

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### موضوع : متن تدریس فلسفه استاد فیاضی<sup>۱</sup>

#### بدايةُ الحكمه – المرحلةُ الاولى

#### جمع آوری و تصحیح : محمدمهدی ولی زاده

#### جلسه اول

موضوع : مقدمه ی ورود به مباحث فلسفی

علامه طباطبایی کتاب بدایه را برای تدریس در حوزه نگاشته است. این کتاب حاوی نکات بسیاری است و باید به شکل موشکافانه مطالعه و مباحثه شود. علی الخصوص که موضوع آن که فلسفه است چیزی است که غالباً قبل از شروع این کتاب با آن آشنایی ندارند . در مقدمه ی کتاب بدایه که قبل از شروع اصل کتاب توسط مدرسه ی منتظریه نوشته شده آمده است:

مقدمه فی تعریف هذا الفن وموضوعه وغايته الحمد لله ، وله الثناء بحقيقته ، والصلاه والسلام على رسوله محمد خير خليفته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته . الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود ، وموضوعها - الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية - هو الموجود بما هو موجود وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي .

مقدمه چیزی است که خارج از اصل علم است و برای آن ارائه می شود که مبتدی، با بصیرت وارد علم شود. در این مقدمه سه چیز که عبارت است از تعریف فلسفه، محور

---

<sup>۱</sup> . مجموعه حاضر از تقریرات مدرسه فقاہت تهیه شده است- نکته: متن کتاب با رنگ آبی مشخص شده و

تقریرات هر جلسه جدا شده است.

بحث آن و فایده‌ی و علت اینکه چرا باید فلسفه را خواند ذکر شده است .  
قبل از توضیح مقدمه‌ی فوق می‌گوییم: برای فلسفه اصطلاحات مختلفی ذکر شده است و باید هنگام خواندن فلسفه به آنها توجه داشت.  
اولین اصطلاح همان گونه که در تاریخ فلسفه آمده است این است که به مجموعه‌ی علوم و معارف بشری و آنچه بشر می‌داند فلسفه می‌گفتند. البته حکمت و فلسفه با هم مترادف اند. فیلسوف و حکیم نیز کسی بود که از همه‌ی این معارف اطلاع داشت .  
آن معارف به دو دسته‌ی متمایز تقسیم می‌شد که فلسفه‌ی نظری و عملی بود. (یا حکمت نظری و عملی)

حکمت نظری عبارت بود از مجموعه‌ای از معارف که دانستی، شناختنی، نظری و فکری بود. یعنی چیزهایی که باید شناخت و می‌توانست شناخته شود. موضوع آن هم عبارت از حقائق عالم بود .

حکمت نظری خود به سه بخش تقسیم می‌شد:

1. بحث در آن گاهی مربوط به احکام کلی هستی بود. یعنی هستی با قطع نظر از حجم، عدد، خط و سطح بودن و با قطع نظر از جسم بودن. به این شاخه فلسفه‌ی الهی می‌گفتند فلسفه‌ی اولی می‌گفتند. زیرا این شاخه در مرحله‌ی اولی و برتر بود و تا این بحث شکل نمی‌گرفت نوبت به سایر شاخه‌ها نمی‌رسد. در این شاخه از فلسفه، احکام باری تعالی که هستی او از خودش است بحث می‌شد. با این حال همان گونه که گفتیم بحث در این شاخه اختصاص به خداوند ندارد ولی چون خداوند در سلسله‌ی هستی جایگاه خاصی داشت به این شاخه، فلسفه‌ی الهی گفته می‌شد.
2. بخش دیگری از حکمت نظری عبارت بود از ریاضیات که به آن حکمت یا فلسفه‌ی ریاضی می‌گفتند. به این شاخه از فلسفه، فلسفه‌ی وسطی می‌گفتند زیرا از نظر

اهمیت در مرحله ی وسط بود زیرا بحث هایی در آن مطرح می شد که در عالم ماده و عالم جسمانی پیدا نمی شد. زیرا در آن از عدد، سطح، خط و حجم بحث می شد. معروض آنها هرچند ماده است یعنی عارض بر دو کتاب می شود و می گوئیم دو کتاب وجود دارد ولی عدد فی نفسه ماده نیست. مثلا عدد دو ماده نیست بلکه وصف برای دو جسم مادی می باشد. با این چون به دید فلاسفه، ماده نازل ترین مرحله ی هستی است بنا بر این این بخش از فلسفه ی نظری را که هنوز به ماده نرسیده است را مرحله ی وسطی می نامیدند. حاجی در منظومه می فرماید: عالم ماده در نظر دانشمندان مانند سنگ مثانه در وجود انسان است. یعنی اگر کل هستی را به انسانی تشبیه کنیم ارزش عالم ماده مانند همان سنگ مثانه است. به این معنا که عالم هستی فوق آن چیزی است که ما با حواس خود درک می کنیم.

3. بخش دیگری از حکمت نظری مربوط به عالم مادی و طبیعی بود که به آن حکمت طبیعی می گفتند. بنا بر این موضوع حکمت طبیعی، اجسام خارجی بود. به این بخش فلسفه ی اخری می گفتند زیرا بحث در آن به نازل ترین مرحله ی عالم هستی اختصاص داشت.

در فلسفه ی عملی از شناختنی ها بحث نمی شد بلکه موضوع آن عبارت از چیزها و کارهایی بود که باید انجام می شد. موضوع آن عمل بود و خود به سه بخش تقسیم می شد:

1. بخشی از آن به جنبه ی فردی انسان اختصاص داشت یعنی انسان فی حد نفسه در احکام فردی باید چه کارهایی را انجام دهد و از چه کارهایی اجتناب کند. این بخش به اخلاق مشهور بود.
2. بخشی از آن مربوط به وظیفه ی انسان در خانواده بود. نام آن را تدبیر منزل می گذاشتند.

بخشی از آن مربوط به آن بود که در حاکم و مردم در رابطه با حکومت چه وظیفه ای داشتند که نام آن را سیاست مُدُن می گذاشتند. که در آن از تدبیر و اداره ی کشورها بحث می کردند.

اگر کسی به تقسیمات فوق که مربوط به فلسفه ی عملی و نظری است توجه کند می بیند که هیچ علمی از این تقسیمات خارج نمی باشد به عنوان نمونه در مباحث طبیعیات، کلیه ی مباحثی که مربوط به عالم طبیعت بود اعم از فیزیک، شیمی، نجوم، زمین شناسی، گیاه شناسی و موارد بسیار دیگر وجود داشت و از این جهت بود که تمامی معلومات بشر در این نوع فلسفه گنجانده شده بود و کتب فلسفی قدماء حاوی تمامی معلومات بشر بوده است. بخشی از این کتب به گونه ای است که همه ی آن در دسترس ما هست و بخشی از آن کتب نیز به تدریج به فراموشی سپرده شده است. به عنوان نمونه در منظومه و در شفا مباحث طبیعیات وجود دارد.

آنچه تا به حال گفتیم مربوط به اصطلاح اول بود که در مورد فلسفه وجود داشت این است که علوم به تدریج از فلسفه خارج شد و موضوع مستقلی اصطلاح دوم فلسفه پیدا کردند. مثلاً در سابق کلیه ی علوم طبیعی تحت فلسفه ی طبیعی قرار داشت ولی الآن ماده ی بی جان موضوع برای علم فیزیک واقع شده است. این به سبب آن بود که بر اثر رواج تجربه و وسعت مسائل، این علوم به شکل مستقل مورد مطالعه قرار گرفتند. علم به این گونه رشد می یابد که ابتدا یک علم چند مسأله بیشتر ندارد ولی به تدریج به مسائل آن افزوده می شود. تکامل یک علم فقط به این معنا است و الا یک مسأله ی علمی کم و زیاد نمی شود مثلاً عمل ضرب امروزه به همان صورت انجام می شود که

در گذشته انجام می شد این گونه نیست که امروزه به جای ضرب به سراغ تقسیم روند و به همان نتیجه برسند. تکامل علوم به معنای اضافه شدن مسائل آن علوم است و الا علم فی نفسه حرکت ندارد و مانند درخت که ابتدا دانه است و بعد درخت می شود نیست.

ریاضیات هم در ابتدا محدود بود و مربوط به چهار عمل اصلی و مانند آن می شد ولی خوارزمی مسأله ی جبر را مطرح کرد و به آن اضافه نمود. موضوع این مبحث چون عدد بود به مسائل علم ریاضی اضافه شد و به شکل جداگانه مطرح نشد به هر حال وقتی علوم تجربی به تدریج از فلسفه جدا شدند، در این اصطلاح، فلسفه به بخشی از فلسفه ی نظری قبلی اطلاق شد. یعنی فلسفه ی طبیعی و فلسفه ی ریاضی حذف شد و فقط فلسفه ی اول که فلسفه ی الهی بود باقی ماند. امروزه نیز وقتی از لفظ فلسفه سخن به میان می آید مراد همین اصطلاح است که در آن از فلسفه ی اولی بحث می شود.

روش فلسفه ی فوق تعقلی است (بر خلاف اصطلاح اول که در آن از روش های مختلف استفاده می شود مثلاً در فلسفه ی از تجربه استفاده می شد و یا در تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن از تدبیر در شرع و وحی استفاده می شد.) فقط فلسفه ی اولی بود که در آن از روش عقلی استفاده می شد که در آن از معلوم به مجهول پی می بردند و از معارف بدیهی به معارف نظری منتقل می شدند. علت آن هم این است که در این فلسفه از احکام کلی هستی به طور مطلق بحث می شود و چنین فلسفه ای تحت تجربه در نمی آید زیرا تجربه مربوط به چیزی است که با تجربه و مشاهده به دست آید و حال

آنکه هستی به معنای مطلق قابل تجربه نیست و جزء مسائل ما وراء طبیعت است. این مسائل چنان دامنه دار است که دست تجربه به همه ی آن نمی رسد. بر همین اساس است که فلسفه را در مقابل علم استعمال می کنند به این معنا که علم به مجموعه علوم می اطلاق می شود که با روش تجربی قابل اثبات و نفی است ولی فلسفه با عقل قابل اثبات و نفی می باشد.

البته ما به این تقسیم راضی نیستیم ولی در غرب این تقسیم رواج یافته است. به نظر ما علم به معنای تمام چیزهایی است که انسان آن را شناخته و فهمیده است و بر این اساس فلسفه خود علم است و حتی اساس علم به حساب می آید به گونه ای که اگر فلسفه را حذف کنیم هیچ علمی موضوع پیدا نمی کند.

بر همین اساس است که در فلسفه، مکاتب مختلف انحرافی جهان بینی نفی می شود. مثلا مکتب فکری ایده آلیسم می گوید هیچ چیزی در جهان وجود ندارد. حال اگر کسی با فلسفه این مکتب فلسفی را رد نکند دیگر موضوع برای علم فیزیک هم از بین می رود زیرا در فیزیک از ماده ی بی جان بحث می شود و ایده آلیست منکر وجود ماده ی بی جان است. ابتدا باید در فلسفه این مکتب رد شود و مکتب رئالیسم ثابت شود تا موضوع برای سایر علوم محقق شود.

خلاصه اینکه این اصطلاح امروز متداول است.

می شود از جمله فلسفه ی علم، فلسفه ی فیزیک، فلسفه به معانی دیگری هم اطلاق فلسفه ی حقوق و فلسفه ی روان شناسی. در این اطلاق، فلسفه گاه به علم و گاه به یکی از شاخه های علم متصل می شود. این فلسفه به هیچ یک از دو اصطلاح فوق

ارتباطی ندارد و معنای آن این است که گاه مثلا در فیزیک، از ماده ی بی جان بحث می شود ولی گاه می بینیم که دانشمندی همان فیزیک را مورد موشکافی قرار داده است به گونه ای که خود علم فیزیک موضوع بحث او می شود. در این حال به آن بحث، فلسفه ی فیزیک گفته می شود. فلسفه ی فیزیک علمی است که از خود فیزیک گزارش می دهد مثلا می گوید: موضوع فیزیک چیست؟ راه استدلال در آن چگونه است؟ بین مسائل آن چه رابطه ای وجود دارد؟ و آخر اینکه آیا قطع آور هست یا نه. همچنین موضوع حقوق و فقه احکام مکلفین است. اگر خود این علم تحت موشکافی قرار گیرد به آن فلسفه ی حقوق می گویند.

این فلسفه ی اصطلاحی است که اخیرا مطرح شده است که در عرف استعمال می شود و آن اینکه می پرسند فلسفه فلسفه ی دیگری هم هست ی روزه چیست به این معنا که چرا روزه در شرع واجب شده است و خداوند به چه منظوری آن حکم را صادر کرده است.

اینک با قطع نظر از این اصطلاحات به اصطلاح دوم می پردازیم که موضوع بحث ما در این کتاب است.

تعریف فلسفه ی عبارت از علمی است که از احوال هستی و وجود بحث می کند. هستی به شکل مطلق موضوع این بحث است نه هستی خاص که جسم است و نه جسم خاص مانند جسم بی جان بلکه فوق این مباحث و از اصل هستی بحث می کند مثلا اقسام مختلف این هستی چیست، مراتب آن یکسان است یا متفاوت است و تمام آنهایی که موجود هستند در یک حد از وجود قرار دارند یا اینکه وجود بین موجودات بالسویه

تقسیم نشده است.

بعضی تعبیر کرده اند که فلسفه علمی است که از احوال موجود یعنی چیزی که دارای وجود است بحث می کند مثلا از کتاب بحث می کند. واضح است که چنین چیزی فلسفه نیست زیرا فلسفه از کل عالم هستی بحث می کند. کتاب، غیر از هستی خصوصیات دیگری هم دارد مانند حجم داشتن، جلد داشتن و سفید و غیره بودن. بنا بر این در فلسفه ی قیدی اضافه شده است و آن اینکه فلسفه از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند قید (بما هو موجود) یعنی از حیث هستی و نه چیز دیگر یعنی اگر جسم است و یا حجم دارد به جسم و حجم آن کاری ندارد. با این قید، در واقع ما از هستی بحث می کنیم نه از موجود خاص

بر این اساس بهمینار تصریح می کند و می گوید که بحث از وجود با بحث از موجود هو علم یبحث عن احوال الموجود :بما هو موجود به یک چیز بر می گردد و می گوید .بما هو موجود اعنی الوجود

به هر حال وقتی فلسفه بحث از عالم هستی می کند واضح است که :موضوع فلسفه .موضوع آن نیز وجود یا موجود بما هو وجود است

هدف از آن فرق گذاشتن بین چیزی است که واقعا موجود است و :اما هدف فلسفه چیزی که واقعا موجود نیست. زیرا وقتی در فلسفه خواص و مشخصه های وجود را دریافتیم می توانیم بین چیزی که در خارج عینیت و تحقق دارند و بین چیزهایی که وهمی هستند و هیچ نوع واقعیت ندارد و هکذا چیزهایی که اعتباری هستند فرق گذاشت. اعتباریات چیزهایی هستند که واقعیت ندارند ولی عقلاء برای اینکه زندگیشان



تسهیل شود آثار واقع را بر آنها بار می کنند. این امور، واقعی نیستند زیرا اگر بودند دیگر احتیاج به اعتبار و قرارداد نداشت. مثلا ملکیت یک امر اعتباری است و در خارج عینیت ندارد. وقتی فیلسوف آن را بررسی می کند می بیند این کتاب در زمانی که در کتاب فروشی بود و الآن که من پول داده ام و آن را گرفته ام هیچ تفاوتی نکرده است و من هم هیچ فرقی نکردم. تنها چیزی که هست این است که من مالک آن شده ام به این معنا که دیگران حق تصرف در این کتاب را ندارند. این قانون که یک قانونی عقلایی است صرف قرارداد است و بس و الا این کتاب در وجود هیچ وابستگی به من ندارد به این گونه که اگر من باشم آن هم باشد و الا نه. این ملکیت اعتباری از آنجا که به ملکیت حقیقی که مالک بودن خداوند بر عالم هستی است اعتبار شده است و مجازا به فرد نسبت داده می شود. وقتی خداوند مالک هستی است به این معنا است که هستی و بقاء موجود همه وابسته به اوست. مالکیت خداوند بر اساس قرارداد نیست بلکه واقعیت چنین است و ملکیت خداوند به معنای این است که او علت پیدایش همه چیز است و معلول همان گونه که در پیدایشش به علت احتیاج دارد در بقاء آن هم به علت احتیاج دارد.

امور وهمی اموری است که حتی عقلاء هم آن را اعتبار نکرده اند. مثلا شانس از این قبیل امور است به گونه ای که اگر کسی بحث علت و معلول را بررسی کند متوجه می شود هیچ چیز بدون علت محقق نمی شود. این علت ها گاه در دسترس هستند و گاه نیستند و هرگز چیزی تصادفا محقق نمی شود

بنا بر این در فلسفه باید موجودات واقعی را از وهمی و اعتباری جدا کنیم

که تفکیک فوق چه فایده ای دارد. مرحوم علامه بعد ممکن است این سؤال مطرح شود

:در مقام جواب می فرماید

انسان بالبداهه خودش را می شناسد و می داند که خودش وجود دارد :اولا

اگر کسی مغرض و دیوانه نباشد فی الجمله این را قبول دارد که در خارج از

خودش هم چیزی وجود دارد

انسان همواره طالب واقعیات است یعنی دنبال چیزهایی است که واقعا وجود دارد. ثالثا

حتی کودک هم که دنبال شیر می رود به دنبال خیال و تصور شیر و شیر موهوم نیست.

بلکه خود شیر را می خواهد. هکذا اگر انسان از چیزی می ترسد از واقعیت آن می

ترسد و اگر انسان از تصور چیزی می ترسد به سبب آن است که تصور می کند واقعیت

دارد و الا اگر کسی قطع پیدا کند که آنچه در ذهن اوست خیال محض است دیگر نمی

ترسد

با این حال انسان، گاه چیزهایی که واقعیت ندارد را دارای واقعیت می پندارد و بالعکس

.گاه چیزهایی که واقعیت ندارد را دارای واقعیت می پندارد

برای رفع این مشکل به علمی احتیاج است همانند اینکه انسان در تکلم دچار خطا می

شود و به علم نحو احتیاج دارد تا از آن مصون بماند و یا در علم منطق گفتیم که انسان

در تفکر و استدلال دچار اشتباه می شود به علمی احتیاج دارد که او را از این اشتباه دور

کند

:با توجه به این مقدمات به سراغ مقدمه ی کتاب بدایه می رویم

مقدمه فی تعریف هذا الفن وموضوعه وغایته الحمد لله ، وله الثناء بحقیقته ، والصلاة

والسلام علی رسوله محمد خیر خلیفته وآله الطاهرین من أهل بینه وعترته  
الحکمه الإلهیه علم یبحث فیہ عن أحوال الموجود بما هو موجود  
حکمت الهی یا همان فلسفه ی الهی در مقابل حکمت ریاضی و طبیعی است و به طور  
کلی در مقابل حکمت عملی است. و علمی است که از احوال موجود بما هو موجود  
بحث می کند یعنی در آن به خصوصیت جسم و مجرد بودن و حجم و سایر  
خصوصیات آن کاری نداریم بلکه فقط به آن جهت از آن کار داریم که موجود است.  
یعنی در آن از احوال هستی بحث می کنیم  
وموضوعها - الذی یبحث فیہ عن أعراضه الذاتیه - هو الموجود بما هو موجود  
موضوع آن موجود است و موضوع چیزی است که در آن علم از اعراض ذاتی و از  
محمولاتی که مربوط به ذات آن است بحث می شود  
وغایتها معرفه الموجودات علی وجه کلی وتمییزها مما لیس بموجود حقیقی  
هدف آن هم عبارت است از شناخت موجودات به طور کلی و تمییز آنها از چیزهایی  
است که موجود حقیقی نیست که همان اعتباریات و وهمیات است  
توضیح ذلک : أن الانسان یجد من نفسه أن لنفسه حقیقه وواقعیه ،  
توضیح اینکه اولاً انسان بدون استدلال و برهان و از ناحیه ی خودش این امر را درک  
می کند که در قبال خودش حقیقت و واقعیتی وجود دارد  
وأن هناك حقیقه وواقعیه وراء نفسه ،  
مقدمه ی دوم اینکه در عالم واقعیت غیر از خودش واقعیت دیگری هم وجود دارد.  
انسان فی الجمله به این علم دارد هرچند ممکن است در بعضی مصادیق اشتباه کند ولی

اصل آن را می داند.

وأن له أن يصيبها

مقدمه ی سوم این است که انسان طالب حقیقت و واقعیتی که در وراء او وجود دارد فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع ، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة ، فالطفل الذي يطلب الضرع - مثلا - إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن ، لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك ، والإنسان الذي يهرب من سبع ، إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع ، لا بحسب التوهم والخرافة ،

نتیجه اینکه انسان دنبال چیزی نمی رود و چیزی را طلب نمی کند مگر به سبب اینکه آن شیء واقعیت دارد و در خارج موجود است والا به سراغ توهم نمی رود. مثلا انسان اگر دنبال پول می رود به دنبال پول واقعی است نه توهم پول. هکذا از چیزی نمی ترسد و از چیزی متأثر نمی شود مگر اینکه از واقعیت آن شیء فرار می کند

بر این اساس کودکی که دنبال شیر می رود به سراغ شیر واقعی می رود نه شیر وهمی زیرا آن شیر موجب سیر شدن نمی شود. هکذا اگر انسان از چیزی می ترسد از چیز واقعی می ترسد

لکنه ربما أخطأ في نظره ، فرأى ما ليس بحق حقا واقعا في الخارج ، كالبخت والغول ، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا ، كالنفس المجردة والعقل المجرد ، با این حال گاه انسان که دنبال واقع است گاه خطا می کند و چیزی را که حق نیست و حقیقت و واقعیت ندارد حق می پندارد. مانند شانس، بخت و غول. یا اینکه گاه معتقد

می شود چیزی که در خارج حقیقت دارد پوچ، خرافه و باطل است. مثلا بسیاری از ماتریالیست ها منکر روح مجرد و عقل مجرد هستند و حال آنکه اینها وجود مادی و عینی دارد. این به سبب آن است که ماتریالیست به سراغ تجربه رفته است و هر چیزی که با تجربه ثابت نشود را قبول ندارد. این در حالی است که تجربه حتی در قلمرو تجربیات کافی نیست. مثلا وقتی کسی می گوید آب در صد درجه به جوش می آید. برای اثبات آن هم باید به سراغ تعقلیات برود.

عقل مجرد موجودی است که هم در مقام ذات و هم مقام عمل مجرد است. یعنی هم ذاتا مجرد است و به ماده احتیاج ندارد و هم در مقام عمل به ماده کاری ندارد. این همان چیزی است که در اصطلاح قرآن و روایات از آن به فرشته و ملک تعبیر می شود. مراد از عقل مجرد، عقل انسانی نیست چرا که عقل انسانی یکی از مراتب و ابعاد روح است.

نفس انسانی چیزی است که در مقام عمل به ماده احتیاج دارد هر چند ذاتا مجرد است. انسان اگر بخواهد بیندیشد احتیاج به مغز دارد و اگر بخواهد کاری انجام دهد به دست و پا و سایر اندام مادی احتیاج دارد. ولی عقل مجرد نه در مقام ذات و نه در مقام عمل به ماده احتیاج ندارد.

فمست الحاجة بادی بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود ، الخاصة به ، ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك ، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية .  
فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود ، ويسمى أيضا :  
الفلسفة الأولى " و " العلم الأعلى " . وموضوعه : " الموجود بما هو موجود " . وغايته:

تمییز الموجودات الحقیقیه من غیرها ، و معرفه العلل العالیه للوجود

بر این اساس قبل از هر چیز، نیاز انسان به این سمت می کشاند که حالات هستی را بشناسد و موجود را از غیر موجود تمییز دهد. و علمی که از این مطالب (احوال موجود بما هو موجود) بحث می کند همان حکمت الهیه است که نام دیگر آن فلسفه ی اولی است (در مقابل فلسفه ی وسطی و سفلی). موضوع آن هم موجود بما هو موجود است و غایت آن تمییز موجودات حقیقی از غیر حقیقی است و اینکه بدانیم علت عالیه ی وجود چیست.

وبالأخص العله الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات ، وأسمائها الحسنى ، وصفاتها العلیا ، وهو الله عز اسمه

هكذا در این علم تسلسل موجودات را می شناسیم یعنی زنجیره وار بودن وجود آنها و اینکه همه از باب علت و معلول به وجود آمده اند. حال اگر کسی این زنجیره را بررسی کند به علت اصلی و علت اولی منتهی می شود.

همه ی هدف از بحث های فلسفی همین است که به علت اصلی منتهی شویم و اسماء حسنی و صفات علیای او را بدانیم که همان خداوند متعال است

## جلسه دوم

موضوع: اشتراک معنوی وجود

بعد از آنکه در مقدمه، تعریف و موضوع و غایت فلسفه ذکر شد. اینک وارد اصل مسائل فلسفی می شویم.

اولین مسأله این است که آیا وجود که یک لفظ معنا دار است، معنایش بدیهی است یا کسبی

و نظری می باشد. همان گونه که در منطق آمده است مفاهیم و معانی بر دو قسم اند همان طور که قضایا و تصدیقات نیز بر دو قسم تقسیم شوند. بدین گونه که تصور و تصدیق هر کدام به بدیهی و نظری تقسیم می شود .

مفهوم و تصور بدیهی معنایی است که بدون نیاز به اینکه معنای دیگری معرف آن واقع شود خودش برای ذهن شناخته شده است .

مفهوم نظری و کسبی آن است که باید از راه تأمل و واسطه قرار دادن یک مفهوم دیگر آن را کسب کرد. یعنی باید فکر کرد و آن را فهمید. ابتدا انسان باید به سراغ مفاهیمی رود که با آن آشنا است و آنها را واسطه کند تا این مفهوم نظری را متوجه شود.

نکته ی دیگر این است که نمی شود همه ی مفاهیم نظری باشند. اگر چنین بود دیگر هیچ مفهومی که فهمیده شده باشد و ما با آن آشنا باشیم وجود نمی داشت. زیرا اگر مفهوم الف یا مفهوم اولی که با او برخورد می کنیم نظری بود به این معنا که خودش به مفهوم دیگری احتیاج داشت تا واسطه شود آن مفهوم فهمیده شود (مانند مفهوم انسان که به مفهوم حیوان و ناطق احتیاج دارد) در این حال مفهوم دوم که واسطه است اگر نظری باشد خودش به مفهوم سومی احتیاج دارد و هكذا و این مستلزم دور و یا تسلسل است. چاره ای نیست مگر اینکه بالاخره یک مفهوم بدیهی وجود داشته باشد. تسلسل به این گونه است که این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد و دور به این گونه است که برای شناخت مفهوم نظری اول به مفهوم نظری دوم مراجعه کنیم و برای شناخت مفهوم نظری دوم به سراغ مفهوم نظری اول بیاییم. که هر دو باطل است.

نتیجه اینکه اگر همه ی مفاهیم نظری بودند ما همواره می بایست در یک دایره از جهل باقی

بمانیم و هرگز چیزی برای ما واضح نشود.

بنا بر این ذهن باید به یک سری مفاهیم بدیهی مجهز باشد؛ مفاهیمی که نیاز نداشته باشد

مفاهیم دیگری واسطه شوند تا معنای آنها برای انسان واضح شود.

با این بیان به سراغ مفهوم وجود می آییم و می گوئیم: اولین مفهومی که برای انسان بالبداهه

درک می شود مفهوم هستی و وجود است. اینکه آن شیء هست و آن شیء نیست چیزی

است که از همان اوائل کودکی برای انسان به شکل بدیهی پدیدار می شود.

این مفهوم عمومی ترین و شناخته شده ترین مفهوم است زیرا وجود، هر نوع هستی را

شامل می شود. بنا بر این مفهوم وجود نه تنها بدیهی است حتی محال است برای آن بتوان

معرف آورد زیرا :

اولا: در منطق آمده است که معرف باید اجلی و روشن تر از معرف باشد و فرض این است

که وجود از معروف ترین معاریف است در نتیجه معرف هم ندارد.

ثانیا: در منطق آمده است که معرف ترکیبی از جنس و فصل، یا از جنس و خاصه است و یا

از فصل تنها یا خاصه ی تنها تشکیل می شود .

تعریف هم گاه حدی است و گاه رسمی .

اگر در تعریف جنس قریب و فصل قریب باشد به آن حد تام و الا حد ناقص می گویند.

مثلا اگر در تعریف فقط فصل باشد به آن حد ناقص می گویند.

هكذا اگر در تعریف از خاصه استفاده شده باشد به آن رسم می گویند .

به هر حال یکی از این امور باید در تعریف وجود داشته باشد تا آن شیء بتواند معرف واقع

شود. این در حالی است که بعدا می گوئیم: وجود، هیچ یک از این امور را ندارد نه جنس



دارد نه فصل و نه خاصه. بنا بر این معرفّ نه به شکل حدی و نه به شکل رسمی برای او قابل تصور نیست .

ان قلت :چرا بعضی وجود را تعریف کرده اند. مثلا متکلمین می گویند: الوجود یا الموجود بما هو موجود هو الثابت العین. (یعنی چیزی که ذات و حقیقت و واقعیتش ثبوت دارد یعنی هست) یا بعضی گفته اند: الوجود هو الذی یمکن ان ینخبر عنه (یعنی چیزی است که می توان از آن گزارش داد. زیرا وقتی چیزی معدوم است نمی توان در موردش گفت سفید است یا سیاه و مانند آن).

قلت :مراد ما این است که نمی توان از وجود، تعریف حقیقی ارائه کرد و الا همان طور که در منطق آمده است تعریف گاه حقیقی است و گاه لفظی. تعاریف فوق لفظی است نه حقیقی. تعریف حقیقی عبارت است از حقیقت و ماهیت شیء و چیزهایی که مقوم شیء است که شناساننده ی شیء می باشد. مثلا در تعریف انسان می گوییم: جسم حساس متحرک بالاراده ناطق. قوام انسان به این مفاهیم است و آن مفاهیم جنس و فصل انسان است و در نتیجه انسان با آنها تعریف می شود. ولی اگر گفتیم: اللیث هو الاسد و مانند اهل لغت لفظی را به لفظ دیگر تبدیل کنیم ما در واقع یک تعریف لفظی یا شرح الاسمی ارائه داده ایم.

در مورد وجود هم همین قاعده جاری می شود که صرفا یکی از آثار و لوازم آن را بیان می کنند و حقیقت وجود در این تعاریف منعکس نمی شود .

مرحوم علامه می فرماید :

المرحلة الأولى فی کلیات مباحث الوجود وفيها اثنا عشر فصلا

الفصل الأول فی بداهة مفهوم الوجود مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته ، لا یحتاج فیہ إلى توسیط شیء آخر ، فلا معرف له من حد أو رسم ،

یعنی مفهوم وجود بدیهی است به این معنا که تصور می شود و به خودی خود به ذهن می آید و احتیاج ندارد که شیء دیگری واسطه شود تا معنای آن را متوجه شویم. بنا بر این معرف چه از نوع حد باشد یا رسم برای آن وجود ندارد زیرا:

لوجوب كون المعرف أجلی وأظهر من المعرف . فما أورد فی تعریفه - من أن : " الوجود ، أو الموجود بما هو موجود ، هو الثابت العین " أو " الذی یمكن أن یخبر عنه " - من قبیل شرح الاسم ، دون المعرف الحقیقی .

اولا معرف باید روشن تر و واضح تر از معرف باشد و حال آنکه تعریفی روشن تر از وجود، وجود ندارد. بنا بر این تعریف هایی که از وجود ارائه می شود مانند اینکه می گویند: وجود عینی است ثابت یا چیزی است که می توان از آن خبر داد همه از قبیل تعاریف شرح الاسمی هستند و تعریف حقیقی به حساب نمی آیند. اینها همه از قبیل لوازم وجود است که بعضی در صدد هستند لوازم روشن تر وجود را در توضیح آن بیان کنند . علی أنه سیجئ أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنی إحدی الکلیات الخمس ، والمعرف یتربک منها ، فلا معرف للوجود .

دلیل دوم این است که بعدا می گوئیم: وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه خاصه . بعد مرحوم علامه تذکر می دهد که مراد این است که وجود یکی از کلیات خمس یعنی چیزهایی که در تعریف واقع می شوند را ندارد نه اینکه هیچ ویژگی ای ندارد زیرا کتاب فلسفه در مورد ویژگی ها و احوال وجود بما هو وجود بحث می کند .

به هر حال معرّف چون از یکی از کلیات خمس تشکیل می شود و وجود، آنها را ندارد پس هیچ معرّفی ندارد .

فصل دوم :شکی نیست که کلمه ی وجود یا موجود را در موارد مختلفی به کار می بریم. مثلا می گوییم: زید موجود است، آسمان موجود است و حتی خداوند موجود است. در این موارد وجود، محمول موضوعات مختلفی قرار می گیرد. نتیجه اینکه وجود معنای مشترک دارد و یک معنای شخصی و جزئی ندارد که مخصوص آن باشد و قابل انطباق بر کثیرین نباشد .

حال بحث در این است که این وجود که مشترک است از چه نوع اشتراکی بهره می برد. اشتراک آن لفظی است یا معنوی.

اشتراک معنوی آن است که معنای لفظ هرچند بین افراد و موارد مختلفی مشترک است ولی اصل معنا تفاوت نکند و در همه ی موارد به یک معنا باشد. (بر این اساس تمامی کلیات مانند انسان مشترک معنوی اند یعنی به همان معنا که می گوییم: زید انسان است به همان معنا می گوییم: بکر انسان است و هکذا).

مشترک لفظی آن است که بر موارد مختلف اطلاق می شود ولی در هر مورد به یک معنای خاصی اطلاق می شود که آن معنا در مورد دیگر ملاحظه نشده است. مثلا به شیر درنده اشاره می کنیم و می گوییم: این شیر است. همین لفظ به شیری که در ظرف است اطلاق می شود و می توان به آن اشاره کرد و گفت: این شیر است. همچنین است در مورد شیر آب که می گوییم: این شیر است.

در قبلی معنا، مشترک بود ولی در این مورد فقط لفظ، مشترک است ولی معنا متفاوت می

باشد. بر این اساس می گویند که چون معانی متباین است، وضع هم در آن متفاوت می باشد چرا که نمی توان همه را در یک لحظه وضع کرد. بر خلاف مشترک معنوی که به یک وضع بیشتر احتیاج ندارد. مثلاً انسان را بر حیوان ناطق وضع می کنند ولی این معنا این قابلیت را دارد که بر افراد مختلف تطبیق پیدا کند.

با توجه به این مقدمه به سراغ وجود می رویم .

در مورد وجود سه قول وجود دارد:

قول اول :وجود مشترک معنوی است یعنی معنای وجود یکی بیشتر نیست.

قول دوم :وجود مشترک لفظی است یعنی در هر موردی به یک معنا است. بنا بر این به

اندازه ی موجودات، معنا وجود دارد. به عبارت دیگر در همه ی موارد محمول، به معنای

همان موضوع است یعنی وقتی می گوییم: انسان موجود است، موجود به معنای انسان است

بنا بر این انسان موجود است یعنی انسان انسان است و فقط لفظ آن تغییر یافته است همان

طور که می گوئید: لیث اسد است. بنا بر این وقتی وجود محمول واقع می شود این در واقع

حمل شیء بر خودش است (حمل اولی) بنا بر این قول وجود، مشترک لفظی بین میلیاردها

معنا است.

قول سوم :وجود فقط دو معنا دارد یکی در مورد خداوند و دیگری در مورد غیر خداوند از

موجودات. این قائل هم به اشتراک لفظی اعتقاد دارد ولی مشترکی لفظی که دو معنا بیشتر

ندارد.

علامه قائل است که حق همان قول اول است.

دلیل بر اینکه همه بر یک معنا است سه چیز است:

دلیل اول: واجب را به اقسام مختلفی تقسیم می کنیم و می گوئیم: وجود یا واجب است یا ممکن. ممکن هم یا جوهر است و یا عرض. عرض هم یا کم است یا کیف و هكذا.

تقسیم، دلیل بر این است که مقسم یک معنای مشترکی دارد که وقتی قیود خاصی به آن اضافه می شود اقسام مختلفی از آن پدیدار می شود مانند اینکه انسان را به سفید پوست و سیاه پوست تقسیم می کنیم که علامت آن است که حقیقت انسان در همه مشترک است و بعد با قید سیاه و سفید پوست به اقسام مختلفی تقسیم می شود و الا اگر یک لفظ که چند معنا داشت را می خواستیم تقسیم کنیم تقسیم صحیحی ارائه نمی شد بلکه فقط معانی مختلف آن را می بایست ذکر می کردیم که به آن تقسیم نمی گویند.

دلیل دوم: اگر چیزی اصل وجودش برای ما ثابت شد مثلا از دور چیزی مانند سیاهی که ایستاده است و یک متر طول دارد را دیدیم و احتمال دهیم ستونی باشد، انسانی باشد و یا چیزهایی دیگر. از دور به وجود آن یقین داریم و می دانیم چیزی در آن دور هست ولی در حقیقت آن شک داریم. همین دلیل بر آن است که وجود، یک حقیقت مشترک دارد زیرا هر چند در چیزی که وجود بر آن حمل شده شک داریم ولی با این حال همه را موجود می پنداریم. اگر قرار بود که وجود در مورد ستون به یک معنا باشد و در مورد انسان به معنای دیگری. اگر در ستون شک داشتیم در واقع در وجودی که بر ستون حمل می شود هم باید شک داشته باشیم هكذا در مورد انسان. قهرا دیگر یقین به وجود حاصل نمی شد زیرا وجود به یکی از آن معانی و احتمالات حاصل شده بود و وقتی نمی دانم انسان است یا ستون پس هم در وجود انسان شک دارم هم در وجود ستون پس در اصل وجود که مشترک بین آن دو است شک دارم. این در حالی است که بالبداهه در اصل اینکه در آن دور، چیزی موجود

است یقین دارم. این علامت آن است که شک در موضوع به شک در محمول سرایت نمی کند و وجود در همه یکی است و معنای آن در موارد مختلف یکسان است و با تغییر کردن موضوع محمول تغییر نمی کند.

دلیل سوم: وجود و عدم نقیض هم هستند. وجود و هستی چون موارد مختلف دارد در آن تشکیک شده است و سه قول در مورد آن وجود دارد ولی در مورد نیستی و عدم دیگر اختلاف و تمایز و دوگانگی وجود ندارد. معنا ندارد که یک نیست در اینجا باشد و یک نیست در جای دیگر .

حال که نیستی یک معنا دارد، وقتی هستی نقیض او شد، آن هم باید یک معنا بیشتر نداشته باشد. زیرا اگر هستی دو یا چند معنا داشت لازمه ی آن ارتفاع نقیضین می شد. به این بیان که در یک طرف عدم را لحاظ می کنیم و در طرف دیگر وجود را. اگر وجود دو چیز بود معنای اول وجود هر چه باشد چیزی است که موجود است و نقیض با عدم است. معنای دوم وجود هم هر چه باشد موجود است و نقیض با عدم می باشد. حال در مورد معنای اول وجود می توانیم بگوییم که عدم نیست در همان حال می توانیم بگوییم وجود نیست زیرا وجود به معنای دوم هم نیست (فرض این است که وجود آن غیر از وجود دوم است) بنا بر این معنای اول نه معدوم است و نه موجود و این همان ارتفاع نقیضین است. پس معنای وجود در همه ی مصادیق یکسان باید باشد.

الفصل الثانی فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی یحمل الوجود علی موضوعاته بمعنی واحد اشتراکاً معنویاً .

مفهوم وجود مشترک معنوی است و به یک معنا بر موضوعات مختلف حمل می شود .

ومن الدليل عليه : أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفه ، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن ، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض ، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه ،(مانند جسم، عقل مجرد (ووجود العرض إلى أقسامه ،)كم، كيف و غيره (ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام . دليل اول بر اینکه وجود مشترک معنوی است این است که وجود را به اقسام مختلف تقسیم می کنیم. این تقسیمات علامت آن است که مقسم در همه ی آنها یکی است و این مقسم واحد در همه ی اقسام وجود داشته باشد و الا اگر در یک جا مقسم وجود نداشت نباید آن قسم را جزء اقسام آن قرار داد.

ومن الدليل عليه : أنا ربما أثبتنا وجود شيء ثم ترددنا في خصوصية ذاته ، كما لو أثبتنا للعالم صناعا ثم ترددنا في كونه واجبا أو ممكنا ، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية ، وكما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية ، وجوهرا أو عرضا ، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان ، فلو لم يكن للوجود معنى واحد ، بل كان مشتركا لفظيا متعددًا معناه بتعدد موضوعاته ، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة .

دلیل دوم این است که گاه وجود شیئی را از راه تجربه با برهان اثبات می کنیم. از راه تجربه به این معنا که از دور چیزی را می بینیم و از راه برهان به این گونه که ثابت می کنیم خداوند وجود دارد ولی شک داریم خصوصیتش چگونه است مثلا خداوند واجب است یا ممکن، قدرت عامه دارد یا نه، عالم است یا جاهل و هكذا. یا اینکه آیا آن صانع ماهیت دارد یا نه (آیا مانند انسان است که مثلا زید علاوه بر وجود، یک مفهومی دارد که از کیفیت آن هستی و حدود آن حکایت می کند که همان جسم حساس متحرک بالاراده ناطق است یا

ماهیت ندارد؟)

همچنین با دلیل اثبات می کنیم که انسان نفس و روح دارد و بعد شک می کنیم که روح آن مجرد است یا مادی و آیا جوهر است یا عرض یعنی آیا وجودش مستقل است یا متکی به بدن می باشد و بر آن عرضه می شود. و در هر حال می دانیم روح دارد و روح آن وجود دارد. یعنی اول وجود چیزی را ثابت می کنیم و بعد در خصوصیات آن شک می کنیم بنا بر این هنگام این شک علم به اصل وجود آن تغییر نمی کند و این شک، موجب تغییر در آن علم نمی شود. این علامت آن است که اصل وجود در همه ی این تفاوت ها یکی است. اگر وجود معنای واحد نداشت و وجود مشترک لفظی بود و معنای آن به تعدد موضوعاتش متعدد بود در این حال معنای آن بر اثر تغییر در موضوعاتش بر حسب اعتقاد ما، تغییر می کرد. یعنی اگر اعتقاد ما بر این بود که روح مجرد است معنای وجود آن یک چیز خاصی می شد و اگر اعتقاد ما بر این بود که نفس مادی است معنای وجود آن تغییر می کرد و چیز دیگری می شد. و چون ما در همه ی این احتمالات شک داریم باید در اصل وجود هم شک می داشتیم و حال آنکه اصل وجود برای ما قطعی است.

ومن الدلیل علیه : أن العدم یناقض الوجود ، وله معنی واحد ، إذ لا تمایز فی العدم ،

فللوجود الذی هو نقیضه معنی واحد ، وإلا ارتفع النقیضان ، وهو محال .

دلیل سوم این است که عدم با وجود مناقض است. از طرفی عدم معنای واحدی دارد زیرا در عدم تمایز معنا ندارد. بنا بر این اگر قرار بود وجود که نقیض آن است معنای واحدی نداشته باشد لازمه اش این بود که ارتفاع نقیضین رخ دهد که محال است. زیرا در مورد هر



یک از آن معانی می توان گفت که آن معدوم نیست و هکذا موجود به معنای دیگر هم نیست. پس نه معدوم است و نه موجود به معنای دیگر و این ارتفاع نقیضین است.

### جلسه سوم

موضوع: اشتراک معنوی در وجود و تفاوت آن با ماهیت

بحث در این بود که آیا وجود در مواردی که استعمال می شود به این گونه که لفظ یا معنای وجود به کار برده می شود (مانند، هست، بودن، وجود داشتن و مانند آن) آیا یک مفهوم واحد دارد یا به چند مفهوم می آید.

گفتیم قول اول این بود که معنای وجود یک چیز بیشتر نیست و در تمام موارد یک معنا بیشتر ندارد .

دو قول دیگر هم وجود داشت که قائل به اشتراک لفظی بودند .

قول دوم این بود که وجود بین اشیاء مشترک لفظی است به این معنا که برای هر شیئی یک معنا دارد که مختص به خود آن است. موجود بودن در انسان موجود است با موجود بودن

در فرس موجود است فرق دارد. بنا بر این به تعداد اشیاء موجود در خارج، یک معنای جدید برای وجود، وجود دارد. اشاعره به این قول قائل هستند. بنا بر این مطابق این قول به تعداد انواعی که در خارج هستند یک معنای خاصی برای وجود، موجود می باشد.

قول سوم این بود که وجود مشترک لفظی بین دو چیز است. یک وجود که به خداوند اطلاق می شود که به معنای وجود سلبی است و خداوند موجود است یعنی معدوم نیست و یک وجود که به هر چه غیر خداوند است اطلاق می شود. (این قولی است که قاضی سعید قمی به آن قائل است).

البته او در تمام صفات باری به این قول قائل است و می گوید: وقتی می گوید: خداوند عالم است. عالم به معنای این است که او جاهل نیست و الا علم به آن معنایی که ما متوجه می شویم نیست. به عبارت دیگر این موجه ها همه معدوله است یعنی در محمول آن حرف سلب اخذ شده است.

منشأ این شبهه این است که در مورد خداوند نمی توان گفت که همان صفاتی که مربوط به مخلوقین است به او نسبت داده می شود. بنا بر این صفات او باید به معنای دیگری باشد و غیر آن معنایی باشد که در مورد ما استفاده می شود.

دلیل این دو قول اخیر که قائل به اشتراک لفظی هستند این است که بین موجودات علیت و معلولیت برقرار است هکذا بین خداوند و موجودات ممکن این رابطه برقرار است بنا بر این اگر وجودی که به همه اطلاق می شود به یک معنا باشد لازمه اش این است که بین علت و معلول سنخیت و مشابهت وجود داشته باشد و این محال است.

بنا بر این به سبب اینکه این سنخیت محال است باید وجودی که بین اشیایی که علت هستند استعمال می شود غیر از وجودی باشد که در معلول است. چون همه ی ممکن ها به یک سلسله علت و معلول به خداوند می رسند بنا بر این هر چیزی وجودش به یک معنا است که در مورد علتش به آن معنا نیست. بنا بر این وجود، به تعداد مراتب وجود معنا دارد. قول سوم هم می گوید که سنخیت بین معلول و علت محال است بنا بر این وجودی که در مورد خداوند است باید غیر از معنایی باشد که در میان معلول که ممکنات هستند استعمال شود.

جواب اصلی آن که در نهایت به آن اشاره نشده است این است که سنخیت بین علت و

معلول نه تنها محال نیست و حتی اشکال هم ندارد بلکه واجب است و باید علت و معلول با هم سنخیت داشته باشند. حتی اگر این سنخیت نباشد به محال منجر می شود (بعدا این را در مبحث خود توضیح می دهیم).

با قطع نظر از این جواب به شکل نقضی جواب می دهیم و از طریق برهان خلف اقدام کرده می گوییم: وجود در مورد خداوند اگر به معنایی غیر از وجود در مورد موجودات باشد این قول به چیزی منجر می شود که خلاف بداهت و وجدان است به گونه ای که قائل به این قول هم نمی تواند آن را قبول داشته باشد و آن اینکه در مورد ممکنات وقتی می گوییم فلان چیز هست یعنی تحقق دارد و موجود است. حال اگر در مورد خداوند به معنای دیگر باشد می پرسیم پس به چه معنا است. زیرا هست و نیست متناقض هستند و اگر وجود در مورد خداوند به معنای هست نباشد باید به معنایی باشد که مصداق نیست و عدم باشد. زیرا امکان ندارد چیزی نه هست باشد و نه نیست چرا که ارتفاع نقیضین محال است. بنا بر این الله تعالی موجود یعنی الله تعالی معدوم و این چیزی است که قائل به قول دوم و سوم نمی تواند به آن قائل باشد.

اگر هم بگویید که وجود در مورد خداوند به معنایی به کار برده می شود که ما معنای آن را نمی فهمیم لازمه اش آن است که اصل شناخت خداوند مورد سؤال قرار گیرد. زیرا وقتی اصل وجود باری تعالی ثابت نشود دیگر نوبت به بحث در مورد صفات خداوند نمی رسد. بنا بر این عقل باید تعطیل شود و بگوییم او نمی تواند معنای موجود را متوجه شود. این در حالی است که عقل بالبداهه معنای وجود را در مورد خداوند متوجه می شود.

والقائلون باشترکه اللفظی بین الأشياء ، أو بین الواجب والممكن ، إنما ذهبوا إليه حذرا من

لزوم السنخیه بین العله والمعلول مطلقا أو بین الواجب والممكن .

کسانی که قائل هستند وجود بین اشیاء مشترک لفظی است و در هر نوع به معنای متفاوتی وضع شده است (قول دوم) و یا کسانی که قائل به اشتراک لفظی بین واجب و ممکن هستند (قول سوم) آنها این قول را انتخاب کرده اند برای اینکه دیده اند سنخیت بین علت و معلول (در قول دوم چه علت و معلوم هر دو ممکن باشند و چه علت واجب و معلول ممکن باشد) و بین واجب و ممکن (در قول سوم) محال است و خواستند از این لازمه ی محال فرار کنند.

ورد بانه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة ، فإننا إذا قلنا : " الواجب موجود " فإن كان المفهوم منه المعنى الذى يفهم من وجود الممكن ، لزم الاشتراك المعنوى .

رد این قول به این است که (علاوه بر وجوب وجود سنخیت بین علت و معلول) لازمه ی این دو قول این است که باید عقل را تعطیل کرد و گفت که او نمی تواند به شناخت دست یابد. زیرا وقتی می گوییم: واجب، موجود است در سه احتمال است: احتمال اول: اگر همان چیزی به ذهن خطور کند که از وجود در (الممكن موجود) به ذهن خطور می کند لازمه ی آن اشتراک معنوی است که ما به آن قائلیم.

وإن كان المفهوم منه ما يقابله ، وهو مصداق نقيضه ، كان نفيا لوجوده ، تعالى عن ذلك ، احتمال دوم: اگر مفهوم از (الواجب موجود) چیزی باشد مقابل وجود ممکن است قهرا باید مصداق نقيض وجود باشد که همان عدم است. زیرا ارتفاع نقيضين محال است و اگر چیزی مصداق وجود نباشد باید مصداق عدم باشد .

اگر چنین باشد این قول به نفی وجود از خداوند منجر می شود یعنی باید بگوییم (الواجب

معدوم)

وإن لم يفهم منه شيء ، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة ، وهو خلاف ما نجد من أنفسنا

بالضرورة

احتمال سوم :اگر هم بگویید که ما از وجود در (الواجب موجود) چیزی نمی فهمیم لازمه ی آن این است که باید عقل را تعطیل کنیم و بگوییم عقل نمی تواند شناخت چیزی را درک کند و هرچه عقل درک می کند در محدوده ی ممکنات است و در مورد خداوند حتی وجود را هم درک نمی کند. اگر چنین باشد این خلاف آن چیزی است که ما بالضرورة درک می کنیم.

حتی مادی ها که منکر واجب الوجود است او معنای وجود واجب الوجود را متوجه می شود و بعد آن را انکار می کند ولی قائل به قول فوق باید حتی معنای واجب الوجود را هم متوجه نشود. بنا بر این اگر کسی به این لازمه قائل باشد قول او حتی از مادیون هم بدتر می شود.

فصل فی زیاده الوجود علی الماهیه:

این فصل در مورد مسأله ای است که از آن به زیاده ی الوجود علی الماهیه تعبیر می کنند. ما با مفهوم وجود آشنا هستیم. اما باید ماهیت را تعریف کنیم .

ما می بینیم که هر چیزی را که در ذهن تصور می کنیم ذهن ما آن را به دو چیز تحلیل می کند که یکی هستی و بودن آن است و دیگری خصوصیتی است که قالب و حد و مرز آن هستی است. به گونه ای که آن هستی را از هستی های دیگر جدا می کند. مثلاً هم آسمان موجود است و هم زمین و هم انسان و فرس ولی کسی انسان را با فرس اشتباه نمی کند.

آن مفهومی که موجب می شود هستی انسان از چیزهای دیگر جدا شود به آن ماهیت می گویند.

ماهیه مصدری است جعلی که از (ما) استفهامیه و (هی) که به معنای آن است تشکیل شده است. علت آن این است که انسان وقتی با شیئی مواجه می شود از آن به ما هو سؤال می کند. این سؤال گاه از تمام حقیقت شیء است و گاه از بعض حقیقت آن می باشد. اگر از تمام حقیقت شیء سؤال شود و تمام حقیقت بیان شود به آن نوع می گویند و اگر بعضی حقیقت بیان شود و بعضی از آن هم بین آن شیء و چیز دیگر مشترک باشد به آن جنس می گویند. اگر هم بعض حقیقتی باشد که مختص به آن شیء باشد به آن فصل می گویند. به همه ی آنها ماهیت نیز اطلاق می شود.

بنا بر این نوع، ماهیت تام است زیرا تمامی چیستی شیء را نشان می دهد ولی به جنس و فصل هر کدام به تنهایی ماهیت ناقص می گویند زیرا هر کدام جزئی از ماهیت شیء را نشان می دهند.

حال باید دید که آیا مفهوم ماهیت با مفهوم وجود هر دو یک مفهوم است یا دو مفهوم جداگانه اند .

البته مخفی نماند که سخن در انسان موجود نیست زیرا انسان موجود، وجودش و ماهیتش هر دو از یک نوع هستند. وقتی می گوئیم: زید قائم، مفهوم زید که انسانی است که یک سری خصوصیات خاص دارد با قیام یکی است. زید و قیام دو چیز نیستند زیرا اگر در خارج دو چیز بودند نمی شد قیام را بر زید حمل کرد و هر دو را یکی دانست و گفت زید همان قائم است.

آنی که محل بحث است این است که آیا در ذهن هم آنها دو مفهوم هستند یا یک مفهوم بیشتر نیستند. مثلا انسان موجود است آیا انسان با موجود دو مفهوم است یا یک مفهوم. اشاعره قائل به این هستند که مفهوم وجود همان مفهوم ماهیت است و این دو از نظر مفهوم عین هم هستند. البته اشاعره قائل به این بود که می گفت: موجود مشترک لفظی است و وجود در هر شیء به یک معنای متفاوتی است. بنا بر این واضح است که آنها باید بگویند وجود، در هر شیء به معنای همان چیز است و الانسان موجود به معنای الانسان انسان است پس وجود در هر چیز با ماهیت آن یکی است.

ما قائل هستیم که ماهیت یک مفهومی دارد که اضافه بر وجود است و وجود هم مفهومی دارد اضافه بر ماهیت و این دو عین هم نیستند.

بر این ادعا سه دلیل اقامه شده است :

دلیل اول: می توان گفت الانسان لیس بموجود و این قضیه صادق است. زمانی بود که انسان خلق نشده بود و این قضیه صادق بود. الآن هم اگر همه از بین بروند این قضیه صادق است. حتی اگر همه باشند باز هم این قضیه به عنوان یک قضیه ی کاذب صحیح است.

حال اگر وجود عین ماهیت و یا جزء ماهیت بود هرگز نمی شد از ماهیت، وجود را سلب کرد. زیرا از شیء نمی شود تمام ذات یا بخشی از ذات آن را سلب کرد. مثلا در (الانسان حیوان ناطق) نمی توان حیوان ناطق بودن و یا حتی حیوان بودن را از آن سلب کرد .

دلیل دوم: وقتی یک ماهیتی را در نظر می گیریم برای وجود آن و برای اثبات اینکه آن ماهیت موجود است باید دلیلی تجربی یا عقلی ارائه کنیم (یا از طریق حواس خمسسه و یا از طریق برهان عقلی ثابت کنیم موجود است) بنا بر این صرف تصور ماهیت کافی نیست که

وجود آن را هم ثابت کند. بنا بر این وجود، چیزی غیر از ماهیت است. اگر قرار بود وجود عین ماهیت باشد در منطق آمده است که ذاتی شیء دیگر احتیاج به علت ندارد .

دلیل سوم :همه قبول دارند که نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است. اگر ماهیت عین یا جزء وجود باشد دیگر معنا ندارد که به عدم هم منسوب شود بلکه باشد همیشه به وجود نسبت داده می شد و اگر به عدم نسبت داده می شد لازمه ی آن اجتماع نقیضین بود که محال است.

### الفصل الثالث فی أن الوجود زائد علی الماهیة عارض لها

این بحث در این است که وجود چیزی اضافه بر ماهیت است و عین آن نیست و چیزی است که عارض بر ماهیت می شود یعنی ماهیت موضوع قرار می گیرد و وجود بر آن حمل می شود.

بمعنی أن المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر. فللعقل أن یجرد الماهیة - وهی ما یقال فی جواب ما هو - عن الوجود فیعتبرها وحدها فیعقلها ، ثم یصفها بالوجود ، وهو معنی العرض ، فلیس الوجود عینا للماهیة ولا جزءا لها.

به این معنا که اولاً بحث کلا در مفهوم و آنچه از شیء در ذهن فهمیده می شود (تصور ذهنی) است و به وجود خارجی کاری نداریم. اینکه وجود غیر از ماهیت است به این معنا است که عقل می تواند وجود را از ماهیت جدا کند. ماهیت همان چیزی است که چیستی شیء را بیان می کند (گاه تمام چیستی را بیان می کند که نوع است و به آن ماهیت تامه می گویند و گاه جزء آن را که به آن جنس و فصل می گویند که ماهیت ناقصه نام دارد). بعد می توان آن را متصف به وجود کند یعنی ماهیت را موضوع قرار دهد و وجود را بر آن



حمل کند. مراد از عروض همین است. بنا بر این از نظر مفهوم و در صحنه ی تعقل، وجود نمی تواند عین ماهیت باشد و نه جزء آن.

والدلیل علیه : أن الوجود یصح سلبه عن الماهیة ، ولو كان عینا أو جزءا لها لم یصح ذلك ، لاستحالة سلب عین الشئ وجزئه عنه.

دلیل اول بر مغایرت این است که می توان وجود را از ماهیت سلب کرد. اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود نمی شد وجود را از آن سلب کرد زیرا نمی شود عین شیء یا جزء آن را از خودش سلب کرد.

وأيضا ، حمل الوجود علی الماهیة یحتاج إلی دلیل ، فلیس عینا ولا جزءا لها ، لأن ذات الشئ وذاتیاته بینة الثبوت له لا تحتاج فیه إلی دلیل .

دلیل دوم این است که حمل وجود بر ماهیت احتیاج به دلیل دارد. وقتی می گوییم: انسان موجود است به سبب آن است که انسان را در خارج دیدیم و یا خودمان را درک کردیم. این احتیاج داشتن به دلیل علامت آن است که وجود عین و جزء ماهیت نیست و الا دیگر احتیاج به دلیل نداشت زیرا ذات شیء (در جایی که شیئی عین شیء دیگر باشد مانند نوع شیء) و ذاتیات شیء (در جایی که شیئی جزء شیء دیگر باشد یعنی چیزی که جزء ذاتیات و از منسوبین به آن است و عین آن نیست مانند جنس و فصل.) احتیاج به دلیل ندارد.

وأيضا ، الماهیة متساویة النسبة فی نفسها إلی الوجود والعدم ، ولو كان الوجود عینا أو جزءا لها ، استحالت نسبتها إلی العدم الذی هو نقیضه .

دلیل سوم این است که انتساب ماهیت به وجود و عدم مساوی است و اگر ماهیت را فی نفسها ملاحظه کنیم نسبت آن به وجود و عدم یکسان است. بنا بر این وجود نه عین ماهیت

است نه جزء آن و الا نمی شد آن را به عدم نسبت داد و الا لازم می آمد که اجتماع نقیضین جایز باشد.

نسبت به ماهیت و وجود عموم و خصوص من وجه است. بعضی از موجودات دارای ماهیت اند مانند کل موجودات ممکن.

بعضی از موجودات هم ماهیت ندارند مانند خداوند متعال.

بعضی از ماهیت هم موجود نیست مانند ماهیت انسان قبل از اینکه موجود شود و یا ماهیت هایی که هنوز خلق نشده اند مانند ماهیت حسنی که در نسل دهم ما قرار دارد. ماهیت آن قابل تصور است که انسان است ولی موجود نیست.

## جلسه چهارم

موضوع: اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

### الفصل الرابع فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

در فصل های گذشته در مورد مفهوم وجود سخن گفتیم:

فصل در مورد این بود که مفهوم وجود بدیهی است یا نظری .

فصل دوم این بود که این مفهوم آیا مشترک معنوی است یا مشترک لفظی .

فصل سوم در مورد این بود که مفهوم وجود، با مفهوم آن ماهیتی که این وجود بر آن حمل می شود یکی است یا متفاوت می باشد.

از این فصل، بحث بر روی وجود و بر روی حقیقت هستی و واقعیتی که در خارج است

متمرکز می شود. در این بحث با شخصی که در صدد فهمیدن است کاری نداریم بلکه

عینیت خارجی را مورد مطالعه قرار می دهیم. آنچه در خارج است مصداق مفهوم هستی

است.

بحث در این است که آیا اولاً در خارج چیزی به عنوان هستی وجود دارد یا اینکه هرچه تا به حال بوده است صرفاً مفهوم وجود است و بس و ما وراء آن چیزی به هستی در خارج وجود ندارد تا عینیت داشته باشد. جمعی که ایده آلیست هستند قائلند خارج از ذهن، حقیقت و هستی ای وجود ندارد. (هرچند اصل وجود هستی را همگان قبول دارند) به هر حال اصل وجود هستی بدیهی است و احتیاج به برهان ندارد ولی اینکه آنچه من تصور می‌کنم آیا در خارج هست یا نه احتیاج به برهان دارد.

نکته‌ی دیگر این است که هرچه در خارج وجود دارد یک موجود بیشتر نیست مثلاً اگر زید در خارج است یک وجود بیشتر ندارد و اگر یک دیگ سنگی در خارج است یک چیز است. هر موجودی که به آن بتوانیم اشاره کنیم یک موجود بیشتر نیست. ولی وقتی آن موجود را در ذهن وارد می‌کنیم ذهن، آن را به دو چیز تحلیل می‌کند یکی هستی آن است که آن موجود در آن هستی، با دیگر موجودات مشترک است و دیگر ماهیت آن است که همان قالب خاص آن است. وقتی در خارج عینیت می‌یابد وجود و ماهیت او با هم ادغام می‌شود. مثلاً اگر گلی را تصور کنیم، در خارج وجود آن و شکل گل بودن که ماهیت آن است یکی است و این گونه نیست که وجودش در جایی و ماهیتش در جای دیگر باشد. ولی وقتی وارد ذهن می‌شود این دو از هم جدا می‌شوند و می‌گوییم: گل در خارج هست. بنا بر این بودن را بر گل که ماهیت است حمل می‌کنیم و با این کار ماهیت را از وجود جدا می‌کنیم.

وقتی این دو مفهوم (گل و هست) را در ذهن تصور می‌کنیم از لحاظ مفهومی، چهار تصور

برای آنها وجود دارد دو احتمال از ابتدا منتفی و نا معقول است و در دو احتمال دیگر باید بحث کرد:

اول اینکه: هر دو مفهوم مصداق خارجی داشته باشند. یعنی گل به تنهایی و بدون وجود در خارج باشد و بودن آن هم به تنهایی و بدون گل در خارج مصداق داشته باشد. واضح است چنین چیزی در خارج وجود ندارد، اگر گل بدون هستی در خارج باشد معنای این است که هستی ندارد و چیزی که هستی ندارد یعنی نیست. همچنین امکان ندارد چیزی در خارج باشد ولی ماهیت و شکل و قالب خاصی نداشته باشد و وجود صرف باشد. به عبارت دیگر اگر قرار بود این دو در خارج با هم ادغام نشوند لازمه اش این بود که هر چیزی باید در خارج دو چیز باشد (ماهیتی جداگانه و وجودی جداگانه) دوم اینکه: هیچ یک از آن دو در خارج مصداق ندارد. این همان چیزی است که ایده آلیست به آن اعتقاد دارد.

بدهت حکم می کند که این عقیده باطل است.

سوم اینکه: مفهوم (هست) مصداق واقعی داشته باشد یعنی گلی که در خارج است مفهوم هست آن در خارج مصداق دارد که همان هستی خارجی و گلی است که در شاخه است و آن را می بوییم. ولی مفهوم گل که ماهیت و شکل خاص آن هستی است دیگر مصداق واقعی ندارد. این مفهوم که نامش ماهیت است به وجود آن هستی موجود است. به عبارت دیگر، هستی همان طور که مصداق برای مفهوم خودش است با همان وجود و هستی اش مصداق گل نیز هست. با این فرق که هستی، بالاصالة مصداق مفهوم هستی است ولی ماهیت و شکل خاص آن به گونه ای است که اصالت ندارد و در ضمن وجود محقق

می شود و صرفاً وقتی وارد ذهن می شود به تصور ذهنی، اعتبار پیدا می کند. بنا بر این ماهیت به این معنا است که وقتی ذهن چیزی را در خارج می یابد یک اعتباری برای آن در نظر می گیرد تا بتواند از آن هستی، حکایت کند و آن را از سایر هستی ها متمایز نماید. قائلین به این قول کسانی هستند که به اصالت الوجود اعتقاد دارند. قائلین به این قول مشائی و طرفدار ارسطو هستند.

چهارم اینکه: این قول کاملاً عکس قول قبلی است و آن اینکه آنی که در خارج اصالت دارد ماهیت است یعنی در خارج گل، واقعیت دارد و هستی چیزی است که ذهن، آن را اعتبار می کند و در خارج به شکل مستقل وجود ندارد. یعنی مفهوم هستی مصداق عینی و واقعی ندارد و امری است که ذهن آن را اعتبار کرده است.

قائلین به این قول قائل به اصالة الماهية و اعتبارية الوجود هستند. اشراقیون و کسانی هستند که پیروان شیخ اشراق هستند. البته اساس این مکتب از افلاطون گرفته شده است. کسانی که قائل به اصالة الماهية هستند بر اساس فطرت، به سراغ این قول رفتند بلکه شبهه ای برای ایشان پیدا شد که چون نتوانستند آن را جواب دهند به سراغ این قول رفتند. آنها دیدند که اگر بگویند وجود، اصیل است به دو اشکال بر خورد می کردند. بعد دیدند که اگر بخواهند وجود را انکار کنند نمی توانند چاره ای ندیدند مگر اینکه وجود را اعتباری و ذهنی بدانند.

اما ادله ی قائلین به اصالة الوجود:

دلیل اول: کسانی که اصالت الوجودی هستند و کسانی که اصالت الماهوی هستند یک

مسأله را قبول دارند و آن این است که: الماهیه من حیث هی لیست الی هی. یعنی ماهیت فی حد نفسه و با قطع نظر از وجود، و با قطع نظر از اینکه علتش وجود دارد و با قطع نظر از هر چیزی در خارج، چیزی جز خودش نیست یعنی نه موجود است و نه معدوم و نسبت آن به وجود و عدم یکی است. مثلاً ماهیت انسان که عبارت است از جسم، حساس متحرک بالاراده ناطق هم می تواند با وجود سازگار باشد که می توانیم بگوییم: انسان موجود و هم می تواند با عدم سازگار باشد و آن اینکه زمانی که هیچ انسانی در هستی نیست بگوییم: انسان معدوم.

تمام ماهیت ها از این قابلیت برخوردارند. حال که همه، این نکته را قبول دارند می پرسیم اگر این ماهیت بخواهد اصیل شود به این معنا که در خارج بخواهد عینیت داشته باشد این کار چگونه امکان پذیر است؟ اگر به سبب آن باشد که هستی برایش ایجاد می شود و به همین دلیل موجود می شود معنای آن این است که هستی و وجود است که اصالت دارد که وقتی می آید، ماهیت در قبال آن هستی می یابد .

اما اگر بگویید ماهیت بدون اینکه وجود برایش محقق شود اصالت پیدا می کند معنایش این است که حقیقت ماهیت که نسبت به وجود و عدم یکسان بود، منقلب شود و بی جهت تغییر کند و وجود برای او اصیل شود و موجود شود. این حالت در فلسفه، انقلاب نامیده می شود که محال است.

اصالت الماهوی از این اشکال جواب داده و گفته است ما نمی گوییم ماهیت که اصیل است به وسیله ی وجود اصیل می شود و هکذا نمی گوییم که از باب انقلاب، اصیل می شود. بلکه می گوییم: ماهیتی که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، با ارتباط به علت

اصالت پیدا می کند. یعنی در ابتدا اصیل نیست و عینیت ندارد ولی وقتی با علت که خداوند متعال است اصیل می شود و در خارج عینیت می یابد و منشأ آثار می شود. بنا بر این ماهیت خود به خود اصیل نمی شود بلکه به سبب ارتباط با خداوند است که اصیل می شود.

جواب آن این است که ماهیت پیش از ارتباط به علت، نسبت به وجود و عدم مساوی بود. حال بعد از ارتباط با علت می پرسیم، آیا حال این ماهیت فرق کرده است یا نه؟ اگر بگویید: حالش تغییر کرده است و متفاوت شده است و در سابق موجود نبوده است ولی اکنون موجود شده است می گوییم: پس وجود، اصیل است که موجب شده است ماهیت، موجود شود. اگر تغییر نکرده باشد معنایش این است که همچنان نسبتش به وجود و عدم یکی است حال اگر اصیل شود معنایش هم انقلاب است و معنایش این است که هم نسبتش به وجود و عدم یکسان باشد و هم نباشد.

#### الفصل الرابع فی أصالة الوجود واعتباریه الماهیه

یکی شک نداریم که آثاری که برای گل قائل هستیم برای هستی گل است نه برای مفهوم گل. اصیل بودن به معنای منشأ آثار بودن است. ولی ماهیت اعتباری و ذهنی است و ذهن آن را اعتبار کرده است تا چپستی آن را به دیگران نشان دهد و بتواند از چیزی که در خارج است حکایت کند.

إننا لا نرتاب فی أن هناك أمورا واقعیة ذات آثار واقعیة ، لیست بوهم الواهم

شک نداریم (بر خلاف ایده آلیست ها) که در عالم خارج اموری واقعی وجود دارد که آثار واقعی هم دارند. این امور، توهم و پندار افراد خیال باف نیست.

ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين ، كل منهما غير الآخر مفهوما وإن اتحدا مصداقا ، وهما الوجود والماهية ، كالإنسان الذي في الخارج ، المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.

سپس از هر یک از اموری که مشاهده می کنیم در عین اینکه در خارج هر کدام، یک موجود بیشتر نیستند ولی همان یک موجود در ذهن دارای دو مفهوم است. دو مفهومی که با هم متفاوت هستند ولی در خارج یک مصداق بیشتر وجود ندارد.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما ، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود ، ونسب إلى الإشراقیین القول بأصالة الماهية .

حکماء اختلاف دارند که بین وجود و ماهیت کدام یک اصیل است. یعنی مصداق خارج که در آن شک نیست یکی بیشتر نیست ولی در ذهن دو تا است حال آنی که در خارج است مصداق حقیقی کدام یک از آن دو مفهوم ذهنی است: آیا مصداق وجود است یا مصداق ماهیت می باشد.

مشائیون قائل شدند که وجود است که در خارج اصالت دارد و هستی گل است که منشأ آثار است .

(وجه تسمیه ی مشائیون این است که گفته اند اینها طرفدار ارسطو بودند و او عادت داشت هنگام تدریس، در باغ مشی کند و قدم بزند. شاید هم وجهش این بود که اینها با پای عقل و استدلال مشی می کنند زیرا روش اینها استدلالی است و می گویند باید از معلوم پی به مجهول برد.)

به اشراقیون نسبت داده شده است که آنها قائلند ماهیت است که در خارج اصیل می باشد.



یعنی هستی گل نیست که بو دارد بلکه ماهیت گل است که بو دارد .  
وجه تسمیه ی اشراقیون این است که آنها قائل به تهذیب باطن هستند و می گویند: خداوند  
از افاضه ی انوار معرفت و علوم به قلوب انسان ها بخل ندارد و از انجام این کار عاجز هم  
نیست. او جهل هم ندارد و می داند این انسان ها می توانند عالم شوند بر این اساس، این  
مقدمات از نظر او که فاعل است تام است و فاعلیت او تام می باشد. سپس انسان باید باطن  
خود را پاکیزه کند تا قابلیت پیدا کند و بگذارد انوار مذکور بر باطن تابش شود. البته این  
انوار اگر هم افاضه شود قابل انتقال بر دیگران نیست زیرا هنگام انتقال به دیگران باید به  
شیوه ی مستدل و عقلانی بیان شود. این مانند اجماعی است که بعضی در فقه ادعا می کنند  
و حال آنکه اقوال علماء را ندیده اند بلکه این حکم را حضرت حجّت شنیده اند بعد برای  
اینکه آن را به صورت دلیلی متقن بیان کنند ادعا می کنند که این قول اجماعی است .  
آنچه اشراقیون می گویند همان چیزی است که خداوند می فرماید: **اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ**  
**اللَّهُ [1]** یعنی اگر تقوا پیشه شود خداوند علم را افاضه کند.

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِأَصَالَتِهِمَا مَعًا ، فَلَمْ يَذْهَبْ إِلَيْهِ أَحَدٌ مِنْهُمْ ، لِاسْتِزَامِ ذَلِكَ كَوْنِ كُلِّ شَيْءٍ شَيْئِينَ  
اثنين ، وهو خلاف الضرورة .

اما قول به اینکه وجود و ماهیت هر دو در خارج اصیل هستند قول است که احدی به آن  
اعتقاد پیدا نکرده است زیرا این قول مستلزم است بگوئیم: هر چیزی در خارج دو چیز  
باشد. یعنی گل در خارج دو چیز باشد که یکی گل باشد و هست نباشد و دیگری هست  
باشد و گل نباشد و این بر خلاف ضرورت است.

والحق ما ذهب إليه المشاؤون ، من أصالة الوجود . والبرهان عليه : أن الماهية من حيث هي

ليست إلا هي ، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود ، كان ذلك منها إنقلاباً ، وهو محال بالضرورة ، فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء ، فهو الأصيل .

حق همان است که مشاورون به آن اعتقاد دارند و آن اینکه اصالت با وجود است و وجود در خارج مصداق واقعی دارد.

دليل اول این است که ماهیت فی حد نفسه فقط خودش است و نسبت آن به وجود و عدم یکسان است. حال که ماهیت در خارج موجود شده است یا خود به خود است یا به وسیله ی وجود. اگر خود به خود باشد انقلاب است که محال می باشد (زیرا ماهیتی که نسبت مساوی با وجود و عدم داشت حالا ضروری الوجود شده است) و اگر به سبب وجود باشد معنایش این است که وجود اصالت دارد.

وما قيل : " إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصاله ، فتترتب عليها الآثار " ، مندفع

اشرایون گفته اند که ماهیت هرچند فی نفسه حالت تساوی نسبت به وجود و عدم دارد ولی به سبب رابطه ای که از علت کسب می کند از حالت استواء خارج شده و وجود برای آن اصیل می شود. بنا بر این منشأ آثار می شود. این جواب مردود است

بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب ، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سمى نسبة إلى الجاعل ،

این جواب مردود است زیرا می پرسیم آیا حالت ماهیت بعد از انتساب به علت تغییر کرده است یا نه. اگر فرق کرده است این به سبب آن است که وجود اصیل است و به ماهیت

هستی داده است. هرچند این وجود را علت به آن داده است ولی به هر حال وجود، موجب شده است که ماهیت، موجود شود. ما در فلسفه با الفاظ کاری نداریم و کاری نداریم که این وجود را علت داده است یا چیز دیگر. به شکل کلی می‌گوییم که این وجود به هر شکلی که به ماهیت داده شده است موجب می‌شود که اصالت از جانب وجود باشد.

(اشکال دیگری که علامه بیان فرموده است این است که ماهیت قبل از وجود معدوم است و هنوز موجود نشده است حال چگونه امکان دارد که چیز معدوم با وجود ارتباط برقرار کند. این معنایش این است که وجود، اصالت دارد و بعد به ماهیت که اعتبار محض است وجود می‌دهد.)

وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار ، كان من الانقلاب -  
كما تقدم-

شق دیگر این است که حالت ماهیت بعد از انتساب با علت تغییر نکند و با این حال موجود و اصیل شود و لازمه‌ی آن انقلاب است که محال می‌باشد.

دلیل دوم: در ماهیات فی حد ذاته اختلاف وجود دارد و به این دلیل است که یک ماهیت، ماهیت انسان شده است و یک ماهیت، ماهیت فرس شده است. این ماهیات گاه در بعضی از ذات با هم مختلفند و یک سری اشتراکاتی دارند مانند مثال فوق که انسان با فرس در جنس مشترک است و در فصل متفاوت و گاه در تمام ذات با هم اختلاف دارند مانند جسم و رنگ که یکی جوهر است و دارای افراد است و دیگری عرض که بر جوهر عارض می‌شود.

این ماهیاتی که با هم اختلاف دارند در عین حال بر هم حمل می‌شوند (لا اقل در بعضی از

موارد) مانند اینکه می‌گوییم: الانسان کاتب. یا می‌گوییم: زید کاتب. زید همان انسانی است که یک سری مشخصات خاص دارد. در این مثال انسان یک ماهیت و کاتب بودن ماهیت دیگر است که این دو بر هم حمل شده‌اند. هکذا در زید قائم که قیام حالتی است که بر انسان عرضه می‌شود و یک ماهیتی غیر از ماهیت زید است.

این ماهیت‌های مختلف وقتی بر هم حمل می‌شوند علامت آن است که این دو یکی هستند. حال ماهیات که با هم مختلف هستند چگونه شده است که در خارج یکی شده‌اند. قائل به اصالت الوجود می‌گوید که چون مصداق خارجی این دو ماهیت یکی است بدین سبب این دو یکی محسوب می‌شوند. اگر ماهیت اصیل بود می‌بایست این دو در خارج دو تا باشند زیرا ماهیت زید و قیام هر دو اصیل است به این معنا که در خارج دو چیز مستقل است و هرگز نمی‌شود که هر دو یکی باشند. ولی بنا بر اصالت الوجود، همه‌ی این مفاهیم چون از مراتب مختلف یک وجود خارجی حکایت می‌کنند در خارج یکی بیشتر نیست. مفهوم انسان از بعد جوهری و حقیقت وجود حکایت می‌کند و قیام از بعد عرضی و حالات آن حکایت می‌کند.

بنا بر این مشکل هنگامی حل می‌شود که قائل به اصالت الوجود شویم نه اصالت الماهیه.

**برهان آخر: الماهیات مثار الکثرة والاختلاف بالذات ،**

ماهیات مثار کثرت و اختلاف هستند و کثرت از ماهیات بر می‌خیزد و ماهیات هستند که موجب می‌شوند یکی انسان شود و یکی فرس و الاهیستی در همه مشترک است. و ذاتا کثرت و اختلاف مال ماهیات است.

**فلو لم یکن الوجود أصیلا لم تتحقق وحدة حقیقیة ولا اتحاد بین ماهیتین ، فلم یتحقق**

الحمل - الذی هو الاتحاد فی الوجود - والضرورة تقضی بخلافه ، فالوجود هو الأصل  
الموجود بالذات ، والماهية موجودة به .

پس اگر وجود اصیل نباشد، وحدت حقیقی و اتحاد بین دو ماهیت محقق نخواهد شد زیرا  
ماهیات، کثیر و مختلف اند. (هرچند در عالم اعتبار می توان فرض کرد که اشیاء کثیر با هم  
متحد هستند)

بر این اساس دیگر نمی شود یک ماهیت را بر دیگری حمل کرد و گفت: الانسان قائم.  
وقتی این دو بر هم حمل می شوند علامت آن است که این دو در خارج اتحاد وجودی  
دارند. اگر ماهیت اصیل بود این حمل صحیح نبود و حال آن ضرورت بر خلاف آن است و  
مشاهده می کنیم در خارج این حمل ها صحیح می باشد. بنا بر این وجود اصیل بالذات و  
است و ماهیت هم در قبال آن موجود می شود.

اضافه می کنیم که اگر کسی بگوید حتی اگر وجود اصیل نباشد باز هم می توان ماهیات را  
بر هم حمل کرد می گوئیم: در این صورت هر ماهیتی را می بایست می شد به دیگری  
حمل کرد و می بایست الانسان حجر هم صحیح باشد. این نشان می دهد وقتی وقتی وجود  
دو چیز دو تا باشد مانند انسان و حجر این دو بر هم حمل نیم شود و اگر یکی باشد حمل  
می شوند مانن انسان و قیام. این علامت این است که هر چه هست دائر مدار وجود می  
گردد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به دو دلیل دیگر مبنی بر اصالت الوجود می پردازیم.

## جلسه پنجم

موضوع: اصالت الوجود و وجود حقیقت واحده برای وجود

گفتیم: یقین داریم در خارج یک سری موجودات و اموری واقعی وجود دارد هم چنین ما این امور واقعی را در ذهن به دو چیز که عبارتند از مفهوم هستی و مفهومی که حاکی از چیستی از خارج است که به آن ماهیت می گویند تقسیم می کنیم.

سپس سخن در این بود که کدام یک از این دو هستی، در خارج عینی است به گونه ای که آنی که در خارج است بالذات مصداق آن است و بالعرض مصداق دیگری است. وقتی در خارج یک چیز بیشتر نیست چاره ای نیست جز اینکه بگوییم حقیقت مربوط به یکی از آن دو چیز است. آیا اصالت با وجود است و ماهیت اعتباری، یا بالعکس.

علامه قائل بود که حق این است که وجود اصیل است و ماهیت امری است که ذهن آن را اعتبار کرده است تا بتواند از آن وجود حکایت کند. سپس چهار دلیل بر آن اقامه فرمودند که به دلیل سوم رسیده ایم.

ایشان در این دلیل می فرماید: ماهیت، همان گونه که در بحث وجود ذهنی خواهیم گفت همان چیزی است که در ذهن می آید. اگر دقت کنیم برای ما بدیهی است که آنچه در ذهن می آید وجودات خارجی نیستند. ذهن این گنجایش را ندارد که وجود خارجی انسان و همان وجود مادی را با آن حجم و اندازه به ذهن وارد کند. بنا بر این علم به انسان به معنای

علم به ماهیت انسان است یعنی وقتی نام انسان خارجی را می شنویم می پرسیم: هذا الانسان ماهو؟ سپس وقتی توضیح داده می شود به آن علم پیدا می کنیم. بنا بر این آنچه در ذهن می آید ماهیت شیء است یعنی چیستی شیء است که از آن موجود خارجی حکایت

می کند.

انسان موجود در خارج یک سری آثاری دارد مانند، قدرت، حرکت، رشد، حجم و وزن و آثار بسیار دیگر ولی انسانی که به ذهن می آید و ما به آن علم داریم هیچ یک از این آثار را ندارد. وجود ذهنی در عین اینکه چیستی آن شیء است ولی آثار آن شیء خارجی را ندارد. خلاصه اینکه وقتی ماهیت با وجود خارجی هست یک سری آثار دارد ولی وقتی به ذهن می آید هیچ یک از آن آثار را ندارد. حال اگر بنا باشد ماهیت، اصیل باشد و آثار، مربوط به ماهیت باشد و این ماهیت باشد که عینیت دارد باید وقتی این ماهیت به ذهن می آید با همان آثارش به ذهن آید. بالبداهة چنین نیست از این رو اصالت مربوط به ماهیت نیست بلکه مربوط به وجود است.

برهان آخر : الماهیة توجد بوجود خارجی ، فترتب علیها آثارها ، وتوجد بعینها بوجود ذهنی - كما سیأتی - ، فلا یترتب علیها شیء من تلك الآثار ، فلو لم یکن الوجود هو الأویل ، وكانت الأصالة للماهیة - وهی محفوظة فی الوجودین - لم یکن فرق بینهما ، والتالی باطل ، فالمقدم مثله .

ماهیت به وجود خارجی موجود می شود مانند موجود شدن انسان خارجی و در این حال یک سری آثار دارد. مثلا درخت خارجی آثار درخت و زید خارجی آثار زید و انسان را دارد. بعد می بینیم همین ماهیت بعینها به ذهن هم وارد می شود و موجود می شود. بعد می گوئیم که قول به شبح صحیح نیست یعنی آنچه به ذهن می آید یک امری مبهم است و هکذا قول به اینکه چیزی به ذهن نمی آید.

بعد می بینیم ماهیتی که وارد ذهن می شود هیچ یک از آن آثار خارجی را ندارد. حال اگر

موجود اصیل نباشد بلکه اصالت از آن ماهیت باشد و حال آنکه ماهیت هم در وجود خارجی است و هم در وجود ذهنی، دیگر نمی بایست بین ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی فرقی باشد. فرق بالبداهه وجود دارد پس اینکه ماهیت اصیل باشد هم باید باطل باشد. (در قضایای شرطیه جمله ای که کلمه ی لو بر سرش می آید را مقدم و جمله ی شرط را تالی می گویند).

قیاس فوق از باب قیاس استثنائی است یعنی تالی باطل است پس مقدم هم باطل می باشد.

دلیل چهارم بر اصالت داشتن وجود:

تمام کسانی که ماهیت را قبول دارند چه قائلین به اصالت الماهیه و چه قائلین به اصالت الوجود می گویند که ماهیت، نسبتش به صفات مختلف مساوی است. یعنی ماهیت انسان نمی گوید که انسان باید مثلاً در زمانی متقدم مثلاً ده سال قبل متولد شده باشد یا در زمانی متأخر امروز متولد شده باشد ماهیت انسان صرفاً به معنای حیوان ناطق است و این هم می سازد که مقدم باشد و یا مؤخر. اینکه هر دو انسان هستند علامت آن است که در ماهیت انسان تقدم و تأخر وجود ندارد و الا اگر در آن تقدم وجود داشت، دیگر آنی که متأخر است نمی بایست انسان می بود و هکذا بالعکس. همچنین نسبت آن به علیت و معلولیت مساوی است مثلاً در ماهیت انسان نخواهید است که باید علت و پدر باشد یا معلول و فرزند. اگر در ماهیت انسان این نکته وجود داشت که باید علت باشد دیگر نمی بایست می توانستیم به فرزند هم انسان بگوییم. بنا بر این ماهیت نسبت به این شروط، لا به شرط است. همچنین ماهیات نسبت به شدت و ضعف یکسان است.

اگر بنا بود ماهیت اصیل باشد می بایست چیزهایی که در خارج بود چیزهایی بود که نه



تقدم داشت و نه تأخر، نه علت بودند نه معلول و نه شدت داشتند و نه ضعف. یا اینکه اگر این امور است همه می بایست تقدم داشتند و همه علت بودند و یا همه شدت داشتند. و دیگر نمی بایست در آنها تفاوت بود .

حال که می بینیم در خارج، صفات مختلفی وجود دارند علامت آن است که آنی که اصیل است وجود است نه ماهیت و الا می بایست آن صفات خارجی به ماهیت مستند باشد و لازمه اش این است که هم می بایست آن صفات به ماهیت مستند باشد و هم نباشد و لازمه ی آن تناقض است که محال می باشد.

برهان آخر : الماهیه من حیث هی تستوی نسبتها إلى التقدّم والتأخر ، والشده والضعف ، والقوه والفعل ، لكن الأمور الموجوده فی الخارج مختلفه فی هذه الأوصاف ، فبعضها متقدم أو قوی ، كالعلة ، وبعضها بخلاف ذلك ، كالمعلول ، وبعضها بالقوه وبعضها بالفعل ، فلو لم یکن الوجود هو الأصيل ، كان اختلاف هذه الصفات مستندا إليها ، وهی متساویه النسبه إلى الجميع ، هذا خلف

ماهیت در حد ذات خودش و بدون توجه به هستی با تقدم و تأخر، با شدت و ضعف و با قوه و فعل یکسان است. اگر در آن تقدم بود دیگر با تأخر سازگار نبود زیرا این، به اجتماع متقابلین می انجامید که محال است.

مثلا در جایی که درخت بالقوه هست و الآن در خارج تحقق ندارد به آن درخت اطلاق می شود و هکذا به درختی که بالفعل است و در خارج وجود دارد. این نشان می دهد که نسبت ماهیت به قوه و فعل یکسان است.

این در حالی است که اموری که در خارج موجود هستند مختلف هستند و نسبتشان به

شدت و ضعف و سایر اوصاف متفاوت است. مثلاً علت هم متقدم است و هم نسبت به معلول قوی است. بعضی مانند معلول متأخر و ضعیف هستند. یا اینکه هسته، درخت بالقوه است و درخت، بالفعل. اگر وجود اصیل نباشد لازم می آید که این اختلافات به ماهیت مستند باشد و حال آنکه نسبت ماهیت به این اختلافات یکسان است و این خلف فرض است زیرا لازم می آید که ماهیت در عین اینکه متساوی است، متساوی نباشد.

### وهناک حجج آخری مذکوره فی المطولات.

البته مازاد بر این چهار دلیل، دلیل های دیگر هم هست که در کتب مفصل تر بیان شده است.

اما دلیل قائلین به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت:

این دسته می گویند که هستی، مفهومی است اعتباری و آنچه واقعیت دارد و منشأ آثار است همان ماهیت است.

این دسته می گویند که هرچند ما هم تمایل داریم اصالت را به وجود بدهیم ولی چون این کار به محال منجر می شود بنا بر این خودش هم محال است.

بیان ذلک: اگر وجود اصالت داشته باشد لازمه اش این است که وجود، تحقق عینی داشته باشد و در خارج موجود شود. این در حالی است که نمی توان گفت: وجود، موجود است.

زیرا موجود وصف است و دلالت بر ذاتی می کند که به آن وصف متصف است مانند مضروب که به ذاتی اطلاق می شود که متصف است به اینکه کتک خورده است. حال اگر بگوییم: وجود، موجود است، موجود دلالت می کند که وجود ذاتی است که متصف است به صفت موجود بودن. اگر وجود برای صفت وجود باشد لازمه اش آن است که بگوییم

وجود، وجود داشته باشد. لازمه ی آن این است که دو وجود داشته باشیم یکی خود وجود و دیگری وجودی که آن وجود دارد. مانند اینکه بگوییم: وجود سفید است که معنای آن این است که وجود، ذاتی که سفیدی را دارد به همین گونه، وجود، موجود است یعنی وجود، چیزی است که وجود را دارد. حال به سراغ همان وجودی می رویم که صفت است و می پرسیم: آیا خودش به تنهایی وجود دارد یا نه. قهرا باید آن هم موجود باشد و خودش وجودی را داشته باشد. اگر چنین باشد باز باید موجود باشد و هکذا و به تسلسل می انجامد. تسلسل محال است.

این شبیه همان است که در اول حاشیه وقتی می گفتند که در روایت است که هر چیزی که با بسم الله شروع نشود ابتر است و عاقبت نخواهد این اشکال پیش می آمد که خود بسم الله چیزی است که می خواهیم آن را شروع کنیم و خودش هم جزء هر چیزی است که با بسم الله شروع نشده است و این خودش به بسم الله دیگری احتیاج دارد تا ابتر نشود و به تسلسل می انجامد.

جواب آن این است که در عالم، هر چیز بالعرضی باید به یک چیز که بالذات است ختم شود. مانند اینکه می گفتند: چربی هر چیزی از روغن است ولی چربی روغن بالذات است. بنا بر این هر چیزی که در عالم موجود است به سبب وجود است ولی هستی برای وجود ذاتی است. بنا بر این وقتی می گوییم: وجود موجود است معنای آن این نیست که وجود، ذاتی است که وجود به آن رسیده است. وجود، هست است ذاتا و از چیز دیگری آن را دریافت نکرده است.

وللقائلین بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج مدخولة ، كقولهم : لو كان الوجود أصيلا

کان موجودا فی الخارج ، فله وجود ، ولوجوده وجود ، فیتسلسل ، وهو محال .

کسانی که قائلند ماهیت اصیل است و وجود اعتباری می باشد به ادله ای استناد کرده اند که باطل است. (مدخول به معنای چیزی است که ظاهرش خوب است ولی باطنش خراب و پوسیده است مانند درختی که ظاهرا سرپا و سرسبز است ولی در باطن استقامتی ندارد و پوسیده است.)

یکی از آن ادله این است که می گویند: اگر واجب اصیل باشد معنایش این است که در خارج موجود است پس خودش وجودی دارد زیرا موجود بودن معنایش این است که در خارج وجود داشته باشد. بنا بر این وجودی که وصف است خودش باید موجود باشد تا بتواند وصف وجود قرار گیرد. و هکذا به تسلسل می انجامد که محال است.

وأجیب عنه : بأن الوجود موجود ، لکن بنفس ذاته ، لا بوجود آخر ، فلا یذهب الأمر إلى غیر النهایة

جوابش این است که وجود، موجود است ولی ذاتا و این گونه نیست که به سبب وجود دیگری موجود شده باشد و وجود از آن به وجود افاضه شده باشد زیرا نمی شود که خود شیء را به شیء دهند. بنا بر این این استدلال به پله ی دوم نمی رسد چه رسد به غیر متناهی .

قول دیگری هم هست که التقاطی است یعنی در یک جا قائل به اصالت الوجود شده است و در موارد دیگری قائل به اصالت الماهیه شده است .

واضح است که در یک جا نمی توان قائل به هر دو شد به همین دلیل قائل به قول فوق در مواردی قائل به اصالت وجود و در موارد دیگری قائل به اصالت ماهیت شده است.

این دسته در باری تعالی قائل به اصالت الوجود شده اند و گفته اند خداوند ماهیت ندارد و در مورد او هرچه تحقق و عینیت دارد همان هستی و وجودش است ولی ما سوای او، در تمامی ممکنات ماهیت اصیل است و هستی برای آنها اعتباری و ساخته پرداخته ی ذهن است. بنا بر این اگر موجود را در هر دو به کار می بریم به یک معنا نیست. اگر می گوییم: الله تعالی موجود، در اینجا موجود به معنای خودش است و به این معنا نیست که خداوند چیزی هست که هستی دارد تا دو تا شود بلکه معنایش این است که ذاتا موجود است ولی در مورد ممکنات اگر می گوییم: انسان موجود است موجود، وصف و یا اسم مفعول نیست بلکه مانند همان است که در صرف خواندیم که گاه مشتق در مقام نسبت استعمال می شود .

توضیح ذلک: در مقام نسبت، یاء مشدد به آخر اسم اضافه می شود مانند اینکه می گویند: زید تهرانی. یکی دیگر از راه های نسبت این است که مشتق را در مقام نسبت به کار می برند. مشتق هر چند به معنای اتصاف می آید نه انتساب ولی در این موارد به معنای انتساب می آید مانند لابن که به معنای کسی است که با شیر رابطه و نسبت دارد نه اینکه خودش شیر است .

در ما نحن فیه هم وقتی در مورد ممکنات می گوییم: زید موجود، موجود برای انتساب است نه اتصاف یعنی دلالت می کند که زید منتسب به وجود است نه اینکه متصف به وجود است تا وجود، اصیل و عینی شود. بلکه به این معنا است که زید نسبت و ارتباط با وجود دارد.

جواب آن این است که وقتی اصالت الماهیه در یک مورد مانند وجود باری تعالی باطل شد

در همه ی موارد باطل می شود.

ویظهر مما تقدم : ضعف قول آخر فی المسأله منسوب إلى المحقق الدوانی ، وهو أصالة الوجود فی الواجب ( تعالی ) وأصالة الماهیه فی الممكنات ، وعليه فاطلاق الوجود علی الواجب بمعنی : أنه نفس الوجود ، وعلى الماهیات بمعنی : أنها منتسبه إلى الوجود ، ك " اللابن " و " التامر " بمعنی المنتسب إلى اللبن والتمر ، هذا . وأما علی المذهب المختار فالوجود موجود بذاته ، والماهیه موجوده بالعرض .

این قول به ملا جلال الدین دوانی منسوب است که ابتدا سنی بود و بعد شیعه شد و منسوب به دوان که از آبادی های اطراف کازرون است می باشد . مرحوم علامه می گوید که از بحث های قبل که ثابت کردیم اصالت با وجود است ضعف قول ایشان ظاهر می شود که می گوید: وجود در مورد خداوند اصالت دارد و در مورد ممکنات اعتباری است. بنا بر این موجود، که بر خداوند و بر ممکنات اطلاق می شود به یک معنا نیست. اطلاق موجود بر خداوند در الله تعالی موجود، به معنای این است که خداوند ذات وجود است. ولی اطلاق موجود بر ماهیات به معنای این است که آن ماهیت منتسب به وجود است نه متصف به وجود. یعنی اینها با هستی رابطه دارند نه اینکه وجود دارند.

بعد اضافه می کند که چطور مشتق در اینجا به معنای انتساب است؟ در جواب می فرماید: مانند صفت لابن و تامر که به معنای این است که چیزی با لبن و تمر انتساب دارد نه اینکه آن چیز متصف به شیر بودن و یا تمر بودن باشد.

به هر حال این قول اشاره به قول کسانی دارد که در سابق هم گفتیم که ماهیت قبل از

وجود، نسبتش به وجود و عدم یکی است ولی بعد از ارتباط با علت و وقتی موجود می شود ماهیت برای آن اصیل می شود.

جواب آن این است که وجود، ذاتی و اصیل است و ماهیت در سایه ی او ایجاد می شود.

فصل پنجم: ان للوجود حقیقه واحده

فصل سابق در مورد حقیقت وجود بود و اینکه آنی که در خارج است آیا مصداق مفهوم وجود است یا مصداق ماهیت.

این فصل در مورد این است که وقتی گفتیم وجود اصیل است و آنچه در خارج است بالذات خود هستی است، آیا این هستی ها حقائق متباین اند یعنی مانند نور و ظلمت هستند که با هم تباین دارند و حقائق هر کدام کاملاً بی گانه و مباین با حقیقت دیگری است یا اینکه همه یک حقیقت بیشتر ندارد با این فرق که این حقیقت مشکک و دارای مراتب و اختلاف است .

در اینجا دو قول است بعضی از حکماء در سابق قائل بودند که وجود، حقیقت واحده است. بعد این نظریه را فلاسفه ی اسلامی (مانند ملا صدرا و دیگران) هم پذیرفتند. اگر آسمان موجود است و انسان هم موجود است همه از یک چیز بهره می برند که همان هستی است. غایه ما فی الامر این حقیقت واحده دارای تشکیک و اختلاف است .

مثلاً نور چیزی است که در تعریف آن می گوید: الظاهر بذاته المظهر لغیره. یعنی چیزی که ذاتاً روشن است و چیزهای دیگر را هم روشن می کند. مثلاً اگر کتاب روشن است به سبب نوری است که بر آن تابیده است و الا کتاب فی حد ذاته تاریک می باشد.

حقیقت نور در همه جا که نور است وجود دارد چه جایی که یک نورافکن قوی روشن

باشد و چه جایی که یک شمع روشن باشد. این گونه نیست که قوت نور مقوم حقیقت نور باشد به گونه ای که نور ضعیف، نور نباشد. نور قوی، این گونه نیست که مازاد بر نور چیز دیگری هم داشته باشد بلکه همان نور که در آن است به شکل قوی تری وجود دارد. هکذا نور ضعیف این گونه نیست که سهمی از ظلمت داشته باشد زیرا ظلمت به معنای عدم النور است و نمی تواند با نور ترکیب شود زیرا نور و ظلمت متقابلین هستند و با هم قابل ترکیب نیستند.

از مثال نور روشن تر، می توان به حرکت مثال زد. اگر از ارتفاع بالا یک تکه گلوله ی سربی و یک تکه چوب را رها کنیم هر دو در حال حرکت هستند و به تدریج و در زمان به زمین می رسند. این در حالی است که یکی خیلی زودتر به زمین می رسد. گلوله ی سربی که سریع تر به زمین می رسد فقط حرکت دارد نه اینکه علاوه بر حرکت چیز دیگری هم داشته باشد و هکذا آنی که کند تر به زمین می رسد این گونه نیست که علاوه بر حرکت، سهمی از سکون داشته باشد.

قائلین به وجود حقیقت واحده در وجود همین گونه می گویند یعنی هر چه هست یک حقیقت بیشتر نیست و فقط شدت و ضعف دارد.

الفصل الخامس فی أن الوجود حقیقه واحده مشککه اختلف القائلون بأصالة الوجود ، فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقیقه واحده مشککه ، وهو المنسوب إلى الفهلویین من حکماء الفرس ، فالوجود عندهم ، لکونه ظاهرا بذاته مظهرها لغيره من الماهیات ، کالنور الحسی الذی هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثیفة للأبصار.

فصل پنجم در مورد این است که وجود یک حقیقت واحده بیشتر ندارد و این حقیقت



واحدہ مشکک است یعنی در موارد مختلف، متفاوت است. (وجه تسمیہ ی مشکک این است کہ انسان را بہ شک می اندازد از این جهت کہ لفظ اگر دو معنا داشته باشد مشترک می شود و اگر یک معنا داشته باشد بہ آن کلی می گویند و کلی مشکک آن است کہ یک معنا بیشتر ندارد ولی این معنا در موارد مختلف، متفاوت است و این انسان را بہ شک می اندازد کہ شاید این موارد متفاوت موجب شود کہ معنا نیست متفاوت و مختلف باشد.)

قائلین بہ اصالت الوجود اختلاف کرده اند و بعضی قائل شدہ اند کہ وجود، حقیقت واحدہ ای است کہ مصادیق آن مختلف است. این قول بہ پهلویین کہ از حکماء فارس و ایران هستند منسوب است.

وجود در نظر ایشان از این جهت کہ ذاتا ظاهر است و خود بہ خود ظهور دارد (زیرا ہر چیزی کہ حقیقت دارد و جلوه کردہ است بہ سبب وجود است.) و مظهر و ظاهر کنندہ غیر خود است زیرا ماہیات را ہستی و متجلی می سازد، مانند نور حسی می باشد کہ خود بہ خود ظاهر است و موجب ظاهر شدن اجسامی را می دہد کہ کثیف است یعنی انباشتہ شدہ باشند. بر خلاف اجسام کثیف مانند گازہای موجود در ہوا کہ لطیف است.

فكما أن النور الحسی نوع واحد ، حقیقتہ آنہ ظاهر بذاتہ مظهر لغیرہ ، وهذا المعنی متحقق فی جمیع مراتب الأشعۃ والأظلمۃ علی کثرتها واختلافها ، فالنور الشدید شدید فی نوریتہ التي یشارک فیہا النور الضعیف ، والنور الضعیف ضعیف فی نوریتہ التي یشارک فیہا النور الشدید ، فلیست شدۃ الشدید منہ جزءا مقوما للنوریۃ حتی یخرج الضعیف منہ ، ولا عرضا خارجا عن الحقیقۃ ، ولیس ضعف الضعیف قادحا فی نوریتہ ، ولا أنه مرکب من النور والظلمۃ لکونها أمرا عدمیا ، بل شدۃ الشدید فی أصل النوریۃ ، وكذا ضعف الضعیف ،

همان طور که نور حسی یک نوع بیشتر ندارد و حقیقتش صرفاً این است که خود به خود ظاهر است و موجب ظهور اشیاء دیگر می شود این حقیقت در تمامی شعاع های نور وجود دارد. (مراد از شعاع چیزی است که مستقیماً از منبع نور دریافت می شود. با این حال بخش هایی هم هستند مانند پشت شیء که روشن است ولی به سبب این نیست که در معرض مستقیم نور قرار دارد بلکه به این سبب است که انعکاسات نور به آنجا هم سرایت می کند. به همین دلیل جایی که سایه است هرچند در معرض مستقیم خورشید نیست در عین حال روشن است.)

نور شدید، صرفاً نورش شدید است و همین نوریت در نور ضعیف هم است و هر دو در اصل نوریت با هم مشارکت دارند. بر این اساس شدت در نور شدید مقوم آن نیست تا موجب شود که دیگر به نور ضعیف، نور اطلاق نشود.

همچنین شدت در نور شدید عرضی نیست که خارج از حقیقت نور باشد زیرا آنچه خارج از حقیقت نور است ظلمت است و ظلمت نمی تواند با نور ترکیب شود زیرا ظلمت امری است عدمی.

شدت نور ضعیف شدت در اصل نوریت است و ضعف نور ضعیف، نیز ضعف در اصل نوریت است .

متن جلسه ششم در مدرسه فقهت نبود

جلسه هفتم

موضوع: تشکیک وجود و تخصص وجود

سخن در این بود که آیا حقیقت هستی و عینیت و واقعیت داشتن، در تمام اشیاء یک چیز

است به این معنا که اگر می‌گوییم: خداوند متعال موجود است، یا اینکه آسمان موجود است، وجود در همه‌ی اینها به یک واقعیت است که همان عینیت و تحقق خارجی است یا اینکه متفاوت است یعنی در یک مورد که می‌گوییم: فلان چیز موجود است، وجود در آن یک حقیقت خاص دارد که با مورد دیگر متفاوت است.

مرحوم علامه قائل شدند که حقیقت وجود در همه‌ی موارد یکسان است با این حال مراتبش مختلف است. برای این مدعا باید دو دلیل اقامه شود. یک دلیل مبنی بر اینکه وجود، حقیقت واحده است و دیگری مبنی بر اینکه این حقیقت واحده دارای مراتب مشکک و مختلف است.

اما در مورد اینکه وجود، حقیقت واحده است می‌فرماید: سابقاً گفتیم مفهوم وجود واحد است و اینک از همان مطلب استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: مصادیق آن مفهوم نیز واحد است. به این معنا که همه‌ی موجودات یک حقیقت واحده دارند نه اینکه یک مصداق در خارج بیشتر نباشد.

سپس ایشان برهان اقامه کرده می‌فرماید: اگر قرار باشد مفهوم واحد، از حقائق متباینه بما هی متباینه انتزاع شود لازمه‌اش این است که واحد، بما هو واحد کثیر بما هو کثیر باشد. از آنجایی که واحد با کثیر متفاوت است این دو با هم قابل جمع نیستند. اگر چیزی واحد است معنایش این است که کثیر نیست و هکذا بالعکس.

سخن در اینجا از نام گذاری نیست که بدون اینکه دقت کنیم معنای آن اسم حاکی از آن است نه نامی را برای چیزی وضع کنیم. بنا بر این اگر نام آنچه در خارج است را به شکل قراردادی هستی بگذاریم، (مانند اینکه گاهی به فرد کچل، زلف علی می‌گویند) استدلالی بر

آن نمی توان ارائه کرد. ولی گاه سخن از مفهوم و حکایت است یعنی می خواهیم عینیت و واقعیت چیزی را بحث کنیم. بر این اساس، آنی که در خارج است عبارت است از مفهوم هستی. همان گونه که مفهومی که از انسان خارجی در ذهن داریم عبارت است از مفهوم انسان، به همین شکل تحقق داشتن خارجی به معنای مفهوم هستی است. این به آن معنا است که این مفهوم با آنی که در خارج است یکسان است و به گونه ای است که وقتی آن مفهوم به ذهن می آید می گوییم به آن علم داریم و این نام گذاری قراردادی نیست. بنا بر این اگر مفهوم واحد بخواهد از حقائق متباین که هیچ وجه اشتراکی بینشان نیست حکایت کند باید این مفهوم در عین اینکه واحد است کثیر باشد. این مفهوم اگر بخواهد از مصداق اول حکایت کند باید مفهوم آن باشد و اگر بخواهد از مصداق دوم حکایت کند باید مفهوم آن نیز باشد. وقتی مصداق دوم با مصداق اول متباین است مفهوم آن دو هم باید با هم متباین باشد بنا بر این مفهوم از یک سو واحد است و آن به سبب ادله ای است که سابقا ارائه کردیم و هم متفاوت است زیرا با مصادیق متباینه ای سر و کار دارد و این لازم می آید که هم واحد باشد و هم کثیر که محال است و لازمه ی آن این است که هم واحد باشد و هم نباشد که از باب اجتماع متناقضین می شود و محال است.

والحق أنه حقيقة واحدة مشككة ، أما كونه حقيقة واحدة ، فلأنه لو لم يكن كذلك ، لكان حقائق مختلفة متباینه بتمام الذوات ، ولأزمه كون مفهوم الوجود - وهو مفهوم واحد كما تقدم - منتزعا من مصادیق متباینه بما هي متباینه ، وهو محال ،

حق این است که وجود، حقیقت واحد است اولاً و مشکک است ثانیاً.

اما اینکه وجود حقیقت واحد است برای این است که اگر چنین نبود می بایست حقائق

مختلفه ای بود که با تمام ذات متباین بود (همان گونه که مشاء می گوید) و لازمه ی آن این است که مفهوم وجود که یک مفهوم واحده است منتزاع از مصادیق متباین بما هو متباین باشد.

بیان الاستحالة : أن المفهوم والمصداق واحد ذاتا ، وإنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا ، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير ، كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير ، وهو محال

اما بیان محال بودن این است که مفهوم و مصداق ذاتا یکی هستند و الا مفهوم نمی توانست بیان و حاکی از مصداق باشد و صرفا یک اسم بی مسمی می شد. تنها فرقی که مفهوم با مصداق دارد این است که وجود مفهوم، ذهنی است ولی وجود مصداق، خارجی می باشد. بنا بر این وجود مفهوم آثار ندارد ولی وجود مصداقی آثار دارد ولی این به آن معنا نیست که ما خارج را متوجه نشده ایم. حال که مفهوم و مصداق واحد ذاتی هستند، اگر واحد بما هو واحد که هیچ جهت کثرت ندارد از کثیر بما هو کثیر که هیچ جهت وحدتی ندارد و حتی در بعضی از ذات هم مشترک نیستند (مانند انسان و فرس که در بعضی از ذات مشترکند) انتزاع می شد لازمه اش آن بود که واحد بما هو واحد، کثیر بما هو کثیر باشد و این امری است محال زیرا از باب اجتماع متقابلین است و معنای آن این است که هم واحد باشد و هم نباشد و یا هم کثیر باشد و هم نباشد.

استدلال دوم : اگر قرار بود مفهوم واحد از حقائق متباینه بما هو متباینه انتزاع شود (لا اقل اگر بخواهد از دو حقیقت متباینه انتزاع شود) در آن چهار احتمال دارد:

احتمال اول : وقتی مفهوم وجود را انتزاع می کنیم اگر آن را از خصوصیت مصداق الف

انتزاع کنیم، این مفهوم دیگر قابل انطباق بر مصداق باء نیست.  
احتمال دوم: خصوصیت مصداق باء را اخذ می کنیم. واضح است در این حال مفهوم، دیگر قابل انطباق بر مصداق الف نیست زیرا خصوصیت آن را ندارد.

احتمال سوم: اگر آن را از خصوصیت هر دو مصداق انتزاع کنیم یعنی در آن مفهوم هم خصوصیت مصداق الف اعتبار شده است و هم خصوصیت مصداق باء. در این حالت در یک مفهوم، دو خصوصیت اخذ شده است. لازمه ی آن این است که این مفهوم هیچ مصداقی نداشته باشد زیرا مصداق الف فقط یک خصوصیت داشت ولی در مفهوم ما دو خصوصیت اخذ شده است بنا بر این قابل انطباق بر مصداق الف نیست و هکذا در مورد مصداق باء.

احتمال چهارم: اگر هم بگویید: خصوصیت مصداق الف و باء هیچ کدام اعتبار نشده است بلکه از وجه مشترک این دو مصداق، آن مفهوم را انتزاع می کنیم این خلف است زیرا فرض این است که آن دو مصداق به تمام ذات متباین هستند و هیچ وجه اشتراک و جامعی در آنها وجود ندارد.

حال بالبداهه می دانیم چنین مفهومی وجود دارد پس وقتی هیچ یک از جهات فوق صحیح نشد پس مصداق وجود دارای حقیقت واحده است و به سبب همان جهت وحدت است که مفهوم وجود از همه ی آنها انتزاع می شود.

وأيضا ، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة.  
بیان دیگر برای استحاله ی انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متباین بما هی متباین این است که اگر قرار بود که مفهوم واحد بما هو واحد یعنی مفهومی که هیچ جهت کثرتی در آن نیست

از مصادیق کثیر بما هو کثیر (که مشائون می گویند) انتزاع شود در آن چهار احتمال است:

فإن اعتبر فی صدقه خصوصیه هذا المصدق لم یصدق علی ذلک المصدق

یا در صدق آن مفهوم، خصوصیت مصداق الف شرط می شود. در این حال دیگر آن مفهوم بر مصداق باء قابل صدق نخواهد بود.

وإن اعتبر فیہ خصوصیه ذاک لم یصدق علی هذا ،

اگر در این مفهوم خصوصیت مصداق باء اخذ شود دیگر آن مفهوم بر مصداق الف صادق نخواهد بود.

وإن اعتبر فیہ الخصوصیتان معا لم یصدق علی شیء منهما ،

اگر در آن مفهوم خصوصیات هر دو مصداق اخذ شده باشد دیگر آن مفهوم نمی تواند بر هیچ یک از مصادیق منطبق شود زیرا مفهوم در این حال چیزی است که در آن دو خصوصیت اخذ شده است ولی در مصداق آنها فقط یک خصوصیت وجود دارد.

وإن لم یعتبر شیء من الخصوصیتین - بل انتزع من القدر المشترك بینهما - لم یکن منتزعا من الکثیر بما هو کثیر ، بل بما هو واحد ، کالکلی المنتزع من الجهه المشتركه بین الأفراد الصادق علی الجمیع ، هذا خلف

و اگر در مفهوم، هیچ یک از خصوصیات ها اخذ نشود بلکه مفهوم از قدر مشترک بین این دو مصداق انتزاع شود در این حال مفهوم از کثیر بما هو کثیر انتزاع نشده است بلکه از کثیر بما هو واحد انتزاع شده است (زیرا این کثیرها جهت جامعی دارند.)

این همانند کلی ای مانند انسان است که از جهت مشترک بین افراد انتزاع شده است که همان حیوان ناطق بودن و انسان بودن است. در این حال خصوصیات خاص هر مصداق را

کنار می‌زنیم و به آنچه همه در آن مشترک هستند تمسک کنیم. در این حال، مفهوم از کثیر  
بما هو واحد اخذ شده است و این خلاف فرض است زیرا فرض این است که این  
وجودات هیچ جهت مشترکی ندارند.

بنا بر این اگر کسی بخواهد قائل شود که وجودات، حقائق متباینه اند باید یکی از احتمالات  
فوق را در مورد وجود قائل شود که همه به محال منجر می‌شود. نتیجه اینکه نباید بتوانیم  
مفهوم وجودی که صادق بر همه است وجود داشته باشد و این بر خلاف بداهت است در  
نتیجه وجود، حقائق متباینه نیست.

اما دلیل بر اینکه وجود که حقیقت واحده است مشکک است.

این همان چیزی است که مشاء در دلیل خود به آن اشاره کرده بود مشاء می‌گفت: هر  
وجودی کمالات و آثاری دارد که وجود دیگر آن را ندارد. ما در آنجا گفتم که این دلیل اعم  
از مدعی است. به هر حال آن دلیل به نفع ما است و اثبات می‌کند که وجودات حقیقت  
های واحده و یکسان نیستند. به عبارت دیگر ثابت کردیم که وجودات دارای حقیقت واحده  
اند و اگر الآن ثابت کنیم که مراتب مختلف دارد مدعای ما کاملاً ثابت می‌شود.

وأما أن حقیقته مشککة ، فلما يظهر من الكمالات الحقیقیة المختلفة التي هي صفات متفاضلة  
غير خارجة من الحقیقة الواحدة ، كالشدة والضعف ، والتقدم والتأخر ، والقوة والفعل ، وغير  
ذلك ،

اما اینکه وجود حقیقت مشککه دارد به سبب ظهور کمالات حقیقیه ی مختلفه ای است که  
این وجودات دارند. کمالاتی که یکی بر دیگری برتری دارد و این صفات خارج از حقیقت



هستی نیست زیرا غیر از هستی چیزی نیست. مانند اینکه وجودی شدید است مانند صورت و وجود دیگری ضعیف است مانند ماده ای که در سایه ی صورت موجود است. یا مثلا یک وجود مانند علت مقدم است و وجودی دیگر مانند معلول مؤخر است و یا یک وجود مانند دانشمند، کمالاتی را بالفعل دارد و وجود دیگری مانند کودک، آن کمالات را بالقوه دارد.

فهی حقیقه واحده متکثره فی ذاتها ، یرجع فیها کل ما به الامتیاز إلی ما به الاشتراک ،

وبالعکس ، وهذا هو التشکیک

با توجه به هر دو دلیل (هم اینکه وجود، حقیقت واحده است و هم اینکه مشکک است.) ثابت می شود که حقیقت وجود، حقیقت واحده است که کثرت مال ذات خودش است نه اینکه از خارج به آن افزوده شده باشد. به این معنا که هر چیزی که با آن امتیاز حاصل می شود خودش هستی است و این هستی فی نفسه ما به الاشتراک است. به عبارت دیگر ما به الامتیاز از جنس ما به الاشتراک است و هر دو هستی هستند.

معنای تشکیک چیزی غیر از این نیست که یک حقیقت، واحد باشد و در عین حال کثرت واقعی در آن وجود داشته باشد.

الفصل السادس فی تخصص الوجود:

این بحث در مورد چیزهایی است که وجود به وسیله ی آنها تعیین پیدا می کند. واضح است که حقیقت هستی در مقابل نیستی و در مقابل ماهیت که امری است اعتباری، حقیقتی است واقعی، عینی و متعین.

این تعیین به خود ذاتش است و کل هستی و عالم هستی در مقابل عالم نیستی (هر چند نیستی عالم ندارد) به خودش تعیین دارد و هستی قائم بالذات است. به عبارت دیگر وقتی

کل هستی را در نظر می گیریم، دیگر نمی تواند علت داشته باشد زیرا این علت نمی تواند در درون خودش باشد بلکه باید خارج باشد و فرض این است که ما خارج از جهان هستی دیگر چیزی نداریم و خارج از آن فقط نیستی وجود دارد .

این یکی از مقدماتی است که در برهان صدیقین از آن استفاده می شود و می گویند هر کس به عالم هستی توجه کند به وجود باری تعالی پی می برد. بنا بر این یا همه باید واجب باشند که برهان توحید و بداهت آن را نفی می کند (زیرا بدیهی است که همه ی موجودات واجب نیستند و الا هر کسی می بایست از اول می بود) از این رو لا اقل یک واجب باید در آن باشد.

تعیین قسم دوم، تعیین مراتبی است که در درون این هستی است. یعنی هر مرتبه ای از مراتب هستی خودش یک تعیین خاص خود را دارد. وجود عقل، وجود ملک و وجود انسان هر کدام یک وجود متعین است.

تعیین هر مرتبه باز به هستی همان مرتبه بر می گردد. بنا بر این این مراتب هم تعیین خود را از خارج نگرفته اند زیرا خارج از هستی چیزی وجود ندارد.

قسم سوم از تعیین نیز وجود دارد که تعیین به ماهیات است یعنی اگر در میان هستی ها یکی انسان است یکی فرس و یکی ماه و دیگری ستاره به سبب آن است که از هر کدام از آنها یک ماهیتی انتزاع می شود که غیر از ماهیت دیگری است. ماهیات بالذات با هم متباین هستند و کثرت ذاتا مال ماهیات است. این کثرت که موجب می شود چیستی هر چیز با چیستی دیگری متفاوت باشد خود حاکی از تعیین هر یک از آنها است که موجب شده است یکی وجود متعین انسانی شود و دیگری وجود متعین فرسی.

این تعین های سه گانه مانعاً الجمع نیست بلکه مانعاً الخلو است یعنی هر هستی که در نظر بگیریم باید تعین داشته باشد و هستی همواره با تعین مساوی است. این تعین به یکی از سه راه فوق حاصل می شود و یا از دو راه از این سه راه حاصل می شود. ولی امکان ندارد هیچ یک از آن سه راه موجود نباشد.

### الفصل السادس فی ما یتخصص به الوجود تخصص الوجود بوجه ثلاثة.

این فصل در مورد چیزی است که وجود به آن تخصص می یابد. و تخصص وجود بر سه وجه است (باید تخصص گفت نه تخصیص. تخصص به معنای تعین و خاص شدن است).

#### أحدها : تخصص حقیقه الواحده الأویله بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

اولین وجه تخصص حقیقت واحد و اصیل وجود است همان حقیقتی که در مقابل ماهیت است که به این معناست که وجود ذاتش قائم به خودش می باشد. این حقیقت واحده به معنای کل جهان هستی است؛ کل آنچه دارای مراتب و تشکیکات است. تعین را از چیز دیگری اخذ نکرده است و به این گونه نیست که خودش امری مبهم باشد و تعین را از جای دیگری گرفته باشد. این تخصص از ناحیه ی خودش است زیرا غیر از هستی چیزی نیست تا هستی به آن قائم باشد .

#### وثانیها : تخصصها بخصوصیات مراتبها ، غیر الخارجة عن المراتب.

وجه دوم تخصص حقیقت واحده به خصوصیات مراتب آن حقیقت واحده است. یعنی داخل همان حقیقت واحده، یکی در مرتبه ی اعلی است و یکی در مرتبه ی ادنی و بسیاری در مراتب متوسطه اند. تعین و تخصص هر کدام به بودن در همان مرتبه است. اگر یک وجود، وجود هزار درجه ای است همان خصوصیت هزار درجه ای بودن تعین بخش آن

است. در بحث تشکیک خواندیم که خصوصیات چیزی خارج از حقیقت هستی نیستند.

وثالثها: تخصص الوجود بإضافته إلى الماهیات المختلفة الذوات وعرضه لها، فیختلف

باختلافها بالعرض

سومین وجه برای تخصص وجود، تخصص آن به ماهیات است. این قسم چیزی است که از همه چیز راحت تر به ذهن می آید و از همه ی مراتب تخصص نیز ضعیف تر است. در این حال هم تخصص وجود به خودش است نه به ماهیت زیرا یک امر اعتباری نمی تواند تخصص بخش برای یک امری اصیل باشد. بنا بر این این قسم، در واقع تخصص به حساب نمی آید زیرا ماهیات چیزی مستقل نیست و صرف اعتبار ذهنی است و امر اعتباری نمی تواند تخصص بخش یک امر عینی باشد. بنا بر این قسم سومی در کار نیست و هر چه هست همان تخصص در دو قسم اول و دوم می باشد.

ماهیات صرفا از تخصص وجودات حاکی است. اینکه از یک وجود یک ماهیت انتزاع می کنیم و از وجود دیگر، ماهیت دیگر به سبب آن است که هر کدام یک وجودی است متعین و غیر از دیگری است و ماهیت صرفا از آن تعین حکایت می کند.

به هر حال چون ماهیت مانند انسان بر وجودی حمل می شود و عارض بر آن می شود گفته می شود که هر وجودی تعین و تخصص خاصی دارد و وجود به اختلاف ماهیت مختلف می شود. البته این اختلاف که از ناحیه ی ماهیت حاصل می شود اختلاف ذاتی نیست. ذات هستی هرگز مختلف نیست. اختلاف مزبور به سبب اختلاف ماهیات است.

به عبارت دیگر، ماهیات که ذاتا با هم اختلاف دارند موجب می شود که موجودات بالعرض با هم مختلف شوند.

حال این مسأله که وجود عارض بر ماهیت می شود ایجاد مشکلی کرده است. مستشکل می گوید اگر وجود بر ماهیت عارض می شود و شما می گوئید: الانسان موجود این بدان معنا است که وجود برای ماهیت ثابت می شود همان گونه که وقتی می گوئید: الانسان کاتب به این معنا است که کتابت برای انسان ثابت است. بنا بر این مفاد قضیه ی الانسان موجود، ثبوت یک شیء برای شیء دیگری است (ثبوت موجود که محمول است برای شیء دیگر که موضوع است).

حال که این گونه شد یگ قانون دیگری خود را عرضه می کند که عبارت است از: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. یعنی ثابت شدن یک چیز برای چیز دیگر فرع این است که خود آن چیز ثابت باشد و وجود داشته باشد. بنا بر این ثبوت محمول برای موضوع فرع بر این است که موضوع ثبوت داشته باشد.

حال اگر انسان هست، این سؤال است که هستی آن به چه کیفیتی است آیا همان هستی محمول را دارد و به خاطر اینکه همین را دارد همان محمول بر آن حمل می شود؟ یعنی موضوع در رتبه ی سابقه (زیرا اول موضوع باید باشد تا بعد محمول بر آن بار شود). همان وجودی است که در رتبه ی لاحق وجود دارد؟

اگر چنین باشد لازمه اش این است که وجود، متقدم بر خودش باشد این به تناقض می انجامد یعنی انسان هم باید باشد و هم نباشد.

اگر هم بگوئید که وجود برای انسان ثابت می شود ولی انسان به همان وجود ثابت نیست بلکه به وجود دیگری ثابت است. یعنی انسان یک وجودی دارد که چون موجود است می توان آن وجود محمول را برای آن ثابت کرد. در این شق این اشکال وارد است که می

پرسیم انسان آن وجودی را که دارد چگونه برایش ثابت شده است. همان وجود هم از باب ثبوت شیء لشیء است و همان وجود هم اگر بخواهد بر انسان ثابت شود فرع بر این است که انسان وجود داشته باشد و این سلسله تا آخر ادامه داد و تسلسل نیز محال می باشد. بنا بر این انسان قبل از اینکه وجود برایش ثابت شود نمی تواند وجود داشته باشد چون اگر بخواهد به وسیله ی همان وجود محمول موجود شود دور است و اگر بخواهد به وسیله ی وجود دیگری موجود شود به تسلسل می انجامد.

مرحوم علامه قبل از اینکه این اشکال پیش آید می فرماید: قضیه ی الانسان موجود با قضیه ی زید کاتب فرق دارد. هر چند هر دو قضیه ی حملیه است ولی یکی از آنها هلیه ی بسیطه است و دیگری هلیه ی مرکبه. مفاد یکی ثبوت شیء است و مفاد دیگری ثبوت شیء لشیء است. وقتی می گوئید: الانسان موجود یعنی انسان هست ولی وقتی می گوئید: زید کاتب یعنی زیدی که خودش یک چیزی است شیء دیگری که عبارت است از کتابت برای او ثابت است.

اگر محمول، موجود باشد این از باب ثبوت الشیء است و به آن هلیه ی بسیطه می گویند ولی اگر محمول، غیر از وجود باشد از باب ثبوت شیء لشیء است و به آن هلیه ی مرکبه می گویند.

ما نحن فیه هم از همان باب است که محمول در آن وجود است بنا بر این از باب ثبوت شیء است و مشمول آن قاعده نیست که می گوئید: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. زیرا سخن از ثبوت شیء است نه ثبوت شیء لشیء.

## جلسه هشتم

موضوع: تخصص وجود و جواب از اشکالی مهم

بعد از آنی که صحبت از تخصص وجود به میان آمد مرحوم علامه فرمود که قسم سوم از تخصص وجود، تخصصی است که از عروض ماهیت ایجاد می شود یعنی چون ماهیت بر وجود عارض می شود این کار به وجود تعین می دهد و وجود دیگر که ماهیت دیگری دارد به آن وجود تعین و تخصص دیگری می دهد.

بعد این مسأله مطرح شد که عروض ماهیت به چه شکل است. علامه فرمود: این از باب عروض شیء به شیء نیست و هکذا از باب عروض مقوله ای به مقوله ای نیست تا به آن عروض مقولی بگویند.

بعدا خواهیم گفت که موجودات خارجی از نظر ماهیت به ده قسم تقسیم می شوند که یک قسم از آنها جوهر است و نه قسم دیگر عرض می باشد. جوهر ماهیت و وجودی است که وقتی موجود می شود به خودش قائم است ولی عرض هنگام موجود شدن روی چیز دیگری موجود می شوند که آن چیز دیگر یا خودش باید جوهر باشد و یا اینکه به جوهر منتهی شود. مثلا می گوئیم: الجسم اسود. در اینجا جسم امری است جوهری و موضوع واقع شده است ولی اسود عرض است و محمول. سیاهی غیر از رنگ سیاهی که در رنگ فروشی فروخته می شود. رنگ مایع سیاه، خودش جسمی است که دارای رنگ است و سیاهی بر آن عارض شده است. ولی سیاهی به تنهایی هرگز نمی تواند موجود باشد. سیاهی عرض است و کیف نامیده می شود.

همچنین است شکل که بدون اینکه بر جسم عارض شود نمی تواند موجود شود. شکل در

خارج واقعیت دارد و صرف توهم نیست زیرا شکل مربع با شکل دایره فرق دارد با این حال فقط در قالب جسم، خود را نشان می دهد.

به هر حال علامه می فرماید: عروض ماهیت بر جسم از باب عروض مقولی نیست که یکی از مقوله های فوق بر مقوله ی دیگری عارض شود تا نتیجه این شود که معروض پیش از عارض وجود داشته باشد. اگر عروض ماهیت بر جسم از باب عروض شیء لشیء بود می بایست آن شیء قبلا وجود داشته باشد تا بعد آن شیء بر آن عارض شود. ولی وقتی می گوییم که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است یعنی ماهیت چیزی نیست که در خارج باشد و هرچه هست فقط وجود است نه چیز دیگر. بنا بر این وقتی می گوییم: الانسان موجود معنایش این نیست که الانسان، اول موجود است و بعد موجود بر آن حمل شود تا کار به دور یا تسلسل بینجامد (که در جلسه ی قبل توضیح دادیم) بلکه مراد این است ثبوت الشیء است یعنی هر چه هست یک چیز است و موضوع که انسان است صرفا ماهیت است و اعتباری و امری عینی نیست که وجود مستقل داشته باشد. اینکه می گوییم: الانسان موجود، این کار به تحلیل ذهنی صورت می گیرد که انسان را از وجود جدا می کند. این تفکیک در خارج وجود ندارد.

وعروض الوجود للماهیة وثبوتها لها لیس من قبیل العرض المقولی الذی یتوقف فیه ثبوت العارض علی ثبوت المعروض قبله ،

عارض شدن وجود بر ماهیت و ثبوت وجود بر ماهیت از باب ثبوت مقولی نیست. ثبوت مقولی چیزی است که در آن، ثبوت عارض بر ثبوت معروض متوقف بر این است که معروض قبل از ثبوت عارض، ثبوت داشته باشد. یعنی اول باید جسمی باشد تا سیاهی بر



آن عارض شود.

فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به ، لأن ذلك هو مقتضى أصالته  
واعتباريتها ،

زیرا حقیقت ثبوت وجود برای ماهیت همان وجود پیدا کردن ماهیت به وسیله ی وجود  
است یعنی حمل وجود بر ماهیت از باب ثبوت الشیء است نه ثبوت شیء لشیء. و به  
عبارت دیگر ماهیت چیزی نیست تا وجود بر آن عارض شود، ماهیت صرفا امری است  
اعتباری. بنا بر این ثبوت وجود بر ماهیت به معنای این است که ماهیت موجود شد نه اینکه  
ماهیت از قبل موجود بود و بعد وجود بر آن عارض شده است.

وإنما العقل لمكان انسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعه ، ويحمل الوجود عليها ، وهو  
فی الحقیقه من عکس الحمل.

این عروض و حمل وجود بر ماهیت صرفا در عقل و ذهن انجام می شود زیرا عقل چون با  
ماهیت ها انس دارد (زیرا عقل با ماهیت و مفاهیم کار دارد و وجود عینی که جدا از ماهیت  
باشد را درک نمی کند. عقل، مجرد است و ماهیت هم مجرد است و دو مجرد که به هم می  
رسند همدیگر را درک می کنند.)

حتی حمل مزبور از باب عکس الحمل است یعنی وقتی می گوییم: انسان موجود است در  
واقع می گوییم: موجود انسان است یعنی انسان حاکی از یک هستی است که از قبل وجود  
داشته است که همان وجود است.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية ، من أن قاعده الفرعية -  
أعني أن " ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له " - توجب ثبوتا للمثبت له قبل ثبوت الثابت

، فثبوت الوجود للماهیه یتوقف علی ثبوت الماهیه قبله ، فإن کان ثبوتها عین ثبوتها لهما لزم تقدم الشئ علی نفسه ، وإن کان غیره توقف ثبوتها علی ثبوت آخر لها ، وهلم جرا ، فیتسلسل .

بنا بر این با این بیان اشکال معروفی که در حمل وجود بر ماهیت است دفع می شود. این اشکال عبارت است از اینکه قاعده ی فرعیت که می گوید: (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت به) یعنی ثبوت محمول بر موضوع، فرع این است که موضوع از قبل موجود بوده باشد. این قاعده اقتضا می کند که برای موضوع (مثبت ل) از قبل ثبوت و وجودی داشته باشد تا بعد محمول برای آن ثابت شود .

نتیجه اینکه وقتی وجود را بر ماهیت ثابت می دانیم و می گوییم: الانسان موجود، این متوقف است که ماهیت، قبل از اینکه وجود برای آن ثابت شود، وجود داشته باشد. اگر چنین باشد می پرسیم ثبوت ماهیت از چیست؟ اگر ثبوت ماهیت عین ثبوتی باشد که ناحیه ی وجود به آن می رسد (نه به وسیله ی وجودی دیگر) لازمه اش این است که ماهیت هم تقدم داشته باشد و هم تأخر یعنی هم قبل از وجود که در محمول است وجود داشته باشد و هم مؤخر باشد یعنی وجودش را از محمول گرفته باشد .

اگر ثبوت ماهیت غیر از ثبوت وجودی باشد که در محمول است لازم می آید که ماهیت، قبل از ثبوت آن وجود دیگر، وجود داشته باشد. این لازم دارد که ماهیت قبل از آن وجود، باز ثبوت داشته باشد تا آن وجود غیر بتواند بر آن عرضه شود و هکذا تا بی نهایت باید ادامه یابد.

جواب آن این است که ثبوت وجود بر ماهیت از باب ثبوت شیء لشیء نیست بلکه از باب

ثبوت شیء است.

به هر حال این اشکال ذهن عده ای را به خود مشغول کرد و در نتیجه در فکر چاره افتادند .

یک دسته جواب دادند که هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص می خورد و یک مورد همین موضع است که در آن قاعده ی فوق که می گوید: (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت به) در این مورد استثناء خورده است. این جواب ظاهرا از فخر رازی ارائه شده است.

جواب آن این است که این تخصیص ها مربوط به احکام اعتباری است که بر اساس قرارداد است مانند این قرارداد می کنند که ماشین باید هنگامی که به چراغ قرمز رسید بایستد مگر آمبولانس.

این در حالی است که احکام عقلی چنین نیست. حکم عقل به معنای درک کردن عقل است یعنی عقل این را درک می کند که باید قاعده ی ثبوت باید وجود داشته باشد. درک عقل حتی در یک مورد هم استثناء پذیر نیست و الا علامت آن است که اصل آن حکم عقلی باطل و نادرست بوده است. حکم عقل به این معنا است که فلان موضوع آن لازمه و ذاتی را دارا می باشد اگر چیزی ذاتی چیزی است نباید هرگز از آن منفک شود. حکم عقل دائر بین این است که یا درست باشد یا عقل و هیچ استثنایی در کار نیست. این همان چیزی است که حاجی در منظومه می گوید: **عقلیه الاحکام لا تخصص**

جواب دوم: محقق دوانی پاسخ داده است که قاعده ی فرعیت را باید تغییر دهیم و بگوییم:

ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له. مستلزم بودن یعنی آن را نتیجه می دهد و همراه خودش آن را می آورد. بنا بر این اگر وجود برای موضوع که ماهیت است ثابت شد مستلزم آن است که ماهیت موجود باشد. بنا بر این فرع آن نیست تا متأخر از آن باشد بلکه مستلزم آن است و استلزام با همراه بودن، مقدم بودن و مؤخر بودن آن سازگار است .

جواب آن این است که اگر هم قاعده ی فوق را تغییر دهیم و بگوییم اگر در ما نحن فیه اجرا شود اشکالی بار نمی شود ولی جواب قاعده ی فرعی را چه می دهید؟ قاعده ی فرعی یک قاعده ی عقلیه است و عقل آن را درک می کند و وجود دارد. مشکل قاعده ی فرعی را چگونه حل می کنید. محقق دوانی فقط می گوید قاعده ی دیگری هم هست که به آن اشکالی وارد نمی شود ما هم قبول داریم ولی عدم اشکال در آن قاعده، پاسخ برای اشکال در قاعده ی فرعی نمی شود.

وقد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية.

اشکال فوق بعضی را مجبور کرده است که بگویند قاعده ی فرعی عام است و در یک مورد تخصیص خورده است که همان در ثبوت وجود بر ماهیت است.

وبعضهم إلى تبدیل الفرعية بالإستلزام ، فقال : " الحق أن ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت ، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود ، فلا إشكال . "

و این اشکال بعضی دیگر را مجبور کرده است که لفظ فرعی را در قاعده ی فوق به استلزام تبدیل کنند و بگویند: ثبوت شیء لشیء مستلزم این است که موضوع از قبل ثابت

شود حتی اگر آن موضوع به وسیله ی همان محمول ثابت شود. بنا بر این ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم این است که ماهیت هم موجود باشد.

جواب سوم: هرگز چیزی به اسم وجود، وجود ندارد تا قاعده ی فرعیت ثابت شود. این جواب را کسانی که قائل به اصالت الماهیت هستند ارائه می کنند. این دسته می گویند نه تنها هرچه در خارج است ماهیت است حتی در ذهن هم چیزی به نام وجود، نیست. اصلاً وجود هیچ ثبوتی در هیچ حالتی ندارد. این دسته قائل به اصالت الماهیه به شکل افراطی هستند.

جواب این است که وقتی می گوئیم: الانسان موجود. هم انسان را تصور کردیم و هم موجود را. موجود را وقتی تصور می کنیم به چه معنا است؟ یعنی چیزی که وجود دارد. زیرا مشتق دلالت بر مبدأ می کند همان طور که مضروب دلالت می کند که ضربی هم در کار است. امکان ندارد مضروب جدای از ضرب در ذهن موجود شود مضافاً بر اینکه ثابت می شود آن مصدر که ضرب است برای یک ذات ثابت می باشد. بنا بر این موجود نمی تواند بدون وجود تصور شود .

مستشکل می گوید: موجود در واقع مشتق نیست که دلالت بر مبدأ و ذات داشته باشد بلکه موجود کلمه ای است جامد که یک معنای بسیط دارد از این رو معنا موجود این است که چیزی هست که وجود دارد بلکه معنایش کلمه ی (هست) می باشد.

وقتی موجود در انسان موجود چیزی نیست که ثبوت داشته باشد بنا بر این قاعده ی فرعیت از اصل، باطل می باشد.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج ، وللموجود  
معنى بسيط يعبر عنه بالفارسيه ب " هست " والاشتقاق صوري ، فلا ثبوت له حتى يتوقف  
على ثبوت الماهيه .

بعضی دیگر مجبور شدند که از اشکال فوق این گونه پاسخ دهند که وجود هیچ تحقق و  
ثبوتی ندارد نه در خارج و نه در ذهن. او قائل به عدم تحقق وجود در خارج شده است  
زیرا قائل به اصالت الماهیه است و قائل به عدم تحقق وجود در ذهن است چون می خواهد  
از اشکال فوق رهایی یابد.

بعد می بیند که ممکن است به او گفته شود وقتی موجود می گوئید: علامت آن است که  
وجودی هست که موجود می باشد زیرا هر مشتقی با معنای مصدری اش تصور می شود.  
در نتیجه جواب داده است که اصلا موجود، مشتق نیست بلکه یک معنای بسیط صرف دارد  
که همان (هست) می باشد. و موجود فقط صورت مشتق دارد ولی معنایش بسیط است.  
بر این اساس قاعده ی فرعیت از اساس، باطل است و اشکال مزبور هم وارد نمی باشد.

جواب چهارم :این دسته نیز قائل به اصالت الماهیه می باشند. این دسته عده ای از متکلمین  
و صاحب شوارق و جمعی دیگر هستند که می گویند: وجود معنایی دارد که در ذهن  
موجود است و معنای آن هستی است. با این حال یک معنای دیگری هم دارد و آن زمانی  
است که به ماهیت اضافه می شود و می گوئیم: وجود الانسان. فرق این وجود با وجود به  
معنای هستی این است که هستی همه چیز اعم از انسان و فرس و آسمان را شامل می شود  
ولی وجود الانسان فقط بخشی از آن را شامل می شود و فقط انسان را شامل می شود. اگر  
مفهومی را مقید کنیم، آن قید حصّه می سازد. مانند سوهان که مطلق است و همه ی سوهان

ها در همه ی شهرها را شامل می شود ولی وقتی می گوییم: سوهان قم، فقط یک حصّه و یک بخش از آن را شامل می شود.

در این حال که به مفهوم، قید می زنیم قید داخل در مفهوم نیست کما اینکه قم داخل در سوهان نیست از این رو در وجود الانسان، انسان خارج از وجود است. تنها چیزی که موجب شده است وجود الانسان با وجود مطلق فرق کند این است که در وجود الانسان تقید است ولی در وجود مطلق نیست. تقید به این معنا که این وجود ارتباطی با آن قید دارد و این تقید موجب شده است که محدود شود. این همان چیزی است که حاجی در منظومه می فرماید :

و الحصّة الکلی مقیدا یجیء

تقید جزء و قید خارجی.

یعنی در سوهان قم، قم خارج از سوهان است ولی تقید آن در سوهان داخل است و آن را محدود می کند.

نتیجه اینکه ما برای انسان دو چیز بیشتر نداریم، یکی وجود مطلق و معنای مطلق و یکی معنای مقید. ولی اگر خود وجود بنخواهد در خارج باشد (چون قائل به اصالت الماهیت است می گوید): قید که انسان است در خارج موجود است، وجود هم به آن انسان اضافه شده است و خود انسان با این وجود متحد شده است. یعنی انسان که امری است عینی در حقیقت وجود داخل شده است در این صورت وقتی آن عینی با آن متحد شده است می توانیم بگوییم این هم موجود شده است.

بنا بر این وجود، فردی از هستی ندارد و هرچه برای وجود است یک مفهوم عام است و

یک مفهوم حصّه و مقید. بنا بر این فردی از هستی نیست که بخواهد چیزی باشد تا برای چیز دیگری ثابت شود .

بنا بر این وجود بر ماهیت از باب ثبوت شیء لشیء نیست بلکه از باب ثبوت مفهومی در ذهن برای ماهیت است. زیرا شیئی در خارج به نام وجود نداریم.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى المطلق - وهو معنى الوجود العام -  
والحصص - وهو المعنى العام مضافا إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقييد داخلا والتقييد  
خارجا - ، وأما الفرد - وهو مجموع المقيد والتقييد والتقييد - فليس له ثبوت

اشکال فوق بعضی را مجبور کرده است بگویند که وجود چیزی نیست مگر دو چیزی یکی معنای مطلق که عام است و هر وجودی را شامل می شود و دیگری معنای حصّه ای است که عبارت است از همان معنای عام که به ماهیت اضافه شده است مانند وجود که به انسان اضافه شده می شود: وجود انسان که محدود به همان می شود و دیگر مطلق نیست. در این موارد تقييد داخل و قيد خارج است. بنا بر این انسان، در وجود داخل نیست و فقط قيد آن در وجود داخل است و آن را محدود به یک حصّه که انسانیت است می کند. وجود هنگامی فرد پیدا می کند که با ماهیت متحد شود (زیرا قائل به این قول به اصالت الماهية اعتقاد دارد.) بنا بر این مجموع، وجود، تقييدش به انسان و خود انسان همه با هم یک فرد از وجود را تشکیل می دهند و چنین چیزی ثبوت ندارد و شیء نیست بنا بر این قاعده ی فرعیت در اینجا جاری نیست زیرا وجود شیئی نیست تا از باب ثبوت شیء لشیء به مشکل بر بخوریم بنا بر این ما نحن فیه از ابتدا از قاعده ی فوق خارج است نه اینکه داخل باشد تا احتیاج به تخصیص داشته باشیم.



و شئ من هذه الأجوبة على فسادها لا يغنى طائلا.

و هیچ یک از این جواب ها که فاسد است هیچ فایده ای در بر ندارند.

والحق فی الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجرى في "ثبوت شئ لشيء" لا في "ثبوت الشيء"،

حق در جواب همان چیزی است که قبلا گفتیم که قاعده ی فوق در ثبوت شئی لشیء جاری می شود نه در ثبوت شئی. ما نحن فيه از باب دوم است زیرا ماهیت به تنهایی یک امری است اعتباری و ثبوت ندارد.

وبعبارة أخرى : مجرى القاعدة هو الهلية المركبة ، دون الهلية البسيطة ، كما في ما نحن فيه.

به عبارت دیگر قاعده ی فرعیت در هلیه ی مرکبه جاری می شود یعنی قضایایی که محمولش غیر از وجود است و در آن ثبوت شئی لشیء معنا دارد. در این قضایا وجود، مرکب است نه بسیط مثلا در زید قائم، قیام وجود مطلق نیست بلکه با یک سری خصوصیات ترکیب شده است.

در حالی که ما نحن فيه از باب هلیه ی بسیطه است.

علت اینکه به آن هلیه می گویند این است انسان برای شناخت هر چیز سؤال می کند اگر بخواهد از وجود چیزی سؤال کند می پرسد: هل هو؟ یعنی آیا موجود است ولی بعد از اینکه متوجه شد موجود است از علت وجود می پرسد که با آن کاری نداریم و بعد در مرحله ی سوم می پرسد آیا وجودش مادی است یا مجرد، جسم است یا غیر آن، به آن هلیه

ی مرکبه می گویند که فرد در صدد شناخت وجود خاص است. جواب آن هم باید قضیه ای باشد که محمولش وجود مرکب باشد به این مناسبت به آن قضیه، هلیه ی مرکبه گفته می شود. کما اینکه قضیه ای که محمولش وجود است چون در جواب هلیه ی بسیطه ارائه می شود به آن هلیه ی بسیطه می گویند.

این از باب مسامحه است زیرا هلیه یعنی چیزی که در آن هل استفهامیه به کار رفته است. بنا بر این اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم باید بگوییم: یکی مفاد کان تامه است (ثبوت شیء که یعنی زید هست) و دیگری مفاد کان ناقصه (ثبوت شیء لشیء یعنی زید کاتب است). به آن کان ناقصه می گویند زیرا خودش خاصیتی ندارد و صرفاً حکایت می کند که چیزی برای چیزی ثابت شده است.

## جلسه نهم

احکام سلبی وجود: موضوع

در فصل های قبل سخن از احکام وجوبی وجود بود مثلاً می گفتیم: وجود حقیقت واحده است، دارای مراتب مشکک می باشد، به وجوه متفاوتی متخصص و متعین می شود.

فصل هفتم درباره ی احکام سلبی وجود است یعنی چه محمول هایی از وجود سلب می شود و وجود آنها را دارا نیست.

از اینکه وجود، غیر ندارد. معنای مغایرت این است که چیزی باشد اولین چیز عبارت است که با وجود بیگانه باشد و حقیقتش با وجود دو چیز باشد. بنا بر این ما در عالم چیزی نداریم که هم باشد و هم بیگانه و مغایر با هستی باشد.

که کسی که قائل به اصالت الوجود است می گوید آنچه در خارج هست علت آن این است و منشأ آثار می باشد هستی است. از این رو هرچه غیر از هستی را تصور کنیم، غیر از

هستی است یعنی بالذات، وجود ندارد بنا بر این موجود نیست. این همان چیزی است که می‌گوییم: وجود، غیر ندارد

این حکم سلبی بسیار واضح و روشن است

الفصل السابع فی أحكام الوجود السلبیة منها : أن الوجود لا غیر له ، وذلك لأن انحصار الأصاله فی حقیقته یتلزم بطلان کل ما یفرض غیرا له أجنبیا عنه بطلانا ذاتیا

فصل هفتم در احکام سلبیه ی احکام وجود است (سلبیه صفت احکام است نه وجود بنا بر این صفت مضاف را بعد از مضاف الیه می‌آورند زیرا بین مضاف و مضاف الیه فاصله نباید (قرار داد

از آن احکام این است که وجود، غیر ندارد زیرا چیزی نیست که باشد ولی حقیقتش با وجود متفاوت باشد. وقتی ثابت کردیم اصالت، منحصر در حقیقت وجود است یعنی آنچه اصیل است فقط وجود است و غیر از وجود چیزی نیست که تحقق و عینیت داشته باشد لازمه ی آن این است که هر چیزی که غیر از وجود است تصور نداشته باشد و پوچ باشد و اجنبی از هستی باشد و چنین چیزی ذاتا باطل است یعنی این گونه نیست که باشد و بعد باطل شود بلکه ذاتش باطل است و از ابتدا قابل تحقق نیست

عبارت است از اینکه وجود، دومی ندارد. معنای آن این است که چیزی دومین حکم سلبی در عالم باشد که حقیقتش همان حقیقت هستی باشد ولی دومی هستی باشد به عبارت دیگر سابقا گفتیم در خارج هستی یک چیز بیشتر نیست که از واجب الوجود شروع می‌شد و به هیولی ختم می‌شود. غایت ما فی الامر این حقیقت واحده دارای مراتب و تشکیک بوده است. حال می‌گوییم. امکان ندارد در کنار این هستی یک هستی دیگر هم وجود داشته باشد.

این است که دومی در جایی فرض دارد که دو چیز دارای حقیقت علت عدم امکان آن

واحد باشند اولاً و دوئیت هم داشته باشند ثانیاً یعنی ما به الامتیاز داشته باشیم. مانند زید و عمر که هر دو انسان اند و هر کدام یک خصوصیات خاص دارند که در دیگری نیست و الا اگر امتیازی بین این دو نباشد تغایر و دوئیتی هم قابل فرض نیست.

حال وقتی دو هستی را تصور می کنیم می گوییم: حقیقت هر دو هستی یکی است ولی آیا با هم تغایر هم دارند؟ اگر قرار بود دو هستی باشند لازم بود ما به الامتیازی بین آنها باشد. این ما به الامتیاز یا داخل در حقیقت هر یک است (مانند انسان و فرس در که در حیوانیت با هم شریکند ولی یکی ناطق و دیگری صاهق است.) یا ما به الامتیاز خارج از حقیقت هر کدام باشد (مانند زید و عمرو که حقیقت انسانیت که حیوان ناطق بودن است یکی هستند ولی امتیاز آنها به اعراضی است که یکی دارد و دیگری ندارد مثلاً زید روی صندلی شماره (ی) یک نشسته است و عمرو روی جای دیگر

در مورد وجود نمی توان گفت که دو هستی داریم که در حقیقت هستی شریکند و ما به الامتیازی بین آنها هست (چه داخل در حقیقت آنها و چه خارج) زیرا ما به الامتیاز چیزی غیر ما به الاشتراک است و حال آنکه ما غیر از هستی چیزی نداریم. بنا بر این برای صرف الوجود دومی و تکرار معنا ندارد.

ومنها : أنه لا ثاني له ، لأن أصالة حقيقته الواحدية ، وبطلان كل ما يفرض غيرا له ، ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه ،

دومین صفت سلبی وجود این است که وجود، دومی ندارد یعنی حقیقت دیگری نیست که حقیقتش با وجود یکی باشد ولی آن هستی دومی این باشد. (یا این هستی دومی آن باشد.) زیرا وقتی حقیقت وجود واحد است و فقط وجود است که اصیل است و غیر از آن هر چیزی هست باطل و پوچ است این دو مقدمه ایجاب می کند که هیچ چیز دیگری وجود ندارد که بیاید با وجود مخلوط شود. چه داخل در ذات وجود باشد یا خارج و منضم به آن (باشد) (مانند اعراض).

تمایز به یکی از سه چیز است:

1. یا دو چیز باید به تمام ذات با هم متمایز باشند مانند سیاهی و سنگ که یکی عرض است و دیگری جوهر
2. یا باید در بعضی از ذات با هم امتیاز داشته باشند مانند انسان و فرس
3. یا به خارج از ذات مانند زید و عمر.

بنا بر این هستی دوم اول با تمام ذات از هستی اول متمایز نیست زیرا فرض این است که هر دو هستی هستند. بنا بر این باید تمایز یا به بعض ذات باشد و یا به خارج از ذات که هر دو در ما نحن فیه محال است زیرا چیزی غیر از هستی نداریم که یا داخل در هستی باشد (بعض الذات) و یا خارج باشد .

فهو صرف فی نفسه ، و صرف الشئ لا یثنی ولا یتکرر ، فکل ما فرض له ثانيا عاد أولا وإلا امتاز عنه بشئ غیره داخل فیه او خارج منه ، والمفروض انتفاؤه ، هذا خلف.

بنا بر این وقتی چیزی صرف شد یعنی ما به الامتیاز نداشت، نه تکرار می شود و دو تا. بنا بر این هرچه را که برای وجود به عنوان دومی فرض کنیم چون بین آن و اولی امتیازی نیست دومی همان اولی می شود و چیز دومی نمی باشد.

اگر هم بگویید که دومی به اولی بر نمی گردد باید این دومی از اولی به چیزی امتیازی داشته باشد که یا داخل در وجود است و یا خارج از آن. این در حالی است که فرض بر این است که غیر از وجود چیزی نیست و این خلف است زیرا شما اول فرض کردید غیر از وجود چیزی نیست و الآن می گوئید: غیر از وجود چیزی هست که ما به الامتیاز این دو

وجود شده است.

حکم سوم سلبی: وجود نه جوهر است نه عرض

بعدا می گوئیم که ماهیت در تقسیم اولیه به دو قسم تقسیم می شود و آن اینکه ماهیت یا جوهر است یا عرض. به این معنا که اگر ماهیت به گونه ای باشد که اگر بخواهد در خارج موجود شود مستقلا موجود شود به آن جوهر می گویند. ولی اگر مانند رنگ باشد که اگر بخواهد در خارج موجود شود به وجود دیگری وابسته است به آن عرض می گویند. بنا بر این وجود نه جوهر است نه عرض زیرا مقسم این دو ماهیت است نه وجود. وقتی ماهیت در مقابل وجود باشد دیگر آن اقسامی که برای ماهیت است برای وجود نباید باشد. وجه دیگر این است که عرض، چیزی است که متکی به غیر است و حال آنکه اگر بخواهد وجود به غیر، متکی باشد فرض این است که غیر از وجود چیزی نیست. بنا بر این وجود به دو دلیل نمی تواند عرض باشد و به یک دلیل نمی تواند جوهر باشد.

ومنها: أنه ليس جوهرًا ولا عرضًا، أما أنه ليس جوهرًا فلأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، والوجود ليس من سنخ الماهية، وأما أنه ليس بعرض فلأن العرض متقوم بالوجود بالموضوع والوجود متقوم بنفس ذاته وكل شيء متقوم به.

از احکام دیگر این است که وجود نه جوهر است نه عرض. اما اینکه جوهر نیست برای اینکه جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود روی پای خود می ایستد و وجود، از سنخ ماهیت نیست.

اما اینکه عرض نیست (اولا عرض از اقسام ماهیت است ولی علامه به آن اشاره نکرده است

و ثانيا) عرض چیزی است که قوامش در وجود به موضوع است و تا آن موضوع نباشد عرض معنا ندارد. این در حالی است که وجود متقوم به ذات خودش است و غیری ندارد که به آن غیر وابسته باشد. حتی هر چیزی از ماهیات که قوام دارد قوامش به خود وجود است .

حکم سلبی چهارم :وجود جزء چیزی نیست.

این حکم واضح است زیرا اگر قرار بود وجود، جزء چیزی باشد معنایش این است که مرکبی داریم که یک جزء آن حقیقت الوجود است و یک جزء آن غیر از آن است. این در حالی است که غیر از وجود چیزی نداریم تا با وجود ترکیب شود و مرکبی را بسازد. ان قلت :قبلا گفتید که هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است بنا بر این ممکن چیزی است که مرکب از وجود و ماهیت می باشد وقتی این مرکب در خارج محقق شود چیزی است که مرکب است.

قلت :معنای آن این نیست که در خارج چیزی داشته باشیم که جزئی از آن وجود و جزئی از آن ماهیت باشد. سابقا گفتیم هر چه در خارج است فقط وجود است. ماهیت فقط تصویری است اعتباری و ذهنی زیرا در ذهن وقتی وجودی را تصور می کنیم قالبی خاص برای آن در نظر می گیریم و وجود صرف به ذهن نمی آید.

ومنها : أنه ليس جزءا لشيء ، لأن الجزء الآخر المفروض غيره ، والوجود لا غير له .

از دیگر صفات سلبی وجود این است که وجود جزء چیزی نمی باشد زیرا جزء دیگری که برای وجود فرض می شود باید قهرا غیر از وجود باشد و این در حالی است که وجود، غیر

ندارد.

وما قيل : " إن كل ممكن زوج تركيبی من ماهیة ووجود " ، فاعتبار عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الإمكانی والماهیة ، لا أنه تركيب من جزئين أصیلين .

اما این اشکالی که مطرح می شود که هر چیز که ممکن است ترکیبی است که از ماهیت و وجود به وجود آمده است پس وجود می تواند جزء چیز دیگر باشد.

جواب آن این است که ماهیت صرف اعتباری عقلي است و ماهیت اصالت ندارد و فقط اعتباری است که در ذهن حاصل می شود. معنای آن این است که هر وجود ممکن برای آن ماهیتی تصور می شود و معنای آن این نیست که ممکن از دو جزء اصیل و عینی که ماهیت و وجود است ترکیب یافته باشد.

حکم سلبی پنجم : وجود، جزء ندارد.

زیرا برای جزء سه چیز بیشتر قابل تصور نیست: جزء یا خارجی است یا عقلي و یا جزء مقداری.

جزء عقلي عبارت است از جنس و فصل شیء زیرا وقتی در عقل می خواهیم ذات چیزی را بیان کنیم می گوییم: انسان مثلا حیوان و ناطق است. و الا در خارج این دو به وجود واحد موجود می باشد. جنس و فصل از اجزاء عقليه هستند.

جزء خارجی عبارت از ماده و صورت است. موجوداتی که جسم هستند دارای صورت و ماده هستند زیرا جسم موجودی است مرکب. چیزی که در جسم در همه ی حالات جسم ثابت است ماده نام دارد. مثلا اگر جسم، اورانیوم باشد آن چیز هست و اگر چوب و یا



سنگ هم باشد باز آن شیء هست. این ماده صورت های مختلف را به خود می گیرد به این گونه که گاه حقیقت چوبی را به خود می گیرد و گاه چیز دیگری را.

همچنین می بینیم که آن حقیقت چوبی (صورت) آثاری دارد که غیر از چیز دیگر است. هر دو در خارج وجود دارد و به تحلیل عقلی نیستند. اینها چیزی است که هرچند عقل آنها را می فهمد ولی این گونه نیست که عقل در مقام تحلیل به آن برسد بلکه چیزهایی هستند که در خارج وجود دارند.

جزء مقداری به این معنا است که آن شیء دارای مقدار است و هر مقداری دارای جزء می باشد. مقدار گاهی حجم است و گاه خط، سطح و گاه عدد. همه ی آنها دارای اجزاء هستند مثلاً دو، حاصل از دو تا یک است. همچنین خط به اجزاء کمتری قابل تقسیم است.

بنا بر این خط همواره قابل تقسیم است. بلکه ممکن است از نظر خارجی به حدی کوتاه باشد که ابزار و ادوات نتوانند آن را تقسیم کنند ولی به تحلیل عقلی امکان تقسیم در آن وجود دارد. بلکه نقطه چیزی است که قابلیت تقسیم ندارد ولی خط یعنی چیزی که طول دارد و چنین چیزی قابل تقسیم می باشد.

حال باید ثابت کنیم که وجود هیچ یک از اینها را ندارد تا ثابت شود وجود، جزء ندارد. اما وجود جزء عقلی ندارد (جنس و فصل ندارد) زیرا در این صورت جنس وجود یا وجود است یا غیر وجود. برای توضیح این مطلب به دو نکته که در منطق خواندیم اشاره می کنیم: نکته ی اول: در منطق خواندیم که فصل مقوم نوع است یعنی نوع، یک ماهیت مرکبی است که قوام و یکی از اجزایش فصل است. فصل، از اجزاء سازنده ی نوع است.

اما فصل نسبت به جنس مقوم نیست زیرا در کنار جنس است و نمی تواند در حقیقت

جنس دخالت داشته باشد. زیرا وقتی می‌گوییم: حیوان ناطق. ناطق داخل در حیوان نیست زیرا حیوان عبارت است از جسم نام حساس متحرک بالاراده. بنا بر این فصل مقسم جنس است یعنی جنس را به دو قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید: حیوان بر دو قسم است ناطق و غیر ناطق. هکذا صاهق، طائر و مانند آن هر کدام جنس را به دو قسم تقسیم می‌کند.

نکته ی دوم: مسأله ی دومی که در منطق خواندیم این است که فصل، محصل جنس می باشد به این معنا که جنس امری است مبهم و خود به خود وجود خارجی ندارد. ما در خارج جسم بدون فصل نداریم. در خارج جسم متحرک حساس متحرک بالاراده یا باید ناطق باشد که انسان شود و موجود شود و یا فصل دیگری با آن همراه گردد.

جنس از لحاظ وجود خارجی امری است مبهم و باید با فصل متحصّل و متحقق شود.

حال با توجه به این دو مقدمه می‌گوییم: وجود جنس ندارد زیرا

اگر بخواهد جنس داشته باشد یا جنس آن وجود است یا غیر وجود: اگر بخواهد جنس آن وجود داشته باشد لازمه اش این است که فصل که باید محصل جنس باشد مقوم آن شود:

توضیح ذلک: زیرا اگر بخواهد جنس و فصل داشته باشد نوع می‌شود در نتیجه دارای اجزاء می‌باشد که یک جزء آن وجود است در نتیجه فصل که می‌بایست محصل آن باشد مقوم آن می‌شود. زیرا فصل محصل جنس می‌باشد و به جنس وجود می‌دهد. حال در ما نحن فیه جنس خودش موجود است بنا بر این فصل ذات او را به او می‌دهد از این رو فصل مقوم آن است نه محصل آن .

اگر هم جنس آن غیر از وجود باشد گفتیم فرض بر این است که غیر از وجود چیزی

موجود نیست.

وقتی جنس را توانستیم باطل کنیم دیگر لازم نیست ثابت کنیم فصل هم ندارد زیرا فصل متفرع بر جنس است.

ومنها : أنه لا جزء له ، لأن الجزء إما جزء عقلي كالجنس والفصل ، وإما جزء خارجي كالمادة والصورة ، وإما جزء مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي ، وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء .

یکی دیگر از احکام سلبی وجود این است که وجود جزء ندارد زیرا جزء یا عقلی است مانند جنس و فصل یا جزء خارجی است مانند ماده و صورت و یا جزء مقداری است مانند خط و سطح و جسم تعلیمی. (خط، مقداری است که فقط طول دارد، سطح مقداری است که طول و عرض دارد و از دو جهت قابل تقسیم است و جسم تعلیمی همان مقداری است که طول و عرض و حجم دارد یعنی ارتفاع و عمق دارد. جسم تعلیمی در مقابل جسم طبیعی است. جسم طبیعی همان است که در خارج موجود است مانند سنگ و چوب و جسم تعلیمی به مقدار آنها می گویند. بنا بر این در حقیقت جسم طبیعی، مقدار وجود ندارد زیرا مقدار از عوارض آن است و مقدار ذاتی آن هم نیست و الا اگر از آن مقدار کمتر و بیشتر می شد می بایست جسم از جسم بودن خارج شود. اگر جسم طبیعی نباشد تعلیمی می شود یعنی در مقام تعلیم به طول و عرض و عمق کار دارند که امری است عرضی نه جوهری و برای تحقق خارجی باید روی جسم پیاده شود و خود به خود وجود ندارد).

أما الجزء العقلي ، فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل ، فجنسه إما الوجود ، فيكون فصله

المقسم مقوما ، لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصل ذاته لا أصل ذاته ، وتحصل الوجود هو ذاته ، هذا خلف ، وإما غير الوجود ، ولا غير للوجود.

اما وجود جزء عقلی ندارد زیرا در این صورت اگر قرار بود وجود، جنس و فصل داشته باشد جنسش یا وجود است که در این صورت فصل که باید محصلّ جزء باشد مقومّ آن می شد. زیرا فصل در این صورت وجود ذات آن را به آن می دهد و آن ذات به وسیله ی فصل در خارج موجود می شود. بنا بر این فصل دیگر نمی تواند مقومّ شود. مثلا اصل ذات در حیوان، جسم حساس متحرک بالاراده است. ناطق این اصل ذات را به او نمی دهد بلکه این ذات را در خارج موجود می کند بنا بر این مقومّ نیست بلکه محصلّ آن در خارج می باشد. این در حالی است که تحصل و موجود شدن وجود که جنس است همان ذات وجود است. و نه تنها بعضی از ذات بلکه کل ذات آن را به آن می دهد (این در حالی است که فصل فقط مقومّ بعضی از ذات است زیرا بعضی دیگر را جنس تأمین می کند ولی در ما نحن فیه فصل، تمام ذات را به او می دهد).

بنا بر این این خلف است زیرا فصل می بایست ذات را تحصل ذات را افاده کند نه خود ذات را ولی در ما نحن فیه فصل ذات را افاده می کند .

اگر هم جنسش غیر از وجود باشد معنا ندارد زیرا گفتیم برای وجود، گیری وجود ندارد. وقتی چیزی جنس نداشت فصل هم ندارد و علامه این را به وضوح خود گذاشته و بیان نکرده است.

احکام سلبي وجود و معنای نفس الامر :موضوع

بحث در احکام سلبي وجود است و به حکم پنجم رسیدیم که عبارت بود از این که وجود جزء ندارد.

علامه فرمودند: جزء گاه عقلی است گاه خارجی و گاه مقداری و باید ثابت کرد که جزء هیچ یک از این اجزاء را ندارد. بحث جزء عقلی را مطرح کردیم. و اما اینکه چرا جزء

:خارجی ندارد را با بیان دو مقدمه توضیح می دهیم

جزء خارجی همان ماده و صورت است و ماده خود بر دو قسم است: ماده :مقدمه ی اولی ی اولی و ماده ی ثانیه

ماده ی اولی همان جوهری است که قوه الاشیاء به حساب می آید و با یک صورت، فعلیت می یابد. مانند اینکه آهن مرکب است از یک قوه که چیزی قابلیت صورت آهنی و قابلیت صورت های دیگر جوهری و جسمانی را نیز دارد. بنا بر این اگر این آهن بسوزد و خاکستر شود و یا به شکل دیگری در آید در هر حال قوه ی اولیه ی آن محفوظ است. به آن قوه ی محض، ماده ی اولی گفته می شود

با این حال ماده منحصر به این نیست و چه بسا ماده با این صورت، هر دو ماده برای صورت دیگری می شوند. چنانکه مثلا ماده ای که بدن انسان از آن به وجود می آید (مانند نطفه) در علقه و مضغه هم موجود است. آن امر واحد که مشترک است و گاه صورت نطفه را به خود می گیرد و گاه صورت علقه و مانند آن را، ماده ی اولی نام دارد. با این حال ماده ی اولی با این کمالی که در نطفه و علقه و مضغه است که با هم جمع می شود و ماده برای صورت حیوانی قرار می گیرد

بنا بر این نطفه و علقه و مضغه هم ماده داشتند و هم صورت. حرکت هم داشتند. بعد حس هم به آنها اضافه می شود ولی قدرت تحیلی و تفکر ندارد و این زمانی است که به نوزاد

تبدیل شده است و کمال حیوانی در آن نمودار شده است و سپس نفس ناطقه ی انسانی به آن اضافه می شود و انسان کامل می شود. بنا بر این ماده منحصر به ماده ی اولی نیست. در ابتدای پیدایش، اجسام ساده متشکل از ماده ی اولی و صورت بود ولی به تدریج که جسم تکامل می یابد ماده به چیز کامل تری تبدیل می شود و صورت جدید، روی ماده ی اولی و قوه ی محض نمی آید بلکه روی چیزی می آید که مرکب از ماده ی محض و صورت های دیگر است. این صورت های جدید روی ماده ی اولی نمی آیند بلکه روی ماده ی ثانیه می آید (که خود متشکل از ماده ی اولی و صورت است).

ماده چه اولی باشد و چه ثانیه، همواره با یک صورت همراه است و همواره :مقدمه ی دوم قابل تصور می باشد. بنا بر این اگر ماده و صورتی در خارج باشد همیشه قابل تصور می باشد. وقتی ماده و صورت خارجی، تصور شود به آن ماده و صورت ذهنی و عقلی می گویند.

مثلا در مورد آهن گفته می شود: جوهر ذو ابعاد ثلاثه که صورت آهنی دارد. اینکه می گوئیم: جوهر است این از ماده ی اولی و هیولا حکایت می کند و ذو ابعاد بودنش از جسم بودنش حکایت می کند و اینکه خواص آهن را دارد از صورت نوعیه ی آن حکایت می کند و می گویند: آهن نوعی دارد که با نوع های دیگر و اجسام دیگر فرق دارد در انسان هم که می گویند: جسم حساس متحرک بالاراده ناطق. بجز ناطق همه ماده ی انسان را می رساند و ناطق از صورت شیء حکایت می کند. همه ی اینها را می توانیم تصور کنیم. ماده غیر از صورت است و صورت غیر از ماده. صورت انسان در خارج غیر از کل انسان است و کل انسان غیر از صورت او می باشد. حال ما اگر صورت و ماده را جداگانه تصور کنیم این در حالت هر دو غیر قابل حمل بر دیگری می شوند و به آنها ماده و صورت عقلی می گویند. یعنی اگر کسی جسم بودن، نامی بودن، حساس بودن و متحرک بودن را به عنوان اینکه جزئی از انسان تصور کنیم دیگر قابل حمل بر انسان نیست. هکذا

اگر نفس ناطقه را در نظر بگیریم به این عنوان که جزئی از انسان است این هم قابل حمل  
بر کل نیست و حتی قابل حمل بر جزء دیگر نیست.

ولی اگر همین مفاهیم را قابل حمل تصور کنیم در این حال ماده به جنس تبدیل می شود.  
بنا بر این حقیقت جسم و ماده ی عقلی و حقیقت فصل و صورت عقلی یکی است با این  
فرق که اعتبار آنها با هم متفاوت است. اگر آنها را به صورت جزء جزء در نظر بگیریم ماده  
و صورت می شود ولی اگر به شکل مفهوم قابل حمل در نظر بگیریم به جنس و فصل می  
رسیم.

این همان چیزی است که می گویند: ماده و صورت به شرط لا هستند یعنی از هم ابا دارند  
و هر کدام باید جداگانه تصور و اعتبار. ولی جنس و فصل لا بشرط هستند یعنی می توانند  
با هزار شرط هم سازگاری داشته باشند بنا بر این جنس گاه با کل متحد می شود مانند اینکه  
می گویند: الانسان حیوان و متحد با بعض هم هست مانند الناطق حیوان یا الحيوان ناطق  
نتیجه اینکه وقتی می گوئیم: وجود، ماده و صورت ندارد. علت آن این است که اگر ماده و  
صورت داشت می بایست وارد ذهن می شود و تصور می شد. وقتی چنین شد همین ماده و  
صورت حقیقت جنس و فصل را تشکیل می دهد پس وجود باید جنس و فصل داشته  
باشد. این در حالی است که در حکم قبلی گفته بودیم که وجود جنس و فصل ندارد. بنا بر  
این ماده و صورت هم نباید داشته باشد تا جنس و فصل از آن اخذ شود.  
با این مقدمات مشخص شد که جنس و فصل فقط مربوط به موجوداتی است که ماده و  
صورت دارند بنا بر این موجوداتی که مرکب خارجی نیستند و ماده و صورت ندارند، جنس  
و فصل خارجی هم ندارند هرچند ذهن می تواند مفهومی عام برای آنها به عنوان جنس و  
مفهومی خاص برای آنها به عنوان فصل در نظر بگیرد. بر این اساس مرحوم شهید در اول  
می (استعمال الطهور مشروط بالنیة) لمعه در باب طهارت که طهارت را تعریف می کند به  
مرحوم آقا جمال در حاشیه توضیح می دهد که چرا می . و الاستعمال بمنزلة الجنس: گوید

فرماید: بمنزله الجنس نه جنس. علت آن هم همان است که گفتیم زیرا طهارت در خارج مرکب از ماده و صورت نیست پس جنس و فصل حقیقی ندارد.

وأما الجزء الخارجی - وهو المادة والصورة - فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذین بشرط لا ، فانتفاء الجنس والفصل یوجب انتفائهما

اما اینکه وجود جزء خارجی که عبارت از ماده و صورت است ندارد به دلیل این است که ماده و صورت همان جنس و فصل هستند که به شرط لا اخذ شده اند. البته این نکته را خوب بود علامه تذکر می داد که ماده و صورت خارجی تصور می شوند و وقتی تصور شدند به ماده و صورت عقلی تبدیل می شوند و این ماده و صورت عقلی همان جنس و فصل است. جنس مفهومی است کلی که مشترک است بین انواع مختلف الحقیقه و فصل مختص به یک نوع خاص است.

به هر حال ماده و صورت در عقل به شرط لا اخذ می شوند وقتی وجود جنس و فصل ندارد (قبلا آن را ثابت کردیم) پس ماده و صورت هم ندارد زیرا حقیقت اینها یکی است. وقتی ماده و صورت ذهنی وجود نداشت پس ماده و صورت خارجی (جنس و فصل) هم ندارد.

جزء مقداری ندارد اما اینکه وجود

جزء مقداری مانند خط، سطح و حجم مانند آن است. هر خطی جزء دارد و قابل انقسام به دو جزء است حتی اگر بسیار اندک باشد. همچنین است سطح و حجم و عدد و هرگز به جایی منتهی نمی شویم که این قابلیت تقسیم از بین برود.

وجود جزء مقداری ندارد زیرا در این صورت خودش می بایست مقدار باشد و این در حالی است که مقدار، از عوارض جسم است و ابتدا باید جسمی باشد تا مقدار بر آن صدق کند. (مقدار در غیر اجسام معنا ندارد از این رو مجردات، طول و عرض و عمق ندارند. اگر



وجود جسم داشت می بایست ماده و صورت داشت. حال که گفتیم وجود، ماده و صورت ندارد پس جسم هم نیست پس مقدار ندارد پس اجزاء مقداری هم ندارد. اینکه مرحوم علامه ابتدا فرمود: وجود جزء عقلی ندارد و بعد فرمود: جزء خارجی ندارد و سرآخر به سراغ جزء تعلیمی آمد به سبب این بود که اینها بر هم متفرع هستند یعنی چون جزء عقلی ندارد پس جزء خارجی ندارد و پس جزء مقداری هم ندارد.

وأما الجزء المقداری فلأن المقدار من عوارض الجسم ، والجسم مركب من المادة والصورة ، . وإذ لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له ، وإذ لا جسم له فلا مقدار له

اما اینکه وجود، جزء مقداری ندارد به سبب این است که مقدار، یعنی طول داشتن، طول و عرض و عمق داشتند همه از عوارض جسم بودن است و جسم هم مرکب از ماده و صورت می باشد. وقتی گفتیم وجود، ماده و صورت ندارد پس جسم هم ندارد وقتی جسم نداشت پس مقدار هم ندارد وقتی مقدار نداشت پس جزء مقداری هم ندارد.

وجود نوع نیست :حکم سلبی ششم

نوعی یعنی مفهومی کلی که خود به خود تشخیص و تحقق خارجی ندارد. هنگامی محقق می شود که فردش محقق شود. مثلا انسان که نوع است فی نفسه مفهومی است کلی که تا زید در خارج موجود نشود، به تنهایی نمی تواند در خارج موجود شود. این در حالی است که تحقق و تعین وجود به خودش است نه به فردش.

ومما تقدم يظهر أنه ليس نوعا ، لأن تحصل النوع بالتحخيص الفردي ، والوجود متحصل بنفس ذاته .

از آنچه قبلا گفتیم واضح می شود که وجود نوع ندارد زیرا وجود پیدا کردن نوع به سبب تشخیص فردی است یعنی اول باید فردی مشخص در خارج محقق شود تا نوع محقق شود.

این در حالی است که ثابت کردیم وجود به نفس ذاتش تحصیل و تعین دارد.

معنای نفس الامر: فصل هشتم

در موارد مختلفی از نفس الامر سخن به میان می آید. مثلاً وقتی می گویند قضیه ای صادق

یا کاذب است می گویند با نفس الامر مطابقت یا مخالفت دارد

.مرحوم علامه می فرماید: تحقق هایی که هست متفاوت است

.خود هستی است. هستی چیزی است که بالذات تحقق و تعین دارد یکی از تحقق ها

یک نوع دیگر از تحقق، تحقق است که به ماهیت منسوب است. تحقق ماهیت به سبب

تحقق وجود است و چون وجود هست، در قالب آن ماهیت هم موجود می شود. این

ماهیت اگر در ذهن باشد آثار ندارد ولی اگر در وجود خارجی باشد آثار دارد یعنی هم رشد

می کند و هم یک سری آثار و افعال از او سر می زند

نوعی دیگر از تحقق، تحقق معقولات ثانوی است. مانند مفهوم علت یا معلول. اینها هم

مفهوم اند و هم در خارج مصداق دارند. در خارج، دست علت برای حرکت انگشتر است.

معلول هم همان حرکت انگشتر است. ولی این علت و معلول، ماهیت نیستند یعنی چیستی

شیء را نشان نمی دهند. این گونه از مفاهیم به نوع خاصی از هستی اختصاص ندارند بلکه

قابل انطباق بر انواع مختلفی از هستی هستند. اینها هر چند در خارج، مصداق دارند ولی

مصداق مشخص و ما بحدای متمایز ندارند. مثلاً آتش و رنگ هر کدام ما بحدای خارجی

دارند ولی علیت آتش ما بحدای خارجی مستقل ندارد

همچنین است مفهوم واحد و مانند آن. به هر حال اینها در خارج تحقق دارند و تحقق آنها

به تحقق مصداق آنهاست

نفس الامر به معنای واقع است. واقع هر چیز به حسب :با توجه به این مقدمه می گوئیم

خودش است مثلاً واقع وجود به خود وجود است و واقع ماهیت نیز به ماهیت بودن و واقع

مفهوم علت و مانند آن نیز به خودش است.

سپس علامه این را که به صورت مجمل بیان کرده است بعد به صورت مفصل توضیح می

دهد و می فرماید:

وقتی قضایا و موضوع و محمول آنها را در نظر می گیریم بر سه قسم اند

1. هم موضوع و هم محمول آنها امری خارجی است مانند اینکه می یک سری از آنها 1. گویند: خرج من فی البلد. (من فی البلد) موضوع است و (خرج) محمول است. هم کسانی که در شهر هستند در خارج موجود اند و هم خروج در خارج محقق می شود. شود و فرد از شهر خارج می شود.
2. هم موضوع، امری است ذهنی و هم محمول مانند اینکه می در بعضی از قضایا 2. گویند: الكلی اما ذاتی و عرض. کلی مصداق خارجی ندارد زیرا کلی صفت مفهوم است یعنی می گویند: مفهوم اگر بر کثیرین صدق کند کلی است. بنا بر این کلی فقط بر مفاهیم صدق می کند و در خارج چیزی به نام کلی وجود ندارد. محمول هم عبارت است از اینکه یا ذاتی است یا عرضی. (ذاتی مثل جنس و فصل و نوع و (عرضی مانند عرض عام و خاص
3. گاه موضوع، امری است خارجی ولی محمول آن ذهنی است. یعنی بر موضوع، یک 3. حکمی ذهنی بار می شود. مانند الانسان نوع. در این مثال برای انسان حکمی ذهنی بار کردیم.

در قضیه ی اول صدق و کذب آن تطبیق آن بر خارج است زیرا هم موضوعش در خارج

است و هم محمولش بنا بر این باید در خارج عده ای در شهر باشند و خروج هم از آنها

محقق شده باشد. در این صورت قضیه ی (خرج من فی البلد) صادق است و الا کاذبه می

باشد. چه موضوع محقق نباشد (مانند اینکه کسی در شهر نباشد) و چه محمول محقق نباشد (کسی از شهر خارج نشود) موجب می شود که قضیه کاذبه باشد.

در قضیه ی ثانیه و ثالثه که قضیه امری است ذهنی و یا محمول آن ذهنی است، صدق و کذب قضیه به این است که با خارج که همان ذهن است مطابقت و عدم مطابقت داشته باشد. اگر قضیه ی فوق در تحلیل ذهنی صحیح باشد قضیه صادق است و الا کاذبه .

برای اینکه تمام این اقسام سه گانه را یکپارچه کنیم و به شکل خلاصه از آنها سخن بگوییم می گوئیم: صدق قضایا با نفس الامر موجب صادق بودن آنها است و الا کاذبه هستند. بنا بر این صدق الامر به معنای واقع اشیاء است که گاه واقع اشیاء در خارج است و گاه در ذهن. بنا بر این نفس الامر به معنای واقع، اعم از ذهن یا خارج است.

بعضی می گویند: غیر از عالم و صوری که در عالم ماده است که مادی هستند عالم دیگری داریم به نام عالم نفس الامر که مجرد است و به این معنا است که هر قضیه ای که در خارج قابل فهم باشد، مثل آن قضیه و صورتی از آن قضیه در آن عالم موجود است. حال اگر قضیه ای که ما فهمیده ایم با آن صورت مطابق باشد، آن قضیه صورت می شود و اگر قضیه ای را متوجه شدیم که در آن عالم موجود نیست، قضیه ی ما کاذبه می باشد.

جواب آن این است که صورت هایی که در آن عالم است خودش نوعی علم است از این رو می پرسیم صدق آن قضایا که آن را هم متوجه می شویم به چیست؟ اگر بگویند صدق آنها به این است که مطابقت با عین (در قضایای خارجی) و یا ذهن (در قضایای ذهنی) دارند این کار مستلزم دور است.

اگر هم بگویند که صدق آنها با مطابقت آنها با خارج و واقع آنها نیست باید برای آن نفس

الامر هم یک نفس الامر دیگری در نظر بگیریم و هکذا و این کار به تسلسل می انجامد.

الفصل الثامن فی معنی نفس الأمر قد ظهر مما تقدم أن لحقیقه الوجود ثبوتا وتحققا بنفسه ،  
بل الوجود عین الثبوت والتحقق ،

فصل هشتم در معنای نفس الامر است.

سابقا گفتیم که برای حقیقت وجود، ثبوت و تحقق ثابت است که برای خودش است. این بدان معنا نیست که وجود چیزی است که تحقق هم دارد که تحقق مال خود اوست (تا دو چیز باشد) بلکه وجود او و تحقق او عین هم هستند.

وأن للماهیات - وهی التي تقال فی جواب ما هو ، وتوجد تارة بوجود خارجی فتظهر آثارها ،  
، وتارة بوجود ذهنی فلا تترتب علیها الآثار - ثبوتا وتحققا بالوجود ، لا بنفس ذاتها ، وإن  
کانا متحدین فی الخارج

همچنین گفتیم که ماهیات که عبارتند از چیزهایی که در جواب ما هو و چیستی اشیاء قرار می گیرند، گاه به وجود خارجی موجود می شوند مانند انسان خارجی و در این حال آثار خارج را دارند و گاهی به وجود ذهنی موجود می شوند که دیگر آن آثار خارجی را ندارند، این ماهیات نیز به تحقق وجود، موجود می شوند. هر چند در خارج، وجود و ماهیت متحد اند ولی اصالت و عینیت مال وجود است نه ماهیت.

وأن المفاهیم الإعتباریه العقلیه - وهی التي لم تنتزع من الخارج ، وإنما اعتبرها العقل بنوع  
من العمل لضرورة تضطره إلى ذلك ، كمفاهیم الوجود والوحدة والعلیة ونحو ذلك - أيضا

## لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكيه بها

همچنين گفتيم که مفاهيم اعتباري عقلي (مفاهيمي که ذهن ساخته است و از خارج انتزاع نشده اند زيرا اصلا ما بحدای خارجي ندارند) که عقل آنها را به نوعی از تعمل و فعاليت انتزاع کرده است زيرا به آنها احتياج داشت (مانند مفاهيم وجود، وحدت، علت و مانند آن) اين مفاهيم نیز تحقق دارند و تحقق آنها به ثبوت مصاديق آنها در خارج است همان مفاهيمي که از آنها حکايت می کنیم هرچند خودشان در خارج موجود نيستند.

وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها . وهذا الثبوت العام ، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الإعتبارية العقلية ، هو المسمى بـ " نفس الأمر " التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها ، فيقال : إن كذا كذا في نفس الأمر .

هرچند اين مفاهيم، ماهيت نيستند و چيستي شيء را نشان می دهند (زيرا با هر چيستي سازگار هستند.) همچنين مانند ماهيت نيستند که حدود مصاديق افراد آن را نشان دهند. مثلا در تعريف زيد می گوييم: انسان يعني ماهيت انسان را در تعريف آن می آوريم ولي در تعريف آتش، علت بودن را ذکر نمی کنیم زيرا علت، چيستي آن را نشان نمی دهد. اين ثبوت عام که شامل ثبوت وجود، ماهيت و مفاهيم اعتباريه ی عقليه است، را نفس الامر می نامند. و صدق و کذب قضايا به مطابق آنها با نفس الامر و عدم مطابقت آن با نفس الامر است. بنا بر اين اگر بگوييم: الانسان ضاحك في نفس الامر و يا زيد عادل في نفس الامر مراد همين است يعني در واقع، انسان ضاحك است و زيد عادل است.

توضیح ذلک : أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي ، كقولنا : " الواجب ( تعالی ) موجود " وقولنا : " خرج من فی البلد " وقولنا : " الانسان ضاحك بالقوة " وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العینی ،

توضیح اینکه: بعضی از قضایا هم موضوعشان خارجی است و هم حکمشان. مانند اینکه می گوییم: واجب تعالی موجود است. که هم خداوند در خارج، موجود است و هم موجود، وجود خارجی دارد. یا اینکه می گوییم: هر کس در شهر بود خارج شد که هم بلد و هم خارج شدن از بلد در خارج است. همچنین وقتی می گوییم: انسان بالقوه ضاحک است که هم انسان و هم بالقوه ضاحک بودن او در خارج محقق است. صدق این قضایا به این است که این قضایا در خارج با وجود خارجی و عینی منطبق باشند.

ومنها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني ، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني ، كقولنا : " الكلي إما ذاتي أو عرضي " و " الانسان نوع " وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن ، لكون موطن ثبوتها هو الذهن ، وكلا القسمين صادقان بمطابقتها لنفس الأمر ، ف " الثبوت النفس الأمري " أعم مطلقا من كل من " الثبوت الذهني " و " الخارجی . "

گاه موضوع و حکم هر دو ذهنی است مانند اینکه می گوییم: کلی یا ذاتی است یا عرضی. و یا اینکه انسان نوع است که انسان هر چند خارجی است و حکم و محمول آن ذهنی است. صدق حکم در هر دو قضیه به این است که آن حکم با ذهن مطابق باشد. یعنی وقتی می گوییم: الکلی اما ذاتی او عرضی، واقعا در ذهن، کلی موجود باشد و دو قسم داشته باشد. این به سبب آن است که خارج این قضایا همان ذهن است که صدق آنها به مطابقت با آن محقق می شود.

بنا بر این نفس الامر هم ذهن را شامل می شود و هم خارج را. از این رو نفس الامر اعم از ثبوت ذهنی و خارج است. (اعم از ثبوت ذهنی است زیرا ثبوت خارج را هم شامل می شود و اعم از ثبوت خارجی است زیرا ثبوت ذهنی را هم شامل می شود).

وقیل : إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة ، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

و گفته شده است که نفس الامر عبارت است از عقل مجرد که در آن همه ی صور معقولات موجود است و صدق قضایای صادقه (در قضایای ذهنیه و خارجیه) با تطابق با صوری که در آن عقل مجرد موجود است.

وفیه : أنا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية ، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

اشکال آن این است که نقل کلام می کنیم به همان صوری که نزد آن عقل است و می گوییم: آن صور قابل علم است و حاوی یک سری قضایایی است که می تواند صادقه باشد بنا بر این خودش باید در خارج ثبوتی داشته باشد در نتیجه به یک نفس الامر دیگری احتیاج دارد تا با آن مطابقت کنند.

بنا بر این اگر آن خود یک نفس الامر دیگر است ادامه می یابد و به تسلسل منجر می شود.

## جلسه یازدهم

موضوع: احکام وجود و عدم

فصل نهم: مرادف بودن وجود با ثبوت



این فص در مورد این است که ثابت کنیم وجود مساوق و مرادف با وجود است یعنی هر چه وجود دارد ثابت است و عدم چیزی نیست بنا بر این ثبوت ندارد.

این امر بدیهی است که عدم چیزی نیست که وجود داشته باشد. انسان این را با فطرت خودش متوجه می شود و لازم نیست برای آن استدلال کرد.

در عین حال که این مسأله فطری است، معتزله قائل شده اند که معدوم بر دو قسم است: بعضی ثابت اند و بعضی غیر ثابت.

(سابقاً هم گفتیم خطای انحرافی و اقوال انحرافی که در فلسفه ایجاد می شود به سبب شبهاتی است که برای قائلین در قول حق پیش می آمده است و برای فرار از اشکال، دست از قول حق برداشتند.)

اینکه معتزله قائل به تقسیم عدم شده اند به سبب این است که در مسأله ی علم خداوند به مشکل بر می خورند و می بینند خداوند قبل از خلق کردن موجودات، به آنها علم داشت.

حال آنکه شیئی خلق نشده بود و چیزی که خلق نشده باشد قابل تصور نیست. (ما بعد، این

نکته را در باب الهیات بالمعنی الاخص توضیح می دهیم که چگونه وقتی اشیاء معدوم هستند خداوند به آنها علم دارد و بر اساس همان علم، آنها را خلق می کند. و خواهیم گفت

که سازنده باید علم داشته باشد و آنچه می خواهد بسازد را تصور کند و بعد آن را بسازد.)

معتزله وقتی به مشکل فوق برخورد کرد قائل شد که بعضی از معدوم ها هستند که ثبوت

دارند به این بیان که معدوم ها بر دو قسم هستند:

یک قسم معدوم هایی اند که تا ابد موجود نمی شوند چون محال هستند. مثلاً شریک الباری

معدوم است ولی امکان وجود هم ندارد. همچنین است اجتماع نقیضین.

قسم دیگری از معدوم ها هستند که الآن معدوم هستند ولی محال نیستند مانند کسی که قرار است در نسل دهم ما قرار گیرد. این نوع معلوم ها یک نوع ثبوتی دارند و به همین دلیل علم می تواند به آنها تعلق گیرد. بر همین اساس است که خداوند به مخلوقات خود قبل از خلقت آنها علم دارد.

بنا بر این معتزله می گویند، موجودات هر چه باشند ثابت اند و در میان معدومات هم معدوماتی که ممکن هستند ثابت می باشند.

بر این اساس نسبت بین وجود و ثبوت به این گونه است که ثبوت، از وجود اعم می شود زیرا هر موجودی ثابت است و ثابت از موجود اعم است و بعضی از ثابت ها موجود نیستند. (عام و خاص مطلق همیشه از یک موجه ی کلیه و یک سالبه ی جزئی تشکیل می شود مانند اینکه می گویند: کل انسان حیوان و بعض حیوان لیس بانسان .)

ثبوت در مقابل نفی است همان طور که وجود در مقابل عدم می باشد.

اگر دامنه ی ثبوت از وجود وسیع تر باشد بگونه ای که هم وجود را شامل شود و هم مقداری از عدم را (که از آنها به معدوم های ممکن تعبیر می شود). بنا بر این نفی، فقط معدوم هایی که ممتنع الوجود هستند را شامل می شود بر این اساس رابطه ی بین نفی و عدم عموم و خصوص مطلق می شود و عدم اعم از نفی می شود. زیرا عدم هر نوع معدومی را چه ممکن و ممتنع شامل می شود ولی نفی و منفی فقط معدوم هایی را شامل می شود که ممتنع الوجود اند.

جواب معتزله این است که این کار بر خلاف فطرت است زیرا چیزی که معدوم است دیگر هیچ نوع ثبوتی ندارد و نمی شود چیزی نباشد و ثابت هم باشد.

بعضی از معتزله پا را فراتر نهادند و علاوه بر ادعای فوق اضافه کرده اند که هم وجود داریم و هم عدم و هم چیزی که در حد وسط است و نه موجود است و نه معدوم و نام آن (حال) است.

توضیح اینکه یک سری صفاتی وجود دارد اضافی که فقط از رابطه حکایت می کند. مثلا عالمیت (نه خود علم و عالم) که صرفا مصدری است جعلی و ارتباط بین علم و عالم را می رساند. بر خلاف علم و عالم که هر دو حقیقتی هستند که در خارج ثبوت دارند ولی عالمیت دیگر موجود نیست زیرا ما بحذاء مستقلى ندارد و در خارج ما علاوه بر علم و زید که عالم است چیز سومى به نام رابطه نداریم بنا بر این رابطه، موجود نیست ولی در عین حال صفتی است برای شیء موجود بنا بر این باید خودش هم موجود باشد.

این عده می گویند بین ثبوت و نفی دیگر واسطه ای نیست و واسطه ی فوق فقط بین وجود و عدم است. بنا بر این ثابت، همان طور که وجود و بعضی از معدوم ها را شامل می شود (حال) را واسطه بین وجود و عدم است را نیز شامل می شود .

با این بیان ثبوت، سه چیز را شامل می شود و نفی فقط معدوم های ممتنع را شامل می شود.

علامه در جواب می فرماید: جواب آن واضح است زیرا اگر چیزی نیست دیگر معنا ندارد وجود داشته باشد. نباید فکر کرد که هر واقعیتی که هست باید یک ما بحذاء مستقلى داشته باشد. رابطه همواره وجودش فانی در دو طرف است. رابطه هرگز نباید وجود مستقلى داشته باشد و الا خودش احتیاج به رابطه ی دیگری پیدا می کند.

رابطه هرچند وجود دارد ولی وجودش مستقل نیست.

## الفصل التاسع: الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تساوق الوجود ، والعدم لا شيئية له ، إذ هو بطلان محض لا ثبوت له ، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم .

يعني چیز بودن مساوی است با موجود بودن. عدم چون موجود نیست از این رو شیء نیست. زیرا عدم بطلان و پوچ محض است و ثبوت ندارد. بنا بر این ثبوت و نفي دقیقاً به معنای وجود و عدم است. (ثبوت به معنای وجود و نفي به معنای عدم است.) این عبارت رد قول معتزله است که به آن اشاره می شود:

وعن المعتزلة: " أن الثبوت أعم مطلقاً من الوجود " ، فبعض المعدوم ثابت عندهم ، وهو المعدوم الممكن ، ويكون حينئذ النفي أخص من العدم ، ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع .  
از بعضی از معتزله نقل شده است که می گوید بین ثبوت و وجود عموم و خصوص مطلق است و ثبوت اعم می باشد. زیرا بعضی از معدوم ها نزد آنها ثابت هستند (هر چند وجود ندارند) و آنها معدوم هایی هستند که ممکن است (علت اینکه به این قول قائل شدند به مشکلی بود که در علم باریء تعالی با آن مواجه شدند.) بنا بر این عدم اعم از نفي می شود زیرا عدم هم معدوم هایی را شامل می شود که ممکن اند و هم معدوم هایی که ممتنع می باشند ولی نفي فقط معدوم هایی ممتنع الوجود را شامل می شود.

وعن بعضهم: " أن بين الوجود والعدم واسطة " ، ويسمونها الحال ، وهي صفة الموجود ، التي ليست بموجودة ولا معدومة ، كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية التي لا

وجود منحازا لها ، فلا يقال : " إنها موجودة " ، والذات الموجودة تتصف بها ، فلا يقال : " إنها معدومه " وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان ، لا واسطه بينهما.

از بعضی از معتزله نکته ی دیگری هم نقل شده است (یعنی علاوه بر کلام قبل این نکته را نیز به آن اضافه می کنند.) و آن اینکه بین وجود و عدم واسطه ای برقرار است که نام آن (حال) می باشد که نه موجود است و نه معدوم. (حال) صفت برای امری موجود قرار می گیرد مانند عالمیت، قادریت، والدیت که همه از رابطه بین دو چیز حکایت می کنند مانند رابطه بین علم و عالم، قدرت و قادر، ولد و والد. این صفات، از صفات انتزاعیه اند یعنی ما بحذاء مستقلى ندارد بلکه به وجود منشأ انتزاعش موجود می باشد. یعنی هرگز نمی گویند که در خارج صفت عالمیت به شکل مستقلى موجود می باشد. اگر وجود مستقل بود دیگر نمی توانند رابطه باشد. رابطه، یعنی چیزی که وجودش در وجود دو چیز مندرک است. بنا بر این هم در خارج موجود نیست و هم چون یک شیء موجودی به آن متصف است پس آن رابطه هم هست. بنا بر این هم هست و هم نیست.

اما ثبوت و نفي با هم متناقض هستند یعنی واسطه ای بین اینها نیست.

وهذه كلها أوهام يكفى فى بطلانها قضاء الفطرة بأن عدم بطلان لا شيء له.

جواب این است که تمام این مطالب یک سری خیالاتی است که آنها بافته اند. فطرت سلیم حکم می کند که عدم بطلان محض است و اصلاً چیزی نیست تا ثبوت داشته باشد.

فصل دهم: در عدم تمایز و علیت وجود ندارد.

تمایز به معنای امتیاز داشتن و از هم جدا بودن است. یعنی مشخص باشد که این غیر از آن

است. بر خلاف جهان هستی که وجود ماه از خورشید و وجود زید از عمرو و هرچیز از چیز دیگر متمایز است. ولی در جهان نیستی چنین چیزی نیست زیرا فرق داشتن فرع بر این است که دو چیز باشد تا یکی با دیگری فرق داشته باشد.

بله گاه عدم به سبب اینکه با یک سری وجودات و یک سری ملکات یا صفاتی اضافه می شود یک نوع تمایزی پیدا می کند. مثلاً عدم میز، با عدم کتاب فرق دارد. در این حال بین این دو عدم فی نفسه فرقی نیست ولی بین نبود میز با نبود کتاب فرق است. این به سبب این نیست که بین دو عدم تمایز است بلکه به این سبب است که بین وجود میز و وجود کتاب تمایزی وجود دارد و عدم به سبب اضافه به اینها نوعی تمایز پیدا می کند. همچنین است اگر عدم به ملکات اضافه شود مانند عدم بینایی با عدم شنوایی.

این همان چیزی است که حاجی در منظومه می فرماید: **لا میز فی الاعدام من حیث العدم**

حکم دوم عدم این است که بین اعدام، علت هم نیست زیرا علت به نام تأثیر و ایجاد است و این فرع بر موجود بودن است.

ان قلت: شما می گوئید: وجود علت، علت است برای وجود معلول یعنی اگر علت باشد این سبب آن است که معلول هم باشد.

از آن طرف می گوئید: عدم علت سبب است برای نبود معلول. حال که عدم علت، خود علت می باشد علامت آن است که عدم می تواند وجود داشته باشد و علت باشد.

قلت: عدم علت نیست بلکه این گفتار از روی تشابه و از باب تشبیه به وجود گفته می شود. این نوع تسامحات در کلمات بسیار است. مثلاً کسی می گوید: رفتم دیدم زید در

حجره نیست. واضح است که فرد زید را ندیده است پس می بایست می گفت: رفتم و زید را در حجره ندیدم نه اینکه دیدم او نبود. زیرا نبودن، دیدنی نیست.

منظور افراد در اینکه می گویند: عدم علت، علت برای عدم معلول است در واقع این است که وقتی علت نیست علیت هم نیست. زیرا علیت، فرع وجود علت است. این واقعیت را به شکل مجازی به این شکل می گویند که عدم علت، علت برای عدم معلول است. بنا بر این فرد می خواهد بگوید در واقع آن علیت محقق نشده است مثلاً باران نیست چون علت آن که ابر است محقق نیست و مجازاً می گوید عدم باران علت برای عدم باران است.

نظیر این را در منطق هم می گویند که قضیه ی حملیه بر دو قسم است: حملیه و سلبیه. در قضیه ی حملیه، حمل وجود دارد مانند: زید قائم. ولی در قضیه ی سلبیه اصلاً حملی نیست. این کار به سبب تسامح و شباهت این قضیه با قضیه ی موجب است و الا در زید لیس بقائم، قائم نبودن چیزی نیست تا به زید حمل شود.

نمونه ی دیگر آن در قضیه ی شرطیه متصله دیده می شود که به دو قسم موجب و سالبه تقسیم می شود. مثلاً ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. که در آن امری مشروط بر امر دیگری است و بین دو چیز رابطه است. این در حالی است که در سالبه چنین ارتباطی وجود ندارد مانند: لیس كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود. در این مثال، مشروط بودن چیزی بر دیگری نفی می شود و اصلاً شرطیتی در کار نیست.

### الفصل العاشر فی أنه لا تمايز ولا علیة فی العدم

فصل دهم در مورد اینکه تمايز و علیتی در عدم نیست .

أما عدم التمايز ، فلأنه فرع الثبوت والشيئية ، ولا ثبوت ولا شيئية في العدم .  
اما اینکه تمايز نیست چون اصلا چیزی نیست تا فرق بین آنها قابل بحث باشد .

نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود فيتميز بذلك  
عدم من عدم ، كعدم البصر ، وعدم السمع ، وعدم زيد ، وعدم عمرو ، وأما العدم المطلق فلا  
تميز فيه .

بله گاه یک نیستی از نیستی دیگر میز پیدا می کند به این گونه که ذهن ما آن را به ملکات و  
صفاتى که موجود شأنت آن را دارد اضافه می کند و گاه آن را به اقسام وجود اضافه می  
کند. بر این اساس عدم بینانی از عدم شنوایی متفاوت می شود و عدم زید با عدم عمرو  
متمایز می شود. در این موارد بین عدم فرقی نیست بلکه به سبب اضافه شدن به یک شیء  
موجود که بینشان فرق است ارتباطی با فرق پیدا می کند.

وأما عدم العلیة فی العدم ، فلبطلانه وانتفاء شیئیه . وقولهم : " عدم العلة علة لعدم المعلول "  
قول علی سبیل التقریب والمجاز ،

اما اینکه در عدم، علیتی وجود ندارد به سبب این است که عدم باطل و پوچ است و اصلا  
چیزی نیست تا علت چیز دیگر شود.

اما اینکه فلاسفه می گویند: عدم علت، علت برای عدم معلول است به این معنا نیست که  
نبود علت، می تواند علت باشد. زیرا تعبیر فوق از باب نزدیک کردن مطلب به ذهن و از  
باب مجاز است .



فقولهم مثلا : " لم يكن غيم فلم يكن مطر " معناه بالحقیقه : أنه لم تتحقق العلیه التي بین وجود الغیم ووجود المطر ، وهذا - كما قیل - نظیر إجراء أحكام القضايا الموجبه فی السالبه ، فیقال : " سالبه حمليه " و " سالبه شرطیه " ونحو ذلك ، وإنما فیها سلب الحمل وسلب الشرط .

بنا بر این وقتی می گویند: ابر نبود پس باران هم نیست (که گفته می شود نبود ابر علت برای عدم باران است) معنای حقیقی آن این است که علیتی که بین دو وجود که ابر و باران است محقق نشده است. وقتی خود آن دو وجود نباشند علیت آنها هم نیست. این، نظیر احکام سالبه ی حمليه و سالبه ی شرطیه است که بر آنها احکام قضایای موجب را بار می کنند که همه از باب تقریب و مجاز می باشد. و قضیه ی سالبه در واقع سلب حمل است نه اینکه سلب و عدم را حمل کنم. هکذا در قضایای شرطیه ی سالبه که سلب الشرط است نه اینکه شرطی معدوم را مشروط بر چیزی کنیم.

### جلسه دوازدهم

موضوع : سومین حکم از احکام معدوم  
در درس قبل دو حکم از احکام عدم را بیان کردیم و اکنون به سراغ سومین حکم می رویم.  
معدوم مطلق (قید مطلق برای بیان چیزی است که به هیچ وجه هستی ندارد یعنی هم در ذهن معدوم است و هم در خارج). چیزی است که نمی توان از آن خبر داد. مثلا در مورد چیزی که معدوم است نمی توان گفت ضاحک است یا کاتب.

علت آن این است که خبر دادن به این معنا است که چیزی را بر چیزی حمل کنیم یعنی یک مخبر عنه باید در ابتدا وجود داشته باشد تا بتوان مخبر به را بر آن حمل کنیم تا عمل

اخبار و گزارش انجام شود. بنا بر این در زید قائم هم زید باید باشد و هم قیام. هر کدام از موضوع و محمول اگر نباشند گزارش فوق صحیح نخواهد بود.

از رو وقتی عدم بطلان محض می باشد و کاملا نیست و پوچ است واضح است که از آن هم نمی توان خبر داد .

اشکال نشود که همین جمله ی شما که می گوئید از معدوم مطلق خبر داده نمی شود در واقع یک نوع خبر از معدوم مطلق است زیرا معدوم مطلق موضوع قرار گرفته شده است و محمول آن این است که از آن خبر داده نمی شود این خود نوعی خبر از معدوم مطلق است. یعنی از معدوم مطلق خبر می دهیم که از آن نمی توان خبر داد.

زیرا در جواب می گوئیم :در منطق خواندیم که حمل بر دو قسم است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

(حمل یعنی این همان است و بنا بر این محمول با موضوع باید اتحادی داشته باشد و این اتحاد گاه مفهومی است و گاه مصداقی.)

حمل اولی ذاتی در جایی است که موضوع و محمول با هم مفهوما اتحاد دارند. در این حال حتما اتحاد وجودی و مصداقی هم دارند. بنا بر این اتحاد در این نوع حمل، قوی است. مانند اینکه می گوئیم: انسان حیوان ناطق. به این حمل، حمل اولی می گویند زیرا این نوع حمل ها از اولیات و بدیهیات است. یعنی دو چیز از نظر مفهومی یکی هستند و این امر بدیهی است زیرا هر چیزی ذاتا خودش است.

حمل شایع صناعی در جایی است که موضوع و محمول مصداقا و وجودا با هم اتحاد دارند هرچند مفهوما با هم فرق دارند. مانند انسان کاتب. کاتب بودن هرگز در مفهوم انسان

داخل نیست ولی در خارج با هم متحد هستند و به یک وجود، موجود می شوند. یعنی این گونه نیست که انسان به یک وجود موجود باشد و کاتب به وجود دیگر. زیرا اگر چنین بود دیگر نمی شد بین آن دو حمل کرد کما اینکه نمی توان گفت الانسان حجر. به این حمل شایع می گویند زیرا متعارف است. به آن صناعی نیز می گویند زیرا در صناعات و در علوم این نوع حمل بیشتر رایج است. حال که معنای این دو حمل را متوجه شدیم به مسأله ی تناقض می پردازیم. تناقض در بین دو قضیه هنگامی متصور است که از هشت جهت با هم وحدت داشته باشند. موضوع در هر دو قضیه باید مثل هم باشند هکذا محمول، شرط، زمان، جزء و کل و موارد دیگر تا هفت مورد و صدر المتالهین هشتمین مورد را هم به آن اضافه کرد و آن وحدت در حمل است. یعنی دو موضوع علاوه بر آن هفت مورد حتی در نوع حمل هم باید مانند هم باشند تا تناقض حاصل شود. یعنی حمل در هر دو یا باید اولی باشد و یا شایع صناعی. در مورد فوق هم می گوییم: اگر کسی بگوید: المعدوم المطلق معدوم مطلق. حملی است صحیح و به حمل اولی می باشد. زیرا سلب شیء از نفس محال است بنا بر این چیزی که معدوم است و در ذهن و خارج نیست در ذهن و خارج نیست و این حمل صحیح می باشد.

در عین حال می توان گفت: المعدوم لیس بمعدوم مطلق. این قضیه نیز صحیح می باشد. زیرا معدوم مطلق که در موضوع است چیزی است که در ذهن تصور شده است بنا بر این صورت ذهنی از معدوم مطلق بر معدوم مطلق صادق است (کما اینکه اگر صورت انسان را تصور می کردیم می توانستیم بگوییم که صورت انسان است) این وجود ذهنی که مفهوم

معدوم مطلق است موجود می باشد.

بنا بر این معدوم مطلق هم معدوم مطلق است (چون به حمل اول مفهوم معدوم مطلق است) و هم موجود است (زیرا به حمل شایع در ذهن موجود می باشد) و هر دو قضیه صحیح است. تناقض هم پیش نمی آید زیرا یکی به حمل اولی و دیگری به حمل شایع می باشد. بنا بر این از معدوم مطلق به حمل اول نمی توان خبر دارد زیرا چنین معدومی نه در ذهن است و نه در خارج ولی وقتی از آن گزارش می دهیم و می گوییم: المعدوم المطلق معدوم مطلق. در این حال معدوم مطلق، در ذهن موجود است و این قابلیت را دارد که به حمل شایع از آن خبر دهیم. تناقضی هم پیش نمی آید. بعد علامه اضافه می کند که این شبهه در جای دیگر هم وارد است و جواب آن همان است که در اینجا گفتیم.

الفصل الحادی عشر فی أن المعدوم المطلق لا یخبر عنه ویتبین ذلک بما تقدم أنه بطلان

محض ، لا شیئاً له بوجه ، وإنما یخبر عن شیء بشئ.

چیزی که معدوم مطلق است هرگز از آن خبر داده نمی شود زیرا قبلاً گفتیم که عدم، پوچ محض است و هیچ چیز نیست شیئیت ندارد. این در حالی است که فقط از چیزی که هست می توان خبر داد آن هم به وسیله ی چیزی که موجود می باشد .

وأما الشبهة - بأن قولهم : " المعدوم المطلق لا یخبر عنه " یناقض نفسه ، فإنه بعینه إخبار

عنه بعدم الإخبار

اما این شبهه به اینکه قضیه ی فوق خود حاکی از نوعی اخبار از معدوم مطلق است بنا بر

این قضیه ی (المعدوم المطلق لا ینخر عنه) خودش، خودش را نقض می کند .

فهی مندفعه بما سیجی فی مباحث الوحده والکثره ، من أن من الحمل ما هو أولى ذاتی یتحد  
فیه الموضوع والمحمول مفهوما ویختلفان إعتبارا ، کقولنا : " الانسان انسان " ، ومنه ما هو  
شائع صناعی یتحدان فیه وجودا ویختلفان مفهوما ، کقولنا : " الانسان ضاحک " ،

جواب اشکال فوق این است که بعضی از حمل ها به شکل اولی ذاتی است. در این حمل  
موضوع و محمول، مفهوما با هم اتحاد دارند ولی از نظر اعتبار با هم متفاوت می باشد. البته  
معنای آن این نیست که هر دو مفهوما با هم یکی هستند بلکه حمل ذاتی آن است که  
موضوع و محمول اتحاد مفهومی دارند خواه مفهوم را بر مفهوم حمل می کنیم مانند الانسان  
انسان که یعنی مفهوم انسان همان انسان بودن است و یا مفهوم را بر مصداق حمل می کنیم  
مانند اینکه بگوییم: الانسان انسان یعنی انسان خارجی همان مفهوم انسان است .

به هر حال باید بین موضوع و محمول یک اختلاف از نظر اعتباری وجود داشته باشد ولی  
اگر عین هم باشند، حمل لغو خواهد بود (هرچند غلط نیست).

ولی اگر کسی کمونیست شد و گفت هیچ چیزی خودش نیست و هر چیزی نقیض خودش  
است بنا بر این انسان، انسان نیست. در این حال می توان در جواب او گفت: الانسان انسان.

این حمل برای دفع توهم کمونیست است و اختلافی که در موضوع و محمول است

اعتباری است که مصحح حمل می شود و الا حمل مزبور لغو می بود.

نوع دیگر حمل، حمل شایع صناعی است که در آن موضوع و محمول از نظر وجودی با هم  
یکی هستند و اختلاف بین آن دو مفهومی است مانند الانسان ضاحک. مفهوم این دو، دو تا  
است زیرا اگر ضاحک را از انسان جدا کنیم باز انسان به انسان بودن خود باقی است. با این

حال وجودا یکی می باشند.

حال که حمل بر دو قسم است نتیجه ی آن این است که معدوم مطلق هم می تواند بر معدوم مطلق حمل شود و هم می تواند حمل نشود و به تناقض هم برخورد نکنیم.

والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولى ولا يخبر عنه ، وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع ، ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه ، فلا تناقض .

بنا بر این معدوم مطلق هم معدوم مطلق است و از آن نمی توان خبر دارد (زیرا حمل در این حال، اولی است) و هم می توان از آن خبر دارد (زیرا حمل در این حال، صحیح است). زیرا در این حال معدوم مطلق، موجود می شود زیرا در ذهن این مفهوم را تصور کرده ایم. بنا بر این مفهومی که در ذهن است هم معدوم است زیرا مفهوم معدوم مطلق است و هم موجود است زیرا در ذهن موجود می باشد.

وبهذا التقريب تندفع الشبهة عن عدة قضايا توهم التناقض ، كقولنا : " الجزئي جزئي " وهو بعينه " کلی " يصدق علی كثيرين ، وقولنا : " شريك الباري ممتنع " مع أنه معقول فی الذهن فيكون موجودا فيه ممكنا ،

با توضیح فوق جواب از یک سری شبهات دیگر که تصور می شود بین آنها تناقض است جواب داده می شود. مانند اینکه به حمل اولی می گویند: الجزی جزئی. یعنی مفهوم زید که غیر قابل انطباق بر کثیرین است یک مفهوم جزئی است و کلی نیست.

در عین حال می توان گفت: الجزئی لیس بجزئی زیرا جزئی، صفت برای تمامی چیزهایی

است که جزئی هستند. بنا بر این جزئی، در عین حال کلی می باشد و می توانیم بگوییم: زید جزئی، عمرو جزئی و هکذا تمامی مفاهیمی که از خارج در ذهن ما نقش می بندد. جواب این است که اولی به حمل اولی است (یعنی هر جزئی به حمل اولی جزئی است و نمی توان جزئی بودن را از آن سلب کرد) و دومی یعنی الجزئی کلی به حمل شایع است زیرا معنای آن این است که مفهوم جزئی بر مصادیق بسیاری قابل تطبیق است. بین الجزئی جزئی و الجزئی کلی تناقضی نیست زیرا نوع حمل در این دو متفاوت است. همچنین می توانیم به حمل اول بگوییم: شریک الباری ممتنع زیرا ادله ی توحید این را ممتنع میدانند. در عین حال می توان گفت: شریک الباری ممکن زیرا به حمل صناعی، شریک الباری را تصور کرده ایم و هرچه را که بتوانیم تصور کنیم لا جرم باید ممکن باشد و وقتی تصور می کنیم یعنی آن را در ذهن خلق می کنیم. وقتی مفهوم شریک الباری تصور می شود یعنی ممکن می باشد.

وقولنا: " الشئ إما ثابت فی الذهن أو لا ثابت فيه " واللا ثابت فی الذهن ثابت فيه ، لأنه معقول

شبهه ی دیگر این است که می گویند: هر چیزی که تصور می شود یا در ذهن ثابت است و یا نیست. اشکال این است که وقتی لا ثابت را در ذهن تصور می کنید این علامت آن است که در ذهن ثابت شده است (زیرا هر قضیه ای را که تصور می کنیم باید موضوع و محمول را در ذهن ثابت کنیم).

بنا بر این لا ثابت هم لا ثابت است و هم ثابت است. جواب این است که لا ثابت به حمل اولی لا ثابت است ولی به حمل شایع در ذهن، ثابت می باشد. (مانند مفهوم معدوم مطلق که

در ذهن هست)

وجه الاندفاع: أن الجزئی جزئی بالحمل الأولى، کلی بالشائع، وشریک الباری شریک الباری بالحمل الأولى، وممكن مخلوق للباری بالشائع، واللا ثابت فی الذهن كذلك بالحمل الأولى، وثابت فيه بالشائع.

جواب این است که تفاوت بین اینها در اولی بودن و شایع بودن حمل می باشد.

### جلسه سیزدهم

امتناع اعاده ی معدوم و تقسیم وجود به ذهنی و خارجی: موضوع بحث در این است که اعاده ی معلوم جایز است یا محال. گفتیم فلاسفه قائل به محال بودن آن هستند ولی تعداد بسیاری از متکلمین قائل به جواز و حتی وجوب آن هستند آنها در دلیل خود می گویند: اگر چیزی که زمانی موجود بوده است و الآن معدوم شده است: اگر وجود پیدا کردن مجدد آن محال باشد علت آن از سه حال خارج نیست:

1. ماهیتا امری محالی است و ذاتا امکان ندارد محقق شود. مانند اجتماع نقیضین. این محال را محال ذاتی می گویند.
2. به سبب این است که ماهیت به تنهایی امر محالی نیست ولی ماهیت، لازمی دارد که آن لازم امری است محال. این محال، را محال وقوعی می گویند.

این دو احتمال را کسی قائل نشده است زیرا اگر چنین بود همان اول هم نمی بایست موجود می شد و حال آنکه فرض این است که یک بار موجود شده است و بعد معدوم شده است.



گاه گاه محالی به سراغ این ماهیت می آید. یعنی عرض مفارق آن گاه مستلزم محال 1. می شود. (عرض یا لازم است یعنی همواره با ماهیت همراه است و یا مفارق که عرضی است که گاه با ماهیت هست و گاه نیست. بنا بر این ماهیت، هر وقت که آن (عرض به سراغش می آید محال می شود)

بنا بر این وقتی شق سوم را انتخاب کردیم معنایش این است که ماهیت هنگامی ممتنع الوجود می شود که آن عرض با او همراه باشد بنا بر این نمی توان گفت که وجود آنچه معدوم شده است مطلقاً محال است

احتمال چهارمی هم هست و آن اینکه شما صرفاً از ماهیت :علامه در جواب می فرماید سخن گفتید و حال آنکه محال بودن مربوط به وجود است یعنی وجودی که معدوم شده است امکان ندارد بعینه دوباره موجود شود. اگر هم موجود شود آنی که موجود شده است وجود دیگری است که مثل اولی است نه عین آن. (علت استحاله در جلسه ی قبل بیان کردیم و آن اینکه لازم می آید واحد در عین وحدت کثیر باشد)

عده ای از متکلمین قائل به جواز اعاده ی معدوم شده اند این است که آنها علت اینکه تصور کرده اند معاد از باب اعاده ی معدوم است. آنها از یک طرف مشاهده کردند که اعتقاد به معاد از اصول دین در همه ی ادیان و شرایع است

همچنین تصور کردند که معاد از باب اعاده ی معلوم است در نتیجه استنباط کردند که اعاده ی معدوم ضروری است زیرا وحی از معاد خبر داده است و بر معاد ادله ی عقلیه ای دلالت (می کند بنا بر این اعاده ی معدوم باید واجب باشد (نه فقط ممکن

علامه می فرماید: تمامی شبهه در این قسمت خوابیده است که تصور شده است معاد از

باب اعاده ی معدوم است و حال آنکه معاد از باب استکمال است. روح مدتی با این بدن است و بعد از قید این بدن مادی رها می کند و به مرحله ی بالاتری می رسد. روح هرگز معدوم نمی شود تا معاد از باب اعاده ی معدوم باشد. هنگام مرگ، رابطه ی روح با بدن قطع می شود. روح امری است مجرد که همواره باقی است.

اما بدن، هر آن در حال عوض شدن است. بدنی که روز قیامت می آید همان بدنی نیست که در دنیا وجود داشته است. اگر قرار بود که همان بدن که در دنیا است در روز قیامت بیاید لازمه اش این است که می بایست با تمامی مشخصات حتی با همان زمان، و حتی با این قید که در دنیا است باید ظاهر می شد که این کار امکان ندارد. حتی در دنیا نیز بدن در هر لحظه با بدنی که در لحظه ی قبل است متفاوت می باشد و وجود دیگری به خود می گیرد. بدن در هر لحظه فقط مثل بدن قبلی است نه عین آن. سلول های بدن هر لحظه در حال سوخت و سوز و از بین رفتن و تجدید هستند. بدن بعد از چند سال به کلی از بین می رود. و سلول هایی که در آن کاملاً جدید و نو هستند

خلاصه اینکه آنچه انسانیت انسان به آن قوام دارد همان روح است و روح هم هرگز معدوم نمی شود. اینکه انسان می گوید: من همان انسان بیست سال پیش هستم به سبب این است که من بودن برای او همان روحش است که بدون تغییر باقی مانده است و الا بدن کاملاً تغییر یافته است و در هر آن وجود دیگری به خود می گیرد.

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم لكان ذلك إما لماهيته وإما للآزم ماهيته ولو . كان كذلك لم يوجد ابتداء ، وهو ظاهر ، وإما لعارض مفارق ، فيزول الامتناع بزواله .  
کسانی که اعاده ی معدوم را جایز می دانند استدلال کرده اند که اگر این کار ممتنع بود

امتناع یا به سبب ماهیت آن بود (محال ذاتی) و یا به سبب لازمه ی ماهیت (محال وقوعی) که در این دو صورت نمی بایست از همان اول موجود می شد. بنا بر این علت امتناع اعاده باید به سبب عارض مفارقی بوده باشد. (که گاهی با ذات هست و گاه نیست) در این حال هنگامی که آن عارض، زائل شود محال بودن اعاده نیز از ماهیت برداشته می شود.

من الحجج ورد بأن الامتناع لأمر لازم لکن لوجوده وهویته ، لا لماهیته ، كما هو ظاهر المتقدمة .

این استدلال رد می شود که امتناع به سبب امری است که لازم است (نه عرض مفارق) ولی این لازم، لازم وجود است نه لازم ماهیت. این نکته را در بحث های قبلی توضیح دادیم.

دیگر اینکه متکلمانی که قائل به اصالت الماهیت است باید تمامی احکام وجود را روی ماهیت ببرد. حال از ایشان می پرسیم آیا این امر عینی (چه ماهیت باشد و چه وجود) آیا در عین اینکه یک امر عینی است آیا می تواند دو تا باشد؟ اگر دومی عین اول بود دیگر تمایزی نمی بایست بین آنها بود در نتیجه کثرتی هم نبود و نمی بایست دو تا می شدند.

وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد - وهو مما نطقت به الشرائع الحقة - من قبيل إعادة المعدوم . ویرده : أن الموت نوع استكمال ، لا انعدام وزوال

عمده چیزی که متکلمین را مجبور کرده است که این دلیل را شاخ و برگ دهند گمان اشتباه آنها در مورد معاد بوده است و تصور کرده اند که معاد چیزی است که تمامی ادیان حقه از

آن سخن می گویند و این معاد، از قبیل اعاده ی معدوم است.  
رد آن به این است که مرگ از قبیل زوال و انعدام نیست بلکه نوعی تکمیل شدن می باشد  
بدن هم همواره در حال تغییر است حتی در این دنیا ولی شخصیت انسان همان روح آن  
است که هیچ تغییری نمی کند.