

کتاب البرهان

دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۶

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۰۸/۱۸ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۶/۲۱ هجری شمسی

«أعوذُ باللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

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

«الفصل الثاني في كيفية حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفيةه. فنقول كما ذكرنا وبين مما سبق هذا الفن فحيث أن العلم بالكلية ليس باختراع الذهن من دون استعانة من الخارج أبداً ولا استتوت نسبة الكلي الى كل ما في الخارج في وقوعه عليه وعدم وقوعه وما في الخارج».

مجموع مقالات کتاب البرهان چهار مقاله بود، به تبع ابن سینا در برهان شفاء. در مقاله نخست مجموعاً پنج فصل داشتیم که فصل اول فهرست مطالب بود. عملاً مطالب این مقاله از فصل دو آغاز می‌شود. در فصل اول که فهرست مطالب بود و دیروز عرض شد، اجمالی از آنچه را که در این فصل مورد عنایت قرار می‌گیرد، ذکر شد. اگر بخواهیم به بخش اول این مقاله، این پاراگراف اول، عنوانی اعطاء کنیم عنوان این خواهد بود: «حس، مدرک آغازین ادراک». سخن در بخش نخست این مقاله در این است که مبدأ نخست و منشأ آغازین ادراک در انسان، حس است.

اجمال مطلب در این یک سطر خلاصه می‌شود که ادراکات آدمی تصور است و تصدیق، تصدیق متوقف است بر تصور. تصورات آدمی و ادراکات تصویری آدمی محسوس است، متخیل است، متوهم است، معقول اول است و معقول ثانی. معقول ثانی مترتب بر معقول اول است، معقول اول مترتب بر متوهم و متخیل و این دو مترتب بر محسوس است. پس مبدأ آغازین ادراک، حس است.

این اجمال را در این بخش آغازین فصل دوم در ضمن چهارده مطلب بنده تقریر کردم. نفس بحثی را که در این جا مرحوم علامه بیان داشتند، در جلد اول روش رئالیسم صفحه ۱۳۱ تا صفحه ۱۳۵ به بیانی ذکر کردند که ما متن عبارت مرحوم علامه را در روش رئالیسم خواهیم خواند إن شاء الله. پس عنوان بخش اول این مقاله این خواهد بود: «حس، مبدأ آغازین ادراک». این مطلب را مرحوم علامه در ضمن چهارده مطلب تبیین می‌کنند. استخراج و شماره‌گذاری این مطالب از بنده است.

۱. مطلب اول: در بخش‌های پیشین منطق دانستیم که علم و ادراک یا تصور است و یا تصدیق. فارق جوهری بین تصور و تصدیق، اشتغال تصدیق بر حکم و عدم اشتغال تصور بر حکم بود، با اختلافاتی که البته در تفسیر حکم هست و با تفاوت نظرهایی که البته در تبیین دقیق محدوده تصور و تصدیق است که فنی‌ترین و عمیق‌ترین بحث را در این مقام مرحوم صدر المتألهین در رساله تصور و تصدیق دارند.

۲. مطلب دوم: فعلاً بحث در تصور است. به بحث تصدیق، در صفحه ۱۴۰ دو صفحه بعد، سطر هفتم خواهیم رسید. آن جا مرحوم علامه می‌فرمایند: «هذا كله في العلم التصوري واما العلم التصديقي»، از آن جا علم تصدیقی آغاز می‌شود. پس بحث فعلاً کاملاً درباره تصور است و چون در آغاز بحث این نکته اشاره نشده است، ما احتمال می‌دهیم که یا مرحوم علامه خواستند در پایان بحث تصور ذکر کنند، چه اینکه ذکر کردند و یا اینکه عبارت نقص دارد. احتمال نقص عبارت هم در آغاز این فصل قوی است.

۳. مطلب سوم: تصور را به دو گونه تقسیم می‌کنیم، کلی و جزئی. فرق این دو را هم در منطق چنین دانستیم. «إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فهو جزئي وإن لم يمتنع فهو كلي».

این انسان جزئی است، این درخت جزئی است، این نور جزئی است. نور، درخت، انسان کلی است.

۴. مطلب چهارم: اختلافی است که آیا در مقام تصور، ذهن آدمی تصور فطری یا به تعبیر دیگر تصور ذاتی یا به تعبیر بنده تصور از پیش خود ساخته دارد یا ندارد؟ این نزاع قدیمی است و در یونان باستان مطرح بود. در جهان معاصر هم از چهار قرن قبل تاکنون با پیدایش دو مکتب حسیون و عقلیون، دو مرتبه زنده شد هر کدام از این دو مکتب طرفدارانی پیدا کرد. دکارت فرانسوی و کانت آلمانی معتقدند که ذهن آدمی کلیات از پیش خود ساخته دارد، البته در مثال‌هایی که می‌زنند مصادیقی که ذکر می‌کنند مختلف است مثلاً دکارت بعد از کلی از پیش خودساخته می‌داند، کانت زمان را کلی ذاتی یا فطری می‌داند. به هر حال در مقابل اینها حسیون هستند که معتقدند ما در ذهن خود هیچ کلی‌ای که ذاتی و فطری ذهن باشد و از خارج به ذهن نیامده باشد، ارتباطی با خارج نداشته باشد، نداریم. قهراً یک سؤال در اینجا قابل طرح خواهد بود و آن این است که آیا ذهن، کلی از پیش خود ساخته یا بگو: کلی ذاتی و کلی فطری دارد یا ندارد؟

به تعبیر دیگر: آیا در ذهن، کلی با قطع نظر از خارج وجود دارد یا ندارد؟

مرحوم علامه طباطبایی معتقدند که ما در بخش تصورات به تصدیقات می‌رسیم. قائل هستیم و معتقدیم که ذهن کلی ذاتی و کلی فطری ندارد. کلی از پیش خودساخته ندارد.

۵. مطلب پنجم: دلیل این ادعا چیست؟

دلیل، دلیل قیاس استثنایی است. اگر در ذهن کلی ذاتی و فطری می‌داشتیم، ذهن از پیش خود با قطع نظر از خارج، کلی می‌ساخت باید این چنین کلیاتی بر مصادیق خاص صدق نمی‌کرد، بر هر چیز قابل صدق می‌بود، چرا؟

چون فرض است که نسبت کلی ذاتی، نسبت کلی فطری، یا بگو نسبت کلی از پیش خودساخته ذهن با هر آنچه در خارج است، مساوی است؛ ارتباط خاصی با مصادیق خاصی ندارد. پس باید یا بر هیچ مصادیق خارجی صدق نمی‌کرد یا بر هر مصادیق خارجی صدق می‌کرد، یعنی بر هر چیز خارجی. «والتالی باطل فالمقدم مثله»، ما وجداناً می‌بینیم کلیات در ذهن ما بر پاره‌ای از مصادیق و بر پاره‌ای از خارجیات صدق می‌کند و بر پاره‌ای دیگر صدق نمی‌کند. از این می‌فهمیم که کلی در ذهن ما مقطوع الربط با خارج نیست. با خارج ربط خاصی دارد.

من یاد کار پدرمان افتادم؛ پدر ما از زمان جنگ در اهواز یک دفعه طبع شعرش گل کرد و شاعر شد. تا الان هم قریب به بیست جلد دیوان دارد که حالا دیوان‌های اولیه‌اش را هم پخش می‌کند و به بچه‌هایش و به اطراف می‌دهد. اشعاری که می‌گوید مختلف است. یک نوع شعر دارد شروع می‌کند به گفتن، مخاطبش معلوم نیست!

اسم این شعرها را گذاشته: «شعر دگوری پگوری»!

می‌گویم: بابا، این شعر مال چیست؟

می‌گوید: این را می‌توانی به امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نسبت دهی، بزنی به حضرت رضا (علیه السلام)، بزنی به زن خوشگلت، به ماه بزنی، به ستاره بزنی. «دگوری پگوری» است و به همه می‌خورد. ما کلی دگوری پگوری در ذهن نداریم که اگر کلی دگوری پگوری داشتیم باید بر هر موجود خارجی صدق می‌کرد و حال اینکه این چنین نیست. پس کلی در ذهن ما با خارج ربط دارد.

۶. مطلب ششم: آنچه که در خارج است، جزئی است. «الشیء ما لم یتخخص له یوجد»، آن هم جزئی حقیقی است. بین الهالین عرض کنم که از دیدگاه فیلسوفان اسلامی آنچه که در ذهن است، جزئی نیست. فلسفه با منطق در این زمینه اختلاف اصطلاح دارند. فیلسوفان می‌گویند آنچه که در ذهن است، «وإن تقیدت بألف قید، وإن تخصصت بألف تخصص»، باز هم کلی است. اما مناطقه می‌گویند نه، مفاهیم ذهنی ما دو گونه است: جزئی و کلی. بین الهالین ما تمام. به هر حال، جزئی حقیقی در خارج است. جزئی یعنی چه؟

یعنی کلی به اضافه مشخصات فردی. یا بگو به اضافه، «این هو، کیف هو، کمر هو، وضع»، و آنچه که مشخص فردی است که مجموعش می‌شود: «من هو». آنچه که در خارج است، جزئی حقیقی است. تا این جا چه شد؟

کلی پیش ساخته ذهنی نداریم، کلی بدون ارتباط با خارج نیست، در خارج ما کلی نداریم. آنچه در خارج است جزئی است. پس می‌فهمیم این وسط ذهن عملیاتی انجام داده است، همان عملیاتی که مشائین از آن تعبیر می‌کنند به تجرید.

۷. مطلب هفتم: ذهن با حذف ممیزات فردی از جزئی، کلی می‌سازد. جزئی را می‌گیرد، ممیزات فردی آن را حذف می‌کند، کلی به دست می‌آورد و لذا در مقام تبیین این مطلب می‌گویید ذهن جزئیات فراوانی هم می‌گیرد. من زید می‌بینم، عمرو می‌بینم، خالد می‌بینم، حسن می‌بینم، حسین می‌بینم، اینها را یک تجرید ابتدایی می‌کنم از ماده خارجی، می‌شود صورت خیالی. آن صورت خیالی را تجرید می‌کنم از مشخصات فردی، می‌شود الانسان، حیوان ناطق، مفهوم کلی. با حذف ممیزات جزئی، ذهن کلی می‌سازد.

۸. مطلب هشتم: حذف ممیزات فردی مستلزم تصور جزئی است. ما تا مجموع قید و مقید را تصور نکنیم، نمی‌توانیم قیود آن را در نظر بگیریم. من تا «من هو» ها را تصور نکنم، «ما هو» به دستم نمی‌آید. حذف ممیزات فردی مستلزم تصور جزئی است.

۹. نتیجه: پس علم به کلی مسبوق به علم به جزئی است. این مطلب نهم بود.
مطلب نهم: پس علم به کلی مسبوق به علم به جزئی است.

۱۰. مطلب دهم: علم به جزئی از آن جهت که جزئی است، از آن جهت جزئی است که با خارج انطباق دارد. تکرار می‌کنم، علم به جزئی از آن جهت که جزئی است، از آن جهت جزئی است که با خارج انطباق دارد. قرار شد من برای علم به کلی، علم به جزئی داشته باشم. علم من در چه صورتی علم به جزئی است؟ در صورتی که مصداقش و منطبق علیه آن جزئی باشد. در حقیقت در صورتی که با خارج که جزئی حقیقی است، «الشیء ما لهیتشخص له یوجد»، مطابق باشد.

۱۱. مطلب یازدهم دلیل این مدعا چیست؟

اگر جزئی در ذهن من، زید منطبق بر فرد خاصی نباشد، قهراً بر افراد کثیره قابل انطباق است. اگر بر افراد کثیره قابل انطباق بود، «خلف»، «ما فرضناه جزئاً صار کلیاً». پس علم به جزئی از آن جهت که جزئی است، فقط با انطباق با خارج به دست می‌آید. چه شد؟ علم کلی مسبوق به علم به جزئی است. علم به جزئی مسبوق به ارتباط با خارج است، چون اگر جزئی من منطبق با خارج نباشد، انطباق با خارج که جزئی حقیقی است نداشته باشد، می‌تواند منطبق بر اشیاء کثیره‌ای باشد، «ما فرضناه جزئاً صار کلیاً، هذا خلف».

۱۲. مطلب دوازدهم: ابزار ادراک خارج، حس است. چشم است و گوش است و شامه است و لامسه است و حواس ما است.

۱۳. مطلب سیزدهم: پس حس مبدأ آغازین ادراک است برای ما «ثبت المطلوب».

ما از فوق شروع کردیم، حالا از تحت شروع کردیم. اگر خارج را احساس نکنیم، ادراک جزئی نداریم. اگر ادراک جزئی نداشته باشیم، نمی‌توانیم با تجرید کلی داشته باشیم. از این سمت.

۱۴. مطلب چهاردهم: از این جا معنای جمله مشهور روشن شد. «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا»، هر کس حسی را فاقد باشد، علمی را فاقد است. تنوین علماً تنوین تنوین است. یکی از اقسام تنوین، تنوین تنوین بود؛ یعنی «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ نَوْعًا مِنَ الْعِلْمِ»، این «نوعاً مِنَ الْعِلْمِ»، را تفسیر کنیم: «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ الْعِلْمَ الَّذِي مَبْدَأُهُ ذَاكَ الْحَسِّ»، انسان کور هیچ تصویری از رنگ‌ها ندارد. انسانی که شامه ندارد، هیچ تصور درستی از بوها ندارد. انسانی که گر است، هیچ تصور صحیحی از صداها ندارد.

فخر رازی در تفسیر کبیر خود خواسته دو مطلب فلاسفه را از این آیه استفاده کند؛ آیه کریمه‌ای که «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

وَاللّٰهُ اٰخَرُ جَزَاكُمْ مِنْ بَطْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْمَلُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۲».

مطلب اول این است که انسان وقتی به دنیا می‌آید دارای عقل هیولانی است. علم حصولی ندارد، بلکه فلاسفه می‌گویند ذهن ندارد، چون ذهن و ذهنی یکی است. مثل خارج و خارجی است. اگر ذهنی ندارد، پس ذهن ندارد. دارای عقل هیولانی است، قوه و استعداد محض برای آموختن دارد.

«وَاللّٰهُ اٰخَرُ جَزَاكُمْ مِنْ بَطْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْمَلُونَ شَيْئًا»، نکره در سیاق نفی است.

مطلب دوم این است که مبدأ آغازین ادراک، حس است و لذا اشاره به ابزارهای حسی می‌شود.

«وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ».

پس عقیده حسیون را پذیرفتیم و این عقیده را با برهان به کرسی نشانیدیم که مبدأ آغازین ادراک، حس است در بحث تصورات.

«الفصل الثانی فی کیفیت حصول العلم لنا و اختلاف العلوم و کیفیتها»، درباره کیفیت حصول ادراک برای ما، گونه‌گونی دانش‌ها و ادراکات ما و کیفیت این اختلاف. عرض کردیم که اگر بخواهیم عنوانی برای بخش اول فصل ارائه کنیم می‌گوییم: «حس مبدأ آغازین ادراک».

«فَنَقُولُ كَمَا ذَكَرُوا»، می‌گوییم آن چنانکه گفتند، «بَيْنَ مِمَّا سَبَقَ هَذَا الْفَنَ»، روشن شد از آنچه که پیشی گرفت این فن برهان را، اینکه علم منقسم می‌شود به تصور و تصدیق، چون تقسیم علم به تصور و تصدیق مربوط به بحث برهان نیست، در آغاز منطق مورد بررسی است. حالا «فَإِذَا أَنْزَلْنَا الْعِلْمَ بِالْكُلِّيِّ لَيْسَ بِاخْتِرَاعِ الذَّهْنِ مِنْ دُونِ اسْتِعَانَةِ مَنْ خَارِجٍ أَوْ أَدَاً»، پس از آن رو که علم به کلی به وسیله اختراع ذهن از پیش ساختن ذهن بدون کمک جستن از خارج نخواهد بود هرگز، «وَالْاَسْتَوَاتُ نِسْبَةَ الْكُلِّيِّ إِلَى كُلِّ مَا فِي الْخَارِجِ فِي وَقْعِهِ عَلَيْهِ وَعَدَمُ وَقْعِهِ»، وگرنه متساوی بود نسبت کلی به هر آنچه که در خارج است، در وقوعش بر آن و عدم وقوعش، «فِي وَقْعِهِ عَلَيْهِ وَعَدَمُ وَقْعِهِ»، این هم برهان مسئله است.

از آن طرف «وَمَا فِي الْخَارِجِ جَزْئِيٌّ مَحْفُوفٌ بِالْقِيُودِ»، آنچه که در خارج است، جزئی است و همراه با قیود است. ما در خارج «ماهو» را در ضمن «من هو» داریم، کلی را در ضمن جزئی داریم. بحث فلسفی اینکه کلی طبیعی در خارج «موجود بود افراد» ماهیت لاشعری، «موجود بود ماهیه بشرط شیء».

«وَالاِنْتِقَالَ إِلَى تَمَيُّزِ الْقِيُودِ مِنَ الْمَقِيدَاتِ بَعْدَ حُضُورِ الْمَجْمُوعِ بِالضَّرُورَةِ»، پس ما اگر آنچه را که در خارج داریم جزئی است، آنچه که در ذهن ماست کلی است، ذهن یک عملیاتی انجام داده، این عملیات را می‌گوییم تجرید. این تجرید در صورتی ممکن است که من جزئی را در ذهن داشته باشم، مجموع را در ذهن داشته باشم، قید را کنار بگذارم، کلی را استنقاض کنم و استخلاص کنم. انتقال به تمیز قیود از مقیدات بعد از حضور مجموع قید و مقید است بالضرورة. «ماهو» و «من هو»، «ماهو»، و مشخصات فردی با هم در ذهن من می‌آید که جزئی است، تا بعد من ممیزات فردی را کنار بگذارم و آن کلی را استخلاص کنم.

نتیجه: «فَالْعِلْمُ بِالْكُلِّيَّاتِ مَسْبُوقٌ بِالْعِلْمِ بِالْجَزْئِيَّاتِ:»، علم به کلیات مسبوق است به علم به جزئیات. حالا از آن طرف: «وَالْعِلْمُ الْجَزْئِيُّ إِنَّمَا يَكُونُ جَزْئِيًّا مِنْ جِهَةِ مَطَابَقَتِهِ جَزْئِيًّا حَقِيقِيًّا خَارِجًا لِنَفْسِ»، حاشیه عبارتش بهتر است. علم جزئی این است و جز این نیست، می‌باید باشد جزئی از جهت مطابقت کردنش با یک جزئی حقیقی خارج از نفس آدمی.

«إِذْ لَوْلَا ذَلِكَ»، چون اگر این چنین نبود؛ یعنی متصور جزئی من و تصورات جزئی من با جزئیات حقیقی در خارج مرتبط نبود، «لَكَانَ مِنَ الْمُمْكِنِ فِي نَفْسِهِ أَنْ تَنْطَبِقَ الصُّورَةُ الْعَالَمِيَّةُ عَلَى أُمُورٍ كَثِيرَةٍ»، ممکن بود که این جزئی در حد ذات خود منطبق بشود صورت علمیه‌اش بر امور بسیاری. «فَكَانَ كَلِيًّا»، قهراً دیگر کلی نبود، جزئی بود، «هَذَا خَلْفٌ».

حالا رسیدیم به اثبات ادعا: «وَمَا بِهِ يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِالْخَارِجِ هُوَ الْحَسُّ»، آنچه که بدان علم به خارج حاصل می‌شود حس است. «فَالْحَسُّ هُوَ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ لِحُصُولِ الْعِلْمِ لَنَا»، حس مبدأ آغازین حصول ادراک است برای ما «وَمِنْ هُنَا

یظهر معنی ما حکمی عن المعلم الأول»، از همین جا به دست می‌آید آنچه که حکایت شده از معلم اول، «أن من فقد حساً فقد فقد علماً»، ارسطو گفته است هر آن کس که حسی را فاقد باشد، علمی را فاقد است. علماً یعنی چه؟ این تنوین تنويع بيانگر چه نوعی است؟

«یعنی به»، اراده کرده است ارسطو به این علم، «نوع العلم الذی مبدئه ذلک الحس»، همان علمی را که مبدأش آن حس است.

همین مطلب را مرحوم علامه طباطبایی در روش رئالیسم در آغاز مقاله چهارم که عنوان مقاله است: ارزش معلومات، همین مطلب را بیان فرمودند و ذکر کردند، ما عبارت ایشان را بخوانیم، چون یکی - دو تا نکته افزون و اضافه در این عبارت است که در کتاب البرهان مرحوم علامه نبود. صفحه ۱۳۱ اصول فلسفه و روش رئالیسم. خیلی کتاب چون قدیمی است نوشته که چاپ چندم است ۳!

می‌فرمایند: «علم با تقسیم اولی منقسم است به علم تصویری و تصدیقی - علم تصویری علمی است که مشتمل به حکم نیست - مانند صورت ادراکی انسان تنها - اسب تنها، درخت تنها - علم تصدیقی علمی است که مشتمل به حکم بوده باشد - مانند صورت ادراکی چهار بزرگتر از سه است - امروز پس از دیروز است، انسان هست، درخت هست و روشن است که علم تصدیقی بی علم تصویری صورت پذیر نیست.

در بین الهالین می‌فرمایند: «اگرچه برخی از دانشمندان روان‌شناس - در کلیت این قضیه مناقشه کرده‌اند - ولی آنان تصور اجمالی را به حساب نیاورده‌اند»، که این بحث را بعداً مطرح کنیم. آنجا که ابتناء تصورات به تصدیقات و تصورات بحث می‌شود، این نظر برخی از روان‌شناسان باید مورد عنایت قرار بگیرد. بین الهالین تمام شد.

«و نیز علم با تقسیم دومی منقسم می‌شود به جزئی و کلی، چه اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نبوده باشد جزئی است؛ مانند این گرمی که حس می‌کنم و این انسان که می‌بینم، اگر قابل انطباق به بیشتر از یک فرد بوده باشد کلی است، چون مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و درخت مفروض قابل انطباق هستند.

علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم، مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم، زیرا اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچگونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم، نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود؛ یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد».

چرا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد؟

چون ترجیح بلا مرجح معنا ندارد.

«با اینکه ما مفهوم انسان را مثلاً پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم. پس ناچار یکنوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد و همین بیان را می‌توان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت».

پس ما در متن برهان گفتیم که صورت جزئی محسوس در ذهن من اگر با خارج منطبق نباشد، باید بتواند بر بیش از یک واحد منطبق باشد «ما فرضناه جزئاً صار کلیاً»، این جا داریم مطلب دیگری می‌گوییم. می‌گوییم: «همین بیان را می‌توان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت».

«همین بیان» یعنی چه؟

یعنی اینکه من می‌گویم این صورت محسوسه من اگر با صورت خاصی در خارج مرتبط نیست، یا باید به هر صورتی منطبق باشد یا به هیچ صورتی منطبق نباشد. این صورت خیالی من اگر با صورت محسوسه خاصی منطبق نیست، یا باید بر همه صور محسوسه منطبق باشد یا به هیچ صورت محسوسه‌ای منطبق نباشد. این یک بیان دیگر است، این با بیان قبل فرق می‌کند. آن جا با حد وسط کلیت برای جزئی بحث را تمام کردیم، این جا با حد وسط

ترجیح بلا مرجح و اینکه باید یا بر همه صور «ما فی الخارج»، بر هر جزئی در خارج منطبق باشد یا به هیچ کدام، داریم بحث را پیش می‌بریم.

«زیرا اگر چنانچه یکنوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون توسط حواس تصور می‌کنیم و میان صورت فرق بین صورت محسوسه همان تصور خیالی موجود نبود، می‌بایست هر صورت خیالی به هر صورت حسی منطبق شود، هر چه باشد و یا به هیچ چیز منطبق نشود، با اینکه صورت خیالی فردی را که تصور می‌کنیم، تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و به جز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.

پس یک نوع رابطه حقیقی میان صورت محسوسه و صورت متخیله و میان صورت متخیله و مفهوم کلی و میان صورت محسوسه و مفهوم کلی موجود می‌باشد و اگر چنانچه ما می‌توانستیم مفهوم کلی را بی‌سابقه صورت

محسوسه درست کنیم این یک برهان دیگری است».

تا الآن گفتیم که کلی مسبوق است به جزئی. برهانش را هم اقامه کردیم. «والاستوت ذسبة الكل الى الكل»، این یک برهان دیگری است. بخوانیم اگر روشن است که هیچ و اگر نیست تقریر کنیم. «اگر چنانچه ما می توانستیم مفهوم کلی را بی سابقه صورت محسوسه درست کنیم، در ساختن وی یا منشأیت آثار را ملاحظه می کردیم یا نه!»

یعنی در تصور انسان کلی، یک فرد خارجی منشأ آثار را در نظر گرفته و مفهوم کلی بی آثار او را درست می کردیم یا نه!

در صورت اولی باید حقیقت منشأ آثار را قبلاً یافته باشیم و آن صورت محسوسه است و در صورت ثانیه یک واقعیتی از واقعیت های خارجی درست کرده ایم، نه یک مفهوم ذهنی، زیرا وجودش قیاسی نیست و خودبخود منشأ آثار می باشد، پس مفهوم نیست».

این دلیل چه شد؟

من می خواهم صورت کلی انسان را از پیش خودم بسازم. یا این صورت کلی انسان را از یک فرد، دو فرد، سه فرد انسان می گیرم. انسان خارجی که منشأ آثار است. انسان های خارجی که منشأ آثار هستند را در نظر می گیرم. منشأ آثار بودن را از آنها می گیرم، می شود مفهوم کلی، چون فرق تصورات ذهنی با خارج همین است. خارج منشأ آثار است، آنچه که در ذهن است منشأ آثار نیست. پول خارجی میلیونر می کند، پول ذهنی حسرت می آورد. دختر خارجی حال می دهد، دختر ذهنی می کشد. اگر آنچه که در خارج است منشأ آثار است و آنچه که در ذهن من است، منشأ آثار نیست، این کلی در ذهن من است و شما می گوید خود ذهن ساخته است یا این است که یک واقعیت منشأ آثار را من در نظر گرفتم، منشأ آثار بودنش را کنار گذاشتم و کلی ساختم، این یعنی ابتناء کلی بر صورت محسوسه دقیقاً. یا نه، اصلاً من فرد منشأ آثار را در نظر نگرفتم و کلی ساختم. مرحوم علامه می فرمایند که شما کلی ذهنی را نساختید. این جا را شما یک حقیقت خارجی ساختید که دارای آثار خاص است. به عبارت آخری، امر ذهنی در صورتی ذهنی است که حقیقتش قیاسی و سنجشی باشد. اگر چیزی در نفس من، در ذهن من، در درون من حقیقت قیاسی و سنجشی نداشت، آن اصلاً ذهنی نیست یک امر خارجی است. الآن عدالت یک موجود خارجی است، جایش نفس من است. شجاعت یک حقیقت خارجی است، آثار خارجی دارد، جایش نفس من است. جبن یک حقیقت خارجی است، جایش نفس است، رذائل و فضائل. اگر قرار شد در نفس من، من بسازم یک چیزی را که آثاری دارد، حقیقتی دارد و هیچ گونه ارتباطی هم با خارج ندارد، این دیگر اسمش مفهوم و موجود ذهنی و یک امر تصویری یا تصدیقی یا علم یا ادراک، این ها را نام نمی نهیم، علم یعنی بیرون نما. ادراک یعنی به قول قدیمی ها می گفتند صفت حقیقه محضه. صفات را سه دسته می کردند: حقیقه محضه، اضافیه محضه، حقیقه ذات الاضافه. در حقیقت بیرون نما است. اگر بیرون نمایی را از علم گرفتگی، علم نیست، علم به معنایی که مورد بحث است.

پس اگر شما واقعیت منشأ آثاری را در نظر گرفتید و منشأ آثار بودنش را کنسل کردید و حذف کردید و کلی ساختید، این یعنی ابتناء کلی بر جزئی، چون جزئی و خارج چه منشأ آثار، اگر شما نه اصلاً به فرد و واقعیت منشأ آثار کاری نداشتید و از درون خود چیزی ساختید، این اسمش مفهوم نیست، امر ذهنی نیست، علم نیست، ادراک نیست و چیز دیگری است.

«آری نظر به ذاتش که معلوم ما است، علم حضوری خواهد بود نه علم حصولی و سخن ما در علم حصولی است؛ یعنی مرحله مفهوم ذهنی، نه علم حضوری، یعنی مرحله وجود خارجی و همین بیان در صورت خیالی نیز مانند مفهوم کلی جاری می باشد. پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود. گذشته از آنچه گذشت، آزمایش نشان داده است»، این بیان سوم است. ایشان این مطلب را در برهان نتیجه گرفتند. در کتاب روش رئالیسم دلیل سوم گرفتند. برهان سوم در نظر گرفتند. «گذشته از آنچه گذشت، آزمایش نشان داده که اشخاصی که برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد می باشند، از تصور خیالی صورت هائی که باید از راه همان حس مفقود انجام دهند عاجز و زبونند. از این بیان نتیجه گرفته می شود:

۱. میان صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله یعنی مفهوم کلی هر چیزی، نسبت ثابتی موجود است.

۲. به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است به تحقق

صورت حسی، چنانکه هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید.

۳. همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می‌باشد، به این معنی که هر مفهوم تصویری فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است، چنانچه گرمای شخص محسوس صورت محسوسه بوده که تشخیص و تغییر را دارد و صورت خیالی وی ماهیت گرمی و تشخیص را داشته، ولی از آن جهت که متخیل می‌باشد، ثابت است و مفهوم کلی وی تنها ماهیت گرمی را داشته، ولی تشخیص و تغییر را ندارد.

اشاره دارد به فرق جوهری بین صورت محسوسه، صورت متخیله و صورت معقوله. ما در صورت محسوسه گرما سه چیز داریم: ماهیت گرما، تشخیص و تقید. به صورت متخیله که می‌رسیم دو چیز داریم: ماهیت گرما و تشخیص. به صورت معقوله که می‌رسیم فقط یک چیز داریم و آن ماهیت گرما است. در صورت معقوله گرما یا بگو انسان، فرق نمی‌کند، نه تشخیصی در کار است و نه تقیدی در کار است؛ از ثبات برخوردار است. پس صورت محسوسه، سه چیز در آن بود. صورت متخیله یک چیز کم شد. صورت معقوله آن یک چیز دیگرش هم کم شد. از این طرف، صورت معقوله فقط صورت معقوله است و ماهیت را دارد. صورت متخیله علاوه بر ماهیت، تشخیص دارد که صورت متخیلی است. صورت محسوسه علاوه بر ماهیت و تشخیص، تقید هم در آن هست.

این را قبلاً مرحوم علامه طباطبایی بحث داشتند و بحث کردند.

۴. «اگر نتیجه سوم را به مقدمه‌ای که در مقاله ۲ به ثبوت رسید یعنی به واقعیت خارج از خود فی الجمله می‌توانیم نائل شویم، ضم کنیم، این نتیجه را می‌دهد که ما به ماهیت واقعی محسوسات فی الجمله نائل می‌شویم».

در مقابل کسانی که می‌گفتند ما هرگز به خارج نائل نمی‌شویم. بین الهالین می‌فرمایند: «این قضیه به همان اندازه که ساده و مبتذل می‌باشد و به همین جهت سهل التناول است، دقیق و صعب‌الفهم می‌باشد و فلسفه او را به معنی دقیقش اثبات می‌کند، نه به معنی ساده و مبتذل وی چنانکه در جای مناسب به خودش گفته خواهد شد».

به عبارت اخری: به خاطر مغالطات فراوانی بشر این فکر برایش پیدا شده که ما به خارج راه نداریم یا به هیچ وجه یا آن مقداری که ما به خارج دستیابی داریم، بسیار بسیار اندک است و قابل اعتماد نیست که از عمده این مغالطات و ادله، بحث خطای در ادراکات حسی است. می‌گویند شما فقط در سلطان اعضا و جوارحتان که قوه باصره است چند صد نوع خطای احساسی دارید. شما سوار ماشین هستید و دارید می‌روید، ما همین دیروز یا پریروز که می‌آمدیم در اتوبان سوار ماشین دارید می‌روید، روبروی شما هواپیما دارد می‌آید. هر چه دقت می‌کنید هواپیما را ثابت می‌بینید. اگر شما در جهت مقابل هواپیما در حرکت باشید یا ایستاده باشید، هواپیمایی که از روبرو می‌آید ثابت فرض می‌شود با اینکه با هشتصد کیلومتر سرعت دارد در هوا پرواز می‌کند. عمده، بحث خطای در ادراکات است. مرحوم علامه می‌فرماید ما اثبات کردیم که این گونه نیست. اگر خارج از خود واقعیاتی داریم و ما سوفسطائی نیستیم، با آنچه که این جا گفته شد، می‌فهمیم این مقدار به صورت موجهه جزئی ما را به خارج راهی هست. ما را برای کشف خارج راهی هست. نه اینکه بگوییم آنچه را که می‌یابیم، همه آنچه را که در خارج است، این را نخواستیم ادعا کنیم، ولی می‌خواهیم بگوییم آنچه را که می‌یابیم متغایر و متباین با آنچه در خارج است نیست. عزیزان مستحضر هستند ما در فلسفه‌های غربی در اعصار اخیره فلش نحله‌های غربی به سمت شکاکیت است؛ یعنی سبطی سیسم منتها سبطی سیسم جدید، با قرائت جدید. ولی همان است. سر مطلب هم این است که فلسفه روی علمش است و علم به خاطر تئوری پردازی‌های مختلفش یا به خاطر تغییر شدیدش ثباتش را از دست داد، گویا و لذا این فکر پیدا شد که اصلاً ما در جهان اندیشه ثابت نداریم، چون ما به واقع نمی‌رسیم. ما به نمودی و نمادی از واقع می‌رسیم که حالا این بحث را در آینده بررسی می‌کنیم.

«ثمر نقول کما ذکرنا»، عنوان بحث پیدایش کثرت در ادراکات است که إن شاء الله فردا. عزیزان، اگر خواهیم این کتاب برهان مباحث درست فهم بشود، این دو جلد روش رئالیسم (جلد اول و جلد دوم) که در ارتباط با مباحث ادراکات است در حقیقت بحث علم و معرفت‌شناسی است، باید با دقت مطالعه بشود و احیاناً مباحثه بشود و کتاب سومی به نام علوم پایه از جناب آقای فعّالی، آن کتاب هم باید یک دور خوانده بشود که مطالب بسیار مفیدی دارد و شاید در نوع خودش کتاب دیگری جایگزین نداشته باشد چه اینکه محتمل و مشتمل بر بعضی از ابتکارات هم هست. علوم پایه از آقای محمدتقی فعّالی و این دو جلد یک و دوم روش رئالیسم إن شاء الله.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش پژوهان می‌فرماید)
 استاد: باید ببینیم ما علم حصولی‌ای که علم حضوری نباشد، داریم یا نه؟
 آیا این تعبیر که مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: «همه علوم حصولی ما به یک معنا حضوری است»، حقیقت علم حصولی را تغییر می‌دهد یا نه، ما به علم حصولی با دیدگاه دیگری می‌نگریم، آن را حضوری می‌نامیم؟ ولی در جواب سؤال شما باید گفت چرا؟

نه تنها چرا، بلکه امثال جنای آقای مصباح معتقدند عمده ادراکات حصولی اولیه ما از ادراکات حضوری ما گرفته می‌شود. ان شاء الله برسیم به بحث کیفیت راهیابی انسان به مفاهیم عامه فلسفی و در رأس همه وجود. مرحوم آقای طباطبایی این را که ارائه می‌کنند، همین استفاده از خارج است که ما دو چیز را می‌گیریم با هم قیاس می‌کنیم؛ می‌بینیم که آن این نیست و این آن نیست، اول نیستی مقید را به دست می‌آوریم و از نیستی مقید، نیستی مطلق را می‌فهمیم، در مقابل نیستی مطلق، هستی مطلق می‌گیریم، آقای مصباح می‌گوید که این راه، راه دوری است. من نمی‌خواهم بگویم کدام درست می‌گویند، در مقام محاکمه نیستیم. ایشان می‌گویند که ما این مفاهیم را عمدتاً از وجدانیات خودمان یعنی از علوم حضوری وجدانی ما که تبدیل به علوم حصولی می‌کنیم، می‌فهمیم. دانش پژوه: این جا هم واسطه حس است؟

استاد: این جا هم واسطه حس است، منتها احساس درونی.

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

استاد: نه، شامل حس درونی ما هم می‌شود؛ منتها یک نکته قابل توجه این است که در این گونه موارد، تعبیرشان این است «کطیب‌یداوی نفسه»؛ اگر طیب خودش را مداوا کند به یک معنا طیب است و به یک معنا مریض. یعنی دو حیثیت دارد. من وقتی از علوم حضوری دارم علم حصول می‌سازم، آنجا در این مقام دو تا خود دارم و یک خودم نسبت به خود دیگرم بیرون فرض می‌شود.

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

استاد: حواس ظاهر منظور نیست ولی آغازین‌ترین و اولین‌ترین ادراکات بشری از حواس ظاهری است. یعنی بحث دارند پزشکان که اولین حسی که در بچه به وجود می‌آید چه حسی است؟ حرفشان این است آغازین و اولین حسی که در وجود بچه و نوزاد فعال می‌شود حس لامسه است، آن هم عمدتاً حس لامسه لب و اطراف لب که سینه مادر را تشخیص بدهد و شروع کند به مکیدن. یعنی گرچه شامل احساس درونی هم می‌شود، نه اینکه نشود. اصولاً وجدانیات یکی از مقدماتی است که در باب برهان و یکی از بدیهیات است ما است که حالا راجع به آن بحث داریم که علم حضوری است یا حصولی، ولی این هست که اولین ادراکات، ادراکات حسی به معنای حس از همین حواس ظاهره است؛ یعنی باصره، سامعه، ذائقه، شامه و لامسه. لامسه را امروزی‌ها یک تعبیری دارند چه می‌گویند؟

بساوایی!

ما چون اولین بار که دیدیم نفهمیدیم یعنی چه، با مراجعه به کودکان در خانه فهمیدیم که یعنی چه!

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. اساس الاقتباس، ص ۳۷۵.
۲. سوره نحل، آیه ۷۸.
۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم (العلامة الطباطبائي)، ج ۱، ص ۱۶۸.