



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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



شرح منطق مظفر

جلد اول

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
۱۳	شرح منطق مظفر جلد ۱
۱۳	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۶	پیشگفتار
۱۶	امتیازهای انسان
۲۴	المدخل
۲۴	اشاره
۲۴	۱. الحاجة إلى المنطق
۳۱	۲. تعريف علم منطق
۳۵	۳. موضوع علم منطق
۴۵	تعريف علم
۴۶	تصور و تصدیق
۴۶	اشاره
۴۸	تنبيه:
۵۰	موارد تصدیق و تصوّر
۵۳	اقسام تصدیق
۵۶	تنبيه
۵۶	جهل و اقسام آن
۶۲	علم ضروری و نظری
۶۴	توضیحی درباره ضروری
۶۵	اسباب توجه نفس
۶۵	اشاره
۶۵	امر اول: انتباه یعنی التفات و تنبّه:

۶۵	امر دوّم:سلامت ذهن:
۶۶	امر سوّم:سلامت حواس:
۶۶	امر چهارم:فقدان شبهه:
۶۸	امر پنجم:عملیات غیر عقلی:
۶۹	تعریف فکر و نظر
۷۶	ابحاث المنطق
۷۶	اشاره
۸۱	باب اول:بحث الفاظ
۸۱	اشاره
۹۰	النتیجه
۹۴	الدلاله
۹۴	اشاره
۹۴	تعریف دلالت
۹۵	اقسام دلالت
۹۸	اقسام دلالت وضعیه
۱۰۱	دلالت لفظیه
۱۰۱	اشاره
۱۰۶	حل تمرینات:
۱۱۱	تقسیمات الفاظ
۱۱۱	اشاره
۱۱۲	تقسیم اول لفظ واحد باعتبار معنایش به پنج قسم منقسم می شود:
۱۱۲	اشاره
۱۱۹	تمرینات
۱۲۰	تقسیم دوّم:ترادف و تباین
۱۲۰	اشاره
۱۲۵	تقسیم الفاظ متباین

۱۳۱	اقسام تقابل
۱۳۵	تمرینات
۱۳۶	تقسیم سوم: مفرد و مرکب
۱۳۶	اشاره
۱۴۰	اقسام مرکب:
۱۴۴	اقسام مفرد
۱۵۰	حل تمرینات
۱۵۳	باب دوم: مباحث کلی
۱۵۳	اشاره
۱۵۶	تکمله
۱۵۹	جزیی اضافی
۱۶۰	کلی متواطی و مشکک
۱۶۳	مفهوم و مصداق
۱۶۵	عنوان و معنون
۱۷۱	تمرینات
۱۷۳	نسب اربع
۱۷۳	اشاره
۱۷۹	نسبت ها میان دو نقیض دو کلی
۱۹۰	الخلاصه:
۱۹۰	تمرینات:
۱۹۲	کلیات خمس
۱۹۲	اشاره
۱۹۹	تقسیمات
۲۱۶	دو قاعده کلیه:
۲۲۰	ذاتی و عرضی
۲۲۳	عرض خاصه و عرض عام

- ۲۲۴ تنبیه ها و توضیح ها
- ۲۲۴ اشاره
- ۲۲۴ تنبیه اول:
- ۲۲۵ تنبیه دوم:
- ۲۲۶ تنبیه سوم:
- ۲۳۰ اقسام حمل
- ۲۳۰ اشاره
- ۲۴۱ تقسیمات عرضی
- ۲۴۹ کلی منطقی، طبیعی و عقلی
- ۲۴۹ اشاره
- ۲۵۰ بیان تفصیلی:
- ۲۵۴ تمرینات:
- ۲۵۶ باب سوّم: معرّف و ملحقات آن (قسمت)
- ۲۵۶ اشاره
- ۲۵۶ المقدمه
- ۲۶۷ التعريف
- ۲۷۳ اقسام تعريف
- ۲۸۱ اناره
- ۲۸۸ التعريف بالمثال
- ۲۸۸ اشاره
- ۲۸۹ طريقة استقرائية
- ۲۹۰ تعريف به تشبيه
- ۲۹۳ شروط التعريف
- ۲۹۳ شرط اول: معرّف و معرّف از لحاظ صدق و مصادیق متساویان باشد و بین آن ها نسبت تساوی باشد
- ۲۹۵ 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
- ۲۹۵ اشاره

۲۹۶	شرط سوم:
۳۰۴	القسمه
۳۰۴	اشاره
۳۰۵	۱-تعريف قسمت
۳۰۷	فايده قسمت
۳۱۲	۳-اصول قسمت
۳۱۷	۴-انواع قسمت
۳۲۴	۵-اساليب قسمت
۳۳۰	۶-تعريف به وسيله قسمت
۳۳۲	۷-راه تحصيل حدود و رسوم اشياء
۳۳۴	طريقه تحليل عقلي
۳۴۰	طريق قسمت منطقي ثنائي
۳۴۲	تمرينات مبحث تعريف و قسمت
۳۵۰	باب چهارم:قضايا و احكام آن
۳۵۰	اشاره
۳۵۱	فصل نخست:قضايا
۳۵۱	اشاره
۳۵۱	مطلب الف:تعريف قضيه
۳۵۱	اشاره
۳۵۵	چند نکته
۳۵۶	مطلب ب:اقسام قضيه از جهات گوناگون
۳۵۶	اشاره
۳۶۰	وجوه تسميه اين اقسام
۳۶۱	اقسام قضيه به اعتبار موضوع
۳۶۴	تنبيه
۳۶۶	لا اعتبار الا بالمحصورات

۳۶۸	سور و الفاظ آن
۳۷۱	نکته لطیفه
۳۷۲	تقسیم شرطیه به شخصیه،مهمله و محصوره
۳۷۸	سور در قضایای شرطیه
۳۷۹	تقسیمات حملیه
۳۷۹	اشاره
۳۷۹	تقسیم اول:ذهنیه،خارجیه،حقیقیه
۳۸۲	تقسیم دوم:معدوله و محصله
۳۸۴	تنبیه
۳۸۵	تقسیم سوم:موجهات
۳۸۵	ماده قضیه
۳۹۲	جهت قضایا
۳۹۴	انواع موجهات
۳۹۴	اقسام بسائط
۴۰۵	اقسام مرکبه
۴۱۶	۱-ضروریه مطلقه
۴۱۷	۲-مشروطه عامه
۴۱۸	۳-وقتیه مطلقه
۴۱۹	۴-منتشره مطلقه
۴۲۰	۵-دائمه مطلقه
۴۲۱	۶-عرفیه عاقه
۴۲۲	۷-مطلقه عامه
۴۲۳	۸-ممکنه عامه
۴۲۴	جدول دوم:نسبت موجهات بسیطه
۴۲۴	جدول سوم:نسبت مرکبات
۴۲۵	جدول چهارم:نسبت بسائط و مرکبات

۴۲۶	تمرینات کتاب
۴۲۸	تقسیمات خاصه قضیه شرطیه
۴۲۸	اشاره
۴۳۰	تقسیمات شرطیه متصله
۴۳۴	تقسیمات شرطیه منفصله
۴۴۰	تنبيهات
۴۴۱	تنبيه اول سابقا در بیان اجزاء قضیه حملیه گفته شد که اطراف قضیه حملیه از چهار حال خارج نیست:
۴۴۴	تنبيه دوّم: منحرفات
۴۴۸	تنبيه سوّم در این قسمت سه تنبيه دیگر اضافه می کنیم که مرحوم مظفر آن ها را متعرض نشده است.
۴۴۸	تنبيه چهارم
۴۵۰	تنبيه پنجم بیان ملاک صدق و کذب قضایای شرطیه است
۴۵۰	تمرینات کتاب
۴۵۲	فصل دوّم: احکام و مناسبات قضایا
۴۵۲	اشاره
۴۵۷	۱. تناقض
۴۵۷	اشاره
۴۵۹	الف. تعریف تناقض
۴۶۲	ب. شروط تناقض
۴۶۸	ملحقات
۴۷۱	نقائض موجّهات
۴۷۱	۱. بسائط
۴۷۳	نقائض مرکبات
۴۷۹	۲. العکوس
۴۸۰	الف. عکس مستوی
۵۰۲	عکس مستوی موجّهات سالبه مرکبه و بسیطه
۵۰۶	برهان موجّهات موجیه و سالبه:

ب:عكس نقيض	٥٠٩
برهان سالبه كليہ	٥١١
برهان عكس نقيض سالبه جزئيه	٥١٥
برهان عكس موجبه كليہ	٥٢٠
برهان برای موجبه جزئيه	٥٢٢
تمرينات:	٥٢٦
٣.النقض	٥٣١
چند پرسش	٥٣١
١.قاعده نقض محمول	٥٣٢
بيان برهان:	٥٣٥
دو تنبيه	٥٣٦
جواب تمرينات	٥٣٩
٢ و ٣ قاعده نقض تام و نقض موضوع	٥٤٢
البديه المنطقيه	٥٥٠
فهرست	٥٥٣
اشاره	٥٥٣
المدخل	٥٥٣
اشاره	٥٥٣
باب اول:بحث الفاظ	٥٥٥
باب دوم:مباحث كلي	٥٥٥
باب سوم:معرف و ملحقات آن(قسمت)	٥٥٨
باب چهارم:قضایا و احكام آن	٥٥٩
درباره مركز	٥٦٥

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 104228 1385

رده بندی دیویی : 160

شماره کتابشناسی ملی : م 81-48187

ص : 1

اشاره

امتیازهای انسان

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 وَالدَّوَابُّ 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 جامه عمل پيوشد 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 می‌کنند 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 می‌کردند 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 می‌کنند که عبارتند از:

۱. تعریف علم مورد نظر.

۲. بیان موضوع آن.

۳. بیان فائده علم مورد نظر.

جناب مظفر-ره- در مدخل و دالاین 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 می‌کند؟ 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 هردو معنا؛ یعنی هم متکلم است و هم متفکر.

نطق ظاهری انسان: خداوند متعال در میان همه جانداران عالم (تا آنجا که بشر می‌شناسد) 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 معلم و مربی 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 مواد 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 السلام هستند از هر جهت معصومند و بیشتر انسانها در افکار و عقائدشان دچار خطا و اشتباه می شوند. مثلاً چیزی را که علیت ندارد و واسطه در ثبوت یا اثبات نیست علت واقعی پنداشته و توسط آن استدلال می کند. در حالی که این استدلال، مصادره به مطلوب است و ارزشی ندارد، ولی وی خیال کرده علت است.

یا امری را که علت ناقصه بوده وی علت 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 حَقانیت و اعجاز پیامبر گرفتند. البته پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِرَحْمَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَانَتْ تُرَى هَذِهِ الْآيَاتِ بِحَقِّهِمْ وَبِحَقِّ مَا كَانُوا يَدْعُونَ. (سوره بقره، آیه ۱۱۱) های فراوان هم داشت، ولی راهی را که آنان اختیار کرده بودند باطل بود؛ از این رو، شخص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ 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 کثرتی 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: دانشهایی 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: دانشهایی 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 الاشياء

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 هر یک 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، صحرائی پر از مار، انسانی هزارپا را تصور می کند. یا موجودی همانند آنچه صدر المتالهین می گوید:

«کحيوان 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 و اهمه 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 حسی 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 انطباع 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 صوره المعلوم لدى 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 بساوایی 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 هر چه 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... يسمى 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 التّصدیق». 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 خبریه 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 خبریه 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، مقترن 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 بدسیم، 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 الیه کتوبه 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 الیه کتوبه 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 تصوّر 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 تصوّر، 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 سوّم، یعنی: علم تصدیقی بحث می کنیم:

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

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

مطلق ترجیح یکی از دو طرف قضیه و خبر برطرف 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 خبر 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 شخصییه 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 نفسائیه 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 الّا- 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 متنافیین هم مثل قطع به متنافیین 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 شأنیت 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 قلبا 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 متابعتة 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 واقعه 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 يَحْسَبُهُ 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 بدیهیه 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.

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 توجه 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 جزئی 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 خودبخود 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 بدیهی در پنج امر خلاصه می شود:

امر اول: انتباه یعنی التفات و تنبه:

انسان ممکن است در اثر غفلت، بدیهی ترین بدیهیات را هم درک نکند و نشناسد؛ مثل اینکه انسان همه فعالیت‌های 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 بدیهیات (تصوری، تصدیقی، جزئی و کلی، اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات) شیوع دارد و همگانی است.

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

امر دوم: سلامت ذهن:

انسان اگر بخواهد بدیهی ترین بدیهیات 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 بدیهی ترین چیزها هم دچار شک شود. و به اصطلاح شکاک و لادری 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 مرضی بدیهی ترین امور را هم ادراک نمی کند و نمی فهمد مثلاً اگر به او بگویند ۴-۲*۲ اوی قادر به درک نیست، حال آنکه این تصدیق از تصدیقات بدیهی 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 همه معلومات خود را از دست داده و دچار اختلال حواس شود و بدیهی ترین امور را هم نتواند ادراک کند.

ج: تربیت فاسد، ممکن است انسانی در محیط فاسدی و با شیوه 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 حسی آگاهی یابد باید حس ظاهری مربوط به آن امر را در حد اعتدال دارا باشد تا بتواند آن امر حسی را ادراک کند، البته آن امر حسی 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 حس 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 حساً 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 بدان مبتلا است. در بخش مذوقات، مشومات 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 حسیه، وجود حس 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 استحالة 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 حق 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 حسیه، 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 گوئیم: 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 مشککترین 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 شرعیته 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 ثانیة 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 آبی 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 ارضین آگاه شود.

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 مظروفی که در آن قرار می دهند مضیق و تنگ می گردد مگر ظرف دانش (که ذهن بشر است) که پیوسته با افزایش مظروف 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

ص: ۶۱

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 [□]فَلَا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ (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 مثلا 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 کاملا 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، ضمنا هر کدام از مباحث معرف و حجت مقدماتی دارند که پیش از ورود در آنها بیان می شود. مثلا 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 مجموعا مشتمل بر شش باب خواهد بود:

(جزء اول)

باب اول: مباحث الفاظ

ص: ۶۳

(۱-۱). سورة ابراهیم ۲۱/.

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 حجت 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. مثلا حیوانیت و ناطقیت را که در ذهنمان تصور می کنیم اول ماهیت حیوانیت و ناطقیت را تصور می کنیم (معقول اولی) سپس عنوان معرفت 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 مستقیما 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 موجه کلیه این بحث را مطرح می کند که آیا «الف و لام» مفید عموم و استغراق هست و سور موجه 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 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 خارجیة اشیاء: یعنی انسانها برای فهمانیدن مقاصد و مرادات و ما فی الضمیر خود به دیگران آن شیء خارجی را نزد مخاطب احضار کنند که طریقه 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 چشایید و بویانید.

ثالثاً: احضار بسیاری از اشیاء خارجیہ ممکن نیست. مثلاً رشته کوههای سبلان را کسی قدرت ندارد نزد مخاطب در دانشگاه عظیم امام صادق علیه السلام و در مدرس مدرسه فیضیه احضار کند و مخاطبین آنرا ببینند از این رو، از طریقه 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 معنوی 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 اشیا، ترتب است یعنی وجود کتبی احضارکننده الفاظ است و الفاظ احضارکننده معانی در ذهن مخاطب هستند و معانی ذهنیه حاکی از وجودات خارجیه اشیا 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 تختلفان باختلاف الأوضاع و للذهنی علی الخارجی دلالة طبیعه لا تختلف أصلاً. (۱)

حاجی سبزواری در شرح منظومه می گویند:

إذا فی الوجودات الأمور رابطه

یرشد کم صناعه المغالطه (۲)

و تلک 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 خارجی 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 ذهنیه 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 ایضاً 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 در آمده 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 ینظر اللفظ بوجه مطلق

و فی الافاده و الاستفاده

یلزم 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 (دلالت 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 واضح و اعتبار معتبر است و گرنه ذاتا و طبعاً 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 گنگ 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 الفاظ است زیرا مدار افاده و استفاده بودن لفظ بتوسط دلالت آن بر مراد متکلم است و دلالت الفاظ 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 أدوام لا تختلفان باختلاف الأعصار و الأمم و لا تتعلقان بإرادة اللافظ. (۲)

یعنی قطع نظر از حیث مورد بحث که در الفاظ 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 واضح، 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 داند و دلالت تصویری را از مقوله تداعی معانی می داند 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 نکردی 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 الاجزاء 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. ضمنا 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 مثلا 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 مثلا.

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 ذلك: 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

اشاره

لفظ یا مهمل است یعنی بر هیچ معنایی دلالت نمی کند 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 می شود مانند زید، شجر، حجر. لفظ مستعمل گاهی از بعد لفظی آن بحث می شود که مثلاً بر چه هیئتی است؟ دارای چه ماده ای 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 می شود که مثلاً آیا یک معنی دارد یا چند معنی؟ همه معانی حقیقی اند یا بعضی حقیقت و بعض دیگر مجاز؟

در منطق در رابطه با مباحث الفاظ از همین زاویه بحث می کنیم 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 می شود 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 می کنیم.

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 می شود، 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 می گیرد یعنی دو یا چند لفظ باشد نه یک لفظ.

۳. گاهی لفظ بما هو لفظ منقسم می شود، یعنی لفظ به نحو مطلق و لا بشرط از اینکه واحد باشد یا متعدد مقسم قرار می گیرد که با هر دو می سازد 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 السّلام 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 السّلام.

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 مصادیقش 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 انه 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 مشابَهت باشد مثل اسد که در رجل شجاع به علاقه شجاعت به کار می رود نامش استعاره است و اگر علاقه غیر مشابَهت 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.

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 هر دو به معنای گربه هستند و بر آن حیوان معین خارجی که اخوی کوچک شیران است دلالت دارند.

ج:انسان و بشر که هر دو 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 معنا،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 معنا 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:

لاين المباينه المفارقة و متى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحدا فيتحقق المفارقة بينها للتفرقة بين المركوبين كالانسان 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.

سما: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 تكثر 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، 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، هر یک 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 جنبه های اختصاصی. البته اگر در مثال اول و دوم از جنبه های اشتراکی قطع نظر شود و نظر به جنبه های 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 آنها 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 الیها لان العقل یحکم بامتناع اجتماع الحراره 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 الحراره 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 بهامها 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 يظهر:

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 رفعه، 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، روشنائی 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 یکون 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 میچ 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 بماهما مشترکان ملاحظه شوند مثلان و اگر بماهما 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.

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 هیكل 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

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...» اعتم 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 پرسیم که غلام زید جاء؟ ذهب؟ مات؟ باع؟ یا اگر بگوید: «قیمه کل امرء» و سکوت کند به جا است که از او پرسیم: 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 هر چه 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 مثلا 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 واقعیته 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 سوم: 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. تقيیدی. ۲. غیر تقيیدی.

مرکب ناقص تقيیدی آن است که جزء دوم، قید جزء اول باشد و توسط آن جزء اول، مقید و محدود شود. مرکب ناقص تقيیدی خود شعبی دارد: گاهی تقيید بالاضافه است یعنی جزء دوم مضاف الیه است، مانند «غلام زید» که غلام مختص به زید شده است. گاهی تقيید ظرفی است یعنی جزء ثانی ظرف جزء اول است، مانند «قائم فی الدار» که دار ظرف قیام است.

مرکب ناقص غیر تقيیدی آن است که جزء ثانی قید جزء اول 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 تقيید باشد. هم چنین مانند «خمسه عشر» که «عشر» قید «خمسه» نیست؛ زیرا «خمسه» اگرچه قابل تقيید است ولی «عشر» قید او نیست و در واقع بینهما «او» عاطفه ای بوده که «خمسه» و «عشر» باشد. آری تقيید «خمسه» وقتی است که بگوئیم:

پنج گلابی، پنج سیب. در بخش معرّف از مرکبات ناقص تقيیدی 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 اول: 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 لاجراج ما یدل 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 کضرب و یضرب و اتحاد الزمان اتحاد الهیئته و ان اختلفت المادة کضرب 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- بگویند: «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 اعلی من سایر 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».

ص: ۱۳۰

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 حجّت، حجت هم اعم از حیث هیئت و از جهت مادّه، زیرا باید مرکب ناقص تقيیدی را بشناسیم تا از آن در بخش معرف استفاده کنیم، چون حجت همیشه از قضایا 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 مباین 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 اشیا 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 جزئیة 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 «الصادر کل شیئی و لعرف کل شیئی بکل شیئی و لا یلتزم به احد» بر همین اساس منطلق و فلسفه و علوم حکمیه راجع به امور جزئیة گفتگو نمی کند و قضایای جزئیة 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 خارجیة 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 جزیی 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 الجزیی و اللفظ الکی: 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 تکوینی 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 جزیی آشنا شدیم ولی مصنف می فرماید: این مقدار کافی نیست، بلکه هریک از تعریف مفهوم جزیی و کلی قیدی دارد که باید افزوده شود. البته در اصل، این قید، از آن مفهوم کلی است، ولی به قرینه مقابله به مفهوم جزیی 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، کواکب 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 یکون ممتنع الوجود فی الخارج او ممکن الوجود و الاول کشریک الباری و الثانی امّا ان لا یوجد منه شیئی فی الخارج او یوجد و الاول کالعنقاء و الثانی امّا یکون الموجود منه واحداً او کثیراً و الاول امّا ان یکون غیره ممتنعاً کالواجب او ممکناً کالشمس عند من یجوز وجود شمس اخرى و الثانی امّا ان یکون متناهیاً کالکواکب السبعه او غیر متناهیه کالنفوس الناطقه.

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 دوم: «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 زیادت‌تر 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 زیادت‌تر 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 نابغه های 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 منطق 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 نیستم).

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 رحمه 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.

مصادق 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 مصادق 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 گوییم. زید در فلان مکان نیست، و عدم مصادق 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، وگرنه 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 بحث 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 الاشراف، 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 کلّ شیئی هو ما دلک من ظاهره علی باطنه، يقال: الظاهر عنوان الباطن ای دلیله، الظاهر تدلّ علی الباطن.

مقدمه دوّم: در مباحث آتیّه خواهد آمد که در هر حملی و حکمی باید میان موضوع و محمول یک جهت اتّحادی باشد تا قابل حمل باشند؛ زیرا که مبین بر مبین قابل حمل نیست، فی المثل نتوان گفت «الانسان شجر، الشجر حجر 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 اتّحاد دارند و بالتبع از لحاظ مصداق هم متحد خواهند بود (زیرا که هر اتّحاد مفهومی موجب اتّحاد مصداقی هم هست ولی هر اتّحاد مصداقی موجب اتّحاد 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 اتّحاد دارند و اتّحادشان 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 صنایعی گویند که در مبحث کلیات خمس، در بخش تقسیمات حمل به تفصیل خواهد آمد و با وجه تسمیه آن دو آشنا خواهیم شد.

مقدمه سوّم این است که: تا زمان المتألّهین شیرازی قدّس سرّه 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 مقدمه‌هایی که گذشت: هنگامی که بخواهیم در محیط ذهنمان قضیه‌ای درست کرده و حکمی داشته باشیم؛ یک مفهوم کلی را موضوع قرار می دهیم (مثلاً 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 می‌هی (که ظرف وجودش در ذهن است)، دوخته می شود و طبیعت را به ما می‌مفهوم ذهنی در نظر می‌گیرد و از افراد خارجی به کلی قطع نظر می‌کند و برای خود کلی اصالت، استقلال قائل می‌شود مثلاً می‌گوید: «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 می‌گذارد و قضایای طبیعی تنها در فلسفه الهی که درباره ماهیت‌ها تحقیق می‌شود مورد استعمال دارد ولی در علوم دیگر هیچ‌گاه به کار نمی‌آید. 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 می‌دهیم ولی نه طبیعت به ما می‌هی، 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 آن‌ها بار کنیم یک جا و در یک کلام با مفهوم کلی به آن‌ها اشاره می‌کنیم 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 المدرسة جزئیه و...جزیی بر کثیران کاملاً صادق است مصنف قدس سره می فرماید:

جزیی هم دو گونه اعتبار می شود:

۱- جزیی به حمل اولی یعنی، مفهوم جزیی که در ذهن ما تصوّر می شود و به این اعتبار کلی است یعنی، قابل صدق است بر کثیران، همانند مفهوم کلیت که بر انسان، فرس، بقره و... صادق است.

۲- جزیی 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: الجزیی ما یمتنع... منظورش مفهوم جزیی 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 جزیی حقیقی خارجی این تعریف بر او صادق است پس هم می توان گفت، «الجزیی کلی ای بالجمل الاولی الذاتی» و هم می توان گفت، «الجزیی جزیی 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، المجمل مبین بالحمل الاولی و مجمل بالحمل الشایع، الجزیی کلی بالحمل الاولی ای المفهومی و جزیی بالحمل الشایع ای المصدقی، 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 (موجباً 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 محقق 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 مساوی را به دو خطّ مساوی 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 مساوی مثل این دو خط مساوی 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 (gt) دلالت دارد که عدد قبل آن از عدد بعدش بزرگ تر است؛ در مقابل علامت (lt) 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 صددرصد 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 با عمی. 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 کیفیت 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 هر یک 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) الا و لابد 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 مادّة 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 مفروغ 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 مباینی بدون مباین 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 لا بد 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 موجه 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 اللااسود 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 مهم موضوع کلی و یکی از تقسیم‌های «کلی» که به عنوان مقدمه ای برای مبحث معرف 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 الرئيس، ابن سینا در پایان منطق شفاء چنین آورده:

قال ارسطو انا ما ورثنا عن تقدمنا في الاقيسه الا ضوابط غير مفضي له و اما تفصيلها و افراد كل قياس بشرطه و ضرويه و تميز المتتبع عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو ما مر قد كددنا (به رنج انداختیم) فيه انفسنا و اسهرنا (بیدار خوابی) اعیننا حتی 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 احيانا 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 الرئيس فرموده: انظروا معاشر المتعلمين 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 الميزان 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 سنجمیم 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 مسؤولیت 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 در 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- شبحی 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 اجمالاً 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- نباتات ۳- حیوانات (البته علی التحقیق که حاجی سبزواری در منظومه منطق 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 بر آنند 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 هر یک 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 گرنه 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، هر چه 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 موجه کلیّ ه است: کل مقوم للعالی مقوم للسافل.

ب- بخش سلبی که یک سالبه جزئیّه است: لیس کل مقوم للسافل مقوم للعالی.

کبرای کلیّ: هر فصلی که مقوم نوع عالی (از انواع اضافی) باشد مقوم نوع سافل هم می باشد. مثلاً حسّاس مقوم حیوان و فصل قریب آن است که حیوان نسبت به انسان نوع عالی است و همین حسّاس، مقوم انسان هم هست که فصل بعید او است. همچنین دارای نفس نامیه و غاذیه 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 کلیّه 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. صغرائی و کبرائی و نتیجه ای.

۲. نتیجه مرحله اول را صغرای مرحله دوم قرار داده و سپس یک مقدمه خارجی هم به عنوان کبرای کلیّ 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 جارحی که در جای منطقی 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 می کنیم، 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 می دهد: 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 شمسيه از راه مقوم المقوم مقوم پيش آمده و در ص ٦٠ فرموده: و كل فصل يقوم النوع العالى او الجنس العالى فهو يقول السافل لان العالى 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 مقوم 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 کلیا» اما عکس منطقی دارد. (۱) قاعده دوم: کل مقسم للسافل مقسم للعالی و لا عکس کلیا.

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، مثلا 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 مثلا 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 الحيوان 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 عكس ای لیس کلی مقسم للعالی مقسم للسافل بل بعض المقسم للعالی مقسم للسافل كالحساس، 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 كالحساس 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 شیئی 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 متخیز و کلّ متخیز جسم و عرض خاصه به جنس متوسط است.

عرض خاصه و عرض عام

پس از آشنایی با معنای عرضی در باب کلیات خمس می‌گوییم: کلیات 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 بعض 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 متخیز و متلوّن و متشکل بودن که از عوارض جسم مطلق است و «کلّ جسم متخیز و متلوّن و متشکل بحیز و لون و شکل و بالعکس ایّ کلّ متخیز 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 مثلا 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 تجیز 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 کاملا 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: حساس متحرک بالاراده، یا در فصل جسم نامی می گوییم: ذو نفس نامیه و غاذیه 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 سبزی 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 ماهیّت اشتراک دارند (شاعر و غیر شاعر همگی انسانند) و تنها در یک سلسله عوارض خارجی که از ماهیّت 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- بّراز- 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 يطلق 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 شئي هو في جوهره» حمل مي شد و عرضي 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؛ يعني 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 في 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 نبات، مثلا قابل حمل باشد و باز هر جا حيوان بود انسان هم باشد و لا عكس يعني 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، کالحیوان 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 امّا 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 اصولاً 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 طبیعی 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 هوم 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 مثال هایی 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.

نتیجه گیری: 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: قبلا 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 حیوان یا انسان و زید و دومی مثل مثال های 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 مباین بر مباین 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 مباین 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 الضاحك كاتب، الماشی حساس و... یا یک صفت بر یک موصوف بر حمل شود، مانند الضاحك انسان، الناطق انسان و... که در تمامی این صور، حمل، حمل موپاتی است؛ هر چند 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 ضاحك و الضاحك انسان، الحيوان ضاحك و الضاحك حیوان، الناطق ضاحك و الضاحك 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، الضاحك ماش و الماشی ضاحك همه این ها حملشان موپاتی است. هر چند 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، بكر ناطق، زید ضاحك، البقر ماش، پس وقتی ما در باب کلیات خمس می گوئیم: الكلی 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 بالامراده 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 موافات 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 موافاتی 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 موافاتی 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 موافاتی هم هست،ولی نسبت به جسم هیچ کدام از لون و بیاض و سواد از محمول های به حمل موافاتی 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 موافات حمل می شود،ولی بر انسان قابل حمل به این حمل نیست،پس بسا شیء واحدی نسبت به امری محمول به حمل موافات 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

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 موند وجود 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 الشیئی 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 معرّف، 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، روشنایی 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 مفارقت، 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، روشنائی 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 صلات 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، اعمّ 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

اشاره

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. و تقسیم پنجم که الان 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 گونه 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 الطباع 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 متصف 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 سعۀ 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 عامّ آن است و معّذ، یعنی تغذیه کننده نیز از اعراض عام است، و من السّکریات محتمل است جمع سکر به ضم سین و سکون کاف باشد یعنی چیزهای مستی آور. از خرما هم شرابی می سازند به نام نبیذ 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 کَمَل و سَلَم و... باشد، یعنی دارای مواد قندی است و در این گروه جای دارد که ظاهراً 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 عامّ خمر است و محرم شرعاً نیز از اعراض عام است، چون اعتبار، شرع است و خصوص به خمر نیست، بلکه امور زیادی شرعاً محکوم به حرمت هستند، سالب عقل بودن، مضر به صحّت 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 کلیّات تصاعدی در اجناس و تنازلی در انواع، مشخص شد اما این ویژگی ها که توسط پتگ 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 اوّل از ابواب ششگانه کتاب ارزنده المنطق یعنی مباحث کلی الفاظ، در حقیقت مقدّمه ای برای کلّ مباحث منطق بود. و باب دوم یعنی، مباحث کلی و جزئی مقدّمه 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 اوّل 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 مقدّمه معرّف است، بشناسیم و اینک در باب سوم از مباحث المنطق وارد می شویم که باب معرّف یا تصوّره‌های 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 مقدّمه ای و یک باب اصلی و یک خاتمه یا به تعبیر بهتر لاحقّه 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.

المقدّمه

اما مقدّمه 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 ماهیّت یک شیء است گاهی از اصل وجود و تحقّق یک شیء گاهی از ثبوت، هویت شخصی، علّت فاعلی، علّت غایی، علّت 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 نیبماید 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 «صغری»

و كلّما كان النهار موجودا كان العالم مضيئاً «كبری»

فكلّما كانت الشمس طالعه كان العالم مضيئاً «نتیجه».

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 می‌گوییم: توسیط «لم» سؤال از علت می‌شود 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 می‌پرسیم که به چه دلیل فلان مطلب را مدّعی هستی؟ و او برهان می‌آورد، 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 می‌پرسیم: لم کان الله مریدا؟ 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 می‌آورد و اثبات اراده می‌کند 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 می‌پرسیم، لم کان الله موجودا؟ سؤال از علت حکم و اثبات است؛ یعنی شما چه دلیل دارید بر وجود خداوند؟ عالم، می‌گوید: 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 علت 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...می گوئیم هل ورق الكتاب ایض؟ همان نقش را بازی می کند و همچنین در کم و متی و این، ولی این ها جای هل و لم و ما را نمی گیرد؛ بر این اساس این ها را فروع مطالب گویند و منطقی نیازی به آن ها ندارد و تنها شیوه صحیح پرسش و پاسخ اصول مطالب را بیان می کند 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 می شویم: در این رابطه چند بحث مطرح است؛ از قبیل اهمّیت تعریف، تقسیم های 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 کلیّه تصوّرات و تعریف هایی که در یک علم از آغاز تا به انجام صورت می پذیرد و نقش به سزایی 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 نمی توانیم یک حکم و تصدیق صحیحی بر آن مترتب کنیم و اصولاً شاید بتوان ادعا کرد که نوع خطاها و اشتباهات، از تصوّرات غلط سرچشمه می گیرد و شخص به علت این که تصوّر غلط و شناخت ناقصی از اشیاء دارد، اموری را منکر و اموری را اثبات می کند و حتّی در بدیهیات اولّیه هم دچار تردید می شود و گاهی انکار می کند. از این رو می بینیم 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 می کند، 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 رحمهم 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 (شارح 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 رساند. 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 چینه 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 الا 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 التمییز عن جمیع ما عداها فهي تامه و الا 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 زیادی 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 مسّی 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 می‌رساند و تنها فرقی 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 می‌رساند و مانند لباسی است که بر قامت محدود پوشیده می‌شود که نه بزرگ تر است و نه کوچک تر.

۲. حد ناقص: قسم دوم از اقسام معرّف، حدّ 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 سیّاتی و کما مرّ منتها گاهی به همین فصل قریب تنها اکتفا می‌شود و گاهی علاوه بر آن از جنس متوسط و عالی هم استفاده می‌شود، 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 می‌آید، ولی به حیوان بودن اشاره ای نشده؛ چون از اثبات اعم، یعنی جسم نامی بودن اثبات اخصّ، یعنی حیوان بودن به دست نمی‌آید 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 حدّ 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 صناعتی اتحاد 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 المتألهین 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 «کلّ 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 حاجه الى ضم الخاصه اليه و ان كانت مفيده للتمييز لان الفصل افاده مع شيئي آخر.

اناره

تابه حال با اهمیت تعریف و نقش منطق 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 حدی 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 يتبع.

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 في رساله الحدود: سئلوني ان املی لهم حدود اشیاء يطالبوني

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 في بيان ان الوفاء باعطاء الحدود الحقيقه حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه و لكثيره ما يقع فيها من الاغاليط الحديه.

۴- مرحوم استاد شهيد مرتضى مطهري در بخش منطق آشنایی با علوم اسلام ص ۴۴ می گوید:

در میان تعريف ها، تعريف كامل حدّ تام است، ولی متأسفانه فلاسفه اعتراف دارند که به دست آوردن حدّ تام اشياء چون مستلزم کشف ذاتيات اشياء است و به عبارت ديگر مستلزم نفوذ عقل در کنه اشياء است، کار آسانی نیست...

سؤال پنجم: علت دشواری حدّ تام چیست؟

جواب: علت اصلی آن است که تحصیل حدّ تام اشياء مستلزم پی بردن به حقیقت و ماهیت و حاق ذات اشياء است و رسیدن به کنه ذات اشياء و استخراج ذاتيات از عرضيات 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 «مات» را افزوده اند که «الانسان ناطق مات»؛ 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-لوامه، 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 بهیثه 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 منطلق بگوییم:

«نوع مثل انسان»، «جنس مثل حیوان»، «فصل مثل ناطق» و... این‌ها را تعریف به مثال گویند.

طریقه استقرايه

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 کودک، 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 یافته اند، و برای خوانندگان کتابشان به ودیعت نهاده اند؛ همانند آن چه در تعریف ضروری و نظری، کلی و جزئی، مثالن و متخالفان و متقابلان، تناقض و تضاد و... در این کتاب بیان شد.

یا مثلاً در امور اعتقادی هم معلم هنگامی که با دانش آموز دوره راهنمایی یا دبیرستانی و یا حتی در بعضی موارد با دانشگاهی 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 در صدد 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 کاملاً 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 معرفی 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 مجردات و کلیات و معقولات کار آسانی نیست از این رو از باب تشبیه معقول به محسوس، این حقیقت کلیه را به یک امر حسی 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 تصورات آلیه را بیان می‌کردیم (یعنی اموری که تصور آن‌ها مستقلاً مطلوب نیست؛ بلکه آلت و ابزار تصور دیگری هستند، مثل تصور لفظ که آلت تصور 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 بدسیم 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 موجبۀ 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، هرچند 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 هرچند ممیّز هست اجمالا- چون این صفت در غیر انسان نیست، ولی مکمل نیست، چون در همه انسان ها هم نیست و ثانيا:

«لكونه اخفى لانه اقل وجودا في العقل فان وجود الخاص مستلزم لوجود العام فيه و ربما يوجد العام في العقل بدون الخاص و ايضا؛ شروط تحقق الخاص و معانداته اكثر فان كل ما هو شرط و معاند للعام فهو شرط و معاند للخاص و لا ينعكس و ما يكون شروطه و معانداته اكثر يكون وقوعه في العقل اقل و ما هو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عند العقل و المعرف لا بدان يكون اجلى 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 اتحاد

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 مضرّ 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 في غايه الخفاء

یا مثلاً «النار اسطقس شبيه 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 عیّت 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 عیّت 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 نتیجه‌الاطلاق و نتیجه‌التقييد، 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 «نتیجه‌التقييد» گویند يعنى تقييد مصطلح نیست، ولى در نتیجه با تقييد لفظى شريك است و ملاك او را دارد که موجب تضيق دایره خطاب قبل شده و اگر متمم الجعلی نیامد، نامش را «نتیجه‌الاطلاق» مى گذارند، يعنى اطلاق لفظى نیست، ولى در نتیجه باهم مشترك هستند و همان نقش را بازی مى کند و داراى همان ملاك است و همان طوری که اطلاق لفظى موجب توسعه دایره مأمور به بود، نتیجه‌الاطلاق 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 یکديگر متوقف باشند نه شىء واحد و تفصيلا خواهد آمد و در این شرط سوم از اول دو چیز در کار نیست، بلکه يك شىء است که بر خود متوقف است يعنى انسان بر انسان یا 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 هذا 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 بنا بر اهتمام است؛ حتی در تعاریف اعتباری از قبیل تعریف بیع- اجاره- نکاح- ارث و... بنا بر 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 لقرینه تقتضی العدول عنه الی الغیر من شبهه، او نسبه، او امر عقلی، او غیر ذلك، و یقابلهما الحقیقیه، 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 متعذّر 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 لیس 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 کلّ و مجموعه مرکب باشد که به اجزاء خود قسمت می شود همانند ساختمان که به اجزایش قسمت می شود از حیث حجرات 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 کلّ 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 گوئیم 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 سنجمیم، قسم آن خوانند و مجموع را اقسام فلان شیء گویند و هر کدام را با قسم دیگر که می سنجمیم، 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 اثری).

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... 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 ترتیب 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 شئون 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 مسئولیت‌ها 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 این‌ها را اصول قسمت می‌نامیم:

اصل اول: تقسیم بندی، هنگامی منطقی و عاقلانه و بایسته است که بر آن ثمره و فایده‌ای مترتب باشد، وگرنه 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 می‌باشد، کافی نیست، بلکه تقسیم کننده، یعنی انسان عاقل از هر تقسیمی هدف و غرضی را دنبال می‌کند 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 می‌کنیم که گاهی دانشمند نحوی فعل را به فعل ماضی و مستقبل و امر تقسیم می‌کند 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 می‌شود 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 علی‌الغرض 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 نویسد 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 سلامتي و بيماري 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؟

ص: ۲۸۹

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 مدّ نظر 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 مدّ نظر 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 ماهیّت 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 اربعة 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 حیوان، 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 نحویین 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 بفراد 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 مقسم 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 مقسم 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 مقسم 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 شق 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 گوییم: «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 کلیّ 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 گویید: 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 الکون 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 ملاحظه 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 میزناً 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 بداند 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 بداند 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 براساس 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 صددرصد 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 مجزّات 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 متشارکات 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 مادّی»، 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 حلّ 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 بکثره التعلّم 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 یتعلّقان معاً 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 بلا مرجح 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 المعروف فیکرون الشیئی فی الحدّ حیث لا حاجه الیه و لا ضروره اعنی الضروره الّتی تتفق فی تحدید المركبات و الاضایات 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 اعم از معرّف است و خون نیز سائل مفید است، مایعات دیگر نیز همچین و تعریف به اعم 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 الاشراف 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 خبری 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 هیکل 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» البته 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 - ذوزنقه 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. سر 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.

اشاره

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

اشاره

«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 گوییم 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 هر یک 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 افزاییم 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 مهووع» 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 حکمیه، 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) امّا 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 اشرقت الشمس فالنهار موجود» با قطع نظر از «اذا» و «وفاء جزاء» جمله «اشرقت 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 هرگاه 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 هرگاه 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 اّمیا زوج و اّمیا فرد» یا «اللفظ اّمیا مفرد و اّمیا 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 اّمیا 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.

امّا 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؛ چرا که 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 ينظر است؛ یعنی: خودش منظور نظر ذهن است و در (قضیه) مهمله و محصوره کلی، ما به ينظر 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:کل 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 توهم تالی فاسدی دارد و آن اینکه لازمه اش آنست که ما در لغت عرب اصلا قضیه مهمله نداشته باشیم، و باید در لغات دیگر(فارسی-انگلیسی و...) بدنبال آن بگردیم، در حالی که خود متوهم نیز به این امر ملتزم نیست.

البته ایشان بعدا 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 الّا- 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. امّا 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)، حقّ 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 بایض»، «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 طبیعیه 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 قرینۀ معینۀ، 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 کلمۀ 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 جزئیۀ 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 سوره‌های موجبۀ جزئیه محسوب می شود.

۴- سوره‌های 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 سوره‌های 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 عاده 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 سوره محصورات اربع رموزی اختیار کرده و با این رموزها به آنها اشاره می کنیم؛ برای موجبۀ کلیه رمز «کل» را قرار داده ایم، که بیشتر موارد سوره موجبۀ 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 موجبۀ 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 شخصیه، مهمله و محصوره

همانگونه که قضیه حملیه از لحاظ موضوع به چهار قسم تقسیم شد:

«۱- شخصیه. 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 اول 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 اول 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 ازمئه 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 ازمئه؟ 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 ازمئه 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 موجب است یا سالبه، ولی این معنی از خارج و به قرینۀ 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 قضیۀ 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 موجب 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 موجبۀ 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 سالبۀ 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 مثلاً 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 موجه کلیه: کلما، مهما، متی و...

-سور منفصله موجه کلیه: دائما و ابدأ.

-سور متصله سالبه کلیه: لیس ابدأ و لیس البته.

-سور منفصله سالبه کلیه: لیس ابدأ-لیس البته.

-سور متصله موجه جزئیه: قد یکون.

-سور منفصله موجه 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.

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- «سالبه 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- «سالبه 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 یوجد فی العقل و یفرضه العقل شريك الباری فهو موصوف فی الذهن بالامتناع فی الخارج. و مانند: «اجتماع النقیضین 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 ازمینه 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 ازمینه 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 ازمینه 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 المعسکر 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«كل لا مؤمن ذليل»و«غير العالم مستهان».

ب:سالبه؛مانند«غير العالم ليس سعيد».

(۳)-معدوله المحمول آنست که حرف سلب،جزء محمول واقع شده باشد و آن نیز دو شعبه دارد:

الف-موجبه؛مثل«الهواء هو غير فاسد».

ب-سالبه؛مثل«بعض الانسان ليس هو بلا ابيض»و«الهواء ليس هو غير فاسد»

سؤال:وجه تسمیة 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 تسمیة این قضیه به معدوله از باب«تسمیه الشیء باسم جزئه»است چون کل قضیه معدوله نشده بلکه جزء قضیه معدوله شده است.

تنبیه

میان سالبة محصله المحمول،مثل«زید لیس بقائم»با موجبة 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 سالبة 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 موجبة معدوله المحمول معمولاً پیش از حرف سلب می آید تا بر حمل سلب دلالت کند؛مانند«زید هو غیر قائم».

و نیز در سالبة 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 نیاوریم 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 (یعنی: وجوب، ضرورت ايجاب بود و امتناع، ضرورت سلب بود)

و وقتی امکان (که امری عدمی بود) با آن دو (که امری 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، مثلاً 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 هر یک 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 وجوب و امکان خاص، و در عین حال قضیه کذب نیست چون امکان عام شامل وجوب 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 وجوب و امکان خاص سازگار است؛ یعنی چه بسا در نسبتی ثبوت و وجوب، 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 القضيّه 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 موجهه 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 مطوله 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 ملاً 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. وقتی مطلقه یا ضروریه وقتی معینه، ۲. منتشره مطلقه یا ضروریه وقتی غیر معینه) بیان شده که در المنطق ذکر از آنها نشده. از آن طرف دو قسم در المنطق آمده به نام: (۱. حینی مطلقه، ۲. حینی ممکنه) که در موجهات 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: وقتی 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 کاملاً 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 بساکن 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: تحرك 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 جداجدا 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 می‌گوییم: «کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورة یا لا دائما» و «کل مصل متجنب عن الفحشاء بالفعل لا بالضرورة یا لا دائما» و با قید «لا بالضرورة» 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 بالضرورة» باشد بتوسط آن به یک سالبهٔ کلیهٔ ممکنهٔ عامه اشاره می‌کنیم و معنای «لا بالضرورة» 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 کیفاً 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 توهم 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 کیفاً 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 شجریت 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 بین القضايا البسیطه»: «أما بينها و بین الدائمین (ای الضروریه المطلقه و الدائمه المطلقه و التشبه باعتبار التغلیب للدوام علی الضروره) فمبانیه کلیه لانها مقیده باللادوام بحسب الذات و هو مبین للدوام بحسب الذات و ذلك ظاهر و للضروره بحسب الذات، لان الضروره بحسب الذات اخص من الدوام بحسب الذات و نقيض الاعم مبین لعین الخص مبانیه کلیه و هی اخص من المشروطه العامه مطلقا لانها المشروطه العامه المقیده باللادوام و المقید اخص من المطلق و كذلك من القضايا الثلاثه الباقیه (عرفیه عامه-مطلقه عامه-ممکنه عامه) لانها اعم من المشروطه العامه و هی اعم من المشروطه الخاصه» (۱).

۲- عرفیه خاصه: و آن عبارتست از عرفیه عامه ای که مقید شده باشد به قید لادوام 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 کاتب 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 موجب 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 بالضرورة 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- وجودية لا دائمه: و آن عبارتست از مطلقه عامه ای که به قید «لا دوام ذاتی» تقييد خورده باشد.

بيان مطلب: مطلقه عامه قضيه 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 متى صدقت مطلقان صدقت مطلقه و ممکنه بخلاف العکس و اعم من الخاصتین لانه متى 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 حینه 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: ممکنه 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 ممکنه 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 ممکنه عامه را مقید می کنیم به قيد لا ضرورت ذاتیه، که همیشه اشاره دارد به یک ممکنه 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 یكون احدهما بالفعل او بالضروره او بالدوام، و مبینة للضروریة المطلقة و اعم من الدائم و العامتین 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 الممكنه العامه اعم القضایا یا البسیطه و الممكنه 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 براساس مطلب حاشیه ملا عبد الله تنظیم شده است.

١- ضرورة مطلقه

لا ضرورت ذاتيه:

كل انسان حيوان بالضروره لا بالضروره الذاتيه.

اي: لا شى من الانسان بحيوان بالامكان العام.

«غير صحيح للتناقض»

لا ضرورت وصفيه:

كل انسان حيوان بالضروره لا بالضروره الوصفيه.

اي: لا شى من الانسان بحيوان بالامكان العام.

«غير صحيح للتناقض»

لا دوام ذاتى:

كل انسان حيوان بالضروره لا دائما بالذات.

اي لا شى من الانسان بحيوان بالفعل.

«غير صحيح للتناقض»

لا دوام وصفى:

كل انسان حيوان بالضروره 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»

-عرْفِيَه عامه لا ضرورت ذاتيه:

كل كاتب متحرك الاّ صابع بالدوام مادام كاتباً لا بالضروره الذاتيه.

اي:لا شى من الكاتب بمتحرك الاّ 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 الاّ صابع بالامكان العام.

«ص غ»

لا دوام ذاتى:

كل كاتب متحرك الاّ صابع بالدوام مادام كاتباً لا بالدوام الذاتى.

اي:لا شى من الكاتب بمتحرك الاّ صابع بالفعل.

«ص م»

لا دوام وصفى:

كل كاتب متحرك الاّ صابع بالدوام مادام كاتباً لا بالدوام الوصفى.

اي:لا شى من الكاتب بمتحرك الاّ 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»

لا ضرورت ذاتيه:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا بالضروره الذاتيه.

اي: لا شى من الانسان بكاتب بالامكان العام.

«ص م»

لا ضرورت وصفيه:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا بالضروره الوصفيه.

اي: لا شى من الانسان بكاتب بالامكان العام.

«ص غ»

لا دوام ذاتى:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا دائما بالذات.

اي: لا شى من الانسان بكاتب بالفعل.

«ص غ»

لا دوام وصفى:

كل انسان كاتب بالامكان العام لا دائما بالوصف.

اي: لا شى من الانسان بكاتب 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- حینییه 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

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- اتفاقیه؛ 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 مناطقه 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 فَانَ 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 «يجب اکرام العلماء» و «لا يجب 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: نشسته در خانه یا محمّد است یا باقر؛ و مانند «اما ان یکون هذا الکتاب 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 موجب: 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 شجراً» 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 موجب (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 امّا 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 البته 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 گوئیم: «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 جمیع 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 سوم در این قسمت سه تنبیه دیگر اضافه می کنیم که مرحوم مظفر آن ها را متعرض نشده است.

تنبیه اول: 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 دوم: ملاک موجبه و سالبه بودن در حملیه، به حمل یا سلب حمل است اما در متصله و منفصله ملاک چیست؟ می دانیم که قضیه شرطیه در اصل از دو قضیه حملیه 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 الکذب، لانا اذا قلنا: «الشمس طالعه» احتمال الصدق و الکذب فاذا قلنا:

«ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود» خرج قولنا: «الشمس طالعه»، و «النهار موجود» عن أن يكونا قضیتین و لم یبق الصدق و الکذب متوجها الا- الی الاتصال، فانه یمکن ترکب المتصله الصادقه من کاذبین کقولنا: «ان كان الانسان حمارا فهو ناهق» و كذلك قد ترکب المتصله الکاذبه من صادقین کقولنا: «ان كان الانسان حیوانا فهو ناطق»، فقد ظهر ان الصدق و مقابله- أعنی الکذب- توجه الی الاتصال لا الی اجزاء القضیه... و كذلك فی المنفصله (۱).

تمرینات کتاب

۱- جواب تمرین ۱:

قضیه «کلما 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 «کلما 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 چونند... 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 وَأَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى 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 بدیهیه 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 مراحلی 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 و تشریح 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 مثلان 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.

اما 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 حکمیه 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 بیان).

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 بنافع» 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 «الاربعه نصف» و «الاربعه 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 الحیوان 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 الحیوان انسان» و «بعض الحیوان 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 این ها 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 می شود آنها متناقضان نیستند و باید ایجاب و سلب مثل کلیت و جزئیت متفاوت باشد.

اما اختلاف در جهت؛ در ابتدا به بیان دو مقدمه می پردازیم.

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 گفته اند: شرط نیست ولی متأخرین گفته اند: شرط است و تفصیل مطلب در شرح منظومه ذکر شده (۱) ولی اجمال مسئله این است که قدما می گویند: 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 موجهه ای، 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 مستقله ای است، واضح است که آن نسبت نیز، کیفیتی مخصوص به خود خواهد داشت در اینجا است که نیاز به بحث نقائص در موجهات ملموس می شود 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 شی رفته؛ 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 می شود؛ منتها آن جهتی که رافع جهت دیگر است و خودش، یک قضیه موجهه دیگر را تشکیل می دهد، 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 موجبه دائمه 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، نقائض موجّهات 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 جويا 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 نقائض موجّهات نپردازد «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 وحدات 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 موجب 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 موجیه کلیه با موجیه 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 موجّهات را بیان کرده و نقائض 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 موجهه کلیه و موجهه 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 موجهه جزئیه نسبت به موجهه 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 (موجهه 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 موجهه و دیگری سلبه است ولی در کمیت (کلیت و جزئیت)، اختلافی ندارند و ضمناً هر دو هم کلیه هستند (موجهه 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 موجهه 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.

۱. بسائط

در پایان مبحث تناقض، به طور مختصر، نقائض موجّهات را بیان می‌کنیم:

ضروریۀ مطلقه: نقیض ضروریۀ مطلقه، ممکنۀ عامه است. بیان ذلک:

در ضروریۀ 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 ضروریۀ 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 ازمئه 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 سکنجبین مرکب از سرکه و عسل است، هر کدام که نباشند آن مرکب نیست. یا آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است هر کدام که نباشند آب نیست. پس در رفع مرکب رفع احد الجزئین حتمی است و گرنه رفع المركب صدق نمی کند، منتها رفع احد الجزئین لا- علی التعیین؛ یعنی: معین نشده که حتماً رفع مرکب، به رفع فلان جزء به خصوص باشد زیرا هر کدام 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 جزئیۀ: 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 جزئیۀ پیاده نمی شود چون ممکن است قضیۀ مرکبۀ جزئیۀ 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 نقيض کردن مرکبات جزئی چیست؟

راهش این است که تمام افراد موضوع قضیه مرکبه را، موضوع قرار دهیم، چون نقيض جزئی (بعض الافراد) کلیه (تمام افراد) است سپس بوسیله «امّا» و «او» تردید میان دو نقيض دو جزء قضیه ایجاد کنیم و بگوییم: «کل حیوان امّا انسان دائما و امّا ليس بانسان دائما». و از آنجا که اصل قضیه کاذب بود این نقيض 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 ليس 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 می گیرد 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 می شود. 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 امیا واجب و اما ممکن، الوجود امیا 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 جزئی و نقیض سالبه کلیه، موجب جزئی 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: «كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود».

نقیض آن: «قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا».

از سالبه: «ليس البتة 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 البتة اما ان يكون هذا انسانا او حيوانا».

نقیض آن: «قد يكون اما هذا انسان و اما حيوان».

در تمام قضایای مذکور، اصل ها صادق و نقیض ها 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

کلید: «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: «التبدیل» 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:

«العكس هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعاً، و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق و الكذب 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 العكس المستوى الخاص بالحمليات، و ان جعل بدل المحمول محكوماً به و بدل الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً».

و باز مرحوم شیخ اشراق در حکمه الاشراق فرموده:

«العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً و المحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق و الكذب بحالهما».

که این تعریف نیز مخصوص حملیات است و جامع نیست، لذا شارح حکمه الاشراق یعنی قطب الدین شیرازی فرموده:

«و هذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل كل واحد من طرفي قضيه ذات ترتيب طبيعي (تا منفصله را خارج کند کما سیأتی) مع بقاء الكيفية و الصدق فيشمل الحملية 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 الازم 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، يعنى مى توان گفت: «بعض الحيوان انسان» و «بعض السائل ماء» و لذا در موجبه كلييه آن عكسى كه لازم الصدق و دائم الصدق باشد، همان موجبه جزئيه است و نه موجبه كلييه كه دائمى و عمومى نيست و كليت ندارد (و هذا هو المطلوب).

۲. موجبه جزئيه: عكس مستوى موجبه جزئيه همانند اصل، موجبه جزئيه است.

مثلاً: «بعض الانسان حيوان» به «بعض الحيوان انسان» عكس مى شود. و نه به موجبه كلييه يعنى «كل حيوان انسان» در اینجا نیز دو مدعا داریم:

الف. مدعاى اثباتى: موجبه جزئيه به موجبه جزئيه عكس مى شود.

برهان: از دو مفهوم كليى متباين هرگز موجبه جزئيه درست نمى شود ولى از ساير نسبت ها عموماً موجبه جزئيه درست مى شود. يعنى گاهى موضوع و محمول متساويان هستند مثل: «انسان و ناطق»، پس: «كل انسان ناطق» صادق مى كند و بطريق اولى «بعض الانسان ناطق» صادق است لكونها داخلاً تحت الكليه.

و گاهى عامين من وجه هستند مثل «انسان و ابيض» فيصلدق: «بعض الانسان ابيض»، و «بعض الابيض انسان»؛

و گاهى موضوع اعم و محمول اخص است «كالحیوان و الانسان» فيصلدق: «بعض الحيوان انسان». ولى در اين دو فرض، موجبه كلييه صادق نيست پس نمى توان گفت: «كل انسان ابيض» يا «كل حيوان انسان»، چون نقيض آن ها صادق است و اجتماع نقيضين نشايد؛ و گاهى موضوع اخص از محمول است مثل: «انسان و حيوان» فيصلدق: «بعض الانسان حيوان» كما يصدق: «كل انسان حيوان».

حال بنابر جميع تقادير اربعة، 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 جزئیه 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 جزئیه 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 گوییم: «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. كلما 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 كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لا دائماً» ای:

«لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل».

عکس: «بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع لا دائماً».

ای: «ليس بعض متحرك الاصابع بكاتب 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 دائماً):

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 النقيضين. 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 متحرك الاصابع 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 الا نقیض آن صدق می کند که «لا شیء من الضاحک بانسان دائما» باشد سپس صغری و کبری درست می کنیم:

«کل انسان ضاحک بالفعل» (صغری)

«و لا شیء من الضاحک بانسان دائما». (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 دائما»؛ صدق خواهد کرد «بعض الضاحک انسان بالفعل»؛ و الا 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. مثلا 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 موجّهات 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 بالضروره 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، موجه 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 بالضروره» «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 موجه جزئیه است. مثال:

«بالضروره 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 خاصتان 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 خاصتان، 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 خاصتان 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 دوم 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 دوم: 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 متحرك 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 موجبات موجه و سالبه:

برای بیان عکس مستوی تمام موجباتی 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 صدق نکند باید نقیض آن صدق 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 التربیع 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.

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 فَنَسُوا نَفْسَهُمْ أَنفُسَهُمْ» 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

ص: ۴۷۲

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 قداماء (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 قداماء 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 قداماء 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 قداماء 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، مثلا: 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 تصادق 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 حتما 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 قدمات 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 قدمات، برای اثبات عکس نقیض موافق در کیف؛

ب. برهانی به شیوه متأخرین، برای اثبات عکس نقیض مخالف در کیف.

برهان به طریقه قدمات: 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 لیس 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 لیس بایض» (سالبه اول) و «بعض الایض لیس 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 لیس 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 موجه 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» هم با «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 جزئی، موجب 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 جزئی بود. در فرض سوم نیز موجب کلیه غلط است. مثلاً: «بعض الحيوان ليس بانسان» نقیض می شود به «بعض اللاانسان ليس بحيوان» و به «بعض اللاانسان حيوان»، پس موجب جزئی صادق است ولی موجب 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 چرا که 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 موجب کلیه کذب است و موجب جزئی همیشه صادق است.

برهان عکس موجب کلیه

سوم از محصورات رابع که در اینجا عکس نقیض آن تبیین می شود موجب کلیه است. موجب 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: موجب کلیه به کلیه عکس می شود، منتها طریقه قدمات موجب کلیه به موجب کلیه عکس نقیض می شود، مانند: «کل انسان حیوان» که به «کل لا حیوان لا انسان» عکس می شود. اما در روش متأخرین موجب 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 موجب کلیه مذکور در عکس موجب 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 موجب مذکور، سالبه جزئی 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 طريقه قداماء عكس نقيض سالبه جزئيه، سالبه جزئيه است، پس اگر این عكس نقيض صادق آید لازم است قضيه موجهه كلييه «كل انسان حيوان» كاذب باشد، چون اجتماع نقيضين در صادق نشاید و اگر این موجهه كلييه كاذب شد خلف لازم می آید (خلاف مفروض) چون ما قبل از برهان، صادق این موجهه كلييه را كه همان اصل بود مفروغ عنه و مسلم گرفتیم كه جای خدشه نباشد.

حال از آن رهگذر كه اصل (كل انسان حيوان) صادق است حتما نقيض آن (بعض الانسان ليس بحيوان) كاذب خواهد بود (از علم به صادق احد المتناقضين علم به كذب ديگري پيدا می كنيم) و اگر «بعض الانسان ليس بحيوان» كاذب شد حتما اصل آن كه:

«بعض اللاحيوان ليس بلا- انسان» باشد هم كاذب خواهد، به حکم قانون «كلما كذب العكس كذب الاصل» و اگر «بعض اللاحيوان ليس بلا- انسان» كاذب در آمد حتما نقيض آن كه: «كل لا حيوان لا انسان» باشد صادق است، و گر نه ارتفاع نقيضين پيش می آید و وقتی این موجهه كلييه صادق كرد مطلوب ما ثابت می شود كه موجهه كلييه به موجهه كلييه عكس می شود.

اما به طريقه متأخرين:

مدعا این است كه عكس نقيض مخالف موجهه كلييه، سالبه كلييه است.

مفروض: «كل انسان حيوان»، صادق است.

مدعا: «لا شيء من اللاحيوان بانسان»، صادق است.

برهان: اگر در عكس سالبه كلييه، موجهه كلييه صادق نباشد لازم است كه نقيض سالبه كلييه (بعض اللاحيوان انسان) كه يك موجهه جزئيه است صادق باشد تا ارتفاع نقيضين لازم نیاید و اگر این موجهه جزئيه صادق بود به اتفاق قداما و متأخرين، عكس مستوی آن كه يك موجهه جزئيه است (بعض الانسان لا حيوان) نیز باید صادق باشد به حکم «كلما صدق الاصل صدق العكس» و این موجهه عكس، در واقع يك موجهه معدوله قابل ارجاع و تبديل به يك سالبه محصله المحمول است و چنان كه قبلا گفته شد هر موجهه معدوله قابل ارجاع و تبديل به يك سالبه محصله المحمول است زیرا سالبه اعم است و هر جا اخص صادق كند اعم نیز صادق می كند، 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:

ص: ۴۸۵

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 می توانیم 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 می گوییم: «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 می دهند، ای: «لا- شیء من الانسان بلا- حیوان» و «لا- شیء من اللاحیوان بانسان» سپس می گوییم: «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 می گوییم: «لا شیء من اللاحیوان بانسان» معنایش این است که بر هیچ فردی از افرادی که «لا حیوان» بر آن ها صدق می کند، 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» صدق کند «لا انسان» هم صدق 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 صدق 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 صدق کند، ای:

«کل لا معدوم موجود» و وقتی این موجبه صدق کرد دیگر در نقیض آن نه سلب جزئی صدق 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 صدق محال است، از طرفی

موجه کلیه، ضد سالبه کلیه است و اجتماع ضدین نیز محال است. همچنین موجه 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 موجه 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 موجه کلیه اصل، متداخلتان هستند که قانون تداخل این بود که: «کلما صدق الکیه صدق الجزئیه».

ب. چنین نیست که نعمت برخی از عقلاء را سرمست نسازد.

این قضیه کاذبه است، زیرا نقیض موجه کلیه مذکور است و ما فرض کردیم که ان موجه 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 موجه کلیه کذکور است و عکس مستوی موجه کلیه، موجه جزئیه است (بند ز).

د. هیچ فردی از خردمندان نیست که نعمت او را سرمست نسازد.

این قضیه کاذبه است، زیرا با موجه 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 موجه کلیه اصل، است که به طریقه قدماء موجه کلیه به موجه 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 الكلّيه صدق الجزئيه».

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)، عکس 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 الانسان 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 بغیر 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 دنبال 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 الحیوان لیس بانسان» نقض محمول می شود به «بعض الحیوان 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 الحیوان 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 گوییم: «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 محصّله 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 موجبه 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 موجبه 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 موجبه کلیه کذب و سالبه معدوله اش نیز کاذب خواهد بود پس نقیض آن سالبه که یک موجبه 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 موجبه محصله المحمول تبدیل کرد. ای: «بعض اللانسان حيوان» و اگر این موجبه 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 موجبه 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 بالانسان». (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 بالانسان» 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 ربطی 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، يعنى: «بعض اللاشجر انسان» و اين موجه جزئيه در عكس مستوي به يك موجه جزئيه ديگر صدق مي كند، يعنى: «بعض الانسان لا شجر»، مي بينيم كه مطلوب موجه كليه، ولي نتيجه

آزمایش موجه جزئی است و از صدق جزئی به صدق کلیه نمی‌رسیم (در مبحث تداخل)

ج. از راه عکس نقیض موافق: اگر «لا-شیء من الانسان بشجر» صدق کند باید عکس نقیض موافق آن، یعنی سالبه جزئی 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 می‌بینیم که مطلوب ما موجه کلیه ولی نتیجه یک موجه جزئی است، لذا منتج و مثمر نیست.

۶. عکس نقیض موافق و مخالف هر یک از محصولات اربع را از طریق برهان کذب نقیض در باب خود مبرهن ساختیم اینک از طریق تحویل الاصل استفاده کرده و عکس نقیض محصورات اربع را (البته غیر از موجه جزئی که حساب جدائی دارد و در تمرین هفتم مطرح خواهد شد)، به دست آورید (۱) ضمناً برای این منظور فقط از دو قاعده نقض محمول و عکس مستوی بهره بگیرید.

جواب: ما تنها در موجه کلیه محاسبه می‌کنیم، شما در سالبه کلیه و جزئی 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 کلیه صدق کند باید عکس مستوی آن نیز صدق کند، ای: «لا شیء من اللاحیوان بانسان» به حکم کلاً 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 می‌توان استفاده کرد.

کند، ای: «لا شيء الا الحيوان بانسان» و اگر این صدق کرد، باید در کنار آن یک موجه کلیه صادق باشد، ای: «کل لا حيوان لا انسان»، زیرا وقتی لا- حیوان بدون انسان صدق کرد، بالا- انسان هم صدق می کند، پس صحیح است بگوییم: «کل لا حيوان 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 الحيوان انسان» (اصل)

مدعا: «بعض اللانسان ليس بحيوان». (عکس نقیض مخالف)

برهان: اگر «بعض الحيوان انسان» صدق کند باید نقض محمول آن نیز صدق کند، ای: «بعض الحيوان ليس بلا- انسان» ولی متأسفانه سالبه جزئی عکس مستوی نداشت تا ما را به مطلوب برساند.

مفروض: «بعض الحيوان انسان» (اصل)

مدعا: «بعض اللاحيوان لا انسان» (عکس نقیض موافق)

برهان: اگر «بعض الحيوان انسان» حذف کند باید نقض محمول آن نیز صدق کند.

ای «بعض الحيوان ليس بلا انسان» و اگر این صدق کند باید عکس مستوی آن نیز صدق کند و سالبه جزئی عکس مستوی ندارد تا مثمر 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 نام 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: موجهه کلیه و سالبه کلیه ولی دو قضیه جزئیه (موجهه 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 کلیت آن و جزئیات مبرهن شود.

۱. موجه کلیه: طبق قاعده نقض تام و نقض موضوع باید بگوییم: نقض تام موجهه کلیه، یک موجهه جزئیه است و منقوضه الموضوع موجهه 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»

ص: ۵۰۶

و یا «بعض اللانسان لیس بحیوان»، و هذا هو المطلوب الثاني یعنی منقوضه الموضوع پس با سه مرحله و استفاده از سه قانون هردو 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 جزئی و نقض موضوع آن نیز به صورت موجبه جزئی و نه کلیه صادق نیست، منتها در هر بخش جداگانه برهان نمی آوریم که مثلا- به چه دلیل به موجبه جزئی نقض نمی شود؟ و یا چرا به موجبه کلیه نقض نمی شود؟ بلکه کافی است عدم نقض هر یک را به قضیه جزئی 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: «کما صدق الکلیه صدق الجزئی و لا- عکس» و متقابلا «کما کذبت الجزئیه کذبت الکلیه و لا عکس» و در بیان این که موجبه جزئی، عکس نقیض ندارد نه به طریق قدما و نه متأخرین، نه به کلیه و نه به جزئی نیز برهان بر کذب جزئی آوردیم که خودبه خود حساب کلیه را روشن می ساخت.

اما موجبه جزئی: نه منقوضه الطرفین دائم الصدق دارد و نه منقوضه الموضوعه دائم الصدق. دلیل مطلب برهان کذب نقیض است.

۱. مفروض: «بعض الانسان حیوان» (اصل و صادق)

۲. مطلوب: «بعض الانسان لا حیوان» (مدعای اول است که نقض طرفین موجبه جزئی به موجبه جزئی باشد)

و «بعض الانسان لیس بحیوان» (مدعای دوم و نقض موضوع است که به سالبه جزئی نقض می شود)

حال مطلوب این است که این دو کذب هستند و در نقض موجبه جزئی 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 جزئی و یا سالبه جزئی 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 الثاني 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:

$$ب + ۴ > ج + ۴, ب - ۴ > ج - ۴, ب * ۴ > ج * ۴, ب / ۴ > ج / ۴$$

و یا اگر ب lt ج باشد باز نامساوی های زیر را در چهار عمل اصلی خواهیم داشت که:

$$ب + ۴ < ج + ۴, ب - ۴ < ج - ۴, ب * ۴ < ج * ۴, ب / ۴ < ج / ۴$$

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.الحاجه 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 تنبيه: 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 تقابلی 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 اضافي ١٣٨

كلى متواطى و مشكك ١٣٩

مفهوم و مصداق ١٤٢

عنوان و معنون ١٤٤

ص: ٥١٥

تمرینات ۱۵۰

نسب اربع ۱۵۲

نسبت ها میان دو نقیض دو کلی ۱۵۸

الخلاصه: ۱۶۸

تمرینات: ۱۶۸

کلیات خمس ۱۷۰

تقسیمات ۱۷۷

دو قاعده کلیه: ۱۹۱

ذاتی و عرضی ۱۹۴

عرض خاصه و عرض عام ۱۹۷

تنبيه ها و توضیح ها ۱۹۸

تنبيه اول: ۱۹۸

تنبيه دوم: ۱۹۹

تنبيه سوم: ۲۰۰

اقسام حمل ۲۰۴

تقسیم سوم: حمل مواطاتی و اشتقاقی: ۲۱۱

تقسیمات عرضی ۲۱۵

کلی منطقی، طبیعی و عقلی ۲۲۳

بیان تفصیلی: ۲۲۴

تمرینات ۲۲۸

باب سوّم: معرّف و ملحقات آن (قسمت)

المقّدمه ۲۳۰

التعريف ۲۴۱

اقسام تعريف ۲۴۷

اناره ۲۵۵

ص: ۵۱۶

التعريف بالمثال ٢٦١

طريقة استقراءيه 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 دوّم: معدوله و محصله ۳۵۲

تنبيه ۳۵۴

تقسیم سوّم: موجّهات ۳۵۵

ماده قضیه ۳۵۵

جهت قضایا ۳۶۲

انواع موجّهات 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

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید 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

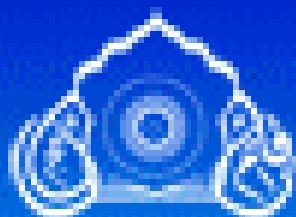
ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گامگاه

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

