

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۹ - ۸

برخی از ملاحظات منطقی میرداماد رحمته الله علیه

تاریخ دریافت: ۹۰/۶/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۰/۸/۱۴

سعید احمدی *

میرداماد را می‌توان به عنوان حلقه وصل سیر مباحث منطقی و گذر از منطق مشایی به صدرایی به شمار آورد. او علاوه بر توضیح و تحلیل دقیق برخی از مباحث مطرح شده توسط منطق‌دانان پیش از خود، ملاحظاتی نیز در زمینه بحث‌های منطقی دارد که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. مانند:

۱. تبیین دقیق موضوع منطق و تفکیک بین معقولات ثانیه منطقی و فلسفی. از نظر میرداماد عروض معقولات ثانیه منطقی بر معقولات اولی به حسب وجود ذهنی است در حالی که عروض معقولات ثانیه فلسفی به حسب وجود خارجی یا اعم است.

۲. تقسیم مطلب هلی بسیط حقیقی و مشهوری و بیان این که هل بسیط حقیقی، سؤال از خود شیء است به حسب حقیقت آن در ذاتش و تقرر ماهیتش و این که این مرتبه تقرر ماهوی طبق اصالت ماهیت، بر مرتبه وجود آن شیء تقدم دارد.

۳. وجود رابطی دو اصطلاح دارد، یکی از دو معنا محمول واقع می‌شود و دیگری وجود رابط است که بین موضوع و محمول قضا یا قرار دارد و مقابل

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

وجود فی نفسه است؛ این معنا از وجود رابطی، وجود فی غیره است و از آن به معنای حرفی یاد می‌شود.

۴. تبیین معنای اعم بودن موضوع سالبه از موجه و دفع پارادوکس مطرح شده در رابطه با این اعم بودن، با توجه به اعتباری بودن شمول و اعم بودن موضوع سالبه از موجه.

۵. جریان برهان لمّ و انّ در قیاس‌های استثنایی، همانند قیاس‌های اقتزانیه با توجه به این که مستثنی در آن به منزله حد وسط در حمله است.

واژه‌های کلیدی: موضوع منطوق، مطلب هل، وجود رابط، سالبه، برهان انّ، برهان لمّ، معقول ثانی منطقی، معقول ثانی فلسفی.

طرح مسأله

منطق‌دانان مسلمان در تکامل مباحث منطقی، گام‌های اساسی و بلندی برداشته‌اند. این تکامل بدون در نظر گرفتن سیر تاریخی مباحث منطقی، به خوبی قابل درک نیست. از این رو، توجه به پشتوانه تاریخی مباحث عقلی، در تحلیل و تبیین دقیق آن نقش مهمی ایفا می‌کند. آراء منطقی میرداماد، از جمله مسائلی است که در نقطه اتصال دو سنت مشاء و حکمت متعالیه، از نگاه منطق‌دانان امروزی مورد غفلت واقع شده که نتیجه‌اش احساس یک نوع جهش از منطق مشاء به منطق صدرایی است. بالطبع تبیین و تفسیر آراء منطقی این حکیم بزرگ، می‌تواند در روند تکاملی مباحث منطقی و فهم بهتر منطق صدرایی کارساز باشد. همچنین میزان تأثیرپذیری صدرالمتألهین رحمته الله از استادش میرداماد رحمته الله در بعضی از مباحث مشخص می‌شود.

موضوع منطق از دیدگاه میرداماد

موضوع هر علم، یکی از وجوه تمایزدهنده آن علم از علوم دیگر است و مسائل آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند. در این که موضوع علم منطق چیست، بین منطق دانان اختلاف وجود دارد. قول اهل تحقیق این است که «معقولات ثانیة منطقی» موضوع علم منطق می‌باشد. این اصطلاح در کتب منطقی قبل از بوعلی به چشم نمی‌خورد و اولین کسی که تعبیر معقولات ثانیه را - بدون قید منطقی - درباره موضوع منطق به کار برده، بوعلی بود. او در کتاب *الشفاء* درباره موضوع منطق، فصلی آورده که در آن معقولات اولی را از معقولات ثانیه تفکیک نموده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، *المنطق، المدخل: ۲۱*) بوعلی موضوع منطق را معقولاتی می‌داند که حیث ایصال به مطلوب در آنها لحاظ شده است. (همان، *الهیات: ۱۰*)

ابن سینا معقول ثانیه را در مورد مفاهیم فلسفی به کار نمی‌برد. معقول ثانی در آثار ابن سینا، تعبیر دیگری از مفاهیم منطقی است. رأی ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی روشن نیست و به آسانی نمی‌توان مدعی شد که اساساً وی مفاهیم فلسفی را به عنوان قسمی از مفاهیم، در کنار معقولات اولی و معقولات ثانیه می‌شناسد. (فتابی اشکوری، ۱۳۸۷، ۳۳) بهمنیار - از شاگردان بوعلی - و لوکری نیز تعبیر معقول ثانی را بدون تفکیک بین منطقی و فلسفی مطرح کرده‌اند. از عبارت آنها می‌توان فهمید که تمایز معقول منطقی از فلسفی برایشان روشن نبوده است. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۸؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۲۹)

شیخ اشراق نیز تفکیکی بین معقول منطقی و فلسفی قائل نیست. او هر چند بین مفاهیم اعتباری و ماهوی تفکیک قائل شده است، اما مفاهیم فلسفی و منطقی را همواره به یک چشم دیده است؛ چرا که ایشان صفات را به ذهنی و عینی

تقسیم می‌کند و برای صفات ذهنی، به نوع و امکان مثال می‌آورد، حال آن که امکان، معقول ثانیه فلسفی و نوع، معقول منطقی است. عبارت خواجه در *التجريد* خلاصه و موجز است و ظاهراً متأثر از سهروردی است. (شیخ اشراق، ۱ / ۱۳۷۵؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۱۱۶) خواجه طوسی در *اساس الاقتباس* نیز تصویر واضحی از این تفکیک ارائه نمی‌دهد؛ عبارت او این است:

موضوع علم منطق که مباحث جزویست از آن، معقولات ثانیه است به اعتبار آن که مقتضی وقوف بر کیفیت اکتساب علوم باشد و به معقولات اولی صوری عقلی می‌خواهیم که مستفاد از اعیان موجودات بود، مانند جوهر و عرض و واحد و کثیر و غیر آن. به معقولات ثانیه صوری عقلی که مستفاد بود از معقولات اولی، مانند کلی و جزئی و ذاتی و عرضی و امثال آن. (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۹۸)

از مثال‌هایی که او برای معقولات اولی آورد، ممکن است این‌گونه برداشت شود که تفکیک بین معقولات منطقی و فلسفی توسط او انجام شده است؛ البته تعبیر او درباره معقولات اولی خلاف اصطلاح رایج است، اما با تأمل در این که او معقولات ثانیه را مستفاد از معقولات اولی می‌داند، می‌توان سخن او را به سخن ابن سینا ارجاع داد؛ زیرا ابن سینا هم، معقولات ثانیه را مستند به معقولات اولی می‌داند که مرادش همان مفاهیم ماهوی است.

از عبارات میرداماد در *الافق‌المبین و تقویم‌الایمان* به دست می‌آید که تا زمان او بین معقولات ثانیه فلسفی و منطقی تفکیک صورت نگرفته بود و این تمایز حاصل تلاش فکری این حکیم بزرگ بوده است. او با بیان این‌که تا زمان او کسی به این تفکیک، تفتن نیافته است، معقولات ثانیه فلسفی را از منطقی تفکیک می‌کند. عبارت او چنین است:

والذی یستبین لی و یشبه أن نضح الحکمة لیس یتجاوزه ولا ما أسسه

الفلاسفة الإسلامية حافين حول عرش العلم من الرؤساء و المعاضدين و محققه الأتباع يتعداه: هو أن المعقولات الثانية، حيث تجعل موضوع الحكمة الميزانية أتى هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة. (ميرداماد، ۱۳۸۵: ۵۲)

او موضوع منطق را معقولات ثانیة منطقی می‌داند، از آن جهت که در ایصال به مطلوب نافع است. (همان: ۵۵) سپس برای اثبات مدعای خود مثال‌هایی از فلسفه و منطق می‌آورد. او بیان می‌کند که مفاهیمی چون: «الحمل و الوضع و الكلية و الجزئية و الفردية و الذاتية و العرضية و الحسية و الجنسية و الفصلية و النوعية» با مفاهیم دیگری مانند: «الشيئية و الوجود و الامكان» فرق دارد. (همان: ۵۳)

از نظر میرداماد برای یک شیء در درجه اول معقولاتی وجود دارد، مانند حیوان، جسم، ماشی، ضاحک و انسان که معقولات ثانیه به آنها استناد داده می‌شود و در ذهن عارض بر معقولات اولی می‌شود و قضایای ذهنیه را تشکیل می‌دهد. (همان) میرداماد بیان می‌کند که مطلق وحده و کثرة از معقولات ثانیه مصطلح در حکمت هستند که با معقولات منطقی که عروضشان به معقولات اولی به حسب وجود و تقرر ذهنی است تمایز دارند. (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۷۵)

از نظر میرداماد، بحث از اصل وجود معقولات ثانیه منطقی، چگونگی وجود آنها و جایگاه آنها که آیا در خارج می‌باشند، یا در نفس یا شایستگی و صلاحیتی در ایصال یا نفع دارند، از وظایف فلسفه است. فلسفه وجود «کلی» را اثبات کرده و بیان می‌کند که «کلی» گاهی «نوع»، گاهی «جنس»، گاهی «فصل»، گاهی «خاصه» و گاهی «عرض عام» است. پس وقتی «کلی جنسی» و «کلی نوعی» در فلسفه اثبات شد، «کلی»، با شرط کلیت، موضوع علم منطق می‌شود.

پس از آن لوازم و اعراض ذاتیه «کلی» در علم منطقی اثبات می‌شود. اصل جهات، یعنی وجوب، امکان و امتناع را فلسفه اثبات می‌کند، پس وقتی دانسته شد که «کلی» گاهی «واجب»، گاهی «ممکن» و گاهی «مطلق» است، این کلی موضوع منطقی می‌شود. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۵۵)

با توجه به این که در فلسفه، علاوه بر این که از معقولات ثانیة فلسفی بحث می‌شود، از اصل وجود معقولات منطقی نیز بحث می‌شود، تعبیر فلسفی معقول ثانی، جامع معقولات ثانیة منطقی و معقولات ثانیة ای است که در قبال آن می‌باشد. به عبارت دیگر، معقولات منطقی و فلسفی در پوشش معنای جامعی قرار می‌گیرند که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد. به همین جهت میرداماد، معقول ثانی فلسفی را اعم از معقول ثانی منطقی می‌داند. (همان: ۵۰ و ۵۵)

۲) مطلب هل از دیدگاه میرداماد

منطق دانان معمولاً مطلب هل را به دو قسمت تقسیم می‌کنند: هل بسیط که در آن از اصل وجود شیء سؤال می‌شود و هل مرکب که در آن از ثبوت چیزی برای شیء سؤال می‌شود. وجود در هل مرکب به عنوان رابط است، نه محمول. مطلب هل مرکب را از این رو مرکب نامیده‌اند که از وجود مقید سؤال می‌کند؛ به همین جهت عده‌ای آن را مطلب هل مقید نیز نامیده‌اند. (غزالی، ۱۴۲۱: ۲۲۷)

میرداماد بر تقسیم منطق دانان تقسیم دیگری را می‌افزاید که در آن مطلب «هل بسیط» را به دو قسم حقیقی و مشهوری تقسیم می‌کند. از نظر او «هل بسیط حقیقی» سؤال از خود شیء به حسب حقیقت آن در ذاتش و تقرر ماهیتش است که این مرتبه تقرر ماهوی، بر مرتبه وجود آن شیء تقدم داشته و در لحاظ عقل، ابتداء و بلا وسط از جاعل صادر شده است و «هل بسیط مشهوری» سؤال از

وجود شیء در نفس الامر یا در ذهن و یا در خارج است. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۰۶) میرداماد بازگشت نهایی مطلب هل بسیط چه حقیقی و چه مشهوری را به یک محکی عنه می‌داند و تقسیم هل بسیط به مشهوری و حقیقی را در مقام تحلیل می‌داند. بنابراین، از ماهیت موجود به حسب تقرر ماهویش، مطلب هل بسیط حقیقی و به حسب وجودش، مطلب هل بسیط مشهوری انتزاع می‌شود.

تقسیم هل به حقیقی و مشهوری به مبنای میرداماد بازگشت می‌کند که اصالت را به ماهیت می‌دهد؛ زیرا طبق مبنای ایشان اولین سؤال از یک چیز، سؤال از خود شیء (هل الشیء؟) است، نه از وجود آن، که اعتباری است و در نتیجه سؤال از خود شیء بسیط حقیقی و سؤال از وجود شیء بسیط حقیقی نیست، بلکه مشهوری است، اما طبق اصالت وجود، سؤال حقیقی سؤال از وجود است و هلیت بسیط حقیقی (هل الوجود؟) است و اگر دقت کنیم، خواهیم دید (هل الشیء موجود؟) مشهوری خواهد بود؛ زیرا ماهیت امری اعتباری بوده و در مقام تحلیل عقلی وجود بر آن به صورت عکس‌العمل، حمل می‌شود.

میرداماد عبارتی را از بوعلی نقل می‌کند که در آن ابن‌سینا به محمولاتی برای ماهیت اشاره دارد که نیاز به موجود بودن ماهیت ندارد. پس ماهیت در مرتبه ذاتش دارای محمولاتی است که ذات ماهیت مقوم آن بوده و حمل آن بر ماهیت نیاز به تحقق ماهیت در ظرف ذهن یا خارج ندارد، مثل شکل بودن برای مثلث و زوجیت برای چهار. (همان، ۱۳۶۷: ۵۴) در این‌گونه از محمولات که بالحمل الاولی بر ماهیت حمل می‌شود، ماهیت بدون لحاظ وجودش در خارج یا ذهن دارای این اوصاف بوده و نیاز به چیزی زائد از ذات ندارد. از نظر میرداماد، مهمل گذاشتن قسم «هل بسیط حقیقی»، مغالطه در مباحث تصویری و تصدیقی را به

دنبال دارد و باعث فساد نتایج حد و برهان می‌شود. (همان، ۱۳۸۵: ۱۰۶)

۳) وجود نفسی، وجود رابط و رابطی از دیدگاه میرداماد

مسئله دیگری که از ابتکارات میرداماد است، تقسیم وجود به نفسی، رابط، و رابطی است. در کلمات بوعلی و قدما این تقسیمات وجود ندارد. صدرالمتألهین در آخرین فصل از منهج اول از مرحله اول *اسفار* متعرض این مطلب شده است و فصلی تحت عنوان «فی الوجود الرابطی» باز کرده و در آن فصل ثابت کرده است که وجود رابطی دو اصطلاح دارد: یکی از دو معنا محمول واقع می‌شود و دیگری صرفاً نسبت بین موضوع و محمول است. صدرالمتألهین فرق وجود رابط و رابطی را - که غالباً موجب اشتباه است - بیان کرده و گرچه در این فصل نامی از میرداماد نمی‌برد، ولی همان‌طور که حاجی سبزواری در حاشیه اشاره کرده، او در این فصل از استادش میرداماد در کتاب *افق‌المبین* بهره گرفته است. (مطهری، ۱۳ / ۱۳۷۹: ۱۰۶)

از نظر میرداماد، وجود رابطی دارای دو اطلاق است: الف) وجود رابط که مقابل وجود فی‌نفسه است؛ وجود رابطی در این معنا وجود فی‌غیره‌ای است که بین موضوع و محمول قضایا قرار دارد و از آن به معنای حرفی یاد می‌شود. باید توجه داشت که این معنای وجود رابطی غیر از نسبت هو هویت و اتحادی بین قضایا و غیر از نسبت حکمیه است. نسبت حکمیه در تمام قضایای بسیطه و مرکبه وجود دارد که به عنوان نسبت اتحادیه از آن یاد می‌شود. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۱۳) بنابراین، وجود رابط حقیقتی خارجی است که بین موضوع و محمول پیوند برقرار کرده و وجودی جدا از آن دو ندارد و این وجود، همان امری است که در مباحث مواد ثلاث در بحث از ضرورت، امکان و امتناع، موضوع بحث می‌باشد؛

زیرا مواد ثلاث از احکام و خصوصیات رابطی هستند که در موضوع و محمول محقق است.

ب) دومین معنا از وجود رابطی، وجود ناعتی است که برخلاف معنای اول، وجود فی غیره نیست، بلکه وجود فی نفسه لغیره است. توضیح این که معنای نفسی، گاه نظیر واجب تعالی، برای خود موجودند، گاه نظیر اعراض در شیئی دیگر و یا مانند صورت برای شیء دیگر موجودند و یا از قبیل صور علمی در نزد نفس حاضر می‌باشند. در این سه صورت، وجود فی نفسه علاوه بر آن که طرد عدم از خود می‌نماید، نقصی را از وجودی دیگر سلب کرده و بدین سان وصف و نعتی برای آن وجود اثبات می‌کند این معنای وجود رابطی مانند سفیدی برای جسم، وجود معلول برای علت و وجود معلوم نزد عالم است؛ زیرا مراد وجود فی نفسه سفیدی است اما در حالی که برای جسم است؛ چون وجود فی نفسه عرض همان وجود آن برای موضوعش (لغیره) است و وجود فی نفسه معلول بعینه همان وجودش برای علت است. (همان: ۱۱۴) بنابراین، معنای دوم از وجود رابطی با تحقق فی نفسه شیء تباین ندارد، بلکه دارای دو اعتبار است: یکی اعتبار نفسی آن و دیگری اعتبار نعتی و وصفی آن برای غیر، اما در طبیعت مفهوم وجود رابطی به معنای اول تعلق به غیر، نهفته است و هیچ تحقق فی نفسه نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا در صورتی که نفسی لحاظ شود، انقلاب در ذات آن ایجاد می‌شود. (همان) بر اساس اشتراک لفظی، هیچ یک از این دو معنای رابط و محمولی به دیگری قابلیت تبدیل ندارد، زیرا ربط و عدم استقلال در ذات رابطی نهفته است و حال آن که وجود محمولی قابل ملاحظه و نظر استقلالی است. از این رو، اشتراک بین این دو معنا از وجود رابطی، لفظی است.

میرداماد، وجود رابطی به معنای اول را در هلیات بسیطه قبول ندارد؛ زیرا موضوع و محمول در هلیات بسیطه دو وجود ندارند تا آن که رابطی بین آنها محقق باشد، اما وجود ناعتی این صلاحیت را دارد که به لحاظ عقلی به آن نگاه استقلالی شود و به عنوان محمول در هلیه بسیطه قرار گیرد، مانند: البیاض موجود (همان)

از نظر میرداماد، وجود فی نفسه نیز دارای دو اطلاق است:

الف) اول در ازاء وجود رابطی به معنای اول، و آن وجود شیء است علی الاطلاق و علی الحقیقه که وجود لذاته، مانند واجب تعالی، وجود جوهر که وجود فی نفسه و لنفسه است، و وجود عرض را که وجود فی نفسه لغیره است در بر می گیرد.

ب) دوم وجود به ازاء وجود رابطی به معنای دوم است که فقط شامل وجود لنفسه می شود و شامل اعراض نمی شود. (همان: ۱۱۵)

در نتیجه، وجود رابطی به معنای اول، مفهومی رابطی است که ممکن نیست به صورت مستقل لحاظ شود و محال است که شأن حرفی و رابطی از آن منسلخ شده و به صورت اسمی مورد توجه عقل قرار گیرد؛ زیرا محال است که شیء از طبیعت و جوهریت خود منسلخ شود و وجود رابطی به معنای دوم، مفهومی است که عقل می تواند آن را به صورت مستقل تعقل کند، معنای اسمی گردد و موضوع خود را توصیف کند.

از نظر میرداماد، همان گونه که وجود به اقسامی تقسیم می شود، عدم نیز به تبع وجود اقسامی دارد، پس عدم رابطی و نیز عدم فی نفسه دارای دو معنا می باشند. در توضیح می توان به تقسیم قضیه سالبه به بسیطه و مرکبه اشاره کرد. قضیه سالبه

به لیس تامه و لیس ناقصه تقسیم می‌شود. آنجا که به معدوم بودن زید و عدم محمولی آن خبر داده می‌شود، سخن از لیس تامه و عدم محمولی است. در قضایایی که در آن‌ها از لیس تامه استفاده می‌شود، در نظر دقیق رابط وجود ندارد؛ زیرا اصل رابط معدوم است و در قضایای که در آن صفتی از موضوع سلب می‌شود، عدم ربطی واقع می‌شود و در قضیه معدولۃ المحمول یک امر عدمی محمول واقع می‌شود. (همان: ۱۱۶)

میرداماد، برای پیشگیری از مغالطه و خطا، برای هر کدام اصطلاحی را جعل می‌کند؛ برای معنای اول از وجود رابطی، عنوان «رابط»، برای معنای دوم همان عنوان «رابطی» و برای وجود جوهر و واجب الوجود، وجود فی نفسه را اصطلاح می‌کند تا از مغالطه اشتراک لفظی جلوگیری شود. (همان)

اگر چه بحث وجود رابط و رابطی، یک بحث فلسفی است، نه منطقی، ولیکن میرداماد در ضمن این بحث مفاد حمل شایع را بیان کرده است و آن این است که در آن از یک معنای حرفی گزارش می‌شود، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «زید قائم» مفاد حمل، نسبت قیام به زید است، بدون این که بیان کند که آیا قیام وجودی برای خود دارد یا ندارد، هر چند در مورد مثال قیام برای خود وجودی هم دارد، و لکن مفاد حملیه آن را بیان نمی‌کند. از این رو، «زید اعمی» درست است؛ چراکه مفاد آن نسبت عمی به زید است، هر چند خود عمی، وجود حقیقی و نفسی ندارد.

۴) اعم بودن موضوع سالبه از موجه و دفع پارادوکس مطرح شده در آن

۴-۱ - معنای اعم بودن

از نظر میرداماد، وقتی گفته می‌شود که موضوع سالبه می‌تواند اعم از موضوع

موجه باشد، معنایش این نیست که موضوع قضایای سالبه می تواند معدوم باشد و موضوع قضایای موجهه نمی تواند معدوم باشد؛ زیرا موضوع برخی از قضایایی که در اصطلاح منطقی موجهه هستند، در خارج معدوم است، مانند: «جمع ضدین محال است» و همچنین مراد این نیست که موضوع قضایای موجهه باید معقول، ممثل و متخیل و یا موهوم بوده و به وجود ذهنی موجود باشد و موضوع قضیه سالبه از این حکم مستثنی است؛ زیرا موضوع سالبه نیز باید به وجود ذهنی موجود باشد، بلکه مراد این است که سلب از آن جهت که سلب است، مقتضی تحقق شیئی نیست که سلب می شود یا سلب از آن واقع می شود و عدم از آن جهت که عدم است، اقتضای تحقق موضوع در خارج را ندارد، بلکه می تواند از موضوعی که هیچ گونه ثبوت و تحقق در خارج از همان جهت که ثبوت ندارد، سلب گردد. به خلاف اثبات هر چند در غیر ثابت جریان دارد، اما از آن جهت نیست که غیر ثابت است، بلکه از آن جهت است که ثبوت مایی دارد؛ زیرا اثبات اقتضای ثبوت الشیء دارد تا چیزی بر آن ثابت شود. به همین دلیل، صحیح است گفته شود: «المعدوم لیس من حیث هو معدوم بفلان» و صحیح نیست گفته شود: «المعدوم من حیث هو معدوم فلان»، بلکه از آن جهت که ثبوتی در ذهن دارد، چیزی بر آن حمل می شود. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۸) به عبارت دیگر، اعم بودن موضوع سالبه نسبت به موجهه، فقط به این معنی است که سلب از موضوع غیر ثابت از آن نظر که غیر ثابت است، ممکن است، در حالی که نمی توان بر موضوع غیر ثابت، از آن نظر که غیر ثابت است، امری را ایجاب کرد؛ یعنی هر گاه ما موضوع قضیه را هر چند در ذهن ثبوت دارد، از آن حیث که لاثبوت در خارج است، در نظر بگیریم، در این صورت فقط حکم به صورت سالبه صحیح است،

اما به صورت موجبه معدولةالمحمول یا سالبهالمحمول ممکن نیست. بنابراین، فرقی که از جهت موضوع بین قضایای ایجابی و سلبی وجود دارد، موجب شده است تا موضوع قضایای سالبه اعم از موضوع موجبه خوانده شود.

۲-۴- پارادوکس اعم بودن سالبه از موجبه و جواب آن

میرداماد بعد از تبیین معنای اعم بودن موضوع سالبه از موجبه، اشکالات مطرح شده در این زمینه را تقریر می کند و سپس پاسخ می دهد.

الف) اولین اشکال این است که اگر موضوع سالبه اعم از موضوع موجبه باشد، یعنی موضوع سالبه افرادی را شامل شود که موضوع موجبه برخی از آن افراد را شامل نشود، بین قضایای موجبه و سالبه تناقض نخواهد بود؛ زیرا از جمله شرایط تناقض، وحدت موضوع است و با اعم بودن موضوع سالبه این وحدت خدشه دار خواهد شد. (همان)

ب) از جمله قواعد منطقی که ممکن است مورد خدشه واقع شود، این است که هرگاه بین دو مفهوم عموم و خصوص مطلق باشد، نسبت بین عموم و خصوص در نقیض آن دو منعکس می شود، مانند حیوان و انسان که حیوان اعم از انسان است، اما لایحیوان اخص از لایانسان است. در تحلیل معنای عموم و خصوص باید از یک طرف به موجبه کلیه و از طرف دیگر، به سالبه جزئیه برسیم، حال اگر موضوع سالبه اعم از موجبه باشد، این قاعده آسیب می بیند؛ زیرا مطابق قاعده فوق، لایحیوان باید در قیاس با لایانسان اخص باشد و اخص مطلق بودن آن در قالب دو قضیه «هر لایحیوانی لایانسان است» و «بعضی لایانسانها لایحیوان نیستند» ظاهر می شود. از طرف دیگر، چون موضوع سالبه اعم است، در قضیه اخیر، آنچه لایحیوان از آن سلب می شود، دو فرد دارد: یکی همان لایانسان

که وجود دارد و لایحیوان بر آن صادق نیست و دوم شیء دیگری است که با انتفای لایحیوان، لایحیوان نیز از آن سلب می‌شود و این فرد اخیر، یعنی فردی که نقیض اعم (لایحیوان) بر آن صادق است و نقیض اخص (لایحیوان) نیز به دلیل این که معدوم است از آن سلب می‌شود، فردی است که به عموم مطلق بودن لایحیوان نسبت به لایحیوان آسیب می‌رساند؛ زیرا این فرد، لایحیوانی است که لایحیوان نیست و با این فرد، کلیت قضیه «هر لایحیوانی لایحیوان است» به هم می‌ریزد. بدین ترتیب قاعدهٔ تعاکس اعم بودن و اخص بودن در مطلق نقیض اعم و اخص مطلق از اعتبار ساقط می‌گردد و منشأ این سقوط، قبول اعم بودن برای موضوع سالبه است. (همان: ۱ - ۱۰)

ج) قاعدهٔ منطقی دیگری که با اعم بودن موضوع سالبه از موجه آسیب می‌پذیرد، تساوی دو امر مساوی است. اگر انسان و ناطق دو امر متساوی باشند، نقیض آن‌ها نیز متساوی خواهد بود و چون دو امر متساوی به صورت دو قضیهٔ موجبه کلیه در می‌آیند، از انسان و ناطق و دو نقیض آن‌ها چهار قضیهٔ موجبه می‌توان ساخت: هر انسانی، ناطق است، هر ناطقی، انسان است، هر لایحیوانی لایحیوان است و هر لایحیوانی، لایحیوان است. اگر موضوع سالبه، اعم باشد و سالبه به انتفاء موضوع صادق باشد، می‌توان گفت: «بعضی از لایحیوان‌ها، لایحیوان نیستند» و یا «برخی از لایحیوان‌ها، لایحیوان نیستند». در این دو قضیه آنچه محمول از آن سلب می‌شود، فردی است که با انتفاء موضوع، محمول نیز از آن سلب می‌شود. اگر این دو قضیهٔ سالبه صادق باشد، نقیضشان یعنی دو قضیهٔ موجبه کلیه: «هر لایحیوانی، لایحیوان است» و «هر لایحیوانی، لایحیوان است» کاذب خواهد بود. (همان)

میرداماد قبل از ورود به دفع اشکالات فوق، ابتدا پاسخ‌هایی را مطرح می‌کند

که از جانب برخی مطرح شده است و در نهایت، پاسخ نهایی خود را بیان می‌کند. پاسخ مشهور، به این نحو است که در نظر آنان اولاً: ربط به «سلب» می‌خورد، نه «سلب» به ربط. پس اگر ربط به سلب خورد، قضیهٔ موجب، سالبه‌المحمول می‌شود. ثانیاً: بر فرض موجب، سالبه‌المحمول باشد، ولی در اقتضای وجود موضوع، مانند دیگر مجبه‌ها نیست و در عدم اقتضاء به سالبه‌ها ملحق می‌شود. ثالثاً: احکام منطقی یاد شده در همهٔ موارد صادق نبوده و نسبت به نقایض مفاهیم و طبایع عامه تخصیص می‌خورد. (همان: ۸۱)

میرداماد پاسخ فوق را گراف برخی از متشبهین به حکماء می‌داند، کسانی که به تقلید اقوال پرداخته و عاجز از حل مشکل هستند. به همین منظور با تحلیل معنای عموم به اشکال‌ها پاسخ می‌دهد.

از نظر میرداماد، عموم دارای دو معنا است:

الف) شمول افرادی که میرداماد از آن به «الأعم بحسب ما هو أكثر تناوولا» تعبیر کرده است، مانند این که بگوییم حیوان اعم از انسان است. این عموم به حسب موضوعات، جزئی است.

ب) عموم اعتباری است. برای مثال حیوان بما هو حیوان، اعتباراً اعم است از حیوان لابشرط شیء. همانا اعم بودن سالبه از موجب، به حسب شمول افرادی و عموم افرادی نیست، بلکه شمول و اعم بودن اعتباری است. عموم موضوع قضیه سالبه به این نیست که در مثل «زید ایستاده نیست»، موضوع قضیه دو فرد دارد و موضوع قضیه «زید ایستاده است»، دارای یک فرد است و سالبه را فردی است که موجب بر آن صادق نیست، مانند زید معدوم که مصداق قضیهٔ سالبه بوده، ولی مصداق برای قضیهٔ موجب نمی‌باشد، بلکه اعم بودن سالبه از موجب به این معنا

است که سلب از آن جهت که سلب است، بر موضوع خود به اعتباری اعم از ایجاب صدق می‌کند؛ یعنی سلب از آن جهت که سلب است، اقتضای موضوعی که موجود باشد را ندارد، ولیکن موجب مقتضی آن است و این امتیاز اعتباری، اختلاف افراد را به دنبال نمی‌آورد و موضوع قضایای سالبه، علی‌رغم آن که سلب به حسب ذات خود مقتضی وجود آنها نیست، افرادی را شامل می‌شود که به یکی از انحاء سه‌گانه، یعنی به وجود ذهنی، به وجود خارجی، و یا به وجود تقدیری موجود باشند و قضایای ایجابی و سلبی در نهایت به لحاظ افراد مساوی بوده و از این جهت فرقی با هم ندارند. بنابراین، ایجاب اعم از آن که عدولی یا تحصیلی باشد، مقتضی ثبوت موضوع است. اگر عقد در قضیه ایجابی به لحاظ ذهن باشد، ثبوت موضوع را در ذهن و اگر به لحاظ خارج باشد، ثبوت موضوع را در خارج، به گونه‌ای تحقیقی و یا تقدیری طلب می‌نماید. مثلاً در «اجتماع نقیضین محال است»، در دیار عدم، افرادی برای اجتماع نقیضین فرض می‌شود و در همان دیار به امتناع و استحاله آنها حکم می‌شود. در قضایای سالبه نیز، در همان محوری که حکم طرف ایجاب آن صادق است، ربط و پیوند، سلب و نفی می‌گردد. با این تحلیل، اشکالات بر طرف شده و احکام منطقی یاد شده، حقیقه صادق هستند. (همان)

۵) جریان برهان لمّ و إنّ در قیاسات استثنایی از دیدگاه میرداماد

از نظر میرداماد، برهان «لمّ» و «إنّ» در قیاس‌های استثنایی، همانند قیاس‌های اقترانی منعقد می‌شود و مستثنی در آن به منزله حدّ وسط در حمله است. (همان: ۲۲۴) قیاس‌های استثنایی، یا اتصالی است یا انفصالی؛ به همین دلیل باید برهان لمّی و انّی در هر دو مورد بررسی قرار گیرد. مستثنی در قیاس‌های استثنایی به

منزله تکرار حد وسط است. بنابراین، هرگاه مستثنی را با مقدمه شرطی مقایسه کنیم و مستثنی علت ثبوت نتیجه باشد، برهان لمّی است و اگر معلول نتیجه باشد، برهان از نوع دلیل خواهد بود و اگر مستثنی و نتیجه هر دو معلول امر سومی باشند یا هر دو متلازمین باشند، برهان از نوع اینّی مطلق خواهد بود.

۱- ۵- ۱- برهان لمّی و اینّی در استثنایی اتصالی

(۱) هرگاه بین مقدم و تالی قیاس‌های استثنایی اتصالی رابطه علیّت باشد و در مستثنی علت ذکر شود، برهان لمّی خواهد بود و اگر در مستثنی معلول ذکر شود، برهان دلیل خواهد بود.

(الف) اگر در مقدمه اول قیاس استثنایی، مقدم علت تالی باشد و در مقدمه دوم، مقدم وضع شود، برهان از نوع لمّی است، مانند:

(۱) اگر خورشید طلوع کند، روز موجود است.

(۲) لکن خورشید طلوع کرده است.

(۳) ∴ روز موجود است.

توضیح: در این مثال، با وضع مقدم (طلوع خورشید) که همان علت بود، به معلول (روز) رسیده‌ایم.

(ب) اما اگر نقیض تالی، استثناء شود، از نوع دلیل است؛ زیرا که نبود معلول، معلول نبود علت است، مانند:

(۱) اگر خورشید طلوع کند، روز موجود است.

(۲) لکن روز، موجود نیست.

(۳) ∴ خورشید طلوع نکرده است.

توضیح: در این جا، نبودن روز به خاطر عدم طلوع خورشید است. حد وسط

معلول نتیجه است.

(ج) اما اگر برعکس، مقدم، معلول و تالی، علت باشد، با رفع تالی برهان لمّی است، مانند:

(۱) اگر روز موجود است، خورشید طلوع کرده است.

(۲) لکن خورشید طلوع نکرده است.

(۳) ∴ روز موجود نیست.

توضیح: در این جا، با رفع علت به نتیجه رسیده‌ایم: عدم علت، علتِ عدم معلول است و حد وسط علت نتیجه است.

(د) در فرض فوق، با وضع مقدم برهان دلیل می‌شود.

(۱) اگر روز موجود است، خورشید طلوع کرده است.

(۲) لکن روز موجود است.

(۳) ∴ خورشید طلوع کرده است.

توضیح: در این مورد از وجود معلول به وجود علت رسیده‌ایم و حد وسط، معلول نتیجه است.

(۲) اگر مقدم و تالی در قیاس‌های استثنایی، دو معلول برای علت سوم باشند، با وضع یکی از آن دو، دیگری وضع می‌شود و با رفع یکی از آن دو، دیگری رفع می‌شود و برهان، از نوع ائی مطلق است.

(۱) اگر این تب، تب نوبه باشد، تب سوزانی است.

(۲) لکن این تب، تب نوبه است.

(۳) ∴ این تب سوزان است.

یا

- (۱) اگر این تب، تب نوبه باشد، تب سوزانی است.
- (۲) لکن این تب، سوزان نیست.
- (۳) .: این تب، تب نوبه نیست.
- تب نوبه بودن و سوزان بودن آن، معلول عفونت خارج عروق است.
- ۲- ۵- ۱- برهان لمّی و اِنّی در استثنای انفصالی
- قیاس‌های استثنایی یا با وضع مقدم نتیجه می‌دهد یا با رفع تالی. با توجه به این که در استثنایی انفصالی هر یک از دو جزء، معاند دیگری است، تقدم و تأخر در آنها جریان ندارد و وضع یا رفع هر کدام بر دیگری ترجیحی ندارد. بنابراین:
- (۱) اگر برهان لمّی در قیاس‌های استثنایی انفصالی جاری باشد، باید وضع یا رفع یکی از مؤلفه‌ها علت برای رفع یا وضع مؤلفه دیگر باشد.
- الف) برهان لمّی در انفصالی حقیقی با وضع مؤلفه:
- (۱) در دار هستی یا علت، موجود است یا معلول، معدوم است. (حقیقیه)
- (۲) لکن علت موجود است.
- (۳) .: معلول معدوم نیست.
- ب) برهان لمّی در انفصالی حقیقی با رفع مؤلفه:
- (۱) در دار هستی یا علت، معدوم است یا معلوم، موجود است. (حقیقیه)
- (۲) لکن علت معدوم نیست.
- (۳) .: معلول موجود است.
- ج) برهان لمّی در انفصالی مانعة الجمع:
- (۱) یا آتش موجود است یا گرما معدوم است.
- (۲) لکن آتش موجود است.

- (۳) .: گرما معدوم نیست. (= گرما موجود است).
- (د) برهان لمّی در انفصالی مانعة الخلو:
- (۱) یا آتش معدوم است یا گرما موجود است.
- (۲) لکن آتش موجود نیست.
- (۳) .: گرما موجود است.
- (۲) برهان در صورتی در این قیاس دلیل است که وضع یا رفع یکی از مؤلفه‌ها، معلول رفع یا وضع مؤلفه دیگر باشد.
- (الف) دلیل در انفصالی حقیقیه با وضع مؤلفه:
- (۱) در دار هستی یا علت، معدوم است یا معلول، موجود است. (حقیقیه)
- (۲) لکن معلول موجود است.
- (۳) .: علت معدوم نیست. (وجود علت)
- (ب) دلیل در انفصالی حقیقیه با رفع مؤلفه:
- (۱) در دار هستی یا علت موجود است یا معلول معدوم است. (حقیقیه)
- (۲) لکن معلول معدوم نیست. (وجود معلول)
- (۳) .: علت موجود است.
- (ج) دلیل در انفصالی مانعة الجمع:
- (۱) یا آفتاب طالع است یا روز معدوم است.
- (۲) لکن روز معدوم است.
- (۳) .: آفتاب طالع نیست.
- (د) دلیل در انفصالی مانعة الخلو:
- (۱) یا آتش معدوم است یا گرما موجود است.

(۲) لکن گرما موجود نیست.

(۳) .: آتش معدوم است.

(۳) برهان در این قیاس در صورتی اینی مطلق است که وضع یا رفع یکی از مؤلفه‌ها نه علت و نه معلول رفع یا وضع مؤلفه دیگر باشد، بلکه وضع یکی و رفع دیگری یا رفع یکی و وضع دیگری معلول علت سوم یا متلازم باشند.

الف) برهان اینی مطلق انفصالی حقیقیه با وضع مقدم:

(۱) این عدد یا زوج است یا فرد.

(۲) لکن این عدد زوج است.

(۳) .: این عدد فرد نیست.

ب) برهان اینی مطلق انفصالی حقیقیه با رفع مقدم:

(۱) این عدد یا زوج است یا فرد.

(۲) لکن این عدد زوج نیست.

(۳) .: این عدد فرد است.

ج) برهان اینی مطلق انفصالی مانعة الجمع:

(۱) این عدد یا زوج الزوج است یا فرد.

(۲) لکن این عدد زوج الزوج است.

(۳) .: این عدد فرد نیست.

د) برهان اینی مطلق انفصالی مانعة الخلو:

(۱) زید یا در آب است یا غرق در آب نمی‌شود.

(۲) لکن در آب نیست.

(۳) .: زید غرق در آب نمی‌شود.

نتیجه

۱. موضوع منطوق، معقولات ثانیة منطقی از حیث ایصال است که این معقولات با معقولات ثانیة فلسفی تمایز دارد.
۲. مطلب هل بسیط به حقیقی و مشهوری تقسیم می‌شود و مهمل گذاشتن این تقسیم باعث مغالطه می‌شود. بازگشت نهایی مطلب هل بسیط، چه حقیقی و چه مشهوری به یک محکی عنه بوده و تقسیم هل بسیط به مشهوری و حقیقی در مقام تحلیل است. بنابراین، از ماهیت موجود به حسب تقرر ماهویش، مطلب هل بسیط حقیقی و به حسب وجودش، مطلب هل بسیط مشهوری انتزاع می‌شود.
۳. سلب از آن جهت که سلب است، مقتضی تحقق شیئی نیست که سلب می‌شود یا سلب از آن واقع می‌شود. بنابراین، اعم بودن سالبه از موجه به حسب شمول و عموم افرادی نبوده و شمول و اعم بودن آن اعتباری است.
۴. وجود رابطی دارای دو اطلاق است: الف) اول وجود رابط است که مقابل وجود فی نفسه است. وجود رابطی در این معنا، وجود فی غیره‌ای است که بین موضوع و محمول قضایا قرار دارد و از آن به معنای حرفی یاد می‌شود. ب) دومین معنا از وجود رابطی، وجود ناعتی است که برخلاف معنای اول وجود فی غیره نیست، بلکه وجود فی نفسه لغیره است.
۵. برهان لمّ و إنّ، همچنان‌که در قیاس‌های اقترانی یا منعقد می‌شود، در قیاس‌های استثنایی نیز منعقد می‌شود و مستثنی در آن به منزله حد وسط در حملیه است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (المنطق)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، «تحقیق سعید زاید».
- بهمنیار، ابوالحسن، *التحصیل*، ۱۳۷۵ ش، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵ ه ش، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی جبیبی، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیر، ۱۴۰۷ ه ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، به تحقیق حسین جلالی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۲۱ ه ق، *معیار العلم فی المنطق*، بیروت، دارومکتبه الهلال.
- فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۸۷ ش، *معقول ثانی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی علیه السلام.
- اللوکی، ابوالعباس، ۱۳۷۳ ه ش، *بیان الحق بضمان الصدق*، مقدمه و تحقیق از دکتر سید ابراهیم دیباجی، ج ۱، تهران.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۶ ه ش، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، (شرح: السید احمد العلوی) چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۶۷ ه ش، *القیسات*، چاپ دوم، اهتمام دکتر مهدی محقق، دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۵ ه ش، *الافق المبین*، چاپ اول، قم، انتشارات هجرت و میراث مکتوب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹ ه ش، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.