان کردیم و سخن جدیدی در این باب نیست.

در مطلب دهم پیرامون مطالب جدل گفتگو می شود و سؤال این است که:

استدلالات جدلی برای چه نوع مطالب و مقاصد و مجهولاتی نافع است؟ آیا برای مطالب فلسفی؟ علمی؟ و...؟

مصنف رحمهم الله می فرماید: استدلالات جدلی دارای باب واسعی است و در کلیه علوم و فنون، نافع و سودمند است. در کلیه مسائل فلسفی، جدل راه دارد و دو فیلسوف برای اثبات وضع خود و ابطال رأی دیگری حق دارند از جدل استفاده کنند. در مسائل اجتماعی نیز جدل نافع است و مهمترین راه استدلال است، در مسائل دینی، علمی، سیاسی، ادبی، در کلیه علوم، فنون، معارف الهی و بشری نافع است و هر قضیه ای از قضایای این علوم صلاحیت آن را دارند که مطلوب به جدل باشند و با استدلالات جدلی بدان ها برسیم. البته برخی از قضایا هم هست که استثنا بوده و با استدلال جدلی مطلوب واقع نمی شوند و ما در این جا به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

الف. قضایایی که از جمله مشهورات حقیقیه (مشهورات ظاهریه و شبیه به مشهورات خارج شد) مطلقه (محدوده ها خارج شدند) هستند، شخص مستدل باید از استدلال بر آن ها اجتناب کند زیرا این گونه قضایا دارای شهرت جهانی بوده و همگان در همه زمان ها و مکان ها و حالات بدان معترفند لذا قابل انکار و تشکیک نبوده و مافوق استدلال هستند و خود مبدء استدلال واقع می شوند با این حساب جا ندارد که شخص جدلی، تازه در صدد اثبات آن ها برآید و مشهورات عامه حقیقیه از این حیث که استدلال بردار نیستند همانند بدیهیات شش گانه منطقی که در بخش یقینیات گفته شد خود مبادی برهان بوده مافوق استدلال اند. خلاصه چه آن بدیهیات یقینی و چه این مشهورات هر دو از این حیث مثل همنند که بدیهی بوده و محتاج به اکتساب نیستند تا توسط استدلال ثابت شوند. اگر احیانا شخص مجادلی این گونه از مشهورات را منکر شود استدلال جدلی با او فایده ای نخواهد داشت چون تازه ما با استدلال جدلی می خواهیم مطلب را به همان مشهورات عامه ارجاع دهیم و او از ریشه این مشهورات را منکر است و لذا با چنین انسان معاند و لج باز والد الخصامی باید از راه دیگر وارد شده و برخورد دیگری کرد تا آدم شود و راه دیگر عقاب است، استهزاء و به سخریه گرفتن است، احساس آن امر منکر است.

مثلا کسی می گوید: به نظر من شکر منعم پسندیده نیست، پرستش معبود حقیقی و خالق متعال نیکو نیست، و عاق والدین شدن ناپسند نیست و... سزای چنین انسانی همانا عقاب و کیفر و عذاب کردن است تا بفهمد و سر عقل آید و حسن و قبح این قضایا را قبول کند. یا مثلا کسی که این قضیه مشهوره را منکر است و می گوید من قبول ندارم که نور قمر مستفاد از نور شمس باشد باید در محضر جمع او را مسخره نموده تا مردمان بر او بخندند و با زبان حال به او بگویند که تو که این قدر کوتاه نظری چرا در بحث آزاد شرکت کردی؟

یا مثلا کسی که منکر این معنا است که آتش سوزندگی و حرارت داشته باشد باید او را در میان آتش انداخت تا از نزدیک حرارت را بچشد و لمس و احساس کند تا باورش شود.

این راجع به مشهورات حقیقیه مطلقه بود، اما مشهوراتی که محدود به گروهی است و یا در آن ها اختلاف است که آیا مشهوره هستند یا نه؟ این ها را با استدلال جدلی به دست آوردن و با یک مشهوره اعراف و اظهر و اشهر بر آن ها استدلال کردن، در مقابل منکرین این مشهورات بلامانع است.

ب. قضایای ریاضی (حساب، هندسه و...) و قضایای تجربی از قبیل علم کیمیا (علم خاصیت اجسام) و علم مکانیک (علم ماشین آلات صنعتی) و... که در این ها راهی برای جدل نیست بلکه راه حس و تجربه و آزمایش است. اما از این ها که بگذریم (باب الجدل واسع کما قلنا فی صدر هذا الامر).

۱۱. ابزار و ادوات صناعت جدل

مطلب یازدهم، آخرین و مهم ترین مطلب مبحث اول، در رابطه با ابزار صناعت جدل و شخص مجادل است.

مقدمه: مکرر در مباحث پیشین گفتیم که صناعت جدل بر دو دسته از مبادی تصدیقی بدیهی متکی است:

الف. مسلّمات

ب. مشهورات

و گفتیم تا انسان، صناعت و ملکه جدل را کسب نکند او را مجادل نگویند ولی سخن در این است که تحصیل ملکه این صناعت (یعنی توانمندی شخص مجادل در

استفاده کردن از مشهورات و مسلّمات، عند الضروره و الحاجه و در مقام مجادله با رقیب و احتجاج بر خصم اگر مجادل سائل است. یا استفاده از آن ها در مقام جواب و دفاع و فرار از مغلوبیت و تسلیم در برابر خصم) کاری آسان نیست، هرچند که در بدو امر پنداشته شود که این امر آسان است ولی در عمل روشن می شود که رسیدن به چنین ملکه ای کار آسانی نیست بلکه نیازمند تمرینات طولانی و مدّت های متمادی است تا بدان ملکه دست یازد و البتّه این مطلب، منحصر به تحصیل ملکه و صناعت مجادله نیست بلکه در هر صنعت و فنّی (طبابت، خیاطت، قضاوت، عدالت، اجتهاد و...) رسیدن به حدّ اعلای آن و دارا شدن ملکه آن صنعت، محتاج به خون دل خوردن، تحمّل سختی ها و ممارست و مداومت، بر آن امر است (مگر به آسانی کسی می تواند به درجه اجتهاد برسد؟! به قول بعضی از بزرگان مجتهد شدن مانند کندن کوه است با یک سوزن تا به آب برسیم، و مگر تحصیل ملکه عدالت، امر آسانی است؟! مدّت های مدید مبارزه با هواها و هوس های نفسانی لازم است تا شخص، عادل شود و...) حال چگونه تمرین کنیم و با چه ابزار و آلاتی این تمرینات را انجام دهیم تا به ملکه جدل برسیم؟

در جواب می فرمایند: ملکه و صنعت جدل چهار ابزار و وسیله دارد که اگر انسان بتواند همه آن ها را حائز شود البتّه با استفاده از این ابزار و تمرینات فراوان قادر خواهد بود به ملکه جدل دست یابد و این ابزار ره توشه شخص برای نیل به این قلّه می باشد و شخص جدلی را از رسیدن به هدف متمکن می سازد و به خاطر اهمّیت فراوان این ابزار، ما در این مبحث آن ها را برای شما بازگو می کنیم و قبل از آن خاطر نشان می سازیم که:

چنین نیست که هر کسی مبحث طویقا و جدل منطق را خواند بالفعل در خارج یک شخص مجادل و ماهر در صنعت جدل شود، خیر مطالب منطقی راه و رسم تحقیق در این موضوع و شیوه به کار بردن آن را یاد می دهد و این خود جوینده است که باید یک یک مشهورات و مسلّمات را تحصیل کرده و به خاطر خود بسپارد و با ترفندهای لازم آن ها را به کار ببرد تا به هدف برسد، مثلاً فرض کنید شخصی معنای منشار (اره) را می داند که وسیله ای است برای نشر و بریدن چوب ها اما به صرف شناختن معنای آن، این ابزار در نزد او حاضر نمی شود و در خارج فلان چوب را نمی برد و هیزم زمستان او نمی شود بلکه کسی قادر به این کار می شود که در خارج ارّه ای به دست آورده و چوبی

در اختیار داشته باشد و راه و رسم بریدن بلد باشد تا به هدف برسد. آری، شناخت معنا و مفهوم و اوصاف آن تنها مقدمه ای برای رسیدن و استفاده مناسب از آن است تا ما را به نتیجه مطلوب برساند. با حفظ این مقدمه، ابزار و ادواتی که استفاده از آن ها برای مجادل لازم است عبارتند از چهار ابزار که به ترتیب عنوان می کنیم.

اولین وسیله: آن است که شخص در ذهن خود انواع و اصناف مشهورات، از هر باب و از هر ماده ای را (من المواد المنطقیه و الطبیعیه و الخلقیه و...) با همه تفاوت ها و اختلافاتی که دارند حاضر کند و آن ها را در قوه ذاکره خویش نگهداری نموده و برای روز مبادا (وقت حاجت و مجلس مجادله) آماده نگهدارد و بداند که در نزد پیروان هر مذهب، مسلک و صاحبان هر فن و صنعتی چه نوع قضایائی جزء مشهورات مطلقه و چه نوع قضایائی از مشهورات محدوده است تا با هر گروهی و با صاحب هر صنعتی از مشهورات مناسب با آن مذهب و صنعت، استفاده کند.

هم چنین مشهورات حقیقیه را از مشهورات ظاهریه و شبیه به مشهورات تمیز دهد تا در مقام جدل دچار مغالطه نشده و تنها از دسته اول استفاده کند و اگر احیانا خصم او،

از مشهورات ظاهریه و شبیه به مشهورات استفاده کرد مغالطه او را آشکار سازد.

و همچنین باید راه و رسم استخراج مشهورات را بداند که چگونه توسط قرائن، مشهورات جدید تحصیل کند (سابقا به قرینه تشابه و تقابل مثال زدیم) و باید بشناسد که چگونه می تواند حکم یک مشهوره را به مشهوره دیگر سرایت دهد. هنگامی که مشهورات فنون و علوم مختلفه را تحصیل نمود و نحوه کاربرد آنها را آموخت البته با دستی پر در بحث آزاد شرکت نموده و از مبارزه با خصم وحشتی ندارد.

حال این ابزار و وسیله برای شخص مجادل بسیار ضروری است چون او باید بکوشد تا در محضر مردم مغلوب نشود بلکه زبان زنی ماهر و حاضر جوابی توانا باشد که مسلسل وار همه سئوالات را جوابگو باشد، زیرا آنجا که جای فکر و تأمل نیست کافی است که در جواب یک سوال قدری سرریز انداخته و در اندیشه فرورود یا رنگ چهره اش متغیر شود یا صدایش لرزان باشد یا بگوید: مهلت می خواهم که مراجعه کرده و بعدا پاسخ بگویم و... که این حرکات و اقوال همان و شکست خوردن و مفتضح شدن همان.

سر مطلب این است که هدف از جدل آنی و لحظه ای و فی المجلس است و هر کس

در آنجا مغلوب شد، مردم او را شکست خورده و برنامه های او را ناصحیح می دانند و وقتی امری نزد مردم شایع شد هیئات که بتواند آب از جوی رفته را دوباره به جوی برگرداند و آبروی از دست رفته را مجددا بدست آورد. از این جهت جدل دقیقا بر عکس برهان است، در برهان هرچه تأنی، تأمل، حوصله، مراجعه و روزها و شبها مهلت خواستن بیشتر باشد رأی صحیح تر و نظر دقیق تر است چون هدف رسیدن به حق و واقع است و شاید که شاید از روزها، هفته ها، ماهها و بلکه سالها به نتیجه برسد که هیچ مانعی نداشته و مذمومیتی ندارد.

قوله: ممّا ینبغی؛ نکته قابل ذکر این است که ملکه جدل یک ملکه ای است که تبعیض بردار است یعنی ممکن است شخصی در دهها رشته اهل جدل و بحث و گفتگو باشد ولی دیگری تنها در یک رشته سرآمد بوده و اهل جدل باشد و این منافاتی با مجادل بودن او ندارد و لازم هم نیست که از مشهورات رشته ها و صنعت های دیگر مطلع باشد. مثلا کسی که در مسائل دینی (اعتقادی، فقهی و...) مباحثه می کند کافی است که مشهورات رشته خود را به نیکی بشناسد و او را در همان مباحث مجادل گویند. همچنین سیاست مدار در مسائل و قضایای مربوطه، باید ملکه جدل را دارا باشد و نیز بر ادیب در ادبیات، فقیه در فقه و... همانطوری که طب رشته های متنوع دارد و چنین نیست که یک انسان در همه رشته های پیچیده طبی ماهر و طبیب حاذق باشد بلکه شخصی چشم پزشک است، دیگری دندانپزشک است سومی پزشک مخصوص نوزادان است و چهارمی روانشناس ماهر است. بنابراین در هر رشته ای که به مجادله می پردازیم باید مشهورات همان رشته را در خاطر داشته باشیم تا مغلوب نشویم.

دومین ابزار و وسیله: شخص مجادل باید دارای ملکه ای باشد که در زیر سایه آن بتواند معانی الفاظ ذیل را بخوبی تمیز و تشخیص دهد و برای اهداف خود از آن استفاده کند.

الف: معانی الفاظ مشترکه، را بشناسد مثلا بداند که عین در لغت عرب دارای چند معنا است و برای کدام معنا وضع شده است.

ب: معانی الفاظ منقوله، مجادل باید بداند که فلان لفظ در اصطلاح قدیم، دارای فلان معنی بوده و هم اکنون در اصطلاح جدید، معنای دیگری دارد و استعمالات

جدید، تابع همین معنی است.

ج: معنای الفاظ مشککه، را بشناسد یعنی الفاظی که دارای معنای کلی هستند و صدق آنها بر افرادشان متفاوت است. از قبیل مفهوم نور، وجود و...

د: معنای الفاظ متواطیه، یعنی الفاظی که دارای معنای کلی بوده و صدق آنها بر همه افرادشان مساوی است. از قبیل مفهوم کلی انسان، فرس، غم، و...

ه: معانی الفاظ متباینه، بدانند که فلان لفظ و فلان لفظ دیگر دارای معنای متباینی بوده و یکی را بجای دیگری استعمال نکند تا مورد مضحکه قرار نگیرند.

و: معانی الفاظ مترادفه را بدانند که چه نوع الفاظی، مترادف بوده و بجای یکدیگر استعمال می شود تا بتواند زبان بازی کرده و برای هر مطلبی چندین لفظ ردیف کند.

ز: سایر احوالات مختلفه الفاظ را نیک بشناسد از قبیل انواع و اقسام کنایات، مجازات، استعارات، تشبیهات و...

ح: در دوران میان بعضی از حالات و معانی با بعض دیگر کدام را ترجیح دهد؟

مثلاً هنگامی که امر دائر شد میان مشترک لفظی و مشترک معنوی کدام اولویت دارند؟ و یا هنگامی که امر دائر باشد میان حقیقت و مجاز و اشتراک لفظی کدام اولی است؟ یا اگر دار الامر میان حقیقت و مجاز کدام اولویت دارد و اگر دار الامر میان مجاز بعید و مجاز قریب کدام اولی است؟ از چه راهی تشخیص دهیم که فلان لفظ، مشترک لفظی است یا معنوی؟ و... که تفصیل این مباحث تحت عنوان تعارض احوال، مطرح است و از مجموعه کتب لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع و اصول باید این امور را به دست آورد و مخصوصاً در کتب اصولی مطوله از قبیل «مفاتیح الاصول»، «بدایع الافکار» و... این مباحث به تفصیل بیان گردیده است، ولی مرحوم مظفر از طرفی چون بنائشان بر اختصار است و از طرف دیگر چون کثیری از آن مباحث، به مباحث الفاظ شبیه تر است و هدف اصلی منطقی نیست و از طرف سوم چون بخشی از این مسائل در آغاز المنطق و در مباحث الفاظ عنوان شد لذا در این مقام به تفصیل وارد آن مباحث نمی شوند و تنها به ذکر دو مثال و ارائه طریق برای پی بردن به اشتراک لفظی و امثال آن بسنده می کنند.

مثال اول: کلمه قوه از کلماتی است که به دو معنی استعمال شده است:

۱. قوه به معنای قدرت و توانایی که شخص بالفعل توان انجام فلان کار را دارد مثلا دارای قدرت راه رفتن، ایستادن، سخن گفتن، نوشتن، و... است.

۲. قوه به معنای قابلیت (استعداد) و تهیّو (آمادگی) از برای وجود یافتن، یعنی این که چیزی بالفعل موجود نیست ولی بالقوه موجود است یعنی قابلیت و استعداد موجود شدن را دارد. مثلا انسان اخرس و گنگ بالقوه ناطق است یعنی قابلیت نطق و تکلم را دارد، هسته درخت خرما بالقوه درخت خرما است و گرنه بالفعل هسته ای بیش نیست، بذری که به زیر کشت می رود، بالقوه گندم است. نطفه، بالقوه انسان است و...

حال اگر یقین داشتیم که کلمه قوه برای هر دو معنا جدا جدا وضع شده و مشترک لفظی است که هیچ، و اگر یقین به اشتراک معنوی داشتیم یعنی این که برای یک معنای کلی و قدر جامع بین آن دو وضع شده و این دو، مصادیق آن معنی هستند، باز بحثی نیست ولی اگر شک کردیم که آیا این کلمه مشترک لفظی است؟ یا مشترک معنوی؟ آیا راهی برای تشخیص داریم یا نه؟ مصنف رحمه الله می فرماید: ما به قرینه مقابله می توانیم بفهمیم که کدام حق است؟

بیان ذلک: لفظ قوه را با مقابلات آن مقایسه می کنیم اگر دیدیم در مقابل هر کدام از دو معنی، یک لفظ جداگانه استعمال می شود پس می فهمیم که مابین آن دو معنا، قدر جامع و مشترکی نیست و اگر در مقابل هر دو معنی یک لفظ به کار رفت، کشف می کنیم که این ها مشترک معنوی هستند و ما نحن فیه از قبیل قسم اول است زیرا که در مقابل قوه به معنای قدرت، کلمه ضعف و عجز به کار می رود و در مقابل قوه به معنای قابلیت و استعداد، فعلیت و بالفعل بودن به کار می رود پس می توانیم حدس بزنیم که این ها دو معنای جداگانه بوده و به یک قدر جامع عود نمی کنند.

مثال دوم: (ماده ۱، م، ر) در معانی متعددی استعمال می شود (۱) آنگاه در میان اصولیان و اهل ادب بحثی است که آیا ماده امر، مشترک معنوی است میان همه این معانی؟ یا مشترک لفظی است بین همه؟ یا در بعضی حقیقت و در بعضی دیگر مجاز است عقیده جماعتی از متأخرین، از جمله مرحوم مظفر رحمه الله در اصول فقه این است که:

ماده امر، مشترک لفظی است میان دو معنی:

۱. شیء

ص: ۳۵۷

و برای اثبات این مدعا دو شاهد و مؤید آورده اند:

۱. از امر به معنای شیء، اشتقاق صحیح نیست ولی امر به معنی طلب، مشتقات (ماضی، مضارع، امر و...) دارد.

۲. امر به معنای شیء، بر امور جمع بسته می شود و امر به معنای طلب، بر او امر جمع بسته می شود و این اختلافات اماره این است که امر مشترک لفظی میان این دو معنا است. پس قرائن، ضوابط و معیارهایی وجود دارد مبنی بر بازشناسی اشتراک لفظی از اشتراک معنوی که شخص مجادل، نیک باید در این امور بنگرد تا به مقصود رسد.

قوله: ثم ان؛ در این قسمت اهمیت و نقش ارزنده این ادوات و ابزار را بیان می کنند. بسیاری از منازعات در عالم که میان دو مشرب فلسفی، کلامی، سیاسی، علمی، دینی و... است و یا پیدا شدن فرقه های مختلف و تخطئه کردن هر کدام، دیگری را از این جا ناشی می شود که: محلّ نزاع را به درستی تنقیح نکرده اند و هر کدام از آن ها مطلب و معنایی در ذهن دارند. لذا عده ای به قول مطلق، نافی می شوند و عده ای مطلقاً مثبت می گردند و عده زیادی قائل به تفصیل می شوند. کشمکش ها شروع می شود و کتاب ها پر می شود از ردّ و ایراد، نقض و ابرام، پرسش و پاسخ درحالی که اگر از آغاز هر دانشمندی مراد خود را به خوبی و به وضوح روشن ساخته و در اختیار دیگران قرار دهد یقیناً مصالح بر قرار شده و اقوال مختلف آشتی کرده و گاهی نزاع های صدها و هزاران ساله مرتفع می شود و لذا در کتب اصولی و فقهی، فقهاء و دانشمندان بزرگ را می بینیم که در آغاز معمولاً یک یا چند مقدمه آورده و در آن محلّ نزاع و موضع نفی و اثبات را روشن می سازند تا سر بی صاحب نتراشیده باشند و بی جهت خود را به منازعات نکشانند.

افرادی هم که اهل خبره باشند بسیاری از این مغالطات را برملا ساخته و رفع نزاع می نمایند.

چند مثال روشن گر:

مثال اوّل: یکی از مباحثی که در علم کلام و میان متکلمین اشاعره و امامیه مورد اختلاف است، داستان رؤیت خداوند است. هر دو گروه قبول دارند که در دنیا خداوند

دیده نمی شود و به قول قرآن کریم **قَالَ لَنْ نُرَاكَ** (۱) ولی در قیامت آیا قابل رؤیت است یا نه؟ اشاعره می گویند: آری در قیامت ما خداوند را می بینیم، و به قول قرآن شریف: **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** (۲) و **جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** (۳) امامیه بر آنند که رؤیت ذات حق با چشم سر در هر دو جهان از محالات عقلیه است حال ممکن است کسی در صدد توجیه برآمده و میان دو قول را جمع کند و بگوید:

منظور اشاعره از رؤیت خداوند، رؤیت با چشم سر نیست بلکه رؤیت قلبی است یعنی همان ادراک و شناخت توسط عقل که در قیامت بر همگان یقینی می شود. امامیه این معنا را نفی نمی کنند بلکه شواهد فراوانی بر این قسم از رؤیت در روایات و کلام امام العارفین و امیر المؤمنین علیه السلام بیان شده و منظور امامیه از استحاله رؤیت، رؤیت با چشم سر است و اشعری آن را اثبات نمی کند پس نزاعی نیست و «يقع التصالح، و يعود النزاع لفظياً» (البته این توجیه با کلام برخی از بزرگان عامه از قبیل امام رازی ممکن است ولی در سال ۱۳۶۱ هجری شمسی که برای تبلیغ به استان آذربایجان غربی مسافرت کرده بودم، در شهرک زیوه با عالم پیرمرد سنی ملاقات کردم. در جلسه مباحثه ای که در حضور عده ای از برادران اهل سنت داشتیم از او سؤال کردم که منظور شما از رؤیت، چه نوع رؤیتی است؟

او در جواب در حالی که با دو انگشت سبابه به چشمانش اشاره می کرد و کاملاً چشمانش را باز و گشاده می نمود اظهار داشت: با همین چشم سر در قیامت خدا را می بینیم!!).

مثال دوم: مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در اساس الاقتباس پس از ذکر مثال مذکور، این مثال را آورده:

چنان که متکلمان سنی و عدلی در اثبات و نفی رؤیت الله، و قدم و حدوث کلام او متخالفند و به حقیقت وضع (رای و عقیده) هر دو متقابل نیست، چه یکی به رؤیت ادراک بصری می خواهد، مانند آن چه در مرثیات مقابل احساس می کند، و آن را نفی می کند و دیگری معنی می خواهد که از آن عبارت نمی تواند کرد و آن را اثبات می کند، و یکی به

ص: ۳۵۹

۱-۱. سورة، آیه.

۲-۲. سورة قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳.

۳-۳. سورة فجر، آیه ۲۲ تفصیل این مباحث را در شرح کشف المراد در باب صفات سلویه خداوند آورده ام، طالبین مراجعه کنند).

کلام مسموعی مؤلف از حروف می خواهد و آن را محدث می گوید. و دیگر معنی می خواهد که از تصوّر و تعریف آن عاجز است، و آن را قدیم می گوید و اسم رؤیت و کلام بر هر دو به اشتراک است. (۱)

خلاصه این که در باب حدوث و قدم کلام الهی نیز دعوی است و هر کدام معنایی را اراده می کنند. (۲)

مثال سوم: مرحوم علامه می فرمایند:

و ذلك مثل قول الاصوليين في الواجب المخير «ان الجميع واجب» وقال بعضهم:

«ان الواجب واحد لا بعينه» و حصول الخلاف الشديد في ذلك، و السبب فيه الغلط اللفظي، فان القائلين بوجوب الجميع انما عنوا به انه «اي واحد فعله المكلف كان قد ادى به الواجب، و لا يجوز له الاخلال بالجميع، و لا يجب عليه الجميع فحينئذ يزول الخلاف. (۳)

سومین ادات و ابزار: سومین وسیله برای شخص مجادل آن است که دارای ملکه و قوه ای باشد که بتواند میان امور متشابه و متجانس را تمییز داده و آن ها را از یکدیگر تفکیک کند چه این تمییز به ذاتیات (فصول) باشد و چه به عرضیات، (عوارض خاصه) این قوه و توان از طریق بحث و بررسی در اختلافات میان الفاظ، کلمات و امور متشابه به دست می آید (بعضی از بزرگان هم در این زمینه کتابی تألیف کرده اند و نامش را «الفروق اللغویّه» گذاشته اند که بسیار کتاب نفیسی است). شخص مجادل باید بتواند امور متشابه را از هم تمیز دهد و فرق میان آن دو بدست آورد و بدین وسیله فصول و یا خواصّ اشیاء را به دست آورد. مثلاً- زید و بکر که در انسانیت مثل هم هستند، در چه جهاتی فرق دارند؟ انسان و اسب که در حیوانیت مشترک هستند در چه جهاتی مفارقت دارند؟ و به این ترتیب پیوسته بکوشد و مفارقات را تحصیل کند.

فایده این ادات: فایده اش این است که اگر خصم و طرف مقابل، در استدلالش خواست مغالطه کرده و موضوعی را با موضوع دیگر قیاس نموده و حکم موضوعی را به موضوع دیگر سرایت دهد و... شخص مجادل بتواند به راحتی مغالطه او را آشکار

ص: ۳۶۰

۱-۱. اساس الاقتباس، ص ۴۶۵.

۲-۲. مطلب در این باب در شرح کشف المراد بخش صفات ثبوتیه بیان شده است.

۳-۳. جوهر النضید، ص ۲۳۹.

ساخته و ثابت کند که قیاس این دو موضوع با یکدیگر صحیح نیست، سپس شروع کند به بیان وجوه مفارقت میان آن دو تا صرف ادعا نباشد. در این جا به ذکر دو مثال بسنده می کنیم.

الف. اشاعره منکر حسن و قبح عقلی اشیاء هستند و در مقام استدلال گفته اند:

اگر حاکم به حسن و قبح اشیاء عقل باشد لازمه اش این است که فرقی نباشد میان حکم عقل به حسن و قبح اشیاء با حکم آن به این که: «الکل اعظم من الجزء» و حال آن که فرق موجود است پس نتیجه می گیریم که حاکم به حسن و قبح، عقل نیست. (و این در باب مشهورات ذکر شد)

ولی جواب ما این بود که قیاس این دو قضیه به یکدیگر مع الفارق است و دو فرق را در گذشته آوردیم: یکی این که حاکم به حسن و قبح، عقل عملی و حاکم به این که «الکل اعظم من الجزء» عقل نظری است، و دیگر این که: قضیه اولی از مشهورات صرف و دومی از یقینیات بدیهی است، پس نتوان حکم یکی از آن دو را به دیگری سرایت داد.

ب. در علم اصول بحثی است که آیا صیغه افعال ظهور در دوام و تکرار دارد؟ یا دال بر مژه است؟ و یا معنای سومی دارد؟ مشهور بر آنند که: فعل امر بر اصل طلب ایجاد طبیعت دلالت می کند و خصوصیات مژه و تکرار از معنای آن بیرون است و به کمک قرائن دانسته می شود. ولی عدّه ای گفته اند: فعل امر دال بر دوام و تکرار است و برای این مطلب ادله ای آورده اند که یکی از آن ادله که در معالم الاصول عنوان شده این است که: نهی دال بر دوام و تکرار است پس امر هم باید چنین باشد چون هر دو در دلالت بر طلب مشترک هستند. ولی مرحوم صاحب معالم و دیگران جواب داده اند که:

قیاس مع الفارق است زیرا امر، بر طلب ایجاد طبیعت دلالت دارد و قانون ایجاد طبیعت این است که: «الطبیعه توجد بوجود فردمیا» ولی نهی بر طلب ترک طبیعت یا بر زجر از طبیعت دلالت دارد و «الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها بحکم العقل» پس قابل قیاس نیستند.

چهارمین ادات و ابزار: چهارمین وسیله لازم و ضروری برای شخص مجادل این است که دارای ملکه ای باشد که توسط آن بتواند میان اشیاء مختلف و متباین وجوه شبه و جهات مشابهت و تشبیه را به دست آورد (برعکس وسیله سوم که برای تحصیل وجوه

مفارقت به کار می رفت)فرقی نیست در این که تشابه در ذاتیات باشد(اجناس)یا در عرضیات باشد مثلاً چون زید و بکر هر دو انسان هستند و زید عالم است پس باید بکر هم عالم باشد و...

هم چنین فرقی ندارد که ما به الاشتراک دو یا چند چیز با یکدیگر در یک امر وجودی باشد مثل حیوانیت، ناطقیت، عالمیت و... یا در یک امر عدمی باشد، مثل این که ممکنات در این جهات اشتراک دارند که بالذات دارای هیچ کمالی نیستند و در فقر و نداری مثل هم هستند. یا مثالی که مرحوم علامه در جوهر النضید آورده اند: «الجوهر و الکم یتشارکان فی أنّه لا ضِدّ لهما.»

هم چنین گاهی وجه تشابه در یک نسبت ذاتی است از قبیل جنس، فصل، نوع و گاهی یک نسبت عارضی است از قبیل عرض عامّ و حدود(موضوعات و محمولات) در باب نسبت، گاهی متصله هستند یعنی میان آن ها پیوستگی و ارتباط برقرار است و گاهی منفصله هستند یعنی میان اطراف نسبت هیچ ارتباطی نیست بلکه از یکدیگر جدا هستند.

آن جا که متصله باشد خود سه قسم دارد:

۱. شیئی واحد در هر دو طرف محکوم به یا منسوب و یا محمول واقع شود مثل این که می گوئیم: نسبت امکان به وجود همانند نسبت امکان به عدم است و یکی از آن دو را با دیگری قیاس می کنیم و نتیجه می گیریم که میان آن دو فرقی نیست و در هر دو شیئی واحدی منسوب است که به صورت قضیّه ذیل می گوئیم: الوجود ممکن، العدم ممکن، منسوب همان ممکن یا امکان است و منسوب الیه در یکی وجود و در دیگر عدم است.

۲. شیئی واحد، در هر دو طرف منسوب الیه، و طرف نسبت باشد. مثل این که بگوئیم: نسبت بینایی به نفس انسان همانند نسبت شنوایی به نفس است و میان آن دو از حیث نسبت به نفس، فرقی نیست و در هر دو طرف منسوب الیه، نفس است که می گوئیم: النفس سمیع، النفس بصیر و...

۳. شیئی واحد، در یک طرف منسوب و در طرف دیگر منسوب الیه باشد مثل این که بگوئیم: نسبت نقطه به خط همانند نسبت خط به سطح است. مثل این که می گوئیم:

«النقطه طرف الخطّ» و «الخطّ طرف السطح» و «السطح طرف الجسم» و «الجسم قابل

للقسمه فی الابعاد الثلاثه» که در قضیه اول، طرف الخط منسوب است و در دومی منسوب الیه است.

اما آن جا که حدود و اطراف نسبت از یکدیگر جدا و منفصل باشند، مواردی است که دو طرف نسبت در هیچ جهتی با یکدیگر مشترک نباشند بلکه صددرصد از هم گسسته باشند مثل این که به قول مصنف رحمهم الله بگوییم: نسبت چهار به هشت همانند نسبت سه به شش است که یکی از دو نسبت را با دیگری قیاس کرده و گفته ایم هر دو مثل هم هستند یعنی چهار ۱/۲ هشت و سه ۱/۲ شش است. ولی حدود که ۴ و ۸ یا ۳ و ۶ باشد ربطی به هم ندارند و به قول خواجه طوسی در اساس الاقتباس: نسبت حس با محسوس همانند سبب علم با معلوم است که از جهتی با یکدیگر اتحاد دارند و از جهتی افتراق ... و

و به قول مرحوم علامه:

«نسبه الربان فی السفینه الی السفینه کنسبه الملک فی المدینه الی المدینه» (۱)

هدف از این ابزار و وسیله همانند هدف از ابزار و وسیله سومی، اقتناص و به چنگ آوردن حدود و رسوم اشیاء است منتهی با این تفاوت که با ادات سومی ما به الامتیاز ذاتی و عرضی یعنی فصول و اعراض خاصه اشیاء را بدست می آوریم (برای منظوری که ذکر شد) و با ادات چهارمی ما به الاشتراک اشیاء را بدست می آوریم یعنی اجناس و اعراض عامه را و هر دو به ضمیمه یکدیگر، معرّف ماهیت و حقیقت اشیاء به تعریف حدی یا رسمی هستند.

فایده این ادات و ابزار این است که: شخص مجادل پس از تحصیل وجوه مشابهت دو یا چند چیز با یکدیگر می تواند بعضی را به بعض قیاس کرده و حکم ثابت شده برای یکی را به دیگری سرایت دهد. همانند کاری که در تمثیل منطقی انجام می داد که موضوعی را یا موضوعی قیاس کرده و حکم را به آن موضوع فرعی می کشانید. البته پس از احراز علت واقعی فلان حکم در اصل (مثلا علت حرمت خمر، اسکار است و همین علت در فقاع نیز هست پس حرام است).

فائده دیگر این کار این است که وقتی در مجلس بحث، شخص مجادل مدعی شد که این دو امر مثل هم هستند و حکم واحدی دارند و شخص مقابل مدعی شد که قیاس مع الفارق است مجادل فوراً می تواند بگوید: ما وجوه شبه را برشمردیم و می گوئیم:

ص: ۳۶۳

مثل هم هستند، شما که مدعی فرق هستید لطفاً بگویید بدانیم: ما الفرق بینهما؟ اگر توانست وجوه فرق قابل قبولی ارائه کند ما به سراغ مطلب دیگری می‌رویم اگر عاجز ماند همین کافی است که او را مغلوب و منکوب سازد و مجادل را به هدفش نایل سازد و او را وادار به اقرار و اعتراف کند. البتّه از نظر دقّت عقلی و تحقیقات علمی، «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود» یعنی نیافتن فرق میان آن دو از سوی خصم، دلیل بر نبودن فرق در واقع نیست بلکه بالا-تر، بر فرض که در واقع فرقی نباشد دلیل آن نیست که هر حکمی که موضوعی داشت همان حکم را موضوع دیگر نیز داشته باشد. زیرا امکان دارد در فلان موضوع تعبداً این حکم صادر شده و... ولی به حسب مقام مجادله که هدف تسلیم خصم و الزام او به قبول است، نیاوردن فرق این هدف را تأمین می‌کند و به قول مرحوم خواجه طوسی:

«و این مقابله در جدل عدل باشد هر چند به حسب تحقیق عجز از ایراد فرق، بل عدم فرق مقتضی الحاق چیزی به شبیه نبود.»

(۱)

ص: ۳۶۴

(۱-۱). اساس الاقتباس، ص ۴۶۶.

مبحث اول از مباحث صناعت جدل، پیرامون اصول و قواعد بود که بیان شد. اینک مبحث دوم از سه مبحث این باب، در رابطه با مواضع است و در آن پنج بحث مطرح است:

۱. معنای موضع

مطلب اول از مطالب پنج گانه باب دوم، مربوط به بیان معنای مواضع است.

کلمه مواضع، جمع موضع است و تعبیر به موضع در این باب اهمیت ویژه ای دارد. به جا است که قبل از هر چیز با معنای آن در این صنعت آشنا شویم. معنای لغوی کلمه روشن است چون موضع اسم مکان است و به معنای جایگاه و محل استقرار هر چیزی است.

ولی در اصطلاح صناعت جدل، معنای خاصی دارد که مرحوم مظفر رحمه الله به دو بیان آن را می آورند و قبل از آن می توان موضع را به قانون که در تعریف منطبق آورده اند تشبیه کرد و همان طوری که قانون عبارت است از قضیه کلیه ای که احکام جزئیات و مصادیق آن، از او شناخته می شود (مثلاً - کُلُّ فاعل مرفوع، کل ظاهر حجه و...) موضع هم یک چنین معنایی دارد.

بیان اول: موضع عبارت است از اصل یا قاعده کلیه ای که قضایای مشهوره فراوانی از آن منشعب و بر آن متفرع می شوند و حکم همه آن ها از این اصل و قضیه کلی سرچشمه می گیرد.

بیان دوم: موضع عبارت است از هر حکم و تصدیق کلی، که از آن سلسله ای از احکام و تصدیقات مشهوره، منشعب شود (همانند لوله اصلی و شاه لوله آب که از آن لوله ها و شاخه های فرعی انشعاب پیدا کرده و میان منازل و ساکنان شهر یا روستا تقسیم می شود) و بر آن قضایای مشهوره بسیاری متفرع می گردد که این قضایا در مقایسه با آن قضیه اصلی و بالنسبه به آن جزئی هستند (و به اصطلاح منطقیون، جزئی اضافی هستند) اگرچه خود این قضایا فی حدّ نفسها قضایای کلی هستند که مشتمل بر مصادیق و جزئیات بسیار هستند.

نکته: قضایای جزئی ای که از قضیه اصلی و کلیه (موضع) انشعاب پیدا می کنند باید

یک سلسله قضایای مشهوره باشند تا مجادل بتواند از آن‌ها در مقدمات استدلال جدلی استفاده کند. گرچه خود موضع، اصل و قاعده کلیه ممکن است از قضایای مشهوره باشد و به ندرت در مقدمات جدل مورد استفاده قرار گیرد. مثلاً «کلّ ظاهر حجه» یک اصل است که مشتمل بر فروع بسیار است از قبیل: ظهور امر در وجوب، نهی در حرمت، مطلق در اطلاق، جمله شرطیه در مفهوم و... و هر کدام از این‌ها برای کسی که در فنّ اصول یا فقه جدل می‌کند مفید است خود قضیه اصل هم كذلك. ممکن است خود قضیه اصلی از قضایای مشهوره نباشد ولی قضایایی که از آن منشعب می‌شوند از مشهورات باشند کما هو الغالب.

در این جا سه مثال می‌آوریم برای موضع که در هر یک از آن‌ها خود موضع مشهوره نیست ولی انشعابات آن همه از مشهورات و مسلمات بوده و مورد اعتراف مردم است.

مثال اول: قضیه اصل یا موضع یا قاعده کلیه:

هرگاه احد الضدین (حدوث، زوجیت، احسان و...) در موضوعی (ممکنات، عدد چهار، اصدقاء و...) یافت شود لازمه اش آن است که ضدّ دیگر (قدم، فردیت، اسائه و...) در موضوعی دیگر (واجب الوجود، عدد سه، اعداء و...) که ضدّ موضوع قبلی است موجود شود. خود این قضیه با همین تعبیرات در میان مردم از جمله مشهورات نیست و هدف مجادل را تأمین نمی‌کند و به زودی وجه عدم شهرت آن خواهد آمد ولی فروع آن مشهورانند.

قضایای فرعی و انشعابات:

۱. اگر احسان کردن به دوستان پسندیده باشد پس اسائه و بدی کردن با دشمنان هم نیکو است.

۲. اگر معاشرت و هم نشینی با جاهلان ناپسند است پس به همین نسبت بریدن از دانشمندان مذموم است.

۳. اگر حقّ آمد حتما باطل می‌رود (و اجتماع آن دو نشاید چون اجتماع ضدّین است).

۴. هرگاه اغنیاء و ثروتمندان فزونی یافتند حتما فقراء در جامعه کم می‌شوند.

۵. اگر فقراء افزون شدند پس اغنیاء کم می‌شوند و...

حال هر یک از این ها و امثال این ها خود قضایای مشهوره کلیه ای هستند که مصادیق کثیره دارند ولی همه و همه در تحت قضیه کلی اصل یا موضع داخل هستند.

مثال دوم: هرگاه چیزی در وقتی از اوقات، مکانی از امکانه، حالی از حالات، موضوعی از موضوعات پیدا شد پس آن چیز همیشه موجود خواهد بود. این یک قضیه و بلکه در حقیقت چند قضیه کلیه است و به ازای هر قیدی یک مثال جزئی و قضیه فرعی می آوریم که از این ها انشعاب پیدا کرده اند.

۱. اگر فردی، یک بار و در یک زمان دروغ گفت پس او مطلقا کاذب است (از نظر عقلی ملازمه ای نیست ولی از نظر مردم چنین است که یک بار اگر دروغ بگوید مانند چوپان دروغگو می شود و مردم به او ظنین شده و سخنانش را باور نمی کنند).

۲. اگر فردی سیاسی، در یک موضع (در منزل و میان اهل بیتش) یک مطلب سیاسی را که از اسرار است فاش کرد پس او به طور مطلق افشاکننده اسرار سیاسی، نظامی و اقتصادی مملکت است.

۳. هرگاه انسان در حال شدت و سختی صبر کند در همه حالات صابر و شکیبا است.

۴. هرگاه انسان مالک عقار شد (باغ و بوستان و مزرعه) پس او مالک مطلق است نسبت به همه امور مربوطه به آن زمین و کسی حق ندارد بدون اجازه او در زمین او راه رود.

مثال سوم: هر چیزی که بالعرض ممکن، نافع، جمیل و یا نیکو بود پس آن چیز مطلقا ممکن، نافع یا جمیل خواهد بود.

این یک موضع است که از او قضایای ذیل منشعب می شود:

۱. اگر برای طالب، اجتهاد در یک مسئله ممکن شد پس اجتهاد برای او مطلقا (در همه مسائل) ممکن است.

۲. هرگاه صدق در حال عادی نافع و سودمند بود پس مطلقا نافع است.

۳. هرگاه مجامله و خوش روئی با دشمنان در هنگام ملاقات با آن ها پسندیده بود پس مطلقا جمیل است.

و این فروع است که در هر سه مثال ذکر شد تنها گوشه ای از مشهوراتی است که در تحت یک اصل کلی داخل هستند و شخصی که دارای ملکه جدل باشد می تواند از هر

یک از این ها ده ها و صدها مشهوره استخراج نماید.

قوله: و اکثر المواضع؛ همان طوری که اشاره شد اکثر مواضع و قواعد کلی خودشان جزء مشهورات نیستند و تنها جزئیات که در تحت آن ها داخل هستند از مشهورانند و اینک سؤال مطرح است که سرّ مطلب چیست؟ چرا اکثر مواضع، از مشهورات نیستند؟ در جواب می فرمایند: دو عامل اساسی سبب این امر است:

۱. مواضع و قواعد عامّه، موضوعات و محمولاتشان خیلی کلی و وسیع است و عموم از تصوّر مفاهیم عامّه و کلی فاصله دارند و با جزئیات و محسوسات بیشتر سروکار دارند و لذا هرچه دائره مفهوم وسیع تر شود تصوّر آن برای مردم مشکل می گردد و تا تصوّر صحیح نباشد نوبت به تصدیق نمی رسد (چون تصوّر یا شرط تصدیق است و مشروط بدون شرط نمی شود و یا جزء تصدیق است و «المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزائه»)، لذا به هر اندازه که تصوّر مشکل تر باشد به همان نسبت تصدیق هم صعوبت پیدا می کند و چه بسا به کلی قابل درک و فهم و تصدیق برای همگان نباشد، در نتیجه شهرتی حاصل نشده و یا لااقل شهرت مواضع، کمتر از شهرت جزئیات می باشد. این است که نوعا مواضع از مشهورات نیستند ولی ادراک جزئیات و مفاهیم خاصّ تر آسان تر است و لذا شهرت آن ها بیشتر است.

۲. معمولا - عموما و قواعد عامّه (به غیر از قواعد عقلی که استثناء بردار نیستند)، چه قوانین اجتماعی و چه نظامی، و سیاسی، دینی، شرعی و... در معرض نقض و ماده اشکال بوده و هر کدام مبتلا به تخصیصاتی هستند و این در قضایای عامّه بیشتر است تا قضایای خاصّه. سرّ مطلب این است که نقض هر خاصی مستلزم نقض عام هم هست ولی نقض عامّ مستلزم نقض خاصّ نیست و چون بیشتر در معرض نقض هستند لذا دسترسی به کذب این عموما آسان تر و سریع تر انجام می گیرد و هرکسی به راحتی می تواند به آن ها برسد. از این حیث، اشتهار خود را از دست می دهند و قابل قبول نیستند. در این جا برای توضیح بیشتر عامل دوم، مطلب را در رابطه با موضع اوّل از سه موضع مذکور محاسبه می کنیم:

موضع اوّل این بود که: «اذا كان احد الضدين موجودا في موضوع...»

این موضع نسبت به پاره ای از موارد صحیح و غیرقابل نقض است و آن نسبت به

زوجیت و فردیت است که هرگاه یکی از آن دو (مثلا زوجیت) در موضوعی (مثلا عدد چهار) موجود شد لازم می آید که ضدّ دیگر (فردیت مثلا) در موضوع دیگری که ضدّ موضع اوّل باشد (یعنی در عدد سه مثلا) موجود شود و محال است که در آن واحد و یا متعاقبا و در دو آن یا بیشتر زوجیت و فردیت در موضوع واحد جمع شوند. مثلا عدد چهار هم زوج باشد و هم فرد چه بالفعل و چه متعاقبا اما نسبت به برخی از موارد قابل نقض است از قبیل:

سیاهی و سفیدی که قطعا دو متضاد هستند ولی با این حال آن قاعده کلیه و موضع در این جا پیاده نمی شود زیرا که سیاهی و سفیدی چنین نیست که اگر مثلا سیاهی در نوعی از جسم موجود شد حتما سفیدی در نوع دیگری از آن که ضدّ او است موجود شود بلکه سفیدی هم در همان جسم قابل وجود است اما متعاقبا و در دو زمان، و همین که یک قاعده کلی یک ماده نقض پیدا کرد از کلیت و عمومیت افتاده و تکذیب می شود اما این منافاتی با صدق و مشهوره بودن قضایای داخله در تحت این کلی و اصل ندارد زیرا که نقض عام و کذب آن مستلزم نقض خاصّ و تکذیب آن نیست و ممکن است این جزئیات از قبیل: اگر احسان به اصدقاء حسن باشد پس اسائه به اعداء هم حسن دارد و... از قبیل زوجیت و فردیت باشند نه سیاهی و سفیدی و لذا ما خود هریک از این جزئیات را که ملاحظه می کنیم می بینیم ماده نقض ندارند و حکم به مشهور حقیقی بودن آن ها می کنیم کاری هم به نوع دیگری نداریم که در آن جا این اصل و موضع صادق است یا نه؟

و خلاصه این که: کذب موضع، مستلزم کذب حکم مشهور منشعب از آن موضع نیست.

۲. فایده مواضع و وجه تسمیه به آن

مطلب دوم درباره دو نکته است:

۱. بیان فایده مواضع

۲. بیان وجه تسمیه آن

اما اوّلی؛ گویا کسی می پرسد: شما در باب جدل از مشهورات و احکام آن ها بحث می کنید و از طرفی هم می گوید: چه بسیارند، مواضع و قواعد عامه ای که خود از جمله مشهورات نبوده و مقدمه قیاس جدلی واقع نمی شوند. در این جا این سؤال مطرح

ص: ۳۶۹

می شود که: بنابراین بحث از مواضع در صناعت جدل چه فایده ای دارد؟

در جواب باید گفت: فایده این بحث آن است که خود قضایای مشهوره و احکام جزئییه ای که تحت این مواضع مطرح هستند حدّ و حصری ندارند و چه بسا در تحت هر موضعی از مواضع و اصول و قواعد عامه، ده ها و صدها قضیه مشهوره داخل باشد، لذا شمارش همه آن ها و حفظ و آماده داشتن تمامی آن ها (تا در مجلس بحث از آن ها استفاده کند) امری بس دشوار است و حافظه کامپیوتری لازم دارد اما مواضع و اصول در هر رشته ای محدود به ده ها مورد است و حفظ و ضبط و آماده داشتن آن ها برای روز مبادا کار آسانی است و لذا شخص مجادل و مجتهد در جدل، خود این مواضع را حفظ می کند تا عند اللزوم از آن ها ده ها قضیه مشهوره استخراج نماید.

این است فائده بحث از مواضع، و بر همین اساس به شخص مجادل توصیه شده که تا می تواند از ذکر خود مواضع در مقام جدل خودداری کند زیرا اگر خود موضع را بیان کند طرف مقابل و خصم متوجه شده و ماده نقضی پیدا کرده و سخن وی را ابطال می کند پس نباید بهانه به دست خصم دهد و قضیه ای نگوید که در معرض نقض و ابرام است بلکه مواضع را پیش خود حفظ کند و آن ها را در خاطر داشته باشد تا از مصادیق و جزئیات آن ها استفاده کند.

و اما دومی؛ از همین جا وجه تسمیه هم روشن می شود که چرا این قواعد عامه را مواضع گویند؟

علتش آن است که اولاً این مواضع در حقیقت موضع حفظ و نگهداری و انتفاع بردن است (نظیر سرمایه ای که محفوظ است و آدمی از سود آن استفاده می کند). ثانیاً ممکن است وجه تسمیه به خاطر این باشد که این موضع از اموری است که صلاحیت دارد محلّ بحث و نظر باشد ولو بالفعل عنوان نمی شود تا نقض و ابرام پیدا کند. ثالثاً شاید موضع گفته اند به خاطر این که: محلّ امن و خوف هستند و به قول خواجه طوسی:

«و فائده موضع آن بود که صاحب صناعت را اصولی باشد معدّ و محفوظ که از آن مقدمات می انگیزد به حسب حاجت و تصریح نکند به آن اصول تا آن را در معرض ردّ و نقض نیاورده باشد. و آن را موضع از آن خوانند که موضع انتفاع یا اعتبار یا حفظ بود، چنان که گویند: موضع نظر و بحث، و موضع امن و خوف». (۱)

ص: ۳۷۰

ولی مرحوم مظفر رحمهم الله می فرمایند:

حقیقت مطلب روشن شد و وجه تسمیه چندان مهم نیست.

۳. اصناف مواضع

مطلب سوم راجع به انواع و اقسام مواضع است. به طور کلی هدف از به کار بردن مواضع و قواعد عامه، در باب جدل و مطالب جدلیه دو امر است. یا اثبات یک وضع و رأی که وظیفه مجیب است و یا ابطال یک وضع که کار شخص سائل است پس مواضع جدلیه کلاً مربوط به اثبات یا ابطال هستند،

مصنف می فرماید: این مطلب به همین اندازه خیلی کلی است و ما برای تسهیل امر در حفظ این مواضع و به خاطر سپردن آن ها ناچاریم از تصنیف و صنف صنف کردن آن ها تا هر صنفی از آن ها را در جای خود و عند الحاجة به کار بندیم. در مقام تصنیف می گوئیم:

موضوع قضایای جدلیه همیشه کلی هستند (نوع، فصل، جنس و... چون قضایای شخصیّه موضوع بحث منطقی نیست). اما محمولات که این تقسیم بندی براساس آن است و در کلیه قضایا محمول کلی است می گوئیم: تقسیم بندی محمولات کلیه در باب کلیات خمس به گونه ای بود و اجمال مطلب این که: کلی محمول و مقول بر شیء یا ذاتی موضوع است و یا عرضی. اگر ذاتی باشد یا تمام ذات شیء بر آن حمل می شود مثل «الانسان انسان» یا «حیوان ناطق» و یا بعض ذاتیات، آن هم یا جزء مشترک است مثل «الانسان حیوان» و یا جزء مختص است مثل «الانسان ناطق» و اگر عرضی باشد یا عرضی خاصه است و یا عرضی عام، اولی مثل «الانسان ضاحک» و دومی مثل «الانسان ماش» و... پس محمولات پنج قسم پیدا کرد.

ولی تقسیم بندی در باب جدل (در ما نحن فیه) به گونه دیگری است و آن این که:

به طور کلی هنگامی که ما نوعی از انواع (مثلاً انسان) را موضوع قرار داده و محمولی از محمولات را بر آن حمل می کنیم یا این است که آن محمول، مساوی با این موضوع است (یعنی جامع افراد موضوع است و بر تمام افراد و مصادیقی که موضوع، صادق است و یا امکان صادق دارد، محمول نیز صادق است و متقابلاً بر تمام افرادی که محمول صادق است یا امکان صادق دارد، موضوع نیز صادق است و میان آن دو از نسب اربع، نسبت تساوی کلی برقرار است) و یا مساوی نیست. قسم اول که محمول

مساوی با موضوع باشد خود دو شعبه دارد:

۱. یا آن محمول دالّ بر ماهیّت و حقیقت موضوع است که آن دو چیز است:

الف. حدّ تامّ یا حدّ ناقص، مثل حیوان ناطق، و جوهر ناطق، که مبین ماهیّت انسان هستند.

ب. اسم، مثل «الانسان انسان» که خود لفظ انسان بر خودش حمل شده و این هم اسم است برای آن ذات و ماهیّت. از این دو چیز تنها اولی ارزشمند است و دومی به حال جدلی فایده ای نداشته و در این باب ارزشی ندارد چون مجادل، به دنبال اثبات یا ابطال امری است و با چنین حملی چیز جدیدی حاصل نمی شود بلکه حمل لفظی است که لفظی را بر لفظ دیگر حمل کرده ایم و لذا محمولی که دالّ بر ماهیّت باشد منحصر می شود در حدّ.

۲. یا آن محمول دلالت بر اصل ماهیّت و ذاتیات آن ندارد بلکه از عوارض آن ذات و خارج از آن ماهیّت بوده که بر آن حمل می شود و نامش عرض خاصّه است و گاهی نامش را رسم یا تعریف رسمی می گذارند، چون همان طوری که با ذاتیات و حدود، یک ماهیّت تعریف شده و از سایر ماهیّات جدا می شود هم چنین با عرض خاصّه نیز ماهیّتی از ماهیّات دیگر ممتاز می شود و منظور خصوص عرض خاصّه مساوی با موضوع است مانند «الانسان ضاحک، متعجب».

و قسم دوم که محمول مساوی با موضوع نباشد خود بر دو قسم است و از یکی از این دو قسم خالی نیست:

۱. یا این است که این محمول در طریق ما هو واقع می شود به قول علامه رحمه الله: اعنی جواب ما هو (۱) یعنی هنگامی که توسط ما هو از آن پرسیده می شود این محمول در جواب واقع می شود نامش به اصطلاح باب جدل، جنس است مانند «الانسان حیوان»، «الانسان ناطق» و... و باید توجه داشت که در باب کلیّات خمس، جنس در مقابل فصل و قسیم یکدیگر بودند ولی در باب جدل جنس شامل فصل نیز می باشد چون از جهت اغراض و اهداف باب جدل تفاوتی میان آن دو نیست.

سؤال: چرا فصل را از جمله محمولات غیر مساوی با موضوع به حساب آوردید در حالی که به نظر می رسد که فصل، مخصوص یک نوع بوده و از مختصات و ذاتی

ص: ۳۷۲

جواب: علت آن است که همان طوری که در مباحث الفاظ این کتاب در مبحث تباین و مترادف گفتیم: کلمه ناطق از حیث معنا و مفهوم دارای معنای وسیعی است و به معنای مدرک کلیات بودن است و ناطق یعنی «ذات ثبت له النطق یا شیء له النطق» و این معنای کلی قابلیت دارد بر اشیاء مختلفه الحقائق از انسان و غیرانسان صدق کند پس مفهوماً اوسع است اگرچه بالفعل و در خارج افراد آن علی المشهور، منحصر در انسان بوده و تنها بر اشخاص متفقه الماهیه یعنی مصادیق انسان صادق است ولی این مطلب موجب محدودیت معنا و مفهوم آن نمی شود و در مباحث کلی در رابطه با اقسام کلی اشاره شد که چه بسا مفهومی فی حدّ نفسه کلی باشد و معدلک ممتنع الافراد یا ممکن الافراد باشد و در خارج فردی پیدا نکرده و... و تازه از لحاظ انحصار فعلی هم مطلب قابل بحث است چرا که ادراک کلیات منحصر به انسان نبوده و فرشتگان نیز که به قول فلاسفه، مجردات می باشند مدرک کلیات هستند، لذا برخی بر آنند که انسان حیوانی است که ناطق و مائت است و به هر حال مفهوم ناطق وسیع تر از مفهوم انسان است. ولی بالقوه و به حسب مفهوم قابلیت صدق بر کثیرین را دارد و تعریف مفهوم کلی بر آن صادق است که: «ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»، در نتیجه مفهوم ناطق با مفهوم انسان مساوی نبوده بلکه اعم از آن است و هر ذات اعمی، جنس نامیده می شود.

۲. یا این است که این محمول در طریق ما هو واقع نمی شود، که در این صورت نامش را عرض می گذاریم و عرض در اصطلاح باب کلیات خمس مقسم است برای سه قسم.

۱. عرض خاصه مساوی با معروض (بسیط یا مرکب).

۲. عرض خاصه اخص از معروض مثل عالم، کاتب، طیب و...

۳. عرض عام مثل ماشی، آکل، شارب و...

ولی در باب جدل، عرض خاصه در قسم محمول مساوی داخل شد و اصطلاح عرض، دو قسم را شامل است.

۱. عرض عام.

۲. عرض اخص از معروض،

وجه مشترک هر دو در این است که اولاً مساوی با موضوع نبوده بلکه اعم یا

اخصّ هستند و ثانياً هيچ کدام در جواب ما هو واقع نمی شوند.

خلاصه این که: محمولات در باب جدل چهار قسم می شوند:

۱. حدّ ۲. خاصه ۳. جنس ۴. عرض.

قوله: و اما مقدّمه؛ به طور کلی محمولاتی که بر نوع حمل می شوند عبارتند از:

۱. حدّ، مثل الانسان حيوان ناطق.

۲. خود نوع، مثل الانسان انسان.

۳. جنس، مثل الانسان حيوان.

۴. فصل، مثل الانسان ناطق.

۵. عرض عامّ، مثل الانسان ماش.

۶. عرض خاصّه مساویّه، مثل الانسان ضاحك.

۷. عرض خاصّه اخصّ، مثل الانسان عالم.

با حفظ این مقدّمه گویا کسی می گوید: شما در باب کلیات خمس، کلی مقول و محمول را پنج قسم کردید و قسم پنجم آن عبارت بود از خود نوع که می گفتید: «هو الكلي المقول على الافراد المتفقه الحقائق في جواب ما هو مثل زيد ما هو؟ انسان، زيد و بكر و... ما هم؟ انسان و...» ولی در باب جدلّ چهار قسم محمول ذکر گردید، سؤال این است که چرا نوع را نیاوردید؟

در جواب می گوئیم: آن جا که نوع محمول واقع می شود از سه حال خارج نیست:

۱. موضوع هم خود همین نوع است مثل الانسان انسان که قبلاً جواب دادیم و گفتیم به درد جدلی نمی خورد.

۲. موضوع، صنفی از این نوع باشد، مثل «العالم انسان» که در این فرض اگرچه موضوع کلی است ولی نوع نسبت به صنف به ما هو صنف ذاتی نیست بلکه از لوازم ذات است و حمل لوازم ذات شامل آن هم شد که یا در خاصه داخل است و یا در عرض که همین دومی صحیح است.

۳. موضوع، شخصی از اشخاص باشد مثل زيد انسان که این هم قضیه شخصی است و منطقی را بحث در قضایای کلیه است نه قضایای شخصی، و این گونه است که نوع به ما هو نوع در باب جدل، موضوع واقع می شود و غرض مجادل بدان تعلق

می گیرد ولی محمول، واقع نمی شود.

قوله: اذا عرفت؛ حال که این مقدمه مفصل را در رابطه با انواع چهار گانه محمولات جدلی شناختیم می گوییم: غرض مجادل در مقام جدل و در مجلس مجادله به هیچ یک از این انواع چهار گانه به خصوص تعلق ندارد بلکه تمام هدف او عبارت است از اثبات یک حکم، وضع و عقیده و یا ابطال آن (ایجاب یا سلب). اما این که محمولش حدّ تامّ موضوع است یا عرض خاصیه آن، یا عرض عامّ و یا جنس و... هیچ کدام مهمّ و مورد نیاز نیست (حتّی گاهی جدلی را از هدف دورتر می کند چون او در محضر مردم بحث می کند و هدفش اقناع آنان است و طرح این اصطلاحات که حتما این محمول ذاتی هم هست نه عرضی و... موجب می شود که امر بر مردم مشتبه شده و تشخیص ندهند که حقّ با کدام طرف است).

سؤال: اگر غرض مجادل به خصوص هر یک از این چهار امر تعلق نمی گیرد و بلکه به اصل اثبات یا ابطال مربوط می شود. پس چرا شما این مباحث را عنوان می کنید؟

جواب: هدف ما از طرح این مباحث این نیست که در مجلس جدل هم از این امور گفتگو شود بلکه هدف این است که باید شخص پیش خود و قبل از شرکت در مجلس بحث و مذاکره مشهورات آن فنّ را آماده ساخته و به خاطر بسپارد و مطلب برای او ملکه شود و از آن رهگذر که مشهورات بسیارند باید آن ها را تحت عنوان مواضع و قواعد کلیه حفظ و ثبت و ضبط نماید و باز از آن جا که مواضع نیز بسیارند برای سهولت مطلب و این که به راحتی بتواند در هنگام بحث از هر موضعی، قضایای مشهوره مناسب را استخراج کند، این مواضع را بر حسب محمولات دسته بندی کند تا برای هر منظوری از مواضع مناسب استفاده کند. و گرنه این امور نیز همانند خود مواضع، نوعا مشهوره نبوده و قابل درک برای مردم نیست.

قوله: و علیه فالمواضع؛ تا این جا چهار موضع از اصناف مواضع را بیان نمودیم که در این جا به طور مجمل به تعریف هر کدام از آن ها می پردازیم:

۱. مواضع حدّ؛ برای اثبات حدّ یک شیء، باید ویژگی های ذیل مراعات شود:

الف. حدّ باید برای موضوعش موجود باشد مثل حیوان ناطق نسبت به انسان.

ب. حدّ باید با محدودش مساوی باشد همانند مثال مذکور.

ج. حدّ باید بتواند در طریق ما هو و در جواب سؤال با ما هو واقع شود.

د. حدّ باید بتواند در دلالت بر موضوع قائم مقام اسم باشد و همان طوری که مثلاً اسم انسان دالّ بر آن ماهیت است حدّ نیز چنان باشد و آن را با تفصیل به ما معرفی کند حال این مجموعه را به نام موضع حدّ می نامیم که در خارج می تواند ده ها و صدها مصداق داشته باشد که از این موضع منشعب می شوند مثل «الانسان حیوان ناطق»، «الفرس حیوان صاهل»، «البقر حیوان خائتر» و...

۲. مواضع خاصّه. برای اثبات عرض خاصّه یک شیء توجه به امور ذیل لازم است:

الف. خاصّه باید یک امر وجودی باشد و برای موضوعش موجود باشد.

ب. خاصّه باید مساوی با موضوعش باشد.

ج. خاصّه نباید بتواند در طریق ما هو واقع شود.

حال نام این مجموعه را موضع خاصه می گذاریم و کبرای کلی است که از آن صغریات و فروعات فراوان استخراج می شود، مثل «الانسان ضاحک»، «الانسان متعجب»، «الحیوان ماش».

۳. مواضع جنس؛ برای اثبات آن امور ذیل لازم است:

الف. امر وجودی باشد.

ب. مساوی با موضوع نباشد.

ج. در طریق ما هو واقع شود.

نام این مجموعه موضع الجنس است و تحته جزئیات کثیره از قبیل: «الانسان حیوان»، «الفرس حیوان»، «الحیوان جسم»، «النبات جسم»، «الجماد جسم» و...

۴. مواضع عرض؛ برای اثبات آن امور زیر لازم است:

الف. امر وجودی باشد.

ب. مساوی با موضوع نباشد.

ج. در طریق ما هو واقع نشود نام این مجموعه، موضع عرض است و مصادیق فراوان دارد، از قبیل: «الانسان عالم»، «الانسان ماش» و...

ص: ۳۷۶

این بود اصناف اربعه مواضع.

حال علاوه بر این چهار موضع، سه موضع دیگر نیز وجود دارد که از اهمیّت ویژه ای در فنّ جدل برخوردار هستند و به آن ها نیز اشاره ای اجمالی می کنیم.

الف. مواضع اثبات و ابطال، و آن ها مواضع و قواعد عامه ای هستند که هدف اصلی از آن ها، صرفاً اثبات یک مطلوب و یا ابطال آن است بدون این که غرض به خصوص اثبات حدّ تامّ یا عرض و... متعلّق باشد، بلکه اصل اثبات یا نفی مورد نظر است و سابقاً در این رابطه مثال هایی داشتیم و بعداً هم در امر چهارم مثالی خواهیم آورد.

ب. یکی دیگر از این مواضع، موضع اولی و اثر است که در باب جدل بسیار حائز اهمیّت است و به قول علامه در جوهر النضید:

«و فی الجدل اکثر المطالب مبنیه علیه»

و آن عبارت است از این که: شخص جدلی در بسیاری از موارد نیاز پیدا می کند به اثبات این که: این محمول از آن محمول دیگر، شدیدتر است یا این از آن ضعیف تر است یا این اولویّت دارد و آن دیگری غیراولی است و... که تفصیلاً در امر پنجم با ذکر مثال خواهد آمد. ضمناً موضع اولی و اثر مخصوص مواردی است که محمول از اعراض خاصّه باشد چون تنها این سری از اعراض هستند که تفاوت و تشکیک پذیرند و اشدّ و اضعف، اکثر و اقل، انفع و غیرانفع و... دارند (هم چنان که بیان خواهد شد).

ج. یکی دیگر از این مواضع، موضع «هوهو» و «این همانی» است و این موضع در مواردی مورد حاجت و نیاز جدلی است که بخواهد میان دو چیز اتّحاد و وحدت را اثبات کند چه وحدت آن ها در جنس باشد مثل انسان و فرس که در حیوانیّت اتّحاد دارند و یا در نوع باشد مثل زید و عمرو که در انسانیت شریکند و یا بالعارض باشد مثل زید و عمرو در عالمیّت و...

با این محاسبات، مواضع هفت صنف شد:

۱. مواضع حدّ

۲. مواضع جنس

۳. مواضع خاصّه

۴. مواضع عرض

ص: ۳۷۷

۵. مواضع اولی و اثر

۶. مواضع اثبات و ابطال

۷. مواضع هوهو،

البته در جوهر النضید هشت موضع آورده که یکی هم مواضع فصل است ولی مرحوم مظفر آن را در جنس داخل کردند به بیانی که گذشت.

در خاتمه: تفصیل این مواضع و بیان شقوق، اقسام، قواعد، ضوابط و امثله هر کدام اولاً، محتاج به یک فنّ مستقلّی است و از عهده این کتاب که بنا بر اختصار دارد خارج است و ثانیاً معمولاً بیان این امور وظیفه منطقی نیست تا ما وقت خود را در آن امور مصروف داریم زیرا که هر فنی برای خود مشهوراتی دارد که باید شخص مجادل در همان فنّ به دنبال آن مشهورات و مواضع باشد مثلاً فقیه در علم فقه، متکلم در علم کلام، وکیل دادگستری در کتب مربوطه، سیاسی در فنّ خود که با زحمت و تمرین و ممارست، باید به مواضع فنّ خود دسترسی پیدا کنند و از این طریق بتوانند مشهورات بسیاری را استخراج نموده و در مقام بحث مقاومت کنند و کار منطقی نیست که بیان بکنند که در فلان فنّ (مثلاً علم کلام) مواضع و مشهورات کدام است و... لذا از طرح تفصیلی این مباحث صرف نظر می کنیم. با این حال برای این که جویندگان را به کلی از طرح این مواضع سبعه محروم نکرده باشیم به دو نمونه از آن ها که از دیدگاه جدلی بسیار مهمّ است اشاراتی کرده و مثال هایی برای آن ها می آوریم و شقوق مطلب را بیان می کنیم. طالبین شرح و بسط این مطلب را به کتب شفاء ابن سینا، اساس الاقتباس خواجه طوسی، جوهر النضید علامه و... ارجاع می دهیم.

۴. مواضع اثبات و ابطال

مطلب چهارم از مطالب مبحث دوم یعنی باب مواضع پیرامون یکی از مواضع سبعه است و آن عبارت است از موضع اثبات و ابطال که بسیار مهمّ و ارزشمند و عامّ المنفعه می باشد و اصولاً همان طوری که قبلاً بدان اشارت رفت هدف اصلی انسان مجادل همین اثبات یا ابطال است، اما این که فلان محمول، ذاتی فلان موضوع هم هست یا از عوارض خاصّه یا عامّه او است این ها چندان مهمّ نیست در نتیجه موضع حدّ یا جنس مخصوص محمولات ذاتیه بود و موضع خاصّ و عرض مخصوص محمولات عرضی بود ولی مواضع اثبات و ابطال تعمیم داشته و هر دو یا هر چهار دسته از محمولات را

شامل است و خود این باب دارای بیست موضع فرعی و جزئی است که در همه آن ها هدف اثبات یا ابطال است و هر کدام به نوبه خود کلی و قاعده عامه می باشند که در تحت آن ها فروع و مشهورات بسیاری داخل می باشند و ذیلا به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. موضع لحوق الضد ۲. موضع التساوی ۳. موضع الاولی ۴. موضع المتشابهات ۵. ما يتعلق بالنضاد ۶. مواضع النظائر ۷. مواضع الاشتاقات ۸. مواضع التصاریف و... (۱)

در این جا مرحوم مظفر تنها به ذکر مثال بسنده کرده و می فرماید: سابقا سه مثال برای موضع اثبات و ابطال آوردیم که عبارت بودند از:

«اذا كان احد الضدين في موضع فالضد الآخر...» و

«اذا كان شيئي موجودا في وقت أو حال...»

«و كل شيئي به حسب عرض ممكن و نافع...»

امّا مثالی که این جا می آوریم این است که: وقتی ما موضوع و محمولی داریم و از آن ها قضیه حملیه تشکیل داده ایم می گوئیم: هر آن چه که عارض بر محمول این موضوع شود با واسطه بر خود این موضوع هم عارض می شود (العارض علی المحمول عارض علی موضوعه) در نتیجه به حکم این قاعده می توانیم آن چه را که برای محمول اثبات شده به واسطه آن بر موضوع هم بار کنیم و آن چه را که از محمول سلب می شود از موضوع سلب کنیم و حمل آن را ابطال نمائیم و در تحت این موضوع مشهورات فراوانی می تواند داخل باشد (قبل از بیان آن ها دو مثال از خارج می آوریم).

الف. الانسان حيوان، و كل حيوان جسم، فالانسان جسم، که به سبب حیوانیت جسمیت را برای انسان اثبات کردیم.

ب. الانسان حيوان، و لا- شيئي من الحيوان بجماد، فلا- شيئي من الانسان بجماد که قیاس تشکیل داده و به سبب حیوان بودن، جمادیت را از انسان سلب کرده ایم، اولی را اثبات و دومی را ابطال گوئیم (اینک چند مثال و فرع و قضیه مشهوره که از این موضوع کلی استنباط می شود):

۱. جمهور (توده های مردم) عاطفی هستند (احساسات و عواطف آن ها بر عقل آنان غالب است و یا احساسات و عواطف در آن ها بسیار قوی است. لذا امروزه در دنیا

ص: ۳۷۹

از این عواطف پاک انسان‌ها حسن استفاده‌ها و سوءاستفاده‌ها فراوانی می‌شود مثلاً برای کمک به محرومین و مستضعفان عالم و افرادی که درگیر جنگ و کشتار بی‌رحمانه‌ای واقع شده‌اند از صحنه‌های دلخراشی که عواطف را جریحه‌دار نموده و انسان‌ها را برای کمک به آن‌ها برمی‌انگیزاند استفاده می‌شود و...

حال این یک قضیه است که کلمه مردم موضع آن و کلمه عاطفی محمول است.

آنگاه می‌گوئیم: موجودی که عاطفی است (مخصوصاً در جامعه زنان که عاطفی‌تر هستند و مسأله محاکات و چشم و هم‌چشمی در آن‌ها محسوس‌تر است) دارای این صفت است که طبیعت، عادت محاکات، تقلید از یکدیگر، چشم و هم‌چشمی، در کارها به یکدیگر نگاه کردن و اقدام نمودن دارد، سپس توسط عاطفی بودن همین صفت را برای مردم اثبات می‌کنیم و به صورت قیاس منطقی می‌گوئیم:

مردم عاطفی هستند «صغری».

و موجود عاطفی دارای طبیعت محاکات است «کبری».

پس مردم دارای این طبیعت هستند «نتیجه».

۲. رجل سیاسی نفعی (سودجو) و دنبال منافع خویش است. که سیاسی موضوع و نفعی محمول است. سپس می‌گوئیم:

موجود نفعی نوعاً منافع و مصالح شخصی خود را بر مصالح جامعه مقدم می‌دارد.

نتیجه می‌گیریم: پس سیاسی چنین است یعنی منافع شخصی خود را مقدم می‌دارد.

۳. انسان صادق و راستگو و با صداقت عادل است، سپس می‌گوئیم:

انسان عادل ظالم نیست و ظلم بر او عارض نمی‌شود پس انسان صادق هم ظالم نیست چون احتیاجی به ظلم و ستم ندارد، او هرچه دارد صادقانه با ائمت و ملت خود در میان می‌گذارد و ملت هم به او حسن اعتماد دارند، لذا نیازی به ظلم و ستم ندارد.

خلاصه مطلب این که: معنای موضع اثبات و ابطال این است که ما در این موضع از دو قضیه مشهوره که به صورت صغری و کبری چیده‌ایم به یک قضیه مشهوره سوم دسترسی پیدا می‌کنیم و آن دو مشهوره در دو مثال اول و دوم عبارتند از: حمل محمول بر موضوع (الجمهو عاطفی، سیاسی نفعی) و اتصاف محمول به یک صفتی (عاطفی و نفعی) که از آن‌ها به این نتیجه رسیدیم که پس این صفت برای موضوع هم بار می‌شود (موضع اثبات) دو مشهوره ما در مثال سوم عبارت است از حمل محمول

بر موضوع (الصداق عادل) و عدم اتصاف محمول به صفتی (و العادل لیس بظالم) نتیجه می گیریم ابطال اتصاف موضوع را به آن صفت (موضع ابطال).

۵- مواضع اولی و اثر

مطلب پنجم و آخرین مطلب در باب مواضع در این کتاب، پیرامون یکی دیگر از مواضع مهم است که تقریباً بیشترین کاربرد را در مجادلات دارد و آن موضع اولی و اثر است:

تعریف: معنای اصلی این باب عبارت است از ترجیح و تفضیل یکی از دو کس یا دو چیزی که میان آن دو از بعض جهات مشارکت وجود دارد بر دیگری، و اثبات تفاضل احدهما علی الآخر از جهتی از جهات.

الفاظی که در باب تفضیل و برتری کثیر الاستعمال و متداول هستند عبارتند از:

۱. ادوم؛ هر آن چه که پاینده تر و بادوام تر باشد مؤثر و بهتر است.

۲. اشرف؛ هر آن چه که اشرف باشد از احسّ بهتر است مانند حکمت از موسیقی.

۳. انفع؛ هر آن چه انفع باشد بهتر است مثل صحت که از جمال انفع است.

۴. اقدم؛ هر آن چه اقدم باشد مؤثرتر است مثل صحت که از قوّت اثر است لأنّ الصّحه فی الاخلاط الاوّلی و المزاجات و هذا فیما بعد،

همچنین الفظی از قبیل افضل، اکثر، اشدّ، اغنی، اقل، اکمل و...

و نکته مقابل این الفاظ عبارتند از: انقص، احسّ، اقل، اضعف و...

هر کدام از این اصطلاحات را خصوصیتی و موارد کاربردی هست که مرحوم مظفر عنوان نکرده اند. (۱)

ما، در چه مواردی نیازمند این موضع هستیم؟

جواب: گاهی تفاضل میان دو چیز یا دو شخصی کاملاً ظاهر و هویدا است که این یکی بر آن دیگری ترجیح و برتری دارد. مثلاً همه می دانند که نور و روشنایی خورشید از نور ماه به مراتب بیشتر و قویتر است در این گونه موارد استدلال کردن و اثبات تفاضل، زیادی و عبث است و حاجتی به استدلال نیست و بلکه مضحکه مردم می شود.

چیزی که عیان است حاجتی به بیان ندارد. نه مستدل می تواند برای آن استدلال کند و نه

١-١). طالبين به كتاب ارزشمند جوهر النضيد صفحه ٢٥١ و ٢٥٢ مراجعه نمايد.

خصم می تواند آن را انکار کند. ولی گاهی تفاضل میان آن دو احتیاج به بحث و بررسی دارد و در بدو امر چندان واضح و روشن نیست موضع اولی و اثر در این گونه موارد به کار می آید و اتفاقاً در خارج و در مجامع از این گونه بحث ها فراوان است که گاهی دو نفر راجع به برتری های دو شیئی بحث می کنند مثلاً- فلان خوردنی و نوشیدنی بهتر است یا آن دیگری؟ فلان لباس و پوشیدنی بهتر است (از حیث گرمی، نرمی، زیبایی و...) یا آن دیگری؟ فلان منزل مسکونی، وسیله سواری و... بهتر است یا آن دیگری؟ فلان کتاب درسی کامل تر است یا آن دیگری؟ و... که هر کدام طرفی را گرفته و با یکدیگر به مباحثه می پردازند یا گاهی راجع به فضیلت و برتری یکی از دو شخص بر دیگری گفتگو می کنند مثلاً- از حیث مراتب فضل، علم و کمال فلان عالم افضل و اعلم و اکمل است یا آن دیگری؟ از حیث وظائف و مسئولیت ها فلانی مسئولیتش بیشتر یا وظیفه شناس تر است و یا آن دیگری؟ از حیث اخلاق و عادات فلانی دارای خلقیات پسندیده تری هست یا آن دیگری؟ فلانی بخشنده تر و شجاع تر و... است یا آن دیگری؟ و...

در مواردی که راجع به افضلیت و برتری یکی از دو شخص بر دیگری بحث می شود گاهی به این صورت است که متنازغین هر دو در وجه فضیلت و برتری اتفاق نظر دارند مثل این که دو نفر بحث می کنند که آیا حاتم طایی (شهره خاص و عام در جود و کرم) کریم تر و بخشنده تر است یا معن بن زائده (ابو الولید معن زائده بن عبد الله الشیبانی امیر و قائد اموی من اشهر اجواد العرب کان شجاعاً فصیحاً اکرمه المنصور العباسی و ولّاه سجستانی، اغتیل) کریم تر است؟ در حالی که طرفین بحث هر دو قبول دارند که کرم و بخشنده گی یک فضیلت و کمال است و هر دو متفق هستند که هم حاتم و هم معن به این کمال متصف بوده اند ولی در «کریم تر» بودن بحث دارند در چنین مواردی البته باید به کتب تاریخ و حوادث تاریخی مراجعه کرد و احوالات آن دو را مطالعه نمود تا بدانیم کدام کریم تر بوده اند؟ و جای استدلال منطقی و استفاده از قواعد فنّ جدل و منطق نیست.

و گاهی نزاع آن دو در اصل وجه افضلیت و ملاک افضلیت است مثل این که هر دو قبول دارند که حاتم طایی تمام هستی خود را بذل و بخشش می کرد و آن چه دار و ندارش بود انفاق می کرد ولی معن بن زائده تنها زیادی اموالش را می بخشید و مایحتاج خود را نگهداری می کرد و هر دو قبول دارند که همان مقدار زیادی مال آقای معن از

حیث رقم، به مراتب بیشتر از بذل و بخشش تمام اموال حاتم بود (مثلاً زیادی مال معن صد هزار درهم می شد و تمام مال حاتم ۵۰ هزار درهم).

ولی سخن در این است که معیار در کریم تر بودن چیست؟ آیا ملاک بذل و بخشش مال زیادتر و رقم درشت تر است که معن داشته یا معیار، فداکاری و ایثارگری و بذل تمام هستی است که حاتم داشته؟ آن که می گوید: معن کریم تر بوده، به یک قضیه مشهوره متمسک است که هر کس سود بیشتری به جامعه می رساند و مال بیشتری انفاق می کند اجود و کریم تر است و آن که می گوید: حاتم کریم تر بوده به مشهوره دیگری متمسک است که: هر کس فداکاری کرده و با وجود نیاز، دیگران را بر خود مقدم می دارد کریم تر است پس حاتم افضل است و خود این دو مشهوره دو موضع هستند که مصادیق و متفرعات بسیاری می توانند داشته باشند.

برای تفصیل بیشتر این مباحث به کتب مطوله فنّ از قبیل اساس الاقتباس، الجوهر النضید مراجعه کنید.

ص: ۳۸۳

مبحث سوم از مباحث سه گانه باب جدل، پیرامون وصایا و سفارشاتى به شخص مجادل است. مجموعه وصایا در سه بخش عرضه می شود.

۱. سفارشاتى که به شخص سائل داریم.

۲. سفارشاتى که به شخص مجیب داریم.

۳. سفارشاتى که به طرفین مباحثه مشترکاً داریم.

۱. تعلیمات للسائل

قسمت اول؛ در رابطه با تعلیمات و آموزش هاى است که به شخص سائل داریم.

در مبحث اول، با تعریف سائل آشنا شدیم و دانستیم که سائل کسى است که پیوسته سؤال می کند و در سایه این سؤالات می خواهد رأى و وضعى را نقض کرده، ابطال نماید و طرف مقابل را مجاب و ملزم به اقرار و اعتراف نماید. و برای وصول به این هدف لازم است تعلیمات سه گانه ذیل را به دقت به کار بندد.

۱. قبل از هر سؤالى، آن موضع و قاعده کلی را که این سؤال و قضیه مشهوره را از آن استخراج می کنند باید در ذهن خویش آماده سازد تا اگر مجیب، سؤال اول را جواب داد وی بتواند از همین موضع، مقدمات مشهوره دیگری را استخراج کرده و عرضه کند و مورد سؤال قرار دهد و گرنه چه بسا با اولین سؤال در مانده شده و مغلوب شود.

۲. قبل از هر سؤالى این نکته را در نظر بگیرد که چگونه از شخص مجیب اعتراف گرفته و او را وادار به قبول کند و یا اگر انکار نمود چگونه بر او تشیع کرده و امر او را شنیع و ناهنجار بنمایاند.

۳. هیچ گاه به موضع و قاعده کلیه ای که این مشهورات را از آن استخراج کرده، تصریح ننماید و اگر حیانا نیازمند به تصریح شده و ناچار می گردد که آن را ذکر کند حتما در آخر امر و پس از اقرار و اعتراف گرفتن از خصم آن را بیان کند تا مجالى برای نقض و ایراد از سوی خصم و مجیب نباشد این بود خطوط کلی و چهارچوبه اصلی کار سائل، که بادقت تمام باید این امور را مراعات کند و گرنه به مقصود نمی رسد.

حال طریقهٔ اعتراف و اقرار گرفتن از اشخاص هم فرق دارد به دلیل این که انسان ها فرق دارند و به دسته جات مختلف تقسیم می شوند و در برابر هر دسته ای راهی وجود دارد.

مثلا پاره ای انسان ها بسیار خجالتی و باحیا هستند و متقابلا پاره ای از افراد بسیار وقیح، بی حیا، گستاخ و صلف (پرمدها و لاف زن) هستند. در میان این دو حاشیهٔ افراط و تفریط مراتب و درجات گوناگون، و انسان های مختلفی وجود دارند. یا از جهت دیگر پاره ای از افراد بسیار صابر، شکیبیا، چابک و تیز تک در سخن و بحث هستند و متقابلا کسانی هم ضعیف، ناتوان، خوار و ذلیل هستند و میان آن دو مراتبی وجود دارد. یا پاره ای از انسان ها بسیار ماهر، زبردست و زبان زن هستند و گروهی عاجز، ناتوان و دارای لکنت زبان هستند و میان آن ها درجاتی وجود دارد.

یا مثلا برخی از افراد بسیار اعتماد به نفس داشته و به رأی خود بسیار اعتماد دارند و در برابر عقیدهٔ خود سخت گیر، لجوج و متعصب هستند و برخی مقلد صفت و بسیار حالت اطاعت و تسلیم در برابر دیگران دارند و میان آن دو مراتب و درجاتی است و هر کدام از این طبقات شأنی و خصوصیتی مخصوص به خود دارند که باید شخص مجادل سائل به نیکی این افراد را بشناسد و در مقام بحث از راهش وارد شود و طریقهٔ مناسب با همان را برگزیند و در مثل مشهور عربی گویند: «لکل مقام مقال»

و در فارسی گویند: هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد.

حال مجموعهٔ طرق و راه های اساسی اعتراف گیری از خصم را در ده فصل کلی و طریقهٔ اصلی عرضه می کنیم.

۱. باید توجه داشته باشد که از همان ابتداء مستقیما به سراغ مطلوب نرفته و سؤالی از مطلوب خویش ننماید و گرنه چه بسا مجیب از ابتدا ناراحت شده و تعصب به خرج دهد و حاضر به بحث نشود و یا این که چون در آغاز بحث آمادگی بیشتری دارد فوراً پی به مقصود سائل برده و از در انکار و مخالفت درآمده و سائل را ناکام بگذارد، بلکه از دورترها شروع کند و سؤالات غیرمربوطی بپرسد تا کم کم که میدان مباحثه گرم شد و تمامی چشم ها و همهٔ حواس ها به آن ها متوجه شد وارد مبحث اصلی شده و از مطلوب خویش بپرسد. شبیه دو قهرمان کشتی در وسط تشک، که یکی از آن دو خام و ناپخته باشد و دیگری بسیار پخته و صاحب فنون باشد که اولی به مجرد ورود در مبارزه،

آخرین تلاشهایش را می کند و فنون خویش را به کار می برد و در وسط کار می ماند ولی دیگری ابتدا روی سر و گردن حریف کار می کند او را می آزماید تا بداند طرف چه قدر آمادگی دارد و کدام نقطه ضعف را دارد تا از همان نقطه ضربه را وارد کند و طبیعی است که معمولاً چنین کسی برنده است).

۲. باید بداند هنگامی که سؤالات متعددی نمود و تدریجاً به مطلوب خویش رسید باز تا می تواند طفره رفته و مستقیماً از مطلوب خویش نپرسد تا مبادا موجب ملتفت شده و از زیر بار اعتراف گریزان باشد. البته برای سائل راه چاره وجود دارد و آن این که یکی از راه های ذیل را بیاماید:

الف. اگر مناسب دید از شیوه قیاسی مدد بگیرد یعنی از یک امر عام و کلی سؤال کند و بعد در جزئی و اخص نتیجه را بگیرد که شیوه قیاسی سیر از کلی به جزئی است.

مثلاً طرف قبول ندارد که انسان حساس باشد، سائل از او می پرسد؛

بگو بدانم آیا هر حیوانی حساس است یا خیر؟ وقتی که مجیب به این کبرای کلی اعتراف کرد می گوید:

بگو بدانم: آیا انسان حیوان است یا خیر؟ و وقتی در این جا هم اعتراف گرفت می گوید:

خود قبول داری که: هر انسانی حیوان است و قبول هم داری که هر حیوانی حساس است پس ناچار باید بپذیری که هر انسانی حساس است.

ب. اگر صلاح دانست از شیوه استدلال استقرایی پیش آید. مثلاً کسی قبول ندارد که انسان دارای ویژگی کتابت باشد سائل دست او را گرفته و نزد افراد انسان برده و می پرسد: آیا زید کاتب است یا نه؟ می گوید: آری، بکر کاتب است؟ جواب: آری، خالد چه طور؟ کاتب است، حسن چه طور؟ کاتب است و... از این راه به یک کلی می رسد که پس «کل انسان کاتب» و مجیب را از قبول و اعتراف ناگزیر می کند.

ج. اگر لازم بود از طریق تمثیل و سیر از جزئی به جزئی دیگر پیش آید.

مثلاً طرف، استدلال تمثیلی را حجت می داند. ما به او می گوییم:

شما قبول داری که شراب حرام است یا نه؟

می گوید: آری،

می پرسیم: قبول دارید که علت حرمت شراب، مستی است؟

می گوید: آری،

می پرسیم: آیا نبیذ هم مسکر است یا نه؟

می گوید: آری،

می گوئیم: پس ناچارید از اعتراف به این که نبیذ هم حرام است. و بدین وسیله به مطلوب خود می رسیم.

د. اگر صلاح دید به جای سؤال از خود مطلوب از مبادی آن و از اموری که این مطلوب از آن ها مشتق شده سؤال کند مثلا فرض کنید شخص منکر این معنا است که آدم غضبناک مشتاق انتقام گیری باشد، ما اگر مستقیما از او پرسیم که آیا غضبان مشتاق انتقام گیری هست یا نه؟

او در جواب انکار کرده و ماده نقض هم می آورد که خیر چنین نیست به دلیل این که: پدر از کار فرزند بارها ناراحت و خشمگین می شود با این حال مشتاق انتقام گیری نیست. در این جا راه دیگری وجود دارد و آن این که سائل می پرسد:

بگو بدانم، آیا غضب همان شهوت و میل به انتقام گیری نیست؟

مجیب جواب می دهد: آری همان است.

بلافاصله سائل می گوید: پس انسان غضبناک اشتها و میل انتقام گیری دارد، و او را ملزم به قبولی می کند.

هنگامی موقعیت ایجاب می کند که وارونه و به عکس مطلوب سؤال را طرح کند تا خصم را به اشتباه اندازد مثلا به جای این که پرسد:

آیا لذت خیر نیست؟

می پرسد آیا چنین نیست که لذت خیر نیست؟

طرف گمان می کند که سائل عقیده به نفی و عدم خیریت دارد و لذا فوراً می گوید:

خیر، چه کسی ادعا می کند که لذت خیر نیست؟ بلکه خیر است و بدین وسیله با زبان خود، مطلوب سائل را اقرار می کند و مخصوصا اگر مجیب انسان عنود و لجوجی باشد که اصلا بنایش بر این است که هرچه را شخصی گفت او عکس و مقابل آن را بر زبان جاری کند برای چنین کسی این گونه سؤال نافع است.

۳. به سائل سفارش می شود که در مقام سؤال و ایراد مقدمات، با نظم و ترتیب خاص منطقی پیش نرود و گرنه ممکن است در اثناء بحث، طرف ملتفت شده و به نحوی

از زیر بار اعتراف به مطلوب وی شانه خالی کند بلکه بهتر آن است که مقدمات را مشوش و غیر مرتب ذکر کند. مثلاً اول کبری را، سپس صغری را بیاورد و... تا خصم را فریب داده و غیر مستقیم مطلوب را به طرف بقبولاند.

۴. در مقام پرسش حتی الامکان خود را به گونه ای وانمود کند که واقعا مطلب را نمی داند و می پرسد تا بداند و انصاف را بر غالب شدن بر رقیب مقدم می دارد و حتی اگر می تواند در بدو امر به گونه ای برخورد کند که طرف فکر کند که واقعا او هم با وی موافق است تا این که خصم را فریب داده و اطمینان او را به خود جلب کند، در نتیجه آن چه را که حرف دل خصم است به او بزند و سپس وی در مقام گفتگو برآمده و از هر طریق ممکن از وی اقرار و اعتراف بگیرد.

۵. در بیشتر موارد مقدمات مشهوره را که می آورد به عنوان ضرب المثل یا خبر از یک امر مسلم بیان کند و مدعی شود که این ها از مسلمات و مشهورات بوده و خاص و عام آن ها را قبول دارند و هدفش از این کار آن باشد که خصم را بترساند چون وقتی خصم می بیند این مقدمات را به عنوان امور مشهوره و مسلمه ذکر کرده و همه آن را قبول دارند جرئت نمی کند که آن ها را انکار کند زیرا می بیند این انکار، سبب کوچک شدن وی و بی اعتبار شدن او در نزد مردم می شود.

۶. تمام سؤالات را از آن چه مطلوب او است نپرسد بلکه در اثناء مطالب دیگری هم که در مطلوب و مقصود او نقش مستقیم ندارد مخلوط ساخته و از آن ها نیز پرسد تا در این اثناء رشته سخن را از دست خصم خارج ساخته و ناخود آگاه از وی اقرار بکشد.

۷. برخی از خصم ها و مجادله کنندگان از آن جا که دانشمندی مشهور هستند و به زیرکی و تیزهوشی معروفند به خود مغرور شده و طرف را به هیچ می انگارند و در بدو امر هر چه که از او می پرسد با غرور و خنده مسخره آمیز جواب می دهد و تسلیم می شود به گمان این که سائل هرگز نمی تواند بر او غلبه کند و عقیده او را ابطال کند در این جا بسیار به جا است که سائل از مطالب و مقدمات فراوان و غیر نافع در مقصود خود آن قدر سؤال کند تا طرف را خسته کرده و او را وادار به تسلیم کند (نظیر کاری که هشام با آن دانشمند شامی در رابطه با اثبات امامت انجام داد، که از او پرسید آیا تو چشم داری یا نه؟ و...)

۸. هنگامی که همه مقدمات را پشت سر گذاشته و خصم، اقرار و اعتراف کرد

نتیجه را با بیانی قاطع و قوی اظهار کند نه این که با شک و تردید و با استفهام و سؤال که آیا چنین است یا خیر؟ چون اگر با تردید بگوید، بهانه بدست خصم داده و به او جرئت بخشیده که این نتیجه گیری را انکار کند و آنگاه مطلب دوباره عود می کند و باید وی از اول مقدمه چینی کند تا به مطلوب برسد و ممکن است این بار از ذکر مقدمات مناسب عاجز شود و بالاخره بجای غلبه، مغلوب و بجای پیروزی، شکست بخورد.

۹. روحیات جمعیتی را که مستمع کلام او هستند بشناسد و بداند که برای این تیپ از افراد، کلمات زیبا و آراسته چقدر ارزشمند است و از همین امور استفاده کند چون هدف، غلبه بر خصم و راضی کردن مردم است. ضمناً تا می تواند خود را حامیم، مدافع، طرفدار و دلسوز مردم نشان دهد تا نظر آنان را بخود جلب کرده و بدین وسیله آنان با کف زدن و سوت کشیدن و صلوات فرستادن و... او را تأیید و همراهی کرده و به هر شکلی که هست بر رقیب غالب آید و حتی الامکان بکوشد بهانه بدست مردم ندهد و با نرمی و مدارا برخورد کند مثلاً نگوید مطلب همین است که می گویم یا مردم چه می فهمند و عوام الناس کالانعام، چه می دانند! مطلب همین است که من یا حزب من، گروه من و خط من و... می گویند.

۱۰. آخرین سفارش ما به شخص سائل یک نکته اخلاقی و جدلی است، که وقتی با موفقیت بحث را به آخر رساند و بر خصم غالب شد همانجا رشته کلام را قطع کرده و محترمانه بحث را به پایان ببرد نه این که یکه تاز میدان شده و خصم را ملعبه قرار داده و به باد تمسخر بگیرد و بگوید: دیدی که چگونه رسوا شدی؟ من از اول هم می دانستم که تو حریف من نیستی، من قبل از تو هم با فلان و بهمان مباحثه کرده و غالب شده بودم و یقین داشتم که بر تو هم غالب می شوم ولی خواستم تفریحی کرده باشم! خیر، هرگز این کلمات را بر زبان نیاورد و اظهار نکند که الحمد لله چگونه مفتضح و رسوا شدی و عرق خجالت بر جبینت نشست و... چرا که این گونه لاف زنی ها موجب می شود که احساسات و عواطف مردم علیه او برانگیخته شود و ارزش و احترامش از بین برود و همه بگویند: چه انسان مغروری، حالا یک بار غلبه کردن که این قدر سروصدا و توپ و تشر ندارد.

خلاصه به جای تقدیر و تشکر از او، زبان به مذمت او نگشاید.

اشاره

بخش دوم، وصایا، سفارشات و آموزش هایی است به شخص مجیب که در مقام مجادله چگونه وارد بحث شود؟ چگونه سؤالات سائل را جواب دهد؟ و به چه نحوی از وضع خویش دفاع کند؟

مقدمه

شخص سائل چنان که قبلاً گفته آمد همیشه به یک وضع، معترض و منتقد بوده و موضع تهاجمی دارد و سؤالات پی در پی را مطرح می کند تا شخص مجیب را در بن بست قرار داده و وادار به اعتراف نماید. متقابلاً شخص مجیب وضعی را پذیرفته و بدان ملتزم شده و در برابر تهاجمات خصم و بمباران سؤالات او، حالت تدافعی به خود می گیرد و اجازه نمی دهد که خصم مهاجم به حریم وضع او نفوذ کند (شبهه این که در خارج عدّه ای در سنگرها ایستاده و مقاومت می کنند و دشمن بر آن ها شلیخون زده و هجوم آورده و می خواهد آنان را تارومار کرده و از سنگرهایشان بیرون بکشد).

واضح است که شخص مدافع، معمولاً ضعیف تر از مهاجم و نزدیک تر به شکست است و قدرت مقاومت آن چنانی ندارد و هر لحظه در معرض آن است که سنگرش سقوط کرده و به دست دشمن بیافتد، و سرّ مطلب آن است که شروع مبارزه و پرسش و پاسخ به دست فرد یا گروه مهاجم است و آنان دستشان باز است که از هر طرف خواستند هجوم برده و به هرگونه ای سؤالاتشان را تنظیم کنند تا زودتر به هدف رسیده و فاتح نبرد میدان سخن و بحث آزاد شود.

از آن جا که سؤال سائل پیوسته از مشهورات عامّه و یا از مسلمات خصم (مجیب) است، مجیب به ناچار با وی همراهی کند و مرتّب به مشهورات اعتراف کند این جا است که موضع سائل قوی تر از موضع مجیب است و کار مجیب به مراتب سخت تر و دقیق تر از کار سائل است. حال منطقی چه توصیه هایی به شخص مجیب و مدافع دارد که بتواند به راحتی به سؤالات سائل جواب داده و در دام اقرار، اعتراف و تسلیم شدن نیافتد؟ می فرماید: در این جا پنج راه اساسی وجود دارد که مجیب باید آن ها را بییماید و از آن ها استفاده کند و این طرق در عرض هم نیستند تا مجیب مجبور باشد در یک مباحثه همه آن ها را بییماید، بلکه در طول هم و مترتب بر یکدیگر هستند یعنی در مرحله اول تا می تواند از اولین طریقه ای که ارائه خواهد شد حرکت کند و خصم را مغلوب و

منکوب سازد و اگر این طریقه به روی او مسدود بود در مرحله دوم به سراغ راه بعدی برود و به همین ترتیب تا آخرین مرحله که خواهد آمد.

آن طرق پنج گانه به ترتیبی که ذیلا خواهد آمد عبارتند از:

طریق اول: در قدم اول اگر توانست درصدد برآید که مطلب را بر سائل پیچانده و سخن را به شخص سائل برگرداند و عنان سخن را او به دست گرفته و به جای این که در طول بحث مدافع باشد از اولین سؤال سائل، سؤالی را تولید کرده و این بار او بشود مهاجم و از سائل سؤال کند و او را در معرض خطر بیاندازد. اگر چنین کرد، مجیب و مدافع، مهاجم می شود و سائل، مدافع می شود و البته این مدافع اولی و مهاجم دومی است که زمام امر بحث را به دست گرفته و هرگونه که مایل باشد بحث را هدایت می کند. این بهترین راه مقابله به مثل است.

طریق دوم: راه اول سودی نداشت و برایش موفقیت آمیز نبود درصدد برآید که سؤال کننده را دچار مشکل، زحمت و پیچ و خم کرده، به یک سلسله امور و مطالب جنبی مشغول سازد و تا سائل به خود آید و از این امور بعیده جواب دهد مجیب فکری کرده و جواب شافی و وافی از سؤال او فراهم کند و در کف دست او قرار دهد. مثلا فرض کنید سائل در مقام سؤال کلماتی را به کار برد، مجیب برای دور کردن سائل از مقصد کلمه و واژه ای را از میان کلمات سائل بیرون کشیده و پرسد مراد شما از این کلمه چیست؟ کدام معنا را اراده می کنید؟ البته سائل ناگزیر است برای روشن ساختن مراد خویش و پرهیز از کلی گویی و مجمل بافی، کلی وقت صرف کند تا یک یک معانی آن واژه را ذکر کند و معنای مقصود خویش را عرضه کند که البته در این فاصله، اگر مجیب ماهر و چیره دست باشد به راحتی به جواب مطلوب می رسد و سؤال سائل را پاسخ می دهد بدون این که کمترین لطمه ای به حال وی داشته باشد و می تواند به جای استفسار و پرسش از سائل که به نظر شما معنای فلان کلمه چیست؟ خود تفصیل آن معانی را متولی و عهده دار شود و یک یک بیان کند و پرسد که آیا مراد شما این معنا است؟ یا معنی دوم؟ یا سوم؟ و... تا جواب مناسب را پیدا کند و گاهی فایده این طول و تفصیل دادن ها راه فرار تازه ای است که برای مجیب پیدا می شود. مثلا می گوید:

شمای سائل از این لفظ مشترک، فلان معنا را اراده می کنید و ما که مجیب هستیم فلان معنای دیگر را اراده می کنیم پس در حقیقت نزاعی نیست. (قبلا نیز مثال هایی برای

این منظور آوردیم).

طریق سوم: اگر مجیب در مراحل مقدماتی سؤالات سائل که از دورتر شروع کرده و کم کم می خواهد به مقصود نزدیک شود، نتواند تهاجمی عمل کرده و یا او را مشغول بدارد راه دیگری پیش پای او است و آن این که: به مشهوراتی که در سؤال سائل مطرح است اعتراف کند و از این بابت نگرانی نداشته باشد چرا که اگر وضع مجیب، یک وضعی است که جزء مشهورات عامه و مطلقه و حقیقه است، مبادی مشهوره مورد اعتراف به ضرر او تمام نمی شود چون که معمولاً قضایای مشهوره نتیجه مشهوره به بار می آورند و به ضرر او نیست و تنها اگر می تواند به آن آخرین سؤال سائل را که به ضرر او است و وضع او را می خواهد نقض کند، اعتراف نکند و آن را انکار نماید چرا که اگر از اول بحث هر سؤالی را که سائل نمود مجیب منکر شود و مرتب سرکشی و طغیان نموده و تسلیم نشود به وضع خود لطمه زده و مردم او را فردی معاند، لج باز و مشاغب می خوانند و مورد استهزاء آنان قرار می گیرد که این چه بحثی شد؟ هر چه سائل مطرح می کند و می پرسد تنها حربه شما انکار امتناع است، اگر اهل بحث هستید درست جواب دهید، تجزیه و تحلیل کنید تا حقیقت بر ما بینندگان روشن شود! آری در آخرین وهله که مهاجم می خواهد تیر خلاص را بزند و وضع مجیب را خراب کند، وی باید ایستاده و مقاومت کند و با انکار مطلب از وضع خود دفاع کنید.

طریق چهارم: در قدم چهارم اگر هیچ یک از راه های فوق الذکر به حال او سودی نبخشید و سؤال سائل به گونه ای بود که قابل انکار نیست. مثلاً از یک قضیه مشهوره مطلقه پرسش کرده که انکار آن خشم عمومی شنوندگان را برمی انگیزد. در این جا باید مدافع هم خوب توجه کند که انکار صریح مطلب چه تبعات و آثار شومی را برای او دارد و اگر انکار کند همه می گویند: او شخصی بی انصاف و غیر عادل است! اگر مرد بود و شجاعت اقرار داشت و دارای کرامت نفس بود در این جا اعتراف می کرد که خیلی جاها اقرار به خطا و اشتباه بهتر و آسان تر است از عذرهای صدبار بدتر از گناه...! لذا در چنین موردی که مجیب به صراحت قدرت انکار ندارد به وی توصیه می شود که یکی از دو کار را انجام دهد:

۱. علناً و آشکارا در محضر مردم، اعتراف کند و حقایق موضع خصم را بپذیرد که از این ناحیه به او ضرر چندانی متوجه نمی شود، به جهت این که، این اعتراف اگر هم

دلیل مطلبی باشد، دلیل بر ضعف، قصور و بی پایه بودن موضع و رأی مجیب است ولی دلیل بر قصور نفس او (که کریم النفس نباشد) یا قصور علم او نیست (چون علامه دهر هم اگر باشد گاهی دچار چنین شکستی می شود) و بر فرض هم که دلیل بر قصور نفس یا علم او باشد که چرا توجه بیشتری نکرده و وضع باطلی را مورد التزام و دفاع قرار داده؟ این قابل جبران است به این که به مردم بگوید: ما طرف دار حق هستیم و عدل و انصاف را بر تعصب، عناد و لجاجت مقدم می داریم و حرف حق را از هر که بشنویم قبول می کنیم، روی این اصل من اعتراف می کنم که حق با خصم است و البته مردم هم او را بر این روحیه بالا و شهامت اعتراف به اشتباه تحسین می کنند و موقعیت علمی، اسمی و شهرت خویش را هم از دست نمی دهد چرا که روزگار از این فرازونشیب ها بسیار دارد و چنین نیست که انسان غیر معصوم در همه مبارزات و مباحثاتش فاتح بدر آید بلکه یک بار طعم تلخ شکست را می چشد و صدبار برای او تجربه می شود و طعم شیرین فتح و ظفر ذائقه او را معطر می سازد.

۱.۲ اگر هم اعتراف به حقایق موضع خصم، برای مجیب گران است (مثلا نماینده یک مذهب با نماینده مذهب دیگر بحث می کند و اقرارش به موضع خصم، موجب تزلزل ارکان عقاید و ایمان پیروان آن مذهب می گردد و این امر برای او بسیار سنگین و غیر قابل تحمل است، از راه ملاطفت و نرمی وارد شده و با لطافت و ظرافت خاصی از اعتراف امتناع کند یا به این که در کلام خویش توریه نماید (که بسیار دشوار است و کار هر کسی نیست) و یا این که وزر و وبال مطلب را به گردن پیشوایان آن بیاندازد مثلا بگوید: من چه کار کنم، رئیس این مذهب این مطلب را قبول ندارد و... و یا این که کم کم به پایان بحث نزدیک شده و بگوید: من چگونه اعتراف نمایم و سخن شما را بپذیرم در حالی که هنوز مراد خودم را به روشنی بیان نکرده ام و نقاط ضعف و ابهامی در کار هست و چون فرصت گذشته در جلسه بعدی با یکدیگر به بحث و تبادل نظر خواهیم پرداخت. بدین وسیله جلسه را ختم کرده و از همان جا به سراغ کتب مورد حاجت یا دانشمندان فن رفته و با آن ها به مشورت پرداخته و نقاط ضعف خویش را یافته آن ها را بر طرف سازد، مجددا با آمادگی نسبتا خوبی در جلسه بعدی شرکت کند، باشد که این بار او بر خصم غالب آید.

طریق پنجم: در قدم پنجم پس از این که دستش از همه طرق قبلی خالی ماند،

هیچ راه فراری نداشت و ناچار شد به فلان قضیه مشهوره اعتراف کند، تنها راه باقیمانده این است که در ملازمه مابین آن قضیه مشهوره با وضع خویش، مناقشه کند و بگوید:

لازمه قبول این مطلب، این نیست و منافاتی میان این مشهوره با رأی و وضع من نیست زیرا که این مشهوره را با فلان قید و شرط قبول داریم و با این قید بر بحث ما، منطبق نمی شود، مطلب من صغرای آن کبرای کلی نیست پس این اعتراف ضرری به حال من ندارد و...

کلیه مراحل پنج گانه بسیار دقیق است و به ویژه مرحله اخیر که سخت، دشوار و نیازمند علم، آگاهی و هوشیاری فوق العاده شخص مجیب است.

۳. تعلیمات مشترک

در بخش سوم که پایان بخش مطالب جدل نیز می باشد به بیان یک سلسله سفارشات به طرفین بحث می پردازیم، اعم از مجیب و سائل.

و آن ها مجموعاً یازده توصیه می باشد:

۱. مهارت در سه امر ذیل:

الف. با استفاده از قواعد مذکور در تقابل تناقض و تضاد بتواندن از هر قیاسی چهار قیاس تشکیل دهد. مثلاً: اگر این عدد زوج باشد پس فرد نیست و لکن فرد است پس زوج نیست، اگر فرد باشد پس زوج نیست و...

ب. بتواند عکس مستوی، عکس نقیض، نقض محمول و نقض موضوع یک قضیه را استخراج کند تا بدین وسیله قادر باشد بر ایراد حجج متعدده بر مطلوبش (اگر مجیب است) یا ابطال مطلوب خصم (اگر سائل است).

ج. برای اثبات هر مطلبی بتواندن مقدمات فراوان مشهوره از مواضع و قواعد کلی مختلف استنباط و استخراج کند تا راحت تر در بحث شرکت کند.

۲. مجادل باید انسانی زبان باز و فردی منطقی باشد که بتواند منظم و منسجم بحث کند، رشته سخن را نگسلد تا بتواند توجه حاضرین را به خود جلب کند، انظار و افکار آنان را با خود همراه سازد و اعجاب آن ها را نسبت به بحث و گفتگوی خویش با خصم برانگیزد و در سخن گفتن مهارتی از خود نشان دهد که مایه تقدیر و سپاس گذاری همگان شود.

۳. تا جایی که ممکن است کلماتی ارزشمند و جملات بزرگ، زیبا و دهان پرکن

انتخاب کند و از عبارت رکیک و ناهنجار که گوش ها را می آزارد پرهیزد. از به کار بردن عبارات عامیانه اجتناب کند (می گویند: رضا خان در مجلس وقتی شروع به سخنرانی کرد از آن جا که فردی بی سواد و بی فرهنگ بود گفت: اولادش... و مایه ریشخند خاصّ و عامّ شد) و نیز از تمتمه یعنی ت ت م ت، پرهیزد و بکوشد تا الفاظ را غلط و اشتباه تلفّظ نکند (زیرا گاهی حروفی قریب المخرج پیش هم واقع می شود و چه بسا وی به جای شین) سن بگوید مثلاً شاهد را شاهد و... تلفّظ کند و نیز از خطاً در اسلوب و روش تلفّظ اجتناب کند تا در نتیجه توجّه حاضرین را به خود جلب کند.

۴. به خصم اجازه ندهد که میدان دار سخن و یکه تاز کلام و به قول معروف، متکلمّ وحده شود و فرضاً نیم ساعت از وقت مجلس را او حرف بزند و وی ساکت و تماشاچی باشد و برای رسیدن به هدف کلی سرمایه گذاری کند و حاضرین پندارند که حقّ با خصم است و گرنه این شخص مثل مجسمه ای در پشت میز قرار نمی گرفت! بلکه طبیعی مطلب همین کاری است که در مجلس های دنیا انجام می گیرد که نمایندگان مخالف و موافق هر کدام طبق ساعت مثلاً ۵ دقیقه یا ده دقیقه سخن می گویند تا همگان منصفانه سخن دل را زده باشند.

۵. اهل مطالعه بوده و بتواند در هر موردی مثال های گوناگون، ضرب المثل های مختلف و شواهدی از اشعار شاعران نامی (سعدی، حافظ و...)، نصوص دینی (از آیات، و روایات) و سخنان فلاسفه بزرگ (ابن سینا و صدر المتالهین و...) سخنان دانشمندان نامی (محمد زکریای رازی، انشتین و...) کلمات بزرگان عالم (امثال سید جمال الدین ها و...) بیاورد و از حوادث کوچک و بزرگی که ملایم و مناسب با بحث باشد استفاده کند.

البته منظور این نیست که شخص مجادل هر چه محفوظات دارد بیرون بریزد و تمام وقت را با این شواهد، نظایر، امثال و حکم اشغال کند بلکه به قدر نیاز مجلس و اقتضای حال بیاورد و تا آن جا که جا دارد از آوردن این امور کوتاهی نکند. چرا که این امور تأثیر به سزایی در نفوس مردم دارد و مجادل را در راه رسیدن به هدف که همان غلبه بر خصم باشد کمک می کنند. چه بسا مثل واحد یا شعر واحد آن چنان تأثیر سحرآمیزی در نفوس مستمعین می کند که ده ها و صدها سخنرانی و استدلال منطقی آن تأثیر را ندارد، لذا مجلس بحث را از این امور خشک و خالی نگذارند.

۶. از دشنام دادن به خصم پرهیزد (مثلاً نگوید: ای خبیث، ای نادان و...) از لعن و

نفرین طرف اجتناب کند (مثلاً نگوید: ملعون تو چنین می گویی).

از مسخره کردن طرف و به ریشخند گرفتن او اجتناب کند.

و خلاصه از هر آن چه که باعث می گردد احساسات و عواطف پاک مردم علیه او تحریک و برانگیخته شود و یا احساسات خصم را علیه خود برانگیزد و مایه برافروخته شدن آتش کینه و دشمنی گردد اعراض کند. چرا که بدین وسیله مجلس بحث به مجلس دعوا و مرافعه مبدل شده، هدف اصلی از بحث گم می شود. در این زمینه قرآن کریم خطاب به پیامبر می فرماید:

«جادلهم بالتی هی احسن» (۱)

یعنی باید جدال تو به نحو احسن باشد.

۷. در مقام بحث، اهل داد و قال نباشد و صدایش را از حد معمول و متعارف بلندتر نکند. چرا که این امر سبب سستی و تزلزل موضع او می شود و مردم می گویند:

معلوم می شود او حرفی برای گفتن ندارد که داد و بیداد راه انداخته و فریاد نعره هایش گوش فلک را کر کرده و گرنه آهسته و معمولی سخن می گفت. توصیه می شود معمولی حرف زده و کلامش را با قوت و استحکام و اطمینان صد درصد ادا کند و به گونه ای سخن نگوید که مشعر به تردید و آشفتگی و سستی و شتاب زدگی باشد بلکه متین و آرام و نرم ولی قرص و محکم، چرا که تأثیر این اسلوب به مراتب بیشتر از تأثیر اسلوب صیحه و فریاد و نعره کشیدن و داد و بیداد کردن است.

۸. در مقام خطاب با خصم متواضع باشد و به طرف احترام بگذارد. مثلاً وقتی از طرف مطلبی نقل می کند بگوید: شما چنین و چنان فرمودید و در مقام بیان کلام خویش بگوید: بنده عرض می کنم و... از کلماتی که نشانگر خود بزرگ بینی، کبر و غرور است و نیز از به کار بردن کلمات ناشایسته و نابجا حد الامکان پرهیزد.

۹. هنگام سخن گفتن خصم، وی با تمام وجود تظاهر به گوش دادن نماید و نشان دهد که به حرف خصم اعتناء کامل دارد و گوش می کند (می گویند: وقتی کسی مطلبی را برای حضرت امام قدس سره بازگو می کرد با این که خود یقین به آن داشتند ولی با تمام وجود گوش می دادند تا به شخصیت طرف لطمه ای نخورد و...).

و وطی کلام نکند (به قول عوام وسط حرف دیگری نپرد) و قبل از این که خصم

ص: ۳۹۶

سخن خود را به پایان برساند او شروع به سخن نکند چرا که اگر بنا باشد این به آن مهلت حرف زدن ندهد و تا یک کلمه گفت فوراً میچ او را بگیرد و آن به این مهلت ندهد قطعاً سیر بحث مشکل می شود، هم بحث معقد می گردد و هم موجب خشم و غضب خصم می گردد.

۱۰. تا حِدِّ امکان از مجادله با انسان هایی که طالب ریا و شهرت هستند و می خواهند خودنمایی و فخرفروشی کنند اجتناب کند چرا که مجادله با اینان دو ضرر دارد:

الف. شخصی که دارای روحیهٔ مریضی است و مرتب لجاجت می کند چه بسا مرض او به فرد مقابل هم سرایت کند و او را هم مریض سازد (نقل است از سید الشهداء علیه السّلام که مردی مریض و جسور به حضرتش عرض کرد بیبا باهم در امر دین مباحثه کنیم، حضرت فرمودند: مالی و للمراء یعنی ما را با مراء چه کار؟ و از آن جا عبور کردند).

ب. مجادله با چنین فردی نتیجه ندارد زیرا که او پیوسته از در عناد و لجاجت در آمده و هرگز تسلیم نمی شود تا انسان نتیجه ای بگیرد.

اگر احیاناً مجبور شد که با چنین فردی مباحثه کند از هر حربه ای مجاز است که استفاده کند حتی از مغالطه گری، به مسخره گرفتن طرف، خجالت دادن او و...

۱۱. آخرین توصیهٔ ما به مجادله کنندگان این است که تمام همت خویش را صرف قبول حق و رسیدن به حق و مقدم داشتن حق و انصاف بر سایر امور کند و از عناد و لجاجت و اصرار بر خطاء پرهیزد که خود اشتباه دیگری است بلکه چه خوب است که از آغاز بحث با خصم، متعهد شوند که هر دو طالب حق و انصاف باشند و هر کجا ثابت شد که حق با فلانی است طرف مقابل تسلیم شده و انصاف دهد و اعلان کند که ای مردم ما طالب حق بودیم و خوشبختانه حق روشن شد و این که حق با چه کسی باشد خیلی مهم نیست، مهم توفیق شناخت حق است و این البته دشوارترین مرحله است و باید خیلی انسان خودسازی داشته باشد تا بتواند حق را بر منافع شخصی مقدم بدارد و باید برای این منظور از خداوند کمک بگیرد.

اشاره

فصل سوم از فصول پنج گانه باب صناعات خمس، درباره صنایع خطاب است و در این فصل سه مبحث، مطرح است:

۱. مبحث اول؛ در اصول و قواعد این صناعت است و در آن شانزده مطلب بیان می شود.

۲. مبحث دوم؛ پیرامون انواع خطاب است و در آن چهار مطلب مطرح است.

۳. مبحث ثالث؛ راجع به توابع مبحث خطاب است و دارای چهار مطلب است.

مبحث اول: اصول و قواعد

اشاره

مبحث اول از مباحث سه گانه صناعت خطاب، در ارتباط با اصول و قواعد کلی این باب است و مشتمل بر شانزده مطلب است:

۱. وجه الحاجة الى الخطاب

مطلب اول از مطالب باب اول، راجع به بیان اهمیت مبحث خطاب است، سؤال این است که ما چه نیازی به صناعت خطاب داریم؟ و کدام مشکل بشر با این فن حل می شود؟

در جواب باید گفت: افراد و گروه های بسیاری در هر جامعه ای به این صنعت نیاز مبرم داشته و برای رسیدن به اهداف و آرمان های خویش از آن باید مدد گیرند از جمله:

۱. مشرعون: صاحبان ادیان و شرائع (انبیاء، اوصیاء، ائمه علیه السلام) و راهیان راه آنان (عالمان و دانشمندان آن مذهب و پیشوایان دینی مذهبی مردم).

۲. دعاه المبادی: (کلمه مبادی جمع مبدء و به معنای اصول و پایه ها آمده، عرب می گوید صاحب المبدء یعنی کسی که اخلاق و زندگی را بر اصول صحیحی استوار سازد یا می گویند: «فلان لا مبدء له» یعنی آدم بی مسلک، بوقلمون صفتی است که يتشکل به اشکال مختلفه، یا می گویند: «فلان سامی المبادی» یعنی فلانی به اصول و ارزش های انسانی پایبند است. مبادی علم هم به معنای پایه های اولی و اصلی استدلالات علم است) منظور از دعاه المبادی مصلحین جامعه و دانشمندان علم اخلاق و... هستند که جامعه را به سوی اصول و ارزش های اخلاقی، انسانی دعوت می کنند.

۳. سیاست مداران و رهبران سیاسی عالم از سلاطین و رؤسای جمهور و...

۴. نظامی ها و فرماندهان میدان جنگ برای بسیج نیروهای تحت فرماندهی خود.

۵. مبلغین یک مذهب برای ترویج و اشاعه مذهب و فرهنگ دینی خودشان و...

حال این افراد و دسته جات که ذکر شد و امثال آنان در موارد فراوانی نیاز پیدا می کنند که جهت رسیدن به اهداف خود و جامعه عمل پوشاندن به آرمان هایشان، توده های مردم را قانع سازند و آنان را با خود همراه سازند و گرنه بدون جلب رضایت آن ها هرگز نمی توانند گامی بردارند.

مثلاً- امروزه این مطلب در تمامی دنیا برای ما از طریق رسانه های جمعی دنیا (رادیو و تلویزیون و روزنامه ها و مجلات) کاملاً واضح است که همیشه در هر کشوری عده ای از برنامه دولتشان ناراضی بوده و در مقام اعتراض و انتقاد برمی آیند و مسئولین ذی ربط ناچارند که مردم را و نمایندگان مردم را توجیه کنند تا سنگ اندازی نکنند و بگذارند و بلکه کمک کنند به این که برنامه های آن دولت به سرعت پیاده شود و مشکلات اقتصادی و نابسامانی ها برطرف شود. و می دانیم که توده های مردمی در برابر برهان، خاضع و خاشع نیستند چون قدرت درک و فهم و حلّ و هضم آن را ندارند (چنان که در باب خود گفته شد) هم چنین در برابر استدلال جدلی هم خاضع نیستند و قانع نمی شوند (زیرا که مطالب جدلی هم یک سلسله مطالب کلی است که اذهان عموم، از درک و فهم کلیات، فاصله دارد) و علت عدم خضوع آنان در مقابل این طرق استدلالی، آن است که بر جمهور بیش از آن که عقل و فکر و بصیرت حاکم باشد احساسات و عواطف، حاکم است و نه تنها غالباً چنین است بلکه همیشه چنین است که مردم توده های کارگر و کشاورز و بازاری و... صبر و حوصله تأمل و اندیشه در اطراف استدلالات و بررسی آن ها و تشخیص حقّ از باطل را ندارند. بلکه آنان از این بابت سطحی نگر هستند. لذا راه حکمت و برهان و راه جدال، برای اقناع آنان، کارگر و مؤثر نیست.

این جا است که گروه های مزبور و هرکسی که درصدد است تا بر جمعیت ها تأثیر گذاشته و آنان را اقناع کند ناگزیر از طی طریق دیگری غیر از طریق برهان و جدل است، و تنها راهی که آنان را به اهدافشان می رساند راه پر تأثیر خطابه است (که در طول تاریخ، خطبه های شورانگیز و حماسی تأثیرات شگرفی را برجای گزارده و جامعه ای را متحوّل ساخته و انقلابات بزرگ و کوچکی را پدید آورده است. همچون خطبه های

رسول گرامی اسلام به مناسبات، خطبه های امیر المؤمنین علیه السلام، خطبه معروف صدیقه طاهره علیها السلام، خطبه زینب کبری در دروازه کوفه و خطبه آتشین زین العابدین و سید الساجدین در مسجد شام که دستگاه جور یزیدی را متزلزل ساخت و زمینه ای برای قیام های بعدی شد، و خطبه طارق بن زیاد فرمانده لشکر اسلام که منجر به فتح اسپانیا گردید، و خطبه های غراء و کوبنده امام خمینی رحمهم الله در سال های ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ در مسجد اعظم و مدرسه مبارکه فیضیه که منشأ انقلاب شکوهمند اسلامی ایران شد و خطبه های علماء و دانشمندان و شخصیت های مجاهد و مبارزی که در سراسر ایران اسلامی طنین انداز بود و موجب تداوم انقلاب و پیروزی آن گردید. پس از انقلاب هم این خطبه های نماز دشمن شکن جمعه بوده و هست که ملت مسلمان و غیور ایران را هم چنان در صحنه نگهداشته و تهاجم دشمن و استکبار جهانی به صفوف نمازگزاران جمعه و ائمه جمعه، شاهدهی گویا بر عظمت مطلب است).

نه تنها برای مردم و توده های میلیون که احيانا هرگز اهل مطالعه و درس و بحث نیستند، طریقه خطابه سودمند است بلکه برای بسیاری از افرادی که اهل تحصیل هستند ولی هنوز در آغاز راه یا وسط راه اند و به مراحل عالی علمی نرسیده اند و چندان قدرت تشخیص برهان و استدلال یا حق از باطل را ندارند و حق را نمی توانند به خود حق بشناسند بلکه حق را به شخصیت ها می شناسند نیز، طریقه خطابه بهترین راه اقناع آنان است و بلکه بالاتر از این، بسیاری از دانشمندان جامعه هم که خود را از خیلی چیزها مستغنی می دانند و فکر می کنند که به مراحل عالی علمی و به پایان خط رسیده و علامه دهر شده اند و مطلبی نمانده که بدان نرسیده باشند غالباً نیازمند طریقی خطابه بوده و از این راه مستغنی نیستند اگرچه به زعم خویش، اهل فکر و بینش و تحصیل کرده و روشن فکر هستند.

پس عموم عوام، مبتدیان و کسانی که در وسط راه هستند و خواص، همه و همه نیاز به خطابه دارند و این راه، بهترین راه اقناع آنان است منتهی شخص خطیب با هر دسته ای از دسته جات مذکور باید به اندازه درک و فهم آن ها سخن بگوید و به مصداق کلام معروف «كلم الناس علی قدر عقولهم»، و در روایات آمده که: «أنا معاشر الانبياء أمرنا ان نكلّم الناس علی قدر عقولهم»، و لذا معجزه موسوی، عصا و ید بیضاء و معجزه عیسوی، احیاء موتی و شفاء مرضی و... می شود و معجزه محمدی صلی الله علیه و اله

قرآن می شود که در اوج فصاحت و بلاغت و... است.

پس کاملاً روشن شد که خطابه چه جایگاه رفیعی دارد و چه مقدار رهبران سیاسی، مذهبی، نظامی و... دنیا برای توجیه ملت ها و افراد خود نیازمند به خطابه هستند.

۲. وظایف الخطابه و فواید آن

وظایفی که شخص خطیب دارد به صورت فهرست وار عبارتند از:

۱. دفاع از رأی و عقیده ای که در رابطه با یک امر اعتقادی، اخلاقی، فقهی، دینی، سیاسی، و... دارد.

۲. روشن ساختن افکار عمومی و توجیه آنان و دفع شبهات معاندین و مخالفین.

۳. تشویق و تحریک مردم بر رضایت دادن به فلان اصل، قانون و مصوبه.

۴. تحریض و تشویق آنان بر اکتساب فضایل، کمالات و ارزش های والای اسلامی (از قبیل تحریض بر حجاب اسلامی و سایر شوئنی که در جامعه اسلامی لازم است).

۵. تحریض آنان بر اجتناب از رذایل و سینات اخلاقی و مفساد اخلاقی.

۶. برانگیختن احساسات و عواطف مردم برای براندازی یک نظام یا حمایت از یک نظام با انواع و اقسام وسیله ها (راهپیمائی، کمک مالی، طومارنویسی و...).

۷. بیدار ساختن وجدان های خفته جوامع انسانی از خواب غفلت و خارج ساختن مردم از بی تفاوتی.

۸. وظیفه خطابه و شخص خطیب در یک کلام عبارت است از آماده کردن انسان ها برای پذیرفتن آن هدف و راهی که وی و هم مسلکان او دارند، که به این شیوه حکومتی و اجرایی و سیستم اداره مملکت یا یک مجتمع کوچک و بزرگ راضی و قانع شوند.

از همین جا فواید بزرگ خطابه روشن می شود و بلکه از مفید بودن گذشته، خطابه یک ضرورت اجتماعی در حیات اجتماعی انسان است.

البته باید یادآوری کنیم که وظیفه خطابه یک وظیفه بسیار شاقی است که مبتنی بر سه اصل زیر است:

۱. آموزش قواعد و اصول این فن که در این بخش از منطق، منطقیون بر آن همّت

گمارده و اصول آن را تبیین کرده اند.

۲. تمرین و ممارست طولانی به جهت آماده شدن برای امر مهمّ خطابه.

۳. دارا بودن یک سلسله موهبت های الهی و خدادادی که با هیچ اکتسابی حاصل نمی شود مثلاً- بعضی ها دارای صوتی دلنشین و گوش نواز، یا جمال و زیبایی هستند و بیان شیوائی دارند و... که این امور خدادادی است و البتّه با تمرین و تجربه صیقل و جلا پیدا می کند و گرنه با صناعت خطابه این امور قابل کسب نیست.

۳. تعریف هذه الصنعة

پس از بیان اهمیّت خطابه، وظایف خطیب و فایده خطابه به بیان معنای خطابه می پردازیم.

کلمه خطابه به فتح خاء یا کسر آن، مصدر دوم خطب است و در لغت عرب و عرف عام، به معنای خطبه خواندن است یعنی همین که فردی در میان جمعی برخیزد و برای آنان سخنانی را بیان کند او را خطیب گویند یعنی سخنرانی کرد و خطبه خواند چه آگاه به موازین باب خطابه در منطق باشد یا نباشد. ولی در عرف خاصّ منطقیین، خطابه عبارت است از یک صناعت و فنّ علمی که در سایه آن انسان قدرت پیدا می کند بر اقناع مردم در جهت هدفی که دارد، البتّه به قدر امکان (چون افراد و خطباء مختلف هستند و سلسله مراتب و درجات دارند و یا افراد شنونده مختلف هستند، لذا به قدر امکان قابل اقناع هستند).

هدف از صناعت خطابه تحصیل ملکه و قوه خطابه است که در سایه آن، خطیب بتواند مردم را قانع سازد و از سی و پنج میلیون تپه خفته سی و پنج میلیون کوه آتش فشان ایجاد کند، و با یک سخنرانی بنیاد ظلم را از بیخ و بن برکند و یا با یک خطابه ماهرانه، احساسات برانگیخته شده را فرو نشانند و آتش شعله ور عواطف را خاموش سازد. بسان دریایی از آب است که بر روی کوهی از آتش می ریزد و آن را خاموش می سازد یا بسان صاعقه ای است که بر فرق اجتماعات مرده و بی روح کوبیده می شود و آن ها را بیدار می کند. از آنان انقلابی می سازد.

ضمناً اقناع مردم به معنای تصدیق آنان بر مطلب خطیب است، خواه مطلب تصدیقی باشد که احتمال نقیض آن داده نشود و چه تصدیقی باشد که همراه با احتمال نقیض باشد. ولی نفس مردم به این طرف قضیه مایل تر شود و ظن به طرفی که خطیب

می خواهد پیدا کنند.

رسیدن به این هدف، آگاهی کامل از صناعت خطابه را می طلبد. ما در فصل سوم از صناعات خمس، اسلوب خطابه و عوامل آن را که ابزار کار خطیب هستند تبیین می کنیم. بعد از آن به عهده خود خطیب است که تمرین و ممارست داشته باشد و با کسب تجربیات فراوان این امور را به جا و به موقع به کار بندد تا به اهداف عالی و انسان دوستانه و خداپسندانه خود-اگر دعوت کننده به خیر است- برسد.

۴. اجزاء الخطابه

به طور کلی خطابه بر دو جزء و به تعبیر بهتر بر دو رکن استوار است:

الف. عمود؛ کلمه عمود در لغت عرب به معنای ستون و پایه آمده است. مثلاً در روایات می خوانیم: «الصلوه عمود الدین» یعنی نماز ستون دین و رکنی از ارکان، و پایه ای از پایه های دین است، و یا: «بنی الاسلام علی خمس علی الصلوه و...».

یا به والدین انسان، عمودین گفته می شود چون دو رکن اساسی به وجود آورنده انسان و علت اعدادی هستند. اما در اصطلاح منطق دانان، در باب خطابه مرحوم مظفر به دو بیان آن را ذکر می کنند:

بیان اول؛ عمود عبارت است از ماده قضایای خطابه (موضوعات، محمولات، کلمات، جملات، آیات، روایات، اشعار، ضرب المثل ها، کلمات عظماء و حکماء و در یک کلام صغریات و کبریات) که حجت اقناعی و استدلال خطابی بر آن ها مبتنی است و از آن ها فراهم می آید. حجت اقناعی را در اصطلاح صناعت خطابه «تثبیت» گویند که در آینده تبیین خواهد شد (اگر حجت خطابی به صورت قیاسی منطقی، بیان شود نامش تثبیت است).

بیان دوم؛ که جامع تر و واضح تر است، این که عمود هر قولی (مرکب تام خبری یا قضیه ای) است که لذاته (بدون انضمام مقدمات خارجی) منتج مطلوب باشد آن هم انتاج به حسب اقناع یعنی انتاجی که موجب اقناع مخاطبین و مستمعین گردد.

وجه تسمیه: عمود را، عمود گویند به اعتبار آن که قوام خطابه بر این مواد و قضایا است (و در حقیقت مکرر گفته ایم که هر قیاس و استدلالی ماده و صورتی دارد، صورت و هیئت روی ماده می آید و عمود هم ماده قیاس خطابی است) و تکیه گاه خطیب در اقناع مردم همین قضایا است لذا عمود و پایه و اساس نام گرفته.

ب. اعوان؛ کلمه اعوان جمع عون و به معنای یار و یاور است. اعوان یعنی انصار، و در اصطلاح باب خطابه اعوان رکن دوم خطابه و به منزله هیئت قیاس و استدلال خطابی است. مراد منطقیون از اعوان یک سلسله اقوال (گفتارها)، افعال (کردارها)، هیئات (رفتارهایی) است که خارج از عمود و مواد قضایا و استدلال خطابی هستند ولی شخص خطیب را اعانت و مساعدت می کنند تا بتواند توسط به کارگیری آن ها مخاطبین را قانع کند. این اعوان و دستیاران خطیب را یاری می دهند که بتواند بهتر بر شنوندگان تأثیر بگذارد و در این امور شنوندگان را برای قبول سخنان خطیب مهیا می کند.

همان گونه که ذکر شد هم عمود و هم اعوان هر دو از اجزاء خطابه و داخل در ذات و ماهیت و مقوم آن هستند و چنین نیست که تنها عمود، جزء مقوم باشد بلکه اعوان نیز چنین است زیرا عمود به تنهایی محصل تمام غرض خطیب که همان اقناع است نیست، بلکه چه بسا اگر القاء این قضایا یکنواخت باشد مخل به مقصود هم باشد زیرا سبب سستی و خستگی مستمعین می شود و غرض اصلی از خطابه هم همین اقناع است.

پس هر آن چه در تحقق این غرض دخیل باشد و مقتضی اقناع باشد حتما در خطابه نیز دخیل خواهد بود ولو از مواد قضایای خطابی یعنی از عمود خارج باشد و مربوط به افعال و هیئات و... باشد.

ضمنا منظور ما از مقتضی اقناع اعم است و شامل دو دسته امور می شود:

۱. عواملی که مستقیما مقتضی نفس اقناع هستند.

۲. عواملی که غیرمستقیم نقش داشته و موجب استعداد و آمادگی مخاطب، برای اقناع می شوند. بعضی از منطقیون پنداشته اند که مقتضی اقناع، عمود تنها است ولی به عقیده ما عمود تنها کافی نیست، اعوان نیز لازم است از قبیل شهادت شاهد که بیان خواهد شد. (البته مهم نیست که ما اعوان را شرط در تأثیر عمود بدانیم یا جزء مقوم خطابه).

شهادت شاهد دو شعبه دارد:

۱. شهادت قولی

۲. شاهد حال

با این حساب چهار قسم پیدا می شود:

۱. عمود ۲. شهادت قول ۳. شهادت حال

۴. عواملی که مقتضی استعداد و آمادگی برای اقناع است.

مرحوم مظفر می فرمایند: ما می توانیم همین مطالب و اقسام را به صورت جدید به سبک دیگر تقسیم کنیم، یعنی بگوئیم: هر خطابه ای مشتمل بر دو رکن است:

۱. عمود

۲. اعوان

و خود اعوان بر دو قسم است.

۱. آن دسته از اعوان و انصار که با صناعت و حيله انجام می گیرند یعنی يك فنی است و نیاز به آموزش و تمرین دارد.

۲. آن دسته از اعوان که بدون صناعت و حيله انجام می گیرند.

بخش اول را استدراجات گویند که با بیان انواع آن وجه تسمیه اش روشن خواهد شد و استدراجات سه قسم می شود:

۱. استدراجات به حسب قائل (شخص خطیب)

۲. استدراجات به حسب قول

۳. استدراجات به حسب شنوندگان

بخش دوم را که بدون صناعت و حيله حاصل می شود نصرت و شهادت گویند که خود دو شعبه پیدا کرد:

۱. شهادت قولی

۲. شهادت حال، و در مجموع شش قسم پیدا می شود که مستقیم و غیرمستقیم در خطابه نقش دارند و آن ها عبارتند از:

۱. عمود

۲. استدراجات به حسب قائل

۳. استدراجات به حسب قول

۴. استدراجات به حسب مستمع

۵. شهادت قول

و معتقد هستیم که همه این امور شش گانه از اجزاء خطابه هستند پس لازم است یک یک آن ها را مورد بحث قرار دهیم.

جزء اول از اجزاء شش گانه خطاب است. در امر رابع با معنای لغوی و اصطلاحی عمود آشنا شدیم. در این مبحث می گوئیم:

«عمود» یا استدلال خطابی، مبتنی بر سه دسته از مبادی تصدیقی بدیهی ثمانیه (در مقدمه مبحث صناعات خمس گفته شد) است، که عبارتند از مزنونات، مقبولات و مشهورات با همه اقسامی که داشت و معانی این مبادی تصدیقی در همان مقدمه به تفصیل بیان شد، و لازم به اعاده نیست.

ضمناً فرقی ندارد همه مقدمات استدلال خطابی از مزنونات باشد، یا همه از مشهورات، یا همه از مقبولات و یا مختلف باشد یعنی برخی مبادی و مقدمات از مزنونات مثلا و برخی از مقبولات ...

قضایای مزنونات و مقبولات مخصوص باب خطابه است ولی مشهورات، هم در صناعت جدل کاربرد داشت و هم در صناعت خطابه، و جزء مبادی هر دو قسم واقع می شوند منتها در هر بابی هدفی خاصی دارد یعنی در باب جدل، از حیث تأثیر آن ها در الزام و اسکات خصم استعمال می شدند. در باب خطابه، از حیث تأثیر آن ها در اقناع شنوندگان، و این یکی از فرق های صناعت جدل با خطابه است. فرق دیگر در آن است که در باب جدل، مشهورات را از یک نظر به سه دسته تقسیم کردیم:

۱. مشهورات حقیقیه

۲. مشهورات ظاهریه

۳. شبیه به مشهورات

در آن جا گفته شد که در باب جدل تنها مشهورات حقیقیه کاربرد دارد اما مشهورات ظاهریه خیر، ولی در این جا اضافه می کنیم که در باب خطابه، خطیب هم می تواند از مشهورات حقیقیه استفاده کند و هم از ظاهریه و سر مطلب آن است که در باب خطابه بنا بر رد و بدل، مناقشه و دنبال کردن مطلب نیست بلکه این خطیب است که متکلم وحده بوده و پشت سرهم مطالبی را القاء می کند لذا استفاده از مشهورات ظاهریه نیز (از قبیل انصر اخاک ظالما او مظلوما) برای اقناع مردم مفید است ولی در باب جدل چون بنا بر نقض، ایراد، بحث، تجزیه و تحلیل هر مطلب است، آوردن مشهورات ظاهریه صحیح نیست زیرا بهانه به دست خصم داده و راه را برای نقض و ابطال او هموار

می سازد. بنابراین جهت کاربرد مشهورات در خطابه روشن شد. اما منظونات و مقبولات با مروری دوباره بر آن چه در مقدمه صناعات خمس در این رابطه گذشت وجه حاجت خطابه به آن دو، و اختصاص آن دو به خطابه، کاملاً روشن و هویدا است.

۶. استدراجات بر حسب قائل

مطلب ششم از مطالب باب اول خطابه و جزء دوم از اجزاء شش گانه خطابه استدراجات است. این استدراجات از اقسام عواملی هستند که موجب استعداد و آمادگی مستمع برای اقناع می شود و از اموری هم هست که نیازمند صناعت، حيله و بکارگیری فن است (رجوع شود به مطلب چهارم، تقسیم بندی استدراجات).

استدراجات بر حسب قائل این است که قبل از شروع خطیب به خطابه زمینه به گونه ای فراهم شود که خطیب وجیه المله گردیده و مقبول خاص و عام شود و همگی برای او و سخنان او اهمیت قائل شوند.

این امر به دو نحو متحقق است که هر دو باید مراعات شود:

۱. اگر شنوندگان او را می شناسند که وضعیت مطلوبی است و دیگر نیازی به معرفی خویش ندارد ولی اگر تازه وارد منطقه ای شده و شنوندگان او را نمی شناسند ابتدا باید خویش را معرفی نماید یا توسط شخصی که میزبان او و دعوت کننده او است و یا خودش در بدو سخن، به معرفی شخصیت خود بپردازد. به این شکل که: حسب و نسب خویش را معرفی کند که کیست؟ از کدام قبیله و خاندان است؟ پدرش که بود؟ جدش و...، مرتبه علمی خویش را معرفی کند که مثلاً استاد حوزه علمیه است یا استاد دانشگاه است یا مهندس، دکتر و...، موقعیت اجتماعی خویش را بیان کند، وظیفه و مسئولیت خود را (اگر شاغل است) بیان کند که مثلاً وزیر است، نماینده مجلس است، استاندار، فرماندار، فرمانده و غیره و...

شکی نیست در این که معرفی شخصیت او (البته اگر چنین شخصیتی نزد مستمعین حرمت داشته باشد) تأثیر بسیار زیادی دارد در این جهت که شنوندگان به او احترام بگذارند، سخنان او را با دقت گوش کنند و از اول با دید مثبت به او بنگرند. چرا که انسانها نظر دارند که شخص ناطق کیست؟ نه نظر به قول و مطالب او، اگر علامه دهر هم باشد ولی وی را نشناسند به سخنانش اعتنا نمی کنند و این بر اساس غریزه محاکات و

تقلیدی است که در انسانها وجود دارد و همیشه تحت تأثیر سخنان کسی واقع می شوند که برای آنها چشم پرکن باشد، مخصوصاً در اجتماعات این غریزه بارزتر و شعله ورتر می شود و اگر ببیند که صد نفر به دقت به سخنان خطیب گوش می دهند او نیز دقیق می شود... (در اینجا مناسب است اشاره ای داشته باشیم به خطبه آتشین امام سجاد علیه السلام در مسجد شام که دستگاه اموی، آنان را یک مشت افراد خارجی معرفی کرده بود که علیه امیر المؤمنین یزید بن معاویه قیام کرده اند و یزید مردان جنگی آنان را کشته و زنان و کودکان آنها را اسیر کرده است و... اما امام زین العابدین علیه السلام وقتی به تعبیر خود حضرت بر بالای چوبها قرار گرفت، خود را معرفی کرد:

ایها الناس من عرفنی فقد عرفنی و من لم یعرفنی انبأته بحسبی و نسبی...

ناگهان نظرهای مردم که همه اش با دید منفی و خارجی به آنها نگاه می کردند عوض شد، همه آنها را به عنوان خاندان پیامبر صلی الله علیه و اله شناختند و... سخنان امام سجاد آنچنان تأثیری گذاشت که نخستین مجلس عزای سید الشهداء علیه السلام در شام و مرکز حکومت یزید برگزار شد و... که داستانی خواندنی دارد (۱)

۲. در میان مستمعین به هیئتی ظاهر شود و جلوه نماید که مورد تقدیر و احترام آنان قرار گیرد و زی خود را آنگونه که مردمان انتظار داشتند مراعات کند و این به چند امر حاصل می شود که ذیلاً به اهم آنها اشاره می شود:

الف. لباس و نظافت و زیبایی آن؛ باید خطیب یک جامعه شناس بوده و موقعیت آن محل را در نظر بگیرد، روحیات آن افراد را نیک بشناسد و در همان قالب و لباسی ظاهر شود که مورد احترام مردمان آنجا است. البته مجالس و موقعیتها فرق می کند مثلاً گاهی مجلس یک محفلی است که ایجاب می کند وی فاخرترین جامه ها را پوشیده و در زیباترین لباسی که در شأن او و لایق به حال اوست درآید تا مردم به حرف او گوش کنند و گاهی مجلس ایجاب می کند که در لباس یک انسان زاهد عابد بی رغبت به دنیا ظاهر گردد و این البته به اختلاف دعوت فرق دارد. مثلاً کسی که مردم را به زیبایی و نظافت و جامه های تمیز پوشیدن و مراعات بهداشت و... دعوت می کند خود باید در این زمینه ها پیشتاز و الگو باشد. یا کسی که مردم را به زهد و بی میلی به دنیا و اعراض از تجملات

ص: ۴۰۸

۱- ۱). طالبین به کتاب ارزشمند درسی که حسین بن علی به انسانها آموخت، اثر جاوید مرحوم شهید هاشمی نژاد مراجعه کنند.

دعوت می کند خود باید چنین باشد، و نیز به اختلاف افراد و حاضرین هم فرق می کند که از چه طبقه ای باشند.

در یک کلام خطیب باید از لحاظ جامه و صورت ظاهری و حتی

محاسن و شوارب و اظفار در قالب یک هیئت و شکلی ظاهر شود که مقبول مستمع است و آن ها از این هیئت لذت می برند تا مایه ریشخند شنوندگان و اشمئزاز و تنفر و یا تحقیر آنان نشود که در پای صحبت های او به یکدیگر نگاه کرده، بخندند و حرکاتی را از خود نشان دهند.

ب. از لحاظ حرکت دست ها، حرکت بدن، نگاه کردن، چین و چروک پیشانی، اخم کردن، تبسم کردن، چهره درهم کشیدن و... نیز باید حرکاتش موزون و متناسب با خطابه اش باشد. چرا که اگر خطیبی ماهر باشد و بتواند این حرکات را به جا و به موقع به کار برد یقیناً خطابه اش سحرانگیز و معجزه آسا تأثیر خواهد گذاشت. در یک کلام باید مقتضای حال را کاملاً و در نهایت ظرافت و لطافت مراعات کند و آن جا که جای حزن و مصیبت است در هیئتی حزین هم از لحاظ جامه و هم صورت ظاهر شود و احیاناً اگر لازم شد بگرید یا لافل تباکی کند و آن جا که مجلس شادمانی و سرور است با چهره ای بشاش ظاهر شود و عبوسا قمطیرا نباشد. در هنگام خطابه قیافه جدی داشته باشد به گونه ای که مردمان باور کنند وی خود، مؤمن به گفته های خود است و با تمام وجود آن ها را باور کرده و می سوزد که: «ان الموعظه اذا خرجت من القلب دخلت فی القلب.» و چه بسیار وعاظ و خطبایی که مردم به محض دیدن آن ها متأثر می شوند قبل از آن که سخن بگویند، و چه بسیار خطیبانی که به محض حضورشان در مجلس عزای سید الشهداء علیه السلام مردم آن ها را در آن هیئت خاص عزا و غم و مصیبت که می بینند به گریه افتاده و مجلس یکپارچه گریه می شود و این جا زبان حال است نه زبان قال و زبان حال بسی گویاتر از زبان قال است.

۷. استدرجات بر حسب قول

مطلب هفتم از مطالب باب اول، و جزء سوم از اجزاء خطابه «استدرجات بر حسب قول است» (کلمه استدراج در دو مورد در قرآن آمده و در هر دو با تعبیر

«سَنَسِدُ تَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» ذکر شده است. (۱) و طبق بیان راغب در مفردات، از نظر لغت دو معنا دارد. معنای اول با بحث ما تناسب دارد و آن، انجام تدریجی کاری است. زیرا اصل این ماده از درجه گرفته شده که به معنای پله است، همان گونه که انسان در صعود و نزول از طبقات پایین عمارت به بالا، یا به عکس، از پله ها استفاده می کند هم چنین هر گاه چیزی را تدریجا و مرحله به مرحله بگیرند یا بدهند، به این عمل استدراج گفته می شود. (استدراجات بر حسب قول نیز همانند استدراجات بر حسب قائل، از جمله عواملی هستند که مستقیما موجب اقناع مردم نمی باشند ولی به صورت غیر مستقیم موجب اقناع اند یعنی موجب استعداد شنوندگان و آماده سازی آنان برای اقناع می گردد. این نوع نیز مثل نوع قبلی نیازمند صنعت و فن است و باید گفت:

کار هر بز نیست خرمن کوفتن

گاو نر می خواهد و مرد کهن

حال تعریف اصطلاحی استدراجات به حسب قول، عبارت است از این که: لهجه و آهنگ و موسیقی کلام خطیب، یک لهجه ای باشد که متناسب با غرض و مقصد او باشد مثلا گاهی نیاز پیدا می کند که صدایش را بالا ببرد و به بالاترین صوت فریاد بزند و گاهی صدا را پایین آورد و با نرمی و آهسته سخن بگوید، گاهی ترجیع صوت ایجاد کند (صدا را در گلو بغلطاند و چهچه بزند و یا صدا را با سرعت یا با تأنی و آرامش رها کند، گاهی نیاز به تقطیع صوت دارد که کلام را قطعه قطعه و بریده بریده و گزیده القاء کند و... تمام این ویژگی ها باید متناسب با مقتضای حال باشد و هر کدام را که موجب اصل تأثیر یا تأثیر بیشتر می گردد با کمال ظرافت و دقت و استعداد به کار ببندد.

صدای نیکو و زیبا، نیکو القاء کردن مطالب به مستمعین، قدرتمند بودن بر تصرف در نبرات و فراز و نشیب ها، پستی و بلندی، زیر و بم صدا و تغییر دادن آن بر حسب نیاز، که کجا صدا را قوی و بلند ادا کند و کجا آرام و نرم و... از جمله مهمترین عواملی هستند که در سایه این ها خطیب موفق و پیروز، از خطیب ناموفق و شکست خورده، ممتاز می گردد.

صوت حسن و جهات دیگری که ذکر شد در مرحله اول یک موهبت الهی و خدادادی است که بعضی انسان ها از داشتن این نعمت محرومند و تنها عده ای از انسان ها به طور فطری و طبیعی و غریزی خوش الحان هستند ولی با تمرین های مداوم و آموختن

ص: ۴۱۰

راه ها و روش های تقویت و تکمیل آن، این نعمت عظمای الهی صدچندان می گردد و جهان را زیر سیطره خود می گیرد همان گونه که سایر نعمت های الهی نیز چنین است. مثلاً ذهن انسان ظرف معارف الهی است که اگر از این حافظه و استعداد خدادادی استفاده نشود رفته رفته کند می گردد ولی اگر ذهن را به کار انداختیم و با تمرین ها و دقت در مسائل علمی آن را تشحید نمودیم تدریجاً قوت گرفته و مشکل ترین مطالب را می تواند حل کند، ظرف ذهن برخلاف ظروف خارجی است زیرا که ظروف خارجی ظرفیت معینی دارند که وقتی تکمیل شد دیگر ما زاد بر آن را پذیرا نیستند ولی ظرف ذهن محل معارف است هرچه بر معلومات افزوده شود وسیع تر می گردد.

البته ما یک سلسله قواعد مضبوط، مدون و معینی نداریم که خطیب به آن ها مراجعه کند و طبق آن دستور العمل، در رفع، خفض، ترجیع و استرسال آن بکوشد و حرکت کند بلکه این وابسته به دقت و تیزهوشی شخص خطیب است که با تجربیات فراوان و تمرینات زیاد در کار خود مهارت کسب کند و بداند که کدام لهجه برای کدام مرحله مؤثر است و...

روی همین اصل که ضابطه ای ندارد، ملاحظه می کنیم که برخی از خطباء در اثر تقلید نابجا از بعض دیگر دچار شکستی فاحش می گردند زیرا که فلاّن خطیب در فلاّن مجلس فلاّن حالت و لهجه را به خود گرفت و موفق بود ولی این خطیب نگون بخت که سوراخ دعا را گم کرده بود در جلسه دیگر همان را به کار برد و ناموفق از آب درآمد در حالی که اگر قواعد و ضوابط مشخصی می داشت حتماً این نیز با مراعات آن ها موفق می شد پس دقت های خود شخص خطیب بسیار مهم است.

۸. استدراجات بر حسب مخاطب

مطلب هشتم از مطالب شانزده گانه باب اول خطابه، و جزء چهارم از اجزاء سته خطابه، راجع به استدراجات بر حسب حال مخاطب است، و این قسم از استدراجات نیز همانند دو قسم قبلی از عواملی است که نقش مستقیم در اقناع ندارد بلکه نقش غیر مستقیم دارد یعنی موجب استعداد و آمادگی مخاطب برای اقناع می شود و این نیز محتاج صناعت و استادی و مهارت است که کار هر کسی نیست.

استدراجات بر حسب مخاطبین عبارت است از این که: خطیب در صدد این باشد که شنوندگان حاضر در مجلس را به سوی خویش متمایل ساخته، احساسات و عواطف

آنان را به سمت خود جلب کند تا گفتارش در مستمعین مؤثر باشد و در شنوندگان یک حالت انفعال نفسانی که مناسب با هدفش باشد ایجاد کند تا برای اصغاء و گوش فرادادن مهیا شوند. مثل این که حالت انفعالی رقت قلب و رحمت و شفقت و مهربانی را در آنان ایجاد کند تا آن‌ها را قانع کند به کمک مالی و... مثلاً بگوید: مسلمانان فلان منطقه دچار مشکلات جنگ و قحطی و... شده‌اند فرزندانشان از گرسنگی تلف می‌شوند، جوانان آن‌ها توان رزم ندارند و... پس سزاوار است که به آن‌ها کمک شود.

و یا در آن‌ها حالت انفعالی خشم و غضب را نسبت به امری ایجاد کند سپس آن‌ها را قانع سازد به این که فلان شخص را باید اعدام کرد، فلان مرکز را باید تخریب کرد، فلان اقدام را باید انجام داد و...

و یا با یک سلسله نکات و لطیفه‌های ارزنده لحظاتی آنان را بخنداند تا از کسالت درآیند و مجدداً با آمادگی کامل مطالب او را گوش کنند و این‌ها را شیرینی کلام خویش سازد. مثلاً برای این که مستمعین را متوجه سازد که آنان متخلق به اخلاق فاضله و کریمه هستند بدان‌ها بگوید: شما انسان‌های شجاعی هستید، شما از دشمن ترسی ندارید و...، شماها افراد کریم و بخشنده هستید و در هر مرحله‌ای که از شما تقاضای کمک شده با تمام وجود کمک کرده و می‌کنید، شما اهل انصاف هستید، شما عدل و داد را دوست می‌دارید، شما حق را بر همه چیز مقدم می‌دارید و... و یا به آن‌ها بفهماند که شماها وطن خود را دوست می‌دارید و در راه دفاع از وطن صادق هستید و ثابت کردید که در این راه ثابت قدم هستید، قربانی می‌دهید ولی یک وجب از خاک وطن را به اجنبی نمی‌دهید، ما به دشمن اجازه نمی‌دهیم که خیال تجاوز در سر داشته باشد و برای رسیدن به یک وجب از آب و خاک ما باید از دریای خون بگذرد و...

و برای اثبات این مطالب که شما انسان‌های چنین و چنان هستید خطیب می‌تواند از راه مدح و ثناء آنان وارد شود (البته این غیر از تملق و چاپلوسی است بلکه بیان واقعیات و حقایقی است برای آماده‌سازی و آماده‌نگهداری مردم تا در مقابل دشمن بایستند و...) مثلاً- سوابق درخشان آن‌ها را یادآوری کند که شما بودید با دست خالی بر رژیم تا دندان مسلحی پیروز شدید، شما بودید که مستشاران امریکایی را از مملکت بیرون ریختید، شما بودید که هشت سال تمام در کمال مظلومیت و تنهایی مردانه ایستادید و از شرف و ناموس و دین خود دفاع کردید و...

سوابق پسندیده پدران آنان را بیان کند که مثلا پدران شما در فلان عصر چنین و چنان کردند، دلیران فلان خطّه در برابر تهاجمات دشمن چنین کردند و...

سوابق اسلاف و پیشینیان آن ها را باز گو کند که اجداد ما و شما در صدها سال پیش چنین کردند، کشور ما از صدها سال قبل مهد عالمان، فیلسوفان و دلیران نام آور بوده و ما نیز باید بدان ها اقتدا کنیم و به قول شاعر عرب:

و با به اقتدی عدی فی الکرّم

و من یشابه ابه فما ظلم

حتّی الامکان متعزّض حال مخالفینی که در مجلس یا مملکت حضور دارند و در اقلیت به سر می برند نشود و اگر ناچار شد از این که تعزّض، کنایه و گوشه زدنی به حال آن ها داشته باشد چنین اظهار کند که مخالفین به قدری کم هستند که اصلا به حساب نمی آیند. و النادر کالمعدوم یا این گونه وانمود کند که من نمی شناسم کسی را که در این جلسه با این رأی مخالف باشد یا وانمود کند که مخالف، سخنش خریدار ندارد و توده های میلیونی دست آن ها را خوانده اند و هرگز به سخنان آنان اهمّیت نمی دهند و...

هشدار به خطیب: بدترین و مضرترین شیوه برای خطیب که هدف او را تباه می سازد آن است که با گوشه و کنایه یا با صراحت، متعزّض حال مستمعین شده و زبان به سرزنش آنان بگشاید (مثلا بگوید: بی عرضه ها، تنبل ها، خاک بر سر شما، مگر شما مرده اید، مگر کورید، مگر کرید، مگر نمی بینید دشمن چنین و چنان می کند، ای بی لیاقت ها، از اول هم می دانستم شما مرد کار نیستید و...) آنان را تحقیر کند (شماها فرزندان همان مردم چنین و چنان هستید، گداها، پابرهنگان، نان شب نداشتید که بخورید حالا سر از کجاها در آورده اید، پدران شما لباس کذا می پوشیدند، غذاهای کذا می خوردند و... حالا شما آدم شده اید و...) آنان را به مسخره و استهزاء بگیرد و مورد ریشخند قرار دهد، آنان را خجالت دهد و...

خطیب باید از این امور به شدّت اجتناب کند چرا که ارتکاب و اعمال این امور سبب می شود که خطابه او بسیار کم رنگ، کم ارزش و کم اثر و بلکه بی اثر باشد.

خطیب باید از این جهات پرهیزد حتّی اگر در مقام تحریک غیرت و احساسات آنان این حرف ها را می زند راه دیگری دارد که قبلا اشاره شد، نه این طرق فاسد و مفسد که نه تنها او را به هدف اجابت مقرون نمی سازد بلکه نتیجه معکوس داده و خشم و غضب عمومی را علیه او برمی انگیزد و باعث می شود که شنوندگان از شنیدن کلام او متنفر

شوند و اصلاً نخواهند قیافه خطیب را ببینند.

در یک جمله که جامع و دقیق باشد باید گفت: وجود یک رابطه قلبی و اجابت طرفین، علاقه قلبی، هم دلی و همراهی میان خطیب از یک طرف و مستمعین از طرف دیگر، شرط اساسی و بنیادی اثرپذیری مستمع و قبول شنوندگان نسبت به کلام گوینده است. متفرع بر این، اگر چنانچه خطیب، مستمعین و افراد پای منبر خود را مذمت کند یا آن‌ها را مورد تمسخر و استهزاء خویش قرار دهد میان آن‌ها فاصله افتاده و قلبا آنان را از خطیب دور می‌سازد، در نتیجه به آن تجارب نفسی لطمه می‌زند در نتیجه خطیب را از نیل به هدف بازمی‌دارد.

همچنین از عواملی که برای خطیب مضر است، این که شنوندگان را خسته و ملول نکند. عوامل خستگی و کسالت عبارتند از:

طولانی کردن کلام: مثلاً یک ساعت برای اقشار و طبقات مختلف سخن بگویند که بیشتر آن‌ها خسته شده و به حال چرت زدن می‌رسند و... و نوعاً برای آنان مضر است.

تکرار مملّ: گاهی تکرار سودمند و بلکه لازم است همانند تکرار نکات اخلاقی و همانند تکرارهای قرآن و تکرار مطالب مهم، ولی گاهی تکرار مغلّ به مقصود است باید بکوشد که تکرارش در هر مطلبی مملّ و خسته کننده نباشد.

تعقید در عبارت: عبارات خطیب همان گونه که باید در اوج بلاغت باشد و مقتضای حال مستمع، مجلس، زمان، مکان و... را مراعات کند هم چنین باید در اوج فصاحت و زیبایی و شیوایی و رسایی باشد و عبارات مغلّ، معقّد، پیچیده و استعمال الفاظ مشکل مضرّ به مقصود او است چون هدفش اقناع مردم است نه اظهار علم، فضل، اصطلاحات و بازی با الفاظ.

ذکر مسائل غیرنافع و غیرمأنوس: از بیان و طرح قضایای غیرنافع به حال شنونده بپرهیزد و مطالبی را بیان کند که به حال دنیا یا دین یا هر دوی مردم نافع باشد و هم مردمان با آن مأنوس باشند اما طرح این نکته که در فلان زمان قصری ساخته شد با فلان خصوصیات و... که بیشتر شبیه به افسانه‌ها و اساطیر است صحیح نیست.

خطیب ماهر، سخن دان، نکته‌سنج و موفق کسی است که بتواند با مستمعین خود ممزوج شده با آنان درهم آویزد و یکی شود و خودش را از آنان بداند و بر آنان مهیمن و مسیطر باشد یعنی نبض مجلس و قلوب اهل مجلس در دست او باشد، به گونه‌ای سخن

بگویند که مردم احساس کنند که او از آن هاست، شادی آن ها شادی او و غم آنان غم او است و بیگانه نیست، در شادی و غم با یکدیگر شریکند، منافع مردم مورد توجه و عنایت او است، مصالح مردمان را رعایت می کند و حامی آنان است، شنوندگان باید بدانند که خطیب آنان را دوست می دارد به شخصیت آنان احترام می گذارد و... این جا است که آن ها نیز متقابلاً وی را دوست داشته، به او احترام گذاشته، و با تمام وجود سراپاگوش می شوند و به کلمات خطیب گوش جان می سپارند و... اصولاً دل های انسان ها شبیه صید وحشی است که فرار است و با اندک اهانتی به قدری فاصله می گیرد که گاهی تا آخر عمر هم جبران نمی شود. به قول شاعر:

مرنجان دلم را که این مرغ وحشی

ز بامی که برخاست مشکل نشیند

و انبیاء علیه السلام مردمی دل سوز و مهربان به حال مردم بودند و مردم نیز به آنان عشق می ورزیدند. به قول قرآن کریم:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ

(۱)

این توصیه ها برای همه خطباء در همه زمینه ها نافع و لازم است و ضرورت آن برای دو دسته بیش از سایرین است:

۱. رهبران سیاسی

۲. رهبران و فرماندهان نظامی

۹. شهادت قول

مطلب نهم از مطالب باب اول و جزء پنجم از اجزاء خطابه شهادت قول یا قرینه مقاله است.

شهادت قول از اقسام نصرت و یاری است که خطیب بدین وسیله مطلب خود را تأیید و بدان استشهاد می نماید و این شهادت به صناع و حيله نیست ضمناً از عواملی است که مستقیماً در اصل اقناع مردم نقش تعیین کننده دارد و آن سه شعبه دارد:

۱. شهادت قول به قول کسانی که در جامعه محترم بوده و مقتدای مردمان هستند، حاصل می شود و خود اینان دو گروهند:

الف. آن هایی که از قولشان برای ما یقین حاصل می شود و علم به صدق آن ها

داریم. مانند پیامبران و امامان معصوم علیه السلام که اگر خطیبی را تأیید کنند یا خطیب به کلام آنان استشهاد کند، تأثیر آن برای پیروان انبیاء و ائمه به مراتب بیشتر خواهد بود.

ب. آن‌هایی که ظن به صدق آن‌ها داریم چون معصوم نیستند ولی مورد وثوق و اطمینان جامعه هستند. از قبیل حکمای جامعه و شعرای بزرگ که خطیب را تأیید می‌کنند یا خطیب برای تأیید مطلب خود سخنی از حکیمی بزرگ به مطلب خطابی خویش ضمیمه می‌سازد. مثلاً به کلام صدر المتألهین، ابن سینا و... استناد می‌کند یا به شعری از یک شاعر بزرگ امثال سعدی، حافظ و... استناد می‌کند.

۲. شهادت قول جمعیت‌ها و یا قول حاکم و یا قول نظاره (اینان هر سه مخاطبین خطیب هستند و هر کدام دارای ویژگی‌ای هستند که در مطلب دوازدهم بیان خواهد شد) حاصل می‌شود، و تأیید اینان خطیب را به این است که یا او را تصدیق می‌کنند، مثلاً به دنبال هر بند از قطع نامه یک یا سه بار می‌گویند صحیح است و یا برای او هاتفی می‌کنند یعنی با فریاد بلند و هورا کشیدن، تکبیر گفتن یا صلوات فرستادن یا نعره حیدری کشیدن که در بلاد پاکستان معروف است او را تأیید می‌کنند و یا با تصفیق و کف زدن او را تأیید می‌کنند و یا مانند این‌ها مثلاً با سوت زدن او را تأیید می‌کنند و...

۳. شهادت قول به واسطه یک سلسله وثیقه‌های ثابت و غیرقابل تغییر حاصل می‌شود. از قبیل صکوک «سفته‌ها و قبض‌های بدهی»، سجات «چک با مهر» کنایه از طومارهایی که در تأیید می‌نویسند و امضاء می‌کنند، و از قبیل آثار تاریخی و امثال این‌ها که مورد استشهاد خطیب بوده و بدین وسیله کلامش را تأیید می‌کند. شهادت قول علاوه بر این که از اعوان است خود مستقیماً و به تنهایی مفید فایده اقل است، لذا گاهی خطیب، خود این شهادت قول و نصرت و معین را در استدلال خطابی آورده و مقدمه استدلال خویش قرار می‌دهد بدون این که از خود سخنی داشته باشد، در این صورت که کلام نبی، امام، حکیم، شاعر و... در مقدمه استدلال آمده نام این مقدمه و مبدء تصدیقی «قضیه مقبوله» است که مکرر گفته ایم یکی از مبادی تصدیقی حجت خطابی مقبولات در مقابل مشهورات و مظنونات است.

۱۰. شهادت حال

مطلب دهم از مطالب باب اول خطابه، و جزء ششم از اجزاء خطابه، «شهادت حال» یا قرینه‌حالیه است. شهادت حال نیز مثل شهادت قال، از اقسام نصرت و شهادت

است و با حيله و صناعت حاصل نمى شود، و هم چنين از عواملى است كه مستقيماً در اقناع نفس نقش دارد. شهادت حال دو شعبه دارد:

۱. به حسب شخص قائل

۲. به حسب قول

اما شهادت حال به حسب قائل: اهم امورى كه قرينه حاليه مى شوند و صدق گفتار خطيب را تأييد و تصديق مى نمايند عبارتند از:

۱. خطيب در ميان مردمان به فضيلت و كمال معروف باشد يعنى همگان او را به عنوان شخص بافضيلتى بشناسند. منظور از فضيلت امور زير است:

معروف به صداقت و راستگويى و امانت دارى باشد، معروف به معرفت و تميز باشد يعنى بدانند كه او داراى شناختى بالا بوده و حق و باطل را از هم تميز مى دهد و اين ها مائۀ فضيلت و كمال خطيب هستند.

۲. اگر خطيب داراى فضائل فوق نيست ولى در ميان مردم معروف و مشهور است به امورى كه مائۀ احترام جامعه و اعجاب آنان مى باشد و سخن يا حكم او را مى پذيرند مثلاً معروف به سخن دانى و مهارت خطابى است، يا معروف به شجاعت نادري است، يعنى كمتر كسى در اين مورد مثل او شجاعت دارد فرضاً جهان پهلوان است، يا معروف به ثروت و توان گرى است يا به يك وجهۀ سياسى و همه او را به عنوان رجل سياسى مى شناسند يا به اين كه صاحب منصب رفيع و مقام منيعى است مثلاً رئيس جمهور يا نخست وزير است و... و سبب تأثير فوق العاده اى بر مستمعين است تا چه رسد به اين كه محبوب قلوب يا مورد اعجاب جامعه و يا مورد وثوق و امانت دارى هم باشد و... و هر اندازه كه آوازه او بزرگ باشد و احترام او در قلوب بيشتر باشد به همان اندازه سخنش خريدار داشته و تأثيرش كلامش عميق تر است.

۳. برفرض از جهات مذكور معروفيتى ندارد ولى در هنگام سخنرانى آثار و نشانه هاى صدق گفتار و ايمان به كلام در تمام وجود او و چهره او محسوس است مثل اين كه وقتى در مقام بشارت به خير بر مى آيد با همه وجود علائم شادمانى چهره او را تسخير مى كند به گونه اى كه گويان نعمت هاى بهشتى را مى بيند و وجدان مى كند و هنگامى كه از عذاب الهى سخن مى گويد و مردمان را از شرور و نعمات انذار مى كند علامات خوف، لرزیدن و ناشكيبايى در چهره اش پيدا است، يا مثلاً هنگامى كه از يك

حادثه غم انگیز سخن می گوید هیئت حزن به خود گرفته و سراسر وجودش نشان می دهد که محزون است همان طوری که کرارا اشاره شد، چین های پیشانی خطیب، نگاه های پنهان او با گوشه چشم و با حالت غضب، و زیروبم صدای او دارای اثر فعال و شگفت آوری است در این که مستمعین بفهمند که او خود به مفاد گفته هایش مؤمن است و باور دارد یا خیر، چهره های گلگون نشان می دهند که بگفته خود ایمان دارند ولی چهره های خشک و بی آب و درمانده از تعبیر و بیان مطلب، البته نشان می دهد که برای خود او مطلب حل نشده و ایمان نیاورده پس چگونه به مستمعین درس معاد می دهد و... سخن باید از دل برخیزد تا لاجرم بر دل نشیند و گرنه کلمات بی روح، تأثیری ندارد. در روایات می خوانیم:

«ان الموعظه اذا خرجت من القلب دخلت في القلب و اذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الآذان»

و به قول معروف «الظاهر تدل على الباطن» یعنی ظاهر حال او، بهترین گواه است بر آنچه می گوید، آیا خود بدان ایمان دارد یا خیر؟ و این را مستمعین به مقتضای غریزه و فطرت می یابند چه او بخواهد و چه نخواهد.

و اما شهادت حال بر حسب قول؛ گاهی خطیب در مقام خطابه سخنی را بیان می کند و برای آن سوگند یاد می کند مثلاً قسم جلاله می خورد که مطلب همین است یا تعهد می بندد که اگر غیر از این باشد چنین و چنان شود، یا تحدی می کند یعنی دیگران را به مبارزه می طلبد، همانطوری که نبی اکرم صلی الله علیه و اله از زبان قرآن، مخالفین و مشرکین را به تحدی دعوت کرد و در مرحله اول فرمود:

فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ (۱)

در مرحله دوم فرمود:

فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ

(۲)

در مرحله سوم فرمود:

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ

(۳)

ص: ۴۱۸

(۱-۱) .

(۲-۲) .سوره هود۱۳/.

(۳-۳) .سوره یونس۳۸/.

در مرحله چهارم فرمود:

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ

(۱)

ولی در هر چهار مرحله آنان ناتوان مانده و ناچار شدند از اعتراف به صداقت و صدق نبی اکرم در این مقال. مثلاً شخص صنعت گر یا پزشکی وسیله ای اختراع کرده که آن را انکار می کنند، وی می گوید: من این را ساخته ام شما اگر مدعی و مرد میدان عمل هستید مثل آن را بسازید و گرنه باید اعتراف کنید که من برترم و در برابر گفتار من خضوع کنید.

۱۱. فرق خطابه و جدل

میان این دو صنعت، مشترکات بسیاری وجود دارد که سبب خلط آن دو می شود لذا برای اجتناب از خلط مبحث، فروقی را که میان این دو صنعت وجود دارد بیان می کنیم. این بحث را در دو مقام قرار می دهیم:

الف؛ ما به الاشتراکها؛ جدل و خطابه در سه جهت عمده مشترک هستند:

۱. در موضوع؛ موضوع هر کدام از جدل و خطابه وسیع بوده و منحصر به علمی یا مسأله نیست. همانطوری که در باب جدل گفتیم: این دو صنعت در جمیع علوم و فنون، سودمندند، اعم از علوم عقلی و مسائل فلسفی، علوم دینی و مسایل شرعی و یا علوم و دانش های اجتماعی، خلاصه در کلیه دانشهای عقلی و نقلی، اعتباری و حقیقی، فنون و صنایع، جدل و خطابه قابل جریان هستند. آنچه در باب جدل مستثنی بود و جدل در آنها جاری نیست در باب خطابه نیز مستثنی است (در باب جدل بیان شد).

۲. در غایت؛ نتیجه مجادله غلبه یک طرف بر دیگری است، نتیجه خطابه نیز غلبه است.

۳. مبادی تصدیقی استدلالی جدلی را مشهورات و مسلّمات تشکیل می داد، مبادی تصدیقی استدلالی خطابی را مشهورات، مظنونات و مقبولات تشکیل می دهد، پس در بخش مشهورات فی الجمله با یکدیگر اشتراک دارند.

ب. ما به الامتیازها؛ در همان سه جهت مذکور که مشترک بودند در همان ها از یکدیگر جدا می شوند.

ص: ۴۱۹

۱. در موضوع؛ خطابه در جمیع علوم و فنون جاری می شود به جز آن دسته از مطالب علمی که مطلوب در آنها یقین باشد که در آن جای بحث و استدلال عقلی، تجزیه و تحلیل، تعقیب و نقض و ایراد است تا یقین حاصل شود پس استفاده از اسلوب خطابی ناقص، ناتمام و قبیح است. ولی استفاده از شیوه جدلی به منظور غلبه بر خصم یا تعلیم مبتدیان کاملاً رواست حتی در مسائل دقیق عقلی (همان طور که در جای خود مفصل بیان کردیم).

۲. غایت؛ غایت کار جدلی غلبه بر خصم است به این که خصم را ملزم سازد بر قبول ولو موجب قناعت خصم نگردد ولی غایت خطابه غلبه به نحو اقناع است.

۳. مواد؛ در باب جدل تنها مشهورات حقیقی کاربرد دارد ولی در باب خطابه مطلق مشهورات ظاهریه، بکار می رود یعنی قضایایی که در بدو امر جزء مشهورات هستند اعم از این که بعد از تعقیب و تأمل این شهرت زایل شود یا خیر.

در خاتمه غیر از فرقه‌های مذکور فروق دیگری هم هست که چندان مهم نیست (مثلاً- یکی از فرق‌ها این است که مطالب جدلی کلی است ولی مطالب خطابی از جزئیات است).

ضمناً خطابه اصنافی دارد که یک صنف آن منافرات است و میان منافرات از خطابه با جدل هم فرق‌ها و مشترکاتی است که در جای خود بیان می کنیم.

۱۲. ارکان خطابه

خطابه بر سه رکن استوار است و هر کدام به نوبه خود مقوم خطابه، هستند.

آن سه رکن عبارتست از:

۱. گوینده که او را خطیب گویند.

۲. گفتار که آن را خطاب یا خطابه گویند.

۳. شنونده که او را مخاطب گویند و البته اسم جامع همین مستمع است.

مستمع در باب خطابه سه شخص یا گروه هستند که هر کدام عنوانی دارند:

۱. مخاطب

۲. حاکم

۳. نظاره

اما مخاطب: علامه در جوهر النضید می فرمایند: «و هو ضروری» یعنی وجود

ص: ۴۲۰

مخاطب در هر خطابه ای ضروری است مخاطب کسی است که خطاب خطیب به او القاء می شود و آن ها جمهور و مستمعین هستند که پای صحبت خطیب جمع شده اند و یا کسی که خصم خطیب است در محاوره و مکالمه و در مجلس حضور دارد که به آنها خطاب کرده و مطالبی را بیان می کند.

اما حاکم؛ حاکم کسی است که حکم و قضاوت را به عهده داشته و به نفع یا ضرر خطیب حکم می کند و حاکمیت او یا به علت دارا بودن یک سلطنت عامه در باب حکم و قضا است. که یا منشأش شرع است و سلطنت شرعیّه دارد مثل حاکم شرع، یا سلطنت مدنی دارد... و یا بخاطر سلطنت خاصه ای است که وی براساس تراضی طرفین پیدا کرده که در اصطلاح فقهی او را «قاضی تحکیم» گویند و طرفین او را حاکم قرار داده و هر دو به حکم او تن در داده و به او اعتماد می کنند ولو دارای سلطنت عمومی نباشد.

۳. نظاره؛ تماشاگرانی هستند که برای تفریح، تفرج و تماشا شرکت کرده اند و کاری جز تقویت یا توهین خطیب ندارند. مثلا در جاهایی به عنوان تأیید خطیب برایش کف می زنند، هورا می کشند، سوت می کشند و... برحسب عادت، جمعیت حرکات آنها را تکرار و همراهی می کنند یا در جایی که باید فریاد زده و کف بزنند و... سکوت می کنند و بدین وسیله خطیب را تحقیر و حرف او را لوث می کنند و...

مسأله نظاره در پاره ای از محاکم و دادگاههای غربی رایج است که در دادگاههای علنی وقتی متهم حاضر شده و سخنانش را می گوید یا وکیل مدافع او حرفهایش را می زند حاضرین به تأیید پرداخته و گاهی سیر محاکمه را تغییر می دهند، لذا آنها را «معدلین» گویند.

نکته: وجود مخاطب در هر خطابه ای ضروری است ولی وجود حاکم و نظاره تنها در صنف مشاجرات ضرورت دارد و در مشاورات و امثال آن لازم نیست.

۱۳. اصناف مخاطبات

مقدمه: هدف اصلی صناعت خطابه و شخص خطیب در غالب موارد، اثبات فضیلت یا رذیلت شیء است. مثلا دارا بودن فلان امر برای جامعه، یک کمال و فضیلت است و یا جامعه باید از فلان خصلت رذیله مبرا باشد.

یا اثبات سودمندی و زیان داشتن فلان امر، که فلان برنامه، شیوه اجتماعی، اقتصادی، به حال جامعه مفید فایده است از حیث دنیا یا آخرت و یا زیان بار است و

نباید انجام بگیرد. البته پاره ای از امور سود و زیان شخصی دارد و پاره ای از امور سود و زیان اجتماعی دارد و به نحوی با سرنوشت مستمعین و مردم ارتباط دارد و تنها این دسته از امور مورد بحث خطیب بوده و از اصناف خطابه محسوب می شود و لا غیر.

چنین موردی که فضیلت یا رذیلت، مفید یا مضر باشد از سه حال خارج نیست:

۱. هم اکنون در جامعه وجود دارد و خطیب مفید یا مضر بودن آن را بیان می کند که «منافره» نامیده می شود.

۲. آن شیء هم اکنون در خارج موجود نیست ولی در گذشته موجود بوده و خطیب در صدد اثبات فضیلت یا رذیلت بودن آن است نام خطابه کذایی «مشاجره» است.

۳. هم اکنون موجود نیست و در گذشته هم نبوده ولی در آینده موجود خواهد شد و خطیب می کوشد حسن یا قبح، مفید یا مضر بودن آن را ثابت کند، نام چنین خطابه ای «مشاوره» است که مهمترین صنف از اصناف خطابه است.

پس با این ملاحظه می توان گفت مفاوضات و مکالمات خطابی سه صنف هستند:

الف. منافرات؛ خطاباتی هستند که به یک امر موجود بالفعل تعلق دارند، اگر خطیب ثابت کرد که این شیء موجود در جامعه، یک فضیلت است و برای جامعه سودمند است نامش «مدح» است، (خطیب آن امر موجود را ستود) و اگر ثابت کرد که این شیء، ضد ارزش است و یا به حال جامعه ضرر دنیوی دارد نامش «ذم» است.

(خطیب از این امر موجود نکوهش کرد).

ب. مشاجرات یا خصامیات؛ خطاباتی هستند که به یک امر موجود در گذشته تعلق دارند و کار خطیب این است که می کوشد تا ثابت کند، فلان شیوه یا عمل که در گذشته انجام گرفته دارای فایده بود و برای جامعه - ولو در آن مقطع زمانی خاص - مفید بوده است. یا ثابت کند که فلان کار عادلانه بوده مثلا فلان روش توزیع کالا از روی انصاف بوده و... در هر حال از آن امر گذشته به خوبی یاد کند و نافع بودن آن را اثبات کند. یا بکوشد که ثابت کند، فلان عمل که در گذشته انجام شده یک ضد ارزش بود، و به حال جامعه ضرر داشته و خطرناک بوده است.

خطابه از جهت اول که بیان فایده و منفعت باشد نامش «شکر» است. یعنی تقدیر از آن عمل گذشته که یا بالاصاله و از خودش صادر شده و یا از دیگری سرزده و خطیب به

نیابت از او عمل را می ستاید.

و از جهت دوم «شکایت» نام دارد که خطیب یا از خود شکایت دارد یا از دیگری و کسی که مدافع آن عمل گذشته است نامش «معتذر» است که عذر و بهانه می آورد و کارش را توجیه می کند و آنکه به آن عمل گذشته و نابجایی آن اعتراف کند نامش «نادم» است.

ج. مشاوران؛ خطاباتی هستند که به یک امر استقبالی تعلق دارند و البته کار خطیب بحث از اصل وجود و عدم آن در آینده نیست بلکه بحث او از اینست که بر فرض وجود، امر سودمندی نیست «و ینبغی ان یترک» چنین خطابه ای مشتمل بر «تحدیر و تخویف» است.

حال این انواع سه گانه، غرضهای اصلی خطیب را تشکیل می دهند و گاهی خطیب برای رسیدن به هدف، از امور دیگری هم استفاده می کند که زمینه ساز بوده و او را در جهت رسیدن به هدفش یاری می کنند و نام آنها «تصدیرات» است. مثلاً شخصی را مدح می کند و سپس نتیجه می گیرد که پس شما می توانید او را در کارهایتان طرف مشورت قرار دهید. تشبیهی که شعراء در گذشته در صدر قصاید خود به کار می بردند از همین قبیل بوده زیرا که غرض اصلی شاعر مدح فلان عالم، حکیم، سلطان، خلیفه، امام، پیامبر و... بوده ولی صدر قصیده را اختصاص به تشبیه می داد تا به هدف رسد (تشبیه: ذکر محاسن فردی در قالب شعر است) و شاید خود شاعر عاشق و شیفته فلان شخص نبوده ولی طبق عادت شعراء، صدر قصیده اش را به این امور مصدر می نمود.

نمونه دیگر مطلب، عملی است که امروزه خطباء، وعاظ و روضه خوانان انجام می دهند که هدف اصلی آنها ذکر مصیبت و بیان حادثه کربلا است ولی ابتدا به عنوان مقدمه چینی و زمینه سازی یک سلسله قضایای تاریخی، اخلاقی، دینی و... را بیان می کنند و هنگامی که تمام توجه مستمع جلب شد و آمادگی کامل برای شنیدن حادثه پیدا کرد ذکر مصیبت کرده و مردم را متوجه عمق فاجعه می سازند.

۱۴. صور تألیف خطابه و مصطلحات آن

مطلب چهاردهم از مطالب مبحث اول خطابه، پیرامون دو نکته است:

نکته اول؛ برهان از لحاظ مواد استدلالی، متکی بر یقینیات بود و از لحاظ هیئت و شکل، تنها دارای شکل قیاسی بود، لذا گفتیم: البرهان قیاس یا قول قیاسی... و جدل از

لحاظ مادّه استدلال بر مشهورات و مسلمات مبتنی بود و از لحاظ هیئت به هریک از سه نوع استدلال (قیاسی، تمثیل، استقراء) قابل تبیین بود ولی بیشتر موارد دارای هیئت قیاسی یا استقرایی بود.

امّا خطاب به از لحاظ مواد و مبادی استدلالی بر مشهورات و مقبولات و مضمونات مبتنی شد، اما از لحاظ هیئت و صورت، غالباً استدلال خطابی و حجج شخص خطیب، بر هیئت قیاس و تمثیل آورده می شود اگرچه به ندرت به شکل استقراء نیز قابل استدلال می باشد. نکته ای که تذکر آن لازم است این که، در باب برهان و جدل، استدلال قیاسی باید از حیث هیئت یقینی باشد یعنی اگر بصورت قیاس اقترانی حمله است آنهم بصورت هریک از اشکال اربعه، شرائط و ویژگیهای همان شکل را بنحو احسن دارا باشد و گر نه منتج نبوده و بدرد برهان نمی خورد بلکه عقیم است.

اما در باب خطاب به از آن رهگذر که بنا بر اقناع مردم است آن هم اقناع علمی و قطعی لازم نیست، بلکه ظنی هم باشد کفایت می کند، لذا مراعات آن شرایط صد در صد لازم نیست، تنها لازم است که شکل استدلال، شکلی باشد که منتج نتیجه ظنی باشد و بطور ظن غالب، منتج نتیجه باشد ولو دائماً و بصورت موجه کلیه منتج نباشد.

مثلاً در شکل اول کلیت، یکی از شروط مسلم بود که محصوره کلیه باشد یا موجه یا سالبه. اما در باب خطاب به مراعات آن لازم نیست بلکه اگر قضیه مهمله نیز بکار برود منتج نتیجه است. مثلاً- زید انسان است و انسان طبعاً هلوع، جزوع، عجول، جهول، و... است پس زید چنین است که نگفتیم هر انسانی کذا، یا مثلاً در شکل دوم شرط بود که دو مقدمه از حیث کیفیت یعنی ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند. مثلاً از دو سالبه هیچ شکلی منتج نیست، از دو موجه هم خصوص شکل دوم منتج نیست ولی در باب خطاب به مراعات آن لازم نیست چه بسا از دو موجه نیز نتیجه مطلوب خطیب حاصل شود مانند این که بگوئیم:

فلانی با تائی (آرام، شمرده شمرده) راه می رود «صغری»

و هرکس که مریض باشد با تائی راه می رود «کبری»

پس فلانی مریض است «نتیجه»

ملاحظه می فرمایید که شکل استدلال، شکل دوم است و اوسط در هر دو مقدمه محمول واقع شده ولی اختلاف مقدمتین کیفی مراعات نشده با این حال نتیجه داد.

البته در متن کامل کبرای کلی ذکر نشده و نوعاً هم در خطابه حذف می شود و مقدر است. (جهت آن را در مبحث پانزدهم، مفصل بیان می کنیم).

مطلب دیگر که دانستن آن لازم است آن که: در باب استدلال تمثیلی حتماً باید میان اصل و فرع، ممثل و ممثل به، مشبه و مشبه به، مقیس و مقیس علیه یک قدر جامعی وجود داشته باشد، حال لازم نیست همیشه قدر جامع قطعی و یقینی در کار باشد بلکه قدر جامع ظنی هم کافی است یعنی همین اندازه که یک امری وجود دارد و انسان احتمال قوی می دهد که آن امر جامع میان آن دو باشد. چون در خطابه بیش از امور ظنی لازم نداریم این اندازه هم ما را بس است. مثال:

دیروز از این مکان مردی باشتاب عبور کرد و در حال فرار بود (دیدیم که مأموران انتظامی در تعقیب او بودند) حال امروز هم مردی از همان نقطه با سرعت گذشت ما روی سابقه ذهنی که پیدا کردیم احتمال قوی می دهیم که او نیز فراری باشد که از خلاقی ترسیده و می گریزد.

البته در خطابه گرچه غالباً قیاس و اغلب، تمثیل بکار می رود ولی باید دانست که گاهی هم از شیوه استدلال استقرائی استفاده می شود آنهم نه استقراء کامل که اولاً میسور نیست و ثانیاً مفید یقین است و با برهان انبساط تا خطابه، بلکه استقراء ناقص و استقراء حال اکثریت افراد و جزئیات که خطیب بخواهد از این طریق یک حکم کلی صادر کند. مثلاً بفرماید:

ظلمه و ستمگران کوتاه عمر هستند به دلیل اینکه ما رفته ایم و موارد زیادی را تتبع کرده ایم و دیده ایم که هشتاد درصد ظالمین چنین بوده اند آنگاه موارد قلیل را هم که تتبع نکرده ایم به حکم قانون غلبه (الظن يلحق الشیء بالاعم الاغلب) به این موارد غالب ملحق می سازیم. در نتیجه بصورت موجهه کلیه می گوئیم: همه ستمگران عمرشان کوتاه است.

نکته دوم: مصطلحات باب خطابه از حیث هیئت و شکل استدلال: در خطابه از لحاظ هیئت تعبیراتی در میان منطوق دانان رایج است که از آنها به اصطلاحات و واژه های مهم این باب، تعبیر کرده و شش واژه را در اینجا می آوریم:

۱. کلمه تثبیت، منظور هر قولی است (مرکب تام خبری یا قضیه) که در خطابه به عنوان حجت و استدلال قرار می گیرد و خطیب، بدان استناد می کند. آن قول بگونه ای

است که مفید تصدیق ظنی به مطلوب خطیب باشد و برای شنوندگان گمان آور باشد خواه در قالب و شکل قیاس عرضه شود و یا در هیئت استدلالی تمثیلی.

۲. کلمه ضمیر؛ مراد از ضمیر همان مراد از تثبیت است منتهی نه هر تثبیتی بلکه تثبیتی که به شکل قیاس باشد. وجه تسمیه اش آنست که کلمه ضمیر در اصطلاح منطقیون و در باب قیاس منطقی هر قیاسی است که کبرای آن، محذوف و مقدر باشد (قیاس مضمیر در این اصطلاح، هر قیاسی را گویند که یکی از مقدمات آن یا نتیجه اش محذوف و منوی باشد اعم از صغری و کبری)، از آن جهت که بهتر است خطیب در قیاس خطابی کبرای کلی را نیاورده و حذف کند لذا نام این استدلال را «ضمیر» گویند. فلسفه حذف کبری یکی از دو امر ذیل است:

الف. به منظور مراعات اختصار که بنای اهل کلام بر آنست و «خیر الکلام ما قلّ و دلّ» و در خانه اگر کسی است یک حرف بس است، و نیز «اذا اتم العقل نقص الکلام».

ب. گاهی کبری یک قضیه کاذبه است که اگر خطیب بدان تصریح کند چه بسا پاره ای از مستمعین به کذب آن پی برده و اعتمادشان از خطیب سلب شود، پس برای سرپوش گذاشتن روی کذب کبرای کلی، آن را حذف می کند. (مثال آن را در امر پانزدهم بیان خواهیم کرد). بنابراین قیاس خطابی را قیاس ضمیر نامند چون دائما یا غالبا کبرای کلی آن محذوف می باشد.

۳. کلمه تفکیر؛ تفکیر همان معنای ضمیر را دارد که ذکر شد، منتهی وجه تسمیه اش به تفکیر آنست که این قیاس خطابی مشتمل بر اوسطی است که محتاج به فکر و تأمل و دقت باشد و بدون تفکر حاصل نمی شود لذا آن را تفکیر نامیده اند.

۴. کلمه اعتبار؛ منظور از اعتبار همان تثبیت است که در اولین واژه معنی شد منتهی اگر بصورت قیاس بیان شد نامش ضمیر و اگر به شکل تمثیل بیان شود نامش اعتبار است.

مثلا- می گویند: اعتبار، ما را بر فلان مطلب مساعدت و همراهی می نماید و کلمه اعتبار در استعمالات فقهاء بسیار رواج دارد (در معالم و شرح لمعه بارها با این تعبیر برخورد داشته ایم) و ظاهرا غیر از معنای مذکور، معنای دیگری منظور فقهاء نیست.

۵. کلمه برهان: اصطلاح برهان با معنای خاص خود، در صناعت برهان گذشت اما در صناعت خطابه معنای خود را دارد و البته باید این اصطلاحات از هم تفکیک شود. منظور از برهان در اینجا هر اعتبار، تمثیل و استدلالی است که مقصود و مطلوب

خطیب را سریع تر برساند و بدنبال داشته باشد و موجب اقناع مخاطبین گردد.

۶. کلمه موضع: اصطلاح موضع در باب جدل معنای خاصی داشت که با کلمه «نوع» در باب خطابه هم معنی است (بعدا معنای نوع بیان خواهد شد). ولی اجمالا باید دانست که کلمه موضع در باب خطابه هم کاربرد دارد و آن به معنای هر مقدمه ای است که شأنت دارد جزئی از تثبیت و استدلال خطابی باشد چه بالفعل در استدلال خطیب اخذ شده باشد و چه صرفا صلاحیت مقدمیت را دارا باشد این مطلب، در اول باب دوم با مثال واضح تر خواهد شد.

۱۵. ضمیر

اصطلاح «ضمیر» در صناعت خطابه، پایگاه و جایگاه رفیع و ویژه ای دارد.

چرا که یکی از هنرهای ارزنده خطیب ماهر این است که بتواند به آسانی کبرای کلی قیاسهای خویش را یا بکلی مخفی نگهداشته و اصلا ذکر نکند و یا اگر هم ضرورت ایجاب کرد که بیاورد، به صورت قضیه مهمله ذکر کند.

بیان اهمیت ضمیر در این باب:

در سایر ابواب و صناعات خمس از برهان، جدل و... نیز گاهی کبرای کلی محذوف می شود اما نه براساس ضرورت و نیاز به حذف یا به خاطر هدف خاصی که مطرح است، بلکه صرفا به خاطر مراعات اختصار است. البته باید اختصار محل به مقصود نباشد، یعنی کبری واضح است و احتیاج به ذکر ندارد، در غیر این صورت اگر خفی و نظری باشد، باید بیاورد. اما در صناعت خطابه، اخفاء کبرای کلی غالبا از امور ضروریه و مضطر الیه خطیب، بما هو خطیب (نه بما هو مبرهن یا مجادل و...) است و عواملی که سبب این ضرورت می گردند، عبارتند از:

۱. کلیت کبری دروغ محض باشد که اگر خطیب آن را بیاورد شنونده پی به کذب آن می برد، بدنبال آن تسلیم گوینده نشده و سخنان او مستمع را قانع نمی سازد، بناچار خطیب ماهر باید کبری را پنهان کند تا از این خطر مصون مانده و جان سالم بدر برد.

مثلا خطیب می گوید:

فلانی خشم و غضب خود را از مردمان بازمی دارد (بر آنان خشمگین نمی شود، خشم خود را فرومی خورد و...) پس انسان محبوب القلوبی است.

در اینجا اگر خطیب بدنبال صغرای مذکور چنین بگوید:

و هر انسانی که کفّ غضب از ناس می نماید محبوب ناس است، ممکن است برای شنونده بصورت موجبۀ کلیه صدق نکند چرا که مثلاً وی در محیط زندگی اش کسی یا کسانی را می شناسد که کفّ غضب می کنند با این حال محبوب هم نیستند و لذا خطیب را تکذیب می کند ولی خطیب زبردست تن به این گرفتاریها نمی دهد.

۲. گاهی کلیت کبری زیر سؤال نیست و صدق محض است ولی برای پرهیز از این نکته که اگر در محضر مردم، خطیب مرتّب صغری و کبری چیده و نتیجه بگیرد، بیانش یک بیان فنی منطقی علمی پیچیده و معقد می گردد، در نتیجه مردم به شنیدن آن تمایلی نشان نمی دهند چرا که مردم میل به سخنان شیوا، زیبا، واضح، سریع الانتقال و زود فهم دارند و حوصله حلّ و فصل استدلال منطقی را ندارند و آوردن کبری به کلام خطیب صد در صد رنگ یک کلام منطقی علمی تخصصی می بخشد که مردم از گوش دادن به آن اجتناب دارند و نقض غرض خطیب است، بلکه گاهی بدین وسیله شک و تردید مردم و سوءظن آنها نسبت به خطیب برانگیخته شده و او را به باد تمسخر می گیرند و تا خطیب وجیه المله نباشد و محبوب القلوب نباشد نمی تواند در دلها نفوذ و تأثیر کند.

۳. گاهی کلیت کبری صدق محض است و موجه تعقید کلام هم نیست بلکه تطویل بلاطائل است و خطیب باید از طول دادنهای بیجا پرهیزد.

بیان ذلک: غالباً نیازی به آوردن کبری کلی نیست و اگر خطیب آن را بیاورد شنوندگانی که در آغاز سخن، سراپا گوش بودند کم کم احساس می کنند که خطیب تکرار مکررات می کند و آنچه را که لازم به ذکر نیست می آورد. اگر چنین احساسی به مردم دست داد، ملالت و کسالت نیز بر آنها عارض شده و از اطراف خطیب پراکنده و فراری می شوند. گاهی این تکرارهای بیجا بجای تأثیر مثبت، تأثیر منفی می گذارد و موجب این می شود قلباً او را متهم سازند که لابد سخنانش را تنظیم نکرده یا خیلی آگاهی ندارد و گرنه این همه تکرار چرا؟ در پایان اگر احیاناً مضطر به آوردن کبری شد (مثل این که حذف کبری سبب می شود که خطابش غامض و پیچیده گردد) توصیه می شود که کبری را به صورت قضیه مهمله بیاورد تا صدق و کذب آن معلوم نگردد و خیلی مقید نباشد که حتماً آن را به شکل یک عبارت منطقی خشک تبیین کند که کبری کلیت داشته باشد.

صناعت خطابه غالباً متکی بر توانمندی خطیب در راه ایراد «ضمیر» است، یعنی قیاس با حذف کبری و یا اهمال کبری که اگر هم می‌آورد مهمله بیاورد، لذا بسیار بجا است که خطیب این موارد را در خطابش کاملاً مراعات کند که البته نیازمند تمرین و هنرمندی و مهارت است و قبل از این که به تلاشهای خود متکی باشد باید از خداوند طلب صواب کند که او الهام بخش معرفت است.

۱۶. تمثیل

آخرین مطلب از مطالب باب اول خطابه، راجع به تمثیل است.

همانطور که می‌دانیم خطابه بر قیاس و تمثیل متکی است و در واقع اتکاء آن بر تمثیل به مراتب بیشتر است تا قیاس. فلسفه مطلب آنست که تمثیل به اذهان عموم نزدیک تر و در نفوس و جان‌های آنان جاگیرتر است و لذا خیلی کاربرد دارد.

وقوع تمثیل در صنعت خطابه، بر یکی از سه نحو زیر است:

۱. استفاده از تمثیل از این جهت باشد که ممثّل به (مشبه به واصل) با مطلوب (مشبه و فرع) در یک قدر جامعی (که گمان می‌رود همان قدر جامع، علت حکم باشد) مشترک باشند. مثل خمر و فحاشی که در مسکر بودن شریکند و به احتمال قوی علت حرمت خمر، اسکار باشد که همین علت در مورد فرع نیز موجود است پس حکم به آنجا هم سرایت می‌کند (این نوع از تمثیل در پایان باب پنجم، ابواب شش گانه کتاب المنطق تفصیلاً تبیین شد).

۲. استفاده از تمثیل از این جهت باشد که میان «ممثل به» با «مطلوب» در نسبت، تشابه و اشتراک وجود دارد. مثلاً می‌گوئیم: هر اندازه که فروتنی دانش آموز افزون گردد به همان نسبت معارف او هم با سرعت فزونی می‌گیرد. همانند زمین که به هر اندازه پست تر و در گودی واقع شده باشد آبهای زیادتری به سمت آن سرازیر می‌شوند (در نتیجه سیراب تر است و محصول بیشتری می‌دهد). نسبت در قضیه اول به نسبت در قضیه دوم در زیادی سرعت، تشابه دارند.

هر کدام از دو قسم مذکور تمثیل، خود دو گونه هستند:

الف؛ گاهی اشتراک و تشابه دو چیز در نسبت، یک تشابه حقیقی و واقعی است که در واقع نیز موجود و قابل قبول است و خدشه بردار نیست. مثل تشبیهی که در دو آیه شریفه قرآن کریم آمده است؛

آیه اول: مثل آنان که تورات را آموختند پس بدان عمل نکردند (عالم بی عمل) همانند مثل حمار است که کتاب هایی چند را از نقطه ای به نقطه دیگر منتقل می کند و با خود حمل می کند (همان طوری که حمار از بار کتب سودی نمی برد، عالم بی عمل نیز از دانش خویش سودی نمی برد و این یک واقعیت انکارپذیر است). (۱)

آیه دوم: مثل آنان که اموال خویش را در راه خدا انفاق می نمایند همانند مثل یک حبه (گندم مثلا) است که هفت سنبل روینانیده و در هر سنبل صد حبه وجود دارد (که یک حبه به هفتصد حبه تبدیل شده) انفاق هم سبب ازدیاد و نمو و برکت مال می گردد... (۲)

ب. گاهی تشابه و اشتراک میان دو چیز برحسب رأی و نظری است که در بدو امر چنین به نظر می آید که رأی سدید و محکم است ولی با تعقیب و دنبال کردن، عدم صحت آن آشکار می گردد، همانند سخنی که خلیفه دوم در روز سقیفه در مقام انتخاب خلیفه گفت:

هیئات یعنی (خیلی بعید است و عادتاً محال است) که دو کس یا دو موجود در یک قرن جمع شوند (مراد از قرن ریسمانی است که دو شتر را به یکدیگر نزدیک می سازد و بهم می بندد).

عمر بن خطاب این سخن را در رد گفتار یکی از انصار که می گفت: از ما انصار امیری باشد و از شما مهاجرین امیری، بیان کرد در حالی که اولاً مقصود آن انصاری این نبود که دو امیر در یک زمان باشد بلکه مراد این بود که یک بار امیر از ما باشد و بار دیگر از شما، نه این که دو امیر هم زمان امارت داشته باشند تا تشبیه خلیفه دوم به اجتماع دو موجود در یک قرن صحیح باشد! ولی در بدو امر شاید این تشبیه کارساز باشد و چه بسا در آن شرایط جنجالی این جواب قانع کننده بود و ثانیاً بر فرض مراد گوینده انصاری، این باشد که دو امیر در یک زمان جمع شوند ولی تشبیه خلیفه خطا است زیرا اگر استحالته ای باشد در ممثل است که اجتماع و نزدیکی دو امیر و فرمانروای مطلق در یک عصر، باشد و گرنه ممثل به یعنی اجتماع و نزدیکی دو چیز در یک قرن و ریسمان که امتناعی ندارد پس این مغالطه ای بیش نیست.

۳. گاهی تمثیل صرفاً برحسب اشتراک، تشابه اسمی است و ممکن است برای

ص: ۴۳۰

۱-۱. سورة جمعه، آیه ۵.

۲-۲. سورة بقره، آیه ۲۶۱.

فردی که اهل فرهنگ و روشنفکری نیست چنین تشبیهی رنگ و روغن دار و ظاهر الصلاح جلوه کند ولی باطنا و حقیقتا مغالطه ای بیش نیست، منتها در خطابه چون هدف، اقناع مردم است و غرض تصدیق مخاطبین به مطلب است همین مقدار از مشابهت نیز کافی است و باکی از بکار بردن آن نیست. مثال:

خطیب فردی را دوست می دارد یا در مقام خطابه مردم را وامی دارد که او را دوست بدارند پس وی را مدح و ستایش می کند صرفا به خاطر این که شخص دیگری که محبوب مردم و مورد مدح و ثناء آنان است همین اسم را دارد. مثلا- کلمه مقدس «روح الله» را به لحاظ این که نامی امام خمینی رحمه الله بوده همه دوست دارند حال این اسم را بر روی مولود ۲۲ بهمن و امثال آن می گذارند و ما این شخص را مدح می کنیم چون هم نام با محبوب دلها است، متقابلا انسان از شخصی که این انسان هم نام او است بدش می آید صرفا به خاطر این که شخص دیگری که این انسان هم نام او است معروف و مشهور به شرّ و بدیها است. مثلا- کلمه محمّد رضا با این که اسم بسیار خوبی است ولی چون اسم طاغوت بوده و ملت ایران از او متنفر بودند و او را از مملکت اخراج کردند لذا اگر اسم طفلی محمّد رضا باشد ممکن است افرادی از او بدشان بیاید و درصدد مذمت او باشند.

مرحوم مظفر می فرماید: شعر ذیل شاید از قسم از تمثیل باشد؛

یزداد دمعی علی مقدار بعدهم

تزاید الشهب اثر الشمس فی الافق

یعنی افزون می شود اشک من به اندازه بعد (دوری مکانی) دوستان، همانند افزایش ستارگان به میزان دوری خورشید (و فاصله گرفتن شمس) در افق (تا آنجا که اواخر شب آسمان را پر از ستاره می بینیم).

در اینجا شاعر حکم کرده به تزاید دموع و اشکهای چشم به میزان دوری دوستان از جهت قیاس و تشبیه کردن آن بر افزایش ستارگان به مقدار افزایش بعد و دوری خورشید در افق، صرفا به خاطر این که اشک های چشم با ستارگان در اسم مشترکند زیرا که مجازا اشکها را ستاره می نامند و نیز به خاطر اشتراک محبوب با شمس چرا که مجازا گاهی حبیب و دوست را شمس می نامند و تشابه اسمی در کار است.

اشاره

مبحث اول از سه مبحث صناعت خطابه پیرامون اصول و قواعد این فن بود که طی شانزده مطلب عنوان شد. حال بحث دوم از مباحث باب خطابه راجع به مبحث «انواع» است و در آن چهار مطلب وجود دارد.

۱. تمهید

مطلب اول در حقیقت مقدمه ای است که در آن کلمه انواع معنا می شود و فرق بین اصطلاح موضع در باب جدل با باب خطابه روشن می گردد. بیان ذلک:

سابقاً در مطلب چهاردهم از مطالب باب اول خطابه گفتیم که «موضع» در اصطلاح فن خطابه هر مقدمه ای است که بتواند جزئی از «تثبیت» استدلال خطابی باشد یعنی صغری یا کبرای آن واقع شود، چه بالفعل عنوان مقدمیت برای استدلال پیدا کند یا بالقوه باشد، ولی شأنیت محفوظ است. واضح است که موضع، در این فن با موضع در فن جدل، متفاوت است. معنای «موضع باب جدل» همان معنای اصطلاح «نوع در باب خطابه» است و نوع عبارت بود از هر قانون کلی، که از آن، مقدمات خطابیه استخراج می گردد (چه این که «موضع جدلی» عبارت بود از هر قاعده کلی، که از آن، مشهورات فراوان استخراج می شد و نوعاً خود موضع، جزء مشهورات نبوده و در مقدمات جدل کاربرد نداشت و بیان آن به طور مفصل گذشت). مثلاً نقل حکمی از ضدی به ضد دیگر نوعی از انواع باب خطابه است، چون مشتمل بر مواضع بسیاری است که خطیب را به مطلوب خطابی خود می رسانند. مثلاً یکی از مواضعی که از این نوع استخراج می شود آن است که:

اگر چنان چه خالد دشمن است پس مستحق اسائه و بدی است پس برادر خالد از آن رهگذر که دوست است پس مستحق احسان است، این مثال موضعی از مواضع نوع و قاعده کلیه نقل الحکم (استحقاق اسائه) از ضدی (عدو) به ضد دیگر است (صدیق) و حکمش، استحقاق احسان است.

نکته: همانطور که در باب جدل بر شخص مجادل لازم بود که مواضع را نیک به خاطر بسپارد تا هنگام نیاز از آنها استفاده کند هم چنین در باب خطابه نیز بر خطیب فرض و لازم است که انواع را به خوبی حفظ کند و در ذهن آماده نگهدارد تا در مقام

خطابه بتواند از این انواع، مواضع را استنباط کند و در استدلال خطابی از این مواضع و مقدمات استفاده کند. از آن رهگذر که خطابه اصنافی دارد (منافرات، مشاورات و مشاجرات) و هر صنفی هم متناسب با خود، انواع و قواعد کلی مخصوص به خود دارد، باید خطیب از آنها به خوبی آگاه باشد. مناسب است در این جا به گوشه هایی از این انواع اشاره کنیم. تفصیل آن مربوط به کتب مطوّله و دقت های شخص خطیب است.

۲. انواع مربوط به منافرات

در مطلب سیزدهم از مطالب باب اول خطابه گفتیم که یکی از اصناف سه گانه خطابه، منافرات است. «منافرات» اموری هستند که مثبت مدح یا ذمّ شخص یا شیئی می شود آن هم به اعتبار امری که بالفعل و هم اکنون در خارج موجود و در حال جریان است. کار خطیب این است که اگر در مقام مدح است برای شنوندگان تبیین کند که این عمل بایستنی است، این شخص آدم بافضیلتی است، این شیئی موجود دارای منفعت است و... اگر در مقام مذمت است با بیانی رسا تقریر کند که این عمل نبایستنی است، این شخص دارای رذائل اخلاقی است، فلان چیز بحال فرد یا جامعه ضرر دارد و... مثالهای آن را بعداً بیان می کنیم).

وجه تسمیه: منافرات را، منافرات گویند از آن جهت که با امور مذکور مردم از یکدیگر تنافر پیدا کرده، جدا شده و دسته دسته می شوند و برخی با بیان فضایل و رذائل در صدد عیبجویی بعضی و انزجار از گروهی برمی آیند.

ضمناً مطلبی که در آخر بحث یازدهم باب اول، بدان اشاره شد در اینجا تفصیلاً بیان می شود که خصوص منافرات از خطابه با جدل، یک ما به الاشتراک و دو ما به الامتیاز دارند. اما ما به الاشتراک همان بود که بیان شد که در جدل و منافرات نتیجه تنافر و اختلاف است و این که مردم از فلان عمل یا شخص متنفر شوند.

اما ما به الامتیاز: ۱. در خطابه این خطیب است که متکلمّ وحده و یکه تاز میدان است و عنان مرکب سخن را بدست گرفته و بلامنازع به هر سویی که مایل باشد می تازد.

ولی در جدل، شخص رقیب دارد و سخن از آن هردو است که با یکدیگر به مبارزه پرداخته و تیرهای سخن را به سمت یکدیگر نشانه می روند و یکی سائل و دیگری مجیب است.

۲. هدف اصلی خطیب مجرّد غلبه بر یک شخص یا یک شیئی و صرف مدح یا ذمّ

زبانی او نیست، بلکه هدف، تحریک شنوندگان بر انجام افعال و کارهای نیکو و تنفر از افعال زشت و ناپسند است. در حالی که غرض اصلی مجادل تنها غلبه بر خصم است و هم و غم او این نیست که آیا کسی به این امر عامل خواهد بود یا نه؟

در یک کلام غرض خطیب اینست که مردم را قانع سازد که فلان شخص یا شیء دارای فضیلت و ارزش است و آن دیگری که نقطه مقابل است دارای نقص، کاستی و ضدارزش است، تا به مقتضای وعظ و خطابه او، دیگران جامه عمل پوشیده و بدان ترتیب اثر دهند. ولی هدف مجادل آنست که به هر طریق ممکن خصم را وادار به اقرار کند و علی رغم میل قلبی خود به مدعای رقیب اعتراف کرده و تسلیم او شود. میان دو شیوه خطابه و جدل فاصله بسیار و شکاف عمیق است، چرا که اسلوب خطابی خواهان اینست که خطیب با مردم رفق و مدارا داشته باشد، با آنان به نرمی سخن بگوید، بر مشاعر و قوای داراکی و قلب و عقل و دل آنان مستولی باشد، دل‌های مستمعین را در دست داشته باشد و جلب رضایت آنان کند تا آنها خود قانع شده و قلباً راضی شده و با کمال میل، عملی را انجام دهند، فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (۱) ولی اسلوب جدلی خواهان این امور نیست زیرا غرض مجادل که همان غلبه بر خصم و گرفتن اقرار و اعتراف از او باشد حاصل می شود هر چند که علی رغم میل او، قهری، جبری و ناخواسته باشد.

با عنایت به نکات مذکور که در حقیقت جنبه مقدماتی داشت و معنای منافرات، وجه تسمیه آن و بیان تفاوت آن با جدل بود می گوئیم: بر کسی که در منافرات خطبه ایراد می کند و زشتی و زیبایی، کمال و نقص بودن، ارزش و ضدارزش بودن امری را که بالفعل موجود است بیان می کند، لازم است که از انواع و اقسام زیبایی ها و زشتیهای اشیاء و اشخاص مطلع باشد. چرا که جمال و زشتی هر چیزی به حسب خودش است.

پس باید اینها را نیک بدانی مثلاً- در مورد انسان: جمال انسان به اینست که به فضائل و کمالات انسانی و لایق به حال یک انسان آراسته باشد و قبح و زشتی آن به اتصاف به رذائل است و در مورد سایر اشیاء (از حیوانات، نباتات و جمادات با همه انواع و اقسامی که دارند) نیز جمال و زیبایی آنها به اینست که صفات و کمالات لایق به حال خودشان را دارا باشند و زشتی آنها به نقص و کاستی آن کمالات است.

ص: ۴۳۴

توضیح بیشتر مثال مذکور: در مورد انسانها فضیلت هر انسانی به آنست که در اثر ممارست بر خیرات و نیکی ها، در وی ملکه ای پدید آید که در سایه آن انجام خیرات و کارهای نیک برایش مثل آب خوردن باشد و به آسانی هرچه تمام تر آنها را انجام دهد.

اصول و امهات فضایل در کتب اخلاقی چهار فضیلت شمرده شده:

۱. حکمت و علم ۲. عدالت ۳. شجاعت ۴. عفت

بقیه فضایل و کمالات از شعب و متفرعات این چهار عامل بوده و بدانها منتهی می شود، ولی به قول مرحوم مظفر اصول فضایل عبارتند از:

۱. فضیلت حکمت و علم ۲. فضیلت عدالت ۳. احسان ۴. شجاعت ۵. عفت ۶.

کرم و بخشندگی ۷. مروّت و جوانمردی ۸. همت و مردانگی ۹. حلم و بردباری ۱۰.

اصالت و استقلال و استحکام در رأی که تزلزل در آن نباشد.

و سایر فضایل به این ده امر بازمی گردد. مثلاً ایثار که اوج کرم و بخشندگی است به صفت کرم بازمی گردد و از شعب آن است، حیاء که سبب عفت است به عفت بازمی گردد. صبر فرد امین و امانت دار در راه حفظ امانت و تحمّل مشکلات در این راه، به عدالت برمی گردد و نشانه عدالت امین است و...

و اما در مورد سایر اشیاء غیر از انسان:

کمال هر شیء به اینست که صفاتی که برای نوع آن شیء، مطلوب است حاصل شود و به درجه فعلیت برسد. مثلاً کمال یک منزل مسکونی این است که: دارای مرافق باشد، یعنی امکاناتی از قبیل آب، برق، دستشویی، آشپزخانه، حمام، تلفن، گاز و... همچنین وسیع باشد، از حیث بناء و ساختمان زیبا باشد، از نظر هندسه دارای مهندسی و معماری متناسب با ذوق عموم مردم باشد که هر کس ببیند آن را پسندد و...

یا مثلاً کمال یک شهر اینست که: دارای خیابانهای وسیع و هماهنگ باشد، روی نقشه دقیق شهرسازی تنظیم شده باشد، نظافت و تمیزی از ظاهر شهر هویدا باشد، دارای پارک ها، باغ ها و مراکز تفریحی متناسب باشد، اسباب و وسائل راحتی و امنیت در آن فراهم باشد، آب و هوای خوبی داشته باشد، ساختمان زیبا و مجلل داشته باشد و...

حال، خطیبی که در مقام ایراد خطابه در فضیلت انسان، جمال منزل، کمال یک شهر و... برمی آید باید با فضایل و کمالات متناسب با هر کدام، که موضوع خطابه او است آشنایی کامل داشته باشد و علاوه بر آن اگر خواست، قادر باشد امری را که واقعا

قیح و ناپسند است، با تعبیرات و الفاظ، زیبا جلوه دهد و عموم را قانع سازد که فلان کار بایستنی است، فلان صفت، کمال است و... مثلاً- فسق فاسق را طوری مجسم سازد که این از باب لطف معاشرت و سبکی روح است، برای این که به مجلسیان خوش بگذرد او نیز جامی سر می کشد و گرنه اهل معاصی نیست و... یا مثلاً کودنی آدم ابله و کودن را، اینگونه وانمود کند که این بساطت نفس و صفای باطن دارد و نسبت به امور دنیا و شوؤن آن بی مبالا است، لذا چنین و چنان می کند و گاهی را به کوهی معاوضه می کند، درحالی که باطنا کودنی و نفهمی، او را بدین امر وادار کرده ولی خطیب او را زیبا جلوه می دهد.

یا مثلاً- انسانی که همواره در جستجوی عیوب پنهانی دیگران است و با صراحت هرچه تمام تر از دیگران در انظار عموم عیبجویی کرده و غیبت می کند، خطیب او را اینگونه تصویر کند که وی آدمی است رک و دارای صراحت لهجه است، حرفش را مرد و مردانه، صریح می زند و از ملامت هیچ ملامت کننده ای هم هراس بدل راه نمی دهد و... یا مثلاً قاضی و حاکمی را که از مراجعه کنندگان و متهمین و طرفین دعوا رشوه می گیرد و کار حرام انجام می دهد خطیب این چنین مجسم سازد که او قصد حرام ندارد بلکه هدفش تسریع در کار و تسهیل امور است که بدین وسیله هرچه زودتر مشکلات طرفین دعوا را حل کند و...

همچنین باید قادر باشد کثیری از رذائل و نقائص را در قالب و صورت فضائل و کمالات جلوه دهد و مردم را قانع سازد که این یک کمال است و... همانطور که باید متمکن باشد از اینکه برخی از فضائل را به صورت رذائل و نقائص جلوه دهد و واقعا افراد پندارند که این یک نقص و ضد ارزش است، مثلاً آدمی را که از دین و مرام خویش دفاع می کند اینگونه توصیف کند که او آدم متعصب، خشک، کله شق، مرتجع و خرافه پرست است.

یا مثلاً آدمی را که دارای فضیلت شجاعت است اینگونه توصیف کند که او دیوانه و دارای تهوّر است، دیوانه وار به هر سوئی می تازد و بر هر کس حمله می کند و...

یا مثلاً انسان کریم را توصیف کند به این که او اهل اسراف و تبذیر است، ریخت و پاش زیاد دارد و... البته اینگونه توصیفات و تحویرات کار هر کسی نیست بلکه نیازمند مهارت و عمق نظر است.

در خاتمه مثالهایی که برای انسان، منزل و شهر آوردیم همه در جهت بیان محاسن و کمالات و زیباییها بود شما می توانید با مقایسه و به قرینهٔ مقابله، اضداد آنها را بشناسید که نقص انسان به چیست؟ به ظلم، جهل و جبن است. نقص خانه به چیست؟ نقص شهر به چیست و... چرا که «تعرف الاشياء باضدادها».

۳. انواع مربوط به مشاجرات

مطلب سوم از مطالب باب دوم در رابطه با صنف مشاجرات است. سابقاً در مطلب سیزدهم باب اول با معنای مشاجرات آشنا شدیم مشاجره خطاب به ای است که مربوط به امور گذشته باشد. مثلاً شخصی در گذشته بوده یا شیئی و عملی در گذشته تحقق یافته و اکنون خطیب در اطراف آن شخص یا شیء سخن می گوید که فلان امر چگونه و به چه کیفیتی حادث شد؟ آیا بر وجه جمیل و ممدوح واقع شد؟ یا بر وجه مذموم و قبیح؟ محاسن آن چیست؟ مقابح آن کدام است؟ و...

مشاجره چهار شعبه دارد: ۱- شکر ۲- شکایت ۳- اعتذار ۴- ندامت و استغفار و اعتراف.

اما الشکر: شکر به معنای سپاس گذاری، تشکر و قدردانی از گذشته است و آن به اینست که خطیب محاسن، کمالات و فضائل آن امر ماضی و گذشته را بازگو کند مثلاً اگر انسان است فضائل او را بیان کند و اگر جمادی از جمادات است کمالات لایق بحال او را بازگو کند و... کیفیت بیان فضائل انسان، منزل، شهر و... در مبحث قبلی و راجع به منافرات بیان شد.

و امّا الشکایه: شکایت یا تظلم و دادخواهی از گذشته تنها در موردی است که نسبت به شخص یا شیئی ظلم و جورى شده، بناحق به چیزی یا کسی صدمه ای وارد شده و خطیب از شخص ظالم شکایت می کند. حقیقت جور، ضرر وارد کردن بر دیگری است به نحوی که اولاً بناحق و مخالف با شرع و قانون باشد و ثانیاً از روی قصد و اراده باشد نه سهو و نسیان، خطأ و...

منظور از شرع در اینجا خصوص احکام شرعی مصطلح نزد فقهاء نیست که واجب و حرام الهی، قوانین مالی، جانی و عرضی دین اسلام باشد بلکه منظور از شرع، مطلق قانون است. اعم از آنها که مکتوب و مدون هستند و یا قوانین غیر مکتوب. قوانین مدوّن از قبیل احکام و شرایعی که از طرف خداوند بر پیامبران الهی و در خاتمه بر پیامبر

اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نازل گردیده است، و قوانین مدنی مربوط به آئین مدنی است و قوانین حقوقی و جزائی هر کشور و قوانین دولتی و بین المللی که مورد قبول همه دنیا است و همگان بدان احترام می گذارند، مثل مرزهای شناخته شده بین المللی کشورها و...

قوانین غیرمدون قوانینی است که آراء عقلاء عالم بر آن تطابق داشته و همگان آن را قبول دارند (مثل تجاوز به آب و خاک، حریم هوایی و فضایی یک مملکت و...) یا دست کم یک امت، ملتی یا مذهب آن را قبول دارند و شخص ظالم، جائر و تجاوزگر از آن دسته است (مثلا دین اسلام و امت اسلامی قوانین حدود، دیات و قصاص را به شکل خاص خود دارند و اگر حد الهی بر شخص جانی مسلمان، جاری شد بناحق نیست) و یا مورد قبول یک منطقه، قبیله یا عشیره است ولو مورد تطابق آراء نباشد ولی مورد احترام یکدسته است مثلا در بعض مناطق دختر سیده را به غیرسید تزویج نمی کنند و کسی که این کار را بکند او را ظالم، جائر و خارج از عادت می دانند یا مثلا در کشور عراق در میان غیرتمدنین و کسانی که در مناطق خاصی زندگی می کنند این مسئله اخیرا رائج است که اگر دخترعمویی را به غیرپسرعمو تزویج کنند حتما باید با اذن و رخصت آن پسرعمو باشد و گرنه اجنبی را متجاوز و غاصب به حق خود دانسته و چه بسا او را مهدور الدم می شمارند درحالی که نه عقلا و نه از دیدگاه قانون اسلام چنین کسی غاصب و ظالم نیست، بلکه آن پسرعمو ظالم و جائر است که مانع خیر می شود. حال مراد از مخالف شرع بودن به معنای وسیع کلمه است اعم از شرایع مکتوب و غیر مکتوب که ذکر شد.

مخالفت با شرع و قانون سه شعبه دارد:

۱. در امر مالی واقع شود و کسی بناحق ضرر مالی به دیگری وارد کند.

۲. امر عرضی و آبروئی. ۳. در امر جانی، که کسی بناحق به دیگری آسیب جانی برساند و او را مقتول و مجروح سازد.

در هر یک از این سه صورت، یا این ظلم و جور مالی و عرضی و جانی بر یک یا چند انسان معین واقع می شود یا بر یک جامعه، ملت و یا بر وطن، قبیله و جامعه انسانی؛ با این محاسبات سزاوار است خطیبی که مشتکی و شکایتگر است امور زیر را نیک بشناسد:

۱. جور چیست، (که معنا شد).

۲. اسباب و عواملی که سبب جور می شود کدامند؟

۳. چه عواملی سبب صعوبت یا سهولت آن می شوند؟

۴. کجاها جور ارادی، قصدی و عمدی است و کجاها عمدی نیست؟ و به چه کیفیتی عمل جائزانه است؟... (اینها را باید از کتب مطوله جو یا شد).

و اما الاعتذار؛ معتذر شخصی است که از گذشته ناراضی نیست، بلکه مدافع است و بدنبال عذر، بهانه و توجیه عمل گذشته است. که حقیقت آن اعتذار از تظلم شاکی و دفع تظلم و جواب از اشکالات او است.

اعتذار به یکی از دو صورت زیر واقع می شود:

۱. از ریشه ظلم و جور را انکار کند و بگوید اصلا چنین عملی واقع نشده است.

۲. اگر وقوع حادثه را قبول دارد باید ظلم و جور بودن آن را انکار کند زیرا عدل و حسن بودن یا ظلم و قبیح بودن بسیاری از کارها بالوجوه و الاعتبار است یعنی به وجهی حسن است و به اعتباری قبیح، مثلا زدن یتیم اگر به قصد تأدیب باشد حسن و بایستنی است و اگر به قصد تشفی و خنک کردن دل باشد قبیح و نبایستنی است و...

و امّا الندم؛ شعبه چهارم این است که شخصی اقرار و اعتراف به ظلم کرده و از آن نادم و پشیمان است، گاهی هم استغفار گویند یعنی شخص جائز از گناه خود توبه کرده و تقاضای عفو، گذشت یا تخفیف مجازات را از دادگاه دارد و... و البته خود اعتذار که شعبه سوم بود و استغفار که شعبه چهارم بود شیوه های مختلفی دارد که شرح هر یک از آنها موجب طول کلام می گردد.

۴. انواع مربوط به مشاورات

صنف سوم از اصناف خطابه راجع به انواع (قواعد کلی) مشاورت است.

پیش از این در امر سیزدهم از امور باب اول با معنا و تعریف مشاوره آشنا شدیم. و دانستم که خطابه به امور مستقبل تعلق می گیرد. در این مبحث، از مباحث باب خطابه، پیرامون قواعد کلی آن بحث می کنیم.

مقدمه؛ امور در یک تقسیم سه دسته می شوند:

۱. اموری که مستقیماً تحت اختیار ما انسان ها و مقدور ما است.

۲. اموری که غیر مستقیم به فعل ما ارتباط پیدا می کند و لو خود آن امر از تحت اختیار ما بیرون است مثل تابش نور، که در سایه آفتاب، انسانها بسیاری از کارها را

انجام می دهند.

۳. اموری که به هیچ وجه به ما انسانها ربطی ندارد و در فعل ما تأثیر ندارد مثلاً در فلان گوشه عالم که دست هیچ بشری بدان نمی رسد یک آب کذا یا زمین کذا یا فضای کذا وجود دارد و... با حفظ این مقدمه می گوئیم:

از آن رهگذر که هدف اصلی خطیب در مشاورات عبارتست از اقناع جمهور و راضی کردن آنها بر انجام اعمالی که برای آنان خیر و نافع است و در آنها مصلحتی برای مردم وجود دارد، متقابلاً هدف، کندن و دور کردن مردم از بدیها و شرور و هرآنچه که در آن، برای مردم ضرری وجود دارد لذا متناسب با این هدف اینست که خطیب از اموری گفتگو نماید که یا مستقیماً مقذور انسانها و در اختیار آنان است و از قبیل قسم اول مذکور در مقدمه است مانند: خیرات و شرور، فضائل و رذائل، منافع و مضارّ و...

و یا مستقیم به افعال بشرها مربوط باشد و از قبیل قسم دوم مقدمه است.

مثلاً- سرزمین شوره زار برای زراعت مناسب نیست و مضرّ به زراعت است و آن را نابود می سازد (وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ لَبَاءً يَأْذُنُ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبَّتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا) (۱) و شوری فلان زمین مستقیماً در اختیار ما نیست و از افعال و اعمال ما به حساب نمی آید ولی به صورت غیرمستقیم می تواند به افعال ما مرتبط شود به این صورت که کشاورزان از کشت و زرع در چنین مکانی اجتناب کنند لذا مربوط به خطابه هم می شود که متخصص در این امور، در مقام خطابه و در سمیناری که تشکیل شده است به کشاورزان مملکت توصیه کند که در فلان زمین کشت و زرع نداشته باشند و از این زاویه یک امر غیراختیاری در غرض خطابه دخالت پیدا می کند.

اما اموری که از قبیل قسم سوم مقدمه می باشند یعنی نه در تحت اختیار ما انسانها هستند و نه غیرمستقیم مربوط به اعمال ما می شوند اینها از موضوع بحث خطیب مشاور خارج است. اما در بخش اول که مرتبط با غرض خطیب مشاور است مشتمل بر انواع و قواعد کلیه ای است که به دو دسته و دو قسم اصلی و مادر منقسم می شود:

قسم اول، قواعد عامه ای که مربوط به امور عامه، کلی و عظیم مملکتی یا جهاتی می شود و آنها چهار امرند:

۱. امور مالی و اقتصادی؛ از قبیل صادرات و واردات کشور و دولت، اموری که

ص: ۴۴۰

مربوط به دخل و خرج یک ملت است که ملت ما فلان مبلغ درآمد دارد و فلان مبلغ مخارج و مصارف دارد و... خطیبی که در امور اقتصادی و دارایی یک مملکت یا یک سازمان، نهاد و مجتمع گفتگو می کند باید به نیکی از قوانین مخصوص به این امور مطلع باشد، از علمی که مربوط به امور تجارت، بازرگانی و اقتصادی است آگاهی کافی داشته باشد، عواملی را که سبب فزونی و بالا رفتن یا تنزل سرمایه یک مملکت می شوند بشناسد و در مقام خطابه این امور را به ملت، همکارانش، اعضاء فلان مجتمع و...

توصیه نماید.

۲. امور مربوط به جنگ و صلح یک مملکت؛ خطیبی که می خواهد در این جهت برای جمعی سخن بگوید و خطبه ایراد کند باید از امور ذیل اطلاع کافی داشته باشد:

الف. قوانین نظامی را به نیکی بداند و از علوم مربوط به جنگ باخبر باشد (که امروزه در دنیا کشورها دانشگاه جنگ دارند) از اصول و قواعد تنظیم لشکرها و فرماندهی، رهبری و اداره سربازان و ارتشیان و سپاهیان خود آگاهی کامل داشته باشد.

ب. با تاریخ حوادث و وقایع عالم و جنگهایی که به وقوع پیوسته است آشنا باشد و این که چه عواملی سبب بروز فلان جنگ جهانی یا منطقه ای شد؟ و چه انگیزه هایی سبب خاموش شدن آتش فلان جنگ خانمان سوز گردید؟...

ج. ابزار و سلاحهایی را که برای هجوم به یک کشور و یا دفاع از وطن و آب و خاک لازم می باشند (اعم از ابزار پیچیده و پیشرفته نظامی عالم و یا وسایل ابتدایی) بشناسد.

د. عواملی که سبب تحقق نصر و غلبه می باشد و راههایی که موجب می شود که یک لشکر از شکست مفتضحانه و از فرار نجات پیدا کنند و... بشناسد.

به عنوان مثال: با روحیات سربازانش آشنا بوده و بداند که چه انگیزه هایی در دل آنها، غیرت و تعصب را برانگیخته و تحریک می کند، چه اموری آنها را تشجیع می کند و در این راه عزم و اراده آنان را آهنین می سازد و همتهای آنها را تشحید و تند و تیز می گرداند و مرگ در راه هدف را بر آنان آسان میگرداند و شعارشان این می شود:

مرگ اگر مرد است گو نزد من آی

تا در آغوشش بگیریم تنگ تنگ

من از او عمری ستانم جاودان

او ز من جسمی ستاند رنگ رنگ

و متقابلاً بداند که چه اموری تخم ترس، بزدلی، زبونی و نومیدی از فتح و ظفر را

در قلب سیاه دشمن می‌کارد و آنها را وادار به شکست و تسلیم و یا فرار از معرکه و میدان جنگ می‌سازد (رجزهایی که در قدیم می‌خواندند نمونه‌ای از اینگونه تأثیرات است و امروزه به انحاء مختلف دیگر). این امور را که خطیب بتواند لشکر دشمن را بترساند و با یک حمله برق‌آسا آنها را از صحنه خارج کند، در اصطلاح امروز جنگ اعصاب می‌نامند که بسیار هم در روحیه افراد مؤثر است.

۳. امور مربوط به نگهداری و مواظبت از شهرها؛ دانش‌هایی که مربوط به این امر است و خطیب در این امور از آن‌ها مستغنی نیست عبارتند از: آشنایی با علم هندسهٔ بناء (مهندسی و معماری ساختمان) با مساحت‌ها، تنظیم خیابانهای شهر و آنچه که یک شهر زیبا و تمیز بدان نیازمند است از قبیل جدول‌هایی که برای جریان آب شهر باید باشد، امور مربوط به نظافت و رفتن شهر و مانند آن. مثلاً یک شهردار که می‌خواهد برای مردم شهرش یا برای مأمورین شهرداری در این موضوعات سخن بگوید، طرح بدهد، برنامه بریزد، باید از این‌ها و امثال این‌ها که مربوط به آن شغل و فن می‌باشد آگاهی کافی داشته باشد تا چهرهٔ شهر را همواره تازه و شاداب و باطراوت نگهدارد و عروس شهرها بگرداند.

۴. مسائل اجتماعی که مربوط به عموم مردم و اقشار مختلف ملت است از قبیل شرایع، قوانین، سنن و روشهای دینی یا قوانین مدنی، سیاسی و... مثلاً کسی که در امر دین خطابه ایراد می‌کند حتماً باید نسبت به دستور آن دین آگاهی کافی داشته باشد، حافظ آثار آن شریعت باشد، از تاریخ آن آگاهی داشته باشد، نسبت به اصول و فروع دین خود عالم باشد تا بتواند در آن دین و مرام و مسلک سخن براند. اگر خطیب سیاسی است و در امور سیاسی می‌خواهد خطبه ایراد کند باید با قوانین مربوطه و علوم سیاسی و تغییرات و تحولات سیاسی عالم و حوادث سیاسی عالم آشنا باشد یک رجل سیاسی نیاز دارد که علوم سیاسی را بشناسد و در این امور خبرویت و مهارت کامل داشته باشد.

اگر خطیب اخلاقی است باید با علم اخلاق و امهات فضایل و رذایل و... آشنا باشد و اگر حاکم شرع است باید با قوانین شرعی و احکام شریعت مأنوس باشد و اگر وکیل دادگستری است باید از قوانین مدنی یک مملکت آگاهی داشته باشد و در یک کلام، انسانی که در امور اجتماعی سخن می‌گوید و مخصوصاً آن کسی که طرفدار فلان دولت یا فلان شیوهٔ قانونگذاری، اجرائی، قضایی و... می‌باشد و خواهان ماندگاری آن است

باید در این رشته از همه خطبای دیگر داناتر و ماهرتر باشد و از همگان به روحیات مردم و مصالح آنان آگاهی داشته باشد چون در جایگاه بس حساسی قرار گرفته، ظریفترین و مشکلترین موقف ها را دارد و اصولاً خطابه ای که از نوع مشاوره باشد امرش بسیار حسّاس است و خطرترین و دشوارترین باب است چرا که گاهی یک رجل دینی، یک رجل سیاسی، یک مرجع تقلید با یک سخن از انظار سقوط می کند.

چه بسیار رهبران و رؤسای جمهور و یا هادیان و راهنمایان یک ملت و یا مرجع دینی یک فرقه بوده و هستند و دیده و شنیده ایم که از اوج به زیر کشیده شده و نگون بخت گردیده اند صرفاً بخاطر یک خطای کوچک که مرتکب شدند یا یک کار نابجایی که کردند یا یک سخن بیجایی که بر زبان آورده اند اگرچه از سر خیرخواهی بود ولی مردن آنها را به خیانت و گردنکشی و استبداد متهم کرده و یا گمان بردند که این روش به ضرر آنها تمام می شود و با یک قیام عمومی آن شخص را ساقط می کنند و جمهور هم چنین نیست که صبر و حوصله داشته باشند و در اطراف مسائل تعمّق داشته باشند و احیاناً مطلب را به تأخیر بیندازند تا ببینند چه می شود همان طور که مردم مجامله (ظاهرسازی) و مداهنه (سازشکاری) و مماشات (همراهی ظاهر) را اصلاً نمی پسندند اما اهل برهان و استدلال هم نیستند، بلکه تحریک شده و به پا می خیزند و بنیاد ظلم را از جای می کنند (نمونه اش هتاک‌های یکی از روزنامه‌های کثیرالانتشار زمان طاغوت به امامت بود که یکی از زمینه‌های قیام ملت شریف ایران شد) در این هنگام است که باید با زور و سرنیزه آنها را تهدید کرده و خاموش کرد، یا با تطمیع، رهبران آنها را باز خرید کرد، یا با تیغ شمشیر با آنها روبرو شده و آنها را نابود کرد و گرنه آرام نمی نشینند.

قوله هذا؛ این بود گوشه‌هایی از کلیّات مربوط به باب مشاوره ولی باید دانست که برشمردن تمام امور مربوط به هر یک از چهار نوع مذکور، نیاز به وقت بیشتر، حوصله کافی و کتاب قطوری دارد، اما چون بنا بر اختصار است از تبیین آنها صرف نظر کرده و به مقداری که اشارت رفت قناعت می کنیم.

در پایان این بخش به یک نکته اساسی اشاره می کنیم و آن این که: خطیب چه خطیب در امور اقتصادی و مالی باشد و چه خطیب در امور نظامی یا سیاسی، اجتماعی، دینی، اخلاقی و...

اولا باید آگاهی کافی و حداقل لازم، از جامعه شناسی و روانشناسی

و ثانيا مهارت و خبروت کامل در تطبيق قوانين اين دو علم بر مصاديق و موارد داشته باشد (که حقيقت اجتهاد همین تطبيق کبری بر صغريات است)

و ثالثا روحيات شنوندگان خود را تشخيص دهد که آنان طالب چه نوعی مطالبی هستند و از همانها استفاده کند

و رابعا تاريخ سران، رهبران، سلاطين و رؤسای جمهور پيشين را نیک بدانند و از تجربيات تلخ و شیرين آنها استفاده کرده و آنها را به تجربيات شخصی خویش بيافزاید

و خامسا (که از همه امور قبلی مهمتر است) دارا بودن یک سری موهبتهای شخصی است که با کسب و اکتساب حاصل نگردد و چه بسیار خطبایی که از این موهبت الهی برخوردار بودند و بر اعلم علماء در این فن پيشی گرفتند در حالی که ابتدا از جامعه شناسی مدون اطلاعی نداشتند ولی هوش و ذکاوت طبیعی و فطری آنها، آنان را راهنمایی کرد به آنچه که یک جامعه نیازمند و طالب آن است، لذا چنین خطیبی به راحتی می تواند بر دلها سلطه پیدا کند، قلوب مردم را با بیان خود تسخیر و با اسلوب بیان آن را سحر کند.

قسم دوم: مسائلی که مربوط به امور جزئی می شود

این قسم که به امور جزئی باب مشاورات، مربوط می شود حدّ و حصری نداشته و قابل احصا نیست و کسی هم آن را احصاء نکرده است، لذا ضبط آنها میسر نیست و آگاهی از این امور وابسته به نباهت، خردمندی، فطانت و هوشیاری خطیب است، منتهی خوشبختانه از یک جهت این امور قابل ثبت و ضبط است و آن، جهت عامه آنست که تمام این امور جزئی مربوط به طلب صلاح حال انسان است و از این حیث دانستن پنج امر زیر لازم به نظر می رسد:

۱. بدانند که اساسا صلاح جامعه و فرد به چیست؟

آیا صلاح حال، کسب فضائل و کمالات جسمی و روحی است؟

آیا صلاح حال، رسیدن به خیرات و منافع سعادت بخش دنیا و آخرت است که آدمی در دو دنیا متّعم و در خیرات و برکات باشد و از شرور و مضرات و مفسد به دور باشد؟

آیا صلاح حال به اینست که آدمی در این دنیا به همه لذتهای مادی دست یافته و

همه غرایز، تمایلات و شهواتش را اشیاع کند و ضمنا محبوب قلوب و مورد احترام جامعه باشد که در حضورش او را تکریم کرده و در غیابش او را ستایش کنند؟!

در این باب از سوی دانشمندان مکتبهای گوناگون، نظرات مختلفی اظهار شده که سعادت آدمی را در چه چیز می دانند و دهها نظریه ابراز شده که خطیب هر مکتبی باید با صلاح حال انسان به عقیده آن مکتب آگاه باشد.

۲. پس از شناخت صلاح حال باید بداند که صلاح حال انسان در هر مکتبی با چه عواملی محقق می شود؟ مثلا فضیلت نفسی و روحی انسان به کسب حکمت و اخلاق فاضله است. فضیلت بدن به صحت، سلامتی، قوت و نیرومندی عضلات، زیبایی چهره و زیبایی اندام که از هر لحاظ معتدل و متعادل باشد، مثل طهارت اصل و مولد، نباهت ذکر، کرامت، شرافت، ثروت مندی، یار و یاور، و مرید زیاد داشتن، خوب بهره برداری از نعمتها و... که باز به اختلاف مکتبها مختلف می شود.

۳. راه های اکتساب و به دست آوردن این امور را یکایک بشناسد و بداند که بهترین وسیله و آسان ترین راه رسیدن به این کمالات و یا امور چیست؟ مثلا بداند که حکمت و معرفت با جدیت، تحصیل، تلاش، اخلاص نیت برای خداوند، فاصله گرفتن از لذات، تجملات، زرق و برق دنیا و... حاصل می شود.

یا بداند که صحت و سلامتی جسمانی با ریاضت کشیدن، رژیم غذایی داشتن و تنظیم مأكولات است که خوراک او مطابق برنامه از لحاظ کم و کیف و... باشد.

یا بداند که ثروت و مکت با کشاورزی، بازرگانی، صنعتگری و... به دست می آید.

۴. عواملی را که در تحصیل خیرات و نیکی ها نافع و سودمند است و وسائل خیرات را فراهم و در این مسیر کمک کار انسان است، بشناسد. مثلا بداند که برای رسیدن به هدف (مادی و معنوی) کوشش لازم است (و ان لیس للانسان الا ما سعی)، (۱) فرصتها را مغتنم شمردن لازم است، کثیری از لذات جسمانی را فدا کردن لازم است، صداقت، امانت داری و... لازم است و متقابلا عواملی را که مضر و خطرناک بوده و جلو نیل به مطلوب را می گیرد بشناسد از قبیل راحت طلبی، تنبلی، تن پروری، کسالت، لذات مادی، لهو و لعب و سرگرمیهای غلط را مقدم داشتن، اوقات را به بطالت گذراندن

ص: ۴۴۵

که «اضاعه الفرصه غصه» و... اینها نیز اموری است که باید شناخت و آفات را دفع کرد.

۵. خیرات و منافع مراتبی دارد، برخی از برخی نفع و خیرش یا ضرر و زیانش بیشتر است و گاهی باید انفع النفعین، خیر الخیرین، اقل الشرین و... را برگزید و دفع افسد به فاسد کرد. مثلاً بداند که کدام یک از این دو عمل خیرش بیشتر و سودمندتر است همان را برگزیند، بداند که به چه چیز افضلیت محقق می شود؟ مثلاً امری که عامل تر و فراگیرتر باشد به امری که خاص تر و محدودتر باشد برتری دارد. هر امری که دائمی و پاینده باشد از امری که موقتی و گذراست بهتر است و آن امری که سود بیشتری دارد بر امری که سود کمتری دارد مقدم است، آن کار خیری که دنبالش خیرات دیگری دارد بر دیگری افضل است و همچنین در جانب مضرات و شرور و مفاسد.

این انواع و قواعد کلیه ای بود که مربوط به اصناف سه گانه خطاب به می شد و در اینجا انواع دیگری هم هست که از ذکر آنها می گذریم و کلام را مطول نمی سازیم و علیکم بالکتب المطوله.

ص: ۴۴۶

۱. تمهید

بحث سوم از مباحث سه گانه باب خطابه، پیرامون توابع و ملحقات باب خطابه است. در باب اول از ابواب خطابه در مطلب چهارم از مطالب خطابه گفتیم که اجزاء خطابه عبارتند از: عمود و اعوان و خود اعوان دو قسم بود:

الف. استدرجات که سه شعبه داشت؛

ب. شهادت که دو شعبه داشت؛ در مجموع شش جزء برای خطابه بیان کردیم.

اینک در این مبحث پیرامون یک سلسله امور دیگر، ماوراء امور مذکور گفتگو می کنیم. این امور از حقیقت خطابه خارج بوده و جزء توابع، ملحقات و متممات باب خطابه است و بیشتر نقش تزئینی دارد تا نقش اصلی و فلسفه بحث از این امور آنست که اینها در هدف خطیب نقش داشته و باعث آماده شدن مستمعین برای پذیرش سخن گوینده می شوند، بطور مجمل و سربسته تمامی این امور به خطابه قول مرتبط می باشد و ربطی به شخص خطیب یا شخص مستمع ندارد، از آن جا که بدون اینها نیز خطابه کامل و مؤثر است و اینها نقش اصلی ندارند بلکه به تبع خطابه ایجاد شده و تابع قول خطیب هستند لذا به نام «توابع» نامیده شده اند، نام دیگر آن تحسینات و تزئینات است (همانند غذائی که از یک سلسله مواد اصلی تشکیل می شود و از یک سلسله امور که جهت زینت آن به کار می برند و هکذا...).

اموری که از توابع خطابه می باشند مجموعاً سه قسم می شوند:

۱. اموری که مربوط به خود لفظ و قول است؛

۲. اموری که مربوط به نظم و ترتیب الفاظ است؛

۳. اموری که مربوط به، اخذ به و جوه می باشد؛

اینک هر یک از این امور را به ترتیب توضیح می دهیم:

۲. حال الفاظ

منظور از حال الفاظ عبارتند از اموری که به هیئت لفظ و مراعات قواعد آن مربوط است چه به هیئت مفرد باشد (از قبیل فعل ماضی، مضارع و...) و چه به هیئت مرکبات (از قبیل جمله اسمیه، فعلیه و...).

اهمّ اموری که در این رابطه باید خطیب مراعات کند ده امر است:

۱. الفاظی که بکار می برد مطابق با قواعد صرف و نحو باشد، به عبارت دیگر متناسب با دستور زبان همان قومی باشد که خطیب به زبان آنها سخن می گوید (مثلاً- باید فعل ماضی مجهول را ضرب گفت یا مبتدا را باید مرفوع بخواند پس اگر منصوب خواند یا به مبنی اعراب داد و... اشتباه است). دلیل این امر آنست که تلفظ غلط و اشتباه و مراعات نکردن قواعد آن زبان موجب مشوّه شدن خطابه گردیده و اثر آن را، در جانهای شنوندگان کم رنگ و یا بکلی بی رنگ نموده و از تأثیر می اندازد.

۲. الفاظی که بکار می برد باید از حیث معانی صحیح، صادق و مطابق واقع باشد.

منظور اینست که کلام مشتمل بر مبالغات خیلی افراطی و واضح الکذب نباشد (مثلاً- از گاهی کوهی بسازد یا کوهی را بصورت گاهی بیان کند، یا مطلبی را که می گوید بقدری بزرگ یا کوچک کند یا به آن پروبال دهد یا آن را تحقیر کند و...) که همگان بفهمند واقعیت چنین نیست و در نتیجه خطیب را متّهم به کذب نموده و سخنانش تأثیری نداشته باشد.

۳. الفاظی که بکار می گیرد از لحاظ اسلوب و روش، رکیک، ناهنجار و خیلی عامیانه نباشد (مثلاً اگر عربی سخن می گوید به زبان عرب بادیه نشین یا عرب عادی کوچه و بازار حرف نزنند که خیلی عامیانه است و همچنین در فارسی و ترکی و...) نیز خیلی تصنعی و پریچ و خم نباشد از استعمال اصطلاحات علمی که مطلب مافوق مستوای شنوندگان گردد پرهیزد، بلکه حدّ وسطی را برگزیند و در عین این که ساده سخن می گوید به گونه ای که همگان می فهمند با این حال صحیح سخن بگوید و خیلی عامیانه و خیلی هم علمی نباشد که تنها گروه معدودی آن را بفهمند.

۴. الفاظی را که بکار می برد وافی به معانی و مقاصد خودشان باشند بدون زیادی در کلام که لغو و فضول از کلام باشد و بدون نقصانی که مخل باشد.

۵. در لابلای جملات خیلی حاشیه نرفته و با کلمات خارجی و حشو و زوائد مخلوط نکند که رشته بهم پیوسته جملات را بهم زده و ارتباط آنها را قطع می کند و یا بقدری حاشیه رفته و مطالب خارجی و جنبی بکار برده که سخن را مغلق و پیچیده کرده و فهم آن را دشوار می نماید.

۶. از ابهام (مبهم، مجمل و کلی گوئی و...) و ابهام (کلامی که بیش از یک معنا را

محتمل است و موهم است یعنی سبب اشتباه مخاطب شده و نمی داند که منظور چیست) پرهیزد و سخنانش دو یا چند پهلو نباشد بلکه واضح، روشن، رسا و با فصاحت و بلاغت هرچه تمام تر مراد را برساند که این امور برای خطیب و در مقام خطابه قادح است اگرچه برای شاعر و در کلام شعری احیانا جزء محسنات باشد و نیز از افراد کاهن (غیب گو و کسانی که از آینده خبر می دهند و فالگیران) که کلی گوئی را شعار خویش کرده و بگونه ای سخن می گویند که دروغ آنان بر مردمان آشکار نشود، ولی این از یک خطیب نیکو نیست مگر خطیب یک رجل سیاسی باشد که مسؤولیت وی ایجاب می کند که از تصریح به شغل، مقام و مسؤولیت خود شانه خالی کرده و آن را بیان نکند.

۷. از لحاظ ایجاز (موجز و مختصر گفتن) و اطناب (طول دادن سخن) اعتدال و حدّ وسط را مراعات کند. نه آنچنان موجز سخن گوید که مغلّ به مقصود باشد و نه آنچنان طولانی که ممل باشد که هر دو مضر است. البته از این حیث حالات شنوندگان فرق دارد گاهی همه یا اکثر مستمعین، از خواص و آگاه به مطالب هستند برای آنان مناسب اینست که موجز و مختصر سخن بگوید (مثلا- در محضر علماء و فقهاء، دانشمندان، تمام آیات و روایات را ترجمه کردن و شرح و بسط ممل است) و اگر در محضر عوام مردم سخن می گوید باید کلام را تجزیه و تحلیل کند تا مرادش را بفهماند، البته گاهی هم مطلوب یک مطلوبی است که ایجاب می کند خطیب، مطلب را تکرار کند و مرتباً هشدار دهد (به خاطر اهمیت آن یا مثلا دروس اخلاق و نکات اخلاقی تذکر زیاد لازم دارد تا ملکه شود و...)، در هر حال و با هر شنونده ای که سخن می گوید به او توصیه می کنیم که از تکرارهای بی فایده یا کم فائده همیشه و همه جا اجتناب کند و نیز کلمات مترادف را پشت سرهم زیاد بکار نبرد که بگویند او دارد وقت گیری می کند و هر مقصود را باده کلام ادامه می دهد.

۸. در خطابه و گفتار از الفاظ غریبه، وحشیه و الفاظ غیر متداول اجتناب کند و نیز از تعبیراتی که شنوندگان از شنیدن آنها مشمئز می شوند پرهیزد. مثلا الفاظ رکیک، فحش و ناسزا را بکار نبرد و اگر مناسبت ایجاب کرد و ضرورت اقتضا کرد که از معانی این الفاظ رکیک تعبیری داشته باشد حتما به جای تصریح، کنایه بکار گیرد که «الکنایه احسن و ابلغ من التصریح».

۹. سخنان خطیب مشتمل بر محسنات بدیعی (محسنات لفظی و معنوی که در علم

بدیع عنوان می شود) و نیز بر استعارات (مجازی که علاقه اش مشابهت باشد) و مجازات (مجازاتی که علاقه اش غیر از علاقه مشابهت از سایر علاقه های مذکور در علم بیان باشد) و تشبیهات (از قبیل معقول به محسوس). مثل «العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر» و... باشد. سَرّ مطلب آنست که هر کدام از این امور به کلام زیبایی، طراوت، جادیت و شیرینی خاصی داده و تأثیر بسیار بزرگی در این جهات و بدنبال آن در جان مستمعین دارد.

منتها باید خطیب بداند که پاره ای از محسنات، تشبیهات، استعاره ها و... خالی از غرابت و بیگانه بودن با فهم مردم نیستند، لذا موظب باشد که هر گونه تشبیه و استعاره ای را بکار نبرد بلکه در این جهت هم راه افراط نپیموده و از حدّ اعتدال خارج نشود، حدّ الامکان از آن استعاره ها و تشبیهات و... استفاده کند که به فهم عامّه نزدیک تر است و میان آنها ضرب المثل است و بکار می برند.

بجاست که وجود استعارات و تشبیهات و... را در لابلائی خطابه خطیب تشبیه کنیم به وجود افراد غریب در مجلس اصداقاء و دوستان که اگرچه حضور آنها خالی از فائده نیست ولی بالاخره دائره را بر دوستان تنگ کرده و قدری آنها را محدود می کند و آزاد نیستند که هر کاری دوست دارند بکنند.

۱۰. جملاتی که بکار می برد مزدوج (دو جمله دو جمله مثل هم باشند) و مقاطع آنها (مقطع هر کلام) موزون و هماهنگ باشد، البته منظور از وزن در باب خطابه آن وزن شعری نیست که در صنعت خواهد آمد بلکه منظور معادلت و موازنت جملات از وجوه و جهات ذیل است:

الف. مقاطع جملات از لحاظ طولانی بودن و کوتاه بودن متقارب باشند اگرچه حروف و کلمات هر کدام مساوی نباشند، مثال: سکوت بسیار سبب هیبت و انصاف سبب زیادی دوستان و قناعت سبب عزّت است...

ب. عدد کلمات هر مقطع دیگر حدّ الامکان مساوی باشد هر کدام (دو کلمه یا سه کلمه و... باشند) مثلا: دانش میراث شریفی است، آداب جامه زیبایی است.

ج. کلمات هر مقطع مضافا به این که مساوی باشند شبیه یکدیگر بوده و از حیث حروف متعادل باشند. مثلا: معمولا در اوائل هر کاری حالت تصنّعی قوی تر است، و

معمولا در اواخر هر کاری حالت طبیعی قوی تر است.

د. مقاطع جملات علاوه بر امور مذکور از حیث مدّ داشتن (کشیدن کلام) و عدم آن موزون باشند. مثلا: طلب عادت در هر کاری برترین افکار است و کسب فضیلت سودمندترین اعمال است که کلمه افکار و اعمال در پایان دو جمله از حیث مدّ و کشیدن کلام معادل هم هستند.

ه. حروف پایانی هر مقطعی با یکدیگر تشابه داشته باشند، مثل آنجایی که کلام دارای سجع است. مثلا: صبر بر فقر و تنگدستی، قناعت است، صبر بر ذل و خواری، صراحت (شکست و سقوط) است.

در پایان، بهترین وزنها در جملات اینست که دو جمله و یا حداکثر سه جمله موزون و متعادل ذکر شوند (مثل مثالهایی که زده شد) و از آن بیشتر (مثلا چهار یا ده جمله چنین، پشت سرهم به کار بردن) خیلی جاها شایسته بلکه گاهی جایز نیست و از تکلف ممقوت (دشمن داشته شده) است.

۳. نظم و ترتیب اقوال خطابی

مطلب سوم پیرامون نظم و ترتیب اقوال خطابی است.

قاعده کلیه: هر کلامی از هر متکلمی که به منظوری القاء می شود و بر توضیح و تبیین مطلبی مشتمل است - چه آن کلام یک کلام خطابی باشد و یا برهانی و یا جدلی و... - ناچار از دو جزء اساسی و دو رکن تشکیل می گردد که یکی از آن دو را «مدّعا» و آن دیگر را «دلیل بر مدّعا» نامند. نظم طبیعی ایجاب می کند که انسان متکلم، نخست ادعای خود را عنوان کرده و سپس در اطراف آن به بحث پرداخته و تفصیلا آن را اثبات کند، البته نوعا چنین است ولی گاهی مصلحت اقتناع مردم که هدف اصلی شخص خطیب است عکس آن را تقاضا می کند یعنی این که اول دلیل بیاورد و تفصیلا مطلبی را اثبات کند و در خاتمه بگوید مدّعای من فلان امر بود که با این بیانات اثبات گردید و این که کجاها باید ترتیب طبیعی را مراعات کند و در کجاها باید به عکس عمل کند؟ ضابطه خاصی ندارد و بستگی به شخص خطیب دارد که کجاها از شیوه طبیعی و کجاها از عکس آن استفاده کند تا به هدف خود نزدیک تر شود.

این یک قانون کلی بود در هر کلامی که در مقام تبیین مطلبی باشد، اما علاوه بر امور مذکوره در خصوص اقوال خطابی (پس برهان، جدل و... خارج شد) علاوه بر دو

امر اساسی مذکور شایسته است که سه امر دیگر بر آن افزوده شود و خطیب در خطابه آنها را مراعات کند و آنها عبارتند از:

۱. تصدیق یا مقدمه چینی.

۲. اقتصاص یا قصه گوئی.

۳. خاتمه.

تصدیق یا مقدمه: آن چیزی است که پیشاپیش کلام قرار داده می شود و مقدمه، برای کلام خطیب واقع می شود (از اصطلاح مقدمه الجیش گرفته شده که عده ای به عنوان دیده بان در پیشاپیش لشکر حرکت می کنند، این سخن مقدمی هم به عنوان پیشاهنگ لشکر سخن است)، هدف از آوردن این مقدمه این است که بدین وسیله یک اشاره دوری به غرض و مقصود اصلی خطیب شود و این کلام مؤذن و مشعر به هدف اصلی خطیب باشد. فائده ذکر چنین مقدمه ای آماده سازی شنوندگان و مهیا ساختن آنان برای توجه هرچه بیشتر به جانب غرض خطیب است.

تشبیه: مثل مقدمه در کلام خطابی همانند مثل تنحیح (اح کردن و راه گلو را صاف نمودن) شخص مؤذن پیش از شروع به اذان، یا تنحیح قاری قرآن قبل از شروع به تلاوت قرآن است. یا ترنم (زمزمه و آوای نرم) معنی و آوازه خوان است و در آغاز آوازه خوانی است.

قاعده کلی: هر امر ذی بالی (صاحب اهمیت، دقت و خلاصه امر مهم) که هدف گوینده جلب توجه حاضران به سمت آنست سزاوار می باشد که مصدر باشد به چیزی که مشعر به آنست تا مطلب بهتر جا بیفتد.

بهترین شیوه در خطابه آن است که سخنان خطیب، مصدر باشد به چیزهایی که مشعر به مقصود او بوده و تلویحا مطلب اصلی را برساند و سر این مناسبت مقدمه با مقصود اصلی آنست که مقدمه را برای مهیا ساختن شنوندگان به منظور قبول هدف اصلی خطیب می آورند، پس باید مشیر به مطلب اصلی باشد. مثلا خطیبی که می خواهد برای بیان فتح و ظفر مقدمه چینی کند می گوید:

«الحمد لله معزّ اولیائه و قاهرا عدائیه و...»

یا مثل کسی که در مجلس عزای سالار شهیدان منبر می رود و مقدمه خطابش را درود و سلام و صلوات بر آن حضرت و یارانش قرار می دهد و قدری در مدح و منقبت

حضرتش سخن می گوید و از برای آن حضرت تظلم و دادخواهی می کند و سپس وارد ذکر مصیبت و بیان حوادث تلخ و ناگوار حادثه طف می شود.

یا مثل نامه نویسان و... که نامه خود را با نام خدا و گفتن «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می کنند.

ای نام تو بهترین سرآغاز

بی نام تو نامه کی کنم باز

سپس با سلام و درود برطرف مقابل نامه را ادامه می دهند و پس از احوالپرسی شوق و اشتیاق قلبی خود را به مرسل الیه (شخصی که نامه برای او نوشته می شود) ابراز می دارند (نمی دانی که چقدر مشتاق زیارت شما هستم، در هوای دیدار شما روزوشب را روزوشب برمی شمارم و...) و کلماتی می آورد که مشعر به مرادش باشد (این شیوه در میان صاحب رسائل، نامه ها و مقالات در دورانهای قدیم تر معروف و متداول بوده، البته الان نیز هست).

حال که بنا شد خطیب کلامش را مصدر به چیزی کند دو توصیه را باید به خوبی آویزه گوش خویش سازد:

۱. خطابش را به چیزهایی که سبب تنفر شنوندگان گردیده و باعث برانگیخته شدن خشم و غضب آنان می گردد آغاز نکند. مثلاً- در مواقع جشن و سرور، تبریک و تهنیت، فال بد نزده، اشعار زشت نخواند، سخنان غمگینانه نگوید (عظم الله اجورکم و اجورنا)، متقابلاً- در مجالس عزاء، غم و غصه چیزهایی که مشعر به شادمانی و سرور است باین نکنند (اسعد الله اوقاتکم نگوید و...). هم چنین از ابتداء سخن چیزهایی که دال بر عظمت، بزرگی و کبریایی خود می شود و مایه برتری او بر شنوندگان می شود بکار نبرد و مثل مولائی با عبدش برخورد نکند، که دلهای وحشی وقتی ریمده شدند دیگر جلب و جمع آنها دشوار است.

مرنجان دلم را که این مرغ وحشی

ز بامی که برخاست و مشکل نشیند

۲. تا حد امکان بکوشد که مقدمه را کوتاه، مختصر و مفید باز گو کند البته نه آن اختصار که مخل به مراد و مقصودش شود بلکه بکوشد با عباراتی کوتاه، متین، رسا و بیان کننده مراد، آن را القاء کند. چرا که اطالۀ کلام در مقدمه مطلب، سبب ضجر و ملامت شنوندگان گردیده و نقض غرض خطیب می گردد مگر در موارد خاصی که مطلب مهم را بخواهد تدریجاً و پله پله تبیین کند که گاهی نیاز به اطالۀ سخن است مثل این که

می خواهد در این خطابه از شخصی یا از کاری یا از نهادی و شیوه ای و... (مخصوصا اگر آن شخص یا شیء محبوب عموم هم باشد) مذمت کند یا بر خویش و آراء و افکارش ثنا گوید که در اینجا اکتفا به مقدمه کوتاه قادح است و جای اطالۀ سخن هست.

در هر حال از تصدیر خطابه به کلماتی که تکرار مکررات می باشد و صدبار آنها را بازگو کرده و همه هم آن را شنیده و می دانند و اطالۀ سخن در این مقدمه به کلماتی که پوچ، بی معنی و بیهوده گوئی می شود پرهیزد. چرا که چنین تصدیق از جمله شنیع ترین اموری است که پاره ای از خطبا و نویسندگان انجام می دهند و در این گونه مواقع، مقدمه چینی های کذایی بجای این که دلیل بر قدرت و توانمندی خطیب باشد بیشتر بر عجز، ناتوانی و زبونی او دلالت می کند.

آری در خصوص «اعتذار» که یک قسم از اقسام مشاجرات بود و خطیب در صدد توجیه و بیان اعتذار و معذوریت خویش با فلان عمل برآمده مناسب تر آنست که بکلی مقدمه را ترک کرده و مستقیما وارد اصل مطلب شده و از کیان خود دفاع کند. چرا که آوردن مقدمه مخصوصا توضیح و اشکات و تکرار مکررات در این مقام چه بسا مردم را به این گمان وامی دارد که این شخص می خواهد تعلل ورزیده و بدین وسیله از زیر بار جواب دادن شانه خالی کند، لذا رک و پوست کنده اصل جوابیه و دفاعیه را در اختیار حضار محترم بگذارد.

اما اقتصاص یا داستان سرائی؛ پس از بیان مقدمه به تناسب همان مقدمه و مقصدی که بعدا بیان خواهد داشت از قصه های کوتاه و لطیفه های شیرین انتخاب کرده و در جای خود آن را به عنوان شاهد مطلب بیان کند چرا که قصه گویی و بیان داستانهای شیرین و آموزنده یکی از بهترین و زیباترین عوامل کمک کننده بر اقناع، و مقرب غرض خطیب به اذهان است، مخصوصا در نزد عامه و توده های مردم قصه یکی از مهم ترین راههای اثبات مطلوب است. امروزه برای قصه گوئی و داستان سرائی باب علیحده ای باز شده و این رشته یک رشته مستقلی شده و هنرمندانی در این فن هنرنمایی کرده و قصه های آموزنده برای سنین مختلف کودکان، نوجوانان و جوانان می نویسند. اگرچه بسیاری از این قصص خیالی هم هست ولی داستان نویس، این قصه را به صورت یک داستان واقعی بیان می کند و سحرآمیز در نفوس خوانندگان، شنندگان و بینندگان تأثیر می گذارد.

راز مطلب این است که در سرشت انسان میل به شنیدن قصه های جالب وجود دارد و از آنها لذت می برد، چرا که بدین وسیله یا غریزه حب اطلاع و آگاهی او از امور اشباع می شود و یا برای سایر غرائز از شنیدن آن لذت می برد. خطیب گاهی از قصه به عنوان شاهد مثال و دلیل بر گفتار بعدی خود استفاده می کند و در لابلای مطالب اصلی خویش آن را می گنجاند.

پس از اینکه آقای خطیب مقدمه سخن را بیان کرد و قصه مناسب را هم عرضه کرد، با آمادگی کامل و زمینه سازی مناسبی که ایجاد کرده وارد اصل ماجرا شده و مدعای خود را با دلیل تبیین می کند و ماهی مقصود را می گیرد.

امّا خاتمه؛ پس از بیان مطالب، در پایان یک جمع بندی مختصر انجام داده و آنچه را که به تفصیل گفته بود در چند بند خلاصه کند و آنچه را که مشعر به وداع و خداحافظی است بر زبان آورد. مثلاً به تناسب عرفها و عاداتها دعا کند یا درود و تحیتی بفرستد و... در هر جا متناسب با همانجا و همانطوری که تصدیق موجب زیبایی کلام است هم چنین خاتمه نیز سبب زینت است به ویژه در رسائل و مکاتبات (نامه هایی که رد و بدل می شود).

۴. اخذ به وجوه

مطلب چهارم درباره اخذ به وجوه است و منظور از اخذ به وجوه و اعتبارات این است که خطیب تظاهر (خود را نشان دادن و نمایاندن) به یک سلسله اموری کند که زبان حال او بوده و موجب تأثیر در شنوندگان می گردد، آنهم به گونه ای که از ذات خطیب و احوالات او خارج باشند (و گرنه جزء استدراجات به حسب قائل خواهد بود که از اجزاء خطابه است نه از توابع و قبلا بیان کردیم) و نیز از الفاظ خطیب و احوالات الفاظ هم خارج باشد (و گرنه از جمله استدراجات به حسب قول خواهد بود که این نیز مذکور شد) ضمناً تظاهر به این امور نیازمند حيله و صنعت است و کار هر کسی نیست. چون محتاج به حيله است نامش را نفاق و رياء گذاشته اند. البته منظور این نیست که همیشه این حالات در خطیب مصنوعی و از روی رياء و ظاهر سازی است بلکه بسا انفعالات و حالات نفسانیه ای که ابراز می کند واقعی هم باشند ولی مراد اینست که واقعی بودن لازم نیست بلکه تظاهر بدان هم کافی است.

این اموری که از ذات خطیب و لفظ خطیب بیرون بوده، معدلک به آن دو باب

مربوط و از توابع آنها می باشند، عبارتند از دو امر:

۱. اموری که مربوط به لفظ خطیب می شود: منظور از این امور عبارت است از شکل اداء کلمات و کیفیت تکلم به آنها، خطیب موفق آن خطیبی است که بتواند الفاظش را با اصوات و نبرات (زیر و بم، فراز و نشیب، پستی و بلندی صدا) که متناسب با هدف او باشد ادا کند و بدین وسیله آن حالت انفعالی نفسانی خود را نشان دهد یا آن حالتی را که بدان تظاهر می کند، وانمود کند و باید متناسب با روحيات شنوندگان و متناسب با تأثیری باشد که می خواهد در نفوس مستمعین ایجاد کند و الفاظ را با نغمه های متناسب با مراد و مقصود خویش القاء کند. مثلاً در موضع خشم و شدت، صدا را بلند و قوی کرده، در مواضع لین و نرمی، صدا را پایین بیاورد، گاهی به سرعت و مسلسل وار سخن بگویند و گاهی آهسته، و با تأنی و شمرده شمرده سخن بگویند، گاهی با آوای حزین و گاهی با صدای شادی بخش و فرح زا و... که بستگی به مقاصد و اهداف خطیب و انفعالات نفسانی او و مخاطبین دارد. سابقاً در باب استدراجات گفتیم که این گونه امور دارای ضابطه خاصی نیستند که حتماً مراعات شود بلکه موهبتی الهی است که برخی افراد بطور طبیعی نغمه های خوش و انفعالات نفسانی را دارند که با تمرین و کسب تجربیات سودمند آن امور صیقل و جلا پیدا می کنند.

بطور کلی سزاوار است خطیب سخنانش را به گونه ای القاء کند که حاکی از انقلاب درونی و جوش و خروش در جانش باشد که نشانگر التهاب و اضطراب درونی او باشد و یا این حالت را به خود گرفته و چنین وانمود کند. هم چنین به گونه ای سخن بگویند که سخنانش تعبیرکننده چیزی باشند که او می خواهد در جان های شنوندگان ایجاد کند، و تعبیرات زبان گویای اغراض و اهداف او باشند. چرا که یک جمله بدون کم و زیاد گاهی در مقام استفهام بکار می رود، مثل: جاء زید؟ و گاهی در مقام اخبار به کار می رود، مثل: «جاء زید» و تفاوت به آهنگ و لهجه است نه به الفاظ و مواد آن.

شرط اساسی موفقیت خطیب آنست که بتواند سخنی را با لهجه های مخصوص و نغمه های مناسب القاء کند و از مافی الضمیر خویش تعبیر کند تا بدین وسیله با روح و جان شنوندگان درهم آمیخته و تا عمق جان آنان نفوذ کند، با آنها احساسات و عواطف خویش را مبادله کند و دلها را بسوی خویش جلب و جذب کند.

القاء کلام جامد و خشک، انفعالات نفسانی شنونده را بر نمی انگیزد، در دلها و

عقلها را به روی خطیب نمی گشاید، و اجازه نمی دهد که خطیب دلها را قبضه کند، بلکه گاهی کلام یکنواخت، ملال آور و مزعج (مزاحمت، دردسر) می شود.

۲. اموری که مربوط به خطیب است؛ آنچه مربوط به شناخت خطیب در نزد شنوندگان می شود مربوط به هیئت و منظر خارجی او می گردد (قیافه و لباسی که در آن ظاهر می شود و در مقام خطبه قرار می گیرد) و قسمتی از این امور در باب استدراجات (به حسب قائل) ذکر شد، و اجمالاً این امور دو شعبه دارد:

۱. قولی.

۲. فعلی.

بخش اول مانند ثناء گفتن بر خطیب یا بر آراء و افکار او، اظهار نقصان و ضعف دشمن او و... و بیان اموری که سبب وثوق مردم به او می گردد که اینها را یا خود خطیب یا شخصی، قبل از خطابه بیان می کند.

بخش دوم مانند: بالا- رفتن بر مکان مرتفعی مثلاً بر بالای منبر، چهارپایه یا جایگاه قرار گرفتن، چرا که دیدن خطیب بزرگترین اثر را در گوش فرادادن به او، دنبال کردن سخنانش، فرورفتن در افکار و اندیشه ها و انفعالات نفسانی، دارد. مثلاً آشکار شدن خطیب، با قیافه جذاب و لباسی که نزد بینندگان مقبول است و در شأن او است، چشم، سر و حرکات منظم بدن، تقاطیع چهره که به هر طرف صورت را برگردانده و با همه مجلس سخن بگوید و ملامح خطیب (نگاههای پنهان و با گوشه چشم)، تمام این افعال و حرکات بیانگر انفعالات نفسانی خطیب و حاکی از مقاصد او است. در صورتی که خطیب بتواند به نحو احسن از اینها بهره برداری کند و هر کدام را در جای خود بکار گیرد.

عوام الناس در مقابل استدراجات، حالات و افعال خطیب تسلیم تر هستند تا در برابر کلام منطقی، معقول و قابل قبول او، و بر همین اساس است که می بینیم انسانهای مترهد (کسی که زهد را بخود بسته و قیافه عابد و ناسکی دارد) و متقشف (ضد متعم یعنی پرهیزگار و ممسک، کسی که از لذات خودداری می کند) بر جانها سیطره دارند و لو فاسد العقیده باشند یا گفتارشان مرضی خلق نباشد یا تصرفشان در افعال مذکور بد باشد ولی قیافه زاهدانه و عابدانه آنها کار خود را انجام می دهد.

در پایان از جمله چیزهایی که باید جزء «اخذ به وجوه» برشمرد و خطیب در راه

رسیده به هدف، از آن کمک می‌گیرد شعر است که تأثیرش در دلها و جای گرفتن آن در قلبها بر کسی مخفی نیست، لذا توصیه می‌شود که خطیب از آن غافل نباشد و کلامش را بدان ممزوج کرده و خطابش را بدان لطافت بخشد مخصوصا اشعاری که حکمت آمیز، ضرب‌المثل و پندآموز باشد و مخصوصا اشعار معروفی که وقتی خطیب شروع به خواندن می‌کند شنندگان همه با او هم صدا شده و می‌خوانند و مخصوصا اگر شعر از یک شاعر معروف و مورد احترام مردم باشد.

پایان خطابه.

ص: ۴۵۸

اشاره

صناعت چهارم از صناعات خمس، صنعت شعر است و در این رابطه ده مبحث مطرح است:

۱. تمهید

مبحث اول که به عنوان تمهید مطرح است پیرامون: بیان معنای شعر، انواع و اقسام آن، مراد منطق ارسطویی از آن، نسبت میان شعر قدیم و شعر نو و... است.

ابتدا و به صورت یک مطلب کلی می فرماید: صناعت شعر یک نوع صناعت و هنر لفظی و بیانی است که همه ائمت ها با همه اختلاف آراء، افکار و سلاقی آن را دارند و در زبان خود از آن استفاده می کنند و منحصر به ائمت و قبیلۀ خاصی نیست.

هدف اصلی صناعت شعر، تأثیر گذاری بر نفوس اجتماعات بشری به منظور برانگیختن احساسات و عواطف آنان است در جهت مقصدی که شاعر دارد که ذیلاً به گوشه هایی از آن اشاره می کنیم:

الف. ایجاد سرور، بهجت و شادمانی در نفوس شنوندگان.

ب. ایجاد غم، اندوه و درد در مستمعین.

ج. روحیه دادن به افراد و تشجیع کردن آنها تا به عمل خاصی اقدام کنند.

د. برافروختن آتش خشم و کینه در دل ها (مثل خشم ملل مستضعف از آمریکا).

ه. ایجاد حالت روانی ترس، وحشت، بزدلی و ترسانیدن افراد از اقدام و...

و. هولناک و عظیم جلوه دادن یک امر و از کاهی کوهی ساختن (شبهه آنچه که انسان های سست ایمان نسبت به طاغوت و استکبار دارند که طاغوتها و سرمایه داران در چشم آنان بزرگ جلوه می کنند).

ز. کوچک شمردن یک امر، توهین به یک شخص بزرگ و دارای ارزش اجتماعی (کوهی را به کاهی بدل کردن).

ح. انفعالات و تأثرات و مانند اینها، که شعر در نفس آدمی ایجاد می کند.

رکن اساسی کلام شعری که قوام شعر به آن است و همان عامل موجب تأثیر در نفوس می شود و احساسات و عواطف را برمی انگیزاند، «تخییل و تصویر» است. یعنی این که بر قوه خیال انسان ها (که در بیشتر مردم همین قوه حاکم است تا نیروی عقل)

حکومت کردن و آن را در اختیار گرفتن، خندانیدن و گریانیدن مردم و... یقیناً تخیل، تصویر و بیان یک مطلب به صورت مجسم کردن آن، از حیث تأثیر نقش اول را دارد.

این ادعا در مطالب بعدی به تفصیل اثبات خواهد شد.

قدما و منطقی دانان یونان باستان (و بقول علامه در جوهر النضید: و عبرائین و سربانین) بر این اساس که «تخیل» نقش اول را در شعر دارد، ماده قیاسات شعری را تنها و تنها قضایای متخیلات قرار داده اند (که در بیان مبادی بدیهی ثمانیه ذکر شد) و دارا بودن وزن و قافیه را شرط ندانسته اند بلکه هر قضیه ای را که به نحوی موجب تأثیر در خیال و قوه تخیل شود قضیه شعری نامیده اند.

به فرموده خواجه طوسی:

«کلام موزون به اشتراک اسم بر دو معنی افتد: یکی حقیقی، و آن قولی بود که حروف ملفوظ او را به حسب حرکات و سکونات عددی ایقاعی باشد. و دوم مجازی، و آن هیأتی بود سخن را از جهت تساوی اقوال و به حسب ظاهر شبیه به وزن، و معنی... مقفی آنست که خواتیم اقوال متشابه باشد بر وجهی که مصطلح بود در علم قافیه. (۱)»

شعر نزد عربها و دیگر امم: عرب زبانان و به پیروی از آنان امتهای دیگری که با آنان مبادلات فرهنگی داشته و دارند و تأثیر متقابل فرهنگ آنان در یکدیگر محسوس است از قبیل فارسی زبانان و ترک زبانها، برخلاف آنچه به منطقیون قدیم منسوب شد، بر آنند که کلام شعری هنگامی کلام شعری است که دارای وزن باشد آنهم یکی از انواع اوزانی که در علم عروض و نزد دانشمندان این علم معروف است.

همچنین علاوه بر وزن، باید دارای قافیه نیز باشد آن هم به معنایی که در علم قافیه و نزد علماء فن مطرح است با انواع و اقسامی که دارد. البته فارسی زبانها، عربها و ترکها در خصوصیات و کم و کیف اوزان و قوافی با یکدیگر اختلاف دارند ولی در اصل اشتراط وزن و قافیه اتفاق نظر دارند. متقابلاً اموری را که دارای وزن و قافیه نباشد شعر به حساب نمی آورند اگرچه مشتمل بر قضایای تخیلی نیز باشند. بقول علامه در جوهر النضید:

«کالشخص المیت یقال له الانسان للمشابهه فی الصوره»

(می توان گفت نسبت میان شعر در اصطلاح منطقیون یونان با شعر در اصطلاح عربها

ص: ۴۶۰

و...عموم و خصوص من وجه است که بعداً توضیح خواهیم داد)

قوله: و لکم؛ اگرچه برخی گفته بودند که در منطق یونان وزن معتبر نبوده و تنها تخیلی بودن مطرح بوده، لکن جناب ابن سینا در منطق شفا فرموده:

«یونانیین هم مثل عربها عقیده به وزن داشته و معتقد بودند که در شعر وزن هم معتبر است»

حتی در این کتاب اسامی وزنها را در نزد یونانی ها برشمرده است.

به عقیده ما نیز باید چنین باشد که وزن نزد یونانی ها معتبر بوده و آنها از این امر اساسی غافل نبوده اند، چرا که وزن بزرگترین تأثیرات را در باب تخیل و خیال انگیزی، انفعالات و تأثرات نفسانی دارد و هدف اصلی قیاس شعری را تأمین می کند، پس چگونه از آن غافل بوده اند؟ علت این همه تأثیر آنست که وزن شعری دارای نغمه، آهنگ و موسیقی خاصی است که احساسات و عواطف را ملتهب و شعله ور می سازد و در آنها نفوذ می کند و تا عمق جان انسان پیش می رود. همه می دانیم که تمام ارزش موسیقی در گرو نواختن آن بر یک وزن و آهنگ مخصوص و منظم است و بدون آن تأثیر ندارد، سپس مرحوم مظفر رحمهم الله ترقی کرده و قدم را فراتر نهاده و می فرمایند:

«نه تنها دارای این تأثیرات است بلکه قافیه نیز در این جهت مثل وزن می ماند اگر چه به پایه وزن نرسیده و آن تأثیری را که اوزان دارند، قوافی ندارند ولی می توان آن را در درجه دوم از تأثیر به حساب آورد» (نمی توان گفت: امور به این مهمی از نقطه نظر آنان مخفی بوده است).

بدیهی است که اگر به کلام شعری و قضایای تخیلی وزن و قافیه هم افزوده شود و یک کلام شعری موزون و مقفی شود چنان تأثیری در نفوس برجای می گذارد که کلام منثور (سخن نثر) هرگز بر ایجاد چنین تأثیری قادر نیست (گاهی، حتی یک شعر سر نوشت یک شنونده را تغییر داده، طوفان غرائز او را برانگیخته، بی اختیار اشک او را بر گونه هایش جاری ساخته، او را مست و مدهوش ساخته و از جای کنده است و...)

البته در اینجا بحث کوتاهی هم مطرح است که: سرچشمه این همه تأثیرات در کلام شعری چیست؟ برخی برآنند که این امر یک منشأ عادی دارد که عادت همان طبیعت ثانوی انسان است یعنی عربها و فارسی زبانان و... در اثر این که از کودکی و در دوران

مدرسه، دبستان، دبیرستان و... با شعر و شاعری و سخن موزون و مقفی، انس و الفت می گیرند و شب و روز با آنها سروکار دارند این امر برای آنان عادت شده و یک ذوق و سلیقه ثانوی، عارضی، غیرفطری و غریزی برای آنان درست شده و به سبب عادات از این امور متأثر می شوند.

ولی مرحوم مظفر می فرماید: حق مطلب آنست که این تأثیر و تأثری که از ناحیه افزودن وزن و قافیه پیدا می شود یک امر فطری و غریزی است و کاری به عادت ندارد، همانطوری که انسان از یک آهنگ موسیقی جالب و منسجم، متأثر می شود و لذت می برد (بلکه حیوانات دیگر هم از آهنگهای مخصوصی لذت می برند) هم چنین از شعر موزون و مقفی هم لذت می برد و اگر این یک امر عادی بود کار عادت ایجاد و خلقت غرائز و ذوقها نیست بلکه غرائز را خداوند در نهاد انسانها به ودیعت نهاده و در سرشت انسان هستند و کار عادت تنها به اینست که این غرایز را تقویت کرده و رشد و نمو می بخشد، طوفان غرایز را برمی انگیزد، کبریتی به انبار باروت است، بادی است که بر خاکستر روی آتش وزیده و آنها را به کناری می زند و کوه آتش زبانه می کشد.

قوله: بل؛ در این قسمت مرحوم مظفر قدم را فراتر نهاده می فرماید:

نه تنها شعر موزون و مقفی دارای چنان اثری می باشد بلکه کلام نثری هم که دارای قافیه باشد و جملات آن مزدوج و معادل باشد (دو جمله، دو جمله، سه جمله سه جمله، که از لحاظ کلمات و آهنگ آنها مساوی باشند چنانکه در باب خطابه در بخش توابع گفته شد)، اگرچه دارای وزن شعری هم نباشد باز موجب تأثیر در نفوس گردیده و احساسات و عواطف را برمی انگیزاند. این حقیقت را از برخی آیات قرآن بویژه، سوره های کوچک آخر قرآن نیز می توان دریافت، برای نمونه:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ؟ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؟ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ؟

(۱)

و یا: در جای دیگر می فرماید:

ص: ۴۶۲

یا در فارسی می خوانیم:

گوی باخته و اسب تاخته و...

قوله: نعم؛ البته کلام نثری، که مسجع و دارای سجع یا قافیه نثری است باید روان باشد تا اوقع در نفوس باشد. مبالغه بیش از حد در سجع دار کردن سخنی که تکلف آن بر همگان واضح است باعث می شود که کلام، آن رونق و تأثیر خود را از دست بدهد نظیر آنچه که در میان دانشمندان اسلام آنهم در قرون اخیر رایج شده که بنا را بر اختصار گذاشته و سعی وافر در آن دارند که جملاتی منسجم و منظم بیان کنند تا آنجا که گاهی کلمه معادل روانی پیدا نکرده و دچار تعقید و مغلط گوئی شده، کلمات غریب و نامأنوسی را بکار برده اند که فهم آن بسیار دشوار است (شبیبه آنچه در مقدمه کتب مغنی، مطول، مختصر، معالم و... بکار رفته). ولی برای وصول به غرض که همانا تأثیر گذاری بر نفوس باشد باید از مبالغه و افراط در این امور پرهیز شود.

قوله: و علی هذا؛ با این مقدمه ما معتقد هستیم که وزن و قافیه از اجزاء و مقومات شعر هستند نه از توابع و محسنات آن و مادامی که هدف منطقی از شعر بیان یک مطلب علمی، فلسفی و... نباشد بلکه تخییل و تأثیر گذاری در قوه تخیله افراد باشد از وزن و قافیه مستغنی نیست بلکه هر آنچه که موجب تأثیر بیشتر در نفوس باشد در غرض منطقی دخیل تر خواهد بود و شکی در این نیست که وزن و قافیه چنین می باشند. با این حساب می توان گفت: همانطوری که خطابه دارای دو جزء اصلی بود:

۱. عمود.

۲. اعوان.

و در بخش اعوان پنج امر را تحت عنوان استدراجات و شهادات بر شمردیم، هم چنین شعر نیز دارای دو جزء است:

۱. عمود شعر که همان مواد قیاسات شعری (یعنی قضایای متخیلات) است؛

ص: ۴۶۳

۲. اعوان شعر که همان اوزان و قوافی است.

قوله: نعم؛ اگرچه کلام موزون و مقفی را کلام شعری می دانیم و قیاس شعری را از آن مرکب می دانیم اما باید بدانیم که منطقیون هر کلام منظوم و به رشته نظم درآمده را، که دارای قافیه باشد شعر نمی نامند، بلکه خصوص کلام منظومی که موجب تأثیر در نفس و تخیل باشد ولو موجب تصدیق هم نشود و فی الواقع دروغ و خلاف واقع هم باشد را شعر گویند.

کلام منظومی را که در مسائل علمی، فلسفی، تاریخی و دینی سروده شده و به نظم درآمده (مثل منظومه حاجی سبزواری در منطق و فلسفه، منظومه ابن مالک در ادبیات، منظومه سید بحر العلوم در فقه و رجال و منظومه مرحوم آیت الله غروی اصفهانی در احوالات چهارده معصوم علیه السلام و...) و صرفاً تاریخی یا واقعیات علمی را بیان می کند نامش شعر نیست اگرچه در صورت و ظاهر شبیه به شعر بوده و دارای همان وزن‌ها و قافیه‌ها است ولی نامش منظومه است نه شعر و گاهی در نزد برخی عربها آن را شعر نامند و بلکه به تعبیر صحیح تر در نزد مستعربین (کسانی که عرب نیستند و عربی بودن و گفتن را به خود بسته اند و با معنای لغوی شعری در عربی آشنا نیستند) آن را شعر خوانند و گرنه به تعبیر صحیح باید آنها را منظومه خواند. و به قول مرحوم خواجه طوسی رحمهم الله:

پس شعر در عرف منطقی کلام مخیّل است. و در عرف متأخران کلام موزون مقفی، چه به حسب این عرف هر سخنی را که وزنی و قافیتی باشد، خواه آن سخن برهان باشد، و خواه خطابی، خواه صادق و خواه کاذب، اگر همه به مثل توحید خالص یا هذیان محض باشد، آن را شعر خوانند. (۱)

در این جا می توانیم نسبت میان کلام شعری در اصطلاح یونانیان باستان با کلام شعری در اصطلاح عربها و دیگر امم را به صورت عموم و خصوص من وجه بیان کنیم:

ماده افتراق شعر نزد منطقه قدیم یونان: قضایای متخیله ای است که موجب تأثیر در نفس گردیده و سبب انقباض و انبساط آن می گردند اگرچه دارای وزن و قافیه به

ص: ۴۶۴

اصطلاح متأخرین نباشند مثل: «العسل مرّه مهوّعه» «انقباض آور» و «الخمر یا قوتیه سیّاله» «انبساط آور».

مادّه افتراق شعر در اصطلاح عربها و دیگران در «قوله نعم» بیان شد که سخن منظوم در مسائل علمی، تاریخی و... که دارای وزن و قافیه باشد نامش در اصطلاح متأخرین شعر است ولی در اصطلاح منطقیون قدیم شعر نیست چون فاقد رکن اصلی آن «تأثیر در قوه خیال» است.

مادّه اجتماع: کلام شعری که هم موجب تأثیر در نفوس شود و هم دارای وزن و قافیه باشد. مانند کثیری از اشعار که شعراء بیان می کنند در باب هجاء، تشبیب، غزلیات، و...

قوله: و ممّا ینبغی؛ نکته ای را که نباید از آن غافل شد این که: ما اگرچه برخلاف مشهور منطقیون مدعی شدیم که وزن و قافیه از اجزاء کلام شعری هستند ولی منظورمان از وزن و قافیه، خصوص آن اوزان و قوافی که نزد عربها و دیگران معروف است و در دو علم عروض (اوزان شناسی) و قافیه ذکر شده و دارای کیفیات مخصوص به خود می باشد نیست، بلکه دائره مطلب از این وسیع تر بوده و هر آنچه که دارای تفاعیل «جمع تفعیلات آنهم جمع تفعیل به معنای اوزان عروضی است» بوده و برای آن جرس و آهنگ باشد و موجب تأثیر در نفس گردد، همین حکم را دارد ولو مثل بنود (کلمات قصار هماهنگ مثل کلمات و جملات کوتاه آیات و سور آخر قرآن، کلمات قصار ائمه علیه السّلام و حضرت امیر در نهج البلاغه و کلمات جامعه بزرگان دین و مانند آن) نیز که دارای وزن و قافیه است مدنظر است و نیز هر آنچه که دارای قافیه های مکرر است از قبیل موشحات (شعری گفتن که چون حروف اول هر مصراع یا هر بیت را بهم پیوندند نام شخص یا چیزی پدید آید) و رباعیات (دو بیتی ها) همه و همه در شمار کلام شعری داخل بوده و دارای وزن و قافیه بوده و تأثیری که هدف اصلی کلام شعری است دارند پس به معنای اعمّ کلمه منظور ما است.

قوله: و اما الشعر المنثور:

اما آنچه که به عنوان شعر نو (یعنی شعرهای نثرگونه یا نثرهای شعرگونه) مطرح و در

عصر ما رایج شده است، نیز شعر است اما نه به اصطلاح عربها و سایر امم که ذکر شد بلکه به معنای مطلق کلمه شعر که در اصطلاح یونانیان ذکر شد (البته با آن شعر قدیم یونان باز هم عموم من وجه است، زیرا ممکن است شاعری در قالب شعر نو یک حقیقت علمی را بیان کند نه موجب تأثیر در خیال شود، شعر نو یک رکن از ارکان شعر جزئی از اجزاء آن را فاقد است (منظور همان وزن است که در اصطلاح عربها و... از اجزاء شعر- به معنای مذکور در علم عروض بود ولی در شعر نو این جزء وجود ندارد).

قوله: و الانصاف؛ در خاتمه می فرماید:

انصاف آنست که نادیده گرفتن وزن و قافیه (به معنی خاص مصطلح، نزد اعراب و فارسی زبانان، یا به معنای عام تری که مصنف بیان کرد که شامل بنود و... نیز می شد) از ارزش شعری کلام کاسته و تأثیر تخیلی آن را در نفوس بسیار کم رنگ می سازد اگرچه نام شعر داشته باشد و به اصطلاح منطقیون قدیم یونان نامش شعر باشد صرفاً به خاطر این که مواد و قضایای آن یک سلسله قضایای متخیله است.

۲. تعریف شعر

تعریف شعر در اصطلاح منطق و در باب صناعات خمس چنین است:

شعر سخنی است که از یک سلسله اقوال و کلمات تشکیل شده و دارای چهار ویژگی ذیل می باشند:

الف. مخیل و موجب تأثیر در قوه خیال می شوند؛

ب. موزون و دارای وزن هستند؛

ج. متساوی هستند؛

و وزنها انواع و اقسامی دارند و به صرف موزون بودن موجب آن تأثیر شگرف در قوه خیال نمی گردد، بلکه علاوه بر موزون بودن باید مصرع اول هر بیت با مصرع دوم آن هم وزن باشد. هم چنین در قصاید بلند، باید همه ابیات آن دارای وزن و آهنگ خاصی باشند نه این که هر مصرع یا بیتی وزنی از اوزان عروضی باشند و به اصطلاح، شاعر از شاخه ای به شاخه دیگر پریده و از وزنی به وزن دیگر برود که آن وقت تأثیری را که باید داشته باشد نخواهد داشت، ناهمگونی میان مصرع ها و ابیات، موجب خلل در

تأثیر آن می گردد. روی همین اصل ما به کلمهٔ موزون تنها، قناعت نکرده بلکه کلمهٔ متساوی را هم افزودیم.

د. دارای قافیه هم باشند که در امر اوّل بدان اشاره شد.

مرحوم مظفر این تعریف را از خواجهٔ طوسی در اساس الاقتباس گرفته اند، خواجه در اساس الاقتباس چنین آورده:

صناعت شعر ملکه ای باشد که با حصول آن بر ایقاع تخیلاتی که مبادی انفعالاتی مخصوص باشد بر وجه مطلوب قادر باشد. و اطلاق اسم شعر در عرف قدما بر معنی دیگر بوده است، و در عرف متأخران بر معنی دیگر است. و محققان متأخران شعر را حدی گفته اند جامع هر دو معنی بر وجه اتم. و آن این است که گویند: شعر کلامیست مخیل مؤلف از اقوالی موزون متساوی مقفی... و معنی متساوی آن بود که ارکان قول که آنرا عروضیان افاعیل خوانند در همه اقوال متشابه بود، و بعدد متساوی، چه اگر متشابه نبود بحر مختلف می شود و اگر بعدد متساوی نبود ضرب مختلف شود، و مَثَمَن با مسدّس در یک شعر جمع شده باشد. (۱)

۳. فایده شعر

مبحث سوم از مباحث صناعت شعر، مربوط به بیان فواید و منافع شعر و شاعری است.

شعر در زندگی اجتماع بشر دارای جایگاه ویژه و منزلت رفیعی بوده و منافع بزرگی بر آن مترتب است. این همه بخاطر آنست که با زبان شعر جمعیتها را می توان برنگیخت و در هنگام نیاز به هیجان و ابراز احساسات از آنان مدد گرفت، در قالب شعر است که انسانها به کثیری از مقاصد خویش جامه عمل پوشانده و با تحریک احساسات و تأثیر گذاری در نفوس و قبضه کردن دلها (شبییه کاری که خطیب انجام می داد) به اهداف زیادی در امور عامه و مسائل اجتماعی نائل می شوند، چه آن مسأله یک مسألهٔ دینی باشد یا یک مسألهٔ سیاسی، اجتماعی، علمی، فرهنگی، عقلی، فلسفی تجربی و یا طبیعی باشد و یا در حیطهٔ امور شخصی و فردی باشد. در اینجا به اهمّ فواید شعر فهرست وار اشاره می کنیم و آن هفت فایده است:

ص: ۴۶۷

۱. برانگیختن روح حماسی در سربازان به هنگام نبرد با دشمن؛

۲. برانگیختن روح حماسی در جمعیتها به منظور دفاع و محافظت از یک عقیده، مسلک، مرام دینی یا سیاسی و اقتصادی و... و یا تحریک احساسات و عواطف مردم برای آماده کردن و متوجه ساختن آنها به سوی یک انقلاب فکری، فرهنگی و اقتصادی و...

۳. تأیید، حمایت و تقویت رهبران مذهبی و سیاسی و... با مدح و ثناء در قالب شعر و متقابلاً تحقیر دشمنان رهبری با مذمت کردن و هجو کردن؛

۴. اوج هیجان لذت و طرب (مستی)، برانگیختن شادمانی و بهجت صرفاً به منظور سرگرمی و مسرور شدن که در مجالس غنا و سرگرمی و شب نشینی ها انجام می گیرد (که خلفای جور، مجالس عیش و نوش و بزم شراب تشکیل داده و از کنیزکان زیباروی و خوش خوان و معتیبه می خواستند که برای آنها شعر بخوانند و بنوازند و برقصند و... تا آنان لختی بیاسایند و در دامان شراب دمی بیارمند).

۵. به هیجان آوردن و تحریک غم، اندوه و گریه در قالب شعر آنگونه که در مجالس عزا و مصیبت انجام می گیرد (مثل مجالس اقامه عزا و ماتم برای سالار شهیدان).

۶. برانگیختن و مشتعل ساختن آتش شوق به حبیب و دوست تا شعله ور ساختن آتش شهوت جنسی مثل آنچه در باب تشبیب و غزل است.

تشبیب: اوصاف زنی را با شعر بازگو کردن است که در شرع مقدس برای آن بابی گشوده اند. تشبیب زن نامحرم حرام و تشبیب زن خیالی محل بحث است. تشبیب حلیله اگر برای خود و نزد معشوقه حلال باشد بلامانع ولی نزد نامحرم ممنوع است چون آتش شهوت را شعله ور می سازد و دلهای مریض را به طمع می افکند. و غزل: شعری مرکب از چند بیت و معمولاً بین ۷ تا ۱۲ که وزن آنها مساوی و مصراع اول با آخر ابیات مقفی باشد و موضوع آن وصف معشوق می باشد).

۷. فایده دیگر شعر، پند گرفتن و اجتناب از انجام منکرات و قبایح و خاموش ساختن تنور شعله ور شهوات و یا تهذیب نفوس و ریاضت و سختی دادن به خود برای انجام خیرات است. مانند اشعار حکیمانه، پند و اندرز، آداب و دستورات اخلاقی (مانند اشعاری که از معصومین علیه السلام گهگاهی سروده شده مثلاً: شعر امام هادی در مجلس متوکل که اشک نحس او را بر چهره خبیثش جاری ساخت و مانند اشعار فلاسفه و

حکماء بزرگ و مردان الهی که نوعاً از این باب است).

۴. سبب تأثیر شعر در جانها

مبحث چهارم از مباحث صناعت شعر، راجع به این است که: پس از آشنایی اجمالی با اهمّیت شعر در حیات اجتماعی بشر و بیان فوائد آن در امر قبلی، باید به دو سؤال پاسخ داد که عبارتند از:

سؤال اوّل: ریشه تأثیر گذاری کلام شعری در نفوس و جانها و برانگیختن آنها به انبساط و انقباض و... از کجا است؟ به عبارت دیگر: فلسفه این همه تأثیر چیست؟ چه عاملی باعث می شود که کلام شعری موجب آن همه انفعالات و تأثرات نفسانی مذکور در مبحث سوم و مانند آن می گردد؟

سؤال دوم: اصولاً شعریت شعر به چیست؟ قوام شعر به چیست؟ شعر یعنی کلام مخیّل که مؤثر در خیال است این تأثیر گذاری به چه عواملی بستگی دارد؟

از این دو به سؤال اوّل در همین بحث چهارم، و به سؤال دوم در بحث پنجم جواب داده خواهد شد.

اما جواب سؤال اوّل: فلسفه آن همه تأثیرات شگرف در کلام شعری در اینست که (چنان که مکرر بیان شد)، قوام شعر به تخیل و برانگیختن قوه خیال انسانها است و بی تردید تخیل یکی از مهمّترین اسباب و عوامل تأثیر گذار در نفوس انسانها است به دلیل این که اساس تخیل را، تصویر (مجسم کردن یک صحنه) و محاکات (به تقلید از صاحب قول یا فعل یا اخلاق و حالت: کار او را تکرار کردن است، شبیه کاری که بوزینه ها انجام می دهند) و تمثیل (مثال زنده و روشن آوردن و مطلب را در قالب آن مشخص کردن و بیان نمونه) یک واقعیت یا یک صحنه ای است که شخص می خواهد از آن پرده بردارد و آن را بازگو کند. شکی نیست که بیان یک واقعیت بصورت عبارات خشک و جامد آن تأثیر را ندارد که مجسم کردن آن صحنه و به تصویر کشیدن آن و در خیال طرف صحنه را نمایاندن آن اثر را دارد. فرق بسیار زیادی است میان مشاهده یک شیء در همان لباس واقع و نفس الامر آن، با مشاهده تمثیل و تصویری آن شیء و محاکات و تقلید از آن شیء به شیء دیگری که مثل او باشد. جهت این فرق آنست که تصویر و تمثیل موجب تعجب نفس شده و تخیل را در آن زنده کرده و برمی انگیزاند، در نتیجه انسانی از آن لذت برده و بدان نشاط پیدا می کند و جلب می شود، ولی بیان

واقعیات حوادث به همان عبارت خشک بدون تصویر و تمثیل آن اثر را ندارد. برای روشن شدن مطلب به نمونه ذیل توجه فرمایید:

انسانهایی هستند که طرز خاصی سخن می گویند، راه می روند، حرکت می کنند، شعر می خوانند و خلاصه دارای قول، فعل، و خلق و خوی مخصوصی هستند. حال ما خود، آنها را دیده ایم و صدها بار با این طرز سخن و... آشنا شده ایم، اگر خود آن شخص برای بار دیگر همان طور حرف بزنند، راه بروند و... برای ما جای شگفتی نیست ولی اگر انسان دیگری دلچسب بازی کرده، حرکات، رفتار و گفتار او را تکرار و تقلید نماید برای ما خیلی شگفت آور است بگونه ای که بی اختیار جلب و جذب او شده و فریاد خنده و تعجب را بلند می کنیم و...

این نیست، مگر در سایه تأثیر فراوانی که تمثیل و تصویر دارد که ما در حقیقت حالت خاص او را مجسم ساخته ایم.

واضح است که به هر اندازه این تصویر گویا و دقیق باشد و خصوصیات آن صحنه یا فرد را بهتر به تصویر بکشد و در انظار شنوندگان مجسم سازد به همان نسبت تأثیرش در نفوس بیشتر خواهد بود، لذا امروزه مشاهده می کنیم که هنر سینما در جهان غوغا می کند و از جمله بزرگترین اموری است که در نفوس تأثیر می گذارد و هنر سینما این همه موفق بوده و جمعیت‌های فراوان را به سمت خود متمایل ساخته است و این نیست مگر به سبب دقتی که یک بازیگر سینما و هنرمند در به تصویر کشیدن یک مطلب از خود نشان می دهد بگونه ای که گویا تمام ریزه کاریهای رفتار و کردار فلان عالم یا سلطان و... را برای بیننده مجسم می سازد.

تأثیر شعر در نفس نیز از همین باب است چرا که کلام شعری با تصویر و مجسم کردن یک مطلب، اعجاب همگان را برمی انگیزد و برای هر شنونده ای سخن تازه و عجیب و غریبی می نماید، نفس از آن لذت می برد و متأثر می شود، آن تأثیر خاصی (انبساط و سرور یا حزن و اندوه و...) که کلام ایجاب می کند.

برای همین است که گفته اند: شاعر مانند یک نقاش ماهر و صاحب فنی است که با نوک قلم صورت‌ها و صحنه‌های گویایی را می آفریند، که گویا نقاشی فلان نقاش هنرمند با انسان سخن می گوید، این قدر زنده و گویا است. انصافا باید گفت: شعر از جمله فنون زیبایی است که هدف آن به تصویر کشیدن یک سلسله حقایق است، گاهی

یک نقاش با قلم خود نقش آفرینی می کند و گاهی یک گوینده با سخنان شعری آن تأثیرات را می آفریند.

۵. قوام شعر به چیست؟

اما جواب سؤال دوم: گفتیم شعر آن است که مؤثر در نفوس بوده و خیال برانگیز باشد. هر اندازه قوه خیال شاعر قوی تر باشد کلامش هم مؤثرتر است. قوام کلام شعری به سه امر است که اگر این هر سه جمع شد آن شعر را کامل خوانند:

امر اول: رکن اول کلام شعری وزن است؛ اوزان چنان که در علم عروض آمده متعدد و متفاوت هستند. هر وزنی گویا، بیانگر و حکایت کننده یکی از حالات نفس انسان است و چون متناسب با آن حالت و معبر از آنست، لذا موجب انفعال و تأثر در نفس می گردد فی المثل برخی از وزن ها و آهنگهای شعری موجب سبکسری و خفت می گردد (و مخاطب را به یک سلسله کارهای سبکسرانه وامی دارد یا او را به رقص می اندازد). برخی از اوزان و آهنگهای شعری سبب وقار، جلالت، متناسب و سنگینی شنونده می شود، و بعضی متناسب با غم و اندوه است و پاره ای متناسب با شادی و سرورند. به هر حال هر وزنی از اوزان که باشد برانگیزاننده تخیل و سبب لذت نفوس می گردد و این امور چنانکه قبلا هم اشاره شد یک سلسله امور غریزی و فطری هستند.

حال اگر به این وزن خاص شعری، لحن و نغمه خاص هم افزوده شده و انسانی با صوتی خوش و زیبا آن را بخواند تأثیر آن صد چندان می گردد بویژه اگر نغمات غلیظ و درشت، گویای حال غضب باشد، نغمه رقیق و نازک، بیانگر حال سرور و هیجان شوق باشد، نغمه محزون و غم انگیز، بیانگر حال حزن باشد و... که وقتی این نغمه های خاص به آن وزن شعری افزون شد معجزه می کند. شاهد مطلب هم آنست که ملاحظه می کنیم، گاهی یک قصیده را یک نفر می خواند هیچ تأثیری ندارد و گاهی شخص دیگری می خواند و حداکثر تأثیر را در شنونده می گذارد و مابین این دو مراتبی وجود دارد، یا هر دو با صوت می خوانند ولی یکی خوش الحان است و خیلی تأثیر می کند و دیگری صدای بدی دارد و اصلا تأثیر نمی گذارد (چه این که قرائت قرآن هم از این قرار است).

امر دوم: رکن دوم از ارکان شعر، خود الفضاظ و کلماتی است که شنیده می شود که هر حرفی از حروف دارای نغمه و آهنگ خاص خود است و گویای حالی از حالات

است و هر کلمه ای نیز این گونه است، و هر جمله و ترکیبی نیز اینگونه است و مبین حال خاصی از حالات است، لذا تأثیرات هم متفاوت است، حتی طرز ادا کردن الفاظ هم متفاوت است. مثلاً الفاظ شیرین و رقیق که با نازکی و رقت ادا می شود تأثیر خاصی دارد و الفاظ غلیظ و ثقیل که گوش خراش می باشند تأثیر دیگری دارند و میان آن دو هم مراتبی است که برخی به اولی نزدیکتر و برخی به دومی متمایل است.

باز هم می افزائیم تأثیرات لفظ مسموع و شنیده شده، یا از ناحیه جوهر و ذات لفظ است مثل این که کلمات فصیح و دهن پرکن و جذّاب را بکار برد، یا از ناحیه حیل و هنری است که در ترکیب آنها بکار برده است و موجب زیبایی و جذابیّت کلام شده، مثلاً از انواع تشبیهات، استعاره ها، توریه ها، مجازات و کنایات استفاده کرده و شکی نیست که هر کدام از اینها، متناسب با خود تأثیری در نفس دارند.

امر سوّم: رکن سوّم «معانی کلام» است که مخاطب از شنیدن الفاظ خاص این معانی در ذهنش آمده و همین معانی قوه خیال او را تسخیر می کنند. این معانی عبارتند از همان قضایای تخیلی که مواد قیاس شعری را تشکیل می دهند و در منطق ارسطویی قوام شعر به آنها است.

حال هنگامی که همه این عناصر سه گانه جمع شد البته شعر، شعر کامل می گردد و به حقّ می توان آن را شعر تامّ نامید. توسط همین امور است که برخی شعرا بر برخی تفاضل و برتری پیدا می کنند و شعر یک شاعری تا اوج عظمت بالا می رود و قله ها را فتح کرده، جاودانه می شود همانند اشعار حافظ، سعدی، مولوی که ورد زبان خاص و عام گشته و محفل عاشقان و شیفتگان را روشن می سازد، متقابلاً شعر شاعر دیگر به نهایت درجه پستی سقوط می کند. در سایه همین امور است که مراتب و درجات شعرا از حیث پستی و بلندی مختلف و متفاوت می شود، چه بسا شاعری که می تازد و پیش می رود تا آنجا که هیچ شاعری را یارای همراهی با او نیست، او سبقت می گیرد، قله نفوس و دلها را فتح می کند، صدرنشین می شود و حتی ارزش این شاعر آنقدر بالا می رود که از حیث تأثیر کلام تالی تلوانبیاء عظام الهی می گردد. متقابلاً شاعر دیگر در گل می ماند و مستحق هرگونه تحقیر می گردد تا آنجا که مضحکه خاص و عام می گردد و بطّالین و اهل استهزا شعر او را به عنوان مسخره می خوانند و بدان می خندند. میان آن اوج و این حضيض، مراتب فراوان و درجات بسیاری هست که لا تعدّ و لا تحصی.

از جمله قضایای مشهوره در میان شعرای عرب زبان اینست که می گویند:

«الشعرا اکذبه اعذبه»

«شعر هرچه دروغش بیشتر باشد شیرین تر خواهد بود»

و به روایت دیگر:

الشعرا حسنه اکذبه یا اکذبه احسنه

یعنی بهترینش دروغترین آنست،

این قضیه آن قدر مشهور است که ضرب المثل گردیده است. برخی از دانشمندان متأخر ادبیات به دو دلیل این سخن مشهور را مورد استخفاف قرار داده و آن را سبک و کودکانه شمرده اند:

دلیل اول: هر انسانی به حکم وجدان، یقین دارد که دروغ از جمله زشت ترین چیزها است آنگاه چگونه ممکن است که دروغ با همه قباح و زشتی، میلح، نمکین و شیرین ترین باشد؟ این تناقض، آشکار و یک بام و دو هوا است.

دلیل دوم: تمام ارزش شعر از آن به تصویر کشیدن یک واقعیت است آن هم تصویری که مؤثر باشد (ذیلا در بیانات مصنف واضح خواهد شد)، این در صورتی است که واقعیتی وجود داشته باشد و کلام صدق باشد اما اگر کذب شد اسمش با خود او است که مخالف واقع است و در کذب و دروغ تصویری از واقعیت یک شیء نیست فکیف یکون مؤثرا؟

مرحوم مظفر رحمهم الله از هردو دلیل این بعض جواب داده اند که مطالب این بخش (مبحث ششم) مربوط به جواب دلیل اول بعض و مطالب بخش بعدی (مبحث هفتم) جواب دلیل دوم است. در جواب از دلیل اول می فرماید:

نقدی که شما کردید در یک صورت صحیح و در صورت دیگر باطل است.

بیان ذلک: اگر مراد از شعر کاذب و دروغین صرفا بیان یک واقعیت و اخبار از واقع و نفس الامر باشد آنهم به نحو کذب و بیان خلاف واقع، حق با شما است. چنین کذبی از اقباح اشیاء است فکیف یکون اعذب الاشیاء؟ ولی چنان که قبلا هم گفتیم چنین اخباری بر فرض هم که صادق و مطابق واقع باشد شعر، در اصطلاح ما نحن فیه نامیده نمی شود تا چه رسد به فرض کاذب بودن»

ولی اگر مراد از شعر عبارت از تصویر، تمثیل و تخیل مطلب باشد، فرق می کند.

بیان ذلک: به تصویر کشیدن یک واقعیت (چه در قالب بیان و سخن و چه نقاشی و قلم) و ترسیم آن دو گونه است:

الف. فقط بیان و مجسم کردن یک حقیقتی باشد با همان حقیقت و واقعیتی که دارد بدون کوچک تری تحویل، تغییر و دخل و تصرفی در آن صورت، بدون افزودن یا کاستن از آن، بدون کمترین اغراق و مبالغه ای در آن و بدون کوچک ترین حيله، مکر و ترفندی در تمثیل و ترسیم آن (شبهه عکس که دوربین عکاسی از انسان می گیرد یا شبهه تصویری که دوربین فیلمبرداری بدون کمترین دستبرد و دستکاری می گیرد و در منظر بینندگان قرار می دهد) چنین تصویری البته یا اصلاً مؤثر نیست و یا تأثیر بسیار ضعیفی در نفس دارد و آن تأثر، انفعال، التذاد، انبساط و انقباضی را که مطلوب است بدست نمی دهد.

ب. گاهی به تصویر کشیدن یک واقعیت، همراه با یک صورت تخیلی، خیال پردازانه و شاعرانه است. نظیر رتوشی که در فن عکاسی انجام می گیرد که عبارت است که دستکاری عکس روی فیلم یا شیشه پس از ظهور آن بوسیله رنگ و مداد مخصوص جهت زشت یا زیبا کردن حالت و قیافه تصویر (مثلاً - ابروان کمانی و سیاه و پرپشت، دماغ قلمی کشیده، دهان کذا، چشمان کذا...)، نظیر کاریکاتوری که فلان مجله از فلان رجل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... عرضه می کند که صورت آن شخص مورد نظر را با همان خصوصیات مشخصه ای که دارد کاملاً نشان می دهد ضمن این که آقای نقاش، هنرمند و کشنده این کاریکاتور با استفاده از خلاقیت ذهن و قوه خیال تغییرات و تحریفاتی روی آن صورت انجام می دهد (مثلاً دماغ بسیار بزرگی برای او درست می کند، چنگال های بسیار قوی، که خون از آنها می چکد یا چهره او را بسیار عبوس و درهم کشیده نشان می دهد، و...) که هدف از این دخل و تصرفات عبارت است از بیان پاره ای از اخلاقیات، حالات روحی، افکار و اندیشه های صاحب صورت (منتها بیان قال نیست بلکه زبان حال، قلم و تصویر است که با مخاطبین سخن می گوید)

حال چنین تصویری از یک واقعیت دارای دو جهت است:

۱. جهت صدق دارد؛

۲. جهت کذب دارد.

ص: ۴۷۴

این تصویر در همین حال با آن که کاذب و دروغ می نماید صادق و راست است و تمام نکته در همین جا است که شگفتی شما را برمی انگیزد که چگونه صدق و کذب یک جا جمع شده اند. در اینجا شخص تصویر گرد و هدف و مراد دارد:

۱. مراد واقعی و جدی؛

۲. مراد ظاهری و استعمالی.

صدق مربوط به مراد جدی و کذب مربوط به مراد استعمالی است. برای توضیح بیشتر همان مثال صورت کاریکاتوری را قدری باز می کنیم، گاهی شخص مصور و نقاش با هنرمندی و چیره دستی هرچه تمام تر به آن صورت لباسی می پوشاند و آن را در قالبی نشان می دهد که حاکی از خشم و غضب یا کبریا و بزرگی بینی باشد و چهره ای بسیار خشمگین یا متکبر از او عرضه می کند در حالی که شخص صاحب صورت در خارج این اندازه عبوس و ناراحت نیست (یا این اندازه دماغ بزرگ ندارد، این اندازه دهان گنده و دندانهای ناهنجار و... ندارد) ولی در واقع دارای حالت روحی غضب و تکبر می باشد در اینجا این تصویر به لحاظ مراد استعمالی و ظاهری، کذب است چون با واقع منطبق نیست یعنی فلان شخص در خارج این اندازه چین و چروک پیشانی ندارد، عبوس نیست و... ولی به لحاظ مراد جدی و واقعی که هدف نقش هنرمند بیان حالت عصبانیت و خشم صاحب صورت است که در خارج آدمی است حریص، عبوس، متکبر و... و واقعا این صفات را دارد، صدق است. در واقع این تصویر کنایه از آن واقعیت است و در باب کنایه، خود معنای کنایی و مکنی بها ملاحظه نمی شود بلکه مکنی عنها مدنظر است. مثلا در عربی برای بیان جود و سخاوت شخصی این مثالها بکار می رود:

زید جبان الکلب، زید مهزول الفصیل، زید کثیر الرماد در اینجا منظور اصلی معانی خود این کلمات نیست، تا اگر در منزل زید سگی نبود یا بود ولی ترسو نبود یا بچه شتری نبود یا بود ولی لاغر نبود و یا خاکستری نبود یا بود ولی زیاد نبود، فورا نتیجه بگیریم که کلام کذب است! خیر منظور اصلی کنایه از جود است پس باید آن صفت را ملاحظه کنیم، اگر در واقع دارای جود و سخاوت بود این تعبيرات صدق است ولو جبان الکلب نباشد، مهزول الفصیل نباشد، کثیر الرماد نباشد چون که با وسایل امروزی غذا طبخ می کند و به مهمانان می دهد و... پس منافاتی ندارد که مراد استعمالی کذب

باشد، ولی مراد واقعی و جدی صدق باشد. حال که این مثال واضح شد در مطلب مورد بحث ما (باب شعر) نیز مطلب از این قرار است که مراد استعمالی کذب، ولی مراد واقعی صدق است (مثلا آنکه می گوید: برای یک بوسه بر رکاب فلان سلطان باید نه کرسی فلک را زیر پا گذاشت. هدفش بیان رفعت مقام و منزلت فلان است و به لحاظ مراد استعمالی کذب ولی به لحاظ مراد جدی، صدق است و...).

مخصوصا که بیشتر موارد در باب شعر، تخیل آمیخته با اغراق و مبالغه است از قبیل مبالغه در مدح و ستایش کسی، مبالغه در مذمت و سرزنش، مبالغه در تحسین یا تقیح کسی شکی نیست که مبالغه، باب جدائی غیر از باب کذب است و هدف، بیان نهایت درجه حسن یا قبح چیزی است لذا مبالغه می کند که مراد جدی و واقعی صدق است ولو مراد استعمالی کذب باشد. وقتی این دو مطلب از یکدیگر تفکیک شد.

می گوئیم اگر مراد جدی و استعمالی هر دو کذب و خلاف واقع باشند حق با بعض ادباء است و کذب محض، هرگز ملیح و شیرین نخواهد بود ولی اگر مراد جدی، صدق و مطابق واقع باشد، کذب در مراد استعمالی مهم نیست و قبحی ندارد و جزء اقبح الاشیاء (به تعبیر آن بعض) نخواهد بود. پس کاملا مطلب واضح شد و دلیل اول بعض جواب داده شد.

در اینجا برای نمونه مثالی می آوریم: گاهی شاعر در وصف معشوقه و محبوبه خویش سخن می گوید و در قالب شعری، از اوصاف و کمالات روحی و جسمی محبوبش سخن می راند. مثلا چشم، دهان و بینی او را به چیزی تشبیه می کند یا قد و قامت کشیده او را به چیزی دیگری تشبیه می کند از جمله کمر باریک محبوب را به موی باریک تشبیه می کند که محبوبه اش آنقدر کمر باریک و دلربا است که مثل موی ماند.

حال اگر هدف شاعر واقعا و بدور از هر گونه اغراق و مبالغه ای بیان این نکته باشد که واقعا کمر محبوبش این قدر باریک است که مثل موی باریک است و مراد جدی، همین امر باشد، این کلام و تشبیه کذب محض بوده و کوچکترین تأثیری در نفس گوینده و شنونده ندارد و همه می دانند که کمر انسان مثل مو نیست، ولی اگر هدف شاعر و مراد جدی او، بیان این نکته است که محبوبش از لحاظ باریکی کمر از دیگران گوی سبقت را ربوده و از حد متعارف تجاوز کرده و تماشا دارد و واقعا هم چنین باشد البته

این تشبیه و کلام شاعرانه، صدق محض است. اگرچه مراد استعمالی کذب باشد ولی مراد اصلی و واقعی او صدق است.

اصولاً - به امثال این تنظیرات، تشبیهات، ظرافتها و لطافتها است که تعبیر و سخن شاعر، خیال برانگیز و عجیب و غریب جلوه می کند و گاهی این صورت خیالی که او با سخن، در قوه متخلیه خود و دیگران ترسیم می کند شبه المحال می گردد و در نتیجه توجه حاضران را به خود جلب کرده و موجب انفعال و تأثر آنان و سلب انبساط و سرور آنها می شود و به هر نسبتی که صورت خیالی، غریب، تازه، غیرمأنوس و بعید از اذهان عموم و شنوندگان باشد به همان نسبت تأثیرش بیشتر و موجب شگفتی آدمیان می گردد به همین جهت است که می گوئیم:

شعر به هر اندازه که اغراق آمیز و دارای مبالغه باشد از حیث کذب در مراد استعمالی (نه مراد جدی)، به همان نسبت شیرین تر می گردد (لذا اگر چهره محبوب را به قمر یا شمس تشبیه کند جاذبه دارد یا چهره آبله رو را به آسمان پر از ستاره تشبیه کند که موجب انبساط می شود. اینست معنای «اکذبه اعذبه» نه آن که در ذهن بعضی الادباء آمده بود.

قوله: علی ان؛ از اینجا به بعد جواب دلیل دوم بعضی الادباء است و آن این که: تا به حال اصرار داشتیم که تصویر، تخیل و شعر از حیث مراد استعمالی، کذب است ولی از حیث مراد جدی، صدق است امّا حالا می خواهیم ادعا کنیم که: بر فرض، شعر از لحاظ مراد جدی هم کذب باشد ولی آن تعبیرات شاعرانه و سحر بیان، جای خود را باز کرده و تأثیر خود را در نفس می گذارد و سبب انقباض و انبساط می گردد (این مطلب است که در مبحث بعدی تفصیلاً بیان خواهد شد).

۷. تأثیر قضایای متخیله در نفس

در این مبحث چنان که در پایان بحث قبلی اشاره شد جواب استدلال دوم بعضی ادباء داده می شود که:

قضایای متخیله بر فرض کذبشان هم، موثر بوده و موجب انفعال نفس می گردند، فنقول: تأثیر قضایای خیالیّه در نفوس آدمیان از آن رهگذر نیست که چون متضمّن بیان

یک واقعیت و حقیقت مورد اعتقاد می باشند لذا مؤثرند بلکه حتی اگر یقین به کذب آن ها هم داشته باشیم باز آن تأثیر مطلوب و مورد انتظار از آن قضیه حاصل می شود، زیرا که هدف از متخیلات تحت تأثیر قرار دادن احساسات و عواطف آدمیان و موجب انقباض و انبساط نفس بودن است، مادامی که هدف این باشد مهم نیست که قضیه متخیله ما یک قضیه صادق باشد یا کاذب، زیرا همانطوری که قبلاً هم بیان شد هدف ما از این قضایا رسیدن به یک اعتقاد و تصدیق قلبی نیست، بلکه در اوایل مقدمه صناعات خمس گفتیم که یا هدف تصدیق است و یا تأثیر نفس، ولو تصدیق حاصل نباشد. آن که هدفش تأثیر در نفس باشد نامش قضایای متخیله است که مبادی قیاس شعری قرار می گیرند و این را هم نیک می دانیم که مردم و نفوس غیرمهدب (ولو دانشمند هم باشند ولی از قید و بند وهم، خیال و هوی و هوس نرسته اند و به عالم عقل و اخلاص راه نیافته اند) از قضایای متخیله بیشتر متأثر می شوند تا قضایای حقیقه و واقعیات علمی.

علت آن است که جمهور و فرد غیرمهدب بیش از این که عاقل و بصیر باشند تحت تأثیر احساسات و عواطف هستند و بیش از آن که بدنبال اقناع عقل و وجدان باشند در برابر خیال وهم تسلیم اند.

در این قسمت نمونه هایی می آوریم مبنی بر این که قضایای متخیله ولو صددرصد کذب هم باشد با این حال همگی تأثیر متوقع را در نفوس برجای می گذارند.

الف: همه ما دیده ایم سخنان شعری و قضایای خیالی شعریه- که در قالب وزن و آهنگ خاصی القاء می شوند- امری را که صددرصد مبعوض و مورد تنفر انسان است صددرصد محبوب و مورد علاقه انسان قرار داده اند، متقابلاً- امری را که کاملاً مورد علاقه بوده، صددرصد مبعوض کرده و خشم آدمی را نسبت به آن برانگیخته اند. شما می توانید این مطلب را در رابطه با تنفر و اشمئزاز برخی از انسانها از خوردن یک طعام لذیذ ملاحظه و مشاهده کنید که طعام دلپذیری آماده و در سفره مخصوصی چیده شده و فردی آماده خوردن آن شده ولی همین که یک نفر به دروغ می گوید: خودم دیدم که مثلاً سوسکی داخل غذا افتاده بود، یا موشی از وسط این غذا عبور کرد، یا سگی این غذا را بوئیده و... یا همین که غذا را به یک چیز تهوع آور تشبیه کرد فرد با همه گرسنگی و اشتیاق به خوردن طعام از خوردن آن دست می کشد حتی اگر یقین به دروغ بودن آن کلام داشته باشد، این نیست مگر بخاطر تحت تأثیر قرار گرفتن قوه خیال، با

این که عقل آدم حکم می کند به این که بخورد و هیچ مانعی در کار نیست ولی وهم و خیال سرکشی کرده و تسلیم عقل نمی شوند.

ب. این داستان معروف تاریخی را هرگز فراموش نکنید که آقای نعمان بن منذر پادشاه حیره روزی باندمش (همپالکی، همدم) آقای ربیع نشسته و مشغول خوردن طعام لذیذی بودند، ناگاه آقای لبید شاعر، که در آن ایام نوجوانی بیش نبود با قوم و قبیلۀ خویش به رسم انتقام گیری از ربیع، وارد می شوند و آقای لبید خطاب به نعمان گفت:

مهلا ابیت اللعن لا تاكل معه

ان استه من برص ملمعه

و انه يدخل فيها اصبعه

يدخلها حتى يوراي اشجعه

ترجمه: همان ای نعمان دست نگهدار تو از ننگ نفرین ابا و امتناع داری، با او-ربیع- غذا نخور، چرا که تمام بدن او (از جمله دستان و انگشتانش) از فرط مرض برص و پیسی، سفید و درخشندگی دارد، و او-ربیع- انگشتان برصی خود را در میان غذا فرو می برد، تا بدین وسیله عیوب انگشتان را پنهان سازد.

نعمان بن منذر به محض شنیدن این دو بیتی دست از طعام کشیده و ربیع را مورد شماتت قرار داد و هرچه ربیع اصرار ورزید که حقیقت امر را بیان کند، علی رغم اصرار او نعمان از کشف واقعیت امتناع ورزیده و ابیاتی را سرود که ضرب المثل شد، منجمله بیت زیر:

قد قيل ذلک ان حقا و ان کذبا

فما اعتذارک من قول اذا قیلا

یعنی این مطلب سخنی بود که گفته شد (لبید گفت) چه حق باشد و چه باطل و کذب، پس عذرخواهی تو از سخنی که گفته شد فایده ای ندارد.

ملاحظه می فرمائید با اینکه نعمان یقین به کذب این مطلب داشت معذک کلام تأثیر خود را گذاشت.

ج. باز هم تأثیر قضایای خیالی را در نمونه زیر ملاحظه فرمایید:

اگر کسی در تصویر چهره انسان الفاظ و کلمات مشمئزکننده زیر را (چنانچه در روایت هم آمده) بکار بگیرد مثلا بگوید: انسان موجودی است که آغازش یک قطره منی گندیده و پایانش مرداری قدر و نجس و مابین این مبدء و آن منتها حامل عذره و نجاست می باشد، این تصویر از انسان یک تصویر حقیقی است و جنبه ناسوتی و

جسمانی آدمی همین است که در این کلام به تصویر کشیده شده ولی این تمام حقیقت انسان نیست بلکه دارای جنبه های معنوی و روحی هم هست و هر نفسی دارای محاسن و کمالاتی است که جدا شگفت آور است، مخصوصا برای صاحب آن نفس. اصولا- حب به نفس، خویشتن خواهی و دوستی اساس زندگی بشر را تشکیل می دهد ولی با همه اینها آن تعبیرات کوبنده و بدنما تأثیر خود را گذاشته و موجب تنفر از نفس می گردد و سبب این تأثیر و تأثر نفسانی و روحی، همان صورت خیالی و تخیلی است که انسان متکبر را از مسند کبر، غرور و خودپسندی به زیر کشیده و بدون نشان می دهد که موجودی پست و حقیر است و برای موجودی کذائی این همه فخر و کبریا بی نمی سزد و اصولا هدف گوینده کلمات مذکور هم همین است که آدمی را بخود آورد و او را از طغیان برحذر دارد.

د. نمونه دیگر را می توان در اشعار عربی جستجو کرد. چه بسیار انسان های وضع و پست، که شعر آنها را رفیع و بلند مرتبه ساخته و در انظار مردم آنها را بزرگ نشان داده است (همانند طواغیت، جانیان تاریخی، بنی امیه ها، بنی عباس ها و...) و چه اشخاصی که رفیع و بلند مرتبه بودند ولی شعر عربی آنها را به زمین زده است، چه جنگهایی که شعر عربی برانگیخته و برپا کرده است و چه کینه هایی را در دلها ایجاد و پنهان کرده است، چه بسیار انسانهایی که از هم فاصله داشتند و با شعر عربی به هم نزدیک شده اند و چه افرادی که با یکدیگر عداوت و دشمنی داشتند و با تأثیر شعر، عداوت آنها به اخوت و برادری و مبدل گشته است، گاهی یک بیت یا قصیده ای مایه ننگ و سرافکنندگی قبیله و عشیره ای گردیده و مایه دشنام، ناسزا گوئی، استهزاء و تمسخر همگان گردیده است، و متقابلا چه بسیار پیش آمده که یک بیت شعر مایه فخر، مباحات و سربلندی قومی گردیده و تا یکسال به جلو درب خانه کعبه آویخته شده است (اشاره به قصائد سبعه معلقه). با این که همه می دانیم، شعر نه واقعیتی را تغییر می دهد و نه موجب اعتقاد و تصدیق به امری می گردد. ولی در عین حال آن همه تأثیرات شگرف در انسان می گذارد و سرّ این همه تأثیر در عاطفی بودن مردم است که بیشتر تحت تأثیر احساسات و عواطف هستند تا عقل، و شعر هم با احساس و عاطفه سروکار دارد، لذا موجب انفعال نفس می گردد.

خلاصه کلام این که، تصویر و تخیل ولو از یک مطلب کذب و دروغین هم باشد

ولی تأثیر خود را در نفس می گذارد و به هر نسبت که صورت خیالی بعید از اذهان و غریب تر باشد و برای مردم تازگی داشته باشد، تأثیرش در نفس بیشتر و التذاذ نفس به آن قوی تر و صد چندان می گردد. بهترین شاهد مطلب، قصه های کتاب هزار و یک شب، کلیله و دمنه، قصه های ادبیات جدید و قصه نویسان نو است که با این که واقعیت ندارد اما آن همه مشتری، مخاطب و خواننده دارد. مکرر گفته ایم که سبب اصلی این تأثرات و انفعالات نفسانی همان استغراب، استعجاب و عجیب و غریب شمردن آنها است.

بنابراین می بینیم که قصه ها، لطیفه های خنده دار و قصص نادر الوقوع در بدو امر، بار اول، دوّم و چندم که بیان می شود بسیار جاذبه داشته و باعث خنده خوانندگان می شود و یا بشدت آنها را می گریاند ولی هنگامی که زیاد تکرار می شود، گوش با آن مأنوس شده و دیگر خنده دار یا گریه آور نیست بلکه حتی سخنی بی مزه، بی رنگ و بی ارزش می گردد تکرار بیش از حد آن سبب ملالت و اشمئزاز نفس می گردد.

اگر شنیده اید که در رابطه با برخی از شعرها گفته اند: فلان شعر مثل مشک خوشبو است که هرچه تکرار شود، خوشبو تر و باارزش تر می گردد، این از همان مبالغات شعرا است و بر فرض که صحیح، مطابق واقع و بدور از مبالغه باشد این تأثیرات و تازگی ها دو عامل می تواند داشته باشد:

۱. در این شعر نکته های ارزنده ای وجود دارد که با یک بار خواندن و شنیدن، همه آن نکات کشف نمی شود و هر بار که تکرار می شود نکته ای از نکات آن روشن می گردد، لذا پیوسته طراوت و تازگی دارد و گرنه کهنه می شد (مثل آیات قرآن و سخنان معصومین که همیشه همیشه تازگی دارد و...).

۲. الفاظی که در آن شعر بکار رفته شیرین، روان و دلنشین است، پس هرچه تکرار شود از ارزش آن کاسته نمی شود و همانند تخیل صرف نیست که بار اول، دوّم و چندم طراوت دارد نه برای همیشه.

۸. قواعد قضایای متخیلات

مطلب هشتم راجع به این است که آیا مواد قیاس شعری - که قضایای متخیلات است - ضابطه و قاعده ای دارد که موجب حدّ و حصر آن شود یا خیر؟

در جواب می فرمایند: (قبلا نیز در مبحث پنجم گفتیم) قوام شعر به سه امر است:

۱. اوزان. ۲. الفاظ. ۳. معانی خیالیه.

کسی که می خواهد در صناعت شعر مهارت پیدا کند و این صنعت را متقن و مستحکم ساخته، به خوبی از عهده آن برآید، ناچار باید قواعد وزن، الفاظ و معانی متخیله را نیک بشناسد و بدانها مراجعه داشته باشد و گرنه صناعت و ملکه شعر برایش حاصل نمی شود. از این امور سه گانه دو امر اول یعنی اوزان و الفاظ، دارای قواعد مضبوط و معینی هستند (هر کدام در فن مربوطه به تفصیل بیان شده، جوینده این صناعت می تواند به آنها مراجعه کرده و از آن قواعد استفاده کند). در علم منطق، عمده هدف منطقی در صناعت و قضایای شعری همان جنبه سوم و بیان معانی تخیلی است نه بیان اوزان و الفاظ.

اما وزن؛ از دو جنبه قابل بحث است:

۱. ماهیت وزن و آهنگ چیست؟ این قسمت در علم موسیقی که یکی از چهار علم فلسفه وسطی است بحث و بررسی می شود.

۲. کیفیت استعمال اوزان در اشعار؛ این جهت هم در علم عروض به تفصیل گفتگو شده است.

اما الفاظ: این جهت از بحث هم مربوط به ادبیات عرب یعنی علم لغت، صرف و، نحو، معانی، بیان، بدیع و مخصوصا از این شش علم، چهار علم لغت، معانی، بیان و بدیع خیلی نقش دارد و باید با این مباحث آشنا باشد.

حال بر شاعر است که از این علوم و فنون مربوط به اوزان و الفاظ، اطلاع لازم و بلکه کافی در اختیار داشته باشد که یا از طریق سلیقه و استعداد خدادادی این امور را می داند و یا از طریق تعلّم و ممارست کسب کرده است، و دارای ذوق و سلیقه ای است که تویّط آن می تواند جزالت (روانی) و فصاحت (شیوایی) الفاظ را به نیکوی درک کند و میان الفاظ و کلمات از حیث عدوبت (شیرینی) و سلیس بودن فرق بگذارد. البته مردمان در این رابطه از حیث ذوق و سلیقه فرق بسیار دارند (چرا که الناس معادن کمدادن الذهب و الفضة) و البته همه انسانها از اهل هر زبانی و دارای هر مذهب و مردم و فرهنگی که باشند دارای یک ذوق و سلیقه همگانی که مشترک میان آنها باشد هستند و همه از این امور لذت می برند، منتها در بعضی قوی تر و در برخی ضعیف تر است. البته اگر بخواهیم این ذوق و سلیقه خدادادی رشد و نمو پیدا کرده و صیقلی و شفاف شود (مثل همه استعدادهای خدادادی) راهش ممارست و مداومت بر امر شعر و خواندن

کتب شعری و دیوانهای شعر است که اثر فراوان و بارزی در این جهت دارد.

اما قضایای متخیله با معانی خیالیه که مواد صنعت شعر و استدلال شعری را تشکیل می دهند (و هدف اصلی منطقی بیان همین بخش می باشد) دارای یک قاعده و ضابطه معینی نیستند که بتوان آن ها را تدوین نموده و به رشته تحریر در آورد تا دیگران بدان مراجعه کنند (برخلاف قضایای مشهورات، منظونات، یقینیات و مسلمات و... که حدّ و حصر داشته و دارای قاعده و ضابطه معینی بودند و در جای خود بیان شد). سرّ مطلب آنست که -مکرّر گفته ایم و ویژگی شعر اینست- هر اندازه قضایای خیالیه نادر و کم، عجیب و غریب و ستبعد باشند، برای شنونده تازگی داشته و به همان نسبت تأثیرش در نفوس و التذاذ نفوس به آن بیشتر می گردد. با این ملاحظات قضایای خیالیه حدّ و حصر نداشته و قابل ثبت و ضبط نیست، بلکه به قول قرآن:

وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ

(۱)

«شعراء در هر وادی سرگردانند» و طریق مستقیم و معین برای آنان نیست.

ملکه شعری از کجا پیدا می شود؟

وقتی ما تاریخ بزرگان هر قوم را مطالعه می کنیم، می بینیم همان طوری که در سایر رشته های علمی و فنی افراد نابغه، دانشمندان بزرگ و کسانی که قله مرتفع علمی را فتح کرده باشند، بسیار نادر هستند، هم چنین در رشته شعر و شاعری هم، در میان هر امتی شعراء واقعی بسیار هستند چه بسا اتمهایی که در میان آنها کسی یافت نمی شود که از لحاظ مرتبه شعری به درجات عالی رسیده، نوآوری داشته و اسوه و الگوی دیگران باشد. تنها در فاصله های زمانی بسیار طولانی فرد یا افراد با عظمتی از قبیل سعدی، حافظ، مولوی و... یافت می شوند.

حال این سؤال پیش می آید که: سرّ ندرت شعراء بزرگ چیست؟ چرا ملکه شعری در بیشتر انسان ها یافت نمی شود؟ با این که همه دوست دارند شعر بسرایند و شاعری بزرگ شوند، ولی برای نوع افراد چنین توفیقی حاصل نمی شود، علت چیست؟

مصنف رحمهم الله در جواب می فرماید: حقیقت امر اینست که ما نیز بدرستی از سرّ مطلب آگاه نیستیم و تمام آنچه را که در این باب می دانیم آنست که: ملکه شعر و شاعری موهبتی ربّانی و الهی است که مخصوص عدّه ای از انسانها است، همانند سایر مواهب

ص: ۴۸۳

الهی از قبیل حسن بیان، خطابه، نقاشی، داستان سرایی، قصه نویسی و... که مخصوص افراد خاصی است و عمومیت ندارد به خاطر همین اختصاص است که شعراء بزرگ از نوابغ و نخبگان انسان ها بشمار می روند.

بر همین اساس است که امت عربی آن همه به شعر و شاعری اهمیت داده و شعراء خویش را عزیز و گرامی می دارند، اگر در میان قبیله ای شاعری نبوغ پیدا کند به افتخار او مجالس جشن و سرور برپا می کنند، قبایل دیگر به آن قبیله، وجود چنین شاعری را تبریک و تهنیت می گویند و... در حالی که اگر بیشتر مردم می توانستند اشعار عالی بگویند و مسئله، عمومی بود و از رونق آن کاسته می شد، شعراء از نوابغ روزگار محسوب نمی شدند و مردم به آنها این همه احترام نمی گذاشتند. پس این نیز موهبتی از مواهب الهی است، (مثل بذری که در دل خاک پنهان می شود و در آینده خوشه می دهد) اما کسی که این موهبت را کشف کرد و فهمید که چنین نعمت عظمایی در اختیار او است باید تعلیم و تمرین آن را پرورش داده و شکوفا کند تا مانند سایر استعدادهای بالقوه، رشد و نمو پیدا کند و پیوسته بر تکامل آن افزوده شود، تا آنجا که مانند یک هسته به درختی نیرومند و سر بفلک کشیده مبدل می شود و هر آن میوه دهد و خوراکیهایش را در اختیار دیگران قرار دهد (اقتباس از آیه قرآن است که: **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا (۱)**

البته نکته ای که نباید از آن غفلت کنیم آن است که اکتشاف و استخراج این موهبت مثل سایر مواهب کار آسانی نیست و چه بسا شخص دیگری که عارف و آگاه به امور است این استعداد را قبل از صاحب آن کشف کند (مثل کودکان نابغه ای که والدین در اثر بیسوادی، آنها را به جنون متهم می کنند ولی معلم در محیط مدرسه، استعداد دانشمند شدن او را کشف کرده و او را مورد عنایت خاص قرار می دهد). گاهی هم متأسفانه بنا به دلایل بسیار مادی و غیرمادی این استعدادهای خدادادی خشکیده و پژمرده شده، می میرند. اگر در سنین خردسالی از آنها بدرستی بهره برداری نشود (مثل بسیاری از روستائیان، فرزندان کارگر و کشاورز، که از آغاز، دنبال کارهای شاق بوده اند، و به همین جهت به تدریج ذهن آنها کور شده و آسان ترین مسائل برایشان مشکل ترین

ص: ۴۸۴

می شود. چه خوب است که برای این گونه افراد فکری شده و واحدهای سنجشی باشد که استعدادها را کشف و از هر کدام در جهت خاص خود بهره برداری کنند).

۹. رابطه شعر با ضمیر ناخودآگاه انسان

دهمین و آخرین مطلب در باب صناعت شعر، پیرامون رابطه شعر با ضمیر ناخودآگاه است.

مصنف می فرماید: حق مطلب در این رابطه، آن است که شاعر ماهر همانند خطیب ماهر و زبردست در ابداعات و ابتکاراتش از ضمیر ناخودآگاه استمداد می گیرد و دانسته یا ندانسته چشمه های شعر بر زبانش سرازیر می شود (همانند مطلبی که به انسان الهام گشته و سبب استکشافات فراوانی می شود. البته در این باب شعرا و خطبا در یک مرتبه نبوده، بلکه میان آنان اختلافات بسیاری مشاهده می شود).

شعر و خطابه از این حیث، خلاف سایر صناعات است. صناعات دیگر از قبیل:

طب، مهندسی، فیزیک، شیمی و... دائما نیازمند فکر و دقت می باشند. گاه یک صانع، سازنده و مخترع را می بینیم که بارها و بارها دستگاه ها و ابزارها را می آزمایشد تا به نتیجه مطلوب می رسد و کم ترین اشتباهی در کارش ممکن است منجر به عواقب خطرناکی شود و بشریت را نابود کند، ولی صناعت شعر و خطابه بیش از آن که مربوط به فکر و دقت انسان باشد خدادادی و الهامی است و در دست خود انسان نیست، بعضی ها بالفطره خطیب یا شاعرند و...

و در این باب شاهد گویایی از تاریخ داریم: صحار عبدی یک شاعر نامدار عرب و از موالیان اهل بیت عصمت و طهارت علیه السلام است (در روایات ما اشاره شده که اشعار او را به فرزندانان بیاموزید). معاویه از این شاعر گرانمایه پرسید: این بلاغت - به مقتضای حال سخن و شعر گفتن - شما، از کجا است؟ چگونه می شود که این همه حاضر جواب بوده و به راحتی و بالبداهه شعرهای بلند و قصیده های غرا می سرایی؟

او در جواب گفت:

این چیزی است، که در سینه های ما خلجان می کند و زبانهای ما آن را گرفته و بیرون می افکند، همانند دریا که درهای ارزنده ای را تحویل ما می دهد.

این شاهد مثال نکته ای جالب توجه از یک انسان بیابانی و صحرانشین است که به مقتضای فطرتش آن را دریافته، برطبق سنجیه، عادت و طبیعت آن را به تصویر کشیده

است.

قوله: و من رجل؛ شاهد گویای دیگر بر این مدّعا (که شعر و شاعری یک امر اختیاری و فکری نیست و از ضمیر ناخود آگاه سرچشمه می گیرد) اینست که گاهی شاعر هرچه به ذهنش فشار می آورد، یک بیت شعر هم نمی تواند بگوید! در حالی که از نظر فکری و اشتیاق به شعر در اوج آمادگی است ولی با این حال نمی تواند شعر بگوید. مانند و گاهی مطلب به عکس می شود و شاعر فی المجلس قصیده بلندی را می سراید جریان عبد الملک مروان در مکه، که در موسم حج تجاهل کرده و گفت: من امام سجاد را نمی شناسم، فرزدق شاعر بالبداهه، قصیده غرایب انشاد کرد که:

هذا الذي تعرف البطحاء و طأته

و البيت يعرفه و الخل و الحرم...

گاهی کشیدن و کندن یک دندان از گفتن یک بیت شعر آسان تر است - تا چه رسد به یک قصیده بلند و جاودانه - و گاهی عکس است یعنی بدون فکر شعر از زبان فیضان پیدا کرده، می جوشد و بر دامنه زبان یا قلم سرازیر می شود، این مطلب را، شعراء خوب می فهمند.

قوله: و احسب؛ مطلبی در میان عرب ها و مخصوصا شعراء آنان مشهور و معروف است و بدان معتقدند و آن این است که: با هر شاعری یک شیطان یا موجود جنی هست که شعر را بر او القاء می کند، شگفت آورتر این که برخی برای آن موجود جنی اسم خاصی گذاشته و معتقدند که در هنگام شعر گفتن آن موجود نامرئی در جلو چشم شاعر مجسم شده و شعر را به او القاء می کند و... (شاید روی همین پندارهای غلط، پیامبر را شاعر و مجنون خطاب می کردند. بجا است در این رابطه روی تفسیر سوره شعراء تأمل شود).

مرحوم مظفر رحمهم الله می فرماید: گمان می کنم تمام این تجزیه و تحلیل های غلط از آنجا سرچشمه می گیرد که آنها می دیدند، شعر از ضمیر ناخود آگاه می آید و یک الهام الهی است، از این جهت از تفسیر آن عاجز شده و آن را به یک موجود غیر مرئی به نام شیطان و جنّ نسبت می دادند (همانند کثیری از اعتقادات باطله ای که نسبت به ماه و خورشید و... داشتند که چون نتوانسته بودند به خدا باور پیدا کنند و مؤثر اصلی را او

بدانند به خورشید و ماه و...نسبت می دادند).

در خاتمه: استعداد شعر و شاعری مثل سایر امور بالقوه چنین نیست که خودبخود و تصادفاً از حدّ قوه به درجه فعلیت برسد (و آدمی شب به بستر رفته و صبح شاعر برخیزد!! که این سنت الهی نیست، سنت الهی آن است که: لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (۱))

وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا

(۲)

و...بلکه نیازمند تمرین های فراوان، ممارست، مداومت و سروکار دائمی با شعر داشتن و...است. باید اشعار زیادی حفظ کند، آنها را در ذهن جای دهد، بفهمد، تنظیم کند، تکرار کند و...

تا تدریجاً قوه شعری او شکوفا شده و به ثمر بنشیند.

می گویند: یکی از شعراء بزرگ به فرد مبتدی و نوچه خود برای فراگیری شعر دستوراتی داده که به قرار ذیل است:

ابتدا مقدار فراوانی شعر، حفظ کن، سپس مدّتی آنها را ترک کرده و خود را از این بابت به فراموشی بزن بعد به طرف باغستانهای اطراف شهر برو، در یک آمادگی کامل جسمی و روحی، شعر-این موهبت الهی- بر تو الهام می شود. گویند آن مبتدی این دستور العمل را انجام داد و طولی نکشید که شاعری بزرگ و پرآوازه گردید (چه این که در روایات اسلامی آمده که: خداوند را در ایام و ساعات زندگی و عمر فرد فرد انسان ها زمان های خاص، نفحات رحمانیه و نسیم های معنویّه ای است پس خود را در معرض آن نسیم ها قرار دهید و برای آنها آماده شوید، اگر نصیبتان شد آن را مغتنم شمرده و به هیچ قیمتی از دست ندهید).

مصنف رحمهم الله می فرماید: این که آن شاعر بزرگ به شاگرد خود دستور داد اول مقدار زیادی شعر حفظ کند سپس آنها را فراموش کند و...فلسفه عمیقی در عقل باطن و ضمیر ناخودآگاه دارد که این شاعر با فطرت خدادادی و با تجربه شخصی خود بدان رسیده است. باید این آمادگی حاصل شود تا در ساعت معین انشراح (شرح صدر) و انطلاق (طاقت لسان) که یکی از ساعات بیداری عقل باطنی و پلی میان دو منطقه شعور و لا شعور (ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه) و بلکه در ساعت اتحاد این دو منطقه، شعر به

ص: ۴۸۷

۱-۱. سوره نجم، آیه ۳۹.

۲-۲. سوره جن، آیه ۱۶.

انسان الهام شود و این ساعت از افضل ساعات الهام شعراست و چقدر این ساعات کم یاب و مثل کبریت احمر است و تنها در اختیار کسانی قرار می گیرد که دارای فطرت پاک، آماده و ملهم به الهامات الهیه باشند.

پایان صناعت شعر

ص: ۴۸۸

اشاره

فصل پنجم و آخرین فصل از فصول صناعات خمس، پیرامون صنعت مغالطه است و در آن سه مبحث مطرح است:

۱. مبحث اول در مقدمه صناعت مغالطه.

۲. مبحث دوم در بیان اجزاء ذاتیه صناعت مغالطه.

۳. مبحث سوم در بیان اجزاء عرضیه صناعت مغالطه.

مبحث اول یا مقدمات

اشاره

مبحث اول از مباحث سه گانه صناعت مغالطه در رابطه با مقدمات این صناعت است و در آن پنج مبحث مطرح است:

۱. معنی مغالطه

مطلب اول از مطالب مقدمه در رابطه با بیان معنای کلمه مغالطه و اقسام آن و اسباب هر قسم و این که به چه چیزی مغالطه محقق می شود؟

فنقول: قاعده کلیه اینست که: هر قیاس و استدلالی که نتیجه آن نقص وضعی از اوضاع (وضع در باب جدل، به معنای رأی است چه رأی ملترم به و چه رأی معتقد به) باشد نامش «تبکیت» است. تبکیت، طبق بیان مصنف در پاورقی به معنای کوبیدن بر فرق کسی با تازیانه یا شمشیر است و در مطلب مورد بحث ما گویا شخص قایس با حربۀ قیاس بر فرق طرف مقابل و صاحب وضع مخالف می کوبد، لذا به علاقه مشابَهت، مجازاً در بحث ما نیز استعمال شده است.

طبق بیان علامه حلی رحمه الله: تبکیت از ماده بکت است و به معنای غلبه کردن آمده عرب می گوید:

«بکتہ بالحجّہ اذا غلبه» (۱) یعنی این تعبیر را وقتی بکار می برند که شخص با حجّت و دلیل بر دیگری غالب آید و بر فرق او بکوبد. وجه تسمیه در اصطلاح منطقی این است که به سبب این استدلال بر صاحب فلان وضع و عقیده غلبه کرده و بر فرق او می کوبیم (مثلاً آقای مادّی می گوید: «العالم مستغن عن المؤثر و کلّ مستغن عن المؤثر قدیم، فالعالم قدیم» و

بدین وسیله می خواهد وضع و عقیده الهیون را نقض کند. متقابلاً انسان معتقد به خدا می گوید: «العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث» و «کل حادث محتاج الی المحدث، فالعالم محتاج الی المحدث» و آن محدث نمی تواند موجود ممکن، مادی و جسمانی و... باشد.

باشد، بدین وسیله بر فرق مادی کوبیده و رأی او را ابطال می کند و...)

با حفظ این قاعده کلی می گوئیم: اگر مواد مقدمات و مبادی (صغریات و کبریات) فلان استدلال از قضایای یقینی (که قبلاً به تفصیل بیان شد) تشکیل شده باشد نام این قیاس «تبکیت برهانی» است یعنی غلبه بر خصم توسط برهان (کوبیدن بر فرق وی با برهان) مانند این که:

کل انسان حیوان «صغری»

و کل حیوان حساس «کبری»

فکل انسان حساس «نتیجه»

اگر مواد آن، از قضایای مشهوره (با انواع شش گانه ای که داشت) یا از مسلمات (با اقسامی که داشت) تشکیل شده باشد نامش «تبکیت جدلی» است یعنی غلبه بر خصم از راه جدل و کوبیدن بر فرق او از طریق جدل است. مثالهای متنوعی در باب جدل آوردیم.

اگر مواد آن از یقینات، مشهورات و مسلمات نباشد و یا اگر هست هیئت و شکل قیاس به صورت صحیح منطقی و با مراعات قوانین آن نباشد (مثلاً قیاس اقترانی حملی، دارای اشکال اربعه بود و این قیاس به شکل اول است ولی دارای شرایط آن - که ایجاب صغری یا کلیت کبری باشد - نیست. اقترانی شرطی است ولی شرایط آن باب را ندارد. یا قیاس استثنایی است ولی در متصله ملازمه ای میان مقدم و تالی نیست. یا در منفصله معانده ای نیست و یا ابطال لازم مقبول نیست، تفصیل مطلب را در باب پنجم از ابواب کتاب المنطق و در جلد دوم این شرح بیان کرده ایم). در این صورت ناچار آن قیاس شبیه به حق، یقینی و برهانی خواهد بود و یا شبیه به مشهورات و مسلمات است و این شباهت از حیث ماده یا هیئت و یا از هر دو جهت است. به لحاظ همین مشابهت است که پس از مشتبه شدن مطلب بر مخاطب و خلط مبحث، به خاطر - غفلت یا قصور بینشی که مخاطب دارد - تسلیم این استدلال می گردد، از این رو به آن مغالطه و استدلال مغالطی می گویند. در حقیقت شبیه قیاس است اما نه قیاس حقیقی حال اگر این استدلال

مغالطه ای، شبیه برهان باشد نامش «سفسطه» است که در مقابل فلسفه به کار می رود.

«فلسفه» معرفت به حقایق و رسیدن به واقعیات از طریق برهان است و سفسطه مغالطه کاری و بیان خلاف واقع است. دو مثال:

۱. آنجا که از حیث هیئت شبیه برهان باشد:

الله موجود «صغری».

و کل موجود فله وضع او مادی محسوس «کبری».

فالله تعالی له وضع او مادی و محسوس «نتیجه».

این استدلال از لحاظ هیئت ایرادی ندارد و شرایط شکل اول از ایجاب صغری و کلیت کبری در ظاهر مراعات شده، ولی از لحاظ ماده غلط است زیرا که کلیت کبری مقبول نیست و نقیض آن صادق است «ای بعض الموجود لا وضع له او لیس بمادی و محسوس»، در علم کلام، فلسفه اعلی و مباحث علم النفس فلسفه به تفصیل اثبات شده که روح انسانی و فرشتگان موجودات مجردی هستند، و الله تعالی مجرد تام است. لذا چنین قیاسی منتج نیست.

۲. آنجا که از لحاظ ماده شبیه به برهان باشد:

حافظ انسان است «صغری».

حافظ شاعر است «کبری».

پس انسان شاعر است «نتیجه».

این استدلال از لحاظ ماده اشکالی ندارد و هر یک از کبری و صغری درست است ولی از لحاظ هیئت که شکل سوّم است کمبود دارد چون در شکل سوّم کلیت یکی از دو مقدمه شرط است. در قواعد عامه قیاس در جلد دوّم این شرح گفتیم که: «لا انتاج من جزئیین» یعنی از دو جزئی قیاس تشکیل نمی شود و حال آن که در استدلال مذکور هر دو مقدمه قضیه شخصیّه و جزئیّه است و نتیجه اش غلط از آب درمی آید.

اگر این استدلال شبیه به جدل باشد نامش «استدلال مشاغبی» و صناعت آن، صناعت مشاغبه است یعنی سرکشی کردن، امتناع ورزیدن و زیر بار نرفتن که قبلا در صناعت جدل این معنا به تفصیل بیان شد که چگونه شخص مجادل برای این که در محضر مردم مغلوب نشود مغالطه کرده و خود را از بن بست نجات می دهد. مثلا قضیه: «انصر اخاک ظالما او مظلوما» شبیه مشهورات و یا از مشهورات ظاهریه است و قابل

تا اینجا معنای مغالطه و قیاس مغالطی و اقسام آن که سفسطه و مشاغبه باشد بیان شد. اینک مطلب سوم این است که هر یک از مشاغبه و سفسطه دارای یکی از دو سبب زیر می باشند:

۱. یا سبب آن ها غلط و اشتباهی است که قایس بدان مبتلا شده یعنی خود مستدل بدون این که ملتفت باشد در مقام استدلال بر یک امری، دچار اشتباه شده است. همانند کثیری از ادله و براهینی که در طول تاریخ، علما و دانشمندان علوم و فنون مختلف اقامه کرده اند و دانشمندان بعدی اشتباهات و مغالطات آنها را برملا ساخته اند.

۲. یا سبب آنها اینست که خود قایس توجه دارد که مغالطه می کند ولی در این کار تعمد دارد و عمداً به خاطر اغراض سوء یا حسنی که دارد می خواهد دیگری را به اشتباه و غلط بیاندازد و باصطلاح، خود توجه دارد که این خلاف واقع است ولی در مقام این است که به نحوی سروته قضیه را بهم آورده و مطلب را به خورد طرف بدهد. در هر یک از این دو صورت این شخص را مغالط و قیاس او را مغالطه نامند و منظور ما از مغالطه در این صنعت معنایی است که هر دو قسم را شامل می شود.

قوله: و اعلم؛ به سبب چه چیزی مغالطه محقق می شود؟

در جواب باید گفت: سبب اصلی وقوع مواد مغالطه ای در قیاس و استدلال، و عاملی که موجب صحیح جلوه دادن این مواد در قیاس می گردد عبارتست از: رواج و شهرت این قضایا بر عقول و افکار عامه، و سبب اصلی رواج این گونه قضایا: مشابهت آنها با حق و یقین (در سفسطه که شبیه برهان بود) و یا با مشهورات و مسلمات (در مشاغبه که شبه الجدل بود) است، و سبب اصلی این رواج و اشتباه این است که در بیشتر انسان ها قوه تشخیص و تمیز حق و باطل، ضعیف است و کمتر به عمق مطالب پی برده و متوجه مغالطات می گردند، لذا امور متشابه به بر یکدیگر اشتباه شده و بدون این که شخص توجه داشته باشد حکم مخصوص به یکی از آنها به دیگری هم اعطا می شود.

(مثلاً بسیاری از انسان ها در اثر نادانی و عدم تشخیص حق و باطل، علی را با معاویه مقایسه می کردند و حتی می گفتند: معاویه ادهی العرب، «سیاستمدارترین انسان» است و علی بن ابیطالب مرد جنگ است و اهل سیاست نیست و... زیرا فکر می کردند علی یک

حاکم و معاویه هم یک حاکم است، حاکمان حکومت اسلامی یک حاکم و حاکمان حکومت طاغوتی هم یک حاکم پس هر دو به مردم دروغ می گویند، هر دو به فکر منافع و مصالح شخصی و حزبی خود هستند و... غافل از اینکه:

میان ماه من تا ماه گردون

تفاوت از زمین تا آسمان است

در رأس حکومت اسلامی یک عالم عادل، مدیر، مدبر، شجاع و خلاصه الیق الناس قرار دارد و در رأس حکومت طاغوتی یک انسان فاسق، فاسد، جراثومه فساد و تبهکاری قرار دارد و... قیاس مع الفارق است ولی از این مقایسه ها، اشتباهات و خلط مبحث ها فراوان پیش می آید (فرقی ندارد که این کمی درک و تشخیص از ناحیه خود قایس و استدلال کننده باشد که به عمق مطلب راه نیافته و یا از ناحیه شنونده و مخاطب باشد که مطلبی نزدش رواج داشته و قایس از آن سوءاستفاده کرده و مغالطه می کند).

تنظیر: مطلب مذکور همانند اینست که یک شخص حسابگر در مقام حسابرسی عددی را بجای عدد دیگر اشتباه گرفته و در مقام جمع، تفریق، ضرب و تقسیم دچار اشتباه می شود و این همه در محاسبات روزمره، اهل فن و کسانی که با این امور سروکار دارند دچار خطا و اشتباه شده و در محاسبه گاهی کم گاهی زیاد می آورند.

مثال: بیشترین مغالطات آنجا پیدا می شود که یک لفظی مشترک میان چند معناست (به معنای وسیع کلمه که بزودی خواهد آمد) و یکی از معانی آن در ذهن این شخص مجسم است و آن را بجای معنای دیگر بکار می برد و دچار اشتباه می شود یا دیگران را دچار اشتباه می کند. بعدا مثالهای فراوانی می آوریم ولی در اینجا هم برای نمونه به چند مثال معروف اشاره می کنیم:

در باز است «صغری»

و هر بازی پرنده است «کبری»

پس در پرنده است «نتیجه»

این شیر است «صغری»

و هر شیری درنده است «کبری»

پس این درنده است. «نتیجه»

آن یکی شیر است که آدم می خورد در بادیه

و آن دگر شیر است که آدم می خورد در بادیه

خلاصه مطلب این که اگر قلت تمیز، ضعف انتباه و قصور ذهنی نبود و همه انسانها دقیق، تیزبین، نکته سنج، هوشیار و اهل بینش و معرفت بودند هرگز در عالم مغالطه ای رخ نمی داد و امر بر کسی مشتبه نمی شد، دیگر کسی از فطرت پاک انسانها سوءاستفاده نمی کرد و باطل بجای حق تکیه نمی زد. معاویه ها جای علی را نمی گرفتند و دیگر صنعتی بنام صنعت مغالطه نمی داشتیم (مثل این که اگر همگان صحیح و سالم بودند و مراعات بهداشت را می کردند، مریضی نبود و جامعه نیازی به طبیب نداشت). از جمله مطالب تأسف بار که موجب سوءاستفاده های بسیاری شده آنست که ما انسانها نوعا از فرق سر تا نوک قدم در باتلاقهای مغالطه ها و خلاف واقع ها غوطه ور و غرقیم، و سبب آن، قصور ذهنی و کمی بینشی است که در بیشتر انسان ها وجود دارد و همگان به نحوی (البته مراتب، شدت و ضعف دارد) بدان مبتلا هستیم مگر بندگان صالح الهی و آنان که مشمول الطاف و عنایات خاصه الهی گردیده و از این لجزارها رسته اند که مثل آنان در میان مردم مثل قطره در میان اقیانوس های بیکران است. قرآن در سوره و العصر به این حقیقت اشاره نموده که تمام انسان ها بدون استثناء در خسران و زیانکاری اند (در همه ابعاد زندگی و خصوصا مسائل معنوی، معرفتی و الهی) مگر آنان که ایمان آورده و بدنبال آن عمل صالح انجام داده اند که اینان اهل نجات هستند.

۲. اهداف مغالطه

در امر اول دانستیم که مغالطه دو شعبه دارد:

الف. گاهی خود قایس دچار اشتباه شده و در قیاس مغالطه کرده و هو کثیر فی العلوم.

ب. گاهی شخص مغالطه کار، تعمد داشته و می خواهد دیگری را به اشتباه اندازد.

واضح است در این قسم دوم که تعمد تغلیط می باشد، شخص با عمد، اراده و اختیار کاری را انجام می دهد جهت قصدی که دارد.

در این امر دوم اغراض، اهداف و مقاصد را بازگو می کنیم. گاهی غرض مغالطه گر یک غرض صحیح، عقلایی و برای یک مصلحت و مطلوبیت است. مثلا معلم در مقام گفتگو و مباحثه علمی به منظور آزمون متعلم - با شاگردش از در مغالطه وارد می شود - که آیا بعد از این همه درس، بحث و کلنجار رفتن با او این قوت فکری در او پیدا شده تا مغالطه این استدلال را کشف کند یا هنوز آن مهارت را کسب نکرده است؟ نام این

مغالطه را «قیاس امتحانی» گویند. مثل انسان دلسوزی که (انبیاء و اولیاء دین در برابر دشمنان دین) می خواهد شخص عنود و لجوج را که بر باطل خویش اصرار می ورزد به راه راست هدایت کند و یا متقابلاً شخص مخالف و منکر دین (مانند اعتراف دانشمندان یهود به نبوت نبی اکرم صلی الله علیه و اله که از روی عناد، تعصب، لجاجت و برای از دست ندادن موقعیت اجتماعی خود و برای غرض باطل، از در مغالطه درآمده و زیر بار پیامبر نرفتند و...).

گاهی مغالطه گر یک غرض فاسد، غیرمنطقی و غیرعقلایی دارد. مثلاً- غرضش ریاکاری و تظاهر به علم و معرفت است، می خواهد به مردم بنمایاند که او نیز عالم است و بدین وسیله بر اقران و همدرسان خویش تفوق و برتری حاصل کند. عاملی که انسان را به ظاهر سازی، ریاکاری و طلب تفوق وادار می کند، احساس کمبودی است که از ناحیه علمی دارد یعنی در دوران تحصیل، دانشی نیاندوخته، عمر و مخصوصاً دوران جوانی را به بطالت، عیش و نوش و جلسات بی فایده گذرانده و قدم به سنّ میان سالی و کهنسالی گذاشته و اینک نزد وجدان خود شرمنده است، می بیند که توشه ای جمع نکرده، گنجی نیاندوخته، به فکر روز مبادا نبوده و منزلت اجتماعی ندارد لذا باید جای این نقص و کمبود را پر کند، امّا چگونه؟ از راه مطالب علمی و نوشتن کتب و مقالات سودمند؟ از راه سخنرانی های عالمانه؟ از راه درس و بحث؟ از راه زانو زدن در محضر استاد؟ می بیند که تمام این راهها به روی او بسته است و چون از طریق مستوی و صراط مستقیم و دین قیّم بهره ای ندارد لذا برای فریب خویشتن و خاموش کردن وجدان، دست به تظاهر و ریاکاری می زند و سخنان دیگران را به نام خویش نقل کرده و تقوای علمی را رعایت نمی کند و... (اما آنکه وقت را غنیمت شمرده و خود را برای فرصتها آماده کرده، از هر خرمنی خوشه ای و از هر باغی گلی چیده، محضر بزرگان علم را درک کرده، با توفیقات الهی و سعی و کوشش بی وقفه خویش راه به جایی برده و به منزل مقصود رسیده، خود سخن گفتنی زیاد دارد او مستغنی است، آرام است، تزلزل ندارد و...).

(قصّه ای نقل می کنند که، عالم محقق و محترمی وارد روستایی شد، در آنجا مورد احترام مردم قرار گرفته. ملای روستا از در حسد درآمده، روزی که همگان جمع بودند به عالم گفت: برای ما ماری بنویس! آن عالم کلمه «مار» را نوشت،

بلافاصله ملائی ده قلم به دست گرفته و عکس ماری را کشیده، به مردم گفت: شما قضاوت کنید کدام یک از این دو مار است؟ همه گفتند آن که ملائی ده کشیده مار است، بدین وسیله از موقعیت آن عالم کاسته و بر موقعیت نداشته خود افزود...). مثل چنین انسانی که مغالطه می کند تا کمبود خود را جبران کند مثل انسانی است که در جامعه موقعیت اجتماعی ندارد، مردم برای او حسابی باز نمی کنند، به او مسئولیتهای حساس و کلیدی نمی دهند چون لیاقت آنها را ندارد. ولی وی برای جبران این کمبود نفسانی شروع می کند به تکبر، خود بزرگ بینی، فخرفروشی و هر جا وارد می شود بالای مجلس می نشیند و...

نیز مثل این شخص، همانند مثل انسانی است که دارای هزار و یک عیب و نقص اخلاقی است، حسود، حقود، جهول و... می باشد ولی برای سرپوش گذاشتن بر آنها و جبران این نواقص شروع به عیبجوئی از دیگران می کند و همّاز و لمّاز می شود، پشت سر مردمان بدگویی می کند و غیبت را که جهد العاجز و خورشست سگهای جهنم است غذای خویش می سازد و از هر تهمتیه دریغ نمی ورزد. چنین کسی بجای آموزش حقایق و انس و الفت با واقعیات، تسلیم عقل و فطرت و وجدان و اراده بودن، تسلیم هوی و هوس شده و اصول و قواعد مغالطه را به نیکی می آموزد، در محضر بزرگان از در مغالطه درمی آید، قدرت و صولت نداشته خویش را به رخ این و آن می کشد. این مسکین درمانده فرزند درمانده نمی داند که با این ریاکاری ها و تظاهرات، بیشتر آبروی نداشته خویش را بر باد می دهد و خود این اعمال ناشایست از مغالطه، تکبر، غیبت کردن و... به اعلی صوته نقص درونی و پنهانی او را که در جانش مخفی شده آشکار می سازد. فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ (۱) خداوند ما را از این اباطیل و دست آویزهای شیطانی حفظ کند و به صراط مستقیم هدایت فرماید.

۳. فواید صنعت مغالطه

صنعت مغالطه داری یک سلسله فوایدی است که نباید آنها را کوچک شمرد و آن سه امر است:

ص: ۴۹۶

۱. شخصی که صناعت مغالطه را آموخته و ملکه این صنعت را بکار برده به نیکی مواقع غلط و اشتباه و راههای ورود و هجوم آن را می شناسد. لذا در مقام بحث و تحقیق و رسیدن به یک حقیقت تمام راههای مغالطه را به روی خود بسته و از آنها می گریزد تا گرفتار آن نشود.

۲. با آگاهی از این صناعت به راحتی می تواند خطا، اشتباهات و مغالطات مغالطین را کشف کرده، توطئه های آنان را خنثی و نقشه های آنها را نقش بر آب کند، ثابت کند که در این استدلال در صغری یا در کبری یا در ملازمه و... از حیث ماده یا از حیث صورت یا از هر دو حیث دچار اشتباه شده اید. مردم را هدایت کند و آنها را از گرفتار آمدن در دام مغالطین نجات بخشد (علماء شیعتنا مرابطون بالثر الذی یلی ابلیس و عفاریتہ یمنعونهم من الخروج علی ضعفاء شیعتنا) با این دو فایده ای که ذکر شد می توان فایده آموزش این صناعت را به فائده طبابت نسبت به سموم تشبیه کرد که طبیب وقتی سموم و آفات، ویژگیهای آنها و راههای معالجه آنها را شناخت، هم خود از این سموم و مواد مسموم اجتناب می کند و هم به دیگران دستور می دهد که از آنها دوری کنند و اگر احیاناً کسی مراعات نکرده و گرفتار مسمومیت شد، طبیب او را مداوا کند.

۳. فایده دیگر صناعت مغالطه اینست که گاهی انسان احتیاج پیدا می کند که با اهل مغالطه به مثل آنها رفتار نموده و از در مغالطه درآمده و از حربه ای که آنها استفاده می کنند استفاده کرده، آنها را مغلوب و منکوب سازد. به قول مثل فارسی: کلوخ انداز را پاداش سنگ است.

و به قول قرآن کریم:

فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ

(۱)

و در ضرب المثل عربی:

ان الحديد بالحديد یفلح

یعنی آهن با آهن شکافته می شود.

قبلاً گفتیم که افراد بشر در منجلاب مغالطات گرفتارند و دست و پا می زنند. با این محاسبات خوب درک می کنیم که طالب حق که شناگر دریای معارف است چه اندازه احتیاج و نیاز شدید دارد که از چهره آب زلال حقیقت، کفهای روی آن را زدوده و

ص: ۴۹۷

این رود خروشان را از رسوبات گل و لای، تصفیه و پاکسازی کرده و از طریق شناخت مغالطه مغالطه گران، جلو اشتباهات گذشتگان را بگیرد.

البته آنها که دارای طبع سلیم و آراء و افکار مستقیم هستند بطور طبیعی حق را از باطل شناخته و از فراگیری این صنعت مستغنی هستند اگرچه برای همین دسته نیز آموزش فن و قواعد مغالطه، موجب بصیرت بیشتر می گردد، ولی اکثریت نیاز به آموزش این قواعد دارند.

۴. موضوع صنعت مغالطه و مواد آن

در مطلب چهارم دو نکته مطرح است:

نکته اول: بیان موضوع صنعت مغالطه؛ می دانیم که -نزد مشهور- هر علمی، نیازمند موضوعی است که در علم از عوارض آن موضوع بحث می شود. همچنین هر بابی از ابواب، مسأله ای از مسائل و صنعتی از صناعات نیز دارای موضوع خاصی است که در آن صنعت در اطراف آن موضوع گفتگو می شود. بر این اساس باید دید موضوع صنعت مغالطه چیست؟

مرحوم مظفر می فرماید: موضوع این صنعت محدود به حدّ خاص و مخصوص به شیء خاصی نیست، مثلاً مخصوص مسائل عقلی، فلسفی یا مسائل نقلی و... نیست بلکه تمام آنچه را که دو صنعت برهان و جدل بدان تعلق داشت، موضوع صنعت مغالطه همه را شامل می شود. بنابراین موضوعات و مسایل صنعت مغالطه در مقابل موضوعات و مسائل آن دو صنعت است، و بلکه مبادی آن هم در مقابل مبادی آن دو می باشد، یعنی این که مبادی آن شبیه مبادی، مقدمات، صغریات و کبریات آن دو است (مبادی صنعت برهان یقینیات بود و مبادی صنعت مغالطه شبیه به آن دو است مبادی صنعت جدل، مشهورات و مسلمات بود و مبادی صنعت مغالطه شبیه به مشهورات است، مسائل جدل شامل مسائل کلیه علوم، فنون، سیاسیات و اقتصادیات و... می شد در مقابل مسائل مغالطه هم به همان اندازه توسعه دارد. خلاصه در کلیه آن مطالبی که قابل اقامه برهان یا جدل بود قابل آنست که از در مغالطه در آییم)

با این تفاوت که صنعت برهان و جدل دو صنعت حقیقی و واقعی بودند ولی صنعت مغالطه یک صنعت صوری و ظاهری است زیرا که مشابهت مبادی مغالطه به مبادی برهان و جدل در ظاهر و بر حسب رواج و شهرت آن قضایا در اذهان است که

منشأش هم ضعف قوه تمیز میان حق و باطل، صدق و کذب، شنیع و مشهور است و قصور ذهنی خود قایس یا مخاطبین موجب می شود که مغالطه، موضوع پیدا کند.

نکته دوم: مبادی و مقدمات برهان را یقینیات و مبادی جدل را مشهورات و مسلمات تشکیل می دهند و مبادی یا مواد قیاس مغالطی را قضایای وهمیات و مشبهات تشکیل می دهد (معنای این دو دسته مبادی را در مقدمه صناعات خمس بیان کردیم)، وهمیات هم از جهتی در مشبهات داخل می باشند به لحاظ این که انسان توهم کرده که حکم معقولیات همان حکم محسوسات است و معقول را به محسوس قیاس کرده و همین مقایسه موجب شبهه شده است، پس اینها نیز از مشبهات به معنای عام کلمه هستند.

۵. اجزاء صناعت مغالطه

همان گونه که صناعت خطابه دارای دو جزء «عمود» و «اعوان» بود، همچنین صناعت مغالطه هم دارای دو دسته اجزاء است:

دسته اول: اجزائی که به منزله عمود در باب خطابه هستند؛ یعنی اجزاء اصلی صناعت مغالطه، که اگر آنها نباشند مغالطه ای هم نیست، و آنها عبارتند از قضایایی که ذاتاً (نه بالعرض) مقتضی و موجب مغالطه می شوند و آنها همان نفس «تبکیت» یعنی قیاس مغالطی هستند که دارای صغری و کبرای باشند، نام این دسته را اجزاء ذاتیه صناعت مغالطه می گذاریم چون بالذات موجب مغالطه می شوند.

دسته دوم: اجزائی هستند که به منزله اعوان در باب خطابه اند یعنی عوامل و اموری که ثانیاً و بالعرض و خارج از حقیقت تبکیت (قیاس مغالطی) مانند عیب و ایراد گرفتن از مخاطب (مثلاً فلان کلمه را درست تلفظ نکردی و...) و مشوش کردن افکار طرف، با خجالت دادن وی، مسخره کردن او و مانند اینها که تفصیلاً بیان خواهیم کرد. نام این دسته از اجزاء را «اجزاء عرضیه» مغالطه می گذاریم. چون بالعرض موجب مغالطه می شوند. مبحث سوم (آخرین مبحث) پیرامون اجزاء عرضیه آن است.

مبحث اول از مباحث صنعت مغالطه پیرامون مقدمات بود که طی پنج مطلب بیان شد. اما مبحث دوم پیرامون اجزاء ذاتیه صنعت مغالطه است قبل از هر سخنی به عنوان تمهید و آماده سازی فهرستی از مطالب بعدی را عرضه می کنیم:

به طور کلی غلط و اشتباهی که در خود تبکیت (قیاس مغالطی) پیش می آید از سه حال خارج نیست:

۱. از جهت ماده اشتباه رخ می دهد. مراد از ماده همان مقدمات و مبادی قیاس است یعنی صغریات و کبریات (مثل «کل موجود مادی» که نقیض آن صادق است).

۲. از جهت صورت و هیئت اشتباه رخ می دهد. مراد از صورت، همان نحوه تألیف و چینش مقدمات در قیاس است (مثلاً کبرای شکل اول کلیت ندارد و یا اوسط تکرار نشده و...).

۳. هم از جهت ماده و هم از لحاظ صورت اشتباه رخ می دهد.

نوع چهارمی از غلط و اشتباه هم وجود دارد که کاری به تشکیل قیاس ندارد و بدون تشکیل قیاس هم این غلط و اشتباه در خود قضیه یا مفردات آن وجود دارد.

از این سه قسم، قسم اول یعنی اشتباه از لحاظ ماده قیاس، سه شعبه دارد:

۱. منشأ اشتباه و مغالطه این که: صغری و کبرای قیاس در واقع یک قضیه کاذبه است ولی امرش با قضایای صادق مشته شده چون شبیه به صادق است (در برهان) و یا در واقع یک قضیه شنیعه، منکره و شاذ است که با یک قضیه مشهوره مشته شده (در مقابل جدل) و این امور سبب مغالطه گردیده است.

۲. منشأ مغالطه اینست که دلیل عین مدعا است و همان را که طرف می خواهد نتیجه بگیرد، در مقدمات آورده به گمان این که مطلوب و نتیجه غیر از این مقدمات می باشد در حالی که در واقع عین همان مقدمات است، نام چنین استدلالی را مصادره به مطلوب گویند که بعداً در خصوص آن بحثی خواهیم کرد.

۳. مقدمات یعنی صغری و کبری چون دلیل بر مطلوب هستند باید از نتیجه اعرف باشند و گرنه دلیل بر آن نخواهند بود حال طرف می پندارد که این مقدمات از آن نتیجه اعرف هستند، لذا بدانها احتجاج می کند در حالی که در واقع یا نتیجه از آنها اعرف است و یا از حیث ظهور و خفاء مساوی هستند و هیچ کدام اولی نیست که بدان احتجاج

شود و ترجیح بلا مرجح یا مرجوح بر راجح است و موجب مغالطه می شود.

از این انواع سه گانه هم، خصوص نوع اول (که منشأ مغالطه، کذب و شناعة بود و کاذبه، شبیه صادق یا شنیعه، شبیه مشهوره شده) از جمله مهم‌ترین انواع بوده و غالب موارد مغالطه از این ناحیه پیش می آید. ما هم عمده هدفمان بیان همین بخش است.

خود این قسم دو شعبه دارد:

۱. گاهی مغالطه از حیث الفاظ است. و مغالطه لفظی نام دارد؛

۲. گاهی از حیث معنی است. مغالطه معنوی نامیده می شود.

تا اینجا فهرستی از انواع و اقسام مغالطات بود. سایر انواع دیگر از مغالطه حتی مغالطات از حیث صورت، به مغالطه از جهت معنی برمی گردد. لذا بحث مستقلی نخواهد داشت. با این محاسبات می توان گفت: انواع مغالطات چه در ماده یا صورت یا هر دو، به دو قسم اصلی و مادر تقسیم می شوند:

۱. مغالطات لفظیه؛

۲. مغالطات معنویّه و هر کدام را در یک بحث قرار می دهیم.

۱. مغالطات لفظیه

اشاره

قسم اول از دو قسم اصلی مغالطه، مغالطات لفظیه است. در این بخش ابتدا فهرست و اقسام آن را بازگو می کنیم. به طور کلی غلط و اشتباه از ناحیه الفاظ دو قسم دارد:

اول: مغالطه در لفظ مفرد؛

دوم: مغالطه در لفظ مرکب.

هر کدام از این دو قسم، خود سه نوع دارند.

اما انواع مغالطه در لفظ مفرد:

۱. گاهی غلط و اشتباه در جوهر و ماهیت لفظ است و منشأ آن، اشتراک لفظ میان دو یا چند معناست که به آن «مغالطه به سبب اشتراک اسم گویند. (به معنایی که بزودی خواهد آمد در توضیح همین نوع)

۲. گاهی غلط و اشتباه فی نفسه در حال و هیئت لفظ است یعنی در ذات هیئت نه بسبب امور خارجی و منشأ چنین اشتباهی عبارتست از «اتحاد شکل لفظ» (کما سیأتی).

۳. گاهی غلط در حال و هیئت لفظ است منتها منشأ آن سلسله اموری هستند که

ص: ۵۰۱

خارج از لفظ بوده و عارض بر آن می شوند. آن امور خارجیه عبارتند از: اعراب که منصوب را مرفوع و مرفوع را منصوب بخواند و اعجام یعنی نقطه داشتن که هم در کتابت و هم گفتار موضوع دارد و گاهی یک نقطه موجب تفاوت در معنا می شود (به یک نقطه محرم مجرم شود).

انواع مغالطه در لفظ مرکب

۱. گاهی مفردات و کلمات جدا جدا هیچ ابهامی ندارد ولی وقتی آنها را با یکدیگر ترکیب کرده و یک جمله و مرکب می سازیم، خود این ترکیب موجب ابهام، اجمال و مغالطه می شود که به آن «مغالطه مماراتی» گویند (مثل ضرب زید عمرا فضر بته یا فاضربه، که نمی دانیم این ضمیر هو به زید برمی گردد یا به عمرو؟)

۲. گاهی منشأ مغالطه اینست که در واقع میان این مفردات ترکیبی وجود ندارد و از یکدیگر جدا هستند ولی شخص گمان می کند که آن دو باهم مرکب هستند. مثلاً صفت موصوف و... می باشد و این موجب مغالطه و اشتباه می شود و نامش «مغالطه ترکیب مفصل» است (مثلاً زید شاعر جید، انسان گمان می کند زید شاعر نیکوئی است، در حالی که این دو خبر بعد از خبر هستند و ربطی بهم ندارند).

۳. گاهی در واقع ترکیب موجود است، دو کلمه با یکدیگر مرکب هستند و حکم برای مجموع آنها ثابت است ولی آدمی می پندارد که این ها از یکدیگر جدا هستند و حکم برای هر کدام جدا گانه ثابت است لذا دچار اشتباه می شود. این قسم را «مغالطه تفصیل مرکب» گویند.

پس مغالطات لفظیه مجموعاً شش قسم شد. با همین ترتیب مذکور در فهرست، آنها را تبیین و تشریح می کنیم.

الف. مغالطه به اشتراک اسم

قسم اول از اقسام ششگانه مغالطات لفظیه است.

بیان ذلک: در اینجا منظور از اشتراک اسمی در باب مغالطه، همان اشتراک لفظی به معنای خاص کلمه که در مباحث الفاظ گذشت، نیست. زیرا که اشتراک لفظی در آن باب، این بود که: لفظ دارای دو یا چند معنا باشد و برای هر کدام جدا گانه و در عرض معانی دیگر، وضع شده باشد. مانند کلمه عین نسبت به چشم، چشمه، طلا، نقره و...

ولی مراد از اشتراک اسمی در صناعت مغالطه به معنای آنست که یک لفظ برای دلالت بر بیش از یک معنی صلاحیت داشته باشد، چه این دلالت به برکت وضع باشد یا به قرینه بالمطابقه باشد یا بالالتزام و...

و چه این اشتراک اسمی به سبب اشتراک لفظی به معنای مذکور- باشد که قسمتی از اشتراک اسمی و اخصّ از اشتراک اسمی است

و چه منشأ این اشتراک «نقل» باشد- قبلاً معنایی داشته و فعلاً از آن معنا منقول شده.

و یا سرچشمه آن «مجازیت» باشد و لفظ دارای دو یا چند معنای مجازی است که در هر کدام هم استعمال می شود (مثل لاء نفی جنس نسبت به نفی صحت و فایده و نفی لزوم و یا سرچشمه آن «تشبیه» باشد و از باب تشبیه، لفظی را در معنایی بکار برده، مثلاً به حیب اطلاق قمر یا شمس کرده.

و یا منشأ آن «تشابه» باشد یعنی لفظ اطلاق بر یک سلسله اموری می شود که در صورت، متشابه، ولی در حقیقت، متفاوت هستند. مثل کلمه حیوان نسبت به انسان و سایر حیوانات دیگر،

و یا منشأ آن «اطلاق و تقیید» باشد مثل کلمه رقبه که گاهی مطلق استعمال می شود و گاهی مقید به قید ایمان و امثال آن و مانند عام و خاص یا مانند تشکیک که کلمه نور به طور متفاوت بر مراتب مختلف آن صدق می کند.

بیشترین اشتباهات و مغالطات از قدیم الایام (مثلاً ۲۵۰۰ سال پیش، از زمان افلاطون و ارسطو و یا حتی قبل از آنها) به همین ناحیه «اشتراک اسمی» برمی گردد. (۱)

به خاطر اهمیت این قسم از مغالطه، بر بحث کنندگان، علما، دانشمندان و اهل جدل لازم ترین امر این است که ابتدا مراد خود را از فلان لفظ و عنوان که محل نزاع است توضیح داده و تعریف روشنی از آن عرضه کنند؛ چرا که هر لفظی، معنای خاص خود را دارد. چه بسا با اختلاف عصرها، زمان ها، مکان ها، علوم و فنون مختلف و بلکه به اختلاف اشخاص فرق داشته باشد و هر کدام معنایی را اراده کنند که اگر به درستی

ص: ۵۰۳

۱- ۱). خواجه طوسی در اساس الاقتباس بیان می کند که حکیم بزرگ، افلاطون در خصوص صناعت مغالطه کتابی نوشته و باقی مباحث منطقی را نیاورده و تازه در آن کتاب هم خصوص مغالطات لفظیه را که مهم ترین هستند آورده و باقی اقسام مغالطه را نادیده گرفته است. ص: ۵۱۸.

توضیح داده شود، کثیری از منازعات و مناقشات، لفظیه خواهد بود نه معنویه. در اینجا بیان مثال های متنوع برای این قسم از مغالطه و توضیح آنها به درازا می کشد. همین اندازه کافی است که به چند نمونه ذیل اشاره کنیم:

الف. کلمه «وجود و ماهیت» در فلسفه که به قدری پیچیده شده که محور مباحث اصاله الماهیه گردیده است.

ب. کلمه «حسن و قبح» و کلمه «رؤیت» در علم کلام، حسن و قبح سه معنا دارد.

(در شرح کشف المراد بخش عدل الهی و نیز شرح اصول فقه جلد دوم در بحث مستقلات عقلیه آنها را بیان کرده ام).

کلمه «رؤیت» هم دو معنا دارد که قبلا در مبحث جدل تبیین شده است.

ج. کلمه «حریت و آزادی» و کلمه «وطن» در مسائل و علوم اجتماعی، که اجمال و ابهام زیادی دارند. در مقدمه مبحث معرف در جلد اول این شرح تبیین شده است.

د. کلمه «جواز و اصل» در فقه و اصول که معانی متعددی دارند و در هر رشته، علم و فنی مثال های فراوانی برای این منظور وجود دارد.

ب. مغالطه در هیئت ذاتیه لفظ

قسم دوم از اقسام شش گانه مغالطات لفظیه، مغالطه در هیئت ذاتیه لفظ است و آن در مواردی است که لفظ به سبب تعدد عبارت دارای معانی مختلفی باشد و منشأ این تعدد عبارت از تصریف لفظ است که در سایه صرف شدن و اعلال، معانی متعدد پیدا می کند. یا از جهت مذکر و مؤنث بودن، معانی آن فرق می کند یا از جهت اسم فاعل یا اسم مفعول بودن تفاوت دارد و... و در اثر عدم تمیز یکی از آن دو از دیگری اشتباه و خلط مبحث پیش آمده و حکم یکی به دیگری داده می شود. چند مثال:

۱. لفظ «عدل» که گاهی مصدر است و معنای خاص خود را دارد مثل عدل زید و ظلم عمرو، و گاهی وصف استعمال می شود مثل زید عدل که هر کدام معنایی دارد.

۲. کلمه «تقوم» که گاهی مفرد مذکر مخاطب استعمال می شود و گاهی مفرد مؤنث مغایب و هر کدام معنای خاص خود را دارد.

۳. کلمه «مختار» و «معتاد» که هم در اسم فاعل و هم در اسم مفعول استعمال می شوند.

۴. کلمه «قلن» که در فعل ماضی معلوم، ماضی مجهول و امر حاضر استعمال شده

ج. مغالطه در اعراب و اعجام

سوم از انواع مغالطات لفظیه، مغالطه در اعراب (زیر و زبر) و اعجام (نقطه داشتن و نداشتن یا جایجایی نقطه ها) است. مغالطه کذائی در موردی است که لفظ دارای معانی متعددی باشد که منشأ این تعدد، سلسله اموری است که خارج از ذات و جوهر کلمه بوده و بر هیئت آن عارض می شوند.

بیان ذلک؛ قایس در لفظ، تصحیف و تغییری ایجاد کند که سبب اشتباه شود و آن تغییر یا در نطق به آن لفظ است، مثلاً: برید را یزید تلفظ کرده یا بازار را باز آر تلفظ کرده و... یا تصحیف به اعجام و نقطه گذاری، در نوشتار و خط است. مثلاً لفظ مهمله و بی نقطه را با نقطه تلفظ کند یا بنویسد (محرم و مجرم) یا لفظ معمجه و نقطه دار را بی نقطه و یا ثاء مثلثه را تاء و... تلفظ کند و یا بنویسد. در کتب قدیمی نسخه های خطی، از این گونه بدل و اشتباهات فراوان پیش می آمد که حتی در مقام استنباط احکام شرعی از روایات هم تأثیر می گذارد و...

و یا تصحیف به حرکات است. مثل کلمه «بَرَّ» یک کلمه است ولی اگر به ضم باء باشد (بَرَّ) به معنای گندم است (البَرَّ منوان بدرهم) و اگر به فتح باء باشد (بَرَّ) به معنای خشکی در مقابل بحر است و یَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ (۱) و اگر به کسر باء باشد (بَرَّ) به معنای نیکی است در مقابل فاجر (لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ امْرِئٍ بِرَا كَانْ او فاجرا).

یا تصحیف و تغییر در صیغه است. مثلاً جمله «زید آمد» را هم می توان به صورت جمله خبری بیان کرد و هم به صورت جمله انشایی و استفهامی، یا لفظ مخفف را مشدد بخوانیم و... و یا تغییر در اعراب لفظ است. مثلاً- مرفوع را منصوب خواندن و بالعکس که در خیلی موارد نتیجه دارد و گاهی موجب کفر و شرک است مثلاً در آیه:

وَ اذَانٌ مِنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ اِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ اَنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَ رَسُوْلُهُ

(۲)

اگر رسوله را مجرور خوانده و بر مشرکین عطف کنیم، کلام کفرآمیز است و معنا این می شود که خداوند از مشرکین و پیامبرش بیزار است. ولی اگر مرفوع بخوانیم

ص: ۵۰۵

۱-۱. سورة انعام، آیه ۵۹.

۲-۲. سورة توبه، آیه ۳.

عطف بر «الله» می شود که اسم آن و محلا- مرفوع است، چون در اصل مبتدا بوده و کلام درست می شود و معنایش آنست که خدا و رسول خدا از مشرکین بیزارند. یا مثلاً آیه:

□ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» اگر ایّاک با تشدید باشد به معنای اینست که فقط تو را می پرستیم و ضمیر منفصل منصوب است. ولی اگر ایّاک را به تخفیف بخوانیم به معنای بت است یعنی بت را می پرستیم. یا مثل آنچه که عوام در مقام تبت می گویند: «قربه الّا الله» که معنای کاملاً غلط است و باید بگویند: «قربه الی الله» و یا «الله لیس بخالق» اگر کلمه خالق از ماده خلق به فتح عین الفعل مشتق باشد، این کلام کفر است و اگر از ماده خلق به کسری عین باشد کلام صحیح است چون خلق به معنای کهنه و فرسوده شدن است و خداوند این گونه نیست.

مثالی که مصنف رحمهم الله در این مورد آورده اند، کلامی از ابن سینا است، که آن را نقل به معنا می کنند. ابن سینا می فرماید: خداوند بحت وجود است (صرف الوجود و محض وجود که عدم، نیستی و کاستی در آن ذات راه ندارد) ولی برخی این کلام را تغییر داده و گمان برده اند که منظور حکماء از این کلام اینست که خداوند واجب الوجود است که کلمه بحت اگر نقطه هایش و اعرابش فرق کند و جابجا شود می تواند به اشکال مختلف درآمده و هربار هم معنایی داشته باشد.

یادآوری: همانطور که در قسم اول از اقسام مغالطات لفظیه، منشأ مغالطه، اشتراک اسمی بود، همچنین در قسم دوم و سوم هم منشأ مغالطه همین اشتراک در لفظ است، منتها اشتراک اسمی مربوط به هیئت و شکل است نه مربوط به جوهر و حقیقت لفظ، این اعرابها، نقطه ها، تشدید و تخفیف است که چنان تفاوتی ایجاد می کند ولی در نوع اول این تفاوت مربوط به جوهر و حقیقت لفظ است و لذا نام خصوص قسم اول را «مغالطه به اشتراک اسم» گذارده اند و بلکه سه نوع بعدی هم که ذیلاً به ترتیب خواهد آمد از جهتی به اشتراک لفظ برمی گردد و منشأ مغالطه در همه این انواع سته همان اشتراک اسمی است.

د. مغالطه مماراتی

نوع چهارم از انواع شش گانه مغالطات لفظیه، مغالطه «مماراتی است». کلمه ممارات در لغت، مصدر باب مفاعله و از ماده مری به معنای شک و ریب مشتق شده است.

(لا تکن فی مریه ای فی شک).

در اصطلاح منطق عبارتست از آن مغالطه ای که در نفس ترکیب حاصل می شود یعنی تک تک الفاظ، کلمات و مفردات این جمله و مرکب، هیچکدام ابهام و ایهامی، نداشته و معانی یکایک آنها واضح و روشن است، اما به سبب ترکیب آنها با یکدیگر و ساختن یک جمله از آنها چنین اشتراک و اشتباهی حاصل شده است.

مثال اول. «ضرب زید بکرا فضربته» که در ضمیر ضربته دو احتمال وجود دارد:

۱. مرجع آن، لفظ زید باشد یعنی من ضارب را مضروب کردم.

۲. مرجعش لفظ بکر باشد یعنی من هم، مضروب را مضروب کردم و امر بر مخاطب مشتبه می شود.

مثال دوم. به قول علامه:

کل ما يتصوّره الحكيم فهو كما يتصوّره.

که ضمیر فهو دارای دو احتمال است:

۱. به معقول و متصور برگردد.

۲. به عاقل و حکیم برمی گردد.

مثال سوم؛ به قول مرحوم مظفر رحمهم الله: معاویه-علیه الهاویه-به عقیل ابن ابیطالب برادر علی علیه السلام گفت باید در حضور مردم منبر رفته و به علی بن ابیطالب ناسزا بگویی، عقیل منبر رفته و اعلان کرد: امرنی معاویه ان اسب علیا الا فالعنوه، یعنی معاویه به من امر کرده تا علی علیه السلام را دشنام دهم؛ آگاه باشید! هان پس او را لعنت کنید، که ضمیر هو در «فالعنوه» دو احتمال دارد:

۱. به معاویه برگردد؛

۲. به علی علیه السلام منشأ این ابهام، اشتراک عود ضمیر است و بدین وسیله عقیل وانمود کرد که دستور معاویه را اجابت کرده و حال آن که در واقع لعن و نفرین خود معاویه را قصد کرده است.

دو. باز هم بقول مصنف رحمهم الله: از کسی از اصحاب پرسیدند: پس از پیامبر کدام یک از صحابه حضرتش، از همه برتر بوده؟ وی در پاسخ گفت: من بنته فی بینه، یعنی کسی که دختر او در خانه او است، که دو احتمال دارد:

۱. مراد از من موصول، ابو بکر باشد یعنی ابو بکری که دختر آن ابو بکر (عایشه) در

خانه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بوده پس بر فضیلت اَبی بکر دلالت می کند.

۲. مراد از موصول علی علیه السَّلام باشد یعنی علی بن ابیطالبی که دختر آن پیامبر در خانه آن علی علیه السَّلام است، پس بر افضلیت علی دلالت می کند.

در خاتمه: از نوع مغالطه مماراتی توریه و استخدام است که دو نوع از انواع محسنات معنویّه بوده و در علم بدیع ذکر شده اند.

در کتاب مختصر المعانی می خوانیم:

و از محسنات معنویّه توریه است و نام دیگر آن ایهام است. توریه عبارتست از این که لفظی دارای دو معنا است که یکی از آن دو قریب به ذهن و اراده، و دیگری بعید است و متکلم از لفظ همان معنای بعید را اراده کرده ولی مخاطب گمان می برد که همین معنای قریب مراد است. (۱)

و به قول مرحوم شیخ اعظم انصاری:

و أمّا التوریه و هو ان یرید بلفظ معنی مطابقا للواقع و قصد من القائه ان یفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهر فیه عند مطلق المخاطب او المخاطب الخاص كما لو قلت فی مقام انکار ما قلته فی حق احد: علم الله ما قلته و اردت بكلمه ما الموصوله و فهم المخاطب النافیه و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له ما هو ههنا و اشار الی موضع خال فی البیت و... (۲)

و نیز در کتاب مختصر می خوانیم:

و از محسنات معنویّه استخدام است و هو ان یراد بلفظ له معیان، احدهما ثم یراد بضمیره ای الضمیر العائد الی ذلك اللفظ معناه الآخر او یراد باحد ضمیریه احدهما ای احد المعنیین ثم یراد بالآخر معناه الآخر و یجوز فی کلّیهما ان یکونا حقیقیین و ان یکونا مجازین او ان یکونا مختلفین (۳)

(مثلا دانشمندان در جامعه محترم اند و تقلید از آنان جایز است که ضمیر آنان به دسته خاصی، که مجتهد عادل جامع شرایط باشند، برمی گردد نه به عموم علماء).

ص: ۵۰۸

۱-۱. مختصر المعانی ص ۱۹۲.

۲-۲. مکاسب ص ۵۰.

۳-۳. مختصر، ص ۱۹۲.

نوع پنجم از انواع مغالطات «مغالطه ترکیب مفصل» است. هنگامی که در کلام دو یا چند لفظ پشت سرهم ذکر شود (چه در ناحیه موضوع قضیه و چه در ناحیه محمول آن، شخص قایس یا مخاطب می پندارد که میان این الفاظ مفرد تالیف و ترکیبی وجود دارد و مجموع من حیث المجموع، موضوع یا محمول قرار گرفته اند. در حالی که واقعا چنین نیست یعنی ترکیبی در کار نیست. هر لفظ مفردی و هر جزئی حکم خاص به خود را دارد و ربطی به جزء دیگر ندارد. در حقیقت اگر مجموع مرکب را موضوع یا محمول قرار دهیم، حکم کاذب خواهد بود، ولی اگر تحلیل و تفصیل داده و هر جزئی را جدای از اجزاء دیگر مدنظر قرار دهیم، صادق است. نام این مغالطه را ترکیب مفصل می گذاریم و مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله اسم آن را «مغالطه به سبب اشتراک قسمت» نامیده اند. منشأ مغالطه، اشتراک هر قسم و جزء در حکم است (اصطلاح شیخ طوسی، در فقه و اصول، حدیث و رجال و علوم نقلی بر جناب شیخ الاطائفه ابو جعفر الطوسی رحمه الله بنیانگذار حوزه علمیه نجف اشرف - صانها الله عن حدثان الدهر - اطلاق می شود و در فلسفه و کلام، هیئت و ریاضیات و علوم عقلی به جناب استاد البشر حکیم الهی خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره اطلاق می گردد).

مغالطه ترکیب مفصل خود دو شعبه دارد:

۱. گاهی ترکیب و تفصیل در ناحیه موضوع قضیه است که اگر موضوع، مفصل باشد کلام صادق و اگر مرکب باشد، کاذب است.

۲. گاهی نیز ترکیب و تفصیل در ناحیه محمول قضیه است که اگر اجزاء محمول را از یکدیگر جدا کنیم به تجزیه و تحلیل حمل، صادق و اگر مجموع را بما هو مرکب، حمل کنیم، حکم کاذب است.

اما قسم اول که موضوع قضیه، دارای دو یا چند جزء است؛ هر جزئی حکم مخصوص به خود را دارد و این احکام به حسب هر جزء صادق است ولی اگر موضوع را مجموع مرکب از این اجزاء بما هو مرکب قرار دهیم این احکام به حسب مجموع کاذب است. مثال:

عدد پنج هم زوج و هم فرد است «صغری»

و هر عددی که هم زوج و هم فرد باشد پس زوج است «کبری»

در این قیاس اگرچه هریک از صغری و کبری صادق است اما نتیجه مذکور کاذب است. سرّ مطلب اینست که کلمه «پنج» که موضوع در صغری است دو جور ملاحظه می شود:

۱. خود عنوان خمسه بما هی خمسه، بدون تفصیل، تجزیه و تحلیل که به این اعتبار، گفتن زوج و فرد کذب است زیرا هر عددی در عالم یا زوج یا فرد است و نمی تواند هم زوج باشد یعنی قابل تقسیم به دو مساوی و هم فرد باشد یعنی غیر قابل تقسیم...

۲. خمسه را تجزیه و تحلیل کنیم به یک عدد ۲ و یک عدد ۳، در اینجا است که حکم مذکور صحیح و صادق است منتها هر کدام به لحاظ یک جزء، یعنی «زوج» به عدد، دو بار می شود و «فرد» به عدد سه و در حقیقت گویا گفته ایم: ۲ و ۳ زوج و فرد هستند که لف و نشر مرتب است یعنی دو، زوج و سه، فرد است.

همچنین در ناحیه کبری هم گفته ایم: «و کل ما کان زوجا و فردا» اگر مجموع را بما هو مجموع ملاحظه کنیم یعنی عدد پنج را که زوج و فرد است بما هو عدد پنج در نظر بگیریم با این که زوج غلط است چون عدد پنج فرد است نه زوج و ملاک زوجیت قابل انقسام به متساویین بودن است و پنج این گونه نیست. به عبارت دیگر قاعده کلیه اینست:

المركب من الزوج و الزوج زوج (مثل عدد ۲۰ که مرکب از ۱۰ و ۱۰ یا ۱۲ و ۸... است) و المركب من الفرد زوج مثل ۶ که مرکب از ۳ و ۳ می باشد، و المركب من الزوج و الفرد فرد دائما (مثل ۵ که مرکب از ۲ و ۳ است) پس اگر خمسه یا زوج و فرد را مجموعا ملاحظه کنیم فرد است نه زوج، و حکم به این که زوج غلط است، ولی اگر به حسب تحلیل و تفصیل در نظر بگیریم و بگوئیم: هر عددی که زوج است (مثلا ۲) و فرد است (مثلا ۳) فهو زوج به لحاظ عدد ۲ که زوج است، باز هم بدین اعتبار حکم صادق است (نظیر این که بگوئیم: هر زردرنگ و شیرینی، زردرنگ است، که اگر زردی و شیرینی باهم موضوع باشند حکم غلط است و باید محمول هم مقید باشد ولی اگر هر کدام جداگانه موضوع باشند حکم به زردرنگ بودن، صحیح است چون زردی زرد است و سلب شیء یا ذاتیات و لوازم از ذات محال است.)

اما این که نتیجه کاذب است به لحاظ این است که موضوع در نتیجه یعنی کلمهٔ *خمسه* در *الخمسه* زوج دو ملاحظه ندارد بلکه تنها به لحاظ ترکیبی و *خمسه* بما هو *خمسه* مدّ نظر قرار می‌گیرد بدلیل این که: بطور کلی حکم بر هر عددی که آن عدد فقط زوج است (مثل *عشره*) یا فقط فرد است (مثل *خمسه*) در صورتی صحیح و صادق است که مرکب بما هو مرکب ملاحظه شود و به این ملاحظه *خمسه* زوج نیست بلکه فرد است و اگر بخواهیم به حسب تحلیل و تفصیل ملاحظه کنیم ناچاریم به هر دو حکم کنیم یعنی یا بگوئیم *خمسه* هم زوج است و هم فرد، ثمانیه زوج و زوج است، سته فرد و فرد است و چون در نتیجه گفتیم: *الخمسه* زوج و تنها زوجیت بر آن بار شد، این کاشف از اینست که حکم به ملاحظه *خمسه* بما هو *خمسه* است و به این اعتبار *خمسه* زوج نیست بلکه فرد است، لذا نتیجه کاذب است.

خلاصه این که در صغری و کبری همین *خمسه*، به ملاحظه تجزیه و تحلیل به ۲ و ۳ موضوع واقع شده و لذا حکم در آن دو صادق بود ولی در نتیجه همین *خمسه* به ملاحظه ترکیب یعنی بما هی *خمسه* موضوع واقع شده و لذا نتیجه کاذب است. حال اگر بر شخص قایس یا بر مخاطب، مطلب مشتبه شد و آنچه را که در واقع مفصل است مرکب کرد و حکم را برای مرکب ثابت کرد البته دچار مغالطه شده و محاسبه اش غلط از آب درمی‌آید.

امّا قسم دوم: آنجا که موضوع مفرد است ولی محمول دارای دو یا چند جزء است؛ که اگر هر جزئی تنها و به طور مستقل بر موضوع حمل شود قضیه درست است ولی اگر مجموع مرکب بما هو مجموع، حمل شود کلام کاذب می‌شود.

فی المثل: آقای زید شاعر است ولی در شعر و شاعری چندان مهارتی کسب نکرده، متقابلاً همین زید در خیاطی هم ماهر است، می‌گوئیم: زید شاعر ماهر در اینجا شخص گمان می‌کند که مجموع مرکب از شاعر و ماهر که صفت و موصوف هستند بر زید حمل شده و معنایش اینست که زید شاعری است که در شعر مهارت دارد در حالی که بر حسب فرض بحث ما چنین نیست یعنی در کار دیگر ماهر است نه در شعر و شاعری. اما اگر آن دو را از یکدیگر جدا کنیم و بگوئیم: زید شاعر است بدون تقیید به مهارت، صادق است یا بگوئیم: زید ماهر است بدون تقیید به شعر و شاعری، باز هم صادق است. ولی اگر امر بر کسی مشتبه شود و مفصل را مرکب کند البته محاسبه اش

و. مغالطه تفصیل مرکب

قسم ششم از اقسام مغالطات لفظیه مغالطه تفصیل مرکب است. این قسم، عکس قسم پنجم است یعنی در اینجا در واقع موضوع یا محمول یا هر دو قضیه مرکب هستند و بما هو مرکب موضوع یا محمول واقع شده اند و حکم برای مرکب است ولی قایس یا مخاطب می پندارند که این حکم مربوط به مفصّل و تک تک اجزاء مرکب است، لذا دچار خطا می شود. نام این مغالطه را «مغالطه تفصیل مرکب» گویند و خواهی طوسی اسم آن را مغالطه به اشتراک تالیف گذاشته، مثال این قسم:

الخمسه زوج و فرد، در این مثال محمول دارای دو جزء است ۱. زوج ۲. فرد که با او عاطفه بر یکدیگر عطف شده اند و دو گونه ملاحظه می شوند:

۱. گاهی هریک از زوج و فرد را به عنوان جزء محمول و مجموع مرکب را کل محمول در نظر می گیریم، (و او عاطفه برای جمع میان اجزاء یک مرکب است) به این اعتبار قضیه مذکور صدق است. چون عدد پنج زوج و فرد است یعنی دو و سه، نظیر این که بگوئیم: خانه آجر و گچ و آهن یا چوب و... است یعنی مرکب از مجموع اینها است و هر کدام جزئی از مصالح خانه را تشکیل می دهند.

۲. گاهی هر جزئی را منفردا و جدای از دیگری و به حسب تفصیل و تحلیل مدّ نظر قرار می دهیم. و او عاطفه را برای جمع میان صفات قرار می دهیم.

می گوئیم: عدد پنج هم به تنهایی زوج است و هم بما هی خمسه فرد است. مثل این که زید هم شاعر است و هم کاتب و... به این اعتبار حکم و حمل، کذب و غلط است و نه تنها عدد پنج، که هر عددی در عالم یا زوج است و یا فرد است و امکان ندارد که عددی به عنوان خاصّ خود هم زوج باشد و هم فرد، یا نه زوج باشد و نه فرد که اجتماع نقیضین یا ارتفاع آن دو است.

آنگاه کسانی که در حمل، آن لحاظ ترکیبی را محاسبه کرده اند حملشان صحیح است ولی کسانی که این لحاظ تحلیلی را ملاحظه کرده اند حملشان غلط است و موجب مغالطه دیگران هم می شود.

اشاره

مغالطات لفظیه شش نوع داشت که به تفصیل بازگو شد. اینک به مغالطات معنویه می پردازیم: منظور ما از مغالطات معنویه، کلیه مغالطات غیرلفظیه است (و به قول خواجه طوسی: خللی تواند بود که در نفس تبکیت بود یا در اجزاء او). مغالطات معنویه هفت نوع است به این بیان که این نوع از مغالطات در یک تقسیم اصلی و مادر به دو دسته تقسیم می شوند:

الف. مغالطاتی که در تألیف میان اجزاء یک قضیه واقع می شود و قطع نظر از مقام تشکیل قیاس و تألیف این قضیه با قضایای دیگر خود این قضیه مبتلا به آن مغالطه است (منظور از دو جزء قضیه به قول خود مصنف در پاورقی، موضوع و محمول در قضایای حملیه و مقدم و تالی در شرطیات است).

ب. مغالطاتی که در تألیف میان قضایا و در تشکیل قیاس تحقق پیدا می کند.

از این دو قسم، خصوص قسم اول دارای سه شعبه و خصوص قسم دوم هم دارای چهار نوع است.

بیان اجمالی اقسام قسم اول: مغالطاتی که میان دو جزء قضیه واقع می شود در یک تقسیم اصلی دو دسته می شوند:

۱. منشأ مغالطه، وجود خلل و نقصانی در هر دو جزء قضیه است.

۲. منشأ آن، وجود خلل در یک جزء قضیه است.

خود قسم دوم هم دو قسم می شود (که مجموعاً سه قسم می شوند).

۱. این که یک جزء قضیه حذف شده و بدل او جای او نشسته و محکوم به یا محکوم علیه واقع شده است.

۲. این که هر دو جزء ذکر شده ولی نه به آن کیفیتی که سزاوار است.

بیان تفصیلی این سه قسم:

۱. قسم اول از این قسم را «ایهام انعکاس» گویند و تعریف اجمالی آن در اصطلاح این باب عبارتست از این که خلل در هر دو جزء قضیه باهم باشد به این صورت که موضع و جایگاه هر دو، جزء عکس شود و در قضیه حملیه موضوع به جای محمول و محمول به جای موضوع بیاید و در قضیه شرطیه، مقدم به جای تالی و تالی به جای مقدم قرار گیرد.

۲. قسم دوم از این سه قسم را در اصطلاح «اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات» گویند.

یعنی خلل در یکی از دو جزء قضیه واقع شود آنهم به این شکل که آن جزء حذف شده و بدل آن قائم مقام او شود. آن بدل یا عارض موضوع است مثل متعجب نسبت به انسان و یا معروض موضوع است انسان نسبت به متعجب و یا از لوازم موضوع است مثل کتابت و خیاطت نسبت به انسان و یا از ملزومات موضوع است مثل انسان نسبت به کتابت و...

۳. قسم سوم از اقسام ثلاثه امر اول را در اصطلاح «سوء حمل» گویند و آن عبارتست از این که خلل در جزء واحد از اجزاء قضیه واقع شود به این که یک جزء قضیه ذکر شده، ولی بر آن وجهی که باید و شاید، واقع نشده و سوءاعتبار حمل یا به اینست که اجنبی ضمیمه این جزء شده و یا آن چه از قیود این جزء نیست از قیود قرار داده شده و در قضیه، موضوع یا محمول، مقدم یا تالی قرار گرفته است. یا به این است که از یک جزء، چیزی که جزء جزء بوده یا از قیود و شرائط جزء قضیه بوده حذف شده و سبب مغالطه در معنای کلام و قضیه گردیده است.

اما بیان اجمالی اقسام قسم دوم: قسم دوم آن که مغالطه، در تألیف میان قضایا و در تشکیل قیاس شود، که در یک تقسیم اصلی به دو قسم می شود:

۱. یا اینست که تألیف این قضایا یک تألیف قیاسی نیست یعنی از این گونه قضایا یک قیاس و استدلال قیاسی درست نمی شود.

۲. یا این تألیف یک تألیف قیاسی است. قسم دوم به نوبه خود دو قسم می شود:

۱. یا خلل در نفس تألیف و ترکیب مقدمات یعنی صغری و کبری است به این که این مقدمات از اصول و قواعد مقرر در باب قیاس (از حیث هیئت) و برهان و جدل (از لحاظ ماده) خارج باشند، لذا منتج نیستند.

۲. یا خلل با ملاحظه مقدمات نسبت به نتیجه، واقع می شود. خود این قسم دوم دو قسم می شود:

الف. یا اینست که نتیجه عین یکی از مقدمات بوده و این امر منشأ مغالطه است.

ب. این نتیجه با این مقدمات مطلوب نیست. چون دلیل اخص یا اعم از مدعا است یا بین آن دو عموم من وجه است و... این شد چهار قسم و بیان تفصیلی این چهار قسم عبارتست از:

۱. قسم اول از این چهار قسم را جمع مسائل متعدّد در یک مسئله گویند و آن عبارتست از این که خلل، در تألیف میان قضایایی واقع شود که از تألیف آنها قیاسی بدست نمی آید. به این صورت که در واقع این قضیه به چند قضیه منحل می شود ولی در ظاهر ما خیال می کنیم که مجموع این قضایا، یک قضیه است.

۲. قسم دوم از این قسم عبارتست از سوء تألیف و آن اینست که خلل در نفس تألیف و چینش مقدمات واقع شود به این که از اصول و قواعد باب قیاس و برهان و جدل خارج باشد.

۳. قسم سوم را «مصادره به مطلوب» گویند و آن، خلل در مقدمات قیاس است امّا با ملاحظه نتیجه، به این صورت که در آن نتیجه، عین یکی از مقدمات (صغری یا کبری) باشد.

۴. قسم چهارم را «وضع غیرعلّت به جای علّت» گویند و آن اینست که خلل در مقدمات قیاس به ملاحظه نتیجه باشد امّا به این اعتبار که این نتیجه از آن مقدمات مطلوب نیست.

این اجمالی از انواع هفت گانه مغالطات معنوی بود. حال به بیان تفصیلی این اقسام خواهیم پرداخت.

الف: ابهام انعکاس

نوع اول از انواع هفت گانه مغالطات معنوی عبارتست از: ابهام انعکاس؛ یعنی توهم کلیت و جامع افراد بودن و عکس کلی داشتن و آن اینست که دو جزء قضیه جابجا شوند یعنی موضوع در جای محمول و محمول در جای موضوع قرار گیرد (در حملیات) یا مقدم جای تالی و تالی جای مقدم قرار گیرد (در شرطیات) و منشأ این جابجایی تمیز ندادن میان لازم و ملزوم (در شرطیات) - که علی القاعده ملزوم مقدم و لازم تالی واقع می شود - و میان خاص و عام (در حملیات) - که قاعدتا باید اخصّ موضوع و اعم محمول واقع شود - مثل «کل انسان حیوان» ولی اگر عکس شد نمی توان گفت «کل حیوان انسان» ولی چه بسا در اثر عدم تشخیص کسی این ها را جابجا کند، و اکثر این مغالطات در محسوسات و امور حسیه واقع می شود.

چند مثال: الف. از آنجا که هر عسلی هم زردرنگ است و هم سیال، ممکن است کسی گمان کند هر آنچه که اصف و سیال است پس عسل است (ولو رنگی باشد که در

رنگرزی مشاهده می شود) حال آن که چنین کلیت و انعکاسی خطا است.

ب. از آنجا که فردی، هر آدم ثروتمندی را که دیده او را خوشبخت یافته لذا متقابلاً هر انسان سعادت‌مندی را که می بیند، گمان می برد که لابد او نیز ثروتمند است.

ج. به قول علامه در جوهر النضید:

از آنجا که انسان هر خمیری را که دیده او را قرمز رنگ و مایع یافته لذا به هر مایع قرمز رنگ که می رسد گمان می برد که خمیر است و حکم می کند به این که: هر مایع احمری خمیر است (ولو رنگی باشد که در رنگ خانه وجود دارد)

د. به قول علامه در جوهر النضید:

کمن یظن انّ کل ابیض ثلج باعتبار ان کل ثلج ابیض

ه. به قول خواجه در اساس الاقتباس:

و چون باران زمین تر کند ظن افتد که تری زمین که باشد از باران بود.

این که در بالا- اشاره شد که غالباً در امور حسّیه است، در مقابل به ندرت در امور عقلی هم می آید مانند مثالی که خواجه طوسی در اساس الاقتباس آورده: و در عقل هم بود، چنانکه چون هر متکونی را مبدائی بود پندارند که هر چه آنرا مبدایی بود آن متکون بود. (۱)

مصنف رحمهم الله می فرماید: در امثال امور مذکور بسیاری از مردم عامی دچار ایهام انعکاس می شوند و بیجا یک حکم کلی صادر می کنند و برای پرهیز از این مغالطات،

منطقیون در باب عکس مستوی موجب کلیه، شرط کرده اند که: باید موجب کلیه به موجب جزئیه عکس شود تا قانونیت داشته و همه جا صادق باشد. چه آنجا که موضوع و محمول یا مقدم و تالی متساویان هستند از قبیل «کل انسان ناطق»، و «کلما کانت الشمس طالعه کان العالم مضيئاً» و چه آنجا که محمول یا تالی اعم از موضوع یا مقدم می باشند مانند «کل انسان حیوان»، و «کلما کانت الشمس طالعه کانت الحراره موجوده» که در عکس این دو نمی توان گفت: «کل حیوان انسان» یا «کلما کانت الحراره موجوده کانت الشمس طالعه» که در مباحث عکس، بیان آنها مفصل گذشت).

ص: ۵۱۶

ب: اخذ ما بالعرض بجای ما بالذات

نوع دوم از انواع مغالطات معنویه، این است که یک امر عرضی را به جای یک امر ذاتی بگیریم (آن را که ثانیاً و بالعرض می تواند موضوع باشد به جای آن که اولاً و بالذات موضوع است اخذ کنیم). غیر آن را که شبیه آن و مشتبه به آن است بگذاریم، مثلاً عارضی از عوارض آن، معروضی از معروضات آن، لازم و معلولی از لوازم آن و یا ملزوم و علت آن را.

به قول علامه در جوهر النضید:

کمن رأى انسانا عرض له البياض و الكتابه فيظن انّ كل ابيض كاتب فاخذ الابيض بدل الانسان.

و به قول خواجه در اساس الاقتباس:

زید غیر عمرو است، و عمرو انسانست، پس زید غیر انسانست، چه مغایرت زید با شخصیت عمرو که عارض طبیعت انسانست بالذات و با معروض بالعرض است. (۱)

و مرحوم مظفر به دو نمونه اشاره کرده اند:

۱. موضوع معینی دارای دو یا چند عارض ذاتی باشد و ما در مقام حکم قضیه یکی از این عوارض را بر عارض دیگر حمل کنیم به گمان این که این عارض از عوارض دیگر است درحالی که حقیقتاً از عوارض موضوع و معروض عارض دیگر است. مثال: هر آبی پاک است «صغری»

و هر آبی اگر به درجه کریت رسید به مجرد ملاقات با نجاست متنجس نمی شود «کبری».

در اینجا ممکن است کسی توهم کرده و چنین نتیجه گیری کند که: پس هر شیء طاهر و پاکی اگر به حدّ کریت رسید به مجرد ملاقات با نجاست متنجس نمی شود، یعنی وی گمان کرده که ویژگی این که وقتی به حدّ کریت رسید اثرپذیر نیست و منفعل با نجاست نمی شود مال عنوان طاهر بما هو طاهر است نه از آن آب پاک، و لذا گمان برد که پس غیر از آب از سایر مایعات هم (آبهای مضاف مثل آب میوه، لبن و...) اگر به درجه کریت رسید منفعل نمی شود درحالی که چنین نیست و فقهاء در رساله های عملیه و کتب فقهیه تصریح کرده اند که «ولو كان الف كراً» باز هم به مجرد ملاقات متنجس

ص: ۵۱۷

می شود، این متوهم بیچاره موضوع اصلی را که (ماء) باشد حذف کرده و عارضی از عوارض آن را که (ظاهر) باشد بجای آن گذاشته و دچار چنین مغالطه ای شده است.

۲. موضوع اصلی دارای عارضی است و آن عارض هم عارضی دارد و شخص، عارض العارض را بر خود موضوع اصلی و معروض المعروض حمل کرده به گمان این که فی المواقع این عارض، از عوارض آن موضوع است در حالی که در واقع از عوارض، عوارض آن موضوع است نه از عوارض خود آن موضوع. مثال:

جسم چیزی است که گاهی سفیدی بر آن عارض می شود «صغری»

و سفیدی چیزی است که عنوان مفروق بصر بودن (یعنی زندگی دارد و اثر تندی در باصره می گذارد) بر آن عارض می شود «کبری»

حال کسی بگوید: پس جسم هم، مفروق بصر است در حالی که ایضیت که عرضی از عوارض جسم باشد حقیقتاً چنین است نه جسم بما هو جسم.

در این مثال مغالطه ای انجام گرفته و آن این که موضوع اصلی یعنی عنوان ایض حذف شده و معروض آن که جسم باشد بجای آن گذاشته شده (این اگر در کبری محاسبه شود) یا اگر خواستی بگو: محمول اصلی که ایض باشد حذف شده و بدل عارض محمول که مفروق بصر بودن است جای آن نشسته و گفته ایم:

الجسم مفروق للبصر (این در صورتی است که در صغری مذکور محاسبه شود)

ج. سوء اعتبار حمل

سوّم از انواع مغالطات معنویّه «بدی ملاحظه حمل» است و منظور از سوء اعتبار حمل عبارتست از این که جزئی از اجزاء قضیه (موضوع یا محمول، مقدم یا تالی) بر خلاف آنچه که سزاوار و بایسته است در قضیه ایراد و ذکر شود. این به دو صورت قابل تحقق است:

۱. به این نحو: چیزی که قید آن جزء نیست به صورت قید در قضیه ذکر شود.

۲. به این نحو: چیزی که قید و شرط جزء قضیه است از قضیه حذف شود در اینجا در مجموع صور متعددی پیدا می شود که فهرست وار آنها را می آوریم و سپس به بیان دو مثالی که مصنف برای دو قسم مذکور آورده، می پردازیم.

اما صور مسئله در حملیه:

۱. قیدی بر موضوع قضیه حملیه افزوده شود؛

۲. قیدی از موضوع قضیه حملیه کاسته شود؛

۳. قیدی بر محمول قضیه حملیه افزوده شود؛

۴. قیدی از محمول قضیه حملیه کاسته شود؛

۵. قیدی هم بر موضوع و هم بر محمول افزوده شود؛

۶. قیدی هم از جانب موضوع و هم از جانب محمول کاسته شود.

اما در قضیه شرطیه:

۱. قیدی بر مقدم قضیه شرطیه افزوده شود؛

۲. قیدی از مقدم کاسته شود.

۳. قیدی بر تالی افزوده شود؛

۴. قیدی از تالی کم شود؛

۵. قیدی هم بر تالی و هم مقدم افزوده شود؛

۶. قیدی از هر دو کم شود.

این مجموعه دوازده صورت مسئله بود.

اینک به صورت کلی به دو قسم اشاره می شود:

مثالهایی برای موردی که قیدی بر جزء قضیه افزوده می شود:

۱. به قول علامه در جوهر النضید:

کل متصور ثابت فی الخارج؛ که بدون قید «فی الخارج» قضیه صادق است زیرا که متصور، در ذهن و یا در خارج ثابت و موجود است. ولی با افزودن قید فی الخارج و اخذ آن در ناحیه محمول، قضیه کذب می شود زیرا نقیض آن صادق است ای بعض المتصور لیس بثابت فی الخارج، مانند: عنقاء، جبل من یاقوت، بحر من ذبیق، غول، دور، تسلسل، اجتماع نقضین و ضدین و مثلین، شریک الباری و...

۲. به قول مصنف قدس سره: برخی گمان کرده اند که الفاظ و کلمات، برای معانی و مفاهیم خودشان با قید موجود بودن این

معانی در ذهن، وضع شده اند. یعنی معانی به قید متصوّر بودن موضوع له هستند. در حالی که حقّ اینست که الفاظ موضوعات برای معانی بما هی هستند. به عبارت دیگر: ذوات معانی و طبایع، نه معنا به قید موجود در ذهن بودن. دلیلش هم آنست که اگر معانی با قید مذکور موضوع له بودند لازم می آمد کلیه قضایا، قضایای ذهنیه باشند و ما در عالم قضایای حقیقیه و خارجیّه نداشته باشیم در

ص: ۵۱۹

حالی که بالبداهه قضایای خارجی، داریم. آری تصویر معانی و به ذهن آوردن آنها و علم به آنها که همان وجود ذهنی آنهاست شرط الوضع و مصحح وضع است یعنی تا واضح آنها را در ذهن تصوّر نکنند نمی تواند لفظی را برای آنها قرار دهد ولی پس از لحاظ و تصوّر الفاظ و معانی، ذوات الفاظ موضوعاتند، و ذوات معانی موضوع له هستند. ولی بعضی گمان کرده اند که الفاظ موضوعاتند برای معانی معلومه، به قید معلوم بودن و علم یا وجود ذهنی قید آنهاست. لذا در مقام قضیه گفته اند: «المعانی بما هی موجوده فی الذهن وضعت لها الالفاظ» و این مستلزم تالی فاسد مذکور است بعلاوه با واقعیت اوضاع الفاظ برای معانی نمی سازد زیرا که هر واضعی، لفظ را برای نفس آن معنا و مقصود وضع می کند و کسی نمی گوید من فلان لفظ را برای معنا با قید معلومیت وضع کرده ام.

مثالهایی برای مورد دوم می آوریم که چیزی از جزء قضیه کاسته می شد یعنی از موضوع، یا از محمول یا از هردو و همچنین در قضیه شرطیه. و قبل از مثال، قاعده کلی این قسم را بیان می کنیم و آن این که: چنین چیزی در مواردی حاصل می شود که یکی از وحدتهای هشتگانه ای که در باب شروط تناقض آوردیم مختل شود یعنی وحدت زمان، مکان، شرط و... بهم بخورد. برای این قسم چند نمونه می آوریم:

۱. اگر کسی توهم کند که انسان بما هو انسان متحرک الاصابع است بالضروره، دچار خطا شده است چرا که قید، وصف یا شرطی را از موضوع کاسته است و آن این که: انسان کاتب یا انسان بشرط کتابت متحرک الاصابع است بالضروره ولی این قید حذف شده و موجب اختلال و مغالطه گردیده است.

۲. به قول مصنف قدس سره برخی گمان برده اند که آب به عنوان این که آب است و به قول مطلق یعنی هر آبی که باشد (قلیل یا کثیر) به واسطه ملاقات با نجس، متنجس نمی شود. لذا حکم کرده است که: «کل ماء یا الماء لا یتنجس بالملاقاه»، درحالی که صحیح این است که آب به قید رسیدن به حدّ کرّیت چنین باشد و باید بگوییم: «الماء اذا ابلغ قدر کرّ لم ینجسه شیء» ولی قید و شرط مذکور حذف شده و قضیه غلط از آب درآمده است.

۳. باز هم به قول مصنف قدس سره ما دو قضیه داریم:

۱. الجزئی جزئی؛

۲. الجزئی لیس بجزئی؛

برخی گمان کرده اند که این دو قضیه متناقض هستند یا صدر و ذیل قضیه دوّم با یکدیگر متناقض است.

در حالی که ما دو قسم حمل داریم:

۱. حمل اولی ذاتی یا حمل مفهومی؛

۲. حمل شایع صناعی یا مصداقی

این دو قسم گاهی قید موضوع یا محمول واقع می شوند و گاهی قید یک طرف قضیه نیستند بلکه به عنوان جهت قضیه و قید نسبت، حکم و تصدیق واقع می شوند و ملاحظه این جهات دقیق است.

حال در دو قضیه مذکور چهار نوع ملاحظه می توان داشت:

۱. الجزئی بالحمل الاولی جزئی بالحمل الاوّلی؛

۲. الجزئی بالحمل الاولی لیس بجزئی بالحمل الشایع (مثال مذکور در متن از این قسم است).

۳. الجزئی بالحمل الشایع جزئی بالحمل الشایع.

۴. الجزئی بالحمل الشایع لیس بجزئی بالحمل الاوّلی.

پس با حذف یک قید از یک طرف قضیه، مطلب تفاوت بسیاری پیدا می کند.

د. جمع مسائل متعدد در یک مسئله

نوع چهارم از انواع مغالطات معنویّه که باز هم مربوط به قضیه است- با قطع نظر از تشکیل قیاس از این قضایا- عبارتست از جمع سؤالات متعدد در یک سؤال مثل این که فردی، غیر نقیض را به جای نقیض اخذ کرده و به عنوان طرف سؤال قرارش دهد، در حالی که می بایست نقیض را طرف سؤال قرار می داد ولی چون مراعات نکرده و غیر نقیض را طرف سؤال آورده اگرچه در ظاهر یک سؤال باشد ولی در باطن به تعداد اطراف مسؤل عنه که با «او و ام و اما» آورده و در حقیقت چندین سؤال مطرح شده است که با تجزیه و تحلیل به دست می آید و در اینجا است که مسائل و سؤالات متعدد در مسئله واحد و سؤال واحد جمع می شود.

توضیح ذلک:

هنگامی که سائل به صورت منطقی و طبیعی سؤال را مطرح کرده و از دو طرف متناقضین پرس وجو می کند، در حقیقت و در ظاهر یک سؤال بیشتر نیست و آن سؤال

از طرفین ایجاب و سلب است. مثلاً می پرسد: آیا زید شاعر است یا خیر؟ در اینجا طرف یک مجهول بیشتر ندارد و از یک امر بیشتر سؤال نکرده و البته یک جواب هم بیشتر ندارد و آن جواب یا اثباتی است، یعنی: آری، و یا سلبی است، یعنی: نه.

امّا هنگامی که به جای یکی از متناقضین چیز دیگری را که غیرنقیض است گذاشت و تردید به «او یا ام» را میان دو چیز غیرمتناقض قرار داد مثلاً چنین سؤال کرد: آیا زید شاعر است یا نویسنده؟ این سؤال به دو سؤال منحل شده و مسئله این شخص به دو مسئله تبدیل می شود: یک مسئله اینست که: آیا زید نویسنده است یا خیر؟ مسئله دیگر این که آیا زید شاعر است یا خیر؟ که دو مسئله را در یک مسئله جمع کرده است.

اگر اطراف مسئل و اشياء مورد سؤال متعدد باشد یعنی سه یا چند طرف داشته باشد مثلاً پرسد: آیا زید شاعر است؟ یا نویسنده؟ یا خیاط؟ و... به همان نسبت مسئله ها متعدد و سؤالاها مختلف می گردد و او در ظاهر همه این اطراف را با یک سؤال پرداخته است.

اینک پس از توضیح مراد و مقصود از جمع مسائل در یک مسئله، این سؤال مطرح می شود که: جمع میان مسائل کثیره در مسئله واحد چگونه موجب مغالطه می شود؟

در جواب باید گفت که طرح سؤالی که در ظاهر یک سؤال ولی در واقع به چندین سؤال تبدیل گشته، گاهی شخص مجیب را متحیر ساخته و او را از حیث جواب دچار غلط و اشتباه می کند، نمی داند که به کدام جواب دهد. این قسم از مغالطه مربوط به اصل تشکیل قضیه است. اساساً از چنین قضیه ای بالفعل قیاسی تشکیل نمی شود زیرا که فعلاً به صورت سؤال و استفهام است و قضیه ای در کار نیست. آری؛ پس از انحلال و روشن شدن جواب، می توان قضیه ترتیب داده و قیاس را، که از دو قضیه درست می شود تشکیل داد. روی همین اصل ما این قسم از مغالطه را در مقابل انواع بعدی قرا داده و مدعی هستیم که سه قسم بعدی مربوط به مغالطه در تألیف قیاس است و چهار قسم مذکور و منجمله همین قسم چهارم مربوط به مغالطه، در اصل تشکیل قضیه است.

قوله: نعم؛ مسئله انحلال یک سؤال به چند سؤال و مسئله، مطلبی بود که تا به حال بیان شد و مسئله انحلال یک قضیه به دو قضیه مطلب دیگری است. مثلاً منطقیون می گویند:

«زید وحده کاتب» این در ظاهر یک قضیه است که موضوعش مرکب از زید وحده، و محمول آن لفظ کاتب است ولی با تجزیه و تحلیل به دو قضیه منحل می شود:

۱. قضیه ایجابی، زید کاتب است.

۲. قضیه سلبی، غیر از زید کسی کاتب نیست (به قول اصولیین کلام مفید حصر است دارای مفهوم مخالفت است و مفهومش اینست که پس غیر از زید، کاتب نیست).

حال در اینجا ما بالفعل یک یا دو قضیه و جمله خبریه داریم ولی می توان از این هم تعبیر کرد به جمع دو یا چند مسئله در یک مسئله، اما نه بالفعل بلکه بالقوه. یعنی هر کدام از این قضایا می توانند یک مسئله باشند و مورد طلب و سؤال قرار گیرند. مثلاً پرسیم: هل زید کاتب؟ هل غیر زید لیس بکاتب؟ و... آنگاه اگر چنین قضیه ای را (که به دو قضیه منحل می شود) آوردیم و جزء قیاس (صغری یا کبری آن) قرار دادیم البته قیاسی که از این گونه مقدمات و اجزاء فراهم می آید قیاس صحیحی نخواهد بود، در نتیجه مغالطه پدید می آید مثل این که فرضاً بگوئیم:

«الانسان وحده ضحاک» صغری

«کل ضحاک حیوان» کبری

«فالانسان وحده حیوان» نتیجه

در اینجا ملاحظه می کنید که هر یک از صغری و کبری فی حدّ نفسه صادق هستند، با این حال نتیجه، که حیوانیت را منحصر به انسان کرده، کاذب است. منشأ این اختلال و مغالطه چیزی نیست جز همین مطلب جمع مسائل متعدد در مسئله واحد. چرا که با تحلیل، یک قضیه سر از دو قضیه در آورده و در نتیجه قیاس در حقیقت از سه قضیه تشکیل شده. در حالی که از مسلمات است که هیچ قیاس بسیطی بیشتر از دو مقدمه ندارد.

آن وقت با عنایت به مطالبی که از «نعم» به بعد آوردیم می توان گفت: «مغالطه جمع ما بین مسائل کثیره در یک مسئله» از مغالطاتی است که در تألیف قیاس واقع می شود. لذا برای عنوان جمع المسائل... برخی همین مثال (زید وحده کاتب) را آورده اند (مثل خواجه و علامه در متن و شرح جوهر النضید) لکن به نظر ما حقّ اینست که این مثال، مثال جمع مسائل... نیست. هر چند در بسیاری از کتب معتبره منطقی آمده است و علت اینست که چنین خللی در حقیقت به سوء تألیف قیاس برمی گردد که

قسم پنجم از انواع مغالطات معنویّه است و در امر بعدی خواهد آمد.

ثانیا از اشکال قبلی که بگذریم می گوئیم: ظاهر و متبادر به ذهن، از تعبیر منطقیون در این باب به کلمه مسئله و مسائل، این است که معنای لغوی آن (سؤال و پرسش) اراده کرده اند. نه این که منظورشان از مسئله قضیه باشد ولو قضیه خبری به دلیل این که اگر مرادشان مطلق قضیه بود، بجا بود که بگویند: جمع قضایای متعدد در قضیه واحد، نه مسائل متعدد در یک مسئله!

۵. سوءتالیف

سوءتالیف پنجمین نوع از مغالطات معنویّه است که مربوط به مغالطه در تألیف قیاس است و با خللی در تألیف قیاس محقق می شود که از دو حال خارج نیست.

۱. سوءتالیف از لحاظ ماده است، یعنی بجای استفاده از قضایای یقینی یا مشهورات و مسلمات که در برهان و جدل بکار می روند از شبیه آنها استفاده شده است.

۲. سوءتالیف از لحاظ هیئت است یعنی از لحاظ شکلی دارای شرایط معتبر نبوده و خلاف قواعد باب است.

اما این که از چه طریقی تشخیص دهیم که فلان قیاس مبتلا به سوءتالیف است؟ راه آن آشنایی کامل با مباحث قیاس و شرایط آن است. هنگامی که شرایط و قواعد قیاس را شناختیم می توانیم به راحتی به خلل در تألیف فلان قیاس پی برده و منشأ غلط را پیدا کنیم. البته سوءتالیف گاهی واضح و جلی است (مثلا در قیاس شکل اول، کبری کلیت ندارد یا صغری موجه نیست و...) و گاهی خفی، باریک و دقیق است. گاهی به درجه ای از خفاء می رسد که به غیر از دانشمندان خبره و آگاه کسی قادر به کشف آن نیست.

قیاسی که از لحاظ تألیف مبتلا به مغالطه است -چه از حیث هیئت و چه ماده- در حقیقت نمی توان نام آن را قیاس، برهان یا جدل گذاشت بلکه نامش شبه القیاس (از حیث هیئت) و شبه برهان و جدل (از حیث ماده) است و اطلاق اسم قیاس بر آن، مانند این است که به عکس شخصی اشاره کرده و بگوئیم: این فلان شخص است! درحالی که می دانیم عکس کسی، خود وی نیست بلکه صرفا شبیه او است، اما از لحاظ وجود و حقیقت مابین اوست. زیرا عکس در خارج مستقلا و جدای از انسان وجود دارد از مقوله مرکب و رنگ است، صاحب عکس، موجودی است که حیوان و ناطق است پس

شبه قیاس است. حال آن که قیاس حقیقی از حیث هیئت و ماده هنگامی تحقق می یابد و سزاوار اطلاق نام قیاس بر آن می گردد که دارای هشت ویژگی زیر باشد:

۱. حقیقتاً دارای دو مقدمه باشد، نه بیشتر (مگر در قیاس مرکب، آنهم در واقع دو قیاس است که هر قیاس دارای دو مقدمه به نام صغری و کبری است).

۲. هر دو مقدمه قیاس حقیقتاً از یکدیگر منفصل و جدا باشند نه این که یکی جزء دیگری باشد.

۳. هر یک از دو مقدمه در واقع و نفس الامر و پس از تجزیه و تحلیل، یک قضیه باشند نه این که با تجزیه و تحلیل به دو قضیه منحل شوند زیرا که قیاس هیچگاه با بیشتر از دو مقدمه تشکیل نمی شود مگر در جایی که بیش از یک قیاس (قیاس مرکب) باشد.

۴. دو مقدمه قیاس از نتیجه آن دو، نزد ما اعراف و شناخته تر باشند پس اگر از حیث معرفت، با نتیجه مساوی یا از نتیجه مخفی تر بودند منتج نمی شود. زیرا ترجیح مرجوح بر راجح یا ترجیح بلا مرجح خواهد بود (همانند متضایفین که در جلد اول این شرح، در مبحث شروط معرفت گفتیم که با احد المتضایفین نتوان مضایف دیگر را شناسایی کرد).

۵. حدود قیاس کاملاً متمایز و از یکدیگر ممتاز باشند. منظور از حدود قیاس اصغر، اکبر و اوسط است.

۶. حدّ وسط به درستی و تمام و کمال در هر دو مقدمه قیاس تکرار شده باشد. به تعبیر دیگر دو مقدمه باید در حدّ اوسط شریک باشند (این مطلب در جلد دوم این شرح، در قواعد عامه قیاس بیان شد).

۷. اشتراک صغری و کبری و نتیجه در دو حدّ (اصغر و اکبر) یک اشتراک حقیقی باشد نه تنها اشتراک اسمی چنان چه قبلاً به آن اشاره شد.

۸. صورت قیاس هم یک شکل منتج باشد نه عقیم یعنی شکلی باشد که در بردارنده شرایط اشکال اربعه باشد چه از حیث کمیت (کلیت و جزئیت) و چه کیفیت (ایجاب و سلب) و چه از حیث جهت (فعلیت و امکان و...).

با ذکر این امور می گوئیم: اگر به موردی برخوردید که دو مقدمه قیاس هر دو صادق هستند، معذکک نتیجه آن کاذب است بدانید که کذب نتیجه حتماً به خاطر نبود یکی از امور مقدمه (هشت امر مذکور) است پس باید آن امر را یافته و این مغالطه را خشی کنیم تا قیاسمان منتج باشد و گرنه همچنان عقیم خواهد بود.

در خاتمه سخنی را از خواجه طوسی در اساس الاقتباس نقل می کنیم.

و باید دانست که سبب کلی در همه مغالطات اجمال شرطی است از شرطهای مذکور در قیاس و برهان یا جدل، چه هرگاه که حدود قیاس متمایز بود و اشتراک اوسط در هر دو مقدمه، و اشتراک در حدّ دیگر در مقدمات و نتیجه حقیقی، و منفصل، و هر یکی بحقیقت یک حصه و صورت منتج، و نتیجه مغایر مقدمات، و مقدمات صادق و مناسب و اعراف یا مشهور، و اعراف انتاج واجب بود، و استثناء نقیض تالی استثناء نقیض مقدم اقتضا کند. پس اگر نتیجه کاذب بود یکی از این شرطها مفقود بود. (۱)

و. مصادره بر مطلوب

قسم ششم از اقسام مغالطات معنویّه عبارتست از: «مصادره بر مطلوب» و یا «دلیل عین مدّعا» و آن عبارتست از این که در واقع و نفس الامر نتیجه، عین یکی از مقدمات (صغری یا کبری) باشد ولی در ظاهر و در مقام تعبیر، تصوّر رود که نتیجه غیر از مقدمات است و بدین وسیله امر بر انسان مشتبه شود. مثلاً فرض کنید اگر چنین گفته شود:

هر انسانی بشر است (صغری)

و هر بشری ضحاک است «کبری»

پس هر انسان ضحاک است «نتیجه»

در این مثال نتیجه، از نظر معنا و مفهوم عین کبری و منشأ اشتباه و مغالطه در چنین موردی، مغایرت دو لفظ انسان و بشر است، که در کبری «بشر» آمده و در نتیجه «انسان» و آدمی گمان می کند که آن دو متغایر هستند و امر بر انسان ضعیف التمیز مشتبه می شود.

اقسام مصادره: مصادره به مطلوب از حیث وضوح و خفاء دو قسم می شود:

۱. مصادرات جلیّه (واضح و ظاهره): در بیشتر موارد این گونه از مغالطات در قیاسهای بسیط که یک قیاس بیشتر نبوده و دو مقدمه بیشتر ندارند واقع می شود. مثال مذکور نمونه ای از این نوع مصادرات بود.

ص: ۵۲۶

۲. مصادرات خفیه: در اغلب موارد، این گونه از مصادرات (که تشخیص آن برای انسان خیلی روشن نیست و اذهان ساده، معمولی و متوسط خیلی سریع، فریب آن را می‌خورند) در قیاسهای مرکبه (قیاسهایی که با تجزیه و تحلیل از دو قیاس و بیشتر سر درآورده و هر کدام از آنها صغری و کبرایی دارند) واقع می‌شود و علت خفاء آنست که نتیجه از مقدمه ای که عین یکدیگر هستند فاصله داشته و دورتر از آن ذکر شده، به خاطر همین بعد نتیجه از مقدمات، مغالطه آن مخفی تر شده و چنین استدلالی بر اذهان ساده و مخاطبین اغفال شده، رواج یافته و قابل قبول می‌گردد. در حالی که به نظر دقیق، عمیق و تحقیقی یک دانشمند، مغالطه ای بیش نیست، ضمناً هر اندازه که نتیجه از مقدمات دورتر و با فاصله ذکر شود به همان اندازه مصادره به مطلوب بودنش پنهان تر و به قبولی نزدیک تر است، در اینجا مثالی از علم هندسه می‌آوریم:

دانشمندان این علم می‌گویند: هرگاه خطی دو خط متوازی را که به موازات یکدیگر ترسیم شده اند قطع کند، مجموع دو زاویه داخلی که (میان دو خط متوازی) از یک جهت حادث می‌شوند، برابر با دو زاویه قائمه و نود درجه ای خواهد بود. مانند:

این قضیه در حقیقت مطلوب یا نتیجه است، و گاهی در علم هندسه برای اثبات آن به قیاس مرکب ذیل استدلال می‌شود:

اگر مجموع دو زاویه داخلی مذکور با دو زاویه قائمه مساوی نباشند، لازم می‌آید که دو خط متوازی با یکدیگر تلاقی کنند.

اگر این دو خط تلاقی کردند لازم می‌آید مثلثی پدید آید که تنها دو زاویه از مجموع زوایای آن با دو قائمه برابر باشند (۱۸۰ درجه) و چنین چیزی خلف فرض است زیرا که در هندسه مسلم است مجموع زوایای (نه تنها دو زاویه اش) هر مثلثی (متساوی الاضلاع، متساوی الساقین، مختلف الاضلاع) مساوی با دو زاویه قائمه می‌باشد.

ملاحظه می‌فرمائید که بالا-خره در طی مراحل قیاس مرکب مذکور بر تساوی مجموع دو زاویه داخلی مذکور با دو زاویه قائمه، به تساوی آن دو زاویه با دو قائمه استدلال شد. این استدلال عین همان مدعا و نتیجه است. در یک کلام مصادره بر مطلوب است ولی گاهی امر چنین مصادراتی بر انسان مخفی مانده و در اثر فاصله نتیجه از مقدمه ای که عین نتیجه است گمان می‌کند که مصادره نیست.

در خاتمه: مصادره منحصرأ به سبب اشتراك حدّ وسط با یکی از دو حدّ دیگر (اصغر یا اکبر) در یکی از دو مقدمه (صغری و کبری) پیش می آید، در نتیجه حتما یکی از دو مقدمه قیاس، موضوع و محمولش یک چیز است ولو در ظاهر و لفظ، دو چیز باشد. مقدمه ای را که نفس همان نتیجه یا مطلوب است، مطلوب قبل از استدلال و نتیجه بعد از استدلال گویند. مثال مذکور از قیاس بسیط که «کل انسان بشر» باشد کاملاً بیان گر این مطلب است.

آخرین نکته این که: مصادره بر مطلوب باطنا و حقیقتاً به این برمی گردد که قیاس از یک مقدمه تشکیل شده باشد و واضح است که مقدمه واحد منتج نتیجه نیست.

ز: وضع غیرعلّت به جای علّت

هفتمین و آخرین قسم از اقسام مغالطات معنویّه نهادن غیرعلّت به جای علّت است.

بیان ذلک؛ در مباحث برهان، مبحث نهم تحت عنوان شرایط و مقدمات برهان، این نکته ذکر شد که در برهان این امور معتبر است:

۱. حدّ وسط باید علّت و واسطه در اثبات و تصدیق و علم به ثبوت اکبر برای اصغر باشد حال علاوه بر آن واسطه در ثبوت هم باشد (برهان لم) یا واسطه در ثبوت نباشد (برهان ان).

۲. باید میان مقدمات و نتیجه تناسب و سنخیت باشد زیرا مقدمات، علّت و نتیجه معلول آنها است و میان علّت و معلول حتماً باید سنخیت و مناسبت باشد و گرنه هر چیزی از هر چیزی صادر می شود پس باید از نار برودت و از شمس ظلمت زاده شود و... در حالی که چنین نیست آن بنا بر این حتماً باید، مناسبت باشد و اوسط با هر دو حدّ دیگر مرتبط باشد تا محفل اکبر و اصغر را روشن سازد (البته بحثی است که آیا مقدمات، علّت تامه علم به نتیجه هستند؟ یا علل معدّه هستند؟ و یا عادت الهی بر این جاری شده که بدنبال مقدمات نتیجه را بیافریند؟ سه مبنا است که اولی از معتزله، دوّمی از فلاسفه و متکلمین امامیه و سوّمی از اشاعره است.

به قول حکیم سبزواری:

و هل بتولید او اعداد ثبت

او بالتوافی عاده الله جرت

و الحق ان فاض من القدس الصور

و انما اعداده من الكفر

که این مبحث دیگری است، ولی جای انکار اصل سنخیت نیست.

۳. مقدمات باید ضروریّه باشند بر حسب وصف یا ذات که در همان مبحث نهم برهان، تبیین شد.

۴. سایر شروط که در جای خود بیان شد.

حال اگر برخی از این امور مذکور و مانند آن مختل شد یعنی شخص گمان برد که حدّ وسط در واقع علّت ثبوت اکبر برای اصغر است و یا گمان کند که میان مقدمات و نتیجه تناسب و سنخیت است و یا همه مقدمات برهان، ضروری است ولی در واقع این چنین نبود، در همه این موارد منشأ مغالطه عبارتست از: «وضع ما لیس بعله» یعنی آن را که علّت واقعی نیست، علّت قرار داده، چنین قیاسی شبیه برهان بوده و در واقع مغالطه ای بیش نیست. مثلاً فرض کنید: علّت واقعی ثبوت تحریک اصابع برای انسان عبارتست از کاتیبیت او، ولی ما به جای آن گفته ایم که علّت تحرک اصابع، عالمیت او است، که غیر علّت را به جای علّت گرفته ایم.

اما مثالی که مرحوم مظفر آورده اند این که:

عدّه ای از فلاسفه قدیم بر این باور بودند که انقلاب و تبدیل برخی از عناصر به عنصر دیگر جایز است، و می گفتند: عناصر اولیه در کائنات (موجودات عالم کون و فساد که جمادات، نباتات، حیوانات و موجودات عالم سفلی باشند. همچنین آنان برای افلاک و کرات بالا-تر حساب دیگری قائل بودند که در فلسفه طبیعی بازگو شده) عبارت است از چهار عنصر: ۱. آب ۲. هوا ۳. آتش ۴. خاک (و برای هر کدام از این عناصر طبیعی قائل بودند که در کتب مربوطه آمده) آنگاه مدعی بودند که مثلاً آب تبدیل به هوا می شود و یا هوا تبدیل به آب می شود و دلیل آنها بر انقلاب هوا به آب این بود که ما می بینیم که در هنگام شدت برودت و سرما، ذرات آب بر روی سطح خارجی ظرف آب تجمع می کنند بعد گمان می کردند که هوا تبدیل به آب شده است، و دلیل آنها بر تبدیل آب به هوا این بود که ما با چشم ظاهر مشاهده کرده ایم، وقتی حرارت شدیدی بر آب وارد شود، (به صد درجه حرارت رسیده به جوش آمده) تبدیل به بخار می شود لذا گمان کرده اند که آب تبدیل به هوا شده است.

مرحوم مظفر می فرماید: آنان در این استدلال دچار مغالطه شده و آنچه را که حقیقتاً علّت نبوده به جای علّت گرفته بودند زیرا پنداشته اند که علّت انقلاب، تجمع ذرات آب

به روی سطح ظرف و یا بخار شدن آب است درحالی که غیرعلّت را به جای علّت گرفته اند چون این آب است که از ذرات بخار موجود در هوا تجمع کرده و بخار، همان ذرات ریز و پراکنده آب است، پس آبی تبدیل به آب شده یعنی آب یک جا جمع گردیده نه این که هوا به آب تبدیل شود. وقتی هم که آب به سبب حرارت تبدیل به بخار می شود در حقیقت آب است که به ذرات کوچک از آب تبدیل شده پس آب به آب تبدیل شده یعنی آبی که در کتری یا ظرف دیگر جمع بود متفرق شده نه این که آب به هوا تبدیل شده باشد.

ص: ۵۳۰

بحث سوّم و آخرین بحث از مباحث صناعت مغالطه در ارتباط با اجزاء عرضیه این صناعت است، در بحث دوّم اجزاء ذاتیه، صناعت مغالطه بیان شد یعنی اموری که مستقیماً در خود تبکیت یا قیاس مغالطی نقش داشته و سبب مغالطه می شدند. در این قسمت پیرامون اجزاء عرضیه این صناعت گفتگو می شود و منظور از اجزاء عرضیه اموری است که از متن تبکیت (قیاس مغالطی) خارج هستند، با این حال سبب مغالطه و افکندن غیر در غلط می گردند. قبل از بیان این امور دو نکته را بیان می کنیم:

۱. غالباً کسانی به این امور پناهنده می شوند که فکر و اندیشه آنان قاصر بوده و یارای همراهی با خصم و مباحثه با او و استدلال منطقی (برهان یا جدل) یا مغالطه در نفس استدلال را ندارند، بناچار از این امور عرضی مدد می گیرند. دو عامل اساسی که این سبک عقلا را به استفاده از عوامل مزبور وادار می کند:

عامل اوّل؛ حقد و کینه و روزی و دشمنی با خصم و طرف بحث؛

عامل دوّم؛ تعصب کورکورانه نشان دادن نسبت به یک رأی و مذهب.

۲. سخن بکر این که بیشتر کسانی که متصدی مخاصمه، مجادله و ممارات در امر عقیدتی می گردند و در مسائل اجتماعی و سیاسی در نقد، ردّ، ایراد و استفاده از هر وسیله ای استفاده می کنند، همین سبک مغزان و خورده علم ها هستند و گرنه دانشمندان بزرگ و فرهنگیان گرامی بیش از آن که کورکورانه از مذهبی دفاع کنند و تعصب به خرج دهند بر حفظ ادب، صیانت سخن از فحش و ناسزا و سلامت بیان از اموری که آفت بیان است حریص هستند. هرچند که گاهی تعصب هم به خرج بدهند و نسبت به مذهبی بسیار متعصب، پایبند، قرص و محکم باشند و احیاناً گاهی مغالطه کنند ولی از این امور باطل و سبکسرانه مدد نمی گیرند. اما طالبین حقّ که خالصاً و مخلصاً بدنبال حقّ می باشند و دانشمندان که خود را وقف این امر نموده اند نخبگان بشریت هستند که وجودشان در اجتماعات مانند درّ گرانها و گوهر نایاب است و به قول عرب ها کالکبریت الاحمر هستند، اینان برای غیر حقّ (هرچه و هر که باشد) تعصب به خرج نمی دهند، به جز در مسیر حقّ مغالطه ای نمی کنند و اگر مغالطه ای می کنند به عنوان رحمت بر مردمان، شفقت و دلسوزی بر عقاید و اندیشه های آنان است، در نزد اینان حقّ و حقیقت فوق همه شوّون، اعتبارات، ملاحظات شخصی و گروهی و حزبی است.

در راه حقّ از ملامت هیچ ملامت کننده ای باک ندارند.

با حفظ این دو نکته می گوئیم: اموری که از متن تبکیت خارج بوده و در عین حال سبب مغالطه می گردد. می توان آنها را در مجموع به هفت امر ارجاع داد که به ترتیب عبارتند از:

۱. تشنیع (اهانت کردن، ناسزا گفتن، بدگویی و رسوا کردن) بر خصم، که شخص مغالط آن را انجام می دهد، با چیزهایی که نزد خصم از مسلمات است و یا بدان اعتراف کرده است. کیفیت تشنیع هم اینست که خصم را به خلاف حقّ یا خلاف مشهور نسبت دهد، فرقی نمی کند که آن چه را خصم بدان اعتراف کرده واقعا هم خلاف حقّ و خلاف مشهور باشد یا این که شخص مغالط چنین اظهار می دارد و خصم را به این امور متّهم می سازد تا بدین وسیله او را براند و ردّ کند. در این جا گاهی تشنیع و بدگویی و اتهام آقای مغالط بر خصم به واسطه قول است (که خصم قبلا گفته است) و یا مغالطه سخن را به این جا کشانده و در قالب سؤال یا غیر آن مثلا سؤال را متوجّه خصم کرده و بدین وسیله خصم را مردّد سازد میان دو طرف که در حقیقت مردّد بین نفی و اثبات نیستند، بلکه وجه ثالث و احتمال رابع هم دارند، ولی مغالط آنها را بر خصم مخفی کرده و چنین وانمود می کند که حصر در کار است و حال آن که حصری نیست. ولی البتّه ایجاد تردید میان دو طرف نفی و اثبات، تأثیر خود را گذاشته و در بدو امر موهم حصر است، لذا خصم گمان حصر بوده و هرطرف را اختیار کند بهانه و دست آویز برای مغالط بوده و موجب تشنیع بر خصم می گردد.

مثلا شخص مغالط از خصم می پرسد: آیا به عقیده شما اطاعت از حکومت در همه امور واجب است؟ یا در هیچ امری لازم نیست؟

در اینجا اگر خصم شقّ اول را اختیار کرده و بگوید: در همه امور اطاعت حاکم و سلطان لازم است، مغالط فوراً بر او عیب و ایراد گرفته و در انظار عموم رسوا می کند که: اگر حکومت طاغوتی بود و برخلاف وظیفه دینی یا ملی هم دستوری داد پس باید اطاعت کنیم و این سخن باطلی است. اگر شقّ دوم را برگزیده و بگوید: در هیچ امری اطاعت حاکم لازم نیست باز هم بهانه به دست مغالط داده و او فوراً می گوید: این که منجر به آنارشسیسم و هرج و مرج طلبی می گردد و این نیز امری شنیع و زشت است و اعتراف به آن سبب تشنیع و بدگویی می گردد.

ملاحظه می‌فرمایید که هر شقی را اختیار کند موجب تشنیع می‌گردد غافل از این که در این جا راه سومی وجود دارد و آن راه تفصیل میان دو رأی مذکور است یعنی خصم بگوید: به عقیده من در فلان امر و فلان امر و... اطاعت از حکومت لازم است تا هرج و مرج پیش نیاید ولی در فلان و فلان امر و... لازم نیست، چون مخالف حس دینی یا ملی است و... بدین وسیله خود را از ورطه و گردابی که در آن گرفتار آمده نجات دهد.

حال این گونه سؤالات و امثال آنها (مثلا اطاعت والدین مطلقا لازم است؟ یا مطلقا لازم نیست؟) سبب حیرت و پریشانی خصم می‌گردد، امر بر او مشتبه می‌شود، گمان حصر می‌برد و می‌پندارد که حتما باید یکی از دو طرف نفی و اثبات را برگزیند، در نتیجه انتخاب راه صواب بر او مخفی می‌شود و سبب تشنیع خصم می‌گردد.

۲. شخص مغالط خصم را وادار کند به این که یک سخن باطل یا شنیع از زبان او صادر شود (در حالی که غافل است او را فریب دهد تا این سخن را به زبان آورد) پس خصم را در غلط اندازد و از راه سؤال کردن و یا از راه گفتگو و محاوره او را در این خلاف بیاندازد.

۳. شخص مغالط در دل خصم، خشم و غضب را برانگیخته و یا آگاهی به نقص و عیب او پیدا کند. در نتیجه خصم را به زحمت انداخته و افکار او را پیچانده، توجه ذهن او را به مطلب مترزل کند و رشته سخن را از دست او خارج کند. فی‌المثل در اثناء بحث و گفتگو از راه دشنام وارد شده، به خصم ناسزا بگوید یا آبروی او را ببرد، او را در مجلس خجالت دهد، تحقیر کند، به استهزاء و تمسخر بگیرد، او را به سفاهت و کم‌خردی نسبت دهد، از او چیزهایی سؤال کند که نمی‌داند و یا توجه مردم و حضار را به یک عیب ظاهری، جسمانی، یا باطنی و روحی که خصم دارد جلب کند و...

۴. شخص مغالط در هنگام بحث، از الفاظ عجیب و غریب استفاده کند و اصطلاحاتی را که متداول نیست بکار برد و از عبارات مغلق و پیچیده استمداد طلبد، در نتیجه خصم را متحیر و گیج سازد. خصم نداند که چه می‌گوید و بالتیجه دچار اشتباه شود.

۵. در لابلای سخنانی که برای مطلوبش القاء می‌کند یک سلسله مطالب حشو و زوائدی - را که از اصل بحث خارج می‌باشند - دسیسه و جاسازی کند و زیاد حاشیه برود و کلی گویی و کلمات نامفهوم زیاد بکار برد و یا آن قدر بحث را طول دهد و به درازا

بکشد که سبب ملالت و خستگی طرف گردد و بالاخره در سایه این امور مطلب بر خصم گم شود و خصم نداند که منظور او چه شد، صدر و ذیل کلامش چگونه به هم ربط پیدا می کند و از جواب صحیح عاجز گردد و بدین وسیله وی بر خصم غالب آید.

۶. برای اسکات خصم، پیچاندن مطلب بر او و در بن بست قرار دادن خصم از امور ذیل استفاده کند: صدا را بالا برد، داد و بیداد سر دهد، دو دست خود را حرکت دهد دستها را به هم زند، گاهی قیام کند، گاهی بنشیند و گاهی با مشت محکم بر میز یا منبر بکوبد. امثال این ها از حرکات برانگیزاننده و مهیجی است که موجب عدم توانایی خصم بر جواب می گردد.

۷. آخرین مطلب این که: خصم را با عبارات ذیل سرزنش کند که بیان گر آن است که رأی خصم ارزشی ندارد و اصلاً قابل بحث نیست. این شیوه ای است که از قدیم الایام تا امروز رایج بوده و هست. مثلاً دشمنان اهل بیت و دشمنان شیعه، شیعیان و دوست داران اهل بیت را رافضی می خوانند (رفض به معنای ردّ و ضد قبول است یعنی سنّت را ردّ کرده و از دین برگشته و مرتد شده) یا مثلاً سلاطین و حکومتها مردمان را که علیه آنها قیام کرده و حقوق حقه خویش را می طلبند متهم می کنند که این ها یک عده شورشگر، افراد متعصب، گروههای مفسد، قطاع الطریق، چماق به دست و امثال اینها هستند، یا مثلاً افراد متجدّد اهل دین و دیانت را متهم می کنند به مرتجع، صاحبان آراء قدیمه را متهم می کنند به خرافه پرست و خرافاتی. متقابلاً صاحبان افکار قدیمه و طرفداران فلان مکتب آسمانی متجدّدین را متهم می کنند به کفر و زندقه و تجدد مآبی و... خلاصه هر دسته و گروهی برای سرکوب کردن خصم از این گونه تعبیرات بکار می گیرد. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

خداوند ما را از مغالطات و قول زور (باطل و کذب و...) نگهدارد که او کریم ترین درخواست شدگان است.

پایان کتاب

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد صلی الله علیه و اله و آله الطاهیرین و لعنه الله علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین، آمین رب العالمین

جمعه، ششم شعبان المعظم ۱۴۱۳

مطابق با هشتم بهمن ماه ۱۳۷۱

(قم المقدسه - علی محمدی خراسانی).

ص: ۵۳۴

باب پنجم مباحث حجت

*۱. قیاس ۱۳

الف. تعریف قیاس ۱۳

ب. اصطلاحات قیاس ۱۸

ج. اقسام قیاس ۲۲

*۱. قیاس اقترانی حملی ۲۸

مطلب اوّل: حدود قیاس اقترانی ۲۸

مطلب دوّم: قواعد کلی قیاس اقترانی ۳۱

۱. قاعدہ اوّل ۳۱

۲. قاعدہ ثانیہ ۳۳

۳. قاعدہ سوم ۳۵

۴. قاعدہ چہارم ۳۷

۵. قاعدہ پنجم ۳۹

اشکال اربعہ ۴۱

شکل اوّل ۴۴

شکل دوّم ۵۴

جدول شکل دوم ۶۶

شکل سوم ۶۶

جدول شکل سوم ۷۷

تنبيهات شكل سوّم ٧٧

تنبيه اول يا طريقه خلف ٧٧

تنبيه دوم يا دليل افتراض ٧٨

شكل چهارم ٨٧

جدول شكل چهارم ٩٥

تمرينات اشكال اربعه ٩٥

*٢. قياس اقتراني شرطى ١٠٢

قوله:التاليف من المنفصلات و شروطه ١٢٥

١.المؤلف من المتصلات ١١١

٢.المؤلف من المنفصلات ١١٣

٣.المؤلف من المتصله و المنفصله ١٣٩

ص: ٥٣٥

۴. المؤلف من الحملیه و المتصله ۱۴۴

۵. المؤلف من الحملیه المنفصله ۱۴۸

خاتمه ۱۴۹

*۳. القياس الاستثنائي ۱۵۰

۱. تعريف قياس استثنائي ۱۵۰

۲. تأليف قياس استثنائي ۱۵۰

۳. تقسيم قياس استثنائي ۱۵۱

۴. شروط قياس استثنائي ۱۵۲

۵. احكام قياس استثنائي ۱۵۳

احكام قياس استثنائي اتصالي ۱۵۳

احكام قياس استثنائي انفصالي ۱۵۵

خاتمه: لواحق قياس ۱۵۸

قياس مضمّر ۱۵۸

قياس های مرکب ۱۶۸

قياس خلف ۱۷۲

قياس مساوات ۱۷۶

*۲. استقراء ۱۸۱

*۳. تمثيل ۱۹۱

تمرينات باب قياس ۱۹۷

باب ششم صناعات خمس

۱. ناحیه هیئت و شکل استدلال ۲۰۶

۲. ناحیه مواد و مبادی و مقدمات استدلال ۲۰۷

* ۱. یقینیات ۲۱۱

الف: اولیات ۲۱۳

ب: مشاهدات ۲۱۸

ج: تجربیات ۲۱۹

د: متواترات ۲۲۴

ه: حدسیات ۲۲۷

تمرینات ۲۳۳

* ۲. مضمونات ۲۳۶

ص: ۵۳۶

*۳. مشهورات ۲۳۹

اقسام مشهورات ۲۴۱

الف: واجبات القبول ۲۴۲

ب: تأدییات صلاحیّه ۲۴۳

ج. خلییات ۲۴۸

د: انفعالیّات ۲۵۳

ه. عادیات ۲۵۴

و. استقرائیات ۲۵۶

*۴. وهمیّات ۲۵۹

*۵. مسلّمات ۲۶۵

هدف از کاربرد مسلّمات ۲۶۵

اقسام مسلّمات ۲۶۶

*۶. مقبولات ۲۷۰

*۷. مشبهات ۲۷۲

*۸. مخیلات ۲۷۳

اقسام قیاس ها بر حسب ماده ۲۷۵

فائده صناعات خمس ۲۷۶

*فصل اوّل صناعه البرهان ۲۸۰

۱. حقیقت برهان ۲۸۰

۲. برهان نوعی قیاس است ۲۸۴

۳. اقسام برهان ۲۸۵

۴. اقسام برهان آنی ۲۸۷

۵. طریق اساسی اندیشه برای تحصیل برهان ۲۹۱

۶. اقسام برهان لَمّی ۲۹۸

۷. اقسام علّت ۳۰۴

۱. علّت فاعلی ۳۰۴

۲. علّت مادی ۳۰۶

۳. علّت صوری ۳۰۷

۴. علّت غائی ۳۰۷

۸. توضیح و تکمیل مبحث قبل و دفع شبهه ۳۰۸

۹. شروط مقدمات برهان ۳۱۵

۱۰. ذاتی باب برهان ۳۲۱

ص: ۵۳۷

۱۱. معنای اوّلی ۳۲۶

*فصل دوم صناعه جدل یا آداب مناظره ۳۲۷

مبحث اوّل، قواعد و اصول ۳۲۷

۱. مصطلحات صناعت جدل ۳۲۷

۲. چه نیازی به صناعت جدل داریم؟ ۳۳۰

عواملی که مانع اخذ به برهان می شود ۳۳۱

۳. مقایسه ای میان برهان و جدل ۳۳۳

۴. تعریف جدل ۳۳۶

۵. فوائد جدل ۳۳۷

۶. سؤال و جواب ۳۴۰

۷. مبادی جدل ۳۴۳

مقدمات: ۳۴۴

۸. مقدمات جدل ۳۴۷

۹. مسائل جدل ۳۴۹

۱۰. مطالب جدل ۳۵۱

۱۱. ابزار و ادوات صناعت جدل ۳۵۲

مبحث دوم مواضع ۳۶۵

۱. معنای موضع ۳۶۵

۲. فایده مواضع و وجه تسمیه به آن ۳۶۹

۳. اصناف مواضع ۳۷۱

٤. مواضع اثبات و ابطال ٣٧٨

٥. مواضع اولی و آثر ٣٨١

مبحث سوم وصایا ٣٨٤

١. تعلیمات للسائل ٣٨٤

٢. تعلیمات للمجیب ٣٩٠

٣. تعلیمات مشترکه ٣٩٤

*فصل سوم صناعه الخطابہ ٣٩٨

مبحث اول: اصول و قواعد ٣٩٨

١. وجه الحاجه الى الخطابہ ٣٩٨

٢. وظائف الخطابہ و فوائدها ٤٠١

٣. تعريف هذه الصناعه ٤٠٢

٤. اجزاء الخطابہ ٤٠٣

ص: ٥٣٨

۵.عمود ۴۰۶

۶.استدراجات برحسب قائل ۴۰۷

۷.استدراجات برحسب قول ۴۰۹

۸.استدراجات برحسب مخاطب ۴۱۱

۹.شهادت قول ۴۱۵

۱۰.شهادت حال ۴۱۶

۱۱.فرق خطابه و جدل ۴۱۹

۱۲.ارکان خطابه ۴۲۰

۱۳.اصناف مخاطبات ۴۲۱

۱۴.صور تألیف خطابه و مصطلحات آن ۴۲۳

۱۵.ضمیر ۴۲۷

۱۶.تمثیل ۴۲۹

مبحث دوم انواع ۴۳۲

۱.تمهید ۴۳۲

۲.انواع مربوط به منافرات ۴۳۳

۳.انواع مربوط به مشاجرات ۴۳۷

۴.انواع مربوط به مشاورات ۴۳۹

مبحث سوم توابع ۴۴۷

۱.تمهید ۴۴۷

۲.حال الفاظ ۴۴۷

۳. نظم و ترتیب اقوال خطابی ۴۵۱

۴. اخذ به وجوه ۴۵۵

*فصل چهارم صناعه الشعر ۴۵۹

۱. تمهید ۴۵۹

۲. تعریف شعر ۴۶۶

۳. فایده شعر ۴۶۷

۴. سبب تأثیر شعر در جانها ۴۶۹

۵. قوام شعر به چیست؟ ۴۷۱

۶. شیرین ترین شعر، دروغ ترین آن است ۴۷۳

۷. تأثیر قضاای مخیله در نفس ۴۷۷

۸. قواعد قضاای مخیلات ۴۸۱

۹. رابطه شعر با ضمیر ناخود آگاه انسان ۴۸۵

ص: ۵۳۹

*فصل پنجم صناعه المغالطه ۴۸۹

مبحث اوّل یا مقدمات ۴۸۹

۱. معنی مغالطه ۴۸۹

۲. اهداف مغالطه ۴۹۴

۳. فواید صناعت مغالطه ۴۹۶

۴. موضوع صناعت مغالطه و موادّ آن ۴۹۸

۵. اجزاء صناعت مغالطه ۴۹۹

مبحث دوّم اجزاء ذاتیه صناعت مغالطه ۵۰۰

۱. مغالطات لفظیه ۵۰۱

انواع مغالطه در لفظ مرکّب ۵۰۲

الف. مغالطه به اشتراک اسم ۵۰۲

ب. مغالطه در هیئت ذاتیه لفظ ۵۰۴

ج. مغالطه در اعراب و اعجام ۵۰۵

د. مغالطه مماراتی ۵۰۶

ه. مغالطه ترکیب مفصل ۵۰۹

و. مغالطه تفصیل مرکّب ۵۱۲

۲. مغالطات معنویه ۵۱۳

الف: ابهام انعکاس ۵۱۵

ب: اخذ ما بالعرض بجای ما بالذات ۵۱۷

ج: سوءاعتبار حمل ۵۱۸

د. جمع مسائل متعدّد در یک مسئله ۵۲۱

ه. سوء تالیف ۵۲۴

و. مصادره بر مطلوب ۵۲۶

ز. وضع غیرعلّت به جای علّت ۵۲۸

مبحث سوّم یا اجزاء عرضیه صناعت مغالطه ۵۳۱

فهرست ۵۳۵

باب پنجم مباحث حجت ۵۳۵

ص: ۵۴۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹