

## کتاب البرهان

دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۱۳

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۱۰/۱۳ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۸/۱۵ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

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

به کتاب ما صفحه ۱۴۰، پاراگراف آخر (بررسی می شود). «ثم اقول: من البين أن الحس لا يستوعب جميع الأشياء و جميع المعلومات، بل المحسوس منها شيء قليل فالصور الأخرى الجزئية التي لا تحس، وهي معلومة، لا بد أن يكون العلم بها لا بواسطة الحس والالكانت معلومة بالحس، التي لا تحس، هذا خلف. وليست بأية شيء من خارج والالكان حساً أيضاً، فكانت محسوسة، وهذا خلف. فهذه المعاني.»

فرمودند مبدأ آغازین ادراک بشر، حس است. در این جا می فرمایند: روشن و بدیهی است که همه معلومات ما محسوسات ما نیست، گرچه مبدأ آغاز بشر، حس است اما معلوم مساوی با محسوس نیست. بلکه در میان معلوم آدمی، محسوسات درصد اندکی از معلومات بشرند. امروزه بسیاری از دانش ها که بسیار هم گسترده هستند، در ارتباط با محسوسات سخن نمی گویند، با اینکه معلوم بشرند به مانند منطق، فلسفه، شعب گوناگون ریاضیات، روان شناسی، به یک معنا جامعه شناسی.

حال که معلوم مساوی با محسوس نیست و ما مدرکاتی داریم که محسوس نیستند و از طرفی حس مبدأ آغازین ادراک است، باید ببینیم این گونه معلومات چگونه برای ذهن ما حاصل می شود و چه تفاوتی با محسوسات ما دارد؟

این بخش در حقیقت سرآغاز فرق گذاری بین معلومات حقیقی یا مدرکات حقیقی و مدرکات اعتباری است. در جهان شرق، اول کسی که این بحث را مطرح کرده مرحوم شیخ محمدحسین کمپانی در نهایت الدرایه مجملاً و مرحوم علامه طباطبایی در مصنفاتشان مفصلاً و به خصوص در روش رئالیسم مقالات پنجم و ششم. در حقیقت ابتکار مشهور فلسفی مرحوم علامه طباطبایی همین به حساب می آید؛ یعنی مذاقه در بازشناسی ادراکات اعتباری. در این جا مرحوم علامه طباطبایی بین ادراکات اعتباری و حقایق، دو - سه فرق بیان می کنند. بحث در این جا مجمل است و در روش رئالیسم بحث حتماً باید دیده بشود، چون مفصل است. فرق اول این است که ادراکات حقیقی که مستقیماً از خارج اصطیاد می شود یعنی محسوسات ما، حد دارد. اما ادراکات اعتباری دارای حد نیست بلکه دارای رسم است. آب، طلا، نقره، آتش، قابل تحدید هستند، قابل تبیین جنس و فصلی هستند؛ اما امکان، حدوث، قدم، علیت، معلولیت، اینها قابل تحدید نیستند، رسم دارند.

فرق دوم این است که حقایق شناخت بالکنه آنها به قولی محال و به قولی مشکل است. گروهی متعذر می دانند و اکثر متعسر می دانند. در حدی که ابن سینا در رساله الحدود که در جواب التماس و تقاضای بعضی از ملتزمین نوشته، تصریح می کند که بار سنگینی به دوش من گذاشتید، تبیین حدود اشیاء، تعاریف حدی اشیاء کار شبه محالی است، کار سنگینی است. سر مطلب هم روشن است، یافتن فصول اشیاء، کار سختی است، چون فصل یعنی من به یک ممیز ذاتی نسبت به هر یک از گونه ها دستیابی پیدا کنم. ممیز ذاتی انسان، ممیز ذاتی طلا، ممیز ذاتی نقره، دستیابی به ممیز ذاتی بسیار مشکل است. با این همه شیخ تلاش می کند و بیش از صد گونه را، صد نوع را مورد تعریف حدی قرار می دهد از دیدگاه خودش.

اما شناخت اعتباریات بالکنه ممکن است. در حقایق من می خواهم تصویر دقیقی از «ما فی الخارج» داشته باشم، چون یک طرف قضیه خارج است و شناخت حقیقت خارج فقط با علم حضوری ممکن است، نه علم حصولی و آن گاه که ما به علم حصولی می پردازیم، داریم با واسطه کار می کنیم، این واسطه بسیاری از مواقع خیانتگر است، آینه مقعر یا محدب است نه آینه ای است، آینه درشت نما یا کوچک نما است، مشکل داریم.

اما در اعتباریات، اعتباریات را ذهن می‌سازد گرچه انتزاع است نه اعتبار اجتماعی. قرارداد اجتماعی نیست، انتزاع فلسفی است؛ یعنی مربوط به خارج است ولی ذهن می‌سازد. چون ذهن می‌سازد از پیچ و چم او و از پیچ و خم آن کاملاً آگاه است. اعتباریات را بالکنه می‌فهمیم و می‌دانیم. اما در حقایق این چنین نیست. حقیقت آب چیست؟  
بر ما روشن نیست!

مشکل است. دیگر حداکثر حرفی زدند این است که همه چیز را همگان می‌دانند. به تعبیر استاد حضرت آیت الله جوادی آملی یک درخت‌شناس که سی سال روی ماهیت درخت کار کرده، حالا می‌توانیم بگوییم او درخت می‌شناسد. یک صدف‌شناس که بیست سال در رشته صدف‌شناسی کار کرده بگوییم او صدف می‌شناسد که او هم بخواهد برای ما تبیین بکند، می‌گوید اولاً باید مقدماتی را بدانی، ثانیاً من باید یک مقاله بنویسم، حالا تو از آن مقاله و از مجموع دویست تا مطلب باید یک ممیز ذاتی به عنوان برآیند بیرون بکشی. آن هم نمی‌آید به من در یک کلمه ممیز ذاتی بدهد. همه چیز را همگان می‌دانند در حد تلاش بشر.

اما امکان بالکنه برای ما مشخص است. اگر معنای امکان «سلب ضرورت الطرفین، سلب ضرورت الوجود و سلب ضرورت العدم»، این حقیقت برای ما مشخص است. من این حقیقت را از خارج اصطیاد نکردم که در فهم آن درمانده باشم، ذهن من می‌سازد. دو تا «إن قلت» است که اینها در کتاب نیامده است، نه در این کتاب، شاید در هیچ کتابی نیامده است!

به ذهن رسیده، عرض می‌کنیم با جوابش، ممکن است جواب را شما نپسندید، بگردید دنبال جوابش.

«إن قلت» اول این است که شما از طرفی گفتید حقایق قابل تحدیدند اما اعتباریات دارای رسم هستند و از طرفی می‌گویید اعتباریات شناخت بالکنه هستند و حقایق قابل شناخت بالکنه نیستند، این دو مطلب متحافت است. بگذارید این دو سؤال را یکی نکنیم، دو تا سؤال بکنیم:

سؤال اول: اگر اعتباریات قابل تحدید نیستند و حد ندارند، چطور قابل شناخت بالکنه هستند؟

جواب: اعتباریات «فوق الحد» هستند نه «دون الحد». ما در فلسفه چه می‌گوییم؟

می‌گوییم واجب تعالی ماهیت ندارد، وجود رابط هم ماهیت ندارد. اما واجب تعالی «فوق الماهیه» است و وجود رابط «دون الماهیه» است. می‌گوییم خدا مجعول نیست، ماهیت هم مجعول نیست، اما خدا «فوق الجعل» است، ماهیت «دون الجعل». این جا هم گرچه اعتباریات دارای حد نیستند اما «فوق التحدید» هستند، نه «دون التحدید». حالا مطلب را فلسفياً روشن می‌کنم: حد یعنی سیم خارداری که ما دور شیء می‌بندیم. حد یعنی ماهیت و ماهیت یعنی حد. حد وجودی شیء را ماهیت می‌گوییم و این سیم خارداری است که ما از دو طرف، طرف اعم و طرف اخص به دور یک وجود می‌بندیم و می‌گوییم این وجود از این سیم خاردار بیرون نیست. ما در اعتباریات مفاهیم عامه داریم، سیم خاردار نداریم. بسیاری این مفاهیم گسترده‌اش گسترده است، از این جهت جنس ندارد، از این جهت فصل ندارد. امکان، علیت، وجود، شیئیت، وحدت و امثال ذلک.

به دیگر سخن: اگر در موردی شیئی هم قابل تحدید باشد هم قابل ترسیم، یقیناً «الحدّ اولى من الرسم، والرسم اذنی من الحد»، حد به کنه‌یابی نزدیک‌تر است و رسم به کنه‌یابی دورتر است؛ اما اگر در جایی اصلاً تحدید ممکن نبود، این جا رسم «ادون من الحد» نیست، چون اصلاً تحدید ممکن نیست. این سؤال اول بود.

سؤال دوم: اگر اعتباریات روی دوش حقایق سوارند، اگر معقول ثانی روی پشت معقول اول نشسته، مثلاً اگر امکان وصف ماهیت است که هست و ما معقول اول را بالکنه نداریم، چطور معقول ثانی را بالکنه داریم؟

شما گفتید اعتباریات قابل اکتناه است اما معقولات اولی قابل اکتناه نیست، اگر من معقول ثانی دارم که اسمش رویش است یعنی معقول ثانی یعنی «لیس باول» یعنی مبتنی بر اول، «المتوقف علی ما لایکتنه، لایکتنه»، روشن است. اگر چیزی متوقف بود بر آنچه که قابل اکتناه نیست، قابل اکتناه نخواهد بود. این سؤال یا اشکال دوم بود. عرض می‌کنم که این اشکالات و سؤالات در جایی مطرح نیست؛ لذا ممکن است در جواب‌ها شما جواب بهتری پیدا کنید و جواب کامل‌تری پیدا کنید. آنچه که به ذهن رسیده را من عرض می‌کنم.

جواب این اشکال این است که معنای توقف معقول ثانی بر معقول اول باید تبیین بشود. ارتباط معقول ثانی و معقول اول باید تفسیر بشود. معقول ثانی در ذهن ما ساخته می‌شود از بررسی ارتباطات میان معقول اول، نه از نفس معقول اول. مثلاً در همان بحث امکان ببینید، ما ماهیتی را در ذهن داریم، مثلاً انسان. من از انسان امکان

نمی‌گیرم تا بگویم انسان که مفهوم بالکنه نیست چطور امکان مفهوم بالکنه است، با اینکه انسان معقول ثانی است روی دوش انسان نشسته است. انسان به عنوان یک ماهیت، سنجیده می‌شود با دو طرف نقیض، مثلاً وجود و عدم. من می‌بینم این دو طرف نقیض هیچ کدام برای او ضروری نیست. از این عدم ضرورت طرفین برای ماهیت، امکان را می‌فهمم. این جا لازم نیست من انسان را بالکنه داشته باشم. همین که سلب الضرورتین را در این ماهیت بفهمم برای گرفتن معنای امکان کافی است. این هم جواب دوم.

پس محسوسات یا بگو حقایق، مستقیماً از خارج گرفته می‌شود اما اعتباریات مستقیماً از خارج گرفته نمی‌شود و بین حقایق و اعتباریات فرق‌هایی است که این فرق‌ها باید مورد توجه باشد. یک نکته را این جا اضافه بکنیم که اگر یادتان باشد قبلاً مدرکاتی داشتیم که مرحوم علامه از این مدرکات تعبیر کردند به معانی؛ معانی همان وهمیات بود. در حقیقت وهمیات اختلاف بود. ما هم چهار - پنج روز معطل شدیم ولی اظهار نظر قطعی نکردیم، گفتیم احتیاج به بررسی بیشتری دارد و فقط آراء دیگران را بررسی کردیم. اما اگر یادتان باشد در وهمیات، کار قوه وهم تفسیر و تفریق است، تجمیع و توحید است. وهم کارش چسباندن و باز کردن است. چیزی را که وهم می‌گیرد، در خارج مصداق محسوس گاهی ندارد. یک چیزی را از جایی می‌گیرد، یک چیزی را هم از جای دیگری می‌گیرد، این دو را در حس مشترک به هم می‌چسباند، یک چیز جدیدی ایجاد می‌کند. به این اعتبار وهمیات و معانی شبیه اعتباریات است. مدرکات وهمی به گونه‌ای جزئی است، به کلیت مدرکات عقلی نیست. لذا صدر المتألهین وهم را عقل ساقط شده حساب کرد. اما می‌دانیم که وهم این فرق را با سایر مدرکات دارد که نوعی تصرف و توحید و تجمیع و تفریق و تفصیل در کار آن نهفته است که این باعث می‌شد مدرک او چه بسا دارای مصداق خارجی مشخصی نباشد، از این جهت می‌شود در حکم اعتباریات.

یک مقدار عبارت بخوانیم: «ثم أقول: من البین»، سپس می‌گویم روشن است «أن الحس لا يستوعب جميع الأشياء وجميع المعلومات»، حس فراگیر نیست همه اشیاء و همه معلومات را. «بل المحسوس منها شيء قليل»، بلکه محسوس از معلومات ما اندک هستند. این جا یک نکته‌ای را عرض بکنیم گرچه شاید حالا جایش به این کیفیت این جا نباشد ولی برای اینکه این «بل المحسوس منها شيء قليل»، بیشتر روشن بشود، این بحث را مرحوم شیخ در آغاز نمط رابع اشارات دارند. عنوان نمط چهارم اشارات این است: «النمط الرابع: في الوجود وعلله»، نمط چهارم در مورد وجود و علل وجود است. خود این عبارت بسیار مشکل ساز شده است!

یعنی چه «در وجود و علل وجود»؟!

آیا مراد مفهوم وجود است؟

مفهوم وجود در فلسفه چرا از آن بحث بشود؟

آیا مراد مصداق وجود است؟

«الوجود مصداقاً»، علت ندارد که علل داشته باشد!

حالا اگر علل است، علل قوام مراد است، علل وجود مراد است؟

شیخ در این بحث چه می‌خواهد بگوید؟

جای حرف دارد.

از عنوان که می‌گذریم و یک مقدار جلوتر می‌آییم، بحثی که شیخ ارائه می‌کند این است که می‌فرمایند: بعضی خیال کردند که محسوس مساوق و مساوی با موجود است و موجود مساوق و مساوی با محسوس است.

یعنی «مالا یكون محسوساً لایكون موجوداً»، به یک معنا حرف پوزیتیویست‌ها این است. دنیا را هم گرفتند، یعنی فکر پوزیتیویستی در غرب دنیا را هم گرفت و هنوز هم زیربنای تفکر، پوزیتیویستی است. می‌گفتند هر چه که قابل تجربه نباشد موجود نیست!

تصریح می‌کنند که فلسفه لاطائلات است و البته باعث خجالت بنده است که عمری رفتیم سراغ لاطائلات!!

می‌گویند فلسفه لاطائلات است، چرا؟

چون مفاهیم فلسفی قابل تجربه نیست.

در این بحث، شیخ یک هنرنمایی می‌کند. در مقابل کسانی که می‌گویند موجود مساوی است با محسوس و محسوس مساوی است با موجود، شیخ می‌گوید شما محسوسات را که قبول دارید آن قدر قبول دارید که می‌گویید موجود یعنی محسوس. من از دل محسوس برای شما معقول بیرون می‌کشم. یعنی «مالا یكون محسوساً».

محسوس را که قبول داری. می گوید بله. می گوید که من از دل محسوس برای شما غیر محسوس بیرون می کشم، چطور؟

از راه کلی طبیعی وارد می شود. شیخ می گوید بگو بینیم آیا ما انسان در خارج داریم یا نه؟ بدون شک داریم، چون اگر انسان در خارج نداشته باشیم، زید و عمرو و بکر هم در خارج نخواهیم داشت. زید و عمرو و بکر افراد انسان هستند پس ما انسان در خارج داریم. در عین اینکه انسان در خارج داریم، انسان محسوس نیست. آنکه من حس می کنم به ترتیب بشمارید: آقای سید احمد، آقای کشمیری، آقای علی و بروید جلو. اینها اشخاص هستند، اینها انسان نیستند. انسان به عنوان یک معنای کلی کجاست؟ اگر بگویید در خارج نیست، یعنی اینها در خارج انسان نیستند! اگر بگویید در خارج هست، هست ولی محسوس نیست!

همه گونه ها این چنین هستند، تمام انواع این چنین هستند. نوع در خارج هست و محسوس نیست، چون «الشیء ما لم یجب له یوجد»<sup>۲</sup>، آنکه در خارج است شیء است، متشخص جزئی است که محسوس است. اما آن معنای کلی اش که یقین هم داریم در خارج هست، وگرنه این افراد در خارج افراد او نبودند، این یقیناً در خارج است و حال اینکه محسوس نیست.

فرمود: «بل المحسوس منهائیة قليلة»، محسوس از معلومات ما اندک است «فالأصوات الأخرى الجزئية»، بنابراین صورت های دیگر جزئی، یعنی صورت جزئی ای که محسوس نیستند، «التي لا تحس»، صور دیگر جزئی که محسوس نیستند، «وهی معلومة»، با اینکه معلوم هستند، «لابد أن يكون العلم بها بواسطة الحس»، پس باید علم به این صور دیگر که معلوم هستند و محسوس نیستند، به واسطه حس نباشد. «به واسطه حس نباشد» یعنی مستقیماً. چرا؟

برهان مطلب: چون خلف است. اگر بگوییم در «والالکانت معلومة بالحس هذا خلف!» در عین اینکه محسوس نیستند، به واسطه حس ادراک می شوند. این یعنی هم محسوس نیستند هم محسوس هستند. «والالکانت معلومة بالحس»، وگرنه معلوم بالحس خواهد بود. «هذا خلف. وليست بألیة شیء من خارج»، و نیست این صور جزئی غیر محسوسه، به وسیله چیزی از خارج. این صور جزئی غیر محسوسه در ذهن ما به وسیله چیزی از خارج هم نیست.

«والالکان حساً أيضاً»، وگرنه آن وسیله حس خواهد بود، «فکانت محسوسة»، پس این صور محسوس خواهند بود. «وهذا خلف!»

پس ما صورت معلومه ای داریم که محسوس نیستند در عین اینکه معلوم هستند. دانش پژوه: مثالش چیست؟ استاد: مثال هایش را در موارد متعددی عرض کردیم، چیزها و صورت هایی که در منطق، فلسفه، ریاضی، روان شناسی، چیزهای فراوانی که ما در ذهن صورت های جزئی داریم. دانش پژوه: صورت است و جزئی است. استاد: بله صورت است و جزئی است و من از خارج هم نگرفتم. دانش پژوه: این معناست.

استاد: معناست مثل موهومات و مثل وهمیات است. دانش پژوه: صورتش نیست. استاد: نه، مراد از صور جزئی چیزی است که در تشریح هم عرض کردم که حداقل از قبیل وهمیات یا اعتباریات است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می فرماید) استاد: شما مصداق جزئی اش را فرض کنید. همان مصداق جزئی اش هم از خارج گرفته نمی شود. مثلاً امکان شما، امکان این آب، حدوث این فرش، اینها هیچ کدام از خارج گرفته نمی شود. این گونه نیست که من حدوث این فرش را از این فرش گرفته باشم.

دانش پژوه: اطلاق صور را هم نمی شود گرفت. استاد: همین است. این مطلب، مطلب خوبی است. این جا تعبیر به صور اخیری جزئی کردند، در پایان همین پارگراف می بینید که تعبیر به معنای می کنند. نظرشان همان است، این کلمه نباید رهن بشود. مراد از صورت، آن صورتی است که ما در ذهن داریم نیست. دانش پژوه: صور و معانی.

استاد: سه تا داشتیم. ایشان مرادش حداقل، معانی است، به دلیل پایان پاراگراف که الآن می‌رسیم. این تنبّه خوبی است که من هم این را نوشتم. می‌فرماید: «فهذه المعاني التي تنتزع من الصور المحسوسة الخارجية، ويحكم عليها وديها بأحكام»، پس این معانی که انتزاع می‌شود از صور محسوسه خارجیّه و حکم می‌شود. ببینید زیر کلمه «تنتزع»، یک خط باید کشید. «بیت القصید»، مطلب این جاست. از صور خارجیّه محسوسه مستقیماً گرفته نمی‌شود، چه می‌شود؟

انتزاع. تا شد انتزاع، یعنی ما آن مطلب را که داشتیم داریم. مبدأ آغازین ادراک چیست؟ حس است اما اخذ مستقیم نیست. اخذ با واسطه مستقیم نیست. اخذ با نوعی فعالیت ذهن است. اخذ با نوعی عمل ذهن است. مرحوم حاجی در این گونه از موارد تعبیر به عمل می‌کند. عمل با عین! اخذ با نوعی فعالیت ذهن است، اخذ با نوعی عمل ذهن است.

«یحكم عليها وديها بأحكام»، حکم می‌شود، بر آنها به عنوان مستند الیه. موضوع مبتدا، و به آنها به عنوان مسند. محمول و خبر، به احکامی که «هی التي توجب أن لها وجوداً، ويقدر لها شيئاً ما من التصور»، همین حکمی که بر آنها می‌شود، موجب می‌شود که ما برای آنها وجودی و تصویری فرض کنیم. اگر مستند الیه است پس ما از آن تصویری داریم. اگر مسند به است پس ما از او تصویری داریم لکن «هذا التصور حيث كان من حيث هذه المعاني وبه حسب تقديرها»، لکن این تصور چون که از جنس این معانی است. می‌بینید که کلمه «معانی»، دو بار تا حالا تکرار شده است و به حسب فرض این معانی است. «لرئیکن ماهیة تامة»، این فرق اول است. ماهیت تامه یعنی جنس و فصل نیست. «بل معرفات ورسوماً بوجه»، بلکه معرفات و رسوم است از جهتی. رسم است، در رسم تعریف به اعم مشکلی نداشت. در حدی بود که باید از طرفی به جنس و از طرفی به فصل تحدید بشود.

«وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة، إذ لو لم تكن حقیقتها می‌مانندنا، إذ لو لم تكن حقیقتها می‌مانندنا»، این به خلاف مفاهیم محسوس است، چرا؟

چون اگر حقیقت این مفاهیم محسوسه آن چیزی که در نزد ماست نباشد، لازم می‌آید جهل بدان‌ها با اینکه معلوم هستند. «هذا خلف»، نه تنها جهل، یک پله بالاتر. برهان اول این بود که جهل لازم می‌آید. در حقیقت ما گرفتار سفسطه می‌شویم. مبدأ آغازین ادراک ما حس است، اگر من گفتم تصویری که من از محسوسات دارم با آنچه که در خارج است دو تاست، اصلاً برای من اثبات خارج ممکن نیست. اگر آن چیزی که در خارج است، گاو است ولی من آب دیدم!

آب است ولی من گاو دیدم!  
از کجا که در خارج چیزی هست؟

این اولاً.

ثانیاً «بل سلب الشيء عن نفسه»، دقیق‌تر: نه تنها لازم می‌آید خُلف، بلکه سلب شیء از نفس لازم می‌آید، چرا؟ این جا یک مقدمه‌ای لازم است و آن مقدمه این است که در فلسفه هم اثبات می‌کنیم. ما در مقام علم حصولی، با خارج ارتباط مستقیم نداریم. هر کسی در خود تنیده است. من الآن خیال می‌کنم که دارم شما را می‌بینم. این خیال کشک است!

شما خیال می‌کنید که دارید صدای مرا می‌شنوید، این خیال بیخود است. چرا؟ چون فرض این است که مسموعات، مبصرات زیر مجموعه محسوسات هستند و محسوسات زیر مجموعه علم حصولی هستند و در علم حصولی واسطه داریم. علم حصولی است که حضور وجود است نزد وجود. حضور و وجود شیء است یعنی وجود معلوم است نزد وجود عالم. اما تا علم حصولی شد، می‌شود «حضور صورته من الشيء عند العالم».

لذا همیشه در علم حصولی، من با واسطه‌ها سروکار دارم. پس حقیقت محسوس چیزی است که من در ذهن دارم، نه آن چیزی که در خارج است. اصلاً من با آن چیزی که در خارج است ارتباط مستقیم ندارم. آب یعنی اینکه من می‌فهمم، خاک یعنی اینکه در ذهن من است، طلا یعنی این چیزی که این جاست، نه آن چیزی که آن جاست، نقره آن چیزی است که این جاست، نه آن چیزی که آن جاست. اگر گفتم این آن نیست و حال اینکه من از او جز این را ندارم، سلب شیء از نفسش است. پس با توجه به اینکه علم حصولی علم به واسطه‌ها است، بگذارید فنی‌تر صحبت بکنیم؟

ما یک محسوس بالذات داریم و یک محسوس بالعرض. من به محسوس بالعرض دسترسی ندارم. به من چه ربطی دارد؟

در جای خودش است. آنچه که دست من است محسوس بالذات است. اگر من این محسوس بالذات را هم محسوس دانستم هم گفتم محسوس نیست، این «سلب الشيء عن نفسه» است.

لذا می‌فرماید: «بل سلب الشيء عن نفسه لکن من الممكن»، که این «لکن من الممكن»، نکته‌ای دیگر است. کتاب بسیار مندمج، مختصر و پرنکته است. نکته دیگر این است که آیا شما که گفتید ما حقایق را می‌فهمیم، بالتحديد، با جنس و فصل، جنس قریب، فصل قریب، یعنی ما همه آنچه را که در خارج است می‌فهمیم؟ می‌گوید نه. دو جمله را نباید باهم قاطی کرد؛ دقت دارد!

یک جمله این است که در هنگام ادراک محسوسات خارجی، آن مقدار که من می‌فهمم در موارد صواب و صدق، درست فهمیده‌ام. این ادعای فیلسوف و منطقی است.

تکرار می‌کنم: در موقع ادراک محسوسات خارجی، آن مقدار که من می‌فهمم، در مواضع صدق و صواب، درست می‌فهمم. این مورد ادعای منطقی است. جمله دوم: در ادراک محسوسات خارجی همه آنچه که در خارج است، همه ابعاد محسوس خارجی را من می‌فهمم، این مورد ادعای ماست. فیلسوف و منطقی هم بیش از ادعای اولی ادعایی ندارند. می‌گوید اگر آب را من آب فهمیدم نه گاو، یعنی آن مقدار که از آب خارجی فهمیدم، از آب خارجی فهمیده‌ام. این جور نبود. من نود درصد «ما فی الخارج» را گرفتم. این نود درصد، نود درصد گاو باشد من به اسم آب فهمیده باشم، این نیست. ادعا این نیست که من همه آنچه را که در خارج است را در ذهن دارم، نه! (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: یعنی در جایی که ذهن من اشتباه نکرده است. یک موقع ذهنم در یک جایی اشتباه می‌کند. اصلاً بحث ما در مورد خطا نیست، چون ذهن ما خطا هم دارد و ادلّ دلیل بر اینکه ذهن خطا دارد این است که ذهن خطا را می‌فهمد، اگر ما فقط خطاکار بودیم یا فقط صواب‌کار بودیم، نه صواب می‌فهمیدیم و نه خطا. از اینکه هم خطا می‌فهمیم یعنی مفهوم خطا، هم صواب می‌فهمیم مفهوم صواب، پس ذهن ما هم خطا می‌کند هم صواب. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، می‌خواهم بگویم در مواضعی که من درست فهمیده‌ام خارج را، به اندازه‌ای که فهمیده‌ام درست فهمیدم، نه اینکه همه آنچه که در خارج است را فهمیده باشم. آب صد تا خاصیت و ویژگی و ابعاد دارد، بشر نودتایش را فهمیده است؛ آن جایی که آب شناسی کرده و آب فهمیده، این نود تا واقعاً نود تا ویژگی آب است نه ویژگی گاو. اما من همه آب را شناختم این مورد ادعا نیست، این را نخواستیم بگویم.

به عبارت اخری: اکتناه را نسبت به «ما فی الخارج»، نخواستیم ادعا بکنیم، ولی می‌خواهیم بگویم فهم بالوجه ما در حد فهم بالوجه ما درست است. این ادعای درست است، لذا فرمود: «لکن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل ممیز ذاتی لنا»، لکن ممکن است اینکه حاصل نشود برای ما آگاهی به هر ممیز ذاتی. عبارت به نظر من خطا دارد!

یا «لنا» ی اول زائد است یا «لنا» ی دوم زائد است یا «لنا» ی دوم باید «له» باشد. این جوری یک جوری است! «لکن من الممكن»، ولی ممکن است، «أن لا يحصل لنا التنبه بكل ممیز ذاتی له»، «له»، یعنی للشیء. یا «لکن من الممكن أن لا يحصل التنبه بكل ممیز ذاتی لنا»، این درست است. یا «لکن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل ممیز ذاتی»، یا یکی از دو تا «لنا» ها نباید باشد یا اگر بخواهیم هر دو باشد «لنا» ی دوم را باید «له»، بگیریم دو تا «لنا»، در این جا معنای خاصی ندارد. «وهذا بخلاف المعانی»، پس این فرق دوم شد. فرق دوم این است که در حقائق، اکتناه مورد ادعا نیست. اما در اعتباریات اکتناه مورد ادعا است.

«فتبین من جمیع ذلك: أن المعانی الإنتراعیة التي لا تنتهی الی صورة محسوسة»، بالای «الی صورة محسوسة»، به قول معروف یک آکولاد باز کنید بنویسید «مباشرة»، یعنی اینکه من این صورت را بگیرم، این معنا و مدرک را بگیرم و بروم تا برسم به خارج. مراد این است. «فتبین من جمیع ذلك: أن المعانی الإنتراعیة التي لا تنتهی الی صورة محسوسة»، که منتهی به صورت محسوسه نمی‌شود. خود کلمه «لا تنتهی» مطلب را می‌فهماند.

«لا تنتهی»، یعنی من بگیرم پلکانی بروم برسم به صورت محسوسه. در هیچ امر اعتباری این چنین نیست. پس

مبدأ آغازین حس است و این را رویش ایستادیم؛ اما مبدأ آغازین حس بودن معنایش این نیست که من هر مدرکی را که گرفتم، پلکانی بیایم تا برسم به محسوس، نه. بسیاری از مدرکات من با فعالیت و تعمل ذهن و بررسی ارتباطات در ذهن من پیدا شده است.

معانی انتزاعیه «یمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه»، ممکن است اینکه حاصل شود برای ما علم به تمام ذاتش بالکنه «بخلاف الأمور المحسوسة»، به خلاف امور محسوسه. باز به نظر ما می‌رسد که این جا عبارت مرحوم علامه طباطبایی مبتلا به تناقض است. در دور قبل که ما تدریس داشتیم این تناقض را این جا این طور نوشته بودیم که در آخر «بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها»، من نوشته بودم: «هذا يناقض قوله انفالاً كمن الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي، إذ هذا يفيد المكان العدم وما قاله هنا يفيد عدم الامكان».

در عبارات بالا این بود که فرمود: «لكن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي لنا»، معنای این جمله چیست؟

یعنی در حقایق و در امور محسوسه ممکن است ما علم اکتناهی پیدا نکنیم. معنی این جمله چیست؟  
یعنی ممکن است پیدا نکنیم، ممکن هم هست پیدا نکنیم. این جا چه داشتیم؟

این جا داشتیم که این معانی و اعتباریات «یمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه»، ما نسبت به اعتباریات می‌توانیم علم اکتناهی داشته باشیم.

«بخلاف الأمور المحسوسة»، یعنی چه؟

یعنی نسبت به غیر اعتباریات، امور محسوسه، نمی‌توانیم علم اکتناهی داشته باشیم. این جا می‌گوید نمی‌توانیم آن جا می‌گوید شاید نتوانیم.

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

استاد: این جا عدم الامکان است، آن جا امکان العدم است.

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

استاد: فرق نمی‌کند، آنجا هم «مميز ذاتي لنا» است، آن جا گفتیم که «من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي»، «بكل مميز ذاتي»، یعنی همه‌اش را ما بیایم. آن جا می‌گوید: «من الممكن أن لا يحصل»، این جا چیست؟  
«امكان العدم» است. اما این جا وقتی گفت در اعتباریات «یمكن»، به خلاف امور محسوسه، یعنی چه؟

یعنی «لا يمكن». «لا يمكن» عدم امکان است و عدم الامکان با امکان العدم در تناقض است. طبیعی هم هست؛ یعنی در قلمی که انسان می‌زند ممکن است این دقت‌ها از دست برود.

«بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها. ولو كان كل معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجه، ووجه بوجه، ولم ينتهي»، باز عبارت غلط است. «ينتهي» غلط است. «ولم ينته إلى معلوم بالكنه»، اگر هر معنای انتزاعی برای ما معلوم باشد از جهتی، «ووجه»، و آن جهت هم از جهتی. «ولم ينته إلى معلوم بالكنه»، و منتهی نشود به یک معلوم بالکنهی، این برهان قضیه است. برهان چیست؟

اگر ما آمدیم گفتیم که ما در معانی انتزاعی، اکتناه نداریم، معنی اینکه ما اکتناه نداریم یعنی چه؟

یعنی ما یک معنای انتزاعی را «بوجه» می‌فهمیم، «من جهة». به سراغ آن جهت می‌رویم و آن وجه. آن وجه را به اکتناه می‌فهمیم یا آن را هم «من جهة» می‌فهمیم؟

اگر گفتیم اکتناه، پس به اکتناه رسیدیم. اگر گفتیم که نه، آن «بوجه» را هم «بوجه» می‌فهمیم و آن «بوجه» را هم «بوجه» می‌فهمیم، این معنایش آن است که ما هیچ گاه به معلوم بالکنه نرسیم! و ما هیچ گاه علم به یک امر اعتباری پیدا نکنیم.

می‌فرماید: «ولو كان كل معنى انتزاعي معلوم لنا بوجه»، اگر هر امر انتزاعی برای ما معلوم باشد از جهتی. «ووجه بوجه»، آن جهتش هم از جهتی باشد، «ولم ينته إلى معلوم بالكنه»، به معلوم بالکنه نرسیم، «لم يحصل علم بشيء منها»، ما عملاً علم به هیچ یک از این مفاهیم اعتباری پیدا نکردیم. «هذا خلف»، چون فرض این است که ما به مفاهیم اعتباری علم داریم. «وما قيل أن المهيئات الحقيقة غير معلومة بالكنه، لانتهاه كل مركب إلى بسيط، فكلام غير تام بوجه»، باشد چون تعجیل می‌شود، آخرش هم یک چیزی در می‌آید که خوب نیست.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)  
استاد: اتفاقاً همین سؤال را ما مطرح کردیم و جواب دادیم.  
(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)  
استاد: چه مشکلی دارد؟  
من این چیزی را که فهمیدم و درست فهمیدم، چون فرض این است که حالا شما نگوید پنج درصد!  
آن چیزی که من پنجاه درصد، نود درصد، شصت درصد فهمیدم.  
(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)  
استاد: آن جای بحث و صحبت دارد، چون اولاً در حقیقت ما آن را در ارتباط با دیگر امور از آن مفهوم انتزاع  
می‌کنیم. همان پنج درصد برای ما کافی است.  
(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرمایند)  
استاد: نه ضرورت وجود در آن است نه ضرورت عدم.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»



## فهرست منابع

۱. شرح الاشارات و التنبیہات للمحقق الطوسی (الطوسی، الخواجه نصیر الدین)، ج ۳، ص ۱.
۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ، ج ۳، ص ۲۸۰.