

کتاب البرهان

دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۱۸

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۱۰/۱۹ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۸/۲۰ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ، إِنَّهُ خَيْرُ مُوَفَّقٍ وَمُعِينٍ»

به کتاب ما صفحه ۱۴۶، این پاراگرافی که اول آن ایستادیم «ثمر الاتحاد»، مرتبط با مطلب قبلی است، این بماند. ما عبارت را امروز از «وقد بان»، می خوانیم، بعد باید برگردیم و از «وأيضاً لأن ارتباطه»، در صفحه قبل، بحث را دو مرتبه تکرار کنیم. «وقد بان من ذلك: أن ما يتوقف عليه المطلوب، يجب أن يكون العلم به بوجه ما علماً بالمطلوب، و أصل البيان من مطالب كتاب القياس، غير داخل في كتاب البرهان، إنما وضعناه ههنا، لأخذ هذه النتيجة».

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

استاد: حالا قدم قدم به جلو برویم؛ اگر ما بخواهیم از یک موجود خارجی، نامتناهی، مفهومی انتزاع بکنیم، چه منعی دارد؟

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

استاد: ما هم در مقام استدلال بیش از این نیاز نداریم.

دانش پژوه: این نامتناهی به اعتبار اطراف نسبت است، ما می خواهیم یک فوقیت باشد.

استاد: نه، بحث نداریم خارجی اش را کاری نداریم. می خواهیم ببینیم چه محذوری عقلی دارد؟

چون مستحضری در براهین فلسفی، ما در حقیقت از احد المتلازمین العامین پی به متلازم دیگر می بریم و این متلازمین العامین همه مفاهیم اعتباری و انتزاعی هستند که ما از مفاهیم خارجی انتزاع می کنیم. مثلاً می گوییم: «إن الوجود بسيط»، چرا؟

«لأنه أصیل».

از اصالت پی می بریم به بساطت. آن وقت اصالت را با بساطت با تکرار کنار هم می چینیم، پی می بریم به تشکیک مثلاً. حالا اگر من بخواهم از یک مصداق خارجی، نامتناهی مفاهیمی داشته باشم که این مفاهیم در مقام اثبات بعضی می تواند علت انتاج بعضی دیگری باشد، یعنی بعضی حد وسط برای بعض دیگر قرار بگیرد، چه منعی پیش می آید؛ چه مشکلی ایجاد می کند؟

دانش پژوه: بالاخره ما منشأ انتزاع ولو به نحو وجود ربطی در خارج می خواهیم.

استاد: منشأ انتزاعش به یک مصداق خارجی متحقق است.

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

استاد: درست است، من می خواهم بگویم که این حصر بین حاصرین ثبوتی خارجی چطور به دست می آید؟

دانش پژوه: مثلاً این شیء یک حیثیتی داشته باشد که از آن وحدت انتزاع بشود، آن شیء یک حیثیتی داشته باشد که از آن امکان انتزاع بشود، از آن شیء بساطت انتزاع بشود. نامتناهی حیثیت که نمی تواند داشته باشد، فرض ما این است این شیء محدود است.

استاد: یک موقع شما می خواهید بین الحدین یک چیزی را در نظر بگیرید، این می شود حصر بین حاصرین. یک

موقع نه، یک شیء خارجی است، می خواهید برای او حیثیات نامتناهی در نظر بگیرید، این چه مشکلی دارد؟

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

استاد: کدام محصور است؟

این را اصطلاحاً نمی گوییم محصور بین حاصرین است.

دانش پژوه: البته در برهان لمی اگر باشد که خیلی روشن است

استاد: برهان لم نه، برهان ان مطلق.

دانش‌پژوه: در برهان ان مطلق هم بالاخره این شیء خارجی محدود است.

استاد: یعنی اصطلاحاً حصر بین الحاصرین بر آن صدق نمی‌کند.

دانش‌پژوه: در غیر برهان لمی روشن نیست.

استاد: در لمی مشخص است، در غیر لمی حصر بین حاصرین نیست، باید اصطلاح را لااقل تغییر بدهیم و چیز دیگری بگوییم.

دانش‌پژوه: حصر یعنی حدین. یعنی بالاخره بین این موضوع و محمول که دو تا حیثیت خارجی دارند، بین این دو تا یعنی در سلسله و متوسط اینها نامتناهی شکل بگیرد و حال اینکه مردم صدق بر این مثال خارجی می‌کنند! بالفعل بودنش را این جوری درست می‌کنند ولی در مقام اثبات بخواهند اثبات بکنند بالفعل نیست. یعنی نامتناهی آن کاملاً نامتناهی اجزاء خارجی جسم مثلاً است.

استاد: چرا بالفعل نیست؟

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: آن با این یک تفاوت اساسی دارد. شما اگر واقعاً یک شیء نظری را بخواهید تصور بکنید و بدون حد وسط نشود این شیء نظری را تصور کرد، این جا حد وسط‌هایی که در نظر می‌گیرید، نمی‌تواند نامتناهی باشد. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: آن جوری نگوییم. من این جا یک قضیه نظری دارم، برای اینکه این قضیه نظری را بفهمم و برای من مبین باشد، باید تبیین بشود. برای تبیین باید مدلل بشود به دلیلی؛ یعنی باید حد وسط داشته باشد. حد وسط را من از دو قضیه می‌گیرم. نقل کلام می‌کنم در این دو قضیه؛ می‌گویم یا بدیهی است یا نظری. اگر بدیهی باشد «ثبت المطلوب». اگر نظری باشد باز نقل می‌کنم در متوقف علیه آن و هکذا. من تا هر کجا که بروم، بالاخره تا نرسم به بدیهی بالذات، این قضیه نظری من نظری مانده است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این همان است، چه فرقی می‌کند؟

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: درست است، ولی من که دارم این جا دنبال قضیه‌ای دیگر می‌گردم، برای چه دنبال قضیه‌ای دیگر می‌گردم؟ می‌خواهم حد وسط پیدا کنم. حد وسط که پیدا کردم، اگر این حد وسط من به حد وسط دیگری گره بخورد و هکذا، یعنی من اگر از محمول شروع کنم به موضوع نرسیدم، از موضوع شروع کنم به محمول نرسیدم. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: اگر نامتناهی حد وسط‌های شما بالا رفت، پس شما بین موضوع و محمول نامتناهی حد وسط دارید. دانش‌پژوه: من تصورشان نمی‌کنم.

استاد: اگر می‌توانستید تصور کنید که نامتناهی نبود!

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: می‌خواهم بگویم اگر هم در خارج می‌بود باز برای ما قابل تصور نبود. اصلاً تدریج و عدم تدریج در این جا نقشی ندارد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: بالفعل متحقق نیستند، اگر من این قضیه نظری برایم روشن شد، یعنی مبین نبود و مبین شد، یعنی بالفعل محقق شد. صحبت من بر سر همین است.

دانش‌پژوه: چرا بالفعل؟

استاد: به خاطر اینکه فرض این است که این قضیه نظری فرض شده است.

دانش‌پژوه: این بالفعل بین این دو تا معنا نشد. در طول زمان آهسته آهسته محقق شد.

استاد: آن آهسته آهسته‌هایی که محقق شد، چه چیزی آن قضایا به من داد؟

حد وسط داد. حد وسط کجا نشست؟

دانش‌پژوه: تنهایی بین موضوع و محمول نشست. یعنی بین موضوع و محمول، ما نامتناهی را بالفعل نداشتیم، قبل از اینها داشتیم.

استاد: این قضیه الآن برای من مبین شد یا نشد؟

اگر نشد «ثبت المطلوب»، اگر هم شد، حد وسط در این وسط نشسته است.

دانش‌پژوه: ولی بالفعل نیست.

استاد: پس مبیّن نشده است.
 دانش‌پژوه: ولی بالفعل هست، ولی بین اینها بالفعل نیست.
 استاد: باید بین اینها باشد، پس کجا فرضش می‌کنید؟
 دانش‌پژوه: بین اینها یعنی چه؟
 یعنی بین اینها اتصالی را لحاظ بکنیم و یک محدودیتی را قائل شویم.
 استاد: محدودیت که دارند، چون موضوع و محمول.
 دانش‌پژوه: در این محدودیت، نامتناهی هم می‌خواهد تحقق پیدا کند.
 استاد: فرض ما هم همین است.
 دانش‌پژوه: وقتی ما تصدیق می‌کنیم که ا، ب است، همان لحظه که نامتناهی را تصور نمی‌کنیم در این وسط.
 استاد: تصدیق می‌کنیم یا نمی‌کنیم؟
 دانش‌پژوه: تصور نامتناهی نمی‌کنیم.
 استاد: یعنی این مطلب برای ما مبیّن می‌شود یا نمی‌شود؟
 اصلاً تمام استدلال بارشان همین است که اگر مبیّن شد، مشخص است دو تا راه بیشتر ندارد: یا باید بگویید ما از این قضیه نظری رسیدیم به یک قضیه بدیهی بالذات، این معنایش این است که حد وسطها نامحدود نیست. یا اگر حد وسطها نامحدود است، یعنی شما تصدیقی نسبت به این قضیه ندارید، حکم ندارید.
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)
 استاد: اصلاً نامتناهی حصر بین الحاصلین یعنی یک امری که متسلسلاً پیش می‌رود، به جایی نمی‌رسد که بخواهد بین دو تا حد تحقق پیدا کند.
 دانش‌پژوه: هر دو هم موضوع و محمول است. این دو تا حد مانع عدم تناهی و اینها می‌شود.
 استاد: این دو تا حد مانع از عدم تناهی می‌شود، درست است.
 دانش‌پژوه: ولی این‌جا در مرحله اثبات این دو تا حد نیست که مانع از عدم تناهی است، آن محدودیت زمانی است که مانع از عدم تناهی است.
 استاد: نه، همین دو تا حد است، چرا محدودیت زمانی باشد؟
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)
 استاد: از ازل تا ابد باشد، باز هم این وسط نمی‌تواند نامتناهی تحقق پیدا کند.
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)
 استاد: چرا؟
 اگر حکم هست، حد وسط هست.
 دانش‌پژوه: تکی تکی و دانه دانه است.
 استاد: همه‌اش اتفاقاً باهم هست، چون حد وسط اخیر را اگر شما داشته باشید، همه را باید داشته باشید.
 دانش‌پژوه: بالفعل نباید داشته باشیم.
 استاد: بالفعل باید داشته باشیم. همه این داخل هست.
 دانش‌پژوه: وجه استقلالی به همه اعداد در آن واحد نمی‌کنند.
 استاد: نه، دو تا مطلب است، نوع اخیر شما همه اجناس و فصول را در خود دارد. نوع اخیر این چنین است. حد وسط آخر شما همه حد وسطها را در خود دارد، وگرنه حد وسط اخیر شما نیست. به‌خاطر اینکه شما سلسله طولی پیش می‌روید.
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)
 استاد: نه، مفهوم حد وسط یقیناً مفاهیم قبلی درونش نیست. مراد ما این است که تحقق حد وسط اخیر.
 (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)
 استاد: اگر وجوداً متوقف بر آنهاست، پس نمی‌شود که شما تا آنها را داشته باشی این را داشته باشی.
 دانش‌پژوه: ولی در حین اینکه تصور می‌کنیم، لازم نیست که آنها را تصور کرده باشیم. وقتی که ذهن این را تصور می‌کند، اصلاً این جور نیست که بقیه را هم تصور کرده باشد. مقدمات را تصور می‌کند، از تصورش خارج می‌کند، فعلاً فقط حد وسط را تصور می‌کند.
 استاد: همین که بخواهد به این‌جا برسد، نمی‌رسد، به سلسله اخیر نمی‌رسد.
 دانش‌پژوه: به‌خاطر تسلسل است. ولی به‌خاطر اینکه الآن در آن واحد نامتناهی را تصور بکن.
 استاد: تسلسل که بود، چون این تسلسل را بین موضوع و محمول فرض می‌کنیم، می‌شود حصر بین حاصرین.
 دانش‌پژوه: بینش بالفعل نیست. مشکل در همین جاست. این را تدریجاً در طول زمان یکی می‌آید و آهسته

می‌رود، یکی می‌آید و یکی می‌رود.

استاد: می‌خواهد در طول زمان بیاید، می‌خواهد یک‌جا بیاید، آنچه مهم است، این است که من بین این دو فرض کردم.

دانش‌پژوه: آن می‌شود استدلال اول. استدلال اول تمام است، در این شکی نیست. ولی استدلال ما می‌گوید که همه‌شان بالفعل، یعنی همه در آن واحد باهمدیگر بین دوتا محقق می‌شوند، ولی مسلماً در مقام اثبات ما همه را با هم در آن واحد بین حدین قبول نداریم.

استاد: اگر من بخواهم این قضیه را که نظری بوده، بدیهی بدانم، داریم. نداشته باشم که برای من بدیهی نمی‌شود، روشن نمی‌شود.

دانش‌پژوه: داریم، ولی باهم نداریم. هیچ وقت این تصور لازم نیست، روی تمام سلسله‌ها با هم تصور بکند. هیچ وقت این جوری نیست، پله پله و دانه و دانه تصور می‌کند و خیلی طبیعی است، لذا حتماً لازم نیست که همه را باهم بالفعل داشته باشیم، بعد بخواهیم نامتناهی را بین موضوع و محمول داشته باشیم.

استاد: بالفعل بودن به این جهت است که من الآن می‌خواهم این قضیه را بفهمم.

دانش‌پژوه: همین که این آخری را بفهمیم کافی است.

استاد: آخری را چگونه بفهمم، بدون اینکه اولی را بفهمم؟

دانش‌پژوه: همان گونه که قبلی‌ها را فهمیدیم. همیشه سلسله‌ها تدریجی است. قطعاً با همدیگر که نمی‌توانیم تصور کنیم.

استاد: شما می‌روید از اول می‌آید به آخر، من دارم از آخر می‌خواهم بروم به اول.

دانش‌پژوه: این حرکت تدریجی است.

استاد: حرکت قهقرایی که نداریم تا حضرت آدم.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این جور مواقع آقای منتظری می‌گفت که در حاشیه منته بنویسید!

حالا برویم در حاشیه منته بنویسیم!

من نمی‌فهمم!

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: بحث سواب را می‌فرمایید؟

حالا برمی‌گردیم یک بار دیگر مطالب را می‌بینیم در مقام جمع‌بندی.

صفحه ۱۴۶ عرض کردم که یکی دو تا پاراگراف قبلی را دو مرتبه باید برگردیم بخوانیم. «وقد بان من ذلک:

أَنَّ ما يتوقف عليه المطلوب، يجب أن يكون العلم به بوجه ما عليه بالمطلوب، وأصل البيان من مطالب كتاب القياس، غير داخل في كتاب البرهان»، چهار نتیجه را مرحوم علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) از مباحث این فصل می‌گیرند.

نتیجه اول این است که علم به مقدمات باید علم به نتیجه باشد از جهتی. می‌فرماید این مطلب مربوط به کتاب القیاس است، نه مربوط به کتاب البرهان و می‌توانیم این مطلب را در کتاب البرهان مدلل نکنیم، بلکه به صورت اصل موضوعی أخذ کنیم؛ ولی ما در این‌جا مدلل هم کردیم. با دو یا سه بیان، دانستیم که ما از راه مقدمات، علم به نتیجه پیدا می‌کنیم. پس علم به مقدمات باید به گونه‌ای علم به نتیجه باشد و این‌جاست که آن اشکال مشهور که بر جناب ابن‌سینا عرضه شد و اشکال قدیمی منطقی است رخ می‌نماید که آیا نتیجه در مقدمات منطوی است یا نه؟

اگر نتیجه در مقدمات منطوی نباشد، ما نباید از مقدمات پی به نتیجه ببریم. اگر نتیجه در مقدمات منطوی باشد، با توجه به اینکه ما در خزانه ذهن خود مقدمات را داریم و مقدمات را به عنوان امور معلومه داریم، پس باید نتیجه را هم داشته باشیم.

پس در یک فرض، نتیجه مجهول می‌ماند. در یک فرض، نتیجه معلوم بوده است و در هر دو صورت چینش قیاس لغو است. نتیجه مجهول بماند، چینش قیاس لغو است. نتیجه معلوم بوده است، چینش قیاس لغو است.

جواب مشهور ابن‌سینا البته چهار جواب از این اشکال دادند، جواب مشهور ابن‌سینا این است که ما در ضمن مقدمات، علم داریم به نتیجه، اما علم اجمالی است، «بوجه».

با چینش قیاس علم به نتیجه پیدا می‌کنیم، علم تفصیلی؛ پس مطلب اول مشخص شد. مطلب اول این است که

چون از متباین به متباین نمی‌توان پی بُرد پس باید مقدمات مربوط و مناسب با نتیجه باشد نحوه مناسبت تقریر شد، پس علم به مقدمات علم به نتیجه است بوجه، این مطلب اول.

مطلب دوم: مرحوم علامه می‌فرماید در قضایای ضروری، نسبت ضروری است و ضروری بودن نسبت با نظری بودن تصور اطراف سازگار است. یعنی ممکن است، نه ممکن است بلکه به خصوص در مباحث فلسفی این چنین هست که تصور موضوع و محمول نظری است، احتیاج به تأمل و دقت دارد؛ اما به صرف تصور موضوع و محمول حکم به نسبت می‌شود. پس قانون کلی: «لاینافی ضروریة التصدیق نظریة التصور»، ضروری بودن تصدیق با نظری بودن تصور منافاتی ندارد. من اگر جسم را حقیقتاً تصور کنم، حرکت جوهریه را فهم کنم، می‌فهمم این جمله که «الجسم متحرک بالحرکة الجوهریة»، بدیهی است. اگر ماهیت را فهم کنم، امکان را درست تصور کنم، اینکه «کل ماهیة ممکنة»، بدیهی است، روشن است.

قبلاً هم عرض کردیم در این بحث ما یک تقسیم چهارگانه داریم، به این معنا که ما موضوع و محمول را از این جهت که با نسبت می‌سنجیم:

۱. هر دو بدیهی است. تصور موضوع و تصور محمول بدیهی است، حکم به نسبت بدیهی است.

۲. هر دو نظری است. تصور موضوع و تصور محمول نظری است، حکم به نسبت نظری است.

۳. آنچه که الآن گفتیم که تصور موضوع و تصور محمول نظری است، حکم به نسبت بدیهی است. مرحوم شهید مطهری و مرحوم صدر المتألهین تصریح دارند که کثیری از مباحث علمی و فلسفی این چنین است؛ لذا در آغاز مباحث، چیزی دارند به نام تنقیح موضوع. با این تنقیح موضوع می‌خواهند تصور صحیح ارائه کنند، چون می‌دانند که اگر درست تصور شد، تصدیق به همراه آن است.

۴. عکس سوم است؛ یعنی تصور موضوع و محمول و تصور اطراف ضروری است، حکم به نسبت نظری است.

از این دو قسم آخر می‌فهمیم که نظری بودن یا ضروری بودن تصور اطراف نقشی در نظری بودن یا ضروری بودن حکم به نسبت ندارد. چرا روی این نکته داریم تأکید می‌کنیم؟ به‌خاطر اینکه یکی از انحاء مغالطه همین است. بسیار هم پُرکاربرد است. قضیه‌ای نظری دانسته شده، به اعتبار اینکه تصور اطرافش نظری بوده باشد و حال اینکه اصل قضیه ضروری است. قضیه‌ای ضروری دانسته شده به اعتبار اینکه تصور اطرافش ضروری بوده با اینکه حکم به نسبت نظری است و این موارد فراوانی دارد. در همین دو قسم است که تعبیری داریم در کتاب‌های علمی که می‌گویند مسئله سهل ممتنع است. این سهل ممتنع من را یاد یک تعبیر مشهودی می‌اندازد که ما اولین بار این تعبیر را شنیدیم خیلی خنده‌مان گرفت! در مشهود یک تعبیری است که می‌گوید: «محال ممکن است»!

محال است یعنی نمی‌شود. این «نمی‌شود» را می‌گویند محال است. من مکرر شنیدم که «محال ممکن است»!

حالا «محال ممکن است»، یعنی سهل ممتنع است. سهل ممتنع یعنی هم آسان است و هم نیست؛ یعنی به اعتباری آسان است و به اعتباری آسان نیست. در ارتباط با عبارات و حکمت صدرایی این تعبیر به کار رفته است که اصلاً حکمت صدرایی سهل ممتنع است؛ یعنی انسان عبارات اسفار را می‌بیند می‌گوید این نه درس می‌خواهد، نه تدریس. تازه لیاقت مطالعه را هم نداشته باشد. مطلب را وقتی می‌خواهد هضم کند می‌بیند نه، مطلب سنگین است و بالا است. بگذریم!

مطلب سوم: جمله‌ای از ارسطو نقل شده که این جمله مورد بحث منطقیین قرار گرفته است. جمله مربوط به این فصل ماست جمله این است که «کل تعلیم و تعلم ذهنی فبعلم قد سبق»، هر تعلیم و تعلم ذهنی به وسیله علمی است پیشین. اصلاً آموختن به هر دو معنا یعنی یاد گرفتن و یاد دادن، چون آموختن در هر دو معنا به کار می‌رود. آموختن بدون علم پیشین معنا ندارد. بعدی‌ها این جمله را کلمه به کلمه مورد عنایت قرار دادند. مرحوم علامه طباطبایی خیلی مطلب را مختصر کرده است. شیخ در شفاء مطلب را مفصل بیان کرده است که تعلیم و تعلم یعنی چه؟

این را تبیین کرده است. چرا گفته «کل تعلیم و تعلم ذهنی»، نه «فکری»؟

این را تبیین کرده است شیخ. چرا گفته «کل تعلیم و تعلم ذهنی»، نه «ذهنین»؟

چرا تشنیه نیاورده و مفرد آورده است؟

این را تبیین کرده است.

«فبعلم»، بآء چه بائی است؟

اگر بآء سببیت است، چه نوع سببیتی است؟

آیا نتیجه از مقدمات زاییده می‌شود و شکوفا می‌شود؟

این مورد بحث قرار گرفته است.

«فبعلم قد سبق»، این سبق چه سبقی است، سبق زمانی است یا سبق ذاتی؟

این را هم مورد عنایت و بحث قرار دادند. به نظرم مطلب در مجموع شد.

مرحوم علامه طباطبائی همه بحث‌ها را فاکتور گرفته، فقط یک اشاره‌ای به این مطلب دارند که مراد از ذهنی، فکری است و مراد از فکری یعنی اینکه ما معلومات را بچنینم تا توسط آنها به مجهولی دست پیدا کنیم. تعریف فکر:

«والفکر حركة إلى المبادي ومن مبادي إلى المراد»

فکر مجموع الحکرتین است، حرکتی از مجهول به سمت معلومات و از معلومات برگشتن به سوی مجهول. حالا اگر صلاح بدانید بعد که فصل را تمام کردیم این بخش عبارت شیخ را در شفاء راجع به این قاعده بخوانیم. حالا شاید بدون اینکه خالی از عریضه نباشد، یک مطلبش را اشاره بکنیم. چرا فرمود: «کل تعلیم وتعلم ذهنی»، نه «ذهنی»؟

چرا تشنیه نیاورد؟

گفتند در حقیقت تعلیم و تعلم مثل ایجاد و وجود است. یک حقیقت است نه دو حقیقت. مستحضرید ما ایجاد را در نسبت به فاعل به کار می‌بریم و وجود را در نسبت به قابل. وگرنه حقیقتاً یکی است. من هم ایجاد حق هستم هم وجود حق. نسبت به پروردگار می‌سنجم ایجادم، خود را می‌گویم وجود دارم. تعلیم و تعلم را گفتند مثل ایجاد و وجود است. نسبت به فاعل العلم تعلیم است، نسبت به قابل العلم تعلم است. وگرنه یک حقیقت بیشتر نیست. علم است که به فاعل نسبت داده بشود و به معلم، می‌شود تعلیم. به متعلم نسبت داده بشود، می‌شود تعلم و لذا مفرد گفته شده است.

به هر حال این هم مطلب سوم بود.

مطلب چهارم این است که مرحوم طباطبائی می‌فرماید از همین جا به دست آمد که چگونه ما از راه معلومات به مجهول می‌رسیم؟

می‌فرماید بدون شک نتیجه، مطلوب، مجهول، نباید مجهول مطلق باشد و نباید معلوم مطلق. یعنی نباید مجهول «من کل وجه» باشد و نباید معلوم «من کل وجه». اگر معلوم «من کل وجه»، باشد و ما بخواهیم او را بدانیم و بفهمیم، تحصیل حاصل است. اگر مجهول «من کل وجه»، باشد، مجهول مطلق باشد، مجهول مطلق مورد طلب قرار نمی‌گیرد. «المجهول المطلق»، در فلسفه خواندیم که «لایخبر عنه»، که خود این پارادوکسی را تشکیل می‌داد که «هذا خبر فيكف لایخبر عنه»؟

جواب درست هم آن بود که آقای فیاضی گفت به نظر ما که «المجهول المطلق لایخبر عنه بالایجاب»، نه «لایخبر عنه مطلقاً».

خبر سلبی می‌شود داد که حالا آن بحثش بحث فلسفی است.

پس مطلوب مجهول ما نباید مجهول مطلق باشد، چون به مجهول مطلق طلب تعلق نمی‌گیرد که من بخواهم آن مطلوب واقع بشود برای کشف. نباید معلوم مطلق باشد چون معلوم مطلق به دنبال یادگیری او رفتن تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است. آخرین مطلب را مرحوم علامه می‌فرماید که روشن شد که استنتاج نتیجه به وسیله فکر دائماً همراه با تحلیل است و ترکیب، برخلاف حدس. ما در جایی که می‌خواهیم نتیجه را با فکر، نه با حدس، نه با الهام، نه با شهود داشته باشیم، باید از مطلوب مجهول تحلیلاً به معلومات مناسبه برسیم، از معلومات مناسبه باید ترکیباً به مطلوب مجهول برسیم.

حالا اگر رفتیم سراغ معلومات مناسب، اگر آن معلومات مناسب جهت مجهولی در آنها نبود، «رکبت و انتجت»، معلومات مناسب را ترکیب می‌کنیم، قیاس تشکیل می‌دهیم، نتیجه می‌گیریم. اما اگر خود آن معلومات مناسب

«معلوم من جهة و مجهول من جهة»، باز باید مجهولاتشان را بیابیم، معلوم کنیم، تا به وسیله این معلوم شدن بدان‌ها دست پیدا کنیم؛ این یعنی قیاس مرگب. در قیاس مرگب گاه ما چندین قیاس را باید تشکیل بدهیم تا برسیم به اولیات و بدیهیات.

من یک خاطره در ذهنم باقی مانده است. جلسه‌ای جلد دوم اسفار بودم، نشستیم محضر استاد، ایشان شروع کردند به تقریر مطلب، می‌خواستند مطلب اسفار را تبیین کنند. یادم نیست چه بحثی از اسفار جلد دوم بود!

ولی می‌دانم یازده قیاس مترتباً چیدند تا به نتیجه رسیدیم. قیاس، قیاس مرگب بود.

فرض کردیم در فکر چنین است، «اما الحدس»، در حدی دو دیدگاه است. یک دیدگاه این است که ما در حدس، تحلیل نداریم، فقط ترکیب داریم. در حدس ما حرکتین نداریم، حرکت واحد داریم؛ یعنی در حدس مطلوب مجهول با مقدمات معلومه چنان همزمان برای ذهن می‌درخشد که گویا اصلاً ما حرکتی به سمت معلوم نداشتیم. فقط حرکتی از معلوم به سمت مجهول داشتیم. دیدگاه دوم این است که چنین نیست. طرفه محال است همه جا، حتی این جا. حدس سرعت فکر است و لذا است که این اختلاف مبنایی از قدیم هم وجود داشت که آیا حدس حقیقتی غیر از فکر دارد یا حدس حقیقتش حقیقت فکر است، فکر سریع. نظیر این بحث در عرفان مطرح است که آیا سلوک و جذبه دو تا حقیقت دارد یا یک حقیقت.

صاحب تمهید القواعد تعبیری دارد، این تعبیر را جناب استاد حسین‌زاده خیلی پسندیده بودند و خیلی هم تکرار می‌کردند. تعبیر صاحب تمهید القواعد این است که می‌گوید: حدس در علمیات به مانند جذبه است در سلوک. در سلوک عملی ما چیزی داریم به اسم جذبه. در علم هم ما چیزی داریم به نام حدس. در حقیقت حدس و جذبه دولتی است که بدون زحمت در آغوش آمده است. بدون خون دل خوردن در آغوش آمده و این در جاهای مختلف هم وجود دارد.

یکی از دوستان ما می‌گفت ما یک پزشکی داریم در بیمارستان قائم، تعبیرش این بود که انسان وقتی او را می‌بیند احساس می‌کند که یک مقدار کم است؛ یعنی آدم متعادل و نرمالی نیست!

می‌گفت بسیار بسیار حدس پزشکی قوی‌ای دارد. در بخش حرکت می‌کند و همین‌جور به بیمارانی که روی تخت خوابیدند که رد می‌شویم به این آنترن‌ها می‌گوید این زردی دارد، این فشار خون دارد، این ظاهراً باید دریچه قلبش گشاد باشد!

گفت تقریباً ۹۹ درصد هم درست می‌گوید. می‌گفت حدس پزشکی او خیلی قوی است. ابن‌سینا هنرش در علم اصلاً همین است و غیر این نیست. ابن‌سینا را هر کس ستوده به این ستوده که صاحب الحدس الصائب است، چه در ریاضی، چه در منطق، چه در فلسفه، چه در پزشکی، بسیار بسیار صاحب حدس بوده است. حدس بسیار قوی‌ای داشت.

دانش‌پژوه: تحلیل یا ترکیب ندارد، ظاهراً دعوایی نیست.

استاد: حدس ندارد یا دارد؟

دانش‌پژوه: دعوا سر بود و نبود این نیست!

استاد: یعنی سر این است و اتفاقاً دعوا سر همین است. تصریح دارند بعضی که ما در حدس تحلیل نداریم.

دانش‌پژوه: در هر دو باید این طور باشد؛ ما که تحلیل نداریم وقتی حرکت می‌کنیم به نتیجه می‌رسیم بدون اراده، یا مدت زمانی می‌برد، یعنی طول می‌کشد، حرکت دارد، یا نه آنرا برایش حاصل می‌شود.

استاد: نه، ما می‌خواهیم ببینیم این حرکت اولی را در حدس داریم یا نداریم؟

دانش‌پژوه: این حرکت معلوم به مجهول.

استاد: حرکت از مجهول به معلوم.

دانش‌پژوه: این را می‌گویند نداریم.

استاد: نه، چه کسی می‌گوید نداریم؟

دارند، بعضی تصریح دارند که ما در حدس هم ولو به أدنی یعنی یک میلیارد ثانیه من اول مجهول را دارم، بعد معلوم را.

دانش‌پژوه: وقتی شما می‌گویید طرفه فلان است، طرفه فقط حرکت از معلوم به مجهول است، ولی آن طرفش طرفه باشد یا نباشد ربطی ندارد.

استاد: چرا ربط ندارد؟

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: چون شما تا مجهول را «بما آنه مجهول» نداشته باشی، در صدد استعلام وضع مجهول بر نمی‌آیی.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)
استاد: نه، دو تا مطلب شد. این چنین مثل مثبت و منفی نیست که گره بخورد و برقی روشن بشود. صحبت بر سر این است که من اگر ولو یک صدم ثانیه زودتر التفات نفس به مجهول نداشته باشم، اصلاً اینکه معلوم مناسبی با این مجهول با هم در ذهن من بدرخشد، حرف کسانی که می‌گویند این است. می‌گویند ممکن است ما به‌خاطر سرعت نفهمیم، اما تا من مجهول را «بما آنه مجهول»، در ذهن نداشته باشم، محال است که من «فی آن واحد»، علوم و مجهول برای من یک‌جا و بدون حرکت روشن بشود.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: چرا؟

دانش‌پژوه: طفره لازم نیست.

استاد: اگر ما گفتیم این به عنوان مقدمه اوست، این طفره می‌شود.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: آنها حرفشان همین است. می‌گویند شما ولو یک صدم ثانیه از نظر زمانی که حالا این در «بعلم قد سبق»،

در این سبق حالا ما حرف داریم. اگر شما ولو یک صدم ثانیه قبل مجهول را «بما آنه مجهول»، و «بما آنه مطلوب»، نداشته باشید.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: با این وصف که این را نمی‌دانیم.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: حرفشان این است. در جذبه تصریح به این مطلب را جناب نجم الدین در مرصاد دارد. من جای دیگر ندیدم. ایشان می‌فرماید که به نظر من بین جذبه و سلوک فرق جوهری نیست. تفاوت فقط در سرعت سیر است. می‌گویند مجذوب سالک با سالک مجذوب دو تا کار نیست، یک کار است، هر دو سالک هستند. یکی را بسیار سریع می‌برند، گویا نبرده‌اند. یکی را با تأنی می‌برند و حال اینکه ظاهر عبارت سایر عرفا چنین نیست. ظاهر عبارات سایر عرفا این است که گویا یک فرد را یک دفعه می‌گذارند در مقام توحید، در مقام فناء، در بالاترین درجه، بعد سفر دومش را طی می‌کند، حالا برمی‌گردد و دو مرتبه همین را با تأنی و به او نشان می‌دهند و او را می‌برند. ایشان می‌گویند که این تصویر، تصویر غلطی است، جذبه و این طور نیست. او هم سیر کرده، سلوک کرده از عالم طبع رفته به عالم برزخ، از عالم برزخ رفته عالم قیامت، از آنجا رفته توحید افعالی، از آنجا رفته توحید اسمائی. منتها ره صد ساله را یک شبه رفته است، گویا نرفته است. روی این مطلب در مرصاد تأکید دارد نجم الدین و می‌گویند که حق همین است.

حالا می‌خواهیم ببینیم در بحث حدس و فکر هم حقیقت حدس و فکر دو تا است یا یک حقیقت است و صحبت در سرعت و کندی است؟

آنهايي که می‌گویند اصلاً تحلیل نیست، می‌گویند حقیقت دو تاست و واقعاً یک جا حرکتین است و یک جا حرکت است. تازه آن هم که می‌گوییم حرکت است این هم «بعلم قد سبق»، سبق شبیه سبق ذاتی است نه سبق

زمانی. واقعاً «فی آن واحد»، یک دفعه می‌بینم که یک مجهولی معلوم شد. اصلاً کجاست مقدمات؟

یعنی این قدر با هم خواهد بود. آنهايي که می‌گویند نه، حقیقت، حقیقت فکر است، می‌گویند سرعت آن قدر زیاد است که انسان حرکت را احساس نمی‌کند که این بحث هم ظاهراً می‌ماند اگر بخواهیم به نتیجه برسیم.

پس حالا در جلسه قبل، ما هم مطلب قبل را تکمیل می‌کنیم، همه عبارت را می‌خوانیم و به غیر از این دو هم بعید می‌دانم برسیم!

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. شرح المنظومه، ج ۱، ص ۵۷.