

کتاب البرهان

مقاله اولی، جلسه ۷

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۶/۱۰/۱۷ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۴/۰۸/۲۹ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

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

صفحه ۱۴۰ به کتاب ما (بررسی می شود).

«وقد بان ممامر: أن المحسوس أقدم عندنا في المعرفة، كما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة؛ وذلك إذا أخذنا العلم المطلق تصوراً وتصديقاً، واما إذا أخذنا العلم الكلي، فما هو أعم، أقدم معرفة وأعرف، مما هو أخص؛ وذلك لأن الأعم مشترك والمشارك كما مر أقدم معرفة من المختص؛ وكذلك البسيط أقدم من المركب؛ لأن معرفة الجزء بما هو جزء، أقدم من معرفة الكل بما هو كل، والتفصيل وإن كان متأخراً كما مر، لكن المعرفة حينئذ تقع بالكل، لا بما هو كل مركب».

پس از اینکه دو بحث اساسی گذشته به پایان آمد، هم در محور تصور و هم در مدار تصدیق، از مباحث گذشته استنتاجاتی دارند. اولین نتیجه‌ای که از مباحث گذشته استنتاج می‌کنند، این است که می‌فرمایند ما علم را یا به صورت مطلق در نظر می‌گیریم، چه در بخش تصور و چه در بخش تصدیق و یا علم را علم کلی فرض می‌کنیم. به عبارت اخری: گاهی مقصود ما از علم، ادراک است. گاه مقصود ما از علم، تعقل است. اگر مقصود ما از علم، مطلق ادراک باشد، ادراک محسوس برای ما نسبت به ادراک معقول اقدم است؛ یعنی ما ابتدا محسوس را درک می‌کنیم و بعد معقول درک می‌کنیم. این بحث را قبلاً داشتیم گفتیم که حس، مبدأ آغازین ادراک است. لذا فرمود: «وقد بان ممامر»، این مطلب از آنچه گفتیم روشن شد.

اما اگر علم کلی مورد نظر ما باشد در مقام شناخت کلی، همیشه آن معلومی که اعم است، اقدم است، از نظر شناخت. پس تقدم شناخت محسوس بر معقول در این نگرش است که ما به صورت کلان بحث می‌کنیم که در مقام ادراک چه ادراکی از نظر معرفت و شناخت مقدم است؟

این جا عرض می‌کنیم، می‌گوییم که محسوس جزئی، محسوس خاص، مقدم است بر سایر ادراکات. اما اگر ما نمی‌خواهیم مطلق علم و ادراک را در نظر بگیریم، می‌خواهیم ادراکات کلی را در نظر بگیریم، در مقام ادراکات کلی، ما از راه اعم به اخص می‌رسیم، ما از جنس اعلی به جنس الجنس می‌رسیم، از جنس الجنس به جنس می‌رسیم، از جنس به نوع می‌رسیم. آنچه که اعم است، أعرف عند العقل است. از این زاویه، اقدم عند العقل است. ما تا جوهر را نشناسیم، جسم را نمی‌شناسیم، تا جسم را نشناسیم، نامی را نمی‌فهمیم، تا نامی را نفهمیم، حیوان را نمی‌دانیم، تا حیوان را ندانیم، انسان را نمی‌دانیم.

سر مطلب هم روشن است، سر مطلب این است که اعم مشترک است. قبلاً هم گفتیم ادراک مشترک، مقدم است بر ادراک مختص. تا انسان مشترک را نفهمد، مختص را نمی‌فهمد، تا جنس را نفهمد، نوع را نمی‌فهمد، تا جنس الجنس را نفهمد، جنس را نمی‌فهمد؛ این مطلب روشن است.

در ضمن این مطلب مرحوم علامه طباطبایی یک نکته دارند که این نکته در برهان شفاء با تعبیر دیگری آمده است. نکته این است که ایشان فرمودند محسوس در مقام شناخت اقدم است از سایر ادراکات. یک جمله‌ای این جا دارند، می‌گویند چه اینکه همین محسوس، «أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة»، محسوس از نظر شناخت به حسب قصد طبیعت هم اقدم است. یعنی چه؟

در عبارت شیخ، نظیر این مطلب در برهان شفاء آمده است. در اواخر مقاله اولی از برهان و آن جا هم مراد شیخ این است که حالا مجبوریم یک مقدار طبیعیات بخوانیم، چاره‌ای نیست.

حکمای قدام معتقد بودند هر موجود مادی دارای طبیعتی است؛ آب طبیعتی دارد، خاک طبیعتی دارد و گاه این طبیعت را تعبیر می‌کردند به برآیند تأثیر و تأثر امتزاجات.

می‌گفتند که هر موجودی مزاجی دارد، مزاج برآیند امتزاج است، امتزاج برآیند اختلاف تأثیر و تأثر عناصر است.

حالا قدماء معتقد بودند مجموعه موجودات عالم باهم در ارتباط هستند. اصولاً عالم - عالم که می‌گوییم در این جا عالم ماده مرادمان است - از یک وحدت شخصی برخوردار است. هر چه که دارای وحدت بود، دارای وجود است. پس عالم از یک وجود شخصی برخوردار است. همان‌طور که تک تک موجودات طبیعتی دارند، این وجود واحد عالم هم طبیعتی دارد، اسم این را می‌گذاشتند طبیعت کلیه. بعضاً برای این طبیعت کلیه هم یک نفس کلیه ثابت می‌کردند. این‌ها می‌گفتند که پدیده‌هایی که در این عالم به وجود می‌آید، این پدیده‌ها مقتضای این طبیعت کلیه است. خوب دقت کنید!

می‌گفتند که این طبیعت کلیه جوهر ایجاد می‌کند که جنس اعلی است، جسم ایجاد می‌کند که جنس الجنس است، نامی ایجاد می‌کند، حیوان ایجاد می‌کند؛ اما معتقد بودند این طبیعت کلیه، آنچه را که هدف گرفته ایجاد کند، نوع است. بعضی معتقد بودند آنچه را که هدف گرفته ایجاد کند، شخص است. یک درجه از نوع جلوتر است.

لذا گویا این طبیعت کلیه آنچه را که در مرحله اولی می‌شناسد، محسوسات است. انواع محسوسه است یا اشخاص محسوسه است. به اعتبار ایجاد انواع محسوسه است که جنس ایجاد می‌کند. فارسی‌تر بگوییم، چون می‌خواهد انسان بسازد، حیوان می‌سازد؛ چون می‌خواهد حیوان بسازد، نام می‌سازد؛ چون می‌خواهد نامی بسازد، جسم می‌سازد. این مطلبی است که در برهان شفاء آمده و ما هم وقتی برهان تدریس می‌کردیم، بحث را مفصل مطرح کردیم.

اینکه احتمال دارد نظر مرحوم علامه طباطبایی هم همین بخش باشد، تعبیر ایشان این است: محسوس همان‌طور که «أقدم عندنا» است در معرفت، «أقدم عند الطبيعة» است در قصد طبیعت. «کما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة»، به حسب قصد طبیعت. مراد از این طبیعت، طبیعت کلیه باشد، مراد از اینکه «أقدم معرفة» است به حسب قصد طبیعت، یعنی طبیعت کلیه عالم در صدد ایجاد انواع است، به خاطر انواع، اجناس می‌سازد، جنس الجنس می‌سازد و امثال ذلک. ظاهراً باید مراد مرحوم علامه طباطبایی هم همین باشد، اگر احتمال دیگری بخواهد باشد، احتیاج به فکر و تأمل دارد.

فقط من این نکته را خدمت شما عرض بکنم که حالا زیربنای این بحث که جهان طبیعت از وحدتی برخوردار دارد، لذا از تشخصی برخوردار است، لذا از وجودی برخوردار است، آیا این قابل پذیرش است یا نیست؟ از این بالاتر: حالا این را به مناسبت داریم طرح می‌کنیم، جایش این جا نیست، بحث هم بحث فلسفی است ولی چون مطرح شد عرض می‌کنم. آیا ما برای مجموع ماسوی الله می‌توانیم وحدتی قائل باشیم؟

از این بالاتر: برای ماسوی الله و الله مجموعاً می‌توانیم وحدتی قائل باشیم یا نه؟ براساس نظریه تشکیک که هیچ مشکلی ندارد، چون براساس نظریه تشکیک ما معتقد شدیم که وحدتی داریم حقیقتاً، ما براساس تشکیک وحدتی را حقیقتاً اثبات می‌کنیم؛ لذا دیدن مجموعه جهان هستی به عنوان یک واحد به هم پیوسته و از هم ناگسسته براساس تشکیک منعی ندارد. براساس وحدت شخصی، باز هم مشکلی نداریم، منتها به این کیفیت که خدا یک واحد است، ماسوی الله هم یک واحد ظهور است، یک واحد نمود است. چون عرفاً معتقدند که ماسوی الله نمود است و ظهور و این ظهور دارای درجات تشکیک است. یعنی آن‌ها هم تشکیک در وجود را قبول ندارند، ولی تشکیک در ظهور را قبول دارند. پای تشکیک که به میان آمد، پای وحدت به میان می‌آید، وحدت حقیقتاً هست.

یک نکته را من در این جا عرض بکنم، اینکه می‌گوییم وحدتی حقیقتاً، با آن وحدتی که تشکیک وجود می‌گفتیم وحدتی حقیقتاً، فرق می‌کند. چه فرقی می‌کند؟

حکمت متعالیه معتقد است وحدت مساوق است با وجود، وجود مساوق است با وحدت. پس در تشکیک که می‌گوید ما وحدتی داریم حقیقتاً، می‌گوید وجودی داریم حقیقتاً. اما عرفان که در ناحیه ظهور می‌گوید ما وحدتی داریم حقیقتاً، می‌خواهد بگوید که وحدت ظهوری داریم حقیقتاً. یعنی این وحدت را مساوق با وجود نمی‌داند. این ظهور را که از آن تعبیر می‌کند به فیض منبسط، وجود منبسط، ظل پروردگار می‌داند، وحدتش می‌شود ظلی که اینکه خودش ظهور است و ظل است. به مناسبت عرض کردم.

عمده این است که براساس تشکیک ما مشکلی نداریم، براساس وحدت شخصی هم ما مشکلی نداریم؛ اما براساس سایر مبانی فلسفی مثلاً تباین وجودات، می‌توانیم وحدتی برای عالم در نظر بگیریم. یک نکته را اگر در نظر بگیریم، می‌بینیم چرا، براساس این گونه نظریات هم باید نوعی وحدت برای عالم در نظر بگیریم، چه اینکه خود مشائین این وحدت را در نظر گرفته‌اند.

آن نکته این است که من نمی‌دانم یادتان هست ما مکرر می‌گفتیم ما در جهان، امکان بالقیاس داریم یا نداریم؟ نداریم. امکان بالقیاس را فرض می‌کردیم بین دو واجب مفروض. امکان بالقیاس مورد نداشت دو ممتنع مفروض است، دو مخلوق، دو واجب مفروض. چرا امکان بالقیاس نداشتیم؟ چون می‌گفتیم در جهان پهناور هستی، ضرورت بالقیاس باشد. چرا؟ چون نظام جهان هستی نظام علی و معلولی است، از این نکته می‌خواهیم ما وحدتی را بکشیم. به این کیفیت که اشارتاً عرض می‌کنم، قبلاً این بحث را در فلسفه داشتیم.

می‌خواهیم عرض بکنیم که اگر در جایی ضرورت بالقیاس حاکم است، یعنی نظام علی و معلولی حاکم است، علیت جز در محور پیوند وجودی ممکن نیست. اگر ما در جهان نظام علی و معلولی را در نظر گرفتیم بین همه اجزای جهان، یعنی همه این اجزاء به هم ارتباطی دارند. ربط، ربط وجودی جز در محور وحدت قابل توجیه نیست. همیشه ربط در محور وحدت و پیوند، در محور هوویت، در محور اتحاد قابل تبیین است که اگر پیوند وجودی نباشد، دیگر نسبت ضرور بالقیاس نیست؛ نسبت می‌شود امکان بالقیاس. فرض این است که ما در جهان هستی، امکان بالقیاس نداریم. پس چون همه موجودات باهم نوعی ضرورت بالقیاس دارند و ضرورت بالقیاس در محور علیت است، علیت در محور پیوند وجودی است، پیوند یعنی اتحاد. اتحاد یعنی «وحدة علی کثرة»، اتحاد یعنی وحدت بر روی کثرت. از این طریق می‌توانیم بگوییم ما در جهان هستی وحدتی داریم؛ یعنی زیربنای فلسفی داریم، این جور نیست که یک فرضیه باشد.

عبارت را ببینید: «وقد بان ممامر:»، از آنچه گذشت روشن شد. «أن المحسوس أقدم عندنا في المعرفة»، محسوس در مقام شناخت، أقدم است در نزد ما. ما ابتدا محسوس می‌شناسیم.

«کما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة»، چه اینکه محسوس به حسب قصد طبیعت کلیه أقدم است در مقام معرفت. «وذلك إذا أخذنا العلم المطلق تصوراً وتصديقاً»، البته این در صورتی است که ما أخذ کنیم علم مطلق را چه به عنوان تصور، چه به عنوان تصدیق. «تصوراً وتصديقاً». مفعول دوم «أخذنا» نیست.

«تصوراً وتصديقاً»، تمییز است به قرینه جمله بعد: «أما إذا أخذنا العلم الكلي»، و اما اگر علم کلی را در نظر گرفتیم، «فما هو أعم، أقدم معرفة وأعرف، مما هو أخص»؛ آنچه که أعم است، البته از نظر معرفت، أقدم است و أعرَف است. چرا؟

«وذلك لأن الأعم مشترك»، به خاطر اینکه أعم مشترک است. «والمشترك كما مر أقدم معرفة من المختص»، مشترک آن چنانکه گذشت، از نظر معرفت أقدم است از مختص. یک نکته‌ای را مرحوم حاجی سبزواری در منظومه ذکر کرده که ما در برهان شفاء هم به این جا که رسیدیم، آن نکته را عرض کردیم. مرحوم حاجی سبزواری پرداخته به اینکه چرا اعم برای ما أعرَف است.

به نظر خودشان سر مطلب را فرمودند. می‌فرمایند: «وسرّ أعرِفة الأعم سنخية لذاتك الأتم»، می‌گوید سر اینکه أعم برای تو أعرَف است، این است که با ذات تو سنخیتش بیشتر است، ذات تو یک ذات گسترده‌ای است. به عبارت اخری: اگر بخواهیم اصطلاحی سخن بگوییم، اگر بخواهیم مصطلح حرف بزیم، انسان کلی سعی است، چون کلی سعی است، کلی مفهومی را بهتر درک می‌کند تا جزئی. چون وجود انسان گسترده است، اگر بخواهیم به تعبیر دیگری مطلب مرحوم حاجی را تقریر کنم: ما تا توهم، با حیوانات مشترک هستیم؛ یعنی ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی. حالا در توهمش اگر حرفی باشد، در تخیل و احساسش حرفی نیست. حیوان هم خیال دارد، ما هم خیال داریم. احساس دارد، ما هم احساس داریم. توهم دارد، ما هم توهم داریم. آنکه فارق ماست از حیوان چیست؟

تعقل، تعقل یعنی ادراک کلی. پس ذات من به عنوان یک انسان با تعقل گره خورده است. لذا سنخیت ذات من با ادراک کلی بیشتر است و لذا کلی در نظر من اعرَف است.

«وسرّ أعرِفة الأعم سنخية لذاتك الأتم»، و لذا است که عمده مفاهیم فلسفی، مفاهیم بدیهی است. چرا؟ چون با شمول‌ترین و با گسترده‌ترین مفاهیم، مفاهیم فلسفی است. همه انسان‌ها تصویری از هستی، نیستی، کثرت، قوه، فعل، علت، معلول، واژه‌ها را کنار بگذارید، حقیقت روح معنا را بگیرید؛ امکان، ضرورت، این‌ها همه مفاهیم بدیهی است. می‌گویید که اصلاً نمی‌شود. اصلاً نمی‌شود یعنی چه؟

ممتنع.

می گویند که حتماً می شود، یعنی چه؟

یعنی ضرورت.

می گویند که شاید بشود، یعنی امکان. می گویند که چه کسی گفته این جور است؟، به چه دلیل؟

یعنی علت را من می فهمم، معلولیت را می فهمم، کثرت را می فهمم، وحدت را می فهمم.

سرش این است که این مفاهیم، مفاهیم عام است، شامل است و با ذات ما سنخیت است. این تحلیل مرحوم حاجی سبزواری بود.

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

استاد: نه، ما وقتی که می خواهیم ادراک داشته باشیم، به اصطلاح ادراک حسی داریم. درست است؟

دانش پژوه: یعنی این ادراک منظورش ادراک غیر از تصور است؟

استاد: ببینید الان من اگر آتشی این جا باشد، دستم را بگیرم روی این آتش، احساس گرما می کنم. این ادراک چه ادراکی است؟

حسی. این گرمایی را که با گرفتن دستم روی آتش احساس کردم را آیا می توانم با برگرفتن دستم از روی آتش

این احساس را در خودم تصور کنم، همین احساس را، این ادراک می شود چه ادراکی؟

خیالی. چون ارتباطی با ماده نیست. حالا اگر امروز دستم را روی آتش گرفتم، فردا هم گرفتم، دیروز هم گرفته

بودم، یک ماه قبل هم گرفتم، دو ماه بعد هم گرفتم، روی این آتش گرفتم، روی آن آتش گرفتم، از این ادراکات

خیالی که از این ادراکات حسی در خزانه حس مشترک دارم، آدمم خصوصیات را انداختم، یک مفهوم در ذهن

پیدا کردم تحت عنوان گرما. این ادراک چه ادراکی می شود؟

کلی. ادراک می شود ادراک کلی که حالا بین این سه فرق است. هر چه بالاتر می رویم نوعی تقشیر و تجرید

بیشتری کردیم.

صحبت سر این است که ما قبلاً گفتیم که ادراک حسی مقدم است بر همه ادراکات، حرف درستی هم هست.

می گوئیم که اگر ما مطلق ادراک را در نظر بگیریم، ادراک محسوسات مقدم است بر سایر ادراکات. اما اگر ما

آمدیم ادراک کلی را در نظر گرفتیم، ادراک کلی را و در مقام ادراک کلی «بماهو کلی»، «أقدم معرفة»، در نزد ما

چیست؟

أعم. ما جنس را می فهمیم، بعد نوع را می فهمیم. جنس الجنس را می فهمیم، بعد جنس را می فهمیم. این دو

نگرش نباید باهم مخلوط بشود. پیام این بخش این است که این دو نگرش باید باهم خلط نشود. ما که گفتیم

مبدأ آغازین ادراک، احساس است، سر حرفمان ایستادیم اما داریم مطلق ادراک را بحث می کنیم. اما اگر آمدیم

خواستیم بحث از معرفت کلی داشته باشیم، در معرفت کلیات، ذهن با اعم ها کار می کند. خود این اعم ها را البته

از طریق محسوس گرفته است، حرفی در این نیست، ولی در مقام تحلیل کلی ذهن با چه چیزی کار می کند؟

با اعم شروع می کند، این دو تا را باید از هم جدا کرد.

دانش پژوه: این اقدم به چه معناست؟

استاد: دو بحث است یک موقع مطلق ادراک مطرح است یک موقع بحث در ادراک کلی است. می خواهیم بگوئیم

گمان نکنید که اگر در مطلق ادراکات، حس، مبدأ آغازین است و این باعث این می شود که ما محسوس را «أقدم

معرفة» بدانیم، در مقام تحلیل و تبیین کلی هم ما برویم دنبال اخص، نه!

در آن مقام از چه چیزی شروع می کنیم؟

از اعم شروع می کنیم. این بحث تمام شد.

می فرماید بسیط و مرکب هم همین طور است؛ یعنی چه؟

یعنی بدون شک بسیط اقدم است از مرکب. شکی در این نیست، چرا؟

چون بسیط جزء مرکب است. معرفت جزء «بماهو جزء» اقدم است از معرفت کل «بماهو کل». سؤال برای شما

پیش می آید که آقا، این گونه نیست. من اول انسان را درک می کنم، دقت کنید!

من اول انسان را درک می کنم، بعد او را تحلیل می کنم به حیوان و ناطق. می گوید که نشد!

انسان را اگر درک کردی، انسان «بماهو کل»، درک کردی نه انسان «بماکل مرکب»!

اگر انسان «بماهو کل مرکب» بخواهی درک بکنی، اول چه چیزی را درک می کنی؟

حیوان و ناطق. باز ما دو نگرش داریم؛ یک موقع من انسان را درک می‌کنم، یک موقع من می‌خواهم انسان را با تحلیل درک کنم؛ یعنی انسان «بما هو کل مرکب». اینکه بنده می‌گویم آقاجان من، بسیط مقدم بر مرکب است، یعنی اگر بسیط داریم، مرکب داریم، شما بخواهی ادراک بکنی، تا بسیط درک نکنی، مرکب «بما هو مرکب» درک نمی‌کنی. تا بسیط درک نکنی مرکب «بما هو مرکب» درک نمی‌کنی.

در مهارت‌ها هم همین است؛ شما شنا می‌روی یاد بگیری، اول یک هفته باید پا تمرین کنی، اصلاً دست نزن، دست را به این تخته بگیر، پایت را روی آب بزن. حالا که پا ملکه شد، حالا می‌گویند که پا نزن، فقط دست تمرین کن. بعد این‌ها را سر هم می‌کند، می‌شود کل مرکب. پس بسیط و مرکب هم به همین کیفیت است. اگر انسان بخواهد بین این دو از نظر شناخت نسبتی بسنجد، شناخت بسیط مقدم است بر شناخت مرکب. اگر بگویند نه، من اول انسان را درک می‌کنم، بعد تحلیل می‌کنم به حیوان و ناطق!

می‌گویند: نه، اگر انسان درک کردی، انسان «بما هو کل مرکب» درک نکردی، انسان «بما هو کل» درک کردی. این مورد بحث ما نیست.

«و کذلک البسیط اقدم من المركب»، همچنین بسیط مقدم است از مرکب، چرا؟

می‌فرماید: «لان معرفة الجزء بما هو جزء، اقدم من معرفة الكل بما هو كل»، معرفت جزء از آن جهت که جزء است، مقدم است از معرفت کل از آن جهت که کل است. اگر بگویند که آقا، این جور نیست، من اول کل را ادراک می‌کنم، بعد تفصیل می‌دهم!

می‌گوید: «والتفصیل وإن کان متأخراً كما مر»، ما هم قبول داریم که تفصیل، من انسان را به حیوان و ناطق مثلاً تقسیم کنم، گرچه متأخر است، «لکن المعرفة حينئذ تقع بالکل»، ولی در این هنگام معرفت بالکل واقع شده «لا بما هو کل مرکب»، نه به کل از آن جهت که مرکب است. اینکه بحث در این بود که آیا تصور کل مرکب اقدم است یا تصور اجزاء؟ بدون شک تصور اجزاء (مقدم است).

«ثم اقول: من البين أن الحس لا يستوعب جميع الأشياء»، در این پاراگراف هدف این است که بگوییم گرچه مبدأ آغازین ادراک، حس است؛ اما معلوم مساوی محسوس نیست. پس ما دو تا مطلب را در کنار هم داریم، هیچ کدام هم دیگری را نفی نمی‌کند. یک: مبدأ آغازین ادراک، احساس است، حس است. درست است. در عین حال می‌گوییم که معلوم، مساوی با محسوس نیست؛ یعنی ما تصوراتی داریم انتزاعی که دارای ماهیت محسوسه خارجی نیستند. مبدأ آغازین ادراک حس هست، اما این معنای این نیست، پس هر معلومی محسوس است. به عبارت اخری: دو تا مطلب را نباید با هم خلط کرد؛ یکی اینکه ما بگوییم هر ادراکی ریشه در حس دارد. یکی اینکه بگوییم هر ادراکی احساسی است. اولی درست، دومی غلط. ریشه در حس داشتن با این هم می‌سازد که ما معلومان مابااذا نداشته باشد، چه چیزی داشته باشد؟ منشأ انتزاع. مشکلی نیست. امکان، وجوب، علیت، معلولیت، این‌ها هم مفاهیم انتزاعی و اعتباری است، ریشه در حس دارد اما محسوس نیست.

از همین جا می‌خواهیم دو سه نکته را، دو سه تا فرق را بین معقولات اولی و معقولات ثانیه بگذارید یا بین ماهیات و اعتباریات. بگذارید اصطلاح خود مرحوم علامه طباطبایی را بگوییم، بین حقائق و اعتباریات و انتزاعیات ما می‌توانیم فروقی را بگذاریم. فرق‌های حقائق یا ماهیات با انتزاعیات و اعتباریات، فرق‌هایی بینشان هست. یک: حقائق حد دارند ولی اعتباریات رسم دارند. این فرق اول است. آب جنس و فصل دارد، حد دارد. طلا جنس و فصل دارد، حد تام دارد، اما امکان حد ندارد. گفت که «التحديد» یا «التعريف للماهية وبالماهية». ماهیت موجوده در خارج نیست که من بخواهم برای آن حد ذکر کنم، یعنی جنسی ذکر کنم فصلی ذکر کنم؛ اما رسم دارد، دامنه رسم البته در منطق خواندیم که دامنه گسترده‌ای است، با عوارض عامه و امثال ذلک می‌شود انسان تعریف رسمی داشته باشد.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این را الآن به عنوان فرق دوم عرض می‌کنیم.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: نه، عکس این مطلب اول نیست.

دوم: شناخت حقائق محال یا مشکل است. بنویسیم بالکنه!
 شناخت حقائق بالکنه محال یا مشکل است، لکن شناخت کنه اعتباریات ممکن است. یک سؤال است ممکن است در این جا برای شما مطرح باشد و آن این است که شما می‌گویید از یک طرف این‌ها حد ندارند، رسم دارند، از یک طرف می‌گویید شناخت کلشان ممکن است، چطور این ممکن است؟
 جواب روشن است، جواب این است که حد نداشتن اینها دال بر نقص آن‌ها نیست، فوق الحد هستند نه دون الحد. ما برای تعریف آن‌ها رسم را اصطلاح کردیم، چون رسم دایره وسیعی دارد.

به عبارت اخری: در همه جا رسم از نظر تعریف آدون از حد نیست. این نکته‌ای است که داریم عرض می‌کنیم، شاید به این کیفیت که من دارم عرض می‌کنم، هیچ جا ننوشته باشند. اگر در موردی هم تعریف حدی ممکن است، هم تعریف رسمی، این‌جا تعریف رسمی را در کنار تعریف حدی که بسنجید، می‌گویید این آدون است، مقامش پایین‌تر و پست‌تر است در مقام شناخت. اما اگر در جایی اصلاً تعریف حدی ممکن نیست، شما هر گونه تعریفی که ذکر کنید، رسمی است. این تعریف رسمی ممکن است از یک تعریف حدی در جایی که هم تعریف حدی ممکن است، هم تعریف رسمی چه باشد؟

برتر باشد، و این‌جا چنین نیست. در اعتباریات چون اعتباریات ساخته و پرداخته ذهن است، مولود ذهن است، گرچه با توجه به خارج، شناخت کنه ممکن است اما در حقائق خارجی چون واسطه می‌خورد، ذهن ما دارد از خارج عکس برمی‌دارد، ممکن است این عکسی که برمی‌دارد، عکس دقیقی نباشد. یعنی ممکن است ممیز ذاتی شیء برای ما روشن نشود.

بگذارید منطقی حرف بزنیم، ممکن است فصل مشهوری به جای فصل حقیقی بنشیند. این جوری بگوییم و خودمان را راحت کنیم، ممکن است خواسته به جای فصل بنشیند. ممکن است که معمولاً هم این چنین است، چرا بگوییم ممکن است أخص اللوازم به جای فصل بنشیند؟

چون این امکان‌ها هست، فهم کنه ماهیات خارجی یا متعذر است، یا متعسر و مشکل؛ ولی در اعتباریات چنین نیست.

یک سؤال ممکن است در این جا برای ما پیدا بشود. بعضی از این سؤالات که در کلاس مطرح می‌شود، خدایی‌اش من هم موقع مطالعه به ذهنم نمی‌رسد، ولی این‌جا بحث که باز می‌شود، به ذهن می‌آید. ممکن است این سؤال این‌جا مطرح بشود که چه، که اگر ما در کشف معقولات اولی می‌لنگیم، کشف کشف بالکنه نیست، معقولات ثانی هم متفرع بر معقولات اولی است، باید کشف آن‌ها هم کشف کنهی نباشد، مشخص شد؟

جواب این است که فهم معقولات ثانیه، اختراع ذهن معقولات ثانیه را، مربوط به روابط معقولات اولی با یکدیگر است نه مربوط به حقیقت معقولات اولی. ضرورت را، امکان را، علیت را، حدوث را و قدم را ببینید، همه این‌ها را داریم از نسبت‌سنجی‌ها به دست می‌آوریم. نمی‌دانم می‌توانم بفهمانم دارد چه عرض می‌کنم. ما معقولات اولی را گرفتیم، داریم از ترابط این‌ها باهم و نسبت‌های این‌ها باهم معقول ثانی را بیرون می‌کشیم، کاری به حقیقت و ذاتشان نداریم و لذا منافاتی ندارد به اینکه حقیقت و ذات یک معقول اول برای ما بالکل روشن نباشد. اما آنچه را که ذهن ما پرداخته و فعالانه به میدان آمده، آن‌ها برای ما روشن باشد و معلوم باشد.

این مطلبی را که ما عرض کردیم مرحوم علامه طباطبایی در ارتباط با صور جزئی غیر محسوسه هم تسری می‌دهند. صور جزئی غیر محسوسه همان صوری است که با وهم ادراک می‌شود، مثل محبت به مادر، مثل عداوت نسبت به دشمن که از آن تعبیر می‌کنند به وهمیات یا گاهی از آن تعبیر می‌کنند به معانی؛ معانی گاهی بر این اطلاق می‌شود. عبارت را ببینید اگر نکته‌ای مانده باشد در ضمن عبارت توضیح عرض می‌کنیم.

«ثم أقول: من البین»، سپس می‌گوییم واضح است. «أن الحس لا يستوعب جميع الأشياء»، حس استیعاب نمی‌کند همه اشیاء را، «وجميع المعلومات»، و همه معلومات را. «بل المحسوس منهائشئ قليل»، آن مقداری که محسوس است از معلومات شیء، خیلی است. ادراکات حسی ما نسبت به مجموع معلومات ما بسیار اندک است. الآن ریاضیات چند شعبه دارد؟

ماشاء الله خیلی گسترده است. روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، این‌ها مگر متعلقش محسوس است؟ عمدتاً غیر محسوس است. چه برسیم به فلسفه و منطق و انواع علوم انسانی.

«فالصورة الأخرى الجزئية»، بنابراین صورت‌های دیگری که احیاناً جزئی‌اند، «التي لا تحس»، صورت‌هایی که احساس نمی‌شوند، «وهي معلومة»، با اینکه برای معلوم‌اند. «لابد أن يكون العلم بها لا بواسطة الحس»، پس باید

علم به آن‌ها به وسیله حس نباشد، چرا؟

چون اگر فرض این است که این‌ها احساس نشوند، در عین حال به وسیله حس معلوم بشوند، خُلق است. «والا لكانت معلومة بالحس»، وگرنه اگر بخواهد به واسطه حس درک بشود که می‌شود معلوم به حس و حال اینکه ما گفتیم: «التي لا تحس»، احساس شدنی نیست. «هذا خلف»!

«ولست بالشيء من خارج»، به وسیله یک چیزی از خارج هم احساس نمی‌شود، چون اگر این باشد، باز محسوس می‌شود. «والالكان حساً أيضاً»، وگرنه اگر به وسیله چیزی از خارج باشد آن هم می‌شود حس.

«فكانت محسوسة»، می‌شود حس و محسوس، «وهذا خلف»!

صور جزئی‌ه‌ای که ما در نفس خود داریم، این صور جزئی‌ه را از خارج نمی‌گیریم، چون اگر از خارج بگیریم می‌شود محسوس، این صور محسوس نیست، محبت به مادر محسوس نیست. «فهذه المعاني التي تنتزع من الصور

المحسوسة الخارجية»، این معانی‌ای که از صور محسوسه خارجیه انتزاع می‌شود، یعنی خارج برای این معانی منشأ انتزاع است و ما بی‌ازاء نیست. «ويحكم عليها وبها بأحكام»، چقدر عبارات متقن و کوتاه است.

و حکم می‌شود بر این صور انتزاعی به عنوان موضوع و به وسیله این صور انتزاعی به عنوان محمول، این صور انتزاعی هم مستند إليه قرار می‌گیرند و موضوع، هم مستند به قرار می‌گیرند و محکوم

«بأحكام»، بر آن‌ها به احکامی، به وسیله آن‌ها به احکامی حکم می‌شود. «هي التي توجب أن لها وجوداً، ويقدر لها شيئاً ما من التصور»، این همان صوری است که ایجاب می‌کند اینکه برای آن‌ها وجودی باشد در ذهن و فرض شود برای آن‌ها چیزی از تصور.

«لكن هذا التصور حيث كان من جنس هذه المعاني»، ولی این تصور چون از جنس این معانی است، «وبحسب تقديرها»، و به حسب فرض و تقدیر این معانی است، «لم تكن ماهية تاممة لها حقيقة»، اینها دیگر ماهیت تامه نیست، چون ماهیت تامه جایی است که شیء در خارج موجود باشد. فرض این است که این‌ها در خارج مایبازاء ندارند.

«بل معرفات ورسوماً بوجه»، بلکه معرفات و رسم هستند به وجهی. چون اختلافی است که آیا در این موارد ما رسم را به همان اصطلاحی که در مقام حد بکار می‌بریم، بکار می‌گیریم.

این را چون در برهان شفاء توضیح داده بودیم، اینجا دیگر تکرار نکردیم. آیا رسم در مورد معقولات ثانی که بکار می‌رود به همان معنای رسم در مقابل حد است یا نه، اصلاً رسم در این جا یک اصطلاح مستقل است؟

بعضی معتقدند رسم در این جا با رسم در آن جا مشترک لفظی است؛ یعنی نوعی تعریف. نه رسم به معنای رسمی که ما در آن جا داشتیم.

من یادم نیست که آن جا چطور بحث را تقریر کردیم، ولی نظر شخصی من این است که رسم در این جا به همان معناست، دو تا معنا نیست، چون در رسم چه ما در مقابل حد معنا می‌کنیم، وقتی می‌گوییم رسم مثلاً تعریف به اعم است، دیگر نمی‌گوییم تعریف به اعمی که آن اعم ماهوی است. غیر اینکه رسم تعریف به اعم است، اینکه آن اعم باید ماهیت باشد را منطقی روی آن تأکیدی و اصراری ندارد.

«وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة»، دارد فرق‌ها را می‌گوید و این به خلاف خود معانی محسوسه است.

«إذ لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا»، چون در معانی محسوسه اگر واقعاً درخت خارجی را که من حس کردم همان درخت در خارج نباشد، اینکه جهل می‌شود. گفت: «للشي غير الكون في الأعيان، كون بنفسه لدى الأذهان»^۲،

«إذ لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا»، زیرا اگر حقیقت این صورت محسوسه همانی نباشد که در نزد ماست، «لزم الجهل بها»، لازم می‌آید جهل به آن صورت محسوسه، «وهي معلومة»، و حال اینکه فرض این است که ما این درخت را یافتیم، این گرما را من حس می‌کنم.

«هذا خلف، بل سلب الشيء عن نفسه»، بلکه حرارتی که من دارم احساس می‌کنم، این حکایت‌گر خارج نباشد، یعنی این حرارت در عین حالی که حرارت نباشد، حرارت نیست. البته این نکته را هم گفتیم که مکرر هم می‌گوییم در عین اینکه «للشي غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان»، آب تصور کردم، آب به ذهن من آمده، نه

خاک. گاو تصور کردم، گاو به ذهن من آمده نه خر، در عین حال معنایش این نیست که بنده آب را که تصور کردم، با همه ذاتیاتش و با علم به ذاتیات باشد. نه!

«لکن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي لنا»، ممکن است که حاصل نشود از برای ما آگاهی به هر چه که ممیز ذاتی است. همه آنچه که ممیز ذاتی شیء است، برای ما حاصل بشود، نه!

«وهذا بخلاف المعاني»، این به خلاف معانی است. من به نظرم یکی از این دو تا «لنا» باید اضافه باشد. یا تأکید است، «لکن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي لنا»، یا باید بشود: «بكل مميز ذاتي له»، که به شیء بخورد. یا این «لنا»، تأکید آن «لنا»، باشد. یا یکی از این دو تا «لنا»، زائد است، چون یقیناً مراد این نیست که ما تنبه پیدا نمی‌کنیم به هر ممیز ذاتی که برای خود ماست!

چون بحث در تصور ذات خودمان نبود، لذا معنا همان است که عرض کردم. هر ممیز ذاتی شیء برای ما ظاهر نمی‌شود. «وهذا بخلاف المعاني»، اما در معانی این جوری نیست. مراد از معانی یعنی امور انتزاعی. امور انتزاعی، امور اعتباری برای ما کنهش معلوم می‌شود.

نتیجه:

«فتبين من جميع ذلك: أن المعاني الانتزاعية التي لا تنتهي إلى صورة محسوسة»، روشن شد از همه آنچه گذشت اینکه معانی انتزاعیه‌ای که به یک صورت محسوسه‌ای منتهی نمی‌شود، «يمكن أن يحصل لنا»، «به یک صورتی منتهی نمی‌شود»، در کنارش بنویسید یعنی چه؟ یعنی مایا زاء ندارد.

«يمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه»، ممکن است اینکه حاصل بشود برای ما علم به تمام ذاتش بالکنه، تا ته آن را می‌دانیم.

«بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها»، به خلاف امور محسوسه و چیزهایی که منتهی می‌شود به این امور محسوسه. ما گمان می‌کنیم که در عبارت مرحوم علامه طباطبایی یک تناقضی هست!

بینید این تناقض را من می‌فهمم، شما هم می‌فهمید یا نه؟

حتی اگر نفهمیدید، در فهم خودتان شک کنید!

حالا اگر تناقض را فهمیدید، حالا می‌رویم رفع تناقض که چه می‌شود؟

شوخی کردم به شما بر نخورد!

در پاراگراف آخر، خط آخر چه بود؟

«لكن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي لنا»، معنی این جمله چیست؟

یعنی ما در ارتباط با محسوسات خارجی در موقع ادراک ممکن است به تمام ممیزات ذاتی دستیابی نداشته باشیم. معنایش این است که ممکن است دستیابی داشته باشیم و ممکن است هم نداشته باشیم. ما از این امتناع را نمی‌فهمیم. بیاییم سراغ این جمله‌ای که در پاراگراف الان داشتیم. گفت که انتزاعیات «يمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه»، انتزاعیات را ما می‌توانیم علم به کنه آن پیدا کنیم. بعد گفت: «بخلاف الأمور المحسوسة»، مفهومش چیست؟

یعنی امور محسوسه علم به کنهش ممکن نیست. این دو تا جمله باهم متناقض هست یا نه؟

حالا شما ظاهر تناقض را بپذیرید تا برسیم به رفع تناقض. فکر کنید در بحث تناقض، در جلسه دیگر برای ما بنویسید.

«ولو كان كل معنى انتزاعياً»، چیزی هم نداریم که حتماً رفع می‌شود، چه برسد به اینکه تناقض بود و رفع هم نتوانستیم بکنیم، حالا ببینیم.

«ولو كان كل معنى انتزاعياً معلوماً لنا بوجه»، برهان مسئله؛ اگر بگویید که نه، در مفاهیم انتزاعی هم ما به کنه نمی‌یابیم. می‌گوییم یعنی چه؟

یعنی «من جهة»، می‌یابیم که آن وجهش چیست؟

آن وجهش را بالکنه می‌یابیم یا نه؟

اگر بگویید نه، آن را هم بالکنه نمی‌یابیم، بالوجه می‌یابیم، «من جهة» می‌گوییم، از آن جهتی که یافتیم چه؟

آن را بالکنه می‌یابیم یا نه؟

اگر بگویید نه نمی‌یابیم، تسلسل پیش می‌آید. باید ما تصویری از امکان نداشته باشیم.

«ولو كان كل معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجه»، اگر هر معنای انتزاعی معلوم باشد برای ما به وجهی «ووجهه بوجه»، «وجه ووجهه بوجه»، «وجه ووجه ووجهه بوجه»، «ولم ينتهي الى معلوم بالكنه». عبارت کتاب غلط تایپ شده دارد: «ولم ينتهي»، عبارت درستش چیست؟

«ولم ينته»، «ولم ينته الى معلوم بالكنه»، منتهی نشود به یک معلوم بالکنه هیچ، «لم يحصل علم بشئ منه»، حاصل نمی شود علم به هیچ یک از انتزاعیات.

«هذا خلف»، این خلف است چون ما می بینیم وجداناً علم به معنای انتزاعیه داریم.

«وما قيل أن الماهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لإنتهاء كل مركب الى بسيط، فكلام غير تام بوجه»، ما عرض کردیم ماهیات حقیقیه می تواند معلوم به کنه باشد. یکی اش این است که گفته اصلاً ماهیات حقیقیه به هیچ وجه نمی تواند معلوم به کنه باشد، چرا؟

بخاطر اینکه هر ماهیت حقیقیه ای مرکب است، تا مرکب شد، سراغ بسط می رویم. بسط برای ما مفهوم نیست، چون فرض این است که خودش ماهیت حقیقی است. پس مرکب هم برای ما مفهوم نیست. ایشان می گوید که

«فكلام غير تام بوجه»، یعنی کلامی است که هیچ قابل دفاع نیست، چرا؟

چه کسی گفته که بسط برای ما نمی تواند معلوم باشد. ممکن است بسطی برای ما بالکنه معلوم باشد و به برکت آن بسط مرکب هم برای ما بالکل معلوم باشد.

نهایتاً ما ادعایمان این بود که نمی توانیم بگوییم همه جا این چنین است، یعنی آنکه در مقام ماهیات حقیقیه ما انکار کردیم، ایجاب کلی بود. نقیض ایجاب کلی چیست؟ سلب جزئی است، نه سلب کلی.

«ثم أقول: إن التصديق في المعاني أصدق منه في الصور؛ وذلك لأن الحس لا تصديق معه وليكن هذا مصادرة».

از نظر تصور - دقت کنید من یک جمع بندی بکنم! - مرحوم علامه طباطبایی به این جا رسیدند تصور در انتزاعیات و معانی اشد است از تصور در ماهیات حقیقیه، چرا؟

چون تصور در اعتباریات بالکنه می تواند باشد و اصلاً جز این راهی نیست اما تصور در ماهیات حقیقیه غالباً بالکنه نیست. اگر نگوییم محال است، لا اقل مشکل است، چون ادراک ذاتیات ممیزات ذاتی کار آسانی نیست.

می فرماید نه تنها تصور در مفاهیم و معانی اشد است، تصدیق در مفاهیم هم اشد است. می گوییم چرا؟

می گوید چون متأسفانه در صور محسوسه تصدیق وجود ندارد. ما در مقام احساس تصدیق نداریم. می گوییم بیان بفرمایید!

می گوید که این را بعداً می رسیم، با آن کار داریم.

«ثم أقول إن التصديق في المعاني أصدق منه في الصور»، تصدیق در معانی صادق تر است از تصدیق در صور چرا؟ «وذلك لأن الحس لا تصديق معه»، چون حس تصدیقی با او نیست.

«ولیکن هذا مصادرة»، این به عنوان مصادره برای شما مورد قبول باشد. «بعد، حتی یتبین فی الفصل الرابع من هذه

المقالة»، در فصل چهارم از همین مقاله اول مورد بحث و بررسی قرار بگیرد.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. منظومه ملاحادی سبزواری، ج ۲، ص ۳۸۴.
۲. منظومه ملاحادی سبزواری، ج ۲، ص ۱۲۱.