

کتاب البرهان

دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۱۴

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۱۰/۱۴ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۸/۱۵ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

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

«وما قيل أن الماهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لإنتهاء كل مركب الى بسيط، فكلام غير تام بوجه، فكلام غير تام بوجه»، فرمودند یکی از فرق‌های میان حقایق و اعتباریات این شد که چه اعتباریات معلوم بالکنه است اما حقایق می‌تواند معلوم بالکنه نباشد. آنچه ما نفی کردیم ایجاب کلی بود. نقیض ایجاب کلی، سلب جزئی است. آنچه که این قائل می‌گوید سلب کلی است، دلیل آن هم مدخول است. قائل می‌گوید که ماهیت حقیقه هرگز به کنه شناخته نمی‌شود. حقائق هرگز قابل اکتناه نیست، زیرا تمام ماهیات حقیقه مرکب است که مبتنی بر بسائط است و چون مرکب است، قابل اکتناه نیست.

مرحوم علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) می‌فرمایند که این سخن به هیچ وجه صحیح نیست، چرا؟ چون دلیل دلیل ناتمامی است. ماهیات حقیقه مرکب هستند، درست است. هر مرکب به بسیط منتهی می‌شود، درست است. اما مگر نمی‌تواند بسیطی مورد اکتناه باشد؟

چرا. اگر بسیط قابل اکتناه است، پس مرکبات یعنی ماهیات حقیقه هم می‌تواند قابل اکتناه باشد. پس صحیح همان است که ما گفتیم. ما گفتیم که در انتزاعیات و در اعتباریات، اکتناه داریم، علم به کنه داریم، اما در ماهیات حقیقه در حقایق همه جا اکتناه نداریم. یافتن و فهمیدن ماهیات حقیقه بالکنه ممکن هست اما همه جایی نیست. در حقیقت نفی ایجاب کلی کردیم برای اثبات سلب جزئی ولی سلب کلی را معتقد نبودیم. این قول که در صدد سلب کلی است با این دلیل قابل پذیرش نیست.

«وما قيل»، و آنچه که گفته شده که «أن الماهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه»، ماهیات حقیقه معلوم بالکنه نیست، چرا؟

«لإنتهاء كل مركب الى بسيط»، به خاطر منتهی شدن هر مرکبی به بسیط، «فكلام غير تام بوجه»، سخنی است که به هیچ وجه تمام نیست. در ترجمه جناب آقای صفری معنا شده است، «فكلام غير تام بوجه»، یعنی این سخن از جهتی صحیح نیست!

نه، «غير تام بوجه»، یعنی به هیچ وجه صحیح نیست. «ثم أقول»، از این جا تا آخر این فصل وارد می‌شوند به یک بحث جدید که در حقیقت فرق سومی است از فرق‌های بین حقایق و اعتباریات و آن فرق این است که می‌فرمایند: صدق در قضایای اعتباری در تصدیقات بیشتر است از صدق در قضایای حقیقی.

به عبارت دیگر: تصدیق در معانی اصدق است از تصدیق در صور، چرا؟
چرا تصدیق در معانی اصدق است از تصدیق در صور؟

دو دلیل بر این مطلب در این جا اقامه می‌کنند. دلیل اول را احاله می‌دهند به فصل چهارم این مقاله. ما فعلاً در فصل دوم هستیم. دلیل دوم را در این جا تبیین می‌کنند.

اما دلیل اول این است که می‌فرمایند: اصولاً در دایره محسوسات، تصدیق وجود ندارد. «الحس لا تصدیق معه»، در ادراک حسی اگر ما به ادراک حسی بسنده کنیم فاقد تصدیق هستیم. ادراک حسی محصور در تصور است. تصدیق به برکت امر دیگری در ذهن ما پیدا می‌شود. می‌فرماید این مطلب را فعلاً به عنوان اصل موضوعی در نظر بگیرید تا در فصل چهارم همین مقاله به تبیین آن برسیم. اما دلیل دومی که در این جا مرحوم علامه (رحمة الله علیه) اقامه می‌کنند متوقف بر بیان دو مطلب است:

مطلب اول فرعی از فروع مطلبی است که در همین فصل در آغاز فصل بیان شد. در آغاز فصل گفتیم کثرت در ادراکات تدریجی است. براساس این مطلب که کثرت در ادراکات تدریجی است، فرعی را و مطلبی را بیان می‌کنند و آن مطلب این است که ممکن است پاره‌ای از محسوسات کون تاملش یا کون ناقصش بر ما پوشیده باشد. یعنی

چه؟

یعنی کثیری از محسوسات است که بوده، اما بشر کشف نکرده است. بعد کشف شده است. پاره‌ای از آثار محسوسات است که بوده اما بشر حس نکرده است. بعداً حس کرده و کشف کرده است. امیرالمؤمنین (سلام الله علیه) کنار رود فرات ایستاده بودند، به صحابی خودشان فرمودند به این بیان که اگر مثلاً مردم با من یار بودند و قدر امامت را می‌دانستند، از دل این آب برق بیرون می‌کشیدم، جریان الکتریسیته. بسیاری از این اکتشافات در حقیقت ما را می‌رساند به امور محسوسه‌ای که اینها بوده اما ما احساس نمی‌کردیم. اگر ادراکات حسی ما رو به تزیاد و رو به تکامل است، یعنی محسوسات فراوانی داریم که اینها در دل طبیعت هستند در مقام ادراک حسی ما نیستند یا آثار محسوسه فراوانی داریم که اینها به تدریج احساس می‌شوند، به تدریج انسان آنها را می‌فهمد.

بگذارید مطلب را این گونه بیان کنیم: در مدرکاتی که تدریج معنا ندارد، ادراک یا هست یا نیست. ادراک ناقص معنا ندارد. اما در مدرکاتی که تدریج معنا دارد، می‌تواند ادراک باشد اما ناقص باشد. ادراک هست، اما نه به همه زوایا، به همه ابعاد، به همه ویژگی‌ها و به همه خصوصیات، این یک مقدمه. مقدمه دوم: تصدیق و گزاره را ما در یک تقسیم‌بندی به دو بخش تقسیم می‌کنیم: تصدیقات صادقه و تصدیقات کاذبه. تصدیق صادق تصدیقی است که مطابق باشد با نفس الامر. حالا نفس الامر یعنی چه؟ مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در حاشیه منظومه به نظرم یازده یا سیزده تفسیر درباره نفس الامر ارائه کرده است، «فالیراجع». آخرین تفسیر نفس الامر که شاید فعلاً مقبول‌ترین نفس الامر است در کتاب نهاییه از طرف مرحوم علامه طباطبایی ارائه شده است و این گونه تفسیر شده است که نفس الامر یعنی ثبوت عام. ثبوتی که اعم است از ثبوت حقیقی یا اعتباری و مجازی. ثبوتی که در این ثبوت، ثبوت وجود بالاصاله، ثبوت ماهیت بالماهیه و ثبوت معقولات ثانیه بالا اعتبار من الاعتبار فرض شده است. این ظرف ثبوت ظرف نفس الامر است. به هر حال تصدیقات صادقه تصدیقاتی هستند که مطابق با نفس الامر هستند و تصدیقات کاذبه تصدیقاتی هستند که غیر مطابق با نفس الامرند. مرحوم علامه طباطبایی این جا نکته‌ای را بیان می‌کنند می‌فرماید که شما بیاندیشید چه تصدیقی واقعاً صادق است؟

در چه تصدیقی است که محمول قضیه فی الواقع بر موضوع قضیه عارض باشد؟ ایشان می‌فرمایند تصدیقی این چنین است که ما اگر موضوع را داشته باشیم با تمام قیود، گرچه هیچ یک از مقارنات او را نداشته باشیم و محمول را داشته باشیم با تمام قیود گرچه هیچ یک از همراهان او را نداشته باشیم، این محمول بر این موضوع بار باشد. این تصدیق صادقی است، این صادق‌ترین صادق است. تصدیقی که پس از موضوع‌شناسی و محمول‌شناسی بر فرض ما تمام همراهان این موضوع و محمول را از دست بدهیم، باز پیوند وجودی و ربط محمولی بین این دو وجود داشته باشد، این تصدیق، تصدیق صادقی است. برعکس؛ اگر ما موضوع را داریم با همه مقارنات، اما قیدی از قیود داخلی موضوع نیست، تصدیق صادق نیست. محمول را داریم با همه مقارنات، اما قیدی از قیود داخلی محمول نیست، تصدیق صادق نیست. مثال بزینم؛ من می‌گویم «کل زوج منقسم به متساویین» هر زوجی منقسم به متساویین است. این جا من اگر زوج را داشته باشم، گرچه هیچ یک از مقارناتش را فرض نکنم، انقسام به متساویین را داشته باشم، گرچه هیچ یک از مقارناتش را در نظر نگیرم تصدیق صادق است. مثلاً این زوج من دو تا گردو باشد یا دو تا سیب باشد یا دو تا انسان باشد یا دو تا اجتماع نقیضین باشد یا دو تا خدا باشد یا دو تا مخلوق از دو تا خدا باشد، منقسم به انقسامین است، مقارنات هیچ نقشی ندارد، چون من موضوع را کامل دارم. در انقسام به متساویین هم همین طور است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: به خاطر اینکه فرض این است که موضوع با وجود این قید موضوع است.

دانش‌پژوه: پس «الانسان جسم» هم باید کاذب باشد.

استاد: چرا کاذب باشد؟

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، به خاطر اینکه شما وقتی گفتید «الانسان جسم»، باید قضیه را درست می‌گفتید، باید بگویید: «الانسان جسم بهمانه حیوان»، یا «بمانه نام»، مثلاً.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، نمی‌خواهیم بگوییم که «الانسان جسم» کاذب است. می‌خواهیم بگوییم اگر محمول ما اعم بود محمول بر مقداری از موضوع نشسته است نه بر همه موضوع. چرا اتفاقاً می‌خواهیم تعبیر به صدق و کذب بکنیم این جا.

یعنی می‌خواهیم بگوییم.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این قضیه حمل اولی است یا حمل اولی نیست؟

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: من می‌خواهم بگویم در مواردی که محمولش اعم است، این محمول بر همه موضوع نشست است. بر همه حیثیات موضوع نشست است و ما در این جا داریم صدق و کذب می‌کنیم، مرحوم آقای طباطبایی می‌خواهند بگویند حاقّ صادقیت یعنی چه؟

یعنی آن‌جا که دیگر صدق هیچ گونه تشکیک و هیچ گونه ابهامی در آن نیست و این مطلب را ایشان نخواستیم وارد این بحث بشویم، با این سؤال فی الجمله وارد می‌شویم؛ این مطلب را ایشان در تعریف ذاتی دارند.

ایشان در تعریف عرض ذاتی اصلاً تعبیر و تفسیرشان همین است که می‌گویند عرض ذاتی عرضی است که «یوضع

برفع الموضوع و یرفع برفع الموضوع»، و این را می‌گویند که با دقت باید انجام داد که حالا به این بحث می‌رسیم،

چون ما با عرض ذاتی کار داریم. در همین کتاب، ما با عرض ذاتی کار داریم. در این گونه از موارد در حقیقت

می‌گویند محمول از اول بر بخشی از موضوع نشست است که حالا این‌جا باز یک مطلبی است که در جای خودش

باید بحث بشود که آیا محمول بر موضوع می‌نشیند قبل از نشستن، موضوع را تخصیص می‌زند یا نه، بعد از

نشستن، موضوع تخصیص می‌خورد؟

یعنی همزمان با نشستن روی موضوع و به عبارت اخری: از اول روی آن حیثیت خاص می‌نشیند یا وقتی نشست

حیثیت خاص را خاص می‌کند؟

که این بحث در خود کتاب البرهان هم بحث می‌شود.

به هر حال، مرحوم آقای طباطبایی بعد از این دو مقدمه می‌پردازند به ادعایی که کردند. ادعا این بود که تصدیق

در انتزاعیات اصدق است از تصدیق در محسوسات. به چه دلیل؟

می‌گویند که دانستیم که در حس تدریج وجود دارد، در انتزاعیات تدریج وجود ندارد؟

چون قرار بر این شد که ما انتزاعیات را بالکنه بیابیم، آنچه که امکان داشت بالکنه نیابیم، ماهیات حقیقه و

محسوسات بود. چون ما انتزاعیات را بالکنه می‌یابیم در انتزاعیات، منطق ما منطق همه یا هیچ است. یا همه‌اش را

می‌دانیم یا هیچ را نمی‌دانیم. اما در محسوسات، منطق ما منطق همه یا هیچ نیست، چرا؟

چون در محسوسات ادراک ما تدریجی است «هذاولاً».

ثانیاً تجربه نشان داده کثیری از مقارنات محسوسات را ما نشناخته‌ایم که آنها را در نظر نگیریم. برخی از قیود

موضوع را ما نشناخته‌ایم که آنها را در نظر بگیریم. در یک جمله: «إن الحس لا یتوسعب جمیع المقارنات ولا یمیز

جمیع القیود»، چون چنین است، لذا تصدیق در معانی تصدیق در اعتباریات اصدق است از تصدیق در محسوسات

و ایشان معتقدند و می‌فرمایند این اصل شریفی است که فوایدی دارد از جمله این فوائد که من الآن عرض می‌کنم

این‌جا، حالا بعداً به آن می‌رسیم، بنا بر این براهین فلسفی خیلی قوی‌تر از براهین تجربی است. گرچه تجربه به

یک قیاس خفی گره خورده است، بالاخره تجربه است. اما در براهین خالص فلسفی چنین نیست.

حالا جناب استاد حضرت آیت الله جوادی که معتقد بودند براهین فلسفی از براهین ریاضی هم قوی‌تر است و

دوستان ما مثل آقای فیاضی مثل آقای عبودیت و اینها به شدت منکر بودند و می‌گفتند نه، در قوت برهان، هیچ

برهانی به اندازه ریاضی نیست. به نظرم اگر ما بخواهیم فلسفه را عمیقش کنیم از نظر استدلال، باید استدلال‌های

فلسفی را به صورت هندسی طرح کنیم. کاری که جناب آقای عبودیت در این اثبات وجود خدا به روش اصل

موضوعی، کتاب کوچکی است یکسال هم این کتاب وقت ایشان را گرفته است نوشتنش، آن‌جا این کار را کردند.

حالا به این دعوا وارد نشویم.

می‌فرمایند که این اصل شریفی است که در موارد فراوانی به درد می‌خورد، فروعاتی بر آن متفرع است که تصدیق

در اعتباریات اصدق است از تصدیق در حقائق و ماهیات حقیقه است. بعد می‌فرمایند که یک سؤال در این‌جا

باقی ماند که ما باید بعداً به این سؤال پاسخ بدهیم و آن سؤال این است که ما اصولاً چگونه به قضایای محسوسه

علم پیدا می‌کنیم؟

این سؤالی است که باید به آن بپردازیم، کیفیت ادراک ما قضایای محسوسه را چگونه است؟

چه عواملی پشت صحنه تدخّل و دخالت می‌کند که ما بتوانیم قضایای محسوسه را به صورت کلی ادراک بکنیم.

این جای بحث دارد، شاید مرحوم آقای طباطبایی در این زمینه حرف نو هم داشته باشند. «ثُمَّ أَقُولُ: إِنَّ التَّصَدِيقَ فِي الْمَعَانِي أَصْدَقُ مِنْهُ فِي الصُّوَرِ»، تصدیق در معانی صادق‌تر است از همان تصدیق در صور و ذلک»، چرا؟

به دو دلیل. اولاً «لأنَّ الحسَّ لا تصدیق معه»، اصولاً حس، تصدیقی با او نیست. «ولیکن هذا مصادرة بعد»، این اصل موضوعی باشد هنوز، «حتى يتبين في الفصل الرابع من هذه المقالة»، این «و لیکن هذا»، بعد در مشارالیه «هذا»، گیر نکنید. «هذا»، یعنی این «إنَّ الحسَّ لا تصدیق معه»، نه «انَّ التصدیق فی المعانی أَصْدَقُ مِنْهُ فِي الصُّوَرِ»، بعد مشارالیه اشتباه نشود. در ادامه بحث، هنوز بحث در «انَّ المعانی»، تصدیق در آن «أصْدَقُ فِي الصُّوَرِ» است.

«ولیکن هذا»، اینکه حس «لا تصدیق معه»، مصادر است هنوز تا اینکه روشن بشود در فصل چهارم از این مقاله. «ثمَّ إنَّ الحسَّ حیث كان بالتدریج بالضرورة»، حس چون بالضرورة تدریجی است که قبلاً هم این مطلب را ثابت کردیم. «فمن الممكن أن لا نحس بعض الأمور التي يمكن أن نحس»، پس ممکن است حس نکنیم بعضی از اموری را که ممکن است، «بممكن أن نحس»، پس ممکن است حس نکنیم بعضی از اموری را که ممکن است حس بشود. این همه اکتشافات مال چیست؟

«أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور آخر موضوعة لها»، یا آثاری را که ما حکم می‌کنیم به وجودشان به خاطر وجود امور دیگری که موضوع آنهاست؛ یعنی کون تام یا کون ناقص. ممکن است پاره‌ای از محسوسات اصلش را هنوز حس نکردیم. اکتشافات مگر چیست؟ پاره‌ای از محسوسات را حس کردیم، آثارش را کاملاً حس نکردیم.

«ثمَّ إنَّ التصدیق»، طرف دوا و دارو می‌سازد. داروسازها این طوری هستند که دارو می‌سازد، ده سال طول می‌کشد که تازه بفهمد این دارو چه کار می‌کند؟ یا چه بدبختی ایجاد می‌کند!

«ثمَّ إنَّ التصدیق الصادق بالحقیقة وفي نفس الأمر، هو التصدیق بالقضية التي»، تصدیق صادق بالحقیقه و در نفس الامر تصدیق به قضیه‌ای است که محمولش عارض به موضوعش می‌باشد در حقیقت. یعنی به حیثی که اگر ما فرض کنیم ارتفاع همه اشیائی را که با موضوع است، «جميع الأشياء التي مع الموضوع» را بالایش یک کلمه می‌نویسیم «المقارنات»، «كان الحمل والعروض بحاله»، حمل و عروض سر جایش است. «ولو فرضنا ارتفاع قید من قيود الموضوع عنه»، اگر ما قیدی از قیود موضوع را از او فرض کنیم ارتفاعش را «لِوَرْتَصْدِيقِ الْقَضِيَّةِ»، قضیه صادق نخواهد بود. این در ناحیه موضوع بود. «ونظير ذلك من جانب المحمول»، نظیر این در جانب محمول هم هست.

حالا «في القضايا المحسوسة، انما يمكننا فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع والقيود المعلومة التي للموضوع»، در قضایای محسوسه این است و جز این نیست ممکن است ما را فرض - روی کلمه فرض تأکید داریم! - ارتفاع اشیاء محسوسه‌ای که با موضوع است یعنی مقارنات و قیود معلومه‌ای که برای موضوع است از آن طرف «ومن الممكن»، این «ومن الممكن»، عدل «يمكننا» است. بعد در معنا کردن عبارت گیر نکنید. ممکن است ما را فرض ارتفاع همه اشیاء «ومن الممكن»، با اینکه ممکن است «أن لا يستوعب الحس جميع المقارنات و تمیز جميع القيود»، با اینکه ممکن هم هست که حس ما شامل نشده باشد و در بر نگرفته باشد همه مقارنات را و تمیز نداده باشد همه قیود را. آمده دنبال اینکه قضیه صادق بفهمد و بگوید ولی ضعف ابزار ادراک دارد، ضعف ادراک دارد، خیلی از قیود بعدها کشف می‌شود، خیلی از مقارنات که ما می‌خواهیم نبود آنها در نظر بگیریم بعدها کشف می‌شود. خیلی از فصول بعدها به دست می‌آید.

من یادم نمی‌رود که برای خیلی از پزشکان تعجب‌آور بود که سل از مریضی‌های خیلی قدیمی است، اخیراً کشف کردند سل آلرژی است!

همه معادلاتشان به هم خورد. سل آلرژى كه باشد، مرض‌هاى آلرژى تعريف خاص خودش را دارد. اصلاً فصل ممیزش عوض شد و يك چیز دیگرى شد.

فرمود: «وبهذا يظهر أنه لا يرفع ارتفاع جميع القيود كلياً وقيداً ما من القيود، وبهذا يظهر»، اين «بهذا يظهر»، چه مى‌خواهد بگويد؟

مى‌خواهد بگويد كه به فرض در متن واقع همه قيود نباشد يا قيدي از قيود نباشد، اين نقشى ايفا نمى‌كند. ما بايد بدانيم در حاسه ما و ادراك حسى ما بايد دانسته بشود. در متن واقع باشد يا نباشد تأثيرى ندارد.

«وبهذا يظهر»، اينكه نفع ندارد مرتفع بودن همه قيود يا قيودى از قيود، به‌خاطر اينكه ارتفاع در واقع يا عدم ارتفاع نقشى در مسئله ما ندارد. ما بايد آگاهى داشته باشيم. «وبهذا يظهر»، بله. «والأمور المحسوسة كلها أوجلهامن هذا القبيل، بخلاف المعانى»، امور محسوسه همه‌اش يا اكثر قريب به اتفاقش اين چنين است، از اين قبيل است اما به خلاف معانى كه در معانى، ما وقتى مى‌دانيم همه‌اش را مى‌دانيم. شعار ما در معانى، همه يا هيچ است. اما در محسوسات، شعار ما همه يا هيچ نيست.

«فتبين: أن التصديق في المعانى أصدق»، چرا؟

«لاستيعاب جميع المقارنات والقيود وهذا أصل شريف سينفع في مواضع كثيرة وأما»، جواب يك سؤال: «كيف يحصل العلم بالقضايا المحسوسة والراجعة اليها»، چگونه حاصل مى‌شود علم به قضايای محسوسه يا قضايایى كه راجع به قضايای محسوسه است؟

«فسيأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى»، اين را بايد بعداً مورد عنایت قرار بدهيم. (استاد در پاسخ به سوال يکى از دانش‌پژوهان مى‌فرمايند)

استاد: نه، آنچه كه مرحوم آقاى طباطبائى روى آن تأكيد مى‌كند صدق فى الواقع است نه صدق عندنا. اين را قبلاً هم مرحوم آقاى طباطبائى فرمودند. وقتى من بيرون را مى‌يابم و صادق مى‌يابم، معنائش اين است كه آن مقدار كه من يافته‌ام همان است كه در خارج است. من خر نديدم گاو تصور كنم!

در تصديقش هم همين است. گاو نديدم خر تصور كنم!

اگر گاو ديدم گاو ديده‌ام. اما هر آنچه كه در خارج است، من صيد كردم؟

نه، چنين نيست. پس آن مقدار كه من دارم حق است و صادق است. اما آن مقدار كه من دارم همه آن چيزى كه در خارج است در كون تام و در كون ناقص؟

مى‌گويند كه نه. صدق فى الواقع صدقى است كه اين همه را داشته باشد.

دانش‌پژوه: آن مقدارى كه من برداشت مى‌كنم واقعاً الاغ است. حالا اين الاغ همه آن چيزى است كه در خارج است چه در كون تام چه در كون ناقص؟

اين نه. اين «نه» را كه مى‌گويد، علم دارم به اين يا نه؟

استاد: علم كلّى به «نه» بودنش دارم. يعنى چه؟

يعنى من مى‌دانم كه در محسوسات «بماهى محسوسات» ادراكات من به تدريج كامل مى‌شود اولاً. ثانياً در تميز مقارنات و قيود مشكلاتى دارم. همين مقدار است و اصلاً تلاش بشر در طول تاريخ در تمام علوم مربوط به تجربه و حس همين است. روزه‌روز مى‌خواهد آثار بيشترى كشف بكنند. اين همه تلاش كردند فرض كنيد انرژى اتمى را كشف كردند. در حقيقت آمدند خواص اتم را بيشتر شناختند. نمى‌دانستند كه اگر فرض كنيد در داخل و اينهاى كه در اطراف هسته اتم مى‌گردند از مدار خودشان خارج بشوند چه پيش مى‌آيد!

ديدند كه اگر بتوانند در يك فلزى مثل اورانيوم كه بالاترين ذرات سرگردان را دور هسته دارد و ورود صد تا ذره است، اگر اين ذرات سرگردان از مدار خارج بشود چه انرژى را آزاد مى‌كند، اينها آمدند كشف كردند نه اينكه نبود. بود، كشف شد. پس من به صورت كلّى مى‌دانم كه در محسوسات مشكل دارم. به صورت كلّى مى‌دانم كه در محسوسات دائماً در حال تكامل علم خودم هستم. اما در اعتباريات اين طور نيست. در اعتباريات وقتى مى‌دانم، مى‌دانم. همه يا هيچ است.

«الفصل الثالث التصديق ينقسم الى ضرورى ونظري ينتهى إليه، أما تقسيمه إليهما، فلأن القضية إما أن لا تحتاج في حصول التصديق اليقيني بها الى تصديق آخر أو تحتاج ويسمى الأول: ضرورياً وبيديها؛ والثاني: نظرياً والثاني نظرياً

و کسبیا. و اما انتهای نظری الی الضروری»، فصل سوم از فصول مقاله اولی مطالب متنوعی دارد. اولین مطلب یک ادعا است به عنوان مقدمه بحث، و آن ادعا این است که تصدیق یا ضروری است و یا نظری است و تصدیقات نظری منتهی می شود به تصدیقات ضروری. پس این ادعا در حقیقت دو ادعا است:

۱. «التصدیق ینقسم الی ضروری و نظری» یا «بدیهی و اکتسابی». ضروری همان بدیهی است و نظری همان اکتسابی است.

۲. تصدیقات اکتسابیه و نظریه باید به تصدیقات ضروریه برگردد و منتهی بشود.

اما مطلب اول بسیار اثباتش واضح است، چون این تقسیم، تقسیم عقلی است. چطور؟ می گویم که تصدیق یقینی یا این طور بگوییم: قضیه در حصول تصدیق یقینی به آن یا نیازمند به تصدیق دیگر نیست یا نیازمند به تصدیق دیگر هست. اگر نیازمند به تصدیق دیگر نبود، ضروری است یا بدیهی است. اگر نیازمند به تصدیق دیگر بود نظری است یا اکتسابی. من می گویم «اجتماع النقیضین محال»، این یک تصدیق است و این تصدیق حصول یقین به آن نیازمند به یک تصدیق دیگری نیست. این تصدیق می شود تصدیق ضروری. یک موقع می گویم که «التسلسل محال»، این یک تصدیق است، حصول یقین به این تصدیق محتاج به تصدیق دیگری است، بلکه به تصدیقات دیگری است، این قضیه می شود قضیه نظری.

ادعای اول مشکلی نداشت، عمده ادعای دوم است و آن این است که تصدیقات نظری باید منتهی شوند به تصدیق ضروری. چرا؟

دو دلیل مرحوم علامه طباطبایی در این جا ذکر می کنند:

دلیل اول: مرحوم علامه می فرماید بدون شک ما نسبت به تصدیقات نظری فراوانی تصدیق داریم. تصدیق نظری آن است که متوقف است بر یک تصدیق دیگر. اگر این توقف «لا الی نهاییه»، پیش برود ما باید به این تصدیق مفروض تصدیق نمی داشتیم با اینکه تصدیق داریم «هذا خلف». پس دلیل اول این شد که ما تصدیق نظری فراوانی داریم که آنها را می دانیم به آنها علم داریم. اگر این تصدیق نظری تصدیق به آن متوقف بر تصدیق دیگر و آن بر تصدیق سوم و آن بر تصدیق چهارم و آن بر تصدیق پنجم و هكذا. ما باید هیچ گاه به این تصدیق مفروض اول نمی داشتیم و حال آنکه به او تصدیق داریم. فرض این است «هذا خلف». این دلیل اول بود.

دلیل دوم این است که در فلسفه اثبات می کنند که «مالا یتناهی بین الحدین»، واقع نمی شود. «فرض مالا یحصر بین المحصورین»، محال است. به عبارت اخری: غیر متناهی آن است که ته ندارد. اگر غیر متناهی را بین دو حد فرض کردیم، قهراً «ما فرضنا غیر متناه صار متناه». تصدیق نظری است علم به این تصدیق نظری متوقف است بر تصدیق دیگر. آن تصدیق دیگر کجا می نشیند؟

وسط این تصدیق، چون فرض این است که آن تصدیق دیگر حد وسط است برای اثبات این تصدیق. جای آن تصدیق دیگر بین موضوع و محمول این تصدیق است. حالا اگر آن تصدیق دیگر متوقف باشد بر تصدیق دیگر و هكذا، یعنی غیر متناهی قرار گرفته بین طرفین. طرفین را شما مقدم و تالی در نظر بگیرید، صغری و کبری در نظر بگیرید، اصغر و اکبر در نظری بگیرید، برهان یکی است. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می فرماید)

استاد: بله، سرش هم این است که ما در قضیه اتحاد داریم. اتحاد یعنی «وحدة علی کثرة». «هوهویه»، است. این همانی است. «وحدة علی کثرة»، در صورتی قابل فرض است که این کثرت متناهی باشد. اگر غیر متناهی بود اصلاً

اتحاد «وحدة علی کثرة»، معنا ندارد که حالا این را توضیح می دهیم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می فرماید)

استاد: تا می گویم مال امور خارجی است این را باید بدانیم که ما وقتی داریم قضیه بیان می کنیم، قضیه یک مفهوم منطقی است. معقول ثانی منطقی است. قضیه اصلاً معقول ثانی منطقی است. یعنی این قضیه که «هوهویه»، یا این همانی است، حکایتگر از یک ربط وجودی است، از یک پیوند وجودی است. این پیوند وجودی است که دست ما را بسته است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می فرماید)

استاد: بله، از این بالاتر فرض کنید جنس و فصل که طرف مشترک یا طرف مختص یک ماهیت است. این حدین است. بین جنس و فصل ما نمی توانیم چیزهایی فرض بکنیم «لا الی نهاییه» یعنی هر کجا ما دو طرف داشتیم و

خواست به دو طرف محدود بشود، بین اینها غیر منتهای فرض کردن ندارد. می‌فرماید: «الفصل الثالث التصديق ينقسم الى ضروري ونظري»، که «ینتهی الیه»، منتهی به ضروری است «أما تقسيمه إليهما»، اما تقسیمش به این دو به این جهت است که این قضیه «فلان القضية إما أن لا تحتاج في حصول التصديق اليقيني بها الى تصديق آخر أو تحتاج ويسمى الأول: ضرورياً وبدیهياً؛ والثاني: نظرياً والثاني نظرياً وكسبياً»، این ادعای اول با اثبات بود.

«واما انتهاء النظرى الى الضرورى»، بدین جهت است که «فلان التصديق النظرى حيث كان حصوله متوقفاً على تصديق آخر، فلو لم يحصل، لم يحصل»، پس اگر آن تصدیق دیگر حاصل نشود، این تصدیق حاصل نمی‌شود. «فلو كان هو أيضاً كذلك»، اگر آن تصدیق دیگر هم چنین باشد که به تصدیق دیگر متوقف باشد، «فلو كان هو أيضاً كذلك فكذلك»، یعنی او هم احتیاج دارد به اینکه او حاصل بشود تا این حاصل بشود. «فلا يقف عند حد»، این در حدی که متوقف نمی‌شود. «فلا يحصل تصديق»، پس تصدیقی حاصل نخواهد بود. «هذا خلف»، چون ما به بسیاری از تصدیقات علم داریم و یقین داریم. این دلیل اول. «وللزوم محدود غير متناهية بالفعل بين الحدین الموضوع والمحمول والمقدم والتالى في بعض المواضع»، و برای لازم آمدن حدود غیر منتهای بالفعل بین دو حد، یعنی موضوع و محمول و مقدم و تالی، در بعضی از مواضعی که مطلب ضروری و بدیهی نیست. «هذا خلف است».

«قال في التعليل الأول»، یعنی ارسطو «في التعليل الأول»، چون می‌دانید که این کتاب - قبلاً هم عرض کردیم - نوشته شده براساس برهان شفاء. برهان شفاء نوشته شده براساس برهان ارسطو در تعلیم اول. مرحوم شیخ در برهان شفا برهان مرحوم جناب ارسطو را تقریباً ساختارشکنی کرده است. مرحوم علامه طباطبایی هم در این کتاب تقریباً برهان مرحوم شیخ را ساختارشکنی کرده است و این خود موضوع یک تحقیق است که این تحقیق فی الجملة انجام شده، یعنی در برهان چاپ مصر به نظرم ابراهیم مدکور در آغاز کتاب البرهان هر چهار مقاله برهان شفاء را فصل به فصل ذکر کرده و مقایسه کرده که این فصول در برهان ارسطو کجا واقع شده است. می‌دانید که در کتاب ارسطو، چهار مقاله نداریم دو مقاله داریم. دو مقاله برهان را جناب شیخ کرده چهار مقاله. خیلی ساختارشکنی کرده است. اما نظیر این کار در این طرف احتیاج به انجام دارد؛ یعنی اینکه مرحوم علامه طباطبایی چه مقدار برهان شفاء را ساختارشکنی کرده و به هم ریخته و از نو چیز دیگری ساخته است، این احتیاج به کار دارد که من یادم نیست که آیا قبلاً این کار را انجام دادم یا نه؟

قم که بودم این دغدغه را داشتم اما نمی‌دانم بالاخره این کار را انجام دادم یا نه؟! «قال في التعليل الأول»،

که باشد برای جلسه بعد.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»