

# کتاب البرهان

## دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۱۲

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۱۰/۱۲ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۸/۱۴ هجری شمسی

«أعوذُ بالله مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

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

به کتاب ما صفحه ۱۴۰ (بررسی می شود).

«قد بان مما امرت: أن المحسوس أقدم عندنا في المعرفة، كما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة؛ وذلك إذا أخذنا العلم المطلق تصوراً وتصديقاً، وأما إذا أخذنا العلم الكلي، فما هو أعم، أقدم معرفة وأعرف، مما هو أخص».

برهان مرحوم علامه طباطبایی دارای چهار مقاله است. در مقاله اول چند فصل داشتیم؛ فصل نخست که فهرست

بود. عنوان فصل دوم این بود: «فی کیفیت حصول العلم لنا واختلاف العلوم وکیفیتها»، مطالبی گفته شد که در این بخش از بحث مرحوم علامه (رحمه الله علیه) در صدد استفاده از مطالب گذشته است. مطلبی که در حقیقت

تاکنون پیگیری شد، این بود که مبدأ آغازین ادراک چیست؟

این بحث را هم در بخش تصورات پیگیری کردیم و هم در بخش تصدیقات. ایشان معتقد شدند که مبدأ آغازین ادراک حس است. آغازین ترین ادراکات آدمی، ادراکات محسوسه است.

این جا می خواهند مطلبی را بر آنچه که گفته اند متفرع و مترتب بسازند و آن مطلب این است که می فرمایند ما علم را گاه به صورت مطلق در نظر می گیریم و گاه مراد ما از علم، علم کلی است. به عبارت اخری: گاه علم را

مترادف و مساوی با ادراک در نظر می گیریم و گاه مقصود ما تعقل است که تعقل نوعی ادراک است. اگر علم را مترادف با ادراک در نظر گرفتیم، همان گونه که گفتیم مبدأ آغاز معرفت و مبدأ آغاز ادراک، محسوسات هستند.

ادراک حسی مقدم است بر ادراک خیالی، ادراک خیالی مقدم است بر ادراک وهمی، ادراک وهمی مقدم است بر ادراک عقلی مثلاً. مبدأ آغازین ادراک می شود حس.

اما اگر مراد ما از علم، علم کلی بود، این جا آنچه که اعم است از نظر معرفت اقدم است. اگر من خواستم انسان بفهمم، ابتدا جوهر می فهمم، سپس جسم می فهمم، آن گاه نامی می فهمم، سپس حیوان می فهمم و در نهایت انسان.

در مقام ادراک کلی، آن کلی ای که اقدم است، همان است که اعم است. ما از اعم به اخص می رسیم. پس این دو مطلب با هم در تنافی نیست. مبدأ آغازین ادراک جزئیات محسوسه است. محسوسات خارجی است اما در

مقام معرفت کلی، در مقام تعقل، آن تصوراتی که اعم هستند، همانها اقدم هستند و این دو مطلب با هم در تنافی نیست. همان مفاهیم اعم را هم ما از مبدأ آغازین ادراک که احساس است، به دست آوردیم؛ اما برای ادراک

تحلیلی معقولات، کلیات، آنچه که مقدم است همان است که اعم است. همان است که گستره و شمول مصداقی آن بیشتر است.

چرا، برهان مسئله چیست؟

برهان مسئله روشن است، اعم مشترک است، اخص خاص است، مشترک همان گونه که قبلاً گفتیم در مقام معرفت، مقدم است بر مختص. من تا مشترک را نفهمم، مختص را نمی فهمم، چون مختص همان مشترک است به اضافه

قید. تا من مشترک نفهمم، مختص نمی فهمم. تا این جا در عبارت مرحوم شیخ هم در برهان شفاء آمده است، در عبارت مرحوم علامه طباطبایی هم باز تا این جا آمده است. اما به سر مطلب اشاره نشده است!

چرا اعم و چرا مشترک برای ما از نظر شناخت اقدم است نسبت به مختص؟

من اول حیوان می شناسم سپس انسان، اول نامی می شناسم سپس حیوان.

سر مطلب را مرحوم حاجی سبزواری در منظومه بیان کردند که شعرش این است که فرمود: «وسر أعریفة الأعم سنخیة لذاتك الأثر».

سر أعریفة اعم، سنخیت با ذات اتم آدمی است. توضیح مطلب این است که عرفا و حکما معتقدند که انسان

دارای وجود سعی است، پس انسان کلی سعی است. چون حقیقت انسان از سعه برخوردار است، مفاهیمی را که اوسع است و اعم است و اشمل است را بهتر درک می‌کند؛ سنخیت یعنی همین. چرا من جوهر را بهتر از جسم، جسم را بهتر از نامی، نامی را بهتر از حیوان درک می‌کنم و زودتر؟

به‌خاطر اینکه تعبیر حاجی این است که می‌گوید، به‌خاطر اینکه با ذات تو سنخیت بیشتری دارد. این سنخیت اقتضاء می‌کند که مفاهیم اعم پیش ما اعرف و اقدم باشد.

مرحوم علامه می‌فرماید که همین مطلب در ارتباط با بسیط و مرکب هم هست. بسیط مقدم است بر مرکب در مقام شناخت، چرا؟

چون بسیط جزء مرکب است و معرفت جزء اقدم از معرفت کل است.

«إن قلت»: من اول انسان درک می‌کنم، بعد حیوان و ناطق. پس معرفت کل مقدم است بر معرفت جزء!

شیخ می‌فرماید: نه، کل دو اعتبار دارد. کل «بما هو کل»، یک اعتبار است. کل «ما هو کل مرکب»، این دو اعتبار است. ما که می‌گوییم بسیط بر مرکب مقدم است، مرادمان این است که بسیط بر کل «بما هو کل مرکب» مقدم است. اگر شما ابتدا انسان را درک کردی، انسان «بمانه حیوان ناطق»، یعنی «بمانه کل مرکب»، درک نکردی. اگر انسان «بمانه حیوان ناطق»، یعنی «بمانه کل مرکب»، بخواهید درک کنید، اول حیوان و ناطق را درک می‌کنید، بعد انسان را درک می‌کنید. چه شد؟

خلاصه سخن مرحوم علامه طباطبایی این شد که محسوسات «أقدم عندنا فی المعرفة». اگر مراد ما از معرفت، مطلق ادراک باشد. مبدأ آغازین شناخت، محسوسات هستند. اما اگر مراد ما از معرفت، خصوص تعقل کلی باشد، این جا آنچه که اعم است، اقدم است. مفاهیم شامل‌تر و گسترده‌تر برای ذهن ما مقدم‌تر است نسبت به مفاهیم خاص. من اگر بخواهم نوع درک کنم، قبلش جنس را درک کردم. جنس درک کنم، جنس الجنس را درک کردم. جنس الجنس درک کنم، جنس الاجناس درک کردم، به این کیفیت است.

در ضمن مطلب، مرحوم علامه یک نکته اضافه می‌کند که این نکته احتیاج به توضیح دارد. وقتی می‌فرماید محسوس «أقدم عندنا فی المعرفة»، زودتر به ذهن ما می‌آید که مبدأ آغازین ادراک است. می‌فرماید: «کما هو اقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة»، چه اینکه به حسب قصد طبیعت هم «أقدم معرفة» است، این یعنی چه؟

این مطلب در برهان شفاء در پایان مقاله اولی مفصل طرح شده است. این جا در یک جمله اشاره شده است. مجبوریم آن بحث را در این جا اشاره‌ای داشته باشیم.

خلاصه آن بحث این است که ما در حکمت برای نوع، وحدت قائلیم، هر نوعی دارای وحدت نوعی است، چه اینکه برای شخص وحدت قائلیم. هر شخصی دارای وحدت شخصی است. سؤال این است که آیا انواع جهان طبیعت گونه‌هایی که جهان طبیعت را پُر کرده، از وحدتی برخوردار هستند یا نه؟

حکما معتقد بودند که بله. آنچه که جهان ماده را پر کرده، از وحدتی برخوردار است و همان‌گونه که انواع دارای طبیعت هستند، قدما این‌طور می‌پنداشتند که طلا دارای طبیعتی است، نقره طبیعتی دارد، برنز طبیعتی دارد، آب طبیعتی دارد، این عالم طبیعت که دارای یک نوع واحد است، این نوع واحد هم دارای طبیعت است. اسم این طبیعت را می‌گذاشتند طبیعت کلیه و برای این نوع واحد که دارای طبیعت واحد است، نفسی اثبات می‌کردند که اسم آن را می‌گذاشتند نفس کلی. این نوع را شاعر می‌دانستند، آن نفس را شاعر می‌دانستند، این طبیعت را شاعر می‌دانستند.

می‌گفتند همان‌گونه که یک نوع اهدافی را دنبال می‌کند، غایتی دارد، اغراض و غایاتی را دنبال می‌کند، طبیعت عالم هم به وجود آورنده پدیده‌های موجود است. تمام این انواع موجود و پدیده‌های موجود جهان ماده توسط طبیعت عالم ایجاد شده است. آن نفس کلی به ضمیمه این نوع کلی با این طبیعت کلیه این انواع را به وجود آوردند.

این جاست که تازه مبدأ بحث مربوط به مسئله ما است. حکما معتقد بودند که طبیعت عالم، هدف نخستینش ایجاد انواع است. اگر جنس الجنس، جنس اعلی، جنس عالی، جنس ایجاد می‌کند به اعتبار نوع است. طبیعت عالم می‌خواهد انسان بسازد، لذا حیوان می‌سازد. می‌خواهد رنگ سرخ بسازد، لذا رنگ می‌سازد. می‌خواهد گل محمدی بسازد، لذا گل می‌سازد و هکذا.

قصد طبیعت کلیه محسوسات جزئیه انواع جزئیه خواهد بود. اگر جنس، جنس الجنس و امثال ذلک می‌سازد مقصود بالعرض و بالتانی است. مقصود اول ساخت انواع جزئیه است. حالا عبارت درست شد. شیخ در شفاء،

علامه طباطبایی در این جا می فرمایند که محسوس اقدم است. «عندنا فی المعرفة»، چه اینکه اقدم است معرفه به حسب قصد طبیعت، به حسب قصد طبیعت یعنی همین. طبیعت عالم وقتی آمده برای ایجاد موجودات، آنچه که در صدد ساخت اوست انواع است. اجناس مقصود بالعرض است. بحث تا این جا از این جهت تمام است. ما بحث را ببریم به یک پله دیگر. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می فرمایند) استاد: یعنی انواع جزئی خارجیه در مقابل جنس. دانش پژوه: جزء حقیقی نمی شود.

استاد: یک بحثی اصلاً در ارتباط با جزئی حقیقی هست که جزئی حقیقی حقیقتش چیست؟ چون می دانید ما وقتی می رسیم به فرد در خارج، مجموعه ای از «ماهو» ها و «من هو» ها را روی هم ریختیم یک «من هو»، تشکیل دادیم، باید بینیم این وحدتی که پیدا کرده و وجودی که پیدا کرده است، از کجا آمده است؟ معمولاً در فلسفه امروز می گویند این از مقوله ماهیات و انواع و اینها بیرون است. این می رود در مقوله وجود و لذا است که یواش یواش می آیند فصل را هم که محصل است در حقیقت و می خواهد ایجادگر باشد او را هم از مقوله ماهیات و کلیات بیرون می برند؛ لذا بحث را ما در محدوده نوع بستیم و نرفتیم روی شخص خارجی به اعتبار این نقاش هایی که در مسئله وجود دارد. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می فرمایند) استاد: براساس آن مبانی، ولی الآن بحث را تکمیل می کنند.

یک سؤال این جا مطرح است و آن هم این است که آیا اصولاً بر جهان وحدتی حاکم است یا نه؟ مستحضرید که در این مسئله مبانی مختلفی در فلسفه وجود دارد. بگذارید اشاره ای به مبانی داشته باشیم؛ براساس نظریه تشکیک، ما قائل هستیم به وحدت عالم و جهان هستی بدون هیچ مشکلی، چون براساس تشکیک و در تشکیک چهار عنصر داریم، هر کجا تشکیک هست، این چهار عنصر هست. وحدتی داریم، حقیقتاً کثرتی داریم حقیقتاً، رجوع این کثرت به این وحدت حقیقتاً، ظهور این وحدت در این کثرات حقیقتاً. ما در تشکیک، وحدتی داریم حقیقتاً؛ لذا براساس نظریه تشکیک، نه تنها در جهان ماده وحدت حاکم است، در جهان وحدت حاکم است؛ یعنی جهان ماده با جهان برزخ با جهان عقل برو تا بررسی به ذات پروردگار، مجموعه اینها از وحدت برخوردار هستند، براساس تشکیک مشکلی نداریم.

آمدیم براساس نظر عرفان؛ براساس نظر اهل معرفت، جهان یک پارچه نمود و ظهور است، ولی این پارچه تشکیکی است. هر کجا بحث تشکیک پیش آمد پس ما وحدت داریم حقیقتاً. عرفان ذات پروردگار را که هستی است از نمود و ظهور بیرون می داند. او را واحد به وحدت شخصی می داند اما نمود آن بود را جلوه آن هست را ظهور و آیت آن واحد را باز واحد می داند می گوید: «الواحد لا یظهر منه الا الواحد». ولی خدا که واحد است، وحدتش وحدت شخصی است. این نمود واحد وحدتش وحدت تشکیکی است. ما هم فعلاً با این نمود کار داریم، خدا را کاری نداریم. این پهنه جهان آیات الهی آیا از وحدت برخوردار است؟ بله، چون تشکیک است. تشکیک هر کجا باشد، وحدتی داریم حقیقتاً. حرم هستی در تشکیک خاصی مطرح است، حرم ظهور و نمود در تشکیک اخص الخواص یعنی در تشکیک عرفانی مطرح است. می آییم سراغ نظریه تباین، نظریه مشابهن، یا منسوب به مشابهن. این جا یک مقدار مسئله مشکل تر می شود. مشابهن منکر تشکیک هستند و معتقدند که بین وجودات تباین ذاتی است. آیا براساس نظریه مشابهن هم ما می توانیم در عالم وحدتی تصویر کنیم؟

جواب این است که بله. می توانیم در عالم وحدتی تصویر کنیم، چطور؟

با توجه به برخی از عقاید مسلم همه حکما و از جمله مشابهن، مثلاً از جمله این عقاید این عقیده است که همه حکماء معتقدند که ما در جهان هستی امکان بالقیاس نداریم. امکان بالقیاس یک امر فرضی است. امکان بالقیاس در مورد دو چیزی است که باهم پیوند وجودی ندارد. اگر در جایی ما علیت داشته باشیم، حالا یکی علت دیگری معلول یا هر دو معلولی علتاً ثالثه، این جا امکان بالقیاس وجود ندارد، این جا ضرورت بالقیاس است.

حکماء می گویند که امکان بالقیاس مثالش فرضی است. مثلاً امکان بین دو خدا!

امکان بین مخلوق دو خدا، مخلوق خدای الف با مخلوق خدای ب!

می بینید که همه مثالها فرضی است. اگر مشاء قائل اند که ما در جهان هستی امکان بالقیاس نداریم، یعنی هیچ موجودی را پیدا نمی کنیم که با موجودی دیگر دارای ضرورت بالقیاس نباشد. هر جا بحث ضرورت است، بحث

پیوند وجودی است. هر جا بحث پیوند وجودی است، بحث وحدت است، نوعی وحدت حاکم است. ضرورت بالقیاس در ظرف اتحاد است و در ظرف پیوند است، پیوند وجودی است. راه دیگر: مشائین مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌دانند و می‌گویند این مفهوم بین همه موجودات مشترک است. گرچه این مفهوم را جامع انتزاعی می‌دانند اما مفهوم انتزاعی غیر از مفهوم اعتباری است، اعتبار بعد الاجتماع. مفهوم انتزاعی مفهوم فلسفی است. تا این منشأ انتزاع‌ها اشتراکی نداشته باشد، یک جامع انتزاعی از آنها انتزاع نمی‌شود و راه‌های دیگر.

به هر حال فیلسوفان به نوعی وحدت در بین اجزاء جهان هستی قائل هستند. سخنی که الآن مطرح کردیم سخن دیگری بود و آن این است که آیا جهان ماده از وحدتی برخوردار است یا نه؟ این گونه معتقد بودند که جهان ماده که مشتمل بر انواعی است خود دارای یک نوع واحد است، این نوع دارای طبیعت واحدی است که به این طبیعت می‌گویند طبیعت کلیه و دارای نفسی است که به آن نفس می‌گویند نفس کلی. می‌گویند این نفس کلی و این طبیعت کلیه موجود اشیاء مادی است. غرض، غایت و هدف این طبیعت کلیه، ایجاد انواع است، نوع برایش مهم است. دو دلیل بر این مطلب، جناب ابن‌سینا در برهان شفاء اقامه می‌کنند و در طبیعیات شفاء هم این بحث را دارد.

یک دلیل این است که می‌گوید اگر قصد طبیعت جنس بود، جنس که ایجاد می‌شد، لازم نبود نوع ایجاد بشود. باید جهان با اجناس می‌چرخید، چون تحصیل حاصل است و غرض او حاصل شد. می‌بینیم طبیعت به ایجاد جنس اکتفا نکرده است. حیوان نساخته، انسان هم ساخته است. جسم نساخته، نامی هم ساخته است و حال اینکه اگر غرض او ایجاد جنس بود، دیگر ایجاد نوع ضرورتی نداشت.

«هذا اولاً».

ثانیاً اصلاً جنس «بما هو جنس» نمی‌تواند هدف طبیعت باشد، چون جنس «بما هو جنس» قابل تحقق نیست. جنس یعنی امر مبهم، جنس یعنی «مالا تحصل له»، و لذا قصد اولیه طبیعت انواع است و طبیعی است به تبع انواع، اجناس هم هست. می‌خواهد انسان بسازد، باید حیوان بسازد. حیوان فلسفی مراد است، به حیوان باغ وحش کاری نداریم. حیوان فلسفی اصلاً محسوس نیست. انسانش هم محسوس نیست.

دانش‌پژوه: اگر طبیعت جنس بود به جنس اکتفا می‌کرد و حال اینکه موجود در خارج فرد است.

استاد: بدون شک و اصلاً اینکه فلاسفه آمدند روی این بحث کردند که حقیقت فرد چیست، که این بحث در کجا مطرح می‌شود، این جا مطرح می‌شود که تشخیص به چیست؟  
قدما چون تشخیص را به اعراض مشخصه می‌دانستند - یک ذره کنید مطلب روشن می‌شود - قدما تشخیص را به چه چیزی می‌دانستند؟

اعراض مشخصه. عرض را برایش شأن قائل نبودند. انواع جوهریه را ابتدائاً برایشان شأن قائل بودند؛ لذا می‌آمدند تا انواع و عمدتاً هم انواع جوهریه قصد اولیه طبیعت است و به مناسبت اعراض که حالا اعراض مشخصه هم در آنها هست.

متأخرین که آمدند اصلاً سیر بحث را عوض کردند، گفتند بحث چیز دیگری است و جای دیگری باید بحث را پیگیری کرد. آنچه که محصل و مشخص است وجود است. وقتی رفتیم در وجود قهراً از مباحث مفهومی اصلاً کنده شدیم و لذا در بعضی از مباحث مفهومی هم باید تصرف کنیم. فصل را باید به گونه دیگری معنا کنیم. فصل را صدر المتألهین نحوه وجود معنا کرد. اینکه بعضی گفته‌اند حکمت بوعلی حکمت مفهومی است و حکمت صدر المتألهین حکمت وجودی است، همین نکات را می‌خواهند در نظر بگیرند که صدر بعد از کشف اصالت وجود، اکثر مسائل فلسفی را رنگ جدید زد و به گونه دیگری تقریر کرد. در حکمت متعالیه ثابت می‌کنند که نوع وجود خارجی ندارد. این ثابت می‌شود، در اسفار که دارند آقاعلی حکیم هم روی آن پافشاری کرده و ایستاده و من خودم آدرس دادم اول بدایع.

اینها مبتنی بر نظرات خاص صدر المتألهین است که اصلاً در آن گونه نظرات معلوم نیست که ما معتقد باشیم به اینکه عالم ماده یک نوع واحد است، یک طبیعت کلیه دارد، یک نفس کلی دارد و امثال ذلک. بحث را به گونه دیگری تقریر کردند.

دانش‌پژوه: فرد را زیر مجموع نوع می‌گیرند.

استاد: بله، فرد را زیر مجموعه نوع می‌گیرند اما برای فرد ارزشی را که برای نوع قائل هستند قائل نیستند، نه در مقام معرفت، نه در مقام خارج. در مقام معرفت همان مطلب کلی منطقی است که «الجزئی لایکون کاسباً ولا مکسباً»

۲، اصلاً با این کاری ندارند. ما در نگاه قدم با گونه‌ها کار داریم. می‌آییم زیر مجموعه گونه‌ها، می‌گذاریم کنار؛ یعنی نه در فلسفه روی آن بحث می‌کنیم، نه در منطق روی آن بحث خاصی داریم و اصلاً می‌گوییم که علم با گونه‌ها گره خورده است. به جزئیات که می‌رسیم کاری با آنها نداریم.

یک ذره عبارت بخوانیم: «وقد بان ممامر: أن المحسوس أقدم عندنا في المعرفة»، گذشت و روشن شد از آنچه که گذشت، اینکه محسوس أقدم است در نزد ما در مقام ادراک البته اگر مراد از ادراک، مطلق ادراک باشد که حالا خواهیم گفت.

«کما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة»، چه اینکه محسوس أقدم است معرفتاً به حسب قصد طبیعت. «و ذلك»، اینکه محسوس أقدم است در معرفت. «إذا أخذنا العلم المطلق»، اگر ما در نظر بگیریم علم مطلق را. «تصوراً وتصديقاً»، این «تصوراً وتصديقاً»، مفعول دوم «أخذنا» نیست، تمییز است. علم مطلق را از حیث تصور یا از حیث تصدیق، فرقی نمی‌کند. در بالا هم گفتیم. در بالا وقتی گفتیم حس مبدأ آغازین ادراک است، گفتیم چه در تصورات و چه در تصدیقات.

«واما إذا أخذنا العلم الكلي»، و اما اگر علم کلی را در نظر گرفتیم، «فما هو أعم، أقدم معرفة وأعرف»، آنچه که اعم است «أقدم معرفة» و أعراف است از آنچه که اخص است، «مما هو أخص»، چرا؟

«وذلك لأن الأعم مشترك والمشارك كما مر أقدم معرفة من المختص»، چون اعم مشترک است و مشترک از مختص اقدم معرفه است.

این در ارتباط با مشترک و مختص بود.

«وكذلك البسيط أقدم من المركب»، بسط اقدم از مرکب است. «لأن معرفة الجزء بما هو جزء، أقدم من معرفة الكل بما هو كل»، چون معرفت جزء از آن جهت که جزء است، مقدم است بر معرفت کل از آن جهت که کل است. «والتفصيل»، دفع دخل مقدر است که آقا، نه!

من اول انسان را درک می‌کنم، بعد حیوان ناطق. می‌گوید که نه، انسان دو جور درک می‌شود. یک موقع شما انسان را درک می‌کنی، یک موقع شما انسان «بما هو كل مركب» درک می‌کنی. اگر انسان «بما هو كل مركب»، بخواهد درک بشود، باید حتماً قبلش حیوان و ناطق درک شده باشد.

«والتفصيل وإن كان متأخراً كما مر»، تفصیل گرچه متأخر است، «لكن المعرفة حينئذ تقع بالكل لا بما هو كل مركب»، تفصیل در صورتی متأخر است که شما انسان را درک کرده باشید. اما اگر بخواهید انسان «بما هو كل مركب» را درک کنید، این جا بسط مقدم است. این جا شما ابتدا باید حیوان و ناطق را درک کرده باشید، بعد انسان «بما هو حیوان وناطق» را درک بکنید.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می‌فرماید)

استاد: ادراک آدمی از حس شروع می‌شود، در این شکی نیست و به بالا می‌رود. ولی وقتی ما می‌خواهیم کلی «بما هو کلی» را درک بکنیم، بدون شک اول باید مفاهیم امر را درک کرده باشیم تا به کلی برسیم. پس وقتی می‌خواهیم مبدأ آغازین ادراک را در نظر بگیریم، مبدأ آغازین ادراک، حس است و در این شکی نیست.

دانش پژوه: چه ادراک کلی و چه ادراک جزئی؟

استاد: اصلاً ما از طریق ادراک جزئی می‌رویم به ادراک کلی و بعد از آنها به سراغ معقولات ثانیه می‌رویم، چون معقولات ثانیه متوقف بر معقولات اولی است. ولی ما می‌خواهیم یک کلی را بفهمیم و تحلیل کنیم، تا آن مفاهیم اعم را نداشته باشیم به این کلی نمی‌رسیم، یعنی من تا مفاهیم اعم مثل جنس و فصل را نداشته باشم، انسان را نمی‌فهمم و درک می‌کنم. گرچه کل ادراکات تصویری من چنانچه قبلاً گفتیم از حس آغاز شد اما در مقام تحلیل و ادراک، من تا کلی نداشته باشم به این جزئی نمی‌رسم. یعنی تا جنس الجنس نداشته باشم، جنس ندارم. تا جنس نداشته باشم نوع ندارم و هکذا می‌آییم جلو. این دو تا هم باهم در تنافی نیست. این دو تا یکدیگر را نفی نمی‌کند، هیچ کدام نافی دیگری نیست. من اگر علم را به صورت مطلق در نظر بگیرم، مطلق ادراک که تعریف خاصی دارد ادراک. ادراک و علم را در نظر بگیرم، مبدأ آغازینش حس است. خصوص علم کلی را در نظر بگیرم، علم کلی

را من تا علوم کلی تر و علوم عام تر را درک نکنم، علوم کلی را درک نمی‌کنم. دانش‌پژوه: آن علم کلی یک موقع حالت به دست آوردن و تطبیقی دارد که این از پایین به بالاست. یک موقع حالت تحریری دارد.

استاد: این را توضیح دادند. من از این طرف که دارم می‌روم انسان را درک کردم. اما اگر بخواهم انسان «بهاکلی مرکب» را درک بکنم، باید از آن طرف بیایم.

دانش‌پژوه: پس در واقع دو نگاه است.

استاد: بله دو نگاه است بدون شک.

دانش‌پژوه: دو تا اعتبار کردن که وجهی ندارد. همان علم را از این طرف نگاه کنیم جزئی است، از آن طرف نگاه کنیم کلی است.

استاد: این سؤال خوبی است. این پاراگراف بعدی که «ثُمَّ اقُولُ: مِنَ الْبَيْنِ»، این اگر روشن بشود جواب سؤال شما روشن می‌شود که ما در کلیات، کلیاتی داریم که اینها صورت محسوسه خارجی ندارد. ما از بخشی ارتباطات این کلیات را انتزاع کردیم. وقتی ما در کلیات، کلیاتی پیدا کردیم که نمی‌توانیم آنها را به جزئیات برسانیم تقدم و تأخر در آنجا به گونه دیگری باید تفسیر بشود.

این را در پاراگراف بعدی توضیح می‌دهیم یعنی این نکته باید مورد توجه و عنایت قرار بگیرد که حالا بگذاریم بحث را شروع کنیم!

این بحث، بحث بسیار لازمی است که آقای طباطبایی می‌خواهند بین حقائق و اعتباریات فرق بگذارند. سه تا فرق است. این سه تا فرق باعث می‌شود که ما این دو تا دیدگاه را هم بهتر بفهمیم که باشد برای جلسه بعد.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

## فهرست منابع

۱. منظومه ملاحادی سبزواری، ج ۲، ص ۳۸۴.
۲. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۱.