

بسم الله الرحمن الرحيم

جزوه منطق ۳

استاد اسدپور زید عزه

فهرست :

۱۲	جلسه ۱
۱۲	[جایگاه صناعات خمس در منطق]
۱۳	[راه به دست آوردن علم]
۱۹	جلسه ۲
۱۹	بیان دو اشکال در مورد صناعات خمس:
۲۰	نکته: تفاوت بین تصدیق و تسلیم
۲۲	جلسه ۳
۲۳	بحث دیگر: اشکالی که به بحث ماده بر می گردد
۲۳	[تصورات هم در برهان جایگاهی دارند یا نه؟]
۲۵	جواب به اشکال:
۲۸	[جایگاه مبادی اقیسه]
۳۰	جلسه ۴
۳۳	[تعریف تصدیق]
۳۴	[اصطلاحات علم]
۳۴	[انواع یقین]
۳۸	جلسه ۵
۳۹	[مقومات یقین بالمعنی الأخص]

جلسه ۶

۴۱

[انواع یقینیات]

۴۳

بدیهیات:

۴۴

جلسه ۷

۵۱

[سیر بحث]

۵۱

[شش قسم بدیهی]

۵۳

بیان عقلی:

۵۳

اولیات:

۵۴

[اصالت وجود]

۵۵

جواب شبهه دوم:

۵۹

جلسه ۸

۶۰

تعداد بدیهیات:

۶۰

بحث دوم : مشاهدات (محسوسات)

۶۱

جلسه ۹

۶۴

[تجربیات]

۶۴

معنای تجربه:

۶۴

قیاس در تجربیات:

۶۷

جلسه ۱۰

۶۷

[اشکالات تجربیات]

۶۷

[۱- از جزئی به کلی رسیدن]

۶۷

[۲- قضیه خارجی می شود نه حقیقیه]

۶۸

[۳-]

۶۹

متواترات:

۷۰

[تعریف]

۷۰

[اشکالات متواترات]

۷۰

[امتناع عادتاً است یا عقلاً؟]

۷۱

جلسه ۱۱

۷۲

[متواترات]

۷۲

[شرائطی را که برای درست کردن یقین بالمعنی الأخص آورده اند]

۷۳

[شرط مخبرٌ عنه]

۷۳

[تواتر باید به خود شخص برسد]

۷۳

حدسیات:

۷۴

آیا حدسیات شبیه مجربات است یا نه؟

۷۴

جلسه ۱۲

۷۵

[محسوسات]

۷۵

جلسه ۱۳:

۷۵

۷۵	فطریات:
۷۶	جلسه ۱۴
۷۶	[مظنونات]
۷۶	[ظن، تصدیق نیست]
۷۸	جمعبندی اعتقاد و معتقد
۷۸	[یقین]
۸۳	جلسه ۱۵
۸۳	[جمع بندی مباحث گذشته]
۸۴	[اولیات]
۹۰	مشاهدات:
۹۲	جلسه ۱۶
۹۳	[نظر شهید در مورد أمّ القضايا]
۹۴	[نظر علامه]
۹۵	جلسه ۱۷
۹۵	سیر بحث در منطق:
۹۶	[سیر بدیهی و نظری]
۱۰۰	وجدانیات و مشاهدات:
۱۰۰	[آیا وجدانیات و مشاهدات وجه جامع دارند]

۱۰۲	جلسه ۱۸
۱۰۲	بحث در مورد تجربیات:
۱۰۳	وجدانیات:
۱۰۴	جلسه ۱۹
۱۰۵	[نقد شهید صدر به دیدگاه مشهور در تجربیات]
۱۰۶	نقد شهید صدر:
۱۱۰	جلسه ۲۰
۱۱۳	مظنونات:
۱۱۶	جلسه ۲۱
۱۱۷	مشهورات:
۱۱۸	[مشهورات اعم و اخص]
۱۱۸	[رابطه مشهورات اخص با یقینیات]
۱۲۰	جلسه ۲۲
۱۲۱	فضای مشهورات اخص:
۱۲۲	انواع مشهور بر اساس علت شهرت:
۱۲۲	۱- واجبات القبول
۱۲۲	۲- تأدیبات الصلاحیه
۱۲۷	جلسه ۲۳

حسن و قبح ذاتی

۱۳۰

[معانی حسن و قبح از دید مظفر]

۱۳۲

جلسه ۲۴

۱۳۴

ورود مظفر:

۱۳۴

[مروری بر سیر کلامی ها]

۱۳۵

۱۳۷

[سیر مظفر]

۱۳۹

[نکته اساسی حرف اشاعره]

۱۳۹

[اشکال به مظفر]

۱۴۰

[رابطه امور حقیقی و اعتباری]

۱۴۱

جلسه ۲۵

۱۴۱

[رابطه علوم حقیقی و اعتباری]

۱۴۴

سیر بحث خودمان:

۱۴۶

[چه کسی حکم به مصلحت شخصی یا نوعی میکند]

۱۴۶

[چرا باید مصلحت را تحصیل کنیم؟]

۱۴۶

[اشکال به مظفر]

۱۴۷

[جواب اشکال]

۱۴۷

[جمع بندی نظام مظفر]

۱۴۸

جلسه ۲۶

خلقیات:

۱۴۹

[تعریف مشهور]

۱۴۹

اشکال مظفر به تعریف مشهور:

۱۴۹

[تفاوت تأدیبات صلاحیه با خلقیات]

۱۵۰

[ارائه راه حل]

۱۵۰

جلسه ۲۷

۱۵۲

انفعالیات:

۱۵۲

عادیات:

۱۵۳

استقرائیات:

۱۵۴

وهمیات:

۱۵۵

جلسه ۲۸

۱۵۶

مشبهات:

۱۵۶

مسلمات:

۱۵۸

مقبولات:

۱۵۸

جلسه ۲۹

۱۵۹

مخیلات:

۱۵۹

حقیقت و مجاز

۱۵۹

جلسه ۳۰

۱۶۲

۱۶۲	[جمع بندی ای در مورد مبادی اقیسه]
۱۶۴	اقسام اقیسه به حسب ماده:
۱۶۶	جلسه ۳۱: برهان
۱۶۶	برهان:
۱۶۸	جلسه ۳۲
۱۷۱	اقسام برهان اِنّی:
۱۷۲	جلسه ۳۳
۱۷۴	طریق اساسی فکری برای تحصیل برهان:
۱۷۶	جلسه ۳۴
۱۷۷	جلسه ۳۵
۱۷۸	جلسه ۳۶:
۱۸۶	جلسه ۳۷:
۱۹۳	جلسه ۳۸:
۱۹۷	جلسه ۳۹:
۲۰۱	جلسه ۴۰ :
۲۰۱	شروط مقدمات برهان:
۲۰۱	شرط اول: مقدمات باید یقینی باشد.
۲۰۲	شرط دوم: مقدمات باب برهان باید نسبت به نتیجه اقدام و اسبق بالطبع باشد.

۲۰۳	شرط سوم: به حسب ذهن مقدمات اقدم باشند
۲۰۳	شرط چهارم: علت اثباتی باید اعرف باشد
۲۰۴	شرط پنجم: مقدمات مناسب با نتایج باشد.
۲۰۴	شرط ششم: مقدمات باید ضروری باشد .
۲۰۵	جلسه ۴۱:
۲۰۶	شرط هفتم: مقدمات کلی باشند.
۲۰۸	ذاتی باب برهان
۲۰۸	ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس
۲۰۹	ذاتی در باب حمل
۲۰۹	جلسه ۴۲:
۲۱۴	جلسه ۴۳:
۲۱۹	جلسه ۴۴:
۲۲۲	اولی باب برهان
۲۲۴	جلسه ۴۵:
۲۲۴	جمع بندی :
۲۳۰	جلسه ۴۶:
۲۳۱	جلسه ۴۷:
۲۳۲	جلسه ۴۸:

۲۳۲	جلسه ۴۹:
۲۴۰	جلسه ۵۰:
۲۴۱	جلسه ۵۱:
۲۴۱	جلسه ۵۲:
۲۴۴	جلسه ۵۳: جدل
۲۴۵	بیان مصطلحات:
۲۴۸	جلسه ۵۴:
۲۵۲	جلسه ۵۵:
۲۵۲	فایده جدل:
۲۵۳	فایده اول:
۲۵۳	فایده دوم: تحصیل حق و یقین
۲۵۴	سومین فایده: برای مبتدی جدل نیاز است.
۲۵۴	فایده چهارم:
۲۵۴	فایده پنجم:
۲۵۵	جلسه ۵۶:

[جایگاه صناعات خمسی در منطق]

بحث در المدخل به این صورت شروع شد که در علوم تصوری و تصدیقی امکان خطا است و اگر با سیستم خودمان با آیه «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» بیاییم لازمه يعبدون، يعرفون است. اینکه معرفت صحیح چگونه تضمین کی شود هم دو جنبه داشت یک جنبه آن همان بحث های معرفت شناسی بود که حسی و خیالی وهمی بود و یک جنبه آن هم اثبات اصل منطق خودمان بود حالا اینکه معرفت به جهان هستی با قوه عاقله صورت میگیرد و این قوه یک عاصم از خطا میخواید و آن منطق تکینی است و ...

در المدخل گفتیم که علم یا تصور است یا تصدیق و در هر دو امکان خطا هست لذا منطق باید طوری بحث کند که عصمت از خطا را برای ما داشته باشد.

نکته: مرحوم مظفر اعتباریات و حقیقیات را تفکیک نکرده اما باید ببینیم که علم اعتباری داخل است یا نیست. شاید بعداً در استظهاراتمان در باب برهان نشان دهیم که در فضای مشهور منطقه داخل نبوده اما مرحوم مظفر بحث بلیغی کردند در المدخل و در بحث الفاظی تأکید داشتیم که یک تفکیک قشنگی بین اعتبار و حقیقت صورت گرفته ممکن است در آخر بگوییم در فضای ایشان داخل است یعنی مفصل از اعتباریات بحث میکنند کما اینکه ایشان منطق را فقط مقدمه فلسفه میدانند یا ... اصل اینکه اعتباریات را داخل کردند کار خوبی است حالا ببینیم توانستند تا آخر ملتزم باشند و تفکیک بدهند یا نه؟؟؟!!! در اول معرفت یک تیکه ای انداختیم که ایشان یک کاسه معرفت را مطرح کرده جایش بود تفکیک می شد یا حداقل مطرح می شد که علوم اعتباری این شکلی هستند ... اصل تفکیک را در المدخل ارئه دادند در معرفت نرفته در اول الفاظ، در دلالت، در انواع وجود و ... آنجا قشنگ تفکیک دادند شاید از المدخل هم بشود تفکیک داد حالا کار میخواید ...

در المدخل گفتند که برای عصمت از خطا به منطق نیاز داریم بعد در ادامه گفتند که بدست آوردن معلومات تصویری به وسیله معرف است و معلومات تصدیقی به وسیله استدلال و حجت است. که این بحث را در ابیات المنطق آوردند که مشهور در موضوع منطق می آوردند. مشهور در المدخل تعریف و موضوع و غایت را مطرح می کنند اما مظفر موضوع را که نیاورد و تعریف را هم به غایت مطرح کرد. مشهور موضوع منطق را معرف و حجت میدانند یکسری مانند بوعلی آمدند گفتند موضوع منطق معقول ثانی منطقی است و تعریف را با موضوع مطرح کردند که منطق علمی است که از احکام و عوارض معقول ثانی منطقی بحث میکند یا اینکه علمی است که از نحوه بدست آوردن معرف و حجت بحث میکند. مشهور تعریف را به موضوع ارائه می دهند ولی مرحوم مظفر با غایت شروع میکند، تعریف را نیز با غایت ارائه میدهد و معرف و حجت را هم در ابیات المنطق مطرح میکند.

ابیات المنطق را که مظفر شش قسمی می کنند برخی نه قسمی می کنند. (علت این را هم باید کار کرد؟)

[راه به دست آوردن علم]

راه به دست آوردن علم یا با معرف است یا حجت که معرف را در منطق دو بررسی کردیم. حجت و استدلال هم سه قسم قیاس و استقراء و تمثیل تقسیم می شود البته استدلال مباشر و غیر مباشر هم مطرح است. باید بحث کنیم که طبق مبنای ایشان آیا استدلال مباشر هم استدلال است یا نه و وضعیت استدلال مباشر چه میشود؟ بالاخره نظر خودمان را نوشتیم که حجت و استدلال سه قسم است؛ قیاس و استقراء و تمثیل

قیاس:

[تعریف]

تعریف: قول مؤلف من قضایا متی سلمت لزم عنه لذاته قول آخر

که این تعریف مشهور است و فقط برای مظفر نیست.

به قول خودشان جنس و فصل دارد:

[قید «قول»]

جنس، قول است. معنای قول در سیستم مظفر چیست؟؟؟

لازم است قبل از ورود به بحث رابطه قضیه و تصدیق را بدانیم.

قضیه المركب التام الذی یصح اتصافه بالصدق او الکذب که هم در متعلقات تصور و تصدیق بود و هم در مباحث الفاظ بیان کردند... جلوتر که به بحث قضایا میرسیم دقیقاً همین تعریف را میگویند که مرکب تام خبری است که توصیفش به صدق و کذب درست است... بعد از اینکه این بحث حل شد این بحث مطرح می شود که ما در قیاس به دنبال علم تصدیقی جدید هستیم لذا آقایان خود به خود سراغ قضیه رفتند. اگر رابطه بین تصور و تصدیق در بیاید مشخص میشود که چرا برای اینکه به تصدیق برسند ناخودآگاه رفتند سراغ قضیه و اینکه باید می رفتند یا نه... مشهور اینظوری هستند چه آنهایی که با الفاظ جلو رفتند و چه امثال مظفر که در بعضی از جاها تفکیک کردند ولی اینجا را با الفاظ کار کردند که قضیه مرکب تام خبری است که متصف به صدق و کذب است که تعبیر کاملاً لفظی است بعد آمدند گفتند که قیاس باید مرکب از دو قضیه باشد پس خود به خود قولی که اینجا می آید بستگی دارد به تعریف قضیه که اگر آنرا لفظی تعریف کردیم در این جا هم باید لفظی تعریف کنیم.

قول را مرحوم مظفر در مباحث الفاظ هم یک بار مطرح کردند.

اما ما خواستیم لفظی نبینیم. لفظ را بگذاریم کنار یک تصدیق به معنای حکم نفس داشتیم که گفتیم فعل نفس است، در تصدیق لغوی گفتیم که این از بحث بیرون است و لازمه تصدیق ما است حداقل در سیستم مرحوم مظفر و یک علم تصدیقی داشتیم که میگفتیم ادراک مطابقت یا عدم مطابقت نسبت با واقع است

حالا این وسط باید قضیه را درست کنیم که ممکن است قائل به عینیت قضیه و تصدیق شوید یا اگر خواستید دوئیت بین آنها ایجاد کنید حالا باید ببینیم که این دوئیت چگونه است ممکن است بگوییم نسبت یعنی قضیه و

قضیه متعلق تصدیق است اما آنرا معقول ببینیم نه ملفوظ اصلا ریشه قضیه که قضا است یعنی حکم کردن لغوی خودمان یعنی اینجا هم یک رابطه ای بین حکم کردنی که فعل نفس است با متعلق تصدیق دیده اند.

پس دو سؤال اگر قضیه را مانند مظفر لفظی دیدیم چگونه میشود و اگر لفظی ندیدیم چه می شود قضیه خود تصدیق است یا یک چیز دیگر است و اگر چیز دیگر است باید تحلیل شود که چیست و ...

(صفحه ۳ جزوه) در هر صورت قیاس قول مؤلف از قضا یا است و اگر قول را لفظی نبینیم می شود اعتقاد یا همان تصدیق.

یعنی قول یا لفظی است یا معقول است. (با توجه به قضیه)

[تألیف از دو قضیه]

فصل اول در تعریف می گوید قیاس باید تألیف از دو قضیه شود.

نکته: قضا یا که در تعریف آورده شده است قضایای منطقی است که شامل بیش از دو می شود نه جمع نحوی که سه تا شود جمع.

جمع منطقی بیشتر از دو است.

قولی مؤلف از قضا یا یعنی قولی که حد اقل دو قضیه داشته باشد. (یا لفظی یا معقول)

[قید «متی سلامت»]

فصل دوم تعریف: متی سلامت ...

قیاس مجموعه ای از قضا یا است که اگر تسلیم به قضا یا شویم لازم می آید از این تصدیق ما که قول دیگری را نتیجه بگیریم.

«متی سَلَمَت»: را اگر بخواهیم بگوییم قید تألیف است یعنی تألیف باید طوری باشد که متی سلامت لزم عنه لذاته قول آخر اگر این طور گفتیم هم ماده را شامل می شود که ماده اش به قضایا می خورد و صورتش از متی سلامت در می آید.

اگر «متی سلامت» به خود قضایا بخورد مؤونه بیشتری دارد که از لزم عنه این ها را در بیاوریم که در می آید ولی مؤونه دارد. یعنی باید بگوییم که قضایا از حیث تألیف.

قضایا قطعاً ماده است و صورت را از متی سلامت در می آوریم که به گونه ای تألیف شده باشد که اگر لذاته باید قول دیگری را نتیجه بدهد.

قول آخر چون بعد از متی سلامت است ظهورش در تصدیق بیشتر است چون قیاس برای به دست آوردن معلوم جدید تصدیقی بود. لذا شاید کمکی باشد که قول اولی را به همان اعتقاد یا تصدیق معنا کنیم.

خود متی سلامت چند نکته دارد:

متی شرط است و مفاد شرط تعلیق است و مفاد تعلیق شأنی است یعنی قیاس نباید ما بالفعل تسلیم شویم اما هر گاه تسلیم شویم این قول آخر می آید یعنی ممکن است من اصلاً به مفاد این قضیه تسلیم نشوم اما با لوازم آن کار کنم. ماند بحث جدل که ما تسلیم نمی شویم اما با قیاسی که معتقدات خودش است کار می کنم یعنی با معتقدات خودش نتیجه ای می گیرم و حرفش را رد می کنم.

لذا شأنی مشکل آنجا را حل می کند یا در جایی که ممکن است الآن تصدیق نکنیم اما بعداً تصدیق کنم که این در حق من قیاس می شود.

[قید «لزم عنه»]

برخی گفته اند فصلی است که استقراء و تمثیل را جدا می کند و همه این طور تفسیر کرده اند که یعنی نتیجه یقینی دیگر. اگر دو مقدمه یقینی باشد لابد از این است که نتیجه ما هم یقینی شود. اما در استقراء و تمثیل نتیجه یقینی نیستند.

نکته: استقراء تام اگر واقع شود قیاس است.

در استقراء که برخی را بررسی می کنند نیم توانیم حکم یقینی بدهیم. و تمثیل هم همین طور است که اگر هم چیزی از این دو به دست آید «ظن» خواهد بود.

سؤال: علی المختار که ما ظن را تصدیق نمی دانیم آیا بحث تمثیل و استقراء منطقی است یا نه؟

یعنی با منطقی می توانیم کار کنیم که مفید تصدیق است. و این بحث در شعر و ... هم مطرح می شود که این ها به ما یقین نمی دهد.

نکته: اقسام لزوم:

یکی در بحث دلالت عقلی است. که گفتیم سه قسم است.

همه به معنای یقینی الإنتاج معنا کرده اند که باید روی این بحث کنیم.

این بحث در یقین بالمعنی الأخص هم هست.

[قید «لذاته»]

قید لذاته هم گفته اند قیاس مساوات را خارج می کند که قیاس مساوات نتیجه دارد اما لذاته نیست بلکه مقدمه خارجی نیاز دارد.

مثلا حساس جزء حیوان است و حیوان جزء انسان است پس حساس جزء انسان است.

در این جا شروط عامه رعایت نشده جزء حیوان با جزء انسان متفاوت است که آقایان می گویند که خود این منتج نیست و به یک کبرای کلی نیاز دارد که جزء الجزء جزء لذلک الفعل.

این جا هم لزوم عنه است اما با یک مقدمه خارج از این هاست.

یا مثال دیگر مساوی المساوی مساو

نتیجه:

منطق چون استقراء و تمثیل را یقینی نمی داند ملاک مطابقت با واقع را ندارد پس وقتی ملاک مطابقت را نداشت لذا این ها در منطق ارسطو خیلی مختصر مطرح می شود.

مطابقت با واقع بودن قیاس را در باب برهان درست می کنیم.

در منطق ارسطویی معرف را هم خیلی ضعیف کار می کردند بخلاف مظفر که این بحث را مفصل مطرح کرد. که در تصور مطابقت نداریم پس منطق خطای چه چیزی را می خواهد درست کند یعنی نسبت که در مطابقت شرط است اما این مبحث تصور و ... چرا مطرح می شود.

بوعلی باید ببینیم که تصور و معرف را چگونه کار می کنیم.

لذا ما فقط با قیاس در منطق کار می کنیم و مقدمات می شود مواد و چگونگی ترکیب می شود هیئت تألیف .

پس بحث مواد را در منطق سه بحث می کنیم اما در منطق دو در موردهیئت تألیف است و کاری به ماده ندارند. یعنی هر گاه «سَلَمَت» یعنی اصل هیئت را بحث می کند.

و در همان جا اشکال اربعه را درست می کنند.

در منطق سه برعکس است یعنی فارق از صورت بحث می کنیم.

اشکال:

از همین جا بازگشت به المدخل می‌کنیم که گفتیم منطق خادم علوم است یعنی منطق کل نگر است نه جزء نگر یعنی منطق کار ندارد که این علم مطابق با واقع است یا نیست بلکه فقط متد و روش می‌دهد اما زمانی که بگوییم این علم مطابق با واقع است یا نه جزئی شده ایم و داخل آن علم شده ایم که عهده دار آن منطق نیست حال سؤال این جاست با این اوصاف منطق می‌تواند از ماده بحث کند؟ شما هر جور از ماده هم بخواهیم بحث کنیم از صحت و سقم آن بحث می‌کنیم. و اگر بخواهیم از صحت و سقم ماده بحث کنیم داخل آن علم می‌شویم و از منطق خارج می‌شویم.

و ثانیاً اگر بحث کنیم چگونه می‌خواهیم این مواد را اثبات کنیم که صحت و سقم دارد لذا این باعث شد که برخی منطق سه را از منطق خود حذف کنند.

جلسه ۲

۸۸ / ۱۲ / ۲

بیان دو اشکال در مورد صناعات خمس:

اشکالی که به صناعات خمس وارد است این است که اولاً مطابقت با واقع شدن را چگونه می‌خواهیم حل کنیم و ثانیاً اینکه بحث ماده را هم جزئی است و منطق را جزئی می‌کند در حالی که منطق باید قواعد کلی به ما بدهد.

تعریف قیاس: مرکب از حد اقل دو قضیه که طوری با هم ترکیب شده اند که قطعاً انتاج می‌دهند یک نتیجه ای را و چون قیاس مرکب است لذا یک بحث هیئت است و یک بحث ماده لذا بحث صورت و ماده است.

بحث صورت را که در منطق دو درست می‌کنند و بحث ماده هم اختصاص به صناعات خمس دارد.

لذا همین « تمهید » را هم اول بحث صناعات مرحوم مظفر آورده اند

و هر دو بحث از ماده و صورت را منطقی می دانند.

اگر شروطی را که در بحث هیئت گفتیم رعایت شود و مقدمات را هم فرض کنیم که صادق اند قطعاً ما نتیجه درست می گیریم.

نکته:

ضروری بودن انتاج یک بحث است و تفکیک آن از صدق و ضروری بودن نتیجه بحثی دیگر است.

ضرورت انتاج: زمانی است که ما تسلیم به مقدمات شویم. (لو که تسلیم شدی)

حیث صدق و کذب نتیجه: زمانی است که ما چگونه به مقدمات تسلیم شدیم به این صورت که اگر مقدمات یقینی باشد، نتیجه هم یقینی می شود اما اگر ظنی باشد به همین صورت و ... (کیفیت انتاج تابع کیفیت تسلیم است) [هر دو از متی سلامت در می آید]

مقدمات تابع اخص مقدمتین است بیشتر حیث ماده هم دارد

منظور از ماده: خود مقدمات فی نفسه است و کاری با تألیف نداریم و کیفیت را در این جا کاری نداریم.

نکته: تفاوت بین تصدیق و تسلیم

باید بین تصدیق و تسلیم تفاوت قائل شویم چون در تصدیق خودمان آن را پذیرفته ایم اما در تسلیم ممکن است از باب مماشات و مثلاً جدل آن را پذیرفته باشیم

[بازگشت به موضوع منطق]

از این جا یک کدی باز می شود که ما بازگشت به موضوع علم منطق داشته باشیم.

موضوع علم منطق را خیلی به « معرف و حجت » می دانند.

اولا اینکه ما باید یک جامع داشته باشیم که همان فکر باشد و معرف و حجت هر کدام یک نحوه تفکر است
برخی هم معرف را به معلومی که ما را به معلومی دیگر می رساند و حجت را معلومی تصدیقی که ما را به معلومی
دیگری می رساند که در عبارات خود مظفر هم پیدا می شود که جامع بین این ها هم معلوم می شود.
یک مؤید دیگر هم این دارد که ما گفتیم تمام احکام منطقی معقول ثانی فلسفی اند و و معقول ثانی فلسفی هم
وصف مفهوم و معلومات است چون معرف و حجت معقول ثانی منطقی اند.

نتیجه:

در جایی که ما از فکر بحث می کنیم فکر فعل من است که معقول اولی است و در جایی که از معلومات تصویری
بحث می کنیم موضوع آنها معقول ثانی منطقی است که این ها را باید در منطق تفکیک کرد
اگر بحث از فکری کنیم این است که ما آن را به حمل شایع می بینیم یا حمل اولی.

نتیجه:

ما در این جا هم این بحث ها را باید روشن کنیم که ما یک حد داریم و یک رسم ، که حد یک حد تام داریم
و یک حد ناقص. یک بار حد را به فعل نفس اطلاق می کنیم و یک بار به خود معلومی که ما را به معلوم جدید
می رساند همین بحث است و در قیاس هم همین بحث است که در قیاس مباشر هم هست که یک بار فعل خودمان
را در نظر می گیریم و اسم مصدر و نتیجه را قیاس مباشر می گوئیم
در بحث قیاس هم همین بحث است که یک بار به معنی فعل من است که من معلومات تصدیقی را جمع می کنم و
شروط را رعایت می کنیم و یک بار هم نتیجه و اسم مصدر فعل ما را به آن می گوئیم قیاس
غالباً با اسم مصدر ها کار کرده اند و در المدخل با فعل نفس کار می کنند اما بعد که می خواهد معقول ثانوی کار
کنند با اسم مصدر کار می کنند.

حد اقل فارابی تا آخر با همان مبنا کار کرده است. ولو اینکه با الفاظ پیش رفته است.

وقتی که مرحوم مظفر تعبیر به « بحسب اختلاف مقدمات و بحسب ما تودی ... » دارد بر اساس همان اسم مصدری نگاه می کند.

بحسب اغراض تألیفها می شود «فعلی»

مظفر سه ملاک را همزمان به کار می برد.

ما اگر باشیم می گوئیم دو ملاک در مورد اسم مصدری باشد باید مؤخر باشد.

که اگر بحث فعل و ملاک مصدری درست شد یعنی بحسب اغراض تألیفها که همان غایت فعل اختیاری انسان که مظفر نظامش را به همان بست که پنج مرحله داشت تصور غایت و تصدیق غایت و ایجاد شوق و تأکید شوق و اراده و انجام فعل بعد سراغ اسم مصدری می رویم .

خلاصه اینکه ابتدا باید بحسب اغراض تألیفها می شود و بعد هم بقیه فرع بر غایت می شود که هدفشان چیست و ...

جلسه ۳

۸۸ / ۱۲ / ۳

بحث ما در مورد نکته آخری بود که مرحوم مظفر فرمود: که ایشان گفتند: قیاس به حسب مقدمات و به حسب نتیجه و به حسب غرض تألیف قیاس به ۵ قسم تقسیم می شود.

ما نکته ای که عرض کردیم این بود : شما که با سیستم غرض و فاعل بالقصد پیش می روید خوب است که ابتدا این نکته را مقدم کنیم که به حسب غایت را اول بیاورید.

بحث غایت تقسیم قیاس را به پنج قسم درست می کند اگر ما غایتمان مثلا اغناء باشد ما را به خطابه می رساند اگر هدف رسیدن به واقع باشد به برهان می رسیم. لذا اگر فقط غایت بود برای تقسیم قیاس کافی بود.

دو جهت دیگر فارق درست می کنند اما عمومی نیست مثلا به حس مقدمه یا مصدق بها است یا نیست که در این جا شعر جدا می شود یعنی در هر تقسیم یک قسم خارج می شود و بقیه را هم باید با تقسیمات دیگر جدا کنیم. ملاک را اگر غایت بگیریم بقیه هم در طول این غایات می شود که درست هم می شود.

ایشان نتیجه را غیر از غایت می دانند.

بحث دیگر: اشکالی که به بحث ماده بر می گردد

شبهه ای که هست که ما از ماده قیاس می توانیم بحث کنیم یا نه که گفتیم به دو اشکال بر می گیرد:

یکی جزئی کردن منطق می شود که از مادر علوم بودن خارج می کند

اشکال دیگر این است که اصلا منطق می تواند صحت و سقم ماده را بررسی کند (بازگشت به بحث های معرفت شناسانه دارد)

چیزی که مهم است مظفر در تمهید جواب شبهه حد اقل جواب شبهه اول را داده اند.

[تصورات هم در برهان جایگاهی دارند یا نه؟]

در باب برهان یک بحث مهمی داریم که برهان فقط تصدیق را می خواهد حل کند یا ناظر به تصورات هم هست یعنی برخی گفته اند برهان باب برهان و حدّ است و بحث اینکه در تصورات امکان مطابق هست یا نه در باب برهان به آن پرداخته اند.

وقتی هدف از باب برهان رسیدن به واقع شد غایت منطق که صحت و خطای فکر را می خواهد بسنجد در برهان مطرح می شود.

یعنی حیث معرفت شناسانه را در باب برهان باید بررسی کنیم.

همان کسی که این اشکال را مطرح می کند که اگر بحث از ماده را بیاورید بحث می شود جزئی می توان برای تقویت این اشکال بحث از تصورات را هم مثال زد که ما در تصورات بعد از المدخل مباحث الفاظ را با غایات این طور کش داد و بعد هم به کلیات خمس را می خواهند مفهوم شناسی کنند یعنی مقولات ثانی منطقی که بر مفاهیم ذهنی بار میشود را تحلیل کنند که این سه فصل عرضی عام و خاص و نوع هست و این بحث ها که در منطق دو بیان شد که تحلیل ماهیت است تحلیل مفهوم است چی هست بالاخره ...

بعد هم بحث حدود و رسوم را مطرح کردند مرحوم مظفر و خاطرتان اگر باشد گفتیم که بعد از بحث کلیات خمس قدما و مشهور یک بحثی را مطرح میکردند به اسم مقولات عشر؛ کلیات خمس بود بعد مقولات عشر بعد وارد حدود و رسوم میشدند این سرجمع باب تصوراتشان بود. مرحوم مظفر یک قسمتی را اضافه کرده که همان تقسیم باشد و یک قسمتی را کم کرده آن قسمتی را که کم کرده بحث مقولات عشر بود حالا چه ربطی به این اشکال دارد؟

ربطش به این اشکال اینطوری میشود که آقایان در بحث تصورات هم خواسته اند بحث صورت و ماده را مطرح بکنند در بحث تصورات هم ما وقت میایم تحلیل میکنیم که حد جنس قریب به اضافه فصل است یا عرضی خاص به تنهایی است یا ... اینها دارند حیث صورت تعریف را حل میکنند یا وقتی در شروطش کار میکنی که معرف باید اجلی از معرف باشد و جامع و مانع باشد و ... میگویند اینها شروط صوری تعریف است و ویژگی های صوری تعریف است ولی آن بحث مقولات عشر که قدما مطرح میکردند آن بحث، بحث ماده تعریف بود که در بحث مقولات عشر میگفتند شما جنس میخواهید خوب بسم الله سلسله مقولات را تنظیم میکنیم برایت اینها میشوند جنس ها و فصل های شما لذا تحلیل آن مستشکل از باب تعریف هم همین طوری است که آقایان در باب تعریف یک بعد صوری دیده اند و یک بعد مادی؛ ماده اش میشود بحث مقولات عشر صورتش میشود همین بحث هایی که در منطق مظفر باقی مانده. مؤید این اشکال همان است که ما در تأیید مظفر عرض کردیم: مظفر کار درستی

کرد که مقولات عشر را حذف کرد چون مقولات عشر یک بحثی است که منطق را جزء نگر میکند منطق را و هم بحث فلسفی است که جزء اصالی های منطق است دیگه نظر آلی در مقولات عشر نمیتوانیم داشته باشیم و گفتیم برهانی هم اگر اقامه بشود چه برهان عقلی چه دلیل استقرائی هر چیز بالاخره در فلسفه که موضوعش اصل الواقعیة و اثبات وجود اینهاست این باید در فلسفه اثبات بشود که مثلاً ما ده تامقوله داریم یا چهارده تا داریم یا پنج تا یا هرچی هر اختلافی که آنجا دارند به هر حال مربوط به بحث منطقی نمیشود دقیقاً همان صورت اشکال در باب تصورات را حال مستشکل میخواهد در قیاس مطرح بکند. میگوید شما از صورت قیاس بحث میکنید دستتان درد نکند اما دیگه توانایی بحث از ماده را ندارید چرا که اولاً جزء نگر میکند شما را میروید در علوم اصالی، پایین دست منطق دیگه بحث منطقی و حیث آلی ندارد!!!

جواب چی میتوانید بدهید به اشکال؟ چرا آنجا انداختید بیرون ولی اینجا نمی اندازید بیرون؟؟؟ یعنی اشکال دو تا بشود که در تعریف هم این اشکال را داریم مخصوصاً با سیستم قدما؟؟؟

جواب به اشکال:

در تمهید برخی عبارات مانند: «والمقصود من المادة مقدماته فی أنفسها مع قطع النظر عن صحة تألیفها بعضها مع بعض. وهی تختلف من جهة الاعتقاد بها والتسليم بصدقها وعدمها وإن كانت صورة القياس واحدة لا تختلف: فقد تكون القضية التي تقع مقدمة مصداقاً بها وقد لا تكون. والمصدق بها قد تكون يقينية وقد تكون غیر يقينية علی التفصیل الذی سیأتی. وبحسب اختلاف المقدمات وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج وبحسب أغراض تألیفها ینقسم القیاس إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.» میتواند ظاهراً ناظر به همین اشکال است. بعد از اینکه اشکال را جواب میدهند مفصل بحث مبادی اقیسه را مطرح میکنند و بعد هم میروند در آن تقسیم قیاس به حسب ماده ...

جواب اشکال اول:

ما در صورتی می‌گوییم که ماده منطبق را جزئی می‌کند که ما تک تک ماده‌ها را بررسی کنیم آقایان هم در همین فضا اشکال کردند گفتند شما که می‌خواهید از صحت و سقم ماده قیاس بحث بکنید یعنی باید بروید بگویید زید قائم است یا نیست، زید انسان است یا نیست و ... خب منطقی هیچ وقت این ادعا را ندارد آنها فکر کردند که بحث از ماده و بحث از صحت و سقم مادی قیاس مساوق با این است که ما برویم تک تک گزاره‌ها را به صورت فرداً به فرد صحت و سقم و مطابقت با واقعش را بسنجیم و ... اما ظاهر عبارات آقایان در فضای منطبق مادی و صحیح هم همین بوده که بحث از ماده قیاس هم کلی بحث می‌شود مستشکل در این فضا بوده که بحث از ماده مساوق با جزء نگر شدن است آقایان گفتند کی گفته مساوق با جزء نگر شدن است می‌توان از ماده بحث کرد اما به صورت کلی کما اینکه این فقرات از عبارات ناظر بر همین بحث است که ما که داریم از ماده قیاس بحث میکنیم و مقدماتش را فی انفسها داریم لحاظ میکنیم اینطور است که اینها داریم تک تک مورد بررسی قرار میدهیم نه ما این مقدمات را به شکل کلی بررسی میکنیم مثلاً میگوییم ماده قیاس ما تَخْتَلَفُ به حساب اینکه اعتقاد بهش دارید یا ندارید اگر اعتقاد دارید این اعتقاد خب اعتقاد یک امر تشکیکی است دیگه؛ ظنی است یا یقینی خود یقینی ممکن است تشکیکی بشود اعم است یا اخص است ببینید از ماده داریم بحث میکنیم با قضی نظر از صورت اما اینطوری نیست که ماده ما برود سریع سراغ انسان ناطق است برود سر تک تک گزاره‌های انسان ضاحک است روی اینها نمی‌رود داریم کلی بحث میکنیم که شما در مجموعه معلومات خودتان یا در قضایایی که در ذهنتان هست یک سری از این قضایا اینجوری هستند یک سری از قضایا اینطوری هستند بین تقسیم به حساب همان کلی بودن. ما ادعایمان این است که منطبق میتواند از فضای ماده بحث بکند در عین حال کل نگر هم باشد و بحث از ماده مساوق با جزء نگر شدن نیست لذا مرحوم مظفر بعد از اینکه به این اشکال به این شکل می‌خواهند جواب بدهند سریع وارد مبادی اقیسه میشوند که اگر ما داریم در بحث صناعات خمس و اقسام خمس قیاس از ماده قیاس بحث میکنیم با این مقدمه بحث میکنیم ما نمی‌خواهیم بگوییم زید انسان است مطابق با واقع است یا نیست ما فقط میخواهی بگوییم زید انسان است اگر بهش یقین داری در باب برهان به کار ببر اگر نه ظن داری ببر در جای دیگه به کار ببر اگر مُصَدَّقُ بها ات نیست اصلاً در قیاس

نمیتوانی بکار ببری باز صحت و سقمش به عهده علوم پایین دست است ما فقط ناظر به این تیکه هستیم که شما وقتی در ذهنتان یکسری معلوماتی دارید معلومات شما تشکیکی است قابل انقسام است انقسامهایش را منطقی ارائه میدهد بحث از ماده است هیچ هم به صورت و هیئت تألیف اینها کار نداریم یعنی از ماده فی انفسها مع قطع النظر عن الصورة داریم بحث میکنیم اما بحثمان این است که این معلومات شما یک تقسیمات کلی هم دارند که یکسری افرادش یقینی میشوند یکسری افرادش ظنی میشوند یکسری افرادش وهمی میشوند یک سری شان تخیلی میشوند یکسریشان کاذب اند یکسریشان صادقند فی الجمله اما اینکه حالا کدام گزاره در کدام یک از اقسام است این به عهده خود شخص است و علوم پایین دستش (با این وجود مبادی اقیسه نباید منطقی باشد؟) دیگه بینیم همین را داریم بحث میکنیم همان سوال آخر دیروز که ایشان وقتی میگویند... (منطقی چرا باید بیاید از اغراض ما بحث کند که برهان شد و خطابه شد و ... این یک سوال، سوال دیگر اینکه بر فرض اینکه این اغراض وارد منطقی فقط میتواند بیاید بگوید این غرض این مقدمات محققش میکنند مثلاً یقینیات اما اینکه بعدش بیاید بحث بکند چی ها یقینی هستند و چی ها نیستند این دیگه منطقی نیست) همین را میگوییم دیگه باز بحث از همان یقینیات و ... کلی هست خب ... اصل اشکال مندفع بشود حالا بعد در یقینیات بحث میکنیم که ورودش به اقسام یقینیات نیاز بود یا نه که احساس میکنیم نیاز بود همان جا هم بحث میکنیم ان شاء الله ولی فعلاً همین مقدار که ما آمدیم از قیاس به حیب ماده بحث کردیم بحث قیاس به حسب ماده هم ملازمه دارد با بحث غرض شما از قیاس یعنی اگر شما بحث از غرض قیاس را مطرح نکنی این بحث از کیفیت مقدمات شما به چه حساب آمد در منطق؟! با همان فرعیت که توضیح دادم یعنی ما راه وصولمان به اختلاف مقدمات و کیفیت انحاء مقدمات بین اینها با پل غایت رفت جلو اگر پل غایت و غرض ما از قیاس مطرح نمی شد اختلاف مقدمات را ما با چه حسابی میخواستیم وارد منطق بکنیم لذا میخواستیم عرض کنیم که بحث از ماده مستلزم بحث از غایت قیاس و به تبع بحث از کیفیت اختلاف مقدمات و به تبع کیفیت نتیجه ای در قیاس برایمان حاصل میشود همان فرعیتی که بین آن سه تا درست شد فقط بحث ما ناظر بر آن اشکال این هست که اینها همه اش کلی است یعنی اگر ما از غایت بحث میکنیم ما کار نداریم که شما در فلان قیاس این غایت را داشتید یا آن غایت را داشتید آن به عهده خود شخص متفکر و علوم پایین دست، فلسفه ریاضی هر چی میخواهد باشد دقت کردی

اما اصل شاکله این بحث که آقا من منطقی از قیاس حالا یک خورده عبارات مرحوم مظفر را دقیقتر کنیم از قیاس به عنوان یک معقول ثانی منطقی و نه لفظ که و صف معلومات ذهنی شما به همان دیدگاه اسم مصدری اش هست دارم بحث میکنم که این اسم مصدر جدایی از حیث مصدری شما و رعایت غایت شما نیست حالا در این اسم مصدری کیفیت انحاء مقدمات داریم ما اختلاف انحاء مقدمات داریم این اختلاف انحاء مقدمات شما را میرساند به آن غایت های مختلفی که از قیاس ممکن است داشته باشید.

در همین راستا در باب برهان که اولین صنعتی است که مرحوم مظفر مطرح کرده و به حق هم اول مطرح کرده ان شاء الله سر جایش بحث میکنیم در همین برهان حیث معرفت شنا سانه شما را حل میکنیم دیگه نمیگذاریم در صناعات خمس بعد بماند.

پس اولاً بحث ما از ماده یک بحث کلی است نه جزئی بحث کلی اش هم عرض کردیم به این شکل است که اولاً غایات قیاس به نحو مطلق بحث میشود وقتی به نحو مطلق غایات را بحث کردید دوباره به نحو مطلق از اختلاف انحاء مقدمات بحث میکنید بعد به تبع انحاء نتایج یک همچنین سیری را در عبارات دارند که من احساس میکنم که ناظر به حل آن شبهه هستند.

[جایگاه مبادی اقیسه]

وقتی این شبهه را مرحوم مظفر حل شده فرض کردند لذا مفصل وارد مبادی اقیسه می شوند که کیفیت انحاء مقدمات را نشان بدهند و بعد در آخر سر تطبیقش بدهند در صناعات خمس به عنوان مقدمه استفاده شان بکنند که در صناعات خمس میخواهیم بگوییم غایت شما این است پس از آن مقدماتی که آنجا بحثش را کردیم فقط از آنها میتوانی استفاده بکنی. حیث مقدمیش هم در بیاید چرا مبادی اقیسه مقدمه صناعات خمس اند؟ چرا که در صناعات خمس تقسیم ما بر اساس اختلاف غایت است وقتی تقسیم ما بر اساس اختلاف غایت شد حالا شما میخواهی به این غایت بررسی با چی به این غایت میخواهی بررسی؟ یا باید در همان جا بحث اینها را مطرح میکرد مفصل یا نه چون بحث را ما احساس میکنیم منطقی نمیداند آورده اول به عنوان مقدمه ورود به این بحث مطرحش

کرده که حالا آن منطقی نمیداند باید کار بشود با سیستم غایت ایشان با سیستم موضوع روشن است اما با سیستم غایت شاید یک مقدار معونه برداشت عبارات صفحه بعدشان نیز ناظر به همین مطلب است که عرض کردیم یعنی دوباره یک تمهیدی اول مبادی اقیسه میچینند که باز همین به صورت کلی میخواهند مبادی اقیسه را قسیم بکنند و امثال اینها هست که احساس میکنم به همان مطالب ناظر باشد.

یک کد برای کار کردن در المدخل :

رابطه معلومات نظری ما و فکر به چه شکل است؟ آیا علم نظری فقط از راه فکر به دست می آید یا نه؟ یعنی فکر تنها راه بدست آمدن معلومات نظری است؟ این باید کار شود هم در مبادی اقیسه جلوتر مطرح میشود هم در منطق دو در باب تعریف باید کار شود

که یکسری کد ها داده شد یکی اش حس؛ آیا حس فکر است یا نه، بدیهی است یا نظری؟ یکی دیگر حدس بود یکی دیگر تعلیم و تعلّم بود^۱... رابطه این ها با فکر را باید بررسی کنیم که آن یک جمله منطق که معلومات نظری که در آنها احتیاج به تفکر داریم و کل هم منطقی رفته روی فکر یعنی دیگره در تعلیم و تعلّم صحبتی ندارد؟! در مورد حس و حدس صحبتی ندارد؟! سوال این است که ما برای چی علم را مطرح کردیم برای اینکه علوم نظری در بیاید... بحث این است که اگر در آنجا روشن کردید نه ما اصلاً غایتمان در منطق عصمت ذهن از خطای در فکر است اما اگر در علوم نظری بحث کردیم و گفتیم بابا منطق میخواهد ملاک مطابقت و عدم مطابقت علوم با واقع را بدهد اینجا دیگر خیلی حیث فکر مدخلیت ندارد فکر مقدمه تحلیل علوم نظری بود و اصلاً باید ببینیم که حس و حدس جزء نظریات هستند یا نه آن روشن بشود ممکن است یک نفر بگوید آنها بدیهی اند خب اگر بدیهی باشند که هیچ داخل نیست اما اگر یک کسی آمد گفت حس و حدس نظری هستند و بعد آمد سر این بحث کرد که منطق میخواهد سر علوم نظری بحث کند نه فکر حدس و حس و تعلیم و تعلّم و اینها را هم باید داخل بداند و

^۱ جایگاه شهود در این جا چیست؟ آیا فکر است؟

صُور مختلفی دارد اگر بخواهی تحلیل کنی شاید پنج شش صورت در بیاید (بحث اش دوباره به آن مصدری یا اسم مصدری ربط پیدا میکند دیگه اینکه فکر چی باشد) آره باز همین طور است دیگه

این ضرورت همین تقریر نوشتن و ترتب مطالب بر همدیگر که از روز اول تاکید میکردیم را می رساند تا این ترتب ها روشن نشود این نکات تولید نمیشود اصلاً اگر مثلاً در صدد این نبودم که این بحث را ربط بدهم به المدخل هیچ کدام از این بحث ها شاید تولید نمیشد اصلاً اما وقتی میخواهم ارتباط را بچینم خب غایت چی بود؛ عصمت ذهن از خطای در فکر بالاخره اینجا آنچیزی که حد وسط اصلی هست عصمت ذهن است یا عصمت فکر است این روشن بشود بعد برویم جلو ... اینکه بهم میخورد تولید میشود و إلا نه میخواند آخرش هم تمام میشود فکر هم می کرد منطق دیگه منطق است یعنی حداقل این را دارد که جهل مرکب هایمان جهل بسیط میشود.

جلسه ۴

۸۸ / ۱۲ / ۵

(اگر بگوییم عصمت ذهن از خطای در تفکر یا کلاً معرف از منطق بیرون یا بیرون ذیل حجت اجمالاً بحث میشود. نمیدانم چه میشود که از تعریف بحث میکنیم؟؟!!) حجت هم همین طور میشود حجت هم مگر قیاس را نمیخواهید تعریف کنید قیاس باز اسم مصدری هست (...اگر هم فکر بگیریم؛ اگر صحت فکر مراد هست علاوه بر تفکر راه های دیگه ای هم که به معلوم میرسد باید وارد شود که نشده...)

تصور با تفکر بدست می آید این قبول که اصلاً ما با همین فرض بحث کردیم باید ببینیم اینجا الان حیث مصدری تفکر هست یا حیث اسم مصدری؟ تفکر اگر مصدری باشد تفکر فعل من است به حمل شایع یا به حمل اولی؟ حالا معرفتی که اینها دارند میگویند معلوم تصویری را میگویند معرف، معلوم تصدیقی را میگویند حجت خب این چه ربطی به تفکر مصدری دارد پس باید فکر را به معنی اسم مصدری بگیریم که اگر گرفتیم تعریف و حجت هر جفتشان وارد میشوند ... تصور را چگونه میخواهیم بیرون کنیم شاید حیث دیگه ای داشته باشد که مطبقت با واقع

و اینها را مطرح کردیم با آن یک کاریش بتوانیم بکنیم در فضای خودمان ... در مختار بیرون انداختن تصور با این نیست که ما تصور نظری نداریم چون بالاخره با همین حمل‌ها دارید یک تصویری را معلوم میکنید دیگه معلوم جدید میاید روی این موضوع یا نه ... (ما حیوان را فهمیدیم ناطق را فهمیدیم بعد آمدیم اینها را بهم ربط دادیم) ربطش دادید به انسان خب الان انسان تحدیدش بیشتر شد یا نشد؟ (انسان یک تصور است حیوان ناطق یک تصور دیگر یک جملی بین اینها اتفاق افتاده) میدانم با شه مگر نگفتیم حمل اولی هست حمل الشیء علی نفسه هست (اینها دوتا تصور هست یک ماهیت است یک تصور اجمالی هست یک تصور تفصیلی ...) شما حاکی و محکی را داری خلط میکنی (ما میگوییم حاکی دو چیز هست محکی یک چیز است) محکی یک چیز است خب حمل الشیء علی نفسه هست یا نیست به اعتبار محکی حاکی مشخصاً دوتا هست خب موضوع غیر محمول هست در این که شکی نداریم محکی اش محل بحث هست محکی یکی هست ماهیت یکی هست، یک ماهیت است که هم حیوان است و هم ناطق مجموعاً مفصلاً خب الان ماهیت تفصیلی شد یا نشد؟! در ذهن دوتا مفهوم داری قبول ولی دوتا ماهیت که نداری یک ماهیت را داری باهاش کار میکنی ماهیت قبل از تفصیل با ماهیت بعد از تفصیل انصافاً فرقی نکرد ماهیت اجمالی با ماهیت مفصله انصافاً فرقی نکرد خب فرق کرد دیگه... مفهومش دوتا شد ولی ماهیت همان است خب این تصور جدید درست میکند با همان تجزیه و تحلیل شهید مطهری برو جلو اما ماهیت مجمله با ماهیت مفصله در ذهن دوتا مفهوم هستند در این شکی نیست ولی بالاخره تصور شما از ماهیت فرق کرد یا نکرد... دو تا صورت هست یکی موضوع شما هست یکی محمول شما اما بالاخره وقتی محمول داره بر موضوع حمل میشود بار میشود رویش ماهیت الان تفصیلی شد در ذهنت یا نه تصورش ما از آن ماهیت بیشتر شد یا نشد همین را بهش میگویند تصور نظری تبدیل شد به بدیهی... تصور شما از ماهیت تفصیلی تر شد خب این علم جدید است دیگه تصوراً بله اینکه بار کردی آن را بر تصور قبلی ات این تصدیق است... (اینکه انسان حیوان ناطق هست را ما با قیاس و استدلال و تحلیل و اینها بهش رسیدیم یا ...) این بحث بعدی که گفتیم هست همان مشارکت الحد والبرهان است میرسیم... اصل اینکه تصور نظری داریم و نیاز به معرف داریم را داشته باش ... یک ماهیت بیشتر نداریم یک بار بهش مجمل نگاه میکنیم یک بار مفصل اینکه ماهیت چیست و در کجا محقق میشود را کار

میکنیم. تصور شما از یک ماهیت مجمل بود بعد از حمل بعد از تصدیق بعد از تعریف بعد از قیاس هر چیز اسمش را میگذاری این تصور شما از آن ماهیت مفصل شد همین را اسمش را گذاشتند تصور نظری ... تصور تو از یک ماهیت مفصل میشود حاکی و محکی را تفکیک کنید... ماهیت با هر چیز مفصل شده در ذهن ات الان تصور شما از ماهیت مجمل بود مفصل شد همین یعنی تصور نظری... تصور شما از ماهیت انسان مفصل شد همین را اسمش را گذاشتند تصور نظری...

مشهور تصور نظری را درست میکند (ما میگوییم اگر مراد در منطق فکر و تفکر باشد باید همه ی اینها ذیل حجت بحث بشود ...) اگر فرع بر حجت باشد دیگه حالا چرا فرع بر حجت است؟ چون شما میگویید تصور نظری نداریم خب مشهور تصور نظری دارند فعلا آن را درست کن در ذهنت بعد با این فضا تصور نظری داریم تصدیق نظری داریم راه های رسیدن به آنها معرف و حجت و بحث های خودش اما حالا در سیستم مشهور معرف منطقی میتواند باشد با موضوع معرف حجت یا با موضوع فکر یا با موضوع معقول ثانی منطقی یا نه ??? این را بیاورید

یقین چی شد؟ (ایشان یک یقین در تصدیق آوردند در کنار شک و ظن و ... که طرف دیگر را ترجیح ندهیم و مطابقت با واقع را هم م شروط گرفتند که لیس الجهل المركب من العلم بعد آمدند در یقین گفتند اراک مطابقت با واقع است پس مطابقت با واقع هست اینطوری تصویر میکنند یقین بالمعنی الاعم هم همان اعتقاد جازم هست که گفته بودند یعنی مطابقت با واقع را شرط دانسته بودند بعد می آمدند در اخص یک قید لا عن تقلید میزند که اشاره به آن م سبب له دارد که ... البته این ظاهرش است یک جور دیگه هم می شود متن ایجا را بخوانیم خب آن خیلی دور است که آن آنجایی که میگویند مطلق ادعا جازم اخص را میگویند اعتقادی مطابق با واقع باشد لایمکن نقضه باشد لا عن تقلید باشد میشود این سه تا آخری را برای اخص دانست یعنی بگویی ایشان منظورشان این هست که این سه تا اخص است ... بعد میگویند جهل مرکب و ظن و از تقلید خارج میشود یعنی اینها از اخص خارج میشود یا از اعم خارج میشود) در اخص خارج میشود در اعم باید ببینیم به خاطر همین گفتم اول کتاب را ببینید در اعم با سیستم خودش باید خارج بشود حالا ببینیم چه میشود...

فضای مشهور را اول تصویر کنیم گفتیم : در فضای مشهور آقایان آمدند گفتند علم ما یا تصویری است یا تصدیقی فعلا بحث در مورد تصدیق است و علم تصویری خارج است چرا که داریم در بحث قیاس کار میکنیم و تصور را باید در جای خودش بحث کنیم ... آقایان بحث را بردند روی تصدیق و تصدیق را از اقسام علم و علم را هم حضور صورۀ شی فی النفس معنا کردند و گفتند همین علم تقسیم میشود به تصور و تصدیق.

[تعریف تصدیق]

ما تصدیق را نه حکم گرفتیم و نه تصورات ثلاث بلکه یک ادراک مستقلی بود ادراک از مطابقت یا عدم مطابقت یک نسبت با واقع که گفتیم تصدیق یک حالت بسیطه در نفس است که برای به وجود آمدن آن به سه تصور نیاز داشتیم البته مرحوم مظفر می گفت سه تصور و ما می گفتیم دو تصور، گیر این بود که تصور نسبت نیاز نیست تصور موضوع و تصور محمول کافی است نسب عین ربط است خود مرحوم مظفر به ما یاد داد که نسبت عین ربط به طرفین است عین ربط طرفین اگر تصور بشود در ذهن خب این ربطی به تصدیق ندارد در تصدیق آن عین ربط طرفین مهم است منظورتان از تصور نسبت یعنی چی من همین که موضوع را درک کردم محمول را درک کردم رابطه ی بین اینها را درک کردم به همان نحوه وجود ربطی نه به نحوه تصور استقلالی تصدیق می آید برای من بله در بعضی از موارد ممکن است چون یک مقدار مشکل است فهم این رابطه موضوع و محمول، در بعضی از موارد ممکن است تصور نسبت را مستقلا لحاظ نکنیم تا برسیم به ربط واقعی بین این دو تا اما آخه این ربطی به تصدیق ندارد آن چیزی که ربط به تصدیق دارد همین رابطه ی بین این دو تا هست که ادراک این یعنی همان تصدیق که ادراک مطابقت یا عدم مطابقت با واقع لذا ما آن جا دو تصور را کافی میبینیم تصور موضوع و تصور محمول شرط بوجود آمدن تصدیق است. تصدیق خودش ادراک همین وجود رابطه بین همین دو تا تصور است و تصور نسبت خیلی از اوقات فرع بر این است یعنی بعد از تصدیق حاصل میشود ... پس تصور موضوع و تصور محمول و به بیان مرحوم مظفر تصور نسبت اینها میشوند شروط بوجود آمدن تصدیق، تصدیق به حالت بسیطه ای است در

نفس، حکم و فعل نفس لازمه این است در تحلیل مرحوم مظفر این تمام بحثی بود که در ماهیت تصدیق بیان شد تقریباً فی الجمله گفتیم درست و برهانی است فقط آن تصور نسبت را اضافه میدانستیم.

بعد از این بحث آقایان گفتند که تصدیق یک مفهوم مشکک است مراتب دارد یک مرتبه اش ظن است که میگفتند ترجیح یکی از طرفین خبر را میگویند ظن یک مرتبه اش یقین است آقایان به این یقین گفتند یقین بالمعنی الاعم یقین یعنی یقین روانی یا در اصول بهش میگویند قطع یا همان یقین حالت نفسانی من این یقین بعد هم آمدند گفتند یک یقین بالمعنی الاخص داریم.

[اصطلاحات علم]

پس ما چند اصطلاح داریم: یک علم مقسم که به تصور و تصدیق تقسیم می شود / یک علم تصدیقی (ظن و یقین بالمعنی الاعم و اخص) / به یقین هم باز میگویند علم چه اخص و چه اعم

اطلاق علم به همه این ها به عنوان مشترک معنوی درست است. این ها در تقسیمات مشهور است.

ظن : ترجیح احدی الطرفین قضیه

[انواع یقین]

یقین: بالمعنی الاعم: نفس صد در صد قضیه را قبول دارد

أخص: یقین بالمعنی الاعم + همان شروط ثلاث

این یقین بالمعنی الاعم که مشهور دارد میگوید و یقین صد در صد دارد معنا میکند خود مظفر به این ملتزم است در تعریف یقین در متعلقات تصدیق وقتی آن حالات چهارگانه را توضیح داد در مفاد تعریف یقین همین را گفته که یقین این است که هو آن تصدق بمضمون خبر و لا تحتل کذب و ... تصدیق این است که شما طرف کذب آن را قبول داشته باشی و احتمال مخالف آن را ندهی و ... در این تعریف یقین، یقین بالمعنی الاعم را میگوید با سیستم مشهور در پاورقی بین یقین بالمعنی الاخص و اعم با مختار خود شان تفکیک کردند که جهل مرکب علم نیست و

حد وسط در حضور صورت شیء بود که بحث را روی «شیء» می بردند از این تعریف که ارئه دادند معلوم می شود که کجا را با کجا خلط کردند. ما در اقسام تصدیق در سیستم مشهور اما استدلال در اول مقسم رفته. آنجا می گفتیم که یک اشکال مبنایی داریم و یک اشکال بنایی؛ اشکال مبنایی بماند اشکال بنایی را حداقل ملتزم بشوید اشکال بنایی این بود که اگر شما حضور صورۃ الشیء را بردید روی مقسم خب ظن و تصور و سلب را چه می کنید آره اعم مشهور هم میرود بیرون قبول اما تصور و ظن و ... را چجوری میخواهی ملتزم بشوی اینها را یعنی همه این ها می شود اعم خودشان (همه اش میشود اخص).

پس یقینی که در متن می آورند همان یقین به معنای اعم مشهور است در پاورقی چون التزام داشتند به سه صفحه بعد و می خواستند تمهیدی بشود برای چند صفحه بعد لذا بحث یقین بالمعنی الاعم را بردند روی مطابقت با واقع خب بالاخره در جهل قبول داری که آن تصدق بمضمون الخبر هست یا نیست لذا ظهور عبارت متنشان همان یقین بالمعنی الاعم مشهور است بعد پایین که داره تفسیر میکند با مبنای خودش در سه صفحه بعد داره تفسیر میکند سؤال این است که این از کجا عبارت در می آید از جزم در می آید از تصدیق در می آید از یقین در می آید هیچ عبارت علم هم نیست که بگوید علم حضور الصورة الشیء داشت لذا تناقض در همین صفحه است... پس این عبارت این را نمی رساند کامل اعم است هنوز استدلالی برایش نشده بلکه سه صفحه بعد استدلال می آید که استدلالش حضور صورۃ الشیء عند النفس است که مبناءً مشکل دارد.

پس حالا مشهور را برویم جلو مشهور یقین اعم را حالت نفسانی می داند ولی وقتی که ملاک را به مطابقت یا عدم مطابقت با واقع می رود چند قید اضافه میشود که لایمکن نقض باشد، مطابق با واقع باشد، لا عن تقسید باشد که جای خودش اینها را رسیدگی میکنیم که اینها سه تا هستند یکی هستند ممکن است سه تایش را یکی کردیم در آخر پس مشهور این سه قید را میبرد روی یقین به معنای اخص که در باب برهان رسیدگی میکرد یقین بالمعنی العم را همان حالت نفسانی میگرفت استدلال حضور صورت شیء هم مناطقه توجه نکردند چراکه الشیء را همه شیء عند النفس گرفته اند نه عند الواقع لذا سیستم مشهور را میفهمیم و سیستم خوبی هست به جز یکی دو تا نکته

ای که مبناءً بهشان داریم علم مقسم است که تقسیم میشود به تصور و تصدیق، تصدیق خودش تقسیم میشود به سه تا قسم ظن و یقین بالمعنی الاعم و یقین بالمعنی الاخص رابطه بین یقین بالمعنی الاخص و اعم عموم خصوص مطلق هست ... نتیجه این شد که مشکل در این جا این است که مقسم با یکی از اقسام خلط شده است و سیستماً مشکل دارد بعد در منطق ۳ آمدند در یقین به معنای اعم با همان یقینی کار می کنند که متن بود یعنی دارند با یقین بالمعنی الاعم مشهور دارند کار میکنند یعنی همان یقین نفسانی است که آن تصدق الخبر است لذا اگر با این عبارت برویم جلو شامل جهل مرکب و تقلید و یقین بالمعنی اخص می شود این میشود یقین بالمعنی الاعم مشهور آن وقت تناقض ظاهر است که این جا اعم را یک جور گرفتند و آن جا اعم را یک جور اما اگر گفتیم که آن عبارت آنجای ایشان را قرینه کنیم برای فهم این جا یعنی بگوییم ایشان اینجا هم التزام داشتند به مطلب خود شان آن وقت آره جهل مرکب مثل ظن که خود قرینه خوبی است باید کلا از اول از تعریف بالمعنی الاعم بیرون بدانیم یعنی یقین بالمعنی الاعم دیگه این «ولا یشمل جهل المركب» که آقایان میگویند یعنی یقین بالمعنی الاعم شامل بود که دیگه اینجا شامل نیست میگوییم پس ظن را چه کار میکنید خب بنابر ظن هم دارد بنده خدا لذا این مؤید میشود که حواسش بوده است یعنی آنجا را حواسش بوده جهل مرکب خارج است ظن هم خارج است یعنی از اول خارج بود فقط تقلید آنهم فقط در صورتی که و این کان معه جزم این در یقین بالمعنی الاعم با سیستم ایشان داخل هست ما در یقین بالمعنی الاخص آن را بیرون می اندازیم پس فارق بین این جا و تصور و تصدیق که آنجا بحث کرده فقط تقلید است یعنی فارق اخص از اعم فقط میشود تقلید که این هم زور دارد یعنی از این طرف این هم مؤید آن تفسیر میشود که در اینجا حواسشان به آن یقین بالمعنی الاعم مشهور بوده یعنی فقط این یک قید می خواستیم خارج کنیم این همه تلاش کردیم. اینجا را وقتی در عبارت آن دو عنصر را توضیح میدهند آنجا را اگر دقت بکنیم دوباره تأییدی میشود برای همان که حواسشان نبوده و تناقض هست ... (اینکه قید تطابق با واقع را نیاوردند نشان میدهد که این را در اولی مفروض گرفتند) نه این را نمیخواهد بگوید اتفاقاً در لا یمکن زواله فقط دارد تطابق با واقع را میگوید حالا عبارت را میخوانیم ان شاء الله از توش در میآید...

خلاصه اینکه آقایان در فضای مشهور گفته اند که ما در دو جای منطق با یقین کار می کنیم یک جا با یقین بالاعم کار می کنیم که در اول منطق هست و هنوز ملاک مطابقت با واقع و این بحث ها مطرح نشده و یک یقین هم در باب برهان مطرح میکنیم

نکته: آقایان این مبادی اقیسه این طور جدا نکرده اند که مرحوم مظفر جدا کرده آقایان مبادی اقیسه را ضمن هر صنعت بحث می کردند در بعضی از کتاب ها در بعضی دیگر همین گونه جدا آوردند اما در بعضی از کتاب ها یا اصلا فصل جداگانه ای مطرح نمیکنند همه اش را در باب برهان ذکر می کرده اند یا تک تک در جای خودش مثلا یقینیات در برهان مشهورات در جدل و ... تک تک اینطوری به کار میرفت حالا در این فضا دقیق تر میشویم منظور ما این است که آقایان که در اول منطق که کار میکردند با فضای غفلت از اینکه مطابقت با واقع هست و اینها فقط دارند با حالت های نفسانی کار میکنند کما اینکه در باب بدیهی و نظری همین را گفتیم، گفتیم مرحوم مظفر در بدیهی و نظری یک تأملی دارند سر اینکه این مطابقت با واقع را شاید بتوانند در بدیهی نظری حلش بکنند اما مشهور این را ندید و آمدند گفتند علم من، جهل من، تصور من، بدیهی من، نظری من ... همه را بردند روی امر نفسی لذا میخواهیم بگوییم تمام هم مشهور این بوده که مطابقت با واقع را بیاوند در برهان مطرح کنند وقتی بحث مطابقت با واقع در باب برهان مطرح میشود بعد از باب برهان علم و یقین ما علم و یقینی است تطابق با واقع در آن حل شده است لذا فارق بین جهل مرکب با یقین بمعنی الأخص برای مشهور در باب برهان درست می شد. لذا گفتیم که ما در فضای المدخل با حالت نفسانی کار می کنیم اینجا واقعا علم شامل جهل مرکب و ظن می شود حالا در سیستم خود شان تصور می شود ولی بعد از برهان که یقین بالمعنی الاخص مطابق با واقع را توانستیم درست کنیم و فارقش با جهل مرکب درست شد دیگه در این فضا همه را ملتزم می شویم و اگر علم به معنا یقین بالمعنی الاخص به کار رفته آن علم دیگر تصور نیست کما اینکه ظن هم نیست کما اینکه بله جهل مرکب هم نیست.

اشکالی که به مظفر کردیم این بود که مرحوم مظفر آمدند بحثی را که مشهور بعد از باب برهان خودشان ملتزم هستند آوردند اول المدخل مطرح کردند و بعد خیلی با کرنا و اینها گفتند که هیچ کس به این ملتزم نیست چرا همه به این ملتزم هستند ولی در جای خودش لذا اصرار ما بر این است که علم در المدخل به معنای یقین بمعنی الأعم است همان مخزن تصور و تصدیق است اما در باب برهان یقین بمعنی الأخص است واقعا جهل مرکب علم نیست واقعا تقلید علم نیست ولی ملتزم هم هستیم که تصور هم دیگه علم نیست ظن هم دیگه علم نیست.

به طور کلی سیستم مشهور بهتر بوده است اما به آنها هم اشکال داریم که یکی از آنها بحث ظن است اما مبناءاً سیستم خودشان را خوب جلو برده اند.

جلسه ۵

۸ / ۱۲ / ۸۸

بحث ما در یقینیات بود که گفتیم مظفر این بحث را در دو جا آورده اند یکی همین جا و یکی در متعلقات تصدیق بعد گفتیم ببینید میتوانید بین دو عبارت جمع بکنید یا نه که در جلسه قبل به خورده خودمان پرداخت کردیم اما از آنجا که عبارات ایشان در مبادی اقیسه به نظر می رسد از خودشان نیست و بیشتر عباراتشان شبیه بوعلی در اشارات و شفا شان است و یک مقدار از خواجه نصیر است لذا به نظر می رسد که این یقینیات که در متن آمده است همان یقینیاتی است که مشهور میگفتند و اگر دقت بکنیم با مبنای ایشان در اول منطق تناقض دارد هر چند میشود یک جور تفسیر کرد که موافق با آن در بیاید فعلا عرض ما این شد فعلا بین این دو مبنا در عبارات مظفر یک تهافتی شکل گرفته و آن اینکه یقینی که در اول منطق مطرح میشود که از اقسام تصدیق هست و آن هم از اقسام علم حصولی است آن را باید به همین معنای عامش یعنی یقین روانی که آقایان در اصول تعبیر قطع به کار میبرند بخاطر اینکه از اشتراک لفظی جلوگیری شود که همان یقین بالمعنی الاعم مطلع خودمان که آنجا هم شامل تقلید، هم شامل جهل مرکب و هم یقین بالمعنی الاخص میشود در مقابلش هم ظن است آن هم در فضای مشهور

علم است همشان تصدیق هست و جامع اینها همان علم است که حضور الصورة الشیء بود لذا دیگه نمیشود با استدلال به حضور الصورة الشیء آمد گفت یقین بالمعنی الاخص علم نیست و یقین بالمعنی الاخص از توش در آورد و این حرفها... و به دلیل اینکه ما در برهان با مطابقت با واقع کار داریم لذا لازم است که یقین در این جا را به معنی الأخص بدانیم که تصور علم نیست ظن علم نیست یقین بالمعنی الاعم علم نیست آن که علم است فقط همین یقین بالمعنی الاخص است که مطابق با واقع میشود.

ادامه جلسه متن خوانی هم بود که نکاتی را در متن آوردیم.

[مقومات یقین بالمعنی الأخص]

یقین بالمعنی الأخص: دو عنصر دارد یکی مفاد قضیه است یعنی ما جزم داشته باشیم یعنی صد در صد مفاد قضیه را تصدیق کنیم وقتی صد در صد مفاد این قضیه را تصدیق می کنیم خود به خود یک لازمه ای دارد که طرف مقابل و نقیض آن را تکذیب می کنیم به خلاف ظن و وهم که وقتی ما یک طرف ماجرا را ترجیح می دادیم طرف مقابلش را احتمال می دادیم یعنی یک مرجوحیت برای آن قائل بودیم پس یقین متقوم به این دو عنصر است که جزم به مفاد قضیه داریم لازمه جزم به مفاد قضیه جزم به عدم وقوع خلاف اش هست حالا این جزم میخواهد بالفعل در من وجود داشته باشد یعنی توجه و التفات داشته باشیم یا اینکه نه توجه و التفات نداشته باشیم اما اگر توجه ایجاد شود میگوییم مثلاً زید نرفت کاذب است این میشود عنصر اول که تا این جا به نظر ما با یقین بالمعنی الأعم تفاوتی ندارد یعنی دارند جزم را توضیح میدهند.

اشکالاتی که داشتیم: این بود که اگر با مبنای خودتان جلو برویم وهم، هم اعتقاد است و اشکال دیگر هم این بود که ظن علم نیست و اعتقاد نیست. در سیستم مشهور فارق بین یقین و ظن ضمیمه شدن اعتقاد دوم است: یعنی در ظن اعتقاد به مفاد قضیه داریم اما اعتقاد دوم ضمیمه نشده اما در یقین این ضمیمه شدن به اعتقاد دوم هست. ما میخواهیم بگوییم هر جا اعتقاد هست دوم هم هست اما فارقش این هست که اعتقاد دومی هم ظنی است اگر باشد ما که میگوییم نیست اگر باشد اعتقاد دوم هم باز ظنی است که عکس وهمی باشد...

نکات بسیار مهم در مورد جمله: «فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للأول واجبة في نفس الأمر»:

اگر مقارن بودن اعتقاد دوم با اعتقاد اول را بزینم به لایمکن نقضه و لایمکن زواله معنای ادقی از آن در می آید ولو اینکه عبارت های ایشان شلوغ است اما مشکل ظن و جهل مرکب و تقلید را هم حل می کند. یعنی با اعتقاد دوم همه آنها را بیرون بریزد. یعنی اگر ما این عبارت را زدیم به اعتقاد دومی که در عنصر اول بود (یعنی اینکه ما به طرف مقابل هم اعتقاد داریم) در این صورت با همین مبنا که ایشان می خواهد تقلید را از اعتقاد جازم بیرون بیندازد ما در همان فضا جهل مرکب و ظن را هم بیرون بیندازیم.

یعنی اگر راه باز شد که ما بتوانیم بین اعتقاد دوم و اعتقاد اول در عنصر اول این چنین تفکیک کنیم که ممکن است اعتقاد اول باشد و اعتقاد دوم نباشد در نفس الأمر با همین مبنا با همان عنصر اول از دو عنصر یقین بالمعنی الأخص می توانیم جهل مرکب و ظن و تقلید را بیرون بریزیم. یعنی ما از همان اول یقین بالمعنی الأخص داشته باشیم. و با همین فضا که برگردیم به فضای قدمای منطق می بینیم که یقین یک کاربرد داشته و آن هم یقین بالمعنی أخص بوده است. که یقین بالمعنی الأعم با فضای اصول وارد منطق شده اند. که این تحلیل همان تحلیل ادقی است که مرحوم علامه در کتاب برهان نشان ارائه داده اند.

به این دلیل که اگر می گوئیم که این طرف قضیه واقع شده است و طرف مقابل آن لایمکن زواله است یعنی به هیچ وجه نمی توانی مصداق خلاف برای این پیدا کنی و زمانی امکان پیدا کردن مصداق خلاف نباشد که تمام راههای احتمال خلاف بسته شده باشد و زمانی راههای احتمال خلاف بسته می شود که «إذا كان مسببا عن علته الخاصة موجبة له» و بعید است که ایشان منظورشان این باشد.

نکته:

ملاک ما در یقین بالمعنی الأخص مطابقت با واقع است لذا اگر کسی آمد فقط در فضای نفس و نفسانیات کار کرد به هیچ نحو وصول مطابقت با واقع ندارد ما اول باید واقع را درک بکنیم بعد بگوئیم این اعتقادی که من دارم

مطابق با این هست یا نیست لذا قطعاً باید برای درست کردن مطابقت با واقع ما فرا نفسانی کار بکنیم چون هر چقدر در نفسانیات باشی باز همان احتمال خلاف در آن است لذا در یقین بالمعنی الاخص برای اینکه حلش بکنید باید بروید بالاتر از نفس چرا که هر امر نفسانی با شد دوباره در مطابقتش در واقع همه این بحث‌ها دوباره مطرح میشود.

کد دیگر:

آیا مبادی اقیسه بحث منطقی است یا نه که طبق سیستم مظفر منطقی کردن آن راحت تر است اما با سیستم مشهور چگونه است؟ در سیستم مشهور منطقی کردن این خیلی معونه میخواد اگر منطقی نیست چی هست؟ معرفت شناسانه پس سنخ بحث سنخ معرفت شناسانه است.

جلسه ۶

۸۸ / ۱۲ / ۱۰

پس هنوز جمعیندی نهایی از یقین نداریم اما بحث‌هایی را که می‌توان پیگیری کرد از جلسه گذشته: یکی تفکیک این دو عنصر، تفکیک را که انجام دادیم این لا یمکن زواله که در عنصر دوم مطرح است این با تفصیلش که وإنما یکون کذلک إذا کان مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له چگونه سازگار است اصلاً این عبارت یعنی چی؟؟؟ وإنما یکون چی یکون؟؟؟ إذا کان مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له علت تامه چی؟؟؟ این ضمیرها اگر درست برگردد مطلب درست میشود

بیان شد که این متن، متن ایشان نیست وقتی متن ایشان نباشد با همین متن میتوانید دو سه جور برداشت بکنید یک بار با مبنای خودش که حتی در بعضی جاها در تطبیقش در تقلید فقط بعضی جاها با مبنای صاحب اصلی متن یک تأملی روی عبارات بکنید نکته اش در می‌آید نکته اش که وإنما یکون کذلک إذا کان مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له این ضمیرها را چه کار میکنید و چرا ایشان این را فقط روی تقلید پیاده کرد با مبنای خودش در

اول منطق که تصدیق مطابق با واقع را در جزم شرط میدانند این مؤید میشود چراکه اگر آنطوری نگیریم باید اینجا روی جهل مرکب هم تطبیق میشد ولی خب باز شواهدی هم داریم که در فضای اول منطق نبود بعضی شواهد است که در فضای اول منطق بوده و با آن فضا دارد صحبت میکند بعضی شواهد هم ... یک بار با مبنای خودمان که حالا اگر ظن را از علم یعنی تصدیق خارج کردیم حالا تفکیک این دو عنصر درست میشود یا نه و آن جمله آخری که گفتیم اگر اینها را جمعبندی بکنید امکان دارد آن دو قیدی که در تعریف اضافه شده لغو بشود وقتی ما میگوییم اعتقاد جازم مطابق با واقع دیگه همه قیود را در بر میگیرد اگر جمعبندی از عبارت اعتقاد جازم مطابق با واقع داشته باشیم دیگه لازم نیست قید ثابت و لا عن تقلید و ... اضافه بشود علتش هم همین جمله است و إنما یکون كذلك إذا كان مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له حالا روی این تأملاتی داشته باشید چون نمیخواهیم ببندیم عرض نمیکنیم و الا ...

و این کلمه جنجالی مقارنه الاعتقاد الثانی للأول واجبه فی نفس الأمر این واجت فی نفس الامر را یک جوری معنا بکنیم ممکن است از اول یقین بالمعنی الاعم در این فضا داخل نشود کما اینکه قدما منطقیین بین یقین بالمعنی الاعم و اخص تفکیک نکردند هر جا میگفتند یقین ذهن می رفت باب برهان و مطابق با واقع و این بحثها بعد ها در فضای فقه و اصول و اینها که بحث یقین و مطابقت با واقع تفکیک شد از هم این اصطلاح جدید بوجود آمد که یقین بالمعنی الاعم میشود یقین نفسانی، قطع در اصطلاح اصول و یقین بالمعنی الاخص میشود همین باب برهان و این بحثها

(ظن وقتی تصدیق نباشد همیشه اولی همراه دومی است) نه میخواهیم بگوییم نیست در حقیقت وقتی ملاک یقین بالمعنی الاخص در آمد ما این جمله را فقط میتوانیم در یقین بالمعنی الاخص تطبیق بدهیم و هر چند قطع ما یقین روانی است یقین نفسانی است اما در واقع ظن است. باید تعریف ظن و یقین در بیاید. در این فضا میخواهیم یقین را منحصر در یقین به المعنی الاخص معنا کنیم. در این فضا ظن که تصدیق نیست هیچ یقین بالمعنی الاعم نیز دیگر تصدیق نیست یعنی جهل مرکب و علم تقلیدی و ... که ایشان مثال میزند شاید اگر اینها را بتوانیم درست ترجمه

کنیم اینها هم ظن بشود یعنی وقتی مطابقت با واقع مطرح است دیگه لا یمکن زواله نیست کما اینکه دیگه لا یمکن نقضه هم نیست حالا ببینیم چی میشود.

[انواع یقینیات]

ایشان باز بر میگردند به ملاک تقسیم و میگویند وقتی این بحث ها روشن شد که ما بعضی از جاها اعتقاد داریم بعضی جاها اعتقاد جازم داریم بعضی جاها اعتقاد جازم مطابق با واقع لا عن تقلید داریم خلاصه این چند نحوه ی اعتقاد از جهت اینکه این اعتقادات چگونه در نفس حاصل میشود میتوانیم انواع معتقدات را تقسیم بکنیم به جهت سبب اعتقادش یعنی وقتی ما با انحاء معتقد و اعتقاد آشنا شدیم حالا سبب حصول این اعتقادات در نفس ما چیست بر این اساس آمدند یک تقسیمی انجام دادند و آمدند گفتند این یقینیات شما تقسیم میشود به این شش قسم لذا همین عبارتی که اینجا هست نشان میدهد ایشان بحث «إنما یکون کذلک» را به اعتقاد زده اند بعد «علة» خاصه موجه له» را هم به سبب اعتقاد زده اند. و بر همان اساس این تقسیم بندی را ارائه می دهند که ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من کونه حاضراً لدى العقل أو غائباً يحتاج إلى الکسب تنقسم القضية اليقينية إلى بدیهية ونظرية کسبية تنتهي لا محالة إلى البديهيات فالبدیهيات — إذن — هی أصول اليقینیات وهی علی ستة أنواع بحکم الاستقراء: أولیات ومشاهدات وتجربیات ومتواترات وحدسیات وفطریات. پس به خاطر اختلاف سبب اعتقاد یعنی قطع من یا یقین من چگونه حاصل میشود به چه وسیله ای حاصل میشود از این جهت که این سبب حاضر هست غایب است اگر غایب است احتیاج به کسب دارد اگر حاضر است چه طور توجه و التفات میخواهد یا نمیخواهد که همان بحث توجه و ... هست که ایشان در بحث بدیهی آورد برایمان به هر حال میفرمایند بله از این جهات تنقسم القضية اليقينية إلى بدیهية ونظرية که بعد به علت تقسیم که قبلاً چند بار کار کردیم چند بار اشاره میکنند که هر نظری کسبیه ای لامحال باید بر گردد به بدیهی اگر بدیهی نداشته باشیم دور و نتیجه دور و اینجور چیزها حاصل میشود که نتیجه اش این میشود که ما اصلاً علم نداشته باشیم حالا که علم نظری داریم قطعاً باید علم بدیهی هم داشته باشیم بعد از این نتیجه میگیرند که بدیهیات اصول یقینیات ما هست راس المال اصلی است تاجر

علم است. تقسیم اینها استقراء شش نوع تقسیم میشود بعضی خواستند تقسیم اینها را هم نفی و اثباتی عقلی بکنند که ایشان میگویند نه بنا بر استقراء شش نحوه ما بدیهی داریم... یک بار از این بحث میکنند که اعتقادی سبب میخواهد حالا اگر سبب خاصه باشد میشود یقین بالمعنی اخص اگر نباشد میشود اعم حالا این سبب از این جهت که در نفس حاضر است یا نیست تقسیم میکند قضیه را به بدیهی و نظری که حالا خود نظری دوباره تقسیم میشود و بدیهیات هم تقسیم میشود (مقسم ما شد یقین دیگه) آره یقین شد اما به خاطر اینکه در فضای یقینیات هستیم و إلا در هر اعتقادی پیاده میشود (حالا آیا این تقسیم برای ظن هم مطرح است یا نه؟) بحث این است آیا منظونات همه اش در بدیهیات است یا ممکن است منظونات نظری هم داشته باشیم و إلا اینکه در مقسم داخل است خب قطعاً در مقسم داخل است.

بدیهیات:

[اثبات وجود بدیهی]

در این جا به همان قاعده اولیه بر می گردند که هر قضیه نظری به قضیه بدیهی بر می گردد که اگر بر نگردد دور و تسلسل و نتیجه الدور پیش می آید. لذا اگر نظری داریم حتماً بدیهی هم داریم.

[بدیهی اولی و ثانوی]

بدیهیات (اعم از تصویری و تصدیقی) به دو دسته تقسیم می شوند:

۱. یا فکرکردن در مورد آن محال است
۲. یا اینکه محال نیست بلکه ما احتیاج نداریم

[تعریف بدیهی]

جامع بین این دو قسم تعریف بدیهی می شود یعنی: «لا یحتاج فی کسبه إلی نظر و فکر» که خود دو قسم است یا فکر کردن در مورد آن محال است یا محال نیست ولی نیاز نداریم و بر همین اساس بدهیات را تقسیم کردیم و گفتیم یا اولی اند یا ثانوی اند.

[بازگشت بدهیات به نظریات]

آنجا که بحث می‌کردیم مطلق بود هم در تصورات و هم در تصدیق‌ها طبق سلسله دور و نتیجه دور و تسلسل بایستی به یک جایی ختم میشد که دیگه آن به هیچ نحو نمیتواند معلوم سابقی قبلش باشه لذا آن دیگه استحاله تفکر در آن مطرح است لذا خود بدهیات که احتیاج به تفکر ندارند ممکن است خودشان مرتب بر همدیگر آن سلسله را ادامه بدهند تا بالاخره به یک جایی برسیم که تفکر در مورد آنها محال است چرا که معلوم سابقی نداریم خب این را بهش میگویند اولی که این هم در مورد بدهیات تصویری مطرح است و هم در مورد بدهیات تصدیقی یعنی برهان به ما می گوید باید تصور اولی داشته باشیم. اگر تصور نظری داشته باشیم لازمه اش این است که یک تصور قبلی باشد آنهم یک تصور قبلش باشد بالاخره تسلسل که نمیشود دور هم نمیشود نتیجه دور هم نمیشود بالاخره باید به یک جایی ختم شود که اولین تصور ما باشد آن اولین علم ما که احتیاج به فکر ندارد هیچ بلکه فکر کردن در مورد آن محال است چون معلوم سابقی ندارد بهش میگویند بدیهی اولی.

[ملاک بداهت تصورات]

[کلام شهید]

شهید مطهری، ملاک بداهت چیست، شرح مبسوط، جلد ۹ مجموعه آثار.

شهید در آنجایی که در فلسفه بحث میکنند که تعریف وجود چیه خیلی ها گفتند بدهی است و تعریف نمی شود. ایشان در ملاک بداهت وجود بحثی را مطرح کردند که بحثشان عام است و میگویند این ملاک کلی است برای

جميع تصورات و ايشون ميگويد اولين بار ما داريم اين را مطرح ميکنيم اول در اصول فلسفه مطرح کرديم اينجا مفصلتر آن را داريم بيان ميکنيم. اشکال فخر رازی را با همان علم اجمالی و تفصیلی حلش کرديم و همان مقدارش را کار کرديم اما گفتيم ملاک ايشان کلی است و بايد کار بشود و ربطی به جواب اشکال فخر رازی ندارد. شهيد در ضمن جواب فخر ملاکی را برای بدیهي مطرح می کنند بدیهي يعنی بسیط و هر چه که بسیط باشد بدیهي است. اين ملاک بدیهي اولی است.

[اشکال آقای جوادی به کلام شهيد]

در آنجا دو اشکال به ذهن ميرسد که آقای جوادی هم در رحيق مطرح کردند:

اشکال نقضی:

خیلی بسیط ها را داريم که بدیهي نيستند علاوه بر اینکه بدیهي نيستند شما کلی هم خودتان اختلاف داريد مثل مقولات عشر بسیط هستند يا نيستند؟ بسیط است ديگه چون اگر بسیط نباشد باز جنس و فصلی نیاز دارد و همين جوری بايد برويد لذا ميگويند مقولات عشر کجا بدیهي است بدیهي نيست که هيچ کلی هم در مورد آنان اختلاف است لذا بسیط هايی داريم که بدیهي نيستند.

اشکال حلی:

ملاک بساطت در مورد حد، تام است چون مقولات عشر بساطت آنها باعث می شود که حد نداشته باشند چرا که چیزی که جنس ندارد طبیعتاً فصل هم ندارد و طبیعتاً ماهيتش هم ديگه مرکب نيست بسیط است وقتی ماهيت آن بسیط شد جنس و فصل ندارد لذا حد هم در مورد آنها مطرح نيست اما ملاک بساطت که شما داريد مطرح ميکنيد قطعاً رسم را نميگيرد لذا مقولات عشری که در اشکال نقضی به شما گفتيم اينها بدیهي نيستند همين ها را نيز داريد با رسم تعريف ميکنيد لذا جوهر را ميگويد الموجود لا فی موضوع عرض را ميگويد الموجود فی موضوع خب اينها عوارض اند جوهر یک ماهيتی است که نحوه وجودش ميشود عرضی خاص اش، عرض یک معقول ثانی است که مثلاً رسمش ميشود الموجود فی موضوع عرض خاص اش... لذا ملاک بساطت بر فرض تماميتش فقط حد را نفی ميکند ديگه رسم را نفی نميکند در حالی که ما ملاک بدیهي مان مطلق فکر بود حد را ميگرفت و

هم رسم را می‌گرفت . پس نتیجه اشکال دوم این است که ملاک شما بر فرض صحتش فقط حد را دارد نفی میکند رسم را نفی نمی‌کند یعنی بسیط حد ندارد ولی رسم چی!!! ملاک بدیهی شما مطلق فکر بود شما می‌گفتید فکر نیاز نداشته باشد خب فکر در تصورات حدی تصویر میشود و رسمی ایشان حتی اگر ملاک بساطتش تام باشد فقط حد را دارد از بسیط نفی میکند رسم را نمیتواند نفی کند ما می‌خواهیم بگوییم همین رسم نظری می‌کن قضیه را...

ولی حق این است که اشکال دوم به شهید وارد نیست چون در عبارات شرح مبسوط راست می‌گویید ایشان مطلق گفتند اما در عبارات شرح مختصر ایشان تصریح دارد به حد تام یعنی خودشان می‌گویند فقط حد تام نفی میشود با ملاک بساطتی که ما داریم می‌گوییم در شرح مختصر ملاک بردند روی حد می‌گویند بسیط تعریف حدی نمیشود لذا اگر عبارت شرح مختصر را ناظر به شرح مبسوط بگیریم دیگه اشکال دوم وارد نیست اما به هر حال بسیط ملاک بدهت نیست به این معنا... کلیت اینکه ملاک بدهت بساطت است این را نمیتوانیم قبول کنیم بله ملاک حد تام نداشتن بساطت است.

ولی باز اگر با یک جهت دیگر به تعبیر شهید نگاه کنیم ایشان این بحث را روی وجود می‌تواند پیاده کنند روی مفهوم وجود ملاک بساطت میتواند پیاده بشود بساطت خاصی که در وجود معنا میکنیم قبلا اشاره شد، اگر بساطت را به آن معنایی که در مطلق وجود دارید پیاده میکنید پیاده کنید حتی اشکال اول هم به ایشان وارد نیست حالا اصالت الوجود را کار کنید ببینیم چه میشود.

بحث اولی و ثانوی که بحث کردیم این در تصورات و تصدیقات بدیهی باید پیاده بشود... اما اینکه در هر بحث اولی چی هست باید برگردید ماهیت تصدیق را کار بکنید بالاخره تصدیق چیه؟ اگر ماهیت تصدیق کار شود و رابطه مجهول تصویری و تصدیقی چیه؟ کما اینکه رابطه علم تصویری و علم تصدیقی و جهل و تصدیقی چیه؟

[رابطه جهل تصدیقی با علم تصویری]

یک عبارتی داشتیم که وهم و شک را متعلقات تصور هست و در جایی دیگر می‌گفتند که وهم و شک جزء جهل اند بالاخره جهل اند یا علم در جواب گفتیم که بین جهل تصدیقی و علم تصویری دیگه تقابل ملکه و عدم ملکه

نیست و قابل اجتماع است و لا عکس یعنی نمیشود به تصدیق یک چیز علم داشته باشیم ولی به تصوراتش جهل داشته باشیم چرا نمیشود؟ به خاطر ماهیت تصدیق چون ماهیت تصدیق فرع بر حداقل دو تصور هست یعنی شرط تصدیق تصور است این با مبنای مشهور در ماهیت تصدیق...

[ربط تصدیق به این بحث]

[ربط تصور نظری با تصدیق بدیهی]

در اولیات هر چند تصور طرفین نظری باشد اما می تواند تصدیق آن بدیهی باشد برای فهم این باید کامل فضای علم تصویری و علم تصدیقی و رابطه اش با جهل و اینها تفکیک بشود تا این ثمره در بیاید مثلاً شما که میگویید اجتماع نقیضین محال است کجایش بدیهی است اجتماع نقیضین محال است را فقط فلاسفه میفهمند عرف که این را نمی فهمد اما در جواب می گوئیم که ما کاری با تصور نداریم یعنی تصورش هر چند نظری است هر چند سخت است اما بحث ما این است که هر وقت شما موضوع و محمول را تصور کردید بعد دارید بحث را می برید در تصدیقش. الان که داریم بدیهیات را می شماریم بحث روی تصدیق بدیهی یا نظری است کاری با تصوراتش نداریم... این نکته که عرض کردیم فقط ناظر به اولیات نیستیم در کل بحث حاکم است یعنی در تمام تصدیقات بدیهی و نظری کار ما روی تصدیق است و کاری به تصورات آنها نداریم کما اینکه در تصورات کاری به تصدیقات نداریم.

اقسام تصدیق بدیهی:

بر همین اساس تصدیقات بدیهی را به شش قسم تقسیم کرده اند:

اولیات:

[تعریف]

تصدیق هایی که علاوه بر اینکه احتیاج به فکر کردن ندارند اصلاً فکر کردن در مورد آنها محال است چون معلوم سابقی نسبت به اینها نداریم که اگر معلوم سابقی داشتیم که با آن معلوم شود دیگر اولی نمی شد.

وجه تسمیه آن این است که اولین معلوم تصدیقی که در ذهن به وجود می آید این است.

لازمه اولیات این است که سبب علم و اعتقاد نداشته باشند چرا که اگر داشته باشند استحاله تفکر در مورد آنها نیست یعنی میشود در مورد آنها فکر کرد چرا که این سبب یعنی علم سابق لذا از اولی بودن می افتند. در مقام تعریف اولیات گفتند چون بحث ما در تصدیق بود لازمه سبب نداشتن این است که شما همین که موضوع و محمول را تصور کردیم و طبق نظر مظفر نسبت بین این ها را هم تصور کردیم باید آن تصدیق حاصل بشود بنفسه حاصل بشود و به هیچ سبب خارجی نیاز نداشته باشد. اولیات بنفسه حاصل میشوند یعنی با صرف تصور طرفین تصدیق می آید فلذا این جمله مشهور شد که تصورش تصدیق می آورد.

[آیا یک تصدیق بدیهی اولی داریم یا چند تا؟]

برای این قسم مثال های مختلفی می زنند اما با توجه به مطالب بیان شده معلوم می شود که اینها دیگه خودشان بدیهی اولی نیستند یعنی اگر با این تحلیل که اینها همشان مرتب بر همدیگر هست پیش بروید باید به یک قضیه اولی برسید.

برهان ما این را می گفت که چون تصور نظری را چون دور و تسلسل و نتیجه الدور محال است این سلسله باید یک جا ختم بشود یعنی این مبدأ تصدیقی همه تصدیقات ما هست حالا چندتا اولی میتوانیم داشته باشیم؟؟؟ برهان ما میگوید چون تصور نظری داری حداقل باید یک تصدیق اولی داشته باشی که سر سلسله ات باشد بعد میخواهیم بگوییم اگر با همین برهان ادامه بدهیم و بر سیم به سر سلسله اولی این یک قضیه هست در همه این قضایا بعدی شما ... با این حیث بیابید که اگر شما سلسله تفکری درست کردید بین تصدیق هایتان و هر قضیه ای مبدأ تصدیقی اش یک قضیه دیگر است خب با این تحلیل اگر بروید میرسید به یک قضیه بدیهی (چرا شاید به سه

^۲ البته ما گفتیم که شرط نیست چون ما گفتیم که تصور نسبت که مظفر می گوید نیاز نیست ولو اینکه در برخی جاها وجود دارد اما شرط نیست.

تا قضیه اولی میرسیم که اینها با هم تصدیقات جدید را بدهند یعنی مقدمه اولی تصدیق بدیهی اولی باشد مقدمه دوم تصدیق بدیهی دومی باشد نتیجه تصدیق جدید بشود ...)

[معنای استحاله تفکر]

به بیان آخری: ما هر قضیه را کار می‌کنیم به محال بودن اجتماع نقیضین می‌رسیم. هر تصدیقی مبتنی بر این است که اجتماع نقیضین محال است (اجتماع کدوم نقیضین) نمیدانم همین را میخواهم کار کنید شما هر تصدیقی را در ذهنتان تصور کنید الکل اعظم من الجزء به قول ایشان اولی است وقتی این اولی شد کی میگویید الکل اعظم من الجزء حالا در تحلیلتان در یقینیات این قشنگ در می‌آید که بگویید الکل اعظم من الجزء و الکل لیس باعظم من الجزء محال یعنی این طرف قضیه که هست که الکل اعظم من الجزء لازمه اش یا شرطش یا هر چیز بگویید آن نقیضه محال اگر نگویید آن نقیضه محال هیچ وقت تصدیق در ذهنتان شکل نمیگیرد چون همان مقدار که احتمال میدهید الکل اعظم من الجزء همان مقدار احتمال میدهید که لیس الکل اعظم من الجزء یعنی اجتماع نقض و صدقش محال است حالا با این دید وقتی نگاه میکنید شما در هر تصدیق بدیهی احتیاج دارید به یک تصدیق فقط که آن میشود قضیه اولی در نظری مشخص است که ما چند تصدیق نیاز داریم تا یک نظری بدست بیاید حالا توی بدیهی‌ها که میرویم حکم برایمان بدیهی است بروید حالا در فضای اولیات در فضای اولیات که میرویم مرحوم مظفر اولیات را تعریف کرد به اینکه تصورشان تصدیق می‌آورد وقتی تصورشان تصدیق می‌آورد که اجتماع نقیضین را محال بدانی پس این خودش باز فرع بر یک تصدیق دیگر است (آیا صرف اینکه اجتماع نقیضین محال است این تصدیق را برای ما آورد باعث شد به این تصدیق برسیم) نه تصورش هم کردم (یعنی من این دو تصور را کردم و اجتماع نقیضین محال است را همیشه در تصدیقات خودمان مفروض داریم بعد از اینها یک سری گزاره‌ها را نتیجه میگیریم آیا اینها را دیگه بدیهی نمی‌گوییم) اشکالمان همین بود که وقتی شما دارید اینطور تعریف میکنید که در مورد این نمیشود فکر کرد محال است که در مورد آن فکر نکنیم و با همان سیری که عرض کردم که آقا هر فکری مسبق به یکی دیگه است آنهم به یکی دیگه است بایستی برسید به یک جایی که استحاله تفکر در آن مطرح است استحاله تفکر در آن مطرح است یعنی حتی به اجتماع نقیضین محال است هم دیگه نیاز نداشته باشد

چون اگر احتیاج داشته باشد دوباره میشود روی آن فکر کرد با این تحلیل که برویم فقط یک تصدیق بدیهی داریم مشهور در این فضا هست حالا تازه شد مشهور (اجتماع نقیضین سر سلسله نشد بلکه یک مرحله آمد بالاتر که روی هر تصدیق بدیهی قرار میگیرد) میدانم روی الكل اعظم من الجزء قرار گرفت یا نه (خب آره روی همه شان قرار گرفت) خب پس آن اولی را که میگوییم احتیاج به تفکر دارد دیگه میشود در مورد آن فکر کرد در مورد اجتماع نقیضین نمیتوان فکر کرد چرا که خودش به نفسه حاضر است .

اشکال به سیر مشهور:

مشهور با این سیر شروع کرده اند و سیر خوبی هم است و مقتضای برهان‌شان در بدیهی و نظری همین است که ما یک بدیهی باید داشته باشیم اما بعد که در فضای اولیات رفتند این را تعمیم دادند و گفتند بگوییم اولیات نه اولی یعنی به صورت جمع به کار بردند یعنی هر قضیه ای که تصورش تصدیق می آورد (با تسامح) خیلی تسامح یعنی مقتضای برهان‌شان این نبود برهان میگفت که یک قضیه اولی نمیدانم از آن برهان نمیدانم چی شد که این را نتیجه گرفتند به ویژه مرحوم مظفر که با دو سه مثال که زده اصلاً تصریح کرده به این مطلب این مطلب در بحث قیاس هم مطرح است.

جلسه ۷

۸۸ / ۱۲ / ۱۷

[سیر بحث]

عرض شد مبادی اقیسه از جهت اختلاف تصدیق و اعتقاد به آنها تقسیم میشود به آن هشت قسم یکی اش یقینیات بود و مراد از یقینیات، یقین بالمعنی الأخص است بعد ایشان شروع کردند به شمردن انواع یقینیات بالمعنی الأخص، که اولین آنها را «اولیات» نام بردند.

نکته: اگر ما گفتیم که بدیهیاتی که مستغنی از بیان هستند همین شش قسمی است که در اینجا مطرح میشود این عبارت با عبارت «هاتیک المقدمات المستغنیة عن البیان تسمی (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقيسة)» که قبلاً آورد شد تناقض دارد. این مستغنیة عن البیان یعنی بدیهی احتیاج به تفکر ندارد احتیاج به بیان و تبیین ندارد اگر مستغنیة عن البیان یعنی بدیهی با این بیان اینجا که میگویند «فالبديهيات — إذن — هي أصول اليقینيات وهي علی ستة أنواع بحکم الاستقراء» در تناقض است کما اینکه ما به اصطلاح آنجا نمیتوانیم بگوییم بدیهی یعنی اگر یک نفر بگوید این مبادی مطالب یا قضایایی که در مقدمه قیاس قرار میگیرند همه شان بدیهی هستند چون بالاخره اعتقاد به اینها داریم که میخواهیم نتیجه را استنتاج کنیم میخواهیم بگوییم نه با آن هم سازگار نیست چون واقعا بحث هایی مثل مخیلات و وهمیات و مشبهات امکان اعتقاد در آنها وجود ندارد مخصوصاً در وهمیات و مخیلات مثلاً مخیلات حالتی هست که شخصی که قیاس درست میکند خودش به کذب این اعتقاد دارد یا در مخیلات خودش اعتقاد دارد به اینکه تصدیق نمیشود مخیل که تصدیق ندارد.

یعنی یک بار میگویند که این مستغنیة عن البیان ۸ قسم هستند بعد این صفحه میگوید بدیهیاتی که ما داریم بحث میکنیم ۶ قسم هست که همه شان از اقسام یقینیات هستند میخواهیم بگوییم تعبیر صفحه دوم شان درست است تعبیر صفحه اول شلوغ است چون در مخیلات و وهمیات و مشبهات و ... گیر میکنیم و هیچ کدام بدیهی نیستند اینکه مقدمه قیاس واقع میشوند یعنی میتوانیم بهش اعتقاد داشته باشیم و ممکن است بدیهی ثانوی باشند درست است اما در این حالت هم در مخیلات گیر میکنید که اصلاً تصدیق نیستند لذا اگر مستغنیة عن البیان ملاک بدیهی باشد که هست اطلاق مستغنیة عن البیان به این هشت قسم با اطلاق مستغنیة عن البیان به آن شش قسم که در صفحه بعد میگویند در تناقض است (تناقض که هیچی شما میگویید که این مستغنیة عن البیان این هشت قسم را پوشش نمیدهد دیگه) آره حداقل مخیلات چرا که صرف تصور است ما که میگوییم همه شان همین گونه است به جزء یقینیات که ایشان اعتقاد دارند از بدیهیات است بقیه همه اش همین طور است چرا که احتیاج به اقامه برهان دارند تا اعتقاد به آن حاصل شود خود مظنونات، مشهورات و ... همه اینها باید اثبات شود که بعد از اثبات میشود بدیهی ثانوی وقتی مستغنی عن البیان است که من به آن اعتقاد داشته باشم ... اینکه بدیهی اولی کسبی است به

بحث است اینکه نظری است یک بحث دیگر است خب علم حصولی است دیگه قبلا گفتیم یولد و هو خالی النفس من کل فکره و علم فعلی اینها بعدا دارند کسب میشوند اما یک بار بدیهی است و یک بار نظری بدیهی آن بود که فکر احتیاج نداشت نظری آن بود که به فکر احتیاج داشت حالا فکر نمیخواست یعنی مثل علم حضوری از اول بود خب علم حضوری که نیست اینها همشان بعدا در نفس بوجود می آیند دیگه اما علت بوجود آمدنشان یک بار فکر است یک بار مثلا حس است...

در مبادی اقیسه هشت قسم اطلاق بدیهی غلط است مگر اینکه بگویند از مستغنیة عن البیان من یک چیز دیگری قصد کردم که حالا باید ببینیم این را میتوانیم بگوییم یا نه اما اگر ملاک مستغنیة عن البیان ملاک بدیهی است اطلاقش به مبادی اقیسه درست نیست اگر هم ملاک بدیهی نباشد با آن توضیحی که عرض کردمی باز با مخیلات و مشبهات و وهمیات سازگار نیست دو تا توضیح شد

[شش قسم بدیهی]

شروع کردند به شمردن شش قسم بدیهی و خودشان نیز می فرمایند که اینها اصول یقینیات هستند یعنی خود این شش قسم ممکن است علوم نظری بعدی ما را یقینی بکند یعنی ما مشکلی نداریم که در نظری های بعدی نیز یقین بالمعنی الاخص کسب بکنیم اما اصولش این شش قسم است که به اینها میگویند بدیهی و احتیاج به فکر ندارند خب همین عبارت با آن عبارت اول تناقضش روشن میشود.

بیان عقلی:

بیان شد که شش قسم بدیهی را بعضی خواستند تقسیم ثنایی کنند و حصر عقلی بکنند اما گفتیم که نه واقعا حصرش حصر استقراء است و مرحوم مظفر قشنگ اشاره کرد ...

در وجه حصر این شش قسم مخصوصا آنهایی که خواستند عقلی کنند یک تقسیم ثنایی مطرح کردند بد نیست هرچند ما میگوییم استقرایی است تقسیم ثنایی به این شکل است که در یقینیات که ما حکم میدهیم به آن قضیه یا حاکم تنها عقل است یا تنها عقل نیست حالا به خاطر این که بعدا روی حاکم مفصل بحث میکنیم تعبیر حاکم را به

کار نمیبریم مشهور تعبیر حاکم را گفتند اول مشهور را بگوییم بعد تصحیح خومان را بیان میکنیم؛ آن قسم که حاکم تنها عقل است یا حکم به مجرد تصور طرفین انجام می شود که به این گفتند اولیات یا اینکه حکم به مجرد تصور طرفین نیست در عین حال هم حاکم تنها عقل است این را انطباق دادند به فطریات که صرف تصور طرفین کافی نیست به یک قیاس خفی نیاز داریم که این قیاس خفی کار عقل است در قسم بعدی که گفتیم حاکم عقل به تنهایی نیست دو قسم است یا حاکم تنها حس است یا حاکم تنها حس نیست بلکه حس + عقل است آنجایی که حاکم فقط حس است مرحوم مظفر اسمش را گذاشت مشاهدات بعد خود این را تقسیم کرد به دو قسم گفت یا محسوسات هستند یا وجدانیات حاکم حس + عقل اگر باشد گفته اند دو قسم است؛ مراد از حس سمع است اسمش را گذاشتند متواترات مراد از حس سمع نیست اینجا باز اختلافی است طبق مبنای یک عده که فضای خودمان هم نزدیک به این نظر است دو قسم است یک بار تکرر حس شرط است که میگویند مجربات یک بار تکرر شرط نیست که میگویند حدسیات پس شش قسم را خواستند اینطوری حصر عقلی برایش درست کنند

نکته: برای اینکه با ملاک خودمان سازگار شود به جای حاکم مدرک را به کار میبریم چون بعدا خواهیم گفت که حاکم کیست؟ یک بار مدرک عقل است یک بار مدرک عقل + حس است و ...

اولیات:

اولیات: حاکم عقل است و صرف تصور طرفین کافی است برای تصدیق. اول التصدیقات البدیهی لازم است صرف تصور طرفین کافی در حکم باشد چون هر چیز به علاوه تصور طرفین بیاید وسط باز اقامه دلیل محسوب میشود و بدیهی اولی به شمار نمیروند مانند: استحاله اجتماع نقیضین.

سؤال: آیا اولیات باید یکی باشد یا میتوانیم متعدد اولی داشته باشیم؟؟؟ اجتماع نقیضین محال است چگونه در همه تصدیقات ما پیاده میشود؟؟؟ آیا خود اجتماع نقیضین محال است نیاز به اجتماع نقیضین محال است ندارد؟؟؟ باید تحلیل شود که هر قضیه ای به اجتماع نقیضین نیاز دارد یعنی چی؟؟؟ یعنی جزء مبادی فکری است یا ...

[منشأ جهل به بدیهیات اولیه]

جهل به بداهت اولیه دو سبب بیشتر ندارد:

۱. یا اینکه توجه نفس نیست که این در همه بدیهیات شرط بود.

۲. یا تصور طرفین مشکل دارد.

[اصالت وجود]

وقتی نفس با واقعیت خارجی مواجه می شود بعد از دفع سفسطه از هر واقعیت خارجی دو مفهوم که واقعا دو مفهوم هستند به ذهن می آید و این دو مفهوم چون از یک سنخ نیستند قطعاً باید یکی از اینها در خارج محقق بشود، واقعیت خارجی داشته باشد. حالا سوال این است که این واقعیت خارجی را کدام یکی از اینها پر کردند؟

آقایان آمدند گفتند این دو تا مفهوم یکی ماهیت است دیگری وجود است و ماهیت را تعریف کردند که «ما يقال فی جواب ماهو» و «من حیث هی لیست الا هی، لا موجوده ولا معدومه» و ...

با توجه به این مقدمات سؤال این است که کدام یک از وجود یا ماهیت مصداق و ما بازای خارجی دارد؟ واقعیت خارجی را کدام پر کردند؟

تمام ارتباط من با واقعیت خارجی با یکی از این دو مفهوم است و وقتی دو مفهوم من در ذهن من واقعا دو تا هستند و از سنخ همدیگر نیستند آن واقعیت خارجی باید یکی از اینها باشد این اصل سوال حالا اینکه این دو مفهوم چی هستند و ... بحثهای اینها به خاطر آن شبهه بوجود آمده تا اینجا بدیهی است بالاخره ؛ من با علم وجدانی دو مفهوم را از خارج میگیرم بعد این سوال در ذهن من بوجود می آید واقعا کدام یکی از دو مفهوم اصیل هستند در خارج مابازای واقعی دارد ملأ خارجی را پر کرده؟

فرض اول:

چهار فرض اثباتی دارد آقایان دو فرض را محال می دانند اینکه هر دو بخواهند در خارج اصیل باشد یا اینکه هیچ یک در خارج اصیل نباشند یا اینکه یکی از دو مفهوم اصیل باشد و دیگری اعتباری آقایان گفتند دو فرض اول که محال است چراکه اگر هر دو با هم اصیل باشند چون اینها واقعا دوتا مفهوم بودند که از سنخ یکدیگر نیستند واقعا باید واقعیت خارجی بشود دوتا واقعیت و این خلف فرض است چرا که ما گفتیم از یک واقعیت دوتا مفهوم میگیریم و اگر همین را ادامه بدهیم باز از هر کدام از آن واقعیت ها دوتا مفهوم می آید در ذهنمان طبق فرض دوباره اگر هر کدام از آنها در خارج اصیل باشند دوباره هر کدام از آنها دوتا مفهوم دیگر و همین گونه تسلسل در واقعیت واحد پیش میآید. لازمه اش این است که یک واقعیت بشود بی نهایت واقعیت پس یک بار خلف فرض است که یک واقعیت میشود دو واقعیت بدون توجه به ادامه مسئله است اگر توجه کنیم به لوازم دیگر این حرف منجر میشود به اینکه بی نهایت باشد یک واقعیت که قطعا محال است.

فرض دوم:

هر دو هم نمی توانند اعتباری باشد این هم باز محال است چرا که منجر به سفسطه ای میشود که خود آقایان قبول کردند که ما اجمالا علم به واقع داریم چرا که گفتیک تمام ارتباط من با خارج با همین دو مفهوم اس اگر این دو مفهوم هیچ کدام در خارج اصیل نباشد یعنی من با واقعیت خارجی ارتباط ندارم سفسطه در علم میشود.

فرض سوم: اصالت ماهیت

اولین کسی که قائل به اصالت ماهیت شد و این بحث را به طور مفصل مطرح نمودند میرداماد است و میرداماد هم تحت تأثیر دو شبهه ای که از شیخ اشراق باقی ماند است هر چند شیخ اشراق خودش تصریح به اصالت الماهیت نکرده اما این دوتا شبهه را نسبت به اصالت الوجود مطرح کرده که اگر گفتیم وجود در خارج موجود است لازمه اش این است که تسلسل در واقعیت واحد پیش بیاید چراکه زمانی که می گوئید الوجود موجود این موجود مشتق است و مشتق یعنی ذات ثبت له المبدأ، مبدأ اینجا وجود است الوجود موجود یعنی ذات ثبت له الوجود دوباره

بحث را میبریم روی آن ذات، ذات واقعی است به طبق نظر شما و هر چیز واقعی هم طبق نظر شما وجود است پس خود این ذات دوباره الوجود موجود دوباره این موجود یک ذاتی دارد آن هم دوباره الوجود موجود در یک واقعیت واحد بینهایت واقعیت میشود فرض کرد.

اما طبق اصالت ماهیت این اشکال نیست چون ما اصالت الماهوی ها می گوئیم ماهیت موجود است یعنی ماهیت یک ذاتی است که ثبت له الوجود اینجا تسلسل قطع میشود مثلا زید موجود است و زید ذات ثبت له الوجود اما شما اصالت الوجودی ها در تحلیل این گیر میکنید شما میگوئید زید وجود نیست موجود وجود است وقتی وجود موجود است در وجود اول که من گیر ندارم وجود اول وجود بهش حمل میشود مشکلی نیست در آن ذات که تصور میکنیم در موجود گیر میکنیم و تسلسل پیش میآید اگر آن ذات نبود میشد وجود وجود است خب مشکلی نداشت چون آن ذات تصویر میشود منجر به تستسل میشود که تسلسل در این ذات وابسته است به این محمول دوباره اما بالاخره مبدا بوجود آمدن این تسلسل در آن ذات تصور میشود.

اشکال دوم: اشکال دیگر در حیت واجب بودن اینها هست شما وقتی میگوئید الوجود موجود، موجودیت هیچ وقت از وجود سلب نمیشود چرا که الوجود موجود بالضرورة الأزلیه (در موجهات منطق ۲ بیان شد) چون موجودیت عین وجود است هیچ وقت موجودیت از وجود سلب نمی شود.

نکته:

اگر کسی اشکال دوم را مطرح کرد آیا جا دارد که اشکال اول مطرح شود شیخ اشراقی که توجه داری به اشکال دوم دیگه نباید اشکال اول را مطرح کنی وقتی تو میفهمی که موجودیت عین وجود است هیچ وقت قابل سلب از آن نیست خب دیگه چرا میگوئی موجود یعنی ذات ثبت له الوجود!!! یعنی عینیت موضوع و محمول را فهمیده که گفته هیچ وقت از آن سلب نمیشود خب اگر این را فهمیده باشی دیگه نباید بیایی موجود را تحلیل کنی به ذات ثبت له الوجود که تغایر درست کنی لذا با فرض اشکال دوم اشکال اول حل میشود. پس اشکال دوم این شد که وقتی میگوئید الوجود موجود موجودیت هیچ وقت از وجود سلب نمیشود لذا همه اینها میشوند واجب شما

ممکنات که میگویید زید محقق نیست در خارج بلکه وجود محقق است خب وجود موجودیت از آن سلب نمیشود پس وجود زید هم شد واجب پس شما مشرک هستید به این معنا لذا در اصالت ماهیت چون ماهیت عین وجود نیست هر گاه خداوند بخواهد آن را به وجود می آورد و هر گاه هم بخواهد آن را از بین می برد چون موجودیت عین ماهیت نیست و قابل سلب است از آن میتوانیم بگوییم انسان موجود نیست، انسان موجود است یک بار هم شک میکنم که انسان موجود است یا نه با همان تحلیل اولی در تغاییر ماهیت و وجود این را مطرح میکنیم.

این دو اشکال در ذهن شیخ اشراق بود منتقل میشود به میرداماد که ایشان مصرحا قائل به اصالت ماهیت میشود

فرض چهارم: اصالت وجود

ملا صدار می فرمایند که اصالت وجود واقعا بدیهی است و کسانی که قائل به اصالت ماهیت شده اند به خاطر شبهاتی بوده که در ذهن آنها بوده است و گرنه اصالت الوجود تصورش تصدیق می آورد لازم نیست به برهان با این حال ما برهان تنبیهی نیز می آوریم فلذا تا ۲۵ برهان برای اصالت الوجود شمرده اند.

جواب شبهات در متن خوانی :

شبهه اول:

در معانی ذاتی یک بحثی داریم که یک محمول بالضمیمه داریم و یک محمول من ضمیمه

نکته: الوجود موجود از محمولات من ضمیمه است نه بالضمیمه

محمول من ضمیمه: آن چیزی که واسطه در عروض ندارد یعنی ضمیمه نیاز ندارد خود موضوع بالذاته متصف به این محمول است و به تعبیر مظفر محمول از ضمیم ذات موضوع دارد میجو شد جدا نیستند از همدیگر زائد بر همدیگر نیستند اصلا بله در مقام تصور در مقام تصور ممکن است دو تا تصور شود ممکن این دو تا لفظ برای آنها وضع بشود اما در واقعیت خارجی این ها یک چیز است وحدت است اصطلاحا نه اتحاد این را بهش میگویند محمول من ضمیمه بعد مثال میزنند که شما یک بار میگویید جسم ایض است جسم که ایض نیست جسم لا

بشرط از هر رنگی هست پس چرا میگوییم این جسم خاص الان ایض است می خواهیم بگوییم که جسم به واسطه بیاض که روی این است ایض شده است و در حقیقت البیاض ایض است و به واسطه البیاض ایض می گوییم جسم هم ایض است این میتواند کمکتان کند در آن چهار قسم حمل اولی ذاتی و شایع صناعی ... یک بار میگوییم الجسم بواسط البیاض ایض این جا محمول ما بالضمیمه است چون ضمیمه بیاض مطرح شد یک بار هم میگوییم البیاض ایض این می شود من صمیمه.

در ما نحن فیه هم همین طور است ماهیت به ضمیمه وجود موجود است اما وجود اولی است به صدق موجود بر آن دیگه وجود که وجود زائد نمیخواهد می خواهیم بگوییم چون ذهن شما اصالت ماهوی عمل کرده به اصالت وجود دارید شبهه میکنید چون شما در فضای ماهیت بودید و ماهیت را لا بشرط نسبت به وجود و عدم دید ماهیت یک ذات زائد بر وجود هست واقعا و وجود اگر بخواید بر این حمل بشود ضمیمه نیاز دارد بحث ما سر آن ضمیمه است به خود آن ضمیمه چگونه می خواهد حمل بشود آن دوباره ضمیمه نمیخواهد دیگه ضمیمه خودش این وجود است. لذا اینطور جواب میدهند که این الوجود موجود محمول من صمیمه است و ذات ثبت له الوجود نیست.

جواب شبهه دوم:

ما با حیث تعلیلی قضیه کاری نداریم اینکه علت تامه می خواهد یا نه آن بحث دیگری است بحث واجب الوجود و ممکن الوجود که در خداوند متعال مطرح است بر میگردد به حیث تعلیلی اینها ما الان بحثمان سر حیث تعلیلی نیست شما گفتید خدا می آید ماهیت را جعل میکند ما میگوییم خدا نمیتواند ماهیت را جعل کند ماهیت که مجعول نمیشود ماهیت که موجود نمیشود در خارج ما می خواهیم بگوییم همان جا که شما فکر میکنید ماهیت دارد بوجود می آید وجود است که بوجود می آید ببینید حیث تعلیلی برایمان بدیهی است و در جای خودش بحث میکنیم از آن الان بحثمان سر حیث تقییدی است یعنی همین ضمیمه است می خواهیم سوال کنیم که ماهیت خودش میتواند موجود باشد یا ماهیت به ضمیمه وجود است که موجود است شما حیث تعلیلی و تقییدی را خلط کردید این در

وهله اول که الماهیت المحققه بقید الوجود موجود بعد یک مقدار اصالت الوجود برایتان حل بشود میگویید الماهیت المقیده بالوجود موجود بالعرض و المجاز یعنی آنجا هم در حقیقت موجود نیست خود وجود است که موجود است. فقط موجود وجود است بقیه اش مجاز است ... این در فرضی بود که بتوانید تغایرش را درست کنید و بگویید بیاض غیر از جسم است اما اگر یک نفر آمد گفت که بیاض خود جسم است چی؟؟؟! دهننتان را باز کنید که آن مبانی فلسفی همه اش بیاید یعنی دهننتان را روی یک مبنا منحصر نکنید ...

جلسه ۸

۸۸ / ۱۲ / ۱۸

تعداد بدیهیات:

لحاظ ترتب در علوم ما را به یک بدیهی میرساند و عدم ترتب یعنی اینکه فی الجمله ترتب داشته باشیم بعضی جاها نداشته باشیم ما را به چند بدیهی میرساند گفتیم اشکال در همین فضا مطرح میشد که آقایان آمدند گفتند بعضی جاها فی الجمله ترتب نداریم میگوییم اگر ترتب نداریم قاعده «اجتماع نقیضین محال است» را چه کار میکنید ... وقتی قائل به این باشیم که ترتب داریم بالجمله هم ترتب داریم یعنی همه علوم ما مترتب بر همدیگر تولید شده این ما را میرساند به یک اولی اگر قائل شویم که در همه جا ترتب نیست در نظریات قبول داریم باید برسد به یک اولی، بدیهی ثانوی هم همین طور بالاخره باید برسیم به یک اولی آن یکی را با ترتب اثبات می کنیم اما کی گفته باید در اولیات ترتب باشد؟! ترتب نیست بعد با اجتماع نقیضین اینها را گیر می اندازیم که اگر گفتید اجتماع نقیضین محال است لازمه هر تصدیقی است فلذا بر می گردیم به فرض اول بعد در اینکه خود اجتماع نقیضین نیز به خودش نیاز دارد شاید فرض اول را نیز خراب کنیم ... اینها را تصویر کنید دقیق که ترتب حد وسطی است بالجمله یا فی الجمله در خود فالجمله میرسیم به تعدد اولیات اما آن اجتماع نقیضین محال است را چه کار کنیم در بالجمله هم خودش میرساند به یک بدیهی حالا چگونه میرساند آن هم بحث میخواهد ...

بحث دوم : مشاهدات (محسوسات)

مبدأ دومی که ایشان در یقینیات بالمعنی الاخص می خواهند مطرح کنند بحث مشاهدات است باید برگردیم اول منطق که گفتیم ما دو جور علم داریم: یک علم حضوری و یک علم حصولی که حضوری یعنی حضور الشئ فی النفس و حصولی یعنی حضور صورۃ الشئ فی النفس بعد همان جا با سیستم غایت مرحوم مظفر علم حضوری را بیرون انداختیم از آنجا که واسطه ندارد امکان خطا در آن تصویر نمیشود لذا یک پاورقی زدند و گفتند که علم حضوری از کل منطق ما بیرون است و بحث را اختصاص داد به علم حصولی و چون علم حصولی واسطه دارد خطا در آن تصویر میشود و منطق باید از این خطا جلوگیری کند بعد راههای به دست آوردن علم حصولی بیان شد که ، مبادی به دست آمدن علوم حصولی دوتا هست:

۱- مبادی همه علوم حس است یعنی یکی از راه های بدست آوردن علم حصولی ارتباط با خارج است که این از حس شروع می شود بعد تعالی پیدا میکند و می رسد به خیال و وهم و عقل... که این می شود رأس المال، مبدأ بعد گفت من فقد حس فقد علمای این نیز همین را میگوید که اگر شما حس نداشته باشید و با خارج از نفس ارتباط برقرار نکنید دیگه هیچ علمی ندارید. رأس المالی که در فکر داریم بحث می کنیم غیر از رأس المالی هست که مظفر اینجا دارد می گوید حرف مظفر دقیق است. از فکر بیاید بیرون رأس المال به معنی رأس المالی که در فکر می گوئیم نیست استنتاج را از ذهنتان بیرون بیاورید بحث ما الان این است که تا حس راه نیافتد عقل راه نمیافتد این غیر از این است که شما در همه معقولات استنتاج حسی داشته باشید. قوه محرکه عقل محسوسات است بعد که شروع به کار کرد میتواند از مقدمات محسوس استنتاج کند میتواند از چیز دیگری استنتاج کند استنتاجش چیز دیگه ای است و همان جا مُحسِن اشکال کردند که این رأس المالی که داری میگوی غلط است چون معقولاتی داری که رأس المال حسی ندارند گفتیم این مشترک لفظی رأس المال است و منظور از رأس المال این نیست که هر معقولی باید مقدمات داشته باشد این را که ملتزم نیستیم نه معقولات ممکن است مقدمه معقولی داشته باشند مثل واجب الوجود تصوراً و تصدیقاً مثل مجردات تصوراً و

تصدیقاً اینها که محسوس نیستند. در اینجا میگوییم که تا زمانی که قوه حسی راه نیافتاده قوه عقل ماده برای کار کردن ندارد. این ارتباط با خارج بود به ای نحو امکان ولی مبدأ همه شان حس است

۲. یک فرض دیگر نیز ارتباط با درون ماست یعنی ما میتوانیم از علم حضوری هایمان صورت ذهنی بگیریم مانند درد داشتیم از بین که رفت حالا صورتی از آن در ذهن ما هست این میشود علم حصولی دیگر ارتباط با خارج ندارد و به حس نیاز نیاز نداریم. یکی از ثمرات همین تحلیل در وهمیات درست می شد: یک علم حصولی داریم به خارج با حس یک علم حضوری داریم به حالات خود یک علم حصولی دارم به دوباره به حالات خودم وهم هیچ یک از اینها نیست حالا در وهم دنبال علم حصولی به حالات زید بودیم. علم حصولی من به محبت یک کسی نسبت به کس دیگر میشود علم وهمی بعضی ها در اینجا عباراتشان قاطی شده. آقایان آمدند گفتند در اینجا یک قوه وهمی هست که می آید اینها را درک میکند ما گفتیم این کار یک قوه نیست این تحلیل عقلی دارد به چند تا آلت:

۱. ما یک علم حصولی دارم به محبت خودم

۲. علم حصولی به آثار محبت خودم

۳. بعد آثار محبت را با علم حسی در یک کس دیگر می بینم بعد یک کبری عقلی دارم که لا یتخلف الاثر عن المؤثر، اثر از مؤثر تخلف نمیکند حالا که من میدانم این اثر برای محبت است پس محبت هست که آن اثر حاصل شد. (یعنی کار قوه وهم را تحلیل کردیم به علم حضوری و علم حصولی که ناشی شده از حضوری، علم حسی و علم عقلی هرچند آنهایی که قائل به یک قوه شدند منظورشان همین است اما همه کارها را انداختند گردن یک قوه)

مرحوم مظفر در بحث مشاهدات که وارد می شوند با همان مبنا میخواهند یقینیات را درست کنند می گویند که ما یک سری مشاهدات داریم که با همان حواس پنجگانه که ارتباط با خارج را درست می کنند، به دست می آیند که اینها محسوسات هستند و ویژگی آنها این است که اینها جزئی اند چرا که تمام ارتباط ما با یک محسوس خاص خارجی است و بیشتر از این را حس درک نمی کند محسوس فقط در حیطه محسوس خودش توان درک دارد.

کلی عمومیتی دارد که در درک آن یک قوه دیگر دخیل است. این یک قسم از مشاهدات بعد میگویند که ما یک قسم دیگری از مشاهدات داریم که همان علم حصولی ما از علم حصولی ما است. در فضای علم حصولی مشاهدات دو قسم اند: یکبار ارتباط با خارج داریم که با حواس پنجگانه حاصل میشود (محسوسات ظاهری) یکبار ارتباط با درون خودمان و علم حصولی خودمان داریم که با وجدانیات حاصل میشود (محسوسات باطنی) (آیا کسی که قوه حس اش فعال نشده می تواند از علم حصولی خود علم حصولی بسازد؟) قدما می گفتند آره میگفتند حداقل وجدانیات این است که حضور خودش را میفهمد.

یک نکته ای را هم که باید به آن پردازیم این است که محسوس چیست؟ یعنی حس چه چیزی را درک می کند؟ حس آن نسبت را درک میکند نسبت را که گفتیم فانی در طرفین است و قابل درک حسی نیست یا موضوع و محمول را درک میکند؟؟؟

نکته: مظفر این عبارت (من فقد حساً فقد فقد علماً) را مقسم پیاده می کند اما بوعلی و ارسطو که این عبارت را گفتند کاری با وجدانیات ندارند بلکه در مراتب علم حصولی و حواس ظاهر آن را پیاده کرده است اما مظفر می گوید در مطلق مشاهدات این مطرح است پس حداقل این است که منظور آنها این نبوده است. اما اینکه کلام خود مظفر درست است یا نه را باید بررسی کرد؟

نکته ای که در اینجا مهم است این است که بعد از اینکه بیان شد حس باطنی برداشت حصولی از معلومات حصولی است حالا سوال میشود که آیا یک جامعی بین حس باطنی و ظاهری است که مرحوم مظفر یک مقسمی درست بکند به نام مشاهدات و در این مقسم بگوید «من فقد حساً فقد فقد علماً» یا واقعا اینها یک جامع ذاتی ندارند؟ ظاهراً عبارات مشهور این است که اینها مشترک لفظی است فقط یعنی ما فقط از باب نام گذاری اسم این را گذاشتیم حس باطن و اسم دیگری را گذاشتیم حس ظاهر ولی حقیقت اینها دو سنخ از هم جدا هستند یکی ارتباط با خارج است و دیگری ارتباط با درون است ولی عبارت مرحوم مظفر که اینجا مشاهدات مقسم درست میکند و بعد یکسری احکامی را روی خود مقسم می خواهد بار بکند مثلاً: ولا یکفی تصور طرفین و من فقد حساً

فقد فقد علما و ... باید ببینیم منظورشان مقسم لغوی است اصطلاح لفظی است فقط یا نه واقعا در مقسم یک نکته ای دیدند به عنوان جامع عرض ما این است که با این تحلیل که یکی ارتباط با خارج است و یکی هم ارتباط با داخل است واقعا بین اینها جامعی نیست بلکه فقط مشترک لفظی هستند. این درکی که داریم یک بار به واسطه حس ظاهر است یک بار به واسطه حس باطن ما میخواهیم بگوییم منظورشان از حس باطن چیست؟ یعنی یک حاسه داریم اینجا؟ واسطه میخورد؟ ما گفتیم وقتی ارتباط با درون است حاسه میخواد چه کار!!! وقتی میگوییم ارتباط علم حضوری است و باطن است دیگه حاسه نمیخواد واسطه نمیخورد در ارتباط با خارج از آن جا که من ارتباط با خارج از نفس ندارم من برای اینکه با این ارتباط برقرار کند نیاز به واسطه دارم این واسطه حواس ظاهری من است اما مظفر چون مقسمی درست می کنند و احکامی را روی خود مقسم بار میکنند باید ببینیم که منظور ایشان چیست و چرا ایشان جامعی را درست کرده اند؟ ممکن است گفته شود عبارات مظفر مثل مشهور است و دارند اصطلاحی مقسم درست میکنند واقعا منظورشان مقسم نیست.

بحث دیگری هم عبارات قدما دارد و آن هم «حس مشترک» است باید ببینیم این عبارت که در کلام منطقی ها هست یعنی چه؟ عبارات خیلی شلوغ هست ... حس مشترک هم ربط زیادی به این بحث جامع دارد.

جلسه ۹

۸۸ / ۱۲ / ۲۲

[تجربیات]

بحث بعدی که مظفر مطرح می کند تجربیات است. در تجربیات هم عقل حکم می کند منتهی واسطه تجربه.

معنای تجربه:

یعنی اینکه ما از یک سری جزئیات بتوانیم یک حکم کلی استخراج کنیم بعد آمدند تجربه را یکی از یقینیات شمردند. با فرض اینکه محسوسات یقینی هستند ما در محسوسات یک سری قضایای یقینی جزئی داریم که اینها

برایمان یقینی و بدیهی هستند حالا سوال این است که به وسیله تجربه چگونه یک حکم کلی را استنتاج میکنی و آن را هم یقینی و بدیهی میکنید؟ اینکه محسوسات یقینی و بدیهی اند مشکلی نداریم اینکه به وسیله تفکر کلیات یقینی به دست می آوریم در این هم بحثی نیست سوال در این بین است که شما تجربه را که میگویید مجموعه از ادراکات جزئی است و حکم کلی هم میدهد این یعنی چی؟

یعنی ما با طرفین بحث مشکلی نداریم یعنی محسوسات ما یک سری امور جزئی یقینی بدیهی اند درست است و با تفکر هم یک سری کلیات یقینی را به دست می آوریم این هم درست است اما دعوا بر سر این است که می گوئید تجربه مجموعه از ادراکات جزئی است که حکم کلی به ما می دهد و در عین حال یقینی بدیهی است یعنی چه؟ یعنی شما چگونه یک حکم جزئی را می خواهید تبدیل کنید به ادراک کلی یقینی بدیهی؟

مظفر می خواهد با قیاس خفی تجربیات را تبدیل به بدیهی یقینی کنند میگویند ما تکرر محسوسات را که داریم یعنی یکسری جزئیات که درک میکنیم به وسیله یک قیاس تبدیل به کلی میکنیم سریع اشکال نکنید نظری شد خیر قیاس خفی است یعنی غالبا توجه به این عمل که عقلی است فکر میکنند که فکری صورت نگرفته لذا تجربیات را توسط قیاس خفی میخواهند کلی یقینی بدیهی بکنند یعنی با تکرار محسوس ما این سؤال برایمان پیش می آید که اگر معلول که محسوس ما هست علتی نداشتند اینگونه دائمی تحقق پیدا نمیکرد حالا که دائما دارد تحقق پیدا میکند حتما یک علتی دارد چرا که تخلف معلول از علت محال است لذا این کلی است و ضرورت دارد... با سیر منطقی ما یکسری بدیهی داشتیم اولیات و محسوسات بود حالا با توسط اینها داریم یکسری نظریات یقینی هم بدست می آوریم... سوال در این است که چگونه یقینی می شود و چگونه بدیهی می شود؟؟؟

سؤال: علوم طبیعی تجربی هستند این تجربه با تجربه ای که آقایان گفتند یقین بامعنی الاخص برهانی است یکی هست یا دوتا هستند؟ تجربه ای که اینجا داریم میگوییم همان تجربه ای است که در علوم طبیعی و امثال آقای دکارت می گفتند یا نه؟؟؟ جای کار دارد.

یک بحث در آخر منطق دو داریم که آیا استقراء و تمثیل مفید علم است یا نه؟ آقایان گفته اند بله مفید علم است اما به نحو ظن است. استقراء یا تام است یا ناقص و استقراء تام مفید یقن است چون همه موارد بررسی شده و در استقراء ناقص می گویند اگر ما بتوانیم علت تامه را کشف کنیم به یک نحوی شما علم پیدا کنید به علت تامه آن موارد بررسی شده بعد هم علم پیدا کنید که این علت در همه مصادیق این مفهوم است است آنگاه می توانیم حکم کنیم که معلول این علت تامه در همه مصادیق باید باشد. این میشود قیاس مبتنی بر تعلیل واقعا استقراء است اما استنتاج مبتنی بر قیاس است لذا می گویند استقراء مبنی بر علت همین بحث در تمثیل هم هست که اگر وجه شبه در دو مفهوم متباین علت حکم در م شبه باشد با علم به حکم م شبه علم به حکم م شبه به پیدا می کنید که به آن تمثیل منصوص العله می گویند تمثیل مبنی بر علت حالا اینکه چرا میگویند منصوص العله این به خاطر فضای اصولی اش هست در اصول چون نص امام معصوم مطرح است لذا بهش گفتند قیاس منصوص العله قیاس به معنای تمثیل در فضای اصول.

ارکان تجربیات:

۱. علت تامه کشف شود

۲. و در همه موارد هم تشخیص داده شود

۳. و بعد این علت تامه تسری داده شود به همه موارد.

فرق بین تجربه و استقراء:

اصل بحث معرفت شناسی در غرب، بحث تجربیات است که تجربیات خطا پذیر بودند و به همین دلیل هم می

گفتند که معلومات ما ارزش سنجیدن مطابقت با واقع ندارند یعنی شک گرایی محض برخی دیگر هم می گفتند که

ما در خیلی چیزها هم شک نداریم مثلا من شک می کنم پس هستم، بعد از همین شروع کردند که دکارت این کار

را کرد. و علت اینکه دین را درست میکنند می گویند که اینها ارزش عملی دارد، چون عملا زندگی ما مبتنی بر

محسوسات است لذا ما کارخانه می سازیم و کارهایی را انجام می دهیم. به علت اینکه ارزش عملی دارند و پوزیتویسم شدند.

در فضای حکمای اسلامی جزء مبادی یقینی، بحث تجربیات را شمرده اند. کتاب مبانی استقراء شهید صدر در این فضا می تواند خوب باشد. **[رج کتاب ص ۳۵۳]**

قیاس در تجربیات:

در این مواردی که ما مشاهده کردیم یک معلول داریم و یک علت داریم که این علت، علت تامه است که تخلف معلول از آن محال است که این علت در همه موجود است و تعمیم علت تامه مساوی تعمیم حکم است.

خیلی روشن است که تجربیات را جزء یقینیات بالمعنی الاخص نمیتوان شمرد چرا که احتمال خطا در همه ی موارد هست یعنی اولاً در تشخیص علت تامه امکان خطا است بعد در تسری علت تامه در جمیع مصادیق خیلی بدتر است... هیچ وقت حتی اگر مفید قطع روانی و یقین نفسانی بشود یقین برهانی نمیدهد...

نکته: همه این ها بر فرض این است که ما خطای در حس را نادیده بگیریم و آن را نپذیریم.

جلسه ۱۰

۸۹ / ۱ / ۵

[اشکالات تجربیات]

[۱- از جزئی به کلی رسیدن]

بحثمان در تجربیات بود که گفتیم در تجربیات یک مشکلی است و آن این است که هر موقع تجربیات سیر از جزئیات به کلیات است یعنی به نوعی استقراء است و می گفتند استقراء مفید حکم کلی به نحو یقین بالمعنی الاخص نیست اولاً ظنی است و ثانياً اگر برای کسی یقین بشود این یقین بالمعنی الاخص را چه کار کنیم.

[۲- قضیه خارجی می شود نه حقیقه]

نکته ای که می‌خواهیم اضافه کنیم این است که این از حیث تعمیم مصداقی بود یعنی ما می‌خواهیم از یکسری موارد جزئی برسیم به یک حکم کلی در مصداق‌های موجود بالفعل یعنی با اصطلاح منطقی قضیه را خارجی بگیرد در حالی که آقایان در بحث تجربیات این را نمی‌خواهند بگویند بلکه می‌خواهند قضیه را قضیه حقیقه بکنند یعنی چه افرادی که الان موجودند و چه افرادی که در آینده موجودند فلذا تعمیم را دقت کنید یک تعمیم از مصادیق مجرب به مصادیق موجود است حالا یک بار از مصادیق موجود می‌خواهیم برویم روی مطلق مصادیق چه موجود بالفعل چه موجود بالفعل و ...

[محدود بودن حسیات و تجربیات مبتنی بر حسیات]

به تعبیر اول منطق که گفتیم محسوسات و تجربیاتی که محدود به حسیات هستند محدودند از چند جهت یکی اینکه محدودند از جهت موضوعشان یعنی فقط محسوسات در ماوراء ماده مشاهده و آزمایش فایده ندارد یک از جهت زمانشان بود یکی از جهت مکانشان حالا می‌خواهیم بگوییم این تعمیم اینجا هست یعنی آقایان در بحث تجربیات می‌خواهند این تعمیم را درست کنند که آقا هم تعمیم می‌دهیم از مصادیق موجود بالفعل به مطلق مصادیق هم تعمیم می‌دهیم به مصادیقی که در گذشته محقق بودند و در آینده ایجاد میشود و ... به تعبیر منطقی می‌خواهند قضیه مجرب را تبدیل به قضیه حقیقه کنند نه قضیه خارجی... چه در فلسفه غرب چه در فلسفه اسلامی آقایان می‌خواهند تجربیات را تعمیم بدهند به نحو مطلق هم تعمیم می‌دهند. این تعمیم را چگونه می‌خواهند درست کنند مرحوم مظفر به تبع از عده ای از مناطقه می‌خواهند بگویند با قیاس یعنی می‌خواهند بگویند تجربه به معنای مشاهده به تنهایی نیست بلکه تجربه مشاهده ای است به علاوه قیاس خفی

[اشکال به فلاسفه غرب]

از همین جا می‌خواهیم به فلاسفه غرب تعریض کنیم که آقایان فلاسفه غرب که ارزش قیاس را به نحو مطلق دارید خراب میکنید خودتان در بحث‌های تجربیات ناچار هستید از قیاس یعنی ارزش معرفت شناسی حسیات شما

مبتنی به این قیاس خفی است. بر فرض اینکه مشاهدات را درست کردید که مشاهدات یقین بالمعنی الاخص دادند حالا سوال این است که در بحث تجربیات مشاهده صرف است اگر مشاهده صرف اولاً قضیه تان جزئی است نمیتوانید موجه کلی نتیجه بگیرید ثانیاً موجه کلی تان قطعاً خارجی است یعنی نمی توانید موجه کلی حقیقه نتیجه بگیرید در حالی که شما جفت این را انجام می دهید... این نزد بعضی ها هست بعضی دیگر یعنی عمده فلاسفه غرب الان در خود حسیات هم برای معرفت شناسی ارزش قائل نیستند میگویند حسیات فقط از این جهت که در مقام عمل کار ما را راه می اندازد ارزش دارد پزیتیویسم میشوند...

یک تعریفی هم به حکمای اسلامی که شما که بحث معرفت شناسی را حل کردید و در تجربیات میخواهید با قیاس خفی کار کنید و سیستمی ارزش منطق ارسطویی را در تجربیات پیاده میکنید و بر اساس همین قیاس خفی این را میخواهید تبدیل کنید به یقین بالمعنی الاخص برهانی مطابق با واقع دستتان درد نکند اما چرا کار کردید یعنی از آن طرف می خواهید ارزش حس را بزنید از این طرف خودتان می گوید حس حیث ابزاری دارد چرا در حیث ابزاری اش کم کار کردید؟! پیشرفت های غرب را الان ما باید داشته باشیم یعنی آنها از حیث ابزاری کار کردند قشنگ بردند جلو ما هم از حیث معرفت شناسی قشنگ بردیم جلو ولی اینکه از حیث معرفت شناسی بردید جلو از حیث عملی اش چرا کم بردید جلو یعنی در وادی تجربیات چرا ضعیف شدید در حالی که قبلاً متناسب با زمان قوی بودیم...

]-۳-

سوالات ما باقی مانده اول اینکه علت تامه چیست یعنی یقین بالمعنی الاخص به علت تامه از کجا می آید؟ بر فرض اینکه در مشاهده شونده ها آمد در بقیه از کجا آمد؟ از کجا تشخیص میدهید این علت تامه است؟ همه اینها باید یقین بالمعنی الاخص داشته باشد قبل از قیاس اینها از کجا می آید؟! با صرف مشاهده اینها حاصل می شود که بعد ما بیاییم قیاس خفی درست بکنیم یا نه؟

متواترات:

[تعریف]

متواترات حکم به مشاهده است و مشاهده در این جا سمع است در تواتر ، تکرر سمع است.

[اشکالات متواترات]

۱. یک اشکال ما این است که آیا سمع تابع یقین بالمعنی الأخص است یا نه؟ و حالا اگر این مشکل حل شد حالا سؤال این است که با این سمع چگونه اعتقاد مطابق با واقع پیدا می کنیم؟ با یک سمع که نمی شود لذا باید سمع تکرار شود آقایان گفتند تکرر تا چه اندازه بعضی شرط کردند بعضی گفتند سه تا و بعضی هفت تا و... اما مرحوم مظفر می گوید که عدد شرط نیست چرا که اگر شرط بخواهد شود همه افراد باید در این مساوات داشته باشند در تعداد و ما با وجدان می دانیم که مساوات ندارند یعنی برای یک نفر با سه بار سمع قطع حاصل می شود برای یک نفر شاید با صد بار هم حاصل نشود لذا عدد را شرط در تکرر نمیدانند بلکه میگویند تکرر نفسانی است که برای افراد متفاوت است.

۲. بر همین بنا یک مطلبی را میخواهند درست کنند که اگر ما این حس را مکرر کردیم و به ویژه با مبنای شما که عدد را انکار کردی و گفتید که قطع حالت نفسانی است خب این شد یقین بالمعنی الاعم... بعد ایشان یک تلاشی میکنند که این را یقین بالمعنی الاخص بکنند در شروطی که ذکر میکنند این تکرر به قدری باید حاصل ی شود که یک قاعده کلی در ذهن ما شکل بگیرد که این تعداد تواطؤ شان بر کذب و تواطؤ شان در فهم غلط محال بعد با این فرض آمدند گفتند متواترات یقین را بالمعنی الاخص میکند.

[آیا منقول می تواند از امور عقلی باشد]

سؤال: آیا هر منقولی این طور است یعنی شما در ناحیه منقول هیچ شرطی نکردید بلکه شرط را روی ناقل بردید یعنی هر منقولی این شرایط را داشت متواترات می شود اما سؤال این است که اگر منقول ما از امور عقلی بود یعنی خود آن منقول نیاز به قیاس داشت آیا آن جا هم یقین بالمعنی الأخص درست میشود یا نه؟ در ناحیه منقول شما

شرطی نکرديد يعنى فرقى نميکند چهل نفر بيايند به من بگويند دارد سيل مى آيد يا اينکه چهل نفر بيايند به من بگويند که خدا هست يعنى اگر منقول ما امرى استدلالى باشد آيا در اين جا تواتر باعث يقين بالمعنى الأخص مى شود يا نه؟ مشهور در فضاي اصول شرط کردند که اين منقول ما نبايد از امور عقلى باشد از جمله شهيد صدر که مى گويد در متواترات منقول بايد از محسوسات باشد نه از معقولات.

از آنجا که در امر معقول را نقل شخص بسته نيست و حد و وسط اين امر معقول غير از حس است اگر حد وسط حس بود درست اما حد وسط هر يك از اينها ممکن است فرق بکند ممکن است غلط بوده باشد راه تعقل من هم هنوز بسته نيست چون معقول است لذا عرف در معقولات با متواترات کار نمى کند. در محسوسات همه شان ميگويند ديديم يعنى حد وسط همه آنها يکى است اما حد وسط کسانى را که امر معقولى را نقل مى کنند يکى نيست بلکه هر کدام ممکن است با ديگرى متفاوت باشد مثلاً در مورد برهان براى اثبات خداوند هر کدام با يک حد وسط کار ميکنند. زمانى که ما حد وسط را نداريم نمى توانيم بگويم که اين ها درست مى گويند يا نه؟^۳ و اگر حد وسط آنها را من بدانم ممکن است من آن حد وسط را قبول نکنم چرا که امر معقول وجدانى خودم هست يعنى تا براى من يقينى نشود من قبول نميکنم. در معقولات انسان به وسيله محسوساتش حکم نمى کند يعنى فرد خودش بايد تعقل کند تا عقل او حکم کند. اگر کسى هم برايش اين جا قطع حاصل شود قطع او بالمعنى الأخص نيست. يعنى من اگر حد وسط را کشف کردم ديگر چه ربطى به تواتر دارد ميشود قياس ديگه فلذا بعضى آمدند شرط عن حس بودن را اضافه کردند ظاهراً شرطشان هم درست است.

[امتناع عادتاً است يا عقلاً؟]

بر فرض اينکه عن حس باشد و بر فرض اينکه حس يقين بالمعنى الأخص به ما بدهد با همه اين فرض ها ميخواهيم بگويم باز متواترات يقين بالمعنى الأخص نمى دهد چرا که ملاکى را مطرح مى کنيد که آن عدم تواطؤ است؛ ما مى گويم «يمتنع» با تکرر حاصل مى شود يا با چيز ديگر؟؟؟ اگر با تکرر حاصل شود عادتي مى شود

^۳ مگر در مسموع حد وسط آنها را مى دانيم؟

آن لقد حصل دائماً عرفی میشود. ملاک امتناع بر تواطؤ کذب چیه؟ ممکن است هزار نفر یکی چیز را دیده باشند هر هزار نفر هم اشتباه دیده باشند چه اشکالی دارد محال عقلی لازم می آید یا نه عادتاً محال است خب اگر عادتاً محال است که باز یقین بالمعنی الأخص نمی شود چرا که احتمال خلاف در آن هست و اگر امتناع آن عقلی است اولاً چگونه است و ثانیاً اگر امتناع عقلی شد با صرف تکرر نیست قطعاً یعنی تواتر فی نفسه باعث یقین بالمعنی الاخص نمی شود لذا می خواهیم بگوییم در تکرر تواتر واقعاً امتناع عقلی حاصل نمی شود لذا احتمال جهل مرکب بودن آنها و همچنین احتمال دروغگو بودن همه آنها همچنان هست اینها می آیند امتناع بر تبانی بر کذب را مطرح می کنند که ما می گوییم اصلاً ما کاری به تبانی نداریم اما از کجا معلوم همه شان دروغگو نباشند ، آیا این امکان ندارد؟ یعنی ممکن است ما تواطؤ آنها را بر کذب بگوییم نیست اما اگر همه دروغ گو باشند که امکان دارند یعنی نهایت چیزی که می توانیم بگوییم این است که امتناع در این جا عادتاً است نه عقلاً. آقایان در فضای اصول بحث متواترات را مطرح کردند چرا که در فضای اصول ملاک قطع است آنجا اصلاً با یقین بالمعنی الاخص برهانی کاری نداریم و یقین بالمعنی الأعم که ملاک قطع است و قطع هم شخصی است یک حالت نفسانی است اما همه اینها برای قطع است نه برای یقین لذا در فضای اصول حجت اند اما در فضای یقینیات و معرفت شناسی ارزش معرفت شناسانه ندارند.

جلسه ۱۱

۸۹ / ۱ / ۹

[متواترات]

در مورد متواترات برخی شرط عدد خاص را مطرح نموده اند و برخی هم گفته اند که شرط عدد خاص مطرح نیست و یک امر شخصی و نفسانی است یعنی ممکن است در مورد افراد مختلف متفاوت باشد اما آمده اند و دو شرط دیگر را اضافه نموده اند که خواسته اند با این دو شرط یقین بالمعنی الأخص را درست کنند که گفته اند عدد

باید به یک مقداری برسد که برای نفس قطع حاصل شود که این می شود نفسانی (یقین بالمعنی الأعم). قاطع واقعا خودش را در متن واقع میبیند خب در کل یقین بالمعنی الاعم ها اینطوری هست قطع نفسانی من به خاطر ملاک بداهت تطابق ذهن با خارج عین واقع دیده شده من خودم را در واقع میبینم در حالی که واقع اینجوری نیست احتمال خطا در آن هست...

[شرائطی را که برای درست کردن یقین بالمعنی الأخص آورده اند]

اما برای اینکه آنرا تبدیل به یقین بالمعنی الأخص کنند دو شرط را لازم دانسته اند که عبارت است از:

۱. امتناع بر فهم غلط

۲. امتناع بر تواطؤ کذب

[شرط مخبر عنہ]

که ما گفتیم که اینها شرط در مخبر است برخی یک شرط هم در مخبر عنہ مطرح نموده اند یعنی در منقول شرطی را مطرح نموده اند و آن این است که منقول باید امر محسوس باشد.

[تواتر باید به خود شخص برسد]

نکته: خود شخص باید به تواتر برسد نه اینکه به فرد دیگری برسد و او به فرد دیگری این را بگوید یعنی تواتری مد نظر است که به خود شخص رسیده باشد نه اینکه برای او نقل شده باشد. خبر یا متواتر است یا خبر واحد، خبر کتواتر قطع می آورد اما برای کسی که به حد تواتر برای آن شخص نقل شده نه برای نفر بعدی مثلا اگر ما می گوئیم که جریان غدیر به تواتر نقل شده است باید در هر دوره برای ما به تواتر نقل شده باشد یعنی ابتدا مثلا ۱۲۰ هزار نفر آن را گفته اند و بعد مثلا ۲۰ هزار نفر آن را در کتب نوشته اند و همین سیر ادامه پیدا کند تا اینکه به ما برسد.

برخی از قضایای ما یقینی هستند که منشأ این یقین حدس است.^۵

آیا حدسیات شبیه مجربات است یا نه؟

اصل این بحث از بوعلی شروع می شود که در کتاب برهان شفا وقتی مبادی اقیسه را می شمارد حدسیات را ذکر نمی کند اما در اشارات و تنبیهات، اشاره ای به حدسیات کرده است اما در مجربات و گفته است: مایجری مجری المجربات الحدسیات و فیها ایضا قوة القیاس و هی شدید المناسبه للمجربات ... مرحوم خواجه نیز در حشیه می فرماید: حدسیات در دو امر جاری مجرای مجربات هستند: ۱- تکرار مشاهده ۲- مقارنت با قیاس^۶ مرحوم شیخ میگویند و هی شدید المناسبه للمجربات در شفا هم حدسیات را جدا نکردند مرحوم خواجه در شرح گفته أقول هی جاریه مجرای المجربات بالامرین مذکورین یعنی آن شدت مناسبت بوعلی را من اینگونه تفسیر میکنم که شدت مناسبت در این است که تکرار مشاهده شرط است مقارنت با قیاس خفی هم شرط است بقیه اش فرق می کند فرق را هم در عبارات خواجه همان گونه هست که مرحوم مظفر می خواند درست کنند که در تجربیات علت تامه مشخص نیست اما در حدسیات علت تامه مشخص است. مظفر هم به تبع این را مطرح می کنند که در این دو مورد جاری مجرای مجربات هستند اما به خاطر تفاوتی که با مجربات دارند لذا حدسیات قسم مستقلی هستند.

[برخی از این جلسه ضبط نشده است]

^۴ رابطه این حدس با حدسی که در ابتدای کتاب گفتند چیست؟

^۵ در کتاب تعبیر دارد به «حکم أو حدس» آیا می خواهد بین این ها تفاوت قائل شود یا نه؟ یعنی باید مشخص شود که حاکم در این جا چیست؟ و حدس چه کاره است؟

^۶ اگر مراد همان حدسیات اول کتاب باشد در آن جا گفتند که حدس نوعی الهام است. و اگر گفتیم که الهام است دیگر نیازی به قیاس ندارد.

جلسه ۱۲

۸۹ / ۱ / ۱۰

[محسوسات]

شرط حسی که گفتیم در متواترات است این بود که مثلاً من از چهل نفر شنیدم که این حس است که این به حدی بود که کبری در ذهن من شکل گرفت و ... گفتیم این ها شروط مخبر بود اما یک شرط هم در مخبر عنه است و آن این است که خود ناقل ها هم از سمع گرفته باشند که این شرط را بعضی مطرح کردند و بعضی مطرح نکردند. مقدمه سمعی آن قیاس خفی را حس در ست می کند و بعد هم قیاس خفی با یک کبرای عقلی قطع را می آورد و مرحوم مظفر ادعا می کند که این قطع هم بالمعنی الأخص است...

بحث نسبی بودن محسوسات و ...

جلسه ۱۳:

۸۹ / ۱ / ۱۰

فطریات:

یکی از اقسام مبادی اقیسه فطریات است و فطریات را اینطوری تعریف کردند که قضایایی هستند که قیاساتها معها یعنی فطریات قضایایی هستند که فطرتاً شخص قیاس این قضایا همراه آنها در ذهن می آید قیاس آنها همیشه حاضر در نفس است و تفاوت آن با اولیات این است که ما در اولیات می گفتیم که به صرف اینکه تصورات را در نظر بگیریم تصدیق می آید (کافی است در آنها تصور طرفین و رابطه طرفین با یکدیگر، که گفتیم تصور بین آن ها یعنی چه آیا یعنی تصور مستقل یا نه؟) لذا اولیات قضایایی هستند که ما با صرف تصور موضوع و محمول حکم می آید. اما در فطریات علاوه بر تصور طرفین باید قیاسی هم در ذهن حاضر شود لذا می گوئیم قضایایی که

قیاساتها معها مثل اینکه اثنین خمس العشر یعنی دو یک پنجم ده است این یعنی ما دو و خمس عشر بودن را تصور می کند و بعد یک عملیات ذهنی انجام می دهد که یک پنجم ده چند است و بعد حکم می کند که دو مساوی است با یک پنجم ده.

البته این جای کار دارد که تفاوت این قسم با اولیات دقیقاً چیست؟

نکته: همه قضایایی که ما علم داریم بدیهی ثانوی است اما چیزی که خود به خود نیاز به استدلال ندارد می شود بدیهی اولی که اصول یقینیات است بدیهی ثانوی خودش تشکیکی است یعنی این پنج تا به علاوه اولیات اصول یقینیات هستند یعنی به استدلال احتیاج نداریم، برای اینها استدلال نمیخواهیم نه اینکه استدلال میخواستیم بعد از اینکه استدلال کردیم بدیهی ثانوی شدند... کار میخواهد... قضایایی که استدلال در مورد آنها محال است میشود اولیات آن قضایایی که قیاس دارد اما خفی است این میشود بدیهی (بدیهی اولی یا ثانوی؟؟؟) نمی دانم همین جا هست گیرمان اینها اصول یقینیات است یا نه ادامه اش... (حاضر بودن و نبودن چه فرقی میکند؟) بحث ما هم همین است... منظور ایشان از اینکه این شش قسم را بدیهی می دانند دقیقاً چیست؟ اینکه می گوئیم اصول یقینیات یعنی چه؟ اگر فطریات یا تجربیات یا حدسیات یا... به قیاس احتیاج داشته باشد با اینکه اصول یقینیات باشند سازگار است یا نه؟

جلسه ۱۴

۸۹ / ۱ / ۱۶

[مظنونات]

[ظن، تصدیق نیست]

مقوم اعتقاد این است که ما علم به واقع پیدا کنیم ولو فی نظر العالم ولو در نظر خودمان و در واقع جهل مرکب باشد عین همان چیزی که در تصدیق هم گفتیم که حالت علم شما نسبت به واقع مستلزم تصدیق واقع یا تکذیب

قضیه است آن علم که قبل از هر تصدیقی شرط است آن علم همان رکن اول اینجاست و عنصر اول در یقین است علم و اعتقاد وقتی حاصل میشود هر چند علم و اعتقاد فرق هایی هم دارند خودتان پیگیری کنید میخواهیم بگوییم این علم یا اعتقاد زمانی تحصیل می شود که من علم به واقع داشته باشم ولو به جهل مرکب یعنی ولو به قطع وقتی علم به واقع داشته باشم میتوانم این گزاره را تصدیق یا تکذیب منظور از تصدیق، تصدیق لغوی است. تصدیق اصطلاحی آن علم، آن اعتقاد است. علم من به واقع مستلزم این است که من حکم بکنم به تصدیق یا تکذیب ما از عنصر اول این اعتقاد را میفهمیم یعنی اعتقاد یعنی این عنصر اولی که شما می گوید اینجا علم یعنی همین عنصر اولی که اینجا میگویند علم اعم یقین اعم با این حد وسط می خواهیم بگوییم ظن که این طوری نیست در ظن وقتی خود ظن احتمال خلاف میدهد یعنی هنوز علم به واقع ندارد لذا نمی تواند تصدیق یا تکذیب کند حکم نفس نمی آید در صورت ظنی لذا ظن از مقسم تصدیق و اعتقاد خارج است اما اگر با مبنای خودشان برویم و بگوییم که در ظن هم اعتقاد است، اگر در ظن هم اعتقاد باشه با همین عنصر اول اینجا لازمه اش این است که به وهم هم اعتقاد داشته باشیم این می شود آن بنایی اگر ما اعتقاد را در ظن توانستیم درست کنیم طبق عنصر اولی که در اینجا دارید معنا میکنید لازمه اش این است که احتمال نقض طرف دوم را بدهیم یعنی در طرف وهمی اش هم من اعتقاد به عدم وقوعش داشته باشم در حالی که خودشان قائل به این قسم نیستند و میگویند وهم علم نیست پس مبنایی ما ظن را داخل در اعتقاد نمیدانیم به خاطر همین عنصر اول بنایی اش را هم اگر بخواهیم جلو برویم یعنی ظن را اگر اعتقاد هم بدانیم مستلزم این است که بنا بر عنصر اول توضیح ایشان وهم هم نباید شک باشد بلکه باید علم باشد ولی علم به عدم خلاف علم عدم مطابق با واقع.

(عنصر اول نمی تواند حد وسط باشد که ظن را خارج کنیم؟ چرا که خودشان ادعا میکنند عنصر اول در ظن نیست) درست است بر میگردد به همان جا ما میخواهیم بگوییم عنصر اول یعنی همان اعتقاد اگر عنصر اول نباشد که خودتان دارید اعتراف میکنید دیگر در بحث تصدیق بگویید ظن تصدیق است چرا که در خود تصدیق گفتید که علم به واقع باید باشد بعد حکم نفس بیاید یا نیاید... یعنی حکم نفس نمی آید مگر اینکه علم به واقع پیدا کنیم و علم به واقع همین عنصر اول هست لذا عنصر اول باید در ظن هم باشد طبق مبنای شما در حالی که در ظن نیست

خوتان اعتراف میکنند که در ظن نیست یعنی با حرف اینجا و دقت در عنصر اول میشود مبنای منطق دوشان را رد کرد... همین عنصر اول که مشترک بین دو اعتقاد بود دارد ظن را خارج میکند خب اگر ظن در اینجا داخل نیست همین عنصر مقوم تصدیقی است که در منطق دو خواندیم آنجا نمیتوانید ظن را علم بخوانید اگر این را لحاظ کنید در حالی که گرفتید.

جمع بندی اعتقاد و معتقد

تقلید برخواسته از علت تامه اعتقاد هم نیست فضلاً عن معتقد... (وقتی من اعتقاد داشته باشم جهل مرکب را چگونه می خواهند خارج کنند) ایشان گفتند بحث را ببرید روی اعتقاد یا معتقد اگر برید روی اعتقاد هنوز کار تموم نشد همچنان احتمال جهل مرکب و ... در همه اش هست این بیان شد اگر برود روی معتقد این را گفتیم کار کنید یعنی چی برود روی معتقد؟ معتقد چی هست؟

[یقین]

[یقین بالمعنی الأعم]

ما یک بار با حالت نفسانی کار می کنیم پس اگر بحث را ببرید روی حالت نفسانی یعنی علم را بگیرید روی علم نفسانی من، در این فضا ظن علم نیست ولی جهل مرکب علم است، قطعی که از تقلید حاصل بشود علم است و یقین بالمعنی الأخص که از برهان مطابق با واقع بیاید هم علم است هیچ تفکیکی بین این ها نیست لذا بیان شد که در هر سه فضا قاطع خود را در متن واقع می بیند مگر اینکه بیاید علت مقدمات برهان من را خراب کنید یعنی با همان علتی که من اعتقاد آوردم آن علت را بزنی خراب کنید آن وقت علم ما از بین می رود بعد دوباره اگر کسی آمد علت اعتقاد شما را خراب کرد اعتقاد من نیز عوض میشود در همه اینها عنصر اول بود من هم علم داشتم به طرف ثبوتی و هم نقض طرف نفی اش را انکار میکردم اصلاً قطع ویژگی اش همین بود. مادامی که در این فضا سیر می کنید در این فضا تضمین مطابقت با واقع نیست بلکه در همه اینها احتمال جهل مرکب هست هرچند که قاطع این احتمال را نمی دهد خود قاطع بنابر عنصر اول احتمال نمیدهد قطع دارد حالا از حس یا از همه بدیهیات

که میخواهیم کار کنیم از همین جا بحث شروع می شود مثلاً از حس یقین پیدا کردم که این زرد هست بعد از سال ها می فهمد کور رنگی دارد خب آن موقعی که یقین داشتم زرد است احتمال رنگ دیگه ای می دادم تمام این فضای جهل مرکب و این بحث ها مثل همان کور رنگی است باید یک همچنین تصویری در ذهنتان ایجاد شود که مادامی که ما با حالت نفسانی کار می کنیم این حالت نفسانی یا هست یا نیست اگر باشد دیگر احتمال خلاف معنا ندارد و شخص خودش را در متن واقع می بیند.

[یقین بالمعنی الأخص]

بعد گفتیم که عنصر دومی که آقایان خواستند مطابقت یا عدم مطابقت با واقع را با این عنصر درست است و یقین را بگویند یقین مطابق با واقع این یقین مطابق با واقع را چطوری میخواهند استنتاج گفتیم مادامی که روی حالت نفسانی و اعتقاد من و ... دارند کار می کنند این جواب نمی دهد گفتیم که یک احتمال هم وجود دارد که این عبارات را به معتقد بزیم یعنی اگر شما آمدید حالت نفسانی من را نبینید ببینید مخزن یقین است اما فارق بین اعم و اخص نرفته روی حالت نفسانی من هرچند مقسم حالت نفسانی من است یعنی می خواهیم ببینیم که بین حالت های نفسانی فرق است یا نه؟ می گوئیم این فرق را باید با معتقد ایجاد کرد نه با اعتقاد، اعتقاد که همان حالت نفسانی است فرقی با هم ندارند. یقین بالمعنی الأعم و اخص فرقتشان در معتقد واقعی است، در مفاد قضیه است نه در علم من به قضیه همین مطابقت با واقع را درست می کند و به تعبیر دیگر ما میخواهیم قید مطابق با واقع را از خارج بگیریم بیاوریم بچسبانیم به حالت نفسانی خودمان بگوئیم حالت های نفسانی ما دو حالت است یا مطابق با واقع است یا غیر مطابق و اگر مطابق با واقع باشد می شود لا یمکن زواله است چراکه اعتقاد من امکان دارد زوال داشته باشد اما معتقد من که متن واقع است امکان زوال ندارد ببینید در افق زمان هم نبینید یعنی مثلاً بگوئیم که فردا زائل می شود بله ولی در ظرف دیروز صادق بود یا نه؟! این قضیه *إلی آخر الآباد* در ظرف دیروز صادق است. یعنی دیروز حسن آمد تا ازلی ابد دیروز حسن آمد چه اعتقاد من عوض شود و چه اعتقاد من عوض نشود «حسن آمد» که تغییری نمی کند.

کی می شود که حالت نفسانی من به آن مطابقت با واقع برسد می گوئیم این زمانی است که علم به علت تامه واقعیه پیدا شود، در همان آنجا هم داریم با همین ملاک کار میکنیم آنجا دوباره احتمال خلاف است... مادامی که دارید با حالت نفسانی کار میکنید هیچ تفاوتی با هم ندارند. حالا اگر بخواهیم بحث را روی اعتقاد ببریم یعنی بگوئیم کی می گوئید اعتقاد به این معتقد لا یمکن زواله است خود معتقد که قطعاً لا یمکن زواله است قطعاً حالا بحث سر این است که این اعتقاد من کی مطابق با واقع از آب در می آید و احتمال زوال در این اعتقاد دیده نمی شود می گوئیم مادامی که من به علت تامه معتقد^۱ به، علم پیدا کنم. اگر من علت تامه معتقد^۲ به را علم پیدا کردم هر چند در آن علم احتمال جهل مرکب است اما بالأخره این اعتقاد من مطابق با معتقد در می آید... داریم در واقع بحث می کنیم وقتی معتقد^۳ به من معلول یک علت واقعی است خب جفت این دو لا یمکن زوال است حالا بحث سر اعتقاد است می گوئیم اعتقاد کی با نظام واقعی در می آید وقتی که اعتقاد من به این معتقد از اعتقاد به علت تامه این معتقد ناشی شده باشد اینجا تضمین مطابق است یعنی داریم در ریل علیت واقعی کار می کنیم. وقتی با حالت نفسانی کار میکنید اینها هیچ فرقی با هم ندارند اخص و اعم ملاکشان واقعا یک چیز است آن هم حالت نفسانی من است که یا هست یا نیست اگر باشد با همدیگر هیچ فرقی ندارند، فارق که بین اعم و اخص می گذاریم برای واقع است برای معتقد است نه برای اعتقاد نه برای حالت نفسانی. بر اساس معتقد واقعی داریم اعتقادها را تقسیم می کنیم یعنی مقسم ما اعتقاد نفسانی ما هست قطع ما هست حالا این مقسم را به اعتبار آن معتقد و آن قضیه داریم تقسیم می کنیم یک بار قضیه من واقع دارد محقق است یک بار قضیه من در واقع محقق نیست این را میگوئیم جهل مرکب آن را می گوئیم یقین بالمعنی الأخص پس اعتقادی که مطابق واقعی داشته باشد می شود یقین بالمعنی الأخص اعتقادی که مطابق واقعی نداشته باشد می شود جهل مرکب، یقین بالمعنی الأعم. پس در حیظه اعتقاد و حالت نفسانی هیچ فرقی با هم ندارند...

[راه رسیدن به یقین بالمعنی الأخص]

حال این سوال مطرح می شود چگونه ذهن من مطابق با واقع می شود می گوئیم همین که شما از غالب علت تامه اش علم به این مطابق خارجی پیدا کردید اینجا ذهن شما مطابق با واقع است هرچند در همه این ها احتمال جهل مرکب است.

طبق قانون اولی علیّت، قانون علت تنها قانون حاکم بر مطلق جهان است در متن واقع ؛ ذهن ما هم از مراتب همین واقع است این خودش هم تابع قانون علیّ معلولی حالا آقایان خواسته اند که از این قانون هم در فضای باب برهان و هم در فضای یقین بالمعنی الأخص استفاده کنند. خواسته اند این ذهن را به نحو موجب جزئیّه در ذیل واقع قرار دهند ببینید ما جهل مرکب را قبول داریم خطا را قبول داریم، خطا هست، احتمال جهل مرکب بودن هم در علوم ما مطرح است اما می خواهیم به نحو موجب جزئیّه اثبات کنیم اگر ذهن آمد علم به علت واقعی یک چیز پیدا کرد و از طریق علم به علت تامه ی واقعی یک چیز، علم به معلول حاصل شد در این جا ذهن دارد روی ریل واقع کار می کند که به این یقین بالمعنی الأخص می گویند یعنی قسمت یقین و علم آن، ویژگی نیست بلکه در قسمت واقعی بودن آن ویژگی هست این را معمولا خلط می کنند. همه یقین های ما یک کاسه است هیچ فرقی ندارد به اعتبار معتقد واقعی و خارجی است که این یقین های ما تقسیم می شود به اعم و اخص در جهل مرکب یقین من هست اما روی ریل واقعی نیست چون ذهن من از یک علتی علم به این نتیجه پیدا کرده که آن علت، علت تامه و هستی بخش و واقعی آن نیست. در ویژگی اعتقاد اشکال نیست بلکه در متن واقع بودن بحث است که این خیلی مهم است تمام خلط ها اینجا است تفکیکی ها یک کتابی نوشتند مفصل مسئله علم یا مسئله قیاس کل منطق ارسطویی و فلاسفه را با خلط بین این دو فضا خراب کردند.

[تفاوت بین یقین اخص و اعم]

ما و مرحوم مظفر این ها اگر عباراتشان یاری کند که گفتیم باید در ضمیر کار بکنید اگر بتوانید از عبارت در بیاورید مفاد این است که در حالت نفسانی و اعتقاد نفسانی من هیچ فرقی بین جهل و یقین بالمعنی الاخص نیست

فارق بین جهل مرکب و یقین بالمعنی الاخص این است که در یکی ذهن من مطابق با واقع دارد حرکت میکند و طبیعتاً مطابق با واقع نتیجه می گیرد در یکی ذهن من مطابق با عالم واقع نیست چیزی را که علت تامه نیست علت تامه فرض کرده.

بعد نکته حضرت امام و علامه در اینجا است که آمدند گفتند آن چیزی که ما را به واقع نمی رساند و ما را در ریل واقع قرار نمی دهد علم نیست چرا که علم چیزی است که سعه نفس به ما بدهد و ما را به واقع می رساند وقتی سعه نفس حاصل می شود که ما با یک واقعی ارتباط برقرار کرده باشیم ما در جهل مرکب با موهوم ارتباط داریم لذا از اول این بزرگواران علم را دارند در علم یقین بالمعنی الاخص که مطابق با واقع است به کار می برند لذا نه ظن علم است نه جهل مرکب علم است و نه تصور علم است هیچ کدام علم نیست فقط تصدیق مطابق با واقع علم است چرا که لا یمکن زواله است بقیه یمکن زواله است چرا که داریم با حالت نفسانی کار میکنیم حالت نفسانی هم یمکن زواله اعتقاد هم یمکن زواله آن اعتقادی که معتقد واقعی اش از منشاء علت تامه واقعی اش ناشی شده باشد باز خود آن اعتقاد یمکن زواله است ولی آن معتقد و علت تامه اش دیگر یمکن زواله نیست اگر من موافق با این علم داشته باشم و اگر در ریل علیت واقعی نباشد ذهن من مطابق با واقع نمی شود بلکه جهل مرکب می شود... در جهل مرکب هم من علم معتقد دارم علم به علت تامه اش هم دارم منتهی جهل مرکب است تمام عرض همین جا هست که نباید علم را با معلوم خلط کرد یعنی وصف اخص بودن را از واقع می گیریم و به حالت نفسانی می زنیم نه این که وصف اخص بودن را از ذهن ببریم به خارج.

نکته: تشخیص اینکه کدامیک از اینها جهل مرکب است و کدام اعتقاد جازم من است خیلی سخت است چرا که در حالت نفسانی همه اینها یک کاسه است فرقی نمی ماند. همیشه از طرف واقع بیایید در ذهن مطابقت ذهن را درست کنید از ذهن نمی شود مطابقت با واقع درست کرد (یعنی شما میگویید من هیچ وقت نمی توانم بفهمم این یقینی که دارم جهل مرکب است یا مطابق با واقع) نه هیچ وقت احتمال جهل مرکب نمی دهی وقتی شما قطع داشته باشی احتمال جهل مرکب نمی دهی (یعنی میگویید راهی نیست که من بفهمم که این یقین من مطابق با واقع است؟)

راهش این هست که برگردید به علل اعتقاداتان و علل اعتقاداتان را بررسی کنید اگر در علل اعتقاداتان خودتان خلطی پیدا کنید یقینتان عوض میشود اگر پیدا نکنید همچنان در جهل مرکب می مانید پس یقین بالمعنی الاخص به نحوه موجهه جزئی می تواند حاصل بشود ممکن است ... باز در بدهیات اگر سلسله را درست کنیم شاید بهتر شود...

«إذا كان مسبباً عن علته الخاصة موجبة له» آیا اسم کان را «اعتقاد» بگیریم یا «معتقد»؟ (ا صلا نمی شود معتقد مسبب از علت خاصه نباشد همیشه هست اگر بزنییم به اعتقاد آن هم خراب می شود فقط میتوانیم بگوییم اعتقاد ما از علم به علت تامه معتقد باشد نه اینکه از علت تامه باشد ...) (اعتقاد ما از علم به علت تامه معتقد حاصل می شود) خب در جهل مرکب هم هست آنجا هم من از علم به علت تامه معتقد علم پیدا کردم (علت تامه معتقد را پیدا نکردم یک چیزی را پیدا کردم فکر کردم که این علت تامه است) خب علت تامه واقعی مدنظرتان است خب ببینیم چه میشود...

حالا آن شش قسم با این نظام بدیهی بالمعنی الاخص، یقین بالمعنی الاخص هستند یا نیستند؟

جلسه ۱۵

۸۹ / ۱ / ۲۴

[جمع بندی مباحث گذشته]

مقاله چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم بیان علامه را ببینید... معرفت شناسی در قرآن آقای جوادی را هم ببینید و تطبیق بدهید با مقاله چهارم... شرح مبسوط را هم با اصول فلسفه تطبیق بدهید... شاگردان علامه با عبارت های علامه به این نتایج می رسند با این حال عبارتهای علامه راقی تر از شاگردان است.

آقای جوادی برای اینکه جلوگیری از اشتراک لفظی بشود یقین بالمعنی الاعم تعبیر قطع یا جزم به کار می برند در مقابل یقین بالمعنی الاخص که یقین است. ایشان می گویند که یقین در علوم حکمی چه فلسفه و چه منطق فقط برای یقین بالمعنی الاخص به کار می رود و برای یقین بالمعنی الاعم تعبیر قطع را می آورند که از اصول برداشتند یا اگر بخواهیم حالات نفسانی را بگوییم تعبیر جزم را می آورند...

بحث قیاس در اصول فلسفه است یا نه؟ اگر بحث قیاس آمد بحث محسوسات نمی رود در فطریات؟ یعنی قیاساتها معها نمی شوند؟ یقین بالمعنی الاخص می شود یا نه؟ با این فضا که ما بین خطای در حس و خطای در محسوس تفاوت گذاشتیم...

فلسفه اسلامی ما مبتنی بر واقع شناسی است و اینکه مسلماً ما به واقع وصول داریم اما فلسفه غرب کاملاً برعکس است و به همین دلیل علامه فرمودند که «آنها همیشه علم می خواهند به علم هم نمی رسند و ما همیشه معلوم می خواهیم به علم می رسیم».

کتابی که باید دیده شود: معرفت شناسی (بحث بدیهیات ستّه یا اقسام بدیهیات و یقین بالمعنی الاخص یا یقین منطقی) و شرح مبسوط بحثمان در بدیهیات ستّه بود:

[اولیات]

در بحث اولیات چند مسأله را باید بررسی کنیم:

یکی اینکه برهان ما برای اثبات اولی که همان دخل تسلسل و اینها بود ما را به اولی الاوائل می رساند یعنی تصدیقی که اول الاولیات لذا آقایان با همین پیش فرض در بحث اولیات می گویند ما یک أم القضا یا داریم یک اولی الاوائل داریم اول التصدیقات البدیهی و بعد گفتیم که ما با آن برهان به این قضیه می رسیم که یک اول الاولیات بیشتر نداریم اما تعریفی که آقایان برای اولیات ارائه داده اند اعم است تعریف این بود که تصور موضوع

و محمول کافی است برای تصدیق بعد گفتیم که ما در همین بحث باید نظر مرحوم مظفر را در ماهیت تصدیق بررسی کنیم چرا که تعبیری که اینجا دارند این است که «بأن يكون تصور الطرفين کافی فی الحكم و الجزم بصدق القضية» تعریف مشهور است که مرحوم مظفر نیز همین تعریف را آوردند ولی قید «مع توجه نفس إلى نسبت بينهما» را در تعریف اولیات اضافه کردند که گفتیم باید ببینیم که آیا این قید همان تصور نسبت حکمی است که در بحث تصدیق می گویند یا نه؟ یعنی آیا در ماهیت تصدیق تصور نسبت حکمیه شرط است یا نه؟ همین تعبیر را در جاهای دیگر هم داشتیم مثلا در عرض لازم داشتیم که در بین می گفتیم که صرف تصور موضوع و محمول کافی است در دیگری می گفتیم هم محمول است هم موضوع است هم نسبت است لذا می خواهیم بگوییم که سیستم خود مرحوم مظفر در چند جای کتاب ایشان بدون تصور نسبت کار را جلو بردند که یکی از آنها در بحث عرض لازم بین بود یکی میتوانید در همین اولیات کدش را باز کنید این یک بحث...

بحث دیگر هم سر اولی الاوائل بود که گفتیم که ما با این تسلسل به یک اولی الاوائل می رسیم اما اینکه آن اولی الاوائل کدام است چی هست؟ گفتیم که در اینجا هم یک بحثی هست مشهور گفته اند که ام القضا یا «محال بودن اجتماع نقیضین» است به همان معنایی که در یقین بالمعنی الاخص تو ضیح دادیم. یقین بالمعنی الاخص را هم با همین مبنا مطرح کردند یعنی گفتند ما در هر یقینی نیاز داریم به اینکه طرف موافق را حکم بدهیم و طرف مقابل را نقض کنیم و حتی احتمال وقوعش را هم ندهیم با همان اصل اجتماع نقیضین آمدند گفتند که ما در هر تصدیقی به این نیاز داریم که قبلش تصدیق کرده باشیم به اینکه اجتماع نقیضین محال است چرا که اگر محال نباشد همان قدر که امکان وقوع قضیه را شما احتمال بدهید به همان مقدار ممکن است طرف مقبلش واقع شده باشد ممکن است هم طرف وقوع واقع شده باشد و هم طرف لا وقوع لذا در بحث یقین بالمعنی الاخص هم اینها با همین پیش فرض که اجتماع نقیضین ام القضا یا هست ورود کردند و بحث کردند...

ما گفتیم که تسلسل، ما را در سیر تصدیقات به یک تصدیق می رساند یعنی شما یک سلسله معلومات را که شروع می کنی میرسی به یک تصدیق بدیهی این تصدیق بدیهی تسلسل شما را سلب میکند اما ما مطرح کردیم که چه

اشکال دارد که اولیات ما متعدد باشند ولی در یک سلسله نباشند یا چند سلسله باشد یا اصلاً سلسله ای نداشته باشند... تعمیم تعریف اولیات آن فرض ها را هم می گیرد یا نه؟ در یقین بالمعنی الاخص چگونه با امتناع تناقض نیاز داریم؟ آیا امکان دارد که قضیه ای باشد که به محال بودن اجتماع نقیضین نیاز نداشته باشد؟

بهترین عبارتی که نیازمند بودن قضایا به محال بودن اجتماع نقیضین را می رساند عبارت شهید مطهری است، در کلیات علوم اسلامی آشنایی با منطق در ذیل بحث تناقض و قضایا بحثی را مطرح می کنند به عنوان اصل تناقض که خیلی دقیق است آن را حتما بخوانید بعد از همین اصل ایشان برای نقد مارکسیسم استفاده می کنند و در بحث های فلسفی استفاده می کنند. عبارت های آقای جوادی هم ببینید و با عبارات شهید مقایسه کنید .

تعمیمی که آقایان مطرح کرده اند این بود که گفتند: «تصدیقی که صرف تصور موضوع و محمول آن کافی است برای تصدیق آن» بحث این عام تر از این موارد است یعنی فقط محال بودن اجتماع نقیضین را شامل نمی شود بلکه عام تر خواهد شد و وقتی عام شد بحث ام القضایا را باید بررسی کنیم که آیا اجتماع نقیضین ام همه قضایای ما هست یا نه؟ اگر این را بخواهیم مطرح کنیم خود اولیات می شوند مرتبه ی بعدی یعنی در سلسله مطرح میشود یعنی ما یک نظریاتی داریم که اینها متوقف بر علمی هستند که همین جور می رود عقب تا می رسیم به اولیات بعد در خود این اولیات مجموعی دوباره سلسله ادامه پیدا میکند تا برسد به اجتماع نقیضین محال است مثلاً لذا با همین دید آقای جوادی گفته اند اینهایی که در آنها قیاس است به فطریات بر می گردد، کما اینکه برخی از آقایان در محسوسات هم همین کار را کرده اند و گفتند محسوساتی که به محال بودن اجتماع نقیضین می رسد قیاس دارد و از آنجا که قیاس آنها خفی است لذا می رود جزء دسته ای که قیاساتها معها است لذا می شود فطریات (این بحث در تقسیم بندی ما ثمره دارد)

نکته: گفته شد که اشکالی ندارد که تصورات ما نظری باشد اما تصدیق ما بدیهی باشند. لذا می خواهیم حکمی را شرطی کنیم که قضایای اولی وقتی اولی هستند وقتی حکم به آنها بار می شود که تصورشان شکل گرفته باشد. این مطلب را هم در اولیات داشتیم و هم در بحث بدیهی و نظری... نکته دیگری که در این جا به ذهن می رسد این

است که این مبنا امکان ندارد مگر اینکه ما تصدیق را بسیط بدانیم. یعنی آقایان اگر آمدند در بحث اولیات این بحث را مطرح کردند که تصور نظری منافاتی با تصدیق بدیهی ندارد این بحث فرع بر این بحث هست که ما تصدیق را بسیط بگیریم اما اگر تصدیق را مرکب دانستیم یعنی سه جزئی یا چهار جزئی دانستیم دیگر نمی توانیم بگوییم که تصور می تواند نظری باشد و تصدیق بدیهی باشد. نکته دیگری که به ذهن می رسد این است که مبنای فخر رازی که می گفت ما تصور نظری نداریم بلکه همه تصورات بدیهی اند در این جا فخر رازی را نجات می دهد. قول صاحب مطالع و فخر رازی و متا سفانه عموم آقایانی که در منطق قلم زدند از عباراتشان همان در می آید یعنی سخت است ما از عباراتشان بساطت را بفهمیم کمتر کسی مثل مرحوم مظفر قلم زده لذا میخواهیم بگوییم آقایانی که در فضای ترکیب بودند ناخودآگاه در بحث اولیات رفتند سراغ بساطت در بحث بدیهی و نظری هم همین طور... مرحوم قطب هم در این زمینه عبارت دارند که و ادعا دارد که همه مناطقه در بحث اولیات اتفاق نظر دارند که تصدیق بدیهی منافاتی با تصور بدیهی ندارد و این نشان می دهد که مناطقه لازمه کلامشان را که بساطت تصدیق بوده است نگرفته اند ایشان میگویند که و تفاقوا علی عن الاولیات ربما وقع توقف فی التصدیق بها لخفاء فی تصور حدودها یدل علی عن التصدیق عبارت عن نفس الحکم لا عن التصورات الثلاثه و إلا لما کان بدهیا إلا إذا کانت تلک التصورات بدهیة ایضا و هذا بخلاف معترف به فی الاولیات ...

نکته دیگر در مورد تعمیم است :

[قضایای اولی]

اگر ما تعریف را تعمیم دادیم غیر از محال بودن اجتماع تقیضین باید ببینیم که چه قضایای دیگری داخل می شود؟ بر اساس همین تعمیم چند بحث دوباره مطرح می شود که از عبارات مرحوم مظفر نیز اینها در می آیند چرا که تعمیم را در مثال های مرحوم مظفر قبول کردیم حالا هرچند مثال هایش درست نیست اما به هر حال بحث تعمیم را قبول کرد:

۱. می گفتیم که یک سری قضایایی داریم که عقد الحمل آنها اولی است. گفتیم اینکه عقد الحمل اولی است دو جور تعبیر می آورند میگفتیم یک بار این تغایر اعتباری که در عقد الحمل اولی است به اجمال و تفصیل است که مظفر خیلی تأکید داشت که تغایر را اینطوری بر ایمان درست کند البته یکسری جاها وهم هایی در عبارات ایشان در می آمد که نکند منحصر در همین قسم باشد که ما می گفتیم که این تغایر اعتباری اعم است و مواردی را مثال می زدیم که ظاهر آن حمل الشیء علی نفسه است بعد همان جا بحث کردیم که این حمل الشیء علی نفسه که آقایان می گویند محال است هیچ استحاله ای ندارد بلکه نهایتاً اگر کسی علم داشته باشد می شود قبیح یعنی از حسن و قبح اعتباری خواستند استحاله حقیقی را نتیجه بگیرند. بعد گفتیم حمل الشیء علی نفسه قبیح است آن هم در مواردی که مفید فایده نباشد و بسیاری از موارد این حمل ها مفید فایده هست لذا حمل درست است بعد همان جا مثال زدیم که این حمل الشیء علی نفسه را که دارند نتیجه می گیرند این قبح که ما می خواهیم از آن استفاده کنیم به خاطر بدیهی بودن آن است. گفتیم حمل الشیء علی نفسه به خاطر شدت بداهتش قبیح است چرا که مفید فایده نیست بعد یک پل زدیم به سیوطی که یادتان هست می گفتند کلام یک قیدش مفید بودن است بعد سیوطی شرح زده بود که امثال الحار نار کلام نیستند چرا که همه این را درک می کنند، این همان بحث است یعنی این حسن و قبحی که در فضای اعتباری هست را آقایان آوردند در فضای منطقی و خواستند نتیجه عقلی از آن بگیرند و این اشتباه است. بعد آنجا مرحوم مظفر مثال هایی مطرح می کردند که نشان داده می شود که این تغایر اعتبار اعم از اجمال و تفصیل است لذا مثال هایی مانند «الجزئی جزئی» می آوردند الجزئی به حمل شایع جزئی به حمل اولی که در این قطعا عقد الحمل اولی است ؛ این جزئی جزئی را می خواهیم بگوییم تعریف تعمیم داده شده از اولیات این قضایا را هم میگیرد چرا که شما همین که تصویر کردید مفهوم جزئی حکم می کنی که جزئی است یعنی خودش خودش است به این همانی حکم می کنید. این در جایی بود که تغایر ما اجمال و تفصیل نبود مثلاً توهم تغایر بود مثلاً أخذ الموضوع أخذ المحمول بود یعنی یکی از تغایر اعتباری همین است که این جزئی را موضوع أخذ کردی دیگری را محمول

اخذ کردی همین تغایر را در ست میکند یا برای دفع توهم اینکه جزئی جزئی نیست خصوصاً برای مقابله با سوفیست... که این ها هم در اولیات داخل می شود.

۲. مطلب بعدی مواردی که اجمال و تفصیل دارند. می خواهیم ادعا کنیم همه حمل های اولی عقد الحمل اولی هستند و شاید آن تعبیری که در منطق ۲ اسمش را گذاشتند اولی به خاطر همین اولیات منطق ۳ بوده باشد. حالا در اجمال و تفصیل هم همینطور؛ در مواردی که تغایر به اجمال و تفصیل است مثلاً انسان را مادامی که تصور نظری است هیچ اما زمانی که تصور ما تبدیل به بدیهی شد یعنی تفصیلاً به آن علم پیدا کردید که انسان حیوان ناطق است این حیوان ناطق تحلیل این انسان است یعنی همین که انسان را تصور کردیم حکم می کنیم که انسان حیوان ناطق است و از همین جا رهگیری کد معرف باز می شود که معرف ربطی به تصدیق دارد یا نه؟ که از همین جا می توان آن را ادامه داد و بحث های مفصلی را مطرح کرد. به هر حال می خواهیم بگوییم که این ها هم با تعمیمی که در اولیات دادیم داخل می شود... با تعمیمی که ما در بحث حمل اولی درباره جنس و فصل دادیم هم باز در این جا همان تعمیم مطرح است؛ ایشان فقط به حد تام مثال می زد ما گفتیم که جنس و فصل هم همینطور است یعنی خود حیوانیت و ناطقیت هم از انسان تحلیل می شود لذا حمل جنس و فصل بر نوع هم حمل اولی دانستیم لذا اینها همه اولی باب منطق ۳ با این تعریف تعمیم داده شده وارد است... واقعا در اینجا وحدت است ما اعتباراً تغایر درست می کردیم... عنوان انسان مجملاً حکایتگر است اما عنوان حیوان مفصلاً حکایتگر است اما هر دو از یک حقیقت حکایت می کنند... ببینید در مقام تعریف هستیم مقام تعریف فایده را دارد درست می کند وقتی مقام تصور یک گزاره ای شدید مضطر از این هستید که حمل بکنید خودش را دارید به خودش حمل می کنید لذا یکی از مواردی که حمل الشیء علی نفسه مفید فایده است همین مقام تعریف است که مرحوم مظفر می خواهد آن را با اجمال و تفصیل مطرح کند...

۳. بحث بعدی در تعمیم که باید رسیدگی شود؛ بحث محمول من صمیمه است. می خواهیم حمل شایع ها را هم داخل کنیم. در حمل شایع ها که بعضی از موارد که می گفتیم حمل، حمل من صمیمه است و توضیح می دادیم که محمول از صمیم ذات موضوع می جوشد و موضوع اولی است به صدق محمول بر خودش از دیگران مثل

البياض ايض که وصف ايض یک بار به جسم صدق می کند یک بار به بياض صدق می کند صدق ايضيت به بياض خیلی اولی است از صدق ايضيت به جسم لذا یکی اش بضمیمه این یکی اش من صمیمه حالا می خواهیم بگوییم ممکن است محمولات من صمیمه هم با این تعریف اولیات داخل اولیات شود یعنی همین تصور موضوع کافی است برای اینکه ما نتیجه بگیریم محمول بر آن حمل می شود لذا تصدیق بدیهی هست هرچند تصورات آن نظری باشند لذا البياض ايض و امثال اینها را هم با این تعمیمی که در بحث اولیات دادند میتوانیم واردش کنیم. همین بحث در فلسفه کانت نیز است که عنوانی دارد به نام قضایای تحلیلی، کانت خیلی تفهیر خورده یعنی هزار جور تفهیر شدند که اگر قضایای تحلیلی کانت را همان محمول من صمیمه بدانیم شاید شاید بتوانیم معرفت شناسی کانت را نجات دهیم ... با همین تحلیل اولیات کانت اولیات را قبول می کند...

نکته آخر: یکی از موارد حمل الشیء علی نفسہ این است که : «واقعیت، واقعیت است» یعنی اگر واقعیت را تصور کنیم هیچ وقت نمی توانیم انکار کنیم کما اینکه نمی توانیم در آن شک کنیم یعنی اگر آن را انکار کنیم یا در آن شک کنیم آن را اثبات کرده ایم لذا هم شک اش و هم انکارش مستلزم انکارش هست که این ها هم از اولیات هستند.

علامه طباطبایی رحمه الله با همین قضیه واقعیت واقعیت است می خواهد کل سیر ما را عوض کند.

مشاهدات:

[کدهای این بحث]

[۱- وجه جامع وجدانیات و مشاهدات چیست؟]

وجدانیات و مشاهدات وجه جامع دارند یا نه؟ حس باطنی که بیان می شود چیست؟ حس مشترک که آنجا بیان می شود چیست؟ (مراجعه به شرح برهان شفای آقای مصباح در بحث مشاهدات و محسوسات که بحثی به نام حس مشترک دارند)

[۲- دخالت عقل چگونه است؟]

بحث دوم: اینکه عقل در آنها دخیل است یا نه؟

حاکم عقل است یا حس؟ یا هیچ کدام؟

تفاوت بین حس و محسوس؟

در این ها قیاس است یا نه؟

که از علامه خواندیم ...

نکته: مشاهدات همیشه جزئی اند. اینکه جزئی اند یعنی چه؟ ما که قائل به مفهوم جزئی نبودیم؟ در رابطه با اینکه مفاد این قضایا، قضایا جزئی و شخصی است با لحاظ قول مختار در باب مفاهیم که مفهوم به ما هو مفاهیم کلی است این امر چگونه تحلیل می شود؟

همان طور که در بخش منطق در تحقیق قضایا شخصیه این مطلب مذکور است ما معتقد هستیم هر مفهوم از این جهت که مفهوم است کلی است و از طرف دیگر می پذیریم که هر واقعیت از این جهت که واقعیت است عین تشخص و تمایز است، حال اگر یقین کنیم که مفهومی که توان حکایتگری از تشخص خاص را دارد اصل حکایتگری اش یعنی مفهومی داشته باشیم که توانایی حکایتگری از یک تشخص را دارد چرا که برخی از مفاهیم توانایی حکایتگری از یک تشخص خاص را ندارند... حال اگر یقین کنیم مفهومی که توان حکایتگری از تشخص خاص را دارد اینکه به عنوان حکایتگری از آن واقعیت متشخص به کار رفته شده این جزئیت و تشخص از واقعیت که محکی مفهوم است مجازاً به حاکی سرایت می کند و عنوان مشیر آن نیز دارای تشخص می گردد و این امر تکلیف قضایای شخصیه را در منطق مشخص می کند همان طور که از باب مناسبت حکم و موضوع، شخصیه بودن قضایای مانند: «اعضای این کلاس به خانه رفتند» رسیدگی می شود.

در محسوسات نیز به دلیل ویژگی ابزار معرفتی آن - دقت کنید حیثیت فرق کرد- که محدود به موضوع خاص، مکان خاص و زمان خاص می باشد قضیه ای که از آن نتیجه گرفته می شود همیشه شخیصیه خواهد بود. چرا زمان و مکان را آوردیم چرا که اگر از محسوسات قضیه شرطیه نتیجه گرفته شود می خواهیم نشان بدهیم قضیه شرطیه هم مانند حملیه همیشه شخیصیه است. از اینجا می توان گفت عبارت علامه طباطبایی در اصول فلسفه ناظر به این تفسیر از قضایای شخیصیه و محسوسات است آنجا که می فرمایند: «و نیز علم با تقسیم دومی منقسم می شود به کلی و جزئی که اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نبوده باشد جزئی است مانند این گرمی که حس میکنم» - بعضی از این عبارت خیال کردند مرحوم علامه قائل به مفهوم جزئی است خیر مفهوم به ما هو مفهوم کلی است علامه هم این را قبول دارند شهید مطهری هم این را قبول دارند- یا این انسان را که می بینم ایشان مفهوم جزئی را مقید کردند به حین الحس با همان توضیحات که عرض شد که حس ابزار معرفتی است که همیشه خاص نگر است... مفهوم از حیث حکاتگری آن واقعیت متشخص می شود شخیصیه اما از حیث مفهوم بما هو مفهوم کلی است... (در مراتب علم، علم حسی را جزئی میدانند؟) بله خیال هم همین طور است منتهی می خواهیم بگوییم آن لحاظ در آن بیاید ما هم همین را گفتیم و قضایای شخیصیه را همین گونه درست کردیم. قضایای شخیصیه که همیشه حین الحس نیست ما آن قید تسری تشخص از واقعیت خارجی به مفهوم را لحاظ کردیم باهمان درست کردیم... (یعنی در حس و خیال جزئی است در عقل هم ممکن است جزئی داشته باشیم) در عقل هم هست دیگه چرا که تشکیک عقل را بیان کردیم.

جلسه ۱۶

۸۹ / ۱ / ۲۹

(ترتیب مسائل بر امتناع اجتماع نقیضین یک نحوه خاصی هست یعنی از امتناع نقیضین که ما این را نتیجه نگرفتیم؟) عبارت شهید مطهری دارد به این جواب می دهد که اگر ما آمدیم گفتیم همه تصدیقات ما بر می گردند به استحاله اجتماع نقیضین شبهه ایجاد می شود که پس اجتماع نقیضین محال است معلوم اولی ما هست بقیه در

مقایسه با این اولی الاوائل همه نظری هستند که تصویر آقای جوادی هم همین بود... همه قضایا نسبت به اجتماع نقیضین محال است نظری هست یعنی بدیهی ثانوی است؟ یعنی وقتی شما می گوید همه قضایا حتی اولیات همه شان مبتنی بر استحاله اجتماع نقیضین است یعنی اجتماع نقیضین نسبت به همه اینها می شود بدیهی اولی یک اولی بیشتر نداریم اولی الاوائل است. منظور شهید مطهری چیست؟؟؟

[نظر شهید در مورد أمّ القضايا]

مجموعه آثار جلد ۶ ص ۳۴۸ :

در متن علامه نسبت به بحث اولیات بحثی ارائه شده است و مرحوم شهید در پاورقی می آوردند که این که می گویند اجتماع نقیضین محال است و امّ القضايا هست در تصویر این سه قول وجود دارد :

قول اول: همه قضایای ما نسبت به محال بودن اجتماع نقیضین نظری می شوند. مرحوم شهید مطهری با دو نقد این را ردّ می کنند:

۱. بالواجدان ما خیلی از بدیهیات را داریم که در آنها به «استحاله اجتماع نقیضین» توجه نمی کنیم مانند وجدانیات... کسبی دیگه نیست نظری نیست، نظری باشد یعنی من توجه دارم که حدوسط من استحاله اجتماع نقیضین است و با توجه به آن این را نتیجه میگیرم در حالی که ما خیلی از بدیهیات را داریم که در آن کاری به اجتماع نقیضین محال است نداریم به عنوان اینکه این حدوسط باشد و این را از آن نتیجه بگیریم لذا وجداناً بدیهیاتی غیر از اجتماع نقیضین. منظور ما از بدیهی فعلا این است که نمی شود برای آن حد وسط آورد؛ ایشان می گویند خیلی از بدیهیات داریم که اینها نسبت به استحاله نقیضین نفساً اصلاً نسبت به آن توجه ندارد که حدوسطش اخذ بشود...

۲. این منافات دارد با اینکه ما با یک قضیه نمی توانیم استدلال و قیاس درست کنیم چون قیاس حداقل دو مقدمه نیاز دارد. برخی خواسته اند جواب بدهند فلذا گفته اند این از باب تطبیق کل بر افرادش است. می گوئیم این تطبیق کل بر افراد نیست چرا که آن یک قضیه ثانوی است که به استحاله اجتماع نقیضین نیاز دارد آنها

خواستند بگویند که اجتماع نقیضین محال است یک قضیه کلی است که افرادش قیاس نمی خواهد افرادش افرادش هستند دیگه می خواهیم بگوییم که این قضیه که افرادش افرادش هستند خود این قضیه تصدیق هست یا نسیت خودش به اجتماع نقیضین نیاز دارد یا ندارد فلذا هر دو اشکال شهید وارد است...

قول دوم: سائر اصل های بدهی اساسا اصل ها بلکه حکم های جداگانه ای نیستند بلکه عین اصل امتناع نقیضین هستند؛ یعنی همه جزء افرادش هست... لذا می فرمایند اختلاف قضایا تابع اختلاف موضوع و محمول است، موضوع و محمول در سائر اصول با موضوع و محمول در این قضیه مختلف است به علاوه اشکال دوم که بر نظریه قبل وارد بود بر این نظریه نیز وارد است.

قول سوم که این را قبول میکنند این است که اصل امتناع تناقض و سائر بدهیات همه بدهی هستند و در عین حال همه آن بدهیات نیازمند به امتناع اصل تناقض هستند. چیزی که هست نوع نیازمندی بدهیات اولیه به امتناع تناقض با نوع نیازمندی نظریات به بدهیات مخالف است. نظری به بدهی نیاز دارد از باب اکتساب و حد وسط و اینها هست اما نیازمندی بدهیات اولی به اجتماع نقیضین محال است از جهت دیگری است...

متن شهید و علامه را دوباره بخوانید اما نکته ای که باید به آن دقت شود این است که آیا بیان شهید با بیان علامه یکی است یا نه؟ یعنی اگر علامه در متن می آورد که در نظریات از جهت ماده و صورت به مقدمات نیاز دارد اما بدهیات از جهت ماده و صورت به استحاله اجتماع تناقض نیاز ندارند یعنی چه؟ که این را می توان در متن خود علامه دید.

[نظر علامه]

مرحوم علامه می فرمایند که فرقی که بدهیات با نظریات دارند این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند ولی بدهیات ماده و صورت را از خود دارند بین الكل اعظم من الجزء موضوع و محمولش و نسبتش در خودش هست ماده و صورتش را از یک حد وسط أخذ نمی کند به خلاف نظریات. کاش شهید مطهری در شک این را توضیح می داد تمام توجه علامه به این نکته است که فرقی که بدهیات با نظریات دارند

این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت نیازمند دیگران هستند ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند چنان که در طبیعت هر ترکیب مفروض مستمند آخرین ماده تحلیل بوده و این ماده ... ولی ماده دیگر ماده نمی خواهد بلکه خود ماده است پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحال اجتماع و ارتفاع نقیضین که اول الاوائل است غیر از سنخ احتیاج نظری به بدهی است که احتیاج مادی و صوری است توضیح اینکه... برای حصول جزم به اینکه زید قائم است ما نیاز به استحال اجتماع نقیضین نیاز داریم نه برای قضیه زید قائم. فرق تصدیق و قضیه؟ ایشان می فرمایند ما در بدیهیات قضیه مان از خارج می آید مثلا در حسیات می بینیم که زید قائم است یا در نظریات از حد وسط قبلی اش می آید یعنی با یک حد وسطی می خواهیم قضیه یک نتیجه ای را بدست بیاوریم اما در بدیهیات با حد وسط نمی آید این قضیه خودش در ضمن می آید الكل اعظم من الجزء یا زید قائم... برای حکم و اذعان نفس که همان تصدیق نفس باشد برای آن احتیاج به استحال اجتماع نقیضین داریم.

نکته دیگری که باید بررسی شود این است که کدام یک از این بدیهیات سسته یقین بالمعنی الأخص می دهد و کدامیک از این ها یقین بالمعنی الأخص نمی دهد؟ (نظر آقای جوادی و آقای مصباح دیده شود)

جلسه ۱۷

۸۹ / ۱ / ۳۰

سیر بحث در منطق:

اول گفتیم که یک وجود ذهنی داریم که علم حصولی درست می کند بعد این علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم می کنیم و بعدا می گوئیم تصورات در واقع علم نیستند چرا که حکایتگریشان از واقع حکم ندارند و فقط معدّ بوجود آمدن علم هستند ضمیمه ساز بوجود آمدن علم هستند بعد گفتیم که قسیم تصور، تصدیق است که در آن حکایتگری از واقع هست و به تبع مطابقت یا عدم مطابقت از واقع در آن مطرح است و حکم نفس در پی آن می آید که به این تصدیق گفتیم. آقایان در این فضا گفتند که علم حصولی (اعم از تصور و تصدیق) به بدیهی و

نظری تقسیم می شود که به جای بدیهی و نظری، اکتسابی و ضروری نیز می گویند. گفتند اکتسابی آن چیزی هست که با فکر به دست می آید و ضروری: آن چیزی هست که بدون فکر به دست می آید. بعد هم همان برهان مشهور که اگر بدیهی نداشته باشیم یا دور پی شمی آید یا تسلسل پیش می آید یا نتیجه الدور پیش می آید و از آنجا که اینها محال هستند لذا حتما باید بدیهی داشته باشیم یعنی مفروض گرفته اند علم داریم حال که علم داریم اگر بدیهی نداشته باشیم این محالات که گفتیم پیش می آید پس حتما باید بدیهی باشد. اینکه می گویند علم داریم از کجا می گویند که علم داریم اگر کسی گفت علم نداریم که این برهان برای او مفید نخواهد بود و اصطلاحاً سوفیست شد سوفیت می گوید که علم ندارم لا ادری هست شک دارد. اگر کسی گفت علم ندارم دیگه این برهان بدیهی و نظری و اینها برایش جوابگو نیست لذا بوعلی که این برهان را مطرح کرد قبلش آمد فرض جهل مطلق را نفی کرد با همان چیز هایی که ما در بحث سفسطه می گفتیم که بر فرض این که علم نداشته باشید به خود اینکه علم ندارید که علم دارید.

[سیر بدیهی و نظری]

بوعلی در برهان شفا همان جایی که این بحث مبادی اقیسه را مطرح می کند این برهان را مطرح کرده... فی معرفت مبادی البرهان و کلیتها و ضرورتها بعد شروع میکند به توضیح دادن اینجا که می رسد می گوید إِمَّا أَنْ يَكُونَ كُلُّ شَيْءٍ مَجْهُولاً أَوْ يَكُونَ شَيْءٌ مَعْلوماً وَ الْمَعْلوماً إِمَّا مَعْلوماً بَذاتِهِ أَوْ مَعْلوماً بِبِرْهَانٍ؛ این دارد سیر تطور تاریخی بدیهی و نظری را درست میکند.

بوعلی می گوید: یا اینکه همه چیز مجهول است یا اینکه یک چیزی معلوم هست. اینکه علم داریم یا بذاته معلوم است یا معلوم به وسیله برهان است. صورت اول را نفی می کند میگویند «ولیس كل شيء مجهولاً فإنه لو كان كل شيء مجهولاً لم يكن قولنا كل شيء مجهول بمعلوم» به این دلیل که اگر واقعا همه چیز مجهول بود و جهل مطلق داشتیم به خود این جمله هم علم نداشتیم در حالی که به اینکه دیگه علم داریم ولا كل شيء معلوم ببرهان پس

همه چیز مجهول نیست از این طرف هم همه چیز علم بهش برهانی نیست که این وسط بدیهیات درست می شود یعنی همه معلومات با برهان تحصیل نمی شود بعد هم همان دور و تصور را مطرح میکنند...

بعد از ایشان کلامی های معتزله آمدند همین بحث را گرفتند و تقسیم کردند که علم یا ضروری است یا اکتسابی و ضروری یا بدیهی است یا غیر بدیهی پس معتزلی ها یک عده شان آن طور که فخر رازی نقل می کند آمدند علم را تقسیم کردند به اکتسابی و ضروری و ضروری را تقسیم کردند به بدیهی و غیر بدیهی بعد هم توضیح دادند که غیر بدیهی مثل محسوسات، مجربات و متواترات

همین اصطلاح را علامه حلی هم در کشف المراد به کار برده اند یعنی گفته اند که بدیهی همان چیزی است که تصورات طرفین مستلزم حکم نفس است. یعنی همان تعریفی که از اولیات دارند.

بعدی ها همین تقسیم را گرفته اند اما بدیهی و ضروری را مترادف تلقی کرده اند و گفته اند که بدیهی تقسیم می شود به اولی و غیر اولی با همین اصطلاح یعنی اولی همان چیزی است که تصورات طرفین کافی برای حکم است غیر اولی هم که همان محسوسات و مجربات و اینها هست که مشهور هم با این روال جلو می روند باز بعضی تعابیر دیگر هم هست که برای بعد بماند. پس مشهور گفتند که اولی چیزی است که تصور طرفین برای حکم کافی است.

نکته: علی المختار متعلق تصدیق فقط یقین است لذا علم اصلا یعنی یقین، علم تصدیقی که داریم بحث می کنیم یعنی همان یقین که در المدخل فعلا یعنی الاعم کما اینکه در اول منطق همه اعم ها را علم دانستیم با همین فضا بحث کردیم. پس با این استدلال که سیر می کردیم به ضرورت ما به یک اولی نیاز داشتیم اما تعریفی که ارائه می دادند اعم بود می گفتند آنکه تصور طرفینش برای آن کافی است.

[ملاک بدیهی]

[نظریه معتزله]

که بعد از این گفتند که بدیهی چرا بدیهی است یا بدیهی چرا خطا پذیر نیست (مخصوصاً معتزلی ها در تعابیر معتزلی ها هست آن بدیهی که میگویند منظورشان همین اولی ما هست) آن بدیهی که معتزلی ها می گفتند، می گفتند اصلاً این ها را خدا این طور خلق کرده است مستقیم نسبت می دادند به خدا و می گفتند آنها اولین علم حاصل در نفس است برای همین بهشان می گفتند اولیات به خاطر همین هست که بهشان می گویند بدیهی چرا که اینها اولین علمی است که خلقتاً فطرتاً انسان این ها را دارد و مطابق با واقع هم هست و الا مغایر با حکمت خدا پیش می آمد یعنی بحث را بردند کلامی کرده اند.

[نظریه شهید]

در مقابل امثال شهید مطهری می گویند بدیهی ملاک دارد به خصوص در تصورات که بحث کردیم که ملاک بساطت هست.

[نظریه آقای مصباح]

یا آقای مصباح می گویند ملاک بدیهی «تحلیل مستقیم ذهن از معلومات حضوری» است لذا خطا پذیر نیست یعنی آقای مصباح می خواند با علم حضوری تطابقش را درست کنند فلذا میگویند بدیهیات ما حداقل اولیات چون تحلیل مستقیم ذهن از معلومات حضوری است خطا پذیر دیگه نیست؛ وجدانیات این طور است اولیات هم همین طور است مثلاً میگویند اولیات مثل اجتماع نقیضین محال است را ما به علم حضوری درک می کنیم وجود یک معلولمان با عدم معلولمان در نفس قابل اجتماع نیست، در نفس حالت نفسانی فلان با عدمش قابل جمع نیست اینها را به علم حضوری درک میکند کما اینکه وجود و عدم را نفس از علم حضوری انتزاع میکند. در نظر آقای مصباح فقط وجدانیات و اولیات یقین الاخص هستند آن هم به خاطر اینکه تحلیل مستقیم ذهن از علم حضوری است.

[نقد آقای مصباح]

عبارتهای ایشان نقض دارد به مفاهیم عدمی یعنی ما عدم را دیگر به علم حضوری درک نکردیم یا قضایای عدمی را ما دیگر به علم حضوری درک نمی کنیم.

[نظریه آقای جوادی]

آقای جوادی: قضایایی که قابل استدلال نیستند را اولی می نامیم. یعنی علاوه بر اینکه نیازی به استدلال ندارد به خاطر بداهتش قابل استدلال هم نیست و اگر بخواهیم یک پله بالاتر برویم حتی قابل شک هم نیست یعنی قابل شک و جهل نیست و بر فرض محال که اگر قابل شک و جهل باشد قابل استدلال نیست لذا ایشان با این توضیح می گویند که بدیهی اولی فقط یک قضیه است و آن «استحاله اجتماع نقیضین» است که در ادامه می گویند حتی «ارتفاع نقیضین» هم به همین بر می گردد. تمام جلسه قبل که از علامه و شهید عبارت خواندیم نقد فرمایش ایشان بود. که طبق تحلیل ایشان همه قضایا حتی مبادی سته دیگه یعنی آن پنج تا و حتی مثال هایی که آقایان مثال می زنند برای نظری همشان نظری اند و ما یک بدیهی بیشتر نداریم و بقیه نظری اند و وقتی معلوم شوند می شوند بدیهی ثانوی.

[اشکال به آقای جوادی]

ما برداشت اول ایشان را قبول داریم که قضایای اولی قابل استدلال نیستند اما این اختصاص را از کجا در آوردید؟ به نظر می رسد که اختصاص را به دلیل اینکه ذهن ایشان درگیر این بوده که همه قضایا به «استحاله اجتماع تناقض» نیاز دارند لذا ایشان فکر کرده اند که همه قضایا به طریق استدلالی به این ها نیاز دارند در حالی که ما گفتیم در علم به آن نیاز نداریم بلکه در حکم و در تصدیق نفس به اجتماع نقیضین محال است نیاز داریم...

فقط تصدیق علم است آن هم تصدیقی که شرطش سه تا تصور است لذا تصورات می شوند معد علم ... گفتیم اینها استدلالی نیستند و برای حکم نفس احتیاج داریم به این اجتماع نقیضین محال است. نقد شهید مطهری نیز این بود اگر قرار بود استدلالی باشد خود این صغری گیر دارد خود این صغری به اجتماع نقیضین محال است نیاز دارد کما اینکه قشنگتر کنیم خود اجتماع نقیضین محال است هم به خودش نیاز دارد یعنی اگر این را فقط در بحث

استدلالی بردید آن وقت تسلسل یا دور و توقف شیء علی نفسه در خود این قضیه پیش می آید لذا این در علم نیست و در حکم نفس است.

با این حساب نقد فخر رازی هم ممکن است با این تحلیل ها عوض شود که می گفت تصور نظری نداریم خودتان بررسی کنید.

[جمعبندی]

به خاطر برهانی که اقامه کردیم ما تعریف اولی را همین می دانیم اما اختصاص به اجتماع نقیضین محال است ندارد مخصوصاً با عبارتی که بوعلی داشت سیر تطور تاریخی را هم لحاظ بکنید وقتی لحاظ می کنیم این تعریفی که ایشان میگوید که قابل استدلال نیست درست است چرا که ما با آن سیر تسلسل برهان و تسلسل و اینها میرسیم به یک معلوماتی که اینها معلوم بذاته هستند این معلوم بذاته یعنی حد وسط ندارند قابل استدلال نیست اما اینکه اختصاص به اجتماع نقیضین دارد این را قبول نداریم ما می گوییم همه حمل هایی که حمل الشیء علی نفسه هست مانند «واقعیت، واقعیت است» یا حتی حمل های اولی که من صمیمه است مثل البیاض ابیض یا حمل های اولی که در منطق دو گفتیم مثل انسان حیوان ناطق است که در این ها تصور موضوع کافی است برای اثبات حکم.

شرح مبسوط را در مورد مراتب ادراکی علم حسی بخوانید. جلد نهم که در پاوارقی صفحات آخر آمده است ...

وجدانیات و مشاهدات:

[آیا وجدانیات و مشاهدات وجه جامع دارند]

آقایان گفته اند که مشاهدات حس ظاهر است و وجدانیات حس باطن است تمام بحث اینجا بود که آیا می توان برای این ها وجه جامعی درست کرد؟ در حاسه جامعی درست کنید؟

آقایان زمانی که می گویند حس ظاهر منظورشان همان قوای حسی لامسه و با صره و ... است و زمانی که می گویند حس باطن باز می خواهند یک همچنین چیزی درست کنند یک حاسه باطنی درست کنند که گیر ما این جا بود که حاسه باطنی یعنی چه نمی فهمیم بلکه این حاسه باطنی همان علم حضوری است چرا اسم را عوض می کنید. با اسم اگر می خواهید جامع درست کنید دعوا نداریم اسمش را بگذارید مشاهدات اما یک جامع واقعی بین حاسه این دو واقعاً نیست چون در آنجا ارتباط مادی جسم ما با خارج است و وجدانیات ارتباط روح ما با نفس ما است. این جا می گوئیم جامع نیست وجدانیات انصافاً قسم جدایی هست ولو اینکه شما بخواهید جامع اسمی درست کنید به همه شان بگویید مشاهدات به هر حال جامع مشترکی بین حاسه باطنی و حاسه ظاهری نداریم کما اینکه اگر شما روی معلوم رفتید همه خیالی خواهند بود دیگه آنجا حس تأثیری ندارد که بهش بگویید حس ظاهر و حس باطن همه معلومات ما وقتی علم شدند خیالی می شوند. (یعنی علم حسی نداریم؟) گفتم بخوانید دیگه شهید مطهری صورت محسوسه را چگونه تصویر می کرد جلد نه مجموعه آثار؟ صورت محسوسه را شهید مطهری در ذهن می گرفت یا در شبکه چشم می گرفت و مادی می کرد؟ این مادی است یا علم است؟ ایشان صورت محسوسه را در همان قسمت فیزیکی پیاده می کند و می گوید علم حسی علم نیست بلکه معدّ می گیرند. صورت محسوسه مادی هست دیگه جزئیت است اصلاً علم نیست عین جزئیت است عین وجود خارجی هست عین تشخیص خارجی هست پس کلاً مفهوم جزئی نداریم یعنی مفهوم به ما هو مفهوم کلی است...

مقدرا و ماده فرق نمیکنند... صورت خیالی ما با تصویر کلی یکی هستند. در مراتب علم گفتیم کلی عقل همان کلی

باب مفاهیم است؟ خیر... الان گفتیم که علم فقط تصدیق است مگر نمی گوئیم تصورات معدّ علم اند نه علم خب

تصور کلی علم است؟؟؟ پس کلی باب عقل کلی باب برهان است نه کلی باب مفاهیم، کلی باب برهان در مقابل

شخصیه بود. حس قضیه شخصیه می گیرد گفته بودم در مراتب علم دقت کنید مثال هایش همه اش شخصیه است.

خیال فقط حفظ می کند خیال فقط حافظه است همه معلومات را چه کلی چه جزئی چه قضایای شخصیه چه

قضایای کلیه چه تصورات چه تصدیقات فقط قدرت حفظش با خیال است (پس خیال میتواند علم باشد می تواند

نباشد اگر کلیه باشد علم است اگر شخصیه باشد علم نیست) علم شخصی است دیگه تصدیق است اما تصدیق

شخصیه است قضیه شخصیه است. حس قضایای شخصیه را درک میکند که همان جا حکمش با تشکیک برای

عقل است عقل هم کلی را درک میکند. بار عرض کردم ما در خارج زید القائم داریم این زید القائم را حس درک

میکند در ذهن تحلیلش میکنیم به زید و قیام، موضوع و محمول درست میکنیم بعد هم با یک تحلیل و تعمیمی

این را می کنیم قضیه کلی که آقا انسان قائم است مهمله اش می کنیم.

مجربات و متواترات یقین بالمعنی الاعم هستند.

جلسه ۱۸

۸۹ / ۲ / ۱

بحث در مورد تجربیات:

شهید صدر در بحث تجربیات چه کرد؟ توانستند سیستم را حل بکنند یا نه؟ ایشان برای مشکل استقراء که چطور می شود با یک استقراء ناقص یک حکم کلی نتیجه گرفت کتابی نوشتند که عرض کردیم مشهور منطقیین می خواهند با باز گرداندن به قیاس این مشکل را حل کنند سیستم معرفت شناسانه یا سیستم منطقشان با قیاس چیده شده استقراء ناقص را بر می گردانند به یک قیاس و میخواهند تعمیم استقراء ناقص را با قیاس درست کنند. این مشکل وقتی در غرب پیش آمد یعنی تجربه گراهای غربی خواستند با استقراء ناقص کار کنند آنجا چون مبنای قیاس خیلی مطرح نبوده لذا خواستند با روش های مختلفی این بحث را درست کنند به هر حال مشکل هم حل نمی شد غرب خودش در این قضیه گیر بود. شهید صدر با یک تسلط خاص به کتب غربی آن روز که البته از ترجمه استفاده می کرد ولی به هر حال به مبانی شان مسلط بوده خواستند یک جمعی بکنند این وسط یعنی مشکل استقراء را با مبانی معادلات ریاضی خواستند حل کنند. اینجا را می خواهم مراجعه بکنید اول کار هم آمدند مفصل حکمای اسلامی را نقد کردند یعنی با قیاس نمی توانیم جواب بگیریم هر چقدر هم تلاش کنیم باز آن قید دائما کار را خراب می کند بعد مفصل این قسمت را نقد کردند و حتی در یک تلاش دیگه ای خواستند مشکل استقراء را

حل کنند گفتند حتی اجتماع تقيضين محال است و اين جور قضايا را هم ما با نظريه خودمان درست مي كنيم لذا حرفشان ارزش معرفت شناسانه پيدا مي كند و منحصر در تجربيات نيست. تجربه را يقين بالمعنى الاخص مي كند منتهى نه با قياس با يك چيز ديگر و بعد ادعاشان اين هست كه آن چيز هاى كه حكماى اسلامى با قياس درست مي كنند بازگشتش به حرف ما هست. با نظريه احتمالات خواسته اند اين مشكل را حل كنند اينجا را هم مراجعه كنيد پس يكى نقد حكماى اسلامى را مراجعه كنيد همان اول كتاب يكى هم اينكه خودشان چگونه مي خواهند مشكل را حل بكنند. ايشان مي آيند با نظريه احتمالات مي گویند كه ما هر چقدر ميزان استقراء را بيشتتر كنيم به همان اندازه طرف نتيجه ما تقويت ميشود مي شود و بعد با يكسرى معادلات خاص رياضى خواستند يقين بالمعنى الاخص بودن آن طرفش را درست كنند يعنى بگویند ما با تكرر استقراء به يك قضيه يقينى مي رسيم و جالب اين هست كه ايشان با همان مبنا مي خواهند بحث بديهيات را حل كنند لذا بايد كتاب «مباني منطقي استقراء» را حل بررسي كنيد.

وجدانيات:

در حاسه جامع وجود ندارد آنها علم حضوري اند. برخى مانند آقاى مصباح در ذيل وهميات و محسوسات حس مشترك را مطرح کرده اند. عبارات بوعلى و ملاصدرا را هم در اين بحث هست ميتوانيد مراجعه كنيد. برخى حس مشترك را در محسوسات تصوير كردند و گفتند علاوه بر اين حواس پنج گانه يك قوه اى است كه همه ي اين حواس پنج گانه را آن درك ميكند كه اسمش را حس مشترك گذاشتند. بعضى مي گفتند اصلا علم حسى كه ما مي گفتيم آن بودن هاين حيث مادى اش كه شما مي گوويد برخى حس مشترك را همان جامع بين محسوسات ظاهرى و باطنى مطرح مي كنند.

حرف ما اين است كه نه بين محسوسات ظاهرى حس مشترك هست نه بين محسوسات ظاهرى و باطنى بلکه وجدانيات از علم حضوري انتزاع مي شوند يعنى معلوم به علم حضوري اند ابتداء بعد چون فهم ما از اين علم حضوري هست آقاى مصباح مي گویند: چون هم معلوم و هم فهم ما از صفات نفسانى است و در نفس ما حاضر

است می توانم بفهمم که مطابق هست یا نیست لذا عدم مطابقت پیش نمی آید فلذا وجدانیات را جزء اولیات می دانستند ما می گوییم که بر فرض اینکه در علم حضوری خطا نباشد چه اشکال دارد که فهم ما از علم حضوری خطئی باشد مواردی مثل گر سنگی کاذب و تشنگی کاذب و خطا در شهود و ... هم به این بحث بر می گردد. در عبارات آقای جوادی در باب خطا پذیری شهود پیگیری کنید ایشون خطا در وجدانیات را آنجا مطرح می کند که یک عارف وقتی شهود می کند همان واقع را درک می کند اما ممکن است فهم او از شهود به خاطر پیش فرض هایی که داشته ممکن است خطئی باشد... مطابقت و عدم مطابقت در علم حصولی است فهم مطابقتش هم در علم حصولی است لذا اگر من مفهوماً غیر مطابق با علم حضوری ام درک کرده باشم دوباره همان مفهوماً مطابقتش را درست میکنم یعنی میخواهیم بگوییم وجدانیات هم مثل بقیه است و تضمین مطابقت ندارد چرا که خود فهم مطابقت یا عدم مطابقتش از علم حصولی است و این مفهوم جوری حکایتگری می کند که ما فکر می کنیم مطابق با واقع هست (معلوم ما حاضر است در بقیه حاضر نبود) حاضر هست اما به چه معنا؟ حاضر به اینکه تمام فهم من و تمام ارتباط حصولی من با این با همین مفهوم است. به علم حضوری که هست به این علم حضوری من احساس می کنم یه چیزی ام هست چی می فهمد که الان گرسنه ات هست این مفهوم داره میفهمه گشنه ات هست ما میگوییم این الان می شود گرسنگی کاذب چه کار می کنید بله به علم حضوری یه چیزی هست اما چیه؟؟؟ (اینها را به هم مطابقت می دهیم) نه دیگه معلوم نیست بتوانی مطابقت بدهی چرا که مطابقت و عدم مطابقت دوباره در همین فضای مفهومی داره بحث می شود یعنی دوباره امکان خطا در آن هست (پس هیچ جا ملاک مطابقت نداریم دیگه) در اولیات لذا در آخر فقط اولیات را می پذیریم...

جلسه ۱۹

۸۹/ ۲/ ۵

بحث در تجربیات عرض شد قدما از منطقیین بحث تجربیات را خواستند با بحث قیاس خفی حل کنند که گفتیم مشکل اصلی در تعمیم بود یعنی چگونه یک قضیه کلیه از استقراء استخراج می کنید که گفتیم سیر منطقیین قدیم

اینگونه بود که اینها آمدند در استقراء مقارنت را در بین دو شیء دیده اند و این مقارنت را به ملازمه علی و معلولی تبدیل کرده اند و بعد هم این ملازمه را با قانون علیت تبدیل به یک قاعده کلی کردند و تعمیم میدادند.

در این فضا دیدن کتاب مبانی منطقی استقراء شهید صدر ارزشمند هست.

[نقد شهید صدر به دیدگاه مشهور در تجربیات]

ایشان در ابتدا مفصل به این بحثی را که قدما ارائه داده اند می پردازند و آن را نقد می کنند که انصافا نقدان خیلی دقیقی هست که ما حاصل آن هفت نقد است و تمام دعوای ایشان یا به قول خود شان نقطه جوهری در اختلاف ایشان با منطقیین این است که ص ۶۳ مطرح میکنند که : ونقطة الجوهریه فی خلافنا مع المنطق ... ؛ بحثشان در آن مبدأ ای است که قدما منطقیین آن را مفروض گرفته اند که اگر این اثر در همه موارد و دائمی باشد دیگره اتفاقی

نیست که ایشان اصل گیرشان در این مرحله است ولو اینکه ما صدق این را در بعضی از موارد اعتراف میکنیم اما نمیتوانیم این قاعده را تعمیم بدهیم و بگوییم در همه تجربیات و استدلال های استقرائی این مبدا در آنها تأثیر دارد... ایشان می گویند قدما این اصل را بدیهی می دانند و میگویند که قبل از استقراء این اصل بدیهی است بعد به کمک این اصل بدیهی می خواهند تعمیم استقراء را درست کنند. تمام اعتراضشان اینجاست که این دلیل چرا بدیهی شده است؟ یعنی علت اینکه آگ این چند بار اتفاق بیافتد دائمی است بعد دائمی هم برای علتی هست که توجیه هست این ملازمه را ما نمی توانیم در بیاوریم. میگویند قدما منطقیینمی توانستند بگویند که این خودش استقرائی است چون اگر این قاعده استقرائی است دور پیش می آمد یعنی لازمه اش این بود که قبل از اینکه این قاعده ثابت شود از آن استفاده کنند. لذا گفتند که این قاعده عقلی است و شهید صدر می گوید چون دلیلی برای این قاعده عقلی نیآورده اند نشان می دهد آن قاعده را اولی می دانند. و ایشان می گویند که نقطه افتراق ما با منطق ار سطوبی همین جا است. می گویند اگر ما خیلی با چشم اغماض به این قاعده نگاه کنیم و قاعده را بپذیریم این قاعده خودش دلیل عقلی ندارد بدیهی اولی هم نیست این خودش از استقراء است لذا نمی تواند حل کننده مشکل

استقراء باشد و بقیه نقد های ایشان هم بر اساس همین نقد است... فان المنطق الارسطی یقسم معارف العقلی علی القسمین معارف الاولی و معارف الثانویه...

ارزش این کتاب این است که تأثیر معرفت شناسی این کتاب در کل معارف تصویر می شود که در آخر این بحث در ص ۵۳۹ تأکید می کنند که ما اگر یکی یا دو تا بدیهی اولی را بتوانیم اثبات کنیم همه علوم ما بر اساس همین محور ما حل می شود حتی اصل علیت لذا خیلی از بدیهیات اولیه را ایشان می گویند ما با مینای خودمان با استقراء حل می کنیم نمی خواهیم منکر اولی بودنشان بشویم ولی می توانیم با نظریه ما برای اینها استدلال بیاوریم... وبهذا یمكننا أن ... إلى اثبات علاقة و الضرورة بدلیل استقرائی وفقاً لطریق عامه التي شرحنا فی ما سبق فی أى قضية من القضايا التي یعتبر المنطق ارسطی من الاولیات و الفطریات ... استثناء اول اجتماع نقیضین محال هست که استحاله اجتماع نقیضین را با همان استدلال که از شهید مطهری خواندیم بدیهی اولی می دانند و استثناء دومشان هم مصادرات روش خودشان هست یعنی اجتماع نقیضین هم یکی از همین مصادرات ایشان است لذا می فرمایند با همین مصادرات نظری ما اگر اینها بدیهی تلقی بشود بقیه بدیهی و نظری ها را می توانیم با این روش خودمان اثبات کنیم حتی قواعدی مانند قاعده علیت.

نقد شهید صدر:

در مورد نقد کتاب ایشان حرف بسیار است اما به عنوان مثال در جای جای کتاب ایشان بین یقین منطقی و یقین روانشناختی خلط کرده اند. یعنی خود شان اذعان دارند که ما طریق منطقی برای اثبات استقراء نداریم یعنی یقین منطقی برای ما به وجود نمی آورد بعد در جاهای دیگر از آن استفاده می کنند و در جاهایی که ارزش معرفت شناختی استقراء را بحث میکنند حتی قانون علیت و اثبات وجود خدا و ... اینها را می خواهند با روش خودشان که استقراء است درست کنند این خلط آن دو مقام هست یعنی ادعای ایشان این است که این استقراء باعث یقین روانی در نفس می شود لذا ما به این شکل آن را تحلیل می کنیم که عرف مثلاً در اثر تکرر مشاهده یک چیز ظن غالب برای او ایجاد می شود و بر اثر بیشتر شدن این مشاهده و پایین آمدن درصد احتمال با نظریه احتمالی که در

ریاضیات بحث اش هست این را کم می کنند کم میکنند بعد میگویند این ظن تبدیل به یقین می شود ما می گوئیم این حرف در مورد یقین روانشناختی درست است اما نمی توان این تحلیل را برای اثبات وجود خدا و قانون علیت و ... به کار برد یعنی بعضی از جاها خودشان ارزش معرفت شناختانه یعنی ارزش مطابقت با واقع برایش مطرح می کنند که این با یقین منطقی سازگار است بعضی جاها خودشان می گویند ما دلیل بر منطقی بودن استقراء نداریم. یعنی در تمام کتاب ایشان فضای اصول حاکم است مخصوصاً آن جایی که با علم اجمالی و اینها کار می کنند عین عبارت های اصولی آوردند. ایشان می گوید که ما برای استقراء دلیل منطقی نداریم منطق ارسطویی نمی تواند این را توجیه کند کما اینکه منطق جدید هگل و رسل و اینها هم نمی تواند توجیه کند مگر نظریه ما که در تحلیل نظریه خودشان هم دقیقاً فقط از یقین روانی استفاده می کنند. (ادعای ارزش معرفت شناسی می کنند؟) بعضی جاها بله مخصوصاً آن جاهایی که میگویند اثبات وجود خدا و علیت و ... مترتب بر نظریه ما می تواند باشد یعنی ارزش مطابقت با واقع هم دارد مخصوصاً آخر کتاب می آیند برهان نظم و ... را می خواهند با مبنای خودشان حل بکنند. (آیا ایشان در منطق دنبال تطابق با واقع هستند؟) باید باشند... (اگر بخواهیم بیان ایشان را درست شود باید از این دست بردارند که ما با منطق به واقع می رسیم چرا که بیان ایشان رفته روی ذهن و یقین ما و اینکه چه زمانی فکر ما از احتمالات به یقین می رسد کانه از تطابق با واقع کوتاه آمدند) آنجاهایی که اعتراف می کنند که یقین منطقی نیست آنجا کوتاه آمدند اما بعضاً آثاری که مترتب میکنند بهش از این باب هست یعنی دنبال تطابق با واقع بودند اما از این راه رفتند فلذا ما می گوئیم نمی شود لذا کتاب ایشان مشکل استقراء را خوب تصویر کرد اما واقعا نتوانست مشکلش را حل بکند. بر فرض با یقین روانی هم رفتیم جلو مشکل استقراء با این حل نمی شود.

نکته دوم:

همان نقدی که ایشان به منطق ارسطویی می گرفتند که این دلیل شما که برای دائمی بودن می آوردید که یک دلیل استقرائی است این اشکال به خود شما هم وارد است یعنی همان جایی که یقین روان شناختی را توصیف می کنند

از کجا می گویند که این تکرار مشاهده و استقراء مفید یقین می شود از کجا می گویند که این نظریه احتمال است که باعث افاده یقین می شود این خودش استقراء است (این اولی است) ایشان نمیدانند گیر کار این هست که نمی دانند ایشان جایی که دارند یقین روان شناختی را توضیح می دهند می گویند که وقتی من استقراء می کنم این استقراء من باعث یقین شده خب این استقراء من یعنی شهود یعنی حضوری خب بله این رد مورد شما درست اما شما این را چگونه به سائرین تعمیم می دهید چگونه می گویند این استقراء اول ظن می شود بعد یقین روان شناختی می شود این را از کجا در آوردید از وجدانیات خودتان است خب این در مورد خود شما صادق است این را چگونه تعمیم به سائر استقرائات می دهید این باز خودش دلیل استقرائی است. اساس حل استقراء شد استقراء و این دوری هست این همان اشکالی هست که به ما گرفتند که شما می خواهید استقراء را حل کنید کبری تان را از یک مبنای استقرایی گرفتید این دوری هست. برای اثبات حجیت استقراء به یک مبادی استناد شد که خود آن مبادی با استقراء دارند درست می شوند.

بعد در بحث های جلوتر آنجایی که تولید ذاتی و تولید موضوعی را مثال می زنند آن هم باز خودش نقد دارد یعنی منحصر در این دوتا نیست بعد آن جامعی که در نظریه احتمال تصویر می کنند ظنی هست بعد خودش ادعا می کنند ما نباید اخذ ما بالعرض مکان ما بذات بکنیم اما سیستم خودشان جوابگوی این نیست یعنی امکان دارد همان جا مغالطه اخذ ما بالعرض در مکان ما بذات واقع بشود و نقد هایی دیگه ای مطرح می شود. گیر در اینجا است که مبنای معرفت شناختی فلسفه ملاصدرا را نگرفتند... (این را مفروض گرفتند که مجربات یقینی است) چون با یقین روان شناختی کار کرده و با وجدانیات خودش نمی تواند مخالفت کند بعد همین وجدانیات را با استقراء تعمیم داده به همه و... اما ما می گوئیم تجربیات می توانند یقین بالمعنی الخص بدهند اما هر تجربی با ضروره یقین مطابق با واقع نیست ملاک مطابقت با واقعش هم بر گشت به علیت است.

خطای در شهود آیا راه دارد یا نه؟ و اگر راه دارد چگونه؟

آیا حس مشترک داریم یا نه؟ و معنای حس مشترک چیست؟

علم حسی چیست؟ شهید و علامه به این حس مادی می گویند صورت محسوسه که اصلاً علم نیست پس علم حسی نداریم (فرمودید وقتی داخل ذهن می آید می شود علم حسی) مشهور میگویند علامه و شهید تاکید دارند که به این قسمت مادی بگوییم صورت محسوسه و جزئی هم می دانند در حالی که اصلاً جزئی کلی توش مطرح نیست خارج عین تشخیص است. بخش مادی قضیه وقتی منتقل به ذهن می شود در ذهن اولین صورتی که پدید می آید از آنجا که حین الاتصال مادی اش هست آن را مشهور می گویند علم حسی که آن دیگر جزئی نیست مفهوم بما هو مفهوم کلی است وقتی آن اتصال قطع شد خیال می شود... گفتیم کلی و جزئی که در علم حسی و علم خیالی و ... بحث می کنیم کلی و جزئی باب مفاهیم نیست کلی و جزئی باب قضایا هست یعنی قضیه شخصی و کلی باب برهان... علم عقلی که می گویند فقط کلیات را درک میکنند این مدرک کلیات بودن که قوام علم عقلی است این کدام کلی هست؟ کلی باب مفاهیم است خب کلی باب مفاهیم حس را هم درک می کند دیگر مگر نمی گوییم مفهوم بما هو مفهوم کلی است (علم حسی فرق می کند) چرا فرق می کند؟! آره اگر صورت محسوسه مادی منظورت هست بله آن علم نیست اصلاً (حین الاتصال چی؟) چه حین الاتصال باشد چه نباشد فرقی نمی کند مفهوم بما هو مفهوم کلی است آن جایی هم که حین الاتصال است حیث حکایتگری روی مفهوم بما هو مفهوم نرفته مگر در مفهوم بما هو مفهوم حیث حکایتگری هست، نه تصدیق حیث حکایتگری است تصدیق هست که در اصل می خواهد یک نسبتی را برساند لذا آنجایی هم که دارید حین الاتصال بحث می کنید باز مفاهیم مفهوم کلی هستند فقط در قضیه و آن گزاره قضیه شخصی هست. تصدیق قضایای شخصی جزئی است چرا که حکایتگری از خارج دارد باز آنجا هم مفاهیم جزئی نیستند آن حیث حکایتگری از خارج هست که جزئیت را به آن تسری می دهد. (حالا قضیه شخصی چیه؟ گفته بودیم رفته باشد روی مفهوم جزئی) گفتیم غلط است دیگر همان جا درست کردیم گفتیم مشهور می گویند مفهومش جزئی باشد ما می گفتیم مفهوم جزئی نداریم و با وجود خارجی درست می کردیم می گفتیم اگر در وجود خارجی حکم فقط روی یک وجود خارجی رفته باشد و من بخواهم آن یک دانه وجود خارجی را در باب مفاهیم حکایتگری کنم این تشخیص از وجود خارجی منتقل به وجود ذهنی می شود اما مجازاً (وجود خارجی را چه طور می فهمید) همان اتصال درست می کند یعنی اتصال به خارج من را به یک

وجود خارجی می رساند و من می دانم که وجود خارجی عین تشخیص است (آن وجود خارجی در ذهن من نمی آید) اما می فهمم وجود من متشخص است. مفهوم من از خارج حکایتگری دارد اما من با همین حکایتگری اش از خارج می فهمم وجود خارجی عین تشخیص است احکامش به همین وجود خارجی هم عین تشخیص است. کلی باب برهان یعنی محصورات پس موضوع ما قضیه هست گزاره هست تصدیق هست با این حساب تصور اصلا علم نیست. تصور که واقع نمایی ندارد حکایتگری نمی شود سعه نفس نمی شود تصور که معلول من هست. تصور فقط معدّ هست برای تصدیق. (تصور معلول هست؟) تصدیق هم معلول است منتهی تصدیق حکایتگری دارد از خارج و آن حکایتگری اش از خارج به من سعه نفس می دهد. (به هر حال تصور هم حقیقت بسیطه هست هر تصویری بالاخره حقیقت بسیطه است؟) خب آن که می شود تصدیق، تصور نیست (اصلا تصور نداریم چرا که هر حقیقت بسیطه موجود هست) شما آن حقیقت بسیطه را مستقل تصور نمی کنی چی موجود هست پس (ما چیزی به عنوان تصور نداریم چرا که هر چیزی را تصور کنیم قبلش تصورش را تصدیق کردیم) نه تصدیق نکردی اصلا تصدیق هم کرده باشی بالاخره با تصدیقش داری کار می کنی... با تصورش داری کار می کنی تو تصدیق را که موضوع قضیه قرار نمیدی وجود را حذف می کنی آن تصور را می آوری موضوع قضیه قرار می دهی... بعد از تصدیق زید موجود در ذهنت زید را می توانی از موجود جدا کنی یا نه؟ جدا می کنی دیگه بعد زید را در قضیه دیگه ای قرار می دهی که زید قائم... تصدیق کلا در مقام خارج مطرح می شود (با این بیان اشکال فخر وارد است که تصور بدیهی نداریم) باید رسیدگی می کنیم، باب مشارکت الحد والبرهان اگر کار بشود فخر رازی هم حل می شود.

جلسه ۲۰

۸۹/ ۲/ ۶

هر قضیه یقینی اگر بالمعنی الاخص باشد باید به شکل صحیحی برگردد به اولیات و عرض کردیم که ما قضیه ضروری را فقط اولیات می دانیم و اولیات واقعا اولیات می دانیم برخلاف آقای جوادی که ایشان فقط یک قضیه

اولی را قبول دارند ما نه قضایای اولیات را می پذیریم و همه ضروری های دیگه ای که منطقیون این ها را جزء ضروریات شمردند ما اینها را نظری می دانیم و بازگشت همه به اولیات است علت اینکه اینها نظری هستند هم روشن است مثلا در تجربیات قیاس خفی نشان دهنده نظری بودن آنهاست یا در فطریات آن قیاس خفی هر چند آن قیاس مقارن هست اما به هر حال برای علم این تصدیق جدید. به یک تصدیق دیگری نیاز داریم و یا در حدسیات هم همین طور مفصل توضیح دادیم که اگر بخواهد یقین بالمعنی الاخص بشود وضعیتش بدتر هم هست یعنی علم به علت تامه و به اینکه علت تامه تعمیم دارد همه اش شرط هست و این ها همه اش تصدیق هستند پس یک تصدیقی داریم که به گزاره ها و تصدیق های دیگه ای احتیاج دارد فلذا اینها نظری هستند و متواترات هم گفتیم به قیاس خفی نیاز دارد که فقط محسوسات باقی می ماند که ما قائلیم آنجایی که ما داریم با حس کار می کنیم بله آن حس ما خطا پذیر نیست، احساس خطا پذیر نیست و ما به آن علم حضوری داریم ولی اینکه آن چیزی که ما به عنوان صورت محسوسه گرفتیم آیا مطابق و خارج هست یا نیست اینجا احتیاج داریم دوباره یک قیاسی بچنینیم داریم اگر بخواهیم محسوس ما یقین بالمعنی الاخص باشد برای مطابقت صورت محسوسه در فضای ذهنمان با آن چیزی که در خارج است و نسبت بین این دو تا رو بفهمیم این فهم نسبت بین این دو یک تصدیق است یک گزاره دیگه هست لذا در محسوسات هم ما احتیاج داریم برای اینکه مطابقتش با واقع درک بشود به اولیات برگردند.

تصدیقی که به عنوان بدیهی و ضروری مطرح است یا تصور طریفین کافی است یا کافی نیست اگر کافی باشد اولیات است و اگر تصور طرفین کافی نباشد و ما به خارج از تصور احتیاج داشته باشیم یا امر خارجی که به آن نیاز داریم تصدیق است یا چیزی غیر از تصدیق است و جایی که امر خارج تصدیق است خلف فرض ماست چون فرض ما این بود که تصدیق باید بدیهی و ضروری باشد در حالی که این جا می گوئیم برای این تصدیق به یک تصدیق دیگر نیاز داریم اما چیزی که غیر از تصدیق احتیاج است یا علم است یا غیر علم است اگر غیر علم است منافاتی با اولی بودن ندارد چون در خود اولیات هم وجود عالم و حضور موضوع قضیه در نفس الامر قضیه شرط است این ها چیزهایی هستند که خارج از قضیه هستند و علم هم نیستند خب این به اولی بودن لطمه ای نمی زند

یا چیزهایی که مرحوم مظفر در تنبیه اضافه رد مثل انتباه و توجه نفس و ... چیزهایی هستند که به اولی بودن قضیه ضرری نمی زنند (غیر علم یعنی چی؟) غیر علم یعنی وجود یه چیز خارجی، هر چیزی که خارج از قضیه هست دیگه علم هم نیست که خارج از نفس هم می تواند باشد. اما اگر امر خارج علم شد اگر علم تصدیقی باشد یعنی به حمله نیاز داشته باشیم یعنی وجود محمول برای موضوع شرط است نه خود تصدیق که قبلاً بحثش را گفتیم که باعث می شود علم ما نظری بشود یعنی خلف فرض پیش می شاید اما اگر علم تصویری باشد این فرض را می گویند امکان ندارد یعنی ما تصدیقی نداریم که علاوه بر تصور طرفینش به تصور دیگری نیاز داشته باشد و دلیلی را هم که بیان می کنند این است که تصور خارج از تصدیق ما ربطی به تصدیق ما ندارد و در تصدیق ما تأثیری ندارد که ما در نهایت علاوه بر تصور موضوع و محمول بگوییم تصور نسبت نیاز است و غیر از اینها قطعاً به تصور دیگری نیاز نداریم. با همه این بحث ها تنها یقینیاتی که بدیهی اند اولیات هستند و بقیه نظری اند اما به صورت تشکیکی که برخی از آنها را مثل محسوسات را راحت تر قبول می کنیم اما به برخی دیگر انتباه بیشتری نیاز است، فکر نیاز داریم اما بالأخره همه این ها نظری اند که بعد از علم به آنها می شود بدیهی ثانوی فقط برای بوجود آمدن علم اینها آن تشکیک مطرح می شود. علت اینکه می گوییم این یقینیات که شش قسم بود استقرائی است نه عقلی این بود که بدیهیات محصور ما نیستند.

از این جا به بعد اقسام دیگری از مبادی اقیسه را مطرح می کنند:

نکته: این جایی که قضایا را داریم تقسیم می کنند به یقینیات و مشهورات و مظنونات و ... منظور از قضیه چیست؟

بینید که قضیه با مبنای خودآقایان است که لفظی می دیدند یا اینکه با مبنای ما متعلق تصدیق هست؟

وجود رابط برهان علامه چی بود؟ هر جا دو واقعیت با هم ارتباط پیدا کنند در آنجا وجود رابط داریم. تفاوتی هم

ندارد که این دو واقعیت در خارج باشند یا در ذهن باشند اگر بیاید در ذهن در ذهن وجود رابط داریم دیگه...

تعریف قضیه: نسبت بین طرفین بین زید و قیام را در ذهن را که داریم به آن قضیه می گوییم.

تصدیق: فهم مطابقت این نسبت ذهنی با نسبت خارجی را تصدیق می‌گوییم که تصدیق متعلق به این قضیه هست. و قضیه متعلق تصدیق است. اما بحث لفظی برعکس می‌شود یعنی اگر قضیه را لفظی دیدیم تصدیق می‌شود متعلق قضیه ی لفظیه. یعنی لفظ حاکی از تصدیق می‌شود... گفتیم یک نسبت در خارج داریم این می‌شود محکی واقعی ما، یک نسبت در ذهن داریم این بهش می‌گوییم قضیه، یک نسبت هم داریم که حاکی از این قضیه ذهنی هست دوتا مجاز داریم هم به آن لفظی می‌گویند قضیه به اعتبار حکایتگری اش بهخود قضیه هم که حقیقتا قضیه می‌گویند، به اعتبار محکی خارجی اش به آن هم مجازا می‌گویند قضیه خب حالا باید ببینیم که در این مبادی اقیسه که می‌گویند اقسام قضیه است منظورشان کدام قضیه است؟ با قضیه لفظی دارند می‌گویند یا با قضیه ذهنی دارند می‌گویند یا اصلا بحث سر قضیه و اینها نیست بحث سر علم است، تصدیق هست؟ یک تأملی بکنید.

مظنونات:

همان جایی که متعلق تصدیق را بیان می‌کردند بیان کردند که وقتی یک خبری را به شما عرضه میکنند یکی از این چهار حالت در نفس شما به وجود می‌آید که یا یقین دارید یا ظن دارید یا وهم دارید یا شک که ظن ترجیح وقوع خبر بود و عدم وقوع خبر مرجوح است که این یک اصطلاح ظن است و یک اصطلاح دیگر هم در ابتدای مظنونات مطرح کردند که ظن لغوی است یعنی مطلق اعتقادی که بدون دلیل و علت باشد از حدس و گمان و ... که مفید علم نیست ظن حاصل می‌شود اینها را بهش ظن لغوی می‌گویند.

سؤال: رابطه ظن اصطلاحی با ظن لغوی چیست؟ کی ترجیح می‌آید؟

ظن لغوی برخی اوقات یقین تقلیدی، جهل مرکب و ظن اصطلاحی ... را شامل می‌شود که ظن اصطلاحی شامل اینها نمی‌شود. از طرف دیگر برخی از ظن‌ها هم ظن اصطلاحی هستند اما ظن لغوی نیستند که آنجایی است که دلیل داشته با شیم یعنی اعتقاد جازم نیارود اما دلیل داشته باشد. با این تعبیر که گفتیم می‌شود من وجه اما کتاب گفته که مطلق است...

سؤال دوم: رابطه ظن لغوی با یقین چیست؟

در یقین بالمعنی الاخص و الاعم بحث کردیم که اگر بتوانیم یقین بالمعنی الاخص را ملاک قرار بدهیم که «إذا كان مسببا عن علتة الخاصة موجبه له» باشد و زوالش امکان پذیر نباشد احتمال خلاف نباشد اگر به این بگوییم یقین، ظن در مقابل این یقین قرار می گیرد و وقتی که این طور شد همه یقین های بالمعنی الأعم هایی که یقین بالمعنی الأخص نیستند مانند جهل مرکب و تقلید و ظن اصطلاحی همه ی اینها ظن لغوی می شود چرا که علتی که باعث علم می شود نیست یعنی مسبب از علت خاصه موجب آن نیست. لذا امام و علامه برای علم غیر از یقین بالمعنی الأخص تعبر ظن را به کار می برند که برخی از آنان ظن باطنی است ظن خفی هستند که انسان فکر می کند یقین است مثل جهل مرکب مثل تقلیدی که باعث یقین می شود اما برخی هم ظن ظاهری و جلی هستند که انسان می تواند بفهمد که ظن هستند مثل ظن اصطلاحی خودمان.

نتیجه: رابطه ظن لغوی و اصطلاحی می شود عموم و خصوص مطلق. ظن اصطلاحی از مصائب ظن لوی می شود لذا رابطه شان واقعا عام و خاص هست پس اگر ظن اعتقاد بدون دلیل یا دلیلی که علت موجب له نیست باشد یعنی بگوییم ظن یعنی علم بدون علم همه اعتقادات غیر از یقین بالمعنی الأخص را شامل می شود. این در مبنای خودشان هست.

نکته: در لغت ممکن است ظن به معنای علم و یقین هم به کار برود که ممکن هست که آیه شریفه که از ظن حضرت داوود سخن می گوید را اینگونه معنا کنیم اما مشترک لفظی می شود که منظور از ظن ما در این جا ظن به معنای علم و یقین نیست. موارد قلیل که ظن به معنای یقین استعمال شده آن منظور نیست، آنجا هم باید بحث کنیم چرا در موارد یقین ظن به کار بردند احتمال دارد در آن موارد حقیقت نباشد مجاز باشد... ایشان اصلا نباید می رفت سراغ موارد استعمال چرا که موارد استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و معنای لفظ برای ما مشخص نمی کند...

مراد ما در این مبادی اقیسه کدامیک از ظنون مراد است؟ آیا لغوی است یا اصطلاحی؟ این جا مراد ظن اصطلاحی که اول منطق خواندیم مراد است که همان راجح بودن یک طرف و مرجوح بودن طرف مقابل است که جهل مرکب

وظن باطنی که توضیح دادیم هم اشکال ندارد^۷ که در این جا داخل شود اما چون بعداً در بحث صناعات مشخص می کنیم که مضموناتی که اینجا گفتیم برای خطابه است و جدل مغالطه متکفل جهل مرکب و اینها هستند لذا اینها بعداً جا بجا میشود فلذا مضمونات اینجا را منحصر کرده اند در ظن بالمعنی الأخص و ظن باطنی را در بحث مغالطه و جدل از آن استفاده می کنند... این اصطلاح با اصطلاح روان شناختی اول منطق فرق میکند آنجا می گفتیم یقین نفسانی است، یقین مفسانی واقعا اعم از جهل مرکب بود آن وقت ظن آنجا مقابل جهل مرکب و تقلید و ... می شود.

نکته ای که باید توجه شود با مبنای خودمان تکلیف چیست؟ یعنی علی المبنا اگر گفتیم که ظن تصدیق است این بحث ها مطرح می شود اما اگر گفتیم که ظن تصدیق نیست باید ببینیم که قضیه ای که در این جا گفته می شود این قضیه چه قضیه ای است آیا قضیه یعنی تصدیق؟ که اگر قضیه تصدیق باشد پس ما باید ظن را بیندازیم بیرون که رجوع می کنیم به سؤال اول که منظور از قضیه در مبادی اقیسه چیست؟ قضیه به اعتبار آن صورت قضیه داریم بحث می کنیم که آن قضیه متعلق التصدیق است که این یک فرض می شود یک جور دیگر این هست که بگوییم خود این تصدیق اینجا محور است که این هم باز می توانیم برایش موید داشته باشیم چون مبادی اقیسه ربطی به قضیه و اینها ندارد دو تا تصدیق داریم که داریم با تصدیق هایمان کار می کنیم این هم میتواند باشد می تواند قضیه لفظی باشد چون همه آقایان در فضای قضیه لفظی دارند فکر می کنند قطعاً قضیه علم نیست چون در ظن ما گیر می کنیم اما خودشان هم اگر این را قائل شوند در مخیلات گیر می کنند که در مخیلات خودشان هم می گویند مخیلات علم نیست. کما اینکه این بحث را در تقسیمات صناعات هم مطرح کردیم شعر اصلاً مفید علم نیست مفید تصدیق نیست پس چرا در قیاس مطرح شده آن ها قطعاً در شعر گیر می کنند ما هم اگر خطابه را علم ندانستیم در خطابه همین گونه گیر می کنیم اما مناطمان واحد هست آنها هر چیزی در شعر بگویند ما هم در خطابه می گوئیم. در مشهورات عمق فاجعه بدتر است.

^۷ در جهل مرکب راجح معنا ندارد بلکه ما یقین به وقوع یک طرف و عدم طرف دیگر نه عدم رجحان.

پس باید حل کنیم که مرادمان از قضیه در این جا چیست؟ و رابطه قضیه و تصدیق چیست یعنی از جهت نسبت
اربعه چگونه اند موجب کلیه است موجب جزئی، سالبه هست چیست؟

جلسه ۲۱

۸ / ۲ / ۸۹

بحث در مبادی اقیسه که گفتیم که یقینیات، در اولیات آنها ضروریات هستند و بقیه نظری اند و مابقی مبادی اقیسه
که یقینی نیستند دیگر علم مطابق با واقع در آنها مطرح نیست و یکی از این مبادی اقیسه مضمونات است و ظن
ترجیح یکی از اطراف قضیه با احتمال طرف دیگر ای تعریف اصطلاحی ظن است اما از نظر لغوی باید به این
صورت تعریف کرد که : هر اعتقادی که بدون علت تامه موجب له حاصل شده باشد (با مبنای خود شان) می شود
مضمونات.

که اشکال مبنایی و بنایی که گرفتیم مطرح می شود یکی اینکه اگر در ظن ما قائل به اعتقاد بشویم لازمه حرف
شما این است که وهم هم که طرف مقابلش ظن هست مستلزم اعتقاد و حکم نفس باشد یعنی لازمه حکم به طرف
راجح عدم حکم به طرف مرجوح هست این علی المبنای بود یک اشکال مبنایی هم داشتیم کخ که ما در طرف راجح
نیز حکم نداریم و مظفر که قوام تصدیق را اذعان نفس می دانستند در باب ظن تعریف تصدیق را عوض کردند و
ترجیح را تعبیر آوردند و با این تغییر تعریف ظن تصدیق شد که ما گفتیم که تصدیق ترجیح نیست همان اذعان
حکم نفس است و در ظن که یک طرف را ترجیح می دهیم و طرف دیگر را احتمال میدهیم اینجا واقعا اذعان نفس
نمی آید اما گفتیم که در برخی از شرائط چون راه رسیدن به واقع سخت هست یا بسته هست یا به هر دلیل عقلایی
دیگر عقلا اعتبار می کنند که ظنون خود شان را حجت بدانند یعنی در وادی عمل با ظن کار کنند ولو اینکه در نظر
این اذعان نفس نیاید ولی به خاطر اینکه گیر عملی شان جلو برود قائل می شوند که ظن هم حجت هست مثل
بحث استصحاب و تمسک کردن به خبر واحد و یعنی ظنون از باب عقل عملی حجت می باشند نه عقل نظری

و در حقیقت ما داریم به آن پشتوانه قطعی و یقینی نظری اش حکم می‌کنیم کانه در وادی عقلا یک حکم عقل عملی تعلق گرفته به این که در این فضاها عقل حجت است و در این موارد ما داریم به آن حکم قطعی سیره عقلایی عمل می‌کنیم نه باز به خود ظن...

(...فکری که کار ما راه بیاندازد کافی است چرا ما می‌رویم سراغ یقین بالمعنی الاخص؟؟؟) عرض کردیم یکی از ارزشهای علم حیث عملی اش هست فقط این نیست لذا در آن حس کنجکاوی بشری یا علم دوستی بشری یا حب ذاتی علم که اینها مفصل بحث می‌شود خود و صول به واقع حَضی هست که بشر به خاطر حب ذاتی علم می‌خواهد برسد به واقع لذا بارها عرض کردیم که حیث معرفت شناسانه این بحث‌ها را با حیث‌های عملی و غایتگرایی علم نباید خلط کرد لذا در این بحث‌ها گفتیم که موضوعشان بحث معرفت شناسانه است در بحث معرفت شناسی می‌خواهیم ارزش معلوم یعنی راه‌های مطابقت علم با واقع را تحصیل کنیم یعنی بگوییم از این معلوماتی که داریم با این ملاکات یک سری شان مطابق با واقع هستند یک سری شان مطابق با واقع نیستند بلکه ممکن است آنهایی که مطابق با واقع نیستند ارزش عملی داشته باشند مثل همین مضمون‌ها که خودمان داریم ارزش عملی اش را درست می‌کنیم ولی باز این منافی این نیست که ارزش معرفت شناسانه نداشته باشند نه خودمان اذعان داریم که این ارزش معرفت شناسان اش یا نیست یا خیلی کم است در حد همان ترجیح است که یک حالت روانی برای نفس است دوباره به مطابق خارجی اش ربطی ندارد و هم آن بحث‌های ارزش عملی اش را حفظ می‌کند با این مقدمه به بحث نگاه کنید.

مشهورات:

قضایایی که مشهور هستند عند العقلا و عرف^۸

^۸ آیا عرف با عقلا یکی است یا عقلا که می‌گوییم بما هم عقلا مراد است؟

[مشهورات اعم و اخص]

مشهورات را به معنی الأعم و اخص تقسیم می کنند و در اعم روی این تأکید دارند که ما کاری با حیث واقع و واقع شناسی اینها نداریم فقط اینها چون مشهور هستند بهشان اطلاق مشهورات میشود حالا این اعم از این است که مطابق واقعی داشته باشند یا نه لذا رابطه آن با مشهورات بالمعنی الاخص عموم و خصوص مطلق می شود به این معنا که خیلی از یقینیات که وصف شهرت بهشان عارض می شود می آیند در مشهورات بلعنی الاعم قرار می گیرند لذا ممکن است خیلی از اولیات مثل الكل اعظم من الجزء یا اجتماع نقیضین محال است را بیاوریم در مشهورات هم داخل کنیم با این تعمیم در مشهورات که مشهور آن قضیه ای هست که شهرت پیدا کرده باشد حالا چه مطابق خارجی داشته باشد چه نداشته باشد و در مقابل این مشهورات بالمعنی الاعم یک اصطلاح دیگره ای است که مشهورات بالمعنی الاخص است که قضایایی هستند که واقعی برایشان نیست ماوراء این قضیه، این قضیه مطابق خارجی ندارد فقط مشهور شده. عقلا به آن حکم می کنند اما نه بر حسب اینکه مطابقی داشته باشد و نسبت واقعیته داشته باشد خیر وراء تطابق آرائ عقلا این قضیه محکی و مطابقی ندارد

[رابطه مشهورات اخص با یقینیات]

لذا رابطه مشهورات بالمعنی الاخص با یقینیات تباین است چون در یقینیات می گوئیم که قضایایی هستند که محکی واقعی دارند، مطابق خارجی دارند اما در این جا می گوئیم که این ها مطابق ندارند. مشهورات در مقابلشان کاذب نیست بلکه در مقابل یقینیات کاذب است یعنی یقینیات تقسیم می شوند به صادق و کاذب، از آنجا که مشهور واقعی ماوراء قضیه ندارد صدق و کذب هم در آن مطرح نیست در مقابل مشهور غیر مشهور است شنیع است یعنی مشهور آن هست که عقلا حکم به حسن آن می کنند و در مقابل شنیع آن است که عقلا حکم به قبح آن می کنند لذا ما وراء آن صادق و کاذب نیست و به همین مناسبت این بحث را می توان مطرح کرد که صادق و کاذب در یقینیات رابطه متناقض با هم دارند یعنی مطابق خارجی یک قضیه یا صادق است یا کاذب لا یرتفعان و لا یجتمعان هم بودند اما در مشهورات این طور نیست یعنی یک قضیه که مشهور نیست ممکن است شنیع باشد و ممکن هم هست که شنیع نباشد لذا صورت رفع پیش می آید (یعنی شنیع به معنی غیر مشهور نیست) خیر شنیع به

معنی ضد شهرت است یعنی عقلا یک بار حکم به وقوع آن می کنند و یک بار عقلا حکم به عدم وقوع آن حکم می کنند به قبح آن حکم می کنند آن قبح می شود شنیع یعنی بر خلاف نظر مشور است و یک فرض هم در اینجا پیش می آید که اصلاً عقلاً نسبت به آن حکم نمی کنند نه به حسنش و نه به قبحش حکم می کند لذا نه شنیع است و نه حسن... لذا صورت رفع برای آنها فرض می شود. در باب جدل مفصل کار می کنیم. و بعد هم بر اساس های مختلف آن را تقسیم می کنند.

نکته ای که ذکر آن در این جا مناسب است این است که ما اگر خواستیم وارد فضای مشهورات شویم و خواستیم با شهرت صرف کار کنیم تقسیم مشهورات به اعم و اخص غلط می باشد چون عقلاً وقتی به حیث شهرت دارند حکم می کنند دیگه کاری به مطابقت با واقعی و ارزش گذاری معرفت شناسانه آن ندارند و اینکه ما بیاییم مشهورات را تقسیم می کنیم اگر بخواهیم توجیه کنیم عبارت ایشان را می گوئیم که این تقسیم، یک تقسیم برون معرفتی است، یعنی کسی که از بیرون به مشهورات نگاه می کند می تواند بگوید که مشهورات به دو دسته مطابق خارجی دار و عدم مطابق خارجی دار تقسیم می شود لذا اگر کسی داخل در عرف و عقلا هست به خاطر شهرت دارد با این قضایا کار می کند واقعا بین اولیات و تأدیبات صلاحیه فرقی نمی گذارد لذا دارد با صرف شهرت کار می کند... این نکته ای است که در تأدیبات صلاحیه آنجایی که با عشائره داریم نزاع می کنیم کمک می کند.

نکته دیگر: اینکه ما اگر تقسیم را هم درست کردیم که مشهورات بامعنی الاعم و بامعنی الاخص داریم؛ آنجایی که داریم با مشهورات بامعنی الاعم کار می کنیم و می گوئیم اینها نسبتی ما وراء قضیه ندارند سؤال این میشود که چرا به اینها قضیه می گوئیم؟ که بحث دیگری را هم شبیه به این قبلاً در بحث خبر و انشاء کار کردیم که در خبر می گفتیم که این خبر موضوعاً و محمولاً و نسبتاً این قضیه محقق هست و وعاء تحقق دارد و خبر می دهد آن قضیه است اما در مقابل انشاء بود که گفتیم نسبت این جعلی است انشائی است واقعی ندارد تا بخواهد صدق و کذب داشته باشد. و حال سؤال این است که مشهورات بامعنی الاخص هم همین طور هستند و خودتان می گوئید

برای تطابق آراء عقلا نسبتی در خارج وجود نیست، مطابق خارجی ندارند، صدق و کذب در آن بحث نمی شود.
خب اگر اینطوری هست اینها چرا قضیه هستند؟

این حکمی که عقلا نسبت به قضایا می کنند خب یک بار حکم قطعی شان هست خب آنجا قطعا حکم هست اما بعضی مواقع حکم به ظن شان هست ما در آنجا ان قلت داشتیم نه در یقین بامعنی الاعم چرا که در حالت نفسانی قطع است و یقین بالمعنی الاعم است آنجا حکم نفس است چرا که شخص قاطع خود را در متن واقع می بیند و حکم می کند اما آنجایی که ظن اصطلاحی هست آنجا می گوئیم حکم نیست اما باز به خاطر اعتماد و تکیه عقلا به مباحث ظنی خود شان آنجا هم حکم عقل عملی ممکن است بیاید لذا وقتی قرآن علل خطا در ماده عقلا را می شمارد - یکی از اعجاز قرآن این هست که بحث های منطق مادی را مطرح کرده است قشنگ هم مطرح کرده - یکی از آنها همین تبعیت از ظن هست ما دیروز که اصرار داشتیم ظن لغوی را آنطوری معنا کنیم به خاطر اینکه تعبیر قرآنی به این معنا هست آنجایی که می گوید آنهایی که می گوید آنهایی که مخالف با نبوت پیامبر هستند یا آنهایی که عناد می کنند اینها از ظنشان دارند تبعیت می کنند ممکن است همین ظن اصطلاحی بوده باشد خب دلیل ندایم چرا که خیلی از اینها قاطع بودند لذا همان تخمین و اعتقاد بدون دلیل در مواردش صدق می کند و همان آیات که قبلا استناد کردیم که *یتبعون إلا الظن* که در مزمت ظن هست ممکن است همین ظن لغوی منظور بوده باشد...

جلسه ۲۲

۸۹ / ۲ / ۱۱

یکی دیگر از گزاره هایی که در استدلال از آن بحث می کنند مشهورات است و ملاک بحث هم شهرت قضایا بین عقلا هست و گفتیم اگر ملاک شهرت بین عقلا باشد دیگر تقسیم به اعم و اخص معنا ندارد چرا که عرف و عقلا بین اعم و اخص فرق قائل نیستند اما اگر از بیرون به این ها نگاه کنیم می بینیم این گزاره هایی که بین عقلا مشهور

هستند دو قسم هستند یک دسته مطابق واقعی دارند، نسبت واقعی دارند، اخبار دارند و صف شهرت هم به این ها اضافه شده است و دسته دیگر این است که مطابق واقعی ندارند که به اینها هم مشهور میگویند که می توان مشهور اعم و اخص را با این بیان درست کرد.^۹

فضای مشهورات اخص:

با همان تعبیر خودشان که بگوییم اینها نسبت واقعی ندارند، نسبتی را از خارج اخبار نمی کنند سؤال این است که این قضیه هست یا نه؟ این چه قضیه ای هست که در آن اخبار نیست، نسبت واقعی در آن نیست. اینها چه قضیه هستند یعنی با انشاء چه فرقی دارند دیگه در انشاء هم همین بحث را می گفتیم که نسبت واقعی ندارد اخبار ندارد و بعد خودتان انشائیات را از قضیه می انداختید بیرون... اینها می گویند مشهورات بالمعنی الاخص نسبت خارجی واقعی ندارد ولی حکم هم دارد سوال ما این بود که اینها چگونه حکمی هستند که قضیه نیستند؟ تصدیقی که متعلق ندارد.

تقسیم دوم این بود که بر اساس سبب شهرت به شش قسم تقسیم می کنند و تقسیم دیگر این است که مشهورات یا مطلقه هستند یا محدوده که اشاره کردیم که این بر اساس آن نکته ای هست که اول بحث اشاره کردیم که وهی قضایا اشتهرت بین الناس وذاع التصدیق بها عند جمیع العقلاء أو اکثرهم أو طائفة خاصة مشهوری است که نزد جمیع عقلا یا اکثر عقلا است مشهورات مطلقه می گویند و مشهوراتی که بین طائفه خاصی مشهور است مانند رسومات طائفه خاص که به آنها مشهورات محدوده می گویند پس یک بار هم مشهورات را بر اساس سعه شهرتش تقسیم می کنند لذا ممکن است رسمی که در یک قوم حسن است در قوم دیگر شنیع باشد یا در نزد قوم دیگر نه حسن باشد و نه شنیع. و بعد گفتند یک تقسیم دیگه ای هم دارد تقسیمش می کنند به ظاهریه و حقیقیه و شبیه به مشهورات که این را در بحث جدل بررسی می کنیم آنجایی که جدل را با مشاهده مقایسه می کنیم بحث میکنیم یکسری چیزها مشهور هستند حقیقتا یکسری چیزها ظاهرا مشهور هستند...

^۹ طبق این بیان هم نباید به مشهور اعم و اخص تقسیم کنیم باید به مشهور دارای مطابق و غیر دارای مطابق تقسیم کنیم.

انواع مشهور بر اساس علت شهرت:

۱- واجبات القبول

یقینیاتی که مشهور مطلق هستند را واجبات القبول می گویند که در مبنای ایشان اولیات و فطریات را شامل می شود و به خاطر بدهت و روشنی آنها واجب است که همه آنها را قبول کنند. طبق مبنای ما فقط اولیات واجبات القبول است.

۲- تأدیبات الصلاحیه

در تأدیبات صلاحیه آقایان آمدند گفتند بعضی از افعال مورد مدح و ذم عقلا واقع می شوند و از آنجا که مورد مدح و ذم عقلا واقع می شوند جزء مشهورات واقع می شود یعنی عقلا بعضی از افعال را خوب میدانند و چون این افعال را خوب می دانند فاعلش را مدح می کنند بعضی از افعال را بد می دانند فاعلش را مذمت می کنند لذا جزء مشهورات است.

[ملاک حسن و قبح]

اما نکته اساسی در این بحث این است که: این خوبی و بدی افعال و به تبع مدح و ذم فاعل این افعال را چه کسی بر عهده میگیرد یعنی کی ملاک می دهد؟ ملاک در این ها چیست؟ در این جا متکلمین دو دسته شدند:

۱- یک دسته قائل به حسن و قبح عقلی شده اند: عقل حاکم حسن و قبح اینها هست که دو دسته اند: عدلیه و معتزله

۲- قائل به حسن و قبح شرعی شده اند: یعنی عقل یا درک نمی کند یا اشتباه درک می کند ملاک حسن و قبح را باید شارع بگوید که اشاعره قائل به این قول هستند.

شبهه اشاعره:

اگر ملاکی که شما می گوید عقل حاکم به حسن و قبح باشد حکم عقل در این بحث حسن و قبح با حکم عقل در الكل اعظم من الجزء چه تفاوتی دارد؟ در حالی که ما فرق بین اینها می بینیم که یکی از فرق هایش این هست که در اولی مثلا النقیضان لا یجتمعان اختلاف نیست اما در العدل حسن خیلی ها اختلاف دارند... این یک وجه معنای عبارت است که همه اینگونه معنا می کنند ما می خواهیم بگوییم نه اشاعره شاید واقعا ناظر به این اختلاف نباشند اشاعره دارند بین این دو تا قضیه فرق است ما فرق را داریم می بینیم که مثلا در العدل حسن از یک واقعیت خارجی خبر نمی دهد اما الكل اعظم من الجزء از یک واقعیت خارجی خبر می دهد. به هر دو صورت عبارت اشاعره را می توان معنا کرد اگر خیلی لطف کنیم بگوییم دومی مدنظرشان بود یعنی بگوییم آنها فرق اساسی بین قضایای تأدیبات صلاحیه را با یقینیات فهمیده اند که اثبات این مطلب سخت است یا اینکه بزیم به همان عبارت مشهور که العدل حسن اختلافی است و ...

[جواب اشاعره]

که جوابشان این است که ما اگر به حسن و قبح شرعی قائل شویم لازمه اش این است که به هیچ حسن و قبحی قائل نشویم. چون حسن و قبح شرعی دوری است یعنی لازمه این حرف این است شارع حسن و قبح را تعیین کند و اگر شارع این حسن و قبح را تعیین کرد، ملاک حسن و قبح فعل خود شارع را چه کسی تعیین می کند به عبارت دیگر: اگر مثلا پیامبر فرمود که احسان به پدر و مادر خوب است خب سؤال این می شود که حجیت قول پیامبر از کجا آمد که می گوییم از این جا می آید که پیامبر دروغ نمی گوید و بر فرض اینکه این را هم اثبات کردیم از کجا معلوم که خداوند درست می گوید این وحی که دارد به پیامبر می شود وحی صادق باشد خب لذا لازم است که قبح کذب خداوند و پیامبر را از یک جایی ثابت کنیم و بعد بقیه چیزها را شرعی قبول کنیم لذا لابد از این هستیم که بعضی از حسن و قبح ها از یک جای دیگر قبول شده باشند و بعد همین جا به معتزلی ها و شیعه ها کمک می کنیم که اینها هم که قائل به حسن و قبح عقلی شدند همین را می گفتند که به نحو موجهه جزئی عقل

حسن و قبح بعضی از افعال را می فهمد و بعد حسن و قبح را شارع تبیین می کند ... اشاعره مشکلش این هست که موجه کلیه فهمیدند... (معتزله قائل موجه کلیه هستند؟) عباراتشان شلوغ است نمی توان نسبت قطعی دارد...

بعد از اینکه جواب اشاعره را دادیم این سؤال برایمان مطرح شد که این عقل با یقینیات چه تفاوتی دارد؟ چرا آنجا نسبت واقعی هست اما این جانسبت واقعی نیست که بازگشت به این دارد که آیا اینها قضیه هستند یا نه؟ حکم نفس چگونه هست؟ همان سوالی که در مضمونات با مبنای خودمان کدش را دادیم...

عقل نظری و عملی:

از همین جا این بحث به وجود آمد که عقل دو قسم هست ما یک عقل عملی داریم و یک عقل نظری.

[بیان مشهور]

بعد تو ضیح دادند که این تقسیم به این معنا نیست که ما دو عقل داریم نه عقل یک عقل است منتهی همان عقل واحد را به اعتبار دو قسم مدرکش یعنی دو قسم معلوماتش تقسیم می کنیم به نظری و عملی می گوئیم یعنی چی؟ مگر معلومات عقل چه فرقی با هم دارند؟ می گویند فرق دارند یکسری از معلومات عقل آنجایی هست که در مورد هست و نیست عالم، در مورد اثبات گزاره های حقیقی و واقعی خبر می دهد یا به تعبیر دیگر علم است به همان معنای ادق خودمان به تعبیر دیگر تصدیق است که سعه نفس به انسان می دهد ارتباط با واقع درست می کند و ... که این ها می شود عقل نظری. یک دسته از معلومات عقل نه مربوط به هست و نیست ها نیستند گزاره های واقعی و اخباری نیستند اینها مربوط به افعال خود ما هستند، مربوط به باید ها و نبایدهای ما هستند، هنجارهای فردی و اجتماعی اند که به این ها عقل عملی می گویند.

شاید بتوان گفت به اعتبار موضوع گزاره ها یا به اعتبار نسبتش این تفصیل درست باشد؛ آنجایی که موضوع فعل است عقل عملی و آنجایی که موضوع یک حقیقت خارجی است و محمول هم به همان حقیقت خارجی بار می شود با نسبت خارجی اش، می شود عقل نظری.

بعد با همین بیان آمدند گفتند که عقل عملی و عقل نظری داریم و تعریفشان هم این هست که ما ینبغی أن یعمل یا ما ینبغی أن یفعل.

[قول آقای جوادی]

آقای جوادی این تقسیم را قبول ندارد یعنی میگویند که اصل تقسیم به عقل عملی و نظری را قبول داریم اما این چیزهایی که اینها می گویند همه اش می شود عقل نظری یعنی هر چیزی که مربوط به علم و دانش است حالا این دانش چه مربوط به فعل و ترک باشد یا مربوط به هست و نیست ها باشد؛ اینها بالاخره عقل نظری درک میکند، می فهمد پس کار عقل نظری فهم است حالا چه فهم ما ینبغی أن یعلم و چه فهم ما ینبغی أن یفعل که این ها می شود عقل نظری.

عقل عملی : قوای عملی انسان است نه علمی یعنی اینکه مثلا من انگیزه دارم که بروم و این امر و نهی که نفس من انجام می دهد که برو و بعد خود آن فعلی که من انجام می دهم و راه می روم اینها مربوط به عقل عملی هست، عمل است یعنی هر چیزی که مربوط به انگیزه و گرایش و فعل است اینها مربوط به عقل عملی هست و هر چیزی که مربوط به بینش و دانش هست اینها مربوط به عقل نظری هست وبعد تاکید دارند که این اصطلاح برای خودمان هست و...

نکات:

اولین نکته : اینکه این تعبیر برای ایشان نیست بلکه ملا مهدی نراقی عین همین عبارات را دارد.

نکته دوم : بالاخره فرق ماهوی بین این دو را ما نفهمیدیم ما که نزاع لفظی نداریم، بلکه آنها هم همین را می گفتند که ما یک عقل واحدی داریم که می فهمد که یک مسائل مربوط به باید و نباید را می فهمد و یک بار مسائل مربوط به هست و نیست را می فهمد که ما اسم این را گذاشتیم عقل عملی شما خوشتر نمی آید اسمش را بگذار

^۱ در کتب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» و «حکمت در نهج البلاغه» می توان این بحث را دید. البته در کتب دیگرشان نیز آمده است.

عقل نظری اما بالاخره بین این علوم فرق هست یا نیست... بحث بر سر این است که بین این دو دسته تفاوت است و کاری با اسم آن نداریم. همه این را قبول داریم عقل چه نظری چه عملی دو نوع مدرک دارند یک بار مدرک مربوط به هست و نیست ها هست یک بار مدرکش به باید و نباید ها هست.

و نکته سوم: اینکه شما چرا به قوای عملی می گوئید عقل؟

و طبق این بیان ممکن است اصلا جامعی هم ما برای نظری و عملی هم نداشته باشیم.

بحث سر این است که مقابل عقل جهل است یا مقابل عقل چیزی دیگر است که اگر این بحث حل شد خیلی از مسائل حل می شود.

عین همین تعبیر را در اول منطوق دو در تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری هم داشتیم که می گفتیم علوم حقیقی علمی هستند که هست و نیست را گزارش می دهد علوم اعتباری علمی هستند که باید و نباید ها را جعل می کنند لذا از همین در می آید که آن آقایانی که خواستند از اینجا جواب شبهه اشاعره را بدهند یا این بحث را مطرح کردند می خواهند بگویند مدرکات عقل عملی اعتباری هستند و یأیدُ ذلک عبارات مرحوم مظفر که می گفتند این ها نسبت واقعی و حقیقی ندارند بلکه نسبت آنها فقط با شهرت است لذا بر همین اساس آمدند فرق بین این دو تا را درست کردند که مدرکات عقل نظری مثل الكل اعظم من الجزء و النقیضان لایجتماعان و اینها از یک نسبت واقعی دارند گزارش می دهند هست و نیست را اخبار میدهد اما آنجایی که ما داریم با العدل حسن و الکذب قبیح و اینها داریم کار می کنیم اینها اعتبار به یک نسبت واقعی و حقیقی نیستند بلکه انشاء هستند منتهی انشائی هستند که عمومیت دارد و عقلا به خاطر شهرتش این ها را قبول می کنند اما در جایی مانند النقیضان لایجتماعان حقیقی است. این نظریه مرحوم مظفر که نسبت اینها اعتباری است اصلا مفهوم حسن و مفهوم قبح که در ناحیه محمول دارد أخذ می شود این یک مفهوم اعتباری است عقلا به خاطر غایت عقلایی اینها را اعتبار می کنند غایت عقلایی شان مثلا نظم اجتماعی و حفظ نظام اجتماعی و این جور بحث ها هست و با توجه به اینکه شارع هم من عقلا بل رئیس العقلا بل خالق العقلا از این اعتبار خال نیست لذا شارع هم این اعتبارات

عقلا را اعتبار می کند. (می گویند اعتباری که عقلا می کند شارع باید اعتبار کند) آره (خب چرا برعکس نمی گویند) چرا که شارع هنوز اثبات نشده نزاع اشاعره را یادتان نرود چون هنوز شارع اثبات نشده می گوئیم عقلا اینطوری حکم می کنند حالا که عقلا اینطوری حکم می کنند بعد از اینکه وجود شارع در عقل نظری اثبات شد می گوئیم شارع هم من العقلا (خدا که بخاطر عقلا نیامده حکم کند؟؟؟) می دانم حالا باشد...

پس مرحوم مظفر می گوید به خاطر شهرت عقلائی عقلا به انها حکم می کنند، اعتبار می کنند در حقیقت محمولش یک مفهوم اعتباری است و اگر بخواهیم به مظفر کمک کنیم می گوئیم با توجه به اینکه محمول اینها اعتباری است و چون نسبت اعتباری بین یک مفهوم حقیقی و یک مفهوم اعتباری نمی تواند درست شود پس حتما موضوع آن هم اعتباری است و نسبت بین آن ها هم اعتباری است که اوج فلسفه علامه را در عبارت مظفر پیاده کنیم باشه می شود کمکش کرد .

چند نکته:

[معنای حسن و قبح]

معنای حسن و قبح چیست؟؟؟ که چند صورت می توان آن را معنا کرد که با توجه به این تعاریف حقیقی و اعتباری بودن حسن و قبح هم متفاوت خواهد شد مثل اینکه بگوئیم که موسیقی خوب است چون ملایم با طبع است یا شیر گاو را زیاد می کند که این ها اثرات حقیقی است. معنای حسن یعنی چی؟ معنای قبح یعنی چی؟ بعد بر اساس معنایی که از اینها می کنیم می فهمیم که اینها حقیقی اند یا اعتباری؟ بعد اگر اعتباری شدند معتبرش کیست؟ حاکمش کیست؟

جلسه ۲۳

۱۲ / ۲ / ۸۹

می گویند ما یا شما مشترک هستیم ما هم می گوئیم یک قوای عامله داریم یک قوای نظری اما الان بحث سر این هست که این قوای نظری دو قسم هستند یا نیستند؟ بالاخره در بخش نظری که می گوئید مدرک عقل هست مدرکاتش دو قسم هستند یا نیستند؟

(حسن و قبح معقول ثانی فلسفی نمی شود چرا که یک جور انتزاع ذهن ما از خارج است) محمول کجاست؟ جلسه پیش از ناحیه محمول گفتیم الان حسن کجاست؟ حسن در خارج واقعیت دارد؟ منشاء انتزاع دارد اما واقع خارجی ندارد معقول ثانی فلسفی اینطوری نیست مشهور به اینطوری می گفتند ما تصحیحش می کنیم. در بحث اصالت الوجود و اصالت الماهیت گفتیم که معقول ثانی فلسفی دو قسم است که یک قسم آن صفات حقیقی وجود می باشند مثل وجوب، امکان، علیت، خود وجود، خود ماهیت، عدم و ... که واقعاً در خارج موجودند دیگره اعتباری نیست مثل اینکه الله واجب، مفهومی وجوب که ذهنی است اما محکی آن در خارج است فلذا وجود خارجی تقسیم می شود به وجوبی و امکانی وجوب صفت حقیقی وجود است.

یک سری از آنها اصلاً موجود نیستند مثل عدم و عنوان ماهیت و ... اما در خارج وجود ندارند جامعشان این هست که هر دو معقول ثانی هستند... اگر معقول ثانی را اعتباری بگیریم اینها مثل هم هستند اما اینها معقول ثانی فلسفی نیستند...

از آنجا که مشهورات نسبت واقعی ندارند نمی توانند از چیزی خبر بدهند محکی ندارند... حالا که محکی ندارد چگونه مبادی اقیسه هست؟ وقتی می گویی داری خبر میدهی از حسن عدل یا داری ایجاد می کنی؟ انشاء و اعتبار است نه اینکه بخواهد خبر از واقع بدهد... مدح و ذم که در نحو کار می کردید چگونه می گفتیم انشاء است؛ حسن و قبح، مدح و ذم هست حسن یعنی فاعله ممدوح لدی العقلا معنای حسن این هست، چهارتا معنا دارد من این معنا را می گوئیم دعوی ما با اشاعره هم روی همین معنا هست چرا که عقاب و ثواب و پاداش اخروی محل بحث هست که پاداش اخروی به فاعل می خورد... اینکه داریم فلان فعل حسن است یعنی فاعلش ممدوح است...

یکی از توابع این بحث حسن و قبح این است مربوط به عدالت خداوند هست که اشاعره می گویند: «الحسن ما حسنه الشارح و القبیح ما قبحه الشارح» حتی اینکه چیزی نزد ما ظلم باشد و عقل ما این ظلم را درک بکند... اما عدلیه می گفتند خیر خدا باید عادل باشد به همان معنایی که ما از عدل می فهمیم لذا شیعیان و معتزلی ها را عدلیه می گویند و از این جهت که در بحث های کلامی خیلی بحث عدل اهمیت دارد لذا یکی از اصول دین عدل هست. عقلی که عدلیه دارند ادعا می کنند که مدرک حسن و قبح است عقل عملی است نه عقل نظری و می گویند جواب اشاعره این هم است که بین مدرکات تفاوت است در حالی که نباید تفاوت باشد...

فارق بین مشهورات و یقینیات چی بود؟ در یقینیات می گفتیم چه ما علم داشته باشیم چه علم نداشته باشیم نسبت محقق است اما در مشهورات همه چیز حول علم ما هست یعنی یک اعتبار عقلایی هست...

اصل اشکال اشاعره این است که اگر حاکم عقل است نباید بین مدرکات آن تفاوت باشد در حالی که می بینیم که در الكل اعظم من الجرم کسی اختلاف ندارد اما در حسن بودن عدل اختلاف است که گفتیم اگر بخواهیم به عبارتشان کمک کنیم اینگونه معنا می کنیم که الكل اعظم من الجزء با العدل حسن تفاوت دارد به این معنا که یکی از آنها نسبت واقعی دارد یکی از آنها نسبت واقعی ندارد اما آنها می گویند اختلاف دارد این که نشد اشکال کی می گوید که العدل حسن غلط است همه می گوید العدل حسن حتی آنکه ظلم می کند می گوید العدل حسن حالا دو راه دارد یا می گوید کار من اصلا عدل هست ظلم نیست که در تطبیق مفهوم و مصداق گیر دارد یا می گوید بد است من هم دارم ظلم می کنم اما چاره ای نیست لذا هیچ کس قائل نمی شود عدل بد هست. بیان مرحوم مظفر با همان ترقی ما هست البته برخی همین عبارت مرحوم مظفر را اختلاف معنا کردند شروح را نگاه کنید اما ما می خواهیم بگوییم تفاوت واقعی در است این است که اینها نسبت واقعی دارند اینها ندارند هر چند خود اشاعره نفهمیدند اما باید این بحث ها را برای خودمان حل کنیم...

حسن و قبح ذاتی

در همین بحث شیعه ها علاوه بر حسن و قبح عقلی، یک حسن و قبح ذاتی هم مطرح می کنند و حالا سؤال این است که جایگاه حسن و قبح ذاتی جایگاهش در این بحث کجاست؟ آیا این حسن و قبح ذاتی همان حسن و قبح عقلی است یا نه؟

ظاهر قضیه این است که وقتی شیعه می گوید ما حسن و قبح ذاتی را قبول داریم حسن و قبح عقلی را هم قبول داریم این ها دو فضا است. بیان شد که اشاعره می گفتند که معنای حسن و قبح این فعل این است که ناشی شده از قول و فعل خداوند است منتهی شیعه میگوید این حسن و قبح برای خود این فعل است و اگر ما ملاک این حکم را بفهمیم در این جا ما هم حسن و قبح ذاتی داریم و هم حسن و قبح عقلی داریم. خود این فعل بذات تمام الموضوع برای حسن و قبح است که این می شود حسن و قبح ذاتی و اگر عقل من بیاید این تمام الموضوع را تشخیص بدهد که واقعا حسن و قبح متعلق شده فقط به این عنوان است و دیگر هیچ تاثیر دیگری نیاز نیست اگر این را تشخیص بدهد این جا ما حسن و قبح عقلی را هم داریم پس اینها در دو فضا هست یعنی ما می گوئیم که حسن و قبح برای خود این افعال است نه انتساب به شارع و هر چیز دیگر و بعد عقل به نحو موجه جزئیة حسن و قبح ذاتی ها را می فهمد. ملاکی که موجب حسن و قبح شده بود را اگر بفهمد می شود حسن و قبح عقلی یعنی اگر ما ملاک را داشته باشیم حکم به حسن و قبح آن می کنیم و اگر ملاک رانداشته باشیم عقل اصلا مدرک نیست و عقل اصلا حکم نمی کند نه اینکه حکم غلط بکند. عقل ما دامی که تمام الموضوع نداشته باشد اصلا حکم نمی کند چنانکه در مضمونات هم این بحث را مطرح می کردیم البته آنجا بحث نظری اش بود اینجا بحث عملی اش؛ در عقل نظری هم مادامی که عقل مطابقت با واقع را درک نکند یعنی واقع را نداشته باشد و مطابقت این علم را با آن واقع تعقل نکند اصلا حکم نمی کند نه اینکه حکم می کند به ترجیح... پس شیعیان یا عدلیه می گویند ما یک حسن و قبح ذاتی داریم نه یک حسن و قبح شرعی و بعد ما یک حسن و قبح عقلی داریم، نه یک حسن و قبح نقلی مثلا... جلوی شرعی ذاتی قرار می گیرد عقلی هم از اقسام راتی است عقلی در مقابل نقل است. اشکال اشاعره دو

قسمت است می گویند که اصلاً عقل حکم نمی کند و اگر هم حکم کند از کجا معلوم است که درست حکم می کند؟ ملاک درست و غلط بودنش را نداریم لذا باید شارع بگوید اما ما می گوئیم عقل فقط زمانی حکم می کند که تمام الموضوع برای آن کشف شده باشد و اگر تمام الموضوع کشف نشود عقل اصلاً حاکم نیست وقتی تمام الموضوع کشف شود تفاوتی نمی کند چه عقل حکم کند چه شارع، عقل تمام موضوع را دارد می بیند. (مگه ما همیشه حسن و قبح عقلی داریم) ما همیشه حسن و قبح ذاتی داریم اما ممکن است که حسن و قبح عقلی هم داشته باشیم و ممکن است نداشته باشیم چرا که حسن و قبح برای خود افعال است یعنی خود افعال متصف به حسن و قبح می شوند عقل بعضی اوقات درک میکند برخی اوقات درک نمی کند یعنی اگر حسن و قبح ذاتی را عقل درک کرد می گوئیم حسن و قبح عقلی هم داریم اما اگر درک نکرد می گوئیم حسن و قبح عقلی نداریم چون عقل نتوانسته تمام الموضوع را درک کند پس حسن و قبح عقلی فرع بر حسن و قبح ذاتی است و مصداقاً اخص از آن است. این دوتا فضا باید تفکیک شود.

ذاتی یعنی تمام الموضوع للحکم، اعتباری است.

ادعای شیعه این است که ما به نحو موجهه جزئیة حسن و قبح افعال را می فهمیم یعنی به نحو موجهه جزئیة بعضی از افعال ملاکش برای عقل روشن است و آن افعال فقط عدل و ظلم است و ما در عدل و ظلم تمام الموضوع حکم را میفهمیم و حالا که تمام الموضوع حکم محقق است عقل حسن عدل را یا قبح ظلم را حکم می کند، جعل می کند اعتبار می کند و بقیه افعال مانند صدق و کذب و ضرب و شتم ... را هم به خاطر اینکه مصداق عدل و ظلم می داند درک می کند لذا واقعاً کذب لا بشرط نسبت به حسن و قبح است یعنی اگر کذبی مصداق عدل باشد آن کذب حسن است مانند کذبی که جان یک نفر را نجات می دهد. یکی از اشکال اشاعره هم همین بود که اگر حسن و قبح ذاتی است چرا برخی اوقات کذب حسن می شود که ما می گوئیم اگر مصداق ظلم باشد می شود قبیح است و اگر مصداق عدل باشد حسن می شود.

[معانی حسن و قبح از دید مظفر]

مرحوم مظفر این ها را به سه قسم تقسیم کرده است که بعداً در اصول می گوئیم اشتباه است. یک حسن و قبح ذاتی داریم مانند عدل و ظلم و یک حسن و قبح اقتضائی داریم و یک حسن و قبح لابشرط داریم بعد اقتضاء را این طور معنا می کنند که کذب فی نفسه اقتضای قبح دارد اما زمانی که مانعی پیش نیاید و اگر مانعی پیش بیاید حسن می شود. می گوئیم مرحوم ظفر باز نیامدی کجا رفتی تمام الموضوع چی شد؟ خودت به ما یاد دادی ذاتی یعنی تمام الموضوع برای حکم پس این تمام الموضوع نیست ما واقعا نمی فهمیم این اقتضای حکم دارد یعنی چی؟ وقتی تمام الموضوع حکم نیست مگه ما نگفتیم عقل اصلا حکم نمی کند لذا این تقسیم ثلاثی شان اشتباه است ولی تقسیم ثنایی شان درست است که ما حسن و قبح یکسری از افعال را با تمام الموضوعش می فهمیم مثل عدل و ظلم بقیه را اگر مصادیقی برای اینها بشوند به حسن و قبحش حکم می کنیم و اگر نشوند حکم نمی کنیم و نمی فهمد عقل و وابسطه به شارع است مثل اینکه نماز صبح دو رکعت باشد یا سه رکعت ما چه می دانیم ملاکش دست من نیست ملاک اینکه اگر سه رکعت باشد چه فایده ای دارد اگر دو رکعت باشد چه فایده ای دارد دست من نیست واقعا عقل درک نمی کند. شیعه فقط روی عدل و ظلم پیاده می کند می گوید حسن و قبح ذاتی داریم حسن و قبح عقلی ما هم فقط در عدل و ظلم ملاک را داده بقیه اش هم اگر مصادیق آن باشد از آنجا که ملاک حسن و قبح را داریم می توانیم حکم کنیم اما اگر جعل داشته باشیم که مصادقش هست یا نیست دیگر عقل حاکم نیست... کذب قبیح است و چون من ملاک عدل و ظلم را می فهمم اگر مصادق ظلم باشد قبیح می شود اما خود آن کذب فی نفسه قبیح است اما شاعره می گفتند فعل اصلا مهم نیست برایمان انتسابش به شارع دارد برایمان قبح را درست می کند ما ناظر به آنجا هستیم می گوئیم ما به انتساب چه کار داریم خود این فعل حسن و قبح دارد پس آن حرفشان رد بشود حسن و قبح ذاتی است برای خود افعال است حالا بله ما چگونه می فهمیم می رود در عدل و ظلم و تطبیق مصادقش و ... (حسن و قبح عقلی نسبی هست؟ یعنی در عدل و ظلم می شوند حسن و قبح عقلی...) پس در یک جا حد یقف دارد در عدل و ظلم یکی هستند دیگره حالا برویم جلو... ذاتاً متصف به حسن و قبح هستند یعنی تمام الموضوع حکم هستند. حسن و قبح همیشه روی یک موضوع بار می

شود دیگر هر وقت آن موضوع حسن و قبح ذاتی دارد نسبت به این محمول که حکم باشد حالا بحث سر این هست که ما این حسن و قبح ذاتی را می فهمیم یا نه؟ ما می گوئیم آنجایی که مصداق عدل و ظلم باشد چون عدل و ظلم حسن و قبح شان را عقل درک میکند اگر مصداق از آنها باشد می فهمیم اگر مصداق آنها نشد عقل نمی فهمد نه اینکه در اینجا تمام الموضوع حکم نداریم تمام الموضوع حکم است حکم هم هست چرا که بالاخره یا حسن است یا قبیح اما بحث سر این هست که من درک نمی کنم چرا که به تمام الموضوع احاطه ندارم کانه احاطه نداشتن به تمام الموضوع باعث می شود عقل حکم نکند... حکم را شارع می گوید... باز نه اینکه چون شارع می گوید حسن است ما می گوئیم خود این فعل تمام الموضوع حکم دارد شارع هم بر اساس تمام الموضوع حکمش دارد حکم می کند اما بحث سر این هست که نمی فهمیم چون به تمام الموضوع احاطه نداریم... حسن و قبح عقلی موجه جزئی است اما حسن و قبح ذاتی موجه کلیه است... ما برهان داریم که خود این افعال فی نفسه حسن و قبح دارند چه شارع باشد چه نباشد (حدوسط برهان چیه؟) تمام الموضوع دیگر ما می گوئیم حسن و قبح ذاتی یعنی تمام الموضوع حالا چه من این تمام الموضوع را بفهمم و چه نفهمم این تمام الموضوع هست حکمش هم هست من کی می فهمم؟ زمانی که احاطه به تمام الموضوع داشته باشم یعنی کی من حکم می کنم؟ زمانی که تمام الموضوع پیش من حاصل باشد دیگر اگر من احاطه داشته باشم مثل عدل و ظلم حکم می کنم اگر نداشته باشم اصلاً حکم نمی کنم این معنایش این نیست که تمام الموضوع نباشد خیر تمام الموضوع در واقع هست ولی من حکم نمی کنم... پس حسن و قبح ذاتی هست آنجا من عقلی درک نمی کنم...

اگر گفتیم که این حسن و قبح اعتباری است آیا فقه و اخلاق نسبی نمی شود؟ چرا نمی شود؟ در این جا شهید با علامه مخالف است که جلد چهارم اصول فلسفه را اعتراضاً شرح زده است ولی خودشان در جهانبینی توحیدی اعتراف کردند جزئی نمیشود... ذاتی را باید توضیح بدهید آیا ذاتی یعنی واقعی درحالی که گفتیم این ها اعتباری است خوب اگر جعلی و اعتباری شد ممکن است جعل من با جعل دیگری فرق کند...

مرحوم مظفر در مشهورات تقسیمی انجام داده اند که مشهور را تقسیم کردند به بالمعنی الاعم و بالمعنی الأخص و در مشهورات اخص یکی از مواردی که مطرح کرده اند تأدیبات صلاحیه است. اولاً اینکه گفتیم آن اسباب شهرت گفتیم یک تقسیم جدا هست اما با این قرینه که در تأدیبات صلاحیه تصریح می کنند به اینکه این نسبت، نسبت واقعی نیست و تطابق آراء عقلا باعث این نسبت در تأدیبات صلاحیه می شود لذا باید بگوییم که تأدیبات صلاحیه به قسمی از مشهورات بالمعنی الأخص است و علاوه بر اینکه در قسم اول که واجبات قبول بود ایشان تصریح کردند که مشهورات بالمعنی الاعم که می گوئیم این قسم است یعنی پنج قسم دیگر بالمعنی الأخص هستند و بعد توضیح دادند که در مشهورات بالمعنی الاخص به خصوص در تأدیبات صلاحیه بحثی داشتیم که دعوای بین اشاعره و عدلیه بود که بیان شد اشاعره قائل به این هستند که حسن و قبح برای خود افعال نیست بلکه انتساب این افعال به واجب متعال سبب حسن و قبح میشود که از امر و نهی شارع ما حسن و قبح را درک کنیم الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع اما عدلیه معتقد هستند که حسن و قبح برای خود افعال است و خداوند متعال به اقتضاء حکمتش یا هر چیز دیگر که در کلام باید بحث کنیم طبق حسن و قبح ذاتی افعال امر و نهی می کند... قول اشاعره هم سیر تطوری داشته است و این چیزی که ما در جلسه گذشته گفتیم این عقلایی تر از همه هست به یک نحوی خیلی کمکشان کردیم شاید اصلاً عباراتشان اینگونه نباشد... می گویند: عقل حسن و قبح را درک نمی کند و اگر هم درک کند حجت نیست چون معلوم نیست که درست باشد...

ورود مظفر:

بعد گفتیم که از این حیث یک بحث کلامی است که خیلی از علمای ما مثل علامه حلی و خواجه نصیر تا علمای متاخر پرداخت کردند اما چیزی که گفتیم مرحوم مظفر اولین کسی هست که اینگونه عبارت پردازی می کنند نه از حیث کلامی مسئله است بلکه به خاطر حیث معرفت شناسانه مسئله که در حیث کلامی گفتیم جواب اشاعره را با

همان دور می دادیم حیث کلامی آن حل می شد اما بحث سر این هست که در حیث معرفت شناسانه آن این بحث های اعتباریات با حقایق چه تفاوتی دارند و از حیث اصولی این هم خیلی در دسر داریم چرا که در اصول هم باید با اخباری ها این بحث ها را داشته یعنی بین خود امامیه هم بین این عقل نظری و عملی گیر داریم که یکی هستند دوتا هستند و مفصل در مقابل اخباریون باید این بحث را ادامه بدهیم یعنی در منطق آمدنش هم به خاطر اصول است قبلا بیان کردیم که مرحوم مظفر المنطق را بیشتر مقدمه برای اصولش می نویسد نه به خاطر فلسفه به خاطر این حیث ها هست که می گوئیم مرحوم مظفر به تبع محقق اصفهانی اولین کسی هست که به اینطوری قلم زده است. محقق اصفهانی کد داده است که نباید خلط حقیقت و اعتبار کرد. دو شاگرد محقق اصفهانی این طور قلم زده اند یکی مرحوم مظفر یکی هم علامه طباطبایی و بعد از این دو بزرگوار هر کسی که قلم زده است شارح عبارات این دو نفر می باشند. علامه هم بعد از مظفر نوشته است. حال سوال این است که عبارات کلامی ما چه اشکالی داشت که باعث شد مرحوم مظفر و علامه دوباره به این وارد شوند و از یک زاویه دیگر نگاه کنند؟

[مروری بر سیر کلامی ها]

برای یافتن جواب باید یک بار دیگر ورود بحث را مطرح کرد:

در حیث کلامی به اشاعره می گفتیم که اولاً اینکه دور پیش می آید؛ یک بار دیگر خودتان نحوه ورودتان را ببینید شما می گوئید که الحسن ما حسنه الاشارع سؤال می کنیم که چرا شارع این طور تحسین یا تقبیح می کند؟ می گویند دلش می خواهد یعنی به صرف اینکه میخواهد خود، خواستن او باعث میشود حسن و قبح ایجاد شود و بعد ما از امر و نهی شارع می فهمیم که این فعل را حسن شمرده است یا قبیح دانسته است اما عدلیه می گفتند اینکه شما می گوئید فعل، این فعل یک آثاری دارد، یم مصالح و مفاسدی پشت سر این می آید چون مصلحت و مفسده این فعل را می بینیم می گوئیم بله این فعل چون مصلحت دارد خداوند هم به خاطر همین مصلحت و مفسده است که به این فعل امر یا نهی می کند و بعد اگر عقل مصلحت یا مفسده را درک کرد یعنی تمام الموضوع حکم را درک کرد یعنی وقتی من مصلحت واقعیه را تحصیل کردم حکم هم بر اساس همان مصلحت واقعیه می دهم ادراک من بر

اساس آن مصلحت واقعیه می گوید این فعل حسن نیست یا هست و در جایی که من ملاک ندارم عقل من اصلا حکم نمی کند نه اینکه حکم غلط می کند وقتی مصلحت و مفسده در اختیار عقلم نیست اصلا عقل من حکم نمی کند لذا از طرف شارع باید بیان بگوید لذا برهان نبوت هم همین است؛ علت اینکه ما به نبوت نیاز داریم این است که در جایی که ما مصلحت و مفسده را نمی دانیم یعنی عقل ما درک نمی کند یا اگر میکند حیث تربیتی کار مشکل دارد پیامبر می آید حیث تربیتی آن را درست کند^۱ و مصلح و مفسد اوامر دیگر را به ما می گوید یا اینکه اگر نگفت اصول عملیه جاری می کنیم و این هم دلیل بر این نیست که خداوند به عقل ما اعتماد نکرده است بلکه دلیل بر این است که خداوند به عقل ما اعتماد کرده است و گفته که شما می فهمید که او پیامبر است و به حرفش گوش می دهید که این شبهه را اخیراً هم مطرح می کنند. *لله علی ناس حجتین* همین را دارد می گوید، *العقل ما عبد به الرحمن* هم همین را دارد می گوید... (اگر تناقضش را عقل درک کرد) همین را داریم می گوئیم دیگه واقعا نمی کند حکم به تناقض نمی دهد بحث را تصویر کن یا عقل تمام الموضوع را دارد یا ندارد اگر دارد حکم می کند اگر ندارد خودش می فهمد که ندارد و حکم نمی کند...

این بیان از زمان خواجه بود که النبوة لطف من الله که علامه حلی آن را شرح داد و اینها بود حالا چه شده که مظفر این ورود را نپذیرفت و گفت که این ورود ناقص است و قضیه را حل نمی کند؟

[اشکال ورود متکلمین: عدم مشخص کردن عقل]

عدلیه می گفت که فعل من مصلح و مفسد واقعیه دارد عقل من حسن و قبح را درک می کند، سوال اینجاست که این عقل کدام است؟ نظری هست یا عملی؟ با چی مصلحت و مفسده واقعیه را درک میکنم؟ این راقی بحث هست. معتزلی ها هم همین را می گویند اما آنها قائل هستند که مصلحت و مفسده تغییر می کند لذا قائل هستند مجتهد همیشه مصیب است اما امامیه می گویند مصلحت و مفسده ثابت هستند. این ها بحث هایی است که کد است برای فلسفه اخلاق و نسبیت اخلاق و... شما که می گوئید اشاعره بین عقل نظری و عقل عملی خلط کردند و مصلحت

^۱ منظور چیست؟

و مفسده را عقل عملی تشخیص می دهد حالا شما خودتان دارید با عقل عملی کار می کنید یا با عقل نظری؟
حسن یعنی ذو مصلحت خب حسن به معنی ذو مصلحت که اعتباری نیست، قبح یعنی ذو مفسده، ذو مفسده که اعتباری نیست یعنی مصلحت واقعی است اثر فعل خودشان را دارند می گویند یعنی می گویند فعل من اثر دارد و این اثر می شود مصلحت و مفسده اش بر اساس این آثار واقعیه که مصلح و مفسد این فعل هستند عقل دارد حکم می دهد فلذا امثال مظفر و علامه میگویند که نه حرف اشاعره درست فهم می شود و نه حرف عدلیه درست فهم می شود شاید منظرشان درست باشد اما عباراتشان نمی رساند باید از اساس یک ورود دیگه ای کرد

[سیر مظفر]

لذا مظفر اولین کاری را کرد این بود که گفت موضوع و محمول مسأله را مشخص کنید. حسن یعنی چی؟ تا این را نفهمیم نمی توانیم بگوییم واقعی است اعتباری است عملی است نظری است لذا باید اول حسن را معنا کنیم ...

[معنای حسن و قبح]

مرحوم مظفر اولین بحثی که مطرح می کند این هست که حسن سه معنا دارد:

[معنای اول]

حسن یک بار به کمال و نقص است مثلاً این صفت وجودی یک صفت کمالی برای این شیء است که عدم وجود این صفت را نقص و قبح می گویند مثلاً علم کمال نفس است و در مقابل آن جهل قبح نفس است

[معنای دوم]

معنای دومی که برای حسن و قبح ذکر کرده اند این هست که گاهی محور حسن و قبح طبع نفس است تعبیر می آورند به ملائمت و منافرت نفس است می گوید حسن است یعنی خوشم می آید نفس از موسیقی خوشش می آید از آزادی خوشش می آید لذا خوب است یعنی چون خوشم می آید خوب است و ربطی به کسی هم ندارد.

[۱- رابطه بین این دو معنا]

چیزی که جالب است این است که رابطه بین این دو این است که ممکن است یک صفت کمال باشد اما من از آن بدم بیاید به هر دلیلی مثلا سخت هست مثلا علم خوب هست کمال است اما چون سخت است من خوشم نمی آید. اینکه علم بهتر است یا ثروت همه می گفتند علم بعد می رفتند دنبال پول واقعا همینطور است. بعضی جاها کمال است راحت هم هست ماهم خوشمان می آید. خیلی ها با محوریت حسن و قبح به معنی ملائمت با نفس به اسلام نگاه کرده اند لذا یک وقتی مارکسیست باب می شود همه می شوند مارکسیستی که قبل از انقلاب یک مدتی این طور شده بود همه مسلمان مارکسیستی بودند دنبال روایاتی بودند که خوششان می آمد و بقیه را یا نگاه نمی کردند یا اگر هم نگاه می کردند طوری تأویل می بردند. پس نکته اول رابطه بین این دو معنا هست و ممکن است اینها با هم سازگاری نداشته باشند.

[۲- هر دو عقل نظری است]

و نکته دوم هم این است که هر دوی این ها مربوط به عقل نظری است نه عملی چرا که یکی صفت کمالی واقعی نفس هستند عدمش هم می شود عدم مضاف و یکی دیگر هم که به ملائمت و منافرت هست دو بحث وجودی هست که تعلق می گیرد به یک منفور و ملائمت که هر دو واقعی است.

[۳- ملائمت مردم تفاوت دارد]

نکته دیگر اینکه این ملائمت طبع یختم و یتخلف است یعنی ممکن است مردم با هم فرق کنند و حتی ممکن است یک فرد هم در حالتهاش فرق بکند. ملاک و معیار ندارد واقعا دلخواهی است چیزی که علت آن می باشد مهم است. باید توجه داشت که فاعل در همه جا فاعل بالقصد نیست و آخوند هم چون در همه جا فاعل بالقصد معنا می کرد در جبر و اختیار گیر کرد.

معنای سوم که ذکر می کنند همین هست که در منطق هم بهش تصریح کردند؛ حسن و قبح یعنی فعلی که مذمت و مدح عقلا را در پی دارد که مظفر تصریح می کنند که این سومی محل بحث ما می باشد. جهنم و بهشت هم به همین معنا می باشد لذا اشاعره و معتزله حق داشتند که این معنا را بحث چون عقاب و ثواب محل بحث آنها بود و عقاب و ثواب هم به همین معنای مدح و ذم است. اشاعره می گویند الحسن ما حسنه الشارح اما عدلیه می گویند که مذمت و مدح عقلا برای ما مهم است لذا باید در همین جا طرح بحث کرد و جواب اشاعره را داد... اشاعره عین اخباری ها می گویند اگر هم عقل درک بکند حکمش حجت نیست... در مدح فاعل مشترک هستیم حالا آنها می گویند این مدح فاعل را فقط شارع انجام می دهد ما می گوئیم عقلا بحث سر همین است... این را هم باید بحث کنیم عقلا، بما هم عقلا دارند حکم می کنند یا عقلا بما هم ملائم و ملافش باز اینجا ممکن است معانی خلط شود...

[نکته اساسی حرف اشاعره]

در همین فضا اگر بخواهیم بحث های کلامی را ببینیم به این صورت بیان می کنیم که تمام بحث ما و اشاعره این بود که ما می گوئیم ملاک حسن و قبح را عقل به نحو موجه جزئی درک می کند لذا عقل حاکم هست حکمش هم حکم عقل عملی است نه نظری عقل عملی نه به این معنی که عمل می کند بلکه عقل عملی ما ینبقی أن یفعل را که درک میکند و از آنجا ملاک یعنی تمام الموضوع دستش هست لذا حکم آن در موجه جزئی درست است و اگر هم ملاک را نداشته باشد اصلا حکم نمی کند و منتظر وحی و نبوت و ... می ماند.

[اشکال به مظفر]

پس حیث کلامی را با قرائت مظفر هم بررسی کردیم اما نکته ای که هست در خط اول تأدیبات صلاحیه مظفر که دوباره بحث مصلحت را مطرح می کند؛ وتسمى المحمودات والآراء المحمودة. وهی ما تطابق علیها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحکم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع كقضية حسن العدل وقبح الظلم؛ باز خودت

هم که رفتی سراغ مصلحت یعنی تمام توضیحاتت درست ما اشکال شما را هم قبول داریم که شما عقل نظری و عملی را خلط کردید اما اینکه شما می گوید که تأدیبات صلاحیه از مصلحت و مفسده است خب بد بخت ها هم همین را می گویند که مصلحت و مفسده واقعی دارد این اثر بر اساس آن مصلحت و مفسده عقل حکم می کند. دوباره رفتند سراغ مصلحت و مفسده واقعی، درک مفسده و مصلحت است، دوباره عقل نظری شد و همان اشکالی که به اشاعره می کردید به خود شما هم وارد است.

[رابطه امور حقیقی و اعتباری]

از اینجا این سوال مطرح میشود که برای اینکه یک اعتباری نتیجه بگیریم می توانیم از حقیقیات نتیجه بگیریم؟ رابطه بین حقیقیات و اعتباریات چگونه است؟ آیا بین این ها رابطه تولیدی هست یا نه؟ یعنی من می توان صغری و کبری عقلی بچینم یک امر اعتباری نتیجه بگیرم یا دو صغری اعتباری بگذارم حقیقی نتیجه بگیرم یا یک حقیقی و اعتباری داشته باشم و حقیقی یا اعتباری نتیجه بگیرم این می شود اصلاً؟

در قیاس بیان شد که حد اصغر با حد وسط ارتباط دارد ارتباطش هم واقعی است چرا که برای علوم حقیقی است و علوم حقیقی موضوعاً، معمولاً و نسبتاً واقع موجود است. در باب برهان به این رابطه واقعی عرض ذاتی میگوئیم. بعد در کبری هم می گوئیم این حد وسط با این حد اکبر همان ارتباط واقعی و عرض ذاتی را دارد یعنی ذهن می رود در ریل واقع و وقتی ذهن رفت روی ریل واقع علت و معلول افقی نتیجه می دهد. بیان شد که حد اصغر علت حد وسط است، حد وسط علت حد اکبر هست پس حد اصغر علت حد اکبر هم هست پس حد اصغر و حد اکبر هم با هم رابطه دارند در نظام واقعی این را می فهمیم یعنی چی که الف با ب رابطه واقعی دارد ب نیز با ج رابطه واقعی دارد پس الف با ج رابطه واقعی دارد لذا می گفتیم شکل اول بدیهی است به خاطر شکل طولی شان اما شکب دوم و سوم مشکل دارد باید تغییرش بدهیم این صوری اش در باب برهان عرض ذاتی مادی اش را حل می کنید رابطه علت و معلولی و علت بالمعنی الاخص..

خب حالا تمام بحث این هست که در اعتباریات چه کنیم؟ ملاک در علوم اعتباری چیست؟ وقتی بین الف و ب یک رابطه ی اعتباری جعل می کنیم و بین ب و ج یک ارتباط اعتباری جعل کنیم آیا حتماً بین الف و ج هم باید اعتبار واقعی جعل کنیم یا نه؟ خیر چرا که همه چیز در وعاء اعتبار به ید معتبر است بخواهد جعل می کند و نخواهد جعل نمی کند چرا که اعتبار فعل اختیاری من است لذا معتبر میتواند بین الف و ج اعتباراً اعتباری جعل نکند. چگونه می خواهید نتیجه بگیرید یا حتی اگر بخواهید بین الف و ب یک ارتباط واقعی باشد و با تسامح فلسفی بگوییم بین ب و ج هم یا یک اعتبار اعتباری را جعل کردیم حالا کی گفته حتماً باید بین الف و ج یک اعتبار اعتباری جعل شود؟! همه چیز جعلی است فعل اختیاری من هست لذا این را در باب برهان در بحث عرضی ذاتی بررسی می کنیم...

جلسه ۲۵

۱۵ / ۲ / ۸۹

[رابطه علوم حقیقی و اعتباری]

می گویند مشهورات بالمعنی الاخص وللقعی ندارد إلا تطابق آراء عقلا جعل هست، اعتبار است حالا اگر اعتبار عقلا شد، علوم حقیقی و اعتباری چه فرقی با هم داشتند گفتیم در علوم حقیقی مناط عقلا کشف است در علوم اعتباری مناط ما جعل است خب جعل صدق و کذب دارد مطابق دارد؟! (مطابق نفس الامر هست) چرا اعتبارات را می برید روی اعتبارات فلسفی گفتیم این اعتبارات فلسفی نیست سریع نروید نفس الامر، نفس الامر در جایی بود که قضیه را درست کرده ایم بعد می گوییم مطابقش کجاست اما الان در اینجا درست کردن قضیه گیر هستیم... اعتبار جعل است حکایتگری ندارد اصلاً حاکی نیست اصلاً چه برسد به محکی تمام بحث سر همین هست که علوم اعتباری جعل هستند ماوراء خودشان چیزی ندارند که بخواهند مطابق داشته باشند عین انشاء در

انشاء چگونه می گفتید قضیه نیستند. سوال ما این هست که در مشهورات و در مخیلات و در مضمونات در مختار، تکلیف قضیه چه می شود در ظن سهل المعونه تر است در مشهورات عمق فاجعه بیشتر است ...

مقاله ۶ اصول فلسفه را چندین بار هم بخوانید ارزش دارد؛ استنتاج حقیقی از اعتباری نمی شود کما اینکه استنتاج اعتباری از حقیقی هم نمی شود. از آنجا که اعتبار فعل اختیاری معتبر است لذا هر اعتباری جداست و ربطی به اعتبار دیگر ندارد مگر به ید معتبر لذا استنتاج تولیدی بین خود اعتباریات هم نیست یعنی هیچ ضرورتی ندارد الف ج است را اعتبار کند حتی می تواند نقضیضش را هم اعتبار کند. سیر قیاس برهانی که می گوئیم بین اینها رابطه علی معلولی است در حقیقیات است که حد اصغر علت حد وسط است بعد حد وسط موضوع است برای حداکبر یعنی حد وسط علت برای حداکبر است. این علیت یک چیز واقعی و خارجی است نه اعتبار یعنی در خارج ما یک حد وسطی داریم که علت و علل قیاس ما هست یک حد وسط داریم که معلولش هست یک حداکبر هم داریم که معلول این حد وسط هست پس این علیت کاملا واقعی است ذهن من هم بر اساس این سیر واقعی دارد سیر می کند از حد اصغر من را می رساند به حداکبر چه من بخواهم چه نخواهم اگر من بگوئیم الف ج نیست فقط ذهن من در ریل واقع نیست می شود جهل مرکب... غرب از معرفت شناسی شروع کردند در همان هم گیر کردند دیگه به جهانی بینی نرسیدند اما ما از جهانی بینی شروع می کنیم می آییم ذهن را در ذیل واقع قرار می دهیم نه واقع را در ذیل ذهن... در سیر برهان ما در ریل واقع حرکت می کنیم اما در اعتباریات، اعتبار به ید معتبر است رابطه واقعی و اعتباری هم نیست مگر اینکه من بخواهم و این رابطه اعتباری را اعتبار بکنم لذا از خود اعتباریات اعتباری نمی توان نتیجه گرفت از حقائق نمی توان اعتباری نتیجه گرفت از اعتباریات نمی توان حقیقی نتیجه گرفت بعد در ادامه بحث شهید این مطلب را می گیرند و می گوید یگانه مقیاس در اعتباریات لغویت و عدم لغویت است... این مثال هایی که در صفحه ۴۰۰ ج ۶ مجموعه میزنند یعنی ایشان یک مجتهد مسلط در علم اصول هستند چرا که همه اینها خلط هایی هست که در علم اصول شده... البته به صرف اینکه گفتیم یک قاعده فلسفی است پس خلط حقیقت و اعتبار شده این هم درست نیست لذا در امور اعتباری اگر بتوانیم اعتبار عقلایی درست کنیم برای قواعد حقیقی اینها هم باز اعتباری می شوند

یعنی اصل تمسک به این قاعده درست می شود یعنی مثلاً بیان رابطه علیت را بین دو علت و معلول اعتباری هم اعتبار کنیم حمل را اعتبار کنیم... اگر توانستیم بگوییم خود این را هم عقلاً اعتبار می کنند... لغویت و عدم لغویت یگانه مقیاس ما در اعتباریات است (چرا) سیستم فاعل بالقصد چراکه اعتبار یک فعل واقعی است... در فلسفه بحث می کنیم که کلاً در عالم لغو مطلق نداریم مثلاً اینکه باریشتمان بازی می کنید و ... همه اینها غایت عقلایی دارد... فاعل مختار وقتی دارد از روی اراده و اختیار دارد یک فعلی را انتخاب می کند این از روی یک غایتی انتخاب می کند و بر همان اساس جلو می رود... یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می شود لغویت و عدم لغویت اعتباری است. سوال این هست که آقای مطهری اعتبار چه ربطی دارد به معتبر بحث ما سر اعتبار نبود که اعتبار که فعل من و حقیقی است بحث ما سر معتبر بود رابطه تولیدی معتبر را درست کنید که ما چی را اعتبار کردیم آنجا یگانه مقیاس عقلی ما لغویت و عدم لغویت است. ببینید شما خودتان دارید بین اعتبار حقیقی و معتبر اعتباری داری استدلال درست می کنید مگه نگفتید نمی شود... گفتیم محقق اصفهانی شعار خلط حقیقت و اعتبار داد بعد تمام شاگردان ایشان همه به فکر این افتادند که از آنجا که روی اعتباریات کار نشده بیاییم کار کنیم و رموحوم مظفر همین بحث شهید مطهری را محور قرار دادند یعنی می گویند در فاعل بالقصد تمام مقیاس علوم اعتباری به همین غایت است یعنی لغویت و عدم لغویت که ما از روز اول از موضوع علم با همین آمدیم جلو که گفتیم موضوع علم مظفر هم با همین سیستم اعتباری است چرا که وضع علوم اعتباری را فعل فاعل مختار میداند و سیستم اش هم علی المبنای خودش تام است... محققین منطقیین در فن برهان منطق در مقام تحقیق آنکه در مقدماتی که در برهان به کار برده می شود بین موضوع و محمول چگونه رابطه ای باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را به کشف یک رابطه واقعی و نفس الامری برساند یعنی واقعاً بتواند «حقیقتی» را معلوم سازد شرایطی ذکر کرده اند و از همه مهم تر سه شرط است: «ذاتیت، ضرورت، کلیت» و البته از هر یک از این شروط معنای خاصی را در نظر گرفته اند که در کتاب برهان مسطور است و آن کس که به طور مشروح و مبسوط و محققانه این مطلب را بیان کرده ابن سینا در **منطق الشفا** است؛

چرا این سینا هست؟ چرا که یقین بالمعنی الاخص سیستمش اینگونه بود، ریل واقع و اینها را بوعلی تصویر کرده بود، عرض ذاتی که دقیق دارد تفسیر می شود فقط تفسیر بوعلی است بقیه همه این طرف آن طرف زدند.

سیر بحث خودمان:

مظفر برای ورود به بحث گفتند که باید اول حسن و قبح را تعریف کنیم و این طور تعریف کردند که مدح و ذم عقلائی داشته باشد. سؤال این بود که ملاک این حسن و قبح از کجا آمد؟ چرا عقلا دارند این حسن و قبح را اینگونه اعتبار می کنند؟ ایشان گفتند به خاطر مصلحت عامه که ما اشکال کردیم که شما می خواستید تفکیک حقیقت از اعتبار کنید، عقل نظری و عملی را جدا کنید فلذا نمی توانی بگویی بین عقل عملی و نظری رابطه برهانی و استنتاج است این مصلحت عامه را کی می فهمد؟ ایشان حسن و قبح را اعتباری کرد اما اینکه این اعتباری از کجا آمد ایشان گفتند به خاطر مصلحت عامه اشکال ما این هست که یک امر اعتباری را چگونه از مصلحت عامه که ادراک عقل نظری هست و حقیقی است دارید استنتاج می کنید. مرحوم مظفر محمول را برای ما اعتباری کرد اما حالا این محمول اعتباری چرا دارد اعتبار می شود ایشان دوباره برگرداند به فهم مصلحت... سیر بحث کلامی ما اجرا یادتان هست که گفتیم آقایان کلامی می گویند ما یک سری افعال داریم که این افعال حسن و قبیح هستند ذاتاً یا شرعاً بعد گفتیم که چرا حسن است یا قبیح است گفتند به خاطر اینکه مصلحت دارد یا مفسده دارد. مرحوم مظفر معنای حسن و قبح را درست می کند اما برای منشأ آن می رود سراغ همان مصلحت و مفسده که کلامی ها می گفتند... در ادامه متن ایشان همه اش مثال های اصولی می زند بعد در ادامه می فرمایند: از اینجا روشن می شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق، از لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلالهایی که در آنها رعایت نکات بالا نشود فاقد ارزش منطقی است خواه آنکه برای اثبات «حقایق» به مقدماتی که از امور اعتباری تشکیل شده است استناد شود- مثل غالب استدلالات متکلمین که غالباً «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دست آویز قرار داده و خواسته اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند، و مثل بسیاری از استدلالات «مادیین» که احکام و خواص اعتباریات را در حقایق جاری دانسته اند و ما به تدریج

به همه یا بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد- و خواه آنکه در اعتباریات به اصول و قواعدی که از مختصات حقایق است، که برای نمونه چند مثال در بالا ذکر شد، استناد شود مانند معظم استدلالاتی که معمولاً در «فن اصول» به کار برده می‌شود... متکلیمین از حسن و قبح افعال می‌خواستند این را استفاده کنند که خدا حکیم است نبوت باید بیاید امامت باید نصب بشود و... همه اینها را از حسن و قبح نتیجه می‌گرفتند یعنی از اعتباریات دارد جهانی می‌گیرند که غلط است... عبارات متکلیمین شلوغ است اول باید مشخص کنیم حسن و قبح حقیقی هست یا اعتباری، اعتباری اش را می‌گوییم محال است چرا که از اعتباری نمی‌توان حقیقی نتیجه گرفت حقیقی هایش را هم باید در علم کلام بررسی کنیم... ما در کلام با ضرورت فلسفی داریم کار می‌کنیم نه ضرورت انتزاعی... نقد ما به شهید مطهری نسبت به اینکه ایشان منطق را فن می‌دانند این بود که صرف اینکه یک باید و نباید می‌آید روی گزاره ای آن را اعتباری نمی‌کند بلکه اگر حقیقت آن انشاء و جعل باشد می‌شود اعتباری و إلا ما می‌توانیم باید و نباید را بر سر گزاره های واقعی و اخباری به انشاء هم بیاوریم مثلاً بگوییم آب باید در صد درجه بجوشد... ما داریم از یک گزاره واقعی ضرورتش را اخبار می‌دهیم لذا می‌گوییم اگر کلامیون بخواهند با حسن و قبح باید و نباید استدلال کنند بلکه استدلالشان غلط است اما ما می‌گوییم اگر این ضرورت فلسفی را خبر بدهیم مشکل ندارد مثلاً ما می‌گوییم اگر خداوند واجب الوجود باشد باید این کار را بکند این جبر نیست، وجب علیه نیست بلکه وجب منه است. اینکه تفکیکی ها می‌گویند شما خدا را مجبور می‌کنید کی می‌تواند خدا را مجبور بکند می‌گوییم که خداوند این طور است وقتی اینطوری هست این کار را می‌کند ضرورت فلسفی دارد یعنی وقتی خدا علت است معلولش ضرورت دارد پس معلول قطعی است و این جا جبر هم نمیشود جبر وجب علیه است... می‌خواهیم بگوییم خیلی جاها در کلام این ضرورت حقیقی و اعتباری با هم خلط شدند و بعد در مبنای علامه می‌خوانیم که اصلاً ضرورت اعتباری یک اعتبار است و اعتبار یعنی اعطاء حد یک چیزی به چیزی دیگر، اعطاء یک ضرورت واقعی به یک ضرورت اعتباری، ما ضرورت فلسفی را از خودمان فهمیدیم این ضرورت فلسفی که با واقعیت خودمان مربوط است و به علم حضوری و ادراک حقیقی فهمیدیم را اعطاء می‌کنیم حد این ضرورت واقعی را به یک ضرورت اعتباری... ما می‌گوییم شما نمیتوانید از مصلحت و مفسده یک امر واقعیه یک امر

اعتباری را نتیجه بگیرید رابطه تولیدی بین آنها نیست پس مظفر که در مشهورات می گوید: قضایای که عقلا به اینها حکم کردند لأجل قضاء مصلحه عامه؛ حفظ بقای نوع انسانی، مصلحت عامه اینها واقعی هستند این جای تأمل دارد...

[چه کسی حکم به مصلحت شخصی یا نوعی میکند]

آقایان از همین جا یک بحثی را مطرح نمودند که اینکه می گوئید: حسن و قبح جزء مشهورات هستند و در مشهورات هم می گوئید که اگر عقلا نبودند، جامعه نبود ما به آن حکم نمی کردیم ما این را نمی فهمیم و اگر کسی نبود یک نفر به تنهایی حسن عدل را درک نمی کرد یا اگر خواستید مصلحت نوعی را با مصلحت شخصی مقایسه کنید واقعا مصلحت نوعی ترجیح دارد بر مصلحت شخصی عقلا مصالح نوعی را ترجیح می دهند به مصالح شخصی شان؟ چه کسی به این مصلحت عامه و مصلحت شخصی حکم می کند؟؟؟ یعنی بر فرضی که فهمیدید مصلحت نوعی و شخصی یک امر واقعی و نفس الامری است حالا با اغماض از آن نکته حالا به همین که من باید این مصلحت را تحصیل کنم چه کسی حکم می کند...

[چرا باید مصلحت را تحصیل کنیم؟]

گفته بودیم حسن و قبح عدل و ظلم بار می شوند روی مصلحت مفسده که امر واقعی است حالا با اغماض از اینکه از یک امر واقعی می توان اعتباری نتیجه گرفت خب حالا اولین اعتباری که از این نتیجه می گیریم حسن و قبح، عدل و ظلم است یا اینجا خودش یک بایدی می خواهد که باید این مصلحت تحصیل بشود که بله عدل وسیله تحصیل این مصلحت است این باید را چه کسی می گوید؟

[اشکال به مظفر]

شما حسن و قبح را معنا کردید مدح و ذم عقلا، اگر ذم و مدح عقلا هست این یک امر اعتباری است... محمول اعتباری است فلذا به خاطر مصلحت عامه به عدل حسن حکم می کنم اما اینکه باید برویم دنبال تحصیل مصلحت این را چه کسی حکم می کند لذا آقایان اشکال کردند حسن و قبح را اعتباری کردی ام اینکه اعتبار را می بری

سر مشهورات بالمعنی الاخص ما نمی توانیم این را بپذیریم که حکم در اینها به خاطر شهرتشان است اگر بخاطر شهرت باشد مشکلاتی پیش می آید مثل نسبی...

[جواب اشکال]

لذا سعی کردند اشکال را طوری دیگر حل کنند لذا گفته اند: این ها اعتباری است و حاکم به تحصیل مصلحت یا دفع مفسده یک امر وجدانی و شخصی است که همه آن را دارند لذا اگر جامعه را لحاظ نکنیم و شهرت را هم لحاظ نکنیم این حاکم هست و حکمش را دارد می کند چرا که خلقت و فطرت انسان این طور است. خیلی از بزرگواران خواستند اینطور حل کنند که فطرت حاکم بر این قضایا هست.

[جمع بندی نظام مظفر]

جمع بندی نظام مظفر: حسن و قبح اعتباری است و علت حسن و قبح هم مصلحت و مفسده است با اغماض از نکته شهید مطهری و بعد واسطه بین این ها را هم یک عده اشکال کرده اند و آن واسطه را فطرت دانسته اند. این هم بگذاریم گردن مظفر که مصلحت و مفسده را عقل به عقل نظری درک میکند بعد یک فطرتی هست در اینجا که می گوید باید تحصیل مصلحت و دفع مفسده کنی این فطرت می گوید برو عدل انجام بده و شخصی هم هست و چون نوع خلقت است نسبی و تغییر پذیر هم نیست... مصلحت شخصی و نوعی که فطرت بین اینها حکومت می کند و مصلحت عامه ترجیح دارد به مصلحت شخصی... تمام حرف مظفر در مشهورات بالمعنی الاخص این بود که به خاطر شهرت حکم می کند اما مشهور در این جا اشکال کرده اند که این طور نیست که ما به خاطر شهرت بگوییم العدل حسن...

حالا سؤال این است که با این سیستم حسن و قبح ذاتی چی می شود یعنی می گوییم العدل حسن ذاتاً با این سیستم چه می شود؟ به این صورت توضیح داده اند که العدل حسن ذاتاً یعنی خود این فطرت مستقلاً بعد از درک مصلحت و مفسده نوعیه حکم می کند البته بعضی ها گفتند با اغماض از مصلحت و مفسده حکم می کند آب را بگذارید کنار... خود این فطرت بالاستقلال حکم می کند که العدل حسن و الظلم قبیح که این ها می شود ذاتی و

بقیه حسن و قبح ها را هم به این ها بر می گردانیم لذا عین تعبیر آقایان این هست که البته این را از عباراتشان در می آوریم که در ادراکات اعتباری ما هم یک ضروری و بدیهی هست؛ العدل حسن و الظلم قبیح این ها قضیه اولی اند که فطرت بر این ها حاکم است و اعتبار و جعل هم هست و حسن و قبح این ها هم اعتباری است و بقیه قضایا نظری اند یعنی تمام الموضوع حکم نیستند مثلا صدق و کذب تمام الموضوع نیستند یعنی خودشان فی حد نفسه حسن و قبح ندارند بلکه چون صدق مصداق عدل هست حسن است چون کذب مصداق ظلم هست قبیح است لذا می گوئیم اگر کذب تحت عنوان ظلم رفت می شود قبیح و اگر تحت عنوان عدل رفت می شود حسن و بدیهیات نیز ظهور خفا دارند همه بحث هایی که آنجا گفتیم می شود اینجا پیاده کرد و مشکل تغییر و تغیر و مشکل نسبی هم نیست. به نحو موجهه جزئیة حسن و قبح ذاتی را قبول داریم عقل حاکم به اینها هست. عقل حاکم است یعنی فطرت حاکم است یعنی عقل می فهمد که فطرت به این ها حکم می کند ادراکش عقلی است مدرکش اعتباری است که فطرت حاکمش هست.

جلسه ۲۶

۸۹ / ۲ / ۱۸

عرض شد که بزرگواران این بحث را مطرح کرده اند که ملاک حکم به مشهورات چیست و آیا فقط مصلحت و مفسده واقعیه می تواند ملاک باشد یا نه که برخی از آقایان می گویند نمی تواند چون اگر بحث روی ملاک مصلحت و مفسده واقعیه اینجا عقل، عقل نظری است در عقل نظری دوباره همان سیر علوم حقیقی پیش می آید در حالی که ما می خواهیم اعتبارات عقلا درست کنیم لذا مسئله را به فطرت برگرداندند و گفتند مصلحت و مفسده واقعیه هست عقل نظری هم درک می کند منتهی بحث سر این هست که حکم به عقل عملی یعنی حسن و قبح را فطرت صادر می کند ...

خلقیات:

بعد از تأدیبات صلاحیه وارد خلقیات می شوند. خلقیات یا آراء محموده، مشهوراتی هستند که خُلق انسانی به آن حکم می کند. الخلق انسانی را که جزء مبادی تصویریه ای گرفتند که باید از علماء اخلاق این را پیگیری کرد.

[تعریف مشهور]

خلق انسانی: ملکه نفسانی و حالتی است که برای انسان که در اثر تکرار فعل اختیاری در انسان به وجود می آید. وقتی که از شخص یک فعل متکرراً صادر می شود بعد از گذشت مدتی این فعل به راحتی از او صادر می شود... خلقیا هم ا سمش روش هست یعنی این خلق، این ملکه نفسانی حاکم به این قضایا هست. بعد بحث را می برند روی نزاع کلام علماء اخلاق که در تعریف خلق نقد دارند و ...

چهار مرتبه داریم فعل و وصف و حالت و ملکه؛ فعل یک بار محقق شدن، اگر مقداری زیاد صادر شود می شود وصف و اگر بیشتر شود می گویند حالت و مرحله آخر می شود ملکه... ان شالله در عرفان نظری عقلی می کنید. آن صفات رذیلت و فضیلتی که در ما هست ملکه هستند و ملکه صفت راسخه در نفس است فلذا جهاد اکبر سخت است که در عرفان نظری است.

اشکال مظفر به تعریف مشهور:

اشکال اول: چطور امکان دارد، خلق با این معنا حاکم باشد در حالی مگر چند نفر ملکه نفسانی اینجوری دارند چرا که شما می گوئید این خلق فاضله در یک شخص ملکه شده باشد بعد می آید می گوئید این سبب شهرت است سولل ما این هست که ملکه فاضله را مگه همه دارند مثلاً خیلی از مردم بخیل هستند اما همه کرم را نفی می کنند خب آنهایی که این خلق را ندارند چگونه مدح می کنند. اگر سبب حکم به خلقیات، خلق به این معنا هست فقط یک عده ای بین مردم باید این قضایا بینشان مشهور باشد ما بقی نباید دیگه حکم می کردند چه بسا باید حکم به خلاف کنند چرا که ملکه بخل را دارند پس باید بگوئید بخل خوب هست در حالی که همه دارند حکم می

۱ آیا خلق، فطری نیست؟

کنند شجاعت خوب هست حتی آن ترسو و حتی آرزوی شجاعت هم دارد با این حال نمی تواند ترس را کنار بگذارد. لذا باید تعریف خلق را که در این جا عوض کنیم اشکال ندارد شما خلق در اخلاق را بگویید ملکه فاضله ما با آن کار نداریم اما دیگر آن سبب مشهورات ما نیست.

[تفاوت تأدیبات صلاحیه با خلیات]

با توجه به مثال های مظفر: مثال های ایشان خلط دارد. آنجایی که دارند وجوب محافظت حرم را تعبیر دارند یا این طرف وقتی صدق و کذب را تعبیر می آورند یا ... بحث از جنبه اخلاقی اش بیرون آمده و بحث این ها روی فعل و ترک رفته و اگر بحث روی فعل و ترک برود می شود مثل سائر مشهورات تأدیبات صلاحیه در حالی که در خلقیات بحث روی صفات نفس است ما کار نداریم فعل انجام می شود یا نمی شود بحث روی صفت است یعنی بحث روی ملکه نفسانی است که فاضله هستند یا رذیله هستند هر چند که این ملکات نفسانی باعث فعل و ترک شود کما اینکه تعریف حسن و قبح آن ممدوح بودن فاعل بود فلذا خلطی بین مقام فعل و مقام صفات و مراتب نفسانیت صورت گرفته و در خلیات بحث سر آن ملاکات نفسانی است.

[ارائه راه حل]

اما راه حل هر دو یک طور است یعنی چه در تأدیبات صلاحیه که برود در فعل و ترک و چه این ملاکات نفسانی که برود روی صفات نفسانی در هر دو حال را می توان با همان فطرتی که در قبل ذکر شد کار کرد یعنی تمام سعی مرحوم مظفر در خلیات با انواع مثالی که زدند و شاید مثال های که اینجا را زدند برای این بود که بحث اینجا را به تأدیبات صلاحیه خودمان تعمیم بدهند این هست که دیگر بحث سر عقل نظری نیست یعنی آن حکمت و مصلحت و مفسده فعل را که اول گفتند در اینجا کامل از آن عدول کنند و گفتند اینها مشهور است و مشهور به اینها حکم می کند اما نه به خاطر درک مصلحت و مفسده که درک نظری بود بلکه به خاطر یک صوت الله مدوی فی دخیله نفوسنا که این همان فطت هست که در آیات هست که در سوره شمس فالحمها فجورها و تقواها را اینطور

معنا می کنند که این همان فطرت است یعنی خداوند متعال الهام کرد این محاسن و مقابح افعال را و إلا در اثر آن درک آن حسن و قبح حکم می کند...

اما بحث در مورد این است که این صوت الله المدوی که گفته می شود مدرک است درک می کند یا نه آمر است یعنی حکم می کند؟ حکم می کشد می برد نه اینکه فقط یک درک نظری باشد که ما یبقی فعل و ما یبقی ترک خیر امر می کند دستور می دهد یک گرایش است یعنی تفکیکی که آقای جوادی بین عقل عملی و عقل نظری و بعد همه بحث های مشهور را بردند در عقل نظری در سیستم مشهور بجا هست هر چند باعث مغالطه و اشتراک لفظی بشود اما می ارزد اینها را با این اصطلاح تفکیک کنیم یعنی بگوییم تعابیر مشهور هر چند این عقل عملی که ما می گوییم نیست اما آخرش مجبورند به عقل عملی که ما می گوییم برگردند در سیستم خودشان همه به همان جا برگشتند... عقل عملی با تعریف خودشان جوابگو نیست هر چند مرادشان از عقل عملی با تعریف خودشان است منتهی سیستم عملا به عقل عملی با تعریف آقای جوادی بر می گردد همه به فطرت برگرداند. فطرت هم ادراک ندارد فقط گرایش است میل است مثل شهوت، شهوت چگونه یک میل درونی است فطرت هم یک میل درونی است این میل شدت و ضعف دارد. تعبیر مرحوم مظفر قشنگ بود که میل غبار رویش می نشیند... در خلیات بحث سر ملکه هست که ملکه شجاعت خوب هست یا خیر؟ کاری به فعلش ندارم خیلی جاها شجاعت بد است مثلا شجاعت در مقابل مردم می شود مصداق ظلم در خلیات آقایان می آیند می گویند ملکات در ذات فاضله دارند برویم سمت ملکات فاضله منتهی اینکه این چگونه انجام می شود و مصداق فعلش جزء عدل هست یا ظلم یک بحث جدا هست عین همین فرقی که بین فقه و اخلاق می گذارند... حاکم در هر دو جا فطرت است هم آنجایی که حسن و قبح، فعل و ترک را درک می کنند هم آنجایی که حسن و قبح این ملکه های نفسانی دارند درک میکنند در جفتش با فطرت کار می کنند همان فطرتی که لله علی الناس حجتین حجت باطنی عقل است عقل یعنی عقل عملی ... لذا هیچ وقت در بحث های روایی ما علم و جهل نیست عقل و جهل است به خاطر اینکه در آنجا عقل، عقل نظری نیست عقل عملی است... عقل عملی همان فطرت است.

در سیستم مشهور که عقل عملی و نظری را اونجوری تعریف می کنید بالاخره حاکم کیه؟ حاکم عقل عملی هست؟
آفرین حاکم فطرت است. آقای جوادی می گوید من از اول همین را داشتم می گفتم... سیستم مشهور جمعبدی
قشنگش حرف آقای جوادی می شود... در سیستم مشهور نسبت و هزارتا مشکل دیگر را با فطرت^۳ دارند حل
می کنند همان فطری که آقای جوادی از روز اول بهش می گفت عقل عملی^۴!!

جلسه ۲۷

۸۹ / ۲ / ۱۹

بچثمان در مشهورات بود که جمعبدی ما از بیان ایشان این شد که انسان طبق فطرت خودش به خاطر مصالح و
مفاسد اجتماعی یکسری احکام و مسائلی را جعل می کند و بر اساس مصلحت های شخصی احکام دیگری را
اعتبار می کند که به یکی اش گفتیم تادیبات صلاحیه و به دیگری گفتیم خلقیات حالا بچثمان به انفعالیات رسید...

انفعالیات:

یکی از معانی حسن و قبح، ملائمت و منافرت با طبع بود^۵ و انفعالیات هم ناظر به همان حیث است که برخی از
احکام که نفس حکم می کند به اینها و بعد مشهور می شود به خاطر طبع خلقتی انسان بعضی از افعال که در
خارج صادر می شود بعضی از آنها باعث ناراحتی انسان و برخی باعث سرور انسان است خلاصه نفس نسبت به
این ها منفعل می باشد حالا یا ناراحت می شود یا خوش حال می شود. بعد از بیان این ها مظفر مثال هایی می
زند که نکته خاصی ندارد.

۱ با کدام معنای فطرت؟

۱ مراد دقیقاً چیست؟ آیا مراد این است که اگر بگوییم حکمت عملی حکم می کند به خاطر این است که ما گرایش داریم یعنی به
خاطر فطرت که در عقل عملی (تعبیر آقای جوادی) داریم لذا در حکمت عملی حکم می کنیم؟

۱ آیا طبع ها متفاوت نیست؟ در حالی که ما بر اساس طبع می بینیم که خیلیها با هم فرق می کنند و اگر این طور باشد چگونه
یک چیز مشهور می شود؟ آیا مراد این است که برخی موارد هم پیدا می شود که بگوییم طبع ها یکسان است؟

این ها هم در همان فضای انفعالیات هستند^۱ با این تفاوت که انفعالیات در فضای شخصی بود^۲ اما عادیات جمعی است مثل همان تأدیبات صلاحیه و خلیات...

بحث در مورد این است که اعتباریاتی که عرفی کردیم خیلی حیظه گسترده ای دارد. در اصول باید سر این بحث شود که این عرف چه جایگاهی نسبت به شرع دارد یعنی شرع در مورد این عرفیات چه نظری دارد چون شرع، خیلی از عرفیات را زیر سؤال می برد و قبول ندارد... اعتبار شرعی با اعتبار عرفی در این جا رابطه ای دارد؟

باید ببینیم که چرا این مشهور شده است و اصلا عادت چیست؟ آیا یعنی چیزی که به فعلیت رسیده است؟ و علت اینکه به فعلیت رسیده چه بوده است؟ در عادت به فعلیت رسیدنش موضوعیت دارد... اگر بخواهیم با تأدیبات صلاحیه و خلیات مقایسه کنیم آنها حکمی است که روی فعل می رود چه انجام بشود چه نشود اما در عادت فعلیت دارد... (باز دور بوجود می آید یعنی نمی توان گفت چون به فعلیت رسیده مشهور شده باز سوال پیش می آید که علت به فعلیت رسیدن چیست؟) گفتیم که اصلش همان حکم فعلی است الان مدح و ذمی که نسبت احترام قادم هست فطری هست یا نیست؟ هست حالا نهایت چیزی که ما با عادت می توانیم درستش کنیم شکلش هست پس نشستن و ایستادن و ... عادت می شوند این عادت هم از یک جایی شروع شده به خاطر پسند یک شخصی یا یک قومی مثلا اگر بخواهیم برای آن مثالی بزنیم این است که ایرانیان در مقابل پادشاهشان دست بسته می ایستادند لذا وقتی که ایران را فتح کردند گفتند پس ما در نماز هم دست بسته بایستیم... احترام فطری هست است آن وسیله احترام عادت هست...

نکته: مظفر این ها را شرعی نکردند. گفتند در عادیات با حسب جریان عرف داریم کار می کنیم منتهی شرع نسبت به عرف و سیره عقلا حساس است اگر حسنه باشد یا مباح باشد یعنی نسبت به آن فعل ذمی نباشد یعنی سیئه

^۱ آیا مراد این است که منشأ اینها هم طبع است؟

^۲ اگر طبع شخصی بود پس چرا مشهور شده است؟

نبا شد شارع امضا می کند... عادات تقسیم می شوند به حسنه و سیئه این تقسیم با توجه شرع آمد یک چیزی ماوراء عادات بیاید حاکم به حسن و قبح باشد و إلا عادات فی نفسه عادت هست و حسن است... برای شرعی کردن عرف و سیره باید ببینیم که آیا شرع در مورد این ها مدح کرده یا ذم کرده یا ساکت هست؟ که این بحث را در اصول پیگیری می کنیم. ایشان می گوید شارع به خلاف عرف و سیره گفته لباس شهرت حرام است ... در این سیستم منشأ همه مشهورات بازگشتش به نحوه خلقت انسان دارد. که برخی به طبع حیوانی و غریزه بر می گردد^{۱۸} و برخی هم به طبع انسانی بر می گردد که به آن فطرت می گویند.^{۱۹}

استقرائیات:

اولین سؤال این است که استقرائیات واقع خارجی دارد؟! یعنی در استقراء گفتیم که شما از جزئی به کلی می رسید. و می گفتیم که جزئیات را باید از خارج بگیریم و بررسی کنیم و بعد تعمیم دهیم ... با این فضا مشهورات بالمعنی الاخص است یا اعم؟؟؟ گفتیم که مشهورات بالمعنی الأعم نیست چرا که تمام مشهورات اعم را بردند در قسم اول که واجبات القبول بود قرار داد گفتند یقیناتی که مشهور شدند بهش می گوئیم مشهورات بالمعنی الاعم حالا اگر اخص شد دیگه واقع خارجی ندارد چی رو استقراء کردی؟؟؟ یعنی چون واقعی ندارد لذا نسبتی هم ندارد یعنی ما در استقرائیات که می گوئیم یک امر واقعی بود اما در این جا می گوئیم که این ها واقعی ندارند... اگر بگوئیم که ما می خواهیم از این حقائق به اعتباریات برسیم این سوال مطرح می شود چگونه ممکن است که ما از حقائق به اعتباریات برسیم؟؟؟

گزاره های اجتماعی و اخلاقی اعتباری اند حالا سبب این گزاره می خواهد وقوع یک مصداق واحد باشد یا فطرت باشد فرقی نمی کند و همه اینها مشهور بالمعنی الاخص است ولو اینکه عقلا استقراء کرده باشند. دلیل اینکه مشهرات بالمعنی الاخص بودنش به این صورت است، به خاطر حکم شان هست یعنی وقتی می گویند آن ملک

^{۱۸} اگر به طبع حیوانی بر می گردد پس باید تحت عنوان انفعالیات داخل شود؟

^{۱۹} اگر فطرت است پس چرا تحت عنوان «تأدیبات صلاحیه» نمی بریم؟

فقیر لا بد آن یکون ظالم یعنی کار ندارد این ملک فقیر ظلم کرده یا نکرده بلکه داره حکم می کند که ملک وقتی فقیر شد ظالم است یعنی خود شخصی که دارد با اینها کار می کند می داند که می شود برر سی کرد واقع را در آورد اما حمکی که می کند نه به خاطر تطابقش با واقع است به خاطر حکمی است که از استقراء تحصیل کرده در گزاره های اخلاقی هم همین طور است... هنگامی که حکم می کنیم کاری با حیث واقع نما بودن آن نداریم یعنی به حسب استقرایی که انجام گرفت دارم حکم می کنم نه به خاطر واقعی بودن یا نبودنش. یعنی چند یک گزاره ی واقعی هم می تواند تلقی بشود اما وقتی من حکم کی کنم به خاطر صرف آن استقرائی که صورت گرفته حکم می کنم... حکم سر کلی هست مثلا: ملک فقیر باید ظالم باشد... یعنی این گزاره را از حیث واقع نما بودنش حکم نمی کنند دارند به خاطر استقراء مشهور حکم میکنند... اگر استقراء تام باشد با ریزه کاری های فلسفی اش می واقع نما شود پس اصل بحث سر این اجتماعی و اخلاقی هست. از آنجا که گزاره ها موضوع شان اجتماعی و اخلاقی هست و اجتماعیات و اخلاقیات در وعاء اعتباریات هستند می خواهند از آن باب اعتباری اش کنند اما اگر واقع نمایانه با آن ها بحث شود نمی خواهند بگویند که این ها واقعی اند و قبول دارد که هیچ تاثیری ندارد.

وهمیات:

نگاهی بیندازید ببینید تا حالا چند نوع وهم داشتیم و این وهم که در اینجا مطرح است کدام یک از وهمیات است، لازم است حتما از آنها باشد یا یک اصطلاح جدید است. این وهمیات قضایایی هستند که کاذب اند و به خاطر غلبه وهم به آنها حکم می کنیم هرچند عقل بر ضد این قضیه حکم کند...

این وهم کدام یک از آنها است؟ اگر وهم جدید هست چیست؟ آیا در قضایای وهمی، وهم مدرک است یا نه حاکم هم هست؟ کلاً در فضای ادراکات حاکم کیست؟ این ها قضیه هستند یا نه؟ چجوری علم هستند در حالتی که من می دانم کاذب است؟ این ها وجدانی هستند یا نه؟ اگر عقل به خلاف اینها حکم می کند پس چگونه می گوید اینها از معتقدات ما هستند؟ چگونه از مبادی اقیسه ما هستند؟؟؟ تخیل علم است یا فعل؟

^۲ نیاز به توضیح دارد؟

مطالبی از معراج السعاده خوانده شد.

مشبهات:

برای اینکه ربط بحث حفظ شود مشبهات را می‌گوییم بعد بر می‌گردیم مسلمات و مقبولات را بحث می‌کنیم. مشبهات قضایای کاذبه‌ای هستند که به خاطر شباهت به گزاره‌های دیگر نفس به آنها اعتقاد پیدا می‌کند و بهشان حکم می‌کند که این شباهت یا از ناحیه لفظ است یا از ناحیه معنا که یا شبیه یقینیات هستند یا شبیه مشهورات. سؤال چرا اول این را اول خواندیم؟ مشکل در وهمیات چه بود؟ مظفر در وهمیات توضیح داد که یک بار احکام آن در محسوسات است و یک بار در غیر محسوسات؛ آنجایی که در محسوسات است مشکلی ندارد صادق هم هست اما آنجایی که در غیر محسوسات بود، وهم حکم محسوسات را به غیر محسوسات می‌داد لذا همه وهمیات صرف و وهمیات مشهور، از مشبهات هستند یعنی نفس به این‌ها حکم می‌کند به خاطر شباهت آنها به محسوسات و حکم محسوسات را به غیر محسوسات می‌دهد. فارق بین وهمیات و مشبهات در نظر مظفر این است که مرحوم مظفر وهم را مستقل گرفته است اما اگر قوه وهم را قبول نکنیم و خرابش کنیم یا حداقل وهم را مدرک ندانیم نتیجه‌اش این می‌شود که دیگه واقعا فارقی بین مشبهات و وهمیات نیست. در مبنای مرحوم مظفر وهم مدرک است و همان وهم اول کتاب هم هست و دو اصطلاح هم نیست حالا همان وهم یک بار در محسوسات حکم می‌کند حرفش درست است مثل محبت پدر و مادر و... در این جا مرحوم مظفر به نظر ما نزدیک شده است چرا که ما در وهمیات گفتیم بحث وهم تحلیل به علم حضوری و علم حسی و یک کبری عقلی می‌شود یعنی به علم حضوری محبت را فهمیدیم و آثار آنرا در خودمان دیده‌ایم و وقتی که این آثار را به حس در دیگری درک کردیم بعد کبری عقلی به ما می‌گوید که این اثر محبت است. مرحوم مظفر هم در این جا نزدیک شده به نظر ما که وهمیات محسوسات خطا پذیر نیست و درست است چرا خطا پذیر نیست؟ با تحلیل ما به دلیل این که قیاس

عقلی دارد برهان دارد به علم ح‌ضوری برمی‌گردد و به علم ح‌سی و بعد هم استدلال و نتیجه... از این جهت که مرحوم می‌گوید در محسوسات مؤید آن حرف ما است که گفتیم یم مرحله علم وهمی تحلیل می‌شود به حس یعنی وقتی آثار محبت را با حس در دیگری درک کردم این باعث می‌شود آن کبری عقلی در ذهن من شکل بگیرد و حکم کنم که فلانی هم محبت دارد لذا ایشان می‌گویند که وهمیات در محسوسات مشکلی ندارد و درست است اما در غیر محسوسات که می‌رود از آنجا که دیگر نمی‌توانیم تحلیل عقلی مطرح کنیم حکمش غلط می‌شود چرا که ما حکم محسوسی را ما به غیر محسوسات می‌دهیم. ما می‌خواهیم بگوییم مشبهات هم غیر همین نبود. وهمیات صرف و کاذب هم‌شان از مشبهات معنوی هستند اما باید دوتا تعمیم صورت بگیرد اول اینکه باید مشبهات لفظی را فقط نبینید مشبهات معنوی را هم ببینید کما اینکه بعضی از منطقی‌ها ندیدند اما مرحوم مظهر مطرح کردند از طرف دیگر وهمیات را فقط روی وهمیات صرفه ببرید. (یعنی رابطه وهمیات و مشبهات عموم خصوص من وجه هستند که آن قسمی از وهمیات که از مشبهات نیست یقینی هست و آن قسمی از مشبهات که وهمی نسبت مشبهات در لفظ است) بله... طبق مبنای خودمان که وهم مدرک نداریم چه می‌شود؟ یا باید بگوییم که وهم مدرک نداریم و این کارها را بین قوا تقسیم کنیم یا اینکه بگوییم وهم داریم اما وهم عملی که متن معراج هم بیان همین مطلب است که کارش تدلیس و خدعه می‌باشد نه آن امور جزئی را درک می‌کند. حضرت امام که وهم را می‌گویند وهم عملی مدنظرشان است علامه طباطبایی هم بعضی جاها ناظر به وهم نظری هستند اما بعضی جاها که به وهم نظری تشکیک کردند وهم عملی مدنظرشان است عباراتشان در بعضی جاها با هم فرق می‌کند مثلاً در حاشیه اسفار یک بار وهم را پذیرفتند یک بار وهم را رد کردند عباراتشان اینطوری هست... (پس ایشان وهم را مدرک می‌دانستند و ادراکش یا درست است یا غلط یا ادراک در حس است که درست است...) خودش که محسوس نیست معانی مجرده است متعلقش در محسوسات است (مگر حس را ایشان مدرک نمی‌دانستند پس این حس در وهم چیست) متعلقش محسوسات است مثلاً آن ناز کردن خود آن معنا مجرد است... در غیر محسوسات هم حکم محسوسات را تسری می‌دهد یعنی وهم اینجا عامل است هرچند نظری هم هست اما قوه عملی هم دارد که می‌آید حکم محسوسات را به حکم غیر محسوسات تسری می‌دهد.

مسلمات:

مسلمات یعنی من اعتقاد ندارم بهش ولی چون طرف مقابل ام بهش اعتقاد داره من در جدل از آن استفاده می کنم اعتقاد هست، قضیه هست حالا ممکن است من خودم به این مسلم اعتقاد داشته باشم و مسلم بین ما دو طرف باشد یعنی هر دو طرف قبول داریم بعد روش بحث می کنیم یا اینکه من اصلاً قبول ندارم اما بخاطر مماشات با خصم فعلاً پذیرفتیم بعداً بر می گردیم همین را رد می کنیم یا نه تسلیم شدیم که چیزهای دیگه را رد کنیم... در جدل خیلی اتفاق می افتد می بینیم طرف بلد نیست می گوید فعلاً قبول کنیم ...

مسلمات در یک علم یا از باب اصول موضوعه هستند یعنی قضایایی که ما بهشان تسلیم می شویم اما فرضی الان محل بحث نیست الان به عنوان اصل موضوعی فرض گرفتیم، از باب اینکه مبدا قیاس و استدلال ما هستند مطرح می شوند و کار را داریم باهاش جلو می برم با درست و غلط بودنش هم کار ندارد باید جای دیگر بحث شود که یا بدیهی اند یا اینکه استدلال پذیرند که فعلاً آن را مفروض می گیریم و متعلم از باب حسن ظن اش به معلم قبول می کند... یا از باب مصادرات هستند که این دسته را باید الآن اثبات کنیم و متعلم آن را بدون اثبات قبول نمی کند شاید بپذیرد اما با استنکار، با تشکیک و با یک برهان قوی می پذیرد.

مقبولات:

قضایایی که مقبول هستند یعنی ما به خاطر اعتقاد به یک شخص خاص یا مذهب خاص حرف او را می پذیریم و به کلام او اعتقاد پیدا می کنیم ولی به خاطر تقلید و... علت اینکه تقلید کردیم یا به خاطر اینکه شریعت و آسمانی است. یادتان هست در تقلید این را مطرح نکردیم گفتیم اصطلاح تقلید در این جا صدق نمی کند چرا که یک پشتیبانه قطعی و یقینی داریم که خود مظفر هم همین را یک جایی داشتند اما در این جا گفته است تقلیداً... مخصوصاً اگر بگوییم که شارع خود معصومین است یعنی یک بار می گوییم شارع خدا است و معصوم نقل قول می کند اما یک بار می گوییم که خود انسان کامل شارع است... یا دلیل دیگر پذیرفتن و تقلید به خاطر این هست که او خبره تر هست دانشمند هست.

مخیلات:

مخیلات مبدأ قیاس شعری است. در ابتدای ورود به بحث گفتیم که قیاس شعری طبق تعریف خودشان موجب تصدیق نیست خب اگر موجب تصدیق نیست چگونه قیاس شده است و چرا آن را از اقسام اقیسه می شمارند؟ این بحث را باید در صناعت شعر بررسی کنیم ببینیم چه می شود. به تبع وقتی شعر مفید تصدیق نیست مبادی که در ضرر به کار می روند الزاماً نباید مفید تصدیق باشد منتهی اینها تأثیر بر نفس می گذارند از این جهت که مشتمل یکسری تخیل هایی هستند باعث تهیج نفس باعث غم و اندوه نفس و گاه نشاط و شجاعت نفس و اینطور تحریک هایی که در صفات نفس واقع می شود می گویند شعر باعث می شود. علت اینکه این قضایا تأثیرگذار هستند طبق بیان مظفر این است که ما در این جا از یک سری تصویرهایی استفاده کرده ایم که آن تصویرها این ویژگی را دارند که عامل تحریک نفس می شود. در حقیقت وقتی ما خواستیم یک چیز را به مخاطب برسانیم آن را در غالب یکسری تصاویر خیالی و دل فریب مطرح کرده و با بال و پر دادن به آن باعث تحریک نفس مخاطب می شویم. بعد می فرمایند خود این قضیه اینطور است حالا اگر ما بیایم این قضیه را در غالبهای بلاغی مثل بدیع و بیان و مثل مجازات و استعاره و کنایات و حتی غالبهای لفظی مثل وزن شعری و سجع نثری و ... اگر بخواهیم در کنارش استفاده بکنیم اینها بیشتر سبب که آن تصویر دل فریب تر می شود و همان مقدار تحریک و تأثیر بیشتر می شود. کما اینکه زمان و مکان هم که خارج از قضیه هستند هم در این ها تأثیرگذار هستند...

حقیقت و مجاز

مجاز استعمال اللفظ فی غیر موضوع له است... دیگر تصریح به انسان نمی شود و می گوئیم القمر جائنی و به قرینه جائنی می فهمیم ماه حقیقی نیست و در غیر ما وضع له استعمال شده اما تشبیه از حیث لفظی می شود زید کالقمر اما معنای تشبیه می تواند مقدمه مجاز باشد یعنی مثلاً وقتی من در ذهن ام می گوئیم زید شبیه قمر است

بعد می گوئیم قمر جائنی و ... لذا در تشبیه هم مشبه هست هم مشبه به و هم وجه شبه حالا حکمش هم ممکن است باشد ممکن است نباشد. مجازی که علاقه اش شباهت معنوی باشد بهش مجاز استعاره می گویند و اگر نباشد بهش مجاز مرسل می گویند...

در قضایای مخیل یک مجاز مشهور داریم. مجاز مشهور همین است که یک لفظ در یک معنا وضع شده است بعد به خاطر علاقه آن را در غیر ما وضع له به کار می بریم در مباحث الفاظ این را کار کردیم و گفتیم رابطه لفظ و معنا به چند طریق است: وضع (وضع تعیینی) و کثرت استعمال (وضع تعیینی) و علاقه و قرینه (مجاز)... منتهی بحث سر این است که چرا من لفظ را در غیر ما وضع له به کار می بریم؟ علت اینکه من این لفظ را در غیر ما وضع له به کار می برم چیست؟ مرحوم مظفر گفتند مشهور هم در مجاز توضیح مطرح می کنند که ما در حقیقت می خواهیم آثار مو ضوع له را به غیر مو ضوع له بدهیم لذا لفظ حقیقی را در معنای مجازی به کار می بریم... از اینها سؤال می کنیم اگر لفظی را در غیر ما وضع به کار ببرید معنا که تغییر نکرده است مثلا زمانی که اسد را به جای زید به کار می برید می دانید که زید، زید است پس چگونه آثار اسد را به زید می دهید، آثار اسد که به زید بار نمی شود؟ وقتی حد زید را تصویر می کنید و توجه هم داری که زید زید است شما چه زمانی می توانی آثار اسد را به زید بدهی؟ وقتی زید را زید می بینید و شجاعت زید را هم شجاعت خودش می بینید دیگه آثار اسد را نمی توانید به زید بدهید اما همه آقایان از مجاز خواسته اند این را نتیجه بگیرند. می خواهند آثار اسد را به زید بدهند در حالی که اگر خود زید در مجاز دیده شده باشد و بگویند لفظ در غیر ما وضع له به کار می رود نمی توانند شجاعت اسد را به زید بدهند چون هم زید دیدند هم اسد هم تباینشان را دیدند... بله هر دو شجاع هستند اما شجاعت زید، شجاعت اسد نیست لذا آقایان وقتی در این سیستم یک مقدار دقت کردند دیدند که این تعریف ما را به غایت نمی رساند لذا اولین بار سکاکی گفت لفظ در غیر ما وضع له به کار می رود اما ما ادعا می کنیم که آثار اسد در زید هم هست. با این بیان اشکال هنوز مندفع نشده است. بعضی ها در اصول خودمان مثل مسجد شاهی گفتند: اگر ما اسد را در زید به کار بردیم و ویژگی های اسد را به زید بدهیم دیگر نباید حد زید را ببینیم دیگه نباید زید دیده بشه که ما بتوانیم تمام آثار عقلایی اسد را ببریم سر زید پیاده کنیم لذا گفتند که مجاز در

حقیقت استعمال در ما و وضع له است یعنی اگر می‌گوییم اسد واقعاً اسد را قصد می‌کنیم منتهی در این مجاز یک ادعایی داریم و آن ادعا این هست که زید یکی از مصادیق واقعی اسد است. دیگر حد زید را به عنوان انشان حیوان ناطق نمی‌بینیم بلکه او را حیوان مفترس می‌بینیم که بتوانم تمام آثار عقلانی اسد را بر زید بار کنیم. یعنی گفتند استعمال لفظ در ما و وضع له هست اما ادعاً یعنی ما وقتی در مصادیق دقت می‌کنیم یک سری مصادیق حقیقتاً حیوان مفترس هستند اما برخی مصادیق ادعاً شیر است و دیگر حیوان ناطق نیست چرا که اگر حیوان ناطق بینمش دیگر نمی‌توانم آثار اسد را بر او بار کنم لذا برخی‌ها در اشعارشان ویژگی‌های دیگر اسد را هم برای رجل شجاع استفاده می‌کرده‌اند. مثلاً «لدی اسد ... له لبد...» که می‌گوید که او یال و کویال هم دارد چنگال دارد به جز شجاعت چنگال و یال و کویال رو هم داره نتیجه می‌گیرد منتهی استدلال آنها غالباً رفت سر این مثال‌ها یعنی حیث استدلالشان بلاغی بود تا اینکه نوبت رسید به حضرت امام در اصول حضرت امام این قول را مطرح کردند که مجاز استعمال لفظ در ما و وضع له است اما ادعاً بعد آمدند با همین توضیحاتی که عرض شد بحث فلسفی‌اش را حل کردند. حضرت امام گفتند که حرف سکاکی با اصلاحی که محقق مسجد شاهی کرده بود درست است منتهی ما می‌آییم تحلیل فلسفی بحث را مطرح می‌کنیم که اگر شما آمدید حد زید را دیدید دیگر نمی‌توانید آثار اسد را که برای حد است تسری بدهید در زید، تباین بین زید و اسد هست اگر هم شباهتی دیده باشی آن وجه شبه جدا جدا هست یعنی شجاعت زید برای زید است حالا ما چه داعی داریم که بگوییم اسد جانی لذا گفتند در حقیقت وقتی عرف مجاز به کار می‌برد، اسد را در معنای موضوع له خودش به کار می‌برد فقط ادعاً می‌کند که زید یکی از مصادیق اسد هست. منظور از حد هم همان حد عرفی است کاری به جنس و فصل نداشته باشید. این را مطرح کردند و گفتند مطلق مجاز اینگونه درست می‌شود که حد این را به آن بدهیم و فقط مختص استعاره نیست. علامه هم (در مقاله ششم) وقتی عبارات را مطرح می‌کند از همین عبارات عرفی و مجازی شروع می‌کند که حافظ گوید: «ماهی چو تو آسمان ندارد سروی چو تو بوستان ندارد» ... پس علامه و امام قائل هستند خود این گزاره‌های شاعره تصدیق هستند اما برای آن شخصی که آن ویژگی‌های احساسی را دارد برای آن شخص واقعاً در ظرف احساسش تصدیق هستند لذا اگر از حیث فلسفی نگاه کنیم دروغ هست منتهی

دروغ موثر چرا که آن شخص در ظرف احساسات این را واقعی پنداشته... از همینجا مشخص می شود که مشهورات هم همین طور هستند... (یعنی محکیشان محکی اعتباری است) بله... آن تخیل خودش را واقعی می پندارد البته شدت و ضعف هم دارد... خطا بودنش به لغویتش هست... معتبر آن صورت خیالی فطرت است...

سؤال: ملاک تقسیم در مبادی اقیسه چیست؟ چگونه قیاس به پنج قسم تقسیم شده است؟ غیر از این ملاکی مرحوم مظفر مطرح کرده این مبادی را دیگران با چه ملاکی پیش بردند؟؟؟

جلسه ۳۰

۸۹ / ۲ / ۲۷

[جمع بندی ای در مورد مبادی اقیسه]

بحثمان در مبادی اقیسه تمام شد و گفتیم که بحث مبادی اقیسه در آنجاهایی که مربوط به علم است یک بحث معرفت شناسانه است و عرض شد که تفاوت معرفت شناسی با منطق در این است که: منطق با خود علم و با خود ذهن و با خود فضای علم حصولی کار می کنیم مثلاً می گوئیم که علم حصولی تصور و تصدیق است و احکام تصورات جنس و فصل و ... هستند و اگر تصدیق باشد به خودی خود یا شرطیه است و... تفاوت آن با قضیه چیست در ذهن قضیه و تصدیق دارند یا ندارند و احکامی که روی قضیه یا تصدیق بار می شد بحث های منطقی هست اما در معرفت شناسی می خواهیم بگوئیم این علمی که ما داریم حیث مطابقتشان با واقع چطور است؟ این ها چند در صد ارزش واقعی دارند و به تعبیر دیگر به این صورت می توان جمع بندی کرد که منطق مقدمه فلسفه است ولی معرفت شناسی بعد از فلسفه و جزئی از فلسفه، منطق مقدمه فلسفه است از این باب که تمام ارتباط ما با خارج و واقع، ذهن است به تعبیر شهید که ما تا ذهن را نشناسیم نمی توانیم واقع را هم بشناسیم... منطق متکلف ذهن شناسی است فلذا مقدمه برای فلسفه است و بحث هایش نسبت به فلسفه تعمیم دارد لذا بعضی از عبارات شهید مطهری را نمی توانیم بپذیریم که بعد از اصالت الوجود منطق وضعیتش تغییر می کند خیر منطق قواعدش

ثابت است چه با اصالت الوجود چه با اصالت الماهیت^۱ چه با اصالت الواقعیّت علتش هم این است که ذهن دارد کار خودش را می کند چه با اصالت الماهوی بشویم چه اصالت الوجودی ذهن با مفاهیمی که هیت دارد کار می کند یعنی با ماهیت دارد کار می کند با وجود دارد کار می کند هل بسیطه می سازد می گویند انسان موجود و... پس منطق مقدم است از این جهت که ذهن را به ما می شناساند بعد از اینکه ذهن را شناختیم و فهمیدیم ذهن این مفاهیم را دارد انتزاع می کند و باهاش کار می کند حالا این سوال مطرح می شود که واقع چگونه هست؟ لذا نوبت می رسد به فلسفه که جهانشناسی و واقع شناسی است و وقتی ما واقع خارجی توانستیم بشناسیم حالا این سوال پیش می آید که چند درصد از این معلومات ما مطابق با این واقع خارجی بودند یعنی منطق مقدم بر فلسفه و فلسفه موخر بعد اینها معرفت شناسی است که می آید و می خواهد رابطه منطق و فلسفه را چفت کند یعنی بگوید ما که در منطق اینطوری کار می کردیم یعنی ذهن که این مفاهیم را می ساخت حالا در معرفت شناسی می خواهیم بگوییم این مفاهیم مطابق با این حیث فلسفی ما هیتند یا نیستند اگر مطابق هستند چه میزان واقع نمایی دارند مثلاً ظن و یقین چه میزان واقع نمایی دارد اینها بحث های معرفت شناسانه هست به تعبیر دیگر می خواهند حالت های نفسانی که با علم های حصولی حاصل میشود را می خواهند ببرند روی و صف خارجی و با واقع خارجی تطبیقش بدهند لذا آن قسمت از مبادی اقیسه که مربوط به معلومات بود و بحث کردیم اینها معرفت شناسانه است فقط مشهورات و مخیلات می ماند که گفتیم اینها اعتباری اند و واقع خارجی ندارند که آن هم با تحقیقی که در مخیلات گفتیم بیان شد که معتبر اینها را در ظرف اعتبارشان واقعی می پندارد و با آنها معامله علم می کند درست شد و مشکلی ندارد... اگر بیایی به عاشق بگویی معشوق تو زیبا نیست می زند زیر گوش تو می گویند که ماه است بل شمس یعنی معتبر در وعاء واقع دارد این اعتبار را انجام می دهد... در واقع تصدیق کرده و علم است اما اعتباری... توجه دارد که اعتباری است اما این معلوم اعتباری است وقتی معلوم اعتباری شد ما علم که کاشفیت از واقعیت داشت را تقسیم می کردیم به حقیقی و اعتباری می خواهیم بگوییم واقع کل شیء بحسب یک بار واقع ما حقیقت خارجی است یک بار واقع ما حقیقت معتبره است که در وعاء اعتبار خودش اینها حقیقی هستند در وعاء

^۲ نقد مبنای شهیدمطهری و آقای جوادی.

اعتبار خودش وجود دارد، حقیقی است و قابلیت اتصاف به صدق و کذب را هم دارد لذا علامه طباطبایی یکی ابداعات فلسفی اش همین بود که می فرموند فلسفه تا به حال از ادراکات اعتباری بحث نکرده این یک بحث فلسفی هست هرچند اعتباری است چون معتبر این را واقع می پندارد... ادراکات پنداری... یک نحوه علوم ما هستند که در وعاء اعتبار وجود دارند پس موجود بما هو وجود آن را می گیرد، موضوع فلسفه شامل آن می شود... (معرفت شناسی در تطبیق علم و معلول در وعاء اعتبار هم باید باشد) ببینیم چی می شود آنجا هم باید بحث کنیم پس مخیلات و مشهورات همه اش معرفت شناسی می شود...

اقسام اقیسه به حسب ماده:

از این جا به بعد مظفر وارد اقسام قیاس می شوند؛ آقایان آمدند قیاس را به سبب غرض و مواد و نتایج به پنج قسم تقسیم کردند که در این جا تفصیلاً بحث می کنند:

بیان شده بود که اول باید غرض بیاید بعد مقدمات بسبب آن غرض بوجود آمدند و بتبع نتیجه تابع اخص مقدمتین است و می رود سراغ ماده یعنی می شود غرض، ماده، نتیجه؛ علتش هم این هست که انسان نسبت به قیاس مصدری فاعل باقصد هست. قیاس فعل قایس هست فلذا آن شخص به حسب غایتی قیاس می چیند منتهی سوال اول بحث فراموش نشود که اگر قیاس مصدری دیده شد با فکری که اسم مصدری دیده شده بود، با معرف و حجتی که اسم مصدری دیده شده بود ارتباطشان چه می شود؟ منافاتی ندارد اینکه ما غرض را اولین محور بگیریم به جهت اینکه قیاس را مصدری می بینیم بعد بگوئیم این دوتای دیگه می رود روی اسم مصدر پیاده می شود چرا که الان اختلاف مواد و صف مصدر نیست و صف اسم مصدر هست بحسب ما تودی نتایج و صف مصدر نیست و صف قیاس اسم مصدری است. منافاتی ندارد اینها در طول هم باشند چرا که اسم مصدر نتیجه مصدر هست لذا اول اول غرضی پیاده می شود که قیاس مصدری هست و فعل فاعل است بعد بحسب اختلاف مقدمات و نتایج روی اسم مصدری می رود...

یکی از بحث های مهمی که مظفر مطرح می کند این است که ببینیم منظور از صناعات در اینجا چیست آیا علم است یا ملکه است یا فعل؟ علت اینکه می گوییم این بحث مهم است این است که این بحث ربط دارد به اینکه بگوییم منطق صنعت است یا علم است و اگر علم است اعتباری است یا حقیقی... اگر منطق علم شد، منطق منطق چیست؟

اول جوهر النضید بحث هست که منطق علم هست یا خیر که ایشان می گوید علم است و متعلق به معقولات ثانیه است که باید دید مراد ایشان از تعلق چیست؟ یعنی خودش معقولات ثانیه هست یا احکامش معقولات ثانیه هست؟ و هو داخل تحت مطلق علم یعنی وجود ذهنی از مراتب وجود خارجی است بعد می گویند قول مخالف این است که *إنه آله فی الکتساب العلوم*، آلت هست یعنی ملکه است. منطق ابزار یادگیری علوم است پس دیگر خودش نمی تواند علم باشد چرا که اگر علم باشد خودش ابزار می خواهد... نکته انحرافی تر و دقیق تر آن حیث معرفت شناسانه بحث است که اگر گفتیم که منطق میزان علوم است پس خود منطق منطق چیست و منطق هم علم است، یعنی مطابقتش با واقع را می خواهید چه کار کنید؟؟؟ ایشان می گویند این قول درست نیست چرا که منطق آلت برای همه علوم نیست بلکه منطق آلت برای علوم حصولی نظری است... اینکه مرحوم مظفر این را مطرح می کنند که چرا منطقی اشتباه می کند مؤید این هست که منطق را ملکه دیدند... یک بار باید کل منطق را با این نگاه بخوانید که کجا منطق فن شده و کجا علم شده...

در تقسیم مشهور علوم را تقسیم می کردند به اول دو قسم بعد شش قسم؛ می گفتند علوم (حکمت) یا نظری هستند یا عملی بعد حکمت نظری موضوعش یا موجود بما هو موجود هست، موجود لا بشرط از هر قید و وصفی به این می گفتند الهیات بالمعنی الاعم یا موضوعش موجود من جهت الکم یعنی موجودی که مقید به وصف کمیت است به این می گفتند ریاضی یک بار هم می گفتند موضوعش مقید به طبیعی بودن است به مادی بودن است می گفتند موضوعش می شود جسم و علمش هم می شود طبیعیات با یک تقسیم کانه ثنایی جلو رفتند که موجود که موضوع همه علوم ما هست یا مادی هست یا نیمه مجرد است یا مجرد است؛ مادی همین طبیعیات است، نیمه

مادی این بود که در کم مادی بودن نخواهید اما همیشه متعلق به امور مادی هست مثل خط و عدد و... که خودشان تجریدی هستند اما همیشه متعلق به یک مادی واقع می شوند لذا به شان می گویند نیمه مجرد، مجرد هم مطلق وجود می شود لذا در حکمت نظری یک تقسیم عقلی داریم اما در حکمت عملی خیر از آنجا که اعتباری است تقسیمش هم اعتباری می شود لذا آمدند بر اساس فرد و اجتماع تقسیم کردند گفتند یا فرد واحد است که بهش می گویند اخلاق یا اجتماع کوچک است که بهش می گویند خانواده که اسمش را گذاشتند تدبیر منزل یا اجتماع بزرگ است که بهش می گفتند سیاست مُدُنْ خب اینجا خیلی بحث هست از سطوح در حکمت نظری چهار قسمی هست، آقای مصباح چهار قسمی است اما همه حکمای سه قسمی مطرح می کنند کدام درست می گویند اینکه گفتیم بحث فلسفه و خدا شناسی را دوتا می کنند و... مربوط به موضوع علم است از آنجا که در موضوع علم گیر دارند اینگونه مطرح کردند.

جلسه ۳۱: برهان

۸۹ / ۲ / ۲۸

آقایان قیاس را بر اساس غایت، مواد و نتیجه اش تقسیم کردند به پنج قسم:

برهان:

اینکه چرا برهان را مقدم می کنند وجوهی را بیان کردند اما بحث علمی خاصی ندارد. برهان است ما را به حق واقع می خواهد برساند لذا برهان را اول آوردند... نکته ای که در اول عبارت مظفر است بحث تقسیم علوم بر اساس واقع داشتن و نداشتن است. که اگر علم واقع خارجی داشته باشد یعنی از هست و نیست باشد یعنی مناط علم کشف باشد به آن علم حقیقی می گویند و در مقابل آن علم اعتباری است که ما به ازاء خارجی ندارد و مناط علم جعل است نه کشف به تعبیر دیگر در علوم حقیقی علم و جهل عالم دخلی در هست و نیست ها ندارد، عالم فقط کاشف از واقع است اما در علوم اعتباری معتبر است که جعل می کند و اگر معتبر نباشد اعتباری هم نیست

علم اعتباری هم نیست... این تقسیم مشهور بود و بر همین اساس می آمدند حکمت را تقسیم می کردند به حکمت عملی و حکمت نظری و خودشان ناظر به این بودند که در علوم اعتباری گویا عالم یک فعلی انجام میدهد و چون عالم یک فعلی انجام می دهد بهش حکمت عملی می گفتند علاوه بر اینکه مربوط به باید ها و نباید ها هم هست یعنی موضوع اینها فعل است این تقسیم بین حکمای اسلامی به این شکل مشهور بود در غرب هم دانشمندی به نام وُنت که آلمانی هست این تقسیم را مطرح کرد و ایشان این اصطلاح را به کار برد که علم یا تو صیفی هستند یا دستوری و منظور از توصیفی همان علوم حقیقی است و منظور از دستوری همان اعتباریات است. خودشان مثال می زدند در علوم حقیقی به ریاضی و طبیعیات و ... یا در علوم دستوری علم اخلاق را مطرح می کردند... این تقسیم بندی وجود داشت و حتی آقایان گاهی به ثمرات این تقسیم هم اشاره می کردند که علوم حقیقی باید برهان داشته باشد اما در علوم اعتباری ما نمی توانیم برهان اقامه کنیم این را هم حواسشان بود اما متأسفانه خیلی جاها این خلط ها را می کردند مخصوصاً در علوم اعتباری مثل اصول و فقه و... تا اینکه اولین بار کسی که داعی تفکیک حقیقت از اعتبار را در اصول مطرح کرد مرحوم محقق اصفهانی بود هر چند خودشان این را در اصول خیلی نتوانستند استفاده کنند اما شاگردان ایشان من جمله مرحوم مظفر این مطلب را از استادشان دارند و سعی دارند حلش بکنند. یکی از جاهایی که در نظام فکری مرحوم مظفر در خلط حقیقت و اعتبار تاثیر گذاشته، فاعل بالقصد است که ایشان می آید می گوید اعتبار چون فعل اختیاری انسان است باید با غایت پیش برویم و... ایشان می خواهد با سیستم فاعل بالقصد تفکیک حقیقت و اعتبار را درست کنند. شهید مطهری هم در مقاله ششم گفتند که تنها ملاک برای صحت و سقم علوم اعتباری لغویت و عدم لغویت است یعنی باز با همان غایت خواستند بروند جلو که ما اشکال کردیم که خود این خلط حقیقت و اعتبار است چرا که اعتبار فعل من است و حقیقی است لذا شما می گوئید با علت غایی پیش می رویم خب علت غایی حقیقی است لذا می گوئیم بحث در مورد معتبر اینها بود نه اعتبار حتی اینها خواستند آن جمله که هر اعتباری محفوف به دو حقیقت است را اینگونه تفسیر کنند که یک معتبر هست و اعتبار معتبر و بعد غایتش هم غایت حقیقی است هم اعتبار حقیقی است پس هر اعتباری محفوف به دو حقیقت است. می گوئیم هر دو اینها حقیقی هستند هم آن اعتبار و معتبر و هم آن غایت و ثمره

واقعی و خارجی اش تمام بحث سر معتبر است که این معتبر کجا استوار است سیستم فکری در این معتبر چگونه است و... لذا لغویت را درست می دانیم اما نه یا این سیستمی که اینها دارند می گویند و فاعل بالقصد و علت غایی را مطرح می کنند که همه شان نظام حقیقی دارند ما به نحو دیگر اینها را درست می کنیم... پس یکی مرحوم مظفر از شاگردان محقق اصفهانی خواستند بحث تفکیک حقیقت از اعتبار را کار کنند و دیگری خود علامه طباطبایی بود. می خواهیم بگوییم این ابداع مرحوم علامه در علوم حقیقی و اعتباری و بعد مطرح کردن این بحث در فلسفه از محقق اصفهانی شروع شد و هر دو بزرگوار هم در باب مشهورات این بحث را مطرح کردند. این جملات ورود به بحث مظفر در همین فضا است...

یقین و شک و ظن و... و صف نفس هستند روی قضیه پیاده می شوند یعنی اذعان که به قضیه متعلق هستند تشکیکی است یک بار ضروری است یک بار یقینی است یقینش اعم و اخص دارد... صفت اذعان نفس هستند...

سؤال: باید بینیم که تقسیم قیاس بر اساس مبادی اقیسه به برهان و خطابه و... فقط منظور قیاس است یا تعمیم دارد و استقراء و تمثیل را نیز شامل می شود؟ ظاهراً استدلال از حیث ماده باید تعمیم داشته باشد یعنی ما هم بتوانیم استقراء مطرح بکنیم و هم تمثیل کنیم و هم برهان بیاوریم. بعدش می گوئیم که در برهان فقط قیاس اما در جدل می گوئیم چه اشکالی دارد در جدل از استقراء شود و در شعر و خطابه تمثیل مفید فایده هست... لذا این بحث را اگر پیگیری کنیم در بحث های بعد مهم است.

جلسه ۳۲

۸۹ / ۲ / ۲۹

جلسه قبل تعریف اصطلاحی برهان را بیان کردیم، تعریف لغوی برهان به مطلق دلیل و مطلق چیزی که باعث یقین شود برهان می گویند. در برهان اصطلاحی شرط هست که برهان حتماً باید قیاس باشد و توضیح دادند و استدلال مباشر و تمثیل و استقراء را بیرون کردند که بیان شد اگر این را پیگیری کنید در سائر صناعات ثمره دارد اما در

برهان متمر نیست... این مطلب را ضمیمه کنید به نکاتی که در قیاس منطق دو اشاره کردیم که این قیاسی که اینجا مطرح میکنند: تکرار حدوسط به آن نحوه علی معلولی و... رابطه اش با برهان منطق سه چیست؟ یکی هست، دوتا ست؟ می توانیم صورت و ماده دقیق تفکیک کنیم که دوتا بشوند؟ یا اینکه در منطق دو جابجا داریم از ماده استفاده می کنیم؟ تکرار حد وسط مادی بود یا صوری؟ یا اینکه حد وسط علت نتیجه هست... همان جا هم این بحث ها را داریم لذا اگر استدلالی داشته باشیم که فاقد حد وسط باشد مغالطه هست، قیاس هم بهش می گویند پس در آنجا تکرار حدوسط یعنی چی؟

برهان قیاس مولف من القضا یا؛ قیاس به حیث صوری می خورد و مؤلف من یقینیات به حیث مادی می خورد اما در صورتی که در منطق دو ما حیث صوری و مادی را جدا کنیم. یعنی اگر حیث صورت و ماده را قشنگ تفکیک کردیم مشکل حل می شود که قیاس حیث صوری را درست کند و...

در ابحاث المنطق یک عده ای به نه قسم تقسیم کرده اند آنها را حتماً پیگیری کنید... اینهایی که نه قسمی می کنند قیاس کدام بابشان هست؟ عین مظفر قیاس را در ماده و صورت مطرح می کنند یا اینکه جدا نکردند یا اگر کردند چگونه جدا کردند؟

تألیف قیاس صحیح از جهت صورت و یقینیات صحیح از جهت ماده می شود برهان که ینتج یقیناً بالذات اضطراراً با این ملاک که برهان باید قیاس باشد برگردیم منطق دو کار کنیم؛ حدود قیاس سه تا بودند، حداکبر و حداصغر و حدوسط... حالا با همان اصطلاحات آنجا می خواهند قیاس از جهت ماده را تقسیم کنند یعنی با اصطلاحات قیاس صوری داریم قیاس مادی را تقسیم می کنیم ببینید تفکیک نشده است. در آنجا با اصطلاحاتی داریم کار می کنیم که تاثیر مستقیم در ماده دارند. اول منطق سه پرسیدیم که اصلاً منطقی می تواند از ماده بحث کند یا نه؟ یا ماده را می تواند از صورت تفکیک کند یا نه؟ اگر ماده را کلی کردی، کلی مادی چه فرقی با صورت دارد؟ می توان تفکیکش کرد... ماده باید در یک صورتی محقق بشود قبول اما خارج از قیاس از ماده می توان بحث کرد یا نه؟ شأنیت ماده ماده قیاس واقع شدن را دارد...

نکته: مهم حرف ها نیست مهم روش هست که یادبگیرید یعنی این رفت و برگشت ها مهم است... سیر متن خوانی را یادبگیرید که مطالب کتاب را بهم ربط بدهید. یادگیری این روش در مقدمات ضروری است. اگر این روش را یاد بگیریم که در درس خارج می توانیم از حرف ها سیستم را در بیاوریم... نقدهای ما مبنایی هست یا بنایی...

شاید با همان اصطلاح حد وسط و حداکبر و حداصغر، یک چیزی در ذهن مرحوم مظفر بوده که صورت را از ماده تفکیک می کرد هر چند اصطلاحاتش یکی هست... ایشان با همان اصطلاحات که قیاس داشتیم و حد وسط و حداکبر و حداصغر می خواهند برهان را تقسیم کنند که آقا این حد وسط که داشتیم و گفتیم تمام العله نتیجه هست - دارم مادی اش می کنم چه کار کنم آنجا هم همینطوری بود- با همین حد وسط دارند یک تقسیم ثنایی قشنگ می کنند تقسیم ثنایی شان هم اینگونه هست که حد وسط یا فقط علت اثباتی هست یا علاوه بر اینکه علت اثباتی هست علت ثبوتی هم هست آنجایی که علت اثباتی هست بهش می گویند برهان اِنّی آنجایی که علاوه بر علت اثباتی علت ثبوتی هم هست بهش می گویند برهان لَمّی. قدما اینگونه تقسیم نمی کردند قدما تقسیم شان ثلاثی بود یا ارسطو رباعی بود. ارسطو می گفت برهان یا لَمّی است یا اِنّی است و اِنّی یا از معلول به معلول که علت مشترک دارند یا ملازمات عامه. متأخرین از ارسطو ملازمات عامه را مطرح نکردند اما بقیه اقسام را مطرح می کردند یعنی می گفتند یا لَمّی است یا اِنّی هست یا از معلول به معلول علت مشترک. منتهی برخی از مناطقه این تقسیم ثلاثی را ثنایی کرده اند اما در ملاک تقسیم ثنایی هیچ کدام به این صورت مطرح کردیم جلو نرفته اند که بگویند یا علت ما علت اثباتی هست فقط که بشود برهان اِنّی یا عبت اثباتی و ثبوتی هست که بشود لَمّی و این تقسیم ثنایی خود به خود آن نوع سوم را هم می گیرد یعنی از معلول به معلول علت مشترک را هم می گیرد... از معلول به معلول دیگر می روی علت اثباتی هست فلذا اِنّی هست آن طرفش ثبوتی هست اما حد وسط علت اثباتی هست...

نکته: در کل قیاس حد وسط را علت اثباتی دیده اند. از آنجا که در برهان نتیجه ما یقین بالمعنی الأخص است لذا حد وسط هم علت اثباتی این چنین نتیجه ای هست فلذا قید «خاصه» که در متن آمده در واقع قید یقین است نه قید خود قیاس. پس این علت اثباتی در برهان علت یقین بالمعنی الأخص است.

اقسام برهان اِنّی:

حد وسط یا معلول اکبر هست البته مطلق نه اینکه معلول اکبر در اصغر باشد یعنی معلول اکبر که مقیداً در اصغر وجود دارد و ما از علم به اینکه این که اصغر وجود دارد و علت تامه حد وسط ما هست، ما ملازمه را از آن طرف داریم می آیییم می گوییم حالا که معلول وجود دارد پس حتماً حد اکبر در اصغر وجود پیدا کرده که این معلول در اصغر بوجود آمده هست لذا اگر همین ارتفاع درجه حرارت را منعکس کنید یعنی بگویید این آهن الان متمدد هست پس درجه حرارت اش رفته بالا یعنی از معلولی که در اصغر بوجود آمده به این پی می بریم که علت تامه اش هم در اصغر بوجود آمده. به این برهان اِنّی دلیل می گویند. اما در قسم دیگر حد اکبر و حد وسط هر دو معلول هستند منتهی معلول برای یک علت مشترکه برای این برخی اسمی نگذاشتند برخی هم واسطه بین اِنّی و لمّی، برهان واسطه نامیده اند. بعضی ها مثل خواجه به این برهان اِنّی مطلق گفته اند. این تسمیه بعضی جاها باعث مغالطه شده. این جا حد وسط و حد اکبر هر دو معلول برای یک وجود سومی هستند یا در قیاس ذکر نشده یا اگر علت تامه در قیاس ذکر شده باشد اصغر هست. ما از علم به معلول به علم دیگر می رسیم که مرحوم مظفر می گوید این در حقیقت دو برهان است یعنی وقتی تحلیلش می کنیم اول یک برهان اِنّی دلیل است بعد یک برهان لمّی است یعنی ما از معلول اول به علت تامه اش پی می بریم و بعد از علت تامه اش به معلول دوم پی می بریم. این میشود دقت فلسفی اش اما اگر با دقت فلسفی نگاه نکنیم و عرفی نگاه کنیم همین که من علم به ملازمه بین این دو معلول را پی برده باشم کافی است یعنی قبل از هر استدلالی دیگر لازم نیست من این دوتا برهان را بروم یعنی اول از معلول برسم به علت تامه بعد... کانه من یک بار دیدم این لامپ ها یکسری واحد است وقتی الان در کلاس هستیم و می بینم این لامپ ها روشن است قطعاً یقین دارم در سالن هم لامپ روشن است اما در دقّ فلسفی اش واقعا همینطور هست که ذهن می رود... (منطق هرگونه هست آیا در باب برهان حق داریم عرفی نگاه کنیم؟) نگفتم که بپذیرید گفتم حداقل بهش توجه داشته باشید حالا پذیرشش یک بحث دیگر هست (حق داریم در برهان عرفی نگاه کنیم؟) برویم جلو شاید اصلاً همه اینها عرفی باشد...

چون برهان قیاس است مشتمل بر حدوسط است و بعد گفتیم در همه براهین ما حدوسط علت علم به نتیجه است. اسم این را گذاشتیم علت اثباتی یعنی در مطلق برهان اگر بخواهیم مبادی را هم بررسی کنیم در مطلق قیاس حدوسط علت علم به نتیجه است یعنی علت اثبات بعد گفتیم حالا یک بار فقط علت اثباتی هست اسم آن را برهان اِنی می گذارند اما اگر علاوه بر علت اثباتی هست، علت ثبوتی هم باشد به آن می گوئیم برهان لمی... یکی از گیرهایی که بوجود می آید در برهان لمی مطلق و غیر مطلق هست اگر اینجا اینطوری جلو نرویم آنجا گیر می کنیم... لذا گفتیم اگر حدوسط علت واقعی و ثبوتی نتیجه باشد برهان لمی می شود اگر نه فقط علت اثباتی باشد می شود برهان اِنی

در برهان اِنی می گویند اگر حدوسط در واقع علت نتیجه نیست پس چگونه می شود که این حدوسط در ذهن می شود علت نتیجه یعنی چه ملازمه ای بین حد وسط و نتیجه هست که باعث می شود علم به حد وسط ما را به علم به نتیجه برساند با اینکه این می دانیم رابطه علیت هم بین شان نیست یعنی حدوسط علت واقعی نتیجه نیست پس چه ملازمه ای بین اینها هست... گفتیم دقیقاً در این سیستم با دلالت عقلی پیش رفته اند. گفتیم دلالت انتقال ذهن از چیزی به چیز دیگر بود یعنی علم به دال ما را به علم به مدلول می رساند. که گفتیم این ملازمه یک بار ملازمه ذاتی است و یک بار ذاتی نیست و اگر ذاتی بود می گوئیم صرف دال برای رسیدن به مدلول کافی است دیگر به وضع و طبع نیاز نداریم اما در دلالت وضعی می گوئیم علم به دال و وضع و موضوع له و مظفر می گفت علم به اراده موضوع له نیز نیاز هست که ما قبول نکردیم. آقایان در باب برهان آمدند با همان دلالت ذاتی و عقلی کار کردند و گفتند علم به دال به تنهایی کافی برای علم به مدلول است یعنی در حقیقت آمدند حد وسط را دال گرفتند و گفتند علم به دال مستلزم علم به نتیجه است بعد گفتیم این ملازمه چگونه تصویر می شود؟ گفتیم یک بار از علت واقعی به معلول واقعی می رسیم که این برهان لمی می شود پس برهان اِنی این را ندارد چرا که برهان اِنی فقط علت اثباتی هست علت ثبوتی نیست در برهان اِنی دو علیت دیگر می ماند یعنی آنجایی یا ما از معلول به

علت می رسیم یا از یک معلول به معلول دیگر می رسیم که علت اشتراکی دارند لذا بر همان اساس دلالت عقلی برهان اینی را به دو دسته تقسیم کرده اند. گفتند در برهان اینی یا حدود وسط معلول است نتیجه علت است و ما از معلول به علت می رسیم یا هم حدود وسط و هم نتیجه معلول هستند برای یک علت مشترکه بعد گفتیم ما وقتی که از علت تامه به معلول می رسیم هیچ شرط خاصی لازم نیست اما وقتی از معلول به علت تامه سیر می کنیم وقتی می توانیم نوع این علت تامه تشخیص بدهیم که این علت تامه منحصره باشد لذا اگر معلول اعم از علت تامه باشد ما دیگه نمی توانیم به نوع علت تامه علم پیدا کنیم فقط می فهمیم یک علت ما دارد اما اینکه نوع آن چیست نمی فهمیم لذا دلالت دخان بر آتش دلالت عقلی نیست بلکه دلالت آتش بر دودکننده هست... چون بیشترین ممارست ما با آتش است از دود می رسیم به آتش پس ظنی هست یعنی ممکن است دلیل دیگری داشته باشد مگر اینکه علم داشته باشیم که تنها دودکننده در عالم فقط آتش است از باب تجربیات یقین داشته باشیم... اگر توانستیم طبع را تعمیم بدهیم به جمادات می تواند طبعی باشد یعنی طبع آتش اقتضاء دود دارد... در فضای باب برهان هم با فضای دلالت عقلی پیش رفتند، گفتند حدود وسط می شود دال و نتیجه می شود مدلول و بعد گفتند چون فرض این هست که علت اثباتی و واقعی در آنها نیست ما در حقیقت داریم از معلول به علت یا از معلول به معلولی که علت مشترکه دارند سیر می کنیم غیر از این فروض، فرض دیگری نداریم چرا که ملازمه دیگری جزء این سه فرض نداریم... (متضائفین چی؟) متضائفین را در دلالت عقلی خودمان اضافه کردیم ببینیم اینجا هم می توانیم اضافه کنیم... - متضائفین رو از عبارت مظفر استفاده کردیم مثلاً گفته بود كَالْعَلَّةِ وَالْمَعْلُولِ كَافٍ تَشْبِيهِهٔ آورد یکی دیگر در قضایای لزومیه بود، قضایای متصله لزومیه هم همین گونه بود یعنی گفتیم یا از علت به معلول است یا از معلول به معلول است یا از معلول به علت است یا از متضائفین هست -

مرحوم مظفر در مورد قسم دوم از برهان اینی می گوید چون این برهان در واقع دو برهان است و برهان اول آن برهان اینی است لذا آن را از اقسام برهان اینی به شمار می آوریم.

مرحوم مظفر با عبارت الامر سهلّ لین را میخواید برساند که نزاع لفظی هست اما ما در ابتدای بحث گفتیم که تقسیم ثنایی مهم است. در آنجا که مطرح شد فقط واسطه در اثبات است یا علاوه بر واسطه در اثبات بودن واسطه در ثبوت هم هست، یا با این بیان که در مطلق البرهان علت اثباتی هست حالا این علت اثباتی می خواهد عین علت ثبوتی باشد که می شود برهان لمّی یا می خواهد فقط اثباتی باشد که می شود اینّی... با این بیان نزاعی که بیان شد دیگر مطرح نمی شود چراکه هر برهانی را که شما کشف کنید اینّی می شود چون در همه آنها واسطه، واسطه در اثباتی است یعنی حد وسط علت واقعی نیست کما اینکه اگر بگوییم که این معلول با معلول دیگر تلازم در وجود دارند و ما علم به وجود تلازم بین آنها پیدا کنیم، هیچ فارق بین این نیست که این تلازم از علت تامه مشترک باشد یا هر نوع تلازم دیگر لذا ما نه تقسیم بندی ارسطو را که چهار قسم می شود قبول داریم و نه تقسیم سه قسمی مشهور را قبول داریم و نه مانند مرحوم مظفر می گوییم نزاع لفظی است بلکه می گوییم دو قسم است یعنی دوران بین نفی و اثبات. اگر بخواهیم ملازمات عامه را هم داخل کنیم باز اینّی می دانیم جای دیگر نمی بریم و مثل آقای مصباح هم گیر نمی کنیم که خدا چگونه اثبات می شود؟ نه با اینّی ثابت شود و نه لمّی... دوران بین نفی اثبات هم اینگونه هست که یا فقط علت اثباتی است و یا علاوه بر اثباتی علت ثبوتی هم هست که همه شان علت اثباتی هستند چون علت ثبوتی فقط در لمّی تصویر میشود که حد وسط علت تامه معلول باشد غیر از این هر چیزی باشد علت اثباتی هست. دقت کردید کجا را زدیم اگر این تلازم درست شود دیگر دو استدلال در آن قسم دوم برهان اینّی نداریم...

طریق اساسی فکری برای تحصیل برهان:

در ابتدا یک تعریفی از فکر ارائه داد و بعد هم مراحل را برای آن شمردند که سه تا حرکت بود و دو مقدمه بعد در تعریف مراحل فکر را تطبیق دادند. اینجا با یک حیث دیگری می خواهند به همان بحث رسیدگی کند اما بعضی بحث ها را اضافه کردند. می گویند علم ما به نتیجه معلول است، یک ممکن الوجود است دیگه ممتنع الوجود بود وجود نمی شد واجب الوجود هم بود حاصل بود اینطور نبود که نباشد بعد بوجود بیاید لذا می گویند ممکن

الوجود هستند حالا که ممکن الوجود شدند برای تحقق شان نیاز به علت دارد بعد می گویند این نتیجه ما که می شود معلول ما در حقیقت به علت نیاز دارد البته همیشه اینطور نیست که ما به یک علت خارجی احتیاج داشته باشیم بلکه در بعضی از علوم علت ما علت داخلی است مثل اولیات، در اولیات گفتیم تصدیق تصدیق بدیهی است اما علت حکم ما و اذعان نفس ما به این تصدیق خود تصوراتش بود لذا در اولیات گفتند همین که طرفین تصور میشوند مستلزم تصدیق نفس است پس حکم و اذعان نفس علت دارد اما علتش، علل داخلی هست یعنی همین تصور طرفین آن است... چون اولیات علت خارجی نمی خواهند پس نیازمند فکر و کسب و نظر نیستند چون علت آنها داخلی است و علت داخلی هم باعث نظری بودن آن نمیشود چرا که نظری بودن تصورات مستلزم نظری بودن تصدیقات نیست کما اینکه جهل به تصدیق هم مستلزم جهل به تصورات نیست... بعد گفتند این میشود علت داخلی یا اینکه نه ما برای علم به یک چیز به علت خارجی نیاز داریم در علت خارجی توضیح می دهند که یک بار علت خارجی ما مشاهده است که می شود علم حسی که در اثر ارتباط حواس ما با خارج یک صورت محسوسه را از خارج أخذ می کنیم و همان جا مفصل توضیح دادند که این حس، فکر نیست لذا باعث نظری شدن محسوسات نمی شود اما علت خارجی نیاز دارند لذا اسباب انتباه را شمردند که یکی از آنها سلامت حواس بود و یکی هم عملیات غیر عقلیه نیاز دارد حس هم یکی از همان عملیه غیر عقلی هست. بعد ایشان می گوید متواترات هم در حکم محسوسات است یعنی علت خارجی نیاز دارند و علت خارجی آن هم حس است که در آنجا توضیح دادیم که در متواترات ما یک حس سمع داریم که نقل قول ها را باهاس در ست می کنیم اینکه تواتر ساز نیست خود اینکه به تنهایی تواتر ساز نیست، می شود علم من به شنیده ها و این تواتر نیست بلکه تواتر زمانی محقق می شد که آنقدر تعدد سموعات زیاد شود که احتمال درک خلاف واقع و احتمال تواطؤ بر کذب پیش نیاید. گفتیم مرحوم مظفر اینجا یک قیدی را نیاوردند و آن این است که مخبر عنه ما باید از عن حس باشد نه از عقل و تجربه و... البته ما گفتیم که این نکته را مظفر هم می گوید در همین جا این مطلب را می گوید در اینجا که متواترات را ملحق به مشاهدات می کند در حقیقت آن قید را دارد اضافه می کند چون اگر قیاس داخل آن بشود دیگه ما یقین به متواترات پیدا نمی کنیم برای خود ما آن تجربه یا آن استدلال عقلی باید محقق شود... لذا اثبات وجود خداوند

یک قیاس عقلی هست. پس علت ما یا علت داخلی است مثل اولیات یا علت خارجی است مثل مشاهدات و متواترات و علت خارجی هم حس است و ایشان می گوید یک بار هم علت خارجی قیاس است. بعد دوباره تقسیم می کنند که این قیاس یک بار حاضر لدی عقل است و خفی مثل مجربات و فطریات و حدسیات که همیشه نزد عقل حاضرند اما اینطور هم نیست که قیاس نخواهند بلکه قیاس می خواهد اما قیاس آنها همیشه ضمنی است یعنی ضمن معلوم ما حاضر هست که در حدسیات و فطریات و تجربیات همین طور است. و یک بار هم می گوئیم قیاس غایب است که در این جا به فکر نیاز دارد. ما که می گوئیم تصدیق نظری مراد همین است. پس اگر معلوم ما قیاس غیر خفی یا غیر حاضر لدی العقل نیاز داشته باشد معلوم ما می و شد نظری و در اینجا ما سراغ برهان می رویم... اینها همه را تو ضیح دادند که بگویند ما که می گوئیم معلوم ما، نتیجه ما معلول است یعنی به علت نیاز دارد. حالا یا علت داخلی یا خارجی و این برهان هم از این سیستم تخلف نمی کند. برهان یعنی علت و وقتی علت محقق شود قطعاً معلول هم محقق می شود و از آن طرف وقتی معلول محقق است قطعاً علتش هم محقق است. می گویند تمام علوم بشری مترتب بر این دو قاعده بدیهی هستند؛ استحاله تخلف معلول از علت تامه و استحاله تخلف علت تامه از معلول. که این دو قاعده بدیهی اولیه هستند یعنی همین که معلول را تصور می کنید معلول یعنی له العلت همین که علت را تصور می کنید یعنی له المعلوم پس تصورشان تصدیق می آورد...

جلسه ۳۴

۳ / ۳ / ۸۹

بحثمان در برهان انی و لمی بود که گفتیم لمی علاوه بر واسطه در اثبات، واسطه در ثبوت هم هست و انی آن هست که واسطه در اثبات حد وسط هست بعد گفتند این که میگوئیم ملازمه ذهنی دارد در خارج چگونه هست؟ گفتند در خارج هم یا از معلول به علت می رسیم یا از معلول به معلول دیگری که علت مشترک دارند. خلاصه همه بحث ها سر علت و معلول است اما تو ضیح می دهند که مراد از علت و معلول، بحث فلسفی آن نیست بلکه می خواهیم بگوئیم همه ی تفکر ها، ذهن با دو قاعده بدیهی اولی کار می کند. لذا گفتند معلوم به عنوان یک معلول

احتیاج به علت دارد و وقتی علتش بوجود بیاید قطعاً معلوم هم در ذهن بوجود می‌آید نمی‌شود از آن تخلف کرد. علت هم یا داخلی است یا خارجی و خارجی یا حس و مشاهده است یا قیاس است و قیاس هم دو نوع است یا خفی هست و ملازم معلوم است یا نه غائب هست. اگر غائب باشد احتیاج به کسب دارد که می‌شود فکر و برهان و...

متن خوانی طریق اساس فکری لتحصیله

جلسه ۳۵

۸۹ / ۳ / ۴

گفتیم که مطلق البرهان، حد و وسط علت اثباتی را دارد و برهان را به *إِنِّی* و *لَمِّی* تقسیم کرده اند و *لَمِّی* آن است که علاوه بر اثبات، علت ثبوتی هم هست. *إِنِّی* آن است که فقط علت اثباتی هست که بعد رفتیم در تلازم واقعی و خارجی این چیزی که علت ثبوتی نداشت دیدیم که یا از معلول به علت سیر می‌کنیم که به آن دلیل می‌گویند یا از معلول به معلولی دیگر که علت مشترک دارند که اسم ندارد اما برخی به آن مطلق می‌گویند پس یک مطلق البرهان داریم و یک برهان *إِنِّی* مطلق و یک برهان *لَمِّی*.

در مطلق برهان *لَمِّی* گفتیم حد و وسط، علت ثبوتی وجود اکبر در اصغر است. و خود برهان *لَمِّی* را به دو قسم تقسیم کرده اند که یا مطلق است یا غیر مطلق است.^{۲۲}

یک مطلق البرهان را داریم که بوعلی به این می‌گوید برهان مطلق - برخی جاها - یعنی مطلق البرهان که حد وسط علت اثباتی است. یک برهان *إِنِّی* مطلق داریم که این است که حد و وسط ما معلول است و از این معلول به معلول دیگر سیر می‌کنیم که علت مشترک دارند که به این هم خواجه نصر و اینها می‌گویند برهان *إِنِّی* مطلق. حالا

^۲ استاد: مطلق ها زیاد شده اند که باعث مغالطه شده است. یکی از شلوغ ترین جاهای باب برهان هین بحث هست.

بحثمان در برهان لمّی است در مطلق برهان لمّی شرط این است که حد وسط علت نتیجه هست. مفاد نتیجه نسبت اکبر با اصغر است پس حد وسط اگر فقط علت نسبت اکبر به اصغر باشد برهان لمّی کافی هست و صدق می کند حالا خود این مطلق برهان لمّی را تقسیم کردند به دو قسم و گفتند یک بار حد وسط ما علت وجود اکبر است مطلقا، مطلقا هر جا بخواهد محقق می شود چه در حد وسط ما باشد چه نباشد، هر جا اکبر محقق شود علت تامه اش حد وسط ما هست به این هم می گویند برهان لمّی مطلق یک بار هم حد وسط ما فقط علت ثبوتی اکبر فی الاصغر هست یعنی فقط قوام برهان لمّی را دارد اما دیگه مطلق الاکبر معلولش نیست بلکه اکبر مقید در اصغر معلولش است یعنی فقط علت تامه نتیجه هست در غیر نتیجه حد وسط ما علت نیست که به این هم برهان لمّی غیر مطلق می گویند. که خیلی ها در این جا عبارات شلوغی دارند.

جلسه ۳۶:

۸۹ / ۳ / ۵

بحثمان در اقسام برهان لمّی بود گفتیم که در برهان لمّی یک بار حد وسط ما علت ثبوت اکبر فی الاصغر هست فقط یکبار علت ثبوت المطلق هست مطلقا یعنی یک بار حد وسط طوری هست که علت طبیعت حداکبر است مطلق حالا این طبیعت هر جا که می خواهد محقق شود. علت تامه حداکبر است وقتی اینطور علتی است خوب علت تامه طبیعی فی الاصغر هم همین هست اما یک بار نه یک بار حد وسط ما علت ثبوت اکبر فی الاصغر هست علت طبیعی مطلق یک چیز دیگه. بر این اساس تقسیم کرده اند برهان لمّی را به مطلق و غیر مطلق. مطلق اونجایی بود که حد وسط علت مطلق طبیعی اکبر هست برهان لمّی غیر مطلق آنجایی بود که نه حد وسط فقط علت اکبر در اصغر هست. به عبارت دیگر یک بار حد وسط علت کان تامه اکبر است و یک بار حد وسط علت تامه ناقصه اکبر است. به عبارت دیگر حد وسط علت هل بسیطه اکبر است و یک بار حد وسط علت هل مرکبه اکبر است. پس یک برهان لمّی مطلق داریم یک برهان لمّی غیر مطلق که جامعشان این هست که حد وسط ثبوت اکبر فی الاصغر هست. چون با علت ثبوتی کار می کردیم حالا یا علت ثبوتی اکبر فی الاصغر یا علت ثبوتی اکبر مطلقا ایشان

فصلی را در این جا ضمن برهان لمّی مطرح می کنند که بیابیم علت تامه را تحلیل کنیم و با توجه به همین بحث که ایشان این بحث علت تامه را فقط در ذیل برهان لمّی مطرح کردند این سؤال مطرح می شود که چرا فقط ذیل برهان لمّی این بحث علل اربع مطرح کردند.

بعد توضیح می دهند که این علت تامه که داریم بحث می کنیم در حوادث و ممکنات مادی تحلیل به چهار علت می شود؛ یکی اش علت فاعلی است: در علت فاعلی میخوانند بگویند در حقیقت این معلول مادی اصل وجودش از یک فاعلی ناشی می شود، از یک وجود دیگر ناشی می شود که در واقع وجود معلول افاضه فاعل است. اگر فاعل این طور معنا کردیم اینطور فاعلیت منحصر در خداست یعنی فاعل تام به این معنا می شود همان چیزی که ما در فلسفه بهش می گوئیم «ما منه الوجود» که مطلق الوجود هر جا وجودی هست از خداوند متعال افاضه می شود. فاعل همه وجودات است و فاعل هم به این معنا که وجود افاضه اوست، فیضی از فیوضات او هست.

این فاعلیت زمانی این طور تصویر می شود که مخلوقات می شود افاضه، دقت کنید که این افاضه دو طرفه نیست که ما بگوئیم یک ماهیتی است و خداوند آن را وجود کرده است یعنی به ماهیت خداوند افاضه وجود کرده که از همین جا به تقریر بوعلی می رسیم که می گفت: «ماهیت من حیث هی لیست الا هی لا موجوده ولا معدومه» و حالا که این ماهیت موجود شده است مرجحی می خواهد، این تساوی به وجود و عدم را چه کسی از بین برد و ترجیح ایجاد کرد؟ می گوید علتش، آن علت اگر خودش ماهیت باشد دوباره نیاز به علتی دارد، آن هم یک علت دیگر، آن هم یک علت دیگر تا آجایی که برای آنکه تسلسل و نتیجه الدور پیش نیاید به خداوند می رسیم و دیگه در خداوند متعال ماهیت تصویر نمی شود ذات خداوند دیگر مساوی با وجود هست ترجیح وجود و عدم دیگر در آنجا معنا ندارد به آن می گوئیم واجب الوجود. خب این افاضه ای که ایشان داشت تصویر می کرد یک افاضه مقولی بود یعنی دو طرفه بود، یک ربط دو طرفه بود یعنی یک ماهیت بود بعد خداوند آمد به این ماهیت که بود وجود داد، تحقق داد، نسبت تساوی بین وجود و عدمش را از بین برد، ترجیح وجود بهش داد. این تا زمانی که اصاله ماهیت حاکم بود، البته به بوعلی نمی توان اصالت ماهیت و اصالت الوجود را نسبت داد چون آن زمان

اصلاً بحث مطرح نبود لذا خیلی از عبارات بوعلی اصالت الوجودی است و برخی از عباراتش هم مثل این عبارت اصالت الماهوی هست. ذهن در فضای غفلت بوده نه وجودی فکر کرده نه ماهوی همین جور دیمی بود. اصل بحث اصالت وجود و ماهیت به این عنوان در زمان میر داماد مطرح شد حتی شیخ اشراق هم این بحث را اینطوری نکرد با اینکه اصل اشکالات اصالت الوجود از زمان شیخ اشراق بوجود آمده اما مرحوم میرداماد بود که اولین بار بحث اصالت الوجود و اصالت الماهیت را مطرح کرد و بعد هم شاگردش ملا صدرا این بحث را مطرح می کند و می گوید که تا بیست و پنج سالگی در ظلمت اصالت الماهیت بودم بعد با یک اشراقی رسیدم به اصالت الوجود یعنی ما یک نفر را داریم که دقیق اصالت الماهوی بوده و آن هم مرحوم میرداماد هست بقیه مذبذب می باشند یعنی گاهی اصالت الوجودی و گاهی هم اصالت الماهیت بحث کرده اند. پس تا زمانی که اصالت الماهیت یا غفلت از اصالت الوجود بود همه اینطور تصویر می کردند که یک ماهیتی هست که خداوند ترجیح وجود به آن داده میدهد و موجود می شود اما بعد از اینکه اصالت وجود مطرح شد و پای ماهیت از کل عالم بر چیده شد و هیچ جا ما ماهیت نداریم نه در ذهن و نه در خارج هر جا واقعیتهای تحقق پیدا کند وجود است. معنایش این می شود که چیزی نیست که وجود را أخذ کند ببینید مثل علت و معلول های عرفی تصور نکنید که ما یک معطی داریم و یک معطی له و یک معطی بلکه وقتی ما بساط ماهیت را جمع کردیم اینجا فقط معطی هست و معطی دیگر معطی له ای نیست. در اصالت الوجود دیگر معطی له نداریم خود اعطا می شود معطی، بین چیزی نیست که بگیرد خود همان چیزی که دارد افاضه می شود همان خودش هست... معطی له ای نیست حالا وقتی اعطا شد معطی له به وجود می آید. خود معطی عین اعطاء هست لذا ربط ممکنات به واجب بعد از اصالت الوجود می شود ربط یک طرفه، اضافه می شود اضافه اشراقی که یک طرفه هست نه اضافه مقولی که دو طرفه هست. اضافه مقولی یعنی یک ذاتی است یک ماهیتی هست این ذات به این ماهیت افاضه وجود می کند یک ربط دو طرفه هست اما اضافه اشراقی ربطش یک طرفه هست یعنی یک واقعیتهای هست اصیل که ما در اصطلاح دینی بهش می گوئیم خدا یا واجب الوجود با اصطلاح فلسفی اش، ممکن الوجود عین فقر هست، عین ربط است چرا که چیز مستقلی نیست که افاضه وجود به او شود... وقتی ربط شد یک طرفه و اضافه اشراقی هر جا ما وجودی داریم این وجود جلوه و تجلی از

واجب هست و این جلوه و تجلی همان عین ربط هست چرا که همیشه این موجود که مخلوق هست مرتبط به واجب هست چرا که افاضه یک طرفی هست هیچ استقلالی در این طرف نیست کامل دارد از یک سمت افاضه می شود لذا اگر نازی کند از هم فرو ریزند غالب ها یعنی همین... غالب ها را ذهن ساخته ماهوی هست دیگه ماهیتش را ذهن ساخته نه واقعیتش را، حدش را ذهن ساخته. ماهیت یک امر اعتباری است. (باید ادعا این ها یک چیز هست دیگه) نه یک چیز نیست اعطا و معطی یک چیز هست معطی هم خداست. یک خدا هست و تجلی اش... (اینکه کی گویند اعطا همان معطی هست یعنی چی؟) ببین تصویر کن. چیز دیگری نیست دقت کن اگر غیر از خدا هر چیز دیگری تصویر کنی می شود دوتا واجب الوجود... خود معطی محل بحث است خدا از یک جای دیگه یک چیز برداشت داد به یک چیز دیگه خب این چیزی نبود که لذا فقط افاضه هست لذا در تعبیر عرفا هست دیگه ما فعل خدا هستیم راست می گوید ما فعل خدا هستیم یعنی خدا افاضه کرده افاضه خداوند متعال ما هستیم، افاضه اش هم به نحو ربط یک طرف هست پس یک خداوند است و یک فعل خداوند، فعل خدا هم تجلی خدا هست جلوه خدا هست، شأن خدا هست... فعل ما هم فعل خدا هست با این بیان دیگه یعنی وجودش افاضه وجود خدا هست... ذهن ربط دو طرفی می بیند ذهن اینگونه تحلیل می کرد که یک ماهیتی هست و خداوند این ماهیت را وجود کرده. ما می گوئیم ماهیت کجاست ماهیت نیست، خودتان می گوئید من حیث هی لیست إلا هی لا موجود و لا معدومه خب این نیست دیگه یک چیزی که ذاتش مستوی النسبت باشد نسبت به وجود و عدم یعنی تحقق ندارد ثبوت ندارد لذا آمدید برای یک ماهیتی که خودتان می گوئید لایش شرط نسبت به وجود و عدم هست، وجود تصور کردید. ضعف فلسفی هست دیگه... تجلی خدا عین خدا نیست، شأن خدا هست، فعل خدا هست. فعل همان فاعل نیست... ببینید در عرفان هم درست حرف می زنند و واقعا نیست منتهی بحث سر این هست که اینهایی که می گویند این خدا هست این غلط هست وقتی شما رسیدید به آن مقام و در فضای عرفانی توانستید همه این حرفهایی که گفتیم تصویر کنید نه اینکه لفاظی کنید، اگر توانستید این را بفهمید و نظرتان افتاد به یک وجود مستقلی که این مخلوقات دیگه تجلی و شأن آن هستند آن وقت دیگر این را نمی بینند این شأن دیگه دیده نمی شود یعنی وقتی نظرت افتاد بر وجود خداوند متعال، این شئون و تجلیات را پر کرده، جایی خالی از آن

نیست. وقتی وحدت وجود اینطوری معنا می شود معنایش این می شود که این مخلوقات نیستند استقلالی نه اینکه این مخلوقات هستند و اینها خدا هستند که بعد تکفیرمان کنند راست می گویند اگر این را می گفتند من خودم تکفیرشان می کردم منتهی بحث این هست که آن بندگان خدا این را نمی گویند، نمی گویند این صندلی خداست. می گویند اولاً صندلی ماهوی است دوماً واقعیت این صندلی هم تجلی خدا هست و وقتی نظرت به خدا افتاد همه اینها را پر کرده راست می گویند به تعبیر قشنگ حضرت امام اسم فانی در مسمی هست. وقتی قرآن نه می گویند اینها نیستند که بدیهی خودمان را انکار کنیم، کثرت را انکار کنیم که خیلی از عرفا این کار را کردند گفتند اینها نیستند بابا کثرت بدیهی بود من هستم این صندلی هستم تو هستی یعنی چی به دریا بنگرم دریا تو بینم یعنی دریا هست من هستم نگریستن من هست آن وقت من که به دریا می نگرم دریا را تو می بینم خب چندتا واقعیت اثبات کردی در این یک جمله ات، این همه واقعیت اثبات کردی بعد می گویی من وحدت وجودی هستم خب کثرت بدیهی را که نمی شود انکار کرد. کثرت بدیهی هست، موجودات هستند. خب از طرف دیگر نمی خواهیم وجود خداوند متعال را محدود کنیم یعنی بعضی از عرفا و فلاسفه این طرف گیر کردند گفتند اینها نیستند کثرت بدیهی شان را انکار کردند بعضی ها آن طرف گیر کردند که وقتی اینها هستند خدا می شود محدود پس هم خدا هست و هم اینها هستند خدا یک مرتبه هست آن بالا بالا ها اینها را هم یکی یکی بچین تا برسی به هیولا به ماده... خب همه اینها هستند پس خدا چرا یک مرحله شد خدا محدود شد؟ خودشان در تشکیک اینطور تعریف می کردند دیگه که خدا یک مرتبه هست بعد عقل اول بعد عقل دوم تا عقول افلاک و... بعد می گوئیم بالاخره چی شد خدا محدود هست یا نه؟ ما می گوئیم اصل حرف را قرآن زده قرآن نمی گوید اینها نیستند می گوید اینها هستند اما آیه هستند، اسم هستند، وجه هستند. اسم، وجه، آیه فانی در مسمی هستند لذا می گوید هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن همه جا خدا هست در عین حال و هو علی کل شیء قدیر پس همه چیز هست که خداوند متعال قادر بر همه چیز هست اما همه چیز استقلال ندارد این استقلال را شما دارید اعتبار می کنید حواستان باشد کل من علیها فان اما و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام... (حد را از چی گرفته) حد هم در فلسفه و معرفت شناسی درست می شود باید بگیرد نمی تواند نگیرد... حد بگیریم یعنی مستقل بینیمش یعنی الان من تو را اعطاء خدا می بینم،

فعل خدا دارم می بینم نه دیگه مستقل می بینم. عالم ماده اینگونه هست دیگه، همه می گیرند خود پیامبر هم می گرفت ناچار هستیم نمی توانیم نگیریم در فلسفه بحث می کنیم. منشأ انتزاع دارد باید بگیریم...

این می شود علت اشراقی فاعلیت مطلقه محضه... این منحصر در خدا هست طبق براهین فلسفی خودش اما ما که می گوییم علت فاعلی در مادیات منظورمان این نیست البته این هم بشود اشکالی ندارد اما اگر بشود کل عالم یک شکل می شود اما آن علت فاعلی که ما در مواد داریم بحث می کنیم منظورمان این نیست بلکه منظورمان آن انسانی هست که در اینها تاثیر و تاثر دارد یا مثلاً آن علت طبیعی که در اینها تاثیر و تاثر دارد مثلاً بنایی نسبت به بنا الان بنا نسبت به بنا یک فاعلیت بالقصدی دارد. به این فاعلیت بالقصد بنا نسبت به ساختن این بنا هم می گویند علت فاعلی پس دقت کنید علت فاعلی یک مشترک معنوی هست اما با یک تشکیک خیلی شدیدی که در یک جا فاعل بالقصد است در جای دیگر فاعل بالتجلی است... اگر تشکیک مراتب علم اثبات شود و درست شود در این بحث وحدت وجود خیلی کمک می کند برای حلش یعنی خداوند در همه مراتب هست در عین حال حس هم هست خیال هم هست. اصلاً معنای تشکیک یعنی همین و در قوای نفس هم همینطور هست لذا گفته اند «من عرف نفسه عرف ربه» که یکی از معانی این جمله همین است که اگر نفس و قوای نفس را بشناسید می توانید کل عالم خلقت را بشناسید لذا در اشعار منسوب به امیرالمؤمنین هست که «اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر...» فکر می کنی تو همین ماده کوچک هستی در حالی که کل عالم اکبر در تو منطوی هست پیچیده شده است. یکی از معانی من عرف نفسه فقد عرف ربه این هست که آن وقت نفس نسبت به قوایش فاعلیت بالتجلی دارد خدا هم نسبت به مخلوقاتش فاعلیت بالتجلی دارد اینها آن وقت مقایسه اش سبب می شود بفهمد. یکی دیگر از معانی این جمله که متضاد معنای قبل هست، این هست که من عرف نفسه به اینکه نیست این فانی هست مستقل نیست خب عرف ربه. یکی دیگر از معانی اش هم همان معنای ساده و عرفی هست که این است که من بینم که مخلوقم پس خالقش دارد بینم متحرکم پس محرکی دارم و... همه براهین فلسفی که اینطوری کار می کنند با این من عرف نفسه ساده و عرفی خواستند حل بکنند یا آیات آفاق و انفس هم همین طور هست حالا بعداً اینها را کار می کنیم ببینیم اینها برهان انی هستند برهان لمی هستند چگونه هستند... بین نفس و قوای نفس چه عملی چه

نظری جامعش و خدا و مخلوقاتش... خوب پس یک فاعلیت به این معنا هست که اشراق هست و تجلی هست که منحصر در خدا هست به این معنا افاضه وجود خیلی ضعیفش را انسان در مراتب نفس خودش دارد. فاعلیت بالتجلی را انسان نسبت به نفس خودش دارد... اما اینها مدنظر ما نیست در این بحث همان فاعلیت بالقصد انسان نسبت به بعضی از افعال خودش یا فاعلیت طبیعی بعضی از قوای طبیعی را داریم بحث می‌کنیم که بعدا بحث می‌کنیم. این می‌شود فاعلی اسمش هم رویش هست کننده کاری هست یک فعلی را دارد انجام می‌دهد حالا فعلی را که انجام می‌دهد اگر فاعل مختار باشد نیاز به تصور غایت هست و إلا فاعل مختار این فعل انجام نمی‌دهد. اگر مختار نباشد که هیچ طبق جبر طبیعی اش دارد انجام می‌دهد. حالا که می‌رود این فعل را انجام دهد طبق همان غایتی که تصور کرده بر اساس تصور غایتش می‌آید متناسب با رسیدن به آن غایت موادی را انتخاب می‌کند و برای اینکه بتواند موادش را متناسب با آن غایت در بیاورد باید مواد را در قالب و صورت خاصی در بیاورد مثل عرفی اش می‌شود همین بنا و نجار که آقا یک نجاری وقتی بخواهد یک چیزی را بسازد اول یک چوب را انتخاب می‌کند بعد متناسب با هدف و غایتش این چوب را شکل می‌دهد حالا یا صندلی در می‌آورد یا میز پس یک صورتی از یک میز یا صندلی یا از یک تختی دارد این صورت را می‌اندازد در غالب این ماده پس علاوه بر اینکه فاعل داریم، ماده داریم، صورت داریم یک غایتی هم هست که متناسب با این غایت فاعل این صورت و ماده را با هم ترکیب می‌کند. به مجموع این چهارتا می‌گویند علت تامه در مادیات. در امور مادی یک علت فاعلی داریم، یک علت مادی داریم، یک علت صوری داریم و یک علت غایی این چهارتا استقرأً هست اما ظاهراً بیشتر نیست ان شاء الله فلسفی اش را می‌گوییم.

بحثی که مطرح شد این فقط در فاعل بالقصد است یعنی فقط در فاعل مختار هست اما اگر برویم در مواد طبیعی یعنی در عالم ماده طبیعی کاری با فاعلیت انسان نداشته باشیم، طبیعتاً در طبیعت چه فعل و انفعالاتی دارد صورت می‌گیرد؛ این جا باز یک فاعلی اشراقی است که حاکم به همه اینها است یعنی افاضه وجود از ناحیه بالا هست که مشخص است بعد آقایان آمدند گفته اند در این نظام مادی هم شبیه همان چیزی که در فاعل بالقصد گفتیم هست اما فرقی این هست که آنجا فاعل ما، فاعل بالقصد بود اما در این جا فاعل بالقصد به این معنا نداریم. می‌آیند

توضیح می دهند می گویند مثلاً اگر یک دانه ای را در شرایط مناسب با فضای رشدش قرار دهیم این دانه چه بخواهید چه نخواهید رشد می کند یعنی فاعل فقط می رود در قرار دادن این دانه در آن فضا مثلاً کشاورزی بر اساس غایتی که دارد فقط می آید این دانه را قرار می دهد در این فضا یا این دانه بر اساس جبر طبیعی در این فضا قرار می گیرد مثلاً باد یا زنبور این دانه را در این شرایط قرار می دهد. وقتی این دانه در این شرایط قرار گرفت این دانه شروع می کند به رشد کردن جوانه می زند، جوانه گیاه می شود بعد نهال می شود بعد درخت می شود تا آخرش یک میوه می شود. یک همچنین سیر طبیعی عالم ماده دارد که حالا یا فاعل بالقصدی این دانه را در این سیر قرار داد یا نه این دانه جبراً در این سیر قرار گرفت و شکل گرفت در این رشد یک بحثی به نام حرکت مطرح می شود. می رسیم به بحث حرکت؛ در حرکت، بحثهای خیلی زیادی است که خیلی شبهات آن هنوز هم حل نشده است که با آقای مصباح و آقای جوادی و شهید هنوز دعوا داریم. خلاصه اش این است که فلاسفه قدیم حرکت را همین انتقال می دانستند می گفتند از این جا پاشو برو آنجا همین حرکت عرفی خودمان، حرکت را فقط در مقوله این تصویر می کردند یعنی از یک جا به جایی دیگر، به نقل و انتقال های عرفی خودمان می گفتند حرکت. بعداً گفتند زمان همینطوری است یعنی در زمان هم ما در حقیقت ما از یک «آن» زمانی به یک زمانی دیگر منتقل می شویم ما در امتداد زمان در حال حرکت هستیم. گفتند ما در مقوله «این و متی» حرکت داریم یعنی یک حرکت در زمان و یک حرکت در مکان تصویر کردند. بعد بوعلی گفت که یک حرکت در مقوله «وضع» داریم. «وضع» همان حرکت وضعی که در نجوم است - در نجوم حرکت وضعی و حرکت انتقالی داریم - این حرکت وضعی حرکتی هست که نه این است نه متی یعنی این ثابت است زمان هم که در حال حرکت است این «وضع» دارد جا به جا می شود. - زمان: مراد زمان فلسفی است همین «آن»، «آن» یعنی هر لحظه منظور زمان عرفی ما نیست - در مقولات عشر مقوله وضع غیر از این است که این مکان هست و وضع تحیز در غالب و هیئت خاصی هست. دو تا مقوله جدا هست. «وضع» تحیز در هیئت خاص است. به هیئت حاصله از این حرکت «وضع» می گویند. پس بوعلی آمد گفت در این سه تا مقوله حرکت داریم. بعد در همه این بحثها ما یک بحثی داریم که این هست که وقتی تغییری صورت می گیرد، به این تغییر تدریجی حرکت می گویند نه به تغییر دفعی. پس ما دو

جور تغییر داریم تغییر دفعی یعنی مثلاً اینکه خداوند دفعتاً یک چیزی را خلق کند یا دفعتاً یک چیز خراب شود تدریج در آن نباشد یعنی زمان در آن نباشد دفعتاً واحداً باشد در یک آن عوض شود، که آن حرکت نیست. یک تغییر تدریجی داریم این میشود حرکت. بعدی ها گفتند شما که در حرکت تدریج را شرط می دانید این تدریج می شود زمان، یعنی امتداد تدریج حرکت در ماده می شود زمان... یکی از نقص هایی که به عبارات ایشان بود این هست که ایشان آمدند زمان را یک مقوله جدا دیدند بعد حرکت در آن زمان را مطرح کردند بعدی ها آمدند گفتند که زمان که چیز جدایی نیست زمان خود آن حرکت هست، زمان تدریج حرکتان هست. نمی گویند تغییرتان دفعی و تدریجی هست، این تدریجی می شود تحلیل زمان، امتداد زمان... قبل از ملاصدرا هم عباراتی بوده که بتوان این را در آورد اما اصل مطلب را مرحوم ملاصدرا تصویر کرده. (ملاصدرا حرکت را همین سه تا می گیرد) نه تعمیم می دهد پس آقایان آمدند گفتند این زمان کشش و امتداد آن حرکت هست حالا یا حرکت در این هست یا حرکت در متی هست یا حرکت در وضع منتهی آن چیزی که ابداع ملاصدرا بود این است که ملاصدرا آمد گفت حرکت منحصر در این مقولات که شما می گویند نیست بلکه حرکت در خود جوهر هم هست و خود کنه اشیاء میتواند متحرک باشد. یعنی اگر شما حرکت را تغییر تدریجی معنا می کنید، تغییر تدریجی الزاماً در این و متی و وضع نیست. ما حتی در خود جوهر هم حرکت داریم لذا حرکت جوهری را ابداع کردند. منکر حرکت و وضعی نیستیم؛ منکر حرکت این ای و متی ای نیستیم آن ها هم حرکت هستند اما اصل در حرکت و آنها هم بازگشتشان به این حرکت در جوهر هست، جوهر یک اقتضایی دارد که ما حرکت وضعی پیدا می کنیم یا حرکت اینی یا حرکت متی ای پیدا می کنیم. بقیه اش ان شاء الله جلسه بعدی مطرح می کنیم.

جلسه ۳۷:

۸۹ / ۳ / ۶

بحث شد که تغییر و تغییری در عالم ماده هست تقریباً از اوایل دانش بشری مطرح بوده حتی قبل از ارسطو این بحث بود. از بحث های سابقه دار در فلسفه و طبیعیات است. قبل از ارسطو دو دیدگاه وجود داشت. یک دیدگاه

این بود که ما در عالم تغییر را احساس می کنیم اما تغییر وجود ندارد. ما تغییر را احساس می کنیم اما ذات عالم متغیر نیست که این نظریه را به دیمقراطیس نسبت می دهند. دیمقراطیس پدر اتم است. ایشان معتقد اجسام، ظاهرشان تغییر و تغیر دارد منتهی باطن اجسام از ذرات ریزی به وجود آمده است که تغییر ندارد که حالا آن موقع اتمش را نمی گذاشتند اتم اما بعدی ها آمدند گفتند اتم، آن ذرات ریز تغییر ندارد بلکه ثابت دارند، عین ثابت هستند و هیچ تغییری در این ذرات بوجود نمی آید منتهی خب نحوه ترکیب این ذرات با همدیگر عوض می شود و ما احساس می کنیم که در عالم تغییر صورت گرفته اما ذات عالم متغیر نیست ثابت است مثل تپه ای از شن که ماهیت آن عوض نمی شود اما تغییر ظاهری دارد ایشان می گوید عالم هم یک همچنین چیزی هست و طبیعت در ثبات خودش ثابت هست تغییر فقط در همین ظاهر ترکیبی هست. در مقابل این دیدگاه دیدگاه دیگری وجود داشت که می گفتند عالم عین تغیر است و در تغیر خودش ثابت دارد یعنی ثابتاً تغییر می کند و همین جمله مشهور که مرحوم بوعلی گفتند «امکان ندارد که انسان پایش را در رودخانه ای دوباره بگذارد» چون هم پا دیگر آن پا نیست و هم رودخانه دیگر آن رودخانه نیست و عالم کلاً در حال سیلان هست محال است یک واقعه ای دوبار اتفاق بیافتد. بعد بحث سر این بود که این تغییر ها تدریجی است یا دفعی، آنها می گفتند که دفعی است لذا تعبیرشان این بود که عالم کون و فساد دارد یعنی در یک آن به وجود می آید و در یک آن هم از بین می رود... تا اینکه این بحث به ارسطو رسید. ارسطو آمد گفت ما در عالم تغییر داریم حرف دیمقراطیس را قبول نداریم اما تغییرات دو دسته هستند یک تغییر دفعی داریم و یک تغییر تدریجی. تغییر دفعی همان کون و فساد هست اما اسم تغییر تدریجی را حرکت گذاشتند. بعد آمدند گفتند که ما در سه مقوله تغییر داریم یکی این و دیگری مقوله کم و دیگری هم کیف است و متی را هم برخی گفتند و برخی نگفتند. بوعلی آمد گفت حرف ارسطو درست است اما ما یک حرکت در وضع هم داریم و اینکه بوعلی حرکت در وضع را کشف کرد به این معنا نیست که قدما به این حرکت را توجه نداشتند بلکه می گفتند این حرکت این ای هست اما بوعلی گفت که این حرکت اینی نیست و وضعی هست و بقیه هم قبول کردند یعنی همه گفتند ما در چهار مقوله حرکت داریم؛ این و کم و کیف و وضع

این سیستم ادامه داشت تا به ملاصدرا رسید. ملاصدرا از چند جهت این بحث را تغییر داد به خلاف مشهور که می گویند فقط حرکت جوهری را ابداع کرد و حرکت جوهری هم یک چیزی شبیه کار بوعلی است. بوعلی چطوری حرکت و وضع را کشف کرد ملاصدرا هم آمد حرکت جوهری را کشف کرد یعنی چهارتا حرکت شد پنج تا حرکت اما به اعتقاد ما ملاصدرا چند بحث را تغییر اساسی داده است یکی اش متد این بحث هست. متد این بحث را ایشان عوض کرد به این صورت که این بحث تا قبل از ملاصدرا یک بحث طبیعی تلقی می شد یعنی می آمدند می گفتند که جسم یا ثابت است یا متغیر اگر متغیر باشد تغییرش یا دفعی است یا تدریجی. به تغییر تدریجی اجسام می گفتند حرکت. منتهی ملاصدرا گفتند این بحث، یک بحث فلسفی است نه یک بحث طبیعی لذا متد بحث کلا عوض می شود هر چند خود همان آقایانی که این بحث را در طبیعیات مطرح کردند بحث را برهانی مطرح کردند یعنی با متد فلسفی کار کردند اما در طبیعیات با متد فلسفی کار کردند. ملاصدرا می گویند این یک بحث فلسفی است که موجود بما هو موجود را تقسیم می کنیم به ثابت و متغیر، کاری با جسم نداریم. مطلق الموجود از جهت ثبات و تغیر تقسیم می شود به ثابت و متغیر بعد بله بحثهای شما در متغیرها در اجسام هم تطبیق می شود حالا این اجسام یا متغیر دفعی هستند یا متغیر تدریجی پس این بحث های شما همه اش آنجا تطبیق دارد. پس یکی از کارهایی که مرحوم ملاصدرا کرد این بود که متد بحث را کلا عوض کرد و گفتند این بحثها از عوارض ذاتی موجود است نه جسم. نکته دیگری که ایشان مطرح کردند گفتند با مبنای جوهر و عرض من را ولش کنید فعلا با مبنای خودتان که جلو می رویم لازمه حرف تان این هست که این حرکات که شما در مقولات عرضی قائل هستید اینها به اقتضای حرکتی هست که در جوهر بوجود می آید و حرکت در جوهر باعث حرکت در کیف، حرکت در کم، حرکت در این و حرکت در وضع می شود. با سیستم ما یعنی با سیستم خود ملاصدرا که اصلا کم و کیف و این و متی از شئونات جوهرند، اینها از صفات جوهر هستند لذا حرکت در آنها حرکت در جوهر محسوب می شود اما حالا با سیستم خودتان که بین اینها متباین می دیدید هم بحث می کنید بالاخره این عرضی که تغییر می کند، این جوهر اقتضای تغییر در این عرض را داشته یا نداشته؟! جوهر بود که در اثر تغییرش باعث شد عرضی که در این جوهر هست تغییر بکند لذا در سیستم خود شما هم که جوهر را غیر از

عرض می بینید باید حرکت در جوهر را قائل شوید با سیستم خود ملاصدرا که حرکت در آنها جزئی از حرکت در جوهر حساب می شود این یعنی حرکت جوهری با سیستم خودتان هم این چهار حرکتی که در عرض صورت می گیرد به تبع از آن حرکتی هست که در جوهر صورت می گیرد. آن وقت این تقریر از ملاصدرا خیلی تفاوت دارد با تقریر مشهور از ملا صدرا که ملا صدرا کار خاصی نکرد فقط مثل بوعلی یک قسم اضافه کرد، نه کلاً بحث را تغییر اساسی داده هم متداً و هم محتوای بحث را کلاً تغییر داده و حرکت جوهری یک بحثی هست که کل بحث های حرکت فلاسفه قبلی را تحت الشعاع قرار داده و زیر سوال برده.

ملاصدرا گفتند تغییرات ما در اجسام همه اش حرکت هست یعنی تغییر تدریجی و تغییر دفعی در اجسام نداریم. بعضی از آقایان در این بحث برهان اقامه کردند خب در طبیعت که جای برهان نیست. وقتی برهان اقامه می کردند اقتضای این را داشت که این بحث فلسفی بشود ملا صدرا آمد گفت شما که برهان اقامه می کنید باید بیابید از عوارض موجود بما هو موجود بگیری که بشود یک بحث فلسفی...

این ها مقدمه بود که به تحلیل حرکت برسیم:

حالا اصطلاح خاصی که در حرکت هست همان صورت و ماده هست در کلیات خمس کار کردیم. در بحث حرکت آقایان می گفتند الان جسمی که در این حالت خاص است اگر در این تغییر صورت گرفت یعنی در این حالت بعدی ایجاد بشود چرا که تغییر دیگه تغییر اینی نیست فقط انتقال در ذهنتان نباشد هر انتقالی در کم و کیف و این اتفاق می افتد بهش حرکت اطلاق می شود. این تغییر که در این جسم دارد اتفاق می افتد یعنی یک صورت جدیدی، یک حالت جدیدی به این جسم عارض می شود مثل اینکه می شکنند، می پوسند، رنگش عوض می شود یا ... هر تغییری که در جسم صورت می گیرد لازمه اش این هست که یک صورت جدیدی به این جسم ما بار بشود. این صورت هم یک فعلیتی دارد که در این جسم تحقق پیدا می کند. تحقق پیدا می کند را می گویند فعلیت پیدا می کند. منتهی بحث سر این هست که چه شد که این جسم یک صورت دیگری را گرفت؟ یک چیزی در این جسم بود که اقتضای صورت بعدی را داشت یا نه؟ آقایان گفتند که همیشه در هر حرکتی یک چیزی در این حالت

الان وجود دارد که فعلیت بعدی را طلب می کند، صورت بعدی را طلب می کند که اسم آن را قوه گذاشتند. اسم این چیزی که طالب است را گذاشتند قوه یا ماده. حالا در قوه می گویند یا خود ماده است یا حامل ماده هست حالا خیلی مهم نیست در فلسفه رسیدگی می کنید. بعد این صورت بعدی که آمد هنوز آن قوه وجود دارد و این قوه تضمین می کند که صورت بعدی اش بیاید و دوباره این قوه هست تا صورت بعدی اش بیاید. آقایان اسم این سیر را حرکت گذاشتند و لازمه حرکت را گفتند قوه و فعل هست، ماده و صورت هست. نمونه مثال بزینم. مثلا در بحث «دانه» گفتند دانه یک فعلیتی دارد، یک تحققی دارد. خب این دانه فعلیت دارد دیگه خب چیزی که فعلیت دارد اقتضای چیز بعدی را نمی کند. خودش بالفعل موجود هست هر چیزی را که می خواهد دارد خب انکه دیگه تغییر نمی کند که برود یک چیز دیگر را کسب کند پس خود صورت دانه بودن که فعلیت دارد مقتضی تغییر و حرکت نیست می گویند کنار این فعلیت دانه یک قوه هم هست که این قوه اسمش روش هست دیگه بالقوه هست یعنی به فعلیت نرسیده است مثلا قوه نهال شدن است. پس دانه یک صورت بالفعل دارد از این جهت که دانه است فعلیتش تکمیل هست اینکه به چیز دیگری نیاز ندارد اما در همین دانه یک قوه از هست که این قوه همیشه طالب است صورت ها و فعلیت های بعدی را می خواهد مثلا حالت جوانه فعلیتی است که در دانه نیست اما قوه آن هست لذا دانه را مجبور می کند که برود به سمت جوانه شدن، در جوانه قوه ای است به نام نهال شدن و ... این حرکت از دانه تا آنجایی که حرکت متوقف شود، متوقف هم نمی شود مگر اینکه با حرکت دیگر تعارض پیدا کند و آن حرکت دیگر بیاید این را خراب بکند تا آنجا این قوه در این هست. حالا اگر رفتیم عقب تر گفتیم قوه نهال شدن است قوه فلان است خب خود قوه دانه از کجا آمد؟ یعنی صورت قبلی دانه چی بود؟ یک جسمی بوده که تبدیل شده به دانه دیگه مثلا غذایی بوده، خاکی بوده، گیاهی بوده می گوید خب همان قوه بودن را دارد خب قبلی اش چی؟ قبلی اش چی؟ آنقدر عقب برویم که به اولین ماده برسیم به اولین جسم برسیم آنجا چی بوده؟ یعنی این صورت جسمیه چه می شود؟ می گویند آنجا همین قوه ثابت در همه این ها اسمش را می گذارند «هیولا» بهش می گویند ماده اولی یا هیولا... آن قوه محض که هیچ فعلیتی ندارد إلا قوه بودن... آن قوه محض محض محض که توانایی همه فعلیت های عالم در آن هست به آن «هیولا» می گویند. این قوه محض اولین بار صورت

جسمیه را گرفت. صورت جسمیه همان تعریف جسم هست؛ ذو ابعاد الثلاثه یعنی اولین بار صورت ابعاد ثلاثه را دادند به این هیولا این هیولا با آن صورت اول مجموعاً شد ماده برای صورت بعدی، دوباره کل این دو تا صورت با هیولا شد ماده برای صورت بعدی و همین طور... حالا بیایید در بحث ما مثلاً دانه با قوه ای که در آن هست مجموعاً می شود ماده برای جوانه، برای نهال، برای درخت یعنی صورت الان با همه ی قوایی که در آن هست می شود ماده ای یعنی محل قبول صورت بعدی... ببین قوه یک بار به هیولا اطلاق می شود هیولا در همه اینها ثابت هست اما بحث سر این هست که الان هیولا مستقیماً صورت نهال را نگرفته صورت های وسط چی شدن پس همه این صورت ها با هیولا می شوند ماده برای نهال لذا اگر صورت ها نباشد هیولا مستقیم نمی تواند نهال بشود دیگه یعنی همه این مراحل قبلی یعنی همه مراحل قبلی معداً برای صورت بعدی هستند. یعنی ماده یک بار به هیولا اطلاق می شود که ماده اولی هست. در حرکت های بعدی به مجموع ماده و صورت بالفعل ماده اطلاق می شود که مقتضی صورت بعدی هست... (با اصال الوجود این بحث چه می شود) بهم نمی ریزد چرا که ملا صدرا بحث حرکت جوهری را مطرح کرد همه اش درست می شود منتهی اصطلاحش عوض می شود یعنی ماده و صورت نداریم بلکه قوه و فعل داریم لذا قوه و فعل صفات حقیقی وجود هست. اینکه تعابیر را عوض می کردم برای همین هست. حالا با این بحث آیا ما در حرکت های طبیعی غایت داریم یا نداریم؟ غایت می شود همان فعلیت بعدی... اختیار ندارد اما غایت در حرکت هست. سیر طبیعی بالطبع نه بالقصد حرکت می کند به سمت فعلیت های بعدی خودش... (بهبش غایت می گویند) به اصطلاح فلسفی آره... حالا چه این حرکت به غایت خودش برسد یا اینکه نه این دانه که قرار بود یک سیب بشود مثلاً در حرکت یک کرم قرار گرفت و خورده شد. حالا اینهایی که ما داشتیم اینطور بهش نگاه می کردیم همه اش تقطیع هایی بود که ذهنمان به قسمتی از این حرکت می داد یعنی ما از یک جایی شروع می کردیم مثلاً دانه تا اینکه به درخت و سیب می رسیدیم حالا اگر ما این تقطیع ها را نبینیم می شود آن وقت کل عالم ماده دارد حرکت می کند و در حرکت خودش ثبات دارد یعنی کل عالم ماده در حال حرکت هست کلاً یک حرکت هم هست منتهی در حرکت خودش هم ثبات دارد یعنی از بالا که نگاه کنیم کل آنها یک مجموعه ثابت است. یک حرکت ثابت است اما وقتی ذهن اینها را تقطیع می کند حرکت ها در طول و عرض

همدیگر دارد اتفاق می افتد. (بالاخره تعداد زیادی صورت هست یک صورت که نیست) اما مجموع با همدیگر یک صورت است. ذهن صورتها را تقطیع می کند ذهن ماهیت می دهد بهشان اصلا ماهیت اینطوری ساخته شد. (بعد این صورت ها می شوند ماهیت؟) بله همان صورت اخیر... (اگر ذهن ما صورت را می سازد صورت نهال چه می شود... یعنی وجودش دارد تغییر می کند ما به یک حالتش می گوئیم صورت به یک حالتش می گوئیم ماده به یک حالتش می گوئیم فعل) حالا ببینیم چی می شود... (فاعلش چی؟) فاعلش یک فاعل بالطبع دارد یک فاعل از بالا... فاعل بالا صور جدید را افاضه می کند، افاضه صور جدید از بالا است. خود این ماده هم فاعلیت دارد نسبت به صورت های بعدی... به تعبیر مرحوم ملاصدرا همه اینها هیولا هست و حرکت در جوهر اتفاق می افتد... هیولا یکی از جوهر ها هست، جسم خودش جوهر بود. جسم صورت هست. هیولا صورت ندارد... هیولا ثابت است اما خود جسم در حال تغییر و تغیر هست. هیولا ثابت است، فعلیت ندارد اصلا قوه محض هست اما خود این جسم صورت های بعدی را دارد أخذ می کند و این صورت مجموعش ماده می شود برای صورت بعدی اش یعنی خود اینها همه اش جسم هستند. جسم دارد تغییر می کند. جوهر که فقط هیولا نیست... حرکت جوهری مقتضی حرکات بعدی هست یعنی همه حرکات دارند روی جسم بار می شود... مرحوم ملاصدرا یک مبنا دارد که اصلا اعراض وجود مستقل ندارند، اعراض اصلا ماهیت استقلالی ندارند، اعراض مراتب جوهر هستند. اگر اینطوری باشد راحت هست یعنی هر تغییری که دارد صورت می گیرد برای عین است اما می گوئیم اگر ارسطویی ها هم که عین و اینها را جدا می دیدند حالا می گوئیم تغییر عین را کی دارد أخذ میکند جوهر دارد أخذ می کند پس جوهر هم تغییر کرد... صورت ها معدوم نمی شوند تمام گیر همین جا هست که مثل کون و فسادی ها نیستیم که بگوئیم یک لحظه می آید یک لحظه معدوم می شوند خیر صورت ها باقی می مانند صورت های قبلی قسمت وجودی اش باقی می ماند، کمالاتش باقی می ماند. تمام کمالات دانه در جوانه هست. کمالات یعنی صفات حقیقی اش یعنی همان وجودش... وجود دانه در نهال است، در درخت هست، در جوانه هست اما حدّش از بین می رود و حدّ ماهوی دیدن است. ما مثل کون و فسادی ها نمی گوئیم معدوم می شود باقی می ماند اما وقتی صورت جدید می آید حدّ صورت قبلی از بین می رود. (پس اگر اصالت الوجودی ببینیم مشکلی وجود ندارد اما اگر

اصالت الماهوی ببینیم) اصالت الماهوی ببینیم لازمه اش می شود حرکت لاینحل دیگه نباید بگویند حرکت بلکه باید بگویند کون و فساد منتهی دیگه... (اگر هیولا وجود با شد خودش هم وجود دارد پس دوتا وجود داریم؟) دو رتبه وجود داریم...

جلسه ۳۸:

۱۰ / ۳ / ۸۹

(فرق صورت و ماده با قوه و فعل چیه؟ قوه و فعل در اصالت الوجود به خوبی تصویر نمی شود؟ فرق تغییر تدریجی و دفعی چیه؟ منظورشان در تغییر دفعی این هست که یک شیء نابود می شود دوباره ایجاد می شود اما در تغییر تدریجی به اینگونه هست که تدریجاً تغییر می کند. منشورشان از دفعی چیه؟) کون و فساد دیگه (ماهیتش یا وجودش) فرق نمی کند که هر تغییر جدیدی دیگه (وجود که فاسد نمی شود فقط دارد تغییر می کند... پس چجوری این را آن قبلی می دانستند) صورت حفظ می شود، ماهیت حفظ می شود (پس ماهیت باید ثابت باشد پس وجود هست که تغییر می کند آنها که در این فضا نبودند) آنها که وجود و ماهیت را تمایز ندادند اما می گویند انسان انسان است منتهی انسان دو دقیقه قبل با انسان الان فرق میکند دیگه... کون و فساد هست دیگه (یعنی موجود معدوم می شد) لابد دیگه... چی بگویم... (در این فضا فرق علت غایی با علت صوری چه می شود؟) علت غایی در حرکت است و علت صوری فعلیت الان است... (در طبیعت فاعل بالقصد نداریم اما فاعل بالطبع هست خوب حالا چگونه فاعل تصویر می شود؟) غایت فعل نیست بلکه غایت حرکت هست (یعنی این چیزی که حاصل شده...) حالا برویم جلوتر ببینیم چه می شود...

بحثمان رسید به معنای علت در برهان لمّی یک توضیحات مختصری در مورد این علل اربع دادند و گفتند مجموع این علل با هم در مادیات می شود علت تامه. بعد در بحث بعدی که تعقیب و توضیح فی أخذ العلل حدوداً وسطی اصل ماجرا از این قرار است که اگر ما بگوییم این چهار تا با هم علت تامه می باشند حالا حد و سط ما چگونه

باید باشد که در برهان لمّی می گوئیم در برهان لمّی حدوسط علت تامه است؟ یعنی چهارتا حدسط داریم یا یک حدوسط داریم که مشتمل بر علل اربعه هست یا اصلاً نه هر کدام از اینها باشد می تواند حدوسط باشد؟ اگر حد وسط یکی از این علل باشد کما اینکه مثال های مذکور همینطور هست، اگر اینطوری اخذ شود این سوال پیش می آید که دیگر تخلف معلول از علّت ناقصه که مستحیل نیست چگونه می شود شما می آید یکی از این علل را حدوسط اخذ می کنید؟ مرحوم مظفر این بحث را مفصل جواب دادند که اینگونه نیست وقتی می گوئیم در هر برهانی یک علت تامه داریم منظورمان این هست که مجموع این چهارتا با همدیگر علت تامه اش هست و اگر در ظاهر یکی از این علل اربع حدوسط قرار گرفته معنایش این نیست که سه تای دیگر نیستند بلکه معنایش این هست که آن سه تای دیگر را مخاطب ما علم دارد ما می خواهیم به این یکی تصریح کنیم که با سه تای دیگر مجموعاً بشود علّت تامه... کما اینکه می گویند اگر بتوانیم کلمه ای بیان کنیم که هر چهارتا در آن بیان شود اشکال ندارد می توان آن را حدوسط اخذ کرد و اصلاً بهتر است آن حدوسط اخذ شود حالا که آنطوری نیست و مجبوریم یکی از آنها را بیان کنیم سه تای دیگر را فرض می گیریم که مخاطب میداند و اگر نمی دانست دوباره می گفتیم یعنی مثلاً یک بار دیگر برهان بر صورت اقامه می کردیم، یک بار دیگر برهان بر ماده، یک بار برهان بر غایت و همینطور هر چهارتا را در غالب برهان می توانستید بیان کنید.

بعد می آیند تو ضیح بیشتری می دهند؛ علت صوری چون در مقام تحقق متأخر از فاعل و ماده است لذا هرگاه صورت در خارج محقق می شود لازمه اش این هست که حتماً ماده و فاعل هم محقق شده باشد و وقتی ماده و فاعل و صورت محقق شد لابد هست که غایت هم محقق شود یعنی وقتی فاعل آمد ماده و صورت را با هم تلفیق کرد و موجود را بوجود آورد یعنی در حقیقت علل قوامش تحقق پیدا کرد فرض این بود که فاعل با یک غایتی این کار را انجام داده است حالا که اینطور شده پس در حقیقت به غایت هم رسیده. لذا می گویند اگر حد وسط علت صورتی باشد تحقق علت صوری مستلزم تحقق بقیه علل است.

در مورد علت غایی هم فرض راحت تر هست چرا که لازمه تحقق خارجی غایت این است که فعل تکمیل شده با شد یعنی هم فاعلش بوده هم غایت را تصویر کرده، هم ماده را دیده، هم صورت را با ماده تلفیق کرده و حالا غایت محقق شده خب تحقق خارجی غایت معنایش این هست که معلول تکمیل تکمیل هست هم علل قوامش و هم علل خارجی اش همه شان محقق هستند لذا در این دو زیاد گیر نداریم اگر علت غایی و علل صوری موجود باشند معنایش این هست که سه علت دیگر قطعاً وجود پیدا کردند و بیان علت صوری و علت غایی در حد وسط کفایت از آن دوتای دیگر میکند اما دو علت دیگر یک مقدار بحث دارد.

به نکته قشنگی اشاره می کنند که در فلسفه هم در اقسام فاعل خیلی موثر هست. ما که می گوئیم علت غایی منظورمان وجود خارجی علت غایی هست، وجود خارجی علت غایی وقتی محقق شد قطعاً آن سه تا هم تحقق پیدا کرده اند که غایت محقق شد. اما می فرمایند در حقیقت آنچیزی که علت غایی ما در فاعل های بالقصد هست، در حقیقت تصور علت غایی هست که بر روی این مطلب از اول کتاب تاکید داشتند. گفتیم در فاعل بالقصد قبل از هر چیزی فاعل غایت را تصور کرده و همین تصور غایت هست که برایش شوق ایجاد می کند، شوقش موکد می شود، بعد اراده می کند، بعد می رود فعل را انجام می دهد لذا می فرمایند که این تصور غایت در حقیقت علت فاعل است. تصور علت غایی بود که فاعل را مجبور کرد به اینکه برود فعل را انجام بدهد. وجود خارجی غایت در حقیقت معلول معلول است چرا که متأخر از آن است یعنی بعد از آن که معلول تحقق پیدا کرده حالا غایت که اثری هست از آثار این معلول تحقق پیدا می کند. لذا ایشان در اینجا یک تفکیکی قائل می شوند بین تصور علت غایی و تحقق علت غایی و می فرمایند تحقق علت غایی مطمئناً مستلزم وجود آن سه علت دیگر هست اما تصور علت غایی که در حقیقت علیت فاعل منوط به این هست، این دیگه نه. این در حقیقت مقدم العلل هست. یعنی تصور علت غایی مقدم العلل هست تحقق علت غایی متأخر العلل هست.

وأما (العلّة المادیة) فإنه فی كثير من الأمور الطبيعية یلزم عند حصول استعداد المادة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل؛ ببینید استعداد که به آن امکان استعدادی هم می گویند یک فصل وجودی در ماده است. وقتی می گوئیم

ماده قوه ای است که توان گرفتن صورت بعدی را دارد در حقیقت می گوئیم در این حالت ماده یک استعدادی هست. استعداد یعنی توانایی تحویل، توانایی شدن که گفتیم به همین هم می گوئیم قوه به همین هم می گوئیم ماده حالا با همان اختلاف تعبیری که آنجا بود یا قوه می شود آن استعداد و ماده می شود حامل آن یا اینکه ماده همان قوه است. به هر عبارتی بخواهید بگوئید فرق نمی کند چرا که عبارات ماهوی ها شلوغ است بعضی ها به ماده می گویند قوه بعضی ها به حامل قوه می گویند ماده فرق نمی کند، می گوئیم این قوه ای که در حالت قبلی هست استعداد حالت بعدی را دارد بعد می گوئیم استعداد یک معنای حرفی هست. معنای حرفی ربط دوطرفه دارد به حالت بالقوه و حالت بالفعل قوه و فعلیت بعدی در بسیاری از امور طبیعی با فرض وجود یک همچنین استعدادی فرض حالت فعلیتش تحقق پیدا می کند یعنی شما هیمن که شرایط را برای ماده فراهم کنید و ماده هم استعداد شدن را داشته باشد دیگه می شود یعنی حالت فعلیت بعدی اش می آید بعد یک مثال طبیعی می زند...

گفتیم که صورت جدید افاضه می شود. خب صورت نبود، صورتی که نبود دارد بوجود می آید کی این را به وجود می آورد؟ خود ماده، خود ماده که این را نداشت ماتریالیست ها، شما می گوئید یک تزی بود یک آنتی تزی بود همه اینها قبول با تسامح خب بالاخره این حالت جدید سنتی تزی از کجا آمد خودش این را داشت اگر داشت که داشت دیگه چه نیازی داشت به تزی و آنتی تزی و حرکت و این حرفها خب خودش نداشت پس این از کجا آمد؟ خودتان شما مجبورید قائل به ماوراء طبیعت قائل شوید فرق نمی کند پس دارد از بالا افاضه می شود. ایشان می گویند که چرا از بالا لازم است افاضه شود مگر بالا اختیار ندارد بالا می تواند افاضه نکند یعنی ماده در شرایط مناسب قرار بگیرد بالا افاضه نکند می گوید این نمی شود چرا که بالا عین افاضه هست و بخل ندارد لذا فاعلیتس تام تام هست، حالا که فاعلیت تام است بستگی دارد به این قابلیت، قابلیت وقتی ایجاد شد می دهد. فاعلیت بالتجلی هست. فاعلیت بالطبع در حقیقت این قوه هست این قوه فقط طالب هست این در طلبیتش فاعل هست حالا مطلوب از بالا افاضه می شود.

در ابتدا علل اربعه را ذکر کردند و بعد توضیح دادند که هر کدام از این علل اربعه چگونه حد و وسط واقع می شوند و در آخر نکته ای را ذکر می کنند که یک قرائت مشهور دارد حالا با قرائت مشهور بخوانیم ببینیم بعد جور دیگر هم می توانیم بخوانیم یا نه... در هر مطلوب و نتیجه ای ما فقط یک برهان لمی داریم چرا که معلول واحد علت تامه واحدی دارد. وقتی در برهان لمی فرض مان این هست از علت تامه داریم به معلول سیر می کنیم این نشان می دهد هر معلولی یعنی هر نتیجه ای یک برهان لمی خواهد داشت.

اما برای بیان دیگر باید دو قاعده فلسفی را توضیح بدهیم: دو قاعده فلسفی داریم که هر دو هم به قاعده «الواحد» مشهور است منتهی یک بار از طرف علت است یعنی می گوئیم «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و یکبار از طرف معلول است که می گوئیم «الواحد لا یصدر الا من الواحد». از طرف علت که سیر می کنند، می گویند هر علت تامه واحدی فقط معلول واحد باید داشته باشد و نمی تواند معلولش متعدد باشد و یک بار هم از طرف معلول سیر می کنند که می گویند معلول واحدی که در خارج محقق می شود این فقط یک علت تامه دارد نمی تواند دو یا سه تا علت تامه داشته باشد. این دومی بدیهی تر است. قرائت اول ما از این پالاگراف با همین دومی بود که گفتیم مطلوب واحدی داریم این مطلوب واحد را نمی تواند باشد مگر اینکه یک علت تامه واحد باشد پس هر جا ما می خواهیم برهان لمی اقامه کنیم برای یک مطلوب و نتیجه ای همیشه داریم با یک علت تامه کار می کنیم. حالیکه بار بگوئیم معلول را من چه کار دارم، نتیجه را ولس کن خود این علت تامه که در مقدمات أخذ شده می تواند چند معلول داشته باشد یعنی چند مطلوب مختلف از آن داشته باشیم؟ طبق قاعده اول می گویند نمی شود با قاعده اول می خواهند بگویند علت تامه واحد همیشه علت تامه واحد دارد با قاعده دوم می گویند معلول دومی که محقق شده قطعاً علت تامه واحد خواهد داشت. و بعد همان مثال مشهور را بر رد این مطلب زدند که الان حرارت چهار پنج نوع علت تامه دارد چگونه می توانید بگوئید الواحد لا یصدر الا من الواحد؟ می گوئیم نگرفتید؛

معلول واحد، معلول واحد یعنی حرارت ناشی از یکی از این علت‌ها که یک نوع حرارت خاص هست این نوع حرارت خاص فقط معلول آن علت واحد هست پس هر حرارت خاصی جدا جدا مدنظر هست... وقتی می‌گوییم معلول علت واحد دارد یعنی فرد معلول، یک فرد از معلول که محقق می‌شود این نمی‌تواند دو تا علت تامه داشته باشد چون اگر دو تا علت تامه باشد لازمه اش این است که دو معلول باشد. این در دومی که می‌گوییم بدیهی‌تر است که در همین هم اشکال کردند چه برسد به دومی که وضعیت خراب است. در اولی هم فلاسفه مصر هستند که الواحد لایصدر منه إلا الواحد و اصلاً مرّ این قاعده هم در خدا پیاده می‌شود. اصل کلام در خداوند هست. کلامی‌ها اشکال میکنند که همه چیز معلول خداوند است بالاخره اینها کثیر هستند و کثرت بدیهی است چگونه می‌شود که اینطور می‌شود فلاسفه می‌گویند اتفاقاً در خداوند متعال برهان ما تام تر هست حالا شاید این قاعده را در بقیه برهان‌ها نقض بکنید اما برهان ما در واجب‌اتم هست علتش هم این هست که وحدتی که در مورد خداوند مطرح می‌کنیم وحدت من جمیع الجهات است یعنی یک وجود بسیط محض، که هیچ ترکیبی ندارد، هیچ دوگانگی و کثرتی ندارد یک همچین خدایی هست بسیط محض هست. وقتی یک خدای بسیط محض داریم آن بالا و فرض این هست که این معلول‌های متعددی دارد یعنی خداوند متعال یک علیّت دارد نسبت به یک معلولش، یک علیّت دارد نسبت به یک معلول دیگرش، یک نحوه علیّت دیگر دارد نسبت به یک معلول دیگرش خب این ترکیب در خدا نشد یعنی این علیّت‌هایی که داریم فرض می‌کنیم جهات حقیقی هستند که به خدا اضافه می‌شوند وقتی جهات حقیقی شد که دارد به خدا اضافه می‌شود این باعث کثرت و ترکیب در این جهات علیّت در واجب می‌شود لذا وحدت بسیط من جمیع الجهات واجب بهم می‌خورد لذا می‌آیند می‌گویند چون ما دلیل عقلی داریم بر بساطت خداوند و وحدت محضه به این معنا که در خداوند متعال هست لذا دیگر نمی‌توانیم بگوییم خداوند متعال معلول‌های متعدد دارد لذا می‌آمدند می‌گفتند خدا یک معلول دارد، معلول خدا دو تا معلول دارد و همینطور می‌آمدند پایین می‌گفتیم اینها چرت و پرت هست اینها حرفهایی هست که حالا بوعلی می‌گفت دیگه بی‌خیال شوید منتهی وحدتی که در براهین ملا صدرا و علامه طباطبایی به ویژه علامه هست این هست که اصلاً کل عالم یک واحد حقیقی هست که این واحد حقیقی می‌شود یک تجلی خداوند متعال... کلس یعنی تمام این کثرات که هستند

یک تجلی و یک اضافه علی دارد به واجب متعال و علامه ذیل آیه «و ما امرنا الا الواحد» این را مفصل بحث می کنند. کل عالم یک جا، کل مخلوقات یک جا یک تجلی خداوند متعال هست. یک جهت اضافه دارد. کثرت در تجلیات هست و کثرت را هم ذهن مستقل می بیند... می گفتیم اگر واحد یعنی خداوند متعال معلول های کثیری داشته باشد لازمه اش این هست که در خود همان واحد من جمیع الجهات ترکیب پیش بیاید یعنی ترکیبش بهم بخورد لذا علامه و شهید مطهری می گویند این قاعده معنایش بسیط هست. قاعده الواحد کاری نداریم اسمش را بگذارید الواحد منتهی حد وسط ما بساطت هست نه وحدت. بساطت یکی از مصادیق وحدت من جمیع الجهات هست لذا قاعده را دست کاری نکردند گفتند قاعده همین الواحد باشد اما یادمان نرود حد وسط اصلی بساطت واجب هست لذا در واجب متعال گفتند برهان اتم هست حالا در جاهای دیگر شاید بتوانید ان قلت کنید اما در مورد واجب نمی توانید... ماهیت که اعتباری شد و رفت. در وجود کثرت داریم یا نداریم؟ تمام بحث همین هست دیگه... وجودشان را از خدا گرفتند اما همه اینها هستند و از خدا گرفتند یا خیر واحد هستند؟ معلول یعنی وجودش را از علتش گرفتند؛ حالا اضافه علت به این معلول غیر از اضافه علت به این معلول هست... در واجب هم کثرت هست نیست دیگه لذا تجلی اش می شود تجلی واحد و... (چرا باید از واحد واحد صادر شود؟) همین دیگه چون در واحد اولی جهات کثرت تولید می شود اگر معلول های ما متعدد باشند از آنجا که علت ما حقیقی هست در واجب جهت کثرت پیش می آید یعنی یک علیت دارد نسبت به من یک علیت دارد نسبت به شما یک علیت هم دارد نسبت به ایشان، سه جهت علیت دارد نسبت به سه تا معلولش خب این تکثر در واجب هست یعنی جهت حقیقی تولید می شود که اینها تکثر دارند... اضافه ها حقیقی است... واجب بسیط هست پس جهت کثرت نباید داشته باشد نه در خودش و نه در اضافاتش یعنی علیتش نسبت به معلول اول با علیتش نسبت به معلول دوم اگر فرق بکند در واجب دو تا جهت علیت کثرت تولید می شود، وحدت بسیطش بهم می خورد. حالا اگر این دو قاعده را لحاظ بکنید شاید متن جالب تر بشود... یک بار از جهت علت می آید پایین می گویند چون علت تامه واحد هست قطعا معلولش واحد خواهد بود یک بار از مطلوب سیر می کنید می گویند چون مطلوب ما واحد

است علت تامه اش قطعا واحد است. به نظر ما اولی ادق هست یعنی آنجایی که علت تامه سیر می کنیم به مطلوب آنجا ادق هست...

قوه و فعل وجودی است که شدت و ضعف هست که صفت حقیقی وجود است یعنی دو وجود تشکیک هست یعنی وجود می تواند ضعیف باشد می تواند شدید باشد ضعفش قوه هست، شدتش فعلیت است اما ماده و صورت حد هست ماهوی هست. هیولا و جوهر و جنس الاجناس دارند اینها همه اش ماهوی دیدن است دیگه... در اصالت الوجود هیولای جوهری نداریم یعنی مقول اولی باشد نداریم، هیولا می شود همان ضعف وجودی و قوه محض...

یک حرکتی را تقطیع کنید می گوئید این هیئتی که الان دارد نسبت به هیئت بعدی می شود ماده اش، هیئت بعدی نسبت به این می شود صورت. در ای اولی یک قوه ای داشته نسبت به بعدی یعنی استعداد بعدی را داشته و همین استعداد بعدی را داشتن تضمین می کرد که بعدی بیاید... در عالم ماده علت فاعلی و مادی یک چیز هستند...

(شیخ اشراق و آقای مصباح چرا گفتند علت مادی و صوری یک چیز هستند؟) پاورقی تان آورده... در اصالت الوجود علت مادی می شود آن قوه علت فاعلی می شود آن استعداد چون استعداد هم یک وجود رابطی جدا هست... (اگر علت صوری بالفعل شده همان استعداد هست پس آقای مصباح و شیخ اشراق چرا می گویند یکی هستند)

در اول گیر دارند؛ هیولا را انکار می کنند می گویند هیولا نداریم... لذا حرکت همیشه رو به تشکیک هست یعنی شدت پیدا می کند فعلیت های بعدی همین جور می آید رویش، قبلی را هم گفتیم از بین نمی روند قبلی ها هم کمال های وجودی باقی می ماند، رشد پیدا می کند، تعالی پیدا می کند... همیشه رو به تعالی هست،

رو به نزول نداریم... (الان وجود سیب چه تعالی نسبت به وجود دانه دارد؟) وجود سیب قوی تر هست یعنی رسیده به غایت... (اصلا در مقوله زمان و مکان حرکت داریم) در مکان داریم اما در زمان بحث هست. می گویند حرکت در زمان نیست چرا که امتداد خود حرکت می شود زمان... مجرد را اول کن در خود ماده هم تعالی داریم

یعنی فعلیت بعدی چیزی هست که قبلا نداشت کمال های قبلی را هم دارد یعنی قبلی ها معدوم نمی شوند بلکه فقط حد ماهوی شان از بین می رود... همین جور حرکت می رود تا به غایت کل عالم برسد... همه اش به یک

سمت هست... کل عالم میشود یک معلول برای خدا و وقتی شد یک معلول برای، خدا علت فاعلی خدا هست
خب علت غایی هم خداست و از آنجا که ماوراء ماده هست دیگه علت مادی و صوری ندارد می شود *إنا لله و إنا
إليه راجعون* یعنی هم علت فاعلی خدا هست که ما منه الوجود هست هم علت غایی خداست که ما له الوجود
هست... (فاعل ماوراء ماده هست یا معلول) معلول مان ماوراء ماده هست (نیست که) چرا هست. کل عالم وقتی
شد یک معلول خب ملائکه ماده اند و ... یعنی معلول هم ماوراء ماده هست. کل عالم ماده می شود یک مقدار آن
آخر بقیه همه مجرد هست که خود عالم ماده هم در حرکت خودش ثبات دارد یعنی یک نحوه تجرد دارد...

جلسه ۴۰:

۱۲ / ۳ / ۸۹

بحث ما در باب برهان بود که گفتند مطلق البرهان تقسیم می شود به برهان *إِنِّي* و *لَمِّي* و خود برهان *أَنِّي* به برهان
إِنِّي دلیل و برهان *إِنِّي* مطلق تقسیم می شود و خود برهان *لَمِّي* هم تقسیم می شود به برهان *لَمِّي* مطلق و غیر مطلق
بعد یک بحثی را هم اطراداً ذکر کردند که بحث علت تامه بود.

شروط مقدمات برهان:

بعد به اصل بحث بر می گردند که ما اگر بخواهیم همچنین برهانی داشته باشیم باید مقدمات برهان مان این شروط
را داشته باشند. این شروطی را که اینجا ذکر شده برخی کتب اینها را ادغام کردند پنج تا، چهارتا شده برخی کتب
اینها جدا جدا ذکر کردند دوازده شده و... اما مرحوم مظفر می گویند که این ها را به ۷ شرط می توان بر گرداند.

شرط اول: مقدمات باید یقینی باشد.

اگر در برهان می خواهیم به نتیجه یقینی برسیم لازم هست همه مقدمات ما یقینی باشند چون اگر مقدمات یقینی
نباشند مثلاً *ظَنِّي* یا وهمی باشد نتیجه تابع اخس مقدمتین است و نتیجه هم می شود *ظَنِّي* و وهمی لذا برای نتیجه
یقینی نیاز به مقدمات یقینی داریم. مراد از یقین هم *يقين بالمعنى الأخص* یا یقین برهانی از آن تعبیر می آوردند.

از همینجا کدی باز می شود که یقین بالمعنی الأخص را بهتر پیگیری کنیم. الان که معنای علت تامه را یاد گرفتیم با برهان لمّی تطبیق دادیم برگردید آن یقین بالمعنی الأخص را رسیدگی کنید ببینیم چه می شود با توجه به سؤالاتی که گفتیم؛ چرا فقط اختصاص دادند به برهان لمّی؟ چرا علت تامه را اختصاص به برهان لمّی دادند؟ مگه در برهان إنّی ما علت تامه علم به نتیجه نمی خواهیم هر چند در عالم واقع از معلول به علت سیر می کنیم اما علت تامه علم به نتیجه چه می شود؟ حالا ذیل این شرط اول می شود به آنها رسیدگی کرد علاوه بر اینکه ضمیر هایی که آنجا بود درست برگردانیم. در برخی عبارات مؤیداتی برای بیان خودمان ذکر کردیم. مؤیداتی هم برای برداشت مرحوم مظفر بود...

شرط دوم: مقدمات باب برهان باید نسبت به نتیجه اقدم و اسبق بالطبع باشد.

این اقدم و اسبق مفصل تقسیماتی دارد. در متوائی و مشکک یک بحثی داشتیم که یکی از اقسام تشکیک آنجایی هست که تقدم داشته باشد در آنجا گفتیم تقدم هفت هشت نوع قسم دارد. در این جا مراد تقدم خارجی هست یعنی تقدم وقوعی است یعنی حتماً باید اول مقدمات در خارج واقع شده باشد بعد نتیجه واقع شده باشد. این تقدم وقوعی و خارجی را ایشان تعبیر آورده به اقدم و اسبق بالطبع یعنی در عالم خارج کاری به ذهن نداریم. در خارج مقدمات ما مقدم بر نتیجه هستند یعنی وقوع مقدمات اسبق بر وقوع نتیجه هستند. بعد خود شان می گویند وقتی چنین شرطی گذاشتیم معلوم می شود که این شرط مخصوص برهان لمّی است نه إنّی چرا که در برهان إنّی سیر ذهنی ما از معلول به علت بود و معلول وقوعاً همیشه بر علت تامه خودش تأخر دارد. اگر از معلول به معلول هم سیر کنیم باز نتیجه متأخر نمی شود این ها هم رتبه می شوند...

در اینجا شروط مطلق برهان را ذکر می کنند منتهی خود شان گفتند این دومی را مخصوص برهان لمّی هست و چون آقایان ذکر کردند ما هم ذکر می کنیم...

شرط سوم: به حسب ذهن مقدمات اقدم باشند

در شرط دوم به حسب خارج بود، تقدم ما تقدم طبیعی و خارجی بود اما در شرط سوم می گوید در ذهن باید قبل از نتیجه به مقدمات علم پیدا کرده باشیم و إلا برهان به آن صدق نمی کند و این لازمه همه برهان ها هست هم برهان اِنّی اینطوری هست و هم برهان لَمّی اینطوری هست لذا شرط دوم در عالم ثبوت است اما شرط سوم در عالم اثبات است. ما در مطلق البرهان به عالم اثبات کار داریم، در برهان لَمّی هست که علاوه بر اثبات ثبوت هم هست پس تقدم اثباتی در همه برهان ها شرط است اما تقدم ثبوتی فقط در برهان لَمّی شرط است... (سومی زمانی است یا طبیعی است باز یعنی وجودی هست؟) وجودی هست منتهی وجود ذهنی اش، اثباتی کاری با زمان و اینها ندارد هر چند لازمه شرط سوم این هست که زماناً هم مقدم باشند چرا که فرض این هست که نتیجه ما مجهول هست حالا که مجهول هست قبلاً باید به مقدمات علم داشته باشیم تا نتیجه معلوم باشد لذا سبق زمانی هم پیش می آید در اثبات اما در دوی مقارن هست.

شرط چهارم: علت اثباتی باید اعراف باشد

می گوید ما فرض گرفتیم این اقدم به حسب عقل و اقدم به حسب خارج اینها علیّت هست یعنی علیّت ثبوتی، علیّت اثباتی حالا در چهارمی دارد تأکید می کند بر علت اثباتی؛ می گوید این علت اثباتی که گفتیم تقدم دارد این باید اعراف هم باشد یعنی باید بهش علم داشته باشم که اگر به این علم نداشته باشیم علم به معلول لازم نمی آید شبیه همان چیزی که در باب معرف می گفتیم که معرف باید اعراف از معرف باشد چرا که فرض این هست که معرف مجهول است باید معرف معلوم باشد که ما بیابیم به این مجهول علم پیدا کنیم. اینجا هم در تصدیق هست می گوید مقدمات باید معلوم باشند تا ما بیابیم با این مقدمات به نتیجه برسیم. این شرط بیشتر مربوط به تعلیم و تعلم هست چرا که در سومی تقدم ذهنی را گفته خب تقدم یعنی علم بخاطر همین میگوییم سه و چهار تقریباً یکی هستند مگر اینکه بگوییم در چهارمی این حیث تعلیم و تعلم را شرط کرده که شما وقتی می خواهید یک نتیجه ای را برای یک نفر اثبات کنید توجه داشته باشید که مقدماتش اول باید اثبات بشود بعد نتیجه را اثبات کنید و إلا در ذهن خود فرد اینها تقدم علی دارند یعنی معلوم هستند. بخاطر همین بعضی اینها را با هم گفتند یعنی همه اینها را

جمع کردند گفتند که اقدام اثباتی باشد؛ دو و سه و چهار همه اش یک شرط شد دیگه بین اِنّی و لَمّی هم تفصیل ندادند. مقدمات در ذهن اقدام از نتایج باشند. عبارات بوعلی در بحث دیدنی هست. ما می خواهیم یه چیزهایی رو بچسبونیم به بوعلی هر چی هست از اینجا در می آید. یک صفحه است. همه اینها سر سفره بوعلی هستند. آن یک صفحه هنوز هم جای تولید دارد.

شرط پنجم: مقدمات مناسب با نتایج باشد.

مناسبت یعنی محمولات مقدمات، ذاتی اولی موضوعات باشد. می گویند ذاتی و اولی هم یک اصطلاح جدید است که بعد از شروط برهان معنای ذاتی و اولی را در برهان مفصل بیان می کنند.

سؤال: ذاتی اولی بودن محمول برای موضوع چه ربطی به نتیجه دارد؟ می گوید مقدمات بایستی مناسب با نتایج باشند بعد می گوییم مناسب یعنی چی؟ بین مناسب مقدمات با نتیجه را داشت توضیح می داد که گفت مناسب یعنی محمولات مقدمات ذاتی اولی باشند خوب یعنی چی؟ مناسب برای مقدمات و نتایج هست تفسیر مناسب برای موضوع و محمول مقدمات هست؟

شرط ششم: مقدمات باید ضروری باشد.

ضروری بودن یعنی محمولات برای موضوعات ضروری باشد. اما ضروری که این جا بحث می کنیم با ضروری ای که در موجهات می گفتیم یکی هست یا فرق می کند؟ در ضروری موجهات می گفتیم که نسبت بین محمول و موضوع اگر اتصاف به ضرورت پیدا کند، نسبت و ماده ضروری می شود و جهت هم فهم ما بود، فهم ما از این ضرورت نسبت است... ایشان می گویند که یک اصطلاح دیگری هست یعنی همان نیست هر چند با آن هم رابطه دارد اما خود آن نیست چرا که در موجهات بحث ما فقط سر نسبت محمول به موضوع بود. مثلاً می گفتیم الإنسان حیوان بالضروره و یک بار هم می توانستیم بگوییم الإنسان ضاحک بالضروره یا ماشی بالضروره از لوازم خارجی اش که یا ذات و ذاتیاتش بود یا و صف لازم اش که اگر همچنین ضرورتی بین موضوع و محمول محقق بود می گفتیم نسبت ضروری هست و... اما در اینجا اولاً بحث ما در مورد موضوع و محمول هست یعنی ضروری باب

برهان شامل ضروری باب موجهات می شود اما یک علاوه ای دارد. به علاوه اینکه باید وصف عنوانی موضوع هم برای موضوع ضروری باشد یعنی علاوه بر اینکه رابطه بین موضوع و محمول ضرورت است، رابطه بین وصف عنوانی موضوع و افراد موضوع هم باید ضروری باشد. الان انسان برای زید ضروری هست ناطق هم برای انسان ضروری است این ضرورت، ضروری باب برهان است. در ضروری باب برهان موضوع قصد شد در موجهات با موضوع کار نداشتیم. در موجهات رابطه محمول با موضوع را می سنجدیم می گفتیم نسبت بین محمول و موضوع اگر ضروری باشد، ضروری هست حالا علاوه بر اینکه نسبت بین موضوع و محمول را می سنجم، نسبت وصف عنوانی موضوع با افرادش را هم داریم می سنجم. دوتا نسبت هست. به تعبیر خودمان هم عقد الحمل شرط است و هم عقد الوضع. یعنی ضرورت باب برهان هم ضرورت عقد الحمل است، هم ضرورت عقد الوضع هست. وصف عنوانی موضوع اگر خودش قصد بشود بهش می گوئیم اولی اگر از وصف عنوانی موضوع رفتیم به معنوی که حمل شایع می شود. یک بار سر عقد الحمل بحث می کردیم یعنی رابطه موضوع و محمول را می سنجدیم یک بار بحث سر عقد الوضع بود یعنی رابطه خود وصف عنوانی موضوع با افراد و مصادیقش را می سنجدیم. در اینجا هم همینطور هست در ضروری باب موجهات بحث ما کلاً سر عقد الحمل بود فقط اصلاً کاری با موضوع نداشتیم اما ضرورتی که در باب برهان مطرح است علاوه بر اینکه ضرورت موجهات را می گیرد و عقد الحمل را بحث می کنیم عقد الوضع را هم بحث می کنیم یعنی وصف عنوانی موضوع برای افراد موضوع باید ضرورت داشته باشد و وصف عنوانی محمول هم باید موضوع باید ضرورت داشته باشد...

جلسه ۴۱:

۱۳ / ۳ / ۸۹

مقدمات علت نتیجه هستند فذا باید اقدم باشند، اعرف باشند و... به اعتقاد ما شروط یک تا چهار یک شرط هستند همینکه مقدمات علت نتیجه هستند هم اقدمیتش یعنی تقدم ذهنی اش و هم اعرفیتش شرط هست اصلاً اقدمیت در وجود ذهنی یعنی همان اعرفیت و معنای جدایی ندارد. کما اینکه این تفصیلی که بین اِنّی و لمّی دادند با مبنای

خودشان نمی سازد بهتر بود که این شرط را در ذیل برهان لمی بحث می کردند نه شروط مقدمات برهان البته با مبنای خودشان... ضروری باب برهان را هم تو ضیح دادیم و گفتیم این هست که محمول باید برای وثف عنوانی موضوع ضرورت داشته باشد که این همان ضروری باب موجهات هست در اینجا یک چیز اضافه دارد و آن اینکه خود و صف عنوانی موضوع هم باید برای موضوع ضرورت داشته باشد یعنی عارض نباشد، عرضی نباشد یعنی خود آن هم باید ضرورت داشته باشد. عارض نباشد یعنی عارض غیر لازم نباشد عارض مفرق باشد...

شرط هفتم: مقدمات کلی باشند.

آیا این همان کلیات باب محصورات است؟ کلی باب محصورات این بود که اگر مفهوم کلی بود یا صور قضیه ذکر می شد یا نمی شد اگر نمی شد مهمله بود و اگر می شد یا صور قضیه کلیه بود یا جزئی که میشد محصوره کلیه و جزئی پس کلی باب محصورات یک قسم از محصور می شد که حکم روی تمام افراد موضوع رفته بود. کلی شرط هم می گفتیم دیگه فرد نیست آنجا رابطه بین مقدم و تالی را در احوال و ازمان می سنجند. این بحث قضایا حالا اینکه ایشان می گویند مقدمات باب برهان باید کلی باشد منظور باب محصورات منظور هست؟ خب اگر کلی باب محصورات باشد در اقسام قیاس می گفتیم این طور نیست بلکه مثلاً می گفتیم کبری فقط کلی باشد کافی هست اما صغری اگر جزئی شد اشکال ندار اگر شخصی شد اشکال ندارد. لذا می خواهند توضیح بدهند که کلی باب برهان کلی محصورات نیست یعنی کلی باب بران در مقابل شخصیه است یعنی حکم قضیه روی افراد رفته باشد نه روی فرد واحد، اگر روی فرد واحد رفته باشد می شود قضیه شخصیه و اگر رفته باشد روی افراد حالا یا همه افراد یا بعضی از افراد تصریح شده باشد یا مهمله باشد - در محصورات مهمله در حکم جزئی بود می گفتیم قدر متیقنش را اکتفا می کنیم و می شود در حکم قضیه جزئی - پس چه بیان کمیت شده باشد و چه بیان نشده باشد چه رفته باشد روی همه چه رفته باشد روی بعضی به همه اینها کلی گفته می شود و این فقط در مقابل شخصیه است. اما در باب محصورات کلی مان هم در مقابل شخصی بود، هم در مقابل جزئی بود، هم در مقابل مهمله که طبیعی و ... هم خارج می شد...

نکته دیگری هم هست اینکه حکمی که روی افراد می رود باید در همه زمانها باشد. ایشان قید زمان را هم اضافه کردند.

با این اصطلاح کلی قبلا در قضایا کجا کار کردیم؟ در عبارات شهید مطهری که قضایای حقیقیه و خارجییه و ذهنیه را که بحث می کردیم گفتیم مظفر می گوید حملیه موجهه تقسیم می شود به این سه قسم اما شهید مطهری می گوید حملیه موجهه کلیه به این سه قسم تقسیم می شود بعد آنجا گفتیم این کلی، محصوره کلی نیست بلکه کلی باب برهان است یعنی شخصی نباشد. علت اینکه شخصی نباشد چیه؟ شخصی هم از آن قاعده ها خارج نیست آن هم مناط صدقش در همین سه تا هست اما از آنجا که شخصی نه کاسب و نه مکتسب است آن را بیرون انداختند. رابطه کلی باب برهان و کلی محصورات چی می شود؟ نسب اربعه اش چی می شود؟ عموم خصوص من وجه می شود چرا که کلی باب برهان قید فی جمیع لازمند دارد...

نکته ای که به ذهن می رسد این هست که این فی جمیع لازمند اضافی هست یعنی شرطی هست که از معنای ضرورت در می آید. اگر ما ضرورت محمول برای موضوع و ضرورت موضوع را برای افراد موضوع شرط کردیم این می شود فی جمیع لازمند، اضافه کردن قید فی جمیع لازمند در کلی نه مصطلح هست و نه چیز جدیدی هست و از ضرورت استفاده می شود. علاوه بر اینکه معنای کلی بودن در قضایای حملیه روی زمان نرفته است لذا خوب نیست بیاییم جعل اصطلاح کنیم فلذا کلی را در مقابل شخصی می گیریم این فی جمیع لازمند هم از ضرورت در می آید. اما نکته ای که هست این است که قدام این دو شرط را اضافه می کردند یعنی می گفتند هم ضرورت مقدمات و هم کلیت مقدمات در باب برهان شرط هست اما بعدی ها آمدند گفتند که چه ضرورتی دارد که ما بگوییم محمول برای افراد موضوع ضرورت داشته باشد و وصف عنوانی موضوع هم برای افرادش ضرورت داشته باشد و بعد بگوییم که حتما کلی هم باشد، خیر لازم نیست البته اگر بخواهیم نتیجه کلی و ضروری بگیریم انصافا در مقدمات هم ضرورت شرط هست و هم کلیت اما من نمی خواهم کلی نتیجه بگیرم من اصلا می خواهم برهان ام شخصی نتیجه بدهد می خواهم برهان ام ضروری نباشد مثلا دوام داشته باشد، فعلیت داشته باشد در این

فرض ها که دیگه به این دو شرط نیاز نیست. فلذا قدما گفتند که ما این دو شرط را فی الجمله قبول داریم نه بالجمله یعنی می گوییم اگر بخواهیم نتیجه مان ضروری و کلی باشد این دوتا شرط، شرط هست اما اگر ضرورت و کلیت در نتیجه مقصود ما نباشد این دوتا شرط، شرط نیست. (اگه ضرورت و کلیت نباشد اصلا برهان می شود؟) ایشان می گویند می شود حالا ببینیم... اینکه جزئی نه کاسب است و نه مکتسب را در اینجا باید درست کنید؟ (در ضرورت حتما عبارات آقای مصباح را ببینیم / اول جلد دوم شرح برهان)

مظفر می گوید ممکن است بگوییم که مراد از ضروری همان یقینی است که قبلاً گفتیم باشد یعنی یقین بالمعنی الأخص مراد باشد نه. شروط یقین بالمعنی الأخص: شرط دومش این بود که «لا یمكن نقضه» باشد که این یعنی ضرورت. یعنی احتمال نقض آنرا نمی دهیم. یعنی اگر می خواهیم نتیجه ما یقین بالمعنی الأخص باشد لابد از اینکه مقدمات ما هم این نتیجه را داشته باشند. و الا نتیجه ما می شود ظنی.

اضطراباً که در تعریف برهان آمده بود را باید بحث کنیم...

ذاتی باب برهان

شرط پنجم این بود که مقدمات مناسب باشد بعد این مناسبت را اینگونه تفسیر کردند که یعنی محمول مقدمات ذاتی اولی موضوعات باشد.

ایشان برای اینکه ذاتی را معنا کنند می گویند در منطق ۵ تا ذاتی داریم که بعداً بیشتر می کنیم.

ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس

می گفتیم ذاتی در مقابل عرضی هست. قوام بخش ماهیت باشد و غیر خارج عنها هم باشد یعنی خارج از آن هم نباشد نمی گوییم جزئش هست منتهی خارجش هم نیست که بنا بر قول آقایان هم جزء را بگیرد که جنس و فصل و... هست و هم نوع را بگیرد که عین ماهیت است، عین ذات است بعد هم ذاتی را به جنس و فصل و نوع تقسیم می کردند...

ذاتی در باب حمل

در باب حمل و عروض مطرح می شود منتهی ذاتی و صف محمول است کما اینکه در اصطلاح اول هم همین طور بود یعنی می گفتیم محمولی است که قوام دهنده ماهیت هست دیگه اینجا هم همین طور هست محمولی هست که به موضوع آن حمل می شود لذا هم در باب حمل و عروض مطرح می شود هم ذاتی اش و صف محمول هست عین اصطلاح اول اما تفاوتش با اصطلاح اولی این است که ما در ذاتی کلیات خمس می گفتیم که محمولی که ذاتی این ماهیت است در حد موضوع اخذ می شود یعنی این جنس و فصل و نوع ما تعریفی بود از آن ماهیت اما ذاتی باب حمل و عروض بر عکس است. در اینجا موضوع در حد محمول اخذ می شود. بعد مثال می زنند به «افطس» یعنی کسی که بینی او پهن است. حالا در خود این افطس معنای «بینی» خوابیده است اما ما زمانی که حمل می کنیم می گوئیم «الأنف افطس» یعنی در حقیقت موضوع قضیه در حد محمول اخذ شده است. یا خود موضوع یا مقومات موضوع مثلا جنس یا جنس الجنس آن در حد آن اخذ شده است که این می شود ذاتی باب موضوع علم یا ذاتی باب حمل و عروض...

جلسه ۴۲:

۸۹ / ۳ / ۱۷

مقدمه مقاله هفتم شهید مطهری این بحث را مطرح می کنند...

تعریفی که مشهور آقایان در بحث عرض ذاتی مطرح کرده اند، همین تعریفی است که مظفر هم آورده اند که محمولی است که موضوع یا مقومات آن در تعریفش اخذ شود. گفتیم در این فضا آقای مصباح سه اشکال دارند:

۱- برخی از موضوعات، مثل فلسفه معقول اولی نیستند. اصلا حد ندارند و اخذ در حد هم نمی شوند یعنی نه در حد چیزی اخذ می شوند و نه خودشان حد دارند یعنی نه خودشان جنس و فصل دارند و نه جنس و فصل

برای چیز دیگری واقع می شوند مثل مقول ثانی فلسفی لذا مفهوم موجود که می گویند موضوع فلسفه هست در حد چیزی اخذ نمی شود، خودش هم حد ندارد لذا با تعریف سازگار نیست.

۲- با اغماض از این اشکال بر فرض اینکه آمدیم گفتیم موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است. ایشان می گوید اگر شما در مسائل بحث علم عرض ذاتی را شرط بدانید یا باید ملتزم شوید به اینکه هر مسأله یک علم است یا اینکه اگر عرض ذاتی را تعمیم بین همه مسائل و موضوع علم دادید دیگه ناچار هستید تا موجود بما هو موجود که موضوع فلسفه هست ببرید لذا کل علوم با همه مسائل اش یک علم می شود یعنی اگر عرض ذاتی را کل مسائل و موضوع علم شرط بدانید همه علوم می شود یک علم و اگر عرض ذاتی را بین محمولات و موضوعات شرط بدانید هر گزاره می شود یک علم... ما شارحه ماهوی بود. تعریف ماهیت با جنس و فصل بود قبل از علم به وجودش... وجود جنس و فصل ما حقیقیه نیست... تعریف ماهوی چون ماهیت لا بشرط نسبت به وجود است لذا وجود و عدم نه جزء ماهیت هستند و نه مساوق با ماهیت هستند نه مساوی ماهیت هستند لا بشرط هستند. چه علم به وجود ماهیت داشته باشیم و چه نداشته باشیم، ماهیت ثابت است حالا که ماهیت ثابت است تعاریف ما در تعارف حدی پیشینی بودند یعنی کار نداریم محقق شده یا نشده ما یک جنس و فصلی ارائه می کنیم می خواهد موجود بشود می خواهد موجود نشود ممکن است ما اصلا فرد آن را ندیده باشیم... ما حقیقه و شارحه هیچ فرقی ندار فقط یک هل بسیطه واسطه هست یعنی یک بار می دانیم این ماهیت موجود است یک بار نمی دانیم که این ماهیت موجود هست یا نیست اما تعریف فرق نمی کرد مثلا تعریف انسان قبل و بعد از علم به وجود فرق نمی کند انسان حیوان ناطق، تعریف ثابت است هم شارحه اش حیوان ناطق هست هم حقیقیه اش حیوان ناطق هست یعنی وجود در حد آن نیست...

شهید مطهری در مقدمه مقاله هفت به هر دو اشکال جواب می دهد؛ یک اشکال را تطریح کردند که یا همه مسائل یک علم می شود یا هر گزاره یک علم می شود این را سعی کردند جواب بدهند اما اشکال دیگر که موجود بما هو موجود که مقول ثانی فلسفی هست را تصریح ندارند بلکه باید از عبارات در بیاوریم به این صورت که؛ اگر ما اخذ در حد را همان طور که آقای مصباح برداشت کرده اند معنا کردیم اشکال وارد است منتهی بحث سر مورد این

است که مناطقه ای که آمدند گفتند اخذ در حد منظورشان این نیست هر چند ظاهر عباراتشان همین است اما می خواهیم بگوییم که باید عبارات دیگر را هم ببینیم و حد را یک طور دیگر معنا کنیم.

در بحث مشارکت حد و البرهان آقایان نکاتی مطرح کرده اند که در خیلی از کتب منطقی و فلسفی مورد غفلت قرار گرفته شده است از جمله همین بحثی که در آن هستیم. در مشارکت حد و برهان یک بحثی مطرح می شود که حد مثل برهان مشتمل بر علل اربعه است که مفصل باید روی این کار کنیم. اون اینجا کار را درست می کند یعنی اگر به این نکته توجه کنیم که حد مثل برهان این خصوصیت را دارد حالا که می گوییم موضوع یا مقومات موضوع اخذ در حد می شود منظورمان این هست که این مقومات موضوع یا این موضوع تمام العله این محمول باشد نه جنس و فصل باشد. موضوع تمام العله بودنش برای این حکم مدنظر آقایان هست در اخذ در حد هر چند عبارت اخذ در حد ظهورش در آن فضا هست چرا که منطق به آن فضا بیشتر پرداخت کرده و اگر این بحث مشارکت حد و البرهان را در منطق می دیدیم این اشکالات در اینجا پیش نمی آمد و حتی شاید نمی گفتیم ظهور هم هست می گفتیم نص در این هست منتهی از آنجا که در منطق آقایان این بحث مورد غفلت هست فلذا ظهور عبارات می رود در فضای جنس و فصل و امثال و اینها در حالی که بحث سر این نیست وقتی میگوییم موضوع در حد محمول اخذ می شود یعنی علت محمول است (علت حمل یا محمول؟) اینها را بعدا ریزش را کار می کنیم... مراد از حد این جا تمام العله حکم است نه جنس و فصل فقط است و شاهد این بحث یکی همین مشارکت حد و برهان است و دیگری هم همین بحث موضوع علم است. وقتی بوعلی می گوید معقول ثانی چیست و اخذ در جنس و فصل نمی شود، معقول اولی چیست بعد خودش بیاید بگوید موضوع فلسفه که موجود هست در حد اینها اخذ می شود یعنی جنس و فصل است! خوب نمی توان این طور نسبت داد. به خاطر اشکال از این جا آب می خورد که این حد را نتوانستند خوب تحلیل کنند. کما اینکه ما می گوییم اشکال آقای مصباح را مرحوم مظفر باید مطرح می کرد یعنی تعجب مان این هست که مظفر چرا مطرح نکرده است چرا که برداشت مرحوم مظفر از اخذ در حد عیناً برداشت آقای مصباح است. اینکه برداشت مرحوم مظفر عین برداشت آقای مصباح است یکی اش می تواند این باشد که ایشان مشارکت حد و البرهان را نیاوردند و ظهور بعضی از عبارات دیگرشان منتهی اصلش در

در شرط ۵ هست وقتی دارند توضیح می دهند این قید را به عبارات بوعلی اضافه کردند که «لعدم العلة الطبيعية» این کار را خراب کرد. در عبارات بوعلی علت قید ندارد لذا ظهور در علت تامه است اما ایشان قید علت طبیعی را اضافه کرد چرا که أخذ در حد یعنی همین علت طبیعی، همین جنس و فصل که علل طبیعی هستند یا علل داخلی یا همان علل مادی و صوری هستند. علت مادی و صوری واقعیت خارجی هست که جنس و فصل تحلیل ذهنی آنها هستند لذا ایشان در فضای اخذ از حد آقای مصباح هستند. حالا شما اگر در این فضا هستید نباید بگویید که من عدم البرهانی هستم بلکه مثل آقای مصباح باید برهان بر عدم بیاورید. اینها هم از خلط حقیقت و اعتبار نشأت می گیرد چون مثال های ایشان همه شان در فضای اعتباریات رفته کلاً در آن فضا سیر می کنند خب در آن فضا جنس و فصل هم حقیقی نیست. تعاریفان تعاریف پسینی بودند. اینکه ایشان برهان بر عدم نمی آورند برای این هست که خلط حقیقت و اعتبار کردند در فضای حقیقی اصلاً نیامدند بعد جالب هست که همان فضای اعتباریات را در حقائق هم پیاده می کند در فلسفه اش در منطق اش یعنی همان عدم برهان را در حقائق مطرح می کند خب در حقائق راحت تر می توانست حداقل اشکال کند بر برهان بر عدم ...

حالا سؤال این هست که شهید مطهری در کجا گفته است حد یعنی علت تامه؟؟؟؟ دوباره عبارت شهید را با دقت بخوانید.

پس گفتیم عرض ذاتی که آقایان دارند می گویند أخذ در حد منظورشان از حد، حد ماهوی نیست بلکه حد وجودی است. جنس و فصل منظورمان نیست. حد ماهوی همین جنس و فصل هست، ماهیت یعنی همین علل قوامش در ماهیت وجود نبود که علت فاعلی و غایی بخواهد، ماهیت لابلش شرط است فلذا فقط علل داخلی در آن هست. خود ماهیت فقط علت مادی و صوری دارد منتهی بعد از اینکه ماهیت موجود می شود علل قوام هم نیاز دارد یعنی علاوه بر اینکه علل داخلی را نیاز دارد علل خارجی هم می خواهد لذا حد ما می شود حد وجود حالا وجود هم نه وجود فلسفی منتهی موجود نه حد ماهیت که فقط جنس و فصل هست، حد ماهیت فقط اجزاء داخلی اش هستند یعنی علل داخلی اش هستند، ماده و صورت هستند اما حد موجود که می گوییم علاوه بر ماده و صورت غایت و فاعل هم نیاز دارد لذا می خواهیم بگوییم این اخذ در حد بعد از فضای مشارکت حد و البرهان

حد وجودی است نه حد ماهوی یعنی حدی هست که موضوع تمام العلة هست (یعنی در ما شارحه ما دوتا رو داشته باشیم کافی هست اما در ما حقیقیه باید چهارتا را داشته باشیم) ما حقیقیه نگو چرا که گاهی اوقات مشترک هست وقتی می گویی ما حقیقیه بعد از علم به وجود دوباره داری ماهیت را تعریف می کنی یا موجود را تعریف می کنی، اگر ماهیت را تعریف می کنی هیچ فرقی نمی کند اما اگر موجود را داری تعریف می کنی آره هم علت غایی اش می آید، هم علت فاعلی اش می آید هم ماده و صورتش... در منطق ما در فضای موجود نبودیم در فضای کلیات خمس ما فقط داشتیم ماهیت کار می کردیم چه علم به وجودش داشته باشیم چه علم نداشته باشیم ماهیت لابشرط است لذا گفتند جنس و فصل کافی هست منتهی حالا یعنی بعد از برهان داریم ماهیت بشرط وجود را می بینیم... ذهن دارد با ماهیت می کند کاری ندارم که موجود هست یا نیست یعنی حتی بعد از علم به وجود داریم با خود ماهیت کار می کنیم اما وقتی می رویم در وجود حد، حد وجودی می شود علت تامه می خواهد و علت اربعه می خواهد و... فلذا می خواهیم بگوییم مراد از بوعلی از اخذ در حد همین است و اگر رفتیم در فضای جنس و فصل واقعا اشکالات آقای مصباح وارد است... در مادیات ما علل اربع را مطرح می کنیم وقتی رفتیم ماوراء ماده اصلا جنس و فصل نداریم اما علت غایی و فاعلی دارد فلذا علت فاعلی وجود خود وجود است، علت غایی وجود هم خود وجود هست چرا که خارج از وجود چیزی نداریم، خارج از موجودیت چیزی نیست که فاعل وجود بشود، خارج از موجودیت چیزی نیست که غایت وجود باشد، عدم هست دیگه پس هم علت فاعلی وجود خودش هست و هم علت غایی وجود خودش هست. همان وجودی که الوجود موجود بالضروره الأزلی... واجب متعال... موجودیت از موجود سلب نمی شود البته تنها مصداق وجود خود خدا هست... مصداق اتم اش یکی هست آن خداوند است... اگر گفتیم وجود اخذ در حد می شود حالا ماده و صورت ندارد پس چطوری می آید اخذ در حد می شود؟ می گوییم هر حدی مقید به جنس و فصل نیست با این دیدگاه، وقتی حد وجودی شد از فضای جسم می آیم بیرون فقط دیگه ماهوی نگاه نمی کنیم...

اما از کجای عبارات شهید مطهری می توان حد وجودی را در آورد؟ در عبارات کلیات منطق در تحلیل عرض ذاتی خیلی دقیق قلم زدند... به اعتقاد من عبارت آشنایی با منطق در تحلیل عرض ذاتی دقیق تر از مقاله هفت

هست... عبارت خوانی مقاله هفت صفحه ۴۷۱... در آشنایی به منطق توضیح می دهند که عواض ذاتی محمولاتی هستند که مستقیماً برای خود موضوع هستند نه برای یک چیز دیگر که آن چیز با موضوع ملازمه دارد. تمام عبارت بوعلی همین است، اخذ در حد یعنی همین که آقامحمول حقیقتاً برای موضوع است نه برای اطراف آن... محمول برای خود موضوع هست یعنی از دل خود موضوع بجوشد نه از حواشی موضوع اگر از حواشی آن باشد و ما به موضوع نسبت بدهیم این عرض می شود عرض غریب. عرض غریب اسمش روش هست برای یک چیز دیگر هست که ذهن دارد به آن نسبت می دهد منتهی یک بار نه برای خود این موضوع است یعنی از صمیم ذات این موضوع دارد می جوشد به این می گویند عوارض ذاتی... آن وقت با اخذ در حد یکی می شود، اخذ در حد هم یعنی همین، یعنی موضوع تمام العله حکم است.

با همین دیدگاه برید یقین بالمعنی الأخص و إناره مظفر را در کلیات خمس بخوانید...

حالا سوال دوم آقای مصباح چه می شود؟ بر فرض اینکه اشکال اول وارد نباشد اشکال دوم را چه می کنید؟

جلسه ۴۳:

۱۹ / ۳ / ۸۹

بحثمان در موضوع علم به اینجا رسید که جملات آقای مصباح تنقیح شد و گفتیم یا اخذ در حد را برای وجود درست می کنید که این دیگر تا ته همه مسائل علوم حقیقی البته ایشان در این فضا نیستند باز داخل در فلسفه می شود باید ملتزم شویم که اینها یک علم هستند و این را خودتان قائل نیستید و خودتان جدا کردید و اگر نمی توانید اخذ در حد را نمی توانید درست کنید یعنی موضوع علم در تک تک موضوعات و محمولات مسائل پایین تر اخذ بشود این را نمی توانید درست بکنید، در آن وقت هر مسئله ای که جلو میرود به خاطر اینکه موضوع مسئله واسطه می شود برای اینکه محمول برای موضوع اثبات بشود هر مسئله می شود یک علم... اگر بخواهیم دقیق تر کنیم باید بگوییم تا آنجایی که موضوع علم، خود همان موضوع مسائل است خب این میشود یک علم اما

همین که این موضوع تقسیم شد و حکم رفت روی اقسام باید یک علم جدید شروع بشود لذا شاید تعبیر اینکه هر گزاره ای یک علم می شود در اینجا درست نباشد. بهتر هست اینطور بگوییم تا جایی که محمولات به خود موضوع علم بار می شوند این یک علم است حالا یکی باشد یا ده تا منتهی همسن که این مسائل شروع کردند به تقسیم کردن و رفتیم در اقسام موضوع علم، که دیگه خود این موضوع مسائل باید عرض ذاتی موضوع علم باشند تا حملشان درست باشد، از اینجا به بعد علم دیگه ای شروع می شود... آن وقت باید بگوییم کلام خیلی محدود هستند مثلا فلسفه با این عظمتش می شود پنج شش تا مسئله که آقا وجود اصیل هست، وجود مشکک هست، وجود مشترک معنوی است و... همین چهار پنج تای المدخل فلسفه یا همان امور عامه فلسفه می شود فلسفه بقیه اش دیگه هرچی هست بیرون از فلسفه است. لذا در همین فضا ایشان می گویند ما نمی توانیم ملتزم بشویم به موضوع علم حالا اینکه نمی توانیم ملتزم شویم هر چند موضوع علم در فلسفه هست موجود بما هو موجود موضوع فلسفه هست، قبلا توضیح دادیم که ایشان نمی گویند ما در هیچ علمی موضوع نداریم بلکه ممکن است بعضی از تمایزها را هم به موضوع بدانند منتهی سیستم منطقه ای که می گویند موضوع کل علم ما بی بحث فیه عن عوارض الذاتیه را هم خراب کرده و می گویند قبول نداریم. لذا می گویند موضوع فلسفه را وجود بما هو وجود هست اما خود ایشان تقسیم چهار قسمی ارسطو را قبول می کند یعنی مسائل مربوط به واجب را خارج از فلسفه می دانند و الهیات را یک علم مستقل هست.

اگر بخواهیم این اشکال را هم جواب دهیم باید برگردیم به بیان شهید مطهری چرا که این سؤال را هم جواب می دهد یعنی عبارت شهید مطهری در توضیح عرض ذاتی که میگفتند محمولی هست که از صمیم ذات موضوع می جوشد نه از حواشی و اطرافش جوابگوی همسن اشکالات هم هست. با این بیان که ؛ تا جایی که موضوع علم همان موضوع مسائل است که مشکلی نیست یعنی با آقای مصباح در این مرحله درگیری نداریم ایشان هم این مسئله را قبول دارند. اشکال از آنجایی که تقسیم شروع می شود آغاز می شود یعنی وقتی ما می گفتیم وجود یا واجب هست یا ممکن ایشان می گویند از اینجا به بعد باید واجب مسائلش جدا بشود دیگه الهیات بالمعنی الاخص و... در اینجا باید ببینیم که این عرض ذاتی تا کجا ادامه دارند یعنی ما فقط محمولاتی را که مستقیم به

موضوع علم بار می شوند و مساوی موضوع علم هستند را میگوییم عرض ذاتی یا اینکه در جایی که موضوع تقسیم می شوند و موضوع مسائل اخص از موضوع علم است آنجا را هم شامل می شود؟ ما می خواهیم بگوییم ملاکمان این بود که تا آنجایی است که محمول از خود موضوع می جوشد عرض ذاتی هست و داخل در مسائل علم و آنجایی که رفت در حواشی و اطراف و لوازمش دیگه عرض ذاتی نیست و خارج از علم است.

سؤال: رابطه این عوارض اخص با موضوع علم چگونه است یعنی مثلاً واجب و ممکن بعد در اقسام امکان جوهر و عرض اینها الان جزء موضوع فلسفه هست یا باید خارج بشود؟ آیا در عوارض ذاتی مساوات شرط است یعنی باید همه محمولات ما مساوی با موضوع علم باشند؟ در مصداق تساوی داشته باشند؟ در مصداق تساوی داشته باشند یعنی باید به همه وجودها بار بشوند وقتی می گوییم وجود اصیل است مشکک است رفته روی کلی اش روی مصادیقش نرفته اما وقتی می گوییم وجود واجب است خب کدام وجود واجب است، خب این روی کلهش نرفته این اخص در وجود موضوع فلسفه است کما اینکه ممکن هم همینطور، جوهر هم همینطور، عرض هم همینطور و... اینها اخص می شوند. (این تفکیکی که بین الهیات و فلسفه کردند ناظر به اشکال خودشان است) بله (بعد اگر ناظر به اشکال خودشان بعد ملتزم به این هم هستند که یک مرحله بعد از این مثلاً در ممکن که می شود جوهر و عرض این هم باز دوتا علم کنند) حالا یک اشکالمان همین هست دیگه...

باید این پیگیری خود که عوارضی بر موضوع علم یا موضوع مسئله حمل می شوند در آن مساوات شرط هست یا نه اخص هم باشد مشکل ندارد و مهم فقط این هست که عرض ذاتی اش باشد یعنی از صمیم ذاتش باشد؟ خب بعضی ها مساوات را در عرض ذاتی شرط کردند یعنی همه محمولات در کل مصادیق موضوع باید اخذ بشود یعنی اخص نباید باشد که حالا در فلسفه باید مفصل رسیدگی بشود... اما شهید مطهری و آقای جوادی در حقیق می گویند نه ملاک ما همین است که در عرض ذاتی گفتیم یعنی موضوع تمام العلة باشد، در حد اش اخذ شود به تعبیر دیگه محمول از صمیم ذات موضوع بجوشد حالا این محمول می خواهد اخص باشد یا می خواهد مساوی باشد اگر بهش عرض ذاتی صدق بکند جزء مسائل این علم هست اما همان جایی که واسطه خورد یعنی تا آنجایی که

واسطه بیاید و وسط و دیگه محمول از صمیم ذات موضوع نجو شد از آنجا به بعد دیگه جزء علم نیست خارج از مسائل علم است. عبارات آقای جوادی در اینجا قشنگ هست ایشان می گویند باید بین عارض اخص و عارض لأمر اخص فرق بگذاریم تفاوتشان در این است که واسطه لأمر اخص یعنی واسطه در عروض داشته باشد یعنی عارض برای خود این موضوع نیست بلکه عارض به چیز دیگری است که آن ملازم با اخص از این موضوع ما هست نه همه اش، ایشان می گویند آن که عرض ذاتی را خراب می کند و باعث می شود یک مسئله از علم برود بیرون عارض لأمر اخص هست نه عارض اخص، عارض اخص اگر بتواند بر خود موضوع حمل بشود چه اشکالی دارد ما بگوییم موجود یا وجب است یا ممکن خب بالاخره وجوب امکان عین موجودیت است خارجش که نیست حالا بله عین موجودیت در یک قسم خاص هست، عرض ذاتی اش هست، صدق می کند... ایشان می فرمایند ملاک ما همان چیزی هست که در عرض ذاتی توضیح دادیم یعنی واسطه در عروض نداشته باشد محمول بدون واسطه در عروض، اگر محمول بدون واسطه در عروض اخص از موضوع هم باشد مشکل ندارد فقط مهم این واسطه نخورد، واسطه لأمر اخص نباشد، عارض خود این موضوع باشد... مراقب باشید بعضی ها این لام را ثبوتی معنا می کنند واسطه در ثبوت نیست، منظور واسطه در عروض هست. عارض لأمر اخص نه بخاطر یک امر اخص عارض بر این شده که بشود واسطه در ثبوت نه عارض به همان اخص هست که بعد لازم این موضوع هم هست... با این بیان تا جایی که ما واسطه نداشته باشیم یعنی محمولات در خود موجود بما هو موجود حمل بشوند داخل در فلسفه هست تا هر جا که برود چرا که یک امر واقعی است نه اعتباری و جعلی یعنی تا هر جا محمول از عوارض موجود بما هو موجود باشد بدون واسطه در عروض جزء مسائل علم هست. و بر فرض اگر ما مسائل مربوط به واجب را جدا کردیم آیا ملتزم به این هستیم که مسائل مربوط به ممکن را هم جدا کنید؟ فرقی نمی کند دیگه وقتی شما می گوید موجود تقسیم می شود به واجب و ممکن بعد ما واجب را جدا می کنیم خب چرا ممکن را جدا نکنیم پس ممکن را هم باید جدا کنیم آن وقت فلسفه پنج شش تا مسئله می شود که موجود هست، این موجود اصیل است واقعی است، آن چیزی که اصیل است توش وجود است، وجود هم مشکک هست، مشترک معنوی هست و تمام فلسفه می شود همین چهار پنج تا یعنی خودشان ملتزم نیستند یعنی تا ته ماهیت و امکان و

جوهر و عرض و مقولات ثانی و فلسفی و... را فلسفی می دانند منتهی واجب را جدا می کنند. مگر اینکه ایشان بگویند ما سیستم اعتباری را قبول داریم اما دیگه نمی توانند بیایند در این فضا به سه قسمی یا چهار قسمی اشکال کنند می گوئیم در فضای شما اشکال ندارد اگر همه را بکنیم فلسفه یا تک تک گزاره ها را یک علم بدانیم در سیستم شما مشکلی پیش نمی آید اما در مبنای فلاسفه اینها گیر دارد باید اشکال کنیم که ارسطو درست بود چرا چهار قسم را برداشتید سه تا کردید. پس از آنجا که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است مسائلش شروع می شوند چه مسائل مساوی با موضوع فلسفه باشند چه اخص از موضوع فلسفه باشند یعنی احکام قسمی اش باشند که واجب و ممکن و جوهر را بگیرد فقط تا آنجایی که واسطه در عروض بخورد یعنی مثلاً وقتی ما آمدیم گفتیم این موجود دو است، دو بودن موجود به خاطر موجودیت اش نیست بخاطر کم اش هست یعنی دو عارض به کم هست، ماهیت کم که در اینجا هست از اینجا واسطه در عروض می خورد هر چند این موجوداً دو تا نیست بلکه مثلاً کم شان دو تا هست همین که ماهیتی می آید در اینجا واسطه در عروض می شود یک علم جدید شروع می شود بعد اشکالی ندارد بگوئیم اینها همه طبیعیات بعد در خود طبیعیات یک موضوع اعمی داشته باشیم مثل همین موجود بما هو موجود یا جسم بما هو جسم این بشود یک علم بعد بیاییم پایین تر خود اقسام تقسیمی این را هم که واسطه در عروض بخورد باز به علوم پایین دست تقسیم می کنیم اما همه شان ذیل طبیعیات می رود... موضوع تمام العله هست یعنی تمام احکام و عوارض برای خود این موضوع هست از صمیم این موضوع می جو شد اما موضوع افراد دارد یعنی موجود بما هو موجود یک مفهوم انتزاعی صرف که نیست در افرادش محقق هست، افراد این تغایر هایی دارند اختلاف هایی دارند حالا عوارض موجود بما هم موجود در این فرد با عوارض موجود بما هو موجود در آن یکی فرد باید فرق بکنند... بحث همین بود که وقتی ما آمدیم گفتیم وجوب یا امکان یا ماهیت یا عدم یا هر چیزی که در فلسفه بحث می شود خوب اینها که موجود بما هو موجود نیستند اینها بالاخره یکسری عناوین دیگری هستند این عناوین دیگر چرا باعث واسطه نمی شود چرا باعث توسط نمی شود یعنی اصل گیر ذهنی آقای مصباح در این اشکال هم همین است که آقا این عنوان واجب باید واسطه می شد شما دیگه به وجوب حمل نمی کنید شما دارید به وجود واجب حمل می کنید خوب آن واجب واسطه هست منتهی ما می

گوییم این واجب و قتی واسطه هست که بین وجوب و وجود فرق بگذارید ما می گوییم وجوب از صفات حقیقی وجود است کما اینکه امکان از صفات حقیقی وجود است خب اینها فارق نیستند همان هست اصلاً همان وجود شدید می شود واجب، همان وجود ضعیف هم می شود ممکن، غیر وجود که چیزی نیست ضعف یا شدت یا امکان یا وجوب یک چیز عارض بر وجوب نیست که مثل ماهیت بیاید عارض بشود بعد بگوییم احکام رفت روی ماهیت نرف وری وجود بلکه خودش هست اصطلاحاً اینها صفات حقیقی وجود هستند در مقولات ثانی فلسفی اینها را بررسی می کنیم. تا اینجا فهم شهید مطهری از عبارت علامه هست حالا اینکه خود علامه در خود سیستم موضوع علم چه می گوید بماند... امام درباره موضوع علم برهان بر عدم موضوع می آوردند البته عباراتشان مختلف است از این جهت که تقریرها مختلف هست منتهی یک چیزی که در همه تقریرها منعکس شده مثال های حضرت امام است مثلاً مثال زدند به طب، تاریخ، جغرافیا و مثال زده به فلسفه و بعد گفته اینها موضوع ندارند اکثر آقایان هم آمدند با همین سیستم عرض ذاتی که طرح کردیم تحلیل کردند. امام هم تصور کرده بود منتهی در تاریخ و جغرافیا و... نمی توانست تطبیق بدهد و بعضاً چون این بحث را در اصول مطرح کرده و تاریخ و اصول و فلسفه و جغرافیا و همه اینها را با هم مثال می زند همه فکر کردند ایشان خلط حقیقت و اعتبار کردند لذا در همین فضا اشکال می گیرند که شما خلط حقیقت و اعتبار کردید و مثال نقض هایی که در علوم حقیقی زدید اینها علم نیستند مثل تاریخ و جغرافیا فلذا شهید مطهری در آخر عباراتشان می گوید مراد ما علوم حقیقی است که موضوع دارند یعنی علمی که کلی و برهانی هستند لذا شما نمیتوانید به جغرافیا مثال بزنید و نمی توانید به فقه و اصول مثال بزنید چرا که فقه و اصول اعتباری است و جغرافیا گزاره هایش حقیقی است اما شخصیه هست. لذا عبارات شاگردان علامه آقای جوادی و شهید و... به این عبارات امام ناظر است و می گویند که این فهم ما از بیان علامه تام است که موضوع داریم. اما اینکه خود امام و خود علامه چه می گوید باید کار شود.

جلسه ۴۴

۸۹/ ۳/ ۲۰

بحثمان در معنای ذاتی بود که مرحوم مظفر گفتند ما پنج معنای ذاتی را استقراءً بیان کردیم حالا باید ببینیم که معنای ذاتی باب برهان کدام است. ایشان می فرمایند ذاتی که در باب برهان از آن بحث می شود یک معنای جامع از ذاتی باب کلیات خمس و ذاتی باب موضوع علم هست. که در ذاتی باب کلیات خمس گفتیم محمول ذاتی موضوع است یعنی قوام دهنده ماهیت موضوع اش است و در ذاتی باب حمل و عروض هم گفتیم که جنس و فصل محمول، موضوع اش واقع شود یعنی در هر دو ماهوی عمل کرده اند که گفتیم اگر شما این را لحاظ کنید مظفر باید اشکالات آقای مصباح را مطرح کند که گفتیم تعجب ما این هست که مرحوم مظفر از این ناحیه اشکال نکرده مثلاً الان فلاسفه که می گویند موجود بما هو موجود موضوع علم فلاسفه هست جنس هست فصل هست چیه خب این معقول ثانی است اصلاً داخل در این نیست یا همان چیزی که شما می گویند موضوع منطقی هست معرف و حجت و فکر خب اینها مفاهیم ماهوی نیستند فکر به حمل شایع که مفاهیم ماهوی نیستند اینها معقول ثانی منطقی هستند اینها که حد ندارند جنس و فصل ندارند. در همه اینها می شود اشکال کرد.

ایشان می گویند که در باب برهان هم ما همین دوتا را داریم یعنی یا محمول در حد موضوع اخذ بشود که همان چیزی هست که در کلیات خمس می گفتیم؛ نوع و جنس و فصل یا باید موضوع در حد محمول اخذ بشود. حد هم همان حد ماهوی جنس و فصل است یک همچنین جامعی تصویر می کنند. جامع هم نه به این معنا که اینها مشترک معنوی هستند بلکه جامعشان یک قضیه منفصله است (مانعة الجمع یا مانعة الخلو یا حقیقه) یعنی ایشان می گویند در باب برهان می خواهیم این را ادعا کنیم که محمولات و موضوعات مسائل ما باید ذاتی باشند یعنی یا محمول در حد موضوع اخذ بشود یا موضوع در حد محمول اخذ بشود... هم رفعشان اشکال دارد و هم رفعشان اشکال دارد (الانسان انسان) باشه ولی دیگر آن مسئله برهانی نیست. آن می شود بدیهی دیگه برهان پذیر نیست... چرا مرحوم مظفر جامع درست کرد؟ علت اینکه این تصویر را ارائه می دهند فقط عکس الحمل است یعنی به هیچ جا اشکال وارد نمی شد اگر می گفتیم سیستم مسائل باب برهان فقط همین ذاتی موضوع علم باشد اما چون عکس الحمل داریم یعنی خیلی از جاها قضایای حملیه عکس می شوند اینها آمدند تعمیم اش دادند به اینکه یا موضوع در حد محمول اخذ بشود یا محمول در حد موضوع اخذ بشود. اینکه می گویند محمول در حد موضوع

اخذ شود فقط به خاطر جابجایی موضوع و محمول اصلی هست. یعنی در حقیقت اگر بخواهید در هلیات بسیطه ورود بکنید بحث فلسفی اش را بخواهیم بگوییم از هل بسیطه شروع می شود_ در هلیات بسیطه می گفتیم ماهیت را مفروض می گیریم بعد وجود را بر آن حمل میکنیم اما در فلسفه معکوس است در فلسفه می گوئید این موجود انسان است، این موجود شجر است و... (یعنی وجود را فرض می گیریم و ماهیت را بهش حمل می کنیم) آره دیگه چرا که فلسفه موضوع اش واقعیت است. ماهیتی که واقعیت نداشته باشد از بحث فلسفه بیرون است لذا وقتی موضوع فلسفه شد موجود بما هو موجود ما در حقیقت در استعمالات عرفیمان داریم عکس الحمل به کار می بریم. می گوئیم الانسان موجود از حیث فلسفی باید بگوییم الموجود انسانٌ لذا برای اینکه این قضایا داخل بکنند گفتند اگر محمول هم در حد موضوع اخذ بشود مشکلی نیست... حالا این بحث در سیستم مظفر که ماهوی بوده ساده است اما در سیستم بوعلی شهید مطهری و اینها چه کار کنیم؟ آنها چه کار می کنند؟ عبارات عبارتهای مرحوم مظفر نبود گفتیم عبارات بوعلی هست ایشان فقط نقل کردند. خب حالا خود بوعلی چی در نظر داشت یعنی وقتی عرض ذاتی را توضیح دادیم به این که محمول از عوارض و لوازم خود موضوع باشد نه از حواشی و اطرافش خب ایشان هم احتیاج داشت به این بحث کلیات باب خمس؟ ... در حمل گیر نمی کنیم، رابطه را هم حفظ می کنند. می خواهیم بگوییم که در فضای بوعلی هم مشکلی پیش نمی آید منتهی باید حد را درست کنیم نه اینکه دوباره حد ماهوی ببینیم یعنی این بار هم از آن سمت نگاه کنیم یعنی بگوییم موضوع در حد محمول اخذ شود یعنی موضوع تمام العله حکم است حالا اگر حمل را معکوس کردیم دوباره همان رابطه حفظ می شود یعنی اینجا محمول می شود تمام العله موضوع (یقین بالمعنی الاخص می دهد یعنی روی ریل واقع می رود) نه دیگه آن را باید ببینیم در برهان انی ببینیم چه کار می کنیم اما به هر حال این حمل درست است یعنی وقتی می گوئیم انسان موجود است، خب موجود هم انسان است دیگه وقتی می گوئید الواجب موجود در حقیقت باید می گفتید الوجود واجب ولی اشکال ندارد چرا که حملشان درست است منتهی باز از همان حیث یعنی رابطه و تلازم را حفظ کنید، اخذ در حد از طرف موضوع درست می شود بعد اگر جای موضوع و محمول را عوض کردید خب این بار اخذ در حد از طرف محمول حفظ می شود نه حد ماهوی... (عکس مستوی موجب کلیه موجب جزئی می شود)

موجبه جزئیة می دهد یعنی ما به واقع نمی رسیم این معنایش این نیست که واقع را عوض می کنیم وقتی ما می گوئیم موجبه کلیه صادق است حالا وقتی رابطه موضوع و محمولش را می سنجیم من نمی دانم که واقع چگونه است ممکن است همه اش باشد ممکن است بعض اش باشد من قدر متیقن می گیرم که بعض اش هست واقع را عوض نکرد فهم من عوض شد... ما از این طرف گفتیم که هر وقت موضوع محقق شود محمول محقق هست ما نگفتیم هر جا محمول محقق شود موضوع محقق است ممکن است محمول اعم از موضوع باشد ممکن است اخص از موضوع باشد جلسه پیش داشتیم دیگه واسطه اخص، واسطه اعم که گفتیم اینها مشکل ندارد فقط مشکل در جایی مطرح می شود که واسطه در عروض بخورد آگه واسطه در عروض بخورد خراب می شود منتهی اگر یک چیز اعم از موضوع ما باشد منتهی واسطه در عروض ندارد حرارت اعم از آب است الان هم آب حار هست و هم هوا حار هست و... منتهی حرارت برای خود همین ها هست و برای همه شان عرضی ذاتی هست... همین که معد هایش را جدا می کنید علت تامه اش جدا می شود بالاخره علت تامه با همه معد هایش، علت تامه می شود... پس این تعمیم را مظفر با حد ماهوی داده همین تعمیم را بوعلی با سیستم خودش می تواند بدهد سیستماً هم مشکلی ندارد. منتهی با این توضیحاتی که در مورد عبارت بوعلی دادیم حالا سؤال این است که معنای «اولی» را در سیستم بوعلی چه کنیم؟ تعریف مشهور از اولی این هست که «محمولی که عارض بر موضوع می شود بلا واسطه فی العروض» این بلاواسطه در دقیقاً همان توضیح و تفسیری می شود که در ما در معنای ذاتی گفتیم و گفتیم مرحوم بوعلی هم همین را می گوید حالا اگر بوعلی این را می گوید پس چرا خود بوعلی اولی رو هم شرط دانست یعنی هم ذاتی را مطرح کرد و هم اولی رو؟ حالا توضیح اولی مرحوم مظفر را بگوئیم حالا ببینیم چی می شود.

اولی باب برهان

در مورد اولی مظفر می گویند که مراد از اولی این است که محمول حمل بر موضوع اش شود بدون واسطه و منظورشان از این واسطه همان واسطه در عروض است قبلاً توضیح دادیم یعنی محمول در حقیقت برای آن واسطه

است، بالعرض و المجاز دارد نسبت داده می شود به موضوع قضیه ما این می شود واسطه در عروض و گفتیم منافاتی با واسطه در اثبات و واسطه در ثبوت داشتن هم ندارد یعنی اشکالی ندارد یک چیزی واسطه در عروض نداشته باشد ولی واسطه در ثبوت داشته باشد کما اینکه واسطه در اثبات داشته باشد مشکلی نیست. همین ها خیلی باعث مغالطه شده. ایشان هم همین توضیح را می دهند بعد مثالی را که می زنند این هست که وقتی ما ایض را بر جسم حمل می کنید یک بار می گوئیم جسم ایض است، خب روشن است که خود جسم ایض نیست بلکه آن سطحی که روی جسم هست ایض است لذا نتیجه می گیرند که حمل ایض بر خود جسم می شود با واسطه ولی حمل ایض بر سطح می شود بی واسطه. در این جا باید سؤال کنیم که سطح یعنی چی؟ گفتیم جسم حجم دارد، طرف حجم جسم می شود سطح و طرف سطح می شود خط و طرف خط می شود نقطه - الاسطح طرف للحجم یا للجسم، اینجا خیلی حرف داریم این حجم با جسم فرق دارد ندارد کدامش درست است... این سطح خودش دو بعدی است که هر طرفش آخرین مرحله ای که دارد و خودش دیگه قابل انقسام نیست حالا اینطور می گویند خودش قابل به انقسام به ابعاد نیست خودش می شود یک بعدی به آن می گویند خط و نقطه هم طرف نهایی خط هست - بعد خود آقایان اذعان دارند که هم سطح و هم خط و هم نقطه مفاهیم عدمی هستند حالا نمی دانم مرحوم مظفر در این فضا بوده یا نبوده اگر در این فضا باشد و این حرف را زده است که واقعا مضحک است یعنی اینکه ما بگوئیم سطح عدمی است و در عین حال ایض برای سطح هست خب سطح نیست که ایض داشته باشد. عدمی یعنی تحلیل ذهنی ما هست، وجود خارجی ندارند، شما هر چقدر بیاید تقسیم بکنید باز تقسیم می شود. اما اگر گفتیم سطح وجود دارد خب دوباره همین سؤال در سطح مطرح می شود که سطح خودش جسم است خب جسم ایض است... ایشان می گویند اولی یعنی واسطه در عروض نداشته باشد خب محمول من صمیمه یعنی چی؟ آن هم یعنی واسطه در عروض نداشته باشد بعد می گوئیم شما که آنجا مثال البیاض ایض زدی اینجا هم باید همان را می گفتم خب چرا رفتی روی سطح، اولاً سطح عدمی است ثانیاً اگر موجود باشد دوباره جسم است، جزئی از این جسم است دوباره نسبت به بیاض لا بشرط هست. چی آمد این را بیاض کرد؟ دوباره باید برگردیم به خود بیاض اگر عرض را جدای از جوهر ببینیم که اینها همه در این فضا هستند. (اگر این اولی را در

برهان شرط بدانیم چندتا مقدمه برای برهان می توانیم جور بکنیم؟ (خب حالا آن یک بحث دیگه هست... مرحوم علامه نه جلد اسفار را کردند یک جلد بدایه گفتند بقیه اش خطابه و جدل و شعر هست برهانی اش همین یک جلد بدایه است بعد سه چهارتا خودشان اضافه کردند شد نهاییه یعنی اول و آخر فلسفه همین هست یعنی همه اینها را می خوانیم که برسیم به آنجا که برهان کم داریم، برهان به تعبیر آقای جوادی در نایاب هست... پس تا الان اشکال ما فقط به مثال ایشان هست.

شهید مطهری می گویند ذاتی یا اولی این است که محمول برای خود موضوع باشد. شرط پنجمی که مظفر ذکر می کنند می گوید «لأن الغریب لا یفید الیقین بما لا یناسبه» یعنی غریب مقابل هر دو هست یعنی عبارت بوعلی اینگونه بود که محمولات ذاتی اولی موضوعات باشند چرا که یقین مفید یقین نیست. غریب هم مقابل ذاتی هست و هم مقابل اولی هست... می خواهیم ادعا کنیم عبارات بوعلی و عبارت سابقاً مرحوم مظفر اولی و ذاتی یکی هست که شهید مطهری با عبارت ذاتی یا اولی به این امر تصریح کردند.

فقط یک نکته می ماند این اولی که بوعلی مطرح کرده است یعنی چه؟ ذاتی را می گوییم بلا واسطه در عروض اما چرا اولی را آورده است؟ یک تأملی بکنید که اولی اینجا با اولی بدیهیات یا اولی حمل اولی ذاتی یک اصطلاح هستند یا دو اصطلاح هستند؟ می توانیم اینها را یکی بکنید؟

جلسه ۴۵:

۸۹ / ۳ / ۲۵

جمع بندی:

بحثمان در جمع بندی معنای ذاتی و اولی بود، خاطرتان باشد شروع بحث ذاتی با بیان معانی ذاتی بود بعد گفتند که ذاتی باب برهان معنایی اعم از ذاتی کلیات خمس و ذاتی موضوع علم است. بعد توضیح دادند که محمول ذاتی یا عرض ذاتی این هست که موضوع در حد اش اخذ بشود یا موضوعی هست که محمول در حد اش اخذ بشود بعد

گفتیم اگر تعبیر خود حد باشد می توان آن را توجیه کرد. اگر به مثال ها مثل الفاعل و مرفوع و... اشکال دارید این را هم با اینکه سبک کتاب آموزشی هست و می خواهد مفاهیم را درک بکند باز این را هم می توان توجیه کرد که بگوییم مثال ها را از اعتباریات مثال زده است برای این است که طلبه ها با نحو آشنا هستند و می توانند بهتر این مثال ها را بفهمند. منتهی گفتیم یک قیدی از مرحوم مظفر هست که همه این توجیه ها را خراب می کند و آن قید همان «علل طبیعی» هست که در شرط پنجم گفته یعنی مقید کرده منا سبت محمولات با موضوعات را به اینکه ذاتی باشد و ذاتی را اینگونه توضیح داده که علل طبیعی باشد یعنی جنس و فصل باشد، ماده و صورت باشد. گفتیم این تعبیر طبیعی خراب می کند لذا ناچار هستیم حد را حد ماهوی ببینیم و بعد اشکال کنیم که این فاعل و مفعول را که مثال زدید اعتباری هستند... ذاتی باب برهان را دارند با حد توضیح می دهند حالا این حد ماهوی هست یا وجودی ظاهرش به جفتش می خورد فرق نمی کند منتهی وقتی علل طبیعی را آنجا مقید کرده علت طبیعی یعنی جنس و فصل اما اگر مثل عبارت بوعلی علت را مطلق می آورد خب مثل عبارت بوعلی آنجا را توجیه می کردیم که منظورش علل وجودی هست دیگه... بعد توضیح دادیم که فهم علامه و شهید مطهری از عبارات بوعلی این نیست و معنای ذاتی که ایشان توضیح دارند می دهند به همان ذاتی توضیح می دهند که آقایان در فضای اولی آن را توضیح دادند یعنی توضیح اصولی ها و منطقی ها از معنای اولی همان توضیحی هست که مرحوم شهید و مرحوم علامه از ذاتی بوعلی دارند استخراج می کنند و می گویند در حقیقت محمول ذاتی آن محمولی است که بدون واسطه در عروض بر موضوع اش حمل بشود که توضیح دادیم یعنی وقتی موضوع محقق شد قطعاً محمول هم محقق می شود و وقتی موضوع مراع شد محمول هم مرتفع می شود یعنی محمول ما واسطه در عروض، علت عروضی نیاز ندارد خود موضوع برای عروض محمول کفایت می کند. بعد گفتیم باید توجه بشود که واسطه در اثبات و واسطه در عروض و واسطه در ثبوت سه مقوله جدا از هم هستند اینها با هم خلط نشود ممکن است بعضی از چیزها واسطه در عروض داشته باشند مثلاً واسطه در اثبات نداشته باشند ممکن است واسطه در عروض نداشته باشد منتهی واسطه در اثبات داشته باشد اینها با هم قابل جمع هستند. بعد گفتیم که در اصول آقایان آمدند گفتند عوارض بر یک شیء دو قسم است یا عوارض با واسطه هست یا عوارض بی واسطه و عوارض با واسطه

هم دو قسم است یا واسطه، واسطه داخلیه است یا خارجیه و واسطه خارجیه هم یا اعم است یا اخص است یا مساوی است. و در جایی که بدون واسطه است یا آنجایی که با واسطه هست حالا چه داخلی اش چه خارجی اش کلا با یک تقسیمی دیگر تقسیم می شود به عارض اعم و اخص و مساوی بعد مفصل دعوا گرفتند که ذاتی که آقایان در موضوع علم می گویند کدام یک از این اقسام را بیرون می اندازد برخی مثل مرحوم آخوند گفتند هر جا که واسطه در عروض بخورد بیرون است فقط آنجایی که بدون واسطه هست فقط آن عرض ذاتی هست بقیه هیچ کدام عرض ذاتی نیستند. یک عده گفتند نه آنجایی که بی واسطه هست و آنجایی که واسطه مساوی هست اینها عرض ذاتی هستند فقط اعم نباشد یا مباین نباشد یا... خلاصه در حواشی کفایه مفصل دعوا کرده اند... اما مظفر گفتند که این خلطی است از آخوند که آمده است که معنای اولی و ذاتی را خلط می کند. گفتند آخوند که گفته عرض ذاتی آن محمولی هست که واسطه در عروض نداشته باشد این همان معنای اولی ما هست نه ذاتی ما که در موضوع علم اولی بودن را شرط نکردیم ما در موضوع علم ذاتی بودن را شرط کردیم لذا این خلط بین اولی و ذاتی باعث شده آخوند در بحث موضوع علم خلط بکند. حالا توضیح ما از ذاتی دقیقاً با توضیح آخوند از ذاتی یکی می شود و یعنی ما می گوئیم بلا واسطه فی العروض آخوند هم همین را می گفت مرحوم مظفر هم در اولی دارد می گوید بلا واسطه فی العروض یعنی همه در یک تعریف مشترک هستیم مظفر می گوید برای اولی است ما می گوئیم برای ذاتی هست. در باب برهان محمول نباید برای موضوع واسطه در عروض داشته باشد حالا اسمش را هر چی می خواهید بگذارید. بعد گفتیم که واسطه ای که در اینجا اصولی ها می گویند واسطه در عروض است نه واسطه در اثبات هست و نه واسطه در ثبوت که خود اصولی ها بعضی جاها خلط کردند...

خب همه اینها را توضیح داده بودیم منتهی خواستم یک بار دیگه اینها را بگویم تا ربط بحث، به بحث های بعدی مان بیشتر در بیاید که اگر ما گفتیم موضوع و محمول مسائل برهانی ما باید ذاتی حملیه باشند، این ذاتی یعنی واسطه در عروض نداشتن منتهی عبارات آقای جوادی در توضیح ذاتی که از علامه یاد گرفتند مقداری شلوغ است. در اشارات سوم از فصل اول در ریح مختوم - ج ۱- ۱ صفحه ۲۱۳ - با توضیحات قشنگی شروع می کنند می گویند وجود حقیقی فقط برای علوم برهانی اثبات می شود زیرا مقدمات برهان ضروری، ذاتی، کلی و دائمی

هستند و این چهار ویژگی فقط برای قضایایی ثابت است که محمولات آنها عرض ذاتی موضوعاتشان باشد... شهید مطهری هم این مطلب را در مقاله شش آنجایی که گفتند اعتباریات نه برهانی هستند و نه برهان پذیر هستند متذکر شدند که باید این چهار ویژگی را داشته باشد... آقای جوادی می گویند ذاتی بودن به این معنا هست که بین موضوع و محمول واسطه ای در کار نیست یعنی موضوع خود علت بوجود آمدن محمول هست نظیر حلاوت که فرضاً ذاتی غسل و یا زوجیت که ذاتی عدد چهار است، زیرا هیچ بیگانه ای واسطه ای در ثبوت حلاوت برای غسل و یا ثبوت زوجیت برای عدد چهار نیست بلکه این ذات غسل است که فرضاً مقتضی حلاوت و یا ذات عدد چهار است که علت زوجیت است. همانگونه که اشاره شد، اگر اعراض ذاتی در مواردی که برای موضوع خود بدیهی و بین نیستند نیازمند به واسطه می باشند، وساطت آن واسطه هرگز در ثبوت و عروض بر موضوع نیست، بلکه تنها وساطت در اثبات است. اعراض ذاتی ای که نیازمند به واسطه ای در اثبات هستند در صورتی که واسطه آنها آشکار باشد از فطریات و یا قضایایی نامیده می شوند که قیاسات آنها همراه آنهاست، مثلاً زوج بودن عدد چهار از اینگونه قضایاست؛ زیرا واسطه ای اثبات زوجیت برای چهار، انقسام آن به دو امر مساوی است که به صورت حد وسط برهان اخذ شده و قیاس زیر را تشکیل می دهد... ایشان واسطه در عروض و ثبوت را چگونه معنا می کند این ها یکی است یا دو تا؟ علامه با واسطه در عروض کار می کند و این شلوغی را ندارد یعنی واسطه در ثبوت را نمی آورند اما عبارات آقای جوادی مذبذب بین عروض و ثبوت است حالا کدام دقیق تر هست؟ بیاوریم یا نیاوریم؟ اینها یکی هست یا دوتا هست؟ عبارات شهید در کلیات منطق خیلی دقیق است... ببین می گفتیم حد وسط واسطه در اثبات هست، فقط واسطه اثبات را آنطور علی و معلولی می کردیم بعد می آمدیم در برهان لمّی می دیدیم حد وسط ثبوتی هم هست در عین حال می گفتیم محمول و اینها همه شان عرضی ذاتی هستند چرا که علت ثبوتی منافی با علت عروضی نیست خب یعنی خودش نیست چرا که اگر خودش باشد خراب می شود واسطه در عروض می خورد دیگه دیگه عرض ذاتی نمی شود... اگر ثبوت و عروض یکی باشند وقتی واسطه در ثبوت می خورد واسطه در عروض هم خورده دیگه وقتی واسطه در عروض خورد نتیجه ات خراب می شود... در موضوع علم می گفتیم تا ته مسائل هر چقدر برویم جلو نباید واسطه در عروض باشد این منافات ندارد

با اینکه اینها علت ثبوتی داشته باشند یا علت اثباتی داشته باشند... اگر بخواهیم نتیجه هم یقینی بشود باید محمول عرض ذاتی موضوع باشد (پس چرا برهان می آوریم؟) خب آن حدوسط در اثبات هست نه در عروض تمام حرف من همین است دیگه... علامه دارند کلاً با واسطه در عروض کار می کنند، عبارت آقای جوادی مذذب است عبارت شهید مطهری از هر دو اینها دقیق تر هست در همان آشنایی با منطق... با آقای جوادی یک دعوایی سر مساوات و اعم و اخص و... داریم که حالا بعداً ببینیم چه می شود

خب حالا بعد از حل همه اینها بحث می رسد به اینجا که با اولی چه فرقی دارد؟ و اگر بگذاریم گردن بوعلی که ذاتی بوعلی این هست که واسطه در عروض نداشته باشد خب بوعلی از اولی چی قصد کرده؟ البته خود بوعلی همه اینها را گفته است... یک احتمال این است که بگوییم اولی واسطه در عروض که نیست چرا که اگر اولی بلا واسطه در عروض قصد بشود باید ذاتی و اولی یکی بشود دیگه نمی توانیم در ضمن دوتا شرط، اینها را جدا جدا قصد بکنیم حتماً اولی باید یک معنای دیگه ای داشته باشد حالا اگر اولی معنای دیگه ای داشته باشد یک احتمال این است که اولی بدیهیات باشد. گفتیم بدیهی آنی هست که واسطه در اثبات نخواهد یعنی نیازمند فکر کردن نیست خب اگر آمدیم گفتیم مقدمات باب برهان باید واسطه در اثبات نیاز نداشته باشند اولی باشند می گوییم اشکال ندارد می توان این را گفت منتهی اشکال اینجا هست که اولی که ما در آنجا می گفتیم این نبود که واسطه در اثبات نیاز نداشته باشد بلکه آن را می گفتیم که واسطه نمی خورد، محال است واسطه در اثبات داشته باشد، آنی هست که فکر کردن در مورد آن محال است نه اینکه فکر کردن در مورد آن جائز است ولی نیاز نداریم اگر دومی بود می شد قصد کرد، بگوییم مقدمات برهان وقتی مقدمه برهان قرار می گیرند که بدیهی باشند حالا یا اولی یا ثانوی منتهی وقتی می گوییم اولی، اولی بارش روی آن بدیهیاتی است که احتیاج به تفکر ندارد. این را خود بوعلی مطرح کرده و جواب داده که نه این نیست یعنی گفته ممکن است مراد از اولی این باشد ولی این نیست. حالا منظورمان از اولی چیه؟ عبارت های بوعلی در این جا شلوغ است اما علامه مفصل توضیح می دهد که محمولاتی که ما در علوم بحث میکنیم مترتب بر موضوعی می شوند یعنی موضوع علم یک محمولات و عرض ذاتی دارد که اینها عرض ذاتی موضوع علم است، اینها واسطه ندارند خود این محمولات مستقیماً بر موضوع علم بار می شوند.

اما اگر آمدیم پایین تر گفتیم که یک محمولاتی هم این محمولات ما دارند و باز از تعابیر آقای جوادی کمک گرفتیم گفتیم واسطه لأمر اخص هم نیستند ئاسطه اخص هستند یعنی محمولات و عوارض ذاتی ای که عرض ذاتی محمولات موضوع علم هستند. حالا اگر بخواهیم این عرض ذاتی یعنی محمول دوم را بر موضوع علم بار کنیم عرض ذاتی خود موضوع علم هم هست چون واسطه در عروض نمی خورد، واسطه اخص هست یعنی اخص از موضوع علم هست اما واسطه لأمر اخص نیست لذا محمول خود موضوع نیز می باشند. مثلاً وقتی می گوئیم الموجود جوهر خب این جوهر که عرض ذاتی خود موجود نیست بلکه این جوهر عرض ذاتی ممکن هست که ممکن عرض ذاتی وجود است. خود جوهر مستقیماً دارد به موجود حمل می شود بالعرض والمجاز نیست، کذب نیست حقیقتاً موجود جوهر است اما موجود نه همه اش یک قسم خاص اش که ممکن است جوهر است... محمولاتی که به محمولات موضوع حمل می شوند در عین حال عرض ذاتی موضوع علم هم هستند اینها می شوند ثانوی منتهی آن محمولاتی که دارند مستقیماً به موضوع علم بار می شوند آنها می شوند اولی... از این مطلب این را می خواهند در بیاورند که حالا در مقدمات باب حتماً باید محمولات مستقیماً بر خود موضوع حمل شده باشد حتی یک محمول عرض ذاتی هم واسطه نخورده باشد و اگر این طور نباشد یقین خراب می شود... پس محمولات دو حالت دارند یک بار محمولاتی هستند که در حقیقت عرض ذاتی عرض ذاتی موضوع علم هستند هر چند که عرض ذاتی خود موضوع علم هم هستند اما حمل آنها به واسطه نیاز دارد و واسطه در اثبات است و یک بار هم این محمولات، محمولات خود موضوع است. بوعلی می گویند در فضای باب برهان باید محمولات عرض ذاتی خود موضوع باشند حتی یک عرض ذاتی هم نباید این وسط باشد. مرحوم علامه هم تایید می کند و می گویند یقین بالمعنی الاخص در غیر این صورت خراب می شود، یقین به مقدمات... با این توضیح از اولی سوال ما در نتیجه موکد شد... قرار بود نتیجه یقین بالمعنی الاخص بشود... طبق فرض هیچ واسطه در عروض ندارد حالا ایشان دارند می گویند اولی هم این هست که محمولات با خود موضوع علم باید رابطه شان اولی باشد بعد هم می گویند اولی هم یعنی عرض ذاتی واسطه نباشد و این حرفها حالا سوال چرا این را شرط کردیم؟ چون مقدمه یقین بالمعنی الاخص اش خراب می شد. ما در مقدمه برهان شرط می کنیم که این محمول اولی باشد... می

گوییم زمانی به یک مسئله یقینی می‌رسیم که ذاتیت، کلیت، اولیت، ضرورت و... داشته باشد. حالا سوال ما در نتیجه تاکیدش بیشتر می‌شود حالا نتیجه چی؟ خودش مفید یقین است؟؟؟

جلسه ۴۶:

۸۹ / ۴ / ۶

(عارض لامر أخص یعنی همان واسطه عروضی داشتن) آره (پس چرا بهش می‌گویند عارض لامر اخص) چون فقط در یک عده هست. اگر اخص نبود مساوی می‌شد مشکلی نداشتیم. عارض اخص ضربه نمی‌زند عارض لامر اخص ضربه می‌زند کما اینکه عارض لامر اعم ضربه می‌زند کما اینکه عارض لامر مساوی هم ضربه می‌زند اما بحث سر اینها نبود اشکال آقای مصباح کجا بود؟ گفتیم وقتی محمولات به خود موضوع حمل می‌شود مشکلی نداریم اما مرحله بعدی که تقسیم می‌شود گیر می‌کنیم خب اینها شدند عارض اخص دیگه آقای جوادی دارد تعمیم می‌دهد که عارض اخص که مشکلی ندارد، عارض اخص اگر فقط برای خود موضوع باشد مشکلی ندارد عارض لامر که واسطه در عروض می‌خورد آن کار را خراب می‌کند چون واسطه در عروض است (پس این لامر موضوعین دارد که واسطه در عروض است) مساوی و اعم که به خود موضوع است مشکلی ندارد اما همان مساوی و اعم اگر واسطه در عروض بخورد بیرون است

اما در این جا علامه تساوی را شرط می‌دانند یعنی اخص را هم قائل نیستند می‌گویند عارض اخص هم عرض ذاتی را خراب می‌کند... (مثل آقای مصباح شد که آقای مصباح هم می‌گفتند عارض اخص خراب می‌کند البته فقط در واجب) آقای مصباح در مصادیق عارض اخص بحث می‌کرد می‌گفت این طرف به بعد دیگه جزء علم نیست منتهی علامه می‌گویند همه اینها فلسفه است ولی عارض اخص هم عرض ذاتی را خراب می‌کند. (پس چطوری فلسفه هست) همین جایش گیر هست دیگه... بعد آقای جوادی هم در حقیقت گفتند ما این اشکال رو به علامه گفتیم، علامه از نظرش برگشتند اما در آثارشان نیست... باز بر می‌گردد به همان سوال اولمان باید بروید

تحقیق کنید ببینید اینها را چرا شرط می دانند؟ چرا عرض ذاتی شرط شد که حالا ما سر مساوات و اعم و اخص آن دعوا کنیم؟ کلیت و دوام و ضرورت چرا شرط شد؟ با یقین بالمعنی الاخص چه ارتباطی دارند؟ همه اینها به یقین اخص بر می گردد... به تعبیر شهید مطری در فن برهان این چهار گوهر را شرط کردند، این چهار گوهر با یقین بالمعنی الاخص درست می شود. همه اینها هم منطقی است و هیچ کدام هم حیث معرفت شناسانه ندارد.

جلسه ۴۷:

۸۹ / ۴ / ۷

(یقین اخص در فضای تصدیق است، با همان بحث جهل تصویری و علم تصدیقی ما اصلا کاری به ثبوت موضوع و ثبوت محمول نداریم بحث ما فقط سر تصدیق است یعنی همان عروض و حمل و تصدیق یعنی در واقع این عروض اتفاق بیافتند یقین اخص هم در تصدیق است و زمانی حاصل می شود که اگر مثلا وجود در خارج موضوع بود خود این علت تامه عروض بشود. اگر موضوع بود قطعا عروض هم باشد به خاطر همین ذاتی شرط می شود...) این هر را از کجا آوردی که هر موقع موضوع بود محمول باید باشد؟ (فقط در این صورت یقین بالمعنی الاخص می شود) چرا؟ حالا یک بار هر وقت نشد چه اشکالی دارد... یقین بالمعنی الاخص چیست که می گوئیم باید اینگونه باشد؟ در یقین بالمعنی الاخص چه ویژگی بود که می گوئید هر وقت موضوع باشد محمول اش هم باید بیاید؟ هر وقت رو از کجا می آوری؟ (موضوع علت تامه هست، در یقین اخص باید بی به علت تامه می بردیم) خب خود علت تامه چرا در یقین بالمعنی الاخص شرط است، ذاتی مگه غیر از علت تامه شد (علت تامه عروض دیگه) آره عروض فعلاً... یقین بالمعنی الاخص چیه که می گوئیم باید عرض ذاتی باشد باید ذاتی باشد باید اولی باشد و اصلا چرا در برهان اینها را شرط کرده اند و همه اینها بر می گردد که چرا در یقین بالمعنی الاخص ضرورت و کلیت و دوام شرط است؟ یقین بالمعنی الاخص را در بیاورید؟ چرا عرض غریب منافی با یقین یقین بالمعنی الاخص هست چرا؟ در یقین بالمعنی الاخص چی هست که اینطور می شود؟ همان جا یقین بالمعنی الاخص را با عبارت مشهور تو ضیح می دادم گفتم... حد وسط ها را در بیاورید... آقای جوادی چی می گوید. اگر

عارضه‌ی اخص باشد، عارضه‌ی لامر اخص را ولش کنیم یقیناً بالمعنی الاخص داریم؟ اگر ضرورت و ذاتیت را شرط بدانید هر وقت موضوع باشد محمول هم باید عارض بشود، الان در عارضه‌ی اخص اینطور هست؟ الان در عارضه‌ی اخص که آقای جوادی می‌گویند می‌شود این فرض شما صادق است که هر وقت موضوع بیاید محمول می‌آید؟ بابا محمول اخص از موضوع است چگونه هر وقت موضوع باشد محمول می‌آید پس چرا می‌گویید ما به علامه گفتیم ایشان پذیرفتند ولی...

اصل اینکه یقیناً بالمعنی الاخص داریم یا نداریم و یقیناً بالمعنی الاخص یعنی چی منطقی هست... اینکه می‌گویند علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد این به چه معناست؟ آیا به این معناست که سر سلسله علم حضوری است؟ یا نه خود این صورت علم حضوری هست؟ یا...

(جهت پاسخ به سؤالی که چرا یقیناً اخص این شروط را نیاز دارد رجوع شود به مقدمه مقاله هفتم و آخر مقاله شش همان جایی که حقیقت و اعتبار را می‌خواندیم...)

جلسه ۴۸:

... وقتی در فلسفه دارید از مطلق وجود بحث می‌کنید می‌گویید «الموجود إما واجب و إما ممکن» این قضیه چون مرده‌ی المحمول است لذا محمول مساوی با موضوع است و عرض ذاتی برای آن نیز می‌باشد. تمام احکام تقسیمی موضوع این شکلی هستند این آقای مصباح... مساوات علامه (رساله برهان) و آقای جوادی را ببینیم.

جلسه ۴۹:

۸۹/ ۴/ ۹

گفته شد که در شروط مقدمات برهان عمده شرطی که نیاز است که ذکر شود این است که مقدمات برهان باید یقیناً بالمعنی الاخص باشند که به تبع خاطر یقیناً بالمعنی الاخص بودن مقدمات نتیجه هم چون تابع مقدمات است یقیناً

اخص می شود. عرض شد برای اینکه یقین بالمعنی الاخص را اقایان تحلیل کنند که بگویند در چه زمانی نتیجه یقین اخص پیدا میکنید آمدند شروط مقدمات برهان را به این شکل مطرح کردند که گفتیم عمده شروطش همین بحث ذاتی بودن و ضرورت و کلیت است که گفتیم همه این شروط هم باز به یقین بالمعنی الاخص برمی گردد یعنی اگر یقین بالمعنی الاخص دقیق تحلیل بشود با همان بحث های علیّی که در آنجا مطرح کردیم همه این شروط باز به آن برمی گردد.

اگر مقداری به عقب برگردیم آنجایی که برهان را تقسیم می کردیم گفتیم برهان یا حد و سطح فقط اثباتی است یعنی علت اثباتی هست یا علاوه بر اینکه علت اثباتی هست علت ثبوتی هم هست. آنجایی که علت ثبوتی هم بود بهش می گفتند برهان لمّی که به مطلق و غیر مطلق تقسیم می کردند. و در مقابل در جایی که حد و سطح فقط علت اثباتی بود بهش می گفتند برهان إنّی که تقسیم می شد به دلیل یا مطلق است. دلیل در جایی است که از معلول به علت می رسیدیم یعنی حد وسط معلول اکبر بود و مطلق در جایی بود که ما از یک معلول به معلول دیگر می رسیدیم که این را مظفر گفت تحلیل می کنیم به إنّی دلیل و لمّی... تحلیل می شود گرچه اگر تلازم را بگیریم دیگر آن تحلیل اصلاً نیست...

بحث در مورد برهان إنّی است که ما اگر شروط برهان را این طور تحلیل کردیم؛ ذاتی را به علیّت زدیم و ضرورت و دوام و ... را هم از آن بیرون آوردیم و همه این ها را هم به یقین اخص برگردانیم و یقین اخص را هم آنجا اینطور معنا کردیم که «إذا كان مسببا عن علته الخاصة موجبه له» در این جا یقین به معلول زمانی حاصل می شود که علم به علت تامه داشته باشیم، وقتی علم به علت تامه داشته باشیم یقین به معلول درست است حالا در فضای برهان إنّی آقایان می آیند برعکس سیر می کنند می گویند ما می خواهیم از یقین به معلول می خواهیم به یقین علت برسیم اینها می خواهند بگویند ما در حد وسط علم داریم که حد وسط در «الف» موجود است «الف ب هست» و بعد می دانیم که «ب» معلول «ج» است حالا از وجود این حد وسط ما در «الف» می خواهیم نتیجه بگیریم که «ج» هم اینجا وجود دارد یعنی از الف ب است و ب ج است می خواهیم نتیجه بگیریم که الف هم ج

است. معکوس دارند سیر می کنند یعنی از علم به وجود معلول می خواهند بر سند به علم به وجود علتش... خوب حالا این با آن قضیه قبل می سازد یا نه؟؟؟؟!! گفتیم قوام یقین بالمعنی الاخص همین اذاکان مسیبا هست خوب حالا اذاکان مسیبا را توضیح بده ببینیم چطور می شود اینجا الان علم شما به نتیجه مسبب از علت تامه اش هست؟ برعکس هست دیگه، معکوس داری سیر می کنی دیگه؟؟؟ در لمی گفته شد که حد وسط علت ثبوتی اکبر لاصغر یعنی وجود اکبر در اصغر یعنی ثبوت اکبر در اصغر... ثبوت یعنی عروض... کدام اعم شد، یادتان نرود دیگه... الان حد وسط می شود علت عروض و ثبوت اکبر لاصغر که یکی هستند بخاطر همین بهش می گویند علت ثبوتی... اولی را گفتیم کار کنید، که یک بیان علامه هست نسبت به بیان بوعلی که اولی یعنی این قرار شد کار کنید...

آقایان گفتند در برهان اینی دلیل که ما داریم از معلول به علت می رسیم اصلاً فرضشان بر این است، خود بوعلی اولین کسی است که در این جا اشکال کرده است یک صفحه و نیم بحث می کند که برهان اینی دلیل درست هست یا درست نیست و خودش نتیجه می گیرد که درست نیست. حالا بعدی ها همه آمدند تایید کردند یعنی گفته اند که نه اتفاقاً درست است. حالا هر کدام از بوعلی چی فهمیدند و چگونه نقدش کردند دیگه ما نمی فهمیم انصافاً مشخص نیست چرا که یا اصلاً به این فصل توجه نکردند این فصل را ندید گرفتند و فتند از آنجا که در قالب مثال توضیح دادند احتمال میدهم این طور شده باشد یعنی این اصلاً به این فصل توجه نکردند... تقریباً همه برهان اینی را تقریباً قبول کردند حالا بعضی ها تعرض به بعضی از اشکالات کردند که می خواستند جواب بدهند تا اینکه نوبت به علامه می رسد. علامه همان بیان بوعلی را با تقریر دیگری خواستند توضیح بدهند که مؤید حرف ما در یقین بالمعنی الاخص است. بوعلی میگوید: اگر گفتید که من علم به معلول دارم طبق فرض یعنی یقین بالمعنی الاخص به معلول دارم، من علم دارم که این معلول در خارج وجود دارد بوعلی اینگونه بحث را پیش برده و گفته یا شما می دانید علتش چیست یا نمی دانید اگر نمی دانید که علت این چیست که اصلاً به علت نمی رسید، من می دانم که یک چیزی وجود دارد اما نمی دانم علتش چیست خوب چطور می خواهم به علتش برسم در تشخیص نوع علت گیر می کنم نهایت به این می فهمم که علت مایی دارد چون معلول است یک علتی دارد پس بیشتر از این

نمی توانم برسوم پس این معلول یا می دانید علتش چیست یعنی ملازمه علیت بین علت و معلول را بهش علم دارید یا علم ندارید اگر علم نداشته باشید هیچ وقت به نتیجه نمی رسید چون به ملازمه علم ندارید یک بار نه به این ملازمه علم دارید، معلولی هست وجود دارد و بعد من می دانم علتش چیست و به ملازمه بین این معلول و آن علت خاص هم علم دارم... خوب وقتی در این فضا قرار گرفتیم بوعلی اشکال می کند که یقین بالمعنی الأخص یادتان رفت؟ یقین بالمعنی الأخص معلول کی پیش می آمد؟ وقتی بود که شما از طریق علم به علت اش به این معلول علم پیدا کنید بعد می آیند در قالب مثال «کل از سان ضحاک» و «کل ضحاک ناطق» این را تو ضیح می دهد. می آید می گوید که «ضحک» فرع بر «نطق» است، معلول نطق است و زمانی که می گوید هر انسانی ضحاک است از کجا می گوید کل انسان ضحاک؟ به خاطر این است که علم دارید به اینکه هر انسانی ناطق است و نطق علت ضحاک است می گوید کل انسان ضحاک دیگره لذا علم شما به نتیجه قبل از علم شما به معلول است که همین بیان را علامه بهتر تو ضیح داده است دیگره از قالب مثال در آوردند. بعد خود بوعلی اشکال می کند که شما از کجا می گوید من از ناطقیت فهمیدم که این ضحک است یا نه؟ بلکه من مثلاً دیدم که این فرد خندید یعنی با حس این را درک کردم و اصلاً نمی دانم که این ناطق هست یا نیست؟ اصلاً علت نطق ضحک است یا نیست؟ سریع خودش جواب می دهد که مگر «حس» یقین بالمعنی الأخص می دهد. بعد عده ای میگویند که بوعلی محسوسات را جزء بدیهیات شمرده بابا خودش دارد می گوید که یقین اخص نیست، چرا؟ بعد خیلی قشنگ توضیح می دهد که در یقین اخص کلیت و ضرورت و دوام شرط است اما در حس هیچ کدام نیست... حتی تجربه را هم اشکال کرده است... یعنی مراً مباحث ما در اولیات از این فصل بوعلی در می آید... بعد رسیده به علامه، علامه شروع کردند با اصطلاحات منطقی بحث کرده است با این بیان که اگر شما بخواهید شکل اولی درست کنید و بگویید هر الفی ب است و هر ب ج است و فرض کنید که این برهان اینی دلیل است یعنی شما می گوید ب معلول ج است، علامه می گوید شما وقتی می گوید کل الف ب به خاطر همان یقین اخص بودن یعنی شما قبلاً علم داشتید کل الف ج و بعد علم پیدا کردید که کل الف ب و بعد می گوید کل ب ج و بعد هم می خواهید دوباره نتیجه بگیرید کل الف ج، می فرمایند ضرورت الف ج است بیشتر یا سابق تر هست از ضرورت الف ب و بعد با

اصطلاح دور این را توضیح میدهد. می گویند اینجا کاملاً دور دارد چرا که الف ج است متوقف بر الف ب است و الف ب است متوقف بر الف ج است با این فرض، یعنی وقتی شما فرض می گیرید که من می خواهم با برهان برسیم به اینکه الف ج است یعنی قبلاً علم ندارم به اینکه الف ج است می خواهم تازه برسیم به اینکه الف ج است... در اینجا حد وسط ب است که معلول ج است... شما می گوید الف ج است این مطلوب شما هست پس بهش علم ندارید یعنی علم شما به الف ج است متوقف بر دوتا مقدمه است علامه می گویند پس الف ج است متوقف بر کل الف ب و کل ب ج هست در حالی که اگر دقت کنید می بینید که خود الف ب است متوقف بر الف ج است هست، به خاطر همان تحلیل یقین بالمعنی الأخص که الف ب است علم بهش پیدا نمی کنیم إلا به اینکه با علت تامه اش یعنی الف ج است علم بهش پیدا بکنیم...

مشکل کار از اینجا شروع می شود ما تا اینجا بر فرض آمدیم گفتیم برهان اینی دلیل را خراب شد، با همان تحلیل برهان اینی مطلق هم خراب می شود... پس برهان اینی با این تقسیماتی که آقایان رفتند جلو، مطلقاً محال است حالا ما نسبت به خیلی از مسائل برهان لمی هم نداریم حالا در این مسائل چه کار کنیم نه برهان اینی می توانیم پیاده کنیم چون محال است نه برهان لمی می توانیم پیاده کنیم چون در این موارد محال است. در بعضی از موارد مشکلی نیست علت به معلول سیر می کنیم و مشکلی نیست منتهی در خیلی از موارد این برهان لمی محال است از جمله کجا؟ آن معضل اصلی آقایان که معمولاً زیر بار خراب شدن برهان اینی نمی روند اثبات وجود خدا هست یعنی با برهان اینی که نمی توانیم اثبات کنیم برهان لمی هم که ندارد. وجود خداوند علت ثبوتی ندارد، معلول هیچ علتی نیست طبق فرض واجب الوجود هست دیگه پس برهان لمی در مورد خدا محال است، برهان اینی را هم که این طور خراب کردیم... اینکه آقایان زیر بار خراب شدن برهان اینی رفتند از همین باب است چرا که می گویند همه براهین ما نسبت به وجود خدا برهان اینی هست مثلاً ما نگاه میکنیم به عالم می بینیم منظم است پس ناظمی دارد، نگاه میکنیم به عالم می بینیم ممکن الوجود است پس واجبی دارد، نگاه میکنیم به عالم می بینیم متحرک است پس محرکی دارد... علاوه بر برهان وجود خداوند، مطلق الوجود هم برهان لمی ندارد چرا که چیزی غیر از وجود نیست که بخواهد علت این باشد. وقتی می گوئیم مطلق الوجود برهان لمی ندارد یعنی همه فلسفه برهانی

نیست یعنی کل فلسفه که موضوعش موجود بما هو موجود است برهان لمی در آن نیست، برهان اِنی را هم که می خواهید خراب کنید پس فلسفه نداریم اصلاً... و این دو امر باعث شده است که آقایان خراب شدن برهان اِنی را استنکار کنند. حالا عبارات آقایان را نگاه کنید؛ عبارت آقای جوادی را ببینید، عبارات آقای م صباح در تعلیقه بر نهاییه را ببینید که چگونه خواسته اند از این اشکال در بروند... با همین تحلیل شاه بیٹی در عبارات داشتیم که یادتان نرود گفتیم برهان اِنی را ما با چی تقسیم کردیم، گفتیم به هیچ وجه با عبارات آقایان نروید جلو خراب می شود. گفتیم اینطور بگویید یا حد وسط فقط علت اثباتی هست یا حد وسط علاوه بر علت اثباتی، علت ثبوتی هم هست. سریع نروید سراغ معلول و... کار را خراب می کنید. گفتیم قوام تقسیمتان اینطور برید جلو که حد وسط فقط اثباتی هست کار ندارم معلول است یا علت یا هر چیز دیگری، آقایان گفته اند حالا که حد وسط علت ثبوتی نیست پس معلول است، می گوئیم و ایستا ببینیم چگونه رفتی پس معلول است اخه این یکی از افرادش هست که می شود دلیل یا با همان تحلیل خودتان می شود مطلق، همه برهان های اِنی که اینها نیستند... (شما می خواهید معلول و علت را متلازمان ذهنی در نظر بگیرید؟) آفرین می خواهیم بگوئیم یکی از عبارات هایی که از زمان ارسطو هم بود، بوعلی هم آورده منتهی بعد از بوعلی مغفول واقع شده است بحث ملازمات عامه است. همه براهین فلسفی و همه براهین اثبات وجود خدا از باب ملازمات عامه درست می شود، اشکال ما در برهان اِنی به دلیل مطلق بود یعنی در جایی که از معلول به علت می خواستیم بر سیم دور پیش می آمد اما در غیر این فضا اشکال نداشتیم... حالا این ملازمات عامه یعنی چی؟ ببینید در ملازمات عامه آقایان می خواهند بگویند که شما وقتی می خواهید از چیزی به چیزی سیر کنید - همان بحثی که ما در دلالت ها مفصل مطرح کردیم - یا از معلول به علت می خواهید سیر کنید که گفتیم خراب است یا از علت به معلول می خواهید سیر کنید یا از معلول به معلول دیگری که علت مشترک دارند یا یک سری چیزهایی که متلازم هستند با همدیگر منتهی همان جا اگر یادتان باشد تاکید کردم که مراد از متلازمان، متلازمان مفهومی نیست. عمی و بصر هم متلازم مفهومی بودند اما ما در تحقق خارجی از عمی به بصر یا از بصر به عمی نمی رسیدیم لذا در آنجا شرط کردیم که این متلازمین که می گوئیم متلازمین وجودی است. دو امری که در عالم خارج در عالم وجود باهم متلازم باشند... رابطه علت و معلولی بینشان نیست

بین الان حدوسط ما علت اثباتی است، علت ثبوتی نیست (بردیم خارج ثبوتی شد) علیّت ثبوتی بین آنها درست نشد جفشتشان متلازم همدیگر هستند اصلا رابطه شان علی و معلولی نیست، هر چیزی که در خارج رفت علت ثبوتی نمی شود. بینیم می رویم در عالم ثبوت اما رابطه شان، رابطه علی معلولی نیست دو چیزی که ملازم هم هستند در وجود مثل چی؟ (متضائفین) حالا اصطلاح متضائفین را نیاور چراکه در فلسفه بحث باید بکنیم که اینها در مفهوم پیاده میشوند یا در وجود خاطر همین می گوییم متضائفین را مطرح نکنید، متضائفین را اگر مفهومی دانستید نمی توانید باهاش کار کنید اما اگر آمدید روی وجود خارجی عیب ندارد مثل علت و معلول، مثل فوق و تحت، مثل خالق و مخلوق... ما می خواهیم بگوییم اگر بعضی از چیزها تلازم ذهنی داشتند تلازم خارجی نداشتند اینها محل بحث ما نیست مثل عمی و بصر و اینها... (آنهايي که در خارج تلازم دارند اما در ذهن تلازم ندارند چی؟) در آنها که انتقال حاصل نمی شود...

پس در بحث ملازمات عامه تلازم وجودی شرط است، تلازم در تحقق خارجی شرط است و همین تلازم در تحقق خارجی براهین فلسفی و براهین اثبات وجود خداوند و از این قبیل را نجات می دهد... یادتان هست گفتیم که محسوسات را هم شاید بتوانیم برهانی کنیم آن هم از قبیل همین ملازمات عامه برهانی می شود اگر بشود.

حالا یک مقدار برویم برهان های اثبات وجود خدا را تحلیل بکنیم بینیم چی می شود... در برهان های اثبات خدا این سوال پیش می آید مگه واقعا از معلول به علت نمی رویم خب داریم از معلول به علت می ریم دیگه چرا می پیچونید حالا اسمش را گذاشتید ملازمات عامه فکر کردید درست شد بالاخره با همه این توضیحاتی که دادیم، از مخلوق میرسیم به خالق، از منظم می رسیم به ناظم، ... این الان ملازمات عامه که نیست حالا اسمش را عوض کردید ماهیتش که عوض نشد این همان برهانِ اِنّی دلیل خودمان هست. ممکن است یک نفر اینگونه اشکال کند چی جواب میدهید؟ جوابش این هست که اینها هم ملازمه عامه هستند زیرا شما که به وجود ناظم نمی رسی شما حداکبر یادتان رفت برهان نظم را بگو. می گویید: العالم منظم، کل منظم له ناظم بعد نتیجه می گیرید که العالم له ناظم. در اینجا حداکبر ناظم که نیست بلکه حداکبر «له ناظم» است خب حالا «له ناظم» با منظم یک

چیز نیست؟ منظم یعنی «له ناظم» دیگه معلول یعنی چی؟ یعنی له علت، مخلوق یعنی له خالق... دقیقاً داریم با ملازمات عامه کار می‌کنیم، ما درک کردیم که این عالم مخلوق است، ممکن است، متحرک است، متحرک است، منظم است... بعد داریم با یک برهان‌انی از قبیل ملازمات عامه به این می‌رسیم که پس له ناظم و له خالق و... اما یک نکته‌ای هم هست و آن اینکه اگر دقیقاً ملازمات عامه را تحلیل کنیم به این می‌رسیم که اینها تحلیل مفهومی یک امر بدیهی است لذا مرحوم علامه می‌فرمایند همه براهین و مطالب فلسفی بدیهی است و ما با ملازمات عامه فقط داریم این انتباه را درست می‌کنیم... و الا در حقیقت علم جدید نداریم و معلوم جدید اینها در کار نیست لذا خیلی قشنگ برهان صدیقین را علامه با همین ملازمات عامه درست می‌کنند. یک برهانی که به هیچ‌پیش فرض فلسفی مبتنی نیست خیلی قشنگ می‌آیند می‌گویند واقعیت بدیهی است هم تصوراً و هم تصدیقاً واقعیت از خودش سلب نمی‌شود بدیهی است، حمل‌الشیء علی نفسه است؛ واقعیت واقعیت است بالضروره الأزلیه و این خداوند متعال است. چیزی که واقعیت ازس سلب نمی‌شود جواز سلب هم ندارد خداوند متعال است لذا با همین برهان خاص خودشان بحث‌ها را ختم می‌کنند به وحدت وجود و مظهریت و... همه سیستم فلسفی شان با همین واقعیت واقعیت است بالضروره الأزلیه چیده می‌شود می‌رود جلو با همان مواصلت الوجود ملاصدرا (هر واقعیتی واقعیت است بالضروره یعنی من هم که وجود شدم واقعیت هستم) واقعیت نیست خب مظهر است... (سه تلازم داریم؛ تلازم ماهوی و ذهنی و خارجی حالا این تلازمی که گفتید باید تلازم وجودی داشته باشند تلازم ماهیت یا جامع تلازم ماهیت چیز دیگر) اعم است فقط تلازم وجودی دارد (اگر فقط تلازم وجودی باشد که دیگه اصلاً برهان‌انی نمی‌شود) درسته برهان‌انی دلیل نیست، مطلق هم نیست یک قسم دیگه از برهان‌انی هست... تلازمی که باعث برهان‌پذیری این مسائل می‌شود تلازم وجودی است نه تلازم مفهومی، تلازم مفهومی ممکن است با تلازم وجودی جمع نشود اگر جمع بشود خب برهان ما خراب می‌شود لذا تضائف اگر وصف مفاهیم ذهنی باشد جزء ملازمات عامه نیست اما اگر نه کسی در فلسفه آمد گفت که تضائف وصف وجود خارجی است خود وجود علت و معلول با هم متضائف است، باشه برهان‌انی تان درست می‌شود... (زمانی این تلازم خارجی برای ما برهان درست می‌کند علاوه بر اینکه تلازم خارجی دارد تلازم مفهومی هم داشته باشد) آره

ملازمه باید در ذهن هم باشد بخاطر همین علت اثباتی هست... تلازم ذهنی هم باید باشد و الا سیر اتفاق نمی افتد. بحث های بوعلی را ببینید در شفا در آخرین بحث تقسیمات برهان بعد از برهان اینی یک فصل خاصی هست که با همین مثال آغاز می شود که کل انسان ضحاک...

جلسه ۵۰:

۱۰ / ۴ / ۸۹

أفی الله شک ... برهان صدقین از این هم یاده تر هست... برهان لم ندارد برهان این را هم گفتیم محال است... ما می گوئیم تمام براهینی که شما دارید به عنوان دلیل به ما خرج می کنید هیچ کدام دلیل نیستند چون دلیل این بود که از معلول به علت برسی کدام یک از اینها معلول به علت هستند شما از یک ملازم وجودی دارید می رسید به یک وصف دیگر همان ملازم وجود... (ملازمه عامه اینی هست) می تواند قسم دیگری باشد منتهی اینی قوامش به این بود که واسطه در اثبات باشد... این برهان هایی که برای اثبات وجود می آورید اینی دلیل نیست بلکه ملازمات عامه است (ملازمات عامه برهان اینی هست) خیر یک قسم دیگه هست یعنی قسم سومی از برهان است. ما می گوئیم این هست... (با این حد وسط که می گوئید فقط واسطه در اثبات هست چطور می گوئید این هست) دلیل فقط واسطه در اثبات بود اینجا هم فقط واسطه در اثبات هست فقط (وقتی می گوئید منظم ناظم دارد خب واسطه در ثبوت هم هست) بابا خودش هست ثبوت چیه! علیت نیست، عینیت هست... خب منظم با له ناظم علت و معلول نیستند بلکه این، آن است، خودش هست، تحلیل ذهنی است فلذا واسطه در اثبات هست اما در خارج عینیت است علیت نیست دو چیز نیست... اینها ملازمات ذهنی را همه شان علی معلولی تفسیر کردند ما می گوئیم از علی و معلولی بالاتر هم هست... ما گفتیم که ملاک برهان اینی واسطه در اثبات است، ملاک برهان لمی واسطه در ثبوت هست حالا این برهان اینی واسطه در اثبات برایش سه قسم می توان تصویر کرد که دو قسمش محال است یک قسمش که ملازمات عامه هست درست است... اولین کسی که به ملازمات عامه انتباه پیدا کرد اولین منطقی ارسطو هست... بوعلی هم اشاره کرده... علامه همه نظام فلسفی خود روی ملازمات عامه چیدند و از شاگردان ایشان فقط

آقای جوادی تعبیراتی را دارد... (ملا صدرا که می گویند برهان من برهان صدیقین است برهان ابن سینا صدیقین نیست چطور می شود) کاری نداشتند که اِنی هست یا لَمی یا چیز دیگره ای با این اصطلاحات منطقی کار نداشتند برهانشان درست منتهی از معلول به علت نیست... ممکن یعنی له واجب، ممکن ملاصدرا که یعنی امکان فقری...

جلسه ۵۱:

در منطق می گویند اگر مقدمات ذهنی ما این شروط را داشته باشد منطبق با خارج می شوند و اگر نداشته باشند مطابق نیست اما اینکه کجا منطبق هست کجا منطبق نیست این بعهدہ معرفت شناسی و فلسفه است. (اگر رابطه هایی که ما بین مفاهیم خود چیدیم باید رابطه هایی باشد که در خارج واقعا باشد یعنی بین مصادیق مهم است نه بین مفاهیم شان) آفرین بین محکی شان مهم است اگر بین محکی رابطه ذاتیت باشد منطبق هست... محمول من صمیمه در ذهن که پیاده نمی شود در خارج پیاده می شود. عین عبارت علامه بود که هر جا موضوع وجود پیدا بکند این محمول می آید... در منطق اصل اینکه ذهن می تواند مطابق با خارج باشد و میتواند نباشد بحث می شود. در معرفت شناسانه به طور خاص مطابقت با خارج بودن یا نبودن را بررسی می کند.

ما می گوییم که معرفت شناسی جزء فلسفه است و علمی مستقل نیست ولی کسانی که آن را مستقل کرده اند می گویند موضوع آن «ارزش» است... (غایتش چیه؟) علوم حقیقی غایتش خودش است. یعنی خود شناخت مسائل اش غایتش است...

جلسه ۵۲:

۱۱ / ۴ / ۸۹

در منطق گفتیم در فلسفه هم همین طور هست که وقتی یک قول جدید مطرح می شود قول قبلی را رد نمی کنیم به کذبش هم نمی رسیم آن هم درست است منتهی این راقی تر است. فضاها فرق می کند. یک بار واقعا در فضای

اصالت الواقعيه هستيم با حد وسط های خاص خودش یک منطقی می چينيم یک فلسفه ای می چينيم یک بار نه واقعا می رويم در فضای اصالت الوجود، وقتی رفتيم در فضای اصالت الوجود ديگه سيستم خاص خودش را دارد. فضای اصالت الماهيه سيستم خاص خودش را دارد. خود فضای اصالت الوجود یک دقيق دارد یک ادق، فضای دقيق غلط نيست همه اش مجاز های عقلی هست مطابق با واقع هم هست منتهی با سيستم خودش یک فضای ادق هم داريم که در اين چند جلسه فضای ادق را گفتيم که همين بحث اصالت الواقعيه و عينيت واقعيه با خداوند متعال و... اينها می شود ادق ادق... اين تفکيک فضا باعث نشود که وقتی می رويم در فضای جديد بگويم قبلی ها همه اش غلط بود خير کاملا موضوعات و مسائل عوض می شوند. در فضای انطباق با واقع هم یک همچنين فضایی هست علامه وقتی در فضای اوج اصالت الوجود، اصالت الواقعيه شان قرار می گيرند می گویند ديگه موضوع و محمول سيستم قبلی را منتفی می دانند لذا بر اساس اصالت وجود و اصالت الواقعيه خودش می آیند یک فضایی را تحليل می کند و می گویند هر علم حصولی لابد از اين هست که به یک علم حضوری برگردد اما شاگردان ايشان يا به اين بحث پرداخت نکردند يا اگر پرداخت کردند در یک فضاهای ديگری رفتند مثلا نهايت زحمتی که آقای فياضی در شرح اين عبارات کشيدند اين را گفتند که هر علم حصولی به علم حضوری برمی گردد يعنی ما به خود صور علم حصولی علم حضوری داريم خب اين که مطلب جديدی نيست از زمان ارسطو دارند می گویند... فقط شهيد مطهری در بعضی از پاورقی های شرح مبسوط يه اشاره هایی دارند که یک مقداری فضای علامه را چشيدند نه اينکه برايشان حل شده باشد که علامه یک چيزهایی بهشان گفته در اين حد... که بحث دقيق آن در اتحاد علم و عالم و معلوم، اتحاد عقل و عاقل و معقول هست. و آن اين هست که با نظام تشکيکی عالم، یک بحثی داريم که یک مرتبه ای پايینی داريم که مرتبه ماده هست که حرکت در همين ماده تحليل شد آن مادی و صوری و عللی که بحث کرديم در همين اضعف مراحل تحليل شد بعد یک مرتبه ي بالاتر از خودش دارد، مرتبه بالاتر از خودش يعنی تشکيکی هست بالاتر يعنی هم پايين هست و هم بالا، یک مرتبه تشکيکی که آن هم بالاتر از خودش دارد، آن هم بالاتر از خودش دارد تا اينکه به تعبير خودشان به ذات واجب الوجود می رسد که اين را ما غلط می دانيم اينطور نيست ولی به هر حال خودشان اينطور می گویند. خوشان يعنی فلاسفه نه علامه... بعد در

این نظام تشکیکی عالم آقایان می آیند می گویند که نفس انسان این ویژگی را دارد که جامع این مراتب هست یعنی هم می تواند در عالم ماده باشد که هست، وجود جسمانی اش و وجود روحانی اش هم می رود سیر و سلوک در عالم بالا که بحث های عرفانی هم در اینجا بحث می شود قوص نزول و قوص صعود و... و لفاظی هایی که ما می کنیم از آنجا هست. حالا آقایان می گویند هر مواجهه ما با معلومات، آقایان فکر می کنند در همین مرتبه ماده است مثلاً من با این فرش برخورد می کنم از طریق حساً یک تصویری می آید در ذهن من... علامه می گوید که مواجهه این نیست بلکه مواجهه در بالا صورت می گیرد. مواجهه بعد روحانی و نفسانی من با بعد ملکوتی این فرش، این دیوار این... به هر تعبیری که می گویند فقط وجودی اش بکنید فقط، ما ماهوی مثال زدی شما وجود اش بکنید، در اثر مواجهه نفس در آن بالا با این مراتب مادی یا فوق مادی در آنجا علم حضوری است که آن علم حضوری در آن بالا چون دائمی نیست، حالی هست، آنی هست، لحظه است می آید و می رود لذا نفس لابد از این هست که بعد از مواجهه با آن وجود ملکوتی بالا یک علم حصولی را اعتبار می کند که موقع فقدان آن وجود ملکوتی و مواجهه حضوری با این وجود اعتباری آن حال بکند مثلاً، کار کند... علم یعنی این... بعد با یک اضطراب خیلی قشنگ ملازمات عامه فلسفی می گویند که اعتبار آن هم لابد منه است باید اعتبار بکند به خاطر غایت عقلایی اش و این بحث ها البته اعتبارش اعتبار عقلی است نه اعتبار اصولی... حالا در این سیستم قضیه معکوس می شود، در سیستم قبلی مطابقت گیر داشت، مطابقت را باید درست می کردیم حالا در این سیستم مطابقت حل هست خطا را باید درست کنیم، که بعد خطا را هم درست کردند حالا بر گردید اصول فلسفه که خواندید علم حسی خطا نداشت را دوباره بخوانید با این دیدگاه، بدون شرح، شرح ذهنتان را قاطی می کند. متن را بدون شرح با این دید یک بار دیگه بخوانید. علامه که می گویند علم حسی خطا پذیر هست یعنی چی؟ از عبارت های شهید مطهری هم جلد نهم که اواخر جلد نه که بحث وجود ذهنی دارد تمام می شود ایشان اصلاً نمی خواهد اشاره کند منتهی آنقدر اشکال و جواب را کشش می دهند که شهید مطهری یک صفحه و نیم حرف می زنند. صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی با این شعر عرفا شروع می کند به کار کردن و می گویند قشنگترین شخصی که این

بحث‌ها را تحلیل کرده ابن عربی است البته ایشان با حیث عرفانی و اینها اما علامه انطباقش دادند با علم و فلسفه و ملازمات عامه و این بحث‌ها...

سوالاتی که از گذشته مانده است:

۱- اولی با تفسیر علامه شرط است یا نه؟ اولی با تفسیر مشهور که شد ذاتی و شرط هم هست آن عدم زوال یقین و... حالا اولی با این تفسیری که علامه می‌دهند شرط هست یا نیست؟

۲- در کجا شرط است؟ بین مقدمات و نتایج شرط است؟ فقط در مقدمات شرط است؟ شاید هم اصلاً شرط نیست؟

نکته: با ملازمات عامه هم آن را تطبیق بدهید...

آقای جوادی می‌گویند این اولی که علامه دارد می‌گویند واسطه در اثبات هست یعنی اولی علامه اولی که نیست واسطه بر می‌دارد آن وقت این واسطه برداشتن باعث می‌شود واسطه در اثبات بخورد لذا این قول را آشتی دادند با آن اولی که بوعلی نفی اش کرد، همان اولی بدیهی که واسطه در اثبات نداشت...

(شرح مبسوط / اصول فلسفه / اولی (عبارتهای آقای جوادی، رساله برهان، منطق کوچک شهید))

جلسه ۵۳: جدل

۱۲ / ۴ / ۸۹

از اینجامظفر با تقسیم اولیه صناعات وارد جدل می‌شوند که می‌گفتند یا مفید تصدیق است یا نیست که به آن شعر می‌گفتند اگر مفید تصدیق است یا تصدیق غیر جازم است که به آن خطابه می‌گویند یا مفید تصدیق جازم است که یا اعتبار حق در آن نشده است می‌شود جدل یا شده است و اگر شده باشد یا واقع است می‌شود برهان یا واقع نیست که میشد مغالطه.

در معمول کتب منطقی جدل و خطابه و شعر خیلی به این بحث ها پرداخت نمی شود چون آنها منطق را مقدمه ای برای فلسفه گرفته اند و فلسفه هم از علوم نظری است و بیشتر ما با بینش ها کار داریم لذا فقط روی مغالطه و برهان مانور می داند چون برهان مارا به واقع می رساند و مغالطه هم ما را به واقع می رساند یعنی اعتقاد غیر مطابق با واقع می رساند لذا در علوم نظری وقتی منطق مقدمه آنها واقع می شود فقط بحث مغالطه و برهان را در نظر می گیرند. ولی مظفر چون این کتاب را مقدمه ای برای اصول گرفته اند لذا بحثهایی مانند جدل را مفصل هم مطرح می کنند.

مظفر در بحث جدل سه بحث را مطرح می کند یکی قواعد اصول است و یکی مواضع هست و یکی هم وسائل. در مورد قواعد اصول ابتدا المدخلی مطرح می کند و اصطلاحات را توضیح می دهد و وسائل هم در مورد آداب جدل را برای طرفین بیان می کنند.

بیان مصطلحات:

لغت: لجاج در گفت و گو و بحث است یعنی اگر بین طرفین یک لجاجت و حيله گری باشد به این جدل می گویند.

اصطلاح: همان صنعتی است که در آنجا مطرح کردیم لذا بحث هایی که در اول برهان به معنای صنعت گفتیم در اینجا هم می آید.

اصطلاح صنعت چند تا است:

۱- یک بار بحث از اینها را می گوئیم یعنی بحث علمی که از اینها می گوئیم که وقتی در منطق از جدل می

گوئیم مرادمان همین است که مثلا در منطق به بحث علمی در مورد جدل می پردازیم.

۲- موقع استعمال دو وجه دارد یک وقع نفس استعمال به آن صنعت می گوئیم که به آن فکر مصدری می

گفتیم یعنی من همین الآن عملی انجام می دهم که به آن می گوئیم.

۳- یک بار هم در فضای استعمال به معنای اسم مصدر است.

گفتیم به هر سه اصطلاح در منطق قابل بحث است هم به معنای بحث نظری و هم استعمال به معنای مصدری که اگر با غایت برویم معنای مصدری بهتر صدق می کند اما اگر با موضوع برویم صدق نمی کند اگر با حیث وجود ذهنی برویم فقط معنای اسم مصدری مراد ما است.

(س) با سیستم مظفر که غایت بود و غایت عصمت از خطای در فکر بود آیا می تواند با همان سیستم بحث جدل را هم مطرح کند یا فقط باید با برهان و مغالطه کار کند؟ با توجه به اینکه مشهورات را هم می گفت صدق و کذب ندارد. این در حالی است که به مشهور اعتراض می کند که چرا شما این بحث را مطرح نکردید.

۴- به معنای همان ملکه باشد. در اثر استعمال متکرر ملکه این صنعت را حاصل می کند.

البته این اصطلاح بیشتر جای کار دارد که باید تقسیم دیگر صناعات را پیدا کنید که تقسیم ثناعی دیگری بود.

اصطلاح دوم: وضع

در بحث وضع دو اصطلاح (اشتراک لفظی اما شاید ما بتوانیم آنرا اشتراک معنوی کنیم) است:

۱- همان مطلوب باب برهان خودمان است که قبل از اقامه برهان می گوئیم مطلوب و بعد از اقامه برهان می گوئیم نتیجه. و در جدل هم همان مطلوب را می گوئیم.

۲- وضع آن اعتقادی است که یا واقعاً به آن اعتقاد داریم یا به خاطر اعتقادمان جدل می کنیم و یکی بار این طور است که ما به خاطر آن اعتقاد نداریم اما به خاطر جریان بحث به آن التزام عملی پیدا کرده ایم نه التزام علمی چون التزام عملی پیدا کرده ایم لذا می خواهیم از آن دفاع کنیم چون برای افهام خصم می خواهیم از آن استفاده کنیم. لذا مظفر تعبیر دارند یا «رأی معتقد به» یا «رأی ملتزم به» است.

تا اینجا مشترک لفظی می شود. اما اگر بخواهیم مشترک لفظی آنرا بهم بزنیم، خود همان مطلوب ما می شود جزء همین وضع معتقد به یا ملتزم به یعنی یک رابطه عام و خاصی پیدا می کند. مثلاً همان ملتزم به می خواهم آنرا اثبات کنم.

وجه حاجت به جدل:

در این جا می خواهند بگویند که ما هنوز به سیستم غایت خودمان استوار هستیم.

انسان از اینجهت که اجتماعی است انسان به خاطر احتیاجات عقلانی و بشری خودش انسان احتیاج دارد به اینکه برخی ها را همفکر خودش کند

نکته: اگر دقت شود می بینیم که اینجا دارند با گرایش و عقل عملی کار می کنند.

چون انسان نیاز دارد به اینکه افراد را هم فکر خودش کند لذا به بحث و گفت و گو نیاز دارد. برای این بحث یک بار می تواند همان حیث نظری را پیاده کند و بگوید چون واقعیت این طور است لذا ما باید این طور فکر کنیم که این مختص به برهان و علیت و .. است منتهی غالباً این مشکل است لذا ما نیاز داریم به جدل و خطابه و شعر که بین اینها هم جدل بهتر است. و اصلاً حیث عصمت از خطا در آن مطرح نیست.

س) چگونه وقتی ما نمی توانیم از برهان استفاده کنیم سراغ جدل می رویم؟ و در حالی که در جدل اصلاً مطابقت با واقع شرط نیست.

بحث بعد در مورد این است که چرا نمی توانیم برهان اقامه کنیم: (البته جای دقت دارد که آیا فقط همین چهارتا است یا نه؟)

۱- در هر مسأله ای حق واحد است لذا قطعاً یکی از طرفین متاصم دارند برهان اقامه می کنند و طرف مقابل از راهی غیر برهانی پیش می رود. لذا اختلاف در اقوال هم نشان می دهد که قطعاً یکی از اینها برهانی نباشد و ممکن است حتی هیچ کدام برهانی نباشد. (البته ممکن است حرف هر دو برهانی هم باشد اما نزاع

لفظی باشد که خیلی از نزاع‌های کلامی و فلسفی این طور است، در مغالطه افتاده ایم امانه در مغالطه در نتیجه بلکه مغالطه در مقدمات) از این اصول موضوعه که حق واحد است می‌توان نتیجه گرفت که پلورالیزم معرفتی باطل است. با این بحث که حق واحد است پس برهان واحد است پس قطعاً یکی از این دو دارند جدل م‌یکند.

۲- عوام، برهان پذیر نیستند حتی گاهی اوقات برهان ستیز نیز هستند (چون الناس اعداء ما جهلوا) و ما در خیلی جاها نیاز داریم که عوام را همطیف خود کنیم.

۳- تا اینجا فرض بر این بود که ما حرف حقی داریم و می‌توانیم برای آن برهان بیاوریم اما به خاطر مشکلاتی که گفتیم معذوریم اما در این مورد فرض بر این است که ما نمی‌توانیم برای برخی چیزها برهان اقامه کنیم یعنی مجادل توانایی اقامه برهان ندارند که در اینجا از جدل استفاده می‌کند.

۴- خود خواص هم نیاز به جدل دارند. یک نکته لطیفی از علامه است که خلاصه اسفار بدایه شده است و بقیه جدل و خطابه است. و چرا ملاصدرا جدل می‌کند در حالی که برای خواص این را می‌نویسد. به دلیل اینکه خیلی از خواص در وحله اول نفس انکار می‌کند چون یک مبنا و یک سیستم جدید است انکار می‌کند البته حیث گرایشی می‌گوییم نه حیث بینشی. لذا می‌گویند مبتدی در علوم این طور نیست که نفهمد اما یک حیث گرایشی ندارد لذا مجبوریم که جدل را هم به کار ببریم.

۵- موردی دیگر که ایشان نگفتند این است که: برخی مطالب اصلاً برهانی نیستند مخصوصاً با تحلیل ما از شروط برهان مثل اعتباریات که اصلاً برهان پذیر نیست. یا قضایای شخصی که می‌گویند لا کاسب و لا مکتسب مثل تاریخ و جغرافی و طب اصلاً برهانی نیستند.

جلسه ۵۴:

۱۶ / ۴ / ۸۹

نکته: اعتبارات فلسفی مخالف با حقیقی بودن علم نیست مانند ریاضی و فیزیک و ... که طبق اصالت وجود موضوعاتشان اعتباری است. اما علوم آنها حقیقی است چون واقع تحمل اینها را دارد.

جدل اسلوب دوم تفکر بعد از برهان است که یا در مواردی که برهانی اند و شخص عاجز از برهان هستند یا خودش یا مخاطب او یا در مواردی که اصلاً برهانی نیستند لذا ناچاریم که به جدل مراجعه کنیم. و گفتیم که شخص برای هم سو کردن افراد با خودش مجبور است که یا برهان اقامه کند یا جدل که گفتیم در مواردی که برهان ممکن نیست بهترین راه جدل می باشد.

بعد از این بحثها یک مقایسه ای بین جدل و برهان را انجام می دهند:

اولین تفاوت:

(که خود شان تعبیر به مادی می کنند که ممکن است ما این تعبیر را در ست کردیم) می گویند جدل ماده با برهان تفاوت دارد که علت آنرا در مبادی اقیسه را هم توضیح دادیم و در برهان گفتیم که مقدمات ما باید یقین بالمعنی الأخص باشد و برای این یقین هم نیازی به یک شروطی مانند ضرورت و ذاتیت و کلیت داشتیم / اما حیثیت اینکه یقین را در آنجا به کار می بردیم این بود که میخواستیم به نتیجه یقینی برسیم لذا اگر از مقدمات یقینی استفاده می کنیم این است که انتاج یقینی داشته باشیم.

و از این جهت در برهان هم گفتیم که شروط مقدمات برهان با غایت جلو رفتیم چنانکه در تعریف و در انتخاب مواد هم با غایت برهان که همان انتاج یقین اخص بود جلو رفتیم.

البته مظفر با حیث غایت جلو می رفتند.

اما در جلو غایت ما هم سو کردن طرف مقابل با خودمان است که برخی جاها مناسب با افهام خصم است یا اینکه در فضای جادلهم بالتی هی احسن است و چون غایت ما این است لذا باید از مقدماتی استفاده کنیم که طرف مقابل این را بپذیرد. و از این جهت شرط شده است که ما باید از مشهورات استفاده کنیم یا از مسلمات استفاده کنیم و

مشهورات هم یا مشهورات عام است یا خاصه است یا حتی اگر اینکه این فرد مشهوری را هم قبول نداشته باشد در فضای جدل از این جهت که مشهور این را قبول دارد باید بپذیرد. که تعبیر «ملتزم به» از آن استفاده کردیم.

نکته ای که در تفاوت اول است این است که حیثیت ها متفاوت است وقتی در برهان یقین بالمعنی الأخص است لذا مقدمات هم باید یقین اخص باشد اما در جدل که هدف هم سو کردن طرف مقابل است مقدمات ما هم باید مشهور و مسلم باشند. حال تفاوتی ندارد که این مسلم و مشهور جزء یقین اخص باشد یا نباشد مثل یقینیاتی که گفتیم ممکن است مشهور باشد. لذا اشکالی ندارد که ما از یقین بالمعنی الأخص در جدل هم استفاده کنیم و از این جا به نکته ای که قبلاً تأکید کردیم می رسیم که: وعاء اعتباریات عرفی هم همین طور است که به صرف اینکه یک قاعده عقلی در اعتباریات به کار رفت نباید گفت که حتماً خلط حقیقت و اعتبار است بلکه ممکن است عرف آنرا اعتبار کرده باشد. باید ببینیم که عرفی هست یا نه؟ مثل قانون علیت با دقت های فلسفی آیا عرف فهم هست و عرف با آن کار می کند یا نه؟ که البته گفتیم عرف گاهی با مشکل ترین قواعد فلسفی کار می کند اما گاهی هم با ساده ترین آنها کار نمی کند. باید اعتباریات بررسی شود.

وقتی تعریف پسینی و پیشینی را مطرح کردیم باید تک تک مثال ها را بررسی کنیم که ببینیم آیا عرفی هست یا نه؟

مثل فرق مصدر و وصف، مفصل بررسی کردیم که می توانیم این را عرفی کنیم. با اعتبارات به شرط لا و لا بشرط آنرا عرفی کردیم.

پس گفتیم که باید ابتدا طبق سیستم فاعل بالقصد خودشان ابتدا باید غایت مطرح شود و بعد برویم سراغ ماده.

تفاوت دوم:

در فضای برهان کار نداریم که طرف مقابلی هست یا نه و خودمان بنفسه فکر می کردیم و هدفمان رسیدن به یقین اخص بود که خودش أم الغایات است. و این تعمیم درست می شود که حال چه برای خودمان اقامه کنیم یا برای

دیگران اقامه کنیم هدف رسیدن به یقین اخص است یا اینکه دو نفری می نشینیم ببینیم به کجا می رسیم. یعنی چه از باب تعلیم و تعلم و طرفینی باشد و چه برای خودش باشد این غایت است. اما در فضای جدل این طور نیست چون غایت ما همسو کردن طرف مقابل با تفکرات خودمان است حداقل باید دوطرف بحث وجود داشته باشد.

مخصوصاً با سیستم قیاسی که چیدند و روی فکر پیاده کردیم (مظفر در ابحاث المنطق که معرف را و صف معلوم تصویری گرفتند اما بعد گفتند قیاس قول مؤلف من قضایا است) و ظاهر این است که التزام به ابحاث المنطق ندارند. البته اگر قول را به معنای اعتقاد بگیریم درست است اما عبارات ایشان در خیلی از جاها نشان دهنده چیز دیگری است.

تفاوت سوم:

در هر مسأله ای برهان واحد است به این علت که حق واحد است و راه رسیدن به حق هم واحد است. چون گفتیم برهان اینی که یقین آور نیست و برهان لمی هم در غیر از فضای علت تامه یقین آور نیست لذا سیر ذهن ما باید در ریل واقع حرکت کنیم که همان علت تامه باشد پس در هر مسأله ای یک برهان داریم.

نکته: در آخر باب برهان بحثی را به نام ملازمات عامه مطرح کردیم که اگر در لمی می گوئیم که یک عدد برهان داریم در ملازمات عامه می گوئیم که بی نهایت برهان داریم. مثل اینکه برخی از مسائل فلسفه اصلاً برهان لمی در آن نمی تواند باشد چون غیر از موجود چیزی نداریم که بخواهد علت تامه آن باشد. مانند اثبات وجود خداوند.

هر چیزی که از حیث موجود بما هو موجود بحث شود نمی تواند برهان لمی داشته باشد.

پس تفاوت سوم این است که چون حق واحد است و راه رسیدن به حق هم واحد است لذا برهان واحد است اما در جدل هر دو نفر می توانند جدل اقامه کنند. اما می گفتیم که در برهان اگر نزاع حقیقی باشد قطعاً یکی از آنها برهان نیست.

تفاوت چهارم:

برهان همان طور که از طرف ماده هم باید یقینی باشد از جهت صورت هم باید یقینی باشد لذا باید قیاس باشد اما در جدل می تواند صورت ما قیاسی نباشد.

نکته:

وقتی بحث جدل را از تمثيل و استقراء و جدل اعم کردیم حال برگردید و تقسیم ثنائی ابتدای منطق سه را بررسی کنید. (برهان شفا و اشارات تقسیم های دیگری را هم ذکر کرده اند) چون مقسم ما در آنجا قیاس بود و سیستم آنها هم بر اساس مقدمات و مواد تقسیم ثنائی را مطرح کردند حال با این تعمیم که مطرح کردیم به خصوص با توجه به این نکته که غالباً جدل، قیاس نیست یا تقسیم آنجا درست نیست یا بیان اینجا درست نیست و ظاهر این است که اینجا مشکلی ندارد لذا مقسم را باید در آنجا درست کنیم.

جلسه ۵۵:

ایشان در ابتدا چند اصطلاح را مطرح کردند و بعد هدف از جدل را مطرح کردند و بعد مقارنه بین جدل و برهان را مطرح کردند.

در اینجا از همه این بحث ها میخواهند نتیجه بگیرند که تعریف جدل چیست؟ البته قبلاً تعریفی را از جدل نموده اند که: «القول المؤلف من المسلمات أو المشهورات المزم للغير والجاری علی قواعد الصناعة»

اما با این توضیحاتی که مطرح کردند دوباره تعریفی را ارائه می دهند و بعد از آنهم برای بار سوم تعریفی را ارائه می کنند و باید تأمل کرد که این سه تعریف تفاوتی دارند یا نه؟

فایده جدل:

۲۷ دقیقه مانده.

فایده اول:

مقصود اصلی ما از جدل، همان همسو کردن دیگران با تفکرات خودمان. که برای خودمان هم از جهاتی دیگر مفید است که اینها را روی آن تأکید می کنند.

کسانی که جولان ذهنی بالا دارند بهتر می توانند جدل بچینند چون سریع لوازم آنرا می گیرد اما در جدال احسن می گوئیم که در جدل علاوه بر اینکه باید خوب حرف زد باید حرف خوب هم زد و چه بسا باید خوبتر هم حرف زد یعنی علاوه بر اینکه جولان بالا است باید دقت را هم بالا برد چون لوازم را که می چینید ممکن است واسطه زیاد بخورد و حد وسط هایی این وسط فاصله بیفتد و طرف مقابل بگوید که این حد وسط این مطلب را نمی رساند لذا ایشان می فرمایند که یکی از ویژگی های جدل ذهن را تیز می کند چون مجبور است تمام لوازم حرف طرف مقابل را بگیرد و روی آنها فکر کند.

فایده دوم: تحصیل حق و یقین

ممکن است کسی بگوید که فضای جدل که این نبود و این برای برهان بود و در جدل می خواستیم افهام خصم کنیم؟

گفتیم که جدل برای خواص هم نیاز است یعنی هر چند که شخص توانایی اقامه برهان هم داشته باشد و علم هم برهان پذیر باشد و برای خودش هم بخواهد که واقع را بشناسد بالأخره به وسیله آن ریاضت ذهنی که در اثر جدل آمده است می تواند سریع لوازم این قول را بچیند نفیاً و اثباتاً.

در بحثها یک بار این طور است که ما برای خودمان میخواهیم برای خودمان برهان اقامه کنیم و یک بار این است که برای صحت یک قول لوازم واقعی آن قول را بررسی کنیم و در اثر اینکه اگر ما به این برسیم که یکی از لوازم این قول اشتباه است پس خود قول هم اشتباه است لذا شروع کنیم با جدل کار کردن و هر کدام که لوازمش اشتباه باشد به فساد آن قول می رسیم و اگر لوازمش درست باشد مؤید برای صحت آن قول می شود.

سومین فایده: برای مبتدی جدل نیاز است.

به خصوص برای اصول موضوعه جدل بسیار نیاز است. که گفتیم اصول موضوعه که در مسلمات آنرا کار کردیم گفتیم که: اعتقاداتی که الآن جایگاه برهان چیدن برای آنها نیست یا اینکه اصلاً در این علم داخل نیستند یا اینکه اگر هم داخل می باشند اما جایگاهش نیست، و ما از باب حسن ظن از طرف مقابل می پذیریم. و علی المبنای بحث می کند و می گوید بر فرض اینکه ما آنرا قبول کردیم جلو می رویم.

ایشان می فرمایند که اصول موضوعه ای که مادر علوم مختلف آنرا به کار می بریم متعلم مبتدی به وسیله این جدل می تواند با همین سیستم که گفتیم که لوازم آن اصول موضوعه را تطبیق دهد و به وسیله صحت و سقم آنها به درستی یا نادرستی آن اصول موضوعه برسد. در حالی که اصلاً جای برهان چیدن و اثبات کردن آن اصول موضوعه نیست ولی با این مقدمات می تواند به اصول موضوعه اطمینان بیشتری پیدا کند.

فایده چهارم:

فایده اصلی است که غلبه بر خصم پیدا کنیم. و اینکه ایشان این فایده را در فایده های عرضی آورده اند لذا مؤید ما است که فایده اصلی همان همسو کردن دیگران با خود است.

بعد هم به لوازم افهام خصم اشاره می کنند برای کسانی که ریاست و مدیریت دارند خیلی جاها بحثهای جدلی نیاز است که طرف اقناع شود و کارها را بهتر انجام دهد.

فایده پنجم:

فایده دیگر برای وکلا و محامین است که تقریباً تحلیل همان چهارمی است که یکی از مصادیق همان مورد چهارم است.

و از همین جا می توان این بحث را مطرح کرد که سوفیست هایی که در آن زمان به عنوان وکیل مطرح بودند با همان جدل شروع کردند که بعد به خاطر اینکه خیلی حق ناحق شد و ... دچار مغالطه شدند و بعد هم شک گرایبی و در آخر هم واقع را نفی کردند. و اخیراً هم پلورالیسم شدند.

سؤال:

اگر شما بحث جدل را در سیستم اعتباریات مطرح کردید با همان فضای مشهورات، آیا می توان با یک چیز اعتباری به یک چیز حقیقی رسید؟

جلسه ۵۶:

۸۹/ ۴/ ۲۰

بحث در مورد وجه تسمیه جدل است که آیا اسم مصدری است یا مصدری است یا صنعت علمی یا ...؟

ایشان وقتی تعبیر به استعمال می کنند، مصدری است.

در صنعت عملی هم مصدری و هم اسم مصدری صادق است.

در برخی جاها هم تعبیر به صنعت علمی می کنند.

ایشان در برخی جاها حملشان اولی است و در برخی جاها حمل شایع است.

وقتی به حمل شایع می گوید مراد مصداق جدل است. و مصداق یعنی نفس استعمال.

یک بار با صنعت می گوید و ملکه نفسانی را قصد می کند می شود «جدلی»

یک بار هم مفهوم جدل را تعریف می کند صنعت علمی است که می گوید جدل این است و شرایط آن این است

و و وقتی می گوئیم فلانی صنعت جدل را دارد یعنی ملکه جدل را یا یعنی «جدلی».

چیزی که در اینجاست است این است که ثمره این بحثها چیست؟ چرا شهید به منطق می گوید «فن»؟ چرا آخوند به اصول می گوید فن در عین حال که آنرا علم می داند و برای آن موضوع قائل است.

بحث اصلی در این است که تفاوت اساسی این سه تعریف از جدل چیست؟

در ابتدای کتاب مظفر به راحتی گفتند که منطق آلت است و بعد هم گفتند که علم یا آلی است یا اصالی. اما در اینجا می گوید «فن» آیا منطق عملی است یا نه؟ شهید مطهری که می گوید فن. چرا؟ اگر فن باشد اعتباری است یا نه؟

قواعد و فن در فضای مصدری است یا اسم مصدری؟ صناعاتی مانند جدل و برهان اگر مصدری باشد فن می شود یا اگر اسم مصدری باشد؟

فکر زمانی که می گوئیم «حرکة العقل» می شود مصدری. اما معرف و حجت اسم مصدری است.

اسم مصدری حاصل تکوینی مصدر است یا نه؟ اگر بگوئیم حاصل تکوینی آن است می شود هست نه باید یعنی حقیقی است نه اعتباری.

بحث از منطق تکوینی که می کنیم آیا مراد این است که گزاره های منطقی در وجود ما است یا اینکه می گوئیم که قدرت تفکر در ذهن ما است؟