

باسمه تعالی

تقریرات کلاسی دروس

خارج نهاییه الحکمه

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سیدیدالله یزدان پناه

سال تحصیلی ۹۳-۹۴ (سال دوم این درس)

تهیه شده توسط یکی از شاگردان معظم له

فهرست

جلسه ۱ (۱۰۱) (۱۳۹۳.۷.۱ / ۲۷ ذی‌قعدة / سه شنبه) ۲۸

- مباحث باقیمانده ۲۹
۱. تمایز علوم به چیست؟ ۲۹
 ۲. اسامی فلسفه است. ۲۹
 ۳. کارکردهای فلسفه (بحث مهمی است که اگر فرصت می‌کردیم مثل حکمت عملی چندین جلسه به آن می‌پرداختیم). ۳۰
 ۴. جایگاه و دسته‌بندی و طبقه‌بندی علوم ۳۳
 ۵. انواع تعاریف فلسفه ۳۴
 ۶. دسته‌بندی فلسفه‌ها و اقسام فلسفه‌ها به لحاظ معنی بخشی. ۳۴
 ۷. تعیین بخشی عقل به خود. ۳۵
 ۸. مفاهیم کلیدی در فلسفه. ۳۵

جلسه ۲ (۱۰۲) (۱۳۹۳.۷.۵ / ۲ ذیحجه / شنبه) ۳۵

- تتمه کارکردهای فلسفه ۳۶
۳۶. رفع شبهات ۳۶
 ۳۶. کمک به علم کلام ۳۶
 ۳۷. کمک به عرفان ۳۷
 ۳۷. تفاهم و گفتگو به دلیل زبان همگانی بودن ۳۷
 ۹. تاریخچه فلسفه اسلامی ۳۸
 ۳۸. یک شکل‌پذیری تک تک مسایل است. ۳۸
 ۳۸. یک روش هم این است که به صورت مکتب وار تاریخ فلسفه بررسی شود. ۳۸
 ۱۰. پرداختن به حکمت متعالیه و نسل صدرایی تا علامه طباطبایی ۳۹
 ۱۱. بستر تاریخی پیدایش بدایه و نهاییه و نسبت آن با منظومه و کتاب‌های صدر ا ۴۰
 ۱۲. ضرورت نگارش کتاب فلسفی مناسب ۴۰

المرحلة الأولى في أحكام الوجود الكلية ۴۱

- دسته‌بندی مباحث فلسفی ۴۱

جلسه ۳ (۱۰۳) (۱۳۹۳.۷.۶ / ۳ ذیحجه / یکشنبه) ۴۲

- مسئله دیگر: اهمیت این احکام کلی وجود چیست؟ ۴۶
- توصیه استاد: ۴۶

مسأله دیگر: وحدت مطلقه خارجیت مطلقه، بساطت مطلقه ۴۷

جلسه ۳ (۱۰۳) (۱۳۹۳.۷.۶ / ۳ ذیحجه / یکشنبه) ۴۹

متن فصل اول ۴۹

جلسه ۴ (۱۰۴) (۱۳۹۳.۷.۷ / ۴ ذیحجه / دوشنبه) ۵۰

تحریر مدعی: ۵۴

اثبات مدعی ۵۴

بیان اول ۵۴

بیان دوم ۵۵

جلسه ۵ (۱۰۵) (۱۳۹۳.۷.۸ / ۵ ذیحجه / سه شنبه) ۵۷

نیاز به بحث مشترک معنوی وجود بودن ۶۰

تطبیق متن ۶۱

تاریخچه بحث ۶۱

کتاب یاقوت ص ۳۶ ۶۲

نقد المحصل ص ۷۴ ۶۲

موافق ص ۴۶ به بعد ۶۲

تطبیق متن ۶۳

جلسه ۶ (۱۰۶) (۱۳۹۳.۷.۱۴ / ۱۱ ذیحجه / دوشنبه) ۶۴

جلسه ۷ (۱۰۷) (۱۳۹۳.۷.۱۵ / ۱۲ ذیحجه / سه شنبه) ۶۴

اصالت وجود ۶۴

اولین سوال: ۶۶

مفاهیم طبیعی ۶۸

جلسه ۸ (۱۰۸) (۱۳۹۳.۷.۱۹ / ۱۶ ذیحجه / شنبه) ۷۰

نکته دیگر ۷۲

متن ۷۲

[مقدمه ۱:] ۷۳

[مقدمه ۲:] ۷۳

- ۷۳ [مقدمه ۳:]
 ۷۴ [مقدمه ۴:]
 ۷۴ [مقدمه ۵:]

جلسه ۹ (۱۰۹) (۱۳۹۳.۷.۲۰ / ۱۷ ذیحجه / یکشنبه) ۷۵

- ۷۵ اثبات اصالت وجود
 ۷۵ مقدمه ۶:
 ۷۶ متن
 ۷۶ عدم اصالت داشتن ماهیت
 ۷۷ متن
 ۷۷ بیان استناد در اصالت وجود

جلسه ۱۰ (۱۱۰) (۱۳۹۳.۷.۲۲ / ۱۹ ذیحجه / سه شنبه) ۸۰

- ۸۰ تبیین بیان مختار
 ۸۰ مقدمه اول
 ۸۴ مراد از انتزاعی
 ۸۶ مقدمه دوم (ابطال بودن وجود و ماهیت حیث امر سوم)

جلسه ۱۱ (۱۱۱) (۱۳۹۳.۷.۲۶ / ۲۳ ذیحجه / شنبه) ۸۷

- ۸۸ نکته ۱ (این بحث خارجی یا ذهنی یا ذهنی-خارجی)
 ۸۹ ما حصل بحث
 ۹۰ اسفار ج ۲، ص ۲۹۶
 ۹۰ معنای انتزاعی و اصیل
 ۹۰ معنای انتزاعی
 ۹۱ خصایص انتزاعی

جلسه ۱۲ (۱۱۲) (۱۳۹۳.۷.۲۷ / ۲۴ ذیحجه / یکشنبه) ۹۲

- ۹۲ شاخصه های اصالت
 ۹۳ بیان سوم در اثبات اصالت وجود
 ۹۴ تبیین بیان سوم
 ۹۴ مقدمه اول
 ۹۴ مقدمه دوم

- ۹۴ مقدمه سوم
- ۹۵ الهیات شفاء ص ۱۵۶ و ۱۵۷ مقاله سوم، فصل ۱۰
- ۹۷ مشاعر ص ۱۰

جلسه ۱۳ (۱۱۳) (۱۳۹۳.۷.۲۸ / ۲۵ ذیحجه / دوشنبه) ۹۹

- ۹۹ تعلیقات بر حکمت اشراق ص ۱۹۹
- ۹۹ اسفار ج ۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷
- ۹۹ اسفار ج ۱، ص ۶۷

جلسه ۱۴ (۱۱۴) (۱۳۹۳.۸.۱۸ / ۱۵ محرم / یکشنبه) ۱۰۰

جلسه ۱۵ (۱۱۵) (۱۳۹۳.۸.۱۹ / ۱۶ محرم / دوشنبه) ۱۰۰

- ۱۰۱ استدلال دوم بر اصالت وجود
- ۱۰۱ مقدمه اول
- ۱۰۲ مقدمه دوم
- ۱۰۲ مقدمه سوم
- ۱۰۳ تعلیقات بر حکمت اشراق ص ۱۸۵
- ۱۰۴ تعلیقات ص ۱۹۱
- ۱۰۶ مشاعر ص ۱۳

جلسه ۱۶ (۱۱۶) (۱۳۹۳.۸.۲۰ / ۱۷ محرم / سه شنبه) ۱۰۷

- ۱۰۷ نتیجه اول: نحوه تحقق وجود
- ۱۱۰ اشکال مشهور شیخ اشراق
- ۱۱۰ متن نهایی
- ۱۱۰ ادامه متن علامه
- ۱۱۱ مغالطاتی که شیخ اشراق بر اجتناب از آن ها تأکید داشت

جلسه ۱۷ (۱۱۷) (۱۳۹۳.۸.۲۴ / ۲۱ محرم / شنبه) ۱۱۲

- ۱۱۲ نتیجه دوم: کیفیت تحقق ماهیت در خارج
- ۱۱۳ معنای انتزاعی یعنی چه؟
- ۱۱۴ متن علامه در مورد مقدمه پنجم
- ۱۱۵ تعریف دقیق حیثیت تقییدیه
- ۱۱۶ متن علامه در بیان مقدمه ششم

جلسه ۱۸ (۱۱۸) (۱۳۹۳.۸.۲۵ / ۲۲ محرم / یکشنبه)..... ۱۱۷

تقریر حیثیت تقییدیه بحث به بیانی دیگر ۱۲۰

جلسه ۱۹ (۱۱۹) (۱۳۹۳.۸.۲۶ / ۲۳ محرم / دوشنبه)..... ۱۲۳

بررسی برخی از متون صدرا در مورد تحقق متصل و لا متصل ۱۲۳
اسفار ج ۱، ص ۱۰۰ ۱۲۳
اسفار ج ۱، ص ۱۰۱ ۱۲۴
مشاعر ص ۲۸ سطر ۱۶ ۱۲۵
مشاعر، ص ۲۳ سطر ۱۲۵
مشاعر ص ۳۱، سطر ۴ ۱۲۶
اسفار ج ۱، ص ۲۰۰ ۱۲۶
اسفار، ج ۱، ص ۴۰۲ و ۴۰۳ ۱۲۷

جلسه ۲۰ (۱۲۰) (۱۳۹۳.۸.۲۷ / ۲۴ محرم / سه شنبه)..... ۱۲۷

متن علامه در خامسا ۱۳۰
نتیجه ششم: تقدم بالحقیقة و المجاز یا تقدم ما بالذات و ما بالعرض ۱۳۰
ملاک این نوع از تقدم و تأخر ۱۳۲
اسفار ج ۳، ص ۲۵۷ ۱۳۲
نهاییه ص ۱۳ ۱۳۲

جلسه ۲۱ (۱۲۱) (۱۳۹۳.۹.۱ / ۲۸ محرم / شنبه)..... ۱۳۳

مشاعر، ص ۲۴، سطر ۹ ۱۳۴
شواهد الریوبیه، ص ۸ ۱۳۵
مشاعر، ص ۳۱ ۱۳۵
اسفار ج ۱، ص ۱۰۱ ۱۳۶
اسفار، ج ۱، ص ۲۰۰، سطر ۴ ۱۳۶
اسفار ج ۱، ص ۵۶ ۱۳۶
اسفار ج ۱، ص ۴۰۳ ۱۳۷

نتیجه هفتم: ۱۳۷
رساله اتصاف الماهیه بالوجود (مجموعه رسایل تسعه) ص ۱۱۷ ۱۳۸
اسفار ج ۱ ص ۲۰۰، سطر ۱۰ ۱۳۸

جلسه ۲۲ (۱۲۲) (۱۳۹۳.۹.۴ / ۲ صفر / سه شنبه)..... ۱۳۸

۱۳۸	وجود کلی طبیعی در خارج.....
۱۳۸	بررسی اقوال در نحوه تحقق کلی طبیعی.....
۱۴۰	بیان صدرا درباره نحوه تحقق کلی طبیعی.....
۱۴۰	کتاب شواهدالربوبیه ص ۱۳۳.....
۱۴۱	شرح حکمت اشراق ص ۴۹ (نسخه خطی).....
۱۴۱	شرح حکمت اشراق ص ۳۷۵.....
۱۴۲	رساله عرشیه ص ۱۶ (نرم افزار ص ۲۳۲).....
۱۴۲	رساله شواهد ص ۲۹۷ (مجموعه رسایل).....
۱۴۲	اسفار ج ۱، ص ۳۳۴.....
۱۴۲	اسفار ج ۲ ص ۳۶.....
۱۴۲	کتاب شواهد ص ۱۵۸.....
۱۴۳	اسفار ج ۶ ص ۴۷.....

جلسه ۲۳ (۱۲۳) (۱۳۹۳.۹.۸ / ۶ صفر / شنبه) ۱۴۴

۱۴۵	تاریخچه بحث اصالت وجود.....
۱۴۵	دیدگاه مشاء نسبت به اصالت.....
۱۴۷	اشارات ج ۳، ص ۳۹ نمط ۴، فصل ۴.....
۱۵۰	آدرس های مشاء.....
۱۵۰	مباحثات ص ۹۳.....
۱۵۱	مباحثات ص ۲۷۹.....
۱۵۱	الهیات شفاء ص ۴۷.....
۱۵۱	تعلیقات ص ۱۸۶.....
۱۵۱	مباحثات ص ۱۵۴.....
۱۵۲	مباحثات ص ۳۰۰.....
۱۵۲	مباحثات ص ۳۰۹.....
۱۵۲	مباحثات ص ۲۷۵.....
۱۵۳	الهیات شفاء ص ۳۴۶ و ۳۴۷.....

جلسه ۲۴ (۱۲۴) (۱۳۹۳.۹.۱۰ / ۸ صفر / دوشنبه) ۱۵۳

۱۵۴	ادامه آدرس های مشاء.....
۱۵۴	مباحثات ص ۹۳ (چاپ بیدار).....
۱۵۴	مباحثات ص ۲۷۴ (چاپ بیدار).....
۱۵۵	مباحثات ص ۲۷۷.....
۱۵۶	بررسی دیدگاه ها نسبت به نگاه مشاء در اصالت و اعتباریت.....
۱۵۶	دیدگاه اول: اصالت وجود.....
۱۵۶	اشارات ج ۳، ص ۳۲.....
۱۵۶	شرح اشارات ج ۳، ص ۳۹.....
۱۵۷	اسفار ج ۱، ص ۴۸.....
۱۵۷	شواهد الربوبیه، ص ۷.....

۱۵۷	دیدگاه دوم: زیادت وجود و ماهیت در خارج.....
۱۵۸	شرح حکمت اشراق ص ۱۸۰.....
۱۵۸	دیدگاه سوم: اصالت ماهیت.....
۱۵۸	اسفار ج ۱ ص ۴۸.....

جلسه ۲۵ (۱۲۵) (۱۳۹۳.۹.۱۱ / ۹ صفر / سه شنبه) ۱۵۹

۱۵۹	دیدگاه مکتب اشراق نسبت به اصالت.....
۱۶۲	مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۶۴ تا ۷۳.....
۱۶۳	مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۷۱.....
۱۶۳	مجموعه مصنفات، ج ۲، مطارحات ص ۳۴۶.....
۱۶۳	مطارحات ص ۳۴۴.....
۱۶۴	مطارحات ص ۳۴۷.....

جلسه ۲۶ (۱۲۶) (۱۳۹۳.۹.۱۵ / ۱۳ صفر / شنبه) ۱۶۵

۱۶۶	مجموعه مصنفات ج ۲، حکمت اشراق ص ۶۴ تا ص ۶۷.....
۱۶۶	مجموعه مصنفات ج ۱، مطارحات ص ۳۴۳.....
۱۶۷	مطارحات ص ۴۰۲.....
۱۶۷	مجموعه مصنفات ج ۲، حکمت اشراق ص ۶۶.....
۱۶۷	حکمت اشراق ص ۱۸۶.....
۱۶۷	مطارحات ص ۳۰۱ و ۳۰۲.....
۱۶۸	مطارحات ص ۲۲۷.....
۱۶۸	مقاومات، ص ۱۵۶.....
۱۶۸	بحث تشکیک.....
۱۶۹	در مورد واجب.....
۱۶۹	مقاومات ص ۱۸۶ و ۱۸۷.....
۱۶۹	موضوع علم فلسفه.....
۱۶۹	حکمت اشراق ص ۶۷.....
۱۶۹	رسایل الشجره الالهیه ص ۱۶.....
۱۷۱	مقاومات ص ۱۸۶.....

جلسه ۲۷ (۱۲۷) (۱۳۹۳.۹.۱۶ / ۱۴ صفر / یکشنبه) ۱۷۲

۱۷۲	خواجه نصیر.....
۱۷۳	اعتباری در نگاه خواجه نصیر.....
۱۷۴	کشف المراد ص ۴۲.....
۱۷۵	کشف المراد ص ۶۵ تا ۶۷.....
۱۷۶	کشف المراد ص ۶۹.....
۱۷۷	کشف المراد ص ۳۴.....
۱۷۷	کشف المراد ص ۴۹.....

۱۷۷	کشف المراد ص ۶۰
۱۷۷	کشف المراد ص ۷۲
۱۷۷	کشف المراد ص ۷۷
۱۸۰	نقد المحصل ص ۳۷ و ۳۸
۱۸۰	نقد المحصل ص ۳۸
۱۸۰	نقد المحصل ص ۹۴
۱۸۰	نقد المحصل ص ۳۵
۱۸۰	نقد المحصل ص ۱۱۰
۱۸۱	نقد المحصل ص ۱۱۶
۱۸۱	نقد المحصل ص ۱۳۲ و ۱۳۳
۱۸۱	نقد المحصل، ص ۹۸
۱۸۲	تعلق جعل به ماهیت از نگاه خواجه
۱۸۲	کشف المراد ص ۷۹
۱۸۲	ص ۸۹
۱۸۲	ص ۲۹
۱۸۲	نقد المحصل ص ۲۵۲
۱۸۳	نقد المحصل ص ۸۷

جلسه ۲۸ (۱۲۸) (۱۳۹۳.۹.۱۷ / ۱۵ صفر / دوشنبه) ۱۸۳

۱۸۵	بررسی بحث اصالت در سنت عرفانی
۱۸۵	پیگیری اعتباری دانستن وجود
۱۸۶	فاضل قوشچی (علاء الدین ملا علی القوشچی)
۱۸۶	شرح تجرید العقاید قوشچی چاپ سنگی ص ۲۴
۱۸۷	ص ۳۴ و ۳۵
۱۸۷	ص ۳۸
۱۸۷	ص ۵۳ و ۵۴

جلسه ۲۹ (۱۲۹) (۱۳۹۳.۹.۱۸ / ۱۶ صفر / سه شنبه) ۱۸۹

۱۹۰	شرح تجرید قوشچی ص ۵۰
۱۹۰	اسفار ج ۱ ص ۱۴۰
۱۹۰	متن
۱۹۲	سید سند
۱۹۳	اسفار ج ۱ ص ۵۹
۱۹۴	ص ۲۴۹
۱۹۴	ص ۲۵۹
۱۹۴	ص ۴۱۵
۱۹۴	ص ۴۴ حاشیه حاجی

اشراق هياكل النور، ص ۱۹۸ ۱۹۵

ملا جلال دوانی..... ۱۹۵

رسایل مختاره، ص ۴۱ ۱۹۵

سبع رسایل ص ۲۰۷ ۱۹۶

جلسه ۳۰ (۱۳۰ / ۱۳۹۳.۱۰.۶ / ۴ ربيع الأول / شنبه) ۱۹۶

ميرداماد ۱۹۷

مجموعه مصنفات ميرداماد ج ۲، الافق المبين ص ۲۱ تا ۲۴ ۱۹۸

جلسه ۳۱ (۱۳۱ / ۱۳۹۳.۱۰.۷ / ۵ ربيع الأول / يكشنبه) ۲۰۲

معقول ثانی از منظر ميرداماد ۲۰۲

الافق المبين ص ۵۱ تا ۵۸ ۲۰۲

الافق المبين ص ۵۱ ۲۰۴

جلسه ۳۲ (۱۳۲ / ۱۳۹۳.۱۰.۸ / ۶ ربيع الأول / دوشنبه) ۲۱۰

نتیجه گیری از بیان ميرداماد ۲۱۰

دیدگاه ميرداماد در مورد اصالت ۲۱۱

داستان ميرداماد و صدرا ۲۱۲

تقرير ميرداماد از اصالت ماهيت ۲۱۲

قيسات ص ۳۷ ۲۱۵

قيسات ص ۵۱ ۲۱۵

جلسه ۳۳ (۱۳۳ / ۱۳۹۳.۱۰.۹ / ۷ ربيع الأول / سه شنبه) ۲۱۶

الافق المبين ص ۵ و ۶ ۲۱۶

مجموعه مصنفات ج ۲، الافق المبين ص ۱۵ ۲۱۷

مجمعوليت ماهيت ۲۱۸

قيسات ص ۵۶ ۲۱۸

الافق المبين ص ۱۰ ۲۱۸

تقديسات ص ۱۱۹ ۲۱۹

حيثيت تقيدديه ۲۲۰

قيسات ص ۷۳ ۲۲۰

قيسات ص ۶۷ ۲۲۱

جذوات ص ۹۳ ۲۲۱

جلسه ۳۴ (۱۳۴) (۱۳۹۳.۱۰.۱۳ / ۱۱ ربيع الاول / شنبه) ۲۲۲

- ۲۲۲..... نقدی بر میرداماد
- ۲۲۳..... صدر المتألهین
- ۲۲۴..... اسفار ج ۱ ص ۱۳۸
- ۲۲۷..... اسفار ج ۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷

جلسه ۳۵ (۱۳۵) (۱۳۹۳.۱۰.۱۴ / ۱۲ ربيع الاول / یکشنبه) ۲۲۸

رحلت آیت الله انصاری شیرازی (رحمه الله) ۲۲۸

- ۲۲۸..... تبیین دیدگاه نهایی صدرا در معقولات ثانیه
- ۲۲۹..... متن
- ۲۳۰..... اسفار ج ۴، ص ۲۰۰
- ۲۳۱..... اسفار ج ۱، ص ۳۱۰
- ۲۳۲..... حاجی سبزواری
- ۲۳۲..... تعلیقه اسفار ج ۱، ص ۳۱۰
- ۲۳۳..... تعلیقه اسفار ج ۱ ص ۳۳۶
- ۲۳۴..... تعلیقه بر حکمت الاشراف ص ۱۹۸ و ۱۹۹

روز دوشنبه ۱۵ / ۱۳۹۳.۱۰.۱۳ / ۱۳ ربيع الأول، ۲۳۵

جلسه ۳۶ (۱۳۶) (۱۳۹۳.۱۰.۱۶ / ۱۴ ربيع الاول / سه شنبه) ۲۳۵

- ۲۳۵..... نکته خیلی مهم:
- ۲۳۵..... ادامه شرح حکمت اشراق ص ۱۹۸ و ۱۹۹
- ۲۳۵..... حاشیه دوم ص ۱۹۸
- ۲۳۶..... پاسخ صدرا به صفات ذهنی و عینی شیخ اشراق
- ۲۳۶..... اسفار ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵
- ۲۳۷..... تعلیقه حکمت اشراق ص ۱۹۹
- ۲۳۸..... شوارق الالهام ص ۸۲ و ۸۸ و ۱۳۴
- ۲۳۸..... شوارق ص ۸۸
- ۲۳۸..... ملا اسماعیل خواجویی
- ۲۳۸..... اسفار ج ۱، ص
- ۲۳۹..... آقا علی مدرس
- ۲۳۹..... رساله حملیه ص ۶۵

جلسه ۳۷ (۱۳۷) (۱۳۹۳.۱۰.۲۰ / ۱۸ ربيع الاول / شنبه) ۲۴۱

۲۴۱	عروض تحليلی ماهیت
۲۴۲	اسفار ج ۱، ص ۲۰۰
۲۴۳	اسفار ج ۱، ص ۱۰۰
۲۴۳	تعليقه حکمت اشراق، ص ۴۹
۲۴۴	اسفار ج ۴، ص ۱۸۹

جلسه ۳۸ (۱۳۸) (۱۳۹۳.۱۰.۲۱ / ۱۹ ربيع الاول / یکشنبه) ۲۴۶

۲۴۶	عارض الوجود. عارض الماهية
۲۴۸	مجموعه رسایل فلسفی، ص ۱۶۸
۲۴۹	رساله تصور و تصدیق ص ۳۱۴
۲۴۹	اسفار ج ۶، ص ۷۶
۲۴۹	اسفار ج ۶، ص ۵۰
۲۵۰	مشاعر ص ۱۵ و ۱۶
۲۵۱	مشاعر، ص ۳۱
۲۵۱	مشاعر، ص ۲۵
۲۵۱	مشاعر، ص ۲۳

جلسه ۳۹ (۱۳۹) (۱۳۹۳.۱۰.۲۲ / ۲۰ ربيع الاول / دوشنبه) ۲۵۲

۲۵۲	بخش دوم بحث:
۲۵۲	عوامل گرایش صدرا به اصالت وجود
۲۵۴	ج ۱ ص ۶۸ اسفار
۲۵۴	اسفار، ج ۱، ص ۸۳
۲۵۵	اسفار ج ۲ ص ۲۹۶
۲۵۶	اسفار ج ۱، ص ۵۶
۲۵۶	اسفار، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱
۲۵۷	اسفار ج ۱، ص ۲۰۰
۲۵۷	اسفار، ج ۱، ص ۴۰۳

جلسه ۴۰ (۱۴۰) (۱۳۹۳.۱۰.۲۳ / ۲۱ ربيع الاول / سه شنبه) ۲۵۸

۲۵۸	فرع ششم: ان الوجود عارض للماهية
۲۵۹	متن سادسا

جلسه ۴۱ (۱۴۱) (۱۳۹۳.۱۰.۲۷ / ۲۵ ربيع الأول / شنبه) ۲۶۳

۲۶۳ چگونگی دستیابی به ماهیت
۲۶۳ مقدمه اول
۲۶۳ تعریف ماهیت از نگاه استاد:
۲۶۴ یافتن ماهیات در جواهر
۲۶۴ جسم
۲۶۴ عناصر
۲۶۵ معدن
۲۶۵ نبات
۲۶۵ حیوان
۲۶۵ انسان
۲۶۵ یافتن ماهیات در اعراض
۲۶۶ مقدمه دوم
۲۶۷ مقدمه سوم

جلسه ۴۲ (۱۴۲) / ۱۳۹۳.۱۰.۲۸ / ۲۶ ربیع الأول / یکشنبه) ۲۷۰

۲۷۱ اوائل ج ۴ اسفار، ص ۳۵:
۲۷۱ اسفار ج ۲، ص ۶۲
۲۷۲ اسفار ج ۲، ص ۳۵۲
۲۷۳ اسفار ج ۱، ص ۴۶
۲۷۴ اسفار، ج ۶، ص ۲۷۶
۲۷۴ اسفار، ج ۷، ص ۲۴۷

جلسه ۴۳ (۱۴۳) (۱۳۹۳.۱۰.۲۹) / ۲۷ ربیع الأول / دوشنبه) ۲۷۴

۲۷۶ اسفار ج ۶، ص ۲۷۱
۲۷۷ اسفار ج ۷، ص ۱۴۹
۲۷۸ اسفار ج ۷، ص ۲۵۹
۲۸۰ اسفار ج ۵، ص ۳۴۲

جلسه ۴۴ (۱۴۴) (۱۳۹۳.۱۰.۳۰) / ۲۸ ربیع الأول / سه شنبه) ۲۸۱

۲۸۱ جمع بندی مباحث پیش گفته
۲۸۲ تفاسیر هویت حدی ماهیت
۲۸۴ رساله حملیه، ص ۶۵

جلسه ۴۵ (۱۴۵) (۱۳۹۳.۱۱.۱۲) / ۱۱ ربیع الثانی / یکشنبه) ۲۸۵

۲۸۵ اسفار ج ۱، ص ۷۰
۲۸۶ بحث در مورد نحوه انتزاع ماهیت

۲۸۶ بررسی حیث انفعال
۲۸۷ سه استدلال صدرا برحظّ وجودی داشتن حقایق انتزاعی
۲۸۸ بررسی حیث فعال
۲۸۹ نهاية الحکمه متن سادسا (ص ۱۴)
۲۹۰ اسفار ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۴
۲۹۱ نتیجه گیری

جلسه ۴۶ (۱۴۶) (۱۳۹۳.۱۱.۱۳ / ۱۲ ربيع الأول / دوشنبه) ۲۹۲

۲۹۲ اسفار ج ۱، ص ۵۹
۲۹۳ نحوه دستیابی به ماهیت من حیث هی هی
۲۹۴ اصطلاحات سه گانه ماهیت
۲۹۵ بخش دیگر: در مورد حقیقه الوجود و مفهوم الوجود
۲۹۵ حقیقه الوجود
۲۹۶ مفهوم وجود
۲۹۷ نهاية الحکمه ص ۱۲ و ۱۳

جلسه ۴۷ (۱۴۷) (۱۳۹۳.۱۱.۱۴ / ۱۳ ربيع الأول / سه شنبه) ۲۹۸

۲۹۸ چند متن در این مورد که ماهیت خالی مفهوم وجود و حقیقت وجود است
۲۹۸ تعلیقه بر حکمت اشراق ص ۱۸۳
۲۹۹ مشاعر ص ۷
۳۰۰ اسفار ج ۱، ص ۴۱۳
۳۰۰ اسفار ج ۱، ص ۳۷
۳۰۰ اسفار ج ۶، ص ۸۵
۳۰۱ تعلیقات بر حکمة الاشراف ص ۱۸۵
۳۰۱ نحوه تحقق ماهیت خارجیّه
۳۰۱ تفاوت ماهیت من حیث هی هی با ماهیت متشخصه (فرد)
۳۰۳ اسفار ج ۶، ص ۲۰

جلسه ۴۸ (۱۴۸) (۱۳۹۳.۱۱.۱۸ / ۱۷ ربيع الثاني / شنبه) ۳۰۳

۳۰۴ بررسی اقوال در مورد نحوه تحقق کلی طبیعی
۳۰۴ بیان صدرا
۳۰۴ تعلیقات بر حکمة الاشراف، ص ۴۹
۳۰۴ همان ص ۳۷۵
۳۰۶ اشاره به فرد بالذات و تفاوت آن با ذات
۳۰۷ مغایرت ماهیت من حیث هی هی با فرد (ماهیت متشخصه)
۳۰۷ بیان مشاء در این مسأله

۳۰۸..... اشاره به عقل کلی یاب و عقل تحلیلی

جلسه ۴۹ (۱۴۹) (۱۳۹۳.۱۱.۱۹ / ۱۸ ربیع الثانی / یکشنبه) ۳۰۹.....

۳۰۹..... بررسی احکام ماهیت

۳۰۹..... کلیت و جزئیت

۳۱۰..... معانی جزئی

۳۱۰..... اسفار ج ۱، ص ۵۳

۳۱۱..... اسفار ج ۱، ص ۴۱۳

۳۱۱..... جزئی منطقی و جزئی فلسفی

۳۱۲..... اسفار ج ۱، ص ۱۸۱

۳۱۳..... حاشیه علامه بر اسفار ج ۲، ص ۳

۳۱۴..... نهاية الحکمه ص ۷۷

۳۱۵..... نهایه ص ۲۴۳

۳۱۵..... اسفار ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱

۳۱۶..... اسفار ج ۲، ص ۲ و ص ۴ حاشیه علامه

۳۱۶..... ص ۲

۳۱۷..... ص ۴

جلسه ۵۰ (۱۵۰) (۱۳۹۳.۱۱.۲۰ / ۱۹ ربیع الثانی / دوشنبه) ۳۱۸.....

۳۱۹..... اسفار ج ۱، ص ۵۰

۳۲۱..... متن ثانیاً

۳۲۳..... [نتیجه گرفتن دو نکته]

جلسه ۵۱ (۱۵۱) (۱۳۹۳.۱۱.۲۱ / ۲۰ ربیع الثانی / سه شنبه) ۳۲۴.....

۳۲۵..... اسفار ج ۲، ص ۳

۳۲۶..... اسفار ج ۲، ص ۳۶

۳۲۷..... اسفار ج ۱، ص ۴۱۵

جلسه ۵۲ (۱۵۲) (۱۳۹۳.۱۱.۲۵ / ۲۴ ربیع الثانی / شنبه) ۳۲۸.....

۳۲۸..... فرع دهم از فروع اصالت وجود

۳۲۹..... نکته ای در مورد وجود ذهنی

۳۳۲..... نهاية الحکمه ص ۳۸

۳۳۲..... متن عاشرا

جلسه ۵۳ (۱۵۳) (۱۳۹۳.۱۱.۲۶ / ۲۵ ربیع الثانی / یکشنبه) ۳۳۳.....

۳۳۵	متون صدرا در تثبیت مطالب جلسه قبل
۳۳۵	مشاعر ص ۷
۳۳۶	تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق ص ۱۸۳
۳۳۶	همان ص ۳۲۰
۳۳۶	اسفار ج ۱، ص ۳۷
۳۳۷	اسفار ج ۶، ص ۸۵
۳۳۷	اسفار ج ۱، ص ۸۷

جلسه (۱۵۴) (۱۳۹۳.۱۱.۲۷ / ۲۶ ربيع الثاني / دوشنبه) ۳۳۸

۳۳۸	مفهوم وجود
۳۳۸	نفی جنسیت
۳۳۸	تعلیقه حکمت اشراق، ص ۳۰۴
۳۳۹	اسفار ج ۱، ص ۵۰
۳۳۹	نفی نوعیت
۳۴۰	تعلیقه بر حکمة الاشراق، ص ۳۰۴
۳۴۰	اسفار ج ۱، ص ۵۱
۳۴۱	اسفار ج ۶، ص ۱۰۶
۳۴۱	اسفار ج ۱، ص ۳۸
۳۴۲	اسفار ج ۱، ص ۱۲۰
۳۴۲	تعلیقه حکمت اشراق ص ۳۰۴

جلسه (۱۵۵) (۱۳۹۳.۱۱.۲۸ / ۲۷ ربيع الثاني / سه شنبه) ۳۴۳

۳۴۳	بررسی دیدگاه قوم در مورد مفهوم
۳۴۵	اسفار ج ۱، ص ۲۳۹
۳۴۵	همان، ص ۳۴۸
۳۴۵	همان ص ۳۴۹
۳۴۵	همان ص ۳۵۰
۳۴۶	شرح هدایه اثیرییه ص ۴۱۷
۳۴۶	سه رسایل فلسفی صدرا ص؟؟؟؟
۳۴۶	-تناظر یک به یک یعنی مصداق
۳۴۷	تقویم الایمان ص ۲۶۰
۳۴۷	همان، ص ۲۶۱
۳۴۷	اسفار ج ۳، ص ۳۲۵

جلسه ۱۵۶ (۱۳۹۳.۱۲.۲) / ۲ جمادی الاول / شنبه) ۳۴۸

۳۴۸	اسفار ج ۷، ص ۲۸۴
۳۴۹	بررسی مفهوم وجود
۳۵۰	مسائل القدسیه، ص ۱۹۶ (۱۱)

۳۵۰	اسفار ج ۱، ص ۶۴
۳۵۱	مشاعر، ص ۱۰ و ۱۱
۳۵۲	تعلیقہ حکمت اشراق ص ۱۸۳
۳۵۲	همان ص ۱۸۶
۳۵۲	اسفار ج ۶، ص ۱۹
۳۵۲	همان ص ۹۲
۳۵۳	همان ص ۸۸
۳۵۴	تعلیقہ حکمت اشراق ص ۱۹۱
۳۵۴	اسفار ج ۱، ص ۴۱۵
۳۵۴	تعلیقہ حکمت اشراق ص ۱۸۶
۳۵۵	اسفار ج ۱، ص ۱۳۳
۳۵۵	مبدأ و معاد ص ۵۲

جلسه ۱۵۷ (۱۳۹۳.۱۲.۳ / ۳ جمادی الاول / یکشنبه) ۳۵۵

۳۵۵	اسفار ج ۱، ص ۶۸ سطر ۸
۳۵۶	اسفار ج ۱، ص ۲۵۵
۳۵۶	اسفار ج ۶، ص ۸۶
۳۵۷	تفاوت مفهوم وجود با سایر مفاهیم فلسفی
۳۵۸	مشاعر ص ۱۱
۳۵۸	اسفار ج ۱، ص ۱۷۹
۳۵۸	اسفار ج ۱، ص ۱۹۱
۳۵۸	اسفار ج ۶ ص ۹۱
۳۵۸	ج ۱ ص ۱۷۲ حاشیه حاجی سبزواری
۳۵۸	دستیابی به کنه حقیقت وجود
۳۵۹	درخواست استاد از دوستان
۳۵۹	اسفار ج ۱، ص ۳۷
۳۶۰	تعبیر عنوان
۳۶۰	اسفار ج ۶، ص ۸۶

جلسه ۱۵۸ (۱۳۹۳.۱۲.۴ / ۴ جمادی الاول / دوشنبه) ۳۶۲

۳۶۲	بحث تکمیل در مورد مفهوم وجود
۳۶۶	رسالة الحدوث ص ۱۲۱

جلسه ۱۵۹ (۱۳۹۳.۱۲.۵ / ۵ جمادی الاول / سه شنبه) ۳۶۸

۳۶۸	تطبیقات در مورد مفهوم وجود
۳۶۸	اسفار ج ۱، ص ۳۷
۳۶۹	نکته ای روشی در مورد متون صدرا
۳۶۹	اسفار ج ۱، ص ۶۱

۳۷۰	شرح هدایه اثیریہ ص ۳۰۶
۳۷۰	اسفار ج ۱، ص ۵۳
۳۷۰	مشاعر ص ۶
۳۷۰	اسفار ج ۱، ص ۳۹۰
۳۷۱	رسالة الحدوث، ص ۱۲۱
۳۷۲	اسفار ج ۶، ص ۸۵
۳۷۳	اسفار ج ۴، ص ۲۴۴
۳۷۳	ج ۴، ص ۲۶۹
۳۷۳	تعليقه حکمت اشراق، ص ۱۸۳
۳۷۳	تعليقه حکمت اشراق ص ۳۲۰
۳۷۴	تعليقه حکمت اشراق ص ۱۸۶

جلسه ۱۶۰ (۱۳۹۳.۱۲.۹ / جمادی الأول / شنبه) ۳۷۴

۳۷۴	مراد از «عرضی» و «لازم» درباره مفهوم وجود
۳۷۴	اسفار، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۸
۳۷۵	مسائل القدسیه ص ۹ مقاله اولی فصل ۳، (نرم افزار، ص ۱۹۴)
۳۷۶	تعليقه حکمت اشراق ص ۲۵۳
۳۷۶	مشاعر ص ۷
۳۷۶	تعليقات ص ۳۲۰
۳۷۶	اسفار ج ۱ ص ۱۲
۳۷۷	اسفار ج ۱، ص ۲۵۴
۳۷۹	نکته ای روشی در کار صدرا
۳۷۹	اسفار، ج ۶، ص ۹۰ به بعد
۳۸۰	اسفار ج ۱، ص ۳۸

جلسه ۱۶۱ (۱۳۹۳.۱۲.۱۰ / جمادی الأول / یکشنبه) ۳۸۱

۳۸۲	نتیجه گیری بحث مفهوم وجود
۳۸۲	اسفار ج ۱، ص ۲۹۴
۳۸۲	اسفار ج ۴ ص ۲۴۳
۳۸۲	شواهد ص ۲۹ و ۳۰
۳۸۴	تعليقه شفاء ص ۱۲۹
۳۸۴	تعليقه شفاء ص ۱۳۴ و ۱۳۵
۳۸۵	سه رسائل فلسفی مسائل القدسیه، ص ۴۶ و ۴۷
۳۸۶	فرق بین مفهوم وجود و مفهوم ماهیت
۳۸۶	اسفار ج ۶، ص ۸۵
۳۸۶	همان ص ۶۰
۳۸۶	همان، ص ۵۰
۳۸۷	همان ص ۱۲۰
۳۸۷	تعليقه حکمت اشراق ص ۳۲۰
۳۸۷	اسفار ج ۱، ص ۳۴۵ و ۳۴۶

۳۸۹	تعلیقه حکمت اشراق ص ۱۹۵
۳۹۰	دور هرمونوتیکی در مفهوم وجود

جلسه ۱۶۲ (۱۳۹۳.۱۲.۱۶ / ۱۶ جمادی الأول / شنبه) ۳۹۱

۳۹۱	تقدم ماهیت بر وجود در ذهن
۳۹۴	اسفار، ج ۱، ص ۲۰۰
۳۹۵	اسفار ج ۱، ص ۵۶
۳۹۵	اسفار، ج ۱، ص ۴۱۵
۳۹۵	مشاعر ص ۳۱

جلسه ۱۶۳ (۱۳۹۳.۱۲.۱۷ / ۱۷ جمادی الأول / یکشنبه) ۳۹۷

۳۹۷	نحوه تقدم ماهیت بر وجود در ذهن
۳۹۷	اسفار ج ۱، ص ۵۶
۳۹۸	مشاعر ص ۳۱
۳۹۸	نقل مطلبی از بهمنیار
۳۹۹	التحصیل ص ۲۸۳
۳۹۹	بیان صدرا در این زمینه
۴۰۱	اسفار ج ۱، ص ۴۹
۴۰۱	تعلیقات بر الهیات شفاء ص ۲۵
۴۰۲	مشاعر، ص ۱۲
۴۰۲	اسفار ج ۴، ص ۱۶۹

جلسه 164 (۱۳۹۳.۱۲.۱۸ / ۱۸ جمادی الأول / دوشنبه) ۴۰۳

۴۰۳	اسفار ج ۱، ص ۴۱۸
۴۰۴	نظر به این بحث در چرخه فهم (به صورت دور هرمونوتیکی)
۴۰۴	الماهیات ظهورات الوجود
۴۰۵	نهاية الحکمه، ص ۱۵
۴۰۵	حاشیه اسفار ج ۱، ص ۲۱۵
۴۰۵	اسفار ج ۲ ص ۳۳۹
۴۰۶	اسفار ج ۱، ص ۱۹۸
۴۰۶	اسفار ج ۱، ص ۲۴۷
۴۰۷	اسفار ج ۲، ص ۲۳۶
۴۰۷	اسفار ج ۱، ص ۴۰۳
۴۰۸	تعلیقات شفاء ص ۱۳۴
۴۰۹	شواهد ۱۶۱
۴۰۹	اسفار ج ۲ ص ۳۴۰

جلسه 165 (۱۳۹۳.۱۲.۱۹ / ۱۹ جمادی الأول / سه شنبه) ۴۰۹

۴۰۹ بررسی قول دیگر در این مسأله
۴۱۰ اسفار ج ۲، ص ۳۴۸
۴۱۰ اسفار ج ۲ ص ۲۳۶
۴۱۰ نقد این سخن
۴۱۱ اسفار ج ۱، ص ۴۰۳
۴۱۱ اسفار ج ۲، ص ۳۴۸
۴۱۲ اسفار ج ۲، ص ۲۳۵
۴۱۳ اسفار ج ۲، ص ۲۳۶
۴۱۳ مراد از مفهوم در آثار صدرا
۴۱۳ اسفار ج ۱، ص ۱۰۱
۴۱۴ اسفار ج ۱، ص ۳۴۸
۴۱۴ نتیجه گیری
۴۱۴ اسفار ج ۱، ص ۴۱۸
۴۱۵ تعلیقه حاجی ج ۱، ص ۳۳۲

جلسه ۱۶۶ (۱۳۹۳.۱۲.۲۳ / ۲۳ جمادی الأول / شنبه) ۴۱۶

۴۱۶ تعبیر به ثانی و بالعرض در مورد وجود
۴۲۰ حکم احد المتحدین یسری الی الآخر
۴۲۰ اسفار ج ۲، ص ۲۸۷
۴۲۰ ماهیات از اعراض ذاتیه است
۴۲۰ اسفار ج ۱، ص ۲۵
۴۲۰ اسفار، ج ۱، ص ۴۰۱
۴۲۰ اسفار ج ۱، ص ۴۱۸
۴۲۱ اسفار ج ۱، ص ۴۶
۴۲۱ اسفار ج ۱، ص ۳۹۳
۴۲۱ مبدأ و معاد، ص ۱۹۴
۴۲۲ نهایه الحکمه ص ۱۷
۴۲۲ نهایه ص ۲۰
۴۲۲ حاشیه حاجی سبزواری، اسفار ج ۱، ص ۴۰۱
۴۲۳ مشاعر ص ۳۵

جلسه ۱۶۷ (۱۳۹۴.۱.۱۵ / ۱۴ جمادی الثانی / شنبه) ۴۲۴

۴۲۴ عکس الحمل
۴۲۸ رسایل تسعه ص ۱۱۰ «رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود»
۴۳۰ اسفار ج ۱، ص ۱۰۱
۴۳۰ حاشیه بر الهیات شفاء ص ۱۸۵

جلسه ۱۶۸ (۱۳۹۴.۱.۱۶ / ۱۵ جمادی الثانی / یکشنبه) ۴۳۱

۴۳۱	تشخص ماهیات
۴۳۳	اسفار ج ۲، ص ۱۰
۴۳۵	شواهد ص ۱۱۲
۴۳۵	اسفار ج ۸، ص ۲۸۱
۴۳۵	اسفار ج ۲، ص ۱۳
۴۳۶	رساله فی التشخص، ص ۱۲۳
۴۳۶	رساله فی التشخص ص ۱۲۰

جلسه ۱۶۹ (۱۳۹۴.۱.۱۷ / ۱۶ جمادی الثانی / دوشنبه) ۴۳۸

۴۳۸	تخلیه عین تخلیه
۴۳۹	شرح اشارات ج ۳، ص ۳۹
۴۴۰	پاسخ صدرا:
۴۴۲	اسفار ج ۱، ص ۵۶
۴۴۲	ص ۵۸
۴۴۲	ص ۵۹
۴۴۳	اسفار ج ۱، ص ۲۴۷
۴۴۴	اسفار ج ۱، ص ۳۴۵
۴۴۴	مسائل القدسیه ص ۲۰ (ص ۲۰۵ و ۲۰۶)
۴۴۵	مشاعر ص ۳۱ و ۳۲

جلسه ۱۷۰ (۱۳۹۴.۱.۱۸ / ۱۷ جمادی الثانی / سه شنبه) ۴۴۶

۴۴۶	مطلب علامه در فرع اول اصالت وجود
۴۴۷	مدعای علامه
۴۴۸	کلام برخی از سروران در مورد بیان علامه
۴۵۰	بیان مراد علامه

جلسه ۱۷۱ (۱۳۹۴.۱.۲۲ / ۲۱ جمادی الثانی / شنبه) ۴۵۵

۴۵۶	مقام تخلیه
۴۵۸	اسفار ج ۱، ص ۹۲ و ۹۳
۴۵۹	مقام تخلیه

جلسه ۱۷۲ (۱۳۹۴.۱.۲۳ / ۲۲ جمادی الثانی / یکشنبه) ۴۶۳

۴۶۷	متن اولاً:
-----	------------------

جلسه ۱۷۳ (۱۳۹۴.۱.۲۴ / ۲۳ جمادی الثانی / دوشنبه) ۴۶۸

۴۶۹	اسفار ج ۱، ص ۹۰ تا ۹۲
۴۷۰	ص ۹۳
۴۷۰	اسفار ج ۱، ص ۱۰۱
۴۷۰	اسفار ج ۱، ص ۴۰۵
۴۷۱	تعلیقه بر حکمت اشراق ص ۷۷
۴۷۱	اسفار ج ۱، ص ۱۹۹
۴۷۲	اسفار ج ۱، ص ۶۸، سطر ۱۳
۴۷۲	اسفار ج ۱ ص ۸۷

جلسه ۱۷۴ (۱۳۹۴.۱.۲۵ / ۲۴ جمادی الثانی / سه شنبه) ۴۷۴

۴۷۵	اسفار، ج ۲، ص 288
۴۷۶	متن های تصریحی صدرا در مورد حیثیت تقییدیه در فضای تحلیه
۴۷۶	اسفار ج ۱، ص ۶۷
۴۷۷	تعلیقه بر شرح حکمت اشراق ص ۷۷
۴۷۸	حاشیه بر الهیات شفاء ص ۱۸۵

جلسه ۱۷۵ (۱۳۹۴.۱.۲۹ / ۲۸ جمادی الثانی / شنبه) ۴۷۹

۴۷۹	نقل برخی از تعلیقات سروران در این فرع
۴۸۲	اسفار ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲
۴۸۳	سه لازم دسته دوم
۴۸۳	متن دیگر علامه
۴۸۴	اسفار ج ۱، ص ۱۰۶
۴۸۵	نتیجه گیری
۴۸۶	مفاتیح الغیب ص ۱۱۰:

جلسه ۱۷۶ (۱۳۹۴.۱.۳۰ / ۲۹ جمادی الثانی / یکشنبه) ۴۸۶

۴۸۶	مساوقتش شینت با وجود
۴۸۹	الهیات شفاء ص ۳۱
۴۹۰	معنای مساوقت
۴۹۰	کشف المراد ص ۳۲
۴۹۱	حاشیه حاجی سبزواری در اسفار ج ۱، ص ۷۵
۴۹۲	مطلب سوم: سوال: چرا این بحث متفرع شد بر اصالت وجود؟

جلسه 177 (۱۳۹۴.۲.۱) / ۲ رجب / سه شنبه) ۴۹۲

اسفار ج ۱، ص ۷۵ ۴۹۴
اسفار ج ۲، ص ۳۴۷ و ۳۴۸ ۴۹۵

جلسه ۱۷۸ (۱۳۹۴.۲.۵) / ۶ رجب / شنبه) ۴۹۷

بخش سوم: شینیت به فصل اخیر است (بیانلمّی پدیدار شدن ماهیت از دل وجود بنا بر اصالت وجود) ۴۹۷
نهایه ص ۸۲ ۴۹۸
ص ۱۰۵ ۴۹۹
ص ۲۱۱ ۴۹۹
نسبت صورت با ماده ۵۰۰
اسفار ج ۲، ص ۳۳ ۵۰۱

جلسه ۱۷۹ (۱۳۹۴.۲.۶) / ۷ رجب / یکشنبه) ۵۰۳

رسایل بوعلی ص ۱۶۶ ۵۰۳
اسفار ج ۲، ص ۳۶ ۵۰۵
تعلیق بر حکمت اشراق ص ۲۵۲ ۵۰۶
وجود کمالات در فصل اخیر به نحو اندماجی و بسیط ۵۰۶
اسفار ج ۵ ص ۲۵۴ تا ۲۵۶ ۵۰۶

جلسه ۱۸۰ (۱۳۹۴.۲.۷) / ۸ رجب / دوشنبه) ۵۰۸

جلسه ۱۸۱ (۱۳۹۴.۲.۸) / ۹ رجب / سه شنبه) ۵۲۰

ویژگی های فصل اشتقاقی از دیدگاه صدرا ۵۲۱
اسفار ج ۶، ص ۲۶۵ ۵۲۴
اسفار ج ۵، ص ۱۸۱ ۵۲۴
تعلیق بر الهیات شفاء ص ۷۲ و ۷۳ ۵۲۵

جلسه ۱۸۲ (۱۳۹۴.۲.۱۵) / ۱۶ رجب / سه شنبه) ۵۲۶

حاشیه بر الهیات شفاء ص ۷۳ و ۷۴ ۵۲۹
اسفار ج ۵، ص ۱۸۱ ۵۲۹
اسفار ج ۶، ص ۲۶۵ ۵۳۰
اسفار ج ۹، ص ۱۸۸ ۵۳۱
اسفار ج ۲، ص ۳۶ ۵۳۲
اسفار ج ۳، ص ۸۳ ۵۳۳
اسفار ج ۳، ص ۹۷ ۵۳۳
اسفار ج ۳، ص ۱۰۳ و ۱۰۴ ۵۳۴

جلسه ۱۸۳ (۱۳۹۴.۲.۱۹ / ۲۰ رجب / شنبه) ۵۳۴

اسفار ج ۶، ص ۲۶۵ ۵۳۶

جلسه ۱۸۴ (۱۳۹۴.۲.۲۰ / ۲۱ رجب / یکشنبه) ۵۳۸

نکته ای که مورد نظر است ۵۳۹

اسفار ج ۹ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ۵۳۹

اسفار ج ۳، ص ۱۳۳ ۵۴۱

اسفار ج ۵، ص ۲۹۹ ۵۴۱

اسفار ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۳ ۵۴۲

اسفار ج ۴، ص ۱۶۹ ۵۴۳

اسفار ج ۵، ص ۷۳ ۵۴۴

نحوه تحقق کلی طبیعی در خارج ۵۴۴

اسفار ج ۲، ص ۳۶ ۵۴۴

جلسه ۱۸۵ (۱۳۹۴.۲.۲۱ / ۲۲ رجب / دوشنبه) ۵۴۵

اسفار ج ۲، ص ۳۶ ۵۴۶

شواهد ص ۱۳۳ ۵۴۷

عوارض برخاسته از ذات (غیر وراء) و از غیر ذات (وراء) ۵۴۷

اسفار ج ۲، ص ۳۶ ۵۴۹

اسفار ج ۲، ص ۲۹۰ ۵۴۹

اسفار ج ۲، ص ۲۹۷ ۵۵۰

اسفار ج ۱، ص ۴۱۵ ۵۵۰

جلسه ۱۸۶ (۱۳۹۴.۲.۲۲ / ۲۳ رجب / سه شنبه) ۵۵۱

مشاعر ص ۲۳ سطر ۱۹ ۵۵۱

شواهد الربوبیه، ص ۱۳۳ ۵۵۲

جمع بندی تبیین لمّی پدیدار شدن ماهیت از وجود ۵۵۳

جلسه ۱۸۷ (۱۳۹۴.۲.۲۷ / ۲۸ رجب / یکشنبه) ۵۵۶

تصدّب وجودی ۵۵۶

حاشیه بر الهیات شفاء ص ۷۱ ۵۶۲

تعلیقه علامه بر اسفار ج ۱، ص ۳۹۱ ۵۶۳

جلسه ۱۸۸ (۱۳۹۴.۲.۲۸ / ۲۹ رجب / دوشنبه) ۵۶۳

۵۶۴	اسفار ج ۵ ص ۳۰۹
۵۶۴	ج ۵ ص ۳۴۲
۵۶۴	تعلیقہ بر حکمت اشراق ص ۲۳۷
۵۶۶	اسفار ج ۶ ص ۲۶۷ و ۲۶۸

جلسه ۱۸۹ (۱۳۹۴.۲.۲۹ / ۳۰ رجب / سه شنبه) ۵۶۸

۵۶۹	معقولات ثانیہ فلسفی
۵۶۹	عبارت فرع چهارم نہایہ
۵۷۱	تعلیقہ بر حکمت اشراق ص ۲۵۰
۵۷۳	اسفار ج ۱، ص ۶۷
۵۷۴	مشاعر ص ۱۲ و ۱۳
۵۷۴	مفاتیح ص ۱۱۰ ص ۳۲۸
۵۷۴	تعلیقہ حکمت اشراق ۷۷
۵۷۴	تعلیقہ الہیات شفاء ص ۷۵
۵۷۴	شرح اصول کافی ج ۳ ص ۸۰

جلسه ۱۹۰ (۱۳۹۴.۳.۲ / ۴ شعبان / شنبه) ۵۷۴

۵۷۶	بیان بوعلی در اتحاد عقل و عاقل و معقول
۵۷۶	الہیات شفاء ص ۳۵۷ و ۳۵۸
۵۷۷	تعلیقات ص ۱۴۸ (کہ تعلیقات بوعلی بر الہیات شفاء)
۵۷۸	ص ۱۶۱
۵۷۸	تعلیقات ص ۱۹۰
۵۷۸	اسفار ج ۳ ص ۳۵۶
۵۷۸	اسفار ج ۱، ص ۱۷۵
۵۷۹	فضای دوم منشاء: اتحاد صفات با ذات در واجب الوجود
۵۷۹	اسفار ج ۶، ص ۱۲۰ و ۱۲۱
۵۸۰	اما عرفان
۵۸۱	اسفار ج ۶، ص ۱۴۴ و ۱۴۵
۵۸۱	اسفار ج ۶، ص ۳۷۴
۵۸۱	اسفار ج ۱، ص ۳۴۳
۵۸۲	اسفار ج ۲، ص ۳۱۷
۵۸۲	اسرار الآیات ص ۱۲۶
۵۸۲	اسفار ج ۶، ص ۳۳۰
۵۸۲	اما اتولوجیا

جلسه ۱۹۱ (۱۳۹۴.۳.۳ / ۵ شعبان / یکشنبه) ۵۸۳

۵۸۴	اسفار ج ۶، ص ۲۷۷ و ۲۸۰
۵۸۵	اسفار ج ۳، ص ۳۴۱ و ۳۴۲
۵۸۶	اسفار ج ۳، ص ۳۶۹

٥٨٩	اسفار ج ٩، ص ١١٧ و ١١٨
٥٨٩	اسفار ج ٣، ص ٣٥٠
٥٩٠	اسرار الآيات ص ١٠٩
٥٩٠	اسرار الآيات ص ٢٠

جلسه ١٩٢ (١٣٩٤.٣.٤ / ٦ شعبان / دوشنبه) ٥٩١

٥٩١	تعليقه بر الهيات شفاء ص ١٠
٥٩٢	تعليقه بر الهيات شفاء ص ١٤
٥٩٣	تعليقه بر حكمت اشراق ص ١٩٤
٥٩٣	تعليقه بر حكمت اشراق ص ١٩٢
٥٩٤	اسفار ج ١، ص ١٧٩
٥٩٤	اسفار ج ٣، ص ٣٥٩

جلسه ١٩٣ (١٣٩٤.٣.٥ / ٧ شعبان / سه شنبه) ٥٩٥

٥٩٤	اسفار ج ١، ص ١٧٤ و ١٧٥
٥٩٨	اسفار ج ٧، ص ٢٣٠ تا ٢٣٢

جلسه ١٩٤ (١٣٩٤.٣.٩ / ١١ شعبان / شنبه) ٦٠٢

٦٠٢	اسفار ج ٦، ص ٢٧٤ و ٢٧٥
٦٠٣	شرح اصول كافي ج ١، ص ٢٦٠ و ٢٦١
٦٠٥	مراد از من جهة واحده

جلسه ١٩٥ (١٣٩٤.٣.١٠ / ١٢ شعبان / يكشنبه) ٦٠٦

٦٠٦	شرح اصول كافي ج ١، ص ٢٦١ و ٢٦٢
٦٠٧	اسفار ج ٦، ص ١٧٠ و ١٧١
٦٠٨	اسفار، ج ٦، ص ١٤٥
٦٠٩	اسفار ج ٦، ص ١٢١
٦٠٩	اسفار ج ٦، ص ١٢٩
٦٠٩	اسفار ج ٦، ص ٣٢٩
٦١٠	سه رسايل فلسفي ص ١٦٣ [نرم افزار ص ٣٤٩]
٦١٠	مجموعه رسايل تسعه ص ١٨٧
٦١٠	اسفار ج ٣، ص ٣٢٦
٦١١	مفاتيح الغيب ص ٣٢٥
٦١١	اسفار ج ٧، ص ٢٣٠
٦١١	مبدأ و معاد ص ٧٤
٦١١	شرح هدايه اثريه ٣٤٩
٦١١	مبدأ و معاد ص ص ١٣٢
٦١٢	شرح هدايه اثريه ص ٣٦٥
٦١٢	اسرار الآيات، ص ٤٠

جلسه ۱۹۶ (۱۳۹۴.۳.۱۱ / ۱۳ شعبان / دوشنبه) ۶۱۳

۶۱۴	اسفار ج ۶، ص ۳۳۰
۶۱۴	اسفار ج ۶، ص ۱۲۵
۶۱۵	تعلیقہ بر الھیات شفاء ص ۱۰
۶۱۵	تعلیقہ بر حکمت اشراق ص ۱۹۵
۶۱۶	اسفار ج ۶، ص ۱۲۴
۶۱۶	اسفار ج ۹، ص ۳۸
۶۱۶	شرح اصول کافی ج ۳، ص ۲۳۸
۶۱۶	تفسیر ج ۴، ص ۴۳
۶۱۷	اسفار ج ۶، ص ۲۷۳
۶۱۷	شرح اصول کافی ج ۱، ص ۲۶۰
۶۱۷	شرح اصول کافی ج ۱، ص ۲۵۹
۶۱۷	اسفار ج ۱، ص ۳۴۳

جلسه ۱۹۷ (۱۳۹۴.۳.۱۲ / ۱۳ شعبان / سه شنبه) ۶۱۸

۶۲۱	بیان فرق حیثیت تقییدیه نفادیه و حیثیت تقییدیه اندماجیه
۶۲۳	مطالب باقیمانده

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱ (۱۰۱) (۱۳۹۳.۷.۱ / ۲۷ ذیقعده / سه شنبه)

از آنجا که بحث مدخل نهایی، بسیاری از بحث های فلسفه فلسفه را باید عهده دار بشود، آن مقداری که در نهاییه بود عرض کردیم، بعد از آن در سال گذشته، عرض کردیم که یک بحث حکمت عملی و نظری گفته شود. که روشن شود

در حکمت عملی مباحثی گفته شد، باعث شد مباحثی که بسیار نیاز داشتیم به آن اشاره کردیم. تا جایی رسیدیم که توانستیم علوم انسانی را بررسی کردیم، مفهوم فلسفی فرهنگ را بررسی کردیم،

واقعیت این است که حکمت عملی از آنجایی که ما چندان با آن درگیر نمی شویم در دوره های فلسفی، نیاز به بحث های مفصل تری دارد که مبانی اش را در مباحث گذشته گذاشتیم.

در فلسفه فلسفه مباحثی مانده است.

ده دوازده تا مسأله مانده است و فقط به آن ها اشاره می کنیم. امسال می خواهیم بحث های اصالت وجود را مطرح کنیم.

۱. یکی حکمت عملی.

۲. اقسام حکمت نظری و فلسفه نظری و اقسام حکمت عملی و فلسفه عملی. البته به طور گذرا اشاره کردیم.

که باید روشن شود فلسفه الهی و فلسفه اولی یا متافیزیک جایگاهش چیست. این را خود دوستان پی می گیرند و اسفار ج ۱ فصل اول به این پرداخته است.

۱. تمایز علوم به چیست؟

آیا به موضوع یا روش یا هدف و غرض و غایت یا به مسایل است. ما در مباحث سال گذشته در اثناء فی الجمله توضیح دادیم که تمایز علوم یک محورش موضوع علم است. برخی می گویند موضوع علم کافی است. بنده به نظرم موضوع علم به تنهایی کافی نیست، می تواند علم برهانی باشد و موضوع واحد باشد ولی به لحاظ روش از هم جدا باشند. به نظرم فلسفه و عرفان نظری موضوع هر دو شان موجود بماهوموجود هست، ولی به لحاظ روش تفاوت دارند، گرچه با رسیدن به وحدت شخصیه تفاوت هایی از جهت موضوع هم پیدا شود.

غایت هم نوعا در علم برهانی رسیدن به واقع آن مقداری که ممکن است.

دسته بندی های دیگری داریم. الان صرفا گزارش می کنیم که بعدها اگر گفته شود، این ها را به مدخل اضافه کنیم.

به لحاظ عقلایی می توان یک علم را دو یا سه تکه کنیم. خوب است به لحاظ تدبیرهای مدیریتی یک علم، آن را تقسیم هایی کنیم، بحث سر هویت یک علم است که به لحاظ یک علم برهانی با آن روبرو هستیم، می شود این کارها را کرد.

فی الجمله این بحث را در تفاوت عرفان نظری و فلسفه این بحث را اشاره کردیم.

۲. اسامی فلسفه است.

این بحث را در اثناء اشاره کردیم. علم کلی، فلسفه، متافیزیک، حکمت، حکمت الهی، فلسفه الهی، علم اعلی، و... اسامی را بررسی کردن مهم است به دلیل این که بعضی رهنمی ها را سبب شده است. مثلا متافیزیک سبب شده است که برخی برداشت کنند که فلسفه اصلا در مورد طبیعیات نپرداخته است.

فلسفه به معنای مطلق داریم و به معنای متافیزیک، که باید فرق نهاد. که با این ها یک دسته از مغالطه ها را میتوان برطرف کرد. بحث های تاریخی را می توان حل کرد.

۳. کارکردهای فلسفه (بحث مهمی است که اگر فرصت می‌کردیم مثل حکمت عملی چندین

جلسه به آن می‌پرداختیم.)

چه اثری دارد، چه استراتژی بعدش باید اتخاذ کرد. اگر کسی بتواند خوب بپردازد، واقعا جا دارد یک رساله کامل در حد ۲۰۰ یا ۳۰۰ صفحه بلکه بیش از این‌ها که وقتی تلقط صحیح از فلسفه پیدا کردیم چه اثراتی بر آن مترتب می‌شود. حتی در نگاه تمدنی نیز تأثیرگذار است.

کارکردهای فلسفه

أ. دستیابی به نگاه عمیق و گسترده و کلان‌هستی. این کار کمی نیست.

اثر گسترده‌ای در حیات فردی و اجتماعی خواهد داشت. خود این را اگر کسی خوب معنا کند، بحث معنای زندگی و معنی بخشی فلسفه که یکی از حساس‌ترین حوزه‌های که انسان زندگی می‌کند معنای زندگی است. معنی بخشی می‌تواند به معنای مثبت باشد و می‌تواند به معنای منفی باشد. مثلا پوچ‌گرایی یک معنای منفی است که مبنای فلسفی است. حیات بشری منوط به این‌هاست و انسان با این‌ها زندگی می‌کند. عمده این را دین بر عهده می‌گیرد، چون به این مقولات کلان فلسفی پرداخته است.

ب. تربیت منش عقلانی.

اگر این بیاید در بسیاری از حوزه‌ها خودش را نشان می‌دهد. یک حکیم همه‌ساحت‌های زندگی‌اش را عقلانی می‌بندد. در فهم دین و زندگی و... را با عقل می‌بندد.

ج. نقش فلسفه در فهم متن دینی.

این را به توفیق الهی سال گذشته به آن پرداختیم. این کار مهمی است که فلسفه چقدر در فهم متن دینی اثر می‌گذارد. این کارکرد مهمی است که متاسفانه به عنوان نقص فلسفه در برخی حوزه‌ها قرار داده شده است.

د. تأثیر فلسفه بر بحث‌های فلسفه‌های مضاف.

به تعبیری علم پایه است برای فلسفه‌های مضاف. مثلا فلسفه حقوق و هنر و تاریخ و سیاست و...

لزوما هر چه در فلسفه های مضاف گفته می شود نیاز نیست در فلسفه مطلق بیاید. ولی فلسفه مطلق به عنوان پایه برای فلسفه مضاف هستند.

فلسفه های مضاف یک اثر و کاربرد ویژه دارد در مباحث تمدن سازی. که فلسفه مضاف هم زیر سر فلسفه اولی است. این یکی از کارهاست و بسیاری از این کارها را فلسفه مطلق متکفل است. خیلی اوقات مباحث فلسفی خام را در فلسفه مضاف استفاده کرده اند. همین طور مردم عادی هم در زندگی شان مباحث فلسفی را پیاده کرده اند ولو این که نمی دانند فلسفه است.

باید بدانید و مبانی دستتان باشد و با نگاه دقیق و ظریف مباحث را پیش ببرید. نمی شود مستقل و بدون توجه به مبانی فلسف این کارها را پیش برد.

اگر کسی بداند یک علم جایگاه علمی را بداند،

ایجاد یک علم جدید، نیاز به مقدمات فراوانی دارد.

ه. علوم طبیعی

که الان نیاز نیست به آن پردازیم. اثبات موضوع علم طبیعی، مبادی و مبانی نظری علوم طبیعی را فلسفه باید تأمین کند. الان خیلی ها رسیده اند به این که پایه های متافیزیکی یک علم تجربی را در می آورند و آورده اند. الان بحث های میان رشته ای میان فلسفه و فیزیک را شکل داده اند و دارند کار می کنند.

الان جای فلسفه علم تجربی در حوزه های ما خالی است. ما سنت قوی ای داریم ولی عملا به فیزیک نظری که وجود دارد گره نخورده ایم. ما باید این ها را جدی طی کنیم. حتی نیاز به دانستن بعضی از مباحث علوم تجربی است تا بتوان این پایه هایش را به دست آورد.

درست است که پوزیتویست ها گفتند علم و فلسفه را باید گذاشت کنار ولی عملا خودشان یک فلسفه به وجود آورده اند.

عملا بدون فلسفه نمی شود کار را پیش برد، حتی با نگاه پوزیتویست ها.

الان علم طبیعی پایه های فلسفی جدی ای دارد و باید هم کار شود هم برای اثبات موضوع.

ما در علم تجربی هم قایل به علم اکتشافی برهانی هستیم. که سال قبل توضیح دادیم. اصل چیستی علم تجربی، هستی و.... آن باید مورد توجه قرار بگیرد. لذا یکی از کارکردهای فلسفه است.

و. پایه بودن برای علوم انسانی

مباحث کلان و مبحث نفسش به عنوان پایه برای علوم انسانی است. ما مباحث نفس را در حکمت عملی توضیح دادیم و دیدیم که خیلی چیزها از آن در می آید. منظور ما علوم انسانی برهانی اکتشافی است. مثل سیاست و جامعه شناسی، نه آنی که الان وجود دارد. نه به معنای عام که حتی ادبیات را هم شامل شود. نفس این نوع نگاه یک اثر راهبردی دارد.

فلسفه که علم پایه هست، در جای جای مباحث مخصوصا بحث نفسش را پوشش می دهد. حتی جامعه شناسی، روانش شناسی، اقتصاد، سیاست.

با نگاه اکتشافی، گرچه سخت است، نه با تسامح در علم که یک معلوماتی است که برای ما تدبیرآور است. بلکه واقعیت باشد و بعد باید تدبیر کرد.

ز. تأثیر در ساحت تمدنی

اگر کسی بحث علوم انسانی و فلسفه های مضاف و علوم طبیعی را پی بگیرد، نتیجه مستقیمش در علوم تمدنی است. الان بعضی از دوستان دارند کار می کنند که هویت تمدن بر اساس نگاه صدرا چگونه است.

مثلا آن اندیشه نبوتی که حکیم توضیح می دهد و رسول الله را به عنوان عقل کل در نظر می گیرد، لازمه اش حضور حداکثری دین در بحث های تمدنی است. البته دین بر اساس اجتهاد.

الان مثل ماها برای برخورد تمدنی به شکل عمیق، یکی از پایه های اصلی اش فلسفه است. این ها فوایدش است که به صورت جزئی نمی خواهیم به آن ها بپردازیم.

ناگفته نماند: تمدن غربی جایگاه فلسفه را فهمیده است که در چه حد است. برای آن ها فلسفه غرب مغز تمدنشان است.

اما برای ما فلسفه و عرفان نظری و دین باید به عنوان مغز کار قرار بگیرد.

اگر کسی این ها را بداند در نوع فلسفه خواندنش هم تأثیر می گذارد.

۴. جایگاه و دسته بندی و طبقه بندی علوم

با این توضیحات روشن می شود که جایگاه فلسفه روشن شود. این که فلسفه مادر علوم تلقی شده است، بر می گردد به این نوع از نگاه. جایگاه علوم را به لحاظ مدیریتی که یک جوری بگذرد این یک نوع نگاه است. ولی به لحاظ نفس‌الآمری، اگر کسی این مطالب را بداند می فهمد که به لحاظ نفس‌الآمری علوم جایگاه دارد. این جایگاه باید به لحاظ مدیریتی اعمال شود. مدیریت علوم به دست مردم است لذا کسی می تواند علم فلسفه را حذف کند. یک جایگاه نفس‌الآمری و طبقه بندی علوم است بر اساس نفس‌الآمری و بعد از آن مدیریت درست علوم باید بیاید.

بوعلی که فیلسوف و طبیب است، در مسایل می داند که اول فلسفه هست بعد طب است.

مثلا خواجه نصیر به طلبه های رشته فلسفه داده است ۲ درهم، به ریاضی داده است یک و نیم درهم و

بررسی جایگاه علوم

۱- علوم پایه فلسفه اولی (فلسفه ذهن و طبیعت زیر مجموعه فلسفه اولی است)، عرفان نظری، شریعت در باب

معارف، معرفت شناسی، منطق؛ این دسته مقدم بر سایر علوم است.

۲- عرفان عملی، شریعت در وادی طریقت، حکمت عملی، فلسفه های مضاف، فلسفه فقه. (تاریخ، هنر، تربیت،

سیاست، جامعه شناسی و....)

۳- علوم تجربی و علوم ریاضی و علوم انسانی. (پیش از علوم انسانی باید فلسفه اولی باشد). هنر و فقه اصغر

(فقه متعارف)، تحقیقات کاربردی.

این سیری است که باید در باب علم داشت. این یک مدل است که این سبک یک مدیریت راهبردی را به دنبال خودش می آورد.

نوع فیلسوفان ما دسته بندی علوم دارند. اولاً فلسفه و بعد ریاضی و بعد طبیعیات. این کار را انجام می دادند ولی الان این ها رها شده است.

طبقه بندی علوم نتیجه های تمدنی دارد.

این یک نوع نگاه راهبردی که از دل نگاه نفس الأمری در می آید.

۵. انواع تعاریف فلسفه

مثلاً گفتیم: علم ناظر به واقع آن گونه که هست. چه در فضای سنتی و چه در فضای غربی، تعاریف متعددی برای فلسفه شده است. لازمه کار کانت و... ارائه یک تعریف دیگری از فلسفه است.

این جزء بحث های فلسفه فلسفه است. تعریف فلسفه نوع نگاه به فلسفه است. در نگاه کانت که شما به دنبال نومن می گردی بیخود است. اصلاً برای همین است که بعضی از آن ها گفته اند چه ارتباطی این فلسفه با فلسفه های کهنه دارد؟!

نوع تعریف، نوع تلقی از فلسفه است که در کار فلسفی و مسأله سازی فلسفه و... مؤثر است.

با این تلقی های ما مسأله سازی های ما خیلی متفاوت است.

فلسفه غرب یک قرون وسطی است که تا حدی به فلسفه ما نزدیک شده است، بعد های دیگر متأخر و هگل است که تا لبه مباحث رسیده اند. همه آن ها در مباحث معرفت شناسی و... گیر کرده اند.

۶. دسته بندی فلسفه ها و اقسام فلسفه ها به لحاظ معنی بخشی.

از همین جهت می شود تقسیم کرد فلسفه ها را. فلسفه پوچ گرایی با فلسفه اسلامی چقدر فرق دارد. یک فلسفه، فلسفه سلوک می شود و یکی دست و پای انسان را می بندد.

۷. تعیین بخشی عقل به خود

عقل یک عقل است ولی گاه با تعینی که به خودش می دهد یا اشتباهی که می کند خودش را به گونه ای جلوه می دهد که ما با فلسفه های گوناگون مواجه شویم. این به خاطر همین بحث های عقل و تعیین بخشی عقل به خود است و چه راهی داریم که بر تعارض و تغایر این عقل ها فایق بیاییم که بگوییم این حق است و مابقی حق نیست.

این نگاه درجه دوم به کل مباحث فلسفی است. سال گذشته اشاره کردیم که عقل دوره اسلامی یک عقل گشوده به شریعت است. که برای خودش توضیح و تحلیل دارد. حال آیا راه گفتگو داریم و... تعدد عقل ها باعث نمی شود که حقیقت عقلانی عقل گرفته شود. آیا شهود راه حقی هست یا نه؟ حقیقت وحی داریم یا نه؟ آیا تابع تجربه باید بود یا نبود؟ مثل پوزیتویست ها.

۸. مفاهیم کلیدی در فلسفه.

اشاره کردیم. مثلا معقولات ثانی فلسفی اس و اساس مباحث فلسفی است. این جزء مباحث پیشینی است، که پیش از فلسفه و نگاه درجه دوم و فلسفه فلسفه به آن توجه کرد.

معقولات ثانی فلسفی مفاهیم کلیدی فلسفه است که باید این ها را بحثی جدی کرد و بصیرت برای طلبه ایجاد شود تا بتواند وارد مباحث فلسفه شود. یادتان باشد هرگاه مباحث معقول ثانی را خوش خواندید که این بحث ها دو جایگاه دارد:

۱- جایگاه مقدماتی

۲- در خود فلسفه.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲ (۱۰۲) (۱۳۹۳.۷.۵ / ۲ ذیحجه / شنبه)

توقعمان این است که وارد مباحث اصلی فلسفی شویم و بعد از مباحث فلسفه فلسفه به مباحث اصلی چون اصالت وجود پردازیم.

رفع شبهات

بسیاری از شبهات هست که اگر بخواهد حل و فصل شود به گونه ای که امروزه پسندیده شود، با اطلاعاتی که هست، فلسفه خوب عمل کرده است. از جمله کارهای شهید مطهری با رویکرد عقلانی که داشت، در دوره خودش موفق بوده است.

بسیاری از شخصیت ها که پاسخ گوی شبهات هستند از جهت فلسفه است. اقتدار، قوت، از جانب فلسفه است و پذیرش آن از طرف مقابل هم از جهت فلسفه و کارکرد عقلانی است.

حتی کسانی که فلسفه را قبول ندارند اقرار دارند که فلسفه در پاسخ گویی به شبهات مفید است.

اگر به لحاظ تمدنی بخواهیم این بحث را نگاه کنیم و این که حکومت دینی تشکیل شده است از این منظر نگاه کنیم، پاسخ به شبهات جدی است که فلسفه خیلی تأثیر گذار است.

بسیاری از این پاسخ گویی به شبهات سرریز می کند در فلسفه و برای خود فلسفه مفید هست.

از نهضت ترجمه از سال ۱۳۶۸ که متون فلسفی از غرب به فارسی ترجمه شده است، بنده خدایی می گفت: نیاز نیست من همه حرف هایم را بزنم، کافیست یک کتاب از غربی ها را ترجمه کنم!

این نهضت ترجمه برای ما میمون است ولی جالب است اگر در این ترجمه ببینند کتابی به درد پاسخگویی به آن شبهات می خورد، آن را ترجمه نمی کنند!

بعد از نهضت ترجمه احتیاج ما به فلسفه بیش از پیش شده است.

کمک به علم کلام

خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد، مشحون از مباحث فلسفی است، پالایش کرده است و یک فضای فلسفی نزدیک به کلام در آورده است تا بتواند کلام را متقن کند. خصوصاً بعد از نوآوری های صدر، خیلی از مباحث فلسفه می تواند کمک کار کلام باشد.

هرچند بعضی ها مخالف اند با این سبک از کار.

کمک به عرفان

چه عرفان نظری و چه عرفان عملی. جالب است خود عارفان آمدند و در قرن ۸ و ۹ سعی کردند بر اساس ادبیات مشاء آن ها را ارتقاء دادند با مضامین عرفانی. تمهید القواعد، مصباح الأنس و حتی مقدمه قیصری.

قرار است اگر همگانی شود و همگان بپذیرند، راهش استدلال های فلسفی است.

بنده در مباحث عرفان عرض کردم که یک بار دیگر نگارش جدید از مفتاح الغیب قونوی بر اساس ادبیات صدرا داشت.

فلسفه صدرا خیلی عظیم است. حجم عظیمی بعد از صدرا به وجود آمده است.

ما بخشی را در مباحث عرفانی از مبانی صدرا استفاده می کردیم، و مباحث را خیلی راحت پیش می بردیم. مثلاً تحلیل فنای عرفاء با صیوروت وجود صدرا خیلی راحت قابل فهم است.

استدلال بر وحدت شخصیه وجود که دو استدلال صدرا خیلی مفید است.

نوع مباحث صدرا حتی می تواند کمک کار مباحث عرفان عملی باشد. نوع سیر و حرکتی که عرفاء در نظر می گیرند همه این ها قابل استدلال و پیگیری است.

نوع تعامل بین عرفان نظری و فلسفه را عرض کردیم.

تفاهم و گفتگو به دلیل زبان همگانی بودن

انصافاً فلسفه به خاطر زبان همگانی بودن، مایه گفتگو و تفاهم است.

سال گذشته در مدخل در تبیین بما مرّ در بحث رابعاً، گفتیم غرض علم چیزی است و فواید علم چیز دیگری است.

«نعم هناك فوائد تترتب علیها» این فوایدی که علامه گفته است، کارکردهای فلسفه همین می شود

بر اساس مبانی خود علامه یکی از کارکردها اثبات موضوعات علوم است که خود علامه هم تصریح کرده است.

۹. تاریخچه فلسفه اسلامی

به گمان بنده بسیاری از فیلسوفان ما نگاه تاریخی به فلسفه داشتند و خبر دارند و فاصله که می گیرند می دانند. بوعلی، شیخ اشراق، خواجه نصیر، صدرا و... اینگونه بوده اند. می دانند چه مقدار دارند جلو می آیند و چه مقدار همراهی می کنند و کجا دارد فاصله می گیرند.

اکثرا بعد از صدرا، اطلاع دارند ولی اطلاعشان استشمامی است ولی به نحو تفصیلی به شاگرد بگویند، که این ها را نگاه دار و جلو برو.

اما گهگاه به صورت تفصیلی در مباحثشان دارند که مثلا فلان شخص را این طوری نگاه نکنید. مثلا مباحث مشرقیه چنین است و چنان.

اما تاریخچه ای که در مقدمه فلسفه باید گفته شود، باید مجمل باشد ولی باید پر باشد از بصیرت ها.

بله باید یک درس مستقلی به اسم تاریخ فلسفه هم باشد.

ما الان نمی دانیم بوعلی چقدر نسبت به فارابی کار کرده است.

یک شکلش پیگیری تک تک مسایل است.

که یک استقراء علمی و فنی است. که این حلقه واسطه است پیگیری آثار واسط است تک به تک. که این نیاز به چاپ آثاری است.

این باعث می شود ما یک فهم درستی از مسایل و چه جوری می شود اینجوری است، مثلا اصالت وجود چه سیری طی کرده است، تشکیک چه سیری طی کرده است و... حتی حد وسط هایی که مغفول مانده است.

یک روش هم این است که به صورت مکتب وار تاریخ فلسفه بررسی شود.

مثلا مشاء و اشراق و حکمت و متعالیه. مثلا کتاب اشارات در مکتب مشاء چه اثری داشته است. بعضی کتاب ها هنوز نخوانده ولی به دست گرفته اید معنادار است.

کتابشناسی توصیفی در مباحث فلسفی بسیار مهم است.

بنده در عرفان دیده ام که یک کتاب را آدم خوب معنا می کند خیلی تأثیر دارد.

آثار و شخصیت ها و پیوست شخصیت ها و مکتب ها همه این ها تأثیر دارد.

باید بعد از بدایه و نهایه یک کتاب با تمام دقت ها نوشته شود و بعد از تألیف بشود علیه المدار و تحقیقات عمده روی آن صورت بگیرد.

مثلا اعاده معدوم یا مساوقت شیئی با وجود را در نهایه می خوانیم ولی این که از کجا آمده است و... را نمی دانیم. در فهم مطالب و تبویب و ... بسیار مؤثر است. گویا من می شوم خود بوعلی با او می فهمم، با بوعلی جلو می روم و بعد از او جدا می شوم!

تاریخ فلسفه یک نوع دیالوگ فلسفی بین شخصیت های برجسته فلسفی است.

اجمالش را باید گفت.

اثر این کار در تاریخچه فلسفی، ممکن است در حد مثلا ۴۰ صفحه باشد، ولی اثرش به اندازه ۱۰۰۰ ساعت کار علمی است.

۱۰. پرداختن به حکمت متعالیه و نسل صدرایی تا علامه طباطبایی

باید تحلیل فلسفه صدرایی گفته شود و مختصاتش گفته شود که ما این کار را کرده ایم. ولی نسل صدرایی چند دسته اند؟ محققانش کی هستند؟ آثارشان چگونه است؟ علامه طباطبایی در کجاست؟

ایشان را جزء کدام دسته باید قرار داد از آن سه دسته؟ از نظر نگارش در کدام فضا قرار می گیرد؟

ایشان در نهایه سعی کرده است خالص برهانی عمل کند گرچه روش اشراقی پشت صحنه است.

دانستن این نکته توقع ما را در بعضی مواضع زیاد می کند و در بعضی از مواضع کم می کند.

این ها را بدانیم می دانیم که علامه طباطبایی که می شود و نگارشش هم چگونه است.

۱۱. بستر تاریخی پیدایش بدایه و نهاییه و نسبت آن با منظومه و کتاب های صدر

اگر بدانیم که برداشت و بیان علامه این است که منظومه با این سبکش نمی تواند اولین کتاب باشد ولی من بر اساس منظومه رجوع کنم. اگر آدم این را بداند، می داند جاهای حساسش به کجا رجوع کند.

نهاییه بر اولاً بر اساس بدایه است با اضافاتی. مثلاً این کتاب همراه با نظرات خاص ایشان در تعلیقات نهاییه است. تحقیقات نهایی ایشان و در عین حال تلقی علامه این است که ایشان تلقی حلقه واسطه به اسفار است. که سال گذشته عرض کردیم که با این لحاظ حلقه واسطه، نیاز به تکمیل بعضی از مباحث در نهاییه هست.

برای نهاییه مجبورید به تعلیقه ایشان در اسفار و دیدگاه های نهایی و مختار ایشان رجوع کنید.

اگر بدانید چه کارهایی را علامه در نهاییه انجام داده است، بکر و نو است. اگر این را بدانند، خواندن نهاییه سبک دیگری می شود. توقعش این است که این را نباید در جای دیگری دنبال کرد. ولی آن یکی برای صدر است و آن یکی برای حاجی است و آن یکی برای شیخ اشراق است.

اگر این ها درست گفته شود بدایه و نهاییه معنی پیدا می کند.

۱۲. ضرورت نگارش کتاب فلسفی مناسب

- ما این احساس را داریم که طلبه ما وقتی می خواهد وصل شود به بدایه و نهاییه سنگین است.

- ما اگر چیزهایی و بصیرت هایی را همینجا بیفزاییم، بسیار کمک می کند. ما داریم بعضی طلبه ها که تا آخر اسفار رفته اند ولی بعضی از بصیرت ها برایش پیدا نشده است. نمونه اش: سال قبل، چی است که صدر این همه آیات و روایات در اسفار آورده است؟!

حتی با برخی از اساتید هم همین طور است. مثلاً روش اشراقی را می گویند ما نمی فهمیم و این ها ذوقیات است.

تلقی ما این است که ما بسیاری از این مطالبی که در مدخل افزودیم نیاز است برای آن نگارش نهایی.

- مباحث نویی هم داریم که باید بر اساس آن ها نیاز به تدوین متن جدیدی هست. این به معنای بی مهری به بدایه و نهاییه نیست. نباید در کنار نهاییه جای شرح منظومه تنگ شود.

البته هنوز ادعا ندارم که این ۱۲ مسأله همه چیز باشد.

المرحلة الأولى في أحكام الوجود الكلية

«المرحلة الأولى في أحكام الوجود الكلية»

چرا تعبیر این چنین کرده است.

طبیعتاً زود به ذهن می آید که بحث هایی مثل اصالت وجود و تشکیک است.

دسته بندی مباحث فلسفی

بله ما یکسری بحث های تقسیمی فلسفه داریم و بحث های خاص فلسفی،

۱- مباحث تقسیمی: مثلاً الوجود اما رابط أو مستقل، اما ذهنی او خارجی، اما حادث او قدیم، اما واحد او کثیر

و... این دسته از بحث ها جزء بحث های تقسیمی است. که هر قسمی بحث ویژه پیدا می کند.

۲- بحث های خاص فلسفی، مثلاً مرحله ۵ فی الماهیه، یا مرحله ۶ فی مقولات العشر، یا مرحله ۱۱ فی العلم.

این ها بحث هایی خاص است و کل مباحث وجود نیست.

۳- یک دسته از بحث هایی داریم که به وجودی دون وجودی اختصاص پیدا نمی کند، بلکه در هر جا که وجود

باشد، صدق می کند. این را تعبیر می کنند به «مباحث کلان وجودی».

علامه در این مرحله به این دسته سوم از احکام نظر دارد. بحث های کلان غیر تقسیمی

که سه بحث اصلی دارد، اصالت وجود، تشکیک، عدم.

علامه در مدخل گفته اند: احکام یا احکام مساوی وجود است یا مع مقابلها مساوی با وجود است.

الان علامه می گوید: راه طبیعی این است که از احکام مساوی شروع کنیم. این ها احکامی است که برای همه

وجودات است و به وجودی دون وجودی اختصاص پیدا نمی کند. به لحاظ کار ایشان نگاه کنید باید بحث های

کلان را مطرح کرد.

- چیزی که هست این که علامه یک دقتی به خرج داده است و یک استحکامی دارد. صدرا التفات را دارد که بحث های ایشان باید از اصالت وجود شروع شود و این کار را در اسفار انجام داده است و بعد بحث تشکیک و....

حاجی سبزواری هم در منظومه از اصالت وجود شروع می کند ولی یک چیز است که این ها را عنوان دهید و ادبیات دهید، که چرا این ها را ابتدا آوردید؟ به این خاطر که این ها جزء احکام کلی وجود است. چون موضوع شده است موجود بما هو موجود، باید احکامی ذکر شود که مربوط به خود وجود باشد. علامه اینجا تحلیل کرده است و زبان داده است.

اینجا سه بحث است:

۱- اصالت وجود. این بحث به کدام وجود متعلق است؟ به واجب، ممکن، علت، معلول، ذهنی، خارجی؟! اصلا کاری ندارد که برای واجب باشد یا ممکن. هر جا ما متنی داشته باشیم که وجود است این بحث در آنجا مطرح است. علامه نشان می دهد در هر جایی که این بحث چطور گره می خورد به موضوع فلسفه. این نشان می دهد که علامه خوش فهمیده است احکام کلی وجود را.

۲- بحث تشکیک.

۳- بحث عدم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳ (۱۰۳) (۱۳۹۳.۷.۶ / ۳ ذیحجه / یکشنبه)

در مورد احکام کلی وجود، به عرض رسید که علامه در این بحث، در مقام اشاره به این بحث است که احکام وجود به سه دسته تقسیم می شود.

این اندیشه در فیلسوفان گذشته بوده است، خود صدرا این مباحث را در آغاز اسفار و حاجی در شرح منظومه همین مباحث را مراحل آغازین کتابشان قرار داده اند ولی ادبیاتی که باید سر در بیاورد، در کار علامه پیدا شده است. گرچه به گمان من این عنوان در لابلاي بحث های صدرا هست.

این عنوان عجالتاً سر برآورده است و ادبیات پیدا کرده است.

در بدایه علامه تعبیر کرده است: «فی کلیات مباحث الوجود» ولی در نهایت عنوان داده است «فی احکام الوجود الکلیه»

که طبیعتاً باید احکام مساوی را مورد بحث قرار می دادند.

علامه در این مرحله دقت خاصی را انجام داده است.

این که مسأله اصالت وجود چرا به عنوان احکام کلی وجود قرار گرفته است.

در مورد تشکیک، صحبت موجودی دون موجودی نیست، بلکه نسبت موجودات را به صورت کلان می سنجیم. این که چه نسبتی بین موجودات هست و کاری به جزئیات نداریم.

از طرفی در مورد حقیقت واحده وجود معنا پیدا می کند که کل هستی یگانه می شود. که در جایش توضیح می دهیم.

اما بحث عدم چی؟ اینجا هم دقت بفرمایید: علامه نظری داشت، در مقام ششم در تبیین بما تقدم، اولاً که مطرح کرد، ذیل آن بحث، عدم را مطرح کردیم که چرا جزء مباحث هستی شناسانه می آید و چرا بحث عدم در فلسفه می آید.

تبیین خلاصه وار طرح عدم در فلسفه:

نظر اول: عدم لازمه سلبی وجود. و ثبوتش، ثبوت لازم وجود است.

نظر دوم (طرح علامه): ثبوت تبعی. که باید در نفس الأمر به آن بپردازیم.

نظر سوم: موضوع فلسفه موجود به معنای خاصی است که الواقیه است. طرح آیت الله عابدی شاهرودی.

نظر چهارم: بحث استطرادی است و علامه آورده است، به این خاطر آورده شده است. جایی پیدا نمی شد.

عرض کردیم که دیدگاه اول را قائل هستیم.

ولی چه تلقی اول و چه تلقی علامه باشد، که باید این بحث را در فلسفه کرد.

ما یک بحث های ویژه ای داریم، مثلاً عدم زمانی که در مبحث حرکت مطرح می شود. و باید در جای خودش رسیدگی شود.

بحث عدم ذاتی در بحث امکان ماهوی.

اما بحث هایی مثل لامیز فی الأعدام و ... که بحث های کلان است و به وزان بحث های کلان وجود قرار می گیرد.

علامه در این بحث متأثر از مرحوم سبزواری است که اولین بحث را فی الوجود و العدم قرار داد و بعد از بحث اصالت وجود و تشکیک و ... رسید به بحث از عدم و لامیز فی الاعدام و ...

این طرح سبزواری را پسندید و لذا در ذیل این بحث آورده است.

با همه این ها، این کار علامه، کاری نو است و لو در حد ادبیات و زبان دادن.

بدایه علامه به وزان منظومه است. در آنجا مرحله اولشان ۱۲ فصل دارد. این دوازده مسأله را اگر دقت بفرمایید می بینید تخصص الوجود بماذا، مساوقه الشیئیة با وجود یا اصالت وجود یا تشکیک وجود و ... هر کدام یک بحث است.

آن ۱۲ فصل در آنجا تبدیل شده است به ۳ فصل در نهاییه. بحث نفس الأمر را آنجا آوردم که ذیل بحث اصالت وجود است. تخصص الوجود را آنجا گفتم ولی ذیل بحث تشکیک گنجانده می شود.

این کار علامه هم یک نظام مندی منطقی ریاضی است.

اینجا ایشان این التفات را کامل کرده است. واقعش این است که بحث نفس الأمر بحثی مستقل است یا ذیل بحث اصالت وجود می گنجد؟

حق با علامه است و نفس الأمر یک بحثی است که باید با اصالت وجود حل شود. یعنی آن کاری که از علامه در بدایه انجام شده است به تبع حاجی در شرح منظومه، آمده در نهاییه و یک نظم و نسق منطقی تری پیدا کرده است. مساوقت شیئیت با وجود فرع اصالت وجود است.

این کار علامه هم یک کار خوب و نویی است. یعنی نشان می دهد تشکیک چه فروعاتی دارد، اصالت وجود چه فروعاتی دارد.

چرا این قدر روی این ها تأکید می کنیم؟ به این خاطر این است که نوع این ها ساختار ذهنی است.

باید این را بحث کرد که چطور نفس الأمر مبتنی بر بحث اصالت وجود است؟

بعضی ها برای اصالت وجود یک نفس الأمرهای ویژه ای درست کرده اند.

این بیان علامه به ذهن یک ذهن سازماندهی می دهد، تشخیص جایگاه مباحث می دهد،

شما اصل موضوع علم را اثبات کردید،

یادتان هست که گفتیم: ارتباط حلقه علم ارتباط نفس الأمری است. گرچه گاهی به صورت پراکنده در یک علم

می آید و بحث می شود ولی این را بدانید که ارتباط نفس الأمری هست و حالت اکتشافی است.

به نظرم عملاً این بحث باعث می شود که کار علامه را کاری رو به جلو در این زمینه می دانیم.

تذکر:

برخی از بحث های عادم جایگاه ویژه دارد. ولی بحث های عدمی که کلان است، باید در همین باب انجام شود.

بحث عدم اصلی، کلی، کلان، جایگاهش اینجا پیدا شده است و گفته شده است.

مسأله: ما بحث اصالت وجود که شد، آیا بحث ماهیت و مرحله ای که جدا برای آن قرار داده اند، آیا این بحث

ذیل بحث اصالت الوجود می آید یا نه؟ یا باید بیاید یا نه؟ جای بحث دارد.

یا مثلاً مرحله ۱۲ که علامه تصریح می کند که این بحث باید ذیل بحث وجوب و امکان بیاید. ولی به خاطر شرافت این بحث، آن را جدا کرده ایم.

در مورد علم و ماهیت و مقولات عشر، مسکوت است، یعنی آن ها را عملاً یک مرحله جداگانه می داند.

مسأله دیگر: اهمیت این احکام کلی وجود چیست؟

طبیعی است، احکام کلی وجود که درباره کل هستی بحث می کند خیلی اهمیت دارد از آن جهت که نگاه کلان به هستی است. این نگاه کلان همیشه دارای اهمیت فراوان است. همیشه باید در کنار نگاه جزئی باید نگاه کلان هم باشد.

اهمیت نگاه کلان

ما عرض کردیم که ما همیشه به دنبال یک دستگاه سازوار هستی شناختی هستیم. که به صورت نظام مند و منطقی و درست باشند. مثلاً شما انتظار دارید که فلسفه همه مباحث را درست و منطقی توضیح دهد و جلو برود. همان طور که در ریاضی اینچنین است. معمولاً فلسفه ها در درون خودشان برای فیلسوف نظام مند است.

الان می شود نشان داد دستگاه سازوار مشاء و اشراق و صدرا چیست.

یکی از چیزهایی که در دستگاه سازوار شرط است و بسیار مهم است، نگاه کلان است.

شما دارید دستگاه کل هستی می کنید، طبیعی است که در دستگاه سازوار تأثیر می گذارد.

بعضی می گویند: شاکله دستگاه های فلسفی را همین نگاه کلان و احکام کلی شکل می دهد.

توصیه استاد:

هر فلسفه ای که می خوانید، بخوانید ولی بعد شاکله آن را در بیاورید که چطور نظام می دهد. چرا؟ برای فائق شدن فلسفه ها این امر لازم و ضروری است. این نوع نگاه، تقریباً یک نوع نگاه از منظر ویژه ایست که باعث می شود که چفت و بست ها را ببینید و خلل ها را ببینید که به چه متمیم هایی نیاز دارد.

- رنگ زدن به همه مباحث آینده

مثلا اصالت وجود در همه مباحث فلسفی خودش را نشان می دهد. که اگر کسی مبنایی را اینجا اتخاذ کرد و بعد در مباحث بعدی به لوازم آن ملتزم نشده باشد، این یعنی خلل کار فلسفی است.

یکی از خصایص صدرا این است که تمام لوازم بین و نیمه بین اصالت وجود را در همه دستگاه فلسفی خودش پیاده کرده است. در هر جایی که وارد می شود قطعاً یکی از مقدماتش بحث اصالت وجود است. بحث وجود رابط و مستقل، حدوث و قدم، صیوروت وجودی و.... بدون این اصل نمی شود.

بلکه صدرا در خیلی از مسایل بحث ها را پیش برده است.

ما در مختصات حکمت متعالیه این ها را مطرح کرده ایم که نگاه کلان چگونه خودش را در دستگاه صدرا نشان می دهد.

صدرا علم واجب را از این اصل شروع می کند.

بسیاری از مسایل پیشین، حل و فصل هایی شده است که صدرا حل و فصل جدیدی می کند، به خاطر این اصل.

بعضی تعبیر می کنند به اصالت وجود و بنده تعبیر می کنم به نگاه برآمده از اصالت وجود که شاخه می دواند.

این نگاه کلان، ادبیات ویژه ای به وجود آورده است که صدرا هر جا می رسد، می گوید: نحوه وجودش این است و آن است و اینچنین است و آنچنان.

اصالت و پس از آن تشکیک، این نوع نگاه همه مباحث را رنگ می زند.

نگاه وجودی صدرا در بحث اصالت وجود بسیار حیاتی است.

توضیح این که چطور این اندیشه سر برآورده است را در جایش عرض می کنیم.

مسأله دیگر: وحدت مطلقه خارجیت مطلقه، بساطت مطلقه

آیا این ها را باید مطرح کنیم؟ می شود مطرح کرد؟

بله می شود. ولی کجا؟

این ها احکام کلی است، هر وجودی وحدت و خارجیت و بساطت دارد، اگر یادتان باشد علامه از این ها به عنوان احکام مساوی وجود نام برده است.

علامه در همین اصالت وجود یکی دوتا از این ها را اعمال کرد. اصالت وجود را که اثبات کردید، این وجود بسیط است یا مرکب؟ که علامه تبیین می کند بساطت را. که این بساطت مطلقه است.

نوعا این احکام اگر بخواهد بحث شود باید ذیل بحث اصالت وجود طرح شود.

البته بسیاری از این بحث ها نیاز دارد به دانستن ادبیاتی، مثلا وجود ذهنی و خارجی باید دانسته شود که خارجیت مطلقه دانسته شود، یا مثلا باید بساطت و ترکیب دانسته شود که بساطت مطلقه دانسته شود. یا واحد و کثیر دانسته شود تا وحدت مطلقه فهمیده شود لذا ذیل این بحث ها هم طرح شده است.

با توجه به این مطالب، روشن می شود که این مرحله بسیار حیاتی است. حتی آن هایی که مغفول گذاشته شده است باید بنیادش روشن شود.

به تعبیر دیگر باید آغاز فلسفه را روشن کرد که کجاست؟

یکی از کمالات فلسفه این است که نقطه آغاز درستی داشته باشد.

بعضی نقطه آغاز طبیعی انتخاب می کنند و برخی نقطه آغاز منطقی و فلسفی اتخاذ می کنند.

صدرا ادعایش این است که نقطه آغاز منطقی و فلسفی را رسما اصالت وجود می داند.

بحث بداهت مفهوم وجود را در مقدمه نهایی علامه آورده است ولی در بدایه فصل اول را به این بحث اختصاص داده است.

از بحث مفهوم شروع کرده است در بدایه. چرا؟ که توضیح می دهیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

متن فصل اول

«الفصل الأول في أن الوجود مشترك معنوي^۱»

الوجود بمفهومه مشترك معنوي - يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد - وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن - حينما نحمله على أشياء أو نفيه عن أشياء - كقولنا الإنسان موجود - و النبات موجود و الشمس موجودة - و اجتماع النقيضين ليس بموجود - و اجتماع الضدين ليس بموجود - و قد أجاد؟ صدر المتألهين قدس سره حيث قال - إن كون مفهوم الوجود مشتركا بين الماهيات - قريب من الأوليات -.

فمن سخيف القول ما قال بعضهم - إن الوجود مشترك لفظي - و هو في كل ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية. و يردده لزوم سقوط الفائدة - في الهليات البسيطة مطلقا - كقولنا الواجب موجود و الممكن موجود - و الجوهر موجود و العرض موجود -.

على أن من الجائر أن يتردد بين وجود الشيء و عدمه - مع العلم بماهيته و معناه - كقولنا هل الاتفاق موجود أو لا -.

و كذا التردد في ماهية الشيء مع الجزم بوجوده - كقولنا هل النفس الإنسانية الموجودة جوهر أو عرض - و التردد في أحد الشئيين مع الجزم بالآخر - يقضى بمغايرتهما -.

و نظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم - أن مفهوم الوجود مشترك

^۱ - یعنی بر همه افراد به شکل واحد حمل می شود، یعنی به یک معنی حمل می شود. علامه: این مسأله را هر کسی به ذهن خودش رجوع کند می یابد. می بیند که بر دسته ای از اشیا باید بگوید موجود و بر دسته ای دیگر باید بگوید معدوم. و بعد بیانی از صدرا می آورد که مفهوم وجود مشترک است و این امری قریب به بدیهیات است.

لفظی بین الواجب و الممكن -.

و رد بآنا إما أن تقصد بالوجود- الذي نحملة على الواجب معنى أو لا- و الثاني يوجب التعطيل- و على الأول إما أن نعنى به- معنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات- و إما أن نعنى به نقيضه- و على الثاني يلزم نفى الوجود عنه- عند إثبات الوجود له تعالى عن ذلك- و على الأول يثبت المطلوب- و هو كون مفهوم الوجود مشتركا معنويا-.

و الحق كما ذكره بعض المحققين- أن القول بالاشتراك اللفظي- من الخلط بين المفهوم و المصداق- فحكم المغايرة إنما هو للمصداق دون المفهوم.»

جلسه ٤ (١٠٤) (١٣٩٣.٧.٧ / ٤ ذیحجه / دوشنبه)

این که می گوئیم مفهوم وجود مشترک معنوی است، اصل ادعا گفته شود.

تحریر مدعی: اولاً این بحث ربطی به حقیقت وجود ندارد. محل بحث ما مفهوم وجود است. گرچه علامه عنوان داده است فصل فی ان الوجود مشترک معنوی، ولی بعداً خودشان می فرماید که الوجود بمفهومه مشترک معنوی. پس الان کاری به حقیقة الوجود مشترک نداریم.

ثانیا: مشترک معنوی که اینجا مورد بحث است از منظر حکیم و فیلسوف و نیازی که به این بحث دارد، دارد گفته می شود نه از منظر لغوی.

یک بحثی را که حضرت استاد جوادی مؤکدا می گویند این است که مشترک معنوی از منظر حکیم است نه ادیب. منظر ادیب بحث وضع است و تعدد وضع است و... که اگر تعدد وضع باشد می شود مشترک لفظی و اگر وحدت وضع داشته باشد مشترک معنوی است. دایر مدار لفظ است.

ولی فیلسوف وقتی بحث می کند عمده بحثش وحدت و تعدد مفهوم است. کاری به لفظ ندارد. وحدت مفهوم مشترک معنوی می سازد و تعدد مفهوم مشترک لفظی می سازد.

این را حضرت استاد مکرر می فرمودند که جهاتی در تأکید این مسأله هست.

می شود جوانب داد، که اگر از زبانی به زبان دیگر منتقل شود، این سبب تغییر نمی شود، چون ربطی به لفظ ندارد و مورد توجه در اینجا مفهوم است.

چیزی که نیاز به توضیح دارد:

این بحث از یک جهت جزء مقدمات بحث های فلسفی است که قبلا هم اشاره کردیم: ما سه ساحت داریم:

۱- ساحت حقیقت

۲- ساحت مفهوم و معنی

۳- ساحت لفظ

در بحث هایی که در عرفان گفته شده در ضمن بیان ناپذیری عرفان، ذیل آن بحث به این سه ساحت پرداختم.

اصل حرف، در ادبیات قدیم گفته می شد: چهار نوع وجود داریم: وجود کتبی، لفظی، ذهنی، خارجی.

وجود ذهنی مفهوم آن وجود خارجی است، وجود لفظی لفظ آن حقیقت است و یک وجود کتبی که نوشتن آن است.

در بحث ما وجود کتبی و وجود لفظی در ساحت لفظ است. یک ساحت مفهوم و یک ساحت حقیقت داریم.

بعضی ها ساحت مفهوم را اینجوری نگاه نمی کنند.

یک ساحت واقعیت و حقیقت داریم، یک ساحت مفهومی که حکایت از واقعیت می کند. در بحث های وجود

ذهنی حیث حکایت را توضیح می دهیم. یک ساحت لفظ داریم.

در ساحت لفظ معمولاً در تلقی ما قرار است که تفکر و مفاهیم را تبدیل کند به امر بین‌الذاتینی برای انتقال الفاظ به دیگران. از باب این که بی‌دری و مکرر صورت گرفته است، تا لفظ را می‌شنوند معنی منتقل می‌شود.

ما در فضای مورد نظر این است که ساحت حقیقت آغازین قرار می‌گیرد برای مفاهیم که معمولاً مفاهیمی که از واقع می‌گیریم، پایه شناخت قرار می‌گیرد. پس از آن همان مفهوم را برای انتقال به دیگران استفاده می‌کنیم.

فلسفه در حقیقت با حقیقت روبروست از باب تفکر. از آن مفهوم که چاره‌ای جز لفظ ندارد.

برخی فلسفه‌ها ساحت مفهوم و لفظ را با حقیقت خلط کرده‌اند.

در فلسفه ما به عنوان این که یک هستی‌شناسی نسبت به واقعیت است، هستی و واقعیت را می‌فهمیم که با فضای تفکر روبرو هستیم. بعضی‌ها ساحت تفکر را ساحت زبان گرفته‌اند.

این که ما در بحث‌های منطقی و فلسفی مان همیشه تذکر می‌دهیم، درست است اما گاهی بعضی می‌گویند که ساحت تفکر ساحت زبان است.

این بحث مهمی است که اگر در جای خودش پرداخته شود می‌تواند مشکلاتی را حل کند. و نوع تلقی ما از این‌ها خیلی مهم است.

ساحت حقیقت با حذف فاعل شناساست. اما در فضای ادراکی ما نیاز به فاعل شناسا داریم.

فلسفه می‌خواهد از این حقایق صحبت کند، از کدام منظر؟ از راه علم حصولی. پس یک ساحت حقیقت داریم و یک ساحت تفکر که مفاهیم بخشی از ساحت تفکر است.

کار فلسفی ساحت تفکرِ ناظر به واقع است.

عرض کردم تحلیل‌های دیگری از فلسفه داریم که غلط است و آن‌ها این‌گونه عمل نمی‌کنند. یک مقداری در بحث سال‌های قبل و فلسفه‌های غربی اشاره کردیم.

ساحت تفکر شامل مفهوم و تصدیقات می‌شود. این بخش مفهوم است که الان مورد توجه ماست.

جعل اصطلاحات را اگر کسی خوب توضیح بدهد روشن می شود که کار فیلسوف چگونه است.

اگر اساس کار فلسفه ساحت تفکر است، دایر مدار چه باید باشد؟ اگر می گوید مشترک معنوی است مفهوم وجود، ساحت لفظ اصلا مورد نظرش نیست، بله برای هر فضایی زبانی به کار می برد، این برای ما مهم نیست، اما دایر مدار ما مفهوم است. اما ادیب ناظر به لفظ است که ناظر به مفهوم است. گرچه این مفهوم هم ناظر به واقع هست. اما فیلسوف ناظر به مفهوم است که ناظر به واقع است. در کار ادیب کفه فضای لفظ خیلی قوی است که ناظر به مفهوم است و آن هم ناظر به واقع است.

ولی در فیلسوف در این فضا است که در ساحت تفکر است که بخشی از آن ساحت مفهوم است که مفهوم را برای تبیین و توضیح حقیقت و در نهایت رسیدن به واقع به کار می برد.

اساسا صحبت این است که مفهومی که من دارم، چه جوری است؟ به معنای واحد حمل می شود یا نه؟ لذا اگر این توجه را بکنیم، می فهمیم که نزد حکیم، مدار تعدد و وحدت مفهوم است و عند الادیب مدار تعدد و وحدت وضع است.

نکته: اینجا مفهوم و معنی به یک معناست و دقت هایی که در تفاوت بین این دو گذاشته شده است مورد نظر نیست.

ما الان کاری به تعدد وضع نداریم، لذا کاری ندارد که برود در زبان انگلیسی یا اسپانیایی یا فارسی یا عربی و... چون مفهوم مورد نظر است.

ثالثا: که گهگاه در متن ها آمده است که علامه از صدرا هم آورده است، این است که: مفهوم وجود بر ماهیات حمل می شود. که مراد چیست؟ آیا همین انسان و بقر و... است یا مطلق چیزی است که موضوع وجود قرار می گیرد؟

جواب: مطلق چیزهایی که موضوع مفهوم موجود قرار می گیرد مراد است. پس مراد از ماهیت، بالمعنی الأعم است نه ماهیت بالمعنی الأخص. مثلا: هل الاتفاق موجود؟ هل العلیه موجود؟ هل الانسان موجود؟

با این بیان، ماهیت هر آنچه که محمولش موجود قرار می گیرد که موضوعش ماهیات و معقولات ثانی فلسفی و... می تواند باشد.

پس در تعبیر علامه التفات به ماهیت بما هی ماهیت نیست.

تحریر مدعی:

شما که می گوئید مشترک معنوی است، می خواهید بگوئید مفهوم وجود در مقام حمل، بر اشیاء به معنی واحد به کار می رود یا نه؟ اگر به مفهوم واحد به کار نرود می شود مشترک لفظی و اگر به معنای واحد به کار رود می شود مشترک معنوی از منظر فیلسوف.

بحث بحث حمل است و فضا فضای ذهن است.

وقتی محل نزاع این شد، تمام این بحث ها در فضای ذهن بسته می شود. اشیاء را که مورد تحلیل فلسفی قرار می دهیم، در ذهن چنین می کنیم. مصادیقش در کجاست؟ در خارج که احکام را بر اساس خارج بر آن ها بار می کنیم.

اثبات مدعی

این که می گویند وجود مشترک معنوی است، به چه دلیل؟

بیان اول

بعضی گفته اند: دلیلش وجدانیات است. که یکی از بدیهیات است. که امر وجدانی محسوس به حس ظاهر و محسوس به حس باطن. برخی این نوع استدلال ها را از سنخ وجدانیات می گیرند ولی بعدا برایش استدلال هایی می آورند از باب تنبها. به این بیان که: مفهوم برای نفس حاضر است به نحو علم حضوری. چون به یک معنا بر تمام مصادیق حمل می شود، کافیهست که بگوئیم مشترک معنوی است. بر تک تک مفاهیم در فضای نفس به معنای واحد صدق می کند.

این یک تقریر است که از یک جهت دارای قوت هایی هست. طبق این بیان تمام ادله جزء متبّهات است و تمام ادله به همین امر وجدانی بر می گردد.

که از ظاهر بیان علامه که فرموده است «و هو ظاهر بالرجوع إلى الذهن»

بیان دوم

از سنخ قضایا قیاساتها معها است. یعنی قریب به اولی است. یعنی آن قدر مقدمه اش واضح است و همراهش است که باید بگوییم مثل اولیات است.

که بنده عرض می کنم که شاید مراد صدرا این باشد. چون صدرا در ج ۱، ص ۳۵، اینچنین فرموده است:

«أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة و ليست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم»

توضیح بیان صدرا: ما وقتی به این موجود و آن موجود نگاه می کنیم، یک مناسبتی می بینیم که بین این انسان موجود و سنگ معدوم چنین مناسبتی وجود ندارد.

وجدانی بودن می گوید این موجود است و آن موجود، اما صدرا اینجا دارد استدلال می کند که: وقتی این موجود را با آن معدوم می سنجد، می بیند که یک نوع مناسبت وجود ندارد. از چه بحثی استفاده کرد: از مقارنه دو موجود با هم نسبت به موجود با معدوم. مقایسه می کنیم می بینیم این گونه نیست. اینجا یک شبه استدلال و استدلال بین همراهش هست.

اصل وجدانی بودن را یافتیم، مشابهت را از دل آن در می آوریم که این غیر از آن است. از بس واضح و بین است که این می شود از نوع قیاساتها معها.

که برداشت خودم از بیان صدرا که گفته است قریب من الاولیات، و با مقارنه ای که انجام داده است می توان فهمید که ایشان از نوع قیاساتها معها می داند.

به نظرم صدرا از سنخ قضایا قیاساتها معها می داند نه از سنخ وجدانیات که محسوس به حس باطن است.

این که امر وجدانی است مسلّم است. یعنی: باید وجدان را حتی در تقریر قیاساتها معها باید به کار برد، اما مقایسه ای که صورت می گیرد کار عقل است.

این بیان هم در نوع خود قوت دارد.

سوال: آیا چیزی که وجدانی یافتیم تنها باید وجدانی باشد و نمی تواند قیاساتها معها باشد؟ به تعبیر دیگر: آیا می شود به یک حقیقت از دو راه معرفتی برسیم؟

منعی دارد که هم از راه شهود و هم از راه عقل برسیم؟

علی القاعده نباید منعی باشد، مگر این که بگویید آن راه عقلی هم بر می گردد به راه شهودی.

ادعایی که اینجا طرح می کنم این است که: این که انسان هست، بقر هست و... وجدانی است. اما این مقارنه و مقایسه را عقل می فهمد. اما اگر بگویید این مقایسه هم وجدانی است که هیچ. ولی اگر بگویید کار عقل است می شود از باب قیاساتها معها.

به نظرم هر دو راه باز است. که از سنخ وجدانیات است. که ظاهر عبارت علامه «و هو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو ننفیه عن أشياء» همین است که وجود را در هر دو شیئی به یک معنی می دانیم. یعنی تمام مفاهیم در نفس من به نحو شهودی حضوری حاضر هستند. این حرف درست است و مبنایش هم درست است.

اما اگر بگویید: این راه، راه صدرا که قیاساتها معها را می بندد؟ خیر.

اگر اولیات بود می گفتیم راه دیگری ندارد. چون ولی که شد، باید بگویید تمام شد، اما این که گفتید استدلال دارد، مثل این که برای مسلمات شهودی می شود استدلال کرد از راه قیاساتها معها.

بنده معتقدم بعضی از چیزهایی که اولیات هم هست، می تواند شهودی هم باشد.

تتمه:

حتی در آنجایی که صحبت وجدانیات و فطریات هست، باید یک تتمه ای اضافه شود که در ضمن شهود عقلی باید توضیح داده شود. در واقع حظّ عقل در شهودات را باید بررسی کرد.

جلسه ۵ (۱۰۵) (۱۳۹۳.۷.۸ / ۵ ذیحجه / سه شنبه)

تحریر محل نزاع کردیم و رسیدیم به اثبات مسأله و عرض کردیم که بعضی از سروران از ظاهر نهاییه برداشت کردند که این ناظر است به وجدانیات. ما به مفهوم وجودی که به نحو حضوری در ما حاضر است، می بینیم که این مشترک است بین موجوداتی که در عالم. این را می یابیم. به نفس وجدان و حضور. محسوسات به حسّ باطن که جزء بدیهیات ستّ است. وجدانیات مبرّش را از دل حضور و شهود به دست می آورد و نیاز به چیز دیگری ندارد.

بیان دوم این است: استدلالی دارد که صدرا آورده است و از سنخ قیاساتها معها است و از سنخ فطریات است. و اگر صدرا گفته است که قریب من الاولیات یعنی بدیهی اولی نیست که صرف تصور طرفین کافی باشد. بلکه نیاز به یک قیاسی دارد که مقدماتش در ذهن حاضر است.

بعد گفتیم: می شود به لحاظ معرفتی از دو راه رفت. می شود مسأله ای را با عقل معیار پیش برد و می شود با شهود پیش برد.

فقط این می ماند که بازگشت قیاساتها معها به همان وجدانیات است و اصلاً چیزی به نام مقایسه منتفی می شود؟ عرض کردیم که از بیان صدرا این در نمی آید.

در وجدانیات باید توجه داشته باشیم: اگر مفهوم وجود را در ساحت علم حضوری و وجدانیات یافتیم، این به معنای این نیست که حضور عقل نیست، اما چه نوع عقل حاضر است این را باید روشن کرد؟

عرض کردیم که عقل شهودی در اینجا حاضر است. اصلا ساحت این نوع مفاهیم کلی، عقل شهودی است. یعنی فضا، فضای حضوری و شهودی است ولی در عین این که پایه شهود است، عقل در همان لحظه شهود و به نفس شهود دارد کار می رسد. ولی دقت کنید اگرچنین حرفی می زنیم، ما معتقدیم کل مشاهدات از امور بدیهی است و فقط در فلسفه از شهود همگانی استفاده می کند. ولی در عرفان از شهودهای اختصاصی استفاده می کنیم.

شهود عقلی از سنخ شهود همگانی است. وقتی می بینم که مفهوم وجود را برای البقر موجود و الانسان موجود و الواجب موجود به کار می برم، برای همه این ها را در مقام حمل به یک معنی به کار می برم. گمان نکنیم عقلی وجود ندارد. عقل هست ولی عقل شهودی. عقل شهودی باعث می شود که به راحتی بگوییم مفهوم وجود مشترک معنوی.

به واسطه عقل شهودی می یابیم. پایه کار شهود است و وجدانیات.

ولی اگر راه قیاساتها معها که ظاهر حرف صدراست، ولو مقدماتش را از عقل شهودی و وجدانیات بگیرد، اما نفس این مقایسه کار عقل حصولی است و دیگر کار عقل شهودی نیست.

همینجا عرض کنم: اسفار ج ۱، ص ۳۵، این بحثی که دارد برگرفته از مباحث مشرقیه است که تلخیص آن است. فخر رازی در مباحث تعبیر می کند: من قبیل الاولیات. صدرا همان استدلال مرا می آورد ولی تعبیر می کند به قریب من الاولیات.

در کار صدرا گفته ایم: گاهی متن ها را عینا می آورد، ولی آنجایی که دست می زند و تغییر میدهد آنجاست که دارد فاصله می گیرد و دارد نظر خودش را می گوید.

قریب من الاولیات: می تواند گفت جزء شهودات است و نزدیک به اولیات است. یا این که بگوییم شهودی نیست بلکه از باب قیاستها معها است.

بوعلی می گوید: کلامی که از ابوالحسین بصیری و اشعری و... نقل می شود می گوید: این ها خرافات است و با اوهاشان استدلال دارد.

برای ما فایده داشت در این که بحث حقیقت و مفهوم و زبان را مطرح کردیم.

نکته بعدی: این که مفهوم الوجود مشترک معنوی، جزء مسایل فلسفی است؟

برخی از سروران برخی مواقع جوری قلم زده اند که گویا جزء مسایل فلسفی است.

حاجی سبزوای در منظومه گفته است: « هذه المسألة أيضا من أمهات المسائل الحکمیة » که به نظرم جزء مسایل فلسفی نیست، گرچه مهم است ولی جزء مسایل فلسفی نیست. چون بحث از مفهوم وجود است نه بحث از حقیقت وجود. خود حاجی در تعلیقه توضیح داده است که با این بحث، توحید حق تعالی درست می شود، لذا اهمیت دارد.

در تبیین بما تقدم اولاً: در آنجا پرسش هایی را مطرح کردیم از جمله موضوع فلسفه چیست؟ آیا مفهوم موجود یا واقع موجود؟

آن چه مدار کار فلسفی است، بحث واقع بما هو واقع است نه به عنوان مفهوم بلکه به عنوان واقع. نحوه وجود فلسفی را بحث می کنیم.

سوال: بحث از مفهوم بما هو مفهوم نه بما هو واقع؟ آیا این بحث جزء مسایل فلسفه هست؟

لذا گفتیم که اگر بحث از مفهوم موجود می کنیم به حسب محکی موجود است. ما در فلسفه که علم حصولی است از مفاهیم استفاده می کنیم ولی بما هو حاک عن الخارج نه از مفهوم بما هو مفهوم.

اگر این باشد، طبیعتاً باید بگوئید وجود مشترک معنوی است، جزء مسایل فلسفی نیست ولی مفید به حال فلسفه هست. ما در فلسفه بحث مفهومی بما هو مفهوم نداریم ولی بحث مفهومی از جهت حکایت از خارج داریم.

لذا این نکات سبب شده است که بگوئیم چنین مبحثی ذیل مباحث فلسفی نیست. جزء مقدمات بدیهی است که ما در فلسفه از آن بهره می بریم.

بعضی ها از اول بحث موضوع علم، مسایل را حل و فصل نمی کنند. لذا اینجا که می رسند گرفتار می شوند که آیا این بحث جزء مسایل علم فلسفه هست یا خیر؟ که جایگاه منطقی اش آنجایی است که علامه همان ابتدا فرموده است.

نیاز به بحث مشترک معنوی وجود بودن

حال که این بحث مسأله فلسفی نیست، چه نیازی به این بحث داریم؟

نیاز به این بحث از چند جهت است:

۱- آیا این مفهوم موجود که موضوع فلسفه است، امر واحدی هست یا نه؟ یعنی این بحث پیش از بحث

مسایل فلسفه می شود. یکی شد موضوع علم. از این جهت پیش از موضوع علم است.

در این بحث، بحث اشتراک معنوی، جزء مبادی تصدیقی موضوع علم است. بعضی از سروران جزء مبادی تصویری گرفته اند. اما بحث ما الان یک گزاره است که مفهوم الوجود مشترک معنوی. بله بداهت مفهوم وجود جزء مبادی تصویری این علم است که در اولاً در مدخل گفته شد. که بداهت مفهوم وجود جزء مبادی تصویری موضوع علم است. اما این بحث جزء مبادی تصدیقیه موضوع علم است.

همچنان که گفتیم الوجود موجود، هم جزء مبادی تصدیقی موضوع علم فلسفه است.

از این لحاظ بحث از اشتراک معنوی باید پیش از موضوع علم فلسفه قرار بگیرد.

۲- یکی هم در بحث اصالت وجود که در مقابل ماهیت است. که برای قایل شدن به اصالت وجود نیاز به

اشتراک معنوی وجود داریم.

۳- در بحث تشکیک هم می گوئیم وجود معنای واحدی دارد و چون این وجود ما به ازائش خارج است،

وحدت آن باید وحدت خارجی باشد و به معنای واحد باشد.

به لحاظ این دو بحث، بحث از اشتراک معنوی باید در همینجا پیش از بحث اصالت و تشکیک در وجود قرار

بگیرد.

واقعیت این است که موضوع علم هیچگاه نمی تواند به صورت شخصی باشد، بلکه باید همیشه کلی باشد. لذا ما در مقدمه گفتیم: علم به خود، علم به وراثت و...

با یک تبیین باید قبل قرار بگیرد و با تبیین های دیگر باید همینجا قرار بگیرد ولی به هر حال جزء مباحث فلسفی نیست.

تطبیق متن

« الفصل الأول في أن الوجود مشترك معنوي

الوجود بمفهومه مشترك معنوي^۲ - يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد - و هو ظاهر بالرجوع إلى الذهن^۳ - حينما نحمله على أشياء أو نفيه عن أشياء - كقولنا الإنسان موجود - و النبات موجود و الشمس موجودة - و اجتماع النقيضين ليس بموجود - و اجتماع الضدين ليس بموجود - و قد أجاد؟ صدر المتألهين قدس سره حيث قال - إن كون مفهوم الوجود مشتركا بين الماهيات - قريب من الأوليات -^۴»

تاریخچه بحث

اگر کسانی کار کلامی کرده باشند، وقتی فلسفه آمده بود متکلمین، پهلوی به پهلوی فلسفه حرف های نادرستی می زدند.

متکلمین: یک دسته از بحث هایی داشتند به نام دقیق الکلام و یکی دسته رقیق الکلام. دقیق الکلام را بحث هایی می دانستند که هم بنیاد فلسفه را می زند و هم کار خودشان را پیش می برد.

همچون حرف های تفکیکی ها در دوره ما، که حرف های نادرستی است.

بوعلی در دوره خودش به بحث با متکلمین پرداخته است و می توانید به کتاب مباحثات بوعلی رجوع کنید.

ابوالحسن اشعری از اشاعره و ابوالحسین بصری از معتزله و نوبختی از شیعه.

^۲ - که اگر نمی فرمود هم ما از سیاق بحث این را می فهمیدیم که منظور مفهوم وجود است.

^۳ - با تحلیل ما: با ارتباط حضوری و شهودی که با خارج داریم.

^۴ - مگر این که تعلیلی که صدرا ذکر کرده است، لان را دلیل نگیریم بلکه تنبیه بدانیم.

نویختی در کتاب «یاقوت» تاریخ این کتاب که از کی هست و از چه زمانی هست، از نوع تحلیل‌ها و بحث‌ها و امکانی که در آن هست نشان می‌دهد که در فضای قرن ۵ و ۶ است و اشعری برای قرن ۳ و ۴ است و ابوالحسین بصری هم هم عصر بوعلی است.

این‌ها تعبیر می‌کنند که: وجود الشیء نفس الشیء.

کتاب یاقوت ص ۳۶

تقریباً مشابه است استدلال ایشان با فخر رازی و استدلالی که از اشعری در مواضع نقل کرده‌اند.

اصل حرف: اگر وجود مشترک معنوی باشد باید مغایر باشد با ماهیت. پس باید ماهیت غیر از وجود باشد. اگر ماهیت مغایر باشد، لازم می‌آید که وجود که وصف است بر سر ماهیت مغایر با خود که معدوم است در بیاید و صفت برای معدوم قرار بگیرد. این محال است، اگر این را قبول کنیم باید بحث‌های اجسام را جمع کنیم.

«وجب قیام الموجود بالمعدوم»

مباحث مشرقیه: من قبیل الاولیات.

در نقد المحصل که متن فخر است و نقد خواجه: خود محصل ص ۱۴۷ و نقد المحصل ص ۷۴.

نقد المحصل ص ۷۴

«ذهب جمهور الفلاسفة و المعتزلة و جمع منّا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات. و الأقرب أنه ليس كذلك، لنا: أنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهیة فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود، و لكان تجویز ذلك یفضی إلى الشک فی وجود الأجسام.»

مواقف ص ۴۶ به بعد

مقصد ۱ موقف ۲ م

وقتی این بحث‌ها جدی شد بوعلی بدون این که اسم ببرد این بحث را مطرح می‌کند و رد می‌کند.

الهیات شفاء ص ۳۱ در فرق بین شیء و وجود

التحصیل ص ۲۸۴

بعد شیخ اشراق د رشرح حکمت اشراق چاپ سنگی ص ۱۸۲

همین طور فخر رازی هم گاهی مشترک معنوی می داند.

کشف المراد در مسأله ۲ و ۳ ص ۲۴ و ۲۵ این بحث را آورده است. علامه حلی هم اشاره می کند که ناظر است به اشکالی که در مورد مشترک معنوی وجود بودن وارد شده است.

تا می رسد به فیلسوفانی مثل صدرا.

ولی فیلسوفان از اول می گفتند که مفهوم وجود مشترک معنوی است بدون هیچ اشکالی.

تطبیق متن

«فمن سخیف القول ما قال بعضهم - إن الوجود مشترك لفظی - و هو فی کل ماهیة یحمل علیها بمعنی تلک الماهیة.

و یرده لزوم سقوط الفائدة - فی الهلیات البسیطة مطلقا - کقولنا الواجب موجود و الممكن موجود - و الجوهر موجود و العرض موجود -.

علی أن من الجائز أن یتردد بین وجود الشیء و عدمه - مع العلم بماهیته و معناه - کقولنا هل الاتفاق موجود أو لا -.

و کذا التردد فی ماهیة الشیء مع الجزم بوجوده - کقولنا هل النفس الإنسانیة الموجودة جوهر أو عرض - و التردد فی أحد الشیئین مع الجزم بالآخر - یقضى بمغایرتهما -.

و نظیره فی السخافة ما نسب إلى بعضهم - أن مفهوم الوجود مشترک

نهاية الحكمة، ص: ٩

لفظي بين الواجب و الممكن -.

و رد بأنا إما أن تقصد بالوجود- الذي نحمله على الواجب معنى أو لا- و الثاني يوجب التعطيل- و على الأول إما أن نعني به- معنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات- و إما أن نعني به نقيضه- و على الثاني يلزم نفى الوجود عنه- عند إثبات الوجود له تعالى عن ذلك- و على الأول يثبت المطلوب- و هو كون مفهوم الوجود مشتركا معنويا-.

و الحق كما ذكره بعض المحققين- أن القول بالاشتراك اللفظي- من الخلط بين المفهوم و المصداق- فحكم المغايرة إنما هو للمصداق دون المفهوم.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٦ (١٠٦) (١٣٩٣.٧.١٤ / ١١ ذیحجه / دوشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٧ (١٠٧) (١٣٩٣.٧.١٥ / ١٢ ذیحجه / سه شنبه)

اصالت وجود

یکی این که جهت مشترک دارند و یکی جهت امتیازی آن ها را در می یابیم. طبیعتا ما از خارج دو دسته را به دست می آوریم، یک امر متشکک و یک جهت امتیازی. آن جهت امتیازی را می گذارند ماهیت و جت اشتراکی

را اسمش را می گذارند وجود، وقتی در ذهن آورند می بینیم که این دو مغایرند. یکی امر مختص است و یکی امر مشترک است. اگر عین هم باشند، نمی شود که وجود از ماهیت سلب شود. بعد از این که اصل وجود را اثبات کردیم، ماهیت و وجود را آوردیم در ذهن، می بینیم وقتی به خارج عرضه می کنیم می بینیم که با یک واقعیت روبرو هستیم. یکی امر مشترک و یکی امر مختص. با یک واقعیت روبرو هستیم در حالی که دو چیز از آن گرفتیم. کدام یک از این ها واقعیت خارجی می شود و کدام اینها واقعیت خارجی است. در عین حالی که ما با یک امر خارجی روبرو هستیم پس یکی باید بشود اصیل و یکی بشود اعتباری.

کدام می شود متن یا اصیل و کدام می شود اعتباری و انتزاعی؟

جناب علامه: ما وقتی می بینیم آن حیث وجود و واقعیتی که در نظر گرفتیم و به خارج عرض می کنیم، تا او هست اشیاء واقعیت پیدا می کند و تا او نیست واقعیت پیدا نمی شود؟ پس نشان می دهد که مدارد واقع وجود است نه ماهیت. به تعبیر دیگر اصیل ان وجود است و ماهیت اعتباری است.

این خلاصه بیان علامه برای اصالت وجود و بعدا خواهیم گفت که اقتدار فلسفی علامه در این بیان را نشان خواهیم داد.

واقعیت به نفس خود واقعیت پیدا می کند و ... اثبات اصالت وجود با این بیان است.

بحث اصالت وجود بحث بسیار مهمی است. تلقی صدرا و پیروانش این است که اولین بحث جدی فلسفی اینجاست که تمام بحث های بعدی را رنگ میزند. لذا خیلی جای دقت دارد.

الان تقریرهای مختلفی به وجود آمده است و همه هم به صدرا نسبت می دهند. پس از آن باید به دنبال آن باشیم که دقیقا اصالت به چه معنا و اعتباریت به چه معنا. و تبدیل می شود به بحث های بعدی.

لذا تقاضا می کنیم که این بحث را همه جدی بگیریم برخی از گزارش ها مسأله را مشوب کرده است یعنی باعث می شود که نوع دیگری می فهمیم. بعضی اعتباری را به گونه ای توضیح می دهند که سر از ذهنی محض در می آورد. و بعضی عینیت وجود و ماهیت را توضیح می دهند که گویا ماهیت واقعا در خارج اصل است از یک جهت و از جهتی اصل نیست.

ما باید توضیح دهیم که چه دغدغه ای وجود داشت که فیلسوف را به اینجا کشاند؟ پرسش های فیلسوف جدی است.

ما در این دوره بیشتر روبرو شدیم. ما آن دوره که درس می خواندیم عمدتاً یک یا دو قول بود، ولی الان جرأت های فلسفی زیاد شده است، ولی به تعبیر استاد حسن زاده اگر این تقریر بخواهد به شخصیت صدرا نسبت داده شود نیاز به تثبیت هست. الان اقوال زیاد شده است و چند قول جدی به صحنه آمده است.

لذا ما مجبوریم پردازیم. لذا شما رجوع بفرمایید به بحث هایی که سرورانی فرموده اند.

بعضی از متن های صدرا را در حد نیاز می آوریم و مبنا و نظر علامه را خواهیم گفت.

اولین سوال:

این بحث اساساً چه می خواهد بکند؟ آیا مثل بحث اشتراک معنوی وجود بحث سر معناست؟ یا در باب واقع آن گونه که هست است؟ این شاء الله جلوتر رویم، بیشتر توضیح می دهیم. اینجا مدار بحث ما ذهن نیست، بلکه واقع است. همان که موضوع فلسفه را گفتیم موجود بماهو موجود، به محکی نگاه می کنیم نه به حاکی. اگر بحث مفهومی هم داریم، ولی باید دقت کرد که بحث روی خارج است. گرچه عده ای از بزرگان گفته اند: از آنجا که بحث اصالت و اعتباریت است و اعتباریت در ذهن است، پس این بحث یک پایش در خارج است. ولی ان شاء الله اعتباریت را توضیح می دهیم که این بحث اساساً در خارج است.

بعضی از سروران گفته اند: اشتراک معنوی ذهنی است، بحث اصالت وجود هم در ذهن و هم در خارج است و بحث تشکیک همه اش در خارج است که این را ما قبول نداریم. بلکه بحث اصالت همه اش در خارج است.

ما یک واقعیاتی را قبول کردیم که در مدخل نهایی به آن اشاره کرده است. بعد گفتیم واقعیت مایی که علامه در ابتدای مدخل گفته اند هم ما و هم خارج از ما را شامل می شود.

اگر کسی بخواهد واقعیت ما را فقط در درون ببندد باید تلاش های بعدی را بیشتر کند که مثلاً من حال اراده ای دارم و...

ولی ما در بحث اصالت وجود گفتیم، آن چه مناط اثبات واقع است شهود عقلی است، که هم خود و هم خارج را شامل می شود. با این بیان به سرعت می توان با طرح علامه بحث اصالت وجود را طرح کنیم.

این واقعیت هایی که داریم، امور خارجی اند، ما که با آن ها برخورد می کنیم، می بینم که از دل همین واقعیت چیزی وجود داشت که من را کشاند بگویم موجود. چیزی آنجا وجود داشت و مبررش خارج است. من حیثم نسبت به خارج، حیث انفعال است. اکتشاف کردم نه یعنی، در ذهن چیزی گذشت. من در آنجا حیثیت وقوع را یافتم. که بعدها بیشتر توضیح می دهم ولی الان می گویم خارج به گونه ایست که من توانستم بگویم آن موجود. به سنگ و فرس و انسان و... نگاه کردم گفتم موجود.

از طرفی به همین واقعیت که نگاه کردم دیدم، اینجا شد فرس، آنجا انسان، آنجا حجر و... به تعبیری از همین واقعیت خارجی می توانم بگویم: الحجر موجود، الفرس موجود الانسان موجود.

اینجا چه باعث شده که من اینطوری بگویم؟

خارج باعث شد

ما با خارجی روبرو هستیم که این خارج محل اکتشاف ما شد. او با ما حرف زد و گفت من فرسم. البته این تعبیر تسامحی است. همین بحث ها را اگر دقت کنید، مدار این بحث ها شهود عقلی و حسی است با توضیحات خاص خودش.

من از این واقعیت چیزی را یافتم به اسم فرسیت و چیزی را یافتم به اسم موجودیت.

سوال: هر دو را از خارج گرفتیم؟

جواب استاد: بله، و جالب است که هر دو را از خارج گرفتیم. آن وقت دعواست که کدام اصیل است؟

تأکید می کنم: حیث من انفعال است من او را فرس نکردم بلکه او چنین خاصیتی به من نشان داد که فرس است. حیث، حیث انفعال و اکتشاف است، حیث فعالی اینجا وجود ندارد. اما این که حیث فعال کجاست در جای خودش باید بحث شود.

ما که آوردیم در صحنه ذهن، ببینیم: جهت امتیازی فرسی و جهت اشتراکی موجودیت و بودن دوتا هستند؟ می بینیم که بله. فرس غیر از وجود است. این بحث مغایرت که پیش می آید، آن وقت آمده ایم در ذهن. در فضای ذهن ما می بینیم که ماهیت غیر از وجود است.

من حیث خاص را که می آورم، مثل فرسیت، حیث تعینی و تحددی است. حیث چیستی است. این حیث را یافتیم. این ها همه شان در خاصیت تعین شریک اند ولی عملاً چیستی سبب می شود که هر چیزی غیر از دیگری است. این جهتی که می یابم یک جهت امتیازی است. یعنی چیستی ها از هم ممتاز اند. در اصل چیستی شریک اند ولی در متعلق چیستی شان ممتازند. معقول اولشان ممتاز از هم است ولی معقول ثانی شان مشترک است. این همان چیزی است که ما می توانیم در پاسخ به چیستی آن ها به کار ببریم. یک جور است که این وجود خاصیت فرسی از خودش نشان میدهد. یا خاصیت های سنگی دارد یا خاصیت های انسانی دارد. که دیگری این خاصیت را ندارد. این ها باعث می شود که چیستی های ویژه ای پیدا کنیم. وقتی می بینیم این ها هست، همه شان در نفس وقوع شریک اند، تا اینجا را که فهمیدیم، می فهمیم که یک حیث اشتراک داریم و یک حیث افتراق. طبیعتاً این ها غیر از هم اند.

می خواهم دو استدلالی که علامه اینجا کرده است نگاه دارم. یقیناً امر مختص غیر از امر مشترک است.

علامه در ادامه گفته است: اگر بگوییم فرس همان وجود است، فرس که در حمل و سلب وجود، علی السویه است، ولی اگر بگوییم همین فرس موجود است، موجود بما هو موجود تأبی دارد از این که عدم را بپذیرد.

پس آن امری که عدم را می پذیرد با آنی که تأبی دارد باید با هم فرق داشته باشند. این می شود دلیل دوم علامه

مفاهیم طبیعی

مفاهیم طبیعی: یعنی مفاهیمی که ما از خارج گرفته ایم و جعلی صورت نگرفته است. این یک واقعیت این دوتا را به ما داد، خارج این دوتا را به ما داد. که حیثشان انفعال است. این دو هم که مغایرند، پس حیث تعین غیر از حیث وقوع شد.

سوال: مگر در خارج با یک متن روبرو نستیم؟ که این ها مفاهیم طبیعی هستند که ریشه در خارج دارند؟ یعنی ماهیت که حیث اختصاصی است ریشه در خارج دارد و وجود که حیث اشتراکی است هم ریشه در خارج دارد.

به لحاظ محکی هایشان در خارج، محکی ماهیت چیست؟ این حیث تعینی این واقعیت.

محکی وجود چیست؟ این حیث وقوع این واقعیت.

ما چون اکتشاف کردیم این را یافتیم. آنجا که خبر است، ما یک حیث تعینی داریم از حقیقت واحد و یک حیث وقوع داریم. ما دو حیث را داریم، هر دو را هم از خارج گرفته ایم.

سوال: مگر یک متن واقعیت بیشتر نداریم؟

ما با یک واقعیت روبرو هستیم با دو جهت. یا دو امر در این واقعیت. چون حیث من انفعال است و یک چیزی آنجا باشد که من از آن گرفته باشم. او امر فرسیت را دارد و امر تحقق را که من از او دریافت کرده ام.

برای فیلسوف اولین سوالی که پیش می آید این است که: چگونه یک امر واحد این دو امر را می پذیرد؟ چگونه دو امر در یک واقعیت جمع می شود؟

وحدت واقعیت را به شهود عقلی مان می فهمیم،

لفظ حیث غلیظ است، امر را بیاریم، مبهم است.

فیلسوف می گوید: این ها برای ما راحت است. خیلی چیزهای مندمج که قابل فهم نیست، می گوید من می توانم زبان دهم و تحلیل کنم. که اگر حیثیات برداشته شود لبطلت الفلسفه. که درست هم هست.

فیلسوف می گوید: معنا ندارد که یک متن باشد و دو امر از آن بگیرد، جز این که یکی از این راه را بییمایی:

یا بگویی: یکی متن است و دیگری حیثیت انتزاعی متن است. یعنی حیثیت تحلیلی متن است، به گونه ایست که موجب افزایش و تعدد متن نمی شود. چون مبنای ما این است که یک واقعیت داریم. خاصیت واقعیت این است،

این خاصیت تحلیلی و انتزاعی است، ویژگی تحلیلی و انتزاعی و اعتباری متن است. که واژه اعتباری نیاز به سابقه تاریخی دارد. خاصیت متن است ولی نه به صورت جوهر و عرضی و افزایی، بلکه تحلیلی است.

تا این را می گوئید: یا باید بگوئید: متن ماهیت است و اصیل و وجود انتزاعی. یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا این که واقعیتی داریم که هر دو اصیل باشد؟

خود همین دریافت که یکی متن است و یکی حیثیت متن است، ما را می کشاند به این که یکی از سه صورت فوق را انتخاب کنیم. همین انتزاعی بودن سبب می شود که فیلسوف اینجا بحث جوهر و عرض بودن را بین وجود و ماهیت مطرح نکند.

یک متن اگر بخواهد تعدد پیدا نکند، واقع من را مجبور می کند که بگویم این گونه است، که برای آن استدلال هم دارم بلکه شهود هم دارم.

این تبدیل می شود به این که بگوئیم: یک متن و خاصیت های انتزاعی متن، جهت، حیثیت، که باید انتزاعی را هم اضافه کنیم.

تا قبل از «و إذ کان کلّ شیئی ...»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸ (۱۰۸) (۱۳۹۳.۷.۱۹ / ۱۶ ذیحجه / شنبه)

این بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، بحثی فلسفی است و مربوط است به خارج. بعضی از سروران گفته اند: اصالتش خارجی است و اعتباریتش ذهنی است. ولی واقعش این است که این بحث، خارجی است، گرچه لوازم ذهنی هم دارد. اساسا این پرسش خارجی است.

علامه این چنین مطرح می کند:

اولا: ما واقعیاتی داریم که در مدخل بحث شد.

ثانیا؛ از این واقعیات خارجی دو چیز حاصل کردیم: یکی اختصاصات است که از خصایص وجودات خارجی حکایت می کند. و از همین وجود یک جهت اشتراکی هم گرفتیم که همه موجودند. این را از خارج گرفته ایم. ما از خارج این دو را به دست آورده ایم. این ها چون مفاهیم طبیعی است این ها را از خارج می گیریم که حیثیت ما نسبت به آن حیث انفعال است.

آن جهت اشتراکی را گفتیم وجود و آن جهت اختصاصی را ماهیات می گویند.

وقتی خواستیم با هم بررسی کنیم این دو جهت اشتراکی و اختصاصی را، آیا این دو یکی اند؟ گفتیم که خیر و واقعا این ها دو چیز اند به این خاطر که مختص غیر از مشترک است. این همان بحثی است که به اسم زیادت وجود بر ماهیت فی التصور و فی الذهن از آن تعبیر می شود.

ما گفتیم از خارج این دو حیث را به دست آورده ایم، محکی این دو چیست؟ من خارج را ماهیت فرس نکردم، بلکه او به من گفت من فرسم. حیثیتی که در خارج داریم که به ما ماهیت داد، آن را می گوئیم حیثیت ماهیت در خارج و آن حیثیتی که ما از آن مفهوم وجود و موجود را گرفتیم، می گوئیم حیثیت در خارج. که این دو مفهوم به لحاظ محکی ها دو حیثیت در خارج دارد.

سوال: شما که می گوئید این دو امر هر دو در خارج اند، ما که در خارج با یک واقعیت بیشتر روبرو نیستیم. همان مبرری که می گوید این به من ماهیت و وجود داد، همان مبرر می گوید که این خارج یک وجود است. که آن مبرر شهود عقلی است.

پرسشی که برای فیلسوف صدرایی مطرح است این است: این دو حیث و مفهوم که انتزاع می کنید، در عین حالی که در خارج یک حقیقت بیشتر نداریم. یا بین این دو باید یکی اصل و متن باشد و دیگری حیث، یا این که هر دو حیث یک حقیقت دیگری باشند.

گاهی علامه می گوید: اضطرار عقلی. یعنی واقع این را می گوید و غیر از این به ما اعطا نمی کند.

مگر می شود دو امر جدا را از یک واقعیت انتزاع کنیم؟!

یا باید گفت یکی از این دو متن است و دیگری حالت و حیثیت انتزاعی آن متن است یا بگوییم هر دو حیثیت انتزاعی متن ثالثی هستند؟

حال کدام یک از این دو متن است و اصیل است؟

نکته دیگر

تمام بحث هایی که به عنوان مسأله فلسفی شروع کردیم، نسبتش با موضوع فلسفه که موجود است چیست؟

این بحث چه نسبتی با این موضوع دارد؟

علامه خیلی زیبا توضیح داده است که چطور این بحث، نسبت با اصل موضوع دارد. آن واقعیاتی که اثبات کردیم و در خارج داریم، آن واقعیات که داشتیم الان می گوییم که کدام یک متن است و دیگری حالت متن است؟ اساساً همان مسأله ای که به عنوان موضوع علم بود و واقعیت است، آن واقعیت چیست؟ وجود یا ماهیت؟ کدام متن واقعیت و کدام حالت انتزاعی؟

اگر بخواهیم بگوییم اولین پرسشی که روی آن واقعیت اثبات شده رفته است، همین است که این دو مفهوم و حیث که از آن انتزاع می شود چیست؟

نکته دیگر: این سوال که گفتیم برای فیلسوف صدرایی است، درستش این است که این سوال برای فیلسوف پیش بیاید ولی این که به لحاظ تاریخی چطور شد که این بحث مطرح شد و به لحاظ تاریخی دقت هایی باید به خرج داد.

متن

«الفصل الثانی فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

الوجود هو الأصيل دون الماهیة - أي أنه هو الحقيقة العینیة التي نثبتها بالضرورة [همینجا حلقه وصل به موضوع فلسفه را علامه مطرح کرده است. این ادعی ۵ مقدمه دارد که مرحله ۶ آن می شود اثبات اصالت برای وجود:] -

[مقدمه ۱:]

إننا بعد حسم أصل الشك و السفسطة [گفتیم: علامه در ضمن اثبات واقعیات، خیلی راحت اثبات کرده است واقعیات را حتی واقعیات خارج از خودمان را. ولی اگر کسی واقعیت را محدود بست، با همان واقعیت محدود می توان این بحث را پی گرفت و سفسطه را کنار زد.] - و إثبات الأصيل الذی هو واقعية الأشياء [که همان است که ما واقعیاتی داریم جدا]-

[مقدمه ۲:]

أول ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة متميزة، مسلوبا بعضها عن بعض، [می یابیم که فرس انسان نیست و انسان فرس نیست.] فی عین أنها جميعا متحدة فی دفع ما كان يحتمله السوفسطی من بطلان الواقعية، فنجد فيها مثلا إنسانا موجودا و فرسا موجودا و شجرا موجودا و عنصرا موجودا و شمسا موجودة و هكذا.

فلها ماهيات محمولة عليها [اشياء]، بها [ماهيات] يباين بعضها [اشياء] بعضا و الوجود محمول عليها مشترك المعنى بينها

[مقدمه ۳:]^۲

و الماهية غير الوجود [الف-] لأن المختص غير المشترك و [ب-] أيضا الماهية لا تأتي في ذاتها أن يحمل عليها الوجود و أن يسلب عنها- و لو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها^۳ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه

^۱ - می شد این که این اشياء یکسری ماهیات و وجود دارند، را مقدمه جدایی قرار داد ولی ما آن را ادامه مقدمه دوم قرار می دهیم.
^۲ - این مقدمه در ذهن بسته می شود که عبارتست از زیاده الوجود علی الماهية. که وجود غیریت دارد از ماهیت که دو دلیل ذکر می کند. ۱- این که مختص غیر از مشترک است. ۲- ماهیت فی حد ذاته ابائی ندارد از حمل و سلب وجود نسبت به خود.
^۳ - این متن درست است. طبق دو فرضی که وجود دارد: ۱- این که ماهیت ابائی از سلب وجود ندارد. ۲- این که وجود عین ماهیت است. که اگر وجود را از او سلب می کنید، یعنی سلب ماهیت از خود می کنید.
لذا احتیاجی نیست به آن نسخه ای که بعضی از سروران (استاد فیاضی) نقل کرده اند.

[مقدمه ۴:]

فما نجده^۱ فی الأشياء من حیثیة الماهیة غیر ما نجده فیها من حیثیة الوجود.^۲ [علامه در اینجا دارد بحث را می برد به خارج، غیر از آن بحث زیاده الوجود علی الماهیه فی الذهن. این بحث علامه در اینجا بحث خارج است. در این مقدمه منتقل به خارج می شویم. مقارنه ای که می کنیم، چون از خارج بوده است، سوال می شود: این مفهوم وجودی که اینجا دارم، به حسب محکی چگونه اند؟ محکی ماهیت در خارج و محکی وجود در خارج؟ باید یک نوع مغایرتی درست کرد. علامه: از اشیاء همانجا حیث وقوعی که در خارج می فهمم و همان حیث ماهیتی که می فهمم، این دو حیث در خارج است. پس بحث می رود سر خارج. پس مقدمه چهارم شد یک نحوه مغایرت حیثیت وجود و ماهیت در خارج. که بحث سر محکی وجود و ماهیت است نه مفهوم آن دو].^۳

[مقدمه ۵:]

سوال: شما این دو را بردید در خارج، واقعیت خارجی که یکی بیش نیست، همان مبرری که به ما وجود داد و ماهیت داد، همان مبرر است که به ما می گوید این واقعیت یک شیء است. حال که این است، چطور این واقعیت این دو حیث و امر خارجی را تحمل می کند؟] و إذ لیس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة^۵ کانت إحدى هاتین الحیثیتین^۶ - أعنی الماهیة و الوجود - بحذاء ما له من الواقعية و الحقیقة [یعنی متن واقع] و هو المراد بالأصالة و الحیثیة الأخری اعتباریة منتزعة من الحیثیة الأصلیة^۷، تنسب إليها الواقعية بالعرض.^۸

۱ - که همان حیث انفعال ماست.

۲ - این که بعضی از سروران این دو حیثیت را حیثیت مفهوم گرفته اند، خیر، بلکه حیثیت خارج است و باید بحث به خارج کشیده شود.

۳ - نکته: هر بحثی که حول محور مفهوم بگردد، مسأله فلسفی نیست، بلکه می شود مقدمه برای مباحث فلسفی، مثل اشتراک معنوی وجود و بحث زیاده الوجود علی الماهیه.

۴ - از اینجا به بعد پاسخگویی به مسأله اساسی در اصالت و اعتباریت است.

۵ - با مبرر شهود عقلی.

۶ - الخارجیتین لا المفهومیتین.

۷ - انتزاعی متن و تحلیلی متن. یعنی از همان متنی که ما اصیل قرار دادیم، انتزاع می شود نه ذهنی صرف که بعضی از سروران می گویند.

۸ - برخی از سروران که حیثیتین را مفهومی کردند، بعد پرسش می شود که کدام اصیل است؟ حیثیتین مفهومی که شما گفتید، شما می گردید کدام بحذاء ماله الواقیه است؟ باید بگویید که هر دو بحذاء ماله الواقیه است.

که این برداشتی از بحث اصالت و اعتباریت و از بیان علامه است و آن اینکه: منظور این است که کدام یک از این دو مفهوم مصداق در خارج دارد و کدام مصداق ندارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹ (۱۰۹) (۱۳۹۳.۷.۲۰ / ۱۷ ذیحجه / یکشنبه)

اثبات اصالت وجود

مقدمه ۶:

هر شیئی با اتصاف و حمل وجود بر او دارای واقعیت می شود. یعنی مفهوم وجود را بر آن حمل کردید، دارای واقعیت می شود؟ منظور این نیست، لذا بعد از حمل، تعبیر به اتصاف را می آورد. با نگاه

گزاره به حسب حکایتش و محور خارجی که دارد نشان می دهد، یک وقت می گوئید الفرس و موجود، به حسب مفهوم صادق است، یک وقت می گوئیم این به حسب خارج،

در حالی که ما گفتیم که هر دو را از خارج گرفتیم و آن چه مصداق وجود است، می تواند مصداق ماهیت هم باشد. که آن سرور گفته است: ما اشکال می گیریم که هر دو مصداق واقعیت هستند. ما در جواب می گوئیم: حرف ما هم همین است.

پرسش اصلی این نبود که: هر دو مفهوم کدام مصداق در خارج دارد و کدام مصداق ندارد؟ این پرسش اصلی اصالت نیست، بلکه ما گفتیم هر دو را از خارج گرفته ایم! با این تبیین مقدمه چهارم از کار افتاد که گفتیم دو حیث خارجی درست می کند که ایشان این دو حیث را مفهومی کرد.

مشکل اصلی بحث این است که هر دو امر خارجی و حیثیت خارجی هستند و در عین حال یک واقعیت هستند، این بحث را ایشان این طور مطرح کرده است که هر دو مفهوم اند حال باید دید که کدام مصداق دارد و کدام ندارد.

که این شبهه از فضای بحث اصالت و بیان علامه در مفهوم برداشت شد.

مشکل اصلی از حذف مقدمه چهارم پیش آمده است. که تأثیرش را در مقدمه پنجم خواهد گذاشت.

اتصاف خارجی است و حمل در ذهن است به حسب خارج. یعنی: هر شیئی هنگامی که وجود خارجی به او داده می شود یا متصف می شود، آن واقعیت دار می شود. هر شیئی تا متصف به وجود می شود واقعیت دار است و تا این اتصاف می رود، هیچ است.

از آنجا که شیئی با متصف شدن به وجود واقعیت دار می شود با نیامدن وجود واقعیت دار نمی شود، پس معلوم می شود که هر چه هست وجود است، که منظور وجود خارجی است، حیثیتی که در خارج هست.

متن

«[مقدمه ۶: (نتیجه)] و إذ كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حمل عليه الوجود و اتصف به، [آن چه در خارج از آن تعبیر می کنیم به حیثیت تحقق. امر خارجی تحقق.] فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء [تا اینجا استدلال علامه تمام شده است.]

عدم اصالت داشتن ماهیت

ولی بعد می خواهد بگوید که چرا ماهیت نمی تواند باشد:

ماهیت تا وجود دارد، تحقق و واقعیت دارد و تا وجود ندارد، باطله الذات است. به تعبیری این حیث را ولو خارجی بدانید، ولی تا وجود نباشد این حیث را ندارید. منظور ما ماهیت خارجی هم هست نه ماهیت من حیث هی. محکی مفهوم ماهیت در خارج. این ماهیت کی واقعیت دارد؟ تا متصف به وجود است واقعیت دارد و تا متصف نیست، واقعیت ندارد. این ماهیت خارجی خودش را در حد خودش نگاه دارید، هیچ وقت تحقق پیدا نمی کند.

اگر ماهیت متن واقعیت بود، هر بلایی سرش می آوردید، باید موجود می بود، در حالی که می بینید تا متصف به وجود است، تحقق دارد و تا متصف به وجود نیست، باطله الذات خارجی است.

پس چنین چیزی نمی تواند متن واقع باشد. این باعث می شود که بگوییم ماهیت اصیل نیست. ولی تا وجود اصیل هست، آن ماهیت هست. این تا را بعدا باید توضیح دهیم می گوییم: بعرض الوجود، که بعدتر توضیح می دهیم به حیثیت تقییدیه، که مفصلا می پردازیم.

متن

و أما الماهية - فإذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية و مع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها [يعني در خارج بخواید خودش را نگاه دارید، نه ماهیت من حیث هی هی]. غیر أصيلة [همان ماهیت در حین وجود، اصیل نیست نه ماهیت قبل از وجود] و إنما تتأصل بعرض الوجود. [این قید بعرض الوجود برای این است که وقتی می گوییم: شما این دو حیثیت را در خارج دارید و یکی اصیل است، آیا با دو متن روبرو هستیم؟ که علامه می فرماید: بعرض الوجود، که این تحقق ماهیت به نحو بعرض است].

فقد تحصل أن الوجود أصیل و الماهية اعتبارية [أى انتزاعية]، كما قال به المشاءون، أى أن الوجود موجود بذاته^۱ و الماهية موجودة به^۲. [این مسأله از دوره اشراق پدید آمده است و این طور نبوده است که مشاء خالی الذهن است و هیچ خیر ندارد، بلکه پرسش های فلسفی اش پدیده آمده است و برای آن پاسخ هایی هم دارد بدون این که خودش هم خبر داشته باشد ولی به صورت خام.

بعدا خواهیم گفت که از مشاء چه می شود فهمید. این قول، منسوب به مشاء است به ویژه بعد از خواجه نصیر در شرح اشارات و پاسخ به فخر رازی].

بیان استاد در اصالت وجود

ما وقتی واقعية ما را می یابیم که به یافت خود و غیر و ادراک آن غیر. صرفاً لزومی ندارد که به شهود حسی خود را بیابیم، بلکه در خارج ما به شهود حسی می یابیم و در دل آن شهود عقلی هم دارد کار خودش را انجام می دهد. در خارج، انسانی، فرسی، بقری و.... را می یابیم. اما این که این ماهیت چگونه یافته می شود، باید توضیحاتی در مورد حقیقت ماهیت بدهیم تا این ها روشن شود. کمی توضیح دهیم:

در نبات تغذیه، جسمیت و نمو می بینم ولی متحرک بالاراده نمی بینم.

اما به حیوان که رسیدم می بینم حرکت بالاراده هم دارد.

^۱ - اولاً و بالذات.

^۲ - ثانياً و بالعرض و به حیثیت تقییدیه. یعنی به نفس وجود که ما دیگر دو متن نداریم، همین موطنی که وجود هست، به همین موطن وجود ماهیت هست. حال که همین است، چرا نمی گویید: حکم برای وجود است و برای ماهیت نیست؟ به این خاطر که می بینیم تا وجود هست، چنین است.

بعد می رسیم به انسان که کار عقلی هم می کند که در دیگران نیست.

من که برخورد کردم با تک تک این ها، به شهود عقلی هم توانستم بگویم هست، می بینم که این درخت هست، این هست را کی گفته است؟ عرض کردیم: شهود عقلی. چون حس معنی یاب نیست، و وجود معنی است. این ها را عقل می بیند. با توجه به این که ما حقیقت واحدیم، در لحظه ای که لمس دارد کار می کند عقل هم در همانجا دارد کار می کند. نفس من سر انگشتانم هست. لذا بین حس من و حیوان فرق می کند. لذا عقل به نفس شهود حسی دارد می چشد و ذوق می کند و شهود می کند. آن ها را به شکل حضوری می یابد. حس تقدر می بیند، ولی عقل تا تقدر را دید می گوید شیئی است که تقدر دارد، هست که تقدر دارد که اگر نبود، تقدر هم نبود.

این راه ما به خارج.

قبلا گفتیم: شهود عقلی چه مراحل را طی می کند تا تبدیل می شود به گزاره: که عقل تحلیلی و عقل توصیفی می آید و آن را تبدیل به گزاره می کند.

کار عقل تحلیلی، افراز و جدا کردن است. از یک شیئی فرس و هستی و وحدت و... را در می آورد. بعد عقل توصیفی می گوید: فرس هست. می پرسیم که چطور این را می گویی؟ می گوید به همان شهود این را یافتیم. گرچه آن شهود حضوری بود ولی تبدیل شده است به حصول.

عقل تحلیلی افراز میکند و عقل توصیفی در قالب حمل و توصیف به گزاره تبدیلی می کند. با شهود عقلی وصل به خارجیم و با عقل تحلیلی و توصیفی از آن خارج گزارش می دهیم.

حیث من در یافت هذ ه فرس، حیث انفعال است، خودش این را به من داد. ولی فعالیت من این بود که توانستم آن را جدا کنم و تبدیل به گزاره کنم. این را که گفتید، شما آمدید در گزاره حصولی ایستادید.

ما دریافتیم، که این ها دریافت از خارج است. این یافت خارج، به این خاطر است که خارج این گونه بود و ما به قدرت یافتمان از خارج توانستیم به آن دست پیدا کنیم.

ما اینجا مفهومی داریم به اسم فرسیت و هست، یا غنم و هست، یا حجر و هست و... می‌گوییم همه این‌ها را از خارج گرفته ایم.

سوال:

این که هر دو را از خارج گرفتید به صورت منفعلانه، این حیث فرسیت با حیث هست بودن یکی است؟ این در خارج بود؟ بله در خارج بود. این حیث فرسیت همان حیث هست بودن است؟

ما اینجا بحث مغایرت وجود و ماهیت و ادله این مغایرت را در ذهن طرح می‌کنیم.

ما در ذهن بررسی می‌کنیم که این حیث فرسیت با حیث هست بودن یکی است؟

آن باری که از خارج آمده است را می‌خواهید بررسی کنید یا نه؟ بله. می‌خواهم بدانم این حیث خارجی با آن حیث خارجی مغایر هستند یا خیر؟

این که من در ذهن این دو محتوای فرس و هست را بررسی می‌کنم، به لحاظ خارج است که آیا این دو در خارج یکی هستند یا غیر هم‌اند؟

این بررسی را در ذهن می‌توان انجام داد. بله.

یکی از بحث‌های جدی فلسفه منطق این است که چطور در منطق کار ذهنی می‌کنید ولی از آن در فلسفه که از خارج بحث می‌کند، استفاده می‌کنید چطور است؟

جواب این است که: ما بحث‌ها را از خارج به ذهن آورده ایم و در ذهن تحلیل و بررسی می‌کنیم.

وقتی با دو محتوا در ذهن روبرو شدیم، تغایر مفهومی خبر از تغایر خارجی فی‌الجمله دارد. این فی‌الجمله به این خاطر است که بعضی می‌گویند تا تغایر هست، پس متن‌ها هم جداست.

این کاریست که علامه کرده است.

ولی به نظر ما، همان تغایر را به شهود عقلی در همان خارج می یابیم. بله این تحلیل های عقلی روند را آسان می کند. این که دلیل آوردید بر زیادت وجود برماهیت، این کمک می کند به روند فهم مغایرت. که این دلیل ها نزدیک به اولی است و از سنخ قضایا قیاساتها معها است.

به نظر ما مبرر اصلی تغایر همان شهود است.

ما در مورد مشترک معنوی وجود می یابیم که ...

تا اینجا را که درست کردیم و از اینجا باید برویم جلو و بحث اصالت را درست کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰ (۱۱۰) (۱۳۹۳.۷.۲۲ / ۱۹ ذیحجه / سه شنبه)

اصالت وجود را به بیان علامه تبیین کردیم.

الان در صدد بیان مختار هستیم.

پس از آن بر می گردیم به یک بیان عمومی که صدرا معمولاً به کار می برد که ادبیاتی است که در آن شهود عقلی به کار نرفته است. چون ممکن است کسی باشد که شهود عقلی را نپذیرفته باشد. لذا باید با بیان متعارف نیز این بحث را اثبات کرد.

تبیین بیان مختار

مقدمه اول

ما وقتی به واقعیاتی دست یافتیم، به جهت واقعیات، این ها را به شهود عقلی یافتیم. می بینیم که همه این ها حیثیت و خاصیت وقوع را دارند. ما خاصیت وقوع را از خارج می گیریم. در عین حال خاصیت ماهیت را از خارج می یابیم. یعنی من نیستم که به خارج می گویم این واقع باش. همه این ها به عنوان خاصیت خارجی است. خاصیت خارجی وجود و ماهیت را یافتیم. اگر همین را خوب نگاه کنیم، در دل این شهود عقلی، فهم عقلانی می یابد که حیثیت وقوع غیر از حیثیت ماهیت است. ولی این فرق و مغایرتی که بین وجود و ماهیت وجود دارد که می توان

برای آن استدلال آورد. به شکلی است که می شود این بحث را همه جا پی گرفت. غالب استدلال هایی که به کار می رود، از باب قیاستها معناست. از دل اموری که امر وجدانی و اولی است، از دلش به سرعت نتیجه گرفتیم که از لوازم وجدانیات است.

تا اینجا عرض کردیم: بار معنایی و محتوایی که از خارج گرفته ام، مغایرت مفهومی، مغایرت خارجی را هم درست می کند. اما این که مغایرت با وحدت در خارج چگونه سازگار است، نیاز به بیان دارد که خواهیم گفت.

تک تک این واقعیات را در خارج داریم، حیث وقوع و مغایرت را در خارج داریم.

مسأله بعدی این است:

ما که با تک تک واقعیات می گیریم، این ها را به شهود عقلی چگونه می یابیم؟ ما این ها را یک واقعیت می یابیم. لفظ انسان مهم نیست، ولی ما یک انسان مثلا می یابیم. یک واقعیت را به نفس شهود می یابیم. با تعدد واقعیات روبرویم که انسان یا فرس موجود است. ما با خارج که مواجهیم با یک واقعیت روبرویم. تا اینجا مراحل است که با شهود عقلی پیمودیم.

از این به بعد مسأله ای که مطرح می شود با عقل استدلالی روبرو می شویم.

چگونه ما یک امر خارجی داریم ولی با دو حیث روبرو هستیم.

عقل استدلالی که می گوئیم ولی در عین حال انواع عقل ها در کار هستند.

واقعا که نگاه می کنیم یک متن است و یک واقعیت است و در عین حال دو چیز می یابیم؟ باید بگویم آن گونه این دو چیز جمع می شود که موجب تكثر واقع نشود. می خواهیم بگویم که ماهیت در خارج است ولی باید به گونه ای بگویم که

باید به گونه ای گفت: که این یک واقعیت تحمل هر دو را یک جا کرده است. حیث وقوع و ماهیت. فیلسوف این گونه می یابد که: باید یک نحوه تحقیقی باشد که با تعدد متن نسازد.

باید گفت یکی متن است و دیگری حیث متن یا این که هر دو حیث یک متن اند. که این حیث هم انتزاعی است تا موجب افزایش متن نشود. یعنی باید در خارج باشد و تعدد ایجاد نکند.

تا این را می گوئید باید این ادبیات شکل بگیرد که یکی بشود متن و یکی بشود حیث انتزاعی متن یا هر دو بشود حیث یک متن دیگری.

امر انتزاعی و حیث انتزاعی و متن. متن یعنی خود واقع.

بنده عرض می کنم: همان حیث انتزاعی بودن را که می گوئیم من را می کشاند به وجود متنی.

خود این واقعیت کدام یک از این دو تاست؟

تا اینجور طرح می کنید: همینجا فیلسوف تحلیل دقیقی از ادبیات حقایق انتزاعی پیدا می کند.

تعبیر به حقایق می کنم که قایل به تحقیقشان هستیم در خارج، که البته به گونه ای هستند که موجب افزایش متن نیستند.

حتما باید یک جهت انتزاعی پیدا کند. که از دل متن در می آید و از خود واقعیت موج می زند و از دل متن به دست می آید و از سویی افزایش بر متن نیست.

نه مثل دو جوهر که جدای از هم هستند.

ما می خواهیم بگوئیم در خود همان یک متن دو چیز داریم و وراء آن نیست، ولی خاصیت آن هم هست. این خاصیت متن است نه به نحو عرض، بلکه به نحو حقایق انتزاعی.

ما در خارج با یک واقعیت مواجه هستیم و آنجا اتحاد وجود دارد.

اما چگونه یک واقعیت هستند؟ به این شکل که باید گفت یکی متن است که از دل او خاصیت می جوشد، از نفس همان موطن، نه موطن دیگر به نحو عرضی.

این ها را می گویند حقایق تحلیلی و حقایق انتزاعی.

- تا این را گفتید، این دو تا در خارج است ولی یکی متن است و یکی حیث است. یکی اصل است و یکی فرع و خاصیت. اینجا ادبیات اولاً و ثانیاً سردرآورده است.

هر جور بگویید، چون متن اولاً هست و بعد خاصیت هست.

این را می‌گویند تحلیل عقلی، که کارش مو را از ماست کشیدن است. اگر این نباشد، اصلاً فلسفه باطل می‌شود. فلسفه کارش مذاقه در حیثیات است. هر مقدمه‌ای نتایجی دارد. حقایق انتزاعی، وراء متن نیست، با متن متحد است ولی از یک جهت اولاً متن هست و بعد آن خاصیت.

وراء متن نیست، افزایش متن نیست، خاصیت متن است و به نفس متن موجود است. باید آن حیثیت را در همان فضای متن نگاه داشت. در آنجا اتحاد حیثیت با متن است، بلکه وحدت است، اما همان خارج به یک نحو دقیق عقلی تقدم و تأخر وجود دارد.

در خارج در عین اتحاد یک نوع تقدم و تأخر داریم.

مثال:

البته این مثال را در حد مثال نگاه داریم.

در باب واجب و صفات واجب یک نوع عینیت قائلیم. که عین حق اند. اما سوال: اولاً ذات هست و بعد صفات، یا این که ذات عین صفات است؟

باید گفت: چون وجود حق را داریم این صفات حق هستند، که حالات ذات هستند.

همینجا چون متن هست، پس این حقایق انتزاعی و صفات انتزاعی هستند. این چون و پس به نحو حیثیت تقییدیه است نه حتی حیثیتی تعلیلیه. چون در حیثیت تعلیلی، موطن علت غیر از موطن معلول است.

این توضیح که دادیم، از لوازم این بحث است که ما دو حیث را از خارج گرفته ایم، در عین حالی که یک متن هست.

عقل می گوید من همانجا یافتم و به شکل فشرده یافتم.

- تا شما این را گفتید، این حالت که هست، باید یک چیز اصلی باشد که این حالت او باشد، آن اصل چیست؟

آن چه که متن خارجی است که این صفت، حالت آن است. متن واقع داریم و حالت انتزاعی واقع داریم.

متن واقع چیست؟ صفت انتزاعی واقع چیست؟

این یک تعبیر، که با آن اصالت و اعتباریت را معنی کردم.

تعبیر دیگر

چیست که متن واقع را پر می کند که مابقی حالات آن دانسته می شود؟

حتی می شود گفت که خود واقعیت.

یکی اصل است و یکی حالت اصل و یکی متن است و حالت متن. این حالت، صفت، خاصیت، حیثیت خارجی

برای آن متن اصلی است.

این ها سبب می شود که ما دقیقا بگوییم در بحث انتزاعی، بحث خارجی داریم که به نحو انتزاعی است.

با این توضیح ماهیت به نفس وجود در خارج هست.

ما تا اینجا تماما در مقدماتی که تاکنون گفته ایم، گشتیم و این ها را یافتیم.

مراد از انتزاعی

سوال: لفظ انتزاعی که اینجا به کار رفته است، به چه معناست؟

لفظ انتزاع در تاریخ فلسفه به کار رفته است تا رسید به دست شیخ اشراق، که نوعا ذهنی و عقلی صرف می

دانست.

اما ادبیات انتزاعی به نظر ما: حقایقی است که در خارج مندمج است و وراء متن نیست و متحد است ولی یک چیز هست: ذهن که قدرت افراز دارد، می تواند بگوید ماهیت حیث این متن وجود است. قدرت عقل ماست که می تواند این حیث را از متن جدا کند. این کار عقل تحلیلی و پس از آن عقل توصیفی انجام می دهد.

انتزاعی به این شکل است که: بروید در خارج، وراء نیست، بیابید در ذهن، مغایرت دیده می شود.

انتزاعی همیشه یک پایش در خارج است و یک پایش در ذهن. در خارج حالت فشردگی و اندماج دارد و در ذهن حالت افراز دارد. مبرر این افراز آن چیزی است که در خارج بوده است که اگر نبود در ذهن خبری از این ها نبود.

تا این را گفتید، معنایش این می شود: از یک جهت من کُنشگرم و حیث فعال دارم ولی از یک جهت حیث انفعال دارم. که یافت از خارج حیث انفعال است که اولاً آنجاست.

حیث فعال در ذهن است. این طور نبوده است که خودم این ها را ساخته باشم، بلکه چیزی که در خارج هست که ما پس از حیث انفعال، در حیث فعالمان آن ها را افراز کرده ایم.

لذا باید گفت که این ها نفس الأمر دارد و تحقق دارد.

ما داشتیم توضیح می دادیم: آن ادبیاتی که به کار می بردیم، مجبوریم تن به ادبیات اعتباری و انتزاعی دهیم.

خارج خاصیت اصالت و انتزاعی دارد. ما یک دسته حقایق انتزاعی داریم و یک دسته حقایق اصیل داریم.

ما با مقدمات قبلی به این نتیجه می رسیم حتی قبل از اصالت وجود.

تأکید می کنم: کلا اصطلاحات فلسفی و کلا هر علمی، بار فراوان دارد.

در واقع انباشت مسایل است که تبدیل می شود به یک اصطلاح.

مثلا اصطلاح اصالت، از دلش چند نکته را در آوردیم: ۱- این که باید متحد باشد و وراء نباشد. ۲- در عین این

که اتحاد است، یکی اصیل است و دیگری فرع، یکی اولاً است و یکی ثانیاً.

صدرا این را از اصالت دار می فهمد.

مقدمه اول این بود که انتزاع را توضیح دادیم،

اگر کسی مغایرت وجود و ماهیت را درست می کند، یکی را اصیل می داند و یکی را فرع.

مقدمه دوم (ابطال بودن وجود و ماهیت حیث امر سوم)

کدام یک از این دو اصل است؟ آیا وجود یا ماهیت یا این که هر دو حیث یک متن سوم هستند؟

می رویم سراغ وجود، به همان استدلال علامه:

ما می بینیم که هر شیئی به حیثیت تحقق و وقوع خارجی محقق می شود و واقعیت دار می شود. تأکید می کنم: بحث وجود خارجی و حیثیت وجود خارجی است. و هر وقت این حیث وقوع خارجی را نداشت، واقعیت نداشت و باطله الذات است. متن الواقعیه به چی محقق می شود؟ به وجود.

۱- متن واقعیت به نفس وجود است، به نفس وجود و حیثیت وجود خارجی است. تا ما حیثیت وجود خارجی را داریم، شیئی واقعیت دارد و تا حیثیت وجود خارجی را نداریم، شیئی واقعیت ندارد.

بنده عرضم این است: این استدلالی که علامه گفت، پاسخ به این صورت هم هست که بگوییم وجود و ماهیت حیث متن سومی باشند، هم هست.

چون ما می گوییم واقعیت دار بودن اشیاء به همین وجود است.

۲- اما بر فرض بگوییم یک امر سومی واقعیت است، حیثیت وقوع را حیثیت انتزاعی آن متن واقع بگیریم، یعنی اولاً و بالذات حیثیت وقوع، وقوع را از خود ندارد، بلکه از آن واقعیت. معنایش این است که حیثیت وقوع خارجی، حیثیت وقوع خارجی نیست. که این محال است.

۳- آن متن واقعی که در نظر گرفتید، آن متن واقع به چه چیزی واقع شد؟ واقعیت داشتن واقع به چیست؟ چه چیزی این واقعیت (امر سوم را) واقعیت کرد؟ حیث وجود و وقوعش! این سوال را در مورد آن متن واقع می پرسیم، که در هر صورت واقعیت دار بودن، آن حیث واقع بودن به خود متن بر می گردد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۱ (۱۱۱) (۱۳۹۳.۷.۲۶ / ۲۳ ذیحجه / شنبه)

ما از اینجا شروع کردیم که: ما از واقع متن واقعیت را می یابیم که از آن دو چیز می فهمیم به شهود عقلی، این دو چیز را دیدیم که مغایرت دارند در ذهن به دلیل ادله مغایرت وجود و ماهیت، بعد در فضای ذهنی مغایرت را یافتیم.

بعد خواستیم بگوییم این مغایرت در خارج هم هست. از

ما رسیدیم به خصیصه واقعیت.

که این را گفتیم سه حالت دارد:

یا متن واقعیت ماهیت است و حالتش وجود

یا متن واقعیت وجود است و حالتش ماهیت

یا متن واقعیت چیز دیگری است و وجود و ماهیت حالتش.

اثبات کردیم که متن واقعیت وجود است. نه ماهیت.

اگر کسی بگوید اصالت و آنی که متن را پر می کند چیز سومی باشد، سه بیان آوردیم که چنین چیزی نیست.

امر سوم خواه امر مجهولی باشد که به چنگ ما نیامد که طبق فرض هایی که بعضی گفته اند.

یا صفاتی باشد که ما می بایم مثل وحدت، تشخیص که بعضی می گویند چرا این ها را پیش نیاوردید.

آن سه بیان و وجهی که گفتیم در حقیقت استدلال بر نفی شیئی سوم نیز هست و آن ها را هم رد می کند.

هر کاری می خواهید بکنید، باید متن را وجود قرار داد. نمی شود چیز دیگری مثل وحدت و فعلیت و... قرار داد.

به آن سه استدلال توجه کنید که از آن ها خیلی از بحث ها به دست می آید، مثلاً وجود و موجود یکی است که

مبدأ اشتقاق با مشتق یکی است.

اما ماهیت چگونه است؟

فرض اول که وجود باید متن باشد، فرض دوم این بود که امر سوم نمی شود متن باشد.

فرض سوم که ماهیت نمی تواند متن باشد.

ماهیت حالت انتزاعی متن است، اگر بگویی برعکس است و ماهیت متن است و وجود حالت انتزاعی است،

اولا همان ادله می گوید: وجود حالت انتزاعی نیست.

وقتی وجود متن شد، ماهیت سهمش انتزاعی بودن خواهد بود.

طبق مقدمه قبلی عرض کردیم: وقتی وجود متن است، ماهیت می شود انتزاعی.

اگر ماهیت بخواهد متن باشد، باید به نفس خود موجود در خارج باشد و حال آن که ماهیت به نفس خود موجود

نیست. منظور ماهیت من حیث هی نیست، بلکه حیث خارجی ماهیت مورد نظر است.

اگر حیثیت اصلی ماهیت وقوع باشد، باید در ذاتش خوابیده باشد، در حالی که ماهیت تا به آن وجود داده می شود

موجود است و تا داده نمی شود موجود نیست، به تعبیر دیگر: تا واقعیتی هست، به او داده می شود

به تعبیر دیگر واقعیت داشتن در ذات ماهیت نیست. لذا می گویند ماهیت در خارج هست به نفس وجود. ماهیت

واقعیت دار می شود به واقعیت و به خود واقعیت دار نیست.

نکته ۱ (این بحث خارجی یا ذهنی یا ذهنی-خارجی)

این بحث ها خارجی است یا ذهنی-خارجی یا فقط ذهنی است؟

اگر دقت کرده باشید تمام این بحث ها بردیم در خارج. ما ابتدا این ها را در ذهن آوردیم، بعد مغایرت درست

کردیم، بعد گفتیم این مغایرت در خارج خواهد بود، و گفتیم اینی که در خارج هست، نمی تواند هر دو را داشته

باشد، پس یکی از آن ها باید اصل و متن باشد.

بحث انتزاعی که می‌کنیم به لحاظ آن جهت‌اش که در خارج است می‌شود خارجی، ولی اگر آن را به لحاظ افراز ذهنی بگویید، می‌شود انتزاع ذهنی.

هر جا بحث از انتزاع می‌کردیم و ذهن می‌کردیم، معبری بود برای رسیدن به خارج، بلکه این بحث لوازمی در ذهن خواهد داشت و در این بحثی نیست.

برخی از بزرگواران جوری توضیح می‌دهند که: به لحاظ اصالت خارجی و به لحاظ اعتباری و انتزاعی ذهنی است به گونه‌ای که اصلاً از ماهیت هیچ خبری در خارج نیست.

ولی با این توضیح ما می‌خواهیم بگوییم که ماهیت تحقیقی در خارج دارد.

ما حاصل بحث

حال که خارجی شد، ماحصلش چه می‌شود؟

متن واقع وجود است و تمام واقع را وجود پر کرده است و چیزی جز وجود نداریم، اصلاً چیز دومی هم در برابر آن نداریم، فقط چیزی هست که: چنین واقعی تحمل یکسری خاصیت‌های انتزاعی را دارد، به این معنی که وراء متن نیست. در حقیقت خارج و واقع چیزی جز وجود نیست، هیچ چیزی غیر از این نداریم، ولی این توقع را داشته باشیم که خود این واقع در دل خودش خاصیت‌هایی داشته باشد، این را ما توقع داریم و قبول داریم.

فلسفه می‌تواند بگوید در همان متن و موطن بدون افزایش بر متن و وراء داشتن، حقایقی موج بزند.

پس متن واقع چیزی جز وجود اصیل نیست، ولی این متن واقع تحمل یک دسته حیثیات و حالات می‌کند اما نه از نوع حالات جوهری و عرضی، بلکه از حالات تحلیلی و انتزاعی،

برخی از سروران می‌گویند: تا این را می‌گویید، یعنی عملاً دو واقعیت داریم؟

خیر، دو واقعیت نداریم یک متن بیشتر نداریم، ولی این واقع به حیثی است که به من ماهیت می‌دهد. حیث خارجی اوست. آن حیث خارجی متن مورد بحث ماست که ماهیت می‌شود. به تعبیر دیگر: واقعیت به گونه‌ایست

که اگر بیاید در ذهن، آن گونه را می‌گوییم ماهیت. اگر در خارج فرس نبود، من در ذهن فرس می‌یافتم یا او را فرس قرار می‌دادم؟ یا این که آن وجود به گونه ایست که من آن را فرس می‌یابم؟

«إنما حظُّها من الوجود، این است که وجود به حیثی است که از آن ماهیت انتزاع می‌کنیم.» واقعا اگر وجود حالت فرسی نداشت، من فرس نمی‌یافتم.

اسفار ج ۲، ص ۲۹۶

«قد علم منه تصریحا و تلویحا أن الماهیات الكلية التي هي غير الموجودات العينية- لا حظ لها من الوجود العینی و إنما حظُّها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات- التي هي الموجودات العينية و اتحادها معها.»

معنای انتزاعی و اصیل

حتی این بحث را قبل از اثبات اصالت وجود هم می‌توانیم مطرح کنیم. که در مقدمه ۵ علامه گفتیم که فیلسوف رسید به آن پرسشی که مشکل اصالت را مطرح می‌کند.

این که در واقع یک مقدمه بیش نیست، ما را کشاند به ادبیات اصالت و اعتباریت. یعنی: هر چه شد اصیل باید این گونه باشد و هر چه باید انتزاعی باشد، باید این گونه باشد.

معنای انتزاعی

اولا حیثیتی خارجی است، که از مقدمات بحثمان به دست آمده است که ما از خارج چنین چیزی را گرفتیم. حیث ما انفعال بود و باید در خارج خبری باشد. همان مقدماتی که علامه چید و در مقدمه ۵ مجبور شد بگوید که باید بحث کرد که کدام اصیل او کدام اعتباری است.

چون این را از خارج می‌گیریم، پس بحثی است در خارج.

وقتی می‌گوییم با این مقدمات به متن خارج می‌رسیم، متن شد الف، باء شده است انتزاعی، که از دل او بر آمد، یعنی حالتی است خارجی، حالتیست برای خود واقعیت.

خصایص انتزاعی

۱- خارجی است.

۲- حالت واقعیت خارجی است.

۳- این حالت، وراء متن واقعیت نیست. پ

معنایش این نیست که ما یک متن جوهری داریم و یک متن عرضی. که عرض خودش هم هویتی دارد و وراء جوهر است.

ما می گوئیم: وراء نیست، چون نفاد است، یا اندماج است یا شأن است.

همین قدر که می گوئیم: وراء نیست، یعنی نباید افزایش متن باشد و باید از دل متن در بیاید.

۴- این حیثیت خارجی، به نفس متن و واقعیت موجود و محقق است. این «بنفس» را خیلی باید تأکید کرد.

اگر حیثیت تعلیلیه باشد، یعنی ایجادش کرد ولی وراء خودش، که موطن علت از موطن معلول جداست.

اما اینجا می گوئیم: همان موطنی که واقعیت هست، همان موطن سبب شده است که ماهیت واقعیت پیدا

کند. باید در همان متن پیدایش کرد.

نکته

همان مقدماتی که گفتیم، از دلش این چهار امر و خصیصه در می آید. چون وجود و متن هست، پس ماهیت

هست. یا چون واقعیت هست، پس این حالت هم هست، به نحوی که به نفس همان متن موجود باشد. چون وراء

متن نیست، به نفس آن متن موجود است.

۵- یک نحوه تقدم و تأخر هم در خارج بین وجود و ماهیت شکل می گیرد. که صدرا وقتی به اینجا رسید

گفت: یک نوع تقدم و تأخر داریم در خارج. که آن قدر دقیق و ظریف است، در عین این که به نفس

شد، می خواهید بگوئید اولاً وجود و ثانیاً ماهیت، از یک طرف موطن ماهیت همان موطن اصیل و وجود

است و در عین حال یک دوئیتی درست کرده اید که تقدم و تأخری درست می شود که بالوجود است.

مگر نمی گویند از دلش می جوشد، پس اولاً و بالذات حکم برای وجود است و ثانیاً و بالعرض موجود شد. این یک نوع تقدم و تأخر بسیار ظریف فهمیده شده از خارج است که صدرا از آن تعبیر می کند به «تقدم و تأخر متحصل و لا متحصّل». چرا که حالت متن از متن و به متن است. از متن موجود است. و لو این پس، پس عقلی است و در خارج ما چنین پسی نداریم. صدرا در دو جا تقدم و تأخر را بیان کرده است: یکی تقدم و تأخر بالحق و یکی تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز که اینجا این تقدم و تأخر مورد نظر است.

این شد به عنوان معیارهای دقیق انتزاعی

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۲ (۱۱۲) (۱۳۹۳.۷.۲۷ / ۲۴ ذیحجه / یکشنبه)

انتزاعی را توضیح دادیم و این که ریشه در خارج دارد را داشتیم توضیح می دادیم.

شاخصه های اصالت

اصالت به چه معناست؟

- ۱- آن شیئی که اصیل می دانیم، حقیقتی است خارجی. که اگر وجود را اصیل کردیم، آن حیثیت وقوع خارجی می شود اصیل.
- ۲- خود متن واقعیت است. یعنی آنی که تمام واقع را پر می کند. خود واقعیت، نفس واقعیت یا متن واقعیت. در مقابل در انتزاعی تعبیر می کردیم به حالت واقعیت و حیثیت واقعیت. لذا می توانید عنوان دهید که متن واقع را آن پر می کند. بعضی به گونه ای توضیح می دهند که اصلا صحبت از حیثیت خارجی و متن خارجی معنی پیدا نمی کند بلکه صحبت روی این است که کدام در خارج تحقق دارد و کدام ندارد؟ در حالی که سوال اصلا این نیست.
- ۳- به نفس خود موجود است. تمام حقیقت او واقعیت اوست.

این سه مؤلفه، مؤلفه های اساسی اصالت هستند.

ولی سه مؤلفه دیگر را از باب مقابله و مقایسه با انتزاعی اضافه می کنیم.

نکته: هروقت خواستید هر امر فلسفی را خوب بفهمید، سعی کنید مؤلفه های آن را بدانید. تا مؤلفه های فراوان و عمده اش را به چشم آوردید، راحت تر می توان نسبت به آن قضاوت کرد.

اما سه مؤلفه به لحاظ مقابله با انتزاعی:

۴- تمام حیثیات و حقایق انتزاعی از او می جوشد در عین این که وراء او نیستند. اگر وراء درست کنیم، از یک واقعیت آن را خارج کرده ایم. توضیح دادیم که هم به لحاظ شهودی می شود این را تحلیل کرد و هم به لحاظ استدلالی. از آنجا که یک واقع داریم و بیشتر نیست و وراء ندارد و همه احکام هم از اوست و از طرفی هم که نباید بیش از یکی باشد،

اما راه شهود عقلی که: من به شهود عقلی یک متن می یابم.

۵- همه حیثیات و حقایق انتزاعی به نفس آن اصیل موجودند. یعنی موطن تقرر آن ها همان موطن امر اصیل است. نه این که اصیل حیثیت تعلیله ای باشد که باعث شود چیز دیگری امر وراء او شد.

۶- اصیل اولاً و بالذات مقدم است بر تمام حیثیات. که این مؤلفه از مؤلفه های ۵ گانه سابق به دست می آید. این یک نوع تقدم و تأخر بسیار ظریف است. از یک جهت عین و از یک جهت تقدم و تأخر. «اتحاد متحصل و لا متحصل» را به دست آورده است. در عین عینیت، تقدم دارد بر تمام حیثیات و حقایق انتزاعی. که این نوع تقدم، تقدم «بالحقیقة و المجاز».

از دل این بحث حیثیت تقییدیه و اتحاد متحصل و لا متحصل و تقدم بالحقیقة و المجاز در می آید.

این طرح از اصالت همه اش خارجی بود کما این که بحث از انتزاعی هم همه اش خارجی بود.

بیان سوم در اثبات اصالت وجود

این بیان را معمولاً صدرا دارد و خیلی از صدرا بیان دارند.

بیان علامه و بیان مختار را گفتیم. ولی این بیان را می گوئیم شاید کسی بگوید من شهود عقلی را قبول ندارم گرچه به نظرم هر فیلسوفی شهود عقلی را در کار خودش دارد.

ولی قطع نظر از این از راه با استدلال صرف هم می شود این بحث را اثبات کرد.

بنده معتقدم این سه بیان، مفادش یکی است ولی به لحاظ ادبیات و نوع تحلیل ها و استدلال هایی که به کار می رود تفاوت دارند.

تبیین بیان سوم

مقدمه اول

ما با واقعیاتی مواجه هستیم. که این را به هر شکلی و با هر طرحی پذیرفته شده باشد.

واقعیاتی هستند و به نظرم اگر کسی انواع واقعیات را قبول نکند، در حقیقت دارد خلاف حتی اولیات حکم می کند. حتی به نظرم در فضای مشائی شهود حسی را می پذیرفتند به عنوان یک امر محسوسات و مشاهدات و آن را به این شکل می پذیرفتند. فقط می گفتند عقل باید در مرحله شهود حسی بپذیرد که چنین واقعیتی هست.

مقدمه دوم

از این واقعیات یک وجود و یک ماهیت در ذهن داریم.

مقدمه سوم

این ماهیت و وجود که در ذهن داریم در خارج هست یا نه؟

این ریشه در یک دعوایی دارد که قبل از بوعلی بوده است.

مقدمه این دعوا: ما وقتی یک مفهومی را از خارج گرفتیم، این مفهوم حتما در خارج به یک نحوه هست که من از خارج گرفته ام. از شیئی خارجی هست و است فهمیدم و در ذهن دیدم دوتا هستند.

شما این دو را دارید، آیا این دو باید به یک نحوه در خارج باشند یا نه؟

که این همان مقدمه چهارم علامه است که تعبیر به «نجده» کرده است.

این که این دو را از خارج گرفتیم، آیا چنین امری لازمه اش این است که هر دو در خارج باشند یا نه؟

اینجا یک سنتی وجود دارد که بوعلی آن را در بحث مضاف گزارش کرده است.

الهیات شفاء ص ۱۵۶ و ۱۵۷ مقاله سوم، فصل ۱۰

بوعلی این بحث را مطرح کرده است که: دو طرف اضافه در خارج هستند ولی خود اضافه در خارج هست یا نه؟

اینجا بوعلی یک قولی را نقل می کند که: بعضی می گویند: خارج به گونه ایست که وقتی به ذهن آمد ما خاصیت اضافه را می فهمیم. یعنی در خارج چیزی به اسم اضافه مثل ابوت و بنوت یا فوقیت و تحتیت نداریم. به تعبیر دیگر: مابه ازاء این امر در خارج به هیچ وجه وجود ندارد. امر ذهنی صرف و عقلی بحث، به سان معقولات ثانیه منطقی که عبارتست از این است که: تمام احکام در ذهن بسته می شد. مثلا: انسان خارجی کلی معنی ندارد ولی انسان را که در ذهن آوردیم متصف به کلیت می شود. این ها مال ذهن است و برای خارج معنی ندارد. (عروض در ذهن و اتصاف هم در ذهن)

سوال این بود: اضافه از سنخ معقولات ثانیه منطقی هست یا این که یک نحوه خارجیت می توان برایش قایل بود؟

بوعلی بعد از نقل و نقد اقوال می گوید:

شما وقتی این اضافه را می گوئید، صدق بر خارج می کند؟ قطعا صدق می کند. صدق بر خارج یعنی یک نحوه خارجیت را داراست.

« أن المضاف فی الوجود موجود بمعنی أن له هذا الحد، و هذا الحد «۵» لا یوجب أن یكون المضاف فی الوجود إلا عرضا إذا عقل كان بالصفة المذكورة، و لا یوجب أن یكون أمرا قائم الذات واحدا واصلًا بین الشئیین.»

بعد شیخ اشراق آمد و اضافه را همچون خیلی چیزها از جمله وجود ذهنی صرف دانست. و آن ها را بسان معقولات ثانیه منطقی مثل کلی و فصل و نوع و... قرار داد.

بوعلی این حرف را زد ولی صدرا از این حرف خیلی استفاده کرد. که به وسیله آن می توان خیلی چیزها را اثبات کرد و حتی چیزهایی که شائبه عدمی بودن را دارند، می توان به یک نحوه خارجیت را برایش قایل شد.

مفهومی که بتواند صدق بر خارج کند و نه صرفاً صدق بر مفهوم به نحو اولی کند، خبر از این می دهد که باید یک نحوه خارجیته داشته باشد.

الانسان کلی، موطن صدقش صرفاً ذهن است ..

در فضای سنت فلسفه اسلامی ما حیث انفعال از خارج را دست نمی زنیم. بنیاد معرفت شناسی که دارند بنیاد واقع گرا و جزم گرا در مقابل شکاکیت است.

صدرا در مورد احکام عدمی وجود و حتی احکام عدم هم تحلیل های دقیقی دارد که در نفس الامر باید به آن پرداخت.

معیار بحث معقول ثانی منطقی و فلسفی در چیست؟ شما تا بحث صدق می کنید، پای اتصاف خارجی باز می شود. تحلیل نهایی صدرا: هر موطنی که موطن صدق است، باید دو طرف اتصاف هم در خارج باشد. چند توضیح و استدلال دارد که اساس حرفش این است: تا شما می گوئید: صدق بر خارج می کند به این معناست که خارج این را تحمل کرده است و در خود دارد.

من نسبت به خارج علم پیدا کردم، یعنی خارج به من این را داد، این چیزی است که صدرا خیلی روی آن مانور رفته و تأکید می کند.

بعضی جاها توضیح داده است: وقتی اتحاد در خارج است، طبیعتاً باید طرف اتحاد را هم در خارج پیدا کرد. وقتی می گوئید: هذا فرس. باید فرس در خارج باشد. هذا موجود. این موجود باید در خارج باشد. (در صورتی که هذا اشاره به خارج باشد).

حال این که خارجی است به چه نحوی است؟ باید بحث شود که آیا متن است یا حیث است؟

ولی خود صدرا می گوید من این را از بحث اضافه بوعلی گرفته ام.

صدرا حرف نهایی اش را در اسفار ج ۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷

در شرح حکمة الاشراف هم این حرف را دارد.

این که علامه گفت: این دو حیثی که عقل می یابد، در خارج تحقق دارد، یک تحلیلش شهود عقلی است و یک تحلیلش همین است که از صدرا نقل کرده ایم.

صدرا ملتفت است که از دل آن بیان بوعلی نکته در آورد و آن را تبدیل کرد به قاعده. که معیار ذهنی یا خارجی بودن مفهوم چیست؟

مشاعر ص ۱۰

«الشاهد الأول

أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره و أحكامه. فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة،

المشاعر، ص: ۱۰

إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، و لا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان، و غيره- أعنى الماهيات- به في الأعيان لا بنفسها. [این بیان صدرا شبیه همان بیان علامه است.]

[حال چطور این دو حقیقت در خارج هست؟] نرید به آن کل مفهوم- کالإنسان مثلا- إذا قلنا إنه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أن في الخارج شيئا يقال عليه و يصدق عليه أنه إنسان. و كذا الفرس و الفلك و الماء و النار و سائر العنوانات. و المفهومات التي لها أفراد خارجية، [هر مفهومی که فرد خارجی دارد، یقینا خارجیت دارد.] هی [مفهومات] عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة أو ذات حقيقة، أن مفهوماتها صادقة على شيء صدقا بالذات، [یک چیزی در حقیقت هست که این مفهوم صدق ذاتی بر آن می کند. مثلا بنا بر اصالت وجود، ماهیت انسان که انتزاعی است، این ماهیت انسان حالتی انتزاعی است برای آن وجود. این مفهوم انسان صدق بالذات بر آن حالت خارجی می کند. اگر یک امری خارجی نبود، صدق بالذات معنی ندارد. حالت وجود اصیلی که از آن فرسیت را در آوردیم، وقتی ماهیت فرس بر آن صدق می کند از این تعبیر می شود صدق بالذات] و القضايا المعقودة- كهذا إنسان، و ذاك فرس- ضروریات ذاتية. [که قضایایبسیست که ضروری است مع الوجود. حال باید بحث شود که بشرط الوجود یا مع الوجود است؟] فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. و الوجود و مرادفاته لا بد و أن

يكون عنوانه صادقا على شيء، حتى يقال على شيء إن هذا حقيقة كذا صدقا بالذات، و تكون القضية المعقودة هاهنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية.»

سرّ بحث این است که نوعا در بین فیلسوفان مسلمان چون قائل به جزمیت هستند نه شکاکیت و قایل به حيث انفعال از خارج هستند، خارج است که حقیقتا در ذهن می آید، وقتی صدق بر خارج می کند یعنی حقیقتا در خارج هست و تحقق دارد.

تا این را گفتید یعنی این دو چیز را بردید در خارج. حال به چه نحو است؟ از صدرا می آوریم که چگونه است.

« (۱۸) لست أقول إن مفهوم الحقيقة أو الوجود- الذي هو بديهى التصور- يصدق عليه أنه حقيقة أو وجود حملا متعارفا، إذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملا أوليا غير متعارف.

(۱۹) بل إنما أقول إن الشيء الذى يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق فى الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملا شائعا

المشاعر، ص: ۱۱

متعارفا. و كل عنوان يصدق على شيء فى الخارج، فذلك الشيء فرده، و ذلك العنوان متحقق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد فى الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجودا فى الواقع، و موجوديته فى الخارج أنه بنفسه واقع فى الخارج،^۳ كما أن زيدا مثلا إنسان فى الواقع، و كون زيد إنسانا فى الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه وجودا و كون غيره به موجودا، لا أن للوجود وجودا آخر زائدا عليه عارضا له بنحو من العروض و لو بالاعتبار، كما فى العوارض التحليلية، بخلاف الماهية كالإنسان. فإن معنى كونه موجودا، أن شيئا فى الخارج هو إنسان، لا أن شيئا فى الخارج هو وجود. و معنى كون الوجود موجودا أن شيئا فى الخارج هو وجود و هو حقيقة.

(۲۰) و اعلم أن كل موجود فى الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب و لو عقلا بخلاف صرف الوجود.»

۳- أقول: این بیان صدرا بیان یکی از شاخصه های اصالت است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۳ (۱۱۳) (۱۳۹۳.۷.۲۸ / ۲۵ ذیحجه / دوشنبه)

السكون.... و ان كانت مفهوماتها... و يحمل عليها و ان الحمل في الوجود... إذ ليس في الخارج...

تعليقات بر حکمت اشراق ص ۱۹۹

تعليقه ای که ضمن این که شیخ اشراق امر جوهری را اعتباری می داند.

«محققا أو مقدّرا.. و لها حظ من الوجود.»

اتصاف خارجی است.

اسفار ج ۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷

صدرا می خواهد بگوید که اتصاف در خارج و عروض هم در خارج است. بر خلاف بیان قوم که اتصاف را در

خارج می داند ولی عروض را در ذهن می داند.

اتصاف خارجی و عروض هم خارجی، است.

«و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين

دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحکم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية و لكل منها حظ خاص

من [به گونه انتزاعی است و به نحو حیثی است]. الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود

يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا

ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها.»

اسفار ج ۱، ص ۶۷

«فحينئذ لا شبهة في أن المتحدین لا يمكن أن يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة [به این که هر دو بشوند متن]

و إلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحو من الانتساب فلا محالة أحدهما أو كلاهما

انتزاعی و جهة الاتحاد أمر حقیقی فالإتحاد بين الماهيات و الوجود إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و

الماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات
أمورا انتزاعية اعتبارية و الوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور.»

وقتی مقدمه چهارم را درست کردید، مقدمه بعدی چیست، باید بگویید که چرا هر دو نمی تواند باشد. صدرا توضیح
داد که اگر هر دو اصیل باشد، اصلا گره اتحادی نمی خورد.

که دو صورت دیگر قابل فرض است که: یا هر دو اعتباری باشند یا این که یکی اصیل و دیگری اعتباری باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۴ (۱۱۴) (۱۳۹۳.۸.۱۸ / ۱۵ محرم / یکشنبه)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۵ (۱۱۵) (۱۳۹۳.۸.۱۹ / ۱۶ محرم / دوشنبه)

مشاعر ص ۹،

مسائل القدسیه ص ۱۱

شرح هدایه اثیریہ ص ۳۰۰

شواهد الربوبیه ص ۶ یک سطر گفته است

مجموعه رسایل فلسفی ص ۱۸۲ (رساله اصالة جعل الوجود) این رساله هم مثل مشاعر درست مثل اصالت وجود
قابل استفاده است.

تعلیقہ بر حکمت اشراق ص ۱۸۳ (چاپ سنگی) همین مضمون را به نحوی آورده است «الحق عندنا ان مفهوم الوجود اولی... من مفهوم غیره و لذلک حکم...»

تفسیر ج ۱ ص ۴۹ به بعد.

استدلال دوم بر اصالت وجود

استدلال بعدی، در واقع لابلای استدلال اول هم وجود دارد و عملاً هم از آن استفاده کردیم. که از یک جهت کمک می کند به دید ما در اثبات مدعی.

نوع استدلالی که می شود بر اصالت وجود داشت ولی نکته اصلی که برای ما وجود دارد که مرکز ثقل ماست، از آن استفاده کرد. صدرا به شکل استدلال نیاورده است ولی جوری عرض میکنم که می شود به نحو دلیل از آن استفاده کرد.

بیان استدلال

مقدمه اول

همه معانی که از خارج می گیریم حظ خارجی دارند. مثلاً در اصالت وجود گفتیم: از این شیء انسان گرفتیم و موجود گرفتیم. از این شیء خارجی گرفته ایم. تا می گوئیم از این شیء خارجی گرفته ایم، یعنی یک نوع در خارج حظی از وجود دارند. یک نحوه باید خارجیت داشته باشند. استدلال صدرا: هرگاه صدق حقیقی بر خارج می کند فرد خارجی دارد. بیانش را قبلاً خواندیم.

با بیان ما هم که واضح است: بر اساس شهود عقلی آنجا دیدم هست و این مفهوم را گرفتیم. اگر می گوئیم وجود را گرفتیم، وجود حظی دارد. ماهیت، وحدت، و... خارجی است که از آن گرفته ایم.

همه معنای برآمده از خارج، حظّ خارجی دارند. منظورمان این است که یک نحوه خارجیت دارد.

مقدمه دوم

حال که خارجیت دارند هر یک از این ها ظاهر شده از یک حیثیت ویژه خارج هستند. از یک حیثیت خارجی خبر می دهد که برای خودش یک ویژگی دارد. ما اگر در خارج حیثیت وحدت را یافتیم، حیثیت ذاتی اش چیست؟ توحد اوست. خاصیت علیت را از خارج یافتن، این حیثیت نماینده چیست؟ نماینده ویژگی توحد آن است. به طور کلی هر حیثیتی به یک امری اشاره می کند و ذاتی هر کدام چیز خاصی است. هر کدام که حظّ وجودی دارند، هر یک ویژگی ذاتی دارند. مثلاً خصوصیت وحدت، توحد ذاتی اش است. خصوصیت علیت، تأثیرگذاری ذاتی اش است. خصوصیت ماهیت تعیین ذاتی اش است. وجود خاصیت ذاتی اش وقوع است. یکی از وقوع خارجی حکایت می کند، یکی توحد، یکی تأثیرگذاری و یکی تعین ماهوی ذاتی اش است.

مقدمه سوم

همه حیثیات خارجی غیر از وجود، همه شان وجود ذاتی اش نیست. لذا می تواند معدوم باشد فی حد ذاته. چه ماهیت، چه وحدت، چه علیت و چه..... هر نوع مفهوم و معنای دیگری، همه این ها ذاتی شان غیر از وجود است. اما وجود ذاتی اش چیست؟ وجود و وقوع. گرچه این خیلی واضح است ولی خیلی اثر دارد در نتیجه گیری. تمام این ها ذاتی اش را نمی توان سلب کرد، ولی چیزی که ذاتی اش نباشد قابل سلب است. حیثیت تأثیر گذاری در ذاتش وقوع خوابیده نیست، حیثیت توحد در ذاتش وقوع خوابیده نیست. در عین حالی که همه این ها حیثیات خارجی هستند.

تا این را گفتید، آنی که متن واقع میتواند باشد کدام است؟

آنی که خاصیت ذاتی اش وقوع است، وجود است ولی مابقی خصوصیت ذاتی اش وقوع نیست.

بله با وقوع همراه می شوند، فی حد ذاته وقوع ندارند و واقع نیستند، آنی که خود واقع است خاصیت ذاتی وقوع است اینجا دقیقاً تمام تمرکزمان روی این است که:

ذاتی تک تک این حیثیات خارجی چیست؟

تنها وجود است که خاصیت ذاتی اش وقوع است. تنها وجود است که می توان گفت خاصیت ذاتی اش وقوع است و مابقی خاصیت ذاتیشان وقوع نیست، لذا می توان

این بیان در بیان قبلی مستبطن بود، و در استدلال های قبلی در برخی از مراحل از این استدلال استفاده کردیم، ولی اینجا آن را افراز کردیم و مستقلا آن را به چشم آوردیم.

خارج آنی است که خصوصیت ذاتی اش وقوع باشد که آن وجود است و هر چه خصوصیت ذاتی اش وقوع نباشد، پس اصیل نیست، چون خصوصیت ذاتی اش وقوع نیست.

تعلیقات بر حکمت اشراق ص ۱۸۵

در ضمن بیان به یک اشکال شیخ اشراق، که می گوید: وجود سواد لیس بحاصل، وقتی ماهیت نیست، صدرا می خواهد بگوید: وجود از آن جهت که وجود است لیس بحاصل معنی ندارد، بله اگر مفهوم وجود را بگویید، می شود آن را لیس بحاصل دانست.

«کل معنی غیر الوجود فیمكن انفکاکه من الوجود و حکم علیه بأنه معدوم فمعنی کون السواد معدوما اذا اشیر الی نفس ماهیه السواد انه لم یحصل فی الخارج و ... (چون فی حد ذاته در معنای سواد تحقق نخواهید است. در این بحث هر چه غیر از وجود و مرادفات وجود داخل می شود. از طرفی محور بحث ماهیات نیست و حتی معقولات ثانیه فلسفی را هم شامل می شود.) و اما ما هو عین حقیقه الوجود أو نحو من أنحاء الوجود، ولا یمكن تصویره الا و عند المشاهده (اگر به نحو شهودی باشد) لا یمكن الحکم بأنه لیس بحاصل، لأنه نفس ما به الحصول (ذاتی

خاصیت وقوع خارجی همان وقوع خارجی داشتند است.) کما لا یمكن الحکم بان الانسان لیس بانسان»

این خیلی لطف دارد و می تواند یک نوع استدلال باشد.

اینجا بحث را برده ایم سر خارج.

مراد از ذاتی، ذاتی باب برهان. مهم محتواسست که تحقق و عینیت از ذات شیعی برخاسته است.

خود واقع خاصیت ذاتی اش وقوع است ولی مابقی خاصیت ذاتی اش وقوع نیست، لذا نمی تواند متن واقع باشد.

تعلیقات ص ۱۹۱

«و هو بذاته منشأ انتزاع الموجودیه»

می شود رد پای این بیان را در آثار صدرا پیدا کرد.

بیشتر می خواهیم آن فضای صدرا در بحث اصالت وجود را بیان کنیم.

استدلال سوم

که صدرا آن را آورده و علامه شبیه به آن را در بدایه آورده است و تا حدودی نزدیک به همین فضایی که هستیم می باشد.

مسائل القدسیه ص ۱۰

به عنوان دلیل اول

مشاعر ص ۱۴

به عنوان دلیل چهارم آورده است.

دلیل اول اسفار دلیل اول مشاعر است و در مسائل القدسیه دلیل دوم است.

در رسائل فلسفی ص ۱۸۸

دلیل یازدهم است

اسفار ج ۱ ص ۶۵

که مشابه این دلیل را دارد و باید استحصال کرد تا به این دلیل برسیم.

بدایة الحکمه

دلیل اول مشابه این دلیل است

شرح منظومه

دلیل پنجم مشابه این دلیل است.

حرف صدرا این است:

اگر بگویید وجود متن در خارج نباشد و اصیل نباشد، لازمه اش این است که هیچ گاه ماهیات آثار خارجی شان را تحمل نکنند و متصف به آثار خارجی شان نشوند. مثلاً آتش در خارج می سوزاند، زمانی می سوزاند که واقعیت آن باشد که اگر نباشد سوزاندگی را نخواهد داشت. آثار مترتبه بر ماهیت خارجی زمانی است که وجودش باشد.

بیان ملازمه:

ماهیت دو فرض دارد: ماهیتی که در خارج مطرح است. یکی هم ماهیت من حیث هی. ماهیت خارجی قبل انضمام الوجود یقیناً این آثار بر آن مترتب نیست. چون آن موقع معدوم است. چون مترتب شدن آثار فرع وجود است و وقتی وجود نیست این آثار را ندارد. ماهیت خارجی که نمی شود.

اگر بگویید منظور ماهیت من حیث هی، این نه موجود است نه معدوم.

ماهیت من حیث هی همی موجود نیست تا بخواهد حکم بپذیرد.

ماهیت خارجی هم قبل از انضمام وجود، وجود ندارد که بخواهد آثار داشته باشد.

پس باید چیزی به ماهیت ضمیمه شده باشد تا آثار بر آن بار شود، تنها راهش این است که بگوییم یک حقیقت وجودی به این ماهیت افزوده شد تا این آثار را دارا شده است.

به تعبیری: تا وجود به ماهیت ضمیمه شد، این آثار آمد.

ماهیت فی حد ذاته در او وجود نیست، آثار خارجی فرع موجودیت است. این خارجیت هم از حقیقة الوجود است. پس فی حد ذاته ماهیت در خودش وجود را ندارد. به چیز دیگری موجود می شود.

صدرا عمدتا دارد از این نکته استفاده می کند که: ذاتی ماهیت وجود نیست. و ضمّ ماهیت به ماهیت هم خاصیت وجود را به دنبال نخواهد آورد.

مشاعر ص ۱۳

« (۲۴) لو لم يكن الوجود موجودا، لم يوجد شيء من الأشياء، و بطلان التالي يوجب بطلان المقدم. بيان الملازمة أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود، فهي معدومة و كذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود و العدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة و لا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجودا في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن

المشاعر، ص: ۱۴

الوجود في ذاته موجودا و لا الماهية في ذاتها موجودة، فكيف يتحقق هاهنا موجود فلا تكون الماهية موجودة. و كل من راجع وجدانه يعلم يقينا أنه إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود - كما هو عندنا - و لا معروضة له - كما اشتهر بين المشائين - و لا عارضة له - كما عليه طائفة من الصوفية، - فلم يصح كونها [ماهية] موجودة بوجه، فإن انضمام معدوم بمعدوم غير معقول، [إينجا جوری توضیح داده است که وجود و ماهیت دو امر انتزاعی از دل امر سوم هستند یا این که یکی از این دو اصیل است و دیگر اعتباری است.] و أيضا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما، أو عروضة للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث، غير صحيح أصلا، فإن العقل يحكم بامتناع ذلك.

(۲۵) و ما قيل من أن موجودية الأشياء بانتسابها إلى واجب الوجود، فكلام لا تحصيل فيه، لأن الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتصفوا بها لأجل انتسابهم إلى شخص واحد. و ذلك لأن حصول النسبة بعد وجود المنتسبين، و اتصافها بالوجود ليس إلا نفس وجودها.

(۲۶) و قال بهمنيار في "التحصيل" إنا إذا قلنا كذا موجود، فإننا نعني أمرين: أحدهما أنه ذو وجود كما يقال "إن زيدا مضاف" و هذا كلام مجازي. و الثاني أنه بالحقيقة، أن الموجود هو الوجود كما أن المضاف بالحقيقة، هو الإضافة.»

در مسایل القدسیه، رساله جعل الوجود و اسفار ج ۱ ص ۶۵ هم این بیان ها را دارد.

ماهیت ذاتی اش وقوع و وجود نیست. پس فی حد ذاته ندارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶ (۱۱۶) (۱۳۹۳.۸.۲۰ / ۱۷ محرم / سه شنبه)

استدلال سوم

..

.

.

.

این استدلال ها همه قریب الافق و در فضایی مشترک است. اسفار ج ۱ ص ۶۵ و ۶۶ که این استدلال قابل استحصال هست.

نتیجه اول: نحوه تحقق وجود

ما رفتیم سراغ ذاتی وجود که وقوع است و ذاتی ماهیت وقوع نیست.

شما در طی استدلال اول هم گهگاهی این صحبت را کردید که ذاتی وجود وقوع است.

در استدلال دیروز هم همین را گفتیم که ذاتی وجود وقوع است.

تبیین این مسأله که ذاتی وجود وقوع است

ما هر چه از خارج می گیریم، می فهمیم که حظی از وجود دارد، وجود، ماهیت، وحدت، علیت و.... همه این ها حظی از وجود دارند.

دیروز گفتیم: ذاتی وحدت توحد اوست. ذاتی علت تأثیر گذاری خارجی اوست. ذاتی ماهیت خارجی، تعیین ماهوی اوست در خارج. خاصیت وجود وقوع خارجی است.

با این بیان، ذاتی وجود خارجی، وقوع خارجی و تحقق خارجی است.

تا این را بگوییم می شود گفت: وجود موجود بنفس ذاته.

ذاتی وجود وقوع است و نمی شود از آن گرفت.

با این دقت وجود موجود است بذاته. دقت در این گزاره یعنی: وجود موجود است و موجود وجود است. وجود خود وجود است و شیئی له الوجود نیست

لذا مبدأ اشتقاق با مشتق در مسأله وجود یکی است. الوجود مبدأ اشتقاق و موجود که مشتق است، در این مسأله یکی هستند.

لذا در موجود دنبال این نگردیم که چیزی است غیر از وجود که متصف به وجود است، بلکه خودش وجود است. اما ماهیت فی حد ذاته وجود را در خود ندارد و وجود از آن قابل انفکاک است. در مورد علیت، وحدت، ماهیت این رامی شود گفت ولی در مورد وجود نمی شود این را گفت.

پس می شود گفت: وجود موجود است بنفس ذاته، مبدأ اشتقاق و مشتق یکی است.

به سبک دیگر: ما واقعی داریم، این واقع تمام آن چه او را واقع کرده است چیست؟ وقوعش او را واقع کرده است. به تعبیر دیگر نفس وقوعش همان واقع اوست. نفس وجودش همان واقع اوست که همان موجودیت اوست.

فرض دیگر: واقعی داریم و این وجود خصیصه انتزاعی اوست. اگر این را بگویید، معنایش این می شود: یعنی این خصیصه انتزاعی اولاً و بالذات خودش وجود نیست، چون خصیصه انتزاعی همیشه به متن منشأ انتزاعش موجود است. یعنی حیثیت وقوع خارجی، حیث ذاتی وقوع نیست. وقوع خارجی حیثیت وقوع خارجی نیست.

فرض مسأله این است: ما گفتیم واقع به وقوعش واقع است. اگر این را بگوییم مطلب تمام است.

ولی اگر بگوییم مثل وحدت، وقوع هم انتزاعی باشد، یعنی این حیثیت وقوع اولاً و بالذات وقوع ندارد. این حیثیت به وقوعش واقع است ولی

نباید یک حیثیت وقوع را به عنوان یک حیثیت انتزاعی گرفت، بلکه باید خود متن گرفت. لذا حیثیت وقوع و واقع یکی است. یا وجود و موجود یکی است.

لذا صدرا گفته است: مبدأ اشتقاق و مشتق یکی است.

اسفار ج ۱، ص ۴۱

که این که مبدأ اشتقاق و مشتق یکی می شود.

«»

تعلیقات شرح حکمت اشراق ص ۱۵۲

اسفار ج ۲ ص ۳۸

مشاعر ص ۲۱

مسائل القدسیه ص ۱۳ و ۱۴

که صدرا توضیح می دهد: بیاض به نفس ذاتش أبيض است نه شیء له البیاض.

چند مثال می زنید: تقدم و تأخر اجزاء زمان، به نفس زمان است، و تقدم و تأخر اشیاء زمانی به زمان است.

وقتی حیثیت وقوع خارجی همان تحقق خارجی اوست، معنایش این است که حیثیت وقوع عین واقع است.

لذا می توانیم یکی از مطالب نهاییه را بخوانیم و حلش کنیم و آن اشکال اول شیخ اشراق است.

این ها به ترتیب بیان نهاییه نیست، بلکه به حسب آن بحثی که تا کنون گفتیم به این مباحث می پردازیم.

اشکال مشهور شیخ اشراق

اگر می گوئید الوجود موجود، موجود یعنی شیئی له الوجود و برای آن هم وجودی است و همینطور برای وجودش هم وجودی است تا بی نهایت. که تسلسل پیش آمد و این لازمه اش این می شود که این شیئی در خارج نیست. چون امر خارجی موقوف است و نمی شود جلو برود. «کل ما یلزم من وقوعه تکرره و تسلسله فهو اعتباری»

متن نهاییه

«و بذلک یندفع ما آورد علی أصالة الوجود- من أن الوجود لو كان حاصلًا فی الأعیان كان موجودًا- لأن الحصول هو الوجود فللوجود وجود- و ننقل الکلام إليه و هلم جرا فیتسلسل-»

وجه الاندفاع أن الوجود موجود- لكن بذاته لا بوجود زائد- أي أن الوجود عين الموجودية بخلاف الماهية- التي حيثية ذاتها غير حيثية وجودها-»

این بحث ها الفاظ نیست، بلکه همه این ها در خارج است. حیثیت وقوع عین متن است. ذهن در این بحث ها آینه ایست که ما را به خارج وصل می کند. این حیثیت وقوع دیگر انتزاعی نیست، بلکه خود متن است.

من حیثية ذاتها، نه صرفا ماهیت من حیث هی هی، بلکه حتی ماهیت موجوده قبل انضمام الوجود و حین انضمام الوجود را هم شامل میشود.

ادامه متن علامه

«و أما دعوى أن الموجود فی عرف اللغّة- إنما یطلق علی ما له ذات معروضة للوجود- و لازمه أن الوجود غیر

موجود

- [جواب اول: کی گفته لغت اینجوری است. بعضی از تحلیل های اصولی با این بحث اینجای ما جور در نمی آید. لغت معمولاً بنایش بر این گونه سخت گیری ها نیست. آنی که عرف مطرح می کند وقت می گورد ضارب، قائم، موجود و... تمام توجهش این است که یک چیزی است که صفتی دارد. این چیز نه لزوماً این باشد که ذاتی

باشد مغایر باصفت. لذا اگر به عرف بگویی این که می گویی: واجب حیّ، نمی شود حیات از واجب جدا باشد؟! می گوید اینجور هم باشد ولی من به این کاری ندارم. اگر ذات عین صفت باشد یا نباشد، من آن وصف را برایش به کار می برم. ولی این ذات و له هیچ کدام به این معنای فلسفی که می فهمیم نیست.

این علی تقدیر صحتها، را ما اینجور معنی کردیم، ولی راه های دیگری هم در کتب اصولی دیگر هم مطرح است. [فهی علی تقدیر صحتها-]

[جواب دوم: ما بحث های فلسفی و حقایق و خارج را نباید به لغت بند کرد. که این ما را به مغالطه کج تابی زبان می کشاند. این که در لغت نمی شود گفت موجود، ما کاری نداریم ولی به لحاظ حقیقت است که می گوئیم موجود. این التفات را خود شیخ اشراق داده است که بحث ما درباب حقایق است و بحث زبان نیست. که یک نوع مغالطه است که صحیح از نظر لغت و صحیح از نظر واقع. آنی که مربوط است به زبان رفته است در واقع. زبان، معیار جعلی دارد و این که ربطی واقع ندارد. در بعضی از زبان ها است ندارد ولی این به معنای این نیست که است را در واقع نداریم! هر نوع موضعه ای که در وضع لغت قرار گرفت آن موضعه مورد نظر قرار می گیرد. بله در بعضی از موضعه ها ناظر به واقع هم بوده اند و با آن لحاظ لغت را وضع کرده اند.

بیان علامه: شاید قبول کنیم که به لحاظ لغوی نمی شود موجود را وجود دانست، ولی بحث ما از واقع است.

مغالطاتی که شیخ اشراق بر اجتناب از آن ها تأکید داشت

شیخ اشراق به دو چیز خیلی حساس بود: مغالطه کج تابی زبان و مغالطه ذهن و عین که خودش به این نوع از مغالطه دچار شد. [أمر راجع إلى الوضع اللغوي أو غلبة الاستعمال - و الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ - و للوجود كما تقدم حقيقة عينية نفسها ثابتة لنفسها-].

قال بهمنيار في التحصيل - و بالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير - و كيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته - انتهى ص ۲۸۱-»

وجود متن واقع را پر کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷ (۱۱۷) (۱۳۹۳.۸.۲۴ / ۲۱ محرم / شنبه)

در ادامه این که مشتق و مبدأ اشتقاق یکی است، به این نتیجه رسیدیم که وجود و موجود یکی می شود.

ذاتی یعنی: واسطه در عروض نمی پذیرد. ذاتی شیعی است یعنی: برای عروض موجودیت نیاز به واسطه ندارد. نه یعنی نیاز به واسطه در ثبوت ندارد، بلکه ممکن است حیثیت تعلیلیه داشته باشد، ولی منظور از ذاتی این است که حیثیت تقییدیه نمی خواهد.

علامه در جواب به اشکال بعدی که مطرح می شود می گوید که منظور ما از ذاتی این است که نیاز به حیثیت تقییدیه ندارد.

صدرا: در فضای عقل می توانید بگویید یک وجود داریم و یک مشتق

محل بحث ما در این که وجود موجود است، در خارج است. یعنی موجودیت خارجی با وجود خارجی یکی است. ولی در ذهن، وجود و موجود با هم فرق می کنند. موجودیت مشتق است و حتی می توان گفت که مشتق غیر از مبدأ اشتقاق است. ولی بحث ما در باب خارج بوده است. یعنی: در خارج آیا ما واقعا یک شیئی داریم و شیعی له الوجود؟ خیر، بلکه وجود خودش هست بنفس ذاته.

تفسیر ج ۱ ص ۴۹ به بعد. ما حصل این در رساله أصالة جعل الوجود (مجموعه رسایل فلسفی ص ۱۸۲) آمده است.

در آنجایی که آدرس می دادیم استدلال اول صدرا مشابه استدلال علامه است. این بیان صدرا با توجه به این که در تفسیر هست که جزء آثار آخر صدراست، لذا دارای اهمیت است.

نکته: ما تمام مباحث صدرا را نمی آوریم.

نتیجه دوم: کیفیت تحقق ماهیت در خارج

ماهیت موجوده بالوجود. بعرض الوجود، به حیثیت تقییدیه وجود، با واسطه در عروض وجود.

اینجا از فضای علامه ره که در نهاییه در استدلال اصالت وجود آورده استفاده کنیم. یک مروری می کنیم آن شش مقدمه را:

از خارج دو حیثیت گرفتیم، ماهیت، وجود. دیدیم این ها در ذهن مغایر هم اند. چون از خارج گرفتیم، پس ریشه در خارج دارد. رفتیم دو حیثیت خارجی پیدا کردیم، یکی محکی مفهوم وجود و یکی محکی مفهوم ماهیت.

در همانجا قبل از اثبات اصالت و در طرح مسأله اصالت، در خود مقدمه پنجم همه مسایل باید همانجا حل شود. فیلسوف می گوید: اگر دو حیثیت خارجی را ببریم در خارج و هر دو را اصیل کنیم، یک چیز می شود دو چیز. چه جور می شود گفتی یک واقعیت است اما دو امر خارجی داریم؟ گفتیم تنها راهش این است که این را به دو متن تبدیل نکنیم، بلکه باید به یک متن قایل شویم، که یا باید بگوییم این دو امر از دل یک امر سومی که متن واقع است به دست آورد، یا این که یکی از این دو متن و دیگری حیثیت آن بوده باشد. این دو امر جداگانه نمی شود که هر دو آن متن باشد، نه می شود هر دو، دو متن باشند.

چاره ای نیست جز این که یا بگوییم یکی متن و دیگری حیث آن است یا این که هر دو حیثیت انتزاعی یک متن ثالث اند.

معنای انتزاعی یعنی چه؟

یعنی ما یک واقع داریم که عین متن است، دیگری در دل متن است و از دل آن می جوشد در عین حال حیث آن و حالت انتزاعی آن متن است، بدون این که واقع بشود دو تا.

ما یک متنی داریم که به نفس متن باید دیگری باشد. ماهیت باید به نفس همین متن موجود و متحقق باشد.

به تعبیر دیگر: مسأله سر انتزاعی است که چگونه باید تحلیل شود؟ اگر در مقدمه پنجم این ها حل شود، ...

امر انتزاعی به نفس متن موجود است، وراء متن نیست، و چون متن موجود است، آن امر انتزاعی موجود است.

معنای این حرف این است که امر انتزاعی موجود است به متن و به او. یعنی یک واقعیت جدا داریم؟ نه، بلکه به نفس این که آن شیئی را داریم آن را هم در درون آن داریم. به نفس این که متن اصیل را داریم، این را هم در او داریم. یعنی: حکم موجودیت را به خاطر خود ندارد، بلکه به خاطر واقعیت دارد.

متن علامه در مورد مقدمه پنجم

«و إذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة- كانت إحدى هاتين الحثيتين- أعنى الماهية و الوجود- بحذاء ما له من الواقعية و الحقيقة- و هو المراد بالأصالة- و الحثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحثية الأصلية تنسب إليها الواقعية بالعرض.»

در همان مقدمه پنجم قبل از اثبات اصالت وجود، ما را به این امر کشاند که بگوییم: ناچاریم که یک متن داشته باشیم و یک حثیتی که صفت غیر وراء آن باشد. گونه وجود در خارج هست ولی به نفس وجود در خارج هست، لذا علامه از همینجا «تنسب إليها الواقعية بالعرض» را نتیجه گرفت. موجود هست در خارج، یعنی از یک جهت واقعیت دارد، ولی واقعیتش وراء متن اصیل نیست،

این تعبیری که کردیم، باعث می شود در مقدمه ششم که در مقام اثبات اصالت وجود هستیم، به راحتی بگوییم وجود اصل است و ماهیت انتزاعی است. معنایش این می شود: باید گفت: وجود متن است و موجود است بنفس ذاته و ماهیت موجود است بالوجود. یعنی: چون متن هست این ماهیت هم هست.

اما آیا به حثیت تعلیله هست؟ حثیت تعلیله یعنی: علت هست، معلول هم هست و هر کدام دو متن هستند. معنایش این می شود: چون وجود اصیل را داریم، این یک متن است، که متن دیگری در خارج را به وجود آورده است.

حثیت تعلیله: یعنی علتی در خارج داریم که این علت می آید و معلول را به وجود می آورد.

مثلاً: آتشی زیر آب قرار داده شد، که سبب گرم شدن آب شده است. گرچه گرما از آتش است، ولی بعد از گرم شدن آب، می شود آب را حقیقتاً متصف به گرما کرد. در بحث علت و معلول، علت موطنی دارد و معلول هم موطنی دارد.

علت معلولی را به وجود آورده است، یعنی واقعا حکم را به این معلول داده است. آن وقت حکم واقعا برای خود معلول است.

اگر وجود ماهیت را به نحو علیت به وجود می آورد، لازمه اش این است که ماهیت اتصاف وقوع را خودش بپذیرد، و از طرفی لازمه اش این است که ما در یک شیء با دو واقعیت روبرو شویم.

حیثیت تقییدیه در فضای فلسفی معنای خاصی دارد که ممکن است با فضای اصولی فرق می کند.

ما با حیثیت تقییدیه با معنایی ظریف روبرو هستیم.

تعریف دقیق حیثیت تقییدیه

هرگاه موضوعی حکمی را بپذیرد که حکم واقعا برای موضوع نیست، بلکه برای قید است، فقط به خاطر این که موضوع با قید جمع شده است، حکم را به موضوع نسبت داده اند. موضوع فی حد ذاته نمی تواند حکم را بپذیرد.

این را می گویند حیثیت تقییدیه در بحث های فلسفی.

حکم اولاً و بالذات برای موضوع نیست بلکه برای قید موضوع است، به خاطر یک نحو جمع شدن موضوع با قید، حکم ثانیاً و بالعرض به موضوع نسبت داده شده است.

در حیثیت تقییدیه وقتی به موضوع نگاه می کنیم می بینیم این حکم را ندارد و نمی تواند بپذیرد و اتصاف برای خودش نیست بلکه اگر پذیرفت به خاطر قیدش است.

ماهیت حالت وجود است، حالت غیر وراء است، یعنی: اصلاً حالت جدایی نیست، همین الان که می گوییم موجود است چیست؟ چون وجود هست، حالت انتزاعی هم موجود است، اما به چه نحو؟ به نفس این که واقعیت و وجود را داریم. این تحقق ماهیت نه به نحو صفتی جدا،

ماهیت هیچ گاه نمی تواند به حسب خودش موجود باشد. ماهیت موجوده، موجود است بالوجود.

حیثیت تقییدیه برای این است که حکم اولاً برای وجود بود و ثانیاً برای ماهیت. چرا به ماهیت نسبت دادید؟ چون ماهیت با قید وجود جمع شده است.

این را همه آقایان قبول دارند که ماهیت موجوده است که حکم را می پذیرد.

صدرا: می گوید ماهیت حتی موجود هم هست، حین الاتصاف بالوجود هم حکم را از خود ندارد.

صدرا: ماهیت گونه و حالت در درون وجود است، از خود وجود جوشیده است، از وجود در دل وجود و در موطن وجود بدون این که از وجود در برویم، هست. چون وجود هست، این هم هست. چون وجود اصیل هست، این حالت هم هست. ماهیت هست به نحو حالت موجود است. خود واقع نیست، بلکه حالت واقع است. تا می گویند: حالت است، یعنی حکم اولاً و بالذات را ندارد بلکه ثانیاً و بالعرض داراست.

متن علامه در بیان مقدمه ششم

«و إذ كان كل شيء إنما ينال الواقعية - إذا حمل عليه الوجود و اتصف به - فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء - و أما الماهية فإذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية و مع سلبه باطلة الذات فهي في ذاتها غير أصيلة - و إنما تتأصل بعرض الوجود - [أي تتحقق بعرض الوجود]

فقد تحصل أن الوجود أصيل و الماهية اعتبارية - كما قال به المشاءون - أي أن الوجود موجود بذاته [یعنی بدون حیثیت تقييدیه]. چون وجود در اتصافش به وجود نیاز به وجود ندارد. بله یک وجود در اصل تحقق محتاج به علتی باشد ولی بعد از تحقق حکم وجود را خودش می پذیرد. [و الماهية موجودة به]. [یعنی به حیثیت تقييدیه]

ماهیت در اتصاف به حکم، محتاج به وجود دارد و وجود در نفس موجودیت احتیاجی به غیر ندارد.

حیثیت تقييدیه یعنی: به نفس وجود و در متن وجود موجود است. به نفس یعنی: موطنش، نباید موطن وراء باشد.

فردا اتحاد متحصل و لامتحصل را توضیح می دهیم.

در همان موطن وجود که واقع را داریم، حالت واقع را که ماهیت است هم داریم. این یک حالت تحلیلی و انتزاعی است. که یک خاصیت خارجی دارد.

بعضی بالعرض را این گونه معنا کرده اند: ما می گوئیم ولی واقعا حکم برای ماهیت نیست، و اصلا در خارج نیست، خارج فقط وجود است و ماهیت صرفاً ذهن است. که پای ماهیت را از خارج بالکل می برند.

اما ما اینجور نمی گوئیم، بلکه پای ماهیت را به خارج باز می کنیم به عنوان حالت خارج و وجود.

- نفاد لازمه اش سلب است نه این که خودش سلب باشد، یلزمه السلوب. لذا ماهیت که حیث نفادی است، دارایی وجود است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸ (۱۱۸) (۱۳۹۳.۸.۲۵ / ۲۲ محرم / یکشنبه)

فروع هر مسأله ای می تواند به عنوان تبیین آن هم به حساب بیاید. لذا در هر مسأله ای به فروع آن هم توجه کنید در فهم آن کمکتان خواهد کرد.

بحث حیثیت تقییدیه فراتر از این است، حیثیت تقییدیه با دقت هایش می تواند جوانب پیدا کند، صدرا گاهی از پیشینیان آورده است و دست نخورده است و خود صدرا دستی می زند، همچنین ملاهادی سبزواری هم دستی زده است.

بنده قبلا این بحث را از یک مثال عرفی استفاده می کردیم. مثلا مثال شهید مطهری: راننده حین رانندگی که می گوید پنجر شدم، در حالی که پنجر شدن برای ماشین است که به خودش نسبت داده است. این حیثیت تقییدیه عرفی است. یک نوع تعلق اعتباری بین ماشین و راننده باعث این حکم شده است.

اما حی

اسفار ج ۱ ص ۹۳ که صدرا بیانی را از پیشینیان آورده است که کمی درهم است، ولی حاجی سبزواری در حاشیه ۳ همان صفحه این بحث را نظم داده است:

حیثیت تقییدیه یا انضمامی است یا انتزاعی است. انتزاعی هم یا سلبی است یا ثبوتی، ثبوتی هم یا اضافی است یا غیر اضافی.

حیثیت تقییدیه انضمامی و یکی هم اتحادی.

حاجی یکجا تعبیر می کند از نوع اخفا که یعنی بسیار دقیق و ظریف. بنده تعبیر می کنم به اتحادی اخفی و دقیق.

مثلا می گویند زید ابیض. حکم برای بیاض بود ولی ما آن را به زید نسبت داده ایم. بیاض نسبت به جسم چگونه است؟ رابطه جوهر و عرض است که منظم شده است به زید. موطن بیاض با موطن جسم فرق دارد. یک موطن جوهری و یک موطن عرضی داریم، عرض چون یک نحوه اتحاد با عرض دارد، حکم عرض به جوهر داده شده است.

در کار صدرا شأن حلولی است نه شأن صدوری. شأن حلولی حالت وراء دارد ولی شأن صدوری است که حالت وراء ندارد. به هر حال عرض یک متنی وراء جوهر دارد. یک ارتباطی بین جوهر و عرض هست که آن حکم را به جوهر دادیم. اینجا حیثیت تقییدیه خورده است، یعنی زید ابیض بأبیضیه البیاض. اینجا حیثیت تقییدیه است به وسیله انضمام.

برخی از تحلیل ها قبل از صدرا حالت وجود و ماهیت را به این شکل حیثیت تقییدیه انضمامی می گرفتند.

اما صدرا اتحادی می داند. یعنی حیثیت تقییدیه اتحادی است. یعنی موطن وجود ماهیت و موطن وجود وجود یکی است. یعنی ما یک واقعیت داریم، ولی ماهیت حالت اوست در دل این وجود اصیل.

این از باب یک نوع اتحاد ویژه ایست. موطن ماهیت و وجود همان موطن است. لذا اگر حکم را به مقید دادیم، آن وجود با این ماهیت، و آن قید و مقید، رابطه شان اتحادی است. اما اتحادی ظریف.

اتحادی ظریف چند نوع است؟

تا کنون سه نوع را به نحو استقراء تشخیص دادیم، ولی هر کسی استقراء کند و اضافه یافت، اضافه کند.

۱- نفادی، بین وجود و ماهیت.

۲- اندماجی، در معقولات ثانیه فلسفی.

۳- شأنی، بین نفس و قوای نفس.

این حیثیت تقییدیه اخفی است، که حاجی می گوید یا جلی است یا خفی است یا اخفی است که رابطه وجود و ماهیت اخفی است.

به نظرم حیثیت تقییدیه سرایی، نفی حیثیت تقییدی است. چون ما در حیثیت تقییدیه نفس الامر دارد، در حالی که سرایی، نفی نفس الامر می کند. دیگر احتیاج به حیثیت تقییدیه نیست، خوب بگوید نیست.

این که دیروز عرض کردیم: حکم قید به مقید رسیده می شود، می خواستیم بگوییم اتحاد خیلی دقیق می شود که الان می خواهیم به آن پردازیم.

واقعا اگر کسی مازاد بر این سه بیاید که از سنخ اتحاد باشد، ما منعی نداریم.

نکته دوم:

با این توضیحی که عرض کردیم که وجود ذاتی اش موجود است، موجود است بنفس ذاته، ماهیت موجود است ثانیاً و بالعرض، ما ادبیات دیگری هم می دادیم و آن این که: وجودات مصداق بالذات وجود و موجود هستند. واقعا آنی که موجود است حقیقتاً همین موجود است. البته این بر فرض تشکیک خاصی است که وجودات امکانی هم وجود هستند و حق هم وجود است. واقعا علت هست، معلول هم هست.

اما بنا بر وحدت شخصی وجود، همه این وجودات امکانی از مصداق بالذات وجود بودند خارج می شوند و حالت شأنی پیدا می کنند.

ماهیت مصداق بالذات معدوم است، ولی بالوجود موجود می شود در خارج. یعنی ثانیاً و بالعرض. لذا مصداق بالعرض موجود است. اما وجود مصداق بالذات وجود و موجود است.

این شد بحث دیروز ما.

واقعا در خارج واقعا آنی که مصداق موجود است وجود است ولی ماهیت مصداق موجود است بالعرض.

کل کار این است: وجود موجود است بالذات و فی حد ذاته، ما بقی بالوجود موجود هستند بالعرض.

سوال: بالاخره می شود به ماهیت می شود گفت موجود یا خیر؟ که در خامسا به آن می رسیم.

سوال از بغدادی: آیا می شود گفت: ماهیت اصیل بالعرض؟

جواب: اگر به معنای تحقق باشد، بله می توان گفت ماهیت تحقق بالعرض.

تقریر حیثیت تقییدیه بحث به بیانی دیگر

این حیثیت تقییدیه را به بیانی دیگر عرض می کنیم.

از اول شروع می کنیم تا بتوانیم شما را به حرف صدرا وصل کنیم:

۱- ماهیت از آنجایی که بر خارج صدق می کند یعنی مصداقی در خارج دارد. مثلا: ماهیت بقر بر آن شیء

صادق است. یا غنم یا حجر و...

ما وقتی بر خارج صادق می دانیم یعنی واقعا چیزی هست. جناب صدرا از راه صدق توضیح داده است.

طرح ما: ما به شهود عقلی آنجا خاصیت ماهیت را یافتیم و دیدیم که هست. روند کلی سازی را هم قبلا توضیح

دادیم. ما بر اساس وجدان به شهود عقلی توضیح دادیم.

۲- حرف بعدی که مشاء هم متوجه شده است:

موضوع که به عنوان موصوف است و محمول به عنوان صفتی برایش می آوریم، معمولا وجود صفت فرع بر

موصوف است. مثلا بیاضی که صفت جسم است، فرع بر جسم است، یعنی باید جسمی باشد تا بیاض معنا پیدا

کند. پس وجود صفت فرع بر وجود موصوف است. ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له.

-از طرفی وقتی می گوئیم انسان موجود است. این محمول صفت موجود است که حمل بر ماهیت می کنیم. مشاء

حرف قشنگی زده است: این صفت موجود مثل سایر صفات نیست. اگر قرار باشد بر اساس قاعده ثبوت شیئی...

باشد، لازمه اش این است که انسان قبل از حمل صفت موجود، باشد. یعنی قبل از صفت موجود، خود انسان باید

موجود باشد. در حالی که اینجوری نمی شود. چرا که این ماهیت فرع صفت وجود است. و گفته است: این صفت

با سایر صفات فرق می کند و از صفاتی است که باعث می شود موصوف موجود شود. این صفت باعث شده است

که انسان موجود شود. در اینجا ثبوت شیئی لشیئی نیست، بلکه ثبوت الشیئی است.

این حرف مشاء را صدرا هم قبول کرده است و به ثبوت الشیء عنوان داده است.

۳- سوال: شما گفتید الانسان موجود و این هم به این معناست که انسان به نفس همین موجود محقق شد، این وجود هم که متن واقع است، از یک طرف هم با یک واقعیت روبرویم، (مقدمه پنجم) که به ما هم وجود داد هم ماهیت، هم ماهیت انسان داد و هم وجود.

باید بگوییم ماهیت هست ولی در رتبه آن وجود هست، در همان موطن نه وراء وجود. چون با یک واقعیت روبرو هستیم. و در عین حال به ذات وجود موجود است.

این الانسان موجود، یک نحو ارتباط برقرار شد، این ارتباط چه نوع ارتباطیست؟

با این توضیح ما دنبال یک متن می گردیم یا دو متن؟ یک واقع یا دو واقع؟

خود این ما را می کشاند به ادبیات اتحاد و عینیت. که باید از مقدمه پنجم علامه باید اتحاد را استفاده کرد و در همانجا اثبات کرد. همانجا باید گفت: پس یک نحوه اتحاد بین این دو برقرار است که یعنی هم اند در خارج.

دیدم بعضی گفته اند: این اتحاد در ذهن، در حالی که این اتحاد در خارج است و صدرا می گوید این اتحاد را به نحو عقلی می فهمیم.

باید گفت: این دو با هم متحدند به دلیل یک واقعیت بودن.

۴- اتحاد بین دو امر متصل معنا ندارد. ترکیب بین دو متن معنا دارد ولی اتحاد و یک متن بودن بین دو

متصل و دو اصل و دو امر اولاً و بالذات موجود را نمی توان گفت. حال که این ها بایک واقعیت متحقق

می شوند چه نوع اتحادی دارند؟

صدرا می گوید: اتحا متصل و لامتصل. تا بگویید هر دو متن هستند و هر دو اولاً و بالذات هستند، که دیگر

اتحادی نیست. در حالی که این دو عین هم اند. این اتحاد در خارج یعنی یکی شدن، که باید یکی اصل و یکی

دویده در او باشد. هیچ وقت دو متن یک متن نمی شود. یا هر دو دویده در شیء سوم اند یا یکی متن و دیگری

دویده در او، که این را صدرا تعبیر کرده است: اتحاد متحصل و لا متحصل. متحصل وجود است و لامتحصل ماهیت است.

اتحاد برقرار است به نحو متحصل و لامتحصل.

اگر هر دو را متن نگیرید و یک متن سومی بگیرید، این دو می شوند دویده در او. یک امر مبهمی که به وسیله آن امر متحصل تحقق پیدا کرده اند.

یا این که یکی اصل و دیگری دویده در او. بنا بر اصالت وجود متن را وجود گرفتیم.

اتحاد ظلّ و ذی ظلّ، که همان خودش شده است.

ما اتحاد و عینیت را گفتیم، ولی در عین حال یکی شد متن و دویده در متن.

بعضی از سروران اتحاد و عینیت را مطرح می کنند در عین حالی که یکی اصل و دیگری هم اصل است، چه اشکالی دارد که هر دو تحقق داشته باشند؟ یعنی هر دو متحقق بالذات هستند، یعنی دو متن، ولی یک متن است. تحقق بالذات لازمه اش دو متن شدن است.

تا می گوئید: اتحاد، یعنی یک متن، در حالی که بیان شما هم رتبه کردن است در حالی که رتبه ماهیت لامتحصل و وجود متحصل است.

گاهی هم ماهیت را حالت وجود دانسته اند.

گاهی یک متنی هست که وجود و ماهیت دو حالت او هستند، بر این اساس هم وجود و هم ماهیت می شوند لا متحصل، که با اصالت نمی سازد.

تا اینجا گفتیم:

اولا و بالذات وجود موجود است و ثانيا و بالعرض ماهیت موجود است. از باب اتحاد متحصل و لامتحصل.

از این مسأله نتیجه گرفتیم مسأله اتحاد را.

علامه در سادسا: اول مغایرت را توضیح می دهد و بعد توضیح میدهد که یک حقیقت واحده داریم که وجود است و ماهیت هم به نحو اعتباری هست، که اتحاد خارجی را درست می کند.

برخی از سروران: اتحاد را می برند در ذهن به دلیل بعضی بیانات صدرا و فضاهاى ذهنی خودشان.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹ (۱۱۹) (۱۳۹۳.۸.۲۶ / ۲۳ محرم / دوشنبه)

بررسی برخی از متون صدرا در مورد تحقق متحصل و لا متحصل
نکته: ص ۱۰۰ تا ۲۰۰ ج ۱ اسفار در بحث اصالت وجود خیلی مهم است.

اسفار ج ۱، ص ۱۰۰

«نقد و إشارة:

قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع- بأن يكون للماهية كون و لوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية و حصولها و ما به تتحصل فهي في حد نفسها [که هم ماهیت من حيث هي و هم ماهیت موجوده را شامل می شود]. في غاية الكمون و البطون و الخفاء [خودش في حد ذاتها هیچ ندارد]. و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية [چون گفتیم به نفس این وجود موجود است، تحلیل دیگر این که: ما با یک واقعیت موجود هستیم، وقتی یک چیز شد متن، باید وجود باشد و ماهیت که متن نیست، به نفس آن متن متحقق شود]. لا تعلقية [به معنای انضمامی] و الاتحاد [یا باید گفت که هر دو لا متحصل و به متن دیگری متحقق اند یا این که یکی متحصل و دیگری لا متحصل باشد. چون اتحاد و عینیت یعنی یک حقیقت] لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل [چون اصالت را به وجود دادیم، باید بگوییم متحصل وجود و لا متحصل ماهیت است]. كما بين الجنس و الفصل [توضیح: در بحث ماده و صورت، میگوییم هم دو بشرط لا هستند. جنس و فصل را میگوییم: لا بشرط.

در مورد ماده و صورت که می‌گوییم بشرط لا، یعنی دو متن آمدند با هم ترکیب شدند، که از نگاه مشاء انضمامی است. همین الان که با واحد روبرو هستیم، مرکب از دو جزء واقعی است و یک حقیقی نیستند.

اما در مورد جنس و فصل که لا بشرط می‌دانند، جنس یعنی: آماده این فصل شدن است. جنس بعد از تعلق فصل به آن همان فصل مبهم بوده است. فصل با جنس یکی می‌شود که آن وقت یک نوع واحد داریم. در این حال ما جنس را داریم که به وسیله فصل متصل شد. نوع متصل واحد را یک متصل می‌سازد، که فصل است و جنس مبهم است و لا متصل. وقتی می‌توان نوع واحد داشت که بین جنس و فصل یکی متصل و دیگری لا متصل باشد. [بما هما جنس و فصل لا بما هما مادة و صورة عقليتان، فانصباع الماهية بالوجود إنما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهمه و وجود حاصل لها و يصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتصل و خصوصا للمتصل الذي يتصل ذلك المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلك المتصل نفس تحمله كما أن المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له.

و أما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتألف منها و تقدم الماهية على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية و الكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية و التأثير.»

اسفار ج ۱، ص ۱۰۱

«أنا قد بينّا أن العلاقة بينهما اتحادية- من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود- و الماهية منتزعة عنه و متحدة معه، [صدرا اتحاد و انتزاع را خیلی راحت کنار هم قرار می‌دهد. انتزاع و از آنجا سربر آورد که چون از بس در خارج به هم چسبیده اند که متحدند. ماهیت حالت و وصف وجود است، اما حالت اتحادی و انتزاعی نه انضمامی. باید اتحاد و انتزاع را باهم در نظر بگیریم. از بس در درون اوست و وراء او نیست، از دل او به دست می‌آوریم باید بگوییم اتحاد دارد و باید از دل او کند. از همینجا این مطلب که می‌گویند: الماهية يفهم منه، از همینجاست، که ماهیت از او فهمیده می‌شود. [و من قال من المحققين ' بتقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه أن الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل و التقرر في الأعيان، لكونه نفس التقرر في الأعيان و الماهية مفهومة منه متحدة معه [از دلش می‌جوشد و وراء آن نیست. [فیکون فرعا له بهذا

۱ - منظور خواجه نصیر در ص ۵۶ گفته اش آمد.

الاعتبار لا بمعنى المعلولية و التأثير إذ الماهيات غير مجعولة و لا متأثرة لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

و بالجمله ما لم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهية و إذا صدر الوجود تقررت الماهية لكن فى مرتبة الوجود لا فى مرتبة متأخرة و لا متقدمة، إذ لا استقلال لها [ماهيت] فى الكون و الحصول فى الواقع.»
این متن، متن درخشانی است که صدرا این را اینجا خوب آورده است.

مشاعر ص ۲۸ سطر ۲۱۶

«وجود كل ممكن عين ماهيته خارجا و متحد بها نحو من الاتحاد. و ذلك لأنه لما ثبت و تحقق مما بينا أن الوجود الحقيقى، الذى هو [كه سه ويزگى براى وجود ذكر مى كند.] [۱-] مبدأ الآثار و منشأ الأحكام، [۲-] و به تكون الماهية موجودة، [۳-] و به يطرد العدم عنها، أمر عيني. [بعد استدلالى زيبا مى كند كه چرا وجود و ماهيت عين هم باشند.] فلو لم يكن وجود كل

المشاعر، ص: ۲۹

ماهية عينها و متحدا بها، فلا يخلو: إما أن يكون جزءا منها أو زائدا عليها عارضا لها. و كلاهما باطلان، لأن وجود الجزء قبل وجود الكل، و وجود الصفة بعد وجود الموصوف. فتكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها، و يكون الوجود متقدما على نفسه. و كلاهما ممتنعان.»

مشاعر، ص ۲۳ سطر

«و الحاصل أن كونهما معا فى الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودا، و الماهية

المشاعر، ص: ۲۴

متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهية، أفاد وجودها، و إذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. [از دل این وجود و بر این وجود يصدق انسان مثلا.] فوجود كل شىء هو فى ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشىء عليه. فلا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر. و ما قال بعض المحققين^۳ من أن الوجود متقدم على الماهية، أراد به أن الأصل فى الصدور و التحقق

۲ - مشابه این را در مسائل القدسيه ص ۱۸ و اسفار ج ۱ ص ۲۴۵ مى توان يافت.

۳ - كه منظور باز همان خواجه است و همان مطلب اسفار را دوباره نقل کرده است.

هو الوجود، و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى الكلية المسماة بالماهية و الذاتيات عليه، كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان آخر تسمى بالعرضيات.»

نکته

در بحث تقدم و تأخر را گفتیم روشن می شود که یک نوع تحلیل عقلی باید صورت بگیرد در عین حالی که اصلش یک وجود است.

مشاعر ص ۳۱، سطر ۴

«فالأصل و الموجود هو الوجود، لأنه الصادر عن الجاعل بالذات، و الماهية متحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه و اتحادها به بحسب نفس هويته و ذاته»

اسفار ج ۱، ص ۲۰۰

می گوید در ذهن وجود و ماهیت یک حکمی دارد که این متن را نمی خوانیم اما در مورد خارج:

«و أما فى الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شىء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود [چون بعضی از موجودات مثل واجب ماهیت ندارند.] یقترن به - معنی [أى الماهية] غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر فى العقل و العين على التعاكس - لأن اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهية تتحد معه اتحادا بالعرض [منظور عروض تحلیلی خارجی است. تا به حال هر چه از عروض صفت در خارج گفتیم، عروض خارجی انضمامی بود ولی عروض خارجی ماهیت بر وجود به نحو تحلیلی خارج است.] فهى العارض بهذا المعنى اللطيف الذى قد غفل عنه الجمهور.»

این اتحاد که دیگر بالعرض نیست، بلکه این اتحاد حقیقی است. این عروض اتحادی خارجی را بعدا توضیح می دهیم.

البته می شود این اتحاد بالعرض را با تحلیل ثابیا و بالعرض نیز معنی کرد.

«و أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى [أى الماهية] منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحكاية هي الماهية [كه محكى و حاكى را بعدا بايد توضيح مى دهيم.] و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۰ (۱۲۰) (۱۳۹۳.۸.۲۷ / ۲۴ محرم / سه شنبه)

فرع دوم در باب این است که ماهیت موجود است بالعرض و توضیح دادیم که در متن واقع با یک واقعیت روبرو هستیم، که عرض کردیم از نوع اتحاد متحصل و لا متحصل است.

این بحث در حقیقت ادامه بحث قبل است ولی از آن جهت که تعبیر شده است ماهیت مجازا موجود است، می توان این بحث را جدا کرد.

جناب صدرا گاهی تعبیر می کند: بالعرض، بالتبع، بالمجاز موجود است و همه را به یک معنی می داند.

بعضی از بزرگوران، میگویند: بالتبع اول، بالعرض دوم و دقیق تر و دقیق تر از آن یعنی بالمجاز.

البته اگر به لحاظ لغت چنین حرفی بزنیم منعی نیست، ولی در کار صدرا این سه یکی است. هر سه را به یک معنی لحاظ کرده است.

بالتبع را گفته و بعد می گوید منظور من این است.

آن آقای بزرگوار می گوید: بالتبع، به معنای تبعیت موجود از موجود، و بعد این را هم به صدرا نسبت می دهد در حالی که اینچنین نیست.

ثانیا و بالعرض یعنی: اولاً و بالذات متن واقع برای موجود است، ولی گفتیم به ماهیت هم می شود گفت که به نفس وجود موجود است. یعنی ثانیا و بالعرض حکم برای وجود است و بعد نسبت به ماهیت داده می شود. چون ماهیت حالت انتزاعی این متن وجود به گونه ای که وراء آن نیست. این حالت هم هست، چون وجود هست، نه این که خودش هست. وراء نیست.

بالتبع هم یعنی همین، یعنی: وقتی اصل هست و اصیل هست، حالت انتزاعی آن اصیل هم به تبع آن اصیل خواهد بود. نه این که متن باشد، بلکه بنفیس وجود هست.

بالمجاز هم همین طور است. یعنی: حقیقتاً در خارج کی موجود است؟ وجود. ماهیت حقیقتاً موجود نیست، یعنی حکم موجودیت از آن او نیست، بلکه حکم موجودیت اولاً برای وجود است و از وجود به ماهیت نسبت داده می شود. از باب اتحاد متصل و لا متصل.

وقتی دو شیئی متحد شدند، حکم احد المتحدین یسری الی الآخر. این می شود مجاز. حکم وجود را به ماهیت دادیم، از باب اتحاد و عینیت.

ما در بحث های ادبی هم می گوئیم حکم را به دیگری می دهیم از باب علاقه اتحادی.

علاقه اتحادی معنای دقیقش چیست؟

واقعش در این علاقه اتحادی، معنای ادبی مورد نظر نیست، بلکه معنای واقعی مورد نظر است. ادبیاتی به اسم ادبیات مجاز که به کار می بریم در باب متن واقع به کار می بریم. خود وجود که متن را تشکیل می دهد، حالت آن هم هست، حکم به ماهیت داده شد ثانیا و بالعرض یا بالمجاز.

میرر مجاز عقلی اتحاد است، که این اتحاد در خارج است. تغایر با عروض تحلیلی هم کافی است که یک متن و یک حالت متن هم کفایت می کند.

ماهیت موجوده بالوجود موجود است در عین حال بالذات معدوم است.

فی حد ذاته معدوم است نه این که قابل وجود نیست؟ خیر. بلکه قابل وجود است ولی وجودی که از غیر است.

وقتی بالمجاز فلسفی می‌گوییم موجود است، یعنی تحقق واقعی دارد. یعنی: فی حد ذاته وجود در آن نیست، ثابیا و بالعرض هست. یعنی حکم برای وجود است ولی به حسب قید این حکم را پذیرفته است.

این که ماهیت به تبع وجود حکم را پذیرفته است، واقعا، حال مبرر دارد یا خیر؟ که در بحث نفس الامر داشتندش می‌گوییم.

معنای مجاز، یعنی هیچ مبرر ندارد یا مبرر دارد؟ مبرر دارد، که مبررش اتحاد متحصل و لا متحصل است.

مجاز عقلی معنایش این نیست که دروغ است، مجاز بودن غیر از کذب و دروغ بودن است. ما الان مجاز ادبی را بحث نمی‌کنیم. مجاز ادبی می‌تواند با جعل و اعتبار گوینده اش باشد.

مبرر فلسفی تحقق ماهیت، اتحاد متحصل و لامتحصل است. به واسطه متحصل، تحصیل پیدا کرده است.

حالت به نفس همان وجود متحقق شده و در نفس آن اخذ شده است.

لذا می‌شود گفت: انسان موجود بالوجود، یعنی به نفس وجود، این معنایش این است که حقیقتا ماهیت در خارج داریم، حقیقتا موجود است ولی به نفس وجود نه به نفس خودش. این را که بگویید، آن وقت ماهیت نفس الامر پیدا می‌کند.

سوال: اگر شیئی ممتنع بالذات باشد، می‌توان گفت: موجود بالوجود؟ خیر، هیچ وقت حکم موجودیت را نمی‌پذیرد، ولی ماهیت حکم موجودیت را می‌پذیرد.

لذا علامه می‌گوید: ماهیت موجود است حقیقتا، که یعنی نفس الامر دارد. چون در خارج هست و فرد خارجی دارد،

یعنی واقعا و حقیقتا می‌توانیم بگوییم ماهیت موجود است ولی بالوجود. قبال آن شیئی که اصلا نمی‌تواند بالوجود موجود شود.

متن علامه در خامسا

« خامسا أن للموجود من حيث اتصافه بالوجود- نحو انقسام إلى ما بالذات و ما بالعرض- فالوجود موجود بالذات بمعنى أنه عين نفسه- و الماهية موجودة بالعرض- أي أنها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها- و إن كانت

نهاية الحكمة، ص: ۱۴

موجودة بالوجود [يعنى با حثيث تقيديه وجود]. [حقیقة قبال ما ليس بموجود بالوجود.] اصلا.

حتی با حیثیت تقیدیه هم محقق نمی شود. که منظور ممتنع است.

این نکته مهم است، علامه قایل به نفس الامر دار بودن ماهیت هستند، در حالی که برخی این را حذف می کنند.

در جایی انقلاب در ذات پیش می آید که بگوییم به حسب ذات هست و به حسب ذات نیست. ولی اگر بگوییم به حسب ذات نیست ولی به حسب قید هست، انقلاب در ذات پیش نمی آید.

ماهیت خارجی فی حد ذاته یا موجود است یا معدوم، می گوییم معدوم،

نتیجه ششم: تقدم بالحقیقه و المجاز یا تقدم ما بالذات و ما بالعرض

ما در خارج واقعا آنی که داریم یکی است. حالت وجود که ماهیت است وراء وجود نیست و یک متن بیشتر نداریم. تقدم و تأخری هم ندارد. در عین حال گفتیم: ماهیت حالت انتزاعی وجود است ولی در عین حال فشرده در اوست به این معنا که وراء او نیست. تا این فشردهگی را می بینیم با یک متن روبرویم، ولی می تواند عقل بگوید: من یک متن دارم و یک حالت متن؟ بله. این کار را عقل کرد.

امور اندماجی این گونه اند و فشرده هستند، فقط عقل می تواند این دو را از هم جدا کند.

دو بحث می شود کرد:

۱- رابطه وجود با ماهیت در ذهن چگونه است؟

۲- رابطه وجود با ماهیت در خارج چگونه است؟

در ذهن کدام مقدم و مؤخر است و در خارج کدام مقدم و مؤخر است؟

در ذهن صدرا می گوید تقدم با ماهیت است. الان مورد بحث مانیت.

اما الان بحث ما در خارج است.

در خارج تقدم با وجود است. از یک جهت صدرا می گوید هیچ نحوه تقدم و تأخری نیست و یک متن بیش نیست ولی از آنجا که حالت را از خود متن جدا می کند و دو تا می کند، می آید در خارج بررسی می کند که کدام مقدم است؟

به تعبیر بنده: این کار، ذره بین گذاشتن روی یک واقع است.

این نه به معنای این که کار ذهنی باشد، بلکه بحث خارجی است.

در جواب می گوئیم: اولاً وجود اصیل هست، سپس ماهیت لامتحصل متحقق شده بالوجود. اولاً اصیل ثانیاً غیر اصیل. این یک نوع تقدم و تأخر است.

صدرا این نوع تقدم و تأخر را تعبیر می کند به تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز یا ما بالذات و مابالعرض.

وجود که شد متن اصیل، صفت وحدت چگونه است؟

این نوع تقدم و تأخر، نه رتبی و نه بالزمان و... نیست. بلکه یک نوع تقدم و تأخر خاص است. در رتبی دو چیز حقیقتاً هستند و متصف به حکم می شوند فقط یکی اول و دیگری دوم است. ولی تقدم بالحقیقة و المجاز دو چیز متصف به حکم می شوند که یکی اصل هست و یکی حالت آن است، که حکم برای دومی به حسب ذاتش نیست و بالعرض و مجاز دادیم.

لذا این نوع از تقدم و تأخر سر در آورده است.

نکته: تا عقل به کار نیفتند این دوئیت درست نمی شود.

بعد صدرا می گوید: این فقط در بحث وجود نیست، بلکه ما در وجود پیدا می کنیم. ولی در بحث های دیگری مثل بحث حرکت هم هست که حرکت متحرک است بالذات و شیء متحرک متحرک است بالعرض، همین حرف را صدرا در بیاض و ابیض می زند. که بیاض ابیض است بالذات و شیء ابیض بیاض است بالعرض.

ملاک این نوع از تقدم و تأخر

موجودیت عامه شامل هر دو نوع تحقق می شود که موجود حقیقی محقق است بالذات و ماهیت موجود است بالعرض.

اسفار ج ۳، ص ۲۵۷

«التقدم بالحقیقة»

كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم و كان أحدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض - فلأحدهما تقدم على الآخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف و الفضل لا بد و أن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل، و غير ما بالطبع و العلية أيضا لأن المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر و ظاهر أنه غير ما بالزمان و ما بالرتبة. فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم و التأخر في كل قسم من أقسامهما - موجودا في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقیقة أو بالمجاز.

نهاییه ص ۱۳

«خامسا أن للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات و ما بالعرض»

که این تعبیر علامه مرادش موجودیت عامه است. که این موجودیت است که هر دو قسم از وجود را شامل می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۱ (۱۲۱) (۱۳۹۳.۹.۱ / ۲۸ محرم / شنبه)

صدرا بالتبع، بالعرض و بالمجاز را به یک معنی به کار برده است. یعنی حکم را به حسب خود ندارد، بلکه به حیثیت تقییدیه وجود دارد. اتصافش به وجودش از خودش نیست، بلکه به وجود همراهش است. در این یک واقعیت کی ماهیت داریم؟ چون وجود هست، ماهیت هم هست. یعنی تا وجود داریم، خصیصه وجود هم هست. پس حکم را به آن دادیم که حکم مجاور و متحد را به آن داده ایم.

این بالمجاز را گفتیم، بعد از این مسأله تقدم

نتیجه ششم: نحوه تقدم وجود بر ماهیت در خارج به چه نحو است؟ به نحو حقیقت و مجاز.

همان یک متن در خارج هست که ما با یک واقعیت روبرو هستیم، اما به لحاظ تحلیل عقلی و در ذهن فهمیدیم که ماهیت غیر از وجود است. این را عنوان ذهن می دهیم که حتی فضای غلیظی که بعضی از آقایان دارند را شامل شود.

بنده طرحی دارم به اسم فهم عقلی که الان در صدد آن نیستیم.

عقل می گوید: من وقتی در تحلیل عقلی در خارج درست کردم، می گویم اول وجود و ثانیاً ماهیت. چون کی هست که اصل واقع را تشکیل میدهد؟ وجود. ماهیت حالت اوست. چون واقعیت هست، پس ماهیت حالت اوست. در همین تعبیر دقت کنیم، یک نحوه تقدم و تأخری درست کردیم، اما این را عقل می فهمد. چون متن واقع بسیار دویده در هم بود،

اما فهم این تقدم را عقل در ذهن می فهمد یا در خارج؟ این همان نکته ایست که بعضی به آن التفات ندارند.

همان طور که در مورد حق و صفات حق چه می‌گوییم؟ اول وجود حق است و پس از آن صفات هست. اینجا عقل یک نحوه تقدم و تأخر بین ذات و صفات را می‌فهمد. این که عقل می‌فهمد به این معنی نیست که در واقع اینچنین نیست، بلکه عقل این را در خارج می‌فهمد. این نحوه از تقدم و تأخر برای خارج است.

پس به حسب تحلیل عقل ماهیت مؤخر و وجود مقدم، اما تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز، که از آن به ما بالذات و بالعرض تعبیر می‌شود.

الان می‌رویم به سراغ متن‌های صدراک

با بیان ما نیاز نیست که بگوییم ان ماهیت و وجود را در ذهن تحلیل می‌کنیم. بلکه در دل شهود عقلی فهم عقلی داریم و در دل همان شهود عقلی که این‌ها را مندمجا می‌یابیم عقل این فهم را دارد که همانجا یک وجود داریم و یک ماهیت. این یک فهم برآمده از شهود عقلی که در حقیقت این یک نوع شهود است.

مغایرت در همان خارج فی الجمله فهمیده شده است. اینجا التفات عقل می‌تواند دو گونه باشد: ۱- در همان فهم اجمالی خارجی مغایرت را بفهمد ۲- این که این دو را به ذهن بیاورد و بین این دو مغایرت را در نظر بگیرد.

(در مورد تشکیک عرضی باید گفت: که تكثر ماهیات زیر سر تكثر وجودات است.)

بررسی متن‌های صدرا نسبت به این مسأله که چی شده است این نحوه تقدم و تأخر به حسب تحلیل عقل هست ولی در عین حال این تحلیل برای خارج است.

در بحث اتحاد هم چند متن بود که گفتیم اینجا می‌خوانیم.

مشاعر، ص ۲۴، سطر ۹

البته از قبلش باید خواند.

«و الحاصل أن كونهما معا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودا [این نتیجه اولی بود که گرفتیم]، و

الماهية

المشاعر، ص: ۲۴

متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهية، أفاد وجودها، و إذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه. فلا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر. و ما قال بعض المحققين^١ من أن الوجود متقدم على الماهية، أراد به أن الأصل في الصدور [بحث جعل] و التحقق [بحث اصالت وجود] هو الوجود، و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية و الذاتيات عليه، كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان آخر تسمى بالعرضيات.

و ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول، و تقدم القابل على المقبول، بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، و ما بالحقيقة على ما بالمجاز. [حكم تحقق را ماهيت بالذات نمی پذیرد بلکه به عرض وجود می پذیرد.].»

شواهد الربوبية، ص ٢٨

« فالحق أن المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى أنه مؤثر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مر بل بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقق و الماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص و الشبح لذي الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجودا في نفسه بالذات و الماهية موجودة بالوجود أي بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد»

مشاعر، ص ٣١

«أن عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود و غيره في التحليل العقلي: أن للعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية و وجود، و في هذا التحليل يجرد كلا منهما عن صاحبه، و يحكم بتقدم أحدهما على الآخر و اتصافه به: أما بحسب الخارج، فالأصل و الموجود هو الوجود، لأنه الصادر عن الجاعل بالذات، و الماهية متحدة به [در خارج] محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه و اتحادها به بحسب نفس هويته و ذاته، [يعنى به نفس وجود] و أما بحسب الذهن، فالمتقدم هي الماهية، لأنها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن، و لا يحصل من الوجود إلا

١ - در اسفار ج ١، ص ٥٥ هم این مطلب اشاره شده است.

٢ - این مطلب در (مجموعه رسایل فلسفی ص ٣٠٦ و ٣٠٧) هم آمده است: «فالحق: ان المتقدم منهما هو الوجود، لكن لا بمعنى انه مؤثر في الماهية [به نحو عليت تأثیرگذار باشد] لكونها غير مجعولة كما مر، بل بمعنى ان الوجود هو الاصل و الماهية تابعة له، كما يتبع الظل للشخص من غير تأثير، فيكون الوجود موجودا بنفسه، اي بالذات، و الماهية موجودة بالعرض، فهما متحدان في الموجودية.»

مفهومه العام الاعتياري. فالماهية هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، و التقدم هاهنا تقدم بالمعنى و الماهية، لا بالوجود. فهذا التقدم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.»

اسفار ج ١، ص ١٠١

«أنا قد بينا أن العلاقة بينهما اتحادية- من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود- و الماهية منتزعة عنه و متحدة معه و من قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه أن الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل [اشاره به جعل] و التقرر في الأعيان [اشاره به اصالت وجود]- لكونه نفس التقرر في الأعيان و الماهية مفهومة [ينجا دقت شود: كه بحث و ادبيات مفهوم دارد سربر می آورد كه بعدا توضيح می دهيم. اين مفهومیت نه صرفا ذهنی بودن.] منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية و التأثير إذ الماهيات غير مجعولة و لا متأثرة لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف.»

اسفار، ج ١، ٢٠٠، سطر ٤

« و أما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترن به معنى [يعنى ماهيت] غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر في العقل و العين على التعاكس [يكى در عقل متصف ميشود كه تقدم با ماهيت است و در عين اتصاف صورت می گيرد كه تقدم با وجود است.] لأن اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهية تتحد معه اتحادا بالعرض [چون اتحاد با او دارد حكم به او هم سرايت می كند.] فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور.»

اسفار ج ١، ص ٥٦

كه اينجا چون بيان خواجه نصير را از شرح اشارات نمط ٦ فص ٣٩ ص ٢٤٥، آورده است مفصل تر بحث کرده است.

«فقد علم مما ذكره و مما ذكرناه أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ و الماهية

متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته [در همان متن و موطن وجود.] لا كالعرض اللاحق و يتقدم الآخر بحسب الذهن و هي الماهية لأنها الأصل في الأحكام الذهنية و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهية و سيجيء أن هاهنا تقدما غير الخمسة المشهورة و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقة كتقدم «١» ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجملة مغايرة الماهية للوجود و اتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج و إن كانت في الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود إذ الكون في العقل أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجى و الذهني معها و يصفها به.

فإن قلت هذه الملاحظة أيضا نحو من أنحاء وجود الماهية فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالملق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف.»

اسفار ج ١، ص ٢٠٣

خودتان مراجعه كنيد.

« و أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحكاية هي الماهية و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا»

نتيجه هفتم:

شما كه تقدم و تأخر را به اين نحو در خارج درست كرديد، ما عملا بايد در خارج به نحو عكس الحمل مطلب را محقق در خارج بدانيم. مثلا: الانسان موجود، با اين بحث كه تقدم با وجود است، ماهيت حالت اوست، چه كار بايد كرد؟ معمولا اصل را موضوع قرار مي دهيم و صفت را محمول قرار مي دهيم. با اين توضيح كه اصل وجود است و ماهيت حالت انتزاعي اوست، پس بايد گفت: ماهيت است كه عارض شده است بر وجود و اصل و موضوع وجود است و ماهيت صفت اوست. اگر خوب نگاه كنيم، بايد گفت: هذا الوجود انسان، نه الانسان موجود. اين را تعبير مي كنيم به عكس الحمل.

عملا به حسب خارج بايد به نحو عكس الحمل باشد و از طرفي هم بايد يك نحوه عروضي داشته باشد، آن هم عروض تحليلي. كه در دل همان موطن وجود است. بايد گفت: هذا الوجود انسان.

رساله اتصاف الماهیه بالوجود (مجموعه رسایل تسعه) ص ۱۱۷

«فقولنا الانسان موجود معناه ان وجودا من الوجودات مصدق المفهوم الانسانية في الخارج و مطابق لصدقه فالحقيقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود [به نحو عكس الحمل] و ثبوته له متفرع عليه بوجه لان الوجود هو الاصل في الخارج و المهية تابعة له اتباع الظل للشخص هذا اذا كان المنظور اليه هو حقيقة نحو من الوجود الخاص.»

عروض تحليلی در اسفار ج ۱، ص ۲۰۰ توضیح داده است.

اسفار ج ۱ ص ۲۰۰، سطر ۱۰

«فهی العارض بهذا المعنى اللطيف [که عروض تحليلی است. صفت انتزاعی و حالت انتزاعی است.] الذى قد غفل عنه الجمهور.» الان می خواهد بگوید رابطه وجود و ماهیت، رابطه صفت و موصوف هست ولی به نحو این اتصاف که خیلی دقیق و ظریف هست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۲ (۱۲۲) (۱۳۹۳.۹.۴) / ۲ صفر / سه شنبه

وجود کلی طبیعی در خارج

بررسی اقوال در نحوه تحقق کلی طبیعی

الانسان کلی، وصف کلیت، این کلی منطقی است.

الانسان من حیث هی و ماهیت انسان بدون هیچ قیدی، می شود کلی طبیعی

اگر جمع بین انسان و وصف کلیت شود، می شود کلی عقلی.

۱- مشاء برای این که بگوید کلی طبیعی در خارج هست، بیانشان این بود: کلی طبیعی موجود است به عین وجود افرادش. وقتی فردی هست، کلی طبیعی در ضمن آن هست.

۲- متکلمین می گفتند، کلی طبیعی در خارج نمی آید ولی اشخاص هست، خود انسان در خارج نیست.

۳- بعضی از آقایان هم می گویند: کلی طبیعی که صدرا می گوید، از رسوبات بحث اصالت ماهیت است. چون آنها ملتفت نبودند که ماهیت در خارج نمی آید.

این بعض متن های صدرا را طوری توضیح می دهند که ماهیت در خارج نداریم به هیچ نحو. بلکه ماهیت فقط در ذهن است.

از آنجا که ما هر وقت با وجود روبرو شدیم یک ماهیت را هم از آن انتزاع کردیم، لذا این دسته می گویند: ماهیت صرفاً بازتاب وجود خارجی در ذهن است. وقتی این را بگوییم کلی طبیعی را به خارج بردن معنی ندارد.

بنیاد این حرف این است که ماهیت هیچ نحوه نفس الامر در خارج ندارد. و این ها معتقدند که بحث کلی طبیعی در خارج از رسوبات بحث اصالت ماهیت است.

بیان بوعلی درباره نحوه تحقق اضافه

بوعلی: همین که انتساب اضافه را به خارج می دهید یعنی یک نحوه تحقق در خارج دارد، نه این که اصلاً در خارج نیست، بلکه وراء آن خارج نیست.

بعضی مشکل اصلی شان این است: منشأ انتزاع داشتن به معنای حظّ وجودی خارجی داشتن نیست. اما صدرا وقتی میگوید انتزاعی منشأ انتزاع را در خارج می دانند.

حرف این آقا این است که وجود کلی طبیعی در خارج نداریم، بلکه فقط در ذهن است. بله از آنجا که این ماهیت را از خارج می گیریم و بازتاب وجود در ذهن است مجازاً می گوییم ماهیت در خارج هست.

بنا بر این دیدگاه که ماهیت صرفاً امری ذهنی و بازتاب ذهنی وجود باشد، مبرر اخذ ماهیت می شود مبرر پدیداری.

بیان صدرا درباره نحوه تحقق کلی طبیعی

کلی طبیعی بالذات در خارج نیست، آن گونه که مشاء می گویند. بالذات ماهیت

این که مشاء می گوید: کلی طبیعی به عین افرادش در خارج موجود است، همان طوری که شخص در خارج داریم، ناگفته نماند مشاء اصلاً مسأله برایش روشن و مطرح نیست.

مشاء می خواهد بگوید: واقعا در خارج حکم را می پذیرد، لذا می گفتند: ماهیت در خارج موجود است و بالذات هم موجود است، لذا در دل هر شخصی ماهیت که کلی طبیعی است، هست.

صدرا: بنا بر اصالت وجود نمی توانیم بگوییم کلی طبیعی در خارج موجود هست بالذات، بلکه بالذات موجود نیست، اما این که ما می گوییم ماهیت بالعرض موجود است به معنای حرف متکلمین نیست که کلی طبیعی را بالکل در خارج نفی کرده اند که اصلاً کلی طبیعی در خارج نیست.

بلکه من می خواهم بگویم: ماهیت واقعا می رود در خارج، اما بالعرض. یعنی حقیقتاً نفس الامر دارد، یعنی: کلی طبیعی موجود است به عین وجود اشخاص، اما بالعرض. اشخاص باعث می شود که وجودش موجود است، تا وجودش موجود است، ماهیت و کلی طبیعی اش هم هست. این از باب اتحاد متصل و لامتحصل.

اتفاقاً هست، ولی در مورد نوع بودنش باید دقت شود.

صدرا: چون مصداق خارجی دارد، حتماً باید خارجیت داشته باشد، ولی بودنش در خارج به نحو مصداق داشتن است، اما مصداق داشتنش در حد حالت انتزاعی متن و خاصیت متن است. خود وجود موجود است اما ماهیت بالعرض موجود است.

کتاب شواهد الربوبیه ص ۱۳۳

ذاتی و عرضی ماهیت در بحث اصالت وجود چه می شود؟ این بحث را مطرح می کند.

«تفریع عرشی، فهذا معنی وجود الکلی الطبیعی ای الماهیه من حیث هی فی الخارج لا کما هو المشهور من الحکماء [مشاء] أنها موصوفة بالوجود بمعنی أن الوجود کما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها و لا کما

زعمه المتكلمون النافون لوجودها أنها غير موجودة بوجود الشخص أصلا. [بعضی از آقايان به قلم هم آورده اند و به صدرا نسبت داده اند که ماهیت حقیقتش پدیداری است نه نفس الامری.]

فالمذهب المنصور أن الوجود بالحقیقة هو الوجود المتشخص بنفسه و الماهية يُنتزَعُ من نفسه و العرضی يُنتزَعُ من وجود متعلق به.»

شرح حکمت اشراق ص ۴۹ (نسخه خطی)

«و اما الکلی الطبیعی، بمعنی الماهیه من حیث هی هی بلا اشتراط عموم و لا خصوص و لا اشتراط عدمهما ففی وجوده و عدمه خلاف بین اهل النظر، فالحکماء علی أنه موجود بعین وجود الأشخاص (طرح مشاء در جای خودش انصافا درست است، معنی ندارد که فرد باشد و ماهیت با آن نباشد. تا فرد هست، ماهیت هم هست.) و جمهور المتکلمین علی أنه موجود بوجود الأشخاص [یعنی فقط اشخاص هست و خود ماهیت نیست.] و الحق عندنا ان الماهیه من حیث هی هی لیست موجوده بالذات ... بل الموجود بالذات هو الشخص، و المتشخص بنفسه، بناء علی أن الأثر الجاعل.... و الوجود هو المتشخص بنفسه لكن الماهیه متحده مع هو موجود بالذات و متشخصه بالذات فیکون موجوده بالعرض كما أنه یتشخص أيضا بالعرض، بتبعیه الوجود باتباع.»

شرح حکمت اشراق ص ۳۷۵

که از ماهیات تعبیر می کند به مفهومات،

«والحق انها موجودة فی الخارج بعین وجود الأفراد، لكن بالعرض، لأنها تابعة فی الوجود و الوجود لیست عارض لها،]] و لهذا قالت العرفاء ان الأعیان الثابته ما شمت رائحة الوجود... متحد بالماهیه ضرب من الإتحاد ... و أما حکمنا بأن المفهومات موجودة بالعرض، لأن ههنا موضوعات کلّ منها لذاته مصداق [وقتی صدق می کند باعث می شود که در خارج برود، در خارج که برود اتحاد پیدا می کند، وقتی در خارج برود اتحاد پیدا می کند. لذا صدق حقیقی در خارج می کند. تا صدق می کند، باید یک نحوه اتحاد پیدا شود.] مفهوم ذاتی جنسی محکوم علیه، و الحمل هو الاتحاد فی الوجود... و أمّا أن المفهوم...»

رساله عرشيه ص ١٦ (نرم افزار ص ٢٣٢)

«و أما الكلى الطبيعى فليس عندنا موجودا بالذات خلافا للمشهور من رأى الحكماء بل بالعرض خلافا لجمهور المتكلمين.»

رساله شواهد ص ٢٩٧ (مجموعه رسايل)

«الكلى الطبيعى - اى الماهية لا بشرط شىء - ليس موجودا فى الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، و لا هو معدوم فيه اصلا كما عليه المتكلمون، بل هو موجود فى الخارج بالعرض اى بتبعية الوجود كالظلال، و كذلك فى الذهن موجود بالعرض.»

اسفار ج ١، ص ٣٣٤

بحتى است كه با شيوخ اشراق دارد تا مى رسد به اين كه بنا بر طريقه ما

«و صورة كل شىء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وقوع الماهيات فى الأعيان و نفي مجعوليتها بل الواقع فى الأعيان بالذات - منحصر فى الوجود و لا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون فى الأعيان و كون الماهيات فى الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذى ذهب إليه النافون للكلى الطبيعى و من الصفات ما ليس لها وجود عينى بأحد من الوجهين المذكورين أصلا إنما وجودها العينى هو أنها حال ذهنى لموجود ذهنى كالنوعية للإنسان و الجزئية للأشخاص كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئى فى الواقع أن الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه أن زيدا فى الخارج - بما هو فى الخارج جزئى فى ملاحظة العقل.»

اسفار ج ٢ ص ٣٦

«»

كتاب شواهد ص ١٥٨

«»

دو متن بسیار حساس از حاجی سبزواری است و ادبیاتی را فراهم آورده است و اصطلاح مجاز عرفانی را به کار برده است. گرچه این اصطلاح را از خود صدرا گرفته است ولی توسط ایشان این اصطلاح و ادبیات رواج پیدا کرده است.

شرح منظومه منطوق، ص ۲۱

شرح منظومه حکمت، ص ۹۸

ما ماهیتی را از خارج اخذ کردیم، و وجودی را هم از خارج گرفتیم، بعد دیدیم که این دویی که داریم، هر دو از یک چیزی از خارج حکایت می کنند یا خیر؟

استدلال اول صدرا: معنی ندارد که چیزی صدق بر خارج کند و هیچ نحوه خارجیتی نداشته باشد. که در مقدمه ۵ این را بیان کردیم.

استدلال دوم: تا اتصاف خارجی است معنی ندارد که دو طرف اتصاف در خارج نبوده باشد. تا می گوئید ذا واقعیت است صدق بر خارج می کند، معنی ندارد که در خارج نبوده باشد.

تا این دو را که دارید، این دو را می بریم در خارج، اما در مقدمه ۶ گفتیم: با یک واقعیت روبرویم، این دو اگر بخواهد در خارج محقق باشند به چه نحوی می توانند موجود باشند؟ در عین حالی که با یک متن روبرویم. تا این را بگوئید: باید بگوئیم یکی از این دو متن باشد و دیگری حالت دویده در اوست که فشرده است و وراء او نیست، خود متن نیست بلکه حالت متن است. تا این را گفتید، یعنی: یک نوع خارجیت را برای ماهیت درست کرده اید قبل از اثبات اصالت وجود.

استدلال ما را به اینجا کشاند. ادبیات انتزاعی که سر در آورد

این نوع نگاه بادقت در مسأله اصالت وجود درست می شود، اما مشاء این دقت ها را نداشت.

چون واقع هست، پس حالت واقع هم هست. تا این را گفتید

می دانم کسانی هستند: تا این نحوه مطرح می شود، ماهیات را پدیدار ذهن می کنند،

بله کسی اگر در فضای فلسفه اسلامی نباشد، می گویند: می نمایاند که این ها در خارج هستند.

حتی کسانی که در سنت فلسفه اسلامی ماهیت را صرفاً انتزاعی می دانند، به خاطر مشکلی است که در معنای انتزاعی پیدا کردند.

تا خارجیت ماهیت را قبول کردید، در عین حال اتحاد در خارج هم پذیرفتید، این نحوه اتحاد به صورت بالذات و بالعرض معنی پیدا می کند.

این که گفتیم مجاز است، منظورمان مجاز عقلی است. مجاز عقلی مبرر عقلی دارد. نه مثل بعضی که مجاز را به گونه ای معنی کرده اند که حالت نموداری و پدیداری وجود در ذهن است. اگر این را بگوییم یعنی خارج حالت نمودار که من می گویم نام، یا واقعاً نطق ندارد که من می گوید ناطق؟

چی باعث شد من انسان را بفهمم؟ اگر بالمجاز به این نحو باشد که در ذهن باشد و در فضای ذهنی صرف باشد، در خارج چه می گذرد که این انسان است.

از نگاه این آقایان، ماهیت بازتاب ذهنی خارج است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۳ (۱۳۳) (۱۳۹۳.۹.۸ / ۶ صفر / شنبه)

نتایجی حول این که وجود موجود است بالذات و ماهیت موجود است بالعرض.

تا رسید به بحث وجود کلی طبیعی.

ماهیت چند بحث دارد: ۱- این که تحقق بالعرض است که گفته شد.

۲- این که حظّ ذهنی ماهیت چگونه است؟

۳- این که ماهیت اصلا چیست؟

الان در بحث دوم هستیم.

لذا به عنوان مقدمه اشاره به تاریخچه بحث اصالت وجود عرض می کنیم که در ضمن آن مطلب دوم هم روشن تر می شود.

تاریخچه بحث اصالت وجود

دیدگاه مشاء نسبت به اصالت

برخی گفته اند مشاء قایل به اصالت وجود است. چون صدرا برداشتش این است که مشاء حرف من را می زند و برای خودش دلیل هم دارد.

بعد مشهور بوده که شیخ اشراق اصالت ماهوی است طبق بیان صدرا.

و صدرا آمد که اصالت وجود را تثبیت کرد.

این سیر تاریخی مشهور بحث است.

بعضی تحقیقاتی انجام داده اند که اصلا بحث اصالت وجود مطرح نبوده است، و اولین کسی که مطرح کرده است میر داماد و حتی بعضی خود صدرا می دانند.

راه اصلی، پیگیری متون خود مشاء و اشراق و صدرا است که ببینیم چگونه بحث را مطرح کرده اند.

آن هم نه با اکتفاء به یک متن بلکه باید تمام متون و سنت فلسفی را بررسی کرد.

همان مشائی که صدرا از آن اصالت وجود فهمیده است و شیخ اشراق اصالتهما فهمیده است و میر داماد که مشاء است اصالت ماهیت فهمیده است.

اصل مسأله به عنوان طرح یک مسأله از شیخ اشراق شروع شده است. که به عنوان یک سوال و موضوع مطرح شده است. بحث مجعولیت ماهیت و تقدم بالتجوهر را مطرح می کند. و اصلا نشان می دهد که دارد به مسأله توجه می کند و بر اساس فهم درست از مسأله دارد مباحثش را طرح می کند. به همین خاطر خیلی با مشاء کلنچار می رود.

اما مشاء:

واقعا جووری صحبت کرده است که برخی اصالت وجود و برخی اصالتهما و برخی اصاست ماهیت فهمیده اند. خواجه نصیر در شرح اشارات وقتی می خواهد جواب فخر رازی را بدهد، جوابی را از مشاء می آورد که کاملا از مشاء اصالت وجود را فهمیده است و تقریر خوشی از اصالت وجود را خواجه ارائه می کند. و حتی به گونه ای توضیح می دهد که اصالتهما نشود به گونه ای که هر دو در خارج باشند. در نمط ۴ اشارات. حتی از تشکیک مشاء هم تقریر خوشی داده است که تقریری بدیع است که نوعی تشکیک خارجی و وجودی است و از مفهومی صرف خارج شده است.

(الان درصدد درست و غلط بودن نیستم بلکه در صدد نقل هستم)

بعد خواجه نصیر در تجرید اصالت ماهیت را قبول کرده است.

میرداماد هم اصالت ماهوی است و مشاء را هم اصالت ماهوی می فهمد.

صدرا هم که بعد اصالت وجودی می شود، مشاء را آنگونه که خواجه نصیر اصالت وجودی می داند، اصالت وجودی می داند.

خود شیخ اشراق و ابن رشد از مشاء اصالتهما فهمیده اند. یعنی: دو متن در خارج داریم. یکی ماهیت و یکی وجود و یکی عرض دیگری است. یعنی از آن زیادت خارجی می فهمند. در خارج مغایرت و زیادت هست نه صرفا در ذهن.

خواجه نصیر می گوید: این زیادت در ذهن است و مغایرتی در خارج نیست، بلکه به صورت عروض تحلیلی است.

پس مثل خواجه نصیر و صدرا اصالت وجود از مشاء فهمیدند.

مثل شیخ اشراق و ابن رشد، اصالتها فهمیده اند.

مثل میرداماد که خود اصالت ماهوی شد، تمام مشاء را به صورت اصالت ماهیت معنی کرده است.

این بحث ها از بعد از شیخ اشراق جدی شد.

اشارات ج ۳، ص ۳۹ نمط ۴، فصل ۴

«»

واقعیت مسأله

ما خود باشیم و بیانات مشاء، این یقینی است که مشاء وجود را برده است در خارج و ماهیت را هم برده است در خارج.

اما چه نحوه در خارج برده است را باید دعوی کرد؟

این که می گوید: هر ممکنی زوج ترکیبی از ماهیت و وجود با همین بیان برده است در خارج. بعد هم توضیح می دهد: ماهیت فی حد ذاته وجود ندارد و خدا به او موجودیت را اعطاء می کند.

متنی که علامه از بهمنیار آورده است از بوعلی است که وجود در خارج است و نفس موجودیت است و در بیان بهمنیار کمی پیشرفته تر است.

جعل به چی خورده است؟ یقیناً به ونجود خورده است.

این در حرف مشاء واضح است.

مشاء اولاً: وجود مشترک معنوی است. به لحاظ مفهومی.

ثانیا: معنی وجود با ماهیت مغایرت دارد و زیادت وجود بر ماهیت را قایل است و اکثر استدلال های این مسأله را که خوانده ایم در کتب بوعلی مثل الهیات شفاء آمده است.

ثالثا: در خارج وجود هست و ماهیت هم هست.

عروض وجود بر ماهیت، عروض تحلیلی است و در خارج یک نوع اتحاد بین وجود و ماهیت هست. که عروض آن تحلیلی است. ولی بعضی می بینند که متن بوعلی آن قدر غلیظ می شود که عروض را خارجی می کند. لذا از آن اصالتها فهمیده اند.

آن متن ها را یا باید به صورت اصالتها یا به صورت اصالت وجود معنی کرد.

لذا این که جناب صدرا می گوید مشاء قایل به اصالت وجود هستند بی دلیل نیست.

مشاء وجود عارض و صفت است. این صفت از آن صفت هایی نیست که اولاً باید موصوف باشد و بعد وصف. درست است که بعضی از صفات لازم ماهیت اند و تابع ماهیت اند و فرع ماهیت اند. اما وجود لازم ماهیت هست اما لازم ذات ماهیت نیست، بلکه به افاضه خدا لازم ماهیت شده است.

عمدتاً وقتی آدم خوب نگاه می کند: می گویند: اگر وجود در خارج عارض و طاری بر ماهیت است، از آن صفاتی نیست که اولاً باید موصوف باشد و بعد صفت. مشاء این را التفات دارد.

اگر همین را خیلی جلو می رفت می شود عروض تحلیلی. اما در همین حد مانده اند که عروض دارد و این عروض هم خارجی است.

مشاء فقر زبانی بسیار دارد دلیلش هم این است که ابتدای کار فلسفی است. از طرفی مسأله هم خیلی برایشان جدی نبوده است.

ما اگر خیلی همراهی کنیم یا باید بگوییم: که اصالت با وجود است و عروض تحلیلی است آن گونه که خواجه نصیر گفته است.

یا باید بگوییم که این ها قایل به اصالتها هستند و عروض را خارجی بدانیم.

از طرف دیگر می بینیم که می گوید: کلی طبیعی در خارج موجود است بالذات.

نکته:

ما بسیاری از مسایل در مشاء داریم که به هیچ وجه با اصالت وجود سازگاری ندارد.

اصالت وجود در دستگاه صدرا در همه جا خودش را نشان می دهد.

به من بگوئید می گویم: این مسأله اصلا برای مشاء مطرح نبوده است. چون این پرسش مطرح نبوده است، لذا آدم نگاه می کند: عمدتا می بیند که هم وجود و هم ماهیت را به خارج برده اند.

بنده برداشتم این است که مشاء بیشتر به سمت اصالتها رفته اند. این خواجه است که می گوید: وقیت وجود الواقیه در خارج است ماهیتش هم در خارج هست. این کار را خواجه کرده است.

بیان خواجه در جواب فخر رازی انصافا دست صدرا را خیلی باز کرده است به عنوان یک سرمایه برای اصالت وجود.

این بیان خواجه خیلی به صدرا کمک کرده است. چندجا که بعضی المحققین را می گوید منظورش خواجه است.

جمع بین اصالتها و جعل وجود چگونه است؟ این قول در جعل که اتصاف الوجود بالماهیه مجعول است با این بیان مشاء می سازد او از این بیان سر در آورده است.

-مشاء به یک نکته خیلی خوب التفات کرده است، که این صفت موجود برای ماهیت، غیر از صفت های دیگر برای ماهیت است. چون صفت های دیگر ماهیت، بعد الماهیه موجودند ولی وجود به گونه ایست که ماهیت به همین وجود موجود می شود.

این جواب بوعلی خیلی حساس است.

نتیجه:

مشکل اصلی مشاء، فقط زبانی، طرح نشدن مسأله، خلط ذهن و عین هم در کار صدرا.

بنده خودم مایلیم که این ها به سمت اصالتها رفته اند. با توجه به این که خلط بین ذهن و عین هم در کارشان بسیار به چشم می خورد.

بعضی از بحث های مشاء که آدم می بیند تعجب می کند، مثلا تشکیک مفهومی که مفهوم عام می داند را کاملا در ذهن می داند بعد آن را به خارج می برند.

مشاء گاهی وجود را واقعا یک خصیصه و حالت می دانند، و در عین حال آن را واقعیت می دانند. آن تعبیر لازم عامی که می کنند آن را به صورت خصیصه می دانند.

این حقایق متباینه بتمام الذات را خواجه است که به ظرافتی در همان آدرسی که از اشارات عرض کردیم، به آن پرداخته است.

با همه این مقدمات و امور سه گانه می توان به این نتیجه رسید که مشاء قولشان به سمت اصالتها کشانده شود.

(فقر زبانی، طرح نبودن مسأله، خلط ذهن و عین)

آدرس های مشاء

کتاب حکمت اشراق ج ۱ ص ۲۹۳ ذیل بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

در اینجا تقویت کرده ام قول زیادهما و اصالتها را نسبت به مشاء. با توجه به امور سه گانه، حرف مشاء معلوم نیست، ولی اگر کسی به این نتیجه نرسد، باید قول به اصالت وجود را به مشاء نسبت داد.

صدرا می گوید: عند التفتیش مشاء یک دسته اصولی دارد که اگر این را خوب دنبال کرد می توان از حرف های مشاء به اصالت وجود و تشکیک خاصی رسید.

دسته ای از متن هاست که صراحت دارد مشاء وجود را به خارج برده است که صدرا از آن ها استفاده کرده است.

مباحثات ص ۹۳

« کل » ۱۷۳ « عاقل یعقل » ۱۷۴ « مثلا إن السماء موجودة، و إن کونها سماء غیر کونها موجودة » ۱۷۵، و لیس الوجود غیر کونه موجودا أو إنه موجود.»

«»

الهیات شفاء ص ٤٧

«و الذى يجب وجوده بغيره «٤» دائما، فهو أيضا غير بسيط الحقيقة. لأن الذى له باعتبار ذاته، غير الذى له من غيره، و هو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود، فلذلك لا شىء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه، و هو الفرد، و غيره زوج تركيبى.»

تعليقات ص ١٨٦

«الماهيات كلها وجودها من خارج، و الوجود عرض فيها [كه اين عروض را هم مى توان تحليلی معنى كرد هم خارجى.]، إذ لا تقوم حقيقة واحدة منها، فإذن كلها معلولة.»

مباحثات ص ١٥٤

«الوجود عرض فى الأشياء التى لها ماهيات يلحقها الوجود، و أما الذى هو موجود بذاته لا بوجود يلحق ماهيته [٧١ آ] لحوق أمر غريب غير مأخوذ فى الحد، فليس له [وجود هو به موجود] «١٨٢»- فضلا عن أن يكون عارضا له- بل هو موجود بذاته»

اشارات ج

«و أما الوجود فليس بماهية لشيء، و لا جزءا من ماهية شىء، أعنى الأشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها، بل هو طارىء عليها.»

مباحثات ص ٢٧٢ و ٢٧٣

«»

مباحثات ص ٣٠٠

«فإن عامتها مشتركة في أنها بوجود داخل عليها، مابين لماهيتها صارت موجودة، و الأول غير محتاج إلى وجود مستفاد من خارج غريب عن حقيقته به صار موجودا.»

مباحثات ص ٣٠٩

وجود لازم ماهيت است اما نه لازم ذات، بلکه لازم خارجى. سوال: بگوئيد: وجود ممکنات لازم دارد ماهيت را، چرا اين طور نمى گوييد؟ چون از ذهن به خارج مى آييم.

«»

مباحثات ص ٢٧٥

«و كل «٢٠٥» ماهية لها لازم هو الوجود، لا يجوز أن يكون لازمها معلولا لها.»

اين كه ماهيت در خارج هست و وجود صفت اوست، چه نوع صفتى است؟

اين از آن دست صفاتى نيست كه متأخر از ماهيت است.

تعليقات ص ١٨٥

«»

مباحثات ص ٣٠٩

شرح اشارت ج ٣، ص ٣٠

«قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته- و أن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة- و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء- إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود- أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود- و لا يتقدم بالوجود قبل الوجود»

اگر این متن را خوب ادامه می دادند می شد اصالت وجود ولی ادامه پیدا نکرد.

الهیات شفاء ص ۳۴۶ و ۳۴۷

مطلبی را مطرح کرده است که چرا ماهیت وجود را از غیر یعنی از خدا می گیرد. توضیح می دهد که وجود لازم ماهیت است اما نه لازم ذات ماهیت.

«فکل» ۴ «ذی ماهیة» ۵ «معلول، و سائر الأشياء غیر الواجب الوجود فلها ماهیات، و تلک» ۶ «الماهیات» ۷ «هی التی» ۸ «بأنفسها ممکنة الوجود، و إنما یعرض لها وجود من خارج.»

إن شاء الله بعدا عرض خواهیم کرد که: یکی از نتایج اصالت وجود این است که باید حذف ذهن کرد و احکام را خارجی مطرح کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۴ (۱۳۴) (۱۳۹۳.۹.۱۰ / ۸ صفر / دوشنبه)

می خواهیم به جهت ذهنی ماهیت بپردازیم، گفتیم که یک بحث تاریخی هم داشته باشیم.

در جلسه قبل گفته شد: بوعلی و مشاء به گونه ای سخن گفته اند که اگر دقت کنیم یا باید اصالتها بفهمیم یا اصالت وجود، گرچه بعضی اصالت ماهیت هم می فهمند.

نکته دیگر هم این است که پرسش این مسأله مطرح شده است.

ولی از ظواهری که از مشاء داریم، به دلیل فقر فلسفی و خلط ذهن وعین و به دلیل مطرح نبود مسأله به ذهن می آید که مشاء می خواهد اصالتها را بگوید.

این ها باعث می شود که ما به این قول مایلیم.

ولی واقعت این است که با طرح این قول نظر به بیان بوعلی، می توان این را فهمید که برای وجود یک نحوه تقرر و تحقق را قایل است.

جالب است که بوعلی در همان ایام تیزهوشی های بینظیری دارد.

ادامه آدرس های مشاء

عمدتا این بحث ها ذیل بحث واجب تعالی ماهیته ایینه، پیش آمده است.

مباحثات ص ۹۳ (چاپ بیدار)

«قال بعض المعتزلة: إنه ليس الوجود بشيء» (۱۶۷). فلما أثبت الوجود قال: «دَلَّنِي عَلَيْهِ فَإِنِّي لَا أَعْرِفُ» (۱۶۸) «ما هو؟» فَإِن رَأَى- أَدَامَ اللَّهُ عُلُوهُ- أَنْ يَتَكَلَّمَ فِي هَذَا الْبَابِ بِكَلَامِ شَافٍ فِي «۱۶۹» إِبْطَاتِهِ وَ إِبْطَاتِ سَائِرِ الصِّفَاتِ وَ اللُّوْازِمِ الْمَشَاكِلَةِ «۱۷۰» وَ الْوَحْدَةِ وَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ بِأَيِّ نَوْعٍ مِنَ الدَّلَائِلِ- مِنْ «۱۷۱» التَّنْبِيهِى وَ غَيْرِهِ، فَإِن مَثَل هَذَا لَا يُمْكِنُ تَعْرِيفُهُ بِمَا هُوَ أَبْيَنُ مِنْهُ- كَانَتْ الْفَائِدَةُ عَظِيمَةً «۱۷۲».

[جواب بوعلی] ج ط - العاقل لا يضيع فكره في هذه الخرافات! كل «۱۷۳» عاقل يعقل «۱۷۴» مثلا إن السماء موجودة، و إن كونها سماء غير كونها موجودة، و ليس الوجود غير كونه موجودا أو إنه موجود.

وجود همان تحقق خارجی است و غیر از این نیست.

این همان است که بهمینار بعدا گفت که چگونه در خارج نباشد، در حالی که حقیقت وجود تحقق در خارج است.

مباحثات ص ۲۷۴ (چاپ بیدار)

«س- إن كان جائزا أن يكون الماهية علة للوآزمها لأنها ماهية فلم لا يجوز أن يكون واجب الوجود ماهية، تلك الماهية توجب الوجود لها حتى لا يكون معلولة الوجود؟»

ج- لا يجوز لأن الوجود ليس لها حال غير أن يكون موجودا، [ولی ماهیت حالی دارد غیر از خودش، مثلا مثلث، حالش این است که زوایایی داشته باشد]. و علة الموجود موجود، و علة المعدوم معدوم، و علة الشيء من حيث هو [شيء]

و ماهية، شيء و ماهية، فليس إذا كان الشيء قد يكون «٢٠٣» من حيث هو» [٢٠٤] «ماهية علة لبعض الأشياء يجب أن يكون علة لكل شيء، و كل ماهية لها لازم هو الوجود، لا يجوز أن يكون لازمها معلولا لها.

- قد بين هذا في الشفاء و في الإشارات- و بالجملة- لا يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيء حاصل الوجود، و لو كانت ماهية سببا للوجود لأنها ماهية لكان يجوز أن يكون يلزمها الوجود مع العدم لأن ما يلزم الماهية من حيث هي ماهية يلزمها [كيف فرضت] «٢٠٧» و لا يتوقف إلى حال وجودها، و محال أن تكون ماهية علة لوجود شيء و لم يعرض «٢٠٨» لها وجود، فتكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود.

و إذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود، بل يكون للعلة ماهية فيتبعها [المعلول ماهية]، «٢٠٩» مثل أن المثلث يتبعها «٢١٠» كون الزوايا مساوية لقائمتين، لكن لا يوجد كون الزوايا [٧٢] كقائمتين حاصلًا موجودًا إلا و قد عرض للمثلث وجود، فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود.

و ليس يجوز أن يقال: «إن للموجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود» كما يجوز أن يقال: «إن لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود» فإن تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة، و في حال عدمها تكون معدومة. و ما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود.»

ص ٢٧٤

«.... فإن ماهية الوجود [يعنى حقيقت وجود] لا تخلو عن أن تكون موجودة، ليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهية، بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث، و إن عدم المثلث عدمت هذه الماهية.»

مباحثات ص ٢٧٧

این سوال بعینه در ص ١٠٩ هم آمده است.

«س- لم لا يجوز أن يكون الوجود من توابع بعض الماهيات و لوازمها، كغير الوجود من اللوازم؟

ج- لأن التوابع معلولات، و المعلول وجوده و حصوله بعد وجود علته، فنفس وجود الماهية لا يكون معلول الماهية، و إلا لكان للماهية وجود سابق على وجود المعلول و حصوله.» به تعبیر دیگر: ماهیت نسبت به وجود، اگر وجود را لازمه وجود بگیرد، غیر از دیگر لوازم وجود است، چون قرار است که ماهیت به نفس همین وجود بیاید.

این همان است که بهمنیار بعدا گفته است: وجود «حقیقته أنه في الأعيان»

بررسی دیدگاه‌ها نسبت به نگاه مشاء در اصالت و اعتباریت

دیدگاه اول: اصالت وجود

بعضی همچون صدرا می‌گویند: از نگاه مشاء ماهیت در خارج موجود است بنفس وجود. که تقریر ضعیف این را جناب خواجه نصیر به عنوان اولین نفر در جواب فخر رازی در دفاع از بوعلی آورده است. چون مسأله اصالت و اعتباریت در ذهنش خوب نقش بسته است، لذا تقریر بیان بوعلی را به نحو اصالت وجود و اعتباریت ماهیت معنی می‌کند.

اشارات ج ۳، ص ۳۲

«و الفرق بین الوجود و بین سائر الصفات هاهنا- أن سائر الصفات إنما يوجد لسبب الماهية- و الماهية توجد بسبب الوجود- و لذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية- و صدور بعضها من بعض- و لم یجز صدور الوجود من شیء منها»

در حاشیه قطب الدین رازی در توضیح بیان خواجه می‌گوید:

«فقد ظهر أن كل ما هو غير الوجود إنما يكون موجودا بالوجود، و الوجود موجودا بنفسه [چون ذات او تحقق است] كما أن الزماني متقدم و متأخر بحسب الزمان و الزمان بنفسه، [که همین بیان را صدرا هم داشته است.]»

شرح اشارات ج ۳، ص ۳۹

«و الجواب أن كلامه هذا- مبني على تصوره أن للماهية ثبوتا في الخارج- دون وجودها- ثم إن الوجود يخيل فيها و هو فاسد- [اینجا خواجه تقریری را ارائه می‌دهد که با اصالت وجود سازگاری دارد] لأن كون الماهية هو وجودها- و الماهية لا تتجرد عن الوجود [یعنی این‌ها یکی هستند، بالوجود موجود شد] إلا في العقل- لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود- فإن الكون في العقل أيضا وجود عقلي- كما أن الكون في الخارج وجود خارجي- بل بأن العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها- من غير ملاحظة الوجود- و عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه- فإذا اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي- ليس كاتصاف الجسم بالبياض- فإن الماهية ليس لها وجود

منفرد- و لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر- حتى يجتمعان اجتماع القابل و المقبول- بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها»

اسفار ج ۱، ص ۴۸

که مطالب را از بوعلی می آورد از ص ۴۶ به بعد، بیانی را از مباحثات و بهمنیار و... می آورد، بعد می گوید: همه این ها را نگاه کنیم، منظورش اصالت وجود است.

«»

با این بیان از خواجه و ملاقطب الدین رازی، تقریری از اصالت وجود از مشاء درست شد، ولی صدرا خودش می داند که مشاء همه جا همراهی نمی کند. در کلی طبیعی و... همراهی نمی کنند، ولی صدرا می گوید: عند التفتیش حرف این ها به اصالت وجود بر می گردد.

شواهد الربوبیه، ص ۷

«فلا تخالف بین ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأكيد و الضعف و بین ما ذهب إليه المشاءون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتیش»

که نه تنها به اصالت وجود حرفشان به حرف ما بر می گردد، بلکه حتی در تشکیک هم حرفشان به حرف ما بر می گردد.

نکته مهم این است که طرح نشدن مسأله سبب اشکالات بسیاری در کار فیلسوف می شود.

دیدگاه دوم: زیادت وجود و ماهیت در خارج

بنده قایل نیستم که مشاء قایل به اصالتها هستند، ولی نوع ادبیاتشان به این سمت بیشتر می رود.

اینجا دیگر عروض خارجی است و نه به صورت عروض تحلیلی.

این را شیخ اشراق گفته است و دیگرانی هم این گونه از بیان مشاء فهمیده اند.

از جمله شارح حکمت اشراق هم این را گفته است.

شرح حکمت اشراق ص ۱۸۰

که می گویند: زیادت وجود بر ماهیت هم در خارج هست و هم در ذهن، و شیخ اشراق می گوید: کی گفته اس
«فی نزاع بین أتباع المشائين الذّاهبين إلى أنّ وجود الماهيات زائد عليها في الأذهان و الأعيان و بين مخالفهم
الصّائرين إلى أنّه يزيد عليها في الأذهان لا في الأعيان.»

مشکل این است که تمام نتایجی که مشاء گرفته است به سمت عروض خارجی برود نه عروض تحلیلی.
اینها یقیناً وجود را بردند در خارج و بین ماهیت و وجود هم یک عروضی درست کردند و این عروض را بردند
در خارج. شاید هم اگر مسأله برایشان واضح می شد، این عروض را تحلیلی می دانستند، اما لوازمی که گرفته
اند با عروض خارجی سازگار است.

ولی اگر مشاء این مسأله برایشان شفاف می شد، لوازمی که می گرفتند به نحو عروض خارجی نمی بود.
بنده به نظرم همینی که شیخ اشراق فهمیده است، بد نفهمیده است.

خواجه نصیر گفته است: منظورشان این نیست، بلکه اصالت وجود است در رد فخر رازی.

دیدگاه سوم: اصالت ماهیت

وقتی مشاء می گوید وجود خارجی، یعنی نفس الماهیه که خارجی است.

صدرا می گوید: تمام متأخرین بعد از خواجه نصیر که اصالت وجود را نسبت به مشاء داد، این بحث می رود در
فضای کلامی، بعد رفته است در مکتب شیراز و بعد در مکتب اصفهان وقتی از میرداماد می پرسی، می گوید: مشاء
آن چه در خارج به نحو اصیل هست، ماهیت است.

اسفار ج ۱ ص ۴۸

« و لا یفرنک قوله فیما بعد إذا قلنا وجود کذا فإنما نعنی به موجودیته - و لو کان الوجود ما به یصیر الشیء فی
الأعیان لکان یحتاج إلى وجود آخر فیتسلسل - فإذا الوجود نفس صیرورة الشیء فی الأعیان انتهى فإن مراده من
الموجودیة لیس المعنی العام الانتزاعی المصدری اللّازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذی

موجودیته بنفسه و موجودیة الماهیة به لا بأمر آخر غیر حقیقة الوجود به تصیر موجوده فعبّر عنه بنفس صیرورة الشیء فی الأعیان و عن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به یصیر الشیء فی الأعیان لیتلاءم أجزاء کلامه سابقا و لاحقا و ما أكثر ما زلت أقدم المتأخرین [بعد از خواجه تا صدرا که در رأسشان میرداماد است.] حیث حملوا هذه العبارات و أمثالها الموروثة من الشیخ الرئیس و أتراهه و أتباعه علی اعتباریة الوجود و أن لا فرد له فی الماهیات سوى الحصاص.»

نکته: به نظر استاد برداشت شیخ اشراق از بیانات مشاء که اصالتها برداشت شده است، تشخیص درست تر است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۵ (۱۲۵) (۱۳۹۳.۹.۱۱ / ۹ صفر / سه شنبه)

دیدگاه مکتب اشراق نسبت به اصالت

شیخ اشراق بحثی دارد به اسم اعتبارات عقلیه.

از این بحث که به معقول ثانی یاد می کند، نکته ای در خاطر ایشان است در برابر مشاء. به گمان شیخ اشراق مشاء قایل به زیادت و مغایرت وجود و ماهیت در خارج است که سر از اصالتها در می آورد، این باعث شد که شیخ اشراق در برابر این اندیشه بگوید: ما وجود را جزء اعتبارات عقلیه می دانیم و اعتبارات عقلیه برای خودش جایگاهی دارد که ذهن است.

در کتاب حکمت اشراق بحث معقول ثانی و اصالت ماهیت را بخوانید به این حرف می رسید.

اما حرف اصلی شیخ اشراق:

چطور مشاء وقتی معقولات ثانیه می گفتند، منظورشان معقولات ثانیه منطقی بود، و فضایشان فضای ذهن بود و تصریح هم می کردند و در مورد معقولات منطقی می گفتند: خارجیشان در ذهن است و هیچ گاه در خارج پیدا نمی شود. خارجیتش همان ذهنیت اوست. از این ها تعبیر می کرد به معقولات ثانیه. این بیان از مشاء بود.

بوعلی در یک جا که به نظرم حساس است و دوباره باید بازگشت، در بحث اضافه مطرح کرده است: برخی می گویند اضافه مانند کلی که موطن تقررش ذهن است، اضافه هم موطنش ذهن است. و بعد تصریح کرد به این گونه

که تا تعقل نکنیم صحبت از اضافه و یک نحوه از تحقق اضافه در خارج نداریم. بوعلی تصریح کرده است که اضافه را مثل معقولات ثانیه فلسفی تبیین کرده است که: موطن تقررش خارج است.

اتفاقا شیخ اشراق بعدا می گوید: این اضافه که گفتید هم به نظر ما ذهنی است.

بعد بهمینار یک حرفی زد که بهانه دست شیخ اشراق داد. در التحصیل گفته است: شیئیت و موجود و حقیقت این ها هم معقول ثانی هستند. و منظورش معقول ثانی منطقی است، مثل حمل و کلی و...

اینجا بهمینار یک دسته معقولات ثانیه فلسفی را در معقولات ثانی منطقی وارد کرده است.

بعد از او لوکری که شاگردش هست هم این کار را کرد،

بعد شیخ اشراق می گوید که بسیاری از مشائین همین را می گویند

بوعلی متوجه معقولات ثانی فلسفی بوده است ولی اصطلاح نداشته است.

بعد شیخ اشراق می گوید: تمام این مفاهیم فلسفی را اسم می برد، این ها هم به دلیل این که تقررشان در خارج موجب تسلسل است پس در خارج نیست و در ذهن هستند. و استناد می کند به این قاعده: «کل ما یوجب من وجوده تسلسله و تکرره فهو فی الذهن» که این قاعده را از خود مشاء گرفته است.

این باعث شد که گفت: همه این ها اعتبارات عقلیه.

بعد توضیح داد: یک دسته صفاتی داریم که هم در خارج هست و هم در ذهن مثل بیاض. و صفاتی داریم که فقط در ذهن هستند، مثل حقیقت، وجود، عدد، و... تمام این ها را جزء معقولات ثانی منطقی دانسته است. حتی اینجور می گوید که چطور شما جزئی را ذهنی می دانید، این ها هم در ذهن هستند.

پس این ها اعتبارات عقلیه، ذهنی بحت، عقلی صرف، ذهنی فقط.

اعتباری یعنی: اعتبره العقل عند العقل.

البته این مشکلاتی دارد که شیخ اشراق بسیاری از آن ها را هم جواب داده است.

جالب است بسیاری از استدلال‌ها بر اصالت وجود را که ما استفاده می‌کنیم، آورده است و رد می‌کند.

البته حیات را خارجی می‌داند، نور را هم خارجی می‌داند.

عجالتا تمام چیزهایی که ما به عنوان معقولات ثانیه فلسفی می‌شناسیم ذهنی می‌داند.

با مشکلاتی هم که مواجه می‌شود جواب هم می‌دهد.

یک اشکال

این‌ها ذهنی است ما می‌توانیم بگوییم الف موجود است فی الذهن و موجود است فی العین. این دو قضیه یک جور هستند؟ فی الذهن و فی العین خیلی فرق می‌کند.

جواب شیخ اشراق: خیال نکنید اضافه به خارج شدن دلیل خارجی شدنش باشد. خیر، امر ذهنی است و اضافه به خارج شده است. همان‌طور که می‌گوییم فلان شیء ممتنع فی الخارج. یا فلان شیء جزئی. در حالی که جزئیت در ذهن است.

اشکال دیگر

وقتی می‌گویید ذهنی است، من به هر چیزی می‌توانم بگویم ممکن؟ چون وقتی ذهنی صرف شد، می‌توانم این را به هر شیئی حتی واجب هم بگویم ممکن.

جواب: نه به هر چیزی نمی‌توانی بگویی، در ذهن می‌توانید بگویید انسان جزئی؟ نمی‌توانید بگویید. بلکه هر شیئی خصوصیتی دارد که باعث می‌شود این حکم را بپذیرد. این خصوصیت را توضیح نداده است ولی در حقیقت این است که ماهیت وقتی می‌آید در ذهن این خصایص را می‌پذیرد. این همان چیزی است که بعداً بر شیخ اشراق و خواجه اشکال گرفته شده است.

خود ماهیت امری خارجی است.

وقتی می‌گوییم زید ممکن. نه امکانش و نه حملش در خارج نیست.

میرر این حمل را می گوید خصوصیت ماهیت که توضیح نداده است. اگر این خصوصیت را ببرد در خارج، که همان حرف ما تسهیل میشود و اگر به ذهن ببرد، که مشکلاتی را پدید می آورد.

عمده حرف شیخ اشراق

الوجود به اضافه تمام معقولات ثانیه فلسفی، اعتبار عقلی بسان همان معقولات ثانیه منطقی. این اعتباری یعنی صرفاً ذهنی، اصلاً به معنای انتزاعی نیست، انتزاعی یعنی گرفت شده از خارج، ولی شیخ اشراق اصلاً ادبیات انتزاعی را در کار خودش ندارد.

مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۶۴ تا ۷۳

«فندعی ان هذه المحمولات - ۶ «عقلية صرفة»

و اعلم ان الامكان للشيء متقدم على وجوده - ۷ في العقل، «»

محمولات ذهنیه، امرا عقلیا، صفات عقلیه،

مجموعه مصنفات ص ۳۶۱

«اعتبارات ذهنیه»

ص ۳۴۶

«صفه ذهنیه»

ص ۳۴۹

اوصاف عقلیه

اعتباری

اعتبره العقل، البتة نه اعتبار گزاف، بلکه این اعتبار به خاطر خصوصیتی است.

«من احتجّ- في كون الوجود زائدا في الاعيان- بأنّ الماهيّة ان لم ينضمّ اليها من العلة أمر، فهي على العدم، - ۱۱
أخطأ. فانه يفرض ماهيّة، ثمّ يضمّ اليها وجودا؛-»

مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۷۱

که قاعده ای را پایه گذاری می کند.

صفات دو دسته اند: برخی در خارج هستند و برخی در ذهن هستند.

«فاذن الصفات - ۱۰ کلّها تنقسم الى قسمين: [۱-] صفة عينية و لها صورة في العقل، كالسواد و البياض و الحركة؛
و [۲-] صفة وجودها في العين ليس الّا نفس وجودها في الذهن [این همان است که خارجیتش نیست جز همان که
خارجیتش در ذهن بودنش است.]. و ليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها
في الاعيان، مثل الامكان و الجوهرية و اللونية و الوجود و غيرها ممّا ذكرنا. و اذا كان للشيء وجود في خارج
الذهن، فينبغي ان يكون ما في الذهن منه- يطابقه- و أمّا الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن
وجود حتّى يطابقه الذهنيّ.»

مجموعه مصنفات، ج ۲، مطارحات ص ۳۴۶

«و (في الحجّة الثانية) التحقيق انّ الصفات تنقسم الى صفات لها وجود في الذهن و العين- كالبياض- و الى
صفات توصف بها الماهيات و ليس لها وجود الّا في الذهن و وجودها العينيّ هو أنّها «۷» في الذهن- كالنوعيّة
المحمولة على الانسان و الجزئية المحمولة على زيد- فانّ قولنا «زيد جزئيّ في الاعيان» ليس معناه انّ الجزئية
لها صورة في الاعيان قائمة بزيد و كذلك الشيئية كما يسلمها كثير منهم أنّها من المعقولات الثواني [منظور معقول
ثاني منطقيّ]»

مطارحات ص ۳۴۴

اشکال: شما چطور می گوید وحدت و وجود در خارج نیست در حالی که ما می گوئیم زيد موجود و واحد في
الخارج.

«و اما الذين يقولون ان الامكان و الوجود و الوحدة و نحوها امور لها هويّات زائدة على الماهية التي لحقتها في الاعيان احتجّوا بحجج منها قولهم:

(الحجّة الاولى) انا اذا قلنا «الشيء موجود في الاعيان» او «ممکن في الاعيان» او «واحد كذا» ندرك تفرقة بين هذا و بين ما نحكم «انه ممکن في الذهن» او «واحد» او «موجود». فليس الا ان الممکن العينيّ امكانه في الاعيان، و كذا الوجود و الوحدة، فانه ممکن و موجود في الاعيان لا انه ممکن و موجود في الذهن فحسب

ص ٣٤٥

و قولكم في الحجّة الاولى انه ممکن في الاعيان او موجود في الاعيان فيستدعي ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان- غير صحيح، اذ لا يلزم من صحّة حكمنا عليه انه ممکن في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان، بل هو محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان ممکن، و محكوم عليه ايضا انه في الذهن ممکن، فالامكان صفة ذهنيّة يضيفها الذهن تارة الى ما في الذهن و تارة الى ما في العين، و تارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى الذهن و العين-. قالوا: و يبطل هذا النمط من احتجاجكم في الامكان و الوحدة و الوجود و نحوها بما يقال «ان شيء كذا [مثلا شريك الباري] ممتنع الوجود في الاعيان»-. و ليس معنى قولنا «ممتنع الوجود في الاعيان» انّ للامتناع صورة في الاعيان، و لا يتأتى لأحد ان يزعم ان الممتنع ان لم يكن له امتناع في الاعيان يكون واجبا او ممكنا على ما ذكرتم في الحجّة الثانية»

بحث اضافه شيخ خيلي حساس است و شيخ اشراق در صدد مقابله با اين نظريه شيخ است.

همين بيان حجت سوم در ص ٧٢ در ضمن سه سطر آمده است.

مطارحات ص ٣٤٧

«و اما الحجّة الثالثة- و هي قولكم: «ان هذه ان كانت ذهنيّة كان للذهن ان يلحقها بأى ماهية اتفقت و كانت تصدق عليه»- باطله، فانه ليس من شرط الامر الذهنيّ ان يكون متساوي النسبة الى جميع الماهيات، أليس كون الشيء جزئيا امرا ذهنيّا؟ و ليس لنا ان نلحقه بكل ماهية شئنا،[به ماهيت ممکن نمى توانيم بگويمم واجب و به واجب بگويمم ممکن] بل ببعض الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك [اينجا پاشنه آشيل شيخ اشراق است كه اين

خصوصیت چیست و چگونه است؟]، و كذلك الجنسیّة و النوعیّة و الامتناع و ما یشبه ذلك، و الاعتبارات لا یلحقها الذهن الّا بما یلاحظ صلوحها له لخصوص للماهیّات.» در ماهیت خصوصیتی است که من بگویم ممکن یا واجب، ماهیت را می برد در خارج، اگر خصوصیتش را هم ببرد در خارج، پس نباید بگوید آن خصوصیت هم ذهنی است.

این اولین تلاش هایی است که در صدد تصحیح حقایق مندمج و فشرده در خارج است.

جناب شیخ اشراق، حکم را به اعیان دادی، اگر به اعیان دادی، موطن تقرر آن خصوصیت هم باید در اعیان باشد. با این توضیح شیخ اشراق:

موطن تقرر وجود در ذهن می باشد. لذا حرف مشاء غلط است که در خارج یک وجودی هست که به خارج ضمیمه می شود. جالب است که صدرا انضمام را از مشاء نقل می کند در حالی که خودش قایل به اتحاد است. بعضی از سروران که حاشیه بر نهایی دارند، بیشتر اشکالاتشان همین اشکالات شیخ اشراق است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۶ (۱۲۶) (۱۳۹۳.۹.۱۵ / ۱۳ صفر / شنبه)

در مشاء مسأله انضمام و عروض خارجی وجود و ماهیت در خارج خیلی جدی است که به زیادتها بیشتر میخورد. لذا بسیاری از مباحث را در فضای ماهوی حل کرده اند.

در مورد شیخ اشراق این را عرض کردیم: یک بحثی دارد راجع به امور اعتباری. تمام مفاهیم فلسفی که ما میشناسیم امور اعتباری اند به معنای معقول ثانی منطقی که در ذهن است. لحوق در ذهن مطرح می شود، ملاحظه و اعتبار برای عقل است. اما نه گزاف و گتره، بلکه یک خصوصیتی است برای واقع که عقل در ذهن می یابد. از دل این حرف چه در می آید؟ ایشان قایل است که تمام معقولات ثانیه فلسفی از جمله وجود را باید در ذهن یافت.

صفات حقیقی ماهیات هستند در خارج.

عقل تا موطن ذهن می آید حقایق این ها را می یابد. اگر بخواهیم خیلی همراهی کنیم، این را می توانیم بگوییم. از جمله پای وجود را از خارج بریده است.

مجموعه مصنفات ج ۲، حکمت اشراق ص ۶۴ تا ص ۶۷

که بحث وحدت را شروع می کند و وجوه متعدد را برای نفی وجود در خارج می آورد و همه این ها را پرداخته که صدرا به همه آن ها مفصلاً پرداخته است.

«اذا اخذ معنی»

اما جایی شیخ اشراق تصریح بر اصالت داشتن ماهیت می کند. یکی از احتجاجات پنج گانه ای را ذکر می کند از طرف کسانی که این حقایق در خارج هستند. دلیل سوم

مجموعه مصنفات ج ۱، مطارحات ص ۳۴۳

می گوید: این مفاهیم یکی هستند که غلط است. یکی این که این حقایق در خارج هستند. و یکی هم این که این شما مگر نمی گوید ماهیت در خارج نبوده است و بعد به وجود آمده است. جاعل به ماهیت چه داده است؟ اگر بگویید چیزی نداد، قبل و بعد از موجودیت چیزی اضافه نشده است. که در بدایه یکی از استدلال ها بوده است. آن چیزی که آن را موجود کرده است وجود است. پس باید وجود یک امر خارجی باشد که خداوند سبحان آن را به ماهیت داد، پس آن ماهیت موجود شد. پس به نحوی وجود در مجعولیت اخذ شده است.

«الحجة الرابعة مختصة بالوجود لهم، قالوا: انّ الماهية - التي كانت معدومة فحصلت - ان لم يفدها الفاعل شيئاً به تتحقّق، فهي على العدم كما كانت، و ان افادها الفاعل شيئاً حين صارت موجودة فليس الّا الوجود اذ لا تصير الماهية موجودة بغير الوجود.»

شیخ اشراق در رد این استدلال یک جواب نقضی می دهد در ص ۳۴۷ که همان است فلوجود وجود... اما جواب حلی اش:

خداوند وقتی ماهیت را جعل می کند وجود را نمی دهد، بلکه به او نفس ماهیت را می دهد که همان هویت اوست. که منظور از هویت ماهیت جزئیّه است.

«عارضه الخصم بانّ الفاعل اذا أوجد شيئاً أعطى نفس حقيقته لا شيئاً آخر، فانّ هؤلاء يرون أنّ الماهيات نفسها من مبدعها، [اینجا تصریح به اصالت داشتن ماهیت است.] فيقولون في أصل الماهية ما قالوا في الوجود.»

کلی طبیعی به نفس فرد و هویت است.

مطارحات ص ۴۰۲

بیانی را از مشائین آورده است برای اثبات مسأله ای.

«و هذا على طريقة من يأخذ الوجود اعتباريا اظهر، فانّ عنده الشيء له [برای آن شیئی] من الفاعل ماهيته، فاذا كانت الماهية نفسها من الفاعل و هي كظلّ له، فلا يصحّ ان يكون الظلّ اتمّ و اكمل و اشرف من ذی الظلّ.»

مجموعه مصنفات ج ۲، حکمت اشراق ص ۶۶

«و من احتجّ- في كون الوجود زائدا في الاعدان [که فهم اصالتها از مشاء را می رساند.]- بأنّ الماهية ان لم ينضمّ اليها من العلة أمر، فهي على العدم، أخطأ. -فانه يفرض ماهية، ثمّ يضمّ اليها وجودا؛- ۱۲ و الخصم يقول: نفس هذه «۵» الماهية العينية من الفاعل.»

حکمت اشراق ص ۱۸۶

« (۱۹۳) قاعدة (في بيان انّ المجمعول هو الماهية لا وجودها-) [این عنوان از شارحان حکمت اشراق همچون شهرزوری و قطب الدین رازی است.]

و لما كان الوجود اعتبارا عقليا- فللشيء من علته الفيضة هوّيته- [که ماهیت جزئیّه است.]»

مطارحات ص ۳۰۱ و ۳۰۲

در خارج باید چه نوع تقدیمی باید داشته باشیم؟

مشاء می گوید: تقدم بالوجود.

شیخ اشراق: تقدم بالتجوهر، یعنی تقدم بالماهیه، که ماهیت تقدم بر وجود دارد. ذات جوهر علت بر ذات جوهر معلول مقدم است. به حسب ذات و ماهیت مقدم است. که یکی از لوازم جدی این مسأله است.

نکته: تقدم بالتجوهر از ابداعات مکتب اشراق است.

« ثم اذا بین ان الوجود من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على المعلول الا بماهيتها، نه به وجودش، چون وجود امری اعتباری شده است. [فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة، و العلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول، و كل امر يشترك فيه العلة و المعلول و ما في المعلول مستفاد من العلة و هو كظل لها فهو في العلة اقدم، و هذا معنى قولنا في بعض المواضع ان الجواهر الجرمانية «كظل للامور العقلية، فكيف ساواها في الجوهرية» ۱] ص ۱۳ تلویحات]؟» ای ان الوجود ذهنی، فليس التقدم الا بالماهية، فيتقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول، و هو مذهب افلاطون و الاقدمين، و هم يجوزون ان يكون نفس اقوى من نفس في جوهرها، و قد ذكرنا طرفا في امور تتعلق بهذا الفصل في مواضع متفرقة بحسب الحاجة، فليطلب»

مطارحات ص ۲۲۷

« و من يثبت ان الوجود «۱» لا صورة له في الاعيان [که حرف مشاء است.] فالعلل و المعلولات الجوهرية «۲» لا تتقدم بالوجود لانه وصف اعتباري عنده «۳» لا وقوع «۴» له في الاعيان، فلا يبقى التقدم الا بالذات و الجوهر [که این نوع تقدم بالتجوهر است.]»

اول تلویحات، بعد مقاومات به عنوان تعلیقه بر تلویحات و بعد مطارحات نوشته شده است.

مقاومات، ص ۱۵۶

« ثم قد بین ان الوجود اعتباري فتقدم العلة بنفس جوهرها، و هذا معنى قولنا في التلویحات «كيف ساواها؟»

بحث تشکیک

پس یک مطلب اصالت ماهیت است و مطلب دیگری که از این دو متن در می آید شیخ اشراق بحث تشکیک را هم آورده است و اثبات کرده است. تشکیک از این «كيف ساواها» فهمیده می شود.

در مورد واجب

حرف نهایی شیخ اشراق: در مورد واجب تعالی هم وجود اعتباری است، بلکه باید گفت: واجب تعالی نور است و حیات و حیات هم امریست ماهوی. یعنی: واجب هم ماهیت دارد و ممکنات هم ماهیت دارد. نور است و ظلمت.

مقاومات ص ۱۸۶ و ۱۸۷

بعضی از جاهای این کتاب خیلی حساس است و این متنی که می خوانیم خیلی حساس است.

نفس امر بسیط است، لذا خداوند سبحان که جاعلش هست به طریق اولی اَبسط است و بسیط تر است که عنوان می دهد ماهیت نور است.

« و اما آنه نفس الوجود فلا یتأتی تصحیحه لانه اعتباری، و مفهوم الحیاة غیر «۷» مفهوم الوجود.]و واجب تعالی عین حیات است.[.»

موضوع علم فلسفه

که مشاء موجود بماهو موجود موضوع قرار داده است.

شیخ اشراق: مشاء این امر پیروزی را موضوع قرار داده است، در حالی که این امری اعتباری است.

حکمت اشراق ص ۶۷

« ثم ان بعض اتباع المشائین بنوا کل أمرهم فی الالهیات علی الوجود - ۳. و الوجود قد یقال علی النسب الی الأشياء»

رسایل الشجره الالهیه ص ۱۶

« سیظهر لك عن قریب «۲» أن الوجود و الموجود «۳» من حیث هو موجود و وجود، أمران اعتباریان لا وجود لهما فی الأعیان؛ و ما لا وجود له فی الأعیان لا یصح أن یكون معروضا للأمر المحققة الوجودية؛ فلا یصح أن یكون موضوعا لعلم «ما بعد الطبيعة»؛ فالوجود لا یصح أن یكون موضوعا له. »

شیخ اشراق تمام نظام خودش را نظام نوری بنا نهاده است که نور هم امری ماهوی است. بنابراین موضوع فلسفه می شود ماهیت.

شرح حکمت اشراق، ج ۱، ۳۲۶ به بعد از شرح استاد توضیح این مطلب آمده است.

پس شیخ اشراق اولاً وجود را از صحنه هستی به در کرد، ثانیاً ماهیت را جانشین کرد. بعد لوازم آن را هم طرح کرد.

پس از این مشکلاتی جدی به وجود آمده است.

مثلاً شیخ اشراق تعبیر کرده است: النفس و ما فوقها إِنِّیَّاتٌ صرفه و وجودات بحته

که صدرا هم می گوید این جز تناقض نیست.

اما شیخ اشراق خود این اشکال را گرفته است و جواب داده است:

منظور من از وجود، نور است که همان وجود شیئی نزد خودش است. یعنی: سراسر نور و حیات و حضور برای خود است. وگرنه وجود که همان امر اعتباری است.

به نظرم صدرا کتاب مقاومات را در دست نداشت، تلویحات و مطارحات را داشت ولی مقاومات را نداشته است. که تعلیقه ای بر تلویحات است.

تلویحات ص ۱۱۵

« انّی تجرّدت بذاتی و نظرت فیها فوجدتها إِنِّیَّةٌ و وجوداً، و ضمّ الیها أنّها لا فی موضوع - الذی هو کرم للجوهریة - و اضافات الی الجرم «۷» - التی «۸» هی رسم للنفسیة «۹» - اما الاضافات فصادفتها خارجه عنها و اما أنّها لا فی موضوع «۱۰» أمر سلبي، و الجوهریة ان كان «۱۱» لها معنی آخر لست أحصلها و أحصل ذاتی و أنا غیر غایب عنها، و لیس لها فصل فأنّی اعرفها بنفس عدم «۱۲» غیبتی عنها، و لو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لأدرکتها حين أدرکتها اذ لا اقرب منّی الیّ، و لست «۱۳» أری فی ذاتی «۱۴» عند التفصیل الّا

وجودا و ادراكا «١٥» فحسب امتياز عن غيره بعوارض و الادراك على ما سبق فلم يبق أّا الوجود، ثمّ الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك لشيء «١٦» و هي «١٧» لا تتقوم بادراك نفسها- اذ هو بعد ...

ص ١٨٧

اذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى «

مقاومات ص ١٢٤

شيخ اشراق مي گوید: که مقاومات لواحق و تعليقات بر تلويحات است.

« بسم الله الرحمن الرحيم و به استعين «١». هذا مختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق، و فيه اصلاح ما يحتاج الى اصلاحه مما كان الأولون يرسلونه ارسالا و لم يتيسر ايراده في التلويحات لشدة «٢» ايجازها»

مقاومات ص ١٨٦

« ثمّ اذا عرف ان النفس لا تتركب بل ماهيتها بسيطة درآكة فيجب ان يكون فاعلها مدركا و هو ابسط «٦» و افضل حتى ينتهي الى اقصى «٧» اسبابها، ... و اما انه نفس الوجود فلا يتأتى تصحيحه لانه اعتباري، و مفهوم الحياة غير «٧» مفهوم الوجود. و سلب المادة لا صورة له في الاعيان، ثمّ المادة مسلوب عنها المادة و ليست حية و لا درآكة، فلا بدّ و ان يكون جوهر المدرک الحياة فانّ ما وراءه «٨» يمكن ان يفعل عنه مع ادراك الأنائية «٩» سؤال أما قلتّم انه نفس الوجود البحت؟

جواب انما اردنا «١٠» «الموجود عند نفسه» و هو «١١» «الحی» اذ ذلك «١٢» من خاصية الحی: فانّ غير الحی لا يوجد عنده شيء «١٣» سواء كان نفسه او غيره، و لو لا «١٤» الحی ما تحقّق مفهوم «الوجود نفسه»، اما ان يكون الوجود ماهية «١٥» عينية: فلا! «

این ها تصریحات شیخ اشراق، حتی اگر این تصریحات را نداشت، ما از بیان خود شیخ اشراق این ها را می فهمیدیم.

دو نتیجه:

۱- مسأله اصالت وجود الان سر در آورده است.

۲- اعتباری یعنی ذهنی صرف و عقلی بحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۷ (۱۲۷) (۱۳۹۳.۹.۱۶ / ۱۴ صفر / یکشنبه)

خواجه نصیر

در مورد شیخ اشراق بنده معتقدم اشراقی نیست گرچه بعضی او را اشراقی می دانند.

مکتب شیراز مکتبی است که گویا تحقیقاتش حول محور تجرید الاعتقاد صورت گرفته است.

این کتاب فضای فلسفی اش حاکم است. سید سند اصالت ماهوی است، دوانی در ممکنات اصالت ماهوی است.

میر سید شریف هم که شارح موافق است، شرح مقاصد تفتازانی و همه قایل به اصالت ماهیت هستند.

تأثیرگذاری خواجه در رسمیت اصالت ماهیت، زیاد است و بعضی از مباحث شیخ اشراق را با دقت بیشتر گفته

است. چندجا هست که خواجه آن را تمام می کند گرچه من گمان می کنم که حرف شیخ اشراق را آن گونه فهمیده

است و بیان کرده است.

در معقول ثانی تماماً آن چه شیخ اشراق گفته است را پذیرفته است. اما در بعضی از مباحث اصلا حرف شیخ

اشراق را نپذیرفته است. مثلاً تشکیک در ماهیت را نپذیرفته است.

قطب الدین شیرازی با این که شاگرد خواجه است، اما عمده مبانی اش را از شهرزوری گرفته است که وی پیرو

شیخ اشراق بوده است.

خود قطب الدین شیرازی می گوید: اکثر چیزهایی که میگویم از شیخ اشراق گرفته ام و شروحش.

اعتباری در نگاه خواجه نصیر

همان طور که شیخ اشراق ذهنی صرف می دانست، مثلا ممتنع فی الخارج: یعنی وقتی انسان شیئی را در ذهن آورده است و آن را به ذهن آورد، اضافه به خارج می کند و می گوید ممتنع.

خواجه فرقی بین جزئی و کلی و جنس و فصل و وجود و وحدت و... نمی گذارد.

ولی جناب خواجه یک چیزی را اضافه کرده است و آن این که: حکم اعتباری بودن و امر عقلی بودن، معنایش این است که: آن ماهیتی که در ذهن آمده است حکم را دارد. گزارف نیست. بلکه ذهن این حکم را در ذهن دارد.

این کار را که کرد، آن خصوصیتی که شیخ اشراق مبهم گذاشته بود، خواجه بیان کرد که باید با ذهن سنجید. چون ماهیت خارجی وقتی آمد در ذهن، این ماهیت ذهنی را وقتی با خارج می سنجیم می گوئیم موجود.

خواجه: تا صحنه عقل نیاید این احکام اصلا معنی ندارد.

بلکه در جایی کمی جلوتر رفته است: می گوید: عدد چیست؟ مثلا می گوئیم ۲. ما اصلا دو نداریم در خارج. مثلا این انسان و آن انسان را عقل به ذهن می آورد و دو را در ذهن می سازد.

کل و جزء را چطور توضیح می دهید؟ در خارج که نداریم. بلکه عقل است که می گوید: مجموعش کل و این تکه اش هم جزء است.

اما در مقابل عدد و کل و جزء و حدوث هم باید برود خارج.

اضافه ای که بوعلی میگوید: خارج است. اما خواجه می گوید: اینجور نیست. بلکه در ذهن است.

ایی هست و ابنی متولد شد و ما این تولد را می آوریم در ذهن و می گوئیم اب و ابن و رابطه ابوت و بنوت درست می شود.

نفس الامر این امور ذهن است.

فوقیت برای سماء تا در ذهن آمده است درست می شود.

اینجا خواجه خیلی دقیق دارد بر اساس مبنای شیخ اشراق صحبت می کند.

علامه حلی نفس الأمر را از خواجه دقیق نقل نکرده است که گفته است: عقل فعال.

خواجه در مواردی که ذکر کردیم، نفس الأمر را در ذهن می داند.

در این موارد خواجه می گوید: در خارج هیچ خبری از این امور نیست.

حتی وجود شده است اعتباری.

حتی خود ماهیت مثل انسان و بقر و غنم و... هم اعتباری است. چون اگر بخواهد در خارج بیاید تسلسل پیش می آید.

حتی علیت و مؤثریت را هم در ذهن آورده است.

علامه حلی در شرح کشف المراد چیزی نبوده است که علامه از خواجه درس گرفته باشد. بلکه برخی از الهیات شفاء و هیئت را نزد خواجه درس خوانده است که خواجه به رحمت خدا رفته است.

متن تجرید الاعتقاد مندمج است، اما در تلخیص المحصل حرف های خواجه مفصل گفته است. علامه با توجه به همه آثار خواجه مثل تلخیص المحصل را آورده است و در شرح آورده است.

کشف المراد ص ۴۲

بحث شیئت را مطرح می کند.

«قال: و الشیئیة من المعقولات الثانیة و لیست متأصلة فی الوجود فلا شیء مطلقا ثابت بل هی تعرض لخصوصیات الماهیات.

أقول: قال أبو علی بن سینا الوجود إما ذهنی و إما خارجی و المشترك بینهما هو الشیئیة فإن أراد حمل الشیئیة علی القدر المشترك و صدقها علیه فهو صواب و إلا فهو ممنوع إذا عرفت هذا فنقول: الشیئیة و الذاتیة و الجزئیة و أشباهها من المعقولات الثانیة التي تعرض

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص: ۴۳

للمعقولات الأولى، لأنها لا تعقل إلا عارضة لغيرها من الماهيات و ليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوانية و الإنسانية فيه، بل هي تابعة لغيرها في الوجود و ليس يمكن وجود شبيهة مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت إنما الثبوت يعرض للماهيات المخصوصة الشخصية.»

كشف المراد ص ٦٥ تا ٦٧

« قال: و الوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه.

أقول: الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة. و تقريره أنه لو كان ثابتا في الأعيان لم يخل إما أن يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايرا لها و القسمان باطلان أما الأول فلما تقدم من أنه زائد على الماهية و مشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها.

و أما الثاني فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا و الأول باطل و إلا لم يكن صفة لغيره، و الثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في المحل و حصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف و يلزم تأخره عن محله و تقدمه عليه هذا خلف.

قال: و هو من المعقولات الثانية.

أقول: الوجود كالثبوتية في أنها من المعقولات الثانية إذ ليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو أمر عقلي يعرض للماهيات و هو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى و ليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود إما الإنسان أو

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص: ٦٦

الحجر أو غيرهما ثم يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجودا.

قال: و كذلك العدم.

أقول: يعنى به أن العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى كما قلنا في الوجود إذ ليس في الأعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره.

قال: و جهاتهما.

أقول: يعنى به أن جهات الوجود و العدم من الوجوب و الإمكان و الامتناع الذاتية و المشروطة من المعقولات الثانية أيضا كما تقدم من أنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج و قد سبق البحث فيه.

قال: و الماهية.

أقول: الماهية أيضا من المعقولات الثانية فإن الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث إنها موجودة أو معقولة و إن كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الأولى و ليس البحث فيه بل فى الماهية أعنى العارض فإن كون الإنسان ماهية أمر زائد على حقيقة الإنسانية.

قال: و الكلية و الجزئية.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن الماهية من حيث هى هى و إن كانت لا تخلو عنهما إلا أنها مغايرة لهما و هما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فإن الإنسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية و بالعكس فالإنسانية ليست من حيث هى هى كلية و لا جزئية بل إنما تصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفراد متوهمة أو متحققة و الجزئية إنما تصدق عليها عند اعتبار أمور أخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية.

كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص: ٦٧

قال: و الذاتية و العرضية.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإنه ليس فى الأعيان ذاتية و لا عرضية و ليس لهما تأصل فى الوجود و قد يكون الذاتى لشيء عرضيا لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققة فى أنفسها فهى من المعقولات الثانية.

قال: و الجنسية و الفصلية و النوعية.

أقول: هذه أيضا أمور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن كون الإنسان نوعا أمر مغاير لحقيقة الإنسانية عارض لها و إلا لامتنع صدق الإنسانية على زيد و كذلك الجنسية للحيوان مثلا أمر عارض له مغاير لحقيقته و كذلك الفصلية للناطق و هذا كله ظاهر.»

كشف المراد ص ٦٩

« قال: و إذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها و جب التطابق فى صحيحه و إلا فلا و يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما فى نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب.»

ص ۱۳۳ و ص ۳۶ و ص ۱۱۶ نقد المحصل، را بگویید، نفس الامر خواجه معنی می شود.

کشف المراد ص ۳۴

که امکان امر اعتباری

«»

کشف المراد ص ۴۹

«»

کشف المراد ص ۶۰

در مورد قدم و حدوث که اعتباریان.

کشف المراد ص ۷۲

که بحث حمل را می کند که این ها معقولات ثانیه منطقی هستند.

«»

کشف المراد ص ۷۷

بحث مطابقت را دارد همراه با نکته ای

« و حکم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل. »

ص ۸۵

«»

ص ۹۷

بحث تشخیص را می کند.

ص ۱۰۰

« و ليست الوحدة أمرا عينيا بل هي من ثوانى المعقولات و كذا الكثرة.»

ص ١٠٥

در مورد عدد می گوید:

« و كل واحد منها أمر اعتبارى يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض فى العقل انضماماً بحسبه.»

ص ١١٧

بحث نسبت را دارد كه آن را معقول ثانى می داند.

«»

ص ١٤٠

جوهریت و عرضیت

«»

ص؟؟؟

«»

ص ٢٥٨

« المسألة الثالثة فى أن الإضافة ليست ثابتة فى الأعيان

قال: و ثبوته ذهنى و إلا تسلسل و لا ينفع تعلق الإضافة بذاتها.

أقول: اختلف العقلاء هنا فذهب قوم إلى أن الإضافة ثابتة فى الأعيان لأن فوقية السماء ليست عدما محضا و لا أمرا

ذهنيا غير مطابق و قال آخرون إنها عدمية فى الأعيان ثابتة فى الأذهان و هو اختيار المصنف - رحمه الله - و أكثر

المحققين و الدليل عليه وجوه ذكرها المصنف: أحدها أن الإضافة لو كانت ثابتة فى الأعيان لزم التسلسل لأن حلولها فى المحل إضافة أخرى و حلول ذلك

الحلول ثابت يستدعى محلا و حلولا و ذلك يوجب التسلسل.

أجاب الشيخ أبو علي بن سينا عن هذا بأن قال: يجب أن نرجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق فنقول: المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، فكل شيء في الأعيان يكون بحسب ماهيته إنما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشيء هو المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود. ثم إن

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص: ٢٥٩

كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ما له من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس إلى غيره، و غيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، و هذا المعنى ليس مقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافات. و أما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر - مثلا وجود الأبوة في الأب - أمر زائد على ذات الأب، و ذلك الموجود أمر مضاف أيضا فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه لا لإضافة أخرى. فالكون محمولا مضاف لذاته، و الكون أبوة مضاف لذاته.

و هذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لأن التسلسل الذي ألزمناه ليس من حيث إن المضاف الذي هو المقولة يكون مضافا بإضافة أخرى حتى تقسم الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته و إلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث إن المضاف الحقيقي كالأبوة تفتقر إلى محل تتقوم به لعرضيتها و حلولها في ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل يستدعى محلا و حلولا و يتسلسل و إلى هذا أشار المصنف - رحمه الله - بقوله و لا ينفع تعلق الإضافة بذاتها أي تعلق الإضافة بالمضاف إليه لذاتها لا لإضافة أخرى.»

ص ٢٧٨

درباره مقوله فعل و انفعال. اما خواجه اضافى و نتيجتا ذهنى مى داند.

«»

ص ٣١٠

«و الحدوث اعتباری»

نقد المحصل ص ۳۷ و ۳۸

«فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع، إنما هو صفة ثابتة في العقل لمتصوّر ذهنيّ مقيس إلى وجوده الخارجي. و لا يلزم من ذلك القول بالواسطة.»

نقد المحصل ص ۳۸

« فالحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقّل العدم و الوجود المترتب عليه في العقل»

نقد المحصل ص ۹۴

« و كون الشيء واجبا في الخارج، هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب.»

نقد المحصل ص ۳۵

بحث مطابقت ذهن با خارج. که در مورد امور حقیقی است و امور اعتباری که بحث مطابقت با خارج در آن ها مطرح نیست.

«مطابقة الذهن للخارج إنما يكون شرطا في الحكم على الامور الخارجة بأشياء خارجية. أمّا في المعقولات و في الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط. و النسب و الاضافات امور لا يكون لها وجود الّا في العقل، و اعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يعقل منها تلك النسب و الاضافات اي تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة او الاضافة.»

این از آن تصریحاتی است که هیچ کس نمی تواند به آن دست بزند.

نقد المحصل ص ۱۱۰

باز در باب مطابقت است.

« قد مرّ أنّ المطابقة أين تعتبر و أين لا تعتبر، و تصوّر الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود، و إن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقا لما في العقل، لأنّه اعتبار عقلي كما مرّ.»

نقد المحصل ص ١١٦

«فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقّل صدور الأثر عن المؤثر، فان تعقّل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافيات. و عدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا، فان ذلك إنّما يكون جهلا إذا حكم بثبوته في الخارج و لم يثبت في الخارج. و اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي تمثّل به في الجهل يدلّ على ما ذكرنا، لا على ما أورده في مثاله. و عدم مطابقته لا يقتضى أيضا أن لا يكون شيء مؤثرا أصلا، كما قال، بل إذا حكم بثبوته في العقل فقط، فمطابقته ثبوته في العقل دون الخارج.»

نقد المحصل ص ١٣٢ و ١٣٣

«و التحقيق ههنا أنّ وجود الاضافة الحقيقية لا يكون إلّا في العقل. و لا يكون في الخارج [إلّا كون الموجود بحيث [أين حيث را بايد درست كرد.] يحدث في العقل من تصوّره الاضافة، فانّ ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج]. و إذا تصوّره العاقل يعقل أبوة في أحدهما و نبوة في الآخر، و لا يلزم التسلسل، لأنّ الابوة إذا عرضت لشخص، فإن كان ذلك العروض إضافة اخرى، لكنّها لا تكون بأبوة اخرى، و إذن لا تتسلسل الأبوة. و تلك الاضافة أيضا أمر عقلي، و لا تتسلسل، لأنّها تنقطع عند وقوف العقل، و هم يقولون انّ لله تعالى صفات إضافية، كالأول، و الآخر، و الخالق، و الرازق، و المبدع، و الصانع، و غير ذلك. و يلتزمون القول بهذه الصفات، من غير المعية الزمانية لله تعالى....»

ص ١٣٣: أقول: كون الشيء عقليًا كفقوية السماء يباين كونه فرضيًا، فانّ تحتيّة السماء ربما يفرض. بل العقليّ هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء، كفقوية السماء. و أمّا الفرضيّ فهو الذي يفرضه الفارض و إن كان محالا. و الذهنى يشملهما. و يجب أن يفهم كلّ واحد منهما، لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط.»

نقد المحصل، ص ٩٨

«»

تعلق جعل به ماهیت از نگاه خواجه

پس وجود امری اعتباری شد از نگاه خواجه درست مثل شیخ اشراق.

جناب خواجه: مجعول چیست؟

خواجه: مجعول ماهیت است. ماهیت موجوده هم نفس ماهیت است که در خارج تقرر دارد.

کشف المراد ص ۷۹

« قال: و تأثیره فی الماهیة و یلحقه وجوب لاحق.

أقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم و تقريره: أن المؤثر إما أن يؤثر فی الماهیة أو فی الوجود أو فی اتصاف الماهیة بالوجود و الأقسام بأسرها باطلة فالتأثیر باطل.

أما الأول: فلأن كل ما بالغير یرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لأن صيرورة الماهیة غیر ماهیة محال لأن موضوع القضية یرجب أن یتحقق حال ثبوت محمولها و لا تحقق للماهیة حال الحكم علیها بالعدم.»

ص ۸۹

«»

ص ۲۹

که وجود را می گویند اعتباری که چه جور باید با موجودیت ماهیت جور در آورد می گویند:

« المسألة الخامسة فی أن الوجود لیس هو معنی زائدا علی الحصول العینی

قال: و لیس الوجود معنی به تحصل الماهیة فی العین بل الحصول «

نقد المحصل ص ۲۵۲

«»

وجود کلی طبیعی را گفته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۸ (۱۲۸) (۱۳۹۳.۹.۱۷ / ۱۵ صفر / دوشنبه)

به نظر می رسد اصالت ماهوی بودن مشاء کمی تحمیل است.

شیخ اشراق هر دو بند بحث اصالت را دارد همه اصالت ماهیت و هم اعتباریت وجود.

حتی برای این که مفاهیم

در متن های خواجه یک گره کور وجود دارد و آن این که: خارج به حیثی است که مثلا زید از عمرو تولد پیدا کرده است که به ذهن می آید تبدیل میشود به ابوت. یا در مؤثریت که صدور الاثر در خارج که اثر را به وجود می آورد وقتی به ذهن آمد می شود علیت. این ریشه در خارج دارد.

این را فی الجمله در کار خواجه می بینیم که در خارج ریشه ای دارد ولی خواجه تماما این معقولات را صرفا معقولات ثانی منطقی می داند.

تجريد الاعتقاد بعد از اینکه متن درسی قرار گرفت، و علیه المدار شد. بعد علامه شرح کرد. بعد هم قوشچی حدود دو قرن بعد شرح کرد که آن هم متن درسی شد.

حتی بعد از خواجه باعث شد که اهل سنت هم به پیروی از خواجه و به وزان تجريد الاعتقاد کتاب نوشتند در بیان عقاید خودشان، همچون مواقف که قاضی عضالدین ایجی که میرسید شریف آن را شرح کرده است که در مکتب شیراز است. جزء متقدمین آن هاست.

در کنار این هم مقاصد و شرح مقاصد که برای تفتازانی است. در این کتاب ها هم بحث معقول ثانی بودن وجود هم آمده است.

در موافق که صاحب موافق متوفای ۷۵۶ است.

موافق ص ۶۲ و شرح موافق ج ۲ ص ۴۲

تشخص، وحدت، وجود، و... معقول ثانی. تمام آن چیزهایی که خواجه را گفته است

«»

شرح مقاصد متوفای ۷۹۰

ج ۱ ص ۴۲۷ توضیح می دهد که مجعول ماهیت است.

پس یک اثر تجرید الاعتقاد رفته است در بستر اهل سنت که در این امور با خواجه همراهی کرده اند گرچه در امامت جدا می شوند.

یک نسلش هم می آید در کشف المراد که علامه شرح کرده است.

قوشچی متوفای ۸۷۹ که متن خواجه را شرح کرده است.

ملا جلال دوانی و سید سند هم آمدند و شرح قوشچی را شرح کردند و حاشیه زدند.

بعدش هم خفّری همینجور.

خواجه کلام فلسفی را به گونه ای جا انداخت که اکثر تحقیقات از این به بعد می رود زیر مجموعه تجرید الاعتقاد گرچه بعضی ها کار فلسفی شان ذیل این بحث نبود.

ولی بعد از خواجه اصالت ماهیت، رسمی است. سید سند و غیاث الدین منصور و دوانی (در ممکنات) تا میرداماد که مکتب اصفهان است، هم اصالت ماهیت بودند. مکتب اصفهان از مکتب شیراز بهره برده است و سرریز شده است در مکتب اصفهان. پس اصالت ماهیت از این جهت رسمیت پیدا کرد.

عمدتا در مکتب اصفهان میرداماد است، گرچه شیخ بهاء و میرفندرسکی هم هستند و عمده میرداماد است.

بررسی بحث اصالت در سنت عرفانی

از قرن ۷ از همان زمان که خواجه نصیر است و قونوی که از یک نسل و در یک عصراند، از این به بعد یک حرکتی در عرفان داریم که قرار است واجب تعالی را وجود بحث بگیرند و اصلا صحبتی از ماهیت نیست.

ابوحامد در قواعد التوحید دلایل اصالت ماهیت را آورده است و رد می کند و در تمهید القواعد هم منتقل شده است. به وزان ابوحامد، هم قیصری در مقدمه قیصری نظر دارد به شیخ اشراق و گاه تعریض می زند و می خواهد بگوید اصالت با وجود است و حرفی که این ها می زنند نیست.

بعد صائن الدین ترکه هم این کار را می کند. و بعد می گوید: این ها می گویند: وجود من ثوان المعقولات که تعریض به خواجه دارد و حتی اسم هم می برد.

این در سنت عرفانی.

اما در سنت فلسفی چه گذشت تا رسید به صدرا.

صدرا اصالت ماهیت را در آن فضای غلیظ فهمیده است و بعد می خواهد سر از اصالت وجود در بیاورد.

صدرا روی این سرمایه نشسته است و ابتدا هم اصالت ماهیت بوده است و شدید الذب در آن هم بوده است.

خلاصه این که خواجه نصیر خیلی تأثیرگذار بود در رسمیت پیدا کردن اصالت ماهیت گرچه اصل نظریه از شیخ اشراق بوده است.

پیگیری اعتباری دانستن وجود

وجود که گفته می شود اعتباری، تا کجاها سر در آورده است و چه بلاهایی را به وجود آورده است؟

این روند تا قوشچی که رسید، او شروع می کند به این که: واقعیتش این گونه که ذهنی کردید نیست، بعضی از این ها ذهنی هستند. گاهی آهسته آهسته در نقد و ایرادهایش یک اندیشه سر در آورده است که این مفاهیم فلسفی اتصافشان در خارج است و در ذهن نیست.

این که خواجه می گوید می شود معقول ثانی منطقی و این یعنی در خارج نیست و صرفا در ذهن نیست.

اما جناب قوشچی به این نکته می رسد که برخی از مفاهیم اتصافش در خارج است.

الانسان واحدف اتصاف در خارج است. یعنی طرف اتصاف هم در خارج باید داشته باشیم؟ اتصاف می تواند در خارج باشد ولی لزومی ندارد که ثابت هم در خارج باشد. ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له لا الثابت. یعنی لزوما وحدت نمی خواهیم در خارج داشته باشیم اما اتصاف داریم.

کمی جلوتر این می شود که: ثابت غیر از مثبت له است یعنی یک نوع مغایرت باید داشته باشند که این مغایرت در ذهن است. وحدت ذهنی و ثبوت آن در قالب واحد در خارج. ثبوت الف برای ب وجود رابطی اش را خارجی کرده ایم نه این که وجود فی نفسه اش را خارجی کرده باشیم.

دوانی و ... جوری می خواهند بگویند که: ما هم قبول داریم که اتصاف خارجی است ولی طرف اتصاف را در ذهن باید پیدا کرد.

دقیقا فرق می گذارند بین این که: وجود الف برای ب در خارج است اما کی گفته است که نفس وجود الف هم حتما باید در خارج باشد. بله بعضی جاها می شود که هم موضوع و هم محمول در خارج باشند مثل الجسم ایض. اما مفاهیم فلسفی اتصاف در خارج هست ولی طرف اتصاف در خارج نیست بلکه در ذهن است. به خلاف معقولات ثانی منطقی که عروض و اتصافش در ذهن است.

فاضل قوشچی (علاء الدین ملا علی القوشچی)

این زیر سر بحث قوشچی است.

چه زاویه ای درست می کند؟ این زاویه را درست میکند که خواجه و شیخ اشراق همه این ها را در ذهن می دانستند هم عروض و هم اتصاف را در ذهن می دانستند اما قوشچی این را نمی گوید و این سد را شکست.

شرح تجرید العقاید قوشچی چاپ سنگی ص ۲۴

«و الشیئیة من المعقولات الثانیة.. عارضا ... و لیست متأصلا فی الخارج... هذا مع أنه مخالف للواقع [ایشان معتقد است که مفاهیم فلسفی می خورد به نفس الأمر و نه لزوما در ذهن. لذا شیئی هم خارج و هم ذهن را می گیرد. مثلا انسان من حیث هی چه در ذهن و چه در خارج شیئی بر آن صدق می کند.] مناف ... قد یؤخذ علی الاطلاق»

ص ۳۴ و ۳۵

که بحث تسلسل و اعتباری بودن را مطرح می کند بعد می گوید:

«لما كان هذا الدليل جاريا بعينه في الوجود و الامكان و.... جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك [درست است که این قانون را ابتدائا در تلویحات آورده است].»

ص ۳۵

ان اتصاف الذات بصفة [مثلا الانسان ممكن يا واحد] في الخارج او في نفس الامر لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة في احدهما [یعنی ثابت لازم نیست باشد، مثبت له باید باشد]... هذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات»

ص ۳۸

که مبنای اصلی قوشچی است که ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له لا الثابت. که وجود رابطی در خارج داریم به این معنا نیست که فی نفسه خود وحدت را هم در خارج داریم.

«هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شیئی [وحدت] لآخر فی الخارج وجود ذلك الآخر فی الخارج و لكنه لا يقتضى وجود ذلك الشیئی فيه [صدرا از این مثال بعینه در متن اسفار استفاده کرده است]: فإن العمی مثلا لزید موجود فی الخارج [رابطی] مع انه ليس فی الخارج [فی نفسه]»

ص ۵۳ و ۵۴

که بسیار حساس است که باید با طول و تفصیل خواند.

خود خواجه مثل حکماء قایل است که وجود واجب عین ذات اوست که حقیقت خارجی است. شما می توانید بگویید که استغناء از محل ندارد؟ خیر. بلکه باید گفت استغناء دارد پس یک وجود پیدا شده است که استغناء دارد، پس فردی از وجود در خارج هست که موجود است و معقول ثانی نیست.

«اقول... مما لا يكاد يصح، فانهم لما قالوا... بامتناع استغناء الوجود عن المحل... و ايضا لما تحققت الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعنى الوجود الواجبي كان للوجود الواجبي فرد في الاعيان... فانه عبارة... اما انه من المعقولات الثانية ففيه تأمل و كذا في قوله و كذا العدم و الوجود و الامكان و...» ایشان دارد سد را می شکنند. در همینجا دو حاشیه از دوانی هست می بینید که پذیرفته که اتصاف خارجی را پذیرفته است و در عین حال معقول ثانی را می پذیرد.

بعد از این قوشچی حرفی می زند که می خواهد پایه را خراب کند:

ما بعضی چیزها را داریم که مفاهیمی چه در ذهن و چه در خارج هست. مثل زوجیت برای اربعه چه در ذهن و چه در خارج

اما مواردی داریم که فقط وجود ذهنی آن حکم ها را می پذیرد.

اما یک دسته هم هست برای وجود خارجی است مثل البیاض برای جسم.

با این توضیح معقولات ثانی فلسفی برای موضوع آمده است برای ذهن فقط؟ خیر، بلکه از آن جهت که نفس الأمر دارند این حکم هستند پس آن حرف خواجه که این ها را ذهنی صرف می داند درست نیست.

«لان عوارض الماهیه علی ثلاثة اقسام... لوجودیها الخارجی و الذهنی و منها ما یکون عروضها للماهیه بحسب وجودها الخارجی... و منها ما یکون عروضها للماهیه لكونها فی الدرجة الثانية فی التعقل...»

ص ۵۴

این حرف را در مورد وجوب و امکان و امتناع گفتید و بعد در مورد ماهیت و جنسیت و فصلیت و عرضیت و.. گفتید. این هایی که می گوید در مورد ماهیت و جنسیت و... درست است اما

«اقول: و لا كذلك الوجود الخارجی، لا للماهیه الموجودة فی الذهن» پس باید در مثل وجود اتصاف را خارجی کرد نه ذهنی صرف. «فان الموجود فی الخارج لیس هو الماهیه الموجودة فی الذهن...» بعد بیانی دارد که شاید برگردد به این که: چون اتصاف ماهیت به وجود همچون اتصاف ماهیت با بیاض نیست، این سبب شده

است که وجود را اعتباری و عقلی بدانند. اگر این هم باشد باز اشتباه است. صرف این که در خارج به نحو سفیدی نیست به این معنی نیست که خارجی نیست.

«و لیس كذلك فان اتصاف الماهیه بالوجود بحسب نفس الامر»

یعنی می توانیم این اتصاف را در خارج هم ببریم، با این بحث که وجود را درست کردید، می توانید بحث وجوب وجود و امکان وجود را هم در خارج درست کنید به نحو اتصاف.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۹ (۱۲۹) (۱۳۹۳.۹.۱۸ / ۱۶ صفر / سه شنبه)

شیخ اشراق وجود را اعتباری دانست و بعضی از لوازم را هم نتیجه گرفت.

بعد از شیخ اشراق خواجه نصیر، اندیشه اصالت ماهیت و لوازم آن را خیلی توسعه داد.

اعتباریت هم بعد از بحث های شیخ اشراق، بحث های جدی را برانگیخت.

تا این که قوشچی حدود ۲۰۰ سال بعد، یک نوع فاصله گرفت از بحث های خواجه نصیر از ذهنی و عقلی صرف دانستن معقولات ثانیه فلسفی. قوشچی این سد را شکند.

اتصاف می تواند خارجی باشد و لکن لازم نیست که اتصاف خارجی باشد.

بر خلاف معقولات ثانی فلسفی که عروض و اتصاف در ذهن است.

شرح تجرید قوشچی ص ۵۰

«زید اعمی فان حالة المساة بالاعمی لا یتصف بها زید الا فی الخارج، و هذا ما یقال من ان الموجودات الخارجیه قد تتصف فی الخارج بالامور العدمیه و ان انتفاء مبدأ المحمول فی الخارج [کوری] لا یتلزم انتفاء الحمل الخارجی [که بگوییم زید کور است، این کوری در خارج نباشد.]»

ص

«یمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ... و هما يعرضان للوجود فی الخارج» این دیدگاه باعث شده است که صدرا در اسفار این نظر را همین طور مطرح کند.

اسفار ج ۱ ص ۱۴۰

صدرا می گوید: مشاء می گویند: وجوب و امکان و ... در خارج هست. رواقیین پیش از شیخ اشراق، می گویند این ها در خارج نیستند.

جمع این دو چیست؟ تصالح اتفاقی. که اتصافش خارجی و عروضش در ذهن است.

چون تغایری که بین زید و امکان هست در ذهن است ولی اتصافش در خارج است.

ص ۱۳۸ که بحث ثبوت شیئی لشیئی را مطرح می کند که «و منها أن ثبوت شیء لشیء لا یتلزم ثبوت الثابت فی ظرف الاتصاف» ناظر به همین قوشچی است و عین متن او را آورده است.

میرداماد الافق المبین ص ۲۳

خیلی از بحث های میرداماد همین حرف های قوشچی است. و جالب است که همین جواب صدرا در ص ۱۳۹ بر گرفته از قوشچی است.

متن

»

إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب و الإمكان و العلية و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل و اعتباره فمشأ ذلك ما حققناه- و في التحقيق و عند التفطيش لا تخالف بين الرائيين و لا مناقضة بين القولين فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت [ص ۱۳۹] أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين- سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.»

اما در ص ۳۳۶، كه می گوید «إن رهطاً من القوم قد جوزا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر و بين بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج- هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه و هو مصداقه و لا شك أن هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم- و لا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفى كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه و قس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص- يصير مبدءاً لانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقاً فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه «۱» و فيه محل أنظار كما لا يخفى.»

ناظر به قوشچی و همین بیان اوست.

پس با این توضیح ممکن می رود در خارج، به تعبیر قوشچی اتصاف خارجی است، این غیر از کلی و جزئی و حمل و.... است.

تا این گفته شد پذیرفته شد، ما این ممکن را از خارج اخذ کردم. ادبیاتی که توقع داریم این می شود: امور اعتباری، می شود امور اعتباری انتزاعی. در کار شیخ اشراق ما چیز به اسم انتزاعی نداشتیم. بلکه تعبیر به اعتباری و عقلی محض، ذهنی و... داشتیم.

از این به بعد ادبیات انتزاعی سر در می آورد.

گرچه با دقت ویژه ای که باید به خرج دهیم حتی باید گفت که آن کلی در ذهن هم انتزاعی است چون از دل انسان در ذهن انتزاع می شود. ولی تا به حال همه اش در خارج سر در نیاورده است.

تا اینجا منشأ انتزاع در خارج دارد ولی خودش در خارج نیست.

این ادبیات سر در آورده است.

سید سند اینچنین است، یعنی این ادبیات در کار سید سند سر در آورده است. شرح قوشچی را به شرح جدید عنوان می دهند و قبل از آن شرحی بوده است که مرحوم اصفهانی نامی^۳ شرح کرده است. این شرح قدیم را میرسید شریف حاشیه زده است.

اما شرح قوشچی را سید سند و دوانی حاشیه زده اند. بعد سید سند به حواشی دوانی جواب داد و بعد دوباره دوانی بر آن جواب ها هم حاشیه زد. که این نام گرفت به طبقات.

سید سند در واقع قایل به اصالت ماهیت است. اصالت ماهوی خالص. اما نه مثل شیخ اشراق که وجود را در ذهن برده است. بلکه می گوید: خارج هم برایش موجودیت معنی پیدا می کند. از آن تعبیر به اتصاف نمی کند، بلکه می گوید این ها با هم متحدند. همان طور که صدرا اتحاد را می گوید. لذا صدرا میگوید ما اینجا خیلی به سید سند نزدیک هستیم ولی ما بر عکسیم، ما وجود را اصیل می دانیم ماهیت با وجود متحد است ولی سید سند اصالت را به ماهیت می دهد. و موجود با ماهیت در ذهن و خارج متحد است. و موجود مشتقی است که نیاز به مبدأ اشتقاق ندارد. که دوانی اشکال می گیرد که هر مشتقی نیاز به مبدأ اشتقاق دارد و صدرا هم اشکال دوانی را می پذیرد.

پس از نظر سید سند: موجود می رود در خارج، از آن جهت که در خارج هست، امر بسیط است و هست است، چون بسیط است مبدأ اشتقاق ندارد پس چه داریم؟ ماهیت که اصیل است و موجود که متحد با اوست. بعد تعبیر کرده است: بله در ذهن می شود این دو را از هم جدا کرد. و این انتزاعی است.

اینجا ادبیات انتزاعی سر در آورده است.

^۳ - شرح قدیم برای شیخ شمس الدین محمود بن عبد الرحمن الاصبهانی (شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۲۸، تعلیقه ۳۰)

به نظرم سيد سند دقيق ترين كسى بوده است كه اصالت ماهيت را بيان كرده است.

در همان خارج هم موجود هست و متحد با آن است.

با اين بيان هم بحث را خارجي كرد و هم ادبيات را انتزاعي ايشان به وجود آورد.

ابتدا فكر مي كردم كه تعبير انتزاعي را حاجي سبزواري قرار داده است. ولي ديدم كه پسرش غياث الدين منصور از پدرش ادبيات انتزاعي را نقل كرده است.

از نگاه سيد سند مجعول ماهيت موجوده است. ديدگاه سيد سند طط

اسفار ج ۱ ص ۵۹

«و قريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق من أنه لا يجوز عروض الوجود المصدري أو مفهوم الوجود للماهية في نفس الأمر لأن عروض شيء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها. و أيضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات و المتحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا و لا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني أيضا لأن العقل و إن وجد الماهية خالية عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضميمه لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لأنه يجدها حينئذ موجودة و لا يلزم من ذلك قيام

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۶۰

الوجود بها فإن من صدق المشتق لا يلزم قيام مبدأ الاشتقاق و أما الوجود بمعنى الموجود- فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني يحث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضميمه عارية عنه و يجده في المرتبة الثانية عارضا لها و لهذا يحكم بأنه عرض لها و لا يجوز عرضه لها في نفس الأمر لأنهما في نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلا ضرورة أن السواد و الوجود في نفس الأمر واحد ذاتا و وجودا- فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض و غيره و أما في الاعتبار الذهني فهما شئان- لأن العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد إلى ماهية متقدمة و وجود متأخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره و لا يخفى على المتفطن أن بين

كلامه و بين ما حققناه نحواً من الموافقة و إن كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً- فإن الوجود عنده إما أمر مصدرى و إما مفهوم محمول عام بديهى و كلاهما اعتباريان و عندنا أمر حقيقى عينى بذاته وجود و موجود بلا اعتبار أمر آخر و أما اتحاد الوجود مع الماهية فهو «١» مما فيه جهة الموافقة.»

فصله اش با صدرا اين است كه وى مبدأ اشتقاق را در خارج قايل نيست.

ص ٢٤٩

«فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودة كل شيء هو كونه متحداً مع مفهوم الموجود «١» و هو عنده مفهوم بديهى بسيط يعبر عنه بالفارسية به هست.»

ص ٢٥٩

«أم لا [كه مبدأ اشتقا نمى خواهد] بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه و ليس للمبدأ تحقق لا عيناً و لا ذهنياً و لا قيام بالموضوع لا حقيقة و لا مجازاً بل موجودة كل شيء اتحاداً مع مفهوم المشتق لا غير و الأول [كه مشتق مبدأ اشتقاق مى خواهد.] هو الحق الذى لا شبهة فيه»

ص ٤١٥

«و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدرة فى الماهية التى بعينها الموجود حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذى هو نفس الموجود- لا وجوده و لا اتصافه بالوجود و لا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلاً فنقول هو موجود من الفاعل و لا نقول هو سواد منه أو عرض انتهى.»

ص ٤٤ حاشيه حاجى

« و إنكار الاتصاف و الفرد للوجود و لو ذهنياً حتى يقوم بالماهية قول السيد المدقق و هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الإنسان مثلاً مع وجوده الخاص الحقيقى إذ ليس نفسه ما يحاذيه فالسيد عكس الأمر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه و معنى الاتحاد مع المفهوم كون الشيء بذاته بلا حيثية تقيدية مطلقاً محكياً عنه و منتزعا منه لذلك المفهوم.»

که دوانی دیدگاه خودش را درباب وجود که موجود یعنی منتسب الی الوجود در جواب دوانی می گوید:

« و آخرون إلى أن الوجود المصدري أمر اعتباري انتزاعي غير موجود أصلا غير قائم بالموجودات، لا بالواجب و لا بالممكنات؛ و المراد بالوجود حيث أطلق «۱۳» إنما هو الموجود بما هو موجود. ثم إن مفهوم الموجود إذا قيس «۱۴» إلى ما تحته من الأفراد، فهو بحسب ظاهر «۱۵» النظر إما أن يكون ذاتيا لكلها أو عرضيا لكلها أو مبعضا؛ »

آن چه که برای ما مهم است ادبیات انتزاعی است که خارجی است به معنای غیر مغلیر. حتی ایشان اگر انتزاعی را به آن معنایی که ما می گوئیم مورد نظرش نباشد، مهم برای ما ادبیات انتزاعی است که ایشان به کار برده است.

ج ۶ ص ۸۰ و ۸۱ و ۸۷

مشاعر ص ۲۸

ملا جلال دوانی

رسایل مختاره، ص ۴۱

« و تفصیله و تحقیقه أن اول ما یصدر عن العلة هو ذات المعلول ثم العقل ینتزع منه الوجود و كونه هو هو »

با این که اصالت ماهوی است، اتصاف وجود در خارج هست، لذا از طریق انتزاع آن ها را می گیریم و به ذهن می آوریم.

ص ۴۲

« بل تأثیر الفاعل الموجد إنما هو بأن یفیض ذات الماهية ثم العقل ینتزع منه الوجود و الاتصاف بالوجود و غیرهما »

وجود و اتصاف به وجود را از دل ماهیت اصیل انتزاع می کند.

«لأنّ مرادنا أنّ الماهیات بذواتها أثر للفاعل، أى الفاعل مستتبع لذات المعلول، ثمّ العقل ينتزع من المعلول الوجود، و یصفه به، كما هو رأى الإشراقیین» که این ها اصالت ماهیت را می گویند و بحث انتزاعی را این ها اضافه کرده اند. «لا أنّ الفاعل یجعله متّصفاً بمعنی هو الوجود و یصفه به، كما هو مذهب المشائین»

تا اینجا امر انتزاعی و معقول ثانی فلسفی دارد سر در می آورد.

بحث بعدی در مورد میرداماد است.

که می گوید: دو نوع معقول ثانی داریم، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۰ (۱۳۰ / ۱۳۹۳.۱۰.۶ / ۴ ربیع الأول / شنبه)

در مورد اصالت وجود دلیل علامه را آوردیم، دلایل مشابه با آن را هم عرض کردیم، بعد نتایج و فروعاتی هم داشت که عرض کردیم.

بعد برای ورود به مبحث دوم به سیر تاریخی بحث اصالت وجود پرداختیم تا ورود بهتر صورت گیرد.

در زمان مشاء این مسأله مطرح نبوده است. ولی از نوع بیاناتشان می شود فهمید که این ها وجود را به خارج برده اند حال یا به نحو أصالتهما که شیخ اشراق فهمیده است و ما هم مایل به این برداشت هستیم یا به نحوی که خواجه فهمیده است که به نحو اصیل قائل اند.

همین اندازه که بین وجود و سایر صفات ماهیت تفاوت قایل شده اند.

بعد به شیخ اشراق رسیدیم. او ابتدا از معقولات ثانیه شروع کرده است که آن ها را ذهنی صرف دانست، به تبع آن وجود و شیئیت و بسیاری از معقولات ثانیه فلسفی را ذهنی دانست. بعد با مشکلاتی مواجه شد و حتی مجعول بالذات را ماهیت دانست و به تبع آن لوازم آن را پرداخت.

بعد جناب خواجه نصیر این نظریه را در تجرید الاعتقاد و نقد المحصل امتداد داد.

این کار خواجه سبب شد دیدگاه شیخ اشراق ترویج پیدا کرد. خواجه از توضیحاتی که ارائه کرده است فهمیده می شود که نسبت به نظریات شیخ اشراق التفات و دقت داشته است. بعد انتزاع وجود را از ماهیت به خصوصیتی در ماهیت دانست که این خصوصیت ذهنی است. و همین بیانات خواجه زمینه اشکال اصلی و اساسی بر شیخ اشراق را فراهم آورده است.

بعد این نظرات خواجه به مکتب شیراز رسید و آن ها نوعا اصالت ماهوی هستند. همچنین متکلمین چون ایجی و تفتازانی هم اصالت ماهوی هستند. تا این که دوره قوشچی فرا رسید و او اشکالی مبنی بر تفاوت ندیدن بین معقولات ثانیه منطقی و فلسفی را مطرح کرد و در معقولات ثانیه فلسفی اتصاف را در خارج دانست گرچه طرف اتصاف را در ذهن دانست. لذا التفاتی پیدا نکرد به این که اطراف این اتصاف می تواند در خارج باشد یا خیر و یا اصلا باید در خارج باشد.

بعد از قوشچی افرادی همچون سید سند و دوانی و دیگرانی این حرف قوشچی را پذیرفتند و کم کم ادبیات انتزاعی سربرآورده است. که تا قبل از این اصطلاح انتزاعی نبوده است. این اصطلاح یک نوع خارجیتی برای این دسته از مفاهیم را در دل خود به همراه دارد.

میرداماد

این بحثی که ثبوت ثابت لازم نیست بلکه ثبوت مثبت له لازم است، از این استفاده کرده است و آن را امتداد بخشیده است. از این استفاده کرده است که صفات دو قسم است: انضمامی و انتزاعی. اتصاف خارجی وقتی داشتید، اتصاف خارجی صفتش دو نوع است: یکی انضمامی و دیگری انتزاعی. مثلا جسم سفید است، این یک اتصاف خارجی است. این سفیدی الان در خارج به نحو انضمامی هست. همان طور که جسم داریم، سفیدی هم در خارج داریم.

اما مثال هایی همچون: السماء فوق الأرض، این فوقیت وصفی خارجی است ولی به نحو انتزاعی. ما فوقیت مثل سفیدی در خارج نداریم، گرچه اتصافش را در خارج داریم به نفس موصوفش. خود این صفت به عنوان صفتی همچون سفیدی برای جسم عمل نمی کند. نفس تحقق موصوف باعث می شود که صفت خارجی باشد.

اشکال شده است که اتصاف دو طرف می خواهد و این دوطرف باید در خارج بوده باشد؟ او می گوید این ها را کنار بگذارید. ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المبیث له، در صفات انضمامی نیاز به تحقق ثابت در خارج هست اما در صفات انتزاعی نیازی نیست که ثابت در خارج باشد.

صفات انتزاعی آن قدر دویده در موصوف هست که گویا اصلا صفات نیست. عملا در خارج خبری هست اما افزاز کنند و انتزاع کننده آن عقل و ذهن است. این نوع صفات وراء موصوف نیستند لذا ثبوت جداگانه نیاز ندارد، لذا نیاز نیست که این نوع صفات در خارج بوده باشد. طرف اتصاف که ثابت و صفت است لزومی ندارد که در خارج بوده باشد، گرچه مثبت له که موضوع است در خارج هست.

میرداماد همان فضای اضافه بوعلی را امتداد داده است و چنین بیان کرده است.

این بیان میرداماد همان حرف قوشچی بود که ثبوت ثابت نیاز نیست، ولی جناب میرداماد زبان داده است که صفت یا انضمامی است یا انتزاعی.

ما در بحث های فلسفی برای اصطلاحات خیلی ارج می نهیم.

لفظ انتزاعی از زمان قوشچی سر درآورده است ولی در زمان میرداماد ادبیات مستقری پیدا کرده است.

مجموعه مصنفات میرداماد ج ۲، الافق المبین ص ۲۱ تا ۲۴

«الاتّصاف بشیء فی ظرف ما: إمّا «انضمامی» بانضمام الصّفة إلى الموصوف فی ذلك الظرف، و لا محالة يستدعی ثبوت الحاشیتین معا فی ظرف الاتّصاف [ظرف اتصاف می تواند خارج باشد و می تواند ذهن باشد. مثل سفیدی و جسم در خارج]، كما فی الأعراض العینیّة؛ و إمّا «انتزاعی» بأن یكون الموصوف [مثل سماء] فی ظرف الاتّصاف بحيث یصحّ للعقل إذا لاحظہ علی ما هو علیه من الأحوال هناک [در خارج که ظرف اتصاف در نظر گرفته شده است] أن یحکی عنه بما ینتزعہ منه [مثلا فوقیت را] فیصفه به بحسب حاله فی ذلك الظرف، كما فی

الإضافيات و السلبيات المنتزعة في قولنا: «السَّماء فوق الأرض، و زيد أعمى مثلا»، على أنّهما من القضايا الخارجية^١.

فمصدق الحمل السَّماء و زيد، بحسب الوجود في الخارج على وجه يطابقه انتزاع الصِّفة بأن يلحظه العقل حال الموضوع في ذلك الوجود فيقاس بينه و بين موجود آخر كالأرض، فيجد بينهما إضافة مخصوصة، فيحكم بالفوقية، أو بينه

مصنفات مير داماد، النص، ص: ٢٢

و بين مفهوم ما، كالبصر، فيجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية،[كه ملكه بينايي را دارد، همين كافي است.] فيحكم عليه بأنه متّصف (١١) بالعمى و يصدق، لوجود الموصوف في الأعيان على ما يطابقه انتزاع الصِّفة عنه. و ذلك فقط حظّ السُّلوب من الوجود في الأعيان. [همين مثال ها كه جناب قوشچي هم آورده است را عينا جناب ملاصدرا مي آورد ولي در نهايت از قوشچي و ميرداماد فاصله مي گيرد.]

و كذلك الأمر في الاتّصاف الذّهنيّ، إذ مصداق الحكم بكلية الإنسان، مثلا، هو وجوده في نحو من أنحاء لحاظه الذّهن على وجه خاصّ يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه [انسان]، ثمّ حمله المشتقّ منها [از كليت] عليه. [آن چه ما درصدد آن هستيم اين است كه در زمان ميرداماد تقريبا استقرار در مورد اين ادبيات آدم احساس مي كند. نمي خواهيم بگويم كه لزوما اين كار را ميرداماد کرده است.]

بله در ذهن فوق ذهن انسان از كليت جدا مي شود.]

و هذا النَّحو من الاتّصاف [به نحو انتزاعي] لا يستدعي ثبوت الحاشيتين في ظرف الاتّصاف، بل إنّما ثبوت الموصوف فقط، [جواب از اشكال مقدر كه چرا خود وصف هم در خارج نباشد؟] إذ ليس معناه إلّا كون وجود الموصوف [سماء مثلا] في الأعيان أو في الأذهان على نحو [حالتی این سماء دارد كه این حالت، دویده است] يكون مبدءا لصحة انتزاع الصِّفة [مثلا فوقيت] عنه و مطابقا للحكم بها عليه، فهو المحكى عنه بالصِّفة و الواقع

^١ - بر اساس ادبيات قديم بعضی خیلی راحت می گویند: در این دسته از صفات ما صرفا منشأ انتزاع داریم و اصلا نیازی به تحقق این دسته از معقولات ثانیه در خارج نیست.

الَّذِي يُعْتَبَرُ مَطَابِقَةَ الْحُكْمِ لَهُ حَتَّى يُوصَفَ بِالصِّدْقِ. [خواجه می گوید: این برداشت را قبول ندارد و این دسته از اوصاف را صرفاً ذهن ساخته می داند و حتی منشأ انتزاع آن ها را در خارج نمی داند.

نکته: این بیانات زمینه بحث های ملاحظه شده است که تا اتصاف را خارجی می دانید باید خود صفت هم در خارج باشد. اما نحوه تحقق آن وصف تفاوت می کند. یعنی تحقق در خارج دارد ولی به نحوی دیگر.

و أمّا ثبوت الصِّفَةِ^۲ فی خصوص ظرف الاتِّصافِ، فلیس ممّا یستلزمه ذلك الاتِّصاف و لا ممّا یتتوجبه فطرة أو برهان، بل القدر الضَّروریّ هو مطلق الوجود للصِّفَةِ؛ فإنّ ما لا یكون موجوداً فی نفسه أصلاً یتیحیل أن یتكون موجوداً لشیء، و لعلّ الحکم به فطریّ.

و الفرق بین مطلق الوجود و بین خصوص الوجود فی ظرف الاتِّصاف غیر خفیّ، و إن کان مطلق الوجود لبعض الصفات بخصوصها اتفق أن کان بالتحقق فی الأذهان فقط، و لبعضها بخصوصها اتفق أن کان بالحصول فی الأعیان فقط، إلّا أنّ الخصویّات ملغاة من جانب الصِّفَةِ فیما تستدعیه بطبیعة الاتِّصاف، لا من جانب الموصوف؛ إذ یتعتبر فیهِ خصوص وجوده فی ظرف الاتِّصاف بالنظر إلى استدعاء طبیعته.

فإنّ اوهّم: أنّ الاتِّصاف نسبة، فکما یقتضی وجود الموصوف فکذلك یقتضی وجود الصِّفَةِ. قیل: مطلق تحقق الاتِّصاف یتدعی مطلق تحقق الحاشیتین، و کذا

مصنفات میر داماد، النص، ص: ۲۳

تحققه فی الخارج أو الذّهن یتدعی تحقق الحاشیتین فیهِ. لكنّ الاتِّصاف لیس متحققاً فی الخارج حتّى یلزم تحقق الصِّفَةِ فیهِ، بل هو متحقق فی الذّهن، و هو مستلزم لتحقق الحاشیتین فی الذّهن. [که این بیان قوشچی است.]

فإذن قد استقرّ أنّ ثبوت شیء لشیء یتلزم ثبوت المثبت له [فی] ظرف الاتِّصاف بخلاف ثبوت الثَّابت^۳ [این یعنی همان ادبیات مشهور که عروض در ذهن و اتصاف در خارج است.] و إن كانت الأغراض و الأوصاف العینیّة

۲ - هذا ردّ علی السیّد السنّند، منه.

۳ - شرح تجرید قوشچی ص ۳۴ و ۳۸ و ۵۴ گذشت.

بخصوصها بحيث لا يمكن اتصاف شيء منها على أن يستتبع ترتب الآثار إلّا بوجودها في الأعيان وقيامها هناك بالمعروضات.

(٧) عقد و حلّ

كأنك منجذب بسرّك إلى قول من ينتهز فرصة التشكيك فيقول: إذا لم تكن الفوقية مثلا موجودة في الأعيان فلم يصدق قولنا: «الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية»، و إلّا صدق الرّبط الإيجابي بانتفاء الموضوع، فيصدق، ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية، هو مطرد في أنحاء الوجود و الاتصافات. فكيف يصحّ ثبوت شيء لشيء مع عدم حصول الصّفة في ظرف الاتّصاف.

و الذي يحلّ العقدة هو أنّ الفوقية، مثلا، لما كانت معدومة في الأعيان لم يصحّ عقد خارجية هي موضوعها، فلذلك صدقت، ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية. و ذلك لا ينافي كون السماء المتحققة في الأعيان بحيث يصحّ للعقل الحكاية عن حالها في الأعيان بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار، إذ هذا أيضا ضرب من ثبوت الصّفة للموصوف في الأعيان بحسب حال الموصوف في الأعيان و إن لم يكن من ضروب ثبوت الصّفة للموصوف في الأعيان بحسب حال الصّفة في الأعيان؛ فإنّ الأمرين غير متلازمين، و ليس إذا لم يكن ثبوت الصّفة للموصوف ممّا ينتزع من حال الصّفة في الأعيان و جب أن يكون أيضا ليس ممّا ينتزع من حال الموصوف في الأعيان. فإنّما الممتنع حيث لا يوجد الصّفة في الأعيان هو الاتصاف الانضمامي في الأعيان، لا غير.

مصنفات مير داماد، النص، ص: ٢٤

فإذن، لا تصادم بين «السماء فوق الأرض» أو «السماء متّصفة بالفوقية في الأعيان خارجية» على أن يكون موضوعها السماء. و بين «ليست الفوقية ثابتة للسماء في الأعيان خارجية» على أن يكون موضوعها الفوقية. نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج على أن يكون موضوعها الفوقية خارجية و ذهنية مطلقا، لزم أن يكذب أيضا «السماء فوق الأرض في الخارج خارجية»، لأنّ اتّصاف السماء (١٢) بالفوقية في الخارج، و ثبوت الفوقية لها في الأعيان إنّما يتحقّق في الدّهن بحسب حال السماء في الوجود العينيّ. و ذلك أحد ضربى الاتصاف الخارجيّ.

فما لم تتحقّق الفوقية في الأذهان و لم يوجد ثبوتها للسماء في الأذهان بحسب وجود السماء في الأعيان لم يصدق الحكم بأنّ اتّصاف السماء بالفوقية اتّصاف خارجيّ؛ إذ الاتّصاف العينيّ ليس إلّا على ضربين: انضمامي، و يعبر عنه بثبوت الصّفة للموصوف في الأعيان، كثبوت البياض للجسم؛ و انتزاعيّ. و يعبر عنه بثبوت الصّفة للموصوف بحسب الأعيان، كثبوت الفوقية و العمى للسماء و زيد، و هو إنّما يكون في الدّهن. لكنّ المحكى عنه و مطابق الحكم إنّما هو وجود الموصوف في الأعيان. فالخارج في الأوّل [صفات انضمامي] ظرف الثبوت و عاؤه و في الثّاني [صفات انتزاعي] جهة الاتّصاف و مطابقه و ما فيه أساسه و بناؤه. و المرجع إلى كون الخارج ظرف تحقّق

الموصوف من حيث هو موصوف. و على ذلك يقاس حال الاتّصافات بحسب أنحاء الوجودات. هذا مستقرّ عرش التّحقيق و مستودع سرّ الحكمة.

و أمّا ما يتممّج به رهط من متأخّرة المقلّدة لأتباع المشائيّة، من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النّسبة، كالاتّصاف و الثّبوت و غيرهما، و بين كون الخارج ظرف ثبوت النّسبة، و كذلك حال الدّهن؛ فإنّما المصير فيه إلى ما تلى عليك و إمّا مجمعة لا تتول إلى مدرجة. أما تعرّف أنّ معنى الوجود ليس إنّما وقوع نفس الشّيء في الأعيان أو في الأذهان؟»

بحث معقول ثانی و اصالت ماهیت در کار ایشان باقی مانده است که به آن ها خواهیم پرداخت.

جناب میرداماد در ادامه حدود ۵ نظریه دیگر در معقول ثانی را مطرح کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۱ (۱۳۱ / ۱۳۹۳.۱۰.۷ / ۵ ربیع الأول / یکشنبه)

از نگاه میرداماد، صفت به عنوان صفت در خارج نیست ولی به عنوان حال موصوف هست.

معقول ثانی از منظر میرداماد

الافق المبين ص ۵۱ تا ۵۸

در پایان هم بیانی را آورده است که می گوید که آن مقداری را که باید به آن می پرداختیم را پرداختیم و بیان خود را کافی می داند.

میرداماد: معقول ثانی منطقی همان تعریف های شیخ اشراق که نحوه وجود و موطن تقررشان ذهن است. و حتی به شیخ اشراق ایراد گرفته است که زید جزئی فی الخارج به چه معناست.

معقول ثانی فلسفی: دو جور است، هم شامل معقولات ثانیه منطقی می شود و هم شامل مفاهیمی مثل وجود می شود.

که این به معنایی اعم است و شامل دسته ای از حقایق فلسفی و منطقی است.

ایشان دارد نجات می دهد ادبیاتی که بعد از شیخ اشراق و خواجه می گفتند الوجود معقول ثان و الشیء معقول ثان و.... که صرفاً ذهنی می دانستند در حالی که اینچنین نیست و در فلسفه دوجور ثانویت داریم.

معقولات ثانیه منطقی را همچون شیخ اشراق دانسته و می گوید: در ذهن باید معقول اولی باشد که از دل آن ها بتوانیم معقول ثانی منطقی همچون کلیت را انتزاع کنیم.

بعد می رسد به زید جزئی فی الخارج، و امثال این ها، شیخ اشراق اینچنین گفت: اگر خوب دقت کنید، واقعیتش این است که تا زید نیاید در ذهن حکم جزئی را پیدا نمی کند.

این فی الخارج

خلاصه حرف میرداماد این است که در فلسفه دو دسته معقولات ثانیه منطقی داریم، دسته ای صرفاً ذهنی هستند که تا ذهن نیاید این ادبیات شکل نمی گیرد. مثل کلی، حمل و... که این ها خالص ذهنی هستند.

اما بعضی در عین این که این مفاهیم را در ذهن می یابیم ولی منشأ خارجی دارد. گرچه از خارج تا در ذهن نیاید نمی شود ادبیات پیدا نمی کند.

معقول ثانی به معنای عام (در فلسفه)

معقولاتی مثل وجود، وحدت، امکان، شیئیت و.... اتصاف این ها به حسب حقیقت است، حتی به حسب خارج هم نیست. بله هر موطنی را شامل می شود چه خارج و چه ذهن را، به تعبیری این قضایا، قضایای حقیقیه می شوند. یعنی: صرف خارج مطرح نیست، بلکه حقیقت و طبیعت و ذات شیء این حکم را می پذیرد چه در ذهن و چه در خارج و چه ورای ذهن و خارج اگر بشود تصورش کرد.

لطف قضایای حقیقیه این است که: می شود این حقایق را در خارج هم پیدا کرد.

ایشان بین معقول ثانی منطقی و فلسفی این فاصله را ایجاد کرد.

بعد در مورد معقول ثانی فلسفی مثل وجود و وحدت و... از باب قضایای حقیقیه است.

شبيهه به این را ما در کار قوشچی داشتیم که تعبیر کرده است به حسب نفس الأمر.

الان دیگر صورت مسأله به طور جدی تغییر کرده است.

نتیجتاً به جایی می رسد که ما ادبیات جدیدی غیر از معقول ثانی منطقی پیدا می کنیم که شیخ اشراق و خواجه نصیر همه این ها را یک کاسه کرده بودند.

الافق المبين ص ۵۱

«و أمّا المعقولات الثّانية أو الثّالثة، فقد تلى عليك في سالف القول ما شأنها و كيف أمرها. فالآن نعيد عليك على ضرب آخر، موزون مستو، إذ قد شوّشت الظّنون و هوّشت الأوّهام:

[۱-] فمن النّاس: من يضع أنّها المعقولات في الدّرجة الثّانية، أى لا في الدّرجة الأولى، عارضة لما تعقل قبل؛ و يشبّث بالاستقراء، و ينقض تارة و يمنع التّأمّ، بل لزوم القبليّة رأساً أخرى. [در این تعریف بین معقول ثانی منطقی و فلسفی تفاوتی قابل نیست. که این اولین بار در آثار مشاء صورت گرفته است.]

[۲-] و من يتوهم: أنّها العوارض الذّهنيّة للمعقولات من حيث هي معقولات على أن يكون الذّهن ظرفاً للعروض، و الوجود الذّهنيّ بخصوصه قيّداً يعتبر في الموضوع، [و الا در معقولات ثانیه لحاظ نیست.]

مصنفات مير داماد، النص، ص: ۵۲

و القضيّة وصفية بحسب عقد الوضع و لا يسرى الوجود و ما أشبهه في أنّ المعروض له هو الماهية من حيث هي، لكن في الذّهن، لا مع الوجود الذّهنيّ معقولا ثانياً؛ و يقول: أيكون ما من أفراد الوجود القائم بذاته الواجب بنفس حقيقته من المعقولات الثّانية.

[۳-] و من يزعم: أنّها هي ما يعرض للشّيء في الذّهن على أنّ الذّهن فقط ظرف العروض، و لخصوص الوجود الذّهنيّ مدخّليّة فيه على الشّرطيّة، لا على الدّخول في المعروض، و يخصّ ثوانى المعقولات بالمشتقّات دون المبادئ، و يرتكب أنّ الشّيء قد يكون معقولا ثانياً بحسب حصصه الانتزاعية و متأصلاً بحسب فردة العينيّة، و يجعل العقود التي محمولاتها الوجود و الإمكان و نظائرهما على الإطلاق ذهنيّات.

[۴-] و من يتخيّل أنّها [أي المعقولات الثّانية] المحمولات التي لا تكون ذاتيات لشيء من الحقائق المتأصّلة في الأعيان أصلاً، و ليست مبادئها إلّا العوارض العقلية التي لا يحاذى بها أمر ما في الخارج؛ و يظنّ أنّ لوازم الماهية غير مفصولة عن المعقولات الثّانية، و أنّ العقود التي يحمل فيها الجزئيّ على الذّوات العينية تصدق خارجيّة، و أنّه لا فرق في ذلك بين قولنا: زيد جزئيّ في الخارج و بين قولنا: زيد شيء أو علّة في الخارج.

و هي بجملتها تهويسات و تهويشات، لست أجد رخصة من الحقّ في استصواب شيء منها.

[۵-] و الذي يستبين لي و يشبه أنّ نضج الحكمة ليس يتجاوزه و لا ما أسسه الفلاسفة الإسلاميّة حافين حول عرش العلم من الرؤساء و المعاضدين و محققة الأتباع يتعداه: [يعني ايني كه مي گويم همه فلاسفه از اين حرف من جدا نشده اند. استاد: واقعيتهش اين است كه ادبيات معقول ثاني تا قبل از شيخ اشراق براي معقولات ثانيه نبوده است. ولي ايشان مي خواهد بگويد كه ديگران اين حرف را هم قايل بوده اند.

اگر کسی کار تاریخی قوی در موضوعی بکند این است که هم صورت مسأله را به دست می آورد و هم فهم حرف فلاسفه برایش حاصل می شود و هم می تواند ببیند می شود حرف دیگری در این موضوع زد یا خیر و در آخر به نتیجه ای درست برسد. تاریخ فلسفه را باید کسی بنویسد که یا مجتهد در فلسفه باشد یا قریب به اجتهاد باشد.

از باب مثال: در مورد فارابی گفته می شود که وی گرایش های عرفانی داشته است. دلیلش هم کتاب فصوص الحکم منسوب به ایشان است. در حالی که این کتاب باید در حدود قرن ۸ سر برآورده باشد. و حتی بعضی از عبارات این کتاب برگرفته از بیانات بوعلی است که من برای فهم آن ها به متون بوعلی مراجعه می کردم. بنده تمام آثار اصلی و حتی غیر اصلی فارابی را که دیده ام اصلاً گرایش عرفانی یافت نمی شود جز در کتاب فصوص الحکم که آن هم معلوم نیست برای او باشد.]

هو أنّ المعقولات الثّانية، حيث تجعل موضوع الحكمة الميزانيّة التي هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثّانية ريثما تستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة، كما يقال، مثلاً: الوجود و الشّيئيّة من المعقولات الثّانية و أنّ الأولى تؤخذ أخصّ بحسب المفهوم و الصدق من الثّانية.

فالمعقولات الثّانية و الثّالثة حيث تؤخذ موضوع حكمة الميزان هي

مصنفات مير داماد، النص، ص: ۵۳

المحمولات و العوارض العقليّة التي تكون مطابق الحكم، و المحكيّ عنه في حملها على المفهومات و انتزاعها منها هو تقرير المفهومات في الذّهن و نحو وجودها الذّهنيّ على أنّ القضايا المعقودة بها ذهنيّات. [يعني اين ها را بايد در قالب گزاره های ذهنيه در نظر بگيريم.] و هي كالحمل و الوضع و الكليّة و الجزئيّة و الفرديّة و الذاتيّة و

العرضية و الحصرية و الجنسية و الفصلية و النوعية، و كذلك المحمولات المأخوذة من هذه المبادئ، كالمحمول و الموضوع، و الكليّ و الجزئيّ، و المفرد و الحصة، و الذاتيّ و العرضيّ، و الجنس و الفصل و النوع، و القضية و الجهة و التناقض و العكس و الطرفين و الوسط، و قانص الحقيقة التصورية و قانص الحكم التصديقيّ.

فللشيء معقولات في الدرجات الأولى، كالحوان و الجسم و الماشي و الضاحك للإنسان، و تستند إليها هذه المعقولات الثانية و تعرض مفهوماتها في الذهن، و لا تقع إلّا في العقود الذهنية [قضاياى ذهنية]؛ لأنّ المحكوم عليهما بالمحمولية و الموضوعية أو الكلية و الجزئية، مثلاً، بحسب التّحقّق في الأعيان، شيء واحد. و كذلك بحسب الوجود في الذهن إلّا في اللّحاظ التحليليّ الّذي هو ظرف الخلط و العرى [جدا و حمل كردن]. [بعد از اين كه انسان ذهنى داشتيد، در ذهن فوق ذهن اين انسان را از كليت جدا مى كنيم.]

أفليس من المستبين لقرحتك: أن المحكى عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة أو العوارض بحسب الأعيان أو بحسب الذهن إنّما هو حال الشيء باعتبار نحو وجوده في ذلك الطرف على أنّه هو متميزاً عن غيره، و الموجود في الأعيان شيء واحد لا يتميّز بحسب المحمول عن الموضوع، و لا الطبيعة عن الفرد و لا الذاتيّ عن ذى الذاتيّ و لا معروض الكلية عن الجزئيّ، إذ ليس بحسب ذلك الوجود إلّا الخلط الصّرف.

فإذن، ليس مطابق الحكم بشيء من هذه المفهومات المحمولة أو المبادئ العارضة إلّا نحو وجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط و العرى من أنحاء اللّحاظ الذهنية.

ثمّ بعض هذه ممّا لا يصحّ أن يتلبّس به المفهوم إلّا باعتبار وجوده في الذهن، كالكليّة و الحصريّة و الحمل و الوضع و ما شاكلها. و بعضها ممّا ليس المفهوم يابى أن

مصنفات مير داماد، النص، ص: ٥٤

ينتزع منه بحسب وجوده في الأعيان لو أمكن أن يكون هناك متميزاً منفرداً ذلك، لكنّه مخلوط غير متميّز بحسب الأعيان. فلذلك لا ينتزع منه ذلك بحسب الأعيان، و يجب أن يكون العقد ذهنيّاً، و مطابق الحكم فيه تقرّر الموضوع، و نحو وجوده في الذهن مفروزا غير مخلوط بحسبه. و ذلك مثل الجزئية و الذاتيّة و العرضيّة و الطبيعية و ماضاها.

و حيث إنّ مسلك الفرق بين القبيلتين غامض يغلط فيه و يعقد زيد جزئيّ في الخارج مثلاً خارجيّة، و لم يتفطن أنّ الموجود في الخارج أو في الذهن بحسب الخارج شيء واحد يصلح لأن يحلّله العقل في اللّحاظ التحليليّ إلى ما هو جزئيّ و إلى طبيعة تعرضها الكلية في لحاظ العقل، و إنّما الجزئية من أحوال الشيء بما هو متميّز غير

مخلوط. فما في الأعيان لا يصح أن يحكى عنه أنه جزئى أو طبيعة، بل إنه شىء واحد مخلوط يصح أن ينحل إلى الأمرين جميعا.

و إن من الصفات ما له وجود في العين و الذهن، كالبياض؛ و منها ما ليس لها وجود إلا في الذهن. و وجودها العيني هو أنها في الذهن، كالتوعية المحمولة على الإنسان، و الجزئية المحمولة على زيد.

و كما أنه ليس معنى قولنا «زيد جزئى في الأعيان» أن الجزئية لها صورة في الأعيان قائمة بزيد، فكذلك ليس معناه: أن الموجود في الأعيان بما هو في الأعيان جزئى في لحاظ العقل. و إنما الصحيح أن يعنى به أن ما في الأعيان بما هو في الأعيان يصح أن يفصله الذهن إلى ما في ظرف الخلط و العرى جزئى و إلى ما فيه طبيعة.

فقد أوضحنا لك: أن المعقولات الثانية هي ما مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن، لا على أن يعتبر قيذا في المحكوم عليه.

و هذا ما يرومه الرأى بقوله: المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى و ثابتة لها بحسب نحو وجودها في الذهن. و إنما يعنى بإثبات نحو وجود الشىء ريثما يستعمل أن أى وجود يخصه. و هي التي تجعل موضوع حكمة

مصنفات مير داماد، النص، ص: ٥٥

الميزان؛ لكن لا على الإطلاق، بل من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول أو ينتفع بها في ذلك الاتصال. و النظر في إثبات تقررها مطلقا و أنها هل لها وجود في الأعيان أو في النفس، و أن لها صلوحا للإيصال أو النفع من وظائف علم ما بعد الطبيعة، فإنه يبين أن الكلى قد يكون نوعا و قد يكون جنسا و قد يكون فصلا، و قد يكون خاصة، و قد يكون عرضا عاما.

فإذا ثبت فيه الكلى الجنسى و الكلى النوعى صار الكلى حينئذ بهذه الشريطة و تلك الحثية موضوعا لعلم الميزان. ثم ما يعرض للكلى بعد ذلك من لوازمه و أعراضه الذاتية يثبت في علم الميزان. و الجهات أيضا شرائط تصير بها المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعا لعلم الميزان.

فإذا علم أنّ الكليّ (٢٦) قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا و قد يكون مطلقا، جعل بذلك الكليّ موضوعا له. و أمّا تحديدها و تحقيق ماهيّاتها فيكون فيه لا في العلم الأعلى، كما في تحديد موضوعات سائر العلوم.

و المعقولات الثّانية، ريثما تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، حيث يقال:

مفهوم كذا من المعقولات الثّانية، و مفهوم كذا ليس منها، فإنّما تؤخذ على وجه أعمّ ممّا تلونا عليك. فهي العوارض الانتزاعيّة [اينجا الانتزاعي دارد ادبيات پيدا مى كند]. التي لا تحمل على شيء ممّا في الأعيان على أنّها هو [مثل الانسان انسان] أو من الذاتيّات له [يا مثلا الانسان حيوان]، كما في الصّفات العينيّة و لا يحاذى بها خصوص حال في الوجود العينيّ، كما في الإضافات و السلوب المنتزعة من الشّيء بحسب حاله في نحو وجوده العينيّ [سلوب و اضافات در عين حالى كه از صفات وجود عيني نيستند جزء مقعولات ثانيه فلسفى نيست، بلكه ماهيات اضافيه هستند]. و لا يكون عروضها لمعروضها من جهة اقتضاء من طبيعته لذلك، كما في لوازم الماهيّة، و هي كالوجود و النسبة و الإمكان و الوجود.

و كذا الماهيّة و الوجود و الشّيء و الممكن و الواجب و مشاكلاتها.

و لا يختلف مفهوم واحد ثانويّة المعقوليّة و أوليّتها باختلاف ما اضيف إليه من الحقائق العينيّة و ما هو معقول ثان لا تكون حقيقته متأصلة من الأعيان أصلا، بل تكون الحقيقة إمّا للإنسان و الحيوان أو الفلك مثلا، ثمّ ينتزع منها الوجود أو الشّيئيّة في

مصنفات مير داماد، النص، ص: ٥٦

لحاظ العقل. [آنى كه در خارج هست انسان و ... و ما از آن اين مفاهيم را انتزاع مى كنيم]. و الوجود الحقّ القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع على أنّه هو بعينه أو هو من ذاتيّاته. و ليس هو يرسم في العقل فينتزع منه الوجود المطلق و يعرضه في لحاظ الذّهن، فقد تعرّف أنّ هذه وظيفة الطبائع الإمكانية.

بل العقل يحكم بالبرهان: أنّ في الأعيان حقيقة متقرّرة بنفس الذات، و المتقرّر بنفس الذات هو بنفس حقيقته مصداق حمل الموجود عليه و مطابق انتزاع الموجوديّة منه، لا باقتضاء حقيقة ذلك، كما أنّ الحقيقة المتقرّرة من الجاعل بنفس ماهيّتها المتقرّرة من الجاعل مصداق الحمل و مطابق الانتزاع، لا باستيناف تأثير من الجاعل أو باقتضاء من الماهيّة المجعولة، و أنّ للعقل سبيلا في الماهيات المجعولة إلى لحاظ الحقيقة المتقرّرة و انتزاع الموجوديّة منها.

و لا سبيل له إلى ذلك في الحقيقة المتقرّرة بنفس الذات. بل إنّما شرعة العقل أن يلقي سمعه الملكوتيّ، فيستمع: أن البرهان ينطق بلسانه القدسيّ النّوريّ: إنّ لي على و له شدة الذّهش و شدة خطر الرّعب سبيلا إلى صقع لحاظ القدّوس الحقّ المتقرّر بنفس حقيقته و انتزاع الموجوديّة من نفس ذاته بذاته. فما يقال: إنّهُ الّلاّظ و المنتزع بالإضافة إلى ذلك الجناب هو البرهان، لا العقل.

فإذن، ليس الوجود الحقّ من أفراد شيء ممّا في حيازة العقل و حوزة معقولاته المتأصلة الحقيقيّة. فما ظنّك بجنابه المقدّس بالقياس إلى الوجود الحقّ المطلق الّذي هو من الطّباع المصدريّة الانتزاعيّة.

ثمّ عسّاك أن تتعرّف الحقّ بما حققت لك؛ فقد ميزت بما حكمت لوازم الماهيّة عن المعقولات الثّانية؛ فإنّ هناك اقتضاء من الماهيّة يقوم مقام التّأصل.

كما أنّ كون الانتزاع بحسب خصوص نحو الوجود العينيّ في الفوقيّة و العمى يقوم مقام العينيّة. و أوضحت: أنّ المعقولات الثّانية بهذا الوجه العامّ لا يلزمها أن لا يقع إلّا في العقود الذّهنيّة؛ إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكيّ عنه بها نفس الحقيقة المتقرّرة بما هي متقرّرة في نفسها [كه ابن نفس الأمر عام است نه ذهني فقط. كه همان حرف قوشچی است كه می گفت: معقول ثانی منطقی نفس الأمرش صرفا ذهن است ولی این دسته از مفاهیم نفس الأمرش منحصر در ذهن نیست]، لا بما هي معقولة و موجودة في الذّهن بخصوصه، كما في مطلق الوجود و الشّيئيّة و الإمكان و الوجوب و أشباهها و إن كان

مصنفات مير داماد، النص، ص: ٥٧

ظرف العروض، الذّهن، [يعني هم ذهن است، فوق ذهن هم هست.] فتصدق العقود حقيقيّة، كقولنا: الإنسان موجود أو شيء أو ممكن بالذّات أو واجب بالغير.

و مصداق الحمل في الوجود و الشّيء نفس الماهيّة المتقرّرة من الجاعل، و في الممكن بالذّات الماهيّة بما هي ليست بنفسها متقرّرة و لا لا متقرّرة و ليست بذاتها ضروريّة الموجوديّة و لا ضروريّة اللّاموجوديّة. و في الواجب بالغير (٢٧) هي من حيث هي مستندة إلى العلة. و ربما يكون المحكيّ عنه هو الماهيّة المتقرّرة في الأعيان بما هي متقرّرة في الأعيان في لحاظ العقل. كما في الوجود في الأعيان و الشّيئيّة في الأعيان و إمكان الوجود العينيّ و وجوب الوجود العينيّ و إن لم تكن الماهيّة العينيّة من حيث كونها في نحو الوجود العينيّ على وضع معيّن أو نسبة خاصّة بالقياس إلى شيء آخر عينيّ كما يكون في الفوقيّة و العمى. و لذلك لم تكن العقود بها خارجيّة.

فمصداق الحمل فيها لحاظ نفس الحقيقة المتقرّرة في الأعيان من الجاعل أو الحقيقة المتقرّرة في الأعيان بما هي بنفسها ليست متقرّرة في الأعيان و لا لا متقرّرة في الأعيان، و ليست بذاتها ضروريّة الموجوديّة في الأعيان و لا لا ضروريّة الموجوديّة في الأعيان أو الماهيّة المتقرّرة في الأعيان من حيث اقتضاء الجاعل.

و القضايا المعقودة بها حقيقيّات صادقة بحسب تحقّق مصداقاتها و المعقولات الثّانية بالمعنى الأوّل قسم من المعقولات الثّانية بهذا المعنى، و قد دريت أنّ القضايا المعقودة بها لا تكون إلّا ذهنيّات.

فإذن، قد استبان لك أنّ المعقولات الثّانية فى اصطلاح علم ما قبل الطبيعة تنعقد بها العقود بصنفيها الحقيقيّة و الذّهنيّة دون الخارجيّة، لأنّها [چون فلسفه با ذوات كار دارد، چون با ذوات كار دارد مى شود حقيقت اشياء. ذات وجود از آن جهت كه وجود است، طبيعت دارد لذا قضاياى فلسفى به نحو قضاياى حقيقيه است نه خارجيه.] إنّما تصدق حيث يكون ظرف الاتّصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف ذكره، و إنّ قولنا: «الإنسان موجود أو ممكن بالذّات» يصدق حقيقيّة، لا ذهنيّة [آن گونه كه شيخ اشراق و خواجه مى گفتند.]، و كذلك قولنا: «زيد موجود أو شىء فى الأعيان أو ممكن فى وجوده العينيّ» يصدق حقيقيّة، لا ذهنيّة، كما ربما يزعم، و لا خارجيّة، كما ربما يتخيّل؛ و كذلك شأن لوازم الماهيّة؛ إذ ليس لخصوصيّات أنحاء الوجود مدخليّة فى مطابق الحكم

مصنفات مير داماد، النص، ص: ۵۸

بها على الماهيّة و إنّ كان اقتضاء الماهيّة لها ينوب فيها مناب التّأصل، و بذلك تنحاز هى عن المعقولات الثّانية. و كأنّ حقّ القول قد بلغ نصابه من التّأدية و حدّه، و الحمد لله وحده.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۲ (۱۳۲ / ۱۳۹۳.۱۰.۸ / ۶ ربيع الأول / دوشنبه)

نتیجه گیری از بیان میرداماد

از متن ایشان بر مى آید كه تقریبا حضور پیدا کرده است فرق بین مفاهیم فلسفى با مفاهیم منطقی. كه مفاهیم فلسفى گزاره های حقیقیه اند و مفاهیم منطقی گزاره های ذهنی اند. عقد حقیقی یا عقد ذهنی. با بیان ایشان، این التفات پیدا شده است و اتفاقا اتصاف مفاهیم فلسفى دیگر اتصاف ذهنی نخواهد بود، بلکه اتصاف در موطن نفس الأمر حقایق اشياء است، گرچه عروضش در ذهن است. ایشان تعبیر کرده بود: این مفاهیم همه به عنوان عوارض انتزاعی اند.

فرق معقول ثانی منطقی و فلسفى در حرف ایشان آمده است. با این توضیح عملا فضا مسلم و مسجل شده است و از این به بعد كسى نباید حرف شيخ اشراق را بزند و همه را يك كاسه و يكجا حساب كند. میرداماد فرق مى

گذارد بین: زید اعمی و السماء فوق، را با مفاهیم منطقی فرق می گذارد. شیخ اشراق همه این ها را مفاهیم ثانیه منطقی می پنداشت.

بعد از قوشچی آهسته آهسته مثل سید سند و غیاث الدین منصور و دوانی، راهی را رفته اند که خیلی با شیخ اشراق تفاوت داشت.

حرفهای میرداماد لابلای حرف های قوشچی آمده بود ولی الان در کتاب میرداماد استقرار پیدا کرده است.

اما این که جعل اصطلاح توسط میرداماد است یا خیر؟ نمی توان قضاوت کرد چون کتاب های این بین دستمان نیست، کتاب های سید سند و خفزی و ... مخصوصا مکتب شیراز الان به دستمان نیست.

دیدگاه میرداماد در مورد اصالت

چیزی که اینجا هست، خود میرداماد در مورد اصالت ماهیت چه می گوید؟

میرداماد اصالت ماهوی است و حتی مشاء را هم می خواهد اصالت ماهوی معنی کند. ولی عجالتا این هست که وی اصالت ماهوی است که دقت هایی را به کار بسته است و این دقت ها در کار صدرا هست شبیه همان دقتی که از سید سند در مورد اتحاد وجود با ماهیت طرح شده بود.

میرداماد نشان داد اگر کسی قبول کند اصالت ماهیت را، تمام مباحث مشائی را باید با یک دقت ویژه ای پیگیری کند. مباحث علیت، تقدم و تأخر و... باید به نحو دیگری تقریر شود. اگر اصالت ماهوی می شوید باید خوب تقریر کنید.

کار میرداماد برای صدرا خیلی فایده داشت و آن این که اصالت وجود خیلی مهم است. کارهای میرداماد در بهره بردن از اصالت ماهیت و برای توضیح بسیاری از مباحث فلسفی، که خیلی دقت ها را به خرج داده است، این التفات را برای صدرا آورده است که اس و اساس مباحث اصالت وجود است. حتی امکان فقری صدرا به همین وزن امکان فقری میرداماد داریم. حیثیت تقییدیه ای که در کار صدرا هست، در کار میرداماد هست در فضای ماهیت.

این دقت ها همه افزوده می شود.

در زندگی صدرا توضیح دادیم که مذاقه های مکتب شیراز و مکتب اصفهان خیلی برای صدرا مفید بوده است. این مذاقه ها بوده است ولی همه اش به این معنی نیست که صدرا نوآوری نداشته است و تغییر کوچکی داده است. بلکه صدرا در فضای سنگین اصالت ماهیت، و اشکالات طرح شده از سوی آن ها نظریه اصالت وجود را طرح کرده است. از پس همه اشکالات شیخ اشراق به خوب بر آمده است. حتی خوش ذائقه هست، مثلاً استفاده از نظرات سید سند یا شیخ اشراق یا میرداماد یا قوشچی و... این نشان می دهد که خوش ذوق است.

نظام صدرايي آن قدر پیشرفت داشته است که آدم احساس می کند که گویا میرداماد ابتدای کار ایستاده است در عین حالی که میرداماد خودش خیلی قوت داشت.

داستان میرداماد و صدرا

در حمام که میرداماد این طرف حمام بود و صدرا در حوزه آن طرف و صدرا نمی دانست که میرداماد آنجا بود. طلبه ای از صدرا می پرسد که فلان فیلسوف قوی تر است یا میرداماد، صدرا: میرداماد. همین طور می پرسید تا رسید به افلاطون یا ارسطو، صدرا تأملی کرد، میرداماد از آن طرف گفت: بگو میرداماد، چون ما شاگرد امام صادق علیه السلام هستیم، دستمان پر است. ما بحث بداء را می دانیم چگونه است و...

میرداماد انصافاً قوی است ولی آدم احساس می کند که در اصالت ماهیت و حدوث دهری ایستاده است. در بحث نفس یا حرکت و... ما احساس نمی کنیم که تکان داده است. بر خلاف صدرا که به هر جایی که رسیده است بحث ها را تکان داده است.

تقریر میرداماد از اصالت ماهیت

ما در خارج ماهیت داریم. تقرر الماهية داریم، که از آن موجودیت فهمیده می شود. بحث جعل: خداوند ماهیت را محقق می کند لذا ما می توانیم موجودیت را انتزاع کنیم.

نکته ای که میرداماد دقتی داشته است و اسم حکمتش را هم حکمت یمانی نام نهاده است. و با این بحث ها می خواهد شبیه وحدت شخصیه را اثبات کند، واقعیتش این است:

واجب تعالی وجودش بحث است. ماهیته اِنِّیَّة. آنجا در انتزاع مفهوم موجودیت، نفس وجودش کافی است. تعبیر می کند به این که: بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه. میرداماد سر سفره دوانی نشسته است که در واجب اصالت را با وجود می داند. (دوانی هم سر سفره ابن عربی نشسته است.) و می گوید: بالضرورة الأزلية الإطلاقیة. که صدرا هم از او استفاده کرده است.

اما در مورد ممکنات:

ماهیت که فی حد ذاته لیس است، بلکه فی حد ذاته نه تقرر در اوست نه لا تقرر.

وقتی این شد، چطور می گوئید ماهیت موجود؟

به دلیل تقرر خارجی ماهیت.

تقرر خارجی از کجا آمده است؟

تقرر برای خود ماهیت است، اما نفس اضافه به جاعل سبب شده است که بگوئیم موجود. جعل به خود ماهیت خورده است، اما این تقررش به نفس اضافه الی الجاعل. ما باید در ذات این ماهیت اضافه و افتقار الی الواجب را در نظر بگیریم. شبیه به اضافه اشراقیه در فضای ماهوی. که تصویرش سخت است.

میرر موجودیت در ممکنات و جایزات، آن انتساب الی الجاعل است. ماهیت موجوده زیر سر انتساب الی الجاعل و جعل و هویت فقری است.

شیخ اشراق: ماهیت جزئیة یعنی هویت. ماهیت فی حد ذاته در خارج نیست و مجعول هم نیست، ولی هویت مجعول خارجی است.

اما میرداماد: در همین ماهیت جزئیة هم چیزی نیست، بلکه تقررش از ناحیه حق است. من تلقاء جاعل.

میرر موجود زیر سر این انتساب است. اولاً خود ماهیت متقرر ثانیاً موجود. یعنی موجودیت می شود انتزاعی از آن ماهیت. تقدم و تأخر بین وجود و ماهیت که اگر زبان می داد این می شد: که ما در فضای اصالت وجود می گوئیم وجود تقرر دارد و از دل او ماهیت انتزاع می شود.

بین تقرر و موجودیت فاصله گذاشته است ولی موجودیت به نفس تقرر ماهیت، تقرر دارد و انتزاع می شود.

اشکال بر شیخ اشراق:

حقایق انتزاعی به نفس مجعولیت متن، آن ها هم مجعول اند.

میرداماد در کنار اعتباری قید انتزاعی را هم می آورد.

بعد در بحث اصالت با یک مشکلی هم روبروست:

خواجه نصیر در شرح اشارات گفته: وُجِدَ فِصَارُ الْمَاهِيَةِ، ولی ایشان می گوید: صَارَ الْمَاهِيَةَ فُوجِدَ.

علاوه بر این می گوید که خواجه این حرف را هم زده است، و من در رساله ای که در جوانی نوشته ام آن را حل کرده ام. (که این رساله را باید پیدا کرد دید ایشان چه گفته است.)

دوانی: مَشْمَسٌ بِهٖ سَانَ مَنَسُوبٌ بِهٖ شَمْسٌ، مَنَسُوبٌ اِلَى الْوُجُودِ، مَن اَيْنَجُورُ نَمِي گيرم، در موجود تصرف نمی کنم، اما موجود موجود هست، صَارَ الْمَاهِيَةَ فُوجِدَ.

بعد از ابن عربی میرسید شریف خیزی برداشت برای حرف ابن عربی ولی نتوانست تا این که دوانی آمد و نظریه ذوق التَّأَلُّهَ را می زند، در رساله الزوراء. خود صدرا هم ابتدا قایل به اندیشه دوانی بوده است.

میرداماد: من موجود را حقیقی می دانم.

علاوه بر این که من هویت فقری برای ماهیت قایل هستم.

استاد: بیان دوانی در حقیقت همان بیان برخی عرفاء است که این گونه توضیح داده اند. که حضرت امام ره هم ملتفت است که ایشان در صدد بیان وحدت شخصیه است و از ابن فناری متأثر است.

ولی در تحلیل این مسأله می گوید: مثل شمس و منسوب به شمس. که این تحلیل را واقعا دارد و اشکال بر این تحلیل است.

قیسات ص ۳۷

«فاذن الوجود فی الاعیان هو نفس صیرورة الشیء فی الاعیان [قرار گرفتن ماهیت در خارج]، لا ما بالاتصاف به یصیر الشیء فی الاعیان [نه این که با اتصاف شیئی به وجود تازه این شیئی در خارج هست. یعنی نه این که ماهیت به واسطه وجود در خارج هست. که این نفی همان بیاناتی است که از مشاء اصالت با وجود فهمیده می شود. که ایشان می خواهد بگوید چنین نیست.]. و كذلك الوجود فی الذهن هو نفس وقوعه فی الذهن. و وجود کلّ عرض هو وجوده فی موضوعه. و وجود الوجود هو وجود موضوعه. و الشیء المعلول نفس ذاته و ماهیته مجعولة الجاعل جعلًا بسیطًا، و الوجود حکایة جوهر ذاته المجعولة بالفعل.

ص ۳۸

فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها «مرتبة التقرّر و الفعلیّة» و للمطلب الذی بازائها «الهل البسیط الحقیقی»، [در این هلیه نباید قید موجود را بیاورید] اعنی هل الشیء. [در هل الشیئی موجود در هل بسیطه، این هل بسیطه مشهوره است و الا در هل بسیطه حقیقی نیاز به موجود نیست.]. و مرتبة الموجودیة المصدریة المتنزعة منها فقال لها «مرتبة الوجود» و للمطلب الذی بازائها «الهل البسیط المشهوری» اعنی هل الشیء موجود علی الاطلاق.

قیسات ص ۵۱

«فالصیح: صار الانسان فوجد؛ لست اقول: صار الانسان انسانا، فصار موجودا علی سبیل الصیرورة الایتلافیة المستدعیة بمفهومها صائرا و مصیرا الیه. بل اقول:

صار الانسان علی شاکلة الصیرورة البسیطة [یعنی: تحقّق الانسان] الغیر المستدعیة بحسب المفهوم الّا صائرا فقط، ای بتجوهر جوهر ذاته و تقرّر سنخ حقیقته، فوجد، [اولا ماهیت محقق شد، سپس موجودیت پیدا کرد.]. ای انتزعت عنه الموجودیة المصدریة، [این فضای اصالت ماهیت است.]. لانها [موجودیت] اول ما ینتزع من الذات المتجوهرة و الحقیقة المتقرّرة، من العوارض اللاحقة و المفهومات التابعة، اذ لیس یحکی بها [موجودیت] الا عن نفس الذات

الواقع جوهرها في ظرف تلك الوجودية. [فقط خبر می دهد از این که آن ماهیت تقرر دارد.] فمرتبة الوجودية المنتزعة المتأخرة حكاية عن مرتبة العقلية الواقعة المتقدمة، و تابعة لنفس تلك المرتبة المستتعبة آياها. و ملاك كون الوجود بمعنى الوجودية المصدرية، عارضا من عوارض الماهية، لا عين جوهرها و لا جوهريا من جوهرياتها،»

نکته: بحث «ماهيته إنيته» در واجب که مشاء دارد خیلی ها را به اصالت وجود در واجب کشانده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۳ (۱۳۳ / ۱۳۹۳.۱۰.۹ / ۷ ربيع الأول / سه شنبه)

میرداماد در این کتاب در صدد ارائه دستگاہ فلسفی خود است اما قبسات را نوشته است تا حدوث دهری را به اثبات برساند.

الافق المبين ص ۵ و ۶

که از همین ابتدا ایشان بحث اصالت ماهیت را مطرح می کند و نشان می دهد که از نگاه ایشان این مسأله محوریت دارد.

« تلويح استناری »

عسيت أن اثبتك على التّفطن بأن ليس الوجود حقيقته إلّا نفس الوجودية بالمعنى المصدرى، أى: صيرورة نفس الماهية في ظرف ما، لا معنى ما ينضمّ إلى الماهية «۲» أو ينتزع منها، فيجعل مناطا لصحة انتزاع الوجودية و حمل مفهوم الوجود. فلعلّ المتحقّق أنّه ليس في ظرف الوجود إلّا نفس الماهية؛ ثمّ العقل بضرب من التحليل ينتزع منها [نفس ماهيت] معنى الوجودية و الصيرورة المصدرية، و يصفها به و يحمله عليها على أنّ مصداق الحمل و مطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف، [که اینجا خیلی از فضای شیخ اشراق در اصالت ماهیت فاصله گرفته است.] لا أمر زائد يقوم بها فيصحّ الحمل. [درست مثل همان فضای صدر که ما از نفس وجود تحقق و خارجیت را انتزاع می کنیم.]

مصنفات میر داماد، النص، ص: ۶

فإن أوهم: أن الأمر إذا قد أشبه حمل الذاتيات، حيث إن مصداق الحمل و مطابق الحكم هناك ليس إلّا نفس ذات الموضوع و الوجود من العرضيات اللاحقة قد ينفصل عن ذلك بأن ذات الموضوع هناك بنفسها تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن أية حيثية كانت غيرها...

ص ٧:

و بالجملة، الوجود المطلق معنى مصدرى لا يؤخذ من مبدأ المحمول قائم بالموضوع انضماماً أو انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل إيّاها، و لا يتصور لذلك المعنى تحصيل و تقوّم إلّا بنفس الإضافة إلى موضوعه، لا قبل الإضافة.

و إذ دريت أن حقيقته: أن موضوعه فى الأعيان لا غير؛ فاعلمن: أن مرتبة ذات موضوعه فى العين أو فى الذهن اصطلاح على التعبير عنها بفعليّة الماهية [دقيقاً همين كار را صدرا بر عكس انجام داده است.] و وضع لها اسم هو تقرّر الذات، و حيثية هذا المفهوم المصدرى المنتزع تسمى بالوجود و يعبر عنها بالموجوديّة؛ فإنّ تقرّر الماهية و فعليّتها و إن لم تنسلخ عن اقتران الوجود إلّا فى اعتبار العقل إلّا أنّها مستتبعة للموجوديّة، [تا تقرّر دارى موجوديت را مى توانى از آن اخذ كنيد.] و الموجوديّة مسبوقه بها» دقيقاً همان تقدم بالحقيقة و المجازيست كه صدرا گفته است ولى به لحاظ محتوا و بر عكس تبیین صدرا.

«و فعليّة تقرّر الماهية بجعل الجاعل معيار صحّة انتزاع الموجوديّة بالفعل و مناط صدق حمل الموجود.»

این ادبیات انتزاعی، هم متن را برده در خارج، هم تقدم درست کرده است، همه این ها را ایشان سامان داده و درست کرده است که تا قبل از این به این شکل اصطلاحات مسقتر نشده بود.

مجموعه مصنفات ج ٢، الافق المبين ص ١٥

موجود را از دل ماهيت من حيث هي به دست نمى آورند، بلکه از ماهيت متقرره به جعل جاعل به دست مى آورند.

«و أمّا اللاحق الذى هو الوجود، فمصداق الحمل فيه نفس ماهية الموضوع المتقرّرة من غير اعتبار أمر ما معها أصلاً، كما يكون فى سائر العوارض من لوازم الماهية و اللواحق المفارقة، لكن لا بما هي هي بنفسها، كما هو فى الذاتيات، لكون الوجود غير داخل

في قوامها، بل من حيث إنها صادرة بنفس تقرّرها عن الجاعل. فالمناط بالذات ههنا حقيقة هو حيثية الصدور بالجعل البسيط.» همين كه ماهيت محقق شد در خارج و ماهيت به جعل جاعل متقرر شد، مي شود گفت موجود.

كتاب الافق المبين را ۹۹۹ نوشته است.

قيسات را از سال ۱۰۳۴ شروع کرده و پايان كتاب هم ۱۰۳۴، وفات هم ۱۰۴۱

مجموليت ماهيت

قيسات ص ۵۶

«و نظير هذا ما قد اوضحه الافق المبين في مباحث الجعل، ان سبيل الجاعل في افاضة المجمول ان يبدع نفس الماهية، فيلزمها بعين ذلك الابداع ان تكون موجودة سالحة لان تنتزع منها الموجودية، اذ ليست الموجودية الا حكاية نفس ذاتها المجمولة المتقررة، لا ان يبدع نفسها، ثم هي تقتضى ان تكون موجودة على ان تكون هي واسطة في التأثير.

فكيف يعقل ان تكون الماهية مؤثرة في وجود نفسها.

و اذ قد انصرح ذلك، فقد استبان ان علة الحاجة الى العلة الصدورية هو الامكان الذاتي مطلقا، اما في البسيط، فامكانه في نفسه بحسب نفسه بما هي هي، و اما في المركب، فامكان اجزائه و امكان جوهر ذاته، بحسب حال اجزائه. فليتبصر.»

الافق المبين ص ۱۰

در الافق المبين بعد از بحث اصالت، بحث مجعوليت را مطرح کرده است.

« لعلّ الحقّ لا يتعدّى مجعوليّة الماهيات بالجعل البسيط، كما في القرآن العزيز، من قوله، عزّ من قائل: «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ» (الأنعام / ۱) على معنى أنّ أثر الجاعل و ما يفيضه و يبدعه أوّلا و بالذات هو نفس الماهية، ثمّ يستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجوديّة، ...

ص: ۱۱

... فإذن، هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها و تقررّها و من حيث حمل الموجوديّة و هي في ذاتها بكلّ الاعتبارين في اللّيس البسيط و السلب الصّرف و القوّة المحضة، و يخرجها مبدعها إلى التقرّر و الأيس بجعل بسيط يتبعه على اللّزوم بلا وسط جعل مؤلّف لا باستيناف.»

ص ١٢:

حرف اشراقى ها را مى آورد كه وجود از اعتبارات عقليه است، لذا نفس ماهيت مجعول است.

«و بعض الإشراقية من أتباع الرواقية [شبه اشراق] يتمسك: بأنّ الوجود من الاعتبارات العقلية، فلا يكون من الفاعل إلّا نفس الماهية العينية. و لو كان الوجود هو ما من الفاعل: فإمّا إن لم يفده شيئاً زائداً، فهو كما كان، أو أفاد، فكان للوجود وجود إلى لا نهاية.

و هو أيضا على خداج [اشتباه است] قلّة الجدوى. فالانتزاعات الذهنية كالعينية الخارجية، و الاتّصاف باعتبار العقلية كالتلبس بالأوصاف العينية فى الاحتياج إلى الفاعل. و كون الماهية عينية إنّما معناه صحّة أن ينتزع منها الوجود فى الأعيان.» يعنى اعتباريات هم نیاز به جعل دارد. به تعبیر دیگر: ماهیت در مجعولیتش نیاز به جاعل دارد. ماهیت باید تقرر پیدا کند، همان طور که در تقررش نیاز به جعل دارد در موجودیت هم نیاز به جعل جاعل دارد.

بعد صحبت بعضی از مشاء را مى آورد که وجود را اثر جاعل مى داند. و بعد مى گوید این درست نیست.

« و المشائیة تضع: أنّ ذلك أثر إفادة الفاعل، لا نفس المنتزع، و لا الماهية المنتزع منها، و لا نفس حقيقة صحّة الانتزاع. فمحنة البرهان ما انتهجناه.»

تقدیسات ص ١١٩

که هم مجعولیت و اصالت را به ماهیت مى داند.

« إذن، فاحكم أنّ الوجود المطلق العامّ الفطرىّ- و ليس معناه إلّا التحقّق و الكون المصدريّ- إنّما مطابقه نفس الذات المتقرّرة، لا قيام وصف ما بالذات قياماً انضمامياً أو انتزاعياً يقوم بالذات أو ينتزع منها، فيصحّ انتزاع

ذلك المعنى المصدريّ عنها و حمل الموجود المشتقّ منه عليها... فالماهية الجوازية [ماهيت مجعوله] إذ ليست هي متجوهرة متقرّرة بنفسها، بل إنّما من تلقاء إبداع الجاعل و إفاضته نفسها، فلا جرم ليست هي بنفسها مبدأ انتزاع الوجود و مصداق حمل الموجود، بل بنفس جعل [٦١ ظ] الجاعل نفسها جعلاً بسيطاً لا يجعل مستأنف بسيط أو مؤلف، لكنّها بنفسها مصداق حمل جوهرياتها عليها، ..

ص ١١٢٠

فأمّا الحقيقة الحقّة القيوّميّة الوجوديّة، فإذ هي بنفسها متقرّرة، فلا محالة بنفسها مبدأ لانتزاع الوجود و وجوب التقرّر و الوجود المصدريّين، و مصداق لحمل الموجود، و واجب التقرّر و الوجود بالضرورة المطلقة الأزليّة السرمديّة، لا بحيثيّة تقيديّة، و لا بحيثيّة تعليليّة، و لا بتقييد حكم العقد بما دام الوجود، و التقرّر و الوجود هناك واحد، و كذلك الوجود و وجوب الوجود واحد.»

ص ١٣٠ و ١٣١ تا ١٣٣

حيثيت تقيديده

در ص ٧٠ و ٧١ لازم ماهيت را مطرح کرده است ولي ممکن و موجود را مطرح می کند که نوع ديگری از لوازم ماهيت هستند.

قيسات ص ٧٣

« و قد دريت أنّ الوجود هو نفس الموجوديّة المصدريّة المنتزعة من الذات المتقرّرة، و مطابقه نفس جوهر الذات. فإذا كانت الذات متقرّرة بنفسها، [يعنى واجب تعالى] كان يصحّ لا محالة انتزاع الموجوديّة المصدريّة منها، و حمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها، لا بحيثيّة تقيديّة، و لا بحيثيّة تعليليّة، فكانت نسبة الوجود و الموجوديّة اليها نسبة الحيوان الناطق و الانسانية الى ذات الانسان. فهذا هو معيار العينية و ملاكها. و اذا كانت متقرّرة، لا بنفسها، بل من تلقاء جاعل يبدعها، لم يكن يتصحّ انتزاع الموجوديّة و حمل الموجود عليها، ألّا بحيثيّة تعليليّة، و ان كان لا يفتقر ذلك الى حيثيّة تقيديّة. و هذا هو قسطاس الزيادة و ميزانها. فاذن، قد استتبّ أنّ الوجود العينيّ

المتأصل، عين حقيقة القيوم الواجب بالذات و زائد على ماهية الذات الممكنة. و من سبيل اخر قد تعرّف ان الوجود لا يجوز ان يكون من لوازم الماهية على الاصطلاح الصناعي. فاذن، وجب ان يكون وجود الموجود بذاته في حاق الاعيان، عين ذاته و نفس حقيقته، كما الحقيقة الانسانية عين ذات الانسان، لا من لوازم ماهيته، كما الزوجية للاربعة. فاذن، قد استبان ان الوجود الاصيل الحق في حاق الاعيان و متن الواقع، هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب بالذات تعالی سلطانه.» ولی از آن طرف در حیطة ممکنات ماهیت اصیل است.

قیسات ص ۶۷

اصالت ماهیت با تقریر اشراق تقدم بالتجوهر داريم و تقدم بالطبع نداريم اما با تقریر میرداماد وقتی موجودیت را در خارج برديد، طبیعتا تقدم بالطبع هم خواهیم داشت.

«فالحصر في التقدّم بالماهية ليس بسديد. بل انما اللّٰزم تحقّق نحوین من التقدّم للعلّة الجاعلة بالماهية بحسب مرتبة جوهر الذات، و بالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزع اخيرا. و انما مذهب افلاطن و الاقدمين اثبات التقدّم بالماهية ايضا، لا ارجاع التقدّم بالطبع الى التقدّم بالماهية. و رؤساء المشائية و معلّمهم ايضا مطبقون على اثبات التقدّم بالماهية. و كانه ليس يسع العقل الصريح و الذهن الصراح استنكاره، في مبدع جوهر الماهية و جاعل ذاتها، بالقياس الى مجعوله، و في جوهریات الماهية بالقياس اليها، و في مرتبة فعلية الماهية بالقياس الى مرتبة الوجود، و في نفس الماهية بالقياس الى لوازمها، و فيما يلحق الماهية بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس الى ما يلحقها بغيرها.»

در صفحه بعد توضیح می دهد که تقدم بالتجوهر به معنای تشکیک در ماهیت نیست.

افق المبین ص ۵۷

«»

افق مبین ص ۱۵ و ۶ و ۷

جذوات ص ۹۳

«»

با این توضیحات ما مذاقه هایی را در میرداماد در اصالت ماهیت و خارجیت پیدا کردن وجود پیدا کردیم که از قوشچی شروع شده است.

پاشنه آشیل شیخ اشراق و خواجه آن خصوصیت ماهیت است که اگر خارج است برای خارج است پس موجود باید از یک جهت برود در خارج و اگر ذهنی است باید صرفاً ذهن باشد. که در صورت اول باید ادبیات انتزاعی حتماً سر در بیاورد.

باید دو سه متن صدر را بخوانیم ببینیم که صدر چطور دارد جلو می رود و از این ها استفاده می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۴ (۱۳۴) (۱۳۹۳.۱۰.۱۳ / ۱۱ ربیع الاول / شنبه)

نقدی بر میرداماد

بر اساس اصالت ماهیت، موجود از ماهیت من حیث هی هی انتزاع نمی شود، بلکه از ماهیت متقرره در خارج مفهوم موجود انتزاع می شود. ماهیت من حیث الصدور و من تلقاء الجاعل.

خود این بحث هایی را فراهم کرده است در بحث های جعل.

یکی از اشکالات در فضای اصالت وجود این است:

ماهیت من حیث هی هی با ماهیت متقرره چه فرقی دارد؟ این تقرر زیر سر چیست؟ زیر سر جعل و من تلقاء جاعل. این بحث پیش می آید که اتفاقاً از ادله اصالت وجود است. جاعل با این ماهیت چه کرده است؟ چه به آن داده است؟ باید یک نحوه تقرر به آن داده باشد. تا این را بگویید باید جدی تر صحبت کنید که زیر سر وجود است.

به صورت صریح باید گفت: یکی از استدلال‌ها در بدایه این است: ماهیت قبل از جعل و بعد از جعل چه اتفاقی افتاده است و چه چیزی بر آن افزوده شده است؟ وجود این صدور از جاعل باید یک چیزی به آن بدهد. تا وجود نیاید این ماهیت تقرر و تحقق خارجی پیدا نمی‌کند. مناط اصلی موجودیت تقرر است.

نتیجه این حرف‌ها این می‌شود: اثر الجاعل همان وجود است. اثر الجاعل جز اعطاء وجود چیز دیگری نیست. لذا یکی از ادله اصالت وجود همین است. که در بدایه هست و در مشاعر حدود ۸ دلیل بر اثبات اصالت وجود آورده است. بعد چندتای آن را در فضای جعل هم آورده است که یکی از آن‌ها همین دلیل است.

خلل جدی است در فضای اصالت ماهیت. به گونه‌ای که میرداماد اصالت ماهیتی شد و حتی مشاء را اصالت ماهیت معنی می‌کرده است.

پس معقول ثانی موطن اتصافش شد خارج به نحو عقد حقیقی نفس‌الأمری.

الان ادبیات انتزاع جدی است.

صدر المتألهین

رد پای که صدرا این بحث را پیش برده است:

اولین جایی که صدرا این بحث را دارد: در مورد معقولات ثانی می‌گوید: اتصاف در خارج عروض در ذهن. به این شکل که ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له، لا الثابت. این اتصاف خارجی است اما عروضش لازم نیست در خارج باشد. این را جناب صدرا از قوم می‌آورد. از قوشچی شروع شد تا میرداماد و صدرا هم التفات به این دارد.

حتی صدرا می‌گوید: می‌شود یک تصالح اتفاقی بین این دو دسته انجام داد، بین مشائیانی که قائل اند مثل وجود و امکان و وحدت خارجی است و مثل رواقیان که می‌گویند: این‌ها ذهنی هستند. ولی جناب صدرا شیخ اشراق را جدا می‌کند از دسته دوم چرا که تصریح به ذهنی صرف بودن وجود می‌داند.

تصالح این است:

آن‌هایی که گفته اند در خارج است نظر به اتصاف دارند. و آن‌هایی که می‌گویند در خارج نیست، نظر به ثابت دارند که در ذهن است و به تعبیر دیگر ناظر به عروض است که در صحنه ذهن رخ می‌دهد.

از قوشچی استفاده می‌کند: وجود ربطی اش در خارج است یعنی به نحو اتصافی در خارج هست، اما لازم نیست که محمول در خارج باشد.

وجود ربطی صفت یعنی اتصاف، وجود رابطی صفت یعنی همان به نحو استقلالی موجود بودن.

اسفار ج ۱ ص ۱۳۸

ذیل بحث وجوب و امکان و امتناع

«إن من التشکیکات الفخریة فی هذه الجهات العقلیة التي هی عناصر العقود و موادها بحث لا یخلو عنها شیء من الأحكام و الأوصاف أن الوجود الواجبی لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجود معلولا له و كل معلول ممكن لذاته و كل ممكن لذاته واجب لعلته فیتقدم علی هذا الوجود وجوب آخر لا إلی نهاية. [در المحصل آمده است.]

و الجواب «۱» علی ما ذكره الحکیم الطوسی أنه لا یلزم من كون الوجود لازما كونه معلولا فإن الحق أن الوجود و الإمكان و الامتناع أمور معقولة تحصل فی العقل من استناد بعض المتصورات إلی الوجود الخارجی و هی فی أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور و لیست بموجودات فی الخارج حتی يكون علة للأمر التي تستند إلیها أو معلولا لها كما أن تصور زید و إن كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد و لا معلولا له و كون الشيء واجبا فی الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلی الوجود الخارجی لزم فی عقله معقول هو الوجود.

و منها أن نقيض الوجود هو اللاوجود عدمی

فیکون هو ثبوتیا «۲»

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص: ۱۳۸

و أيضا «۱» هو تأکد الوجود فکیف یکون عدمیا. [این هم در المحصل آمده است.]

و الجواب أنه ليس عدمیا بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ فی مفهومه سلب شیء بل بمعنى المعدوم العینی الموجود فی الذهن و النقيضان «۲» و إن اقتسما جميع المفهومات لكن لا یلزم صدقهما کلیا علی جميع الموجودات العینیة أليس الممتنع و الممكن العام نقيضین و أحدهما هو الممتنع معدوم و ليس یلزم أن يكون كل ممكن بالإمكان العام موجودا فی الخارج بل ربما لا يوجد إلا فی الذهن.

[الان ناظر به این مطلب هستیم که صدرا با التفات به بستر تاریخی این مسأله سخن می‌گوید:] و منها أن ثبوت

شیء لشیء لا یستلزم ثبوت الثابت فی ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم [قوشچی و میرسیدشریف و مثل

ميرداماد] بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنية - كالعَمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء و من المشهورات المسلمة أن وجود الصفة في نفسها - هو وجودها للموصوف بها بعينه فإذن يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجودة في الخارج و العقل يأبى من عد هذا المفهوم و أمثاله [مفهوم عمى و مثل آن] - من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الأعراض. [پس اشكال موجود عيني بودن عمى را انكار می کند.] [این اشكال از فخر رازی نیست ولی صدرا آورده است.]

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٣٩

و الجواب^١ يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الربطى و أن أحدهما و هو الوجود الذى فى الهليات المركبة غير الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحالة و أن قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج فى نفسه هو أنه موجود لب و أن ج فى الأول لا بد و أن يكون من الأمور الموجودة فى أنفسها لا بالعرض بخلاف الثانى و من لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم و التزم و من حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشيء ممتنع الوجود فى نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الربطى بالقياس إلى الغير.

و من هاهنا أيضا نشأت الشبهة التى أوردها طائفة من أهل الشغب و الجدل - على المحصلين من الفلاسفة العظام و هى أنه إذا لم يكن للإمكان صورة فى الأعيان - لم يكن الممكن ممكنا إلا فى الأذهان و فى اعتبار العقل فقط لا فى الأعيان فيلزم أن يكون الممكن فى الخارج إما ممتنعا أو واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية - و لك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعا فى الأعيان.

و أيضا يجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع و ليس لامتناع الممتنع صورة فى الأعيان - فالحل ما ذكرناه

تصالح اتفاقى:

^١ - مفاد این بحث را شرح قوشجى ص ٣٨ داشتیم.

إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة [في الخارج] كالوجوب والإمكان والعلية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤٠

و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل و اعتباره فمناً ذلك ما حققناه- و في التحقيق و عند التفتيش لا تخالف بين الرائين و لا مناقضة بين القولين فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت [ص قبل كه تفاوت بين وجود رباطي و رباطي است] أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول [يعنى وجود رباطي اش در خارج نيست ولي ربطش در خارج هست]. فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين- سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

و مما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية- من أن عدم الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفى و هما مفاد لا إمكان له و إمكانه لا- يوجب كون الإمكان ثبوتيا و أن كل عدم فإنه يتعرف و يتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت و ما له ثبوت فهو ثابت فإنه إن عنى به إثبات أن الإمكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر و إن عنى به أنه ليس من الأعدام- بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية و العينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام و معنى إمكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الإمكان و معنى لا إمكان له عدم صدق الإمكان كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي أوصاف الأشياء و لا يحمل عليها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٤١

الوجود في الأعيان و عدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الأشياء العينية و صدقه عليها و هذا أحد معنئى الوجود الرباطي و أما التعريف بالوجود فإنما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء فإن من السلب سلب لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة أخرى نعم لا يكون السلوب سلبا لسلبه فيكون ثبوتا إضافيا و هو المعتبر في تحديد السلب بهذه «٣» الطبيعة الإطلاقيه كما في الشفاء- أن الثبوت و أعنى به الإضافي المطلق أعم من أن يكون «٤» حقيقيا في نفسه أو بالإضافة فقط يقع جزء من بيان «٥» السلب لا أنه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسرى كلام أرسطاطاليس فالسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه و من قال أن البصر جزء من العمى و أن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعنى به أن البصر موجود مع العمى بل يريد أن العمى لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلب إلى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى و ستعلم في مباحث الماهية أن الحد قد يزيد على المحدود»

تمام معقولات ثانيه فلسفى، در خارج به منشأ انتزاعش موجود است كه همان موصوف و مثبت له است. منشأ انتزاعش در خارج هست ولي خودش در خارج نيست.

این را می گفته اند والان هم خیلی ها می گویند. از میرداماد و قوشچی و... داشتیم که می شود این اتصاف را داشت.

این تبدیل شد به یک اندیشه که ما در معقولات فلسفی که صفت انضمامی نیست و در خود آن موضوع داریم، معنایش این است که چیزی به اسم امکان مثلاً نداریم. این موضوع این صفت در دلش موج می زند. که در ذهن به نحو رابطی تحقق پیدا می کند.

این چیزی است که صدرا از قوم نقل کرده است و در صدد اثبات تصالح اتفاقی هستند.

نه مثل شیخ اشراق که اتصاف و عروض ذهنی، بلکه اتصاف خارجی و عروض ذهنی. موطنش خارجی است ولی عروضش در ذهن است. یعنی وقتی امکان را از موصوف و منشأ انتزاعش جدا می کنیم، این مغایرت و سپس حمل کردن، در ذهن است. اما اتصاف در خارج است.

منشأ انتزاع به حیثی است که می توان از آن این مفهوم را انتزاع کرد.

این فضای قوشچی و میرداماد و حتی حاجی سبزواری است. که حتی حاجی در منظومه با صدرا می جنگد و نظرش را قبول ندارد.

اسفار ج ۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷

«ذکر تنبیهی و تعقیب تحصیلی:

إن رهطاً من القوم^۲ قد جوزا کون الصفات عدمیة مع اتصاف الموصوفات بها فی نفس الأمر [مثل عمی. یعنی صحبت ذهن نیست، بلکه عقد الوضعش حقیقی، خارجی و اعم از خارج باشد]. و بین بعض أجلتهم ذلک بقوله إن معنی الاتصاف فی نفس الأمر أو فی الخارج- هو أن یکون الموصوف بحسب وجوده فی أحدهما [خارج یا نفس الامر] بحیث یکون مطابق حمل تلك الصفة علیه و هو مصداقه [عین تعابیر میرداماد در افق مبین است. گویا صدرا اینجا الافق المبین را خلاصه کرده است و اینجا آورده است.] و لا شک أن هذا المعنی یقتضی وجود

^۲ - قوشچی (شرح تجرید ص ۳۴ و ۳۸ و ۷۹) و میرداماد (افق مبین ص ۲۱ تا ۲۳ و ۵۱ تا ۵۸) همان آدرس هایی که از ایشان دادیم. ص ۱۵۵ شوارق سطر ۱۵ که از محقق میرسید شریف نقل کرده است.

ذلک الموصوف فی ظرف الاتصاف [و لزومی ندارد که صفت هم در ظرف اتصاف باشد] إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم - و لا يقتضى وجود الصفة فيه [فی الخارج] بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه [موصوف] و قس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص - يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه «١» و فيه محل أنظار كما لا يخفى.»

که صدرا اشکالی که می گیرد این است که این اوصاف هم در خارج هست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۵ (۱۳۵) (۱۳۹۳.۱۰.۱۴ / ۱۲ ربیع الاول / یکشنبه)

رحلت آیت الله انصاری شیرازی (رحمه الله)

تبیین دیدگاه نهایی صدرا در معقولات ثانیه

بر اساس بیان قوشچی، صدرا معقولات ثانیه را به نحوی بیان کرده است که اتصاف در خارج است ولی وصف در خارج نیست.

اما صدرا در متن زیر از قوم فاصله می گیرد. حرفش این است:

اتصاف وقتی خارجی شد، معنا ندارد که طرف اتصاف در خارج نباشد. چه صفات انتزاعی فلسفی و چه صفات انتزاعی غیر فلسفی،

وقتی اتصاف در خارج شد، دو طرف اتصاف هم باید در خارج باشد. لذا صدرا می گوید: باید یک نحوه خارجیت داشته باشد. بله خارجیت هر شیئی به حسب خودش است.

موصوف به حیثی است که همان حیث، جهت خارجی است ولو وراء موصوف نیست. اما یک نحوه حظّی از وجود دارد. وجود رابط یک حظّی دارد، وجود مستقل هم حظّی دارد.

تا یک معنی بر خارج صدق می کند، معنایش این است که در خارج خبری هست. تا صدق می کند یعنی خبری در آنجا هست، تا بگویند هست، به چه نحو؟ به نحو دویده شده در خارج که به نحو اندماجی است.

اگر کسی بگوید صدق بر خارج می کند ولی در خارج نیست، این همان منشأ انتزاعی است که دیگران گفته اند. در ص ۱۵۵ شوارق که از میرسیدشریف گفته ام را نگاه کردم، چیزی نیافتم، ظاهراً میرسیدشریف را مبهما داشته باشید تا بعداً ببینم می توانم آدرسی پیدا کنم یا خیر.

متن

«و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۳۳۷

الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحکم [معنی ندارد که اتصاف در خارج باشد ولی یک پایش در ذهن و یک پایش در خارج باشد]. نعم الأشياء متفاوتة في الموجدية [یکی متن است و یکی حالت انتزاعی متن است. البته دقت شود که بین صفت انتزاعی فلسفی و صفت انتزاعی غیر فلسفی تفاوت هست که این تفاوت را میرداماد و خود صدرا التفات دارند]. و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها [اینجا ترکیب تحلیلی و انتزاعی شکل می گیرد. البته این در مورد وجود و وحدت و فعلیت و... جریان دارد، اما در مورد مثل عمی راحت تر است، چرا که یک طرف را شخص و یک طرف را عرض بینایی می گیرند که عدم آن عمی را به بار می آورد.

اما صفاتی مثل تشخیص، وحدت و... انتزاعی است به گونه ای که با متن واحد روبرویم به گونه ای که به هیچ نحو وراء از متن نیست.

صدرا یک بحث اتصاف دارد، یک بحث اتحاد. در اتحاد تا اتحاد خارجی درست شد، معنی ندارد جز با وجود، آن هم وجود متحصل و لا متحصل. که یکی متن است و یکی حالت متن. [فلكل صفة من الصفات مرتبة من

الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات [كه حظّ وجودى دارند و از بوعلی نقل کردیم و صدرا از آن خیلی استفاده کرده است.] و أعدام الملكات [مثل عمى] و القوى و الاستعدادات [كه علامه در نهايه مى گوید: استعداد همان وجود ضعيف شئى بالفعل است.] فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها.

[جناب صدرا همین بحث را در اضافه پیاده کرد.]

و لا فرق فى ذلك بين صفة و صفة فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته و نحو حصوله الخارجى لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض و صفا مطابقا لما فى نفس الأمر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٨

أعمى و اتصاف السماء بكونها فوق الأرض و غيرها فما وقع فى كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ و التحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشيء فإن المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات و الأعدام و القوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها و بإزاء مرتبة وجودها سلب و رفع لها يمنع عن الاتصاف بها و ربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى و أكد من حظ الموصوف بها منه- و ذلك كما فى اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية و الطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه فى بابہ إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود فى جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين فى الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم و التقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفة فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذى ذكره.

فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفى الاتصاف فى الثبوت و عدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر.»

اسفار ج ٤، ص ٢٠٠

«و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هى موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهية الجنس و الفصل فى البسيط فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعى- إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط

و كذا السماء لها وجود واحد وضعى يعقل منه ماهية السماء و هي جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى الفوقية- [صدرا مبنایی دارد كه: هر معنایی صدق بر خارج كند، خارجی است. نه به این معنی كه متن خارج است، بلکه به معنای مصداق دار است، یعنی مبررش در خارج است نه آن طور كه بعضی آقایان می گویند مصداق دار بودن را مفهومی می گیرند تا بگویند: ما در خارج جز منشأ انتزاع چیز دیگری نداریم. در حالی كه صدرا می گوید: مصداق دار هست، اما این مصداق دار بودنش یعنی واقعا در خارج هست ولی مصداق مطابق خودش دارد.] و معنی كون الشيء موجودا أن حده و معناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا [حاشیه ملا اسماعیل استاد حاجی سبزواری: فإن قلت الصدق الخارجي يقتضى كون الاتصاف خارجيا و أما كون الصفة موجودة في الخارج فلا فإن ثبوت شيء لشيء في ظرف لا يقتضى ثبوت الثابت فيه كما في قولنا زيد أعمى قلت بل يقتضى ثبوت الثابت فيه في الجملة (یعنی لزومی ندارد كه مصداق معین و مستقل داشته باشد.) و إن كان ثبوتها ضعيفا غير مستقل و قد مر تحقيق ذلك في الأمور العامة (در ص ۳۳۶) فتدبر، إسماعیل ره] خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمتضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسية و النوعية و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان.»

این بیان را ملا اسماعیل، صدرا، آقا علی مدرس، علامه طباطبائی دارد. استاد جوادی آملی دارد.

اسفار ج ۱، ص ۳۱۰

اشكالي شده است كه ما صفاتی داریم مثل علیت، زوجیت، فردیت، أبوت، و....

« و لقائل أن يقول هذا الجواب لا يجرى في النقص بلوازم بعض الماهيات و الأوصاف الانتزاعية و الإضافيات كالزوجية و الفردية و الوجود و العلية و الأبوة و أمثالها مما ليست من الأمور الخارجية و كذا لا يجرى في صفات المعدومات كالامتناع و العدم و أمثالهما إذ لا يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل الزوجية و العلية و الامتناع- من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني إذ لا وجود لأمثالها لأنها إما أمور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعدومات.

و يمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعاني حظا من الوجود [يعنى عليت حظي
از وجود دارد. حظش این است که یصدق علی الخارج که تا صدق می کند در دل خارج باید یک نحو بوده باشد].
فالزوجية مثلا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو [يعنى بحیثی است که] يُدرك العاقل منه الانقسام
بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصيل و الخارجی له [أى الصفات. البته من معنای این ها را نمی گویم، بلکه
حقیقت دو و زوجیت خارجی را می گویم. موصوف در خارج این وصف را خود دارد.] فأما إذا تصورت النفس
معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصيل إذ لا تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها
الانقسام بمتساويين و كذا الحكم فى نظائرها و أما العدم و أمثاله فلا صورة لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفه
يجعل بعض المفهومات صورة و عنوانا لأمر باطله و يجعلها وسيلة لتعرف أحكامها.»

حاجی سبزواری

ایشان حرف قوم برایش خیلی جدی است که ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له لا الثابت، خیلی برایش جدی
است.

ایشان ملتفت است که: اگر کسی در این فضا (قوم) آمده است، نباید برای این دسته از مفهوم ها، خارجیتی قایل
شود، در حالی که صدرا برای این ها خارجیت قائل است.

بعضی می گویند: صدرا همین را گفته است ولی منظورش همان منشأ انتزاع است، در حالی که خود حاجی هم
می داند که منظور صدرا این است.

تعليقه اسفار ج ١، ص ٣١٠

« و سیأتی عن قریب بعد مبحث الوجود الذهنی و حاصل الجواب أن وجود الزوجية كون موصوفها بحيث يقبل
الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجية فهذا الكون لها بالنسبة إلى الأربعة الخارجية و الأربعة الذهنية لا بالنسبة
إلى النفس الناطقة فقيام الزوجية بوجودها الأصيل و هو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناط الاتصاف
بها و مصححه الأربعة مثلا لا النفس و هذا القدر يقول به القوم أيضا القائلون بأن وجود الانتزاعات يعنى وجود
منشأ انتزاعها، س ره»

بله من به حاجی سبزواری حق می دهم که این حیث غیر از اوصاف انضمامی است ولی نه این که در خارج نیست.

تعليقه اسفار ج ۱ ص ۳۳۶

« هذا القول عندى ليس بحق إذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد الحكمية بل لا يفتى نفسه قدس سره بهذا فى كثير من المواضع و انهدام القواعد مثل أن ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت [در حالى که صدرا با بیان های خودش می خواهد بگوید من این قاعده را قبول ندارم. یک چیز در کار صدرا هست که اول حرف قوم را می زند، همراهی می کند بعدا فاصله می گیرد. مثلا در ص ۳۳۴ و ۳۳۵ عین حرف های میرداماد را می آورد، اما در ص ۳۳۶ حرف خودش را می زند. باید تمام متن های صدرا را کنار هم بچینیم می فهمیم که صدرا کجاها فاصله گرفته است.] لمكان العدميات المحمولة و مثل أن الإضافة لا وجود لها و إلا فإما لها وجود استقلالى جوهرى و هو ظاهر البطلان و إما وجود عرضى مثل البياض و السواد فيعرضها الحلول فى الموضوع و الحلول إضافة- و المفروض أن الإضافة موجود متأصل فيعرض الحلول حلول آخر و هلم جرا فيتسلسل- بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها و كانت اعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار و مثل أن عدم الملكة لو كان له وجود فى خارج الذهن و بغير وجود منشأ انتزاعه أى موضوع كان تقابله مع الملكة تقابل التضاد و القوم حيث يقولون إنها موجودات فالموجود عندهم قسمان أحدهما الموجود بمعنى وجود ما بحذائه و الآخر الموجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه و ما قال قدس سره أن الاتصاف نسبة حق لكن النسبة ربما يكفيها فى أحد الطرفين شئية الوجود و فى الآخر و هو الصفة شئية الماهية- أ ليست الماهيات نعوتا ذاتية للوجودات كما مر فى أول هذا السفر أن الماهيات أعراض ذاتية للوجود و الإمكان صفة للوجود و ما ذكره بعض الأجلة فى بيان المطلب ضعيف- و إن كان المطلوب حقا و الدليل المحكم المتقن أن المراد بالاتصاف هو الحمل- و الحمل هو الاتحاد فى الوجود و الاتحاد إنما يستقيم إذا كان الوجود واحدا و لأحد الطرفين و هو الموضوع و لذا قالوا المعتبر فى طرف الموضوع هو الذات و فى طرف المحمول هو المفهوم و هذا لا يستدعى الوجود للمحمول بل عدمه و لو كان له وجود فمن مقتضى آخر على أنه لا بد أن يعتبر حينئذ لا بشرط ليحمل فإذن المعتبر فى الاتصاف و حمل المحمول ليس إلا المفهوم فالوجود غير معتبر إلا فى المثبت له لا فى الثابت- على أنه يمكن ادعاء البدهة فى عدم استدعاء الاتصاف وجودا فى جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى و جاهل و ممكن و غير ذلك، س ره»

این روش صدرا کمی کار را پر زحمت می کند.

این بحث اساساً این است: قبول اتصاف خارجی باعث می شود که صفات انتزاعی چه حکمی در خارج پیدا کند. قوم می گوید: صفت در خارج نیست، بلکه فقط موصوف در خارج است.

دو مفهوم از خارج گرفته شده است: وحدت، را از حیثی و فعلیت را از حیثی. این دو یکی است؟ همان حیث یکی است؟

صدرا: مبدأ حیث این با مبدأ حیث دیگر فرق می کند. تا این را می گویند، پس این اختلاف حیثیات در خارج است.

نفس وجود خود باعث شد وحدت بیاید و فعلیت بیاید. با یک حیثی شد وحدت و با یک حیث شد فعلیت. ولی این دو حیث یکی نیست، و منشأ این دو حیث هم یکی نیست، پس اختلاف منشأ انتزاع در خارج هست.

این دعوا که آیا منشأ انتزاع در خارج هست یا این که امور انتزاعی را یک نحوه باید در خارج برد؟ این دعوا را باید جدی گرفت.

خیلی از آقایان همین الان می گویند: منشأ انتزاع در خارج است و این مفاهیم، صرف مفهوم هستند و اصلاً در خارج نیستند.

بله آن قدر ظریف است که عقل باید بیاید کار برسد.

تعلیقہ بر حکمت الاشراق ص ۱۹۸ و ۱۹۹

در بحث اضافه که شیخ اشراق آن را خارجی نمی داند.

«الاضافه ... و مایجری مجراها لا یخلو من الوجود العین و وجودها العین انما یصدق عند صدق معنایها و حدودها

علی الأشياء الخارجیه ... فإن کثیراً من

بسم الله الرحمن الرحيم

روز دوشنبه ۱۵.۱۰.۱۳۹۳ / ۱۳ ربیع الأول،

به مناسبت ارتحال آیت الله انصاری شیرازی و برنامه تشییع پیکر مطهر ایشان، درس استاد تعطیل بود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۶ (۱۳۶) (۱۶.۱۰.۱۳۹۳ / ۱۴ ربیع الاول / سه شنبه)

نکته خیلی مهم:

همه این آقایان و حتی مکتب شیراز و خود خواجه گفته اند که شیئی در خارج به حیثی است. که صحبت ما سر این حیث است. که صدرا می گوید این حیث باید تقرر وجودی داشته باشد. که دلایل صدرا یا از راه صدق یا اتحاد یا... حمل که لازمه اش اتحاد است که باید مبرر خارجی داشته باشد.

تا حمل می کنیم، اتحاد داریم، تا اتحاد که هست دو طرف می خواهد که آن هم به نحو متصل و لا متصل است.

اسفار ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷ نظر صدرا را خواندیم..

ادامه شرح حکمت اشراق ص ۱۹۸ و ۱۹۹

را داشتیم می خواندیم.

«لا یخلو عن الحظ عن الوجود العینی، انما یثبت عن صدق معانیها و وقوعها علی الأشیاء الخارجیه.. او مضاف،

او جهل او اعمی و... [که یعنی می شود در مورد خارج این ها را به کار برد]. نعم...»

از بوعلی می آورد در مورد اضافه که خارجی است. بوعلی می گوید حق با آن هایی است که اضافه را در خارج می داند، فقط یک فرق دارد که این مضاف بالذات است و منجر به تسلسل نمی شود.

«فإنه نقلنا منه موضع الحاجة... و ما یسری تأثیره فی کثیر من المفهومات»

حاشیه دوم ص ۱۹۸

که بحث سر عدمیات هست که این ها هم عقلی هستند، کالسکون اینجا استدلال از راه حمل است.

صدرا مبنایی دارد: حمل به ویژه حمل شایع، اساسش وجود است.

«السكون و العمى و الجهل ... و إن كانت مفهوماتها مشتملة على الأعدام... على أشياء عينيه... و يحمل عليها[یعنی می توانم بگویم زید خارجی اعمی است] والحمل هو الإتحاد في الوجود، فإذا قلت... أو فلان جاهل... أن وجودها متحد مع وجود موضوعاتها على ما هو مفاد الحكم الإيجابي فلا بد أن يكون لهم ضرب من الوجود العيني و هو يرجع إلى كون الموضوع بحيث يستصحب عدم الحركة... والوجود المسبوق عنه شيء ضرب من الوجود فيكون هذه المعاني موجودة في الأعيان بخلاف مفهوم الكلي و الجنس و الفصل و... فيكون موجودات ذهنيه»

تا اینجا ادبیات انتزاعی صدرا را که به کار می بریم، در واقع انتزاعی خارجی است، یعنی همینی که حیثیتی خارجی دارد و حظی از وجود دارد.

پاسخ صدرا به صفات ذهنی و عینی شیخ اشراق

شیخ اشراق صفات را دو دسته کرده بود: ذهنی، عینی. صفات عینی هم در ذهن و هم در خارج می آید. اما صفات ذهنی نحوه وجودش ذهنی است مثل کلی و حمل و... که معقولات ثانیه منطقی است. بعد تمام معقولات ثانیه فلسفی را هم شیخ اشراق ملحق به صفات ذهنی کرد.

صدرا در مقابلش موضعی می گیرد.

صفات دو دسته است، ذهنی و عینی. بلکه که گفته است که عینی فقط ماهیات است، بلکه صفات انتزاعی هم عینی خارجی است.

اسفار ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵

ایشان دارد همان کاری را که میرداماد نسبت به شیخ اشراق کرد که انتزاع به حسب خارج است و پایش را به خارج باز می کند، صفات ذهنی، عینی هستند ولی به نحو انتزاعی.

این بیان صدرا به تبع استادش هست ولی یک ترقی هم نسبت به او دارد و آن این که: خود صفات هم در خارج هستند نه این که صرفاً ذهنی باشند.

« تبصرة: إن من الصفات ما لها وجود في الذهن و العين جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض و هو ما يكون لها صورة في الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث [اين به گونه برای خارج است]. يفهم منه تلك الصفة و صورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفى وقوع الماهيات في الأعيان و نفى مجعوليتها بل الواقع في الأعيان بالذات - منحصر في الوجود و لا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان و كون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود «٢» لا على الوجه الذي ذهب إليه النافون للكلية الطبيعية [شما برای اين كه ماهيت را اصيل بدانيد، برايش صورت قايل هستيد، اما من صدرا اين را قبول ندارم، بلکه ماهيت من حيث هي نمی تواند در خارج خودش باشد]. و من الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلا إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان و الجزئية للأشخاص «١» كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه أن زيدا في الخارج - بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل.

و المعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود الذهنية - إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكى عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن و لا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات و إن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية ممكنة و الأربعة زوج و المعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية و ذهنية صرفة.»

تمام این ٦ سطر اخیر برگرفته از «الأفق المبين» ص ٥١ تا ٥٨ است. که همان تعابیر میرداماد را آورده است ولی به این معنی نیست که عینا حرف میرداماد را قبول داشته باشد، بلکه ترقی خود را دارد.

تعليقه حکمت اشراق ص ١٩٩

شيخ اشراق همينجا تقسيم صفات را به ذهني و عيني مطرح می کند، صفت عيني مثل بياض و ذهني مثل كليت و... و وجود و تشخص.

«هذه قسمة صحيحة بحسب المفهوم الا ان المناط ... ما يكون القضية المعقوده من الحكم بها على شئ خارجيه، و مناط القسم الثاني [صفات ذهني] أن تكون القضية الذهنية، و حينئذ في عد الجوهرية و اللونية و الوجود و الوحده...»

من القسم الثانی النظر بل الحق ان هذه الامور ... عينيه بمعنى أن مصداق حملها على شیء يكون ذلك الشیء فی الخارج محقق أو مقدرًا... و لها حظّ من الوجود»

صدرا با التفات در برابر شیخ اشراق ایستاده است و همه این ها را خارجی کرده است. و ادبیات انتزاعی را از کار صدرا راحت می توان توضیح داد. یعنی ریشه در خارج دارد و در خارج خبری و جهتی هست. ولو حیث وراء نیست، اما حیثی در او هست و از او کنده می شود.

بعد از صدرا بسیاری از آقایان استقبال کردند از حرف صدرا هر کسی به اندازه خودش.

گرچه برخی از همین آقایان که این قاعده را پذیرفته اند، اما بعضی جاها از دستشان در می رود.

شوارق الالهام ص ۸۲ و ۸۸ و ۱۳۴

شوارق ص ۸۸

که اینجا نوعی ترقی کرده است، و گفته است: و الحق این که این ها یک نوع ثبوت فی نفسه در خارج دارند.

« فلا يجب ان يكون ممكن الوجود فی نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشیء لغيره لا يستدعی ثبوت الثابت فی نفسه كما فی العمی و العمی ان ثبوت الشیء لغيره يستدعی ثبوته فی نفسه الا ان الثبوت فی نفسه اعم من ان يكون بعینه ای بعین ذلك الثابت كما فی الموجودات الحالة او بمنشأ انتزاعه كما فی المحمولات الاعتبارية.»

ملا اسماعیل خواجویی

اسفار ج ۱، ص

«»

این کتاب به لحاظ دقت هایی که دارد، جمع مطالب، پیشرفت هایی که دارد، مفید می دانم و در حد خودش و در عصر خودش بسیار عالی است. احاطه بر کتب پیشین و ... در آثار ایشان موج می زند.

که در ص ۶۰ و ۶۱ حدود یک صفحه و نیم، حرف میرداماد را بنا بر اصالت ماهیت مطرح می کند که ماهیت من تلقاء جاعل

بعد می گوید: سید سند در مورد عمی انتزاعی را نفی کرد... بعد می گوید: شمای سید سند اتصاف را

«»

بعد بیانی را از میرداماد می آورد تا ص ۶۵ که مورد نظر ماست.

که می رسد به این که طرفین اتصاف باید در خارج باشد که همان حرف صدراست.

«أن كل صفة لها ثبوت للموصوف، له تحقق في الأعيان أو في الأذهان، انضمامية كانت تلك الصفة فيكون صورة الصفة ... أو انتزاعية فلا يكون لها صورة وجوديه بحيالها، بل يكون وجود موصوفها بحيثية يصدق عليه تلك الصفة فينتزع منه بل يكون لها مبدأ به تثبت لموصوفها ثبوتاً انضمامياً أو انتزاعياً... و الا [اگر مبدأ در نظر نگیرید ترجیح بلامرجح پیش می آید، چرا به این گفتید ثابت است نه سیار، یا واحد گفتید نه کثیر و... اگر مبرری نباشد ترجیح بلامرجح پیش می آید. مگر این که در این شیء خبری هست که مجبوری بگویی که در آن خارج مبرری هست. این مبرر باید در خارج باشد یا در ذهن؟ این استدلال چهارمی از آقا علی مدرس است که ترجیح بلا مرجح است. علاوه بر سه استدلالی که از صدرا داشتیم.

اگر این مبدأ در خارج نیست که به تثبت، باید ترجیح بلامرجح پیش بیاید. [فیعجز أن يكون كل صفة، صفة لكل موصوف و كل موصوف، موصوف لكل صفة ... فهذا المبدأ [گاهی وجودی محض است مثل ماهیت و گاهی عدمی است مثل عمی. که توضیح می دهد ماهیت حد است، آن هم حد ثبوتی است نه امر عدمی، گرچه لازمه

اش امر عدمی است. ایشان توضیح می دهد که چرا لازمه اش عدمی است. و توضیح می دهد که چه جور است که وجودی است و منافر و مغایر با وجود است.»

علامه طباطبایی ذیل اسفار ج ۱، ص ۳۳۷

می گوید: این حرف حق است که وجود رابط است و وجود رابط هر جا قرار بگیرد نیاز به دو طرف دارد.

استاد جوادی آملی هم پذیرفته اند.

تنها حاجی سبزواری این را نپذیرفته است، اما این به معنای نپذیرفتن نسبت ماهیت با وجود نیست، و حتی همان تعبیر صدرا را هم به کار برده است.

نتیجه سخن

تمام حکمای صدرایی نسبت به این بیان صدرا استقبال نشان دادند و خیلی ها آن را پذیرفته اند.

حال اگر گفته می شود وجود امر اصیل است و ماهیت انتزاعی است، توقع ما از انتزاعی چه باید باشد؟

انتزاعی صدرایی یعنی یک پایش در خارج است، اما تا انتزاع را مطرح می کنید، خاصیت عقل و کار عقل هم هست که باید زبان داد و به آن پرداخت.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۷ (۱۳۷) (۱۳۹۳.۱۰.۲۰ / ۱۸ ربیع الاول / شنبه)

عروض تحلیلی ماهیت

ماهیت یک نوع انتزاعی ویژه غیر از آن انتزاعی و رای متن است مثل عمی که انتزاعی و رای متن است.

اما انتزاعی به معنای ویژه که رای متن نیست و عین متن است. این را عقل می فهمد. با دقت های عقل این معنی فهمیده می شود. تا عقل به میان نیاید متوجه این نوع مغایرت نمی شویم.

صدرا این عروض را عروض تحلیلی می داند. بر خلاف عروض خارجی همچون عروض بیاض بر جسم.

استاد: من اگر بخواهم تعبیر کنم عروض تحلیلی خارجی عنوان می دهم. یعنی: عقل است که می فهمد ماهیت غیر از وجود است. معنایی که من از ماهیت می فهمم غیر از معنای وجود است.

تا عقل و تحلیل دقیق عقل نباشد این عروض بسیار دقیق و خفیف را نمی فهمیم.

سوال: حال که این عروض در موطن عقل است، یعنی فقط در عقل این عروض را داریم و در خارج هم نیست؟ این بیان، را شیخ اشراق و خواجه دارند، اما صدرا می گوید از نگاه من عروض صرفا در ذهن نیست، بلکه در خارج هم هست، عقل فهمیده است ولی برای کجاست؟ برای خارج. گرچه عنوان عروض تحلیلی و انتزاعی می دهیم، بلکه به لحاظ خارج است که چنین عروضی هست. لذا عقل می گوید: وجود در خارج تقدم بر ماهیت دارد. تقدم در ذهن با ماهیت است ولی در خارج با وجود است. که متن بر حالت متن تقدم دارد.

بعضی التفات ندارند، و میگویند: همین که عروض تحلیلی شده است، یعنی در ذهن است. اما این برداشت درست نیست، درست است که بنا بر عروض تحلیلی در خارج یک متن بیشتر نیست، اما عقل واقعا در خارج می بیند که وجودی به عنوان متن است و حالتی به عنوان ماهیت.

مغایرت و اتصاف کی تحقق پیدا می کند؟ وقتی یک نحوه مغایرت در خارج باشد. صدر می گوید: از یک منظر ما در خارج یک چیز بیشتر نداریم، ولی

تا عقل نفهمد و آن خارج را به صورت متن و حالت متن جدا نکند، ما دیگر دو چیز نخواهیم داشت.

صدرا می گوید: عروض عقلی به حسب خارج.

سوال: جناب صدرا این خارج را به حسب خارج یا ذهن می گوید؟

به حسب خارج. گرچه صدرا خارج را به معنای نفس الامر می گوید و گاهی به معنای وجود اصیل.

حال که چنین است ما واقعا در خارج تقدم و تأخر داریم.

(می شود اینجا از راه عقل شهودی مطلب را گفت، ولی من تأکید دارم که همیشه مستند به شهود عقلی نکند. چون آقایان لزوما بر اساس شهود عقلی نگفته اند، و ممکن است قبول نداشته باشند. ما می خواهیم به حسب حرف قوم و همچنین به حسب عقل شهودی مسأله را بیان کنیم. ما در خارج می بینیم یک چیزی موج می زند چه با شهود عقلی و چه غیر از آن.)

تا متن نباشد گونه متن نیست، پس تقدم و تأخر را من فهمیدم که فرع یک نوع مغایرت است بر اساس تحلیل عقلی است. دقت شود عقلی بودن نه این که قضیه لزوما ذهنی است، بلکه در آزمایشگاه عقل و دقت و ظرافت عقلی می توان این ها را جدا کرد و گفت: این جهت خارج از آن جهت خارج جداست. حالت خلأ وجود از ماهیت را ما در فضای عقلی داریم.

لذا می توانیم بگوییم: اتصاف خارجی است، عروض هم خارجی است، اما عروض تحلیلی عقلی خارجی.

این می شود عروض لطیف و ظریف. عروض ویژه، به دلیل انتزاعی بودن که وراء متن نیست.

اسفار ج ۱، ص ۲۰۰

«و أما فی الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفة متمیزا کل منهما عن صاحبه بل شیء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل و التحلیل یحکم بأن بعض الموجود [ممکنات] یقترن به معنی غیر معنی الوجود و الموجود [ماهیت] و یتصف أحدهما بالآخر فی العقل و العین علی التعاکس [یعنی ماهیت و وجود به هم متصف می شوند، در ذهن ماهیت مقدم است و در خارج وجود مقدم است.] لأن اللائق بالعقل تقدم

الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهية تتحد معه اتحادا بالعرض فهي العارض [كه همان عروض تحليلی عقلی خارجی است.] بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور.»

اسفار ج ۱، ص ۱۰۰

«قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع- بأن يكون للماهية كون و لوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية و حصولها و ما به تتحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون و البطون و الخفاء و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية و الاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما مادة و صورة عقليتان فانصبغ الماهية بالوجود إنما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهممة و وجود حاصل لها و يصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل و خصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له.»

تعليقه حکمت اشراق، ص ۴۹

«التشخص كالوجود ليس عروضه للماهيات عروض بحسب الوجود حتى يحتاج العارض الى تشخص المعروض...[اگر بگوئید یک نحوه عروض مثل بیاض داشته باشد، پس باید قبل از عروض وجود باشد. یعنی پیش از آمدن تشخص باید انسان مثلا باشد یعنی قبل از تشخص، تشخص داشته باشد] بل هو [تشخص] متحد معها [ماهیت] و وجوده مغايره و عارض لها تحلیلا و ذهنًا [که این همان تغایر تحلیلی است، یعنی موطن ماهیت همان موطن تشخص است.] كما هو حال عوارض الماهیه كالفصل للجنس و...»

صدرا تمام تلاشش این است که: ما نمی خواهیم تغایری درست کنیم که موطن صفت با موطن موصوف تفاوت پیدا کند. صدرا دارد با ادبیات قوم پیش می رود که ما هم به متن و حالت انتزاعی متن تعبیر کردیم.

بنده اگر بخواهم می توانم اصطلاح را جلوتر ببرم ولی الان در صدد بیان صدرا هستم.

اینجا معقول اول، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی را مطرح می کند.

در معقول اول، عروض خارجی است، در معقول ثانی منطقی عروض ذهنی است و در معقولات ثانی فلسفی، عروض تحلیلی است، نه ذهنی و نه خارجی. لذا می توان به این نتیجه رسید که مراد ایشان از تحلیلی نه ذهنی است و نه خارجی. اینجا هم اصل عروض و موضوعش کجاست، نوع قضیه و مطابق آن پرداخته است.

در معقول اول، موضوع... مطابق حکم از باب ثبوت شیئی لشیئی است که از باب اتصاف خارجی است.

معقول ثانی منطقی: عروض ذهنی، موضوع ذهنی، قضیه ذهنی و مطابقش اتصاف ذهنی است.

معقول ثانی فلسفی: عروض تحلیلی، موضوع ذات شیئی من حیث هی هی، مطابقش اتحاد در خارج است، نه در ذهن، چنین قضیه ای عروض خارجی است.

«اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت و قد يراد به المنعوت به و قد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مع صفة الوجود.

فالأول كالكلّي المنطقي.

و الثاني كالكلّي الطبيعي.

و الثالث كالكلّي العقلي و هو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٨٩

و المعقول الثاني كالنوع المنطقي و كذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض- و تارة على المعروض و تارة على المجموع إلا أن ظرف العروض و نحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة.

[معقول اول:] ففي الأبيض و أشباهه كان العروض في الخارج و الموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي و القضية التي حكم فيها على شيء بأنه أبيض مثلا، خارجية، مفاد الحكم و مطابقتة فيها ثبوت شيء لشيء و اتصافه به في الخارج و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه و المثبت له في ذلك الظرف.

[معقول ثانى منطقی:] و فى الكلى و كذا الجزئى أو النوع أو الجنس أو ما ىجرى مجراها- ىكون العروض فى الذهن.

و الموضوع اعتر فى الوجود الذهنى و القضية التى حكم فىها على شىء بأنه كلى أو جزئى أو نوع أو ذاتى أو عرضى أو قضية أو قياس مثلا، ذهنية، مفاد الحكم و مطابقة فىها ثبوت شىء لشىء و اتصافه به فى الذهن فقط و هو فرع على ثبوت المحكوم علیه- و المثبت له فى ذلك الظرف.

[معقول ثانى فلسفى:] و فى الوجود و الواحد ىكون العروض فى اعتبار التحليل [یعنى نه ذهنى و نه خارجى]- و الموضوع اعتر فىه حال ذاته من حيث هى هى مجردة عن الوجودین. [كه ناظر به موضوعات در قضاياى حقیقیه است.]

و القضية التى حكم فىها على الماهية بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واجبة أو ممكنة ليست خارجية صرفة و إن كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الإنسان موجود و لا ذهنية صرفة و إن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقیقة واقعية، مفاد الحكم و مطابقة فىها هو الاتحاد بین معنى الموضوع و معنى المحمول فى الوجود و هو متفرع على تحصل معنى الموضوع و ماهيته من حيث هى فى ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد علیه من حيث نفسه و ذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود و الإمكان و المجعولية و نظائرهما.»

مشاعر ص ۱۵ و ۱۶

ص ۲۳ و ص ۲

ص ۳۱ و ۳۲

كه تعبیر کرده است به عارض الماهیه، كه این را توضیح می دهد كه این نوع عارض، نه ذهنى است و نه خارجى، با این توضیحات ما می فهمیم كه صدرا چه کرده است، اما ما اگر بخوایم زبانى بهتر و اصطلاحى بهتر قرار دهیم، منعى نیست، لذا می توان گفت: عروض تحلیلى خارجى یا خارجى تحلیلى.

آن نکته صدرا درست است که ما عینیت داریم و این اجازه نمی دهد که ما دو متن داشته باشیم.

عروض خارجی تحلیلی یا عروض خارجی غیر وراء.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۸ (۱۳۸) (۱۳۹۳.۱۰.۲۱ / ۱۹ ربیع الاول / یکشنبه)

حالت اندماجی، تعبیر بهتر از آن «حالت غیر وراء» است. که این در آن متن واحد موج می زند.

صدرا در صدد این است که به این ادبیات دهد. اتصاف در خارج است، عروض هم در خارج هست؟ صدرا: بله. اما عروض تحلیلی که متن معروض با عارض دو متن نمی شوند، بلکه عارض را باید در متن همان معروض پیگیری کرد.

صدرا چندین جا به آن پرداخته است، هر جا دیده است که عارض و معروضی هست و آن حالت، حالت انتزاعی است، در عین این که امر خارجی وجودی است، وراء آن متن وجودی نیست، از آنجا موج می زند، از آن تعبیر می کند به عروض ویژه ای به نام «عروض ماهیت» که عارض الماهیه و عارض الوجود.

ما دو نوع عروض داریم:

عارض الوجود. عارض الماهیه

۱- عارض الوجود: چه عارض وجود خارجی و چه عارض وجود ذهنی. که این عارض، به حسب وجود

ذهنی و خارجی حاصل شده است.

اینجا موطن عارض متأخر است از موطن معروض، ولو عرض لازم هم باشد، ولی از متن ذات معروض متأخر است. یعنی اولاً معروض را داریم، حتی اگر خاصیتی باشد که عارض باشد، اینجا یک موطن متأخر دارد.

وقتی میگوییم: السماء فوقنا، ولو انتزاعی هم باشد، متأخر از متن سماء است. منظور از عارض الوجود این است: که عارض در موطن ذات معروض حاضر نیست، ولو نبوده باشد، یا به نحو لازم با او بوده باشد.

در چنین مواردی، عارض الوجود، تا وجود معروض نباشد، وجود عارض را نخواهیم داشت.

در عارض الوجود باید اینچنین گفت که ابتدا معروض بود، سپس عارض، چه تقدم رتبی باشد و چه تقدم زمانی.

۲- عارض الماهیه: اما صدرا می گوید در ذهن یک نحوه عروض هایی داریم که مثل قبلی نیست، بلکه این امر عارض، موطنی وراء غیر از موطن معروض ندارد. از موطن ذات معروض متأخر نیست، تا می خواهد متحصل شود، به نفس همان معروض موجود می شود. در این موارد ما اصلا جدای از هم نداریم. بلکه گاهی همان عارض سبب می شود معروض بیاید.

در این نوع موارد، حقیقتا متن تحققی عارض، همان متن تحققی معروض است، فقط یک نوع مغایرت به لحاظ معنی دارند. یعنی وقتی من تحلیل می کنم، می توانم بگویم این حیث از آن حیث جداست، این امر از آن امر جداست.

مثال رسمی مورد پذیرش قوم:

مگر حکماء فصل را عارض بر جسم نمی دانند؟ بله. صدرا: پیرسید ابتدا باید جنس باشد تا فصل متحقق شود؟ همه حکماء می گویند: خیر، بلکه جنس به نفس فصل محقق می شود.

طبیعتا خودتان می خواهید بگویید: همان موطن فصل جنس را آورد یا همان موطن جنس فصل را آورد که بعدا به این می رسند که فصل جنس را می آورد.

حتی در مورد شخص و نوع هم می گویند که تا نوع شخص نشود، محقق نمی شود. حال آیا ابتدا نوعی داریم سپس شخص؟ یعنی موطن نوع از موطن شخص جداست؟ خیر، بلکه می گویند: نوع به نفس شخصش محقق است.

این ها را عروض تحلیلی یا عقلی گذاشته است، اینجا اسمش را می گذارد عارض الماهیه.

عارض الوجود معروض وجود ذهنی یا خارجی است، اما در عارض الماهیه اینچنین نیست. در عارض الماهیه گاهی عارض اقوی تحصلا هست نسبت به معروض، مثل فصل نسبت به جنس، و وجود نسبت به ماهیت. که وجودی که عارض بر ماهیت است اقوی تحصلا است نسبت به ماهیت.

خود مشاء متوجه هستند که صفت وجود برای ماهیت، غیر از قیام برای زید است. که در وجود و ماهیت، ماهیت به نفس این صفت متحقق است. صدرا این گونه از اوصاف را عارض الماهیه می داند.

عارض الماهیه، در مورد عروض تحلیلی به کار می رود. جنس برای خود معنایی مستقل دارد ولی در خارج تا فصلش نیاید، هیچ وقت مثلاً حیوان متحقق نخواهد شد.

در هر عروضی ما یک نوع مغایرت می خواهیم، دو نوع عروض داریم: ۱- عروضی که ابتدا باید معروض باشد سپس عارض بیاید. ۲- عروضی که به نفس معروض عارض هم هست، بلکه معروض به نفس عارض می آید مثل عروض وجود بر ماهیت.

صدرا از عروض تحلیلی به عارض الماهیه یاد کرده است. گرچه عند الدقه عارض الماهیه أعم است از عروض تحلیلی.

عروض تحلیلی کی داریم؟ وقتی که عقل آمده باشد و حیثی را از حیثی جدا کرده باشد، آن وقت شکل می گیرد. صدرا با التفات این مسأله را جدا می کند، حتی زید اعمی و السماء فوقنا آن چیزی نیست که من در مسأله وجود و ماهیت دنبالش هستیم. در وجود و ماهیت اتحاد عینی دارد، اما در زید اعمی و السماء فوقنا این طور نیست. عمدتاً و بیشترین جایی که خیلی می شود عارض الماهیه را مانور داد، نسبت فصل با جنس و شخص با نوع است. فصل و جنس را به عنوان مفهوم نگاه نمی کند، بلکه به فضای تحقق ناظر است.

مجموعه رسایل فلسفی، ص ۱۶۸

خواجه سه سوال از نصر الدین خسروشاهی دارد که ابتدا سه سوال خواجه نصیر مطرح کرده است و بعد نصر الدین جواب داده است. بعد جناب صدرا به آن سه سوال جواب داده است به نام «أجوبه نصیریه»

«ان العارض علی ضربین: عارض الوجود و عارض الماهیه. اما عارض الوجود فکالسواد و الحركة و غیرهما من عوارض الجسم و غیره سواء کانت مفارقة او لازمة الوجود. و اما عارض الماهیه فکطبیعة الفصل لطبیعة الجنس

المتقوم بها في الوجود دون الماهية، فان ماهية الجنس لا يحتاج الى الفصل بحسب المعنى و المفهوم، فيكون كالعرض اللاحق لها، مع انه لا يوجد [جنس] الا بأحد الفصول المحصلة ايها

مجموعه رسائل فلسفي صدر المتالهي، ص: ١٦٨

في الكون، المقومة لها في التحقق؛ و كالمشخصات، فان نسبة الشخص الى طبيعة النوع و الماهية كنسبة الفصل الى طبيعة الجنس، و ماهيته [شخص] في ذاته متحد في الوجود مع الماهية، و عند التحليل عارض للماهية مقوم لتحصلها؛ و من هذا القبيل عروض الوجود للممكن، فان وجود كل موجود ممكن من عوارض ماهيته الكلية لا من عوارض هويته الشخصية، و عارض الماهية ايضا كعارض الوجود، و قد يكون لازما كلوازم الماهيات، و قد يكون مفارقا كالفصل للجنس و المشخص للنوع.»

رساله تصور و تصديق ص ٣١٤

«و ثالثها أنه عبارة عن تصور معه حكم، و هو مذهب صاحب المطالع و غيره، و لعل

التصور و التصديق، ص: ٣١٤

مرادهم من التصور هو المعنى الجنسي، و كونه معروضا للحكم أنه كذلك في ظرف التحليل لا في الوجود، و يكون المراد من العروض ما يكون بحسب الماهية لا بحسب التحقق كما يقال:

الفصل من عوارض الجنس و يراد به عارض الماهية لا عارض الوجود، أ لا ترى أن الوجود من عوارض الماهية الموجودة بذلك الوجود، و كذا الناطق عارض لماهية الحيوان لا لوجوده؟

و هذا النحو من العروض لا ينافي العينية في الوجود.»

اسفار ج ٦، ص ٧٦

«»

اسفار ج ٦، ص ٥٠

که بین عارض الوجود و عارض الماهيه فرقی هست در عين حالی که در خارج یکی هست.

«»

«اعلم أن العارض على ضربين: عارض الوجود، و عارض الماهية. و الأول كعروض البياض للجسم أو الفوقية للسماء في الخارج،

المشاعر، ص: ١٦

و كعروض الكلية و النوعية للإنسان و الجنسية للحيوان.[اين مثال مورد قبول استاد نيست] و الثاني كعروض الفصل للجنس و التشخص للنوع.

(٣٢) و قد أطبقت ألسنة المحصلين من أهل الحكمة [يعني محققان مشاء، حتى توضيحي كه سيد سند هم داشت كه در خارج اتحاد برقرار است]. بأن اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها ليس اتصافا خارجيا و عروضاً حلولياً، [توضيح عارض الوجود و عروض حلولي:] بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقق و الكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة، بل مجرداً عنها و عن عروضها، سواء كانت الصفة انضمامية خارجية، كقولنا: زيد أبيض، - أو انتزاعية عقلية، كقولنا: السماء فوقنا، - أو سلبية، كزيد أعمى. [بايد آن چه به عنوان انتزاعي در بحث های ماهيت و وجود، با آن انتزاعي كه مشهور در مورد مثل السماء فوقنا گفته اند، فرق گذاشت.] و إنما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي و عروض تحليلي، [چون يك متن داريم و يك موطن داريم و با دقت عقلي توانستيم چنين عروضی داشته باشيم.] [تعريف دقيق عارض الماهية:] و هذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصل و جودى - لا خارجاً و لا ذهنياً - لا يكون المسمى بذلك العارض. فإن الفصل مثلاً إذا قيل إنه عارض للجنس، ليس المراد أن للجنس تحصلاً و جوداً في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه أن مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، و إن كان متحداً معه و جوداً. فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد، [كه به همان معنایی كه از اسفار ج ٤ خوانديم اشاره دارد.] فهكذا حال الماهية و الوجود إذا قيل إن الوجود من عوارضها. [كه متن تحقق ماهيت با متن تحقق وجود یکی بايد باشد. همان است كه صدرأ می گوید از بوعلی گرفته ام، و می گوید من این را از بوعلی گرفته ام.]

(٣٣) فإذا تقرر هذا الكلام: فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها و تفررها. فإذاً يجب

المشاعر، ص: ١٧

أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية و تتحد معه وجوداً مع مغايرتها إياه معنى و مفهوماً في ظرف التحليل. تأمل فيه.»

مشاعر، ص ٣١

«فالتحقيق في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا إليه من أن عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود و غيره في التحليل العقلي: [مبررّش در خارج هست، صفات خارجى است و اتصاف خارجى است، به اين معنى نيست كه طرف اتصاف از هم بايد جدا باشند، بلكه مى تواند عين هم باشند، كه ما از آن تعبير كرديم به حالت غير وراء] أن للعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية و وجود، و في هذا التحليل يجرّد كلا منهما عن صاحبه، و يحكم بتقدم أحدهما على الآخر و اتصافه به: أما بحسب الخارج، فالأصل و الموجود هو الوجود، لأنه الصادر عن الجاعل بالذات، و الماهية متحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه و اتحادها به بحسب نفس هويته و ذاته، و أما بحسب الذهن، فالمتقدم هي الماهية، لأنها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن، و لا يحصل من الوجود إلا مفهومه العام الاعتباري. فالماهية هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، و التقدم هاهنا تقدم بالمعنى و الماهية، لا بالوجود. فهذا التقدم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.»

مشاعر، ص ٢٥

«لكن ما حققناه في الأصل من أن الوجود غير زائد على الماهية، و ليس عروضه لها عروضاً خارجياً و لا ذهنياً، [كه صدرا از هر دوى آن ها تعبير کرده است به عارض الوجود] إلا بحسب التحليل، كما أشرنا إليه.»

مشاعر، ص ٢٣

«قد مر أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر، ليتصور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم و التأخر و المعية. فلا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر، و لا معية أيضاً، إذ الشيء لا يتقدم على نفسه، و لا يتأخر، و لا يكون أيضاً معه.»

(٥٥) و عارضية الوجود للماهية أن للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود: فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۹ (۱۳۹) (۲۲.۱۰.۱۳۹۳ / ۲۰ ربیع الاول / دوشنبه)

انتزاعی یعنی یک جهت اتصاف و حظ وجودی در خارج است، ولی وراء منشأ انتزاع و متن نیست.

منشا انتزاع در خارج است، ولی عروض به نحو عروض تحلیلی است.

بخش دوم بحث:

دیدگاه ویژه صدرا در باب اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

صدرا طبق نگاهش، کار شیخ اشراق را نمی‌پسندد.

چه چیزهایی صدرا را کشانده به بحث اصالت وجود

اول خودش اصالت ماهوی بوده و چندجا هم گزارش کرده است

ص ۴۹ ج ۱

ص ۲۰۷ سه رساله فلسفی

ص ۳۵ مشاعر

البته اصالت ماهوی در بستر دوانی و مشابه دوانی بوده است؛ مثل میرداماد

بیشتر با دستگاه دوانی گفته است

بعدها که قائل به اصالت وجود شد، در بحثهای قبلی دست برد و آخرش مثلاً گفت که قائل به اصالت وجود هستم

و این شارحان را به دردرس انداحت که حرف دوانی را گفته ...

عوامل گرایش صدرا به اصالت وجود

۱. خللهایی که در اصالت ماهیت میدید که زمینه افتراق شد

۲. دیدگاه عرفانی و اعتنای او به کار عرفا که می‌دید آنها قائل به اصالت وجودند، آن هم وجود حضرت حق

در تمهید و مقدمه قیصری، ادله ای برای اصالت وجود آمده است و حرف شیخ اشراق رد شده است

حداقل می‌دانیم که مقدمه و شرح فصوص قیصری در دست صدرا است

۳. تجارب سیروسلوکی و کشفی

پس از آن، فاصله‌گرفتنی است که برای او حاصل شد.

آهسته آهسته به این معنا پی برد

کارهای میرداماد را هم مورد مناقشه و بررسی دقیق قرار داد

از سرمایه‌های مکتب شیراز و میرداماد بسیار استفاده کرد

اینطور نیست که هیچ پیشنهادی نباشد

خودش چندجا می‌گوید که قریب این بحث را مثلا سید سند گفته است یا میرداماد...

ادبیات اعتباری انتزاعی پدیدآمده در مکتب شیراز و اصفهان را استفاده می‌کند و تحلیل انتزاعی را مقداری جلوتر می‌برد.

حیثیت تقییدیه که عملا در کار میرداماد است،

اتصاف خارجی، انتزاع، اتحاد

به همه هم ایراد گرفته است و اشکالات آنها را مطرح کرده است و ترقیهای خودش را دارد

اینها تبدیل شده به ادله فراوان صدرا

۱۱ تا دلیل در اصالت وجود و ۷-۸ دلیل در جعل وجود دارد

این سرمایه‌ها از شیخ اشراق شروع شد.

بعد او هم بحث مجعولیت و هم اصالت مطرح شد.

این پیشینه کار صدرا است بلحاظ تاریخی،

اما بخصوصه در مورد ماهیت چه کرد؟

ادبیات اعتباری را اعتباری انتزاعی کرد با همان روند تاریخی که شروع شده بود + اندیشه انتزاعی که خود او دارد که حظی از وجود پیدا می‌کند

ج ۱ ص ۶۸ اسفار

«... إن جهة الاتحاد في كل متحدین هو الوجود سواء كان الاتحاد أی الهو هو بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض فإن جهة الاتحاد بين الإنسان و الوجود- هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات و جهة الاتحاد بينه و بين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات و جهة الاتحاد بين الإنسان و الأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض بالعرض فحينئذ لا شبهة في أن المتحدین لا يمكن أن يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة و إلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحو من الانتساب فلا محالة «۴» أحدهما أو كلاهما انتزاعی و جهة الاتحاد أمر حقیقی فالاتحاد «۵» بين الماهيات و الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۶۸

إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و الماهيات أمور حقیقیة كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات أمورا **انتزاعية اعتبارية** و الوجود حقیقی عینی كما هو المذهب المنصور.

اسفار، ج ۱، ص ۸۳

با این طرح ادبیات انتزاعی را روشن کرد

اعتباریت ماهیت را الآن می‌شود معنا کرد

اصالت وجود را هم با همین بحثها می‌توان گفت که به چه معناست

متاسفانه اصالت را برخی صرف مصداق داشتن گرفته‌اند که درست نیست و ماهیت هم مصداق دارد

وجود اصیل به حیثی است که به ما ماهیت می‌دهد و عقل آن حیث را انتزاع می‌کند.

عقل، ماهیت را به گونه حالت متن بودن درک می‌کند

چند متن

اسفار ج ۲ ص ۲۹۶

«إذ قد علم منه تصريحاً و تلويحاً أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية - لا حظ لها من الوجود العيني و إنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الموجودات - التي هي الموجودات العينية و اتحادها ماهيات معها وجودات فكما أن ذات الواجب تعالی الذي هو الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص ۲۹۷

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم و القدرة و الحياة و غيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق و الحياة و قوة الإحساس و التحريك و القدرة على المشى و الكتابة و غيرها إلا أن وجود الواجب في غاية الكمال و التمام و هو فوق التمام.

ص ۲۹۸

... بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به و يحمله عليها و لهذا حكم العقل بتقدم الوجود عليها في الخارج و تأخره وجود عنها ماهيت في الذهن كما مر تحقيقه.»

لذا همه این متنهای خوانده شده در باب اتحاد، باعث می‌شود که این بحث راحت تر زبان پیدا کند

عقل می‌تواند این دو جهت را جدا کند و الا یک وجود بیش نیست.

«فقد علم مما ذكره و مما ذكرناه أن الماهية متحدة مع الوجود فى الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل فى أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ و الماهية متحدة محمولة عليه لكن فى مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق و يتقدم الآخر بحسب الذهن و هى الماهية لأنها الأصل فى الأحكام الذهنية و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهية و سيجىء أن هاهنا تقدما غير الخمسة المشهورة و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجملة مغايرة الماهية للوجود و اتصافها به أمر عقلى إنما يكون فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت فى الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود إذ الكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين الخارجى و الذهنى معها و يصفها به.»

عقل است كه انتزاع و جدا مى كند

«نقد و إشارة:

قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع- بأن يكون للماهية كون و لوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية و حصولها و ما به تتحصل فهى فى حد نفسها فى غاية الكمون و البطون و الخفاء و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية و الاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما «٢» مادة و صورة عقليتان فانصبغ الماهية بالوجود إنما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهمه و وجود حاصل لها و يصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل و خصوصا للمتحصل الذى يتحصل ذلك المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له.

و أما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتألف منها و تقدم الماهية على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية و الكلام فى التقدم الذى يكون بحسب العلية و التأثير.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٠١

فإن قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.

نقول هذا فاسد «١» من وجوه منها أنا قد بينا «٢» أن العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم أحدهما على الآخر فى

الواقع فإن الموجود فى الحقيقة هو الوجود و الماهية منتزعة عنه و متحدة معه و من قال من المحققين بتقدم الوجود

بحسب العين على الماهية معناه أن الوجود هو الأصل فى الصدور من الجاعل و التقرر فى الأعيان لكونه نفس

التقرر فى الأعيان و الماهية مفهومة منه يعنى يفهم منه، عقل انتزاع مى كند، نه اينكه سنخ ماهيت، مفهومی باشد كه بعضيها اينطور برداشت کرده اند كه

نادرست است متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية و التأثير إذ الماهيات غير مجعولة و لا متأثرة

لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

و بالجملة ما لم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهية و إذا صدر الوجود تقررت الماهية لكن

فى مرتبة الوجود لا فى مرتبة متأخرة و لا متقدمة- إذ لا استقلال لها فى الكون و الحصول فى الواقع.»

اسفار ج ١، ص ٢٠٠

«»

اسفار، ج ١، ص ٤٠٣

«و أما المسمى بالماهية فإنما هى متحدة معه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٤٠٣

ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك

المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحكاية هى الماهية و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص

و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا.»

لذا صدرا ماهيت را انتزاعى مى داند و اعتبار و انتزاع عقل،

از خارج می‌فهمد و بر آن حمل می‌کند به حسب واقع

انتزاعی دو پا دارد:

یک بحث: مبرر انتزاع چیست؟ بلحاظ خارج، یعنی جزء حالتهای انتزاعی و حقایق خارجی انتزاعی است، یعنی

متنی است که حالت آن وراء آن نیست

بحث دیگر: بلحاظ ذهن: انتزاع عقل.

که از این به بعد، بخش دوم بحث است که چه چیزی به ذهن می‌آید و چرا ماهیت به ذهن می‌آید و انتزاع عقل

چیست؟ و...

(بعد جلسه بحثهای جالبی درباره مفاهیم منطقی و فلسفی و فلسفه منطق و جزءیت و کلیت و... در منطق و فلسفه

و عرفان مطرح شد / صدرا در حاشیه بر الهیات شفا).

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۰ (۱۴۰) (۱۳۹۳.۱۰.۲۳ / ۲۱ ربیع الاول / سه شنبه)

بحث عروضی که ما عرض کردیم، را علامه در نهاییه در فرع ششم از فروع اصالت وجود بیان کرده اند.

فرع ششم: ان الوجود عارض للماهیة

این عروض یعنی ماهیت در ذهن با وجود عین هم نیستند و مغایر هم هستند. البته لزوما این بیان، همان لزوما

همان عروض تحلیلی که ما گفته ایم نیست.

ایشان سه استدلال می‌آورد که ما از آن‌ها استقبال می‌کنیم.

دلیل اول: وجود را از ماهیت سلب می‌کنیم. و این نشان می‌دهد که وجود جزء ذات ماهیت نیست و غیر اوست.

چون اگر جزء ذات بود سلب آن جایز نبود.

دلیل دوم:

ماهیت اگر بخواهد وجود پیدا کند، نیاز به دلیل دارد و تا دلیل آورده نشود، وجود برای ماهیت به اثبات نمی رسد. در حالی که اگر ذاتی بود، نیاز به دلیل نداشت.

دلیل سوم

ماهیات نسبت به وجود و عدم علی السویه است که اگر جزء ذات یا ذاتیات بود، نباید چنین نسبتی بین ماهیت با وجود بوده باشد.

این بیان علامه همان است که در مقدمه سوم استدلال ایشان به کار رفت.

مقدمه سوم: «و الماهیة غیر الوجود لأن المختص غیر المشترك - و أيضا الماهیة لا تأبی فی ذاتها - أن یحمل علیها الوجود و أن یسلب عنها - و لو كانت عین الوجود لم یجز أن تسلب عن نفسها - لاستحالة سلب الشیء عن نفسه - فما نجده فی الأشياء من حیثیة الماهیة - غیر ما نجده فیها من حیثیة الوجود.»

این بیان همان مقدمه سوم است فقط در اینجا یک چیز افزوده شده است و آن این که این زیادت را عقل درک می کند.

متن سادسا

«سادسا أن الوجود عارض للماهیة بمعنی أن للعقل أن یجرد الماهیة عن الوجود فیعقلها وحدها من غیر نظر إلی وجودها فلیس الوجود عینها و لا جزء لها.» [اینجا صرفا عروض ذهنی را مطرح می کند].

و من الدلیل علی ذلك [۱-] جواز سلب الوجود عن الماهیة و [۲-] احتیاج اتصافها به إلی الدلیل [۳-] و كونها متساویة النسبة فی نفسها إلی الوجود و العدم و لو كان الوجود عینها أو جزءا لها لما صح شیء من ذلك.

[ناگفته نماند: تا مغایرت درست کردید، یعنی رسیدید به معنایی دون معنایی. که دو معنی حکایت از دو محکی می کند.

ما در بحث های صدرا از عروض تحلیلی خارجی صحبت کردیم. که در خارج یک وجود است و یک نوع عروض لطیف و ظریف در خارج داریم، گرچه عقل این ظرافت را می فهمد، و این تغایر ذهنی، مشکلی ندارد، اما

آن چه که اهمیت دارد، کشاندن این عروض به خارج است. علامه در اینجا صحت از عروض ذهنی کرده اند. همین که انسان بفهمد این ها در ذهن مغایرند، ما را به مغایرت در خارج می کشاند، که مغایرتی ظریف و دقیق است، لذا صدرا در خارج مغایرت وجود و ماهیت را درست کرد.

اگر بحث را به خارج ببرید، این می شود همان عروض تحلیلی که ما بیان کردیم.

ما از عبارات علامه فضای ذهنی را می فهمیم، اما یک اضافه ای در اینجا دارد که این مغایرت ذهنی، منافاتی با اتحاد خارجی ندارد، که ما می خواهیم از آن استفاده کنیم. چرا منافی با خارج نیست؟ چون ما اثبات کردیم که در خارج با یک وجود و واقعیت روبرویم. که این همان مقدمه پنجم است.

ما در ذهن با دو مفهوم مواجهیم، که این دو از خارج انتزاع شده اند و ما در خارج بایک وجود بیش مواجه نیستیم، از طرفی با اثبات اصالت وجود، ما را می کشاند به این نتیجه که مغایرت در ذهن، منافی با اتحاد در خارج نیست. پس ماهیات با وجود در خارج متحدند، جز این که با مبنای اصالت وجود وجود اصیل است و ماهیت اعتباری. و چون اعتباری اند، تکرر آن ها موجب تکرر متن نمی شود.

و المغایرة كما عرفت عقلية، فلا تنافی اتحاد الماهية و الوجود خارجا و ذهنا [یعنی شما هر جا ماهیت را در نظر بگیرید، وجود همانجا هم هست، ولو در ذهن فوق ذهن ماهیت را لحاظ کنید].^۳، فلیس هناک [در خارج] إلا حقيقة واحدة هي الوجود لمكان أصالته و اعتباريتها [پس مغایرت ذهنی منافی با اتحاد خارجی ندارد، که امر خارجی، وجود اصیل است و امر اعتباری ماهیت است. که این را اگر بخواهیم خوب زبان دهیم، تعبیر می کنیم به «اتحاد متصل و لا متصل» یعنی ماهیت با خارج متحد شد و عین شد، اما عینیت ذی ظل و ظل، متن و حالت متن، اصیل و حیث و حالت متن.

این باعث می شود که ادبیات را تغییر دهیم بگوییم:

ابتدا گفتیم عروض را ذهنی گفته اند، اما با توضیحی که در ادامه داده است، می توانیم بگوییم ایشان اتحاد ماهیت و وجود را از نوع متصل و لامتصل می دانند. [سوال: بقریت و غنمیت و انسانیت و... با وجود متحد شدند.

^۳ - در ذهن فوق ذهن، انسان را از وجود جدا کنید، صدرا می گوید در همانجا هم تخلیه اش مثل تخلیه است.

آیا این وجودها یک نوع با هم اختلاف پیدا می کنند یا خیر؟ یک نحوه انحاء وجود پیدا می کنیم یا خیر؟ بله. وجودها به لحاظ غمی و بقری و... تفاوت می کنند. ما اختلاف ماهیات را می فهمیم، این اختلاف بنا بر اتحاد ماهیت با وجود، باید بگوییم که وجودها هم با هم اختلاف دارند. پس باید بگوییم: من با چند نحوه وجود روبرویم که به من چند نحوه ماهیت داد. من نگفتم انسان باش، بلکه او انسانیت را به من اعطا کرد، هکذا بقریت و غنمیت و... به تعبیر دیگر پس وجودها هم یک نحوه اختلاف را دارا هستند.

پس اگر این است، باید بگوییم: ماهیات انحاء وجود هستند. به صورت کشف اِنّی، که از اختلاف ماهیات یک نحوه اختلاف در وجودات را می فهمیم. گرچه تعبیر دقیق این است که: انحاء وجود به ما ماهیات را اعطا می کند. علامه اتحاد ماهیت با وجود را درست کرد، پس اختلاف ماهیات یک نحوه خبر از اختلاف وجودات می دهد. إن شاء الله این را بعدا باید با تفصیل بیشتری در بحث تشکیک توضیح دهیم.

پس از مغایرت ذهنی به ...

ما می خواهیم بگوییم: علامه عروض تحلیلی خارجی را قبول می کند، اما ابتدائاً همان بیانی که در مقدمه سوم را گفته بودند آوردند که این عروض صرفاً ذهنی است. ولی با تبیین های بعدی علامه می توان به عروض تحلیلی خارجی منتقل شد.

فالماهیات المختلفة یختلف بها الوجود - نحواً من الاختلاف من غیر أن یزید علی الوجود شیء [حالت غیر وراء که همان ادبیاتی که می دادیم حالت غیر وراء، گونه غیر افزایشی بر متن در خارج. این نکته خیلی عالی است، هم ماهیت را برده است در خارج، و هم ماهیت خارجی به گونه ایست که افزوده بر متن نیست، یعنی گونه متن است که وراء متن نیست. نحوی از اختلاف از ماهیت سر می زند که در حقیقت کشف اِنّی میکند از اختلاف در وجود. چرا به نحو اِنّی می گوییم؟ چون علامه بعدا در بحث تشکیک می گوید: دو نوع کثرت داریم: کثرت ماهوی و کثرت در وجود، که کثرت در ماهیت هم بعرض الوجود است. یعنی وجود به گونه ایست که چنین ماهیت را به

من داده است. آن وجود به گونه ایست که این گونه را به من داده است.^۱] و هذا معنی قولهم إن الماهیات أنحاء الوجود] پس علامه از بحث مغایرت ذهنی و سپس اتحاد و بعد اصالت وجود، رفت در خارج و بعد دارد احکام خارجی ماهیت را بیان می کند. یکی از آن ها این است که ماهیت أنحاء وجود است.]

[اختلاف های ماهیت چگونه است؟ بقر، غنم، انسان، حجر و...

این اختلاف را آوردید در وجود و ماهیت را بردید در دل وجود، این اختلاف رفت در وجود، پس وجود باید این حدّها را داشته باشد. چون هر ماهیتی یک محدوده است، انسان و بقر و غنم و... هر کدام یک محدوده ای دارند. شما که ماهیات را بردید در خارج، پس ماهیت باید بشود حدّ الوجود.

منظور از حدّ الوجود یعنی عدمی؟ نه، بلکه محدوده و سقف وجودی است. یعنی وجودی تا اینجا را نشان می دهد، که لازمه اش معنایی عدمی است که یعنی آن ها و چیزهای دیگر نه؛ ماهیت می گوید: این محدوده آثاری من است. در انسان مثلاً جوهریت و جسمیت و نامیت و حساس و متحرک بالاراده و نطق کلی را لحاظ کرده اید. انسان کلی این محدوده ها را پر کرده است. هر فصلی که افزوده می شود، آیا چیزی بر ذات می افزاید یا این که می گوید: من این چیزها را ندارم؟ باید گفت که این فصول، دارایی است که حاکی از محدودیت است. به تعبیر دقیق تر، ماهیت حد وجودی وجود است نه حد عدمی. بله، یلزمه السلوب.

من آن نیستم که این را ندارد و آن و آن و آن... که این خصایص را ندارد.

پس علامه ماهیت را به شکل سلبی نگاه نکرد، بلکه به صورت محدوده وجودی، سقف وجودی، پایانه وجودی لحاظ کرده است.]

و إلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة- من التميز و البينونة- و اختلاف الآثار و هو معنی قولهم إن الماهيات حدود الوجود؛ فذات كل ماهية موجودة حد لا يتعداه وجودها [یعنی وجود تا اینجاها را دارد] و یلزمه

^۱ - أن الكثرة من الجهة الأولى و هي الكثرة الماهوية- موجودة في الخارج بعرض الوجود- و أن الوجود متصف بها بعرض الماهية- لمكان أصالة الوجود و اعتبارية الماهية- (نهايه، ص ۱۷)

سلوب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها [ولی آن حیطة خود را دارد] فماهية الإنسان الموجودة مثلا حد لوجوده لا يتعداه وجوده إلى غيره فهو ليس بفرس و ليس ببقر و ليس بشجر و ليس بحجر إلى آخر الماهیات الموجودة المباینة للإنسان.»

پس علامه ماهیات را با اتحاد برد در خارج، که آثاری دارد به لحاظ وجودی ...

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۱ (۱۴۱) (۱۳۹۳.۱۰.۲۷ / ۲۵ ربیع الأول / شنبه)

بحث را می خواهیم از یک جای طبیعی شروع کنیم، وگرنه آن چه که قوم گفته است اتکاء بر این مطلب دارد که شخص مقدماتی را گذرانده است و بعد وارد بحث اصالت و اعتباریت شود.

اما بهتر این است که یک تصویر درستی از ماهیت و... بیاید تا بهتر این مسأله در ذهن مبتدی شکل بگیرد.

می خواهیم از آنجایی که علامه در مورد ماهیات فرمود: ماهیات حدود وجودند، شروع کنیم.

چگونگی دستیابی به ماهیت^۲

مقدمه اول

برای این که به حجر و شجر و... دست پیدا کنیم

تعریف ماهیت از نگاه استاد:

«ماهیات ممکنات هر یک محدوده ای از حقایق اثباتی و امور ایجابی را نمایندگی می کنند و هر یک از دیگری

ممتازند، یعنی هر یک از ماهیات حدی دارند که ممتازند.»

^۲ - به عنوان مقدمه برای بحث اصالت وجود در بدایه و نهاییه طرح گردد.

کل ممکن زوج ترکیبی. که صدرا باید این را بر اساس اصالت وجود خودش یک فکر جدی بکند که این حرف در مشاء هست. که این حرف در مورد ممکنات را به عنوان مفروض می گیریم گرچه توضیح دادنش هم نیاز به مقدماتی دارد که الان به آن نمی پردازیم. در مقابل واجب فقط وجود است و هیچ ماهیتی ندارد.

یافتن ماهیات در جواهر

جسم

حکماء از یک جوهری که ابعاد قابل امتداد ثلاث دارد که امتدادی جوهری است، از این تعبیر به جسم کرده اند. این که آیا دقیقا این تعریف حقیقت جسم است یا لوازمش است؟ این بحثی است که در جای خودش باید پیگیری شود. که باید فصل اشتقاقی را از فصل منطقی جدا کرد.

عناصر

معدنیات چیست؟ همه این چیزهایی که گفتیم را دارد، ولی یک فصل اخیری دارد که باعث صورت معدنی ماء یا هواء یا نار یا آب کرده است. که این ها علاوه بر جسمیت، فصل دیگری دارند.

صدرا از این عناصر ۱۱۴ گانه استقبال می کند و می گوید: به نظرم اول از عنصر نخستین اخص شروع می شود، که بعد از آن عناصر چهارگانه شکل می گیرد.

ما واقعا در طرح های فلسفی با یک ماده و یک صورت مواجهیم و به صورت هم نیازمندیم. و بحث های جدید چیزی را به هم نمی زند، که نیاز به تحلیل های جدیدی هم دارد.

این جسم چی شد که شد عنصر آب؟ یک فصل ویژه. یک امر جدید ایجابی رویش آمد که سبب شد بشود ماء. نه به نادارایی، بلکه به دارایی اش.

تا اینجا اثباتی است.

معدن

بعد رسیدیم به معدنیات، که بر همان صورت عنصریه، چیزی افزوده شده است. که آن صورتی است که آن را گچ و یا... کرده است. که این هم به دارایی اش اشارت دارد.

بعدا هم خواهیم گفت که فصل اخیر است که همه کارها را می کند.

نبات

همین هاست و چیزی اضافه شده است به صورت نمو و تولید مثل و...

حیوان

همین هاست به اضافه حساسیت و حرکت و...

انسان

همین هاست به اضافه تعقل کلی. که در انسان هست ولی در حیوان یافت نمی شود.

پس هویت ماهیات، اثباتی است.

این هایی که عرض کردم ماهیات جوهری است.

این ها در انواع جوهری بود.

یافتن ماهیات در اعراض

درست است که عرض است و بسیط است و باید به صورت تحلیلی نگاه کرد. ولی این رنگ سفیدی چیست؟ کیف محسوس است و رنگ است و مفرق نور بصر هم هست. فرقتش با سیاهی چیست؟ یک فصلی دارد که سیاهی ندارد.

آن چه سبب جدایی و امتیاز می شود، دارایی هایی است که این دارد و آن ندارد.

این ها همه امور ایجابی اند، که هر یک فصلی دارند و دیگری آن فصل را ندارند. این امتیازها همه وجودی است. یا این که به صورت جنسی امتیاز پیدا می کنند یا به صورت انواع. که در انواع به فصل اخیر از هم جدا می شوند.

معنای این می شود:

ماهیات محدودند به حدود ایجابی و اثباتی.

این چیزی خیلی واضح است و همه را در بحث های قوم خوانده اید. این را قوم تلقی به قبول کرده است.

می شود گفت:

هر یک از ماهیات محدودند و حدی دارند که این حد از سنخ امور ایجابی است. و برای همین امتیازی از هم

دارند که ریشه در دارایی هایشان دارد و امتیازشان در این دارایی هاست.

بله، لازمه این دارایی ها، نداشتن دارایی های دیگر و سایر فصول است.

اگر این شد، ماهیات ممکنات هر یک محدوده ای از حقایق و امور اثباتی را نمایندگی می کنند، یعنی هر ماهیتی

حدی دارد به نحو ایجابی.

مقدمه دوم

ما می بینیم وجودات خارجی اصیل از هم ممتاز می شوند به این ماهیات.

ما الان می خواهیم به روندی که علامه پیش رفته است پیش برویم.

ما چه آن سبک پیش برویم: که ما نمو و حساسیت و.. را در خارج نداریم؟ بله، خوب با همین بیان تحقق این

حالات در خارج به راحتی به اثبات می رسد، با این تقریر ما اثبات حالت خارجی بودن ماهیات خیلی راحت

می شود.

اما ما به روش قوم پیش می رویم که اصالت را اثبات کرده است، سپس به اعتباریت ماهیت پرداخته است.

بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که ماهیات حالات خارجی وجود شده است. منظورمان ماهیت من حیث

هی و ماهیت ذهنی نیست، بلکه ماهیت موجوده مراد است.

این وجودات اصیل، اختلافاتی پیدا کرده اند به وسیله این ماهیات. این را با چه می یابیم؟ این را از همان راهی که وجودی و ماهیتی را از خارج می گرفتیم، این مطلب را از همانجا می فهمیم که این وجود اصیل با آن به وسیله این ماهیت فرق می کنند.

مقدمه سوم

به دلیل اصالت وجود، (آهسته آهسته می خواهیم نتیجه بگیریم که این اختلافات ریشه در وجود دارد) و بطلان غیر در خارج، نتیجتاً هرچه تکثر و تغییر و تمیز هست، زیر سر خود وجود است. به چه دلیل؟ به دلیل این که متن دیگری در خارج نداریم. چیزی افزوده بر وجود در خارج نداریم.

پس باید بگوییم: این اختلافات ماهوی و اختلاف حدود، ریشه در وجود دارد.

دلیل دیگر: ما گفتیم ماهیات حالات غیر وراء وجود است. یعنی این ها حالات وجودند، یعنی وجود جوری است که این ماهیات را به ما میدهد. به تعبیری: این اختلافات ماهیات ریشه در وجود دارند.

در مقدمه اول گفتیم: ماهیات محدوده ای هستند. این ها محدوده ای از حقایق اثباتی هستند.

گفتیم همه این ها ریشه در وجود دارد، ما انواع اختلافات در وجود داریم. هر اختلافی باید مناسب با آن وجود باشد یا خیر؟ این اختلافات زیر سر محدوده های وجودی است. محدوده وجود اول با محدوده وجود دوم و... هم ریشه در وجود دارند.

وجود است که محدوده هایی دارد، محدوده های وجودی. این ها همه به صورت اثباتی است.

یکی سقف وجودی اش این قدر است می شود بقر، دیگری آن قدر است می شود غنم و...

پس وجودات هر یک محدودند و با وجودات محدود روبرویم. متن خارج را کی پر کرد؟ همین وجود.

اگر همین وجود پر کرد، ماهیت وراء این هاست؟ خیر. گفتیم وراء نیست.

بلکه وجود محدود به حیثی است که به ما حد می دهد. به تعبیر دیگر، به حیث، ریشه در خارج دارد. این آن نکته ایست که تعبیر می کردیم انتزاعی و غیر وراء. به نفس ذات وجود محدود حد خواهیم داشت، که این وراء نیست.

به ما بگویید: ماهیات حالت غیر وراء است، اما حالت حدی غیر وراء است. به تعبیر دیگر وجودات محدود به ما حد داده است، وجود محدود به حیثی است که حد می دهد. به خاطر سقف وجودی دارد.

معنایش این است: ماهیت حد وجود است بالوجود. یا به دلیل این که وجود محدود داریم. وجود محدود به ما حد داده است.

می توانم اسمش را بگذاریم: حیثیت تقییدیه نفادیه یا حدیه؟ یعنی به نفس ذات وجود ماهیت موجود است، اما سنخ موجودیش را به نحو حیثیت تقییدیه مشخص کرده ایم که به نحو نفاد است که به اینجا رسیده است. مفاد ماهیت را عدمی نکنید، بلکه ماهیات حدود وجودی وجود هستند. که این وجود است که این خصیصه ها را دارد. ما ادبیاتی پیدا کردیم:

حالات غیر وراء، خصیصه های غیر وراء که گونه حدی است. سرّش نفاد است. لزوما هر سنخی از حالات انتزاعی حدی باید باشد؟ خیر که بعدا می گوییم اندماجی و شأنی هم داریم.

تمرکز روی وجود و ماهیت و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ما را به این معنی میکشاند.

در فرع ششم می فرماید:

«فذات كل ماهية موجودة حد لا يتعداه وجودها- ويلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها- فماهية الإنسان الموجودة مثلا حد لوجوده- لا يتعداه وجوده إلى غيره- فهو ليس بفرس و ليس ببقرة- و ليس بشجر و ليس بحجر- إلى آخر الماهيات الموجودة المبينة للإنسان.»

علامه بحث اختلاف ماهیات را هم خیلی زیبا تعبیر کرده اند:

«و إلى هذا الاختلاف يتول ما بين الماهيات الموجودة- من التميز و البينونة- و اختلاف الآثار و هو معنى قولهم-

إن الماهيات حدود الوجود»

اگر این حرف را بنسیم، در مورد واجب تعالی دیگر ماهیت دار بودن معنی ندارد.

برخی از سروران در ماهیت طرحی دارند که واجب الوجود را هم دارای ماهیت می دانند که این ها را باید در جای خودش پیگیری کرد و بحث کرد.

از نگاه ما: ماهیت حد وجودی خارجی است.

اما برخی سروران گفته اند: ماهیت حد ذهنی است. این کار حل نمی کند. چون تا می گوئیم وجود محدود داریم، تا بحث از حد می آید، صدرا می گوید این حد، حظّ وجودی دارد. لذا یک نحوه خارجیت دارد.

این که بعضی می گویند: تا سطح دارید، خط هم دارید، خط هم وراء آن سطح نیست. یعنی: ما تا سطح داریم، خط داریم و آن را وراء نمی دانیم، اما در موطن خودش خط داریم.

این مثال را تشبیها گفتیم، اما در موجود بحث شکل اصلا نیست، بلکه بحث حد وجودی و آثار و حدود وجودی است.

این را برای چه احتیاج داریم؟ برای این که بگوئیم: در خارج وجود محدود به گونه ایست که به من حد داد.

نکته دیگر:

شما گفتید: تمام آن چه که در ماهیت می بنیید به عنوان آثار زیر سر وجود است، تمام این ها می شود کمالات وجودی وجود. مثلا نموّ، که حقیقت اصلیه ای که موجب پیدایش نموّ در وجود می شود، در آنجا یک دسته کمالات وجودی است. این کمالاتی که افزوده می شود، کمالات وجود است که تبدیل می شود به حد وجود.

اینی که می گوئیم، برای بحث های بعدی مان هم کمک کند که چرا ماهیت در ذهن تقدم دارد.

ولی این ریشه کار ماست برای بحث دوم.

الان تعبیری پیدا کرده ایم به نام حیثیت تقییدیه نفادیه.

بعضی از سروران وقتی سه قول را در بحث اصالت سه قول را می آورند، قول اول را این می گویند که: ماهیت نفاد است. از اول تا آخر تمام مباحث ماهیت را از عدم آورده اند. که این حرف را اصلاً آقایان نگفته اند. بلکه شما آمدید همه حیثیت های تقییدیه را یکجور گرفته اید ولی این آقایان می گویند: این ها دارای فرق است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۲ (۱۴۲ / ۱۳۹۳.۱۰.۲۸ / ۲۶ ربیع الأول / یکشنبه)

روشی که جلسه گذشته گفته شد، خیلی بهتر است

صدرا هم اینکار را کرده است

این روش، خیلی راحت از ماهیت، تصویری می دهد

محدوده های آثاری که خواصی دارد.

به جنس و فصل، عمدتاً از این راه پی برده می شود

در بخش سوم، باید تحولی در این بحث داده شود که خواهد آمد.

هویت ماهیت، حدی است، ولی ایجابی است.

اینها تناسب با وجود دارد. باید در وجود، محدودیتی باشد که شده باشد این ماهیت

این کشف انی است ولی در بخش سوم باید به نحو لمی بحث کنیم.

خارج، جز وجود محدود هیچ چیز دیگری ندارد.

ولی وجود محدود، یعنی پایانه و سقف وجودی دارد.

با طرح صدرا باید چه گفت؟

صدرا: حظ وجودی هر شیء به اندازه خودش است.

وجود محدود به حیثی است که به ما محدودیت می دهد
وجود امکانی، حیث محدودیت وجود را دارد که به ما ماهیت و حد می دهد
آیا افزون بر وجود محدود، چیزی به اسم حد هم داریم؟
نه

ولی صدرا گفت که می توان حد را از خارج انتزاع کرد که همان پایانه شیء است که البته باید در دل همان متن معنا شود و وراى آن نباید باشد

اوائل ج ۴ اسفار، ص ۳۵:

توضیح معنای نقطه و سطح و حجم

«و التحقيق أن لكل من الخط و السطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه اعتبار أنه نهاية و اعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائم و اعتبار أنه يقدر و يمسح و يشكل و يكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا تحت مقولة و لكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية أن يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف و إن [إذا] كان مضافا لا يكون إلا مقدارا.»

ماهیت، وراى وجود محدود نیست، بلکه به نفس وجود محدود، محدود است.

وجود به حیثی است که ماهیت از آن انتزاع می شود

اساسا تکثر وجود است که موجب تکثر ماهیت می گردد

در بخش سوم خواهیم گفت که اینها بخاطر وجود و نحوه وجود است. شیئیت شیء به فصل اخیر آن است

صدرا این بحث را دارد و ابتدا آن دسته بحثهایی که اختلاف ماهیات بخاطر اختلاف وجودها است...

اسفار ج ۲، ص ۶۲

«... و أن اختلاف الماهيات المنتزعة عن أنحاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۶۲

الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدة و ضعفا و تقدیما و تأخیرا و ترکیبا و وحدانا،
فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبتها الواقعة بينها مثل تقدیم و تاخیر... لوازم متخالفة یعنی ماهیات متخالفة أ ما تنظر إلى
العدد و مراتبه المتخالفة الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فيها فإن للمراتب و
النسب خواص عجيبة و آثار غريبة يعلمه أصحاب العلوم العددية و الصنائع النجومية.»

باید در تشکیک بیشتر ایستاد

حرف صدرا تشکیک طولی است، ولی برخی می‌گویند عرضی است که درست نیست و خود صدرا تصریحات دارد

فقط در بحث عناصر چهارگانه گرفتار شد و با طرح قولی دیگر خود را راحت کرد در حالات غیر وراء و غیرافزایشی بر متن، چاره‌ای نیست که جز با عقل دریافت شود، ولی خود عقل می‌گوید که آنها در خارج، ریشه دارند و تقدم هم با وجود است.

اسفار ج ۲، ص ۳۵۲

برخی: ماهیت، سراب است و چیزی به اسم ماهیت نداریم.

علامه در عرفان، ماهیت خارجی را ثابت می‌کند ولی در باب اعیان ثابته حرفی دارد

ماهیت، سراب باشد، نه اینکه هیچی نیست

اگر حیثیت اشراقیه مطرح شد، وجود با حیثیت تقییدیه شانیه موجود است، و ماهیت با حیثیت نفادیه برای این شأن موجود است.

«فصل (۳۲) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا

ينافي خيريتها الذاتية

لعلك قد تفتنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة

بحسب مفهومها و شئیيتها و لوازمها و قد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقا

بحقیقته [بحقیقته] ظهر فی کل منها بحسبها و تلون بلونها و اتصف فی کل مرتبة من مراتب التعینات بصفة

خاصة و نعت معین و قد علمت سابقا أن تلك الصفات و النعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء و

بالأعیان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المقاض و

المجموع در فضای عرفان تبدیل به بحث خاصی می‌شود **إنما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات**

و بين الوجودات بنفس الشدة و الضعف

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۳۵۳

التقدم و التأخر و العلو و الدنو و بالجملة الوجود مع وحدة حقیقته الذاتية يظهر فی كل شيء بحسبه كالماء

الواحد فی المواضع المختلفة فمنه عذب فرات و منه ملح أجاج و كشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع

خلوه بحسب الذات عن الألوان.»

تعلیقات بر حکمت اشراق، ص ۲۵۳ سنگی

فالذی هو حری ان یقال فی هذا الموضوع کما ان حقیقة الوجود کمالیة... و لها بحسب کمالیةها و نقصها فی هذه المعانی شئونات مختلفه یعنی وجودات مختلفه تنبعث منها این مراتب وجود الماهیات

اسفار ج ۱، ص ۴۶

حرف خیلی جالبی دارد.

در بحث اینکه تخصص وجود به چیست.

در تخصص به ماهیات

تخصص وجود به موضوعش: ماهیات

«و أما تخصصه بموضوعه أعنی الماهیات المتصفة به فی اعتبار العقل فهو لیس باعتبار شئونه فی نفسه بل باعتبار ما ینبعث عنه من الماهیات المتخالفة الذوات و إن کان الوجود و الماهیة فی کل ذی ماهیة متحدین فی العین و هذا أمر غریب سیتضح لک سره فیما بعد.»

اسفار، ج ۱، ص ۴۱۸

نکته بسیار عالی دارد که با حل آن می توان فهمید که چرا ماهیات، معقول اولند که بحث خواهد شد

«تنبيه: احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء -

و لطیف آقاویلم و إشاراتهم إلى المعانی الدقیقة إذ کثیر من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه و العرض عرض لنفسه و لم يفهم المراد فظن أنهم یقولون إنها مستغنیة عن الجعل و التأثير رأساً و لیس الأمر كما توهموه و إنما قالت الحكماء هذا القول لأنک لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات و المعانی الكلية و المفهومات الذهنیة کلها صفات

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص: ۴۱۸

و لوازم عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودیة بحسب العقل و المعرفة هی من أجل اختلاف تلك اللوازم و الصفات التي هی ذاتیات أو عرضیات در بخش دوم به این نیاز داریم و أما اختلاف تلك الصفات فهی لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها التي هی متخالفة المراتب کمالاً و نقصاً و شدة و ضعفاً و سبقاً و لاحقاً لأن الباری تعالی أبداعها مختلفة بأعیانها- لا لعة فیها بل لنفسها.»

در خارج و واقع و ثبوت، اختلاف وجود است که اختلاف ماهیات را می آورد و اختلاف ماهیات زیر سر اختلاف وجودات است، ولی در ذهن و بلحاظ معرفت و شناخت، این ماهیات است که اختلاف وجود از آن استفاده می شود حاجی، حاشیه خوبی دارد

«أى الماهيات وسائط الإثبات لاختلاف الوجودات و الوجودات وسائط في الثبوت فلا دور.»

اسفار، ج ٦، ص ٢٧٦

مقداری پیش رفتہ تر است

«... فإن قلت فلم حكموا بالتركيب و لو عقلا فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق في الإنسان و كاللون و قابض البصر في السواد قلت لأن الاختلاف بالمعنى الجنسى و المعنى الفصلى في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع إلى اختلاف في أنحاء الوجودات فإن الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل أن يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من أنحاء وجود الحيوانية يمتنع أن يكون حينئذ و بحسب ذلك الوجود ناطقا ثم إذا تحول من ذلك الوجود و انتقل إلى وجود آخر أقوى و أكمل يصير ناطقا فاختلاف أحوال الوجود و أنحائها و انفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب في الذات الموصوفة بها و التعدد في قواها و من هذا الوجه أثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية- و غيرها في النفس أو من جهة تضاد الحيشيات و تقابلها.»

اسفار، ج ٧ ص ٢٤٧

در بحث امکان اشرف

«... و لما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت أفرادها في ذاتها إلا بالكمال و النقص في نفس حقيقته

المشتركة يتكثر بهما الماهيات نوعا أو في عوارضها بأمور

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٤٨

خارجة يتكثر بها أفراد ماهية واحدة شخصا.»

بجث بعدى:

بجث حدّ و هويت حدّى ماهيات

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٤٣ (١٤٣) (١٣٩٣.١٠.٢٩ / ٢٧ ربيع الأول / دوشنبه)

این را عرض کردیم که وجود اساسا محدود است و به ما حد می دهد.

در این روند، جز وجود محدود چیزی نداریم، و وقتی جز این نداریم، آن چنان که بوعلی در مورد اضافه گفته است که به معنای چیز مشت پر کنی در خارج نداریم، اما در عین حال بر خارج صدق می کند. صدرا: حظّ انتزاعی داریم، نه به این معنی که به دنبال وجود متن، وجود دیگری داشته باشیم. صدرا: همین که می گوید محدود، حد همان جایی است که محدود تمام می شود، نه به این معنی که چیز افزوده ای بر متن باشد. یعنی ما در خارج، مبرر اصلی اش محدودیت است. به خود خارج نگاه می کنید، متن آمده تا اینجا است. به حد نگاه می کنید، از دل آن وجود محدود، اینجایی در می آید. سنخ حد، از سنخ وجود محدود نیست، ولی وجود محدود به گونه ایست که می شود گفت: حد در خارج داریم. که حالتی انتزاعی است. یعنی عقل تا دقت می کند، آن حد را انتزاع می کند، همچون نسبت خط نسبت به سطح. سنخ حد، از سنخ محدود نیست، ولی محدود رسیده به اینجا، آن حد را به ما داد. محدّد به ما حدّ می دهد. گرچه می دانیم مثال خط و سطح با مثال ماهیت و وجود فرق می کند، اما از جهت نفاذ وجودی مورد نظر ماست.

مشکل این است که: خیال می کنید: این جوهر می شود متن و بعد روی آن چیزی است که از آن سطح انتزاع می شود.

از سنخ محدود نیست، یعنی از سنخ متن اصیل نیست.

حد پایانه شیئی است. ولی وجود محدود که پایانه نیست، بلکه وجود خود آن متن اصیل است که به ما وجود می دهد. البته این اگر بخواهد خوب حل شود، باید در قسمت سوم حل شود که شیئیت شیئی به فصل اخیر است، که آن هم نحوه وجودی است.

مغایرت حالت از متن، مغایرتی بود که اسمش را گذاشتیم عروض تحلیلی. وقتی این را بگوییم، نتیجه این می شود: در خارج نباید ماهیت را متن وجود بدانیم. عقل می تواند بگوید: با دقت عقلیه حدی داریم که مبررش وجود محدود است. چیزی در وجود است که باعث شد این حد به وجود بیاید و به ما این حد و ماهیت را داد و صدق بر خارج می کند.

صدرا گفت: ما در خارج جز وجود نداریم. ولی از آنجا ماهیت را انتزاع می‌کنیم. این ماهیات کلیه صدق بر خارج می‌کند؟ اتصاف در خارج دارد؟ صدرا: بله. اتصاف که در خارج دارد، طرفش هم در خارج هست؟ بله. ولی حظ وجودی هر چیزی به حسب خودش است. که همان حد وجود است اما نه به این معنی که ورای متن باشد.

بعدا نشان می‌دهیم: کلا اصل اندیشه‌ای که می‌گوییم، مبررش محدودیت وجود است. اما ماهیت آن پایانه وجود یا حدود الوجود است. خود وجود که حد نیست، بلکه وجود درون حد است که تا حد خودش را کشانده است.

اگر بگوییم که ساخت ماهیت از من باشد، شبیه حرف خواجه و شیخ اشراق، معنایش این است که در ذهن ساخته می‌شود و در خارج نیست. اما اگر اتصاف خارجی شد، طرف اتصاف باید در خارج باشد.

فعالیت ذهن این است که: آن چیزی که حالت انتزاعی و خصیصه غیر وراء است، در ذهن افراز کرده است. ولی آنجا چه نحوه است؟ مهم است، چی هست؟ مهم است. عینیت دارد و وراء نیست.

این است که برخی از اساتید ما تعبیر می‌کرد: ماهیت منافر وجود است. نه به این معنی که سنخس سنخ اثباتی نیست.

اسفار ج ۶، ص ۲۷۱

توضیح محدود به حد

نکته اصلی این بحث را باید از ص ۲۶۴ تا ۲۶۸ خواند. که صدرا متن درخشانی دارد در بحث علم اجمالی در عین کشف تفصیلی. ما این متن را چون در بخش سوم می‌خواهیم بخوانیم، الان نمی‌خوانیم. صدرا در آدرس ذیل که تعبیر می‌کند به «سبقت منّا الإشارة الیها» به همین صفحات اشاره دارد. که این متن به گونه ایست که نوعا شارحان از فهم آن عاجز اند.

چرا بر این وجود مثلا باید گفت انسان، و نمی‌شود بقر، شجر، حجر و...

ماهیت این خاصیت را دارد که: جنس و فصل‌ها جمع شود تا تبدیل شود به یک چیز. این محدود را در فضای ذهنی یا خارجی لحاظ کنید، فرقی نمی‌کند.

«قلت قد سبقت منا الإشارة إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص [بعضی ها همینجا قصدشان این است که در خود ماهیت نوعی سلب خوابیده است، اما به نظرم در خود ماهیت سلب نخواهید است، بلکه یلزمه السلوب، که به نظرم صدرا هم همین را می گوید.] جامع مانع [که اشاره به تعریف جامع و مانع دارد دارای یکسری از ویژگی هایست. این در ص ۲۶۸ آمده: تصلّب وجود در یک حد را نگاه دارد و از دل او جامع و مانع در می آید. بعد آقاعلی مدرس می گوید: ماهیت هویت وجودی عدمی دارد که بعدا توضیح می دهم. این ماهیات کلیه، بعد این را توضیح می دهد که بر می گردد به وجود، که به فصل اخیر است که وجود است.] یخرج عنها أشياء كثيرة و ذلك [محدودیت ماهیات به حد خاص] لقصور وجودها عن الحیطة التامة [طرح این بحث یک جهتش این است که خداوند متعال ماهیت ندارد. چون اساسا ماهیت محدود به حد خاص بودن است و چیزی که محدود به حد خاص نیست، پس ماهیت ندارد.] و المراد من كون الشيء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد علی ماهيته- هو كون الشيء بحيث يفتقر فی اتصافه بوجوده إلى شيء آخر و لا يكون أيضا متحقق الوجود فی جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا فی تلك المرتبة مع تحقق إمكان الوجود لماهيته فی تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها و ما من ممكن إلا و فی نفس الأمر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به فی تلك المرتبة- فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية و كون الوجود زائدا علی ماهيته.

و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود فی الوجود و لا له ماهية محدودة بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة و لا أيضا يوجد مرتبة فی الواقع لم يكن هو موجودا فی تلك المرتبة و معنى كونه وجودا بحدنا صرفا أنه ليس يوجد له ماهية أخرى غير الوجود و تأكده فجميع حیثياته حیثية واحدة هی حیثية وجود الوجود إذ لا حد له و لا نهاية لوجوده لكونه غير متناه فی مراتب الشدة و الكمال كل مرتبة منها غير متناه فی عدة الآثار و الأفعال فلا يخلو عنه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا عرش

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص: ۲۷۲

و لا فرش و لو كان لوجوده نهاية كان بازائها جهة و بإزاء الوجود جهة أخرى فلم يكن واحدا حقیقا و كان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقیقی يجب أن يكون غير متناهی الشدة و يجب أن يكون كل الأشياء ألا إلى الله تصیر الأمور»

اسفار ج ۷، ص ۱۴۹

بحث تشکیک را مطرح می کند که حقیقت واحد دارای شدت و ضعف و حدود و درجات است. بعد می گوید: همین اختلاف درجات باعث اختلاف ماهیات می شود.

اینجا یک پیشرفتی که کرده است که ما با ماهیات، با حدود وجودی مواجه هستیم.

ضمن بحث این که همه موجودات عاشق خداوند هستند.

«اینک قد علمت أن الوجود كله خير و مؤثر و لذیذ و مقابله و هو العدم شر و كریه و مهروب عنه و علمت أن الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه إلا أن له حدودا و درجات و هي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و أجناسها و فصولها.»

اسفار ج ۷، ص ۲۵۹

صحبت نفوس است و

«النفوس بما هي نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم.

أحدهما العدم التحليلي الذهنی الذي لا عين له في الخارج لأنه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا و لا ذهنيا إلا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۷، ص: ۲۵۹

موجود دون الحقيقة الصمدية إلى طبيعة أصل الوجود و إلى كونه محدودا بحد معين من الوجود [صدرا می خواهد کاری کند که این عدم، وجودی شود]. ففیه زیادة اعتبار غیر اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود ذاتها [ممکنات (این نوع از طبایع وجودی)] کأنها أمر مزدوج الحقيقة من وجود و عدم و کمال و نقص و خیر و شر و نور و ظلمة و وجوب و امکان و ماهیة و هویة إلا أن عدمه مضمحل بالوجود و شره بالخیر و نقصه مندمج في الكمال و ظلّمته مقهورة تحت شروق النور و إمكانه مطوی في الوجوب و ماهیته في عين الهوية الوجودية [بحتى است که بعدها خواهیم گفت: که تعبیر می کنند ماهیت ظلّم است و عدمی. صدرا می خواهد بگوید: ماهیت حد است و وراء نیست]. فلیس له في نفس الأمر عدم و لا شریة و لا نقص و لا ظلمة و لا امکان و لا ماهیة بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية.»

اصل حرف صدرا:

قاعده ای هست به نام امکان اشرف در مقابل امکان اخس. که تا اشرف نباشد، اخس نمی آید.

امکان اشرف اصلش از ارسطو است و بعد بوعلی آورد و شیخ اشراق آن را به کار برد و صدرا هم در کارش آورد.

امکان اشرف: در قوس نزول، چیزی اگر امکان دارد که باشد و اشرف از اوست، باید اشرف باشد. تا شریف نباشد نوبت به خسیس نمی رسد. حال که من خسیسی دیدم و شریفی امکان دارد باشد، نوبت به خسیس نمی رد.

امکان اخس: پایین ترین انواع می اید، پله پله تا می رسد به نوع اُکمل.

بعد کل عالم را به صورت واحد و حقیقت پیوسته می گیرد. که هم در عالم عقل دارد و در اینجا هم دارد. برای خودش تحلیل ویژه ای دارد که در جای خودش حق است ولی حل کردنش سخت است.

این انواع، اولش جوهریت است، بعد جسم، بعد صورت عناصر، می گوئید: صورت عناصر مشهور ۴ تا در عرض هم می دانند ولی یک قول هم این ها را در طول هم می دانند که اصل این عناصر چیست؟ که اگر کسی اثبات این در فلسفه کند، در شیمی باید حرفی خاص بزند.

بعد نوع معدنیات است، که این ها هم به شکل طولی هستند. در نفس جسمیتشان شدت و ضعف دارند، لذا ضعیف ترین معدنیات را داریم، تا قوی ترین آن ها. قوی ترین آن ها را مرجان می گیرد.

بعد می شود نبات. آن وقت نبات از ضعیف ترین شروع می شود مثل جلبک ها، تا قوی ترین نباتات که مثلا نخل را جزء قوی ترین می دانند.

بعد میرسد به نوع حیوانات که از ضعیف ترینش شروع می شود تا می رسد به قوی ترینش میمون یا بوزینه است. بعد از آن می رسد به نوع انسان.

که انواع ریشه دارد از جهت شدت و ضعف به این شکل.

شدت و ضعف وجود در جمادیت، تبدیله به انواع جمادات می شود. شدت ضعف در نبات و حیوان تبدیل می شود به انواع طولی.

این سنخ تشکیک با آن سنخ تشکیک که بین علت و معلول می گوئیم جای بحث دارد. این که آیا تشکیک عرضی هم می توانیم داشته باشیم، جای بحث دارد.

صدرا کلا دار هستی را یکپارچه می گیرد. ولی تشبیتش سخت است، مگر با بحث نفس رحمانی عرفانی.

امكان اخس را صدرا در شخص جاری نمی داند، بلکه تمایز را به چیز دیگری می داند.

صدرا این در بحث را در رابطه انواع قایل است و به کار برده است.

صدرا در وحدت شخصی، این تشکیک را به همین شکل در درجات تجلی قایل است.

اسفار ج ۵، ص ۳۴۲

صدرا می گوید: قاعده امکان اشرف بود، و امکان اخس را من طرح کرده ام. این حرف صدرا ریشه دارد، که شیخ اشراق و دیگران هم گفته اند. صدرا می گوید: این حرف ها با فلسفه وجودی من سازگارتر است و بهتر جور در می آید نه آن گونه که مشاء و اشراق توضیح داده اند.

«مستفاد من قاعدة الإمكان الأشرف و قاعدة أخرى هي قاعدة الإمكان الأخس.

أما الأولى فموروثة عن المعلم الأول.

و أما الثانية فنحن واضعها بعون الله و يجيء ذكرهما في موضع يليق به إن شاء الله [ج ۷، ص ۳۶۴ تا ۳۶۸]- و القاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع و إن لم تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۵، ص: ۳۴۳

فإن قلت مراتب الشدة و الضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير- فإذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد و ضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين و ذلك ممتنع سيما و هي مترتبة.

قلت إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها أرفع و أشرف من بعض غير انفصال و افتراق بينها و من هذا القبيل الشخص الواحد من الإنسان فإنه موجود واحد ذو قوى متعددة- بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها طبيعية و لكل من الأصناف الثلاثة مراتب متفاضلة- في صنفها و الكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس إن شاء الله.

فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصرية في تدرجها في الوجود و تكاملها و ترقيقها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاورة الإله المعبود- وجدت البرهان مطابقا للوجدان و ذلك أن هيولى العناصر و هي الغاية في الخسة و النقيصة- بحيث لا يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود و تهيؤ قبول الصور و الهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول و العرض و العمق إذ لا

قوام لها إلا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية إلا لصورة أخرى نوعية- و أدنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الأربعة إما في درجة واحدة كما هو المشهور أو على تقدم و تأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود إلى البواقي.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۴ (۱۴۴) (۱۳۹۳.۱۰.۳۰ / ۲۸ ربيع الأول / سه شنبه)

جمع بندی مباحث پیش گفته

با این مباحث می توان مطالب زیر را نتیجه گرفت:

- ۱- در حیطه ممکنات در خارج وجود اصیل داریم، که حدی دارد و از آن حد ماهیت انتزاع می گردد.
 - ۲- هویت ماهیت، محدودیت وجود محدود است، هویت مرزی دارد، از سنخ مرز نیست، معنایش این نیست که وجود محدود بعینه همان حد شده باشد. برخی از انحاء وجود به ما ماهیت می دهد، نه یعنی ماهیت همان انحاء وجود است که چنین تعبیری را علامه داشتند. که عرض کردیم این تعبیر را باید تا حدی دست زد و کمی خلل دارد. این انحاء وجودات را می خواهید شدت و ضعف کنید، یا این که تشکیک عرضی را بپذیرید. بلکه ماهیت از دل انحاء وجود بر می آید و خود ماهیت انحاء وجود نیست.
 - ۳- انحاء وجود که از آن به وجود محدود و محدودیت وجود تعبیر کردیم، آن حیثی است که از وجود برداشت می شود، این حیث لازمه ای دارد که به ما ماهیت می دهد و عقل از او انتزاع ماهیت می کند. در مورد ماهیات خارجی باید گفت، وجود محدود، محدودیتش مبرر هست که به ما حیثی می دهد وجود محدود که خودش وجود است، به لحاظ حدش به ما ماهیت می دهد. نفس وجود محدود نمی شود حد، بلکه محدودیت حیثی است که عقل از آن ماهیت را انتزاع می کند.
- ماهیت هویتش هویت حدی و مرزی است.

تا اینجا نتیجه گیری از مباحث قبلی بود.

تفاسیر هویت حدی ماهیت

اما این نکته را می‌خواهیم بگوییم: برای هویت حدی ماهیت سه تفسیر وجود دارد، ولی واقعا خوب که نگاه می‌کنیم می‌بینیم که تفسیر دوم درست‌تر است و دیگران هم منظورشان همین است.

۱- (بیان بعضی از سروران) هویت مرزی ماهیت مفاد سلبی دارد. یعنی تشکیل شده است از این که: این نیست و آن نیست، شجر نیست، بقر نیست و... این‌ها می‌گویند: حد است و حد هم که مشخص است و حد هم که پایان است. این را برخی از سروران در سه تفسیری که از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح کرده‌اند، به این معنی گرفته‌اند.

برخی از تعابیر صدرا هم این چنین بود که: هویت ماهیت، ظلمت است در مقابل نور وجود، عدم است و... بعدها خواهیم گفت که تبیینی که عرض کردیم، از خود صدرا گرفته ایم. همیشه برای خودم سوال بود که صدرا اندیشه بنیادینش در این زمینه چه بوده است؟ که با جمع آوری متن‌هایش به این نتیجه رسیدیم. گرچه گاهی تعبیر کرده‌اس

بنده خودم هویت ماهیت را ثبوتی و ایجابی گرفته‌ام ولی به ماهیت می‌گویم سلبی هم هست. چون برای الصاق یاء نسبت، ادنی مناسبت کافی است، لذا مناسبتی بین ماهیت و عدمی بودن هست، لذا می‌توان به آن سلبی بودن را نسبت داد، اما این فرق می‌کند به این که تمام هویت ماهیت را سلبی بدانیم. ما یاء نسبت را برای لازمه ماهیت به کار می‌بریم. که لازمه اش سلوب بود. باید دید مفاد عدمی بودن چیست؟ اگر بگوییم هویت ماهیت عدمی است به نظرمان صحیح نیست، اما اگر بگوییم لازمه اش سلب و عدم هست این درست است.

ما فی الجملة یک نحوه سلب را در ماهیت می‌بینیم. ما بالوجدان می‌دانیم که در ماهیات مفاد ثبوتی أخذ شده است. و این که می‌گوییم آن‌ها نه، باید یک جنبه ثبوتی باشد.

۲- (بیان استاد) ماهیت هویتش ثبوتی است. آن گونه که خودمان توضیح دادیم. ماهیت یعنی: این جنس، و آن فصل و... مثل: جسم نام حساس متحرک بالاراده، ناطق.

اما لازمه چنین ماهیتی سلب است. تصلب نیست، بلکه مثلا این چهارتا هستند که این شیء را تشکیل می‌دهند، معنایش این است که غیر از این نیست. این بیشتر نه، بودن، لازمه آن هویت ایجابی است.

هویت ماهیت اثبات و ثبوتی است. نوع به خصوص داشتن جمع این امور اثباتی است. اما سلبی بودن و مفاد سلبی لازمه آن مفاد ایجابی است. خاصیت مرز به صورت اثباتی لازمه اش برخی سلوب است.

۳- (ظاهر حرف آقا علی مدرس در رساله حمله که توضیح نداده است) که ممکن است این برداشت شود گرچه قایل نیست، اما در کتاب بدایع با دقت استدلال کرده است همان بیانی که ما عرض کردیم.

بیان این قول:

ماهیت هم مفاد ایجابی دارد و هم مفاد سلبی. چطور؟ چون در آن اخذ شده است این امور ثبوتی فقط، لذا جهت اثباتی داریم. مثلا شجر می شود جسم نامی، که اگر به آن چیزی اضافه کنید مثل متحرک بالاراده، دیگر نبات و شجر نخواهد بود. اضافه شدن یک چیز به ذات شجر، آن را از شجر بودن خارج می کند. امور ثبوتی با قید فقط اخذ شده است، که این قید فقط سلوب را به دنبال خود می آورد.

اما در بدایع این را توضیح داد: ما به لحاظ ذات ماهیت فقط ثبوت داریم. ولی به لحاظ لازمه ذات که بعد از ذات است، سلب داریم که این همان حرف ماست. از ادبیات مصداق و مصدوق استفاده می کند. مصداق یعنی در ذات اخذ شده است، مصدوق یعنی در ذات اخذ نشده است ولی متأخر از ذات اخذ شده است که می شود مصدوق علیها.

بعد در بدایع این استدلال را می کند: واقعیتش این است که اگر خوب بگوییم: اگر سلب را داخل در هویت ماهیت کنیم، باید بی نهایت سلب داشته باشیم، که این بدیهی البطلان است. این طبیعی است که وقتی ذات تا یک جایی می رسد، لازمه اش این است که بعدی ها و غیر آن نخواهد بود.

به نظرم آقا علی مدرس، در بعضی جاها استدلال های خیلی زیبایی را می آورد.

استاد: من تصلب و فقط را قایلیم، ولی این به نحو لازمه ذات بودن است.

إن شاء الله به لحاظ وجودی باید بگوییم که آن تصلب وجودی که می آید، بحث خواهیم کرد.

ما بالوجدان در مورد ماهیت این اموری که می یابیم، برای ما ماهیت را شکل می دهد و نیازی به سلب ندارد.

مرز وجودی یعنی تا اینجا.

مطالب پر نکته ای در مورد انتزاعی و مبدأ انتزاع در خارج را خوب بیان کرده است. که مثال اعدام ملکات را می زند و توضیح می دهد.

«و من أجل ذلك بعينه ترى أولئك الأعظم يعتبرون في ماهيات الأشياء معنى سلبيا و هو سلب المفاهيم فمعنى الشجر... لو كان نوعا محصلا في الوجود يشتمل على.... نوع الحساس لما صدق عليه الشجر و لا هو أيضا يصدق عليه و يقولون في بيان ذلك أنه... بحد تام [این خیلی نکته دارد که ما می گوییم اگر فصل اخیر را بیاوریم حد تام است و اگر فصل دیگری باشد، معلوم می شود که حد تام شکل نگرفته است.]. ... فقد سایر الفعليات [که صدرا به صورت عدم تحلیلی توضیح داد] فالأمر المنتزع من المفاهيم الكلية الذاتية التي يحاكي بها اولاً تلك الوجودات يشتمل على [۱-] مفهوم ثبوتی ينتزع من وجدان ذلك الموجود مرتبة من الفعلية و الكمال و [۲-] على مفهوم عدمی ينتزع من فقدانها سایر الفعليات»

در بخش سوم در ضمن بحث تصلب در وجود از صدرا می آوریم و حل می کنیم.

«از آنجا که ماهیات را بسیطه باشند... حدی باشد ماهوی پس چنانچه از آن حد ناقص شود یا بر او افزوده شود، آن ماهیت آن ماهیت نشود... و اگر نامی از او کاسته شود جماد بود، پس در ماهیت به حسب تقرر ماهوی وجدانی و فقدانی... وجودان... و فقدان مفاهیم ثبوتی که مغایر این مفهوم ثبوتی باشند... پس حد تام... پس در ماهیت او سه مفهوم ثبوتی مقرر باشد و یک ماهیت عدمی... مصدوق علیها بالذات، مراد از مصدوق علیها بودن او نسبت به مفهوم سلبی این بود که سلب آن مفهوم در مرتبه ذات آن ماهیت نباشد، لکن به ملاحظه ذات و ذاتیات او از او مأخوذ شود. چنانچه امکان بر ماهیت حمل نشود چون سلب تحصیلی قابل حمل نیست لکن از... پس تمام این سه مفهوم ثبوتی [جوهر ممتد ثبوتی] بر ماهیت شجر حمل شود به حمل ثبوتی... و هر یک از آن ها حمل شود به حمل شایع... در ذات او متحقق نباشد بلکه چون عقل وارد بر ذات و ذاتیات او شود و نیابد در

او مگر آن سه مفهوم را، سایر مفاهیم را از او سلب کند.[بعضی از اساتیدمان: عدم چیز نیست، که این نیافتن است نه این که یافتن چیزی نیست.] و الا سلوب... و در مرتبه ذات او متقرر باشند و این مطلب بدیهی البطلان باشد. ...» هویت مرزی، هویت ثبوتی است نه سلبی.

با این بیان، توانستیم بگوییم که: ماهیت هویت ثبوتی دارد، بلکه یلزمه الثبوت. از طرفی ماهیت انحاء وجودات نیست، بلکه از انحاء وجودات بر می آید.

بحث بعدی:

چنین حدی که ذهن با او برخورد می کند چگونه است؟ چرا ما در موقعی که به ذهن می رسیم اول ماهیت را می بینیم نه وجود؟ چرا ماهیات مثار کثرت اند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۵ (۱۴۵) (۱۳۹۳.۱۱.۱۲ / ۱۱ ربیع الثانی / یکشنبه)

بحث دوم بحث تاریخی را گفتیم که بصیرت های خوشی داشت.

بعد بحث ماهیت خارجی و حد بودن او برای وجود را مطرح کردیم.

وجود امکانی به خاطر محدودیتش به ما حد می دهد. این حد و رای موجود نیست، و هویتش هم مرزی و پایانه است. خود ماهیات انحاء وجودات نیستند، بلکه انحاء وجودات باعث می شوند که ما ماهیات را از آن ها استفاده کنیم. به تعبیر دیگر ماهیات که انحاء وجودات هستند، لازمه وجودات هستند.

اسفار ج ۱، ص ۷۰

« و مما يجب أن يحقق أنه و إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الظهور و الخفاء لكن يلزمها [این انحاء وجودات. این تلازم معنای خاص فلسفی دارد.] بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة و نعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية و العرفاء.»

همه این بحث ها را از قبل گفتیم، فقط به صورت اجمالی گفته شد و الان به صورت تفصیلی پرداخته می شود.

ماهیات وجودیه، حد وجودند و گونه انتزاعی و غیر افزوده است. حالت غیر افزوده است. حالتی که تحلیلی است. صفت انتزاعی است. خصیصه موجود است به نفس وجود.

ماهیت حقیقت و خصیصه ای غیر وراء است، یعنی بسان عرض و جوهر و عارض و معروض در نظر نمی گیریم. حال که این است، باید گفت وجود به حیثی است که می توانیم از او انتزاع ماهیت کنیم.

بحث در مورد نحوه انتزاع ماهیت

الان می خواهیم وارد انتزاع ماهیت بشویم. اخذ کنیم، به دست بیاوریم.

تا می گوئیم انتزاع با دو حیث ربروئیم: حیث انفعال و حیث فعال.

بررسی حیث انفعال

حیث انفعال یعنی آنجا چیزی است که من آن را می گیرم.

علامه در سه جای نهاییه بحث از انتزاع را کرده است و می فرماید معنی ندارد که این گونه نباشد، اگر علم مطابق با واقع داریم، باید این ها مطابقی در خارج داشته باشد.

چه کسی شهود عقلی را قبول کند و چه کسی رابطه ما با خارج را رابطه علمی بداند به این معنی که می توانیم به آن علم پیدا کنیم، باید این گونه گفت: خارج به گونه ایست که می گوید ماهیت را بگیر. من نیستم که او را ماهیت کرده باشم، ذهن انسان نیست که او را سنگ کند و بقر کند و... بلکه چون او سنگ و بقر و انسان و... بود من آن را سنگ و بقر و انسان و... یافتم. خارج به گونه ای بود که من آن را آن گونه یافتم.

این حالت انتزاعی است، که ما او را می یابیم و اخذ می کنیم خواه با شهود عقلی آن را می بینیم و می یابیم و می آوریم، خواه طبق متعارف که گفته اند که ما علم به آن پیدا می کنیم.

دست بر قضا بنیاد فلسفه اسلامی حتی نزد شیخ اشراق و خواجه با مبانی که گفته شد، بنیاد علمی است. فقط مبانی شان به گونه ای بود که دچار مشکل بود، گرچه بعضی از جاها گفته اند که: ما این چیزی که در ذهن می آوریم

اضافه به خارج می کنیم. این را هم شیخ اشراق و هم خواجه گفته اند، اگر کسی این را خوب دقت کند فرق شیخ اشراق و کانت را می فهمد. کانت اصلاً چیزی را به نام علیت در خارج نمی خواهد ببیند. علیت کاملاً یک فضای فنومنی دارد نه نومن صرفاً پدیداری است. که مقولات فاهمه در ناحیه فاعل شناساست و آن را ربطی به خارج نمی دهد. علیت یک حالت پدیداری است. فنومن و برای فاعل شناسات.

ولی شیخ اشراق اصلاً این کار را نکرده است، همه چیز را از خارج اخذ می کند به ذهن می آورد.

صدرا در اسفار ج ۲ ص ۳۶ گفته است: ما بالحس و المشاهده این را می یابیم. که بعد عقل رویش کار می کند. که از را حس و مشاهده کشفی و شهودی از خارج می یابیم. حتی مشاء هم این را گفته است. حتی شیخ اشراق هم به خارج می برد، گرچه در گفته هایش تناقضاتی هست.

من وقتی می گویم: ماهیت انسان را یافتم، معنایش این است که من واقعا یافتم. که این می شود حیث انفعال از خارج. اوست که به من گفته است انسانم، نه این که من او را انسان کرده باشم.

صدرا: تا می گویم از آنجا گرفتم، ولو به نحو تحلیلی و انتزاعی یافتم، خصیصه موجود در نفس شیئی و حاق ذات او باشد، اینجا اگر خوب نگاه کنید، نه فقط باید گفت منشأ انتزاع دارد، بلکه باید گفت خودش هم هست و حظ وجودی دارد.

سه استدلال صدرا بر حظّ وجودی داشتن حقایق انتزاعی

صدرا سه دلیل برای حظّ وجودی داشتن گفته است:

- ۱- از راه اتصاف.
 - ۲- از راه اتحاد. حمل را که اینجا می بندید، وجود باید بشود متن و بقیه بشود حیث متن به صورت لامتحصل.
 - ۳- صدق. وقتی صدق می کند باید فردی در خارج داشته باشد تا صدق معنی پیدا کند.
- حیث انفعال تفسیرهایی پیدا کرد ولی در تفسیر صدرا بی این تحلیل را پیدا کرد که: حتی آن گونه انتزاعی هم حظّی از وجود دارد ولو این که وراء نیست.

بررسی حیث فعال

من برای این که مغایرت بین سفیدی و جسم را بفهمم، با این که مغایرت حقایق انتزاعی را از وجود جدا کردن خیلی سخت تر است. اینجا روند انتزاع رخ می دهد که این می شود حیث فعال من.

آنجا که فشرده و غیر افزوده است در ذهن افراز می کند. کی این کار را می کند؟ عقل.

متن های مربوط به این بحث را خوانده ایم.

عقل افراز می کند. تحلیل می کند. عقل این دو را به صورت مغایر در می آورد.

پس مغایرت تا گفته می شود، که فعلا در حیطه ذهن بحث می کنیم. این مغایرت ریشه در افرازی که من کرده ام دارد. که این نشان می دهد که یک پایش در خارج و یک پایش در ذهن است.

اصلش در خارج است. آن پایش که در خارج است، حیث انفعال است، یک پایش هم در ذهن است که حیث فعال ماست. عقل ما خارج را دست نزد، فقط آن خارج را در آزمایشگاه عقل تحلیل کرد و از هم جدا کرد. شبیه به کارهایی که در آزمایشگاه ها می شود. این کار هم در آزمایشگاه خلأ عقل انجام شده است.

عقل نمی خواهد هیچ چیزی را از خارج دست بزند.

این را می گوئیم خاصیت افراز و تحلیل عقل.

بحثی به نام مغایرت وجود و ماهیت اینجا مطرح است. خصیصه غیر وراء را در موطن ذهن به صورت وراء نگاه می کنم نه این که دست می زنم، بلکه عند التحلیل و عند العقل و عند الافراز این را وراء می بینم.

ما در خارج می گفتیم تقدم با وجود است و ماهیت متأخر. به تقدم حقیقت و مجاز و مابالذات و مابالعرض. با این تحلیل عقلی حتی می توانیم بگوئیم: این وجود آن ماهیت. حتی نسبت به خارج. البته ما این نسبت به خارج را کار نداریم. ولی اگر این کار عقلی نمی شد شما نمی توانستید آن حکم خارجی را بگوئید، که این دوئیت در خارج را در عین این که با هم اند و عین هم اند، درست کنید.

اما در ذهن با مغایرتی مواجه می شویم به نام مغایرت مفهوم انسان و مفهوم موجود، مثلا. آنی که در خارج بوده را آوردیم در ذهن.

در عقل، انسان تا نگاه می کند می گوید: من به ماهیت انسان که نگاه می کنم، در آن نه وجود و نه ماهیت نخواییده است. به وجود نگاه می کنم چیزی به اسم ماهیت در آن خوابیده نیست. مغایرت این دو را در ذهن که درست می کنم، می شود زیادهما فی التعقل.

این بحث زیادتی که بین وجود و ماهیت درست می کند جایگاهش اینجاست و توسط عقل صورت می گیرد. گرچه به عنوان یکی از مقدمات اصالت وجود قرار می گیرد ولی جایگاهش اینجاست که ما پس از اثبات اصالت داریم به آن اشاره می کنیم. (دور هرمونوتیکی)

این مغایرت، مغایرت مفهومی است. صدرا: تمام آن چه به اسم زیادت وجود بر ماهیت از ناحیه قدماء در فلسفه گفته شده است، تنها صحبت ذهن و مفهوم است. مفهوم انسان از آن جهت که مفهوم انسان است، در ذهن است و ربطی به خارج ندارد.

همین متنی که از علامه خوانیدم که بحث زیادت در ذهن است، در سادسا، اشاره به همین معنی دارد.

نهاية الحكمه متن سادسا (ص ۱۴)

«سادسا أن الوجود عارض للماهية - بمعنى أن للعقل أن يجرد الماهية عن الوجود - فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها [که این نوعی تخلیه است. بعدا خواهیم گفت که این تخلیه نوعی تخلیه است.] - فليس الوجود عينها ولا جزءا لها [وجود نه عین مفهوم انسان مثلا است و نه جزء آن] - و من الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية - و احتياج اتصافها به إلى الدليل - و كونها متساوية النسبة في نفسها - إلى الوجود و العدم - و لو كان الوجود عينها أو جزءا لها لما صح شيء من ذلك -»^۱

^۱ - نهاية الحكمه ص ۹ « فلها ماهيات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضا - و الوجود محمول عليها مشترك المعنى بينها - و الماهية غير الوجود لأن المختص غير المشترك - و أيضا الماهية لا تأتي في ذاتها - أن يحمل عليها الوجود و أن يسلب عنها - و لو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها - لاستحالة سلب الشيء عن نفسه - فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية - غير ما نجده فيها من حيثية الوجود -»

و المغايرة كما عرفت عقلية- فلا تنافى اتحاد الماهية و الوجود خارجا و ذهننا.»

اسفار ج ١، ص ٢٤٣ و ٢٤٤

صدرا اين ها را در اسفار خيلى دقيق توضيح داده است.

«فصل (٢١) فى كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا

زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة- كيف و حقيقة كل شىء نحو وجود الخاص به و لا كونه عرضا قائما بها قيام الأعراض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٤

لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الإمكانى لقصوره و فقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود منتزعا منه محمولا عليه منبعثا عن إمكانه و نقصه كالمشبات التى تتراءى من مراتب نقصانات الضوء و الظلال الحاصلة من تصورات النور و المشهور فى كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات وجوه [كه بنج وجه را ذكر مى كند كه مشهور آورده اند.]، لا يفيد شىء منها إلا التباين بين الوجود و الماهية بحسب المفهوم و المعنى دون الذات و الحقيقة.

[١-] فمنها إفادة الحمل فإن حمل الوجود على الماهية مفيد و حمل الماهية و ذاتياتها عليها غير مفيد.

[٢-] و منها الحاجة إلى الاستدلال فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب و نظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية و ذاتياتها لها لأنهما بينتا الثبوت لها-

[٣-] و منها صحة السلب إذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العتقاء ليس بوجود و ليس يصح سلب الماهية و ذاتياتها عن نفسها.

[٤-] و منها اتحاد المفهوم فإن الوجود معنى واحد و الإنسان و الفرس و الشجر مختلفة.

اين عبارات علامه اشاره به همين فضاى زيادت وجود و ماهيت دارد.

[۵-] و منها الانفکاک فی التعقل فإننا قد نتصور الماهية و لا نتصور كونها لا الخارجی و لا الذهنی.

لا يقال التصور ليس إلا الكون الذهنی - لأننا لا نسلم أن التصور هو الكون فی الذهن «۱» و إن أسلم فبالدليل و إن سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور صورته و عبارة الأكثرين أننا قد نتصور الماهية - و نشك في وجودها العینی و الذهنی فیرد عليها الاعتراض بأنه لا یفید المطلوب لأن حاصله أننا ندرك الماهية تصورا و لا ندرك الوجود تصديقا و هذا لا ینافی الاتحاد و لا يستلزم المغایرة بین الماهية و الوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط فی القیاس.

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۲۴۵

فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل إلا على أن المعقول من الوجود - غير المعقول من الماهية مع أن المطلوب عندهم تغایرهما بحسب الذات و الحقيقة أ و لا ترى أن صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحق متغایرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات و الحیثية لأن حیثية الذات بعینها حیثية جميع صفاته الكمالية كما سیجىء إن شاء الله تعالی»

نتیجه گیری

آن چه به عنوان مغایرت وجود و ماهیت آمده است همه در ساحت ذهن و مفهوم است.

آن ادله ای که آمده است، اشکالی ندارد باشد، ولی پیش از این ها هم، همان موقع که عقل ماهیت را از وجود جدا کرد می دانست که این دو غیر از هم اند. که ما آن ها را جزء وجدانیات یا قیاساتها معها (فطریات) می دانیم. آن وقت همه این ادله می شود نتیبه یا استدلال افزوده است.

مهم این است که قبل از این ادله ما این ها را می دانیم.

تا عقل این ها را جدا می کند، می تواند بگوید: به حسب ذات در ماهیت چه خوابیده است و به حسب ذات در وجود چه خوابیده است. که این ها نشان دهنده از خارج بودن این امور است.

ما این خصیصه ها را باید برویم جلو که چه خصیصه ای دارد هر یک از وجود و ماهیت.

عقل هم این ها را بررسی می کند و هم می رود در خارج با همین نگاه مغایرتی که دارد. که در خارج همراه با یک نحوه تقدم و تأخر ظریف دارند.

چه از مفهوم به خارج برویم و چه در خود خارج همه این ها را بفهمیم. همه این کارها از قدرت عقل بر می آید.

لذاست که صدرا هر وقت از خارج تعبیر می کند به تقدم تحلیلی و گاه ذهنی، که همه این ها در خارج هم هست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۶ (۱۴۶) (۱۳۹۳.۱۱.۱۳ / ۱۲ ربیع الأول / دوشنبه)

انتزاع دو جهت دارد: یکی انفعال که چیزی است که دریافت می کنیم. یکی جهت فعال که افراز و تجرید و مغایرتی که بین وجود و ماهیت در ذهن ایجاد می شود.

اسفار ج ۱، ص ۵۹

که به این مسأله می پردازد که تخلیه عین تخلیه است، جناب صدرا بعد از اشکال در مقام جواب چنین می گوید: «فإنه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهية أو عروضه لها إذ هما شيء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما- فإن الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج و مع الوجود الذهني في الذهن- لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات [عدم التفات است نه اعتبار عدم] إلى شيء من أنحاء الوجود [کاری ندارد که ذهنی باشد یا خارجی باشد] يحكم بالمغايرة بينهما [بین وجود و ماهیت. که عقل این دو را جداگانه نگاه کرده است به این مغایرت می رسد.] بحسب العقل بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس و الفصل في البسائط [چون در بسیط جنس و فصلش هیچ جدایی ندارند، بر خلاف مرکبات که می توان یک نحوه جدایی بین جنس و فصل را لحاظ کرد. بسیط مثل بیاض. که لونیتش با مفرق لئور البصيرتس یکی است.] مع اتحادهما في الواقع جعلاً و وجوداً [اما مغایرت عقلی دارند.] و قريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق [بیان سید سند در بحث اتحاد که قبلاً هم خواندیم.] من أنه لا يجوز عروض الوجود المصدرى أو مفهوم الموجود للماهية في نفس الأمر لأن عروض شيء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها.»

ما عرض کردیم: در بیان اصالت وجود در طرح علامه و شبه آن، مقدمه را مغایرت وجود و ماهیت در ذهن قرار می دهند که مقدمه سوم است. بعد این دوباره به عنوان فرع قرار گرفت. اصلش این است که علامه می خواهد این را مقدمه قرار دهد برای اتحاد ولی کسی می تواند این را مقدمه قرار دهد برای این مطلب: ما گاهی

بنده اسم این را گذاشتم: دور هرمونوتیکی که بازتاب های چندگانه است. مثلاً متن اول مقدمه شد برای فهمیدن مقدمه دوم، بعد مقدمه دوم را خواندید، می بینید که مقدمه اول را بهتر می فهمید و همین طور ممکن ادامه پیدا کند.

آیت الله عابدی شاهرودی از آن تعبیر می کند به «تضاعف اشراقات» یعنی آئینه ای که هر نور جدیدی که تأیید کمک می کند که نور بعدی پرفروغ تر شود.

کسی چشمش را می بندد و می رود در اتاقی بعد همین طور از آن اتاق رفت به اتاق های بعدی، بعد از این که یک دور کل ساختمان را چرخید، می بیند که جایگاه آن اتاق را شناخته است، در حالی که ابتدا جایگاه اتاق را نمی دانست.

ما مغایرت را درست کردیم، بعد گفتیم که این دو محکی دارند، مفهوم که دوتا شد، دو محکی درست شد، بعد رسیدیم به این که یکی باید اصیل باشد که نمی شود دوتا باشند. وقتی وجود اصیل شد اتحاد بین وجود و ماهیت درست می شود. بعد بر می گردیم دوباره همان مقدمه سوم که مغایرت بین وجود و ماهیت هست را با تحلیلی دقیق تر و متفرع بر اصالت وجود پیگیری می کنیم.

بنده طرحی دارم به این نام که این کار تخریب پایه نیست، بلکه «تغییر پایه» است.

این بحثی که اینجا داریم عرض می کنیم، بحث اجمال تفصیل است، که فیلسوف هر چه جلوتر می رود به حقایقی دست می یابد که ناچار می شود مقدماتش را دست بزند.

نحوه دستیابی به ماهیت من حیث هی هی

ما تا اینجا گفتیم عقل ماهیت را از وجود جدا و افراز و تحلیل و تجرید می کند.

سوال: با این تحلیل عقل و افراز عقل، ماهیت من حیث هی هی معنی دار می شود یا خیر؟ که در آن نه وجود و نه عدم نیست؟

وقتی عقل ماهیت را از وجود جدا کند، و به ماهیت من حیث هی هی دست بیابد. یک مفهوم انسان و یک مفهوم موجود. این مفهوم انسان فی حد ذات انسان است،

قرار نیست که عقل چیزی را اضافه کند، خاصیت عقل افراز است نه تغییر واقع. از این به بعد یک دسته احکامی پدید می آید. عینک عقل تیز می شود تا ماهیت من حیث هی هی را خوب بفهمد.

اصطلاحات سه گانه ماهیت

ما تا به حال می گفتیم: ماهیت خارجی داریم. الان با این بحث به ماهیت من حیث هی رسیدیم.

منظور ما از ماهیت من حیث هی هی: انسان بما هو انسان یا بقر بما هو بقر و...

چون ما یک ماهیت به معنای معقول ثانی داریم که بقر و غنم و انسان و شجر و... این ها ماهیة. این ماهیت معقول ثانی است که اصلا جزء ذات ماهیات نیست. چون مثلا انسان در ذاتش ماهیت نیست. این ماهیت امر انتزاعی است که از دل انسان و بقر و شجر و... در می آید. شبیه عنوان عرض که برای کم و کیف و... حالت خارج لازم است و ذاتی آن ها نیست. که فوق مقوله است.

ماهیت معقول ثانی هم فوق مقوله است.

نکته: تمام بحث های در اصالت وجود از ماهیت به نحو معقول ثانی حرف می زنیم ولی من حیث الحکایه از تک تک ماهیات، مثل انسان و بقر و...

پس سه تا ماهیت داریم: موجوده، من حیث هی، فوق مقوله (معقول ثانی)

به بحث بر گردیم:

در انتزاع و افراز عقل بین وجود و ماهیت، این ماهیت من حیث هی است، سوال: ذات این ماهیت چه اقتضائی دارد؟

این کار عقل است که چنین قدرتی دارد و اصلا فلسفه را باید با این عقل پی گرفت.

بنا بر این، وجود چه اقتضائی دارد؟ ماهیت چه اقتضائی دارد؟

این ها مقدمه چینی است برای فرع دوم علامه.

در ماهیت انسان، مفهوم وجود خوابیده نیست، در مفهوم انسان چیزی به اسم مفهوم وجود پیدا نمی شود.

سوال: این انسان در ذاتش اقتضای تحقق خارجی دارد یا خیر؟ (نه مفهوم وجود)

در پاسخ می‌گوییم: اقتضای تحقق خارجی هم ندارد، چون گاهی اوقات ذات انسان موجود نیست، یا گاهی هست و گاهی نیست. اگر ذاتش اقتضای تحقق داشت همیشه باید موجود در خارج می‌بود در حالی که اینچنین نیست.

پس نه مفهوم وجود جزء ذات و ذاتیات ماهیت است و نه خود ماهیت اقتضای تحقق خارجی را دارد.

لذا می‌گفتیم: در ذات ماهیت تحقق خوابیده نیست و این تحقق را باید دیگری به او بدهد.

چنین ماهیت من حیث هی هی، چه خاصیتی خواهد داشت؟ آیا خاصیت در ذهن آمدن را دارد یا خیر؟

همین که می‌گوییم من حیث هی هی، یعنی نه کلی است نه جزئی، می‌تواند کلی و می‌تواند جزئی باشد.

یعنی: حالت علی السویه نسبت به خارج و ذهن دارد.

چنین چیزی خاصیتش این می‌شود: وقتی به ذهن آمد، می‌تواند صدق بر کثیرین کند. یعنی قابلیت صدق در آن مطرح است. پس ماهیت به حسب ذاتش قابلیت صدق بر کثیرین دارد. این یعنی می‌آید در ذهن. ولی من کاری ندارم به ذهن بیاید، بلکه دارم به ماهیت من حیث هی هی ای اشاره می‌کنم که عقل آن را افزاز کرده است و قید ذهنی ندارد.

وقتی ماهیت من حیث هی هی در ذهن آمد بعد از افزاز، می‌گوییم: از احکام ماهیت کلیت و جزئیت است.

کلیت یعنی قابلیت صدق بر کثیرین و جزئیت: یعنی قابلیت صدق بر فرد دارد، نه افراد متعدد. نه به معنای متشخص.

شیخ اشراق خلط کرده است بین جزئی به معنای تشخص و به معنای قابل صدق بر فرد نه افراد.

پس چنین قابلیت در ماهیت اخذ شده است. اما اگر جزئی را تشخص بگیرد، بحثش جداست.

علامه: از احکام ماهیت کلیت و جزئیت است. چون قابلیت صدق در ماهیت من حیث هی هی هست.

بخش دیگر: در مورد حقیقه الوجود و مفهوم الوجود

حقیقه الوجود

وجود گاهی گفته می‌شود مفهوم انتزاعی مصدری به معنای بودن، این می‌شود مفهوم وجود

یکی حقیقه الوجود که با بحث اصالت وجود در خارج درست کرده ایم. که اصلا مصدری نیست.

ما می خواهیم این دو معنای وجود را بررسی کنیم.

حقیقه الوجود به چه معناست؟

خاصیتش خارجیت است. آنه فی الأعیان. چنین چیزی می تواند از ذات خودش دست بکشد و بشود مفهوم؟ خیر. چنین چیزی هیچ گاه نمی تواند به ذهن بیاید. چون ذاتش عین تشخیص است.

حقیقت وجود هیچ گاه نمی تواند از موطن خودش در بیاید و نسبت و به ذهن و عین علی السویه شود. بر خلاف ماهیت که چنین خاصیتی داشت که می توانست هم در خارج باشد و هم در ذهن.

وجود خارجی همیشه وجود خارجی است و هیچ گاه مفهوم نمی شود. بله چیزی که علی السویه نسبت به خارج و ذهن باشد، می تواند به ذهن بیاید و ذات خودش را حفظ کند. اما حقیقت وجود اگر بخواهد به ذهن بیاید لازمه اش انقلاب است.

حقیقت وجود آیا خاصیت جزئیت و کلیت دارد؟ خیر، بلکه فقط خاصیت تشخیص و خارجیت دارد.

اما ماهیت می تواند در ذهن بیاید، لذا احکام ما فی الذهن که قبول کلیت و جزئیت و صدق بر فرد و افراد را هم می پذیرد.

مفهوم وجود

این مفهوم قابلیت صدق بر کثیرین دارد.

سوال: مفهوم وجود هو هو همان حقیقت وجود است یا خیر؟

اگر بگویید مثل ماهیت هو هو است، که پس قابلیت به ذهن آمدن را داشته باشد، در حالی که نمی شود.

همین مسأله بعضی را کشانده است به این که مفهوم وجود، مفهوم حقیقه الوجود نیست، بلکه وجه الوجود به ذهن می آید.

همیشه در کار فلسفی به شکل ریاضی وار جلو می رود خیلی کار راحت می شود. به این شکل که اول صورت مسأله را ساده مطرح کنید و پله پله به سمت صورت مسأله های سخت رفت.

ما تا اینجا را که گفتیم خیلی راحت گفتیم و سخت نبود.

در مفهوم وجود صدق هم مطرح است.

باید در مورد مفهوم وجود توضیح دهیم که چگونه به وجود می آید.

نهایه الحکمه ص ۱۲ و ۱۳

« ثانياً أن الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية - كالكلية و الجزئية و كالجسمية و النوعية - و الفصلية و العرضية الخاصة و العامة - و كالجوهرية و الكمية و الكيفية - و سائر المقولات العرضية - فإن هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهية - من جهة صدقها و انطباقها على شيء - كصدق الإنسان و انطباقه - على زيد و عمرو و سائر الأفراد - أو من جهة اندراج شيء تحتها - كاندراج الأفراد تحت الأنواع و الأنواع تحت الأجناس - و الوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية - لا يقبل انطباقاً على شيء و لا اندراجاً تحت شيء و لا صدقاً و لا حملاً و لا ما يشابه هذه المعاني - نعم مفهوم الوجود - يقبل الصدق و الاشتراك كسائر المفاهيم - و من هنا يظهر أن الوجود يساوق الشخصية. »

پس بعد از این که عقل توانست ماهیت من حیث هی هی را به دست بیاورد از خارج، نه این که آن را ساخت، بلکه از خارج گرفت. ذوات در خارج هست

ما با عقل شهودی ذات را می یابیم، بعد از آن عقل تحلیلی می آید آن فرد را از دلش (با انتقال الی الآخرة) آن فرد کلی اش را می سازد. این در مورد بحث های آن سویی نفس الامر است.

این مباحثی است در مورد بحث های این سویی نفس الامر است. که اینجا چیزی ساخته نشد، بلکه ماهیت از خارج اخذ شد.

خواستیم بگویم خاصیت عقل افزاز است و حیثش انفعال است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۷ (۱۴۷) (۱۳۹۳.۱۱.۱۴ / ۱۳ ربیع الأول / سه شنبه)

انتزاع دو پایه دارد، یک پایه اش حیث انفعال است و یک پایه اش حیث فعال است. که حالت تحلیل افراز و تجرید و تخلیه ایست که بین وجود و ماهیت صورت می گیرد.

حال که چنین تجریدی صورت می گیرد، برای ماهیت احکامی هست. این ماهیت که در ناحیه عقل افراز شد، برای خودش احکامی دارد. که در آن نه مفهوم وجود و نه حقیقت وجود خوابیده است.

پس ذاتش بعینه قابلیت دارد که هم در خارج و هم در ذهن باشد، که ماهیت من حیث هی هی افراز شده است. از جمله آن احکام کلیت و جزئیت است.

متن علامه را باید به صورتی جدی دوباره خواند.

اما حقیقت وجود چنین خاصیتی ندارد. نمی تواند هم در ذهن باشد و هم در خارج، بلکه ذاتش خارجیت و تشخص و تحقق خارجی است. لذا بحث صدق در آن معنی ندارد.

چند متن در این مورد که ماهیت خالی مفهوم وجود و حقیقت وجود است

خواندن این متون باعث می شود که دوستان با متون صدرا ارتباط برقرار کنند که وقتی بعدا با متون مواجه می شوند، متون برایشان معنی دار می شود.

تعلیق بر حکمت اشراق ص ۱۸۳

«و الوجود لیس كذلك اذ لیست صورته الا الحقیقة العینیة، و الذی یقع من الهویات الوجودیه فی الذهن، امر مشترک انتزاعی حکایه عنها، اذ البرهان قائم علی ان تعقل الوجود العینی لا یمکن بالعلم الذهنی الارتسامی و الا یلزم انقلاب الحقیقه و لیس الوجود الخاص العینی، کالماهیه الموجوده الذی یمکن انتزاع صورته معناها [که می توانیم ذات ماهیت را که در خارج هست بعینه در ذهن بیاوریم] و بالجمله العلم الحصولی بالشیء عباره عن صورته [که علم صورت حاصله از شیء است] من حد العین الی حد الذهن و هذا انما یتصور فی ما له ماهیه غیر

الوجود يتبدل عليه الوجود يكون تاره في العين و تاره في الذهن اما الذي نفس الوجود العيني و الهوية العينية، لا يمكن له ذلك [در عاشرنا نهايه اين را خواهيم گفت كه ادبياتي ويژه دارد]

مشاعر ص ۷

در ضمن بحث اين كه حقيقت وجود تعريف بردار نيست

«و لإني أقول إن تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقا لما في العين. و هذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني و الماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل و تارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها [كه اين را بعدا عرض مي كنيم] في كلا الوجودين، و ليس للوجود [عيني اصيل] وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجا و ذهنيا.

(۹) فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني، و ما ليس له وجود ذهني، فليس بكلي و لا جزئي و لا عام و لا خاص. [اين كه در مورد حقيقت وجود مي گوييم: در خارج است، بعدا در اشتراك و تشكيكش را هم اصلا ذهني نمي گيرد، بلكه اشتراك وجود را خارجيست. اما بعضي اين را مي گویند ولي تا بحث اشتراك مي شود فضا، فضاى ذهني مي شود. در حالي كه اين درست نيست، بله از مفهوم استفاده مي شود كرد ولي بايد از آن پل زد به خارج.

بحث روشي اين مسأله هم كه وقتي حقيقت وجود رفت در خارج، چگونه احكام هم بايد در خارج گرفته شود، را بپردازيم. يكي از موفقيت هاي صدرا نگاه وجودي داشتن به عالم است. به حركت، نفس، نبوت و... هر چه را با نگاه وجودي نظر مي كند. اين از عوامل موفقيت هاي صدراست. اصالت وجود را بايد خوب درست كرد، اين كه مفهوم چطور ما را به خارج مي كشاند، به خارج كه كشیده شدیم چگونه احكام را در خارج داشته باشيم. اين كه اصلا امكان فقري شد، اصلش زير سر همين مسأله است، يعني نگاه وجودي داشتن.]

(۱۰) فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لا جنس له و لا فصل له، و لا هو أيضا جنس لشيء و لا فصل له و لا نوع و لا عرض عام و لا خاصة.»

اسفار ج ١، ص ٤١٣

«فقد ظهر أن الماهيات [بالمعنى الأعم] و الحقائق على ضربين ماهية هي عين الإنية و هي لا تكون كلية و لا جزئية [جزئي منطقي كه در آن بحث صدق مطرح است] بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها بل هي عين التشخص فإن الوجود و التشخص شيء واحد عند المعلم الأول [منظور همان معلم ثانی فارابی است، چون چندین بار گفته است كه این قول را جناب فارابی دارد. جناب حاجی سبزواری این را در تعلیقه بیان فرموده اند.] و جماعة من أهل التحقيق و العرفان و ماهية هي غير الإنية [ماهیت بالمعنى الأخص] فهي مما تقبل الشركة و الكلية- فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجية و ذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فإنها لا تكون إلا أموراً اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج.»

اسفار ج ١، ص ٣٧

استاد متن زیر را نخواندند:

«فصل (٣) في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده

بيان ذلك أن كل ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان- و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان فكل ما يرسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٨

من وجوهه و حيثية من حيثياته و عنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي- كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل- فيتركب ذاته و أنه محال كما سيحيء..

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله»

اسفار ج ٦، ص ٨٥

«فإن الماهية للشيء هي التي يتصورها الذهن «١» بعد تجريدها عن الوجود و التشخص و يعرض لها الكلية و الاشتراك و حقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورهما و لا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود

الحضورى [منظور شهود قلبى است با روشى ویژه]- فهذا معنى قولهم لا ماهية له و ليس هذا مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى و بحث معنوى.»

تعليقات بر حكمة الاشراق ص ۱۸۵

«»

نحوه تحقق ماهیت خارجیّه

ماهیت خارجیّه به همین وجود موجود است و تشخیص به این وجود خارجی پیدا کرده است. قبلاً گفتیم که کلی طبیعی در خارج هست و حتى شخصش هم در خارج هست. مثلاً زید انسان به خصوصى است.

سوال: این تشخیص برای وجود است و ثانياً ماهیات یا این که خود ماهیت هم تشخیص دارد؟ ماهیت جزئیّه مجعول است یا وجود؟

وجود مجعول است و ماهیت ثانياً و بالعرض مجعول است. وقتی وجود جعل شد، طبیعتاً حالت همراه با او هم به نفس جعل وجود هست. شخصیت اگر ذاتی او بود نباید از او جدا می شد، در حالی که جدا می شود. پس اولاً و بالذات حکم برای وجود است ولی ثانياً و بالعرض به ماهیت دادیم.

با این تحلیل که: وقتی یک شیء شخصیت دارد، حالات او نیز به نفس او تشخیص دارد. و از باب حکم احد المتحدین یسرى الى الآخر.

ذاتی وجود تشخیص است. ولی ماهیت ذاتی اش نیست، در حالی که اگر ذاتیش می بود، هیچگاه نباید بتوان او را از دلش بیرون بیاوریم در حالی که بیرون می آید [به این معنی که ماهیت گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد]. ماهیت من حیث هی هی با ماهیت متشخصه در خارج چه فرقی دارد؟ مشهور می گویند که کلی طبیعی در ضمن فرد موجود است.

تفاوت ماهیت من حیث هی هی با ماهیت متشخصه(فرد)

اما ما گفتیم: به نفس وجود شخص هست، پس طبیعتاً ذات ماهیت من حیث هی هی هم در خارج هست.

ماهیت موجوده در خارج با ماهیت من حیث هی هی فرقتش به لحاظ است، یک وقت به انسان من حیث هی هی نگاه می کنید و یک وقت به ماهیت متشخصه نگاه می کنید. از نگاه ما: عملاً ماهیت من حیث هی هی فرقی ندارد با ماهیت متشخصه، فقط تفاوتشان در لحاظ است.

فرق ماهیت خارجی و من حیث هی هی به لحاظ است، یعنی هویتا یکی است ولی به لحاظ فرق می کند.

اصلاً ما ماهیت من حیث هی هی را از ماهیت متشخصه اخذ می کنیم.

در خارج به نفس وجود ماهیت خارجی را داریم، ولی همین ماهیت خارجی در خودش ماهیت من حیث هی هی را داراست و این ماهیت من حیث هی هی در عین این که در خارج موجود است، نه موجود است نه معدوم. پس تشخص ذاتی ماهیت خارجی نیست، بلکه ثانیاً و بالعرض هست. درست مثل این که ماهیت متشخص است بالوجود، که این بآه همان حیثیت تقییدیه ایست که عرض کردیم.

این ماهیت متشخص بالعرض آیا کلیت دارد؟

خیر، ولی قابلیت کلیت را دارد. این فرق اساسی با حقیقت وجود است. چون حقیقت وجود هیچگونه قابلیت برای کلیت را ندارد. یعنی ذاتی اش تحقق خارجی و تشخص است و هیچ گاه کلیت در او نمی تواند باشد.

ولی ماهیت متشخصه قابلیت دارد به ذهن بیاید و يعرض علیها الکلیة.

این می تواند دلیل برای بحث قبلی باشد.

در بحث فعلی: فی حد نفسه ماهیت ولو این که رفته است در خارج، باز قابلیت صدق برایش بالقوه هست. ولی حقیقت الوجود بالقوه اش را هم ندارد.

«الماهية لا بشرط شيء أعنى الكلى الطبيعي» (۱) الذى يعرضه الكلية و العموم فى الذهن و إن لم يكن فى الخارج بهذه الصفة إلا بالقوة فى الخارج أمر من شأنه أن يحصل فى الذهن و يعرض له الاشتراك بين كثيرين. [اما حقيقت وجود هرگز این قابلیت را ندارد.]»

کلی طبیعی اگر رفت در خارج، با شخص فرقی ندارد ولی در مقام فرق بین ماهیت من حیث هی با ماهیت متشخصه این فرق هست که من حیث هی لا موجوده و لا معدومه و ...

تحلیل عقلی و عروض تحلیلی، تا عقل نباشد ما این را نمی فهمیم، ولی عملا باید در خارج خبری باشد که عقل این را می گیرد.

بعضی می گویند: تا اسم عقل را آوردید می شود ذهنی، ولی صدرا یک بحثی دارد به نام عروض تحلیلی، که مثلا در خارج وجود بر ماهیت تقدم دارد.

یکی از کارهای عقل این است: آزمایشگاه عقل می تواند بیاورد در عقل و حتی می تواند در همان خارج هم تفکیک و جدا کند و همانجا احکام را بیابد و بار کند بنا بر شهود عقلی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۸ (۱۴۸) (۱۳۹۳.۱۱.۱۸ / ۱۷ ربیع الثانی / شنبه)

عقل که به ماهیت من حیث هی دست می یابد، احکامی در ذهن پیدا می کند از جمله کلیت و جزئیت و ... و بعد از آن منتقل شدیم به خارج. که ماهیت خارجیه متشخص می شود ثانيا و بالعرض به تبع وجود که به تبع آن ماهیت من حیث هی هم در ضمن ماهیت متشخصه محقق است.

کار عقل باید تحلیل شود.

قبلا در بحث کلی طبیعی عرض کردیم: کلی طبیعی به عین وجود افراد موجود است. فقط فرق صدرا با مشاء این بود که صدرا ثانيا و بالعرض می دانست ولی مشاء جوری گفته اند که بالذات هست.

بررسی اقوال در مورد نحوه تحقق کلی طبیعی

بیان صدرا

تعليقات بر حکمة الاشراق، ص ۴۹

«بل الموجود بالذات هو الشخص و المتشخص بذاته.. هو نفس وجود الممكن و الوجود هو المتشخص بنفسه لكن الماهية ... متشخصة بالذات فتكون موجودة بالعرض»

همان ص ۳۷۵

در ضمن صحبت از تحقق مفاهیم کلیه در خارج

«الصور العقلية و الاشياء الخارجية هذه المفهومات نسبتها الى الصور العقلية [رب النوع] و الاعيان الخارجية واحده، و الحق انها موجودة في الخارج بعين وجود الافراد، لكن بالعرض لانها تابعة للوجود و الوجود ليست عارضة لها»

صدرا برای این که اثبات کند هم بحث صدق را کرد و هم بحث اتحاد.

تا اینجا می توانیم بگوییم که کلی طبیعی در ضمن افراد هست بنا بر اصالت وجود و بالعرض.

وقتی بحث از عینیت می شود، یعنی نمی شود دو متن کرد، بلکه به یک متن واحد این ها موجودند. اما عینیت خارجی به این معنی نیست که این ها هیچ نحوه مغایرتی در خارج نداشته باشند. که این ها را در ضمن عروض تحلیلی در خارج باشد.

عینیت در خارج منافی با مغایرت داشتن در خارج نیست، نه مثل مغایرت جسم نسبت به سفیدی که در خارج هست، بلکه مغایرت تحلیلی در خارج هست، دست بر قضاء اکثر مغایرت ها در فلسفه به نحو مغایرت تحلیلی است.

مثلا در ذات انسان من حیث هو هو، ماهیت یا ممکن خوابیده است؟ خیر، بلکه به نفس انسان ما ممکن و ماهیت داریم و ثانیاً و بالعرض داریم.

باید در هر موطنی عینیت را درست کرد در عین حال مغایرت را هم درست کرد.

در فلسفه می‌گوییم: به نفس وجود وحدت داریم. ولی وجود یعنی وحدت؟

به حسب خارج تا وجود نداشته باشیم وحدت نداریم. درست مثل رابطه وجود و ماهیت در خارج که وجود مقدم است و مغایرت به نحو عروض تحلیلی در خارج دارند.

این باعث می‌شود که بحث‌ها خیلی دقیق می‌شود. کار عقل این است، که با قدرت می‌گوید: این یک جهت همین امر واحد است و آن هم یک جهت دیگر این امر واحد است واقعا این‌ها احکام خارج است.

ولی این به معنای وراء بودن ماهیت بر وجود در خارج نیست. عقل دارد این را با دقت درک می‌کند.

کار فلسفه و عقل این است که امور را با دقت موشکافی می‌کند. چنین چیزی در فلسفه وجود دارد و فراوان هم هست.

برخی که بیهوده بودن و هیچ بودن را به فلسفه نسبت می‌دهند، در اثبات مدعای خود از خود فلسفه استفاده کرده‌اند. به تعبیر دیگر آن موهبت الهی که به ما داده شده است، همین عقل است.

همین که یک نحوه تقدم و تأخر در متن واحد وجود دارد نشان‌دهنده یک نحوه مغایرت است در خارج که صدرا از آن به عروض تحلیلی در خارج یا عارض‌الماهیه تعبیر می‌کند که توضیحاتش مفصل‌گذشت. صدرا هر وقت می‌خواهد مثالی برای این مورد ذکر کند، مثال می‌زند به جنس و فصل در بسایط مثلا بیاض. اما در مرکبات می‌توان گفت: اول یک هیولای اولی بوده است، بعد تبدیل شده است به ماده ثانیه، و لذا در اینجا می‌شود یک سخنی از جدا کردن جنس و فصل داشت، ولی در بسایط نمی‌شود چنین حرفی در مورد جدا کردن جنس و فصل را داشت.

صدرا: یک نوع مغایرت تحلیلی داریم که بالعقل فهمیده می‌شود. به عین یک متن فهمیده می‌شود. این کار عقل است.

در همینجا این مسأله را داریم.

ما می خواهیم این را اثبات کنیم که هم: فرد در خارج داریم و هم ذات مطلق رها.

توجه به همین معنی خودش مغایرت بین فرد و ماهیت من حیث هی هی را درست می کند.

این انسان و فرد انسان، به نفس فرد در خارج موجود است.

وقتی خوب نگاه می کنیم در خارج می توانیم بگوییم ماهیت من حیث هی هی داریم یا خیر؟

صدرا: مگر صدق بر خارج نمی کند؟ مثلاً هذا الموجود انسان. تا صدق می کند، پس یعنی کلی طبیعی و ذات من حیث هی هی در خارج داریم.

بلکه چون فرد در خارج دارد این ماهیت من حیث هی هی هست. پس می توان گفت: ذات انسان در خارج هست، به عین انسانیت زید مثلاً. از طرفی ما با فرد هم در خارج روبرویم که این یک فرد ویژه است. منظور از فرد ماهیت متشخصه است.

کلام مشاء

مشاء: یک ذات و یک فرد و یک زید در خارج داریم. انسان، فرد انسان، زید.

اشاره به فرد بالذات و تفاوت آن با ذات

ما از این فرد تعبیر کردیم به فرد بالذات. فرد بالذات و ذات با هم فرق دارند. فرد بالذات انسان، نیاز نیست که سیاه یا سفید یا سرخ و... باشد. این ها عوارض فرد انسان است.

ما الان صحبت زید نداریم بلکه صحبت از انسانیت و انسان^۳ که در ضمن فرد زید محقق است کار داریم.

عقل خیلی راحت می گوید که: ذات مطلق غیر از ذات متشخصه در ضمن زید است.

مغایرت ماهیت من حیث هی با فرد (ماهیت متشخصه)

۱- اگر بخواهید بگویید ذات بعینه هو هو فرد است، نباید در فرد دیگر پیدا شود. در حالی که هیچ کس این حرف را نزده و نمی زند. یعنی باید انسان که بر این فرد صدق کرد بر فرد دیگر صدق نکند، در حالی که مثلاً انسان بر همه افراد انسان صدق می کند.

۲- وحدت بالقوه. این فرد با آن فرد وحدت بالقوه دارند در انسانیت.

بیان مشاء در این مسأله

مشاء حرفش خیلی صاف است: نسبت افراد به ذات نسبت ابناء به آباء است.

یعنی این انسان در او فرد انسان هست و انسان هست به عنوان آب.

بیان دیگری از مشاء: جنس به چه موجود می شود؟ به انواع. انواع به چی موجودند؟ به اشخاص.

از مشاء پرسید انواع و اشخاص که می گویند یعنی: نوع، نوع است و شخص، شخص نوع است.

آن قدر واضح است که آقایان ارسال مسلمات می کنند. یکی شخص است یکی فرد ذات است. یکی نوع است و یکی فرد نوع است.

این مغایرت را در ذهن اثبات کرده اند یا در خارج؟ در خارج.

به طور کلی هر جا فرد باشد، ذات را خواهی داشت.

عقل در عین این که می گوید: فرد در خارج هست، ذات هم هست، که این فهم یک نوع مغایرت تحلیلی در خارج است. یعنی در خارج هم فرد هست و هم ذات، و این دو به عین هم در خارج هست.

به لحاظ ماهوی نوع مقدم است بر فرد. به لحاظ وجودی فرد مقدم است بر نوع.

با این بیان اگر خوب دقت کنیم: ذات انسان خودش در خارج هست به عین فرد و در ضمن فرد و عقل می تواند این مغایرت را بفهمد.

اشاره به عقل کلی یاب و عقل تحلیلی

در مباحث سال گذشته گفتیم: عقل کلی یاب و عقل تحلیلی داریم.

عقل تحلیلی همان خارج را تحلیل می کند. عقل کلی یاب را توضیح دادیم که زیر مجموعه عقل تحلیلی می شود.

بعد توضیح دادیم در مورد عقل شهودی و فهم شهودی.

در دل شهودی فهم حسی صورت گرفته است که در دل آن ع

عقل شهودی مستقیم می بیند و فهم شهودی دریافت در دل عقل شهودی است. فهم شهودی به نحو حضوری است،

گرچه بعضی به نحو حصولی می دانند.

[اگر کسی این بحث فهم شهودی برایش درست شود، در مورد علم باری تعالی هم کمک می کند.]

تا فرد را می بیند ذات را می بیند. با دیدن فرد عقل ارتقاء پیدا می کند و می تواند به کلی دست پیدا کند نه این

که تقشیر باشد. عقل شهودی که در خارج فرد بالذات انسان را یافته است همانجا ذات را در می یابد و این ذات

را مغایر با فرد می یابد. همان جا ذات انسان و همانجا ذات فردی هم هست. بعدا این ها در ذهن از هم افراز می

شود و روند کلی یابی ادامه پیدا می کند.

ما می خواستیم پای این بحث را به خارج بکشانیم.

ذات یک صحبت است و کلی بودن یک صحبت دیگری است. ذات مثلا: انسان بما هو انسان است. در ذهن آمد

می شود کلی و در خارج می شود متشخص.

من در آن لحظه ای که دارم فرد انسان بالذات را ادراک می کنم در دل او ذات را هم فهم شهودی کرده ام و به

دست آورده ام. اینجا ذات است نمی گویم کلی. بعدا این ذات را در ذهن می آوریم و توسط عقل تحلیلی افراز

می کنیم که یک ذات داریم و یک فرد.

واقعش این است که ذات و فرد همه در خارج هستند و ما آن ها را در خارج می یابیم.

دریافتن عقل نه این که بسازد، بلکه در خارج خبری بوده است که یافته است.

این را اگر درست کنیم، در بحث نفس الأمر خیلی تأثیر دارد.

این که چرا علامه بحث نفس الأمر را در ضمن فروع اصالت وجود آورد جهتش همین است که در خارج این خبرهاست. متن مشتمل بر کن در خارج فقط وجود است، بقیه حقایق همه در ضمن آن وجود است.

پس ماهیت با وجود عینیت دارد در عین مغایرت تحلیلی و عروض تحلیلی خارجی.

بحث انتزاع ما را به خیلی جاها می کشاند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۹ (۱۴۹) (۱۳۹۳.۱۱.۱۹ / ۱۸ ربیع الثانی / یکشنبه)

بررسی احکام ماهیت

کلیت و جزئیت

پس از بحث انتزاع که گفتیم یک جهت انفعال از خارج دارد و یک جهت فعال در ذهن دارد، مطرح کردیم فرع دوم علامه طباطبائی را. این فرع این بود:

«ثانیا أن الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية - كالكلیة و الجزئية»

یکی از احکام این است که کلیت و جزئیت بر او عارض می شود. که الان می خواهیم در مورد این حکم ماهیت بحث کنیم.

ماهیت من حیث هی هی وقتی در ذهن آمد، به نفس این که در ذهن هست، قابلیت صدق بر کثیرین را دارد. این واضح است. علامه در اینجا به بحث صدق بر ماهیت اشاره کرده است.

اما در مورد جزئیت برخی به مشکل بر می خورند. مگر نمی گویند جزئیت و تشخیص برای وجود است چگونه بر وجود حمل می شود.

این که جزئیت از عوارض ماهیت به حساب آمده است، مورد بحث قرار گرفته است.

معانی جزئی

۱- در مورد جزئی، صدرا چند جا گفته است: وجود نه کلی است و نه جزئی و بعد جزئی را معنی کرده است. یکی از معانی جزئیت: اندراج مفهومی تحت یک کلی است. این را می گویند جزئی اضافی. یعنی نوع نسبت به جنس، فرد نسبت به نوع، جزئی است. چنین معنایی در وجود اصلا مطرح نیست، چون وجود مندرج تحت چیزی نیست. اما جایی که اندراج معنی دارد، این معنی را می توان داشت. که مثلا این فرد مندرج تحت این نوع است و آن نوع مندرج تحت جنس است و....

در وجود به دلیل تشخیص و به این دلیل که عین تحقق است، چنین چیزی معنی ندارد.

حتی کلی سعی که افراد را در بر می گیرد از نوع اندراج وجودی است نه اندراج مفهومی که الان منظورمان است. از طرفی اشتراک خارجی هم منظورمان نیست.

آن چه از احکام ماهیت است اندراج مفهومی است، اما وجود چون عین تشخیص است، چنین چیزی در مورد او معنی ندارد.

تمام این بحث هایی که علامه در ثانیای بسته است، در مورد ماهیت و حقیقة الوجود است نه مفهوم وجود. این حقیقت وجود که از آن ماهیت کنده می شود، این ماهیت چه خاصیتی دارد.

۲- تشخیص زاید بر ذات. ذاتی به حسب ذاتش تشخیص ندارد، بلکه به حسب غیر خودش تشخیص پیدا می کند. این می شود جزئی حقیقی اما نه به حسب ذات، بلکه به تبع غیر. چنین معنایی از جزئیت هم در مورد وجود معنی ندارد. این بیان را صدرا هم دارد. علامه هم اشاره ای کرده اند.

اسفار ج ۱، ص ۵۳

از صفحه ۵۰ توضیح می دهد که وجود نه نوع است و نه جنس است و...

«أن الوجودات هویات عینیة و متشخصات بذواتها من غیر أن توصف بالجنسیة و النوعیة و الکلیة و الجزئیة [معنای جزئی که دو معنی ارائه می کند]: [۱-] بمعنی کونها مندرجة تحت نوع أو جنس [۲-] أو بمعنی کونها متشخصة بأمر زائد علی ذاتها»

«فقد ظهر أن الماهيات و الحقائق على ضربين ماهية هي عين الإنية و هي لا تكون كلية و لا جزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها»

جزئی منطقی و جزئی فلسفی

ما دو نوع جزئی داریم: جزئی منطقی و جزئی فلسفی.

در منطقی مقسم کلی و جزئی، مفهوم است. این مفهوم فی حد ذاته یا قابلیت صدق بر کثیرین دارد یا ندارد. این می شود جزئی منطقی در مقابل کلی منطقی.

مدار، مفهوم است از جهت قابلیت صدق داشتن و نداشتن.

اما جزئیت فلسفی بحث خارج و تشخص خارجی است. این می شود جزئی فلسفی در مقابل جزئی منطقی.

یا شخص و جزئی منطقی در مقابل شخص و جزئی فلسفی.

هر آن چیزی که می تواند به ذهن بیاید، بحث صدق در موردش مطرح است، که از جمله آن چیزهایی که در ذهن می آید ماهیت است.

ولی وجود نمی تواند به این معنی به ذهن بیاید، لذا صدق در مورد او معنی ندارد.

هویتا بحث های منطقی در ذهن است نه خارج، چون محور مباحث مفهوم است.

این را صدرا در بحثی که نسبت به شیخ اشراق داشت التفات پیدا کرده است. شیخ اشراق شریک الباری ممتنع را در ارتباط با خارج می داند ولی هویتا در ذهن هستند.

صدرا ذیل این بحث التفاتی دارد: جزئیت و کلیت از معقولات ثانیه منطقی است که معروضش مفهوم است. که مثلا مفهوم زید جزئی. معقول ثانی منطقی بر سر مفهوم در می آید. با این تعبیر گفت این حسابش از امتناع و وحدت و وجود و.... جداست، چون این ها در خارج اند و کلیت و جزئیت در ذهن هستند.

حاجی سبزواری این را در حاشیه به زبان آورده است که این جزئی منطقی است و آن جزئی فلسفی است به معنای تشخص.

اسفار ج ۱، ص ۱۸۱

«و أما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان والوجود - والامتناع والوجود ذا صورة في الأعيان من أن حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان - حيث «۲» إن الأشياء تنصف بها في الأعيان ولا صورة لها في الأعيان ولا منافاة بين أن يكون

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۱۸۱

زيد جزئيا والإنسان كليا في الأعيان و بين كون «۱» الكلية والجزئية من الأمور - الممتنعة التحقق في الأعيان فكذلك الحال في اتصاف شيء بالإمكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لأن قياس الإمكان والامتناع ونظائرهما إلى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فإن «۲» مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي - فإنه قد يكون بحسب حال الماهية في العين و إن كان ظرف تحقق التبيلين في أنفسها - إنما هو في الذهن فقط.»

حاجی سبزواری در حاشیه شماره ۱ چنین گفته است:

«حتى الجزئية فإن معناها مانعية نفس تصور المفهوم من فرض صدقه على كثيرين - و معلوم أن التصور إنما هو من المعقولات الثانية فالجزئي الطبيعي أي معروض الجزئية في الأعيان لا الجزئي المنطقي و لا الجزئي العقلي و أما الجزئي بمعنى التشخص الذي هو الوجود فهو أحق الأشياء بالتحقق في الأعيان على التحقيق، س ره»

که در صدد اشاره به تفکیک بین جزئی منطقی و جزئی فلسفی است. که آن معقول ثانی منطقی و این معقول ثانی فلسفی است.

به بیانات بوعلی در اشارات و شفاء و علمای منطقی مراجعه کنید که بحث کلیت و جزئیت در منطقی، بحث مفهوم است.

«و ذلك أن الجزئية إنما تعرض الشيء بانضمام أمور غريبة عن ماهية إليها فاتصاف الماهية بها بالعرض فهي في نفسها كلية و أما الجزئية بمعنى الشخصية فهي من خواص الوجود العيني ثم إن الماهية و إن كانت في نفسها و من حيث وقوعها في جواب ما هو كلية غير أنها صفة خارجة عنها لازمة لها فهي في حد ذاتها ليست بكلية كما أنها ليست بجزئية فلا تنافی بین قوله رحمه الله فلا يكون إلّا مفهوماً كلياً و قوله أخيراً إنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية إلخ، ط مد»

این مسأله که جزئیتی که جزئی منطقی است که شخص پدید می آید، تفسیر دقیقش چیست؟

ماهیت انسان، اگر قرار است ماهیت جزئی شود، ماهیت جزئی شود به چه خاطر؟ به حسب ذات که در دلش جزئیت نیست، پس باید به یک امر عارضی باشد که طبق بیان قدماء به عوارض شخصیه است و به بیان صدرا به وجود است.

بیان اصلی:

ماهیت تشخیص از ذاتش بلند نشد، بلکه از غیر ذات بلند شد. ما می بینیم که تشخیص جز از وجود نمی آید، ولی این که الان بحث از مفهومی است که صدق می کند بر او کثیر و یا مفهومی که صدق نمی کند بر کثیر.

در تحلیل های فلسفی می گویند این مفهوم به چه حیثی قابلیت صدق ندارد؟

صدرا به تبع فارابی این تشخیص را به وجود دانست، چرا که مفهوم را با هزار قید در نظر بگیرید باز آن را به فرد نمی رساند.

مفهوم جزئی چرا صدق بر کثیرین نمی کند؟ به دلیل وجودی که با آن مفهوم آمده است، این وجود مانع از صدق آن بر کثیرین می شود.

این بیان شیخ اشراق معروف است که شما هر چقدر مفهوم را مقید کنید، باز قابلیت صدق بر کثیرین را دارد. که مفهوم بحسب ذاتش قابلیت صدق بر کثیرین دارد.

پس، از مفهوم چیزی بر نمی آید.

آن چه سبب تشخیص می شود وجود است.

چی باعث شد، وجود. که یک امر زاید و عارض بر ذات است.

اگر کسی بخواهد در منطق بحثی را اضافه کند نه این که بحث جزئی را تبدیل کند به تشخیص فلسفی، بلکه باید بحث تشخیص فلسفی را ضمیمه بحث جزئی منطقی کند.

جناب علامه شما بحث را بردید در خارج و جزئی خارجی، ولی بحث الان در مفهوم جزئی است که در ذهن است، علامه:

این مفهوم جزئی به لحاظ اتصال به فرد و شخص خارجی، آن شخصیت نیز سرایت کرده است به مفهوم، لذا آن مفهوم امتناع صدق بر کثیرین دارد.

پس مفهوم به خاطر اتصال بالوجود ممتنع الصدق بر کثیرین شد. تشخیص فلسفی موجب جزئیت منطقی مفهوم در ذهن شده است.

نهاية الحكمه ص ۷۷

«و ثالثاً أن جزئية المعلوم المحسوس - ليس من قبل نفسه بما أنه مفهوم ذهني - بل من قبل الاتصال الحسي بالخارج - و علم الإنسان بأنه نوع تأثر له من العين الخارجي - و كذا جزئية الصورة الخيالية - من قبل الاتصال بالحس - كما إذا أحضر صورة خيالية - مخزونة عنده من جهة الحس - أو ركب مما عنده من الصور الحسية - المخزونة صورة فرد خيالي فافهم.»

بعضی حتی گفته اند که بحث منطق را باید عوض کرد و کلا هر آن چه مفهوم است، کلی است، ولی اشخاصی مثل علامه در صدد این هستند که این بحث منطقی صحیح است و جزئیت منطقی جایگاه خود را دارد.

«الفصل الثالث فی انقسام العلم الحصولی إلى کلی و جزئی و ما يتصل به

ينقسم العلم الحصولی إلى کلی و جزئی- و الکلی ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين- كالإنسان المعقول حيث يجوز العقل- صدقه على كثيرين فی الخارج- و الجزئی ما يمتنع العقل من تجویز صدقه على كثيرين- كالعلم بهذا الإنسان الحاصل- بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة- و يسمى علما حسيا و إحساسيا- و كالعلم بالإنسان المفرد- من غير حضور مادته و يسمى علما خياليا-.

و عد هذين القسمين من العلم- جزئيا ممتنع الصدق على كثيرين- إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجی فی العلم الحسی- و توقف العلم الخيالی على سبق العلم الحسی- و إلا فالصورة العلمية سواء كانت حسية أو خيالية أو غيرهما- لا تأبی بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.»

اسفار ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱

«و الحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصورہ- إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبی عن تجویز الاشتراك فيه- و إن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز فی الواقع غير التشخص إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات فی أمر عام و الثاني باعتباره فی نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارک لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا فی نفسه و لا يبعد أن يكون التمييز يوجب للشيء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.»

نکته ۱: اگر بحث صدق را مطرح می کنید، فقط در مورد ماهیت معنی دارد و در مورد وجود بی معنی است.

این که مفهوم قابلیت صدق بر كثيرين دارد یا ندارد، این قابلیت به حسب ذات مفهوم است؟ که بیان شیخ اشراق را گفتیم که هم صدرا و هم علامه از آن استقبال کرده اند.

اما جزئیت منطقی چگونه است؟ آیا باید دست بخورد؟

استاد: به نظرم بحث منطق را نباید دست بزنیم.

علامه: کلیت هم لازمه وجود ذهنی ماهیت است. و جزئیت لازمه وجود خارجی ماهیت است.

اگر بحث مفهومی کنید، جایگاهش منطق است، باید این ها را با توضیحات درست تبیین شود نه این که لزوماً مباحث منطق را دست زد و عوض کرد، بلکه باید تبیین ها و پشت صحنه ها را با بیانی درست تبیین کرد.

نکته ۲:

کلیت و جزئیت از احکام ماهیت است در مقابل حقیقة الوجود ولی در جایش علامه معتقد است که در نهایت در بحث نفس الامر منعکس شده است این که: مفاهیم دیگر که خاصیت صدق و کلیت و جزئیت و... دارند، همه زیر سر ماهیت است.

چون وقتی از وجود ماهیت را انتزاع کردیم، ماهیت که به ذهن آمد، آن وقت است که وحدت و کثرت و... بر آن حمل می شود. کلیت و جزئیت از عوارض ذاتی ماهیت است، دیگر مفاهیم هم اگر هست به خاطر این ماهیت است که ما در ذهن این ها را تفکیک می کنیم.

اسفار ج ۲، ص ۲ و ص ۴ حاشیه علامه

ص ۲

«تعريف ذكره القوم للماهية المبحوث عنها و ليس بحد بل هو تعريف لفظي لأن مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي حصروها في المقولات العشر بل هو من الأعراض العامة المحمولة على جميع المقولات و أنواعها و الفرق بين هذا التعريف و بين التعريف المذكور في قوله و قد يفسر بما به الشيء هو الخ أن أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف - يدل على كون المعرف بالفتح أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن و لا ينطبق هذا من الأمور الخارجية إلّا على حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها و خارجيتها المقابلة للذهن و أما قولهم ما به الشيء هو فكمما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها فيكون التعريف الثاني أعم مطلقاً كما ذكره رحمه الله و أما المراد من تعريف الماهية - بما يجاب به عن السؤال بما هو فيبانه أن الذي

عرفناه من الماهية فى مباحث الوجود بمعونة البراهين التى سيقى فىها أن الحقائق الخارجىة أو أكثرها مؤلفة من حيثين مزدوجتين حيثىة الوجود- الآبىة عن الورد فى الذهن و حيثىة الماهىة التى تتحد مع الوجود الخارجى فى الخارج- و مع الوجود الذهنى فى الذهن و بعبارة أخرى تحل الذهن معقولة و ربما توجد فى الخارج و لا حيثىة ثالثة لهما و من هنا قضىنا أن جمىع المفاهىم المعقولة التى تحكى عن الوجودات الخارجىة بما هى وجودات أو لا تنطبق على الأعلان بوجه لىست بمفاهىم ماهوىة و إنما هى من تعاملات العقل- و عناوىن ذهنىة لا موطن لها إلا الذهن فلىس بحسب الحقىة فى وعاء العىن إلا الوجود و الماهىات الموجدوة به و أما سائر المفاهىم المعمولة فى الذهن فهى مسلوبة عنه لا خبر عنها فى الأعلان- فالذى نشىر إىله بقولنا هو بالحقىة من غير أى مجاز مفروض هو ما وقع من الشىء فى العىن- و لىس إلا وجوده الحقىقى و ماهىته التى يعبر عنه بالذات و أما سائر المفاهىم غير الماهوىة- حتى لوازم الماهىات كزوىة الأربعة و فردىة الثلاثة فإنها لكونها من تعمل الذهن مسلوبة عن العىن مفهوما و إن كانت ربما تحققت فىها مصداقا كما عرفت فقد تبىن أن الذات المعبر عنها بالماهىة هى المنطقة على هوىة الشىء فى العىن لا غير فالسؤال عن هوىة الشىء المعقولة الذى معناه طلب المفهوم المعقول الذى هو عىن هوىة الشىء فى الخارج باتحاده بها بحدىمىتنع سلبه عنها كىفما فرض لا يقع فى جوابه إلا الماهىة فالماهىة هى ما يجبب به عن السؤال بما هو- فافهم، ط مد»

ص ٤

«فالسلوب التى فى قولهم الماهىة من حىث هى لا موجدوة و لا معدومه و لا واحدة و لا كثرىة إلخ إنما هى سلوب بحسب الحمل الأولى أى أن مفهوم الإنسان مثلا هو مفهوم الإنسان و لىس بمفهوم الموجد و لا مفهوم المعدوم و هكذا و لذا كانت القضىة بدىهىة و أما الإشكال علىه بأن الحمل الأولى و سلبه المذكورىن يوجدان فى المفاهىم غير الماهوىة أيضا كقولنا مفهوم الواحد من حىث هو لىس بمفهوم الموجد و لا مفهوم المعدوم مع أن الحكم من عوارض الماهىة الذاتىة ذكرها القوم فى البحث عنها فجوابه أن الحكم من خواص الماهىة كما ذكر و إنما ىنسب إلى غيرها من المفاهىم بالعرض لما بىنهما من الاتحاد من جهة انتزاعها من الماهىات فى الذهن كما أشىر إىله فى الحاشىة السابقة و بهذا يظهر الجواب عن إشكال عوىص آخر نظىر هذا الإشكال و هو أن الكلىة و الجزئىة كما تعرضان الماهىة تعرضان سائر المفاهىم غير الماهوىة فهى أعم فلىست من العوارض الذاتىة للماهىة حتى بىحث عنها فى بحث الماهىة و تقرير الجواب ظاهر مما ذكر كما مر، ط مد»

این بیان علامه است که در بحث نفس الأمر در نهاییه منعکس شده است که ما آن را در جای خودش خواهیم گفت که قبول نداریم.

از نگاه علامه: تنها چیزی که از این وجود خارجی به ذهن می آید ماهیت است، و تمام احکام وجود حتی از دل این ماهیت در می آید، بعد معقول ثانی بودن آن و کشاندن آن ها به خارج یک تحلیل ویژه ای ارائه می دهد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۰ (۱۵۰) (۱۳۹۳.۱۱.۲۰ / ۱۹ ربیع الثانی / دوشنبه)

ماهیت خاصیت آمدن به ذهن را دارد ولی حقیقت وجود این گونه نیست، لذا این که گفته می شود احکام ماهیت احکام وجود نیست، اما خود این ماهیت که به ذهن می آید، از احکامش کلیت و جزئیت است.

در مورد جزئی یا باید از باب اندراج یا تشخیص زاید باشد یا این که ذات مفهوم بحث کلی و جزئی به لحاظ منطقی برایش مطرح است.

برخی از سروران که بحث اندراج تحت انواع مطرح شده است را جزئی اضافی دانسته شد، در مقابلش کلی اضافی است، لذا هر آن چه که جزئی حقیقی است همان متشخص فلسفی است.

این بیان با این نحو، شیرازه بیان علامه از هم می پاشد. چون علامه کلیت و جزئیت را از احکام ماهیت می دانند، صحبت از کلیت و جزئیت حقیقی است، نه اضافی. این بیان سروران بیشتر به خاطر خلط بین جزئی منطقی و جزئی فلسفی است.

گرچه جزئیت منطقی زیر سر تشخیص فلسفی است.

برخی از سروران حتی نوعیت را هم اضافی می دانند. که این هم بکلیده نمی تواند درست باشد.

اساساً بحث جنس و فصل برای همه مفاهیم کلی نیست، بلکه برای مفاهیم کلی ماهوی است. لذا علامه: احکام ماهیت را کلیت و جزئیت و جنس و فصل و نوع می داند.

احكام ماهيت هيچگاه به وجود سرايت نمى كند.

اسفار ج ١، ص ٥٠

كه فصلى را اختصاص داده است به احكام وجود

«فصل (٦) فى أن الوجودات هويات بسيطة و أن حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا مطلقا

اعلم أن الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس و فصل.

و بيان ذلك بعد ما تقرر فى علم الميزان أن افتقار الجنس إلى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو هو بل فى أن يوجد و يحصل بالفعل فإن الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو أنه كان لحقيقة الوجود جنس و فصل لكان جنسه إما حقيقة الوجود أو ماهية أخرى معروضة للوجود «١» فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف- و على الثانى يكون حقيقة الوجود إما الفصل أو شيئا آخر و على كلا التقديرين يلزم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥١

خرق «١» الفرض كما لا يخفى لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى و المفهوم و هاهنا ليس الأمر كذلك.

و أيضا يلزم تركيب الوجود الذى لا سبب له أصلا و هو محال.

و أما ما قيل فى نفي كون الوجود جنسا من أنه لو كان جنسا لكان فصله إما وجودا و إما غير وجود فإن كان وجودا يلزم أن يكون الفصل مكان النوع إذ يحمل عليه «٢» الجنس و إن كان غير وجود لزم كون «٣» الوجود غير وجود فهو سخيف فإن فصول الجواهر البسيطة مثل جواهر و هى مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجواهر بالذات «٤» بل إنما هى فصول فقط و كذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان- و ليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعا له «٥» و سيجىء كيفية ذلك من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

و إذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٢

البيان «١» المذكور يتبين انتفاء نوعيته.

و بالجمله عمومه و كليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلى عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات و غيرها فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات و تقرير ماهيتها و كما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسى «٢» بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذى هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودا و هذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود- يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهية النوع فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا من الكليات و كل كلى «٣» و إن كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٣

من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى فظهر أن الوجودات هويات عينية و متشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية و النوعية و الكلية و الجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلى أو عرضى و إذ لا جنس لها و لا فصل لها فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»

كليت برای ماهیات است، تا کلیات خمس مطرح نباشد، نوعیت و جنس و فصل و.... هم در مورد وجود بی معناست. در همه این ها بحث صدق مطرح است.

- علامه چیز دیگری را هم اضافه می کنند: فرد مندرج تحت نوع است، نوع مندرج تحت جنس است.

این ها در مورد وجود بی معناست. این اندراج مفهومی است، که یک امر عامی است که اموری را شامل می شود. فرد مندرج تحت نوع و نوع مندرج تحت جنس است.

علامه: این اندراج ها زیر سر چیست؟ این اندراج خصیصه مفهومی است، چیزی که خصیصه مفهومی شد، سخن در مورد او از سنخ مفهوم است. چیزی که به سنخ مفهوم در نمی آید، در مورد او اندراج بی معناست.

- بعد از اندراج، علامه گسترش داد به هر چیزی که در ذهن صورت می گیرد، چنین چیزی برای وجود نخواهد بود. چه اندراج، چه حمل و...

- یکی از نکاتی که باید دقت شود که این تبیین بما مر، این فروع از کجا به دست آمده است. وقتی وجود شد امر حقیقی خارجی، و ماهیت در خارج حد اوست ولی می تواند به ذهن بیاید. اما مفهوم وجود چی؟ علامه: خود حقیقت وجود به ذهن نمی آید، ماهیت به ذهن می آید، اگر مفهومی هست، برای حقیقت وجود است.

در این تبیین بما مرها، باید دقت شود که گاهی باید مقدمه ای افزوده شود بر آن چیزهایی که قبلا گفته شده است و نتیجه اش این می شود. اما گاهی از اوقات خود فرع مستقیما از ماقبل به دست می آید.

متن ثانیاً

«ثانیاً أن الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية - كالكلیة و الجزئية و كالجنسية و النوعية - و الفصلية و العرضية الخاصة و العامة - و كالجوهرية و الكمية و کیفیة [وجود وقتی کلی نیست، در مورد او هیچ یک از کلیات خمس معنی ندارد.] - و سائر المقولات العرضية - فإن هذه جميعاً أحكام طارئة علی الماهية - من جهة صدقها و انطباقها علی شیء [این صدق و انطباق در مورد همه امور مذکور صدق می کند. ولی علامه یک مثال می زند، نه این که از این مثال انحصار فهمیده شود.] - كصدق الإنسان و انطباقه علی زید و عمرو و سائر الأفراد - أو من جهة اندراج شیء تحتها^۱ - كاندراج الأفراد تحت الأنواع و الأنواع تحت الأجناس - [این بیان علامه دو مقدمه بر مباحث گذشته افزوده است. مطلب گذشته اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. اما دو مقدمه افزوده انطباق و صدق ماهیت و اندراج در ماهیت است، که این ها احکامی است که در وجود یافت نمی شود.] و الوجود

^۱ - اینجا عبارت کمی خلل دارد، لذا تصحیحش این گونه بهتر است: من جهة اندراجها تحت شیء. مثلاً فرد مندرج تحت نوع و نوع تحت جنس و تمام ماهیات مندرج تحت جنس الاجناس هستند، این خصیصه اندراج مفهومی است که در مورد مفهوم معنی دارد، نه در مورد وجود. به این شکل متن صاف تر است. علامه ثانیاً را از این دو مقدمه صدق و اندراج در آورده است. این ها نشان می دهد که ماهیت احکامی را دارد که به وجود داده نمی شود. گرچه عبارت آن گونه هم که هست معنی درست می شود که ما از بالا به پایین نظر می کنیم.

الذی هو بذاته الحقیقة العینیة لا یقبل انطباقا علی شیء و لا اندراجا تحت شیء [به قرینه این عبارت گفته شده است که عبارت بالا اندراجها تحت شیئی می بود صاف تر بود.] و لا صدقا و لا حملا و لا ما یشابه هذه المعانی [که از احکام اختصاصی ماهیت است] نعم مفهوم الوجود یقبل الصدق و الاشتراک کسائر المفاهیم. [در مورد مفهوم عدم هم همین طور است، گرچه ما الان کاری به او نداریم. در مورد مفهوم وجود باید توضیح دهیم که چگونه به حقیقت وجود اشاره دارد در عین حال حکایت از ذات آن نمی کند.]

[در مورد فرع اول در ضمن بحث تخلیه ماهیت توضیح خواهیم داد.]

[در مورد صدق کلی بر افراد باید نگاه کنیم: این مفهوم متعلقش چیست و به چه اضافه می شود، و لو به فرد خارجی اضافه شده باشد، فرد خارجی است ولی صدق ذهنی است.]

[علامه در ضمن سابعا، یک نیم نگاهی دارد به توسع اضطراری که مرتبط با بیان ایشان در حاشیه اسفار ج ۲، ص ۳ می باشد.]

و من هنا یظهر أن الوجود یساوق الشخصية. [متصلب در خود است. در مورد مساوقت بحثی هست که وقت می طلبد اما اشارتا عرض کنیم: در عین تصادق، حیثیت صدقشان هم واحد است. ولی بعضی اوقات جور دیگری توضیح می دهند، مثلا در مورد وحدت و موجود، می گویند: واحد از آن جهت که واحد است موجود است و موجود از آن جهت که موجود است واحد است، در مورد تشخیص هم همین طور می گویند. ولی واقعا یک نکته ای دارد که باید به آن توجه کرد: تمام این ها همه ریشه در اصل وجود دارد. دو طرفه به نحو اِنّی و لمّی درست در می آید ولی اگر دو طرف را به صورت لمّی بیان کنید، غلط است. لذا این بیان که وجود از آن جهت که وجود است متشخص است و متشخص از آن جهت که متشخص است وجود است، این به نحو لمّی درست نیست. ذکر دو طرف به نحو لمّی است. شخصیت و وحدت و... از جانب وجود آمده است و متن وجود است که تحمل این امور را دارد.

کمی از این بحث را در رابعا و صفات وجود توضیح می دهیم.

بحث مفصلش شاید در نفس الأمر و یا بحث تساوق وحدت و وجود مطرح شود.]

[نتیجه گرفتن دو نکته]

[۱- وجود مثل ندارد. چون مثلثت زیر سر اتحاد در نوع است، وجود که نوع ندارد، پس مثلثت هم برایش مطرح نیست.]

و من هنا يظهر أيضا أن الوجود لا مثل له لأن مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية- و لا ماهية نوعية للوجود-.

[۲- وجود ضد فلسفی ندارد. نه ضد عرفی. که منظور متضادان در فلسفه است که دو امر وجودی متعاقب بر موضوع واحد که داخل تحت جنس قریب هستند و بینشان غایت خلاف است. با توجه به این که وجود جنس ندارد، لذا ضدّ برای وجود معنی ندارد.]

و يظهر أيضا أن الوجود لا ضد له لأن الضدين كما سيأتي أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بينهما غاية الخلاف و الوجود لا موضوع له و لا جنس له و لا له خلاف مع شيء..»

در ماهیت نه حقیقت وجود و نه مفهوم وجود خوابیده است. لذا فی حد ذاته مساوی است می تواند در خارج و در ذهن باشد. اما حقیقت وجود همیشه در خارج است. ظاهرا در فرع دهم خواهد آمد و مفصل توضیح خواهیم داد. لذا اندراج حقیقت وجود تحت چیزی بی معناست.

به نظرم اگر کسی این فرع را خوب حل کند، این برایش حل می شود که ادبیاتی که در فضای وجودی به کار می رود همه باید تغییر کند تماما، اشتراک، تخالف، تقابل و... همه این ها خوب باید معنی شود. لذا دیگر نباید وقتی به فضای تشکیک وجود رسید به فضای مفهومی و سنخی وارد شود، چون در فضای حقیقت وجود اشتراک و تشکیک جور دیگری معنی می شود. صدرا ده ها بار بلکه صدها بار تأکید می کند که حقیقت وجود ادبیاتی ویژه می طلبد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۱ (۱۵۱) (۱۳۹۳.۱۱.۲۱ / ۲۰ ربیع الثانی / سه شنبه)

در بحث اصالت وجود، بحث انتزاع را مطرح کردیم، در ضمن آن دیدیم که بحث افراز وجود از ماهیت در ذهن مطرح است، بعد بعضی از احکام ماهیت مطرح شد.

در مورد کلیت و جزئیت نکته ای مانده است و آن هم به خاطر این است که صدرا در آثارش هر وقت می خواهد از ماهیت تعبیر کند، می گوید: مفاهیم کلیه.

ماهیت فی حد ذاته در او نه کلیت و نه جزئیت اخذ شده است. ولی می تواند هم کلی و هم جزئی باشد.

سوال: می شود گفت ماهیت من حیث هی هی کلی است؟

واقعیت این است: ما در ذهن کلیت داریم،

ماهیت من حیث هی هی در ذهن قابل صدق بر کثیرین است، گرچه می تواند جزئیت پیدا کند.

سوال: این جزئیت از ذاتش انتزاع می شود؟

خیر، بلکه جزئیت عارضی ماهیت است. امور غریب از ذات اضافه شد، جزئی شد.

ماهیت من حیث هی هی فی حد ذاته در ذهن کلی است یا جزئی؟

می شود گفت: قابل صدق بر کثیرین است، لذا کلیت لازمه اوست. جزئیت تا امر غریب اضافه نشود درست نمی شود ولی از ذاتش کلیت بر می آید.

سوال: این که گفتید: ماهیت من حیث هی هی لا کلیه و لاجزئیه چگونه می گویند کلی است؟

بله نظر به ذاتش کنید در ذاتش کلیت نخواهیده است، بلکه لازمه ماهیت من حیث هی هی در ذهن، کلیت است. درست مثل امکان. این امکان جزء ذات نیست، ولی لازمه ماهیت من حیث هی هی این است که حتما امکان ماهوی دارد. که حالت علی السویه بودن نسبت به وجود و عدم است.

ماهیت من حیث هی هی نه کلی است و نه جزئی، بلکه هیچ چیزی در آن اخذ نشده است، ولی هر جا این ماهیت را داشتید، قابل صدق بر کثیرین است، اما این کلیت لازمه ذات است نه جزء ذات.

با این توضیح، تا می خواهید ماهیات من حیث هی هی را داشته باشید، لازمه اش کلیت است، اگر امور غریب و زاید بر ذات بر او اضافه شود، می شود جزئی.

این بیان را علامه خیلی زیبا بیان کرده است، ذیل بیان صدرا:

صدرا: در جواب ماهو ما از مفاهیم کلیه استفاده می کنیم.

این که می گوید مفاهیم کلیه، چگونه با من حیث هی هی سازگاری دارد؟ که با این بیان کلیت ماهیات تبیین می گردد.

-ماهیت من حیث هی هی ارسال از ذهن و خارج دارد.

-چون بحث از صدق است، لذا باید این ماهیت را در ذهن در نظر گرفت.

اما در خارج ماهیت من حیث هی هی در ضمن افراد هست ولی بالقوه قابلیت کلیت را دارد.

مشکل ما کجاست؟ کلیت و جزئیت برای کیست؟ در ذهن است.

ماهیت من حیث هی هی در خارج کلیت ندارد، بلکه قابلیت کلیت را دارد که بعد از افراز در ذهن می توان این حکم را به او داد. در خارج قابلیت صدق بر کثیرین بالقوه است، اما این بالقوه در ذهن به فعلیت می رسد.

صدرا گهگاهی این ها را عقل اخذ می کند.

اسفار ج ۲، ص ۳

«إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية و إنية و الماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو؟ كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو؟ فلا يكون إلّا مفهوماً كلياً و لا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالمشاهدة»

علامه در تعلیقه اینچنین می فرماید:

«و ذلك أن الجزئية إنما تعرض الشيء بانضمام أمور غريبة [این را بعدا خواهیم گفت که چیست] عن ماهية إليها فاتصاف الماهية بها بالعرض فهي في نفسها كلية و أما الجزئية بمعنى الشخصية فهي من خواص الوجود العيني. ثم إن الماهية و إن كانت في نفسها و من حيث وقوعها في جواب ما هو كلية غير أنها صفة خارجة عنها [ماهیت] لازمة لها [داخل در ذات نیست، ولی لازم ذات ماهیت است.] فهي في حد ذاتها ليست بكلية كما أنها ليست بجزئية فلا تنافي بين قوله رحمه الله فلا يكون إلّا مفهوماً كلياً و قوله أخيراً إنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية.»

معمولاً در ذات یک شیء، مثلاً ذات انسان، چه تعبیری به کار می‌بریم؟ «جوهر جسم نام حساس متحرک بالاراده ناطق». این‌ها کلی است.

در تعاریف از نعوت کلیه استفاده می‌کنیم. به حسب ماهیت من حیث هی هی که نگاه می‌شود در مقام تعریف داریم از مفاهیم کلی استفاده می‌کنیم. اساساً هر ذاتی یک حد جامع دارد. این حد جامع نعوت و صفات کلیه است. ما خودمان هم نگاه می‌کنیم همین‌جور است که در آن کلیت هست.

این باعث شده که بعضی این توضیح را داده‌اند: حد جامع از نعوت کلیه درست می‌شود و سرجمع آن می‌شود یک امر کلی. که سرش آن چیزی است که علامه بیان فرموده است.

لذا این باعث شده است که صدرا هر وقت خواست بگوید: عقل از خارج ماهیت را می‌یابد، تعبیر کرده است که عقل از خارج نعوت کلیه را می‌یابد.

ما در تعریف‌ها هیچ وقت از امور جزئی استفاده نمی‌کنیم.

اسفار ج ۲، ص ۳۶

ضمن این بحث که شیئیت شیء به فصل اخیرش است و فصل اخیر هم وجود است.

«و مما سیأتی أن حقیقة الفصول و ذواتها لیست إلا الوجودات الخاصة للماهیات التي هی أشخاص حقیقیة فالموجود فی الخارج هو الوجود لكن یحصل فی العقل بوسیلة الحس [که بر مبنای ما عقل شهودی در دل حس همراه با عقل تحلیلی از راه رسیدن به فرد بالذات] أو المشاهدة الحضوریة من نفس ذاته مفهومات کلیة عامة [بعضی تا این کلیت را می بینند به سرعت نتیجه می گیرند که ماهیت چون کلیت دارد، صرفا در ذهن است و اصلا نمی تواند در خارج باشد. در حالی که در روند انتزاع ما آن را از خارج می گیریم، سپس در مقام افراز آن را در ذهن از وجود جدا می کنیم.] أو خاصة و من عوارضه أيضا كذلك و یحکم علیها بهذه الأحكام بحسب الخارج - فما یحصل فی العقل من نفس ذاته یسمى بالذاتیات و ما یحصل فیها لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى یسمى بالعرضیات فالذاتی موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتیا و العرضی موجود بالعرض أي متحد معه اتحادا عرضیا و لیس هذا نفیاً للکلی الطبیعی كما یظن «۳» بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا کان ذاتیا بمعنی أن ما هو الموجود الحقیقی متحد معه فی الخارج لا أن ذلك شیء و هو شیء آخر متمیز عنه فی الواقع.»

اسفار ج ۱، ص ۴۱۵

«فقد انکشف أن الصوادر بالذات [مجمعول بالذات] هی الوجودات لا غیر ثم العقل یجد لكل منها نعوتاً ذاتیة کلیة مأخوذة [یعنی در خارج خبری از این نعوت هست نه این که صرفا ذهنی باشد.] عن نفس تلك الوجودات محمولة علیها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النعوت هی المسماة بالذاتیات [که همان ماهیات باشد.] - ثم یضیفها إلى الوجود و یصفها بالموجودیة المصدریة.»

صدرا تا می گوید: اخذ ماهیت از خارج، می گوید نعوت کلیه و ماهیات کلیه به دست می آید. فی حد ذاته آنی که عقل به دست می آورد ماهیات است که متصف به کلیت است.

ماهیات برای کلیت مؤونه زاید نمی خواهد.

صحبت در ماهیت من حیث هی هی در ذهن است نه مقید به ذهنیت. که اگر مقید به ذهن باشد، بحث صدق بر خارج را هم باید بردارید.

- طبق بیان دوم که نعوت کلیه در بیان ذات به کار می رود، این نعوت کلیه بیان گر ذات هست یا خیر؟ اگر هست پس باید کلیت در ذات باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه (۱۵۲) (۱۳۹۳.۱۱.۲۵ / ۲۴ ربیع الثانی / شنبه)

فرع ثانی از بیان علامه گفته شد و توضیح داده شد که اساسا ماهیت برای خودش احکامی دارد مثل کلیت و جزئیّت و جنس و فصل که برای وجود نیست.

در ادامه عرض کردیم که ماهیت من حیث هی هی کلیت دارد، احکامی دارد و....

یک متن مانده است که عمده اش را حل کردیم و بحث کردیم، فقط می خواهم بخوانم تا ببینید که چنین متنی هست.

مشاعر ص ۸

«بل قد یلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصل به و يوجد من المعانى و الماهیات، إذ كل وجود سوى الوجود الأول البسيط - الذى هو نور الأنوار - یلزمه ماهية كلية إمكانية تتصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها فى الأذهان، [که در فرع ثانی گفتیم این ها در بستر ذهن است.] فیصیر جنسا أو فصلا أو ذاتیا أو عرضیا أو حدا أو رسما أو غیر ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود إلا بالعرض.»

این قید بالعرض را توضیح نداده ایم که باید در ضمن «حکم أحد المتحدین یسرى إلى الآخر» آن را توضیح دهیم.

این متن صدرا از یک جهتی متنی ناب است.

این بیانی که خواندیم، فرع دوم و فرع اول علامه قریب الأفق می شوند.

فرع دهم از فروع اصالت وجود

برای خواندن متن عاشرا نکاتی برای آشنایی با اصطلاحات نیاز است.

نکته ای در مورد وجود ذهنی

این بحث ابتدائاً در بستر ماهیات بود. مثلاً «الإنسان جوهر» که انسان جوهر است، پس باید جوهر باشد، چطور در ذهن می آید و کیف می شود؟ این بحث وجود ذهنی از مشکلات اینچینی شروع شد.

محور این بحث ماهیات است.

تا این که علامه در نهاییه می فرماید: وجود ذهنی وجودی حاکی است. که مقیس به خارج است.

این بحث وجود ذهنی، دقیقاً مختص به ماهیات نیست، بلکه سایر مفاهیم حتی مفهوم وجود را هم می گیرد، و رابطه می شود رابطه مفهوم و مصداق.

اگر این را بگوییم مفهوم وجود و همه مفاهیم ذهنیه می شود وجود ذهنی.

علامه در ص ۳۸ این بحث را دارد که: چه فرقی هست بین مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی. ولی اساس هر دو را حیث حکایت دانسته است. ولی هر مفهومی عین مصداقش است، اما این عینیت در بعد حکایی است. خاصیت مفهوم چیست؟ حیث حکایی، خبر دانش خبر دادن تطابقی که شده است.

ابتدا این مسأله در مورد ماهیات مطرح بوده است ولی واقعیت این است که این بحث تعمیم دارد و همه مفاهیم را شامل می شود.

اما گاهی بحث وجود ذهنی را به کار می بریم با همان بستر تاریخی اش و منظور ماهیت را قصد می کنند.

وجود ذهنی: این است که یک حقیقت که در خارج هست و در ذهن هم هست.

اگر گفتید وجود ذهنی هم در خارج باشد و هم در ذهن باشد که مقید به ذهن نشود و به خارج هم نشود، ...

ما بین مفهوم انسان و مفهوم وجود، از جهت مفهوم بودن فرقی نمی گذاریم ولی یک فرق جدی اینجا هست که باعث شده است بگوییم: مفهوم وجود بسان مفاهیم ماهوی نیست. بسان مقوم کلی همچون طبیعی نسبت به فرد نیست. صدرا هم مفصل به این بحث پرداخته است.

اساسا ما یک حقیقت وجود داریم و یک ماهیت. بعد ما یک مفهوم وجود و یک مفهوم ماهیت را در ذهن افراز کردیم.

ذات انسان مثلا، در ذات و ذاتیاتش وجود اخذ شده است؟ نه. در خارج تحقق است؟ نه. فی حد ذاته قابلیت انفکاک از حقیقت وجود را دارد علاوه بر این که مفهوم وجود هم در آن نیست. ماهیت در خارج مقید به وجود خارجی نیست، در ذهن هم مقید به مفهوم وجود به معنای ذات و ذاتیات نیست.

اما در حقیقت وجود، تحقق و تشخیص خارجی عین ذاتی اوست که نمی شود از آن جدا کرد.

مفهوم وجود در ذاتش مفهوم تحقق خوابیده است. این مفهوم حکایت از حقیقت وجود هم می کند.

اما سوال: فرقی بین مفهوم وجود و مفهوم ماهوی هست یا خیر؟

هر دو این مفهوم وقتی در ذهن می آید یک اختلافی بینشان هست. عقل به ذات ماهیت که نگاه می کند در ذاتش مفهوم وجود اخذ نشده است. چون تحقق در آن اخذ نشده است بعینه می تواند به ذهن بیاید.

اما حقیقت وجود هیچگاه به ذهن نخواهد آمد اما ماهیت چنین چیزی در او اخذ نشده است.

صدرا: ماهیت از بس مبهم و لامتحصل است، قابلیت انواع تحقق ها را دارد چه ذهنی و چه خارجی.

وقتی چیزی در ذاتش تحقق اخذ شده است چنین چیزی هیچ گاه نمی تواند به ذهن بیاید. اما این که می توان از آن مفهومی داشت که از او خبر دهد و حکایت کند؟ بله. اما حکایتش حکایت مقوم نیست. حکایت مفهوم وجود، حکایت مقوم گونه نیست. اما در مورد ماهیت انسان مثلا، مفهوم انسان مقومات انسان را حکایت می کند. بله مفهوم انسان فرد انسان نیست، که علامه خیلی خوب در ضمن تفاوت بین حمل اولی و شایع تبیین کرده است. اما مفهوم انسان بسان مقوم حکایتگری دارد. مثلا جنس و نوع انسان را بیان می کند.

اما مفهوم وجود برای موجود بسان جنس و نوع است؟ خیر.

اما کلی طبیعی بسان جنس و نوع است. لذا می گویند: کلی طبیعی بعینه هم در ذهن است و هم در خارج.

صدرا: درست است که خاصیت مفهوم مصداق نمایی است و هیچ گاه مصداق نیست، ولی این به این معنی نیست که دقیقاً رابطه مفهوم وجود با حقیقت وجود همان رابطه مفهوم انسان و حقیقت انسان باشد.

تفاوت آن ها در حاکی از مقوم و حاکی از مقوم نبودن است. که صدرا از آن تعبیر به وجه الشیء کرده است.

کلی طبیعی با فرد یک رابطه ای دارد که مفهوم وجود بسان کلی طبیعی نسبت به افراد نیست.

ما وقتی توانستیم تمام رگ و ریشه انسان را در بیاوریم که می شود رابطه کلی طبیعی با فرد و مصداقش.

اما حقیقت وجود آن قدر رگ و ریشه اش تصلب دارد که هیچ وقت به ذهن نمی آید. از سوی دیگر معتقدیم مفهوم وجود بالکنه و بالوجه از حقیقت وجود حکایت می کند.

اگر به ذات و ذاتیات دسترسی پیدا شود می شود حکایتگری اکتناهی و بالکنه ولی وجود بالاکتناهی نیست و بلکه بالوجه و فی الجملة است.

ذاتی وجود تقرر خارجی است.

این نکته فقط در مورد حقیقت وجود نیست، بلکه امور دیگری هم هست که اینچنین هستند، همچون صفات اختصاصی حقیقت وجود مثل تشخیص و... چون این ها هم هیچ یک به ذهن نمی آیند.

ما وقتی به اینجا می رسیم می توانیم بگوییم فرق جدی است بین مفهوم وجود و سایر مفاهیم ماهوی.

مفهوم وجود گرچه از خارج اخذ می شود ولی نه بسان کلی طبیعی و افرادش که به صورت مقوم است.

یا تعبیر کرده است به نحو صورت عقلیه. اگر منظور از صورت عقلیه این است که: هر آن چه ذات در خارج هست عیناً به ذهن بیاید. اما در مورد حقیقت وجود چنین چیزی از حقیقت وجود به ذهن نمی آید.

لاصورة که علامه می گوید، منظور این است.

این که وجود ذهنی ندارد، به این معنی که عیناً همان گونه که در خارج است به ذهن بیاید، چنین چیزی را حقیقت وجود ندارد.

اما ماهيت اين گونه نيست، بلکه در مورد ماهيت تمام رگ و ريشه به ذهن مي آيد و اخذ شده است،
قبلا عرض کردم که: ماهيت در خارج از سنخ وجود نيست، اين خصيصه باعث مي شود که ماهيت حالت لغزان
داشته باشد، که مي تواند هم در ذهن باشد و هم در خارج.
وجود بالکنه درک نمی شود، بلکه بالوجه درک می شود. ولی ماهيت بالکنه درک می شود. به اين معنا که ذات
يك شيعی را نسبت به يك فرد به دست می آوريم.

نهاية الحكمه ص ۳۸

این بیان علامه در وجود ذهنی آمده است که خلاصه آن چیزی است که عرض کردیم.
«الأمر الثاني أن الوجود الذهني - لما كان لذاته مقيسا إلى الخارج - كان بذاته حاكيا لما وراءه فامتنع - أن يكون
للشيء وجود ذهني - من دون أن يكون له وجود خارجي محقق - كالماهيات الحقيقية المنتزعة من الوجود
الخارجي - أو مقدر كالمفاهيم غير الماهوية التي يتعملها الذهن - بنوع من الاستمداد من معقولاته - فيتصور مفهوم
العدم مثلا - و يقدر له ثبوت ما يحكيه - بما تصوره من المفهوم -
و بالجملة شأن الوجود الذهني الحكاية لما وراءه - من دون أن يترتب آثار المحكي على الحاكي - و لا ينافي
في ذلك ترتب آثار نفسه الخاصة به - من حيث إن له ماهية الكيف و كذا لا ينافيه ما سيأتي - أن الصور العلمية
مطلقا مجردة عن المادة - فإن ترتب آثار الكيف النفساني و كذا التجرد - حكم الصور العلمية في نفسها و الحكاية -
و عدم ترتب الآثار حكمها قياسا إلى الخارج و من حيث كونها وجودا ذهنيا لماهية كذا خارجية.»

متن عاشرا

«عاشرا أن حقيقة الوجود حيث كانت - عين حيثية ترتب الآثار كانت عين الخارجية - فيمتنع أن تحل الذهن -
فتتبدل ذهنية لا تترتب عليها الآثار - لاستلزامه الانقلاب المحال - و أما الوجود الذهني [که ايشان منظورش

خصوص ماهیت است. [الذی سیأتی إثباته إن شاء الله - فهو من حیث کونه یطرد عن نفسه العدم وجود خارجی مترتب علیه الآثار و إنما یعد ذهنیا لا تترتب علیه الآثار بقیاسه إلی المصدق الخارجی الذی بحذائه.

فقد بان أن حقیقة الوجود لا صورة عقلیة [یعنی ذات شیئی که رگ و ریشه شیئی به دست بیاید] لها کالماهیات الموجودة فی الخارج التی لها صورة عقلیة [که عین ذاتشان قابل دست یافتن است.] و بان أيضا أن نسبة مفهوم الوجود - إلی الوجودات الخارجیة - لیست نسبة الماهیة الكلية إلی أفرادها الخارجیة.

و تبین بما تقدم أيضا أن المفهوم [یعنی ما دو نوع مفهوم داریم: مفاهیم ماهوی و مفاهیم غیر ماهوی] إنما تكون ماهیة إذا کان لها فرد خارجی تقومه [یعنی یک ذات داریم در خارج با یکسری عوارض مشخصه که می شود فرد خارجی. که این ماهیت مایه قوام آن فرد خارجی است. یعنی مقوم های ذاتی ماهیت فرد خارجی به ذهن منتقل می گردد.] و تترتب علیه آثارها. « در ص ۳۶ این را در ضمن الامر الاول توضیح می دهند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه (۱۵۳) (۱۳۹۳.۱۱.۲۶ / ۲۵ ربیع الثانی / یکشنبه)

به اینجا رسیدیم که ارتباط ماهیت به نحو مفهومی با افرادش در خارج رابطه ذات است با فرد، لذا به ذات و ذاتیات ماهیت خارجیه به صورت مفهوم میرسیم که در ذات شریک است و فرد همان ذات است با قیودی. لذا گفتیم کلی طبیعی وقتی می آید در ذهن همان است که در خارج است فقط آن ذهنی است و این خارجی. ولی بین کلی طبیعی در ذهن و خارج عینیت برقرار است.

عجالتا گرچه مفهومی که از ماهیت و وجود در ذهن داریم، هر دو هویت مفهومی دارند، فرقی این است که در ماهیت انحفاظ ذات و ذاتیات می شود ولی در وجود انحفاظ ذات و ذاتیات نمی شود.

که عرض شد به ماهیت می شود علم اکتناهی پیدا کرد ولی در وجود خیر.

برخی از سروران صورت عقلیه را صورت واقعه معنی کرده اند. که عمدتا ناظر است به آن صورت عقلی که به نحو علم حصولی حاصل شده است.^۱

اما آن چه هست این که علامه فرمود: وجود صورت عقلیه ندارد، و ماهیت دارد، منظور این است که شیئی دارای صورت و حقیقتی است که حقیقت و ذات شیئی می شود کلی طبیعی در ضمن فرد، و همین می آید در ذهن و می شود صورت علمیه، حقیقت شیئی به صورت علمی در آمده است. ذات شیئی به نحو علمی مراد از صورت عقلیه ایست که علامه فرموده است. حقیقت و ذات شیئی در خارج که به ذهن می آید تعبیر می شود به صورت عقلیه. حقیقت انسان در خارج میشود صورت خارجی اش و در ذهن می شود صورت عقلیه.

این که صورت عقلیه را تفسیر به واقع و واقعیت کردن، خیلی معنی ندارد. این که متن شیخ اشراق را آورده اند ... ذات و ذاتیات حقیقت وجود که خارجیت اوست، هرگز به ذهن نمی آید.

برخی از سروران را اگر خیلی بخواهیم همراهی کنیم می گوئیم ماهیت را به نحو معقول ثانی فلسفی می دانند. در برخی تقریرها سنخ ماهیت را سنخ وجود و واقعیت و خارجیت می دانند که اصلا به ذهن نمی آیند.

واقعیتش این است که سنخ ماهیت از سنخ وجود نیست، بلکه هویتش هویت حدی است نه وجود محدود، بلکه حد وجود محدود است. لذا از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هم حتی نیست، بلکه حیثیت تقییدیه نفادیه است آن

...

۱ - «أی: لا واقع و لا حقیقه عقلیه لها، بمعنی أنها لا تحل بنفس حقیقتها فی العقل، بخلاف الماهیات، فإنها تتحقق بنفس حقائقها فی الأذهان، كما مرّ بیانه آنفا. و قد استعملت الصورة بمعنی الواقع فی الفصل الأول من المرحلة الرابعة أيضا فی قوله قدّس سرّه: «إنّ الإمكان موجود بوجود موضوعه فی الأعیان و لیس اعتبارا عقلیا محضا لا صورة له فی الأعیان ...» انتهى.

و لیس المراد من الصورة العقلیه المفهوم الذهنی، فإنّ من الواضح أنّ الوجود له مفهوم، كما یرحّ به المصنّف قدّس سرّه بعد سطر. قوله قدّس سرّه: «لا صورة عقلیه لها» فلا یمکن إدراكها بالعلم الحصولی، بل ینحصر طریق إدراكها فی العلم الحضوری بها.» (تعلیقہ نہایہ استاد فیاضی، ج ۱، ص ۸۳)

این بیان ایشان با آن مبانی که خودشان دارند باید پاسخ داده شود. ایشان در بیان اولشان ماهیت را یک واقعیت سوم می دانند، بیان دومشان هر دو را از سنخ وجود و خارجیت می دانند، در بیان سوم بیانی شبیه به حیثیت تقییدیه اندماجیه گرفته اند.

ما باید بحث انتزاع و احکامش را بگوییم، بعد بخش سوم را بگوییم، بعد باید برویم به سراغ معقولات ثانیه فلسفی که نحوه تحقق آن ها بنا بر اصالت وجود چگونه است؟

ما گفتیم ماهیت در خارج هست، بنا بر اصالت وجود هست.

این طرح بنا بر چیزی که این بعضی از سروران گفته اند ماهیت باید بشود همچون وجود، اصیل. چون اصیل را به معنای مصداق دار گرفته اند، در حالی که اصیل به این معنی نیست. با این بیان هم ماهیت مصداق دارد و هم وجود اصیل دارد.

عجالتا این ایرادها ظاهرا ایرادهای واردی نیست.

متون صدرا در تثبیت مطالب جلسه قبل

مشاعر ص ۷

«و لإِنِّي أَقُولُ إِنَّ تَصَوُّرَ الشَّيْءِ مُطْلَقًا عِبَارَةٌ عَنْ حَصُولِ مَعْنَاهُ [يا صورت شیء] فِي النَّفْسِ مُطَابِقًا لِمَا فِي الْعَيْنِ. وَ هَذَا يَجْرِي فِي مَا عَدَا الوجود مِنَ الْمَعْنَى وَ الْمَاهِيَاتِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي تَوْجَدُ تَارَةً بِوجود عَيْنِي أَصِيلٍ وَ تَارَةً بِوجود ذَهْنِي ظَلِي مَعَ انْحِفَاطِ ذَاتِهَا فِي كَلَا الوجودين [ذات نگاه داشته می شود، این مفهوم و آن مصداق است، ولی تمام آن چه در ذات مصداقی هست، در این ذات مفهومی هست.]^۲، وَ لَيْسَ لِلوجود وجود آخِرٍ يَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ مَعَ انْحِفَاطِ

^۲ - اسفار ج ۱، ص ۲۹۴ و ۲۹۵ و ۲۹۷ و ۲۹۸ که تصریح می کند که ماهیت ذهنیه، به صورت مفهومی است نه این که خود ماهیت جوهر باشد. مفهوم جوهر مثلا به عنوان مفهوم که نگاه می کنیم، نه جوهر است و نه عرض و... بلکه مندرج تحت هیچ مقوله ای نیست، صدرا این را در حاشیه شفاء و کتاب شواهد الربوبیه و رساله شواهد و... به عنوان یک مبنی آورده است. مفهوم قرار نیست مصداق باشد، بلکه مصداق ناماست، ولی در او تمام ذات و ذاتیات اخذ شده است. لذا در مفهوم انسان، هم جوهر و هم جسم و هم نام و هم حساس و متحرک بالاراده و هم ناطق اخذ شده است ولی به صورت مفهومی نه آن گونه که در انسان خارجی هستند. به این می گویند انْحِفَاطِ ذاتیات.

معناه خارجا و ذهنيا. فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني، و ما ليس له وجود ذهني، فليس بكلي و لا جزئي و لا عام و لا خاص.»

تعليقه بر شرح حكمة الاشراق ص ١٨٣

«و الوجود ليس كذلك، اذ ليست صورته [ذاتش] الا هوية عينية و الذي يقع من الهويات الوجودية في الذهن، امر مشترك انتزاعي هو حكاية عنها، اذ البرهان قائم على ان تعقل الوجود العيني لا يمكن بالعلم الذهني الارتسامي و الا يلزم انقلاب الحقيقة. و ليس الوجود الخاص العيني كالماهية، التي يمكن انتزاع صورتها معناها من وجودها الخارجي الى وجودها الذهني[كه مي شود دقيقا ذات را نگاه داشت ولي به صورت ذهني] و بالجمله العلم الحسولي بالشيء [صورت شيء]... في ما له ماهية غير الوجود ليتبدل عليه الوجود و يكون تارة في الذهن و تارة في العين، و اما الذي هو وجود عيني...»

همان ص ٣٢٠

كتاب تعليقه صدرا بر شيخ اشراق، خيلي مهم است، چون قرار است حکم کند بين مشاء و اشراق، لذا حرف هاي جديدی لابلای بيان هایش به دست آمده است و از آن به بعد آن حرفها پایه شده است که در جاهای دیگر به تفصیل پرداخته است.

«و أنت تعلم أن ما ذكره انما يصح على القول بأن للوجود صورة في الأعيان و الا فكل ما له كلية غير الوجود من شأنها أن يصدق على أفراد خارجيه حملا بالذات [كه همان مقوم ذات علامه را بيان کرده است] أي ... نفس هوية ذلك الفرد، فيكون تلك الماهية بما هي هي موجودة ... داخله ... لا خارجه،... اللهم الا ان يقال ان مراتب الانوار وجودات عينيه و هويات خارجيه لاماهيه لها و لا كلية ذاتية للأفراد و قد مرّ ان حقيقة الوجود لا صورته لها في الذهن و ... هو متشخص بذاته و مقوم ذاته... ليس الا شيئا اعتباريا عقليا... فمثل سؤال المذكور لا يمكن جريانها في الوجود... فليس لحقيقة الوجود كلي طبيعي ... »

اسفار ج ١، ص ٣٧

« فصل (٣) في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده

بیان ذلك أن كل ما يرتسم بكنهه [يعنى ذات] فى الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه فى الأعيان- و كل ما كانت حقيقته أنه فى الأعيان فيمتنع أن يكون فى الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته فى ذهن من الأذهان»

اسفار ج ٦، ص ٨٥

در مورد واجب تعالی که وجود بحث است و به ذهن نمی آید می فرماید:

«المراد منه ليس أن ذاته عين هذا المفهوم الكلى أو عين فرد من أفراده الذاتية حتى تكون نسبتہ إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتى إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و كذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئى الحقيقى و الهوية و أمثالها ليست لها أفراد ذاتية [تأكيدى که علامه بیان کرده است که ماهیت مقوم است همین است که ریشه در حالت على السويه بودن ماهیت نسبت به خارج و ذهن دارد.] كما للأجناس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٨٦

و الأنواع.»

اسفار ج ١، ص ٨٧

« أن الماهيات الغير البسيطة [که در مورد مرکبات فقط گفته است و ماهیات بسیطه را نگفته است، چون ذات و ذاتیات ماهیت بسیطه مثل خود آن هستند.] التى لها حد لا يمكن تصورها بحدودها و الاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية «

می خواهم بین مقومات ذات و ذاتیات با اکتناه گره بزنم.

در مورد علم بالوجه نسبت به ماهیت رجوع کنید به اسرار الحکم ص ١٣٦

«و از آن جمله است، تقسیم به «وجهی» و «اکتناهی»، [نوع] اول [عبارتست از] علم به شیء به رسم، [و نوع] دوّم [عبارت از]: علم به شیء به دانستن یک خاصّه یا چند خاصه از آن وجهی است. و علم به شیء، به دانستن جنس و فصل آن، «اکتناه» ماهیت آن است. این، در علم حصولی است و در حضوری نیز، این تقسیم می آید.

پس، به حسب حضور تامّ و کامل، «اكتناهی» است و به حسب حضور ناقص، كلا حضور «وجهی» است، پس علم هر نفسی به خود، حضوری است، بلکه به خدا حضوری است، چه خدا «قیوم» و «قیّم» و «مقوم» هر وجود است و علم به متقوم، مسبوق به علم به مقوم است: «ما رأیت شیئا الاّ و رأیت الله قبله» «۱». ولی حضور خود شناسان و خدانشناسان از اهل حضور کجا، و حضور غافلان و مصداقان: «نَسُوا اللَّهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» «۲» و «كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ» «۳» کجا؟!»

در مورد وجود ما یک ذات اعم قائلیم که هم در خارج هست و هم در ذهن.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه (۱۵۴) (۱۳۹۳.۱۱.۲۷ / ۲۶ ربیع الثانی / دوشنبه)

مفهوم وجود

نفی جنسیت

این که چطور فصل مقسم می شود مقوم...

ما یک وقت می گوئیم: عمومیت دارد، صرف این کافیست برای جنس بودن؟

هر شیئی خواصی دارد اگر

بله عمومیت دارد بسان جنس، کالجنس، این مشکلی ندارد. به هر حال این کلی طبیعی نیست و جزء جنس و فصل که در ماهیت مطرح است نیست.

بحث را از مفهوم شروع کردیم که مفهوم جنسی نسبتی که با خارج پیدا می کند.

تعلیق حکمت اشراق، ص ۳۰۴

که اینجا چون خوب توضیح داده است استفاده کردیم، وگرنه در جاهای دیگر هم گفته است.

در ضمن جزئیّت و کلیت می گوید که ما گفتیم که اگر کسی این را خوب بفهمد متوجه می شود که مفهوم وجود از سنخ مفاهیم دیگر نیست.

«لوجهین احدهما اجمالی... والثانی تفصیلی، و هو ان الوجود لایجوز ان یکون جنسا للموجودات و ... الفصل المقسّم لا یحصّل معنی الجنس و ماهیة الجنس، بل یحصّل وجود الجنس، [وجود جنس را تحصیل می دهد نه ماهیت جنس را] و یقسّم نوعا خاصا فلوکان للوجود فصل یلزم کون الفصل مقرّر المعنی الجنسیّ و ماهیته [چون در وجود تحصیل عین ذات اوست]. إذ لا معنی للوجود و لا ماهیة للوجود الا نفسه، فیکون فصله المقسّم مقوما، هذا خلف.»

اسفار ج ۱، ص ۵۰

«اعلم أن الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس و فصل. و بیان ذلك بعد ما تقرر فی علم المیزان أن افتقار الجنس إلى الفصل ليس فی تقومه من حيث هو هو بل فی أن یوجد و یحصّل بالفعل فإن الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصیلیة العقلية هو أنه كان لحقیقة الوجود جنس و فصل لكان جنسه إما حقیقة الوجود أو ماهیة أخرى معروضة للوجود فعلى الأول یلزم أن یکون الفصل مفیدا لمعنی ذات الجنس فكان الفصل المقسّم مقوما هذا خلف - و على الثانی یکون حقیقة الوجود إما الفصل أو شیئا آخر و على کلا التقديرین یلزم خرق «۱» الفرض كما لا یخفى لأن الطباع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنی و المفهوم و هاهنا ليس الأمر كذلك.»

نفی نوعیت

وجود نوع هم نمی تواند باشد.

چون نوع در نوع بودنش نیاز به شخص ندارد. در ذات و تقوّمش احتیاج به شخص ندارد، بلکه در تحصیل خارجی اش نیاز به شخص دارد. به تعبیری شخص مشخصّ اوست نه مقومّ نوع و کلی طبیعی. ولی در مورد مفهوم وجود با حقیقت وجود رابطه اش کلی طبیعی با فرد باشد، لازمه اش این است که حقیقت وجود در وجود بودنش نیاز به شخص نداشته باشد بلکه

اگر حقیقت وجود بخواهد به نفس مشخصّ وجود بیاید، لازمه اش این است که آن مشخصّ بشود مقومّ.

به عین همان بیانی که در جنس داشتیم. که نکته اصلی اش این است که تشخیص عین وجود است در حالی که تشخیص زاید بر کلی طبیعی است. چون در حقیقت وجود تشخیص عین وجود است لذا نمی تواند بسان کلی طبیعی باشد.

تعلیق بر حکمة الاشراف، ص ۳۰۴

«إلى تشخص زاید لا اشتراك طبيعته بين كثيرين و المشخص لا ... لأنه عرضي ... بل يحصل وجوده، [پس محصل وجود می دهد نه تقویم نوع] فيكون المشخص منوعاً، و ذلك محال ...»

اسفار ج ۱، ص ۵۱

«و إذا تقرر نفى كون الوجود جنسا من نفى المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته. و بالجملة عمومه و كليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلی عنه [برای نوعیت نیاز به تصنیف نیست] كالمخصصات الخارجية من المصنفات و غيرها فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات و تقرير ماهيتها و كما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودا [در موجودیت احتیاج دارد نه در نوعیت] و هذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود - يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهية النوع فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا من الكليات و كل كلى «۳» و إن كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۵۳

من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى فظهر أن الوجودات هويات عينية و متشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية و النوعية و الكلية و الجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلی أو عرضی و إذ لا جنس لها و لا فصل لها فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة.»

ما در اینجا نسبت مفهوم وجود را با حقیقت وجود بسنجیم.

بر خلاف کلی طبیعی که می شود تشخیص زاید در آن را فرض کرد.

«قد أشرنا سابقا [همان صفحه ۵۰ به بعد ج ۱] فی مباحث الوجود أن الوجود لا فصل مقسم له و لا مشخص له فإن مدخلية هذه الأمور ليست فی تقرر معنى الجنس بما هو جنس أو معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخلية فی أن يكون الجنس موجودا محصلا أو النوع موجودا مشارا إليه بالحس أو العقل فلو كان للوجود فصل أو محصل شخصي - لكان شيء منهما مقررا للمعنى و التجوهر فكذلك واجب الوجود إذ هو أعلى مراتب الوجود و آكده فيتعاطم عن أن يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس إلى تحصلات أنواعه - أو كالنوع بالقياس إلى تشخصات أعداده و هویات أفراده.»

«و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل - فيتربك ذاته و أنه محال كما سیجىء.»

صدرا: مشاء التفات دارد که مفهوم انسان غیر از سایر مفاهیم است مثل انسان و شجر، گرچه توضیحشان را قبول ندارم.

بیان مشاء: کلی طبیعی و ماهیت بر افرادش به نحو متواطی حمل می شود، در حالی که وجود بر افرادش به نحو تشکیکی حمل می شود.

مفهوم وجود غیر از مفهوم انسان است که آن به نحو تشکیکی و این به نحو متواطی. اما تشکیکی بودن را به نحو لازم عام می دانند. اما ملزوماتش متباین تمام الذات هستند. اتحاد لازم به معنای اتحاد ملزومات نیست.

صدرا: این حرف مشاء درست نیست، ولی این التفاتی که در مورد تفاوت بین مفهوم وجود و مفهوم تمام ماهیات دارند، درست است.

صدرا در اسفار ج ۱، ص ۱۲۰ گفته است.

«و هذا الجواب [بيان مشاء] على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة و ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أو عرضية بين أفرادها إذ الكلية و الجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية و الوجود كما مر لا يكون كلياً و لا جزئياً- و إنما له التعيين بنفس هويتها العينية و لا يحتاج إلى تعيين آخر كما لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته و سنيين في مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة و التميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات و التشخصات و التقدم و التأخر و الوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضية و التمام و النقص لا بأمر زائد عليها عارض لها و تصوره يحتاج إلى ذهن ناقب و طبع لطيف.»

صدرا از این مسأله در چند جا سریع استفاده می کند که اشتراک مفهوم وجود با افرادش، یک نوع دیگری از اشتراک است نه همچون کلی طبیعی با افرادش، بلکه اشتراکش خارجی است آن گونه که عارفان گفته اند تحت عنوان نفس رحمانی که اشتراک وجودی و خارجی بین وجودات است.

تعلیقہ حکمت اشراق ص ۳۰۴

«نوعاً لشیء و لا جنساً لشیء... فالوجود لا يكون كلياً و لا له كلي ذاتي، حتى يكون جزئياً اضافي او حقيقي... بل بنحو يعلمه الراسخون...» وقتی به نحو جنسی و نوعی نیست، باید به دنبال یک اشتراک دیگری بگردیم که آن اشتراک حقیقت واحد وجود در خارج است.

این نکاتی که گفتیم هم برای حل متن علامه مفید است، هم برای فهمیدن مفهوم وجود مفید است.

جلسه (۱۵۵) (۱۳۹۳.۱۱.۲۸ / ۲۷ ربیع الثانی / سه شنبه)

اسفار ج ۱، ص ۲۹۴ حاشیه علامه و ۲۹۵

اسفار ج ۱، ص ۲۹۸

ما داریم بین مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی فرق می گذاریم، ولی این در جنبه حکایی بودن آن ها تأثیری ندارد و هر دو اینجانبه حکایی را دارا هستند.

لذا علامه در نهایه در ص ۳۸ نهایه، بحث را منعطف کرد به این که: وجود ذهنی یعنی مفاهیمی داریم که یا مصداق حقیقی دارد یا مصداق فرضی دارد مثل معقول ثانی فلسفی. علامه این را گسترش داد و فرضی کرد.

«الأمر الثانی أن الوجود الذهنی - لما كان لذاته مقيسا إلى الخارج - كان بذاته حاكيا لما وراءه فامتنع - أن يكون للشيء وجود ذهني - من دون أن يكون له وجود خارجي محقق - كالماهيات الحقيقية المنتزعة من الوجود الخارجي - أو مقدر كالمفاهيم غير الماهوية التي يتعملها الذهن - بنوع من الاستمداد من معقولاته - فيتصور مفهوم العدم مثلا - و يقدر له ثبوت ما يحكيه - بما تصوره من المفهوم -»

«

صدرا در مورد اعدام و ممتنعات وجود ذهنی فرضی را گسترش داده است، ولی علامه نسبت به معقولات ثانی فلسفی بحث را گسترش داده است.

بررسی دیدگاه قوم در مورد مفهوم

در لسان قوم بحث وجود ذهنی در مورد خصوص ماهیات بوده است، گهگاه امور دیگری هم مطرح می شد.

سوال: قوم مفهوم وجود و سایر مفاهیم غیر ماهوی را چه کار می کرد؟

جواب: به آن ها عنوان مفاهیم می دادند و تمام بحث های حکایتگری را داشتند.

این ادبیات باعث شد قوم این گونه تعبیر میکرد: مفهوم وجود و مفهوم وحدت، ولی نسبت به ماهیت می گفت: وجود ذهنی ماهیت.

قوم یک فرقی هم می گذاشت و آن این که ماهیات بر افرادش علی السویه صدق می کند به نحو متواطی و تشکیک در آن راه ندارد. گرچه شیخ اشراق تشکیک در ماهیت را طرح کرده است ولی خواجه و میرداماد که اصالت ماهیت را پذیرفته اند ولی تشکیک در ماهیت را نپذیرفته اند.

این ها نسبت به غیر از ماهیت تعبیر به وجود ذهنی می کردند.

فرق این بود: مفاهیم غیر ماهوی به نحو تشکیکی حمل می شود و مفاهیم ماهوی به نحو متواطی حمل میشوند.

لفظ مفهوم را که به کار می بردند، می گفتند: عقل چنین اقتدار دارد که از هر چیزی مفهومی اخذ کند.

عقل از هر چیزی می تواند مفهومش را اخذ کند، حتی از امور باطله. اصل این حرف، در لابلای بحث خلأ بحثی در مورد عدم مطرح شده است در صدد پاسخ به فخر رازی، توضیحی داده است به اضافه حاشیه قطب الدین رازی در ج ۳، ص ۲۲۶ یک امر مستقری شد که عقل می تواند از امور باطله هم مفهوم اخذ کند. عین این حرف را در کلام میرداماد در افق مبین مجموعه مصنفات ص ۴۵، می بینیم.

مفهوم قرار نیست مصداق باشد، بلکه قرار است این باشد که: آن چه آنجاست من از آن چیزی در ذهن دارم.

مفهوم آیا به صورت شیخ است؟ یا این که همان چیزی که آنجا یافت را از خارج اخذ می کند؟ اگر دومی را بگویید، دقیقاً وجود ذهنی ایست که حکماء می گویند، بحث دلالت نیست.

نظریات شیخ، تقریباً به فضای دلالت کشیده می شود، که هو هو دلالتی است. این حکایت دقیق در قول به شیخ نیست.

در مفهوم باید گفت: هویت مفهوم هویت حکایتگری و کشف است نه هویت دلالت. اگر هویت دلالتی باشد، صرفاً یک نوع یادآوری و انتقال است، نه حکایتگری و کشف.

خاصیت مفهوم را کشف و حکایتگری می دانند.

مفصل این بحث را در مسأله وجود ذهنی خواهیم داشت. هویت کشفی وجود ذهنی باید آنجا بررسی شود.

این در کلام قوم آمده است و صدرا هم آن را منعکس کرده است.

اسفار ج ۱، ص ۲۳۹

«و أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات - كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شريك الباري و غير ذلك - مفهوما و عنوانا، فيحكم عليه أحكاما مناسبة لها [يعنى برای هر چیزی مفهوم داریم.]»

همان، ص ۳۴۸

«لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج - بل العقل بتعمله الذى له يقدر و يفرض أن شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلا فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصلا أو الإخبار عنه رأسا أو الوجود له مطلقا أو الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتية - في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه و إن كان بعدم الإخبار عنه و إن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديرا.»

این متن را برای این خواندم که علامه را به این سمت کشاند که تمام معقولات ثانیه را به نحو تقدیری و فرضی دانسته است.

که در حقیقت همان بیان خواجه با تعلیقه قطب الدین رازی را اینجا آورده است.

همان ص ۳۴۹

«»

همان ص ۳۵۰

«اعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا «۱» لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوما و يجعل ذلك المفهوم عنوانا و كما يضع [اخذ می کند] لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية

هی ماهیات تلک الوجودات کذلک یضع للأمر الباطلة الذوات «۲» مفهومات یصدق علیها تلک المفهومات
علی التقديرية لذواتها کما سبق.»

شرح هدایه اثیریہ ص ۴۱۷

که اسم می برد که این مطلبی که گفتم خواهه گفته است.

سه رسایل فلسفی صدرا ص؟؟؟

-تناظر یک به یک یعنی مصداق

ما وقتی با تعدد مفاهیم روبرویم یقینا باید با مصادیق معنون هم روبرو باشیم. یعنی باید چنین خاصی باشد که
عقل آن را یافت. با مبنای ما به عقل شهودی در همان خارج یک خاصیتی را می یابیم، آن خاصیت را به شکل
مفهومی اخذ می کند. که در حقیقت انتزاع است، در باب معقولات ثانیه فلسفی.

طبق مبنای قوم با روبرو شدن با چیزی در ذهن خاصیتی را می یابد و بعد به خارج نسبت می دهد.

در هر صورت خاصیت وقتی یافت شد، تناظر یک به یک با خارج دارد. نه به گونه ای که شبیهون گفته اند. بلکه
خاصیت وحدت را یافتیم، مفهوم وحدت را ساختم، خاصیت تشخیص را یافتیم، مفهوم تشخیص را ساختم.

یافت عقل خارج را، چه نحوه یافت؟ به شهود عقلی یا حرف قوم.

این مفاهیم یک به یک تناظر با خارج دارد.

جالب است که جناب خواهه در بحث علیت گفته است: خارج به حیثی است که یصح از علت صدور معلول، که
بعد ذهن از آن علیت را می فهمد. شیخ اشراق: در ذهن علیت داریم، به چه خاطر؟ که خواهه در تحلیل آن سخن
بالا را گفته است. عقل می یابد خاصیت علیت را، در ذهن گفته است علیت.

عرضم این است: عقل خاصیت هایی را در خارج می بیند و در ذهن مفهوم می سازد.

مفهوم واحدی را که من اخذ کردم، باید یک حیثیتی و یک معنوی وجود داشته باشد من مفهوم واحد داشته باشم. نمی شود امور متکثره باشد و من مفهوم واحد داشته باشم. نمی شود یک چیز ده مفهوم داشته باشد، مگر به نحو مترادف.

ما مشترک معنوی بودن وجود را با ارتکاز

تقویم الایمان ص ۲۶۰

« بل إنَّ العقل الصریح یقضى أنَّ مفهوما واحدا- أیّ مفهوم کان- فإِنَّه لا یكون بالذات إلّا عنوانا لطباع واحد و لا یقع وقوعا بالذات إلّا فی إزاء طبیعة واحدة؛»

همان، ص ۲۶۱

« ما من معنی واحد لیس هو لذات «۲» واحدة فقط بل لهویات عديدة إلّا و هناك طبیعة ما مشتركة هی مطابقة بالذات و ما هو فی إزائه علی الحقيقة؛»

اسفار ج ۳، ص ۳۲۵

«لا یمکن أن تصیر مفهوما واحدا- أو یصیر بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة أن کل معنی غیر المعنی الآخر من حیث المعنی.»

علامه در بدایه در ذیل تشکیک به تبع حاجی سبزواری چنین می فرماید:

«أن المفهوم و المصداق واحد ذاتا»

در نفس هر مفهومی چه ماهوی و چه فلسفی و چه منطقی، باید هو هو ذاتی داشته باشد. ذات بالمعنی الأعم. یعنی یک نحوه دقیقا خاصیت کشف داشته باشد. اگر گفتید شبح است، هو هو لازم نیست، اگر گفتید دلالت است، هو هو لازم نیست، اما اگر کشف است باید هو هو برقرار باشد.

این، این همانی به صورت مصداق نیست، بلکه جهت اصلی را نشان می دهد، نه این که هر دو مصداق باشند.

باید در مورد مفهوم وجود بگوییم که چطور می شود که مفهوم وجود نمی تواند، این را عرض کردیم.

ذات ماهوی رابطه فرد و کلی طبیعی است، اما در مفهوم وجود نمی تواند چنین باشد، رابطه جنس و انواعش نمی تواند در مفهوم وجود و حقیقت وجود چنین باشد.

باید ذات بالمعنی الأعم را توضیح دهیم که در بحث های وجود ذهنی خواهیم پرداخت.

هر دو دارد هو هو را نشان می دهد.

فرقش این است که در ذات ماهوی چیزی هست که در ذات غیر ماهوی نیست.

لفظ تساوق مشترک لفظی است که باید در جای خودش معنی شود. هر کسی معنایی خاص می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۵۶ (۱۳۹۳.۱۲.۲ / ۲ جمادی الاول / شنبه)

گفته شد که عقل از هر چیزی که مفهوم می گیرد، تناظر یک به یک دارد.

کلا در مفاهیم فلسفی حرفشان این است: ما حقیقتی را در خارج می بینیم که آن به ذهن نمی آید ولی مفهومی از آن داریم که کلا آن را حکایت می کند.

اسفار ج ۷، ص ۲۸۴

«فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل أمر عقلي معناها نفس الخروج من القوة إلى الفعل على التدرج و هو كسائر المفاهيم الاعتبارية التي تصلح لأن تكون عنوانا لحقيقة خارجية و الذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة إلى الفعل تدريجا [يعني در خارج خبری هست که وقتی عقل با آن مواجه شد، آنجا مفهومی را می یابد. باید این فضا را حفظ کرد. عقل چیزی را آنجا یافت به ازایش اینجا چیزی را ساخت. حقیقت خارجی در خارج است ولی مفهومش در ذهن است. این باید به عنوان نگاه ما نسبت به مفاهیم فلسفی باشد به طور کلی. اخذ از خارج است.]»

تا اینجا کلا مفاهیم و مفاهیم فلسفی را گفتیم. اما الان سخن را روی مفهوم وجود می بریم.

بررسی مفهوم وجود

مفهوم وجود به چی اشاره می کند؟

به نظرم آن جهت اصلی خارجی که باعث شد موجود را انتزاع کنم، نفس حقیقت خارجی وجود است. نفس حقیقة الوجود در خارج سبب انتزاع مفهوم وجود می شود.

الان در صدد این هستیم که در تناظر یک به یک مفهوم با خارج در مفهوم وجود با چه چیزی از حقیقت وجود است؟

از خود حقیقت وجود انتزاع می شود. از او می کنیم.

عقل هر حقیقتی را در خارج یافت، به همان جهتی که او را یافت برایش مفهوم می سازد.

مفهوم قرار نیست دلالت یا شباهت داشته باشد، بلکه قرار است خاصیت حکایت و کشف داشته باشد. قرار است به چیزی اشاره کند که او را نشان می دهد.

نحوه وجود ماهیت کشف و حکایتگری است. این را بعدا عرض خواهیم کرد. ولی مفهوم باید جنبه حکایتگری داشته باشد. اگر نداشته باشد، خاصیت اصلی آن را گرفته ایم.

مفهوم قرار نیست مصداق باشد، بلکه مصداق ناست و این نمایشش به صورت تامّ و تمام است. این نمایش نه به نحو دلالت و نه به نحو شبیح است. بلکه به نحو کشف است.

این همان است که گفته می شود: مفهوم مصداق است ذاتا. این این همانی از همینجا برقرار می شود.

این تأکید را که می کنیم برای این که آن مفهوم وجودی که می گوئیم قرار است مفهوم الوجود باشد که از حقیقة الوجود حکایت می کند.

مفهوم وجود به نحو حقایق انتزاعی است که به نفس متن در خارج موجودند می باشد.

گرچه به نحو اکتناهی نمی توان به این حقیقت وجود دست یافت، که این را باید توضیح دهیم.

برخی از بزرگواران می گویند: حق تعالی در فرض عدمش هم موجود است،

مفهوم وجود به اندازه خودش دقیقاً خبر می دهد حقیقه الوجود را، هو هو اوست، به لحاظ بحث مفهوم و مصداق در باب حمل.

اگر این را نگوییم دچار مشکل می شویم.

لذا مفهوم وجود در حکایت کردنش تام است. دقیقاً همان جهت اصلی حقیقت وجود را نشان می دهد.

مسائل القدسیه، ص ۱۹۶ (۱۱)

«ان حقیقه کل شیء هی خصوص وجوده، الذی ثبت له فان موجودیة الشیء و کونه ذا حقیقه معنی واحد؛ فمعنی الحقیقه اولاً بان یکون له حقیقه من غیره.

لست أقول: إن مفهوم الحقیقه او الموجودیة، يجب ان یرصد علیه بالحمل الشایع ذلک المفهوم، بل الغرض، ان الأمر الذی یکون هذا المفهوم حکایة عنه و عنوانا، يجب أن یکون مما یرصد علیه هذا المفهوم فی الواقع. [اصلش زیر سر این است که ما مفهوم را انتزاع می کنیم از او.] ای لیس ذلک مجرد عنوان من غیر وجود ما یطابقه موجودا فی العقل فقط دون الخارج»

اسفار ج ۱، ص ۶۴

«کذلک الوجود قد یطلق و یراد منه المعنی الانتزاعی العقلی من المعقولات الثانیة و المفهومات المصدرية التي لا تحقق لها فی نفس الأمر و یسمى بالوجود الإثباتی^۱ و قد یطلق و یراد منه الأمر الحقیقی الذی یمنع طریقان العدم و اللاشیئیة عن ذاته بذاته و عن الماهیة بانضمامه إليها»

این همه در مباحث اصالت وجود صحبت از حقیقه الوجود است. فلسفه مگر کارهای مفهومی نمی کند؟ ما سخن از این حقیقه الوجود را با چه پی می گیریم؟ از طریق مفهوم وجود. این مفهوم اگر حکایتگری اش تام نباشد، که فلسفه پا نمی گیرد.

^۱ - اصل تعبیر به «اثباتی» به معنای ثابت است که ریشه در بیان بوعلی در الهیات شفاء دارد. که صدرا از آن استقبال کرده است و مکرر استفاده می کند.

این متن را قبلا هم خواندیم که وجود هم در خارج فرد دارد ولی این فرد به معنای عام است.

«فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. و الوجود و مرادفاته لا بد و أن يكون عنوانه صادقا على شيء، حتى يقال على شيء إن هذا حقيقة كذا صدقا بالذات، و تكون القضية المعقودة هاهنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية.

(١٨) لست أقول إن مفهوم الحقيقة أو الوجود- الذى هو بديهى التصور- يصدق عليه أنه حقيقة أو وجود حملا متعارفا، إذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملا أوليا غير متعارف. [يعنى مفهوم مفهوم است و مصداق و فرد نیست.]

(١٩) بل إنما أقول إن الشيء الذى يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجدية [صدق بالذات]. فالوجود يجب أن يكون له مصداق فى الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملا شائعا

المشاعر، ص: ١١

متعارفا. و كل عنوان يصدق على شيء فى الخارج، فذلك الشيء فرده، و ذلك العنوان متحقق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد فى الخارج [فرد در كلى طبيعى مى شود مقوم او، ولى اينجا مفهوم مقوم فرد نیست.]، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجودا فى الواقع، و موجوديته فى الخارج أنه بنفسه واقع فى الخارج، كما أن زيدا مثلا إنسان فى الواقع، و كون زيد إنسانا فى الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه وجودا و كون غيره به موجودا، لا أن للوجود وجودا آخر زائدا عليه عارضا له بنحو من العروض و لو بالاعتبار، كما فى العوارض التحليلية، بخلاف الماهية كالإنسان. فإن معنى كونه موجودا، أن شيئا فى الخارج هو إنسان، لا أن شيئا فى الخارج هو وجود. و معنى كون الوجود موجودا أن شيئا فى الخارج هو وجود و هو حقيقة.

(٢٠) و اعلم أن كل موجود فى الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب و لو عقلا بخلاف صرف الوجود. و لأجل هذا قال الحكماء:

كل ممكن- أى كل ذى ماهية- زوج تركيبى، فليس شىء من الماهيات بسيط الحقيقة. و بالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. و بهذا تدفع المحذورات المذكورة فى كون الوجود موجودا. و أما الأمر الانتزاعى العقلى من الوجود، فهو كسائر الأمور العامة و المفهومات الذهنية- كالشيئية و الماهية و الممكنية و نظائرها- إلا أن ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصلة فى التحقق و الثبوت، بخلاف الشيئية و الماهية»

تعليقه حكمت اشراق ص ١٨٣

«و الذى يقع...»

همان ص ١٨٦

«و ما حصل فى الذهن من حقيقة الوجود و الموجود هو مفهوم الانتزاعى المصدرى الوجود...»

اسفار ج ٦، ص ١٩

«فإن أورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترك العام بأنه إن اقتضى الواجبية كان جميع أفرادها واجبا و إلا لم يكن فى الوجود ما هو واجب بالذات.

نجيب بأن لفظ الوجود إن كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود فالأمر كما قلنا و إن كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا و هو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة إلى غيرها و ليس شىء منها واجب الوجود بل و لا من الموجودات الخارجية لأنه اعتبار عقلى نعم ربما يقال «١» بأنه عين فى الواجب زائد فى الممكن- بمعنى أن ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود- بخلاف الممكن إذ ليس كذلك إلا إذا لوحظ معه غيره.»

همان ص ٩٢

«قلنا نختار منه ما بإزاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فإن للوجود حقيقة عندنا فى كل موجود كما أن للسواد حقيقة فى كل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص و الأعدام و فى بعضها ليس كذلك و كما أن السوادات متفاوتة فى السوادية بعضها أقوى و أشد و بعضها أضعف و أنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كما لا و نقصا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الثاني من شقى الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى و إن كان عرضيا بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود فى الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته و صادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه و مصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الأشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لأنه إنما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصة من الوجود و ليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود و الموجود أو لم يحمل- و الذى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الأمر العام الذهنى الذى يصدق على الآليات و الخصوصيات الوجودية.»

همان ص ۸۸

« أن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطة- نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل «۱» و الخلط بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع المتعارف فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول و كثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا فى الخارج.»

که آمده است: مفهوم وجود از حقیقت وجود حکایت می کند. در مقابل غیاث الدین منصور و...

بحث بعدی:

اگر بخواهیم تعبیر کنیم می گوئیم: مفهوم وجود از ذات حقیقت الوجود انتزاع می شود. که آن وقت حکایت مفهوم از مصداق بالذات می شود.

این بالذات یعنی: من از حقیقت وجود وحدت یا تشخیص و یا ... اش را ندیدم و مفهوم وجود را انتزاع کردم، بلکه از دل حقیقت وجود من مفهوم وجود را انتزاع کردم. این می شود منشأ بالذات مفهوم وجود که نفس حقیقت

وجود است. نفس تحقق و حقیقت داشتن حقیقت وجود است که به ما مفهوم وجود را می دهد. این حقیقت ثابت و دارای ثبوت و حاصل چنین است.

مشاعر ص ۱۰

تعبیر کرده به صدق بالذات.

تعلیق حکمت اشراق ص ۱۹۱

تعبیر خیلی جالبی دارد.

«الا انه مشترك بين الماهيات و متحد به و هو بذاته منشأ الانتزاع...»

منشأ انتزاع موجودیت حقیقت وجود بذاته است، یعنی هم انتزاع است، هم انتزاع بذاته است.

در ادامه فرق حقیقت وجود و مفهوم انتزاعی آمده است که نمی خوانیم.

اسفار ج ۱، ص ۴۱۵

در نقل کلام خواجه نصیر می گوید:

«ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه و يحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود-»

تعلیق حکمت اشراق ص ۱۸۶

«ما هو حقیقه الوجود مطابق... و مصداق حکم الموجودیه بنفس ذاته» یعنی: هذا الوجود الخارجی موجود بنفس

ذاته، یعنی صدق این مفهوم از ذاتش بلند شده است.

بحث بعدی:

حال که قرار شد مفهوم وجود دقیقاً حقیقت وجود را نشان دهد، اگر این مفهوم وحدتی دارد، خبر از یک نوع

وحدتی در خارج می دهد یا خیر؟

قرار شد از متن وجود از آن جهت که موجود است مفهوم موجودیت را انتزاع کردیم. این مفهوم وجود امر واحدی است، وحدت این مفهوم خبر از وحدتی که در خارج هست هم می دهد یا خیر؟

صدرا: کسی که سلیم الفطره باشد قطعاً حکم می کند که این دارد خبر از آنجا می دهد.

آن جهت وحدت چیست؟ اشتراک خارجی وجود به نحو تشکیکی خاصی که صدرا بعدها از آن چنین نتیجه ای می گیرد.

چه چیزی باعث شد؟ حکایت بالذات و مصداق بالذات بودن و از همان حقیقة الوجود کنده شدن.

اسفار ج ۱، ص ۱۳۳

«و ظنی أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها- يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد و محكيا عنها به.»

مبدأ و معاد ص ۵۲

«»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۵۷ (۱۳۹۳.۱۲.۳ / ۳ جمادی الاول / یکشنبه)

در بخش دوم از اصالت وجود به بحث مفهوم وجود رسیدیم. در همه مفاهیم از جمله مفهوم وجود باید تناظر یک به یک باشد.

رسیدیم به این که چگونه مفهوم وجود منشأ انتزاعش حقیقت وجود است.

اسفار ج ۱، ص ۶۸ سطر ۸

که دارد وجود همه وجود است و هم موجود است که توضیح می دهد مفهوم وجود از حقیقت وجود انتزاع می شود.

وقتی از ذات و حقیقت وجود، مفهوم وجود انتزاع می شود، از وحدت مفهوم وجود بی به یک وحدت خارجی می رویم. یک نحوه شراکت است که یکی از مقدمات بحث تشکیک این مبحث می باشد. که یکی از استدلال های تشکیک این است که چگونه از طریق مفهوم واحد به وحدت خارجی می رسیم.

اسفار ج ۱، ص ۲۵۵

«و لما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدرية إلى الإنسان و الحيوانية المصدرية إلى الحيوان حيث إن المأخوذ عنه و المنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرى غيرها [که همان است که می گوئیم مفهوم وجود از حقیقت وجود انتزاع می شود].- كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة- و انتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد [در نفس همان موضوع گرفتید، اگر این مفهوم واحد است خبر می دهد از یک وحدت و اتحادی در خارج. اصلش بر می گردد به این که ما در مفهوم گیری جهتی را در شیء خارجی می بینیم که از آن جهت ما مفهوم را اخذ می کنیم. که همین جا خاصیت کشف برای مفهوم معنی می یابد در مقابل قول شیح و دلالت.

این نکته به عنوان یک اصل مسلم فلسفی در مفهوم گیری است.].»

مبدأ و معاد ص ۵۲

شرح هدایه اثیریہ ص ۲۹۲ (۳۴۴)

اسفار ج ۶، ص ۸۶

«و لما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد أن يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي و لا بد مع ذلك من امتياز بينها إما بالكمال و النقص و الغنى و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائدة «۱» و بذلك يتوسل إلى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في أن معنى كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض كلماته و آثاره ينافي ذلك.»

با این توضیحات اگر مفهوم وجود نتوانسته باشد از آن جهت اصلی حقیقت وجود حکایت نمی کرد، معنی نداشت که از آن به جهت اشتراکی در خارج برسیم.

مشاء تصریح می کند: وحدت لازم، لازم نمی آورد که حقایق متباینه با هم در خارج وحدت داشته باشند.

اگر این حرف را کسی با دقت نگاه کند با مشکلی روبرو می شود و آن این که اگر بخواهد این لازم را خارجی معنی کند، معنایش این می شود که مفهوم وجود مثل تشخص به عنوان یک حالت انتزاعی متن اصیل بشود نه خود متن.

مشاء می گوید: وجودات همه متباین بتمام الذات اند، فقط در یک لازم خارج که وجود باشد اشتراک دارند، و این اتحاد در لازم اگر خارجی در نظر گرفته شود، موجب اتحاد در ملزوم نمی شود.

بیان مشاء این می شود که: متن وجودات چیزی است و یک لازم به عنوان حقیقت انتزاعی داریم به نام وجود در حالی که ما گفتیم وجود متن اصیل است. وحدت مفهوم وحدت متن می خواهد که سر از تشکیک خارجی وجود می آورد.

اسفار ج ۱، ص ۱۲۰.

تفاوت مفهوم وجود با سایر مفاهیم فلسفی

سوال: مفهوم وجود با سایر مفاهیم فلسفی چه فرقی دارد؟

جواب: فرق متن است و حالت متن. تمام مفاهیم فلسفی حکمش با مفهوم وجود و مترادفاتش جداست. مفهوم وجود به نحو حقایق انتزاعی نیست، بلکه از متن وجود است.

بله اگر بشود گفت وحدت همان وجود است این ها هم حکمت مفهوم وجود را پیدا می کند و الا خیر.

مشاعر ص ۱۱

«و أما الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود، فهو كسائر الأمور العامة و المفهومات الذهنية- كالشيئية و الماهية و الممكنية و نظائرها- إلا أن ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصلة في التحقق و الثبوت، بخلاف الشيئية و الماهية و غيرهما من المفهومات.»

اسفار ج ۱، ص ۱۷۹

سخن در ادله كسانی كه می گویند مفاهیم فلسفی در خارج موجودند، بعد صدرا می گوید: اینها نهایتاً اثبات می کنند كه اینها در ذهن زایدند نه در خارج.

(وجوب، شیئیت، وحدت، امکان)

«و أما أن هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مسلم اللهم إلا في النعت الذي هو الوجود و كذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود و لا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورة في الأعيان بل هو مما حصلناه بإلهام غيبي- و تأييد ملكوتي و إمداد علوي و توفيق سماوي.»

اسفار ج ۱، ص ۱۹۱

«»

اسفار ج ۶ ص ۹۱

«»

ج ۱ ص ۱۷۲ حاشیه حاجی سبزواری

«»

دستیابی به كنه حقیقت وجود

چون حقیقت وجود ذاتش ذات خارجی است، این ذات هیچگاه به ذهن نمی آید. چون اگر بیاید لازمه اش انقلاب است. و انقلاب در ذات هم محال است.

چیزی که حقیقتش خارجیت است هیچگاه به ذهن نمی آید. یعنی صورت عقلیه پیدا نمی کند. مثلا ماهیت انسان یک ذات در خارج دارد که در ذهن صورت عقلیه پیدا می کند. در ذات او وجود اخذ نشده است لذا قابلیت به ذهن آمدن را دارد.

لذا در مورد مفهوم وجود گفته است: وجه من وجوهه، حیثیه من حیثیاته...

در ضمن صدرا یک التفاتی داده است که مفهوم وجود مقوم نیست، بر خلاف ماهیت که مقوم فرد خود هست.

درخواست استاد از دوستان

درخواست من از دوستان این است که یک بررسی کنید که این بحث پیش از صدرا هم به این شکل بوده است یا خیر؟

اسفار ج ۱، ص ۳۷

«فصل (۳) فی أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده

بیان ذلك أن كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان- و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۳۸

من وجوهه و حیثیه من حیثیاته و عنوانا من عناوینه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی الجنس بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی- كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعانی.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل- فيتركب ذاته و أنه محال كما سيجيء.

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة

من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله»

تعبیر عنوان

اسفار ج ۶، ص ۸۶

که از ص ۸۴ به بعد در صدد پاسخگویی به اشکالات سید سند برآمده است. تا ص ۹۲ نکته های خوشی در باب مفهوم وجود بیان کرده است که اینجا خوب به زبان آورده است.

وجود نسبت به فردش رابطه ذاتی نسب به فرد نیست.

«لیست لها أفراد ذاتية كما للأجناس و الأنواع و إنما هي عنوانات ذهنية و حکایات لآحاد و أفراد لا وجود لها فی الذهن -»

مراد از عنوان، همان مفهوم و حکایت است.

حرف صدرا:

ما اگر یک حقایقی را داشتیم میخکوب در خارج بود، از این ها چگونه می شود مفهوم اخذ کرد؟

در مورد ماهیت می گوئیم میخکوب در خارج نیست و نسبت به ذهن و خارج علی السویه است. اما وجود میخکوب در خارج است. ولی به نحوی در خارج دیدیم خبری هست و عقل آن را یافت، عقل از آن چگونه مفهوم اخذ می کند و چگونه به ذهن می آورد؟

مفهومی را اخذ میکند که فضای حکایت و اشاره صرف دارد. این فضایش غیر از فضای ماهیت است. چون ذات ماهیت من حیث هو انسان را می توان گفت چیست و علم اکتناهی به آن به دست آورد.

در مورد مفهوم وجود به نحو اکتناهی نمی آید ولی باید بگوئیم این مفهوم همان را اشاره می کند و به حیثیت اصلی و حقیقی آن هم اشاره می کند.

این مفهوم وجود عنوانی از آن حقیقت وجود است. تمام حقیقت وجود به ذهن نمی آید، بلکه فقط می توان به آن اشاره کرد.

ذاتی انسان و ذات انسان توضیحی داده می شود.

اما در مورد وجود ذاتی اش چیست؟ حقیقته آنه فی الأعیان. این مفهوم چه می کند؟ همانی که در خارج است را نشان می دهد.

حقایق میخکوب که خارجی بودن ذاتی شان است. لذا هیچگاه به ذهن نمی آیند. قرار است به لحاظ مفهومی دقیقاً آن را نشان دهد. دقیقاً آن را نشان می دهد با این فرض که هیچگاه به ذهن نمی آید. که گاه از آن تعبیر کرده است به شبیه ذاتیات.

هرگاه ذاتی به گونه ای بود که خارجی بودن عین ذاتش اش است هیچگاه به ذهن نمی آید و مفهومی شبیه به ذات و ذاتیات اوست. دقیقاً همان جهت را می گیرد، همان جهتی که در خارج است مفهوم وجود بالحمل الاولی وجود است ولی بالحمل الشایع خیر.

در حمل اولی هو هویت برقرار است. مفهوم وجود قرار نیست حقیقت وجود باشد، بلکه قرار است مصداق نما باشد. مفهوم وجود دقیقاً به حقیقت وجود اشاره می کند یا خیر؟ اشاره می کند اما نه به وجود و خارجیت و تشخیص و... بلکه این حکایتگری به نحو هو هو است.

از جهت مفهومی و خاصیت کشف هیچ فرقی با سایر مفاهیم ندارد.

اما دسته ای از مفاهیم مابه ازاء و مصادیقشان به ذهن می آید ولی دسته ای از مفاهیم هم هستند که مابه ازاء و مصادیقشان به ذهن نمی آید. این می شود تفاوت مفهوم وجود با سایر مفاهیم.

وقتی حقیقت وجود ذات و ذاتیست خارجی است، مفهوم وجود چه می کند؟ عقل این قدرت دارد همان را به صورت مفهومی تعبیر کند و به لحاظ مفهومی آن را در خود جای دهد ولی نه این که مصداق آن را بیاورد.

این توضیح ارتباط هو هو را نگاه می دارد، اما حقیقت ماهیت هر جا برود همانجا حقیقتش هم هست و احکامش را هم دارد، اما حقیقت وجود اینچنین نیست.

این باعث شده است که صدرا بگوید: از یک جهت شبیه ذات و ذاتیات است که از این جهت هو هو را حفظ می کند ولی از یک جهت فرق عمده اش این است که حقیقت وجود میخکوب در خارج است و هیچگاه به ذهن نمی آید. این باعث شده است که صدرا بگوید وجه من وجوه و عنوانا من عنوانه و...

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۵۸ (۱۳۹۳.۱۲.۴ / ۴ جمادی الاول / دوشنبه)

بحث تکمیل در مورد مفهوم وجود

مفهوم وجود هویت مفهومی اش چیست را گفتیم.

ما از نوع سوال دوستان می فهمیم که ناچاریم بعضی از مباحث وجود ذهنی را طرح کنیم.

بحث وجود ذهنی باید مستقر شود در رابطه مفهوم با مصداق، اما در فلسفه مستقر شده است در ماهیت و مصداق.

مفهوم به نحو کشف از خارج است، مسأله اش این است: مفهوم قرار نیست مصداق بشود، بلکه قرار است مصداق نما شود.

در بحث وجود ذهنی بحث مقیس و حیث حکایت مطرح است.

وقتی جلوی آینه قرار میگیریم، می بینیم بالای صورتمان خراش است، وقتی خوب که نگاه می کنید، آینه را نگاه نمی کنید، بلکه خود را دارید می بینید. این را حیث مقیس می گویند گویا خود مفهوم نیست، بلکه دارد خارج دیده می شود. این را می گویند عینیت، حیث حکایت و کشف. دلالت و شبیح نیست، بلکه دیدن همان است اینجا.

این که مفهوم می خواهد مصداق نما باشد، یعنی دقیقا می خواهد اشاره کند به همان موطنی که مصداق هست.

درست مثل الفاظ که حرف می زنیم، احساس نمی کنیم که لفظ به کار می بریم، بلکه گویا دائما دارد معنی منتقل می شود. معانی اشباع شده است.

مفهوم نسبت به مصداق چنین خاصیتی دارد. که این یک نوع عینیت است.

عقل قدرت تعقل بالایی دارد حتی عدم را هم تصور می کند.

آن جهت اصلی که در مصداق بود، مفهوم به همان جهت اصلی مصداق اشاره می کند.

مفهوم وجود قرار است که از یک چیزی خبر دهد گرچه این وجود گاه با علیت هم جمع می شود.

هست، هستی، وجود، موجود به جهت اصلی وجود اشاره می کند.

رابطه عینیت که هست یک جهتی در او هست که مفهوم به آن اشاره می کند. گرچه وجود و تشخص و خارجیت

و وحدت با هم جمع می شوند، ولی در عین حال هر یک تشخص خودش را دارد.

مفهوم وجود به آن جهت حقیقت وجود اشاره می کند.

ما دسته ای از حقایق خارجی داریم که میخکوب در خارج است و هیچگاه به ذهن نمی آید، یعنی ذات و ذاتی

اش به ذهن نمی آید و صورت عقلیه ندارد. بسان ذات و ذاتیات نیست.

البته این به معنای مفهوم نداشتن وجود نیست، بلکه وجود مفهوم دارد.

عقل به چه نحو به این حقایق در خارج پی برد؟

به هر نحوی، خواه شهود عقلی و خواه استدلال و....

عقل نمی خواهد بگوید که در خود عقل خبری هست، بلکه در خود خارج خبری هست و آن را یافته است. به

آن خارج دست یافت. اتفاقاً او را می بیند و مفهوم را از او اخذ می کند.

مثلاً در مورد واجب تعالی نمی گوییم که واجب را دیدیم، بلکه استدلال می کنیم که واجب داریم. این استدلال

ها در مفهوم است یا ناظر به خارج است؟ ناظر به خارج است. چیزی را در خارج یافتیم و از آن انتزاع واجب

الوجود می کنیم.

در مورد این پی بردن بنده معتدقم که به شهود عقلی است، اما دیگران از راه استدلال می گویند.

این بحث اختصاص به دیدگاه شهود عقلی ندارد، بلکه حتی بر اساس استدلال هم که برویم واقع این است که عقل چیزی را می یابد و آن را تحلیل می کند.

عقل در خارج یک امر حقیقی خارج از خود را می یابد و بعد می گوید هست یا هستی یا وجود یا موجود. این نحوه انتزاع عقل می گوید: این فهمی که من داشتم، همان جهتی که در آن چیزی را یافتم من را کشاند به این که از آن مفهوم ساختم.

این مفهوم که ساخته شد، عقل از خود می پرسد: دسته از مفاهیم همان طور که در خارج هست به ذهن هم می آید، اما آن دسته از مفاهیمی که از اموری اخذ می شود که خاصیتش فی الخارج بودن است و نمی تواند به ذهن بیاید، مفهوم او چگونه است؟

این دسته از امور هیچ وقت به ذهن نمی آیند، ولی من می توانم به حقیقت او به شکل مفهومی اشاره کنم. حقیقت او را اشاره می کند ولی نه این که این مفهوم خود مصداق شود. مفهوم مصداق نیست، بلکه مصداق ناماست. خاصیتش کشف واقع است.

این باعث شده صدرا بگوید: وجود به ذهن نمی آید ولی ما از او مفهوم می گیریم، حال که این چنین است باید گفت: مفهوم وجهی از اوست نه حقیقت او.

گاهی در فلسفه الفاظی را حفظ می کنیم ولی دقیقاً مفادش را نمی دانیم ولی صدرا منظورش از وجه یعنی: مفهوم و حاکِ عن الشیء.

حدود ۹۰ درصد از آثار صدرا را گشتم ولی منظور صدرا از کلمه وجه همین است.

منظور از عنوان و وجه، مفهوم است که حاکِ است نه عین اوست. اما در اینجا تفاوتی هست بین این مفهوم و مفاهیم ماهوی که هو هو و عینیت ذات در آن برقرار است.

مفهوم وجود حقیقت آن شیء و فرد وجود نیست. که به خاصیت اصلی وجود اشاره می کند.

فقط یک نکته ایست که صدرا گاه جلوتر رفته است:

ساحت مفهوم یعنی حکایت. حقیقت که نیست. حقیقت میخکوب است. مفهوم که آمد حقیقت میخکوب که نیامده

است. مفهوم تحقق خارجی آیا موجود به معنای تحقق خارجی؟ خیر، اصلا.

این صدرا را کشانده است به این که بگویید این مفهوم وجه و عنوانی از آن حقیقت است. لذا حقیقت وجود هیچگاه

به نحو علم حصولی منعکس نمی شود.

مفهوم آن هست عینیت مفهومی، آن نیست چون او حقیقت است و آن مصداق.

صدرا در این باب مثالی هم زده است، گرچه من در مثال ایشان خدشه دارم.

چند مثال:

- تشخیص خارجی

از این یک مفهومی هست به نام تشخیص، تشخیص خارجی تشخیص دارد ولی مفهوم تشخیص تشخیص دارد؟ خیر،

بلکه کلی است.

سوال: این مفهوم دقیقا همان جهت اصلی تشخیص خارجی را خبر می دهد یا خیر؟ بله. ولی تا به مفهوم می رسیم

که آن حالت تشخیص خارجی دقیقا میخکوب در خارج است.

- خارجیت

این خارجیت در خارج معنایش مشخص است. مفهوم خارجیت چگونه است؟ مفهوم خارجیت خارجیت ندارد

بلکه ذهنی است. مفهوم خارجیت دقیقا دارد از خارجیت خبر می دهد یا خیر؟ بله دقیقا خبر می دهد اما نه این

که مصداق آن شده باشد.

این مفهوم دقیقا آن را توضیح می دهد ولی آن حقیقت خارجی هیچگاه ذهنی نمی شود.

این سبب می شود که صدرا از چنین مفاهیمی تعبیر کرده است به وجه الشبیء.

صدرا در جایی که خواست به دوانی پاسخ دهد، تعبیر کرده است به شبیه ذاتیات شیئی.

اگر بحث وجود ذهنی مستقر شده بود، صدرا ادبیات دیگری می توانست به جای شبیه ذاتیات شیئی به کار ببرد.

رسالة الحدوث ص ۱۲۱

«تنبيه تمثيلي»

مما «۳» يدلّ على أنّ بعض الموجودات ليس «۴» معقوله «۵» مساويا لموجودة أو «۶» متخيّله «۷» أنّ مثل «الزّمان» و «الحركة» «۸» و «الدائرة» [مفهوم زمان و حرکت و دایره دلالت بر آن ها می کند ولی در خودشان زمان و حرکت و دایره نیست. گرچه این مثال ها خلل هایی هست اما به عنوان مثال، و از جهتی که صدرا قصد می کند درست است. این ها عنوان و وجه و حاکی از حقایق خارجی هستند. در حکایتگری عینیت دارد.] لیست معقولاتها مثل محسوساتها و متخیلاتها. و كذلك «الجسم التّعليمي»؛ فإنّ نحو وجوده عبارة عن خصوص مقدار مساحي «۹»، سواء كان في مادة «۱۰» أو «۱۱» في الخيال «۱۲» منفصلا عن مادة، و «۱۳» ليس له حظّ من الوجود العقلي؛ إذ كلّ معقول كلّی لا يكون ممتدّا متقدّرا و لا في ممتدّد متقدّر «۱۴». فالمعقول من «المقدار» ليس مقدارا- أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار بالحمل الشائع الصّناعي. و من «۱۵» هذا القبيل كثير من الموجودات، كالوضع «۱۶» و الهيولي و الخطّ و السطح و العدد و النّار و الماء، ممّا ليس له معقول مطابق لموجوده. «۱۷»

این پیچ و تاب به این خاطر است که بحث وجود ذهنی خوب مستقر نشده است. وجود ذهنی یعنی مفهوم و وجود خارجی یعنی مصداق.

مفهوم هم به دو قسم ذاتی و غیرذاتی تقسیم می شود.

اگر بحث از اینجا شروع می شد و مستقر می شد، راحت تر زبان داده می شد.

چیزی که هست صدرا تتمه هایی دارد که از آن تعبیر می کند به لازم و عرضی.

ماهیت من حیث هی را اگر مفهومی هم اخذ کنید، باز من حیث هی است، فرقی ندارد، می شود گفت دقیقا همان ذات آمد.

ولی در بحث وجود ذات آنه فی الأعیان است. مفهوم حکایت می کند از چیزی که آنه فی الأعیان است، لذا مفهوم وجهی از آن است.

این عینیتی که اینجا برقرار است، ذات بالمعنی الأعم را برای ما می آورد که باید ادبیات جدید داد. به وقتش در بحث وجود ذهنی این ها را عرض خواهیم کرد.

نکته دیگر: تمام این بحث ها در علم حصولی و مفهوم ذهنی بوده است.

اما در علم حضوری، صدرا می گوید به کنه و حقیقت وجود می رسیم. این علم، علم حضوری شهودی قلبی است. سوال: اگر به کنه وجود رسیدیم، به کنه آن رسیده ایم بالحضور. معلومی که به علم حضوری یافته ای، اگر بخواهی از آن علم حصولی بسازی، چی؟

جواب: تا در ساحت مفهوم می آید، بالوجه می شود.

علم حضوری ساحت خودش را دارد، تا می خواهد در حیظه حصول بیاید خاصیتش را از دست می دهد که خارجیت است.

صدرا: در علم حضوری جای شک نیست، ولی از این منظر هم اگر مفهوم وجود را اخذ کنید، باز این مفهوم وجه حقیقت وجود است.

صدرا: ولی به علم حصولی به هر چیزی دست پیدا کنیم وجه آن خواهد بود.

سوال: شما چطوری فهمیدید که این اشیاء وحدت دارند؟

جواب: به شهود عقلی. این یکی بودن را از همین شیئی خارجی فهمیده ام.

مفهوم وجود وجود است بالحمل الأولى لا بالحمل الشایع.

ماهیت خارجیه داریم و ماهیت من حیث هی، که این کلی طبیعی و ذات است و نباید در آن هیچ چیزی اخذ شود.

فقط فرق این است که خاصیتش این است که به نحو ذاتی به ذهن می آید.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۵۹ (۱۳۹۳.۱۲.۵ / ۵ جمادی الاول / سه شنبه)

تطبیقات در مورد مفهوم وجود

در مورد مفهوم وجود یک نوع عینیت و هوویت برقرار است ولی چون حقیقت وجود به ذهن نمی آید تعبیر شده است به وجه الشیء و عنوان الشیء.

اسفار ج ۱، ۳۷

«فصل (۳) فی أن الوجود العام [به نحو مشترک معنوی] البديهی اعتبار عقلی غیر مقوم لأفراده [به نحو ذات و ذاتیات نیست].»

بیان ذلك أن كل ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظةً مع تبدل نحو الوجود [اصل ذات محفوظ است گاه در ذهن است و گاه در خارج] و الوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان [که منظور علم حصولی انسان است]. فكل ما يرسم من الوجود في النفس [مفهوم وجود] و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهاً

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۳۸

من وجوهه و حیثیة من حیثیاته و عنوانا من عناوینه^۲

^۲ - اسفار ج ۶ ص ۸۶ «إنما هي عنوانات ذهنية و حکایات لآحاد و أفراد» و ... که منظورش از عنوان همان مفهوم است.

نکته ای روشی در مورد متون صدرا

[هر وقت خواستید در مورد متون صدرا که گویایی ندارد، یک راهش این است که تقریر خودتان را همانجا داشته باشید. این خوب است اما کافی نیست. بنده تنها موقعی این کار را انجام می‌دهم که هرچه گشتم متن دیگری پیدا نکردم آن وقت بر اساس فهم خودم متن را معنی می‌کنم. اما در مورد این مسأله ای که مورد بحث است ده ها متن وجود دارد که صدرا منظورش را بیان کرده است. صدرا در جاهای دیگر هر وقت بحث وجه را مطرح کرده است گفته است وجه است و حکایت. البته بحث وجود ذهنی در جای خودش خوب حل می‌شد، زبان صدرا بازتر می‌شد. خیلی از جاها می‌بینم که صدرا مطلب و اندیشه را دارد اما قلم و زبان مناسب را ندارد. چون بحث وجود ذهنی آمیخته با ماهیت شده است دست صدرا را در مورد مفاهیم دیگر بسته است.] [بعد صدرا در مورد مفهوم وجود بحث از لازم می‌کند و این را بعدا توضیح خواهیم داد.]

فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی - كالتشبيہ للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفضل - فيتركب ذاته و أنه محال كما سيجي.

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك

إن شاء الله»

اسفار ج ۱، ص ۶۱

در جواب شیخ اشراق چنین می‌گوید:

«و جوابه بما أسلفناه من أن حقيقة الوجود و كنهه لا يحصل في الذهن و ما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي [که عقل از حقیقت وجود انتزاع می‌کند که نحوه انتزاعش را توضیح دادیم.] و هو وجه من وجوه و العلم بحقیقته يتوقف على المشاهدة الحضورية و بعد مشاهدة حقیقته و الاكتناه بماهيته التي هي عين الإنية لا يبقى مجال لذلك الشك.» علم حضوری متعلقش وجود است، وقتی هست خود وجود را می‌یابند. چون شیخ اشراق می‌گوید من شک می‌کنم در حقیقت وجود، در حالی که در حقیقت وجود شکي ندارد.

علم اکتناهی

[در مورد علم اکتناهی حاجی سبزواری به تبع صدرا توضیحاتی می‌دهد..]

اسرار الحکم ص ۱۳۶

که علم بالوجه و اکتناهی هم در علم حصولی و هم در علم حضوری راه دارد.

این اکتناه غیر از آن اکتناهی است که عرفاء آن را نسبت به حق تعالی ممتنع می دانند.

اسفار ج ۱، ص ۳۹۰، حاشیه ۳ از حاجی سبزواری]

شرح هدایه اثیریہ ص ۳۰۶

«»

اسفار ج ۱، ص ۵۳

«فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»

عقل به هر نحوی به خارج پی ببرد، باعث می شود که فهمی از او پیدا می کند.

مشاعر ص ۶

«أنية الوجود أجلى الأشياء حضورا و كشافا [حقیقة الوجود اجلی الأشياء است به لحاظ علم حضوری.] و ماهیته أفاها تصورا و اکتناها [حقیقت وجود به لحاظ علم حصولی اخفی الأشياء است.]، و مفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهورا و وضوحا، و أعمها شمولاً [بحث بداهت مفهوم وجود را سال گذشته توضیح دادیم.] و هویتة أخص الخواص تعینا و تشخصا، إذ به یتشخص کل متشخص، و یتحصل کل متحصل، و یتعین کل متعین و متخصص، و هو متخصص بذاته و متعین بنفسه كما ستعلم.»

اسفار ج ۱، ص ۳۹۰

خودتان رجوع کنید.

«»

در ضمن این بحث که اشیاء مادی به لحاظ وجودشان تدریجی الحصول هستند نه به لحاظ ماهیتشان. صدرا می گوید: کسی اشکال نکند که من ماهیت اشیاء مادی را در نظر می گیرم که در آن تدریج نیست.

صدرا: وجود کلی نیست که این را در ضمن فرع دوم توضیح دادیم، چنین چیزی به ذهن نمی آید، چون به ذهن نمی آید کنهش را نمی یابیم.

این مفهومی که از وجود داریم وجهی از وجوه آن حقیقت وجود است. بعد مثال زده است به اموری دیگر که مفهوم آن ها فرد آن ها نیست. همچون زمان و دایره و... .

«و ذلك لأن ما ذكره قد نشأ من الاشتباه بين «۱۳» مهية «۱۴» الشيء و وجوده، لأن حقيقة الوجود لا تحصل «۱۵» في الذهن؛ فإن كل ما له حصول في الذهن فهو أمر كليّ، و إن تخصص «۱۶» بألف تخصيص «۱۷» من الصفات الكليةّ. و الوجود «۱۸» في كل شيء أمر متشخص «۱۹» بذاته، فلا يكون معلوما بالعلم الحصوليّ [يعني صورت او از حد عين به حد ذهن نمی آید.] و لا يقع كنهه في الذهن؛ و لو كان الموجود في

رسالة في الحدوث، النص، ص: ۱۲۲

الذهن بعينه «۱» هو الموجود في الخارج، لكان الجزئيّ كليّاً و الخارج ذهنا و الوجود مهية «۲»، و الكلّ مستحيل.

تنبيه تمثيلي

مما «۳» يدلّ على أن بعض الموجودات ليس «۴» معقوله [مفهومش] «۵» مساويا لموجوده أو «۶» متخيّله «۷» أن مثل «الزمان» و «الحركة» «۸» و «الدائرة» ليست معقولاتها مثل محسوساتها و متخيّلاتها. و كذلك «الجسم التعليميّ»؛ فإن نحو وجوده عبارة عن خصوص مقدار مساحيّ «۹»، سواء كان في مادة «۱۰» أو «۱۱» في الخيال «۱۲» منفصلا عن مادة، و «۱۳» ليس له حظّ من الوجود العقليّ؛ إذ كلّ معقول كليّ لا يكون ممتدّا متقدّرا و لا في ممتدّ متقدّر «۱۴». فالمعقول من «المقدار» ليس مقدارا- أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار بالحمل الشائع الصناعيّ. و من «۱۵» هذا القبيل كثير من الموجودات، كالوضع «۱۶» و الهولي و الخطّ و السطح و العدد و النّار و الماء، ممّا ليس له معقول مطابق لموجوده. «۱۷»

وإن سألت الحق، فجميع أنحاء الوجودات للبسائط الصورية «١» مما لا صورة لها في الذهن كلبية مطابقة «٢»، لأنها هويات شخصية وجودية بلا مهية «٣»؛ فكذا «٤» الهوية الصورية «٥» المتجددة الذات للطبائع الجسمانية، فإن الصور «٦» المنوعة «٧» للأجرام- التي هي مبادئ «٨» لفصولها «٩» الذاتية- وجودات متجددة، لا مهية «١٠» لشيء منها. ونحن قد أقمنا «١١» البرهان في بعض «١٢» كتبنا على أن الصور المنوعة للجواهر ليست داخلية تحت «١٣» أجناس مقولة الجوهر «١٤»، ولا تحت «١٥» شيء من مقولات الأعراض؛ بل هي هويات «١٦» وجودية غير مندرجة تحت «١٧» جوهر ولا كم ولا كيف ولا أين ولا غيرها من المقولات العشر، لأنها وجودات محضة هي من شؤونات الحق الأول و «١٨» ظلال «١٩» إشراقاته و آثار أشعة ذاته. «

این مثال ها از یک جهت خدشه دارد که ما در بحث ماهیت ذات انسان را می سنجمیم نه با محسوس انسان، لذا می گوئیم که ماهیت بالذات به ذهن می آید. اما نسبت به محسوسش هر ماهیتی فرد محسوس خود نیست.

اسفار ج ٦، ص ٨٥

حقیقت وجود درک ذات و حقیقتش نمی شود مگر به شهود.

«فإن الماهية للشيء هي التي يتصورها الذهن «١» بعد تجريدها عن الوجود و التشخص و يعرض لها الكلية و الاشتراك و حقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورهما و لا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى- فهذا معنى قولهم لا ماهية له و ليس هذا مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى و بحث معنى.

و ظهر مما ذكرنا أن القول بأن ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط أن يتفطن قائله بأن المراد منه ليس أن ذاته عين هذا المفهوم الكلى أو عين فرد من أفراده الذاتية حتى تكون نسبتة إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتى إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و كذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئى الحقيقى و الهوية و أمثالها ليست لها أفراد ذاتية كما للأجناس

و الأنواع و إنما هي [مفهوم وجود و ساير مفايهم] عنوانات ذهنية و حكايات لآحاد و أفراد لا وجود لها في الذهن -

حتى يعرضها العموم و الاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود و الموجود قد يصدق على أمور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر و قد يصدق على أمور أخرى لا بالذات- بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و يقال للقسم الثاني إنه موجود لا بذاته بل بالعرض و لما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد أن يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي و لا بد مع ذلك من امتياز بينها إما بالكمال و النقص و الغنى و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائدة «١» و بذلك يتوسل إلى نفي تعدد الواجب بالذات فهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في أن معنى كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض كلماته و آثاره ينافي ذلك.»

اسفار ج ٤، ص ٢٤٤

«و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكلية و العموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشئئية فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليتها عن أن يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها. و الذي في الذهن يكون وجها من وجوها لا كنهها لها و هو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم و الكلية كسائر الأمور الذهنية.»

هر جا نگاه می کنید صدرا برای وجود یک امر ذاتی را مورد اشاره قرار داده است همچون «أنه في الأعيان»

ج ٤، ص ٢٦٩

«و ما يقع منه في الذهن و يعرضه العموم و الكلية [يعنى مفهوم وجود] ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوها و حكاية عنها و هو المفهوم العام المصدرى.»

تعليقه حکمت اشراق، ص ١٨٣

«إلا هوية عينية [كه اين خصيصه ذاتى حقيقت وجود است.] والذى يقع من الهويات الوجودية امر مشترك انتزاعي هو حكاية عنها... التي انتزاع صورتها و معناها من وجودها الخارجى إلى وجودها الذهني»

تعليقه حکمت اشراق ص ٣٢٠

«لا ماهية لها و لا كليه ذاتيه لها و قد مرّ أن حقيقة الوجود لا صورة لها في الذهن لأنه عين الحصول و ما به التحصل الخارجى و الشخص [كه همان ذاتى حقيقت وجود است.] و ... مقوم ذاته [علت وجودى منظور است كه باعث می شود معلول قوام پیدا کند.]... ليس الا شيئا اعتباريا عقليا و هو من اللوازم»

حقیقتش عین خارجیت است و هیچگاه به ذهن نمی آید مگر به صریح مشاهده.

یک بحث دیگر مانده است در مورد لوازم که منظورش عرضی است که باز بر می گردد به مفهوم و حکایت. که این را بحث خواهیم کرد.

این کالذاتی، تشبیه به ذاتی باب ایساغوجی است.

بسم الله الرحمن الرحيم

تعلیق حکمت اشراق ص ۱۸۶

«هو مفهوم انتزاعی مصدری.. وجه من وجوهه و تعقل وجه الشیء لا یمكن تعقله بالکنه»

جلسه ۱۶۰ (۱۳۹۳.۱۲.۹ / ۹ جمادی الأول / شنبه)

علامه در ذیل بحث نفس الامر و وجود ذهنی بیانی دارد که چگونه معقولات ثانیه را به دست می آوریم. اصل این اندیشه را در حواشی اسفار بسط داده اند و در نهایت منتقل کرده اند.

پس این که گفتیم بالکنه به دست نمی آید و بالوجه به دست می آید، منظورمان بیان صداست نه بیان علامه که تقریر خاصی دارند و در جایش مفصل خواهیم گفت.

بازگشت به بحث

مراد از «عرضی» و «لازم» درباره مفهوم وجود

جناب صدرا وقتی گفتند که این دسته از مفاهیم میخکوب در خارج است و به ذهن نمی آید، تعبیری را به کار برده است که کمی موجب رهزنی می شود و آن این که از مفهوم وجود تعبیر به: عرضی یا لازم کرده است. مراد از آن چیست؟ آیا حرف مشاء را می خواهد بزند یا خیر؟

اسفار، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۸

«فالوجود یمتنع أن یحصل حقیقته فی ذهن من الأذهان فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس و یرض له الكلية و العموم فهو لیس حقیقة الوجود بل وجهها

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص: ۳۸

من وجوهه و حیثیه من حیثیاته و عنوانا من عناوینه فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم
معنی الجنس بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی - کالشیئیة للأشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة
المعانی.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبی عن غیره بفصل - فیتربك ذاته و أنه محال كما
سیجیء.

و أما ما قیل من أن كل ما یحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضی لها و الوجود قد سبق أنه یحمل على أفراد
كذلك فیکون عرضیا لها فغیر تام عند جماعة من شیعة الأقدمین كما سینكشف لك إن شاء الله»
صدرا گاهی از مشاء اینچنین نقل می کند:

اگر مفهوم وجود دارد به صورت تشکیکی حمل می شود به این خاطر است که خارج لازم است. و اتحاد در لازم
به معنای اتحاد در ملزومات نیست.

صدرا گاهی تعبیر به لازم که می کند می گوید همان که مشاء می گوید. اما هر جا به معنای مراد مشاء اشاره می
کند به سرعت از آن فاصله می گیرد. که این غلط است و با مبنای تشکیک خاصی من سازگار نیست.

دوجا در اسفار ج ۱ حرف مشاء را می آورد مثلا در جواب شیخ اشراق و بعد می گوید هر چند حرف مشاء غلط
است.

چون قرار است که حقیقت وجود در خارج یک نوع اتحاد ویژه داشته باشد، اتحاد ملزومات داریم، ما به الامتیاز
عین مابه الإشتراک است. اما مشاء مابه الامتیاز را ملزومات و مابه الاشتراک را امر لازم خارج می داند.

مسائل القدسیه ص ۹ مقاله اولی فصل ۳، (نرم افزار، ص ۱۹۴)

«فكل ما یرتسم من الوجود فی النفس و یرض له الكلّیة و العموم، فهو لیس حقیقة الوجود، بل وجه من وجوهه
و عنوان من عنواناته.

فليس عموم ما انشبح من الوجود في الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصة عموم معنا جنسي، بل عموم امر عرضي انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة.

و ايضا لو كان جنسا لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل، فيلزم تركيب الواجب و هو مستحيل. سه رسائل فلسفي، ص: ١٩٥

و أما ما قيل: «ان الوجود حمله على الافراد بالتشكيك و المحمول على الأشياء بالتشكيك، عرض لها، فالوجود عرض للأفراد.» فغير تمام.

تعليقه حكمت اشراق ص ٢٥٣

«وقوع لازم خارجي غير مقوم»

مشاعر ص ٧

« و أما الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية »

تعليقات ص ٣٢٠

«قد مرّ... لأنه عين الحصول و مابه التحصل الخارجي فهو متشخص بذاته و مقوم بذاته... فما في الذهن من الوجودات كما في الذهن من التشخيصات ليس الا شيئا اعتباريا عقليا و هو من اللوازم لا من المقومات»

اسفار ج ١ ص ١٢

در جواب آن اشكالي كه در ص ١١٩ آمده است كه وجود طبيعت نوعيه است مثل نوع برای افراد. كه لازمه اش اين است كه طبيعت نوعيه اختلاف لوازم نداشته باشد و همه جا يكسان باشد. بعد جواب مشاء را نقل می كند:

«و الجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعيه متواطية [از اين جهت كه تشكيك دارد پس خارج از ذات است....] و مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفة الحقائق فيجوز أن يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد و لغيره المقارنة مع اشتراك الكل في

صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولته عليها بالتواطؤ كالمهية للماهيات و التشخص للتشخيصات أو بالتشكيك «١» كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع أن نورها يقتضى إِبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية و الوجودات الخاصة أفرادا متوافقة الحقيقة و اللوازم لا تفاوت فيها كيف و قد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشكيك و أنه فى الواجب أقدم و أولى و أشد منه فى الممكن

[جواب بر اساس مبنای خود صدرا] و هذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة و ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أو عرضية بين أفرادها إذ الكلية و الجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية و الوجود كما مر لا يكون كليا و لا جزئيا- و إنما له التعيين بنفس هويتها العينية [بعد توضيح مى دهد كه حقيقت وجود به نفس ذات از هم ممتاز مى شوند]. و لا يحتاج إلى تعين آخر كما لا يحتاج فى موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته و سببى فى مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة و التميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات و التشخيصات و التقدم و التأخر و الوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضية و التمام و النقص لا بأمر زائد عليها عارض لها و تصوره يحتاج إلى ذهن ثاقب و طبع لطيف.»

این واقعیتی است که فهم این معنی نیاز به ذهنی لطیف و ثاقب دارد.

اسفار ج ١، ص ٢٥٤

مشابه بیان سابق است که از تعلیقه حکمت اشراق ص ٢٥٣ خواندیم.

«[ابتدا اشکالی از شیخ اشراق را نقل می کند سپس بر اساس مبنای مشاء و خود پاسخ می دهد.] و أما الثانى فبان نقول لمن اعترف و هو جمهور المشاءين بتجرد الوجود عن الماهية فى الواجب تعالى و مقارنته لها فى الممكن أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فيجب أن يكون كل وجود مجردا و هو بخلاف ما زعمتم فى الممكنات و إن اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبى يجب أن لا يتجرد عنها و هو بخلاف ما اعترفتم به و إن لم يقتض شيئا منهما و جب أن يكون تجرد وجود الواجب لعله فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم هذا الإراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك و إن كان مدفوعا هناك بأن المفهوم المشترك- ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضا.

بحث [جواب مشاء] و تحصيل [جواب خود صدرا]:

[جواب مشاء]: الفرق بين الموضوعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية و لا جنسا لأن الماهية و كذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا

لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة و الماهية و عند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم [مشاء] أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك - و هو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية و لا جزءا لشيء منها و اتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما أن النور معنى واحد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٥٥

مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوى مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى - دون سائر الأنوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة و كذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استعداد الحياة دون البواقى و ذلك لاختلاف ملزومات النور و الحرارة المتخالفة شدة و ضعفا المتباينة نوعا عندهم و إن اشترك في مفهوم واحد عرضي

[جواب خود صدرا که در حقیقت همراه با ایراد به مشائین هم هست:] نعم الكلام^٣ في أصل قاعدتهم في أن الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضيا وارذ^٤ كما ذكره في كتبه [که ما می توانیم اشتراک و امتیاز را به خود ذات بدانیم آن گونه که شیخ اشراق گفته است.] و لما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدرية إلى الإنسان و الحيوانية المصدرية إلى الحيوان حيث إن المأخوذ عنه و المنتزع منه نفس ذات الموضوع [نه این که از خارج ذات و لازم ذات باشد.] بلا حیثية أخرى غيرها - كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة - و انتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد - و قد مر ذكر هذا الأصل في نفى تعدد الواجب لذاته على أن حقيقة الوجود ليست ماهية كلية و إن كانت متفقة السنخ و الأصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها و جوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير.

صدرا جایی که توانسته است این را با طول و تفصیل توضیح دهد در جایی که حرف های دوانی در رد سیدسند آورده است، در آنجا نکته ای سربر آورده است. در مقام توضیح می گوید: ما هم می گوئیم مفهوم وجود عرضی است، بلکه منظور از عرضی این است: مفهوم وجود حاکی و حکایت کننده است و ذاتی او أنه في الخارج است و این ذاتی نمی تواند به ذهن بیاید ولی دقیقا می تواند حکایت از او کنید. که صدرا ناچار شده است تعبیر کند به شبه ذاتیات.

٣- مبتدا.

٤- خبر.

این سبب شد که زبانی جدید ایجاد شود و آن این که من وقتی می گویم عرضی اوست، یعنی مفهوم اوست، یعنی می تواند به لحاظ حکایت دقیقا از آن حقیقت حکایت کند ولی مراد از عرضی این است که ذاتی نیست، و همین معنا روشن می کند که مراد اصلی و دقیق از بالوجه چیست.

نکته ای روشی در کار صدرا

صدرا: یک فهم و اندیشه ای نسبت به چیزی دارد ولی باید گشت و دید که آن را کجا به نیش قلم بیان کرده است.

اسفار، ج ۶، ص ۹۰ به بعد

«إن كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو إما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء و على الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر و الأول ظاهر الفساد و الثاني يقتضى أن يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص: ۹۱

بالوجود كما إذا سمي إنسان بالوجود و من البين أنه لا أثر لهذه التسمية في الأحكام- و إن هذا القسم راجع إلى أن الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه و يلزم أن يكون الواجب ذا ماهية و قد مر أن كل ذي ماهية معلول و على الثاني و هو أن يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي أن يكون موجودا- و لذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم. [يعنى مفهوم وجود معدوم است. این ها مشکلاتی است که دوانی نقل می کند.]

[یاسخ صدرا:] أقول منشأ هذا الإشكال [۱-] الذهول عن حقيقة الوجود و آحاده و أعداده [۲-] و عن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فإن كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه أن للمعروض موجودية و للعارض موجودية أخرى كالماشى بالقياس إلى الحيوان و الضاحك بالقياس إلى الإنسان بل هذا المفهوم عنوان و حكاية للوجودات العينية و نسبته إليها نسبة الإنسانية إلى الإنسان و الحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانية صح أن يقال إنها عين الإنسان [يعنى ارتباط هويته بين مفهوم و مصداق] لأنها مرآة لملاحظته و حكاية عن ماهيته و صح أن يقال إنها غيره لأنها أمر نسبي و الإنسان ماهية جوهرية.

و بالجمله الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شيء يكون المعنى المصدرى حكاية عنه بل كالسواد «١» الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى أعنى الأسودية و قد يراد ما يكون به الشيء أسود أعنى الكيفية المخصوصة فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الأسودية و إذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال إن ذاته عين الأسودية مع أن هذا الأمر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع.

إذا تقرر هذا فلنا فى الجواب أن نختار فى الترديد الأول الشق الأول و هو أن الوجود حقيقة الذات قولك فى الترديد الثانى إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعية، ج ٦، ص: ٩٢

لفظ الوجود إلى آخره قلنا نختار منه ما بإزاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم البيهوى حكاية عنه فإن للوجود حقيقة عندنا فى كل موجود كما أن للسواد حقيقة فى كل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص و الأعدام و فى بعضها ليس كذلك و كما أن السوادات متفاوتة فى السوادية بعضها أقوى و أشد و بعضها أضعف و أنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كمالا و نقصا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شقى الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى و إن كان عرضيا [مراد از عرضى چیست؟ يعنى] بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا [رابطه مفهوم و مصداق همان رابطه عنوان و معنون است.] له وجود فى الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته و صادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه و مصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة [حقيقت وجود كه اين مفهوم را كاملا به نحو قياسى و حكايبى نگاه مى كنيم.] لا شيء آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الأشياء [مثلا خبر دادن از حيوان به خاطر مشى] فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة [يعنى مفهوم وجود به جهت اصلى حقيقت وجود اشاره دارد. در ص ٢٥٥ ج ١ اسفار هم همين مطلب آمده بود ولى اينجا قلم زده شده است و تبیین شده است.] فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يعنيه عن السبب لأنه إنما لم يكن يعنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصة من الوجود و ليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود و الموجود أو لم يحمل- و الذى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الأمر العام الذهنى الذى يصدق على الآليات و الخصوصيات الوجودية»

اسفار ج ١، ص ٣٨

«و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضى لها و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيا لها، فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين [كه فلهويون در قديم بحث تشكيك را مطرح کرده اند. كه صدرا ص ٢٥٥ آن را بيان کرده است.]»

پس ما به این نکته دست یافتیم که صدرا وقتی می گوید عرضی و لازم است یعنی مفهوم وجود، هویت مفهومی دارد و خود خارج نیست.

نکته دیگری که بعدها آن را توضیح خواهیم داد که ایشان تعبیر کرده است به «شبیبه به ذاتیات» که در بحث نحوه وجود مفهوم در بحث وجود ذهنی به آن خواهیم پرداخت.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۱ (۱۳۹۳.۱۲.۱۰ / ۱۰ جمادی الأول / یکشنبه)

امروز پایان بحث مفهوم وجود است. ما همه بحث ها را نگفتیم، بحث دیگری چون ثانویت در تعقل مفهوم وجود را هم می شد مطرح کرد اما مطرح نکردیم.

مفهوم وجود مفهوم انتزاعی مصدری است، مثل انسانیت و جوهریت. که مصدر جعلی است. چون مصدری است یقیناً مغایر است.

ص ۱۹۱ ج ۶ اسفار هم اشاره به این نکته کرده است.

شیخ اشراق مطلبی داشت که: امور مصدری همه امور انتزاعی و جعلی هستند. مصدری است در عین حال هو هو است یعنی انسانیت انسان در خارج را نشان می دهد در عین حال نسبی و جعلی و اعتباری است.

کسی که بحث «لازم» از مشاء را بداند، می فهمد که صدرا چرا از مفهوم وجود تعبیر به لازم کرده است.

یعنی حقایق خارجی به گونه ایست که به ما مفهوم وجود می دهد. لازم که به کار رفته است به این معناست.

تعبیر عرضی هم یعنی مغایر. یعنی یک نوع مغایرت بین مفهوم وجود و حقیقت وجود برقرار است که از راه فرق

بین مفهوم و مصداق و حاکی و محکی این را بیان کرده است. اسفار ج ۶ ص ۱۹۲

بحث بعدی ما نتیجه گیری از مباحث گذشته است.

نتيجة گیری بحث مفهوم وجود

البته این نتایج گرفته شده است ولی برای واضح تر شدن اینجا بیان می کنیم.

مفهوم ماهیت فرد ماهیت نیست، بلکه مصداق ناست.

اسفار ج ۱، ص ۲۹۴

که علامه در حاشیه اش مطلبی را گفته است. مفهوم هويت اصلی اش مفهوم است و مفهوم قرار نیست مصداق باشد بلکه مصداق ناست.

«فالتبائع العقلية من حيث نفسها- جواهر مجردة خارجية أو هيئات نورية فيها و من حيث وجودها صفات للنفس و علوما لها- تحت مقولة الكيف و من حيث كليتها و معقوليتها للنفس و هو المبحوث عنه في الوجود الذهني غير داخلة تحت مقولة من المقولات و إنما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها.»

اسفار ج ۴ ص ۲۴۳

«فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس و لا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه و لا أيضا معنى الحيوان فردا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص: ۲۴۴

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الأشياء في الذهن أن يكون كل من تلك المعاني متضمنا لما يدخل في معناه و يحمل هي عليه حملا ذاتيا أوليا و لا يلزم أن يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا.»

شواهد ص ۲۹ و ۳۰

« ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولا عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و إلا لكان الوجود الذهني بعينه و جودا عينيا فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا خلف.

فإذا مؤدى الدلائل حضور معاني الأشياء في أذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلا ماهيته لا فرده و الحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما أن مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فردا لنفسه و إلا لكان مركبا من الجوهر

و شىء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقًا «١» بل لا بد أن يكون جوهرًا بأحد الحملين عرضًا بالآخر فكذا الحال فى تصورنا الحيوان المطلق و الإنسان المطلق و غيرها من الحقائق فالحيوان حيوان بأحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر و الكاتب كاتب من أحد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر.

فاجعل هذه القاعدة مقياسًا فى تعقل أى مفهوم يحصل من الموجودات العينية فى ذهنك و من ارتكب القول بأنه عند تصورنا الإنسان يحصل فى ذهننا جسم ذو نمو و اغتذاء و حركة إرادية و إدراكات جزئية و كلية بمعنى أنه يصدق عليه هذه المعانى و يحمل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، ص: ٣٠

حملاً شائعاً صناعياً فقد فارق بديهية العقل

الإشراق الثامن فى التخلص عن لزوم كون شىء واحد جوهرًا و كيفا عند تعقلنا الأنواع الجوهرية

و ذلك لاختلاف نحوى الحمل «١» فيه فإن صورة الإنسان فى العقل إنسان ذهنى و كيفية نفسانية و لا حاجة إلى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء «٢».

و لا يصح القول بأن صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر بمعنى أنها إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لها فى النفس هو أيضا وجود خارجى إذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس إلا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فرد من مقولة الكيف.

و السر فى ذلك أن كل ماهية أو معنى لشىء فهو تابع لنحو من الوجود يخصه و يترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهية الجوهر ماهية أمر وجوده لا فى الموضوع فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود و لا يلزم أن يصدق على نفس ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود و لا يلزم أن يصدق على نفس ماهية الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهنى معنى الجوهرية بالحمل الشائع إذ ليست هى فى هذا الوجود بصفة ينتزع منها العقل معنى الجوهرية بل هى بعينها نفس معنى الجوهرية

بالحمل الأولى و هذا و إن كان أمرا غريبا حيث إن مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنيا عنه إلا أن
الفحص و البرهان أوجباه »

تعليقه شفاء ص ١٢٩

كه تعبير به مفهوم معقولات مى كند.

«فقد ظهر و تبين بما ذكرناه أن شيئا من المعقولات الذهنية من حيث ماهيته و معناه ليس مندرجا تحت مقولة من
المقولات بمعنى أن يكون فردا لها بل مقولة من المقولات إما نفسها أو مأخوذا فى معناها و أما من حيث كونها
صفات موجودة للذهن ناعته لها فمن مقولة الكيف بالعرض لا أن الكيف ذاتى لها و أصل الإشكال و قوامه.»

تعليقه شفاء ص ١٣٤ و ١٣٥

« و أما الأمر المشترك بين الموجود الخارجى و المعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس ماهية الموجود
الخارجى و لا حاجة إلى تكلفات ارتكبه السيد الصدر فى بيان الأمر المشترك و غاية ما قيل فى ذلك من قبله
هو أن لكل من الحقائق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لأجله أنها صورته الذهنية و يجد العقل بينهما ذلك
الربط و حقيقة ذلك أنها لو وجدت فى الخارج كانت عينه و لا يلزم من ذلك أن يصير وجود كل شىء وجود
كل شىء آخر لأنه فرق بين أن يقال لو وجد ألف فى الخارج و انقلبت حقيقته إلى حقيقة ب كان عين ب و بين
أن يقال لو وجد ألف

الحاشية على الهيات الشفاء، ص: ١٣٥

فى الخارج كان عين ب قولك إذا وجد الكيف النفسانى للحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرنا قلنا المفروض
ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فإن وجوده الخارجى يستلزم انقلاب
حقيقته إذا الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهنى و الحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجى فوجود الأمر
الذهنى فى الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل فيه ما فيه و
الحق ما أشرناك إليه و يمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب إلى الحق و أبعد عن المفاصد المذكورة و هو أنه لما
قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر أفعالها و آثارها الذاتية التى هى مبادئ تعرف الذاتيات و

امتيازها عن العرضيات و إذا حصلت تلك الذاتيات فى النفس كانت صورا علمية ناعية للنفس صفات لها مع بقاء مفوماتها و صارت لها حقائق عرضيات ككونها أعراضا للنفس و كفياتا لها و كونها كيفية علمية و ككونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعانى و الذاتيات ليست لها فى ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة أصلا لا جوهرية و لا عرضية بأن يصدق عليها شىء من الحقائق فإن كان شىء منها من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرها و إلا كان عرضا و كذا بالنظر إلى وجوده الذاتى إن كان قابلا للأبعاد كان جسما و إن كان مقتضيا للنمو و التغذى كان ناميا و قس عليه الحساس و الصاهل و الناطق فظهر أن انتزاع الذاتيات من الذوات إنما يمكن بشرط وجود الذوات فى الخارج تحقيقا أو تقديرا و إذا لم يلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود ذهنى صلحت لأن ينتزع منها ذاتيات أخرى هى ذاتيات العرض كالعلم و الكيف و غيرهما و إن لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها و هى نفس مفومات تصورية بل لم يصلح لأن يشار إليها شىء و لا يحكم عليها فلها الإطلاق الصرف و الإبهام البحث إذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعيينها ذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجى الذى به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلا و جسم و نام و يحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية و ينتزع عنها الذاتيات و ليس فى هذه الملاحظة كونها موجودة فى الذهن مشعورا به و ملحوظا إليه و لا أيضا كونها كيفا و لا علما محظورا بالبال و هذه الذاتيات و إن حصلت فى الذهن لكن كحصول أفرادها بل بأنها انحفظت ماهياتها فما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما و لا سيالا و لا رطبا و لا ثقيلًا بل هو كيفية نفسانية فإنه يحصل للذهن عند ما حذف عن أشخاص المياه الموجودة فى المواد الجزئية تشخصاتها و عوارضها اللاحقة قوة و بصيرة روحانية ينظر إلى حقيقة واحدة هى مبدأ المياه الجزئية و كوشف له مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحوالها و أحكامها الخارجية و ذاتياتها و عرضياتها كما لوحناك إليه سابقا و على هذا يحمل كلام القوم فى معنى انحفاظ الذاتيات فى نحوى الوجودين هذا ما أردنا أن نقول فى توجيه كلام هذا القائل المذكور.»

سه رسائل فلسفى مسائل القدسيه، ص ٤٦ و ٤٧

بحث وجود ذهنى

«»

این کتاب دارای اهمیت ویژه ایست چون قرار است که بین شواهد و اسفار باشد نه آن قدر خلاصه و نه آن قدر مفصل. که متاسفانه چند بحث اصالت وجود و وجود ذهنی و... را نوشته و بقیه اش نوشته نشده است.

فرق بین مفهوم وجود و مفهوم ماهیت

فرقی هست بین مفهوم وجود و مفهوم ماهیت. مفهوم وجود مقوم افراد نیست، از سنخ نوع و جنس نیست.

اسفار ج ۶، ص ۸۵

«المراد منه ليس أن ذاته عين هذا المفهوم الكلي أو عين فرد من أفراده الذاتية حتى تكون نسبه إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتي إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و كذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئي الحقيقي و الهوية و أمثالها ليست لها أفراد ذاتية كما للأجناس و الأنواع و إنما هي عنوانات ذهنية و حكايات لآحاد و أفراد لا وجود لها في الذهن - حتى يعرضها العموم و الاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود و الموجود قد يصدق على أمور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر و قد يصدق على أمور أخرى لا بالذات - بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و يقال للقسم الثاني إنه موجود لا بذاته بل بالعرض.»

همان ص ۶۰

«»

این قسمت های اسفار چون قرار است که حرف های سید سند و دوانی را بیاورد و نقد کند، حرف های خوشی در باب مفهوم سر برآورده است.

همان، ص ۵۰

که گفته است چرا نوع و جنس نیست.

«»

همان ص ۱۲۰

که مفهوم وجود طبیعت نوعیه نباید باشد.

«»

تعلیق حکمت اشراق ص ۳۲۰

«و ما فی الذهن من الوجودات... اعتباریا عقلیا و هو من اللوازم... لا یمکن جریانہ فی الوجود...»

ما در اینجا که نظر صدرا را گفتیم که مفهوم وجود ذات و ذاتی حقیقت وجود نیست، بلکه وجه من وجوه، این مفهوم در عین این که دقیقا آن را نشان میدهد در عین حال غیر است و مغایر.

اینجا سه یا چهار بیان وجود دارد.

یک بیان، بیان صدراست که خواندیم.

یک بیان دیگر برا بیان وجه من وجوه، بیان علامه طباطبائی است. که در ذیل نفس الأمر و وجود ذهنی می رسیم.

نهایه ص ۳۸ در ضمن بحث وجود ذهنی مطرح کرده است.

اسفار ج ۱، ص ۳۴۵ و ۳۴۶

مهم ترین جایی که علامه این مسأله را مطرح کرده است که دیدگاه ویژه خود را در مورد بالفرض و التقدير بیان کرده است. که حتی تصریح می کند که چگونه مفهوم وجود را فرض می کنیم.

در اینجا تمام حقایق فلسفی را بسان اعتباری جعلی می گیرد ولی یک فرقی با آن ها می داند که آنجا سبب ثابت است ولی در اعتباری سبب ثابت نیست.

اسفار ج ۱ ص ۳۱۲

ص ۲۱۵

ج ۲، ص ۳۳۹

که اینجا از ص ۳۴۵ نوعی ترقی کرده است و در دریافت از خارج این گونه می یابیم.

ج ۷ ص ۳۷۱

بیان سوم:

این بیان از راه دیگری است. این در لابلای صدرا هست ولی استدلال صدرا برای این که مفهوم وجود را وجه من وجوه می داند این بیان نیست، چیز دیگری است که خواننده شد. اما بیان دیگری در لابلای دارد که می تواند استدلال قرار بگیرد که صدرا از آن استفاده نکرده است.

بیان: حقیقت وجود در خارج بنفس ذاتش همه حقایق فلسفی را تحمل می کند. به نفس ذاتش وحدت و خارجیت و تشخیص و علیت و تجدد و تصرم و... دارد. در رساله فی الحدود ص ۱۲۰ که تجدد ذاتی وجود است را توضیح می داد، وجود ذاتی اش تجدد و تصرم است. بعضی جاها به نفس ذاتش متجدد و متصرم است. در بعضی جاها به نفس ذاتش ثابت است. این ها حقایق انتزاعی است. یعنی به نفس ذات او موجودند و وراء نمی خواهند. وقتی چنین چیزی گفته می شود، معنایش این است: ما هر وقتی به حقیقت وجود برسیم پاره ای از امور به نفس او موجودند، گرچه در عروض تحلیلی می گوئیم اولاً حقیقت وجود ثانیاً وحدت و فعلیت و علیت و خارجیت و تجدد و....

عروض تحلیلی مفادش این نیست که دو متن داریم، بلکه دو متن داریم ولی می توانیم بگوئیم اولاً این و ثانیاً آن، اما معنایش این نیست که عملاً با دو متن روبرویم. حقیقت وجود به نفس ذات خودش واحد، بالفعل، علت، متجدد، ثابت و... است، ولی ما هنگامی که مفهوم وجود را از او می گیریم، فقط به جهت اصلی اش اشاره می کنیم. که همان حقیقت خارجی است، اما نفس حقیقت خارجی به ذهن نمی آید.

مفهوم وجود حقیقت وجود را نشان می دهد اما جهت اصلی اش را نشان می دهد. ما وجهی از وجوه حقیقت وجود را می یابیم، با این شرط که این حقایق وجودی همه به نفس ذات وجود به نحو عروض تحلیلی در خارج موجودند، اما مفهوم وجود

حقیقت وجود چیزی است که هزاران چیز در آن موج می زند، اما مفهوم وجود وجهی از وجوه آن را نشان می دهد. با این مفهوم نمی توانم تمام آن چه که به نفس وجود موجود را نشان دهم. عین به نفس ذات.

این بیان را صدرا مکرر دارد. رسالة الحدوث گفته شده است بهیوئیه متجدد است.

تعلیقه حکمت اشراق ص ۱۹۵

«اعلم أن كثيرا من المفهومات كالوجود و الوجوب و الوحده و العرضیه و اللزوم و... [همه معقولات ثانیه فلسفی] يمكن القول بأنها حقایق خارجیه لكونها عین حقایق عینیّه بمعنی ... بعینها مصداق الحكم لتلك المفهومات» این می شود وجه من وجوهه. وحدت و وجوب و فعلیت و.... را خبر نمی دهد.

سوال:

بیان صدرا درست است یا این بیان؟

جواب:

هر دو درست است و اتفاقا صدرا به یک چیز دیگری اشاره می کند که لطفی دارد که در بیان سوم نیست. در بیان سومی که ما گفتیم، مفهوم وجود اصل حقیقت وجود را نشان می دهد و سایر حقایق با او را هم نشان نمی دهد اما صدرا: اصل حقیقت وجود را هم نشان می دهد، فقط نشان می دهد به شکل هو هو، اما آن حقیقت وجود را به ذهن نمی آورد. ذات حقیقت وجود هیچگاه به ذهن نمی آید.

نباید حرف صدرا را کنار گذاشت، و فقط بیان سوم را داشت، بلکه بیان سوم را باید همراه با بیان صدرا داشت. فقط از یک جهت افزوده دارد. جالب است این بیان سوم را صدرا نکرده است ولی این بحث را چند جا ضمنا دارد که می توان بیان سوم را از آن استفاده کرد.

بیان چهارمی هم هست که گره های کوری دارد که نیاز به توقف دارد. شاید در ضمن بحث این که ماهیات ظهورات الوجود است را که کردیم، چیزی از این بیان چهارم را بگوییم.

دور هرمونوتیکی در مفهوم وجود

ما چرخه فهمی داریم. از یک مطلبی که شروع می کنیم می رویم جلو و مطالبی را می یابیم، باز که می گردیم می بینیم که این مطلب اول روشن تر و واضح تر شده است. به تعبیری پایه اول واضح تر شده است.

در قرآن و فهم قرآن به شکل تناظر آیات و به شکل حلقه وار جلو بروید چون به شکل منانی است، که تنها متنی است که هر چه جلوتر می روید شما را به عمق می کشاند، این عمق تمام سطح را جور دیگری معنا می کند و باز می تون بیشتر به عمق رفت.

ما در باب مفهوم وجود از کجا شروع کردیم؟

شیء خارجی به ما انسان داد و وجود داد. این مفاهیم به شکل تناظر یک به یک برقرار است. در خارج با یک وجود روبرویم و در عین حال دو مفهوم از آن انتزاع می کنیم. چون با شیء واحد روبرویم، ما را کشاند به این که بگوییم یک متن خارجی و یک امر غیر اصیل داریم. متن حقیقت وجود است.

سوال: گفتیم ماهیت حد الوجود است و این به دلیل این که در ذات و ذاتیاتش خوابیده نیست، توانسته است بیاید در ذهن. اما در باب حقیقت وجود چه باید گفت؟ از کجا این نمی تواند از ذات و ذاتیات خبر دهد؟

چون وجود اصیل شد رسیدیم به این که حقیقت وجود مابه التحصل است و هیچگاه نمی تواند در ذهن بیاید. همان مفهومی که اول گرفتیم رفتیم در خارج، بعد از بازگشت، دیدیم که این مفهوم وقتی خارج را اثبات کردیم

که وجود اصیل است، وقتی بر می گردیم می بینیم که این مفهوم نمی تواند به شکل ذات و ذاتیات باشد. اینجا بود که می گوئیم بین مفهوم وجود و مفهوم انسان تفاوت درک می کنیم.

این راهی است که طی می کنیم.

هنوز یک تنمه دیگر هم دارد که بحث ماهیات ظهورات الوجود است را بکنیم، تنمه دیگری دارد که آنجا باید کمی جلو تر رفت.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۲ (۱۶ جمادی الأول / شنبه / ۱۳۹۳.۱۲.۱۶)

بحث مفهوم وجود لازمه ای دارد که خیلی مهم است و آن مسأله تقدم وجود بر ماهیت در ذهن است.

تقدم ماهیت بر وجود در ذهن

گفتیم که وجود در خارج اصل است و تقدم بر ماهیت دارد، اما در ذهن که می خواهیم توضیح دهیم اول ماهیت را به کار می بریم و بعد موجود را برایش به کار می بریم.

از این حالت تعبیر به تقدم ماهیت بر وجود در ذهن می کنند.

این مسأله از فروع همان مسأله است که مفهوم وجود حقیقت وجود را بالکنه نشان نمی دهد و ماهیت حقایق را بالکنه نشان می دهد.

گزاره هایی که داریم مثلا الانسان موجود، الشجر موجود.... در این گزاره ها، موضوع ماهیت است. محمول وجود و موجود است. پس موضوع ماهیت و محمول وجود یا موصوف ماهیت و صفت وجود است.

این بحث طبق مبانی گذشته کی می توند سر در بیاورد؟ وقتی که عقل تحلیل عقلی کرده باشد. ماهیت سر در آورده باشد. بعد از تحلیل عقلی مغایرت رخ داد سپس این قضایا را به کار می بریم.

باز هم می دانیم که بحث ما قبلا در مورد حقیقت وجود است نه صرفا مفهوم وجود. بحث اگر به لحاظ حقیقت وجود باشد تقدم با حقیقت وجود است.

اما الان بحث ما درباره مفهوم وجود است.

سرّ این تقدم ماهیت بر وجود چیست؟

چیزی هست که صدرا بعدا توضیح می دهد که با تخلیه وجود در همان موطن از ماهیت این بحث معنی پیدا می کند. بحث تخلیه و تحلیه را خواهیم خواند.

سرّ این مسأله چیست که در موطن ذهن تقدم بر عکس خارج است؟ وقتی وجود را از ماهیت جدا می کنیم در خارج وجود مقدم است و در ذهن ماهیت مقدم بر وجود است؟

سرّش این است که عندالذهن ماهیت بالکنه درک می شود و وجود بالوجه درک می شود. وقتی ماهیت بالوجه درک می شود، دقیقا ماهیت ذات و ذاتی اش به ذهن آمده است ولی در مفهوم وجود ذات و ذاتی اش به ذهن نیامده است. صدرا ابتدائا این گونه گفته است.

اما در واقع این است که در ماهیت ذات و ذاتیات را به دست آورده است، اولاً آن ها را می یابد سپس ...

وجود ذات و ذاتی اش به ذهن نمی آید. وقتی نمی آید آنی که درک کرده است اول قرار میدهد.

اما کمی که جلو می رویم حرف دقیقترش این است که عقل با نعوت کلیه و ذاتیه ای که درک می کند می تواند معنی کند، لذا در ماهیت چون نعوت ذاتیه به دست می آید تقدم پیدا می کند اما در وجود نعوت ذاتیه به دست نمی آید.

ما وقتی با وجودات و حقایق مواجه می شویم، چیزی که از این انحاء وجود به دست می آوریم، عقل در هر مورد نحوه وجود اشیاء را به دست می آورد که در اصل وجود اشتراک دارند. اما این که این وجود از آن وجود چگونه امتیاز دارد، این ها را به دست نمی آورد. قبلا گفتیم که این انحاء وجودات سبب پیدایش ماهیات می شوند.

صدرا: ما وقتی با وجودات عام برخورد می کنیم، آن ها در اصل وجود عام شریک شده اند که می توان به طور غلط تعبیر کرد که در جنس شریک اند. اگر همه این ها را بگوییم وجود که کاری را حل نمی کند. عقل به انحاء وجود نمی رسد، چرا؟ چون ذاتی اش به حدی است که دست کشیدنی نیست. گفتیم که وجود مادی یک وجود

تجددی است، و... افزون بر این وجود بقری یک نحوه وجود خاصی دارد که شده است بقر همین طور شجر و حجر و... ولی عقل نمی تواند ذاتی آن را در یابد و به ذهن بیاورد به این شکل که به وجود عام قیودی را اضافه کند و به ذهن بیاورد.

اما در ماهیت عقل به سرعت نعوت ذاتی و کلی بقر و شجر و حجر و... را به دست آورده است.

در وجود فقط از وجودات خبر می دهد اما نحوه وجودات و امتیاز آن ها را به دست نمی آورد. از این انحاء وجودات ماهیت انتزاع می شود.

لذا اولین چیزی که از انحاء وجودات به چنگ عقل می آید، چیزی است که همراه نحوه وجود است که همان ماهیت است. نه این که امتیاز خود آن نحوه وجود را به چنگ بیاورد. در امتیاز انحاء وجودات ...

عقل چون بالکنه می تواند از شجر ذات و ذاتیاتش را بگیرد و از وجود حجری، حجر و از وجود بقری، بقر را بگیرد، این ها به ذهن می آید اما خود انحاء ذاتی اش به ذهن نمی آید.

پس باید گفت: حدود و ذاتیات آن سرّیست که ماهیات را امتیاز می دهد و آن را بر وجود مقدم می کند.

این دقت نشان می دهد که عقل ما تعیین یاب و ماهیت یاب است. عقل در هنگامی که می خواهد به صورت تعیین یابی درک کند نصیبش می شود ماهیات. که این ها را بالکنه درک می کند.

حاجی: مفهوم ماهیت هم مفهوم است و مفهوم وجود هم مفهوم است اما مفهوم ماهیت دارای حد تعریف جامع و مانع است اما مفهوم وجود دارای چنین حدی نیست.

این بالوجه اگر کسی غلیظ کنیم آن بیان دومی که گفتیم در دلش خوابیده است.

نتیجه گیری:

ذهن ما ماهیت یاب و تعیین یاب است و به لحاظ حصولی وجود و انحاء وجودات نصیبش نمی شود.

اگر بخواهد درباره تک تک این وجودات صحبت کند، آن ها را مقید به ماهیاتشان می کند.

با این توضیح در احکام ذهنیه اصل در این ذهن ماهیت است، سپس وجود.

این یک نوع تقدم ویژه ایست که بعدا عرض خواهیم کرد.

همیشه عقل از راه ماهیت ها می یابد، هر جا نیافت ماهیت بالمعنی الأعم را به کار می برد با قید این چیز و آن چیز، گرچه اصل وجودش را درک کرده است.

مفهوم وجود فقط اصل وجود بودن را نشان می دهد که همان ذات بالمعنی الأعمی است که گذشت.

صریح بگوییم: ذهن ما تعین یاب است، اولاً با تعینات سر و کار دارد و اولاً تعینات را می یابد. این چیزی است که صدرا را بکشاند به این که بگویند: ذهن ما ماهیت یاب و تعین یاب و قالب یاب است. گرچه اینچنین تصریح نکرد هاست و از این ماهیات پل می زنیم به وجود.

این ها را در فصل سوم که شیئیت شیئی به فصل اخیر است توضیح خواهیم داد. گرچه همینجا هم اجمالاً بیان خواهیم کرد.

تعبیر به حد الوجود خیلی کمک می کند به این که ذهن ما تعین یاب است.

اسفار، ج ۱، ص ۲۰۰

«و قد علمت تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها [به لحاظ فضای گزاره های ذهنی] تقدم الموصوف على الصفة - فقس عليها تقدم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية و أما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعامل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود [ممکنات] يقترن به معنى [أى الماهية] غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر فى العقل و العين على التعاكس، [در ذهن اولاً ماهیت سپس وجود و در خارج اولاً وجود و سپس ماهیت] لأن اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية [که تقدم بالحقيقة و المجاز است]. [إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهية تتحد معه اتحادا بالعرض فهى العارض بهذا المعنى اللطيف الذى قد غفل عنه الجمهور.»

«و مما ذكرناه أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ و الماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته [به نحو متحصل و لا متحصل] لا كالعرض اللاحق و يتقدم الآخر [ماهية] بحسب الذهن و هي الماهية لأنها الأصل في الأحكام الذهنية [بعد يك نوع از تقدم و يزه ای را بیان می کند که بعدا عرض خواهیم کرد:] و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهية و سيجيء أن هاهنا تقدما غير الخمسة المشهورة و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقة كتقدم «۱» ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.»

«ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النعوت هي المسماة بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود [يعنى مفهوم وجود] و يصفها بالموجدية المصدرية. و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسى ره فى كتاب مصارع المصارع [همان طور كه در شرح اشارات هم گفته است.] و هو أن وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق فى نفس الأمر أولا و بالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية فى حد نفسه و يحمل عليها الموجدية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود- فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجدية المصدرية و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى فحال الوجود و الماهية على قاعدتنا فى التأصل و الاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضى منه العجب فأحسن تدبرك.»

این کتاب در این بحث ها مغتنم است، چون جزء قلم های آخر صدرا در این زمینه است که تقریبا کار را به حسب دقت به آخر رسانده است و قلم زده است.

«أن للعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية و وجود، و فى هذا التحليل يجرى كلا منهما عن صاحبه، و يحكم بتقدم أحدهما على الآخر و اتصافه به: أما بحسب الخارج، فالأصل و الموجود هو الوجود، لأنه الصادر عن الجاعل

بالذات، و الماهية متحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه و اتحادها به بحسب نفس هويته و ذاته، و أما بحسب الذهن، فالمتقدم هي الماهية، لأنها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن، و لا يحصل من الوجود إلا مفهومه العام الاعتباري. [این تعبیر خیلی عالی است که به کنه وجود دست پیدا نمی کنیم.] فالماهية هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، و التقدم هاهنا تقدم بالمعنى و الماهية، لا بالوجود. فهذا التقدم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.»

تعلیقہ حکمت اشراق ص ۱۸۸

لانها الاصل في الاحكام الذهنيه

اسفار ج ۱، ص ۱۰۰

«»

با این توضیح خیلی واضح نشد که مفهوم ماهیت را می گیریم بالکنه می گیریم ولی مفهوم وجود، مفهوم عام اعتباری است، اما متنی هست که صدرا از بهمنیار گرفته است و شرح می دهد که خواهیم گفت.

سرّ این که ذهن ماهیت یاب است چیست؟

چون ماهیات حدود الوجودند، وراء وجود نیست، بلکه به نفس اوست و به نحو ثبوتی است و سلبی نیست، لذا وقتی با حقایق وجودیه ارتباط برقرار می کنیم به وسیله ذهن و عقل، ما اولاً حدود آن را می یابیم.

ذهن ما قالب یاب و تعیین یاب و حدود یاب است به گونه ای که بالکنه هم می تواند بیابد.

اما درباره حقیقت وجود اینچنین نیست.

بحث عکس الحمل بحث های بعدی است که خواهیم گفت.

صدرا: چرا در ذهن اولاً می گوئیم: الانسان، سپس موجود؟

با این بیان، صدرا کاری کرده است و آن این که: بیخود و بی دلیل نیست، عقل ما چون اولا تعینات و حدود را می یابد لذا ماهیات را بر وجود مقدم می کند. اما در مورد حقیقت وجود چون کنهش را نمی یابیم و از سویی حتی نحوه انحاء را هم نمی فهمیم که چگونه است، گرچه اجمالا گونه گونه بودن وجود را می فهمیم.

صدرا ابتدا مسایل را برای خودش حل کره است، سپس هر کسی که حرفی مناسب و مطابق حرف او زده است را استفاده می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۳ (۱۳۹۳.۱۲.۱۷ / ۱۷ جمادی الأول / یکشنبه)

نحوه تقدم ماهیت بر وجود در ذهن

صدرا: این تقدم، تقدم بالتجوهر است، در حیطه ذات ماهیت وجود اخذ نشده است.

نکته اصلی: در ماهیت فی حد ذاته چون وجود اخذ نشده است، می شود گفت: اولا ماهیت است و سپس وجود است.

این بحث را اگر هم الان نمی گفتیم ضرری به بحثمان نمی رسید و به آن نیاز نداشتیم ولی برای این که توضیحی داده باشیم این را بیان کردیم.

اسفار ج ۱، ص ۵۶

«و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقة كتقدم «۱» ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.»

«و التقدّم هاهنا تقدّم بالمعنى و الماهية، لا بالوجود. فهذا التقدّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.» این قلم خیلی قلمی ظریف است و با دقت نگاشته شده است. قلم جدیدی است. یعنی: به لحاظ وجودی که نمی شود گفت ماهیت اول است حتی در ذهن، بلکه به لحاظ معنی و ماهیت است که تقدّم بر وجود دارد.

این قلم های صدرا همچون تعلیقه بر حکمت اشراق و برخی از جاهای اسفار جزء آخرین قلم های صدراست.

اسفار باب مفتوحی بوده است که هر دم بر آن ها افزوده می شود.

اص ۴۰۵ سطر ۹

ص ?? /

ص ۹۸ سطر ۱۲

ص ۹۲ سطر ۱۵

نقل مطلبی از بهمنیار

مطلبی را جناب بهمنیار در التحصیل دارد.

بین مشائین حرف های در باب وجود در آثار بهمنیار یک جا جمع شده است. یعنی حرف هایی که دیگران گفته اند را همه در التحصیل ص ۲۸۳ جمع کرده است.

بیان بهمنیار:

وجود اضافه می شود به موضوعش. ولی دقت کنید این اضافه بسان صفت نیست، بلکه این صفت بسان مقوم است.

«فإذن إضافة كل وجود الى موضوعه غير لاحقة له بل مقومه «۴»، و ما يقومه العرض - أعنى الاضافة - فهو إذن عرض، و كذلك حال الامكان، لكن الوجود الذى لا سبب له معلوم أنه ليس بعرض، و كلامنا «۵» فى وجود المعلولات.

فالموجودات «۶» معان مجهولة الاسامى [يعنى مى خواهيم بدانيم اين چيست و به زبان بياوريم. صدرا از اين تعبير استقبال کرده است و آن را چندجا از جمله اسفار آورده است و بسط داده است.] شرح اسمائها أنه موجود كذا او الموجود الذى لا سبب له؛ ثم يلزم الجميع فى الذهن الوجود العام.»

بيان صدرا در اين زمينه

صدرا: من مى دانم كه تا مى گويم شجر، آن وجودش باعث شد من شجريت دارم. تا مى گويم حجر، آن وجودش باعث شد كه حجريت پيدا شود.

تنوع ماهيات زير سر خود وجودات است. اين همان بحثى است كه قبلا از ايشان آورديم كه تمام انواع وجودات زير سر انحاء ماهيات است.

صدرا: واقعيت كه اين شد، من از تمام اين وجودات به وجود عام مى توانم خبر دهم، ولى تك تك انواع نه اشخاص، را بايد چه كار كرد؟

زير سر وجوداتش است. وجودات كه اساسا صورت ذهنيه ندارد، يعنى بالوجه درك مى شود نه بالكنه، لذا صورت كلييه ندارد، لذا از تك تك وجودات انساني يا فرسى نمى توان صورتى كلييه درست كرد. لذا هر وقت مى خواهيم از آن ها حكایت كنيم آن ها را به ماهيات اضافه مى كنيم.

چرا اين كار را مى كنيم؟ به دليل اين كه آن حقايق بالكنه نمى آيد، ولى ماهيات تك تكشان معلومة المعانى اند، لذا معلومة الاسامى اند. معلومة الاسامى بودنشان زير سر معلومة المعانى بودنشان است. زير سر درك عقلى ماهيات بالاكنتاه است بر خلاف وجودات.

صدرا: این از باب کجتابی زبان نیست، بلکه بر می گردد به ادراک و تعقل و فضای فلسفی و منطقی و در آن فضا یکی معلوم بالکنه است و یکی معلوم بالوجه است. عقل ما عقل امتیاز ده است. ولی در وجودات اصل وجود را از همه می گیرد ولی نسبت به حقیقت آن درکی ندارد.

نتیجه

پس ما اینجا از راه ماهیات به آن وجودات اشاره می کنیم.

اینجا صدرا به یک نکته اساسی می رسد و آن این که: تک تک وجودات انواعی را داریم، وجودهای خاصی است که یک جا به ما شجر یا حجر یا غنم و... می دهد اما چون بالاکتناه نمی توان دست یافت، چون تک تک انحاء وجودات را ما بالوجه می یابیم و نمی توانیم بالاکتناه بیابیم.

در دوجای حساس صدرا آن را توضیح داد، یکی تعلیقات الهیات شفاء که در بیان فرق بین شیئی و مفهوم وجود گفته است: مفهوم شیئی یعنی ماهیت بالمعنی الأعم. صدرا: مفهوم شیئی اقسامی دارد و مفهوم وجود هم اقسامی دارد،

۱- یک فرقی گذاشت و آن این که: مفهوم شیئی نسبت به افرادش علی السویه است، ولی مفهوم وجود نسبت به اقسامش تکشیکی است.

۲- مفهوم شیئی نسبت به افرادش چون معلومه الاسامی و المعانی و الحدودند، لذا م

اما مفهوم وجود نسبت به افرادش، اینچنین نیست، چون افرادش مجهوله الاسامی هستند، چون بالوجه درک می شوند. که همان نحوه وجودیست که از آن شجر یا حجر در می آید.

در جای دیگر، ج ۴ اسفار است که در مورد نحوه وجود می گوید بالکنه به ذهن نمی آید ولی تک تک ماهیاتش به ذهن می آید. اینجا آن سرّ اصلی را بیان کرده است. در تعلیقات می گوید: انحاء وجود اسم ندارند، اما اینجا می گوید که شیئیت شیئی به فصل اخیر است که آن هم وجود است.؟؟؟

گره و لم و سر را باید پیدا کرد. در ج ۴ که این حرف را زد، دقیقا نه این که اقسامی داریم، بلکه توضیح داد که چرا این اقسام به وجود آمده است.

اسفار ج ۱، ص ۴۹

در این قسمت گویا کتاب بهمینار جلوی صدرا بوده است که به آن نگاه می کرده است و کلماتی را از او می آورده است و کلماتی را از خودش اضافه می کرد.

«و بالجملة فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام و إن كان أمرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن أفراده و ملزوماته أمور عينية كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده لكن الوجودات معان مجهولة الأسامى سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكمالية و النقضية شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا و الوجود الذى لا سبب له ثم يلزم الجميع فى الذهن الوجود العام البديهي و الماهيات معان معلومة الأسامى [در ساحت زبان] و الخواص [در ساحت معنى]»

تعليقات بر الهيات شفاء ص ۲۵

این کتاب را هم صدرا در آخر عمر نوشته است. اولاً بنا بر توضیح است ولی بعضی جاها فاصله می گیرد و نظرات خودش را هم می گوید. آنجا که تقریر شفاء می کند خیلی مقررری عالی است و آنجا که نظرات خودش را می دهد هم خیلی عالی گفته است.

«و أيضا الوجودات الخاصة أمور مجهولة الأسامى شرح أسمائها أنه إنسان أو فلك أو مثلث أو غير ذلك ثم يلزم الجميع فى الذهن الأمر العام و نسبة الوجود إلى أقسامه كنسبة الشيء إلى أقسامه لكن أقسام الشيء معلومة الأسامى و الخواص و الحدود [يعنى ذات و ذاتيات] و ليس كذلك أقسام الوجود [كه معلومة الاسامى و الخواص و الحدود نیستند] و السبب فى ذلك أن أنحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية فى الذهن [صورت عقليه به گونه ای که ذات در آن حفظ شود] حتى يوضع لها أسام بخلاف أقسام الشيء فإنها قد يكون مهيات و معان كلية.»

صدرا تفسیر قرآن و شرح اصول کافی اش هم جزء اواخر عمرش بوده است تعلیقه الهیات شفاء هم همینطور و لذا هر سه ناقص مانده است. گویا خدا این گونه خواست و می گوید: تا اینجا را صدرا انجام داد اگر هنر دارید از این به بعد را ادامه دهید!!

مشاعر، ص ۱۲

«و اعلم أن للوجودات حقائق خارجية، لكنها مجهولة الأسماء. شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا. ثم يلزم الجميع في الذهن الأمر العام. و أقسام الشيء و الماهية معلومة الأسماء و الخواص. و الوجود الحقيقي [يعنى وجود اصيلى] لكل شيء من الأشياء [ماهية من الماهيات] لا يمكن التعبير عنه باسم و نعت، إذ وضع الأسماء و النعوت إنما يكون بإزاء المفهومات و المعانى الكلية، لا بإزاء الهويات الوجودية و الصور العينية.»

این مطلب اگر با تعلیقه شفاء بیامیزید خیلی نکات عالی به دست می آید.

صدرا در این متن بحث را از فضای زبان به فضای معانی برده است.

اسفار ج ۴، ص ۱۶۹

«فاعلم: أن الفصول البسيطة مجهولة الأسماء إلا باللوازم فلما لم يمكن التعبير عن الوجود و التسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمى باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصة مجهولة الأسماء و إنما الأسماء للمعاني الذهنية و الكليات المعقولة»

نتیجه

هر وقت ما وجودات خاصه داریم، وقتی برخورد می کنیم، عقل اولاً او را می خواهد به فراچنگ بیاورد، از طریق ماهیت این کار را می کند. یعنی از راه لازمش که ماهیت است آن وجود را به چنگ می آورد.

این بیان صدرا تبدیل شده است به یک اندیشه که در اسفار ج ۱، ص ۴۱۸ سطر ۱ بیان می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۴ (۱۳۹۳.۱۲.۱۸ / ۱۸ جمادی الأول / دوشنبه)

به جوانب بحث انتزاع داشتیم می پرداختیم، مفاهیم ماهوی و مصداق آن هارا بررسی کردیم. دیدیم که مفاهیم ماهوی بالاکتناه به دست می آید اما مفهوم وجود بالاکتناه به دست نمی آید.

داشتیم بعضی از متن هایی که با عنوان شرح اسماء انحاء وجودات را آوردیم و استفاده کردیم.

دلیل استفاده این است: وقتی دقت کنیم این متن ها به وجودات خاص اشاره کرده است. آن وجود خاصی که باعث شد ما از آن ماهیت انسانی را انتزاع کنیم، آن وجود به فراچنگ ما نمی آید اما آن چه به فراچنگ ما می آید ماهیت آن هاست.

اصل وجود و نحوه وجود فهمیده می شود اما آنچه بالاکتناه به ذهن می آید ماهیت است.

اسفار ج ۱، ص ۴۱۸

«لأنک لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات و المعانی الكلية و المفهومات الذهنية كلها صفات و لوازم [اسفار ج ۴ ص ۱۶۹ توضیحش را خواندیم]، عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل و المعرفة هي من أجل اختلاف تلك اللوازم و الصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات [این بیان خیلی عالی است، علت اختلاف این وجودات که موصوفات هستند، انحاء وجوداتی که هر یک به ما ماهیت ویژه ای میدهد، علت اختلاف به خاطر اختلاف این لوازم که ماهیات است می باشد. به تعبیر دیگر علت اختلاف نحوه وجودی که شده است انسان یا بقر یا غنم، علت اختلاف به حسب عقل به خاطر اختلاف لوازم که ماهیت است می باشد. این یعنی از ناحیه فهم و عقل و ذهن ما است.] و أما اختلاف تلك الصفات [همان ماهیات^۱] فهي لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها التي هي متخالفة المراتب کمالا و نقصا و شدة و ضعفا و سبقا و لحوقا لأن الباری تعالی أبدعها مختلفة بأعيانها- لا لعلة فيها بل لنفسها.»

۱- این سئواله باعث شد که حاجی این چنین گفت: اختلاف این وجودات به حسب ذهن به خاطر اختلاف ماهیات است و به حسب خارج اختلاف به حسب وجودات است. ماهیات وسائط فی الاتیات و الوجود واسطه فی الثبوت

چیزی که بخواهد بگوید این گونه است که از آن گونه جدا می شود، برای عقل از راه ماهیات است. به دلیل بالاکتناه و بالاجمالی است که گفته است.

تأکید می کنم: تمام این بحث ها را در مقام و فضای تخلیه می گوئیم.

نظر به این بحث در چرخه فهم (به صورت دور هرمونوتیکی)

ما ابتدا گفتیم با اشیاء خارجی روبرویم، وقتی در ذهن گفتیم الانسان موجود، بعد بنا بر اصالت وجود این سوال مطرح می شود که: چرا این گونه گفتید و نگفتید هذا الوجود انسان.

بعد ماهیت شد حد الوجود به این عنوان که قالب و پایانه وجود است. نفاد وجود است.

از طرفی هم عقل کارش کلی یابی و امتیاز دهی است. عقل باید امتیاز دهی و کلی یابی کند و به دلیل این که ماهیت حدالوجود است و عقل می تواند آن ماهیت را کلی یابی و ذات یابی کند، لذا عقل ماهیت را اولاً در عقل موضوع قرار میدهد و وجود را وصف قرار می دهد.

اما حقیقت وجود این گونه نیست که بتواند بالاکتناه به دست بیاید. چون لا صوره لها،

این حالت سبب شده است که در قضایا این گونه تعبیر شود.

می شود تقریر غنی تری هم از این ارائه کرد، با این بیان می شود نشان داد که بالوجدان چه خبر است.

ماهیات از حد وجود به دست می آیند ولی خبر از نحوه وجود می دهد.

بحث بعدی همین است که این اختلاف ماهوی در وجود است یا اختلاف ماهوی است.

الماهیات ظهورات الوجود

معنای این حرف این است که ذهن ما ماهیت یاب و قالب یاب است و از آن حدود دارد به اشیاء اشاره می کند.

و به لحاظ انحاء وجود باید بگوئیم: ماهیات ظهورات لانحاء الوجودات برای اذهان ما.

ماهيات ظهورات الوجود است، یعنی ظهورات انحاء وجودات است برای اذهان ما. به لحاظ ادراک و هنگامی که برخوردار می‌کنیم این ماهیات را می‌یابیم.

شرح اسمائها وجود شجر و وجود انسان، گفتیم: شرح اسماء صرفا زبانی نیست، بلکه ریشه در ادراک دارد. پس می‌توان گفت: ماهیات حکایات الوجود و ظهور الوجود و شیخ ذهنی انحاء وجودات است در ذهن ما. چون آن مقداری که فراچنگ می‌آورم در ذهن از این انحاء وجودات، ماهیات است.

عقل می‌تواند اصل وجود و انحاء وجودات را می‌فهمد، ولی ابتدا و اصل چیزی که در می‌یابد ماهیات است. دقیقا باید گفت: ماهیات ظهورات انحاء الوجودات است.

حدودات وجودات خبر از انحاء وجودات می‌دهد و این انحاء به فراچنگ ما نمی‌آید، لذا آنچه از آن‌ها به دست می‌آید این حدودات است که ماهیات است.

علامه در نهایه در ذیل بحث نفس الامر برای سامان دادن بحث نفس الامر چنین تعبیر می‌کند:

نهاية الحكمه، ص ۱۵

«لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان»

حاشیه اسفار ج ۱، ص ۲۱۵

«الماهيات لما كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقلة توسع العقل توسعا اضطراريا إلى حمل الوجود على الماهية.»

اسفار ج ۲ ص ۳۳۹

«ما ذكره ره من الفرق بين المفاهيم الماهوية و المفاهيم الاعتبارية هو الحق الذي عليه مدار انتشاء المفاهيم فإن بطلان السفسطة يوجب أن يكون بعض ما في أذهاننا من المفاهيم موجودا بعينه في الخارج أي قابلا للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و الذهنى و هذه المفاهيم هي الماهيات الحقيقية التي حصروها في المقولات العالية لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد في الخارج- و كذا من الأمور الخارجية التي نحكى عنها بالمفاهيم ما يمتنع دخوله في الذهن كالوجود و العدم و نظائرها فهي ليست بماهيات إذ لا تقبل الوجودين و لا انتزعت من الخارج

و إلا كانت ماهیات- و لیست مما أوجده الذهن ابتداء من غیر استمداد من الخارج و إلا لم تحمل علی شیء أو حملت علی کل شیء و لكانت وجودات خارجية إذ لا حکایة لها فهی مأخوذة من مفاهیم ذهنية منتزعة منها نوعا من الانتزاع فثبت أن الماهیات الحقيقية مأخوذة من الحقائق الوجودية و الاعتباریات من الماهیات الذهنية و للبحث ذیل طویل للتعرض له محل آخر»

اسفار ج ۱، ص ۱۹۸

صدرا حرفی دارد در تبیین حرف عرفاء که می گویند: عالم خیال فی خیال.

خیال: ما یترائی منه، یعنی از او چیزی به دست ما آمد. بعد مثال آینه را می زند که دارد طرف مقابل را نشان می دهد، این تصویر خیال شخص است.

«و کل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهیه خاصة من الماهیات المعبر عنها عند بعضهم بالتعین [عرفاء] و عند بعضهم بالوجود الخاص [مشاء] تابعية الصورة الواقعة فی المرآة للصورة المحاذية لها فکما أن العکس یوجد بوجد ذی العکس و یتقدر بتقدره و یتشکل بتشکله و یتکيف بتکيفه و یتحرک بتحرکه و یسکن بسکونه و هکذا فی جمیع الصفات التي تتعلق بها الرؤیة کل ذلك علی طریق الحکایة و التخيل لا علی طریق الأصالة و الاتصاف بشيء منها بالحقیقة فکذلك حال الماهیه بالقیاس إلى الوجود و توابعه [کل نحو من أنحاء الوجود] فإن الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلية [که انسان ابتدائا با ماهیات روبرو می شود.] و الحسیة فظهر ما ذهب إليه المحققون من العرفاء- و الکاملون من الأولیاء أن العالم کله خیال فی خیال.»

عمده جاهایی که صدرا این بحث را استفاده کرده است فضای عرفانی دارد، گرچه اصل بحث او منحصر عرفانی نیست.

اسفار ج ۱، ص ۲۴۷

که برگرفته از متن قیصری است.

«صور تلك الماهیات فی أذهاننا هی ظلال تلك الصور الوجودية.»

که صدرا بسیار دقیق صحبت کرده است و به گونه ای صحبت کرده است که بعضی را به اشتباه انداخته است که اصلا ماهیت هویتش فقط ذهنی است و اصلا در خارج نیست.

صدرا هر جایی که می خواهد نظر خودش را بیان کند مقدمه چینی می کند بر اساس مبانی خودش تا آن مطلب جدید را به اثبات برساند. این ها خیلی معتنم است چون قلم حاصل خود صدراست. آن را تثبیت کرده است در چندجا و اینجا دارد آن را به قلم می آورد.

«و الأصل الثانی أن حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وإن المتحقق في الخارج و الفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده و أما المسمى بالماهية فهي إنما توجد في الواقع و تصدر عن العلة لا لذاتها- بل لاتحاديها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بين الماهية و الوجود

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۲۳۶

على نحو الاتحاد بين الحكاية و المحكى و المرآة و المرئى [اتحاد عكس و صاحب عكس و ظلّ و ذى ظلّ. این غیر از اتحاد متحصل و لا متحصّل است. حکایت در ذهن است و محکی در خارج است.] فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه و شبح ذهني لرؤيته [آن نحوه وجود] في الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني الذوقي [يعنى ماهيت نبايد مزاحم شود، بلکه بايد به وجود رسيد و از آن هم به حقيقت الوجود که وجود حق تعالى است.]»

این متن خیلی گویا است. آن قدر گویا است که به راحتی می توان متن های دیگری از صدرا که نمی دانستیم حاکی در ذهن است صرفا یا در خارج هست را می توانیم معنی کنیم.

«و أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود [يا انحاء وجودات] و الحكاية هي الماهية و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا.»

بعدها باید ببینیم که بعضی از این متن‌ها استفاده کرده اند برای ذهنی بودن ماهیت، چگونه است.

علامه از بیان صدرا در اسفار ج ۲ ص ۳۳۹ از تعبیر صدرا به شبیح استفاده کرده است عینیت ماهیت را در ذهن و خارج.

اسفار ج ۵ ص ۷۳

مشاعر ص ۴

«إثبات أنه الأصل الثابت في كل موجود، و هو الحقيقة، و ما عداه كعكس و ظل و شبیح.»

شواهد ص ۱۱

شواهد ص ۴۰

که بحث آیینیه را کرده است و بحث فیزیکی را کرده است و صدرا می گوید بالتبع است نه بالاصاله و نظر شیخ اشراق را رد می کند و نتیجه می گیرد بالعرض است نه بالذات، بعد می رسد به ماهیت

«و هو أن تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف و سطح صقیل علی شرائط مخصوصة فوجودها فی الخارج وجود الحکایة بما هی حکایة و هكذا یكون وجود الماهیات و الطبائع الكلية عندنا فی الخارج فالکلی الطبیعی أی الماهیة من حیث هی موجود بالعرض لأنه حکایة الوجود لیس معدوما مطلقا [لذا کلی طبیعی در خارج هست اما به نحو حکایت و بالعرض، گرچه حکایت در ذهن است اما ریشه حکایت در خارج است.] كما علیه المتکلمون و لا موجودا أصليا كما علیه الحكماء بل له وجود ظلی كما سینکشف لک إن شاء الله تعالی.»

ناگفته نماند که فرغانی در تحلیل ماهیت حرف شیخ اشراق را می زند ولی صدرا حرف قونوی و جندی را می زند.

تعلیقات شفاء ص ۱۳۴

«»

اسفار ج ۲ ص ۳۴۰

«و الحاصل أن الماهيات الخاصة حكاية للوجودات و تلك المعانى الكلية حكاية لحال الماهيات فى أنفسها ... فيتعاكس أحكام كل من الماهية و الوجود إلى الآخر- و صار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه [وجود خارجى یا ذهنى باعث مى شود که احکام ماهیت پیدا شود و ماهیت هم سبب مى شود که وجود احکامش پیدا شود]. بلا تعدد «۲» و تکرار فى التجلى»

ظهور، حکایت، خیال، شبیح، ظل، عکس، تعابیری است که صدرا در مورد ماهیت به کار مى برد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۵ (۱۳۹۳.۱۲.۱۹ / ۱۹ جمادى الأول / سه شنبه)

ما به ذاتيات شئى دست پیدا مى کنیم که همان ذاتيات ماهيات است. مى توانم دقيقا آن ذاتيات را به دست بياوريم که از آن به اختلاف انحاء وجود دست پیدا مى کنیم.

بررسی قول دیگر در این مسأله

ما انحاء وجودات را از طريق نعوت ذاتيه به دست مى آوريم. ماهيات ظهورات الوجود للأذهان است.

بعضى گفته اند: ماهیت هویت ذهنی که داریم و در خارج هیچ از ماهیت نداريم و چون ظهور وجود است حکم وجود را به آن مى دهيم. ما در خارج فقط وجود داریم. باید در ذهن در نظر بگیريم.

بعضى آن قدر هم غلیظ کرده اند که بین وجود و ماهیت تناظر یک به یک برقرار است. يعنى وجود در ذهن مى شود ماهیت. که ماهیت دقيقا به وجود اشاره دارد.

این سخن خود را مستند به متونى هم کرده اند:

«و قد علمت أن موجودة الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها- بل بأن تصير معقولة من الوجود و متحدة به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية»

«شبح الوجود»

بله چون تناظر یک به یک برقرار است ما بالعرض می گوئیم موجود است وگرنه بالذات اصلا موجود نیست و صرفا ذهنی است. این را برخی از سروران و برخی از بزرگان گفته اند.

لبّ سخن این است که ماهیت سخنش سنخ ذهنی است و هیچ جهت خارجی در آن نیست.

نقد این سخن

من واقعش تعجب می کنم که چطور این برداشت را کرده اند؟ صدرا یک جا و دوجا نگفته است. این همه متون را خواندیم. به نظرم پیش زمینه معرفتی ایشان را به اینجا کشانده است.

که انتزاعی بودن را در حد وجود منشأ انتزاع در خارج می دانند.

ریشه های حرف در اینجاست، کسی با این پیش زمینه های ذهنی به آثار صدرا رجوع کرده اند چنین برداشت هایی کرده اند.

بنده خدایی در مورد نفس که صدرا می گوید: مادی و مجرد و ثابت و سیال است، این که نمی شود، بلکه باید گفت منظور صدرا این نیست، بلکه سخن صدرا همان مجرد بودن نفس است.

ممکن است کسی بگوید حرف صدرا این است و من نظری غیر از این دارم، اما یک وقت می گوید صدرا این حرف را می زند. در حالی که به نظرم کار عالمانه و فنی طی نشده است. بلکه کار عالمانه باید آن قدر در آثار

صدرا پیگیری کرد، تا به نتیجه گیری در مورد نظر صدرا رسید. باید آن قدر حلقات گفته های صدرا را به هم وصل کنیم تا آن حلقات مراد صدرا را معنی کند.

بعضی اوقات می گویند: مشکل این است که متن کم است. اما در مورد صدرا برعکس است و آن قدر متن زیاد گفته است که موجب حیرت می شود.

دست بر قضا صدرا در همان متن هایی که این عده استناد کرده اند همانجا دارد توضیح می دهد مسأله انتزاع را. شما انتزاع را این گونه می فهمید چیزی است و این که صدرا جور دیگری می فهمد چیز است. شما وقتی صدرا بحث انتزاع را از خارج می داند نمی توانید بگوییم که صدرا این را نمی گوید. نمی توان مکتب شیراز را به بیان صدرا برگردانید، در حالی که صدرا از آن مکتب گذشته است.

اسفار ج ۱، ص ۴۰۳

«و أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع [يعنى به حسب خارج و در خود واقع متصف می شود. جالب است که این بزرگواران می گویند صدق هم هست ولی به این معناست: صدق می کند به این صورت که منشأ انتزاع در خارج است ولی خودش در خارج نیست و صدق صرفا در ذهن صورت می گیرد. این مبنای مکتب شیراز است، در حالی که صدرا مبنایش این نیست. در حالی که خود صدرا یصفه را معنی کرد. باید کلی طبیعی وجودش را هم در خارج درست کرد.] فالمحكي هو الوجود و الحكاية هي الماهية [این تعبیر را بعد از این که منتزعا من الوجود و يصفه بذلك گفته است. علاوه بر این که اگر این مقدمه را هم نمی گفت با مبنای که در جاهای دیگر بیان کرده است می توانستیم بفهمیم که مرادش این نیست.] و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا»

اسفار ج 2، ص ۳۴۸

«و الثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجا أو ذهننا من غير تخلل جعل و تأثير في ذلك و من غير انفكاك هذه الشئیة عن نفس الوجود كما زعمته «۱» المعتزلة بل على ما هو رأى المحصلين من المشاءین و قد علمت أن موجودية الماهيات

لیست بأن یصیر الوجود صفة لها بل بأن تصیر معقولة من الوجود و متحدة به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية [یفهم منه است یعنی ینتزع است، نه ذهنی صرف بودن! همین متن قبلش دارد بحث انتزاع را تثبیت می کند.] کما مر ذکره مرارا.»

اسفار ج ۲، ص ۲۳۵

در ضمن توضیح شوق هیولا به صورت

«و أما المسمى بالماهية فهي إنما توجد في الواقع [تصریح به این که ماهیت در خارج هست نه این که صرفاً ذهنی باشد. بعد می گوید: علاوه بر این که توجد فی الواقع، متحد با وجود است.] و تصدر عن العلة لا لذاتها- بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بین الماهية و الوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایة و المحکی و المرآة و المرئی فإن ماهية كل شيء هي حکایة عقلية عنه و شبح ذهنی لرؤيته فی الخارج و ظل له کما مر ذکره سابقاً- علی الوجه البرهانی الیقینی مطابقاً للشهود العرفانی الذوقی.»

صدرا برای ثبوت ماهیت در خارج سه دلیل آورد: صدق، اتحاد، اتصاف.

سوال: این که ماهیت ظهورات وجود است یعنی چه؟

جواب: یعنی چیزی آنجا هست که وقتی ذهن برخورد می کند قالب یابی می کند

من در واقع به دلیل چیزی که آنجاست، آن خبر باعث شد که من در ذهن حدود و ماهیات را می یابم.

این معنایش می شود: اتحاد متحصل و لا متحصل در خارج داریم، باعث می شود که در ذهن هم حکم یکی را به دیگری بدهیم.

صدرا: انتزاع از او، انطباق بر خارج و بعد صدق را مطرح می کند.

اسفار ج ۱، ص ۴۰۳

« هي متحدة معه ضرباً من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود

و یصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحکی هو الوجود و الحکایة هي الماهية »

در محکی چیزی است که انتزاع از آن کردیم.

فالمشهود و المفهوم را زیر سر این دانست چون در خارج ماهیت به نفس وجود موجود است و از آن انتزاع می شود.

اسفار ج ۲، ص ۲۳۶

« توجده فی الواقع و تصدر عن العلة لا لذاتها- بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بین الماهية و الوجود [یعنی سبب وقتی وجود را آورد، نفس ماهیت را هم آورد آن هم در خارج نه فقط در ذهن]

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۲۳۶

على نحو الاتحاد بین الحکایة و المحکی و المرآة و المرئی فإن ماهية كل شیء هی حکایة عقلية عنه و شبیح ذهنی لرؤيته فی الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهانی الیقینی مطابقا للشهود العرفانی الذوقی.»

مراد از مفهوم در آثار صدرا

دقت کنید: تعبیر به مفهوم در آثار صدرا به معنای ما ینتزع است نه این که صرفا ذهنی باشد.

اسفار ج ۱، ص ۱۰۱

«فإن الموجود فی الحقيقة هو الوجود- و الماهية منتزعة عنه و متحدة معه و من قال من المحققین بتقدم الوجود بحسب العین على الماهية معناه أن الوجود هو الأصل فی الصدور من الجاعل و التقرر فی الأعیان- لكونه نفس التقرر فی الأعیان و الماهية مفهومة منه متحدة معه [که همان محتوای انتزاع است.] فیکون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنی المعلولية و التأثير إذ الماهیات غیر مجعولة و لا متأثرة لا بالجعل البسیط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع علیه.»

«و قد علمت أن موجودة الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها- بل بأن تصير معقولة من الوجود و متحدة به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا.»

بعضی هم اینچنین می گویند: که ما وقتی خارج را می بینیم که فقط ماهیت را می بینیم و اصل مفهوم وجود نداریم. صدرا نمی خواهد مفهوم وجود و صدق بالذات آن را نفی کند.

انحاء وجودات تشخیصش در راه عقل از راه ماهیات است.

نتیجه گیری

ظهورات الوجود و معقول را توضیح دادید و مقدم در خارج وجود و در ذهن ماهیت است، سوال: معقول اول و معقول ثانی چه باید باشد؟

به تعبیر دیگر: تقدم که در خارج با وجود است (ثبوت) و در ذهن با ماهیت است، (اثبات) معقول اول و ثانی با اثبات گره می خورد یا ثبوت؟

با مقام اثبات. لذا صدرا می گوید: اولین چیزی که در ذهن دریافت می کنیم ماهیت است. لذا در ذهن ماهیت معقول اول است و وجود می شود ثانی و بالعرض است.

برخی چنین گفته اند که: وجود معقول اول است، در حالی که اصلا اینچنین نیست، بحث اصالت وجود مربوط به مقام ثبوت است و بحث از معقول اول مربوط به مقام اثبات است.

«لأنك لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات و المعاني الكلية و المفهومات الذهنية كلها صفات

و لوازم عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل و المعرفة «١» هي من أجل اختلاف تلك اللوازم و الصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات و أما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها «٢» التي هي متخالفة

المراتب كمالا و نقصا و شدة و ضعفا و سبقا و لاحقا لأن الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها- لا لعلة فيها بل لنفسها.»

حاجی در حاشیه چنین گفته است:

«أى الماهيات وسائط الإثبات لاختلاف الوجودات و الوجودات وسائط فى الثبوت فلا دور»

معقول ثانی را در مقام اثبات می بندند، یعنی: اولیت در تعقل دارد یا ثانویت در تعقل دارد

اما یک توضیح غنی تر وجود دارد که ثانویت در تعقل را بهتر بیان می کند. و آن این که:

ذهن ماهیت را متن می بندد و وجود را حالت متن. این همان گره کوری است که شیخ اشراق را به اصالت ماهیت کشانده است. اما در خارج وجود اصل است و ماهیت حالت متن است.

این بیان، توضیحی غنی تر است.

اما بیان بالا بیان صداراست که گذشت.

تعلیقہ حاجی ج ١، ص ٣٣٢

« هذا تأكيد و إلا فمعلوم أن الحقيقة البسيطة النورية من الوجود ليس من شأنها أن يكون معقولا أولا فضلا عن أن يكون معقولا ثانيا إنما هي مصداق للمفهوم.

ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدري أى العنوان معقولا ثانيا شىء غريب- فى بادىء النظر على القول بأصالة الوجود فإنه كما أن مفاهيم الإنسان و الفرس و الماء- و النار و البياض و السواد و نحوها معقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات خارجية- كذلك مفهوم الوجود له معنون كالوجودات الخاصة من وجود الواجب تعالى و وجودات الممكنات بل المعنونات أولا و بالذات له لاعتبارية الماهيات و إن كانت متحققة بالعرض- و قد بينا سابقا وجود الكلى الطبيعي و لذلك كانت الماهيات أيضا معقولات أولى فتذكر.

و الجواب أنه فرق بين المقامين فإن الأفراد الخارجية للطبائع الذهنية أفراد ذاتية لانحفاظ الماهية في موطن الذهن و موطن الخارج بخلاف أنحاء الوجودات الخارجية فإنها ليست أفرادا ذاتية للوجود العام إذ ليس بينهما ماهية مشتركة و قد مر في أول الكتاب أن الوجود العام اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده.

و أما التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدرى أى الموجودية و بين مفهوم الوجود العام بأن يقال مراده قدس سره أن الموجودية معقول ثان فهى و إن كانت لها وجه إذ الفرق بينهما كالفرق بين العلم المصدرى و بين العلم بمعنى الصورة الحاصلة لفرق بين هستى و هست بودن فى الفارسية كما بين سفيدى و سفيد بودن إلا أنه لا طائل فى جعله مسألة علمية مع أنه لم يفرق بينهما فى كثير من المواضع فيقال الوجود العام المصدرى و إن شئت فارجع إلى مباحث أصالة الوجود عند نقله عبارات الشيخ و بهمنيار على سبيل الاستشهاد.

ثم المراد بالشيئية التى هى من المعقولات الثانية مصدر الشىء بمعنى المشىء وجوده أى الماهية بمعنى ما يقال فى جواب ما هو و إنما كانت الماهية المطلقة بهذا المعنى من ثوانى المعقولات لأنه ليس فى الماهيات الخاصة التى كالإنسان و الفرس- و البقر و البياض و السواد و غيرها أمر وراء الخصوصيات يكون هو بحذاء الماهية المطلقة و إلا فإما أن يكون ذاتيا مشتركا بينها فلم تكن عوالى الأجناس أجناسا عالية و أيضا لم يذكر فى حد من حدود الماهيات و إما أن يكون عرضيا مشتركا محمولا بالضميمة فلم تكن كل واحد من الأشياء الخاصة و الماهيات المتعينة شيئا إلا عند عروض تلك الضميمة كما ليس الجسم مستحقا لحمل الأبيض مثلا إلا فى المقام الثانى بضميمة البياض و هذا باطل بالضرورة و أما الإمكان و الوجود الذى هو كيفية النسبة فقد مر بيان اعتباريتهما.»

این مسأله زیر سر ادراک نخستین غیر تفصیلی ذهن است که ماهیت متن است و وجود حالت آن

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۶ (۱۳۹۳.۱۲.۲۳ / ۲۳ جمادى الأول / شنبه)

تعبير به ثانيا و بالعرض در مورد وجود

آن چه از ناحیه عقل به وجود می رسیم، این حکم اولاً و بالذات برای وجود است یا خیر؟

قبلا هم عرض کردیم که اختلاف ماهیات به اختلاف انحاء وجودات بر می گردد. این را عرض کردیم که در ضمن بیان علامه در سادسا و ضمن حدود الوجود، مصادر این حرف را گفتیم، همچون اسفار ج ۲، ص ۶۲

عجالتا این اختلاف ماهیاتی که می بینیم که یکی شجر و یکی حجر می شود، زیر سر انحاء وجود و اختلاف وجودات است.

ولی به لحاظ ذهنی اختلاف انحاء وجودات در ذهن به حسب عقل و معرفت، زیر سر اختلاف ماهیات است. یعنی وقتی در ذهن می خواهیم اختلاف انحاء را ببینیم، از طریق ماهیات می یابیم، چرا که حدود و ظهور و حکایات الوجود هستند.

ثبوت اختلاف وجود موجب اختلاف ماهیات می شود ولی اثبات ماهیات موجب اختلاف وجودات می شود.

حتی در شرح وجودات از ماهیات بهره می بریم، گاه می گوئیم: وجود شجر و وجود حجر و...

توضیح این که:

در خارج چیزی جز وجود نداریم. متن وجود است. لذا اگر اختلافی داریم باید زیر سر وجود باشد. همین وجود است که به ما اختلاف وجود داده است. این را قبلا گفتیم که در واقع انحاء وجودات است که به ما ماهیات را داده است.

اصل متن خارج وجود است و ماهیت حد و ظهور الوجود است. اما این حد وراء آن نیست.

به تعبیری معانی ذاتی که از ماهیات به دست می آید.... ماهیات جزء حقایق انتزاعی است و وراء نیست و از دل او انتزاع می شود.

تا اینجا این مسأله درست می شود که اصل اختلاف ماهیات زیر سر اختلاف انحاء وجودات است.

با توجه به این که ذهن ما ماهیت یاب است یعنی وقتی می خواهد از وجودات حکایت کند از طریق این ماهیات حکایت می کند...

امتیاز و کلی یابی که کار عقل است این ها را در حدود وجود به راحتی به دست می آورد ولی در خود وجود نمی تواند ابتدائاً به دست بیاورد. در برخورد آغازین نمی تواند به دست بیاورد، گرچه بعداً جلو می رود و می تواند این ریشه اختلافات را در خود وجود هم بیابد.

عقل ما ماهیت یاب و حصولی است.

عقل ما از طریق ماهیت انحاء وجود را به دست می آورد.

تا اینجا لمّ اینکه چرا در ذهن ما ابتدا ماهیت را می یابیم سپس وجود را.

از سوی دیگر به ماهیات رجوع می کنیم تخالف نوعی می بینیم و در خارج می رویم تخالف تشکیکی می یابیم. در تخالف نوعی یک جزء اشتراکی و یک جزء اختصاصی می طلبد.

بعضی از تخالف ماهیات تعبیر می کنند به کثرت ظلمانی و در تخالف وجودات تعبیر می کنند به کثرت نورانی.

چند بار از صدرا آوردیم که وجود فی حد ذاته کلی نیست تا این حرف های در ماهیت در او مطرح گردد.

حال که اینچنین است و ما از طریق ماهیت انحاء وجود را می فهمیم، به کار بردن ماهیت برای وجودات ذاتی اش است یا عرضی است؟

صدرا: واقعیت وجود به نفس ذات خودش به ما ماهیت می دهد یا چیز دیگر؟

خود وجود بذاته کفایت می کند در اعطاء ماهیت به ما.

این بحث را فراموش کردم که بگوییم: صدرا در بحث های موضوع فلسفه که موجود را قرار داده است، ماهیت را از اعراض ذاتیه وجود قرار داده است. منظورش همین حرف ماست، یعنی ماهیت از اعراض ذاتی وجود محسوب می شود..

این نکته که می گوییم که ماهیت عرض ذاتی وجود و نحوه وجود است، اما نه این که این ماهیت ذاتی و حکم اولاً و بالذات وجود باشد.

بذاته در عرض ذاتی یعنی: نفس وجود کافیت لازمه ای که دارد از دلش به دست بیاید که از حد آن به دست می آید. لازم نیاز نیست عین ملزوم باشد. از طرفی هم توضیح دادیم که ماهیت از سنخ وجود نیست.

اما از جهت دیگر اولاً و بالذات وجود انسانی، انسان نیست. یعنی ماهیت انسان نیست. چون ماهیت مثار کثرت اند و تخالف نوعی دارند ولی وجود تخالف تشکیکی دارد. اینجاست که صدرا می گوید: اولاً و بالذات حکم به ماهیت نسبت داده می شود و ثانیاً و بالعرض به وجود.

صدرا: هر وقت دو امر با هم متحد شدند، حکم احد المتحدین یسری الی الآخر، اما ثانیاً و بالعرض.

ماهیت موجود است بالوجود، اما ثانیاً و بالعرض ماهیت موجود است. حکم احد المتحدین یسری الی الآخر.

تقدم وجودی هم اولاً و بالذات برای وجود است و ثانیاً و بالعرض به ماهیت نسبت داده می شود.

پس تمام احکام وجود را اولاً و بالذات به وجود و ثانیاً و بالعرض به ماهیت نسبت داده می شود.

هکذا تمام احکام ماهیت اولاً و بالذات به ماهیت و ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می شود، مثل کلیت، جزئیّت و....

این احکام به حسب ذات به وجود سرایت نمی کند بلکه ثانیاً و بالعرض به وجود سرایت پیدا می کند.

اگر از این جهت می گوئید، باید گفت: اولاً و بالذات حکم برای ماهیت است و دارد سرایت می کند به وجود. ماهیت مثار کثرت است و وجود سنخش واحد است.

تتمیم (که در بحث تشکیک باید به آن مفصل پردازیم)

سوال: از ماهیت می توانیم کشف انّی کنیم و به انحاء وجودات دست پیدا کنیم؟

جواب: بله. چون متن اصیل که وجود است، اختلاف ماهیات که در خارج هستف متن اصیل وجود است حتماً وجود هست که این اختلافات محقق شده است.

کشف لمّی: این اختلاف در وجودات به دلایلی تبدیل می شود به اختلاف در ماهیات.

این بحث پاسخ اصلی اش زیر سر بحث سوم ماست که: شیئیت شیء به فصل اخیرش است.

حکم احد المتحدین یسری الی الآخر

اسفار ج ۲، ص ۲۸۷

«»

ماهیات از اعراض ذاتیه است

اسفار ج ۱، ص ۲۵

«»

در مورد بالذات و بالعرض

اسفار، ج ۱، ۴۰۱

«فوجود کل ماهیه بنفس ذاته یقتضی التعین بتلك الماهیه لا بسبب زائد و مع ذلك «۱» معنی الوجود غیر معنی الماهیه و إدراکه یحتاج إلى تطف في السر فالوجود بما هو وجود و إن لم یضف إليه شیء غیره یكون علة و یكون معلولا و یكون شرطاً و یكون مشروطاً و الوجود العلی غیر الوجود المعلولی و الوجود الشرطی غیر الوجود المشروطی کل ذلك بنفس کونه وجوداً بلا انضمام ضمائم.»

اسفار ج ۱، ص ۴۱۸

که اختلاف در خارج به وجود است و در ذهن به ماهیت است.

«و المعانی الكلية و المفهومات الذهنیه کلها صفات و لوازم عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودیه بحسب العقل و المعرفة هی من أجل اختلاف تلك اللوازم و الصفات التي هی ذاتیات أو عرضیات و أما اختلاف تلك الصفات فهی لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها التي هی متخالفة المراتب کمالاً و نقصاً و شدة و ضعفاً و سبقاً و لاحقاً.»

«و أما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات و إن كان الوجود و الماهية في كل ذي ماهية متحدین في العین و هذا أمر غریب سیتضح لك سره فيما بعد.» که از دل او بر می آید و در عین حال اختلاف به حسب ذات او، اختلاف ذاتی است.

بعد عباراتی را از مباحثات شیخ می آورد:

« قال الشيخ في المباحثات^۲ «إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد و الضعف [خیلی عجیب است که بوعلی هر جا بحث تشکیک مطرح می شد بحث شدت و ضعف را حذف می کرد ولی اینجا شدت و ضعف را آورده است.] و إنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع- لأجل ماهيته لا لوجوده» فاللتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته و أما على الوجه الثانی فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية.»

این متن برای بحث ما در مورد شیئیت شیعی به فصل اخیر است خیلی دارای اهمیت است.

«و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات و عنوانات صادقة عليها و تلك المفهومات و إن كانت داخلية في المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا و ما يسمى فصلا إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة [اینجا اختلاف به ماهیات است که خارج از ذات وجود است.]»

صدرا می گوید: من ابتدای این کتاب را طبق روال مشهور (دوانی و وحدت وجودی که او ارائه کرده است) نوشته ام که در ص ۱۹۵ این نکته را بیان می کند و بعد از آن بر اساس مبنای خودش مطرح می کند.

« أن كل وجود له خصوصية معنى لازم له، من غير جعل يتعلق به بالذات، بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود إن كان مجعولا، و ذلك المعنى هو المسمى عند أهل الله بالعين الثابت. و عند الحكماء بالماهية. و عند بعض العرفاء بالتعين. و ليس هو موجودا بل الموجود هو الوجود و ذلك المعنى كأنه عكس لذلك النحو من الوجود و حكاية عنه. و الوجودات فى ذاتها لا تختلف بالذات إلا بالشدة و الضعف و الكمال و النقص و التقدم و التأخر. و تختلف بالعرض بتلك المعانى التابعة للوجودات و هى ماهياتها المختلفة.»

اين تعبير صدرا باعث شد كه حاجى سبزوارى اين را تبديل كرد به اين كه: حكم احد المتحدين يسرى الى الآخر و بعدها منتقل شد به بيان علامه طباطبايى.

نهايه الحكمه ص ١٧

ابتداى بحث تشكيك

«أن الكثرة من الجهة الأولى و هى الكثرة الماهوية- موجودة فى الخارج بعرض الوجود- و أن الوجود متصف بها بعرض الماهية- لمكان أصالة الوجود و اعتبارية الماهية.»

نهايه ص ٢٠

«و من المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين- مما يلحقه بالذات و بالوجه الثالث- أمر يعرضه بعرض الماهيات.»

حاشيه حاجى سبزوارى، اسفار ج ١، ص ٤٠١

«مع أنه يختلف باختلافها هو سنخ واحد و هى مثار الكثرة و التباين»

مشاعر، ص ٨

« بل قد يلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصل به و يوجد من المعانى و الماهيات، إذ كل وجود سوى الوجود الأول البسيط- الذى هو نور الأنوار- يلزمه ماهية كلية إمكانية تتصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها فى الأذهان، فيصير جنسا أو فصلا أو ذاتيا أو عرضيا أو حدا أو رسما أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود إلا بالعرض. »

سطر ۱۸، در ضمن تخصص الوجود بماذا

«و أما تخصیصه بموضوعاته - أعنی الماهیات و الأعیان المتصفة به فی العقل علی الوجه الذی مر ذکره، - فهو باعتبار ما یصدق علیه [وجود] فی کل مقام من ذاتیاته [ذاتیات وجود که الان ماهیات است.] التي تنبعث عنه فی حد العلم و التعقل، و یصدق علیه صدقا ذاتیا من الطبائع الكلية و المعانی

المشاعر، ص: ۳۶

الذاتیة، التي یقال لها فی عرف أهل هذا الفن الماهیات، و عند الصوفیة الأعیان الثابتة، و إن كان الوجود و الماهیة فیما له وجود و ماهیة شیئا واحدا، و المعلوم عین الموجود. و هذا سر غریب فتح الله علی قلبک باب فهمه إن شاء الله.» که از یک جهت عین هستند ولی می گوئیم حکم برای یکی هست و برای دیگری نیست.

«قال الشيخ الرئيس فی المباحثات " إن الوجود فی ذوات الماهیات لا یختلف بالنوع، بل إن كان له اختلاف، فبالأكد و التضعف.

و إنما تختلف ماهیات الأشياء - التي تنال الوجود - بالنوع، و ما فیها من الوجود، فغیر مختلف النوع. فإن الإنسان یخالف الفرس بالنوع لأجل ماهیته، لا لأجل وجوده " انتهى كلامه. فالتخصیص فی الوجود علی الوجه الأول بحسب ذاته و هویته. و أما علی الوجه الثانی، فباعتبار ما معه فی کل مرتبة من النعوت الذاتیة الكلية. »

در مورد تخالف نوعی

اسفار ج ۲، ص ۹۹

اسفار ج ۲، ص ۳۵۲

«»

بحث بعدی که باید پیگیری کنیم:

این اختلاف انحاء به ذات و ذاتیات است، بالذات است یا ثانیاً و بالعرض.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۷ (۱۳۹۴.۱.۱۵ / ۱۴ جمادی الثانی / شنبه)

فصل ۱ استدلال بر اصالت وجود

فصل ۲ فروع اصالت وجود در مورد ارتباط و نسبت وجود با ماهیت

بخش ۱: ارتباط وجود و ماهیت در خارج

بخش ۲: فروع اصالت وجود نسبت به وجود و ماهیت در ذهن. که بحث انتزاع را پیش آوردیم و وجود در

ذهن. (عمده این بخش گفته شده است.)

بخش ۳: شیئیت شیئی به فصل اخیر است.

فصل سوم: فروع اصالت وجود در باب خود وجود و صفات وجود.

فصل چهارم: نقل و نقد اقوال دیگران (اگر فرصت شد عرض می کنیم.)

فصل پنجم: بحث نفس الأمر. که ذیل اصالت وجود است که به خاطر اهمیتش ما آن را جدا کرده ایم.

الان می خواهیم وارد تنمه بحث بخش ۲ از فصل ۲ که در آن بودیم بشویم.

رسیده بودیم به این بحث که در ذهن تقدم با ماهیت است و در خارج تقدم با وجود است.

این بحث های آخری که عرض کردیم تقدم ماهیت بر وجود در ذهن و ماهیات ظهورات الوجود و... را گفتیم.

یک بحث دیگری است به نام عکس الحمل.

عکس الحمل

این بحث ریشه دارد در دو بحث:

تقدم با وجود است بر ماهیت در خارج و در ذهن تقدم با ماهیت است.

اتصاف ماهیت به وجود که می گوئیم مثلا: الانسان موجود. این سبک و سیاقی مشابه دارد با مثلا الانسان أبيض.

این سبب شده است که یک قاعده ای به نام فرعیت شکل بگیرد: ثبوت شیئی لشیء فرع لثبوت المثبت له.

توضیح دادیم که وقتی ذهن ما قالب یاب است و اولاً ماهیت را دریافت می کند اول ماهیت را برداشت موضوع قرار داده و سپس موجود را محمول قرار داده است.

بر اساس قاعده فرعیت باید گفت: ثبوت صفت وجود برای ماهیت فرع ثبوت و وجود ماهیت است.

عملا مشکلی که داریم این است که ماهیت فی حد ذاته وجود ندارد.

این سبب شده است که قاعده فرعیت در قضایای با محمول وجود مشکل ایجاد کرده است.

صدرا چندین جا به این بحث پرداخته است. نوعا قاعدا

اسفار ج ۱ ص ۴۳ و ۵۸

شواهد ص ۱۱

مفاتیح الغیب ص ۲۵۷

اسفار ج ۶ ص ۷۶

مجموعه رسایل فلسفی ص ۳۰۳

تعلیقات بر حکمت اشراق ص ۱۸۸ و ۱۸۹

مشاعر ص ۲۷ تا ۳۳

غالب اینجا که گفته است اقوال را نقل کرده است، مثلا استثناء بردار بودن این قاعده یا فرعیت به معنای استلزام و... را آورده است و نوع آن ها را نپسندیده است.

خود ایشان در مقام پاسخ، نوعاً دو پاسخ را اولاً در این آدرس ها گفته است.

۱- این که ثبوت شیئی لشیء مفاد هلیه مرکبه است ولی الانسان موجود مفاد هل بسیطه است. این بیان صدرا بر اساس فضای قوم است.

إن شاء الله به این بحث ذیل مباحث وجود رابط باید پردازیم که آیا در هلیه بسیطه هم وجود رابط می خواهیم یا نه که علامه می پردازد.

۲- این اتصاف که اینجا گفته شده است، واقعش اتصاف نیست، بلکه عینیت است. چون یک متن است. آن جا که یک متن موصوفی و صفتی داریم ثبوت شیئی لشیء هست، و قاعده فرعیت جریان دارد، اما در اینجا عینیت برقرار است. اینجا عارض الماهیه است که عینیت برقرار است. به نفس وجود ماهیت تحقق دارد.

این جواب را هم غالباً در آدرس های مذکور آورده است.

یک پاسخ دیگری هست که صدرا آن را در یک رساله اختصاصی آورده است. برداشتم از مقایسه این آثار این است که این رساله در اواخر عمر ایشان نگاشته شده است. صدرا این را گفته است اما نه به عنوان پاسخ از این اشکال ولی می توان آن را پاسخ سومی به حساب آورد.

۳- واقعش در خارج تقدم با وجود است و وجود اصیل است و ما خوب نگاه کنیم بر عکس است، موصوف وجود است و صفت ماهیت است. در قضیه الانسان موجود، انسان موصوف و موجود صفت قرار گرفته است. اما به حسب خارج موصوف وجود است و صفت انسان است.

صدرا این را در «رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود» که حدود ۱۰ تا ۱۵ صفحه است. که در رسایل تسعه آورده شده است. صدرا اینجا ۷ قول را آورده است و رد می کند، بعد سه جواب خود را مطرح می کند.

وجه اول را عارض الماهیه و عارض الوجود است. وجه دوم بحث ثبوت الشیء و هلیه بسیطه را می آورد. اما وجه سوم همین را می آورد و بعد می گوید این وجه سوم آنفس است.

این وجه سوم ریشه در تمام مبانی و مباحث گذشته صدراست.

جالب است رساله شواهد الربوبیه ص ۳۰۳ هم که بیان میکند در حالی که قرار است حرف ها و نوآوری هایش را نام ببرد این وجه سوم را نیاورده است.

اما بیان وجه سوم:

این وجه که بر اساس ماهیات ظهورات الوجود معنی پیدا می کند.

صدرا: اگر در خارج می گوئید، خوب نگاه کنید وجود اصیل است و به حیثی است که به ما انسان می دهد. در واقع وجود موصوف است و مفهوم انسان از دل او به عنوان ظلّ و حکایت او اشاره می کند. اصل همان وجود است اما این هذا الوجود به گونه ایست که انسان را به ما می دهد. هذا الوجود موضوع و انسان محمول و صفت است.

تا وجود نباشد ماهیت نخواهیم داشت.

اخذ مفاهیم و معانی ریشه دارد در وجود اصیل و به گونه ایست که ماهیت را به ما می دهد. این تبع و فرع است. این به لحاظ خارج، که قاعده فرعیت هم پابرجاست و اتصاف به نحو عروض دقیق عقلی است که عقل می تواند آن را انتزاع کند و الا به لحاظ متن عینیت برقرار است.

تنها جایی که این پاسخ را داده است فقط در همان رساله فی اتصاف الوجود بالماهیه.

این بیان براساس عروض تحلیلی و یک نوع مغایرت هست.

اما به لحاظ ذهنی: واقعا موضوع ماهیت است چون تقدم با ماهیت است و آن را اصل قرار می دهیم، و مفهوم موجود عارض لازم ماهیت است. لذا در ذهن ما موضوع ماهیت است و محمول موجود است. و مفهوم موجود فرع آن موضوع هم هست.

پس بیان صدرا بر می گردد به دو بیان قبلی که تقدم با وجود است به لحاظ خارج، تقدم با ماهیت است به لحاظ ذهن.

ماهيت به عنوان اصل است و مفهوم موجود عارض لازم است، با توجه به بحث تخليه و تعريه ماهيت است كه ذهن مي تواند ماهيت را از آن تخليه كند.

فقط در لحاظ تخليه است كه مي توان گفت كه ماهيت اصل است و مفهوم وجود فرع آن است.

در خارج با لحاظ عروض عقلي و تحليلي مي توان گفت.

رسايل تسعه ص ۱۱۰ «رساله في اتصاف الماهيه بالوجود»

تا ص ۱۱۴ هفت قول را مطرح مي كند بعد مي گويد هدايه

«هداية. ان لنا في تصحيح هذا المرام و تنقيح هذا المقام الذي تزلزلت فيه الاقدام و تحيرت في ادراكها افهام

الانام وجوها اخر غير ما ذهب اليه هؤلاء الأقوام و ذكره في للتداولات من كتب الحكمة و الكلام

الوجه الاول [اين وجه را در مشاعر بيشر توضيح داده است.]

ان العارض على ضربين عارض المهيمة و عارض الوجود مثال الاول عروض الفصل للجنس و عروض التشخص للنوع و مثال الثاني عروض السواد للجسم و عروض الفوقية للسما و خاصية الاول ان المعروض يصير بالعارض موجود الا قبله فان حصة الجنس كالحيوان يصير بفصله المقسم كالتاطق موجودة بالفعل لا قبله و كذا حصة النوع تصير موجودة بالتشخص [بما يتشخص] و خاصية الثاني عكس ذلك فان السواد العارض لزيد مثلا يصير به موجودا و لا يصير زيد به موجودا بل يصير به اسود لا غير و كذا الحكم في الانتزاعات و الاعتبارات فان الفوقية و العمى و غيرهما تصير موجودة بضرب من الوجود بسبب وجود معروضاتها اذا تقرر هذا فنقول عروض الوجود للمهيمة من قبيل القسم الاول الذي معروضه نفس المهيمة من حيث هي التي بهذا الوجود تصير موجودة لا قبله و تصير به بالذات حصة من الوجود لا بشي اخر بل الوجود في الحقيقة عين

مجموعة الرسائل التسعة، ص: ۱۱۵

التشخص كما هو مذهب المحققين كالفارابي و القدماء من الحكماء فان الوجودية المصدرية نفس المتشخصية و الوجود بمعنى ما به الموجودة عين التشخص بمعنى ما به المتشخصية و الفرق بينهما بمجرد الاعتبار و المفهوم؟؟؟ انها مترادفان لفظا متفقان مفهوما بل اقول انهما بحسب الذات و الهوية شيء واحد بلا تغاير و هذا كما يق الوجود خير محض اي حقيقه ما هو الخير بالذات هي عينها حقيقة ما هو الوجود و ان كان مفهوم الخير غير مفهوم الوجود اذ ليسا مترادفين فقد ظهر ان عروض الوجود للمهيمة و اتصاف المهيمة بالوجود ليس عروض صفة لامر موجود و لا اتصاف امر موجود في ذاته بصفة حتى يفتقر موضوع ذلك الى تقدم الوجود

الوجه الثاني

ان اتصاف المهيمة بالوجود اتصاف بشيوتها لا بشيوت شيء لها و ثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها لها و المقدمة القائله المشهورة هي ان ثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوت ذلك الشيء لان ثبوت شيء في نفسه متفرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه فمفاد قولنا زيد موجود هو وجود زيد لا وجود شيء اخر لزيد و ما قيل من ان كل قضية لا بد لها من ثلاثة امور ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته للموضوع فذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية

و اعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية و انه حكم بين امرين لا بد له من اعتبار اجزاء ثلاثة هي الطرفان و الرباطه و ليس كلامنا فيه انما الكلام فيما يدخل في مصداق هذا الحكم او لم يدخل فبعض الاحكام مما ليس تتحقق فيه أآ ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيها شىء واحد بالذات مهية و وجودا او وجودا فقط و من هذا القبيل زيد موجود فان مصداقه مهية الموضوع و وجوده لا غير و المحمول اذا كان نفس

مجموعة الرسائل التسعة، ص: ١١٦

الوجود فلا حاجة فى ارتباطه بالموضوع الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد و الربط هو الوجود ليس أآ فاذا حمل غير الوجود على موضوع فاحتيج الى وجود يقع به الربط بينهما و اما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود اخر يصير رابطة بينهما قال الشيخ فى بعض كتبه فالوجود الذى فى الجسم هو موجودة الجسم لا كحال البياض و الجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض و الجسم انتهى و معناه انه لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجوده فى الموضوع الذى هو منشاء الربط و اما اذا جعل الوجود محمولا فيكفى فيه الموضوع و نفس المحمول الذى هو وجوده لا وجود شىء اخر له و قال ايضا فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تصير موجودة و استغناء الوجود عن الوجود حتى تكون موجودا لم يصح ان يقال وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير انتهى كلامه

الوجه الثالث

و هو انفس من الاولين و احكم و اولى [در حالى كه اين بحث ريشه دارد در مبحث اصالت وجود] و هو ان الوجود فى كل شىء موجود بذاته متحصل بنفسه سواء كان واجبا بالذات لكونه تام الحقيقة غير متناهى الشدة و الكمال او غيره لكونه ناقصا معلولا مفتقرا اليه فى ذاته مجعولا بنفسه ماضيا بذاته من الوجود الحق متعلقا به و نسبتته اليه نسبة الضوء الى المضىء و نسبتته الى المهيئات نسبة الضوء الى المستضىء فكما ان الضوء بذاته مضىء و غيره به يصير مضيئا كذلك الوجود فى كل مرتبة و لكل مهية موجود بذاته و تصير المهية به موجودة

مجموعة الرسائل التسعة، ص: ١١٧

فقولنا الانسان موجود معناه ان وجودا من الوجودات مصداق المفهوم الانسانية فى الخارج و مطابق لصدقه فالحقيقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود و ثبوته له متفرع عليه بوجه لان الوجود هو الاصل فى الخارج و المهية تابعة له اتباع الظل للشخص هذا اذا كان المنظور اليه هو حقيقة نحو من الوجود الخاص [اين بيان را مى توان طبق بيان خودمان با ادبيات ديگرى تبين کرد كه به نظرم خود صدرا هم گفته است ولى در اينجا بيان نكرده است و آن اين كه: ماهيت حالت انتزاعى نفاذى وجود است، وقتى اين شد، حالت فرع ذى الحالة است. ماهيت صفت خارجى اوست. اين را صدرا در اسفار ج ١ بيشتر توضيح داده است و لفظ فرع را هم به كار برده است. خود وجود دارى حالت و گونه تحليلى نفاذى است.] و اما اذا كان المنظور اليه هو مفهوم الوجود العام و مفهوم الوجود المطلق

[يعنى به لحاظ ذهن كه مفهوم موجود مورد نظر است] فهو كسائر العوارض و المفهومات الذهنيّة التي تصدق على الاشياء [يعنى ماهيات] صدقا عرضيا [كه توضيح داديم خارج لازم است]. و يكون ثبوته للموضوع متفرعا على وجودها و تعينها عند العقل [كه در مقام تخليه ماهيت است]. لكن ليس ما يوجد به مهيه كلّشئ و يطرد به العدم عن نفسه هو هذا المفهوم الكلى العام الذى هو كسائر المفهومات الذهنية، الخارجة عن حقيقة كل شئ بل ذلك عبارة عن حقيقة كلّ موجود بما هو موجود و هوية التي بها يكون حاصلها فى الاعيان و هي فى كل موجود امر خاص موجود بالذات [بذاته] لا بعروض حصّة من الوجود المطلق و متعين بذاته لا بعروض حصّة من مفهوم التعين.»

اسفار ج ١، ص ١٠١

كه نشان مى دهد جواب سوم ريشه در نوشته هاى سابق دارد ولى آن موقع اين جواب مشخص و منحاز نشده بود.

«أن العلاقة بينهما اتحادية- من دون تقدم أحدهما على الآخر فى الواقع [اين همان وجه دومى است كه گفته شد]. فإن الموجود فى الحقيقة هو الوجود- و الماهية منتزعة عنه و متحدة معه و من قال من المحققين [خواجه نصير] بتقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه أن الوجود هو الأصل فى الصدور من الجاعل و التقرر فى الأعيان- لكونه نفس التقرر فى الأعيان و الماهية مفهومة منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية و التأثير إذ الماهيات غير مجعولة و لا متأثرة لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.»

همين مضمون در مشاعر ص ١٠ و ١١ هم آمده است. اما اين استفاده صورت نگرفته است.

اسفار ج ١، ص ٤١٥

كه توضيح مى دهد حقيقت وجود مقدم است ولى موجوديت مصدره متأخر است.

حاشيه بر الهيات شفاء ص ١٨٥

هروقت تعبير به هداية كشفيه مى كند وقتى است كه به او كشفى هم دست داده است.

«هداية كشفية اعلم أن الموجود فى الحقيقة من كل أمر كما مرت الإشارة إليه مرارا هو وجوده الخاص به و معنى موجودية المعانى و المفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها و أن ثبوت كل شئ لشيء فرع وجوده فى

نفسه فمعنى كون الإنسان هو موجودا عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه أنه إنسان [يعنى إنسان صفت قرار گرفته است و محتوای عکس الحمل است.] بل الموضوع فى الأحكام كلها هو الموجود و الوجود لا المعانى و المفهومات [بعد در ادامه به نکته ای اشاره می کند که در فرع اول علامه طباطبائی بیان شده است.] فمفهوم الإنسان لا يحمل عليه أنه إنسان و لا موجود فكما أن كون كذا موجودا أو واحدا لا يوجب أن يكون مفهوم الوجود أو مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون زيد حيوانا أو إنسانا لا يوجب كون معنى الحيوان أو معنى الإنسان من حيث نفس معناه موجودا فإن مصداق موجودية الشيء و مطابقه و ملاكه هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود و لا لا بشرط الوجود و قولهم ليست الماهية من حيث هي إلا هي معناه أنه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها أو بذاتياتها و لا يحكم عليها بعرضياتها كيف و كل تصديق و حكم لا بد له من مفهوم تصورى و وجود له أو وجود صفة له فكيف يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق أن مثل هذه المفهومات الكلية و الطبائع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية و لهذا قالت العرفاء الأعيان الثابتة ما شمت راحة الوجود أى ليست فى ذاتها موجودة لا بالفعل و لا بالقوة و لا كما يقوله الشيخ إنها و إن لم يكن من حيث ذاتها موجودة و لا معدومة لكنها موجودة فى الواقع بل معنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فإنه من مزائق أقدم الفحول و مضال الأفهام و العقول.»

سه کتاب صدرا در اواخر عمر او نوشته شده است و به پایان نرسیده است، یکی تفسیر و یکی شرح اصول کافی و یکی تعلیقه بر الهیات شفاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۸ (۱۳۹۴.۱.۱۶ / ۱۵ جمادى الثانى / يكشنبه)

عکس الحمل را گفتیم، یکی از بحث های مشابه این بحث، بحث تشخص و شخص ماهیات است.

تشخص ماهیات

صدرا انحاء ماهیات را زیر سر انحاء وجودات می داند.

اما در بحث ذهن ماهیات ظهورات للوجود و مقدم است ماهیت بر وجود در ذهن و ظهورات الوجود را توضیح دادیم.

هم در مورد خارج را گفتیم که انحاء الوجودات است و در مورد ذهن هم توضیح دادیم که ظهورات الوجود است.

اما شخص ماهیت چگونه است؟

این بحث ریشه دارد در بحث تشخیص.

در شخص این بحث مطرح است که در خارج چه چیزی باعث شده است که ما اشخاص ماهیت را داریم افزون بر انواع ماهیت؟

بنابر اصالت وجود باید گفت که این ها زیر سر وجود است.

یک سوال دیگر هم مطرح است که نسبت کلی طبیعی با این شخص چیست؟

هم از جهت خارج باید مورد بررسی قرار بگیرد و هم از جهت ذهنی هم چه نسبت هایی دارند.

مشاء می گفت: جنس در خارج در ضمن نوع است و نوع در خارج در ضمن شخص است. به لحاظ ذهنی مشاء می گفت: اولاً نوع، سپس شخص، اما به لحاظ خارج می گفت: در ضمن شخص نوع داریم و الا در خارج ما نمی توانیم نوع داشته باشیم.

مشاء: شخص ذاتی ماهیت نیست، بلکه عارضی است، که تعبیر می کرد به عوارض پیدا شده است. به حسب ذاتش شخصیت نیست، بلکه به حسب عوارضش تشخیص می آید. این بحث را باید در مرحله ۵ در ضمن بحث از کلی و جزئی پی گرفت. مشاء تشخیص را به عوارض می داند و این ذاتی ماهیت نیست، بلکه عارض به ماهیت شده است. اما به لحاظ خارجی ...

صدرا: تشخیص به نفس وجود حاصل می شود و وجود بنفس ذاته متشخص است. چون در تشخیص باید هدیه خارجی و اشاره خارجی به آن بخورد. این ها تا مطرح می شود باید وجود به خصوص باشد. این خارجی که عرض می کنیم تشخیص به وجود است. حتی در ذهن ماهیت من حیث هی می را در نظر بگیرید، به لحاظ وجودی تشخیص عقلی دارد که با کلیت می سازد.

اما تشخیص خارجی، مساوق است با وجود. چیزی که خارجی و شخصی می کند به گونه ای که با کلیت نمی سازد؟ با وجود است.

عجالتا در محل بحث ما در رابطه وجود با ماهیت، تشخص با وجود است و با ضمّ هزار ضمیمه از اعراض ماهیت را جزئی نکرده و به سمت جزئی خارج نمی کشاند. بقر با هزار ضمیمه او را جزئی نمی کند مگر با عرض جزئیت، که جزئیت هم از اعراض بلند نشده است، از سفیدی و پدر و مادر و... جزئیت پدید نمی آید، پس تشخص و جزئیت بالوجود است. لذا این باعث شده است که ماهیت هم تشخص پیدا کند.

به تعبیر دیگر اگر تشخص به ماهیت داده می شود به حسب ذاتش نیست. کی به شخص و فرد انسان رسیدیم؟ بالوجود.

با این توضیح حکم تشخص از آن وجود است به حسب ذات و سرایت می کند به ماهیت از باب حکم احد المتحدین یسری الی الآخر در خارج. فی حد ذاته ماهیت این جزئیت را ندارد، بلکه به لحاظ وجود است که جزئیت را دارا می شود.

اسفار ج ۲، ص ۱۰

«و الحق «۱» أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصويره - إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني^۳ فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه - و إن ضمَّ إليه ألف مخصص فإن الامتياز في الواقع غير التشخص إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام و الثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصاً في نفسه و لا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.»

الان وقتش نیست و به بحث تشخص که رسیدیم مفصل آدرس ها را خواهیم خواند. نهایتاً ص ۷۴ فصل ۳ از مرحله ۵ هم رجوع کنید.

نکته دیگر

^۳ - بند ۵۹ و ۶۰ تعلیقات فارابی.

مشاء که می گویند تشخیص به عوارض است، چندین توضیح می دهند که بالوضع و..

اما صدرا تشخیص را بالوجود می داند و این عوارض را علامات تشخیص و وجود می داند.

صدرا: دقت کنید در مورد نحوه وجود مادی نحوه وجود انتشاری زمانی مکانی است. وقتی چنین نحوه وجودی دارد، لازمه اش این است که زمان و مکان خاص و مقدار و وضع خاص داشته باشد. این نحوه وجود انتشاری لازمه اش این چیزهاست. یک وضعی از وضع های به خصوص را خواهد خواست.

چنین نحو وجود انتشاری، وضع خاص، مکان و زمان خاص و اشاره خاص را خواهد داشت. این ها نحوه وجود خاص این موجودات مادی است.

اگر کسی این را دقت کند معنایش این است که ما: وضع خاص مکان و زمان خاص و.... را می خواهیم، اما این ها همه زیر سر نحوه وجود خاص مادی آن است. وجود خارجی مادی برای خود قیود خاصی خواهد خواست. این بحث دارد تشخیص ماهیت را در خارج که ثانیاً و بالعرض است که چگونه از وجود به ماهیت سرایت می کند را بیان می کند.

بنا بر اصالت وجود آیا از بحث وجود اصیل دست کشیدیم و این بحث را مطرح می کنیم یا خیر؟ خیر، بلکه تشخیص ماهیت را بر اساس اصالت وجود تبیین کردیم.

با این توضیح به راحتی می توان گفت که: به لحاظ وجودی چه روندی طی می شود که ماهیت انسان یا بقر به شخص انسان و بقر منتهی می شود.

این ها زیر سر وجود است، چون تشخیص ذاتی وجود است. چطور به ماهیت سرایت کرد؟ از باب حکم احد المتحدین یسری الی الآخر.

چه ویژگی هایی را به ماهیت داده است؟ همه ویژگی ها را اما ثانیاً و بالعرض.

«الطبائع الجسمانية يحتاج في وجودها خارج العقل إلى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك [چون نحوه وجود مادی، نحوه وجود انتشاری است] من التي يكتنفها و تجعلها قابلة للإشارة الحسية [این مطلب را در ضمن شعور موجودات در مباحث حکمت متعالیه مفصل از صدرا آورده ایم]. فهذه الأمور مما يؤثر في وجودها الخارجي و يدخل في قوام هذيتها على وجه جزئي حتى لو رفعت شيء من هذه الأعراض عن واحد من أفرادها لم يكن هو. و أما وجودها العقلاني فهي بحسب ذلك الوجود متساوية النسبة إلى أشخاصها المختلفة في الأوضاع المختلفة و الخصوصيات المادية لكون ذلك الوجود مجردا و هذه الوجودات مادية و المجرد لا يختلف نسبتته إلى أعداد مادية من نوعه.»

همین مضمون را صدرا در جاهای دیگری دارد

۱۱۶ و ۱۲۰ و ۱۲۱ و ۱۲۴ و ۱۵۸

اسفار ج ۸، ص ۲۸۱

که این مضمون با دقت آمده است:

«لكن الهوية العقلية و التعین الذهنی و التشخص العقلي لا ينافی كون الصورة متساوی النسبة إلى كثيرين و لا يمنع التشخص العقلي الكلية و إنما المانع عن العموم و الاشتراك هو الوجود المادی و التشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص و أين خاص و مقدار خاص فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية- و الهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة.»

اما این که عوارض علامات تشخص هستند:

اسفار ج ۲، ص ۱۳

«أن مراده من المشخص علامة الشخص و لازم وجوده.»

رساله فی التشخص، ص ۱۲۳

از شواهد پیداست که این رساله در اثناء کار صدرا نوشته شده است و مثل رساله اتصاف الماهیه بالوجود شسته رفته نیست.

«نعم هذه الاعراض يصح عدها من اللوازم و العلامات للهوية الشخصية.»

اما مسأله دیگری که هست این که بر اساس قاعده فرعیت، قبل از تشخص آمدن، ماهیت باید خودش تشخص داشته باشد. یعنی آیا پیش از این عارض که تشخص است، ماهیت خودش تشخص دارد؟

صدرا: تشخص ماهیت تشخص تحلیلی است و اگر عروضی هم پیدا می کند، عروض تحلیلی است. بلکه همان ارتباطی که ماهیت با وجود داشت که مغایرت بین ماهیت و وجود ایجاد کردیم و در متن واقع عین هم اند، اینجا هم می گوئیم: در عین حالی که وجود عین ماهیت است و تشخص عین وجود است، تشخص عین ماهیت هم هست، اما ذهن است که این افرازاها را انجام می دهد.

رساله فی التشخص ص ۱۲۰

این جا فضای انتزاع ذهنی را دارد بیان می کند که به لحاظ عقلی این ها را از هم جدا می کنیم و عروض تحلیلی صورت می گیرد.

« تمیزها فانكان تمیزها بهذا التشخص دار و الاتس و الجواب ان لا امتیاز فی الخارج بین المہیة و التشخص فی الخارج لكن للعقل ان يحلل الشخص الی امرین مہیة و تشخص عارض لها و العارض هاهنا بمعنی الخارج عن مفهوم الشیء فی نفسه »

ص ۱۲۱ و ۱۲۸ و ۱۲۹ هم این مطالب آمده است.

مشاء گفته است که ماهیت انسان در ضمن شخص و به نفس شخص موجود است.

صدرا: ما یک وجود داریم و یک ماهیت خارجی جزئی و یک کلی طبیعی در ضمن این ماهیت خارجی جزئی داریم.

در ضمن او داریم در واقع کلی طبیعی در خارج داریم، ماهیت خارجی هم داریم.

تا شخص می‌گوییم در آن شخصیت اخذ شده است و می‌شود ذاتی اش، نسبت به شخص ماهیت تشخیص ذاتی است، یعنی تا فرد شخصی دارید، تشخیص ذاتی اش است، اما نسبت به کلی طبیعی اش نگاه کنید، عارضی است. آنجا که دارید شخص را جدا می‌کنید، این شخص به نحو عینیت است با ماهیت خارجی اما غیریت تحلیلی دارد.

همه اش عینیت است، شخص عین کلی طبیعی است در خارج و شخص و کلی طبیعی هم عین وجود در خارج اند. لذا تفکیک و غیریت بین این‌ها به عروض تحلیلی است و عقل همه این‌ها را از هم جدا و تفکیک می‌کند.

این قوت عقل است که در آزمایشگاهش می‌تواند این‌ها را از هم جدا کرد.

به لحاظ این که عروض تحلیلی را به خارج ببریم احکام خارج را می‌پذیرد. به لحاظ این که این‌ها در ذهن است احکام ذهنی را می‌پذیرد.

تعلیق بر حکمت اشراق ص ۴۹

«و الحق عندنا أن الماهیه من حیث هی هی لیست بموجوده بالذات، بل الموجود بالذات هو الشخص و المتشخص بنفسه، بناءً علی ان اثر الجاعل [بحث جعل] و الامر المتحقق بالذات [بحث اصالت] هو نفس وجود الممكن لا ماهیته... فیکون موجوده بالعرض، كما أنه یتشخص أیضا بالعرض،... [در ضمن الشئی ما لم یتشخص لم یوجود را توضیح می‌دهد]... فالطبائع النوعیه و الجنسیه عند وجود افرادها الشخصیه یصیر موجوده متشخصه بوجودها و تشخصاتها و هی من ذاتیات الاشخاص و عرضیات الماهیات [شخص یعنی مجموع طبیعت و خصوصیات اما نسبت به کلی طبیعی که این خصوصیات در آن اخذ نشده است می‌شود عرضی]... فی ظرف التحلیل لا فی الخارج»

«التشخص كالوجود ليس عروضه... حتى يحتاج عروضه الى تشخص المعروض، بل هي متحد معه... كما هو شأن عوارض الماهية» این توضیح صدرا خیلی کمک میکند که ما این تحلیل را بکنیم که: کلی طبیعی اگر می‌گوییم تشخص دارد

افراد اگر تشخص دارند به خاطر وجود است که عین وجود است در خارج و غیر از وجود است تحلیلا و ذهنًا. این بحث‌ها بیشترش ناظر است به بحث اول که در مورد خارج بود و بخشی از آن مربوط به بخش دوم بود که در مورد ذهن بود.

اگر از صدرا بپرسید چرا انسان متشخص؟ بله، این به لحاظ ذهنی مغایرت هست اما به لحاظ خارجی عینیت هست و از نوع عارض الماهیه است.

با بحث اصالت وجود نه تنها انواع ماهیت را تحلیل می‌کنید، اشخاص ماهیت را هم تحلیل کنیم.

بعدها در جای خودش مفصل که فصل ۳ از مرحله ۵ ص ۷۴ نهایه است خواهیم پرداخت.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶۹ (۱۳۹۴.۱۰.۱۷ / ۱۶ جمادی الثانی / دوشنبه)

تخلیه عین تخلیه

این مسأله پیشینه ای دارد. اشکالاتی که فخر رازی مطرح کرده بود در جوابش خواجه نصیر این بیان‌ها را دارد و حتی همین عبارات را آورده است. صدرا چون درس‌هایش را خوب خوانده است، مشاء و اشراق را خوب کار کرده است، لذا سرمایه‌های پیشین همیشه در کارش حاضر است.

این بحث پیشینه‌اش در کار خواجه نصیر در شرح اشارات هست.

«و الماهية لا تتجرد عن الوجود إلا في العقل- لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود- فإن الكون في العقل أيضا وجود عقلي- كما أن الكون في الخارج وجود خارجي- بل بأن العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها- من غير ملاحظة الوجود- و عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه- فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي- ليس كاتصاف الجسم بالبياض- فإن الماهية ليس لها وجود منفرد- و لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر- حتى يجتمع اجتماع القابل و المقبول- بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها- و الحاصل أن الماهية إنما تكون» خواجه در ادامه یک فرقی می گذارد که صدرا آن را خیلی نمی پسندد.

صدرا همین ها در کارش هست با تحلیل ها و ادبیات فراوان.

چند مسأله هست، یکی در قاعده فرعیت و یکی در بحث مغایرت و زیادت وجود بر ماهیت. که توضیحش را داشتیم که مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است. یکی در بحث واجب تعالی که بحث ممکن پیش می آید، این بحث مطرح می شود و یکی هم در بحث عدم این بحث مطرح می شود.

حرف صدرا واضح و صاف است ولی از یک جهت تجشمی هم دارد.

در ذهن گفتیم ماهیت هست و سپس وجود بر آن حمل می شود.

مغایرت بین وجود و ماهیت یعنی: وجود خالص و ماهیت هم خالص.

اینجا مسأله ای جدی است. این جدا کردن ماهیت از وجود، همین لحظه ای که ماهیت را از وجود جدا کردیم، آیا ماهیت خود تحقق دارد یا ندارد؟ این که ماهیت را تنها ملاحظه می کنیم یعنی هیچ نحوه تحقق ندارد؟ حتی تحقق ذهنی یا عقلی یا کون عقلی ندارد؟ نحو من الوجود هست یا خیر؟

با دقت می یابیم که در ملاحظه ماهیت به تنهایی همانجا هم وجود با او هست.

ماهیت به تنهایی یک نحوه تحقق دارد که اگر نمی داشت اصلا قابل تصور نبود. ملاحظه ماهیت به تنهایی مطلق واقعیت بر آن صادق هست یا خیر؟ بله. درست است که وجود خارجی و وجود ذهنی هم همراهش نیست، اما نفس این ملاحظه یک امر وجودی هست یا خیر؟ ملاحظه به تنهایی یک نحوه تحقق هست یا خیر؟

این مشکلی را به وجود آورده است که: از یک جهت خالی از وجود است و هیچ در آن لحاظ نشده است ولی در عین حال موجود است.

در جواب معمولاً گفته می شود: به حمل اولی ماهیت هیچ همراهش نیست، اما به حمل شایع ماهیت موجود است. ملاحظه به تنهایی خودش تحقق دارد.

پاسخ صدرا:

که اصلش را از خواجه گرفته است ولی آن را بسط می دهد.

نفس این ملاحظه دو جهت دارد:

یک جهت تخلیه، تعریه، تجرید از وجود. یعنی هیچ چیزی همراهش نباشد حتی وجود هم همراهش نباشد.

یک جهت تحلیه. یعنی خودش یک نوع متصف به وجود است.

صدرا: به لحاظ تخلیه ماهیت از وجود خالی است. ولی به لحاظ تحلیه وجود با ماهیت هست و اصلاً بحث مغایرت مطرح نیست. صدرا: تخلیه عین تحلیه است. یعنی: همان لحظه ای که ملاحظه ماهیت به تنهایی می‌کند عین تحلیه است.

ولی تعبیر دقیق صدرا این است: آیا عقل قدرت دارد که این ها در عین عینیت داشتن را از هم جدا کند؟

صدرا: در مقام تحلیل عقلی (آزمایشگاه عقل) این قدرت هست که من این لحاظ را کار دارم. یعنی لحاظ ماهیت به تنهایی. در ماهیت وجود خوابیده نیست. معنای ماهیت غیر از معنای وجود است. مفهوم این غیر از مفهوم آن است. عقل این قدرت را دارد که افراز کند. این ملاحظه دو لحاظ دارد.

ملاحظه ماهیت به تنهایی می شود تخلیه. نفس این ملاحظه تحقق است و تحلیه است. نفس ملاحظه نحو من الوجود است.

عقل این قدرت را دارد.

قدرت عقل بر این که حقایقی که به لحاظ واقع عینیت دارد از جهات متعدد آن‌ها را از هم جدا کند. همان طور که امکان را از ماهیت جدا می‌کند. ماهیت غیر از امکان است.

قدرت عقل در این زمینه نباید دست کم گرفت. این همان است که ما از آن به عقل تحلیلی یاد کردیم. صدرا: اگر گفتم وجود غیر از ماهیت است به لحاظ تخلیه می‌گویم. ولی به لحاظ تخلیه نمی‌توان گفت این دو غیر از هم اند، بلکه عینیت برقرار است.

همانجایی که ماهیت ملاحظه می‌شود به تنهایی یعنی یک نوع ملاحظه عقلیه وجودیه کردیم. صدرا ۱- یک نکته گفته است: این مغایرت به حسب معنی و مفهوم است.

۲- یک نکته دیگر: به سرعت می‌گوید: بین نور وجود چقدر منبسط است و همه جا را می‌گیرد، حتی ماهیت را هم گرفته است. نفس ملاحظه عقلیه وجودیه به ماهیت قدرت داد که او را تجرید کند. و الا ماهیت به حال خودش نمی‌توانست جدا شود.

۳- ملاحظه ماهیت و لا غیر، یعنی عدم لحاظ نه لحاظ عدم. ما می‌گوییم ملاحظه ماهیت به تنهایی یعنی لحاظ نمی‌کنیم دیگران را، نه این که دیگران وجود ندارند، بلکه عقل آن‌ها را لحاظ نمی‌کند. عدم لحاظ غیر از لحاظ عدم است. این همان است که صدرا تعبیر می‌کند: عدم اعتبار غیر از اعتبار عدم است.

اگر این نکته‌ها را جمع کنیم لازمه اش این می‌شود که در عین تخلیه ماهیت از همه مغایرها، تخلیه ماهیت به وجود هم هست.

در سه مرحله این لحاظ‌ها را می‌شود داشت: در خارج، در عروض تحلیلی. در ذهن و وجود ذهنی هم می‌شود این لحاظ را داشت. در ملاحظه ماهیت به تنهایی هم می‌توان این لحاظ‌ها را داشت.

یک بحثی است که به شکل سر بسته طرح می‌کنم:

این به چه معناست که تصور ماهیت اینچنین است؟ مفهوم است یا چیز دیگری است؟ به نظرم فعلا باید بگوییم وجود عقلی. تا بعدا حرفی داریم که در ضمن بیان علامه طباطبایی بیان خواهیم کرد.

«و بالجمله مغايرة الماهية للوجود و اتصافها به أمر عقلى إنما يكون فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت فى الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود إذ الكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى لكن العقل من شأنه [اين تعبير را خواجه هم داشت: بأن العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها] أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين الخارجى و الذهنى معها [در مقام تخليه] و يصفها به.

فإن قلت هذه الملاحظة أيضا نحو من أنحاء وجود الماهية فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود [در حالى كه در اتصاف مغايرت نیاز است] أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية فى الاتصاف.

قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٥٧

أحدهما اعتبار كونها تخلية الماهية فى ذاتها عن جميع أنحاء الوجود- و ثانيهما اعتبار كونها نحو من أنحاء الوجود فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود و بالآخر مخلوطة غير موصوفة به.»

ص ٥٨

«فإنها فى الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به فى ظرف ما يقتضى لا أقل المغايرة بينهما و إن لم يقتض الفرعية و كذا فى العقل للخلط بينهما فيه كما فى الخارج إلا فى نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبى الخلط و التعرية فيصفها العقل به على الوجه الذى مر ذكره [يعنى به لحاظ تحليه].»

ص ٥٩

«فإن الماهية متحدة مع الوجود الخارجى فى الخارج و مع الوجود الذهنى فى الذهن- لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شىء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى أن «١» المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس و الفصل فى البسائط [ك عينيت دارند در عين حال جنس و فصل هم دارد. جنس و فصل چگونه مى خواهد درست شود.] مع اتحادهما فى الواقع جعلاً و وجوداً»

منع صدرا در اين حرف ها يكي خواجه است و يكي قيصرى.

«فالحق كما سبق أن زيادة الوجود على الماهية فى التصور لا فى العين بأن يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر و يعتبر الوجود منفصلا و يلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدا زمانيا أو ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلى و نلتزم ذلك لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجى أو ذهنى معها و ملاحظتها مع عدم ملاحظة شىء من الوجود معها و إن كانت نحوا من الوجود الذهنى لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذ لا يلاحظ ذلك الوجود و إن كان هو [وجود] نفس تلك الملاحظة فإن عدم اعتبار الشىء غير اعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطلق فى هذه الملاحظة لا بحسبها ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهنى لم يلزم تسلسل فى الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار و من الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق» «١» قائلا إن ذلك فى عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

وهم و فهم: [در اينجا بيان قيصرى را مى آورد].

و ما يقال إننا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجى إذ لو نذهل عن وجودها الذهنى - لم يكن فى الذهن شىء أصلا و لو سلم ذهولنا عن وجودها الذهنى مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضا أنها تكون غير الوجود مطلقا لجواز أن تكون الماهية وجودا خاصا- يعرض لها الوجود فى الذهن بوجه و هو كونها فى الذهن كما يعرض لها فى الخارج و هو كونها فى الخارج فيحصل الذهول عن وجودها فى الذهن و لا يحصل عنها و الوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصة و من هنا قيل إن الوجود هو الكون و الحصول فالحق كما ذهبنا إليه وفاقا للمحققين من أهل الله هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٢٤٨

أن «١» الماهيات كلها وجودات خاصة و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها تارة فى الذهن و أخرى فى الخارج و قوة ذلك الظهور و ضعفه»

« ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأى نحو من الأنحاء و طور من الأطوار- يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات و قد يجتمعان لا باعتبار التقابل- كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعريف عن الوجود مطلقا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود و هذا الانسلا ب بذاته نحو انتساب و هذا التعريف فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما [اين تصور را بعدا توضيح مى دهيم]- و التصور وجود عقلى فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شمول نور الوجود و عموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات و المعانى حتى على مفهوم الاشياء و العدم المطلق و الممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هى سلوب و أعدام- و قد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتى الأولى و العرضى الصناعى و به يندفع إشكال المجهول المطلق و ما شاكله ففى هذا الموضع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه.»

در بحث نفس الامر خواهيم گفت: عدم را در هر سطحى در نظر مى گيريد، بايد به وزان وجود باشد.

مسائل القدسيه ص ٢٠ (ص ٢٠٥ و ٢٠٦)

که قبل و بعد از اين آدر بايد خوانده شود.

که مغايرت را به حسب ذهن مى داند. که ماهيت مقدم است بر وجود

ص ٢٠٥

«فهذه الملاحظة التى من شأن العقل ان يجرّد الماهية فيها عن جميع الوجودات، أى لا يلاحظ معها شيء من الوجودات، حتى هذا النحو التجردى الذى هو أيضا نحو من الوجود فى الواقع، لا بتعمّل العقل لها اعتباران. احدهما: اعتبار كونها تخلية الماهية فى ذاتها عن جميع العوارض و الوجودات.

و ثانيهما: اعتبار كونها نحوًا من أنحاء وجود الماهية.

فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق و بالآخر ملحوظة به غير موصوفة به، فالتعريف باعتبار و الخلط باعتبار.

و ليس حيثية احد الإعتبارين غير حيثية الآخر، حتى يعود الإشكال جذعا من ان الإعتبار الذى بها يتصف الماهية بالوجود، لا بد فيه ايضا من مغايرة بين الموصوف

سه رسائل فلسفى، ص: ٢٠٦

و الصفة؛ لأن هذا التجريد عن كافة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لا غيره.

فانظر الى نور الوجود المطلق كيف تغمد فى جميع هياكله، المعانى و اقطار الماهيات بحيث لا يمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه ايضا نحو من انصباغها به.»

«تقرير فى تحقيق زيادة الوجود على الماهية فى التصور لا فى العين

هو: ان العقل بحسب شأنه من التحليل ان يلاحظ كلاً من الماهية و الوجود، من غير ملاحظة معنا له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج، ليلزم تقدمها عليه بل بحسب العقل.

و غاية الأمر أن يلزم تقدمها على الوجود، بالوجود العقلى و يلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين العينى و الذهنى معها، و ملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود و ان كانت نحو وجود ذهنى، لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود، او يلاحظ ذلك الوجود و ان كان هو نفس تلك الملاحظة، فان عدم اعتبار الشىء غير اعتبار عدمه.

فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطلق فى هذه الملاحظة لا بحسبها.

ثم ان اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذهنى، لم يلزم تسلسل فى الوجودات، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار. و ليعلم انا فى متسع من هذا التجشم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء لها، فلا مجال للفرعية هاهنا. و كان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين الماهية و وجودها من باب التوسع او الاشتراك؛ فانه ليس من قبيل اتصاف الموضوع بالعرض القائم به، بل من قبيل اتصاف البسائط بالفصول المتحدة بها.»

مشاعر ص ٣١ و ٣٢

نكات دقيقى دارد و قلم خوب خورده است.

«ب»

تعلیقہ بر حکمت اشراق ص ۱۸۸

شواهد ص ۹ و ۱۰

شرح ہدایہ اثیریہ ص ۳۳۶ و ۳۳۷

شرح منظومہ ص ۱۸

ضمن بحث مغایرت وجود و ماہیت می کند تعبیر می کند کہ در حاق ذہن ہم ماہیت از وجود جدا نیست.

«حاق ذہن»

رسالہ اتصاف الماہیہ بالوجود ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

پس تخلیہ عین تخلیہ است را توضیح دادیم، بحث معنی و بحث انبساط نور وجود را ہم گفتیم کہ البتہ این را بعدا توضیح خواهیم داد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسہ ۱۷۰ (۱۳۹۴.۱.۱۸ / ۱۷ جمادی الثانی / سه شنبه)

بعد از فصل نخست کہ در باب استدلال بر اصالت وجود بود در فصل دوم بہ فروع اصالت کہ در مورد ارتباط وجود ماہیت است می گفتیم، بخش اول را گفتیم. بخش دوم را ہم در اثنائش بودیم.

رسیدیم بہ بحث تخلیہ عین تخلیہ است. کہ بحث مغایرت را مطرح می کنیم. موطن تخلیہ موطن تخلیہ ہم هست.

مطلب علامہ در فرع اول اصالت وجود

برخی از سروران در این زمینہ چه فرمودند، خود ایشان چه فرمودہ اند و بالاخرہ این مسألہ چہ می شود؟

ابتدائاً اجازہ دهید بہ سرعت فقط بہ نحوی کہ اصل مدعای علامہ گفته شود.

مدعای علامه

هر حملی حتی از حیث ماهیتش حتی احکامی که ماهیت برای خودش دارد، این‌ها برای وجود است و حتی هر حمل اولی ماهوی که داریم، همه این‌ها هم حتی بالوجود و با حیثیت تقییدیه وجود است.

دلیل علامه: چون ماهیت فی حد ذاته باطل و هالک است. وقتی فی حد ذاته باطل است، مالک هیچ حکمی نیست، هیچ حکمی هم نخواهد داشت. لذا احکامی هم اگر دارد، حتی احکام ثبوت ذات برای ذات، این‌ها را بواسطه الوجود و با حیثیت تقییدیه وجود دارد.

ثبوت ذات برای ذات، ثبوت ذاتیات برای ذات، ثبوت لوازم ذات و ماهیت و هر آن چه که برای ماهیت، همه اش این گونه است.

ماهیت درش وجود اخذ نشده است، اما نه این که وجود ندارد، بلکه یک نحو تحقق و ثبوت^۲ ما کیفما فرضت دارد. چون ارتفاع وجود منافی نیست با این که خارج از تعریف ماهیت و محدوده ماهیت، دارای عارضی به نام وجود باشد.

به تعبیر دیگر عدم اعتبار غیر از لحاظ عدم است.

این بیان علامه است به طور خلاصه.

پس در مورد ثبوت ذات: الانسان انسان، ذاتیات: الانسان حیوان، ناطق.

این یک نحوه ثبوت ما و تحقق می خواهد، بلکه با حیثیت تقییدیه وجود این حمل‌ها صورت می گیرد.

حتی حمل اولی هم نیاز به حیثیت تقییدیه وجود دارد.

این مدعای علامه است اولاً، بعد آن را توسعه می دهد، حتی لوازم ماهیت هم شامل می شود. چون ماهیت در هر موطنی هست ثبوت ما دارد لذا این احکام را دارد. پس بالوجود دارد، حال که این است پس باید گفت: لازم ماهیت لازم وجودین است، کما این که محقق دوانی چنین مطلبی را گفته است.

بعد گفته است: همچنان که لازم الوجود خارجی و لازم الوجود ذهنی ماهیت هم اینچنین هستند. لازم الوجود
الذهنی مثل نوعیت برای انسان و لازم الوجودی مثل سفیدی یا سردی برای برف.

حتی محمولات غیر لازمه (مفارق) هم شامل می شود.

۱- ذات

۲- ذاتیات

۳- لازم ماهیت

۴- لازم وجود ذهنی

۵- لازم وجود خارجی

۶- محمولات غیر لازمه

در همه این ها حملشان بر ماهیت بالوجود است.

در نهایت نتیجه گرفته است: وجود از لوازم خارج از ذات ماهیت است.

این خلاصه بیان علامه و سطح ظاهر آن.

در آنجا که جهت ماهوی حمل ها غلیظ است، این بیان علامه در آن ها مشکل است که حتی وجود حیثیت تقییدیه
در آن هاست.

کلام برخی از سروران در مورد بیان علامه

برخی از سروران این گونه گفته اند:

این بیان می خواهد بگوید هر حمل اولی هم با حیثیت تقییدیه وجود است، یعنی حکم اولاً و بالذات برای وجود
است در حالی که ما در حمل اولی ماهیت چه می خواهیم بگوییم: ماهیت فی حد ذاته و بدون این که وجود قیدش
باشد، خودش این حکم را دارد.

این تعبیر هست که در حمل اولی چنین حرفی نمی شود ولی در حمل شایع می شود زد به حیثیت تقییدیه وجود. یک نوع خلط شده است.

بله، نفس وجود ماهیت در ذهن را بخواهید بگویید بله به وجود حاصل می شود ولی بقیه احکام را خود فی حد ذاته می پذیرد.

- برخی از بزرگان

این که ماهیت احکامی دارد و به وجود به عنوان وجود داده نمی شود و حکم اولاً و بالذات برای ماهیت است مثل کلیت، نوعیت، جزئیت و.... این بیان که در فرع دوم است با بیان در فرع اول نمی سازد.

علاوه این که شما در بحث مواد ثلاث ص ۴۶ چنین گفته اید: (ذیل فصل اول از مرحله ۴) که ضرورت ازلیه را مطرح کرده اید و گفته اید: مع الوجود لا بالوجود، به شکل ظرفیت گفتید^۴، چه جور با این بحث جور در می آید.

- برخی هم گفته اند: شما خودتان در حواشی جلد ۲ اسفار حمل اولی را جوری توضیح داده اید که ماهیت با رفع همه چیز حتی وجود چنین چیزی را می پذیرد. مثلاً انسان انسان.

- حتی بعضی این گونه گفته اند: ماهیت من حیث هی هی یعنی چه؟ یعنی فی حد ذاته وجود را دارد بدون این که هیچ چیز دیگری همراهش باشد.

برداشت این است: اگر در حمل اولی هم حیثیت تقییدیه وجود که آمد، حکم اولاً و بالذات برای ماهیت نیست، اگر حیثیت تقییدیه را خیلی غلیظ بگویید. اگر کمی رقیق کنید، یعنی: برای ماهیت و وجود است. برخی چنین ایرادی را مطرح کرده اند.

- برخی هم گفته اند: منظور از حیثیت تقییدیه، حیثیت تقییدیه اصطلاحی نیست، بلکه مراد همان ظرفیت است. یعنی: فی ظرف الوجود. یعنی همان مع الوجود ص ۴۶ را می خواهد بگوید.

^۴ - «و إلى ضرورة ذاتية- و هي كون المحمول ضروريا للموضوع- لذاته مع الوجود لا بالوجود- كقولنا كل إنسان حيوان بالضرورة- فالحيوانية ذاتية للإنسان ضرورة له- ما دام موجودا ومع الوجود- و لولا له كان باطل الذات- لا إنسان و لا حيوان.»

- ما هم یک دوره که اوایل می خواندیم این گونه می فهمیدیم که: حمل اولی هم بشرط الوجود است و حکم هم برای ماهیت و هم برای وجود است. این که برخی از سروران نیز این گونه فهمیده اند استبعادی ندارد چرا که ظاهر بیان علامه تاب چنین معنایی را دارد: «أن الوجود حیثیة تقییدیه فی کل حمل ماهوی»

بیان مراد علامه

بیان علامه استدلالی دارد که آن را وقتی جمع می کند می بیند که سر از چیز دیگری در می آورد که باید به آن پرداخت. - تک تک قیودی که به کار برده است: ۱- لها ثبوت ما کیفما فرضت. ۲- خارجا عن حدها عارضا لها. ۳- این که در پایان گفته است: وجود از لوازم ماهیت و خارج از ذات ماهیت است. ۴- این که ارتفاع وجود لا ینافی حملها خارجا عنها و عارضا لها.

همه هم می دانند که ایشان ناظر به تخلیه و تحلیه است و ناظر به بیان خواجه نصیر است ولی می بینند که جور در نمی آید.

اولا علامه چرا این را فرع بر اصالت وجود گرفت؟

خیلی واضح است: «لما أن الماهية فی نفسها -باطلة هالكة لا تملك شیئا»

بنا بر اصالت وجود کی اصیل است و متن واقع را تشکیل می دهد؟ وجود. و ماهیت فی حد ذاته وجود در آن اخذ نشده است و باطل و هالک است.

لذا ذیل فروع اصالت وجود قرار گرفته است.

بیان علامه

شما تا حمل دارید، هر حملی یعنی: این موضوع دارای این محمول است. یعنی یک نحوه از آن اوست. چه حمل اولی و چه حمل شایع. یعنی: موضوع دارای محمول است. متصف به محمول است، دارای محمول است، از آن اوست.

تا حمل داریم، موضوع خاصیت محمول را داشتن داراست. یعنی: وصفش است، یا خودش است، یا... یک نوع دارایی محمول است. این نوع خاصیت را دارد، که خاصیت به معنای عام است. تا خاصیت را دارد، علامه می گوید: سوال:

حمل اولی است دیگر، در این حمل باید بگویید موضوع دارای محمول است و مالکیتی دارد. بنا بر اصالت وجود، ماهیت فی حد ذاته یعنی بدون این که وجود در آن در نظر گرفته شود، چون با وجود که موجود است چه در خارج و چه در ذهن. فی حد ذاته موجود نیست، یعنی باطل و هالک است. پس می شود لاشیء، لاشیء چگونه می تواند مالک چیزی باشد ولو خودش؟ چون لاشیء بی خاصیت است. کی می تواند مالک شود؟ وقتی که بالوجود موجود شود.

با این توضیح حتی حمل اولی هم بالوجود موجود شده است و بالوجود حکم را پذیرفته است.

اصل حرف علامه این است. یعنی ماهیت فی حد ذاتها خودش باطل و هالک است، از بین رفته و هیچ است. از هیچ توقع خاصیتی نباید داشت. خاصیت دار بودن باید یک نحوه ثبوت^۱ ما و تحقق^۲ ما داشته باشد. وقتی نداشت باشد، حتی حمل اولی هم برای ماهیت مثل الانسان انسان یا حیوان یا ناطق و... با این مشکل روبرویم، در حمل شایع خیلی مشکلی نداریم.

ایشان می گوید: در حمل اولی بالاخره با این مشکل روبروید. وقتی هیچ است نمی توان حتی همین حکم را داد. چنین خاصیتی را ندارد. وقتی باطل است، لا تملک شیئا. و حمل هم یک نوع ملکیت است و این را هم نخواهد داشت.

پس کی میتوان گفت: الانسان انسان؟ تا الانسان ثبوت^۱ ما پیدا نکند نمی شود. در جایش علامه گفته است مع الوجود و در ظرف وجود.

اما در اینجا گفته است: تا ثبوت ما نداشته باشد اصلا معنی ندارد.

این استدلال برای خودش مقدماتی دارد که هر کسی این مقدمات را نفی کند می تواند جلو برود.

«أولاً أن كل ما يحمل على حيثية الماهية [بیشترین تمرکز روی خود ماهیت است. یعنی از جهت خود ماهیت].-
فإنما هو بالوجود و أن الوجود حیثیة تقييدية في كل حمل ماهوی [یعنی مع الوجود معنی نکنید]. لما أن الماهية
في نفسها [خودش بدون وجود] باطلة هالكة [بر اساس مبنای اصالت وجود] لا تملك شيئاً.

فتبوت ذاتها [الانسان انسان] و ذاتياتها [مثلاً: الانسان حيوان یا ناطق] لذاتها بواسطة الوجود [به حیثیت تقييدیه]
[علامه از اینجا توضیح می دهد و این توضیحات برایمان مهم است. که وجود را خارج از ذات ماهیت می داند.
به لحاظ معنایی وجود و ماهیت دو معنا و مفهوم جدا هستند. این همان معنایی است که ماهیت من حیث هی هی
لا موجودة و لا معدومه. در ذات انسان وجود اخذ نشده است. این ارتفاع وجود از باب لحاظ عدم نیست، لحاظ
عدم یعنی: من این ماهیت را در نظر می گیرم به گونه ای که به هیچ نحو با وجود جمع نمی شود. این قدرت
تحلیل عقل است. که شأن عقل این است که می تواند امر واحد متحد را دو حیث و جهت برایش درست کند. در
ذات ماهیت وجود اخذ نشده است، این عدم لحاظ است نه لحاظ عدم، لذا همان لحظه که عدم لحاظ است، می
تواند وجود هم داشته باشد. معنایش این نیست که هیچ گونه وجودی ندارد، بلکه معنایش این است که می تواند
همان لحظه ثبوت^۲ ما داشته باشد. گویا متن های صدرا و خواجه نصیر جلوی چشمشان هست و این متن ها را
می نویسد.] فالماهية و إن كانت إذا اعتبرها العقل [آزمایشگاه عقل که در آن می خواهد پردازش کند] من حیث
هی لم تكن إلا هی لا موجودة و لا معدومة [این یعنی ارتفاع معنای وجود از معنای ماهیت] لكن ارتفاع الوجود
عنها بحسب هذا الاعتبار [ماهیت من حیث هی هی] - و معناه أن الوجود غير مأخوذ في حدها- لا ينافي حمله
عليها خارجاً عن حدها [یعنی در تعریفش وجود اخذ نشده است.] عارضا لها فلها ثبوت ما كيفما فرضت. [یعنی
در حمل اولی هم که حمل می کنید نه به این معنی که این ماهیت ثبوت^۲ ما ندارد. معنایش عدم لحاظ است نه
لحاظ عدم. این یعنی تخلیه اش عین تخلیه است. كيفما فرضت یعنی: حتی آن جایی که ماهیت من حیث هی هی
در نظر گرفته باشید.

دو لحاظ تخلیه و تحلیل، دو لحاظ یک متن واحد است نه این که دو موطن جداگانه است. یعنی: ماهیت من حیث
هی هی که در نظر گرفته می شود که تخلیه است در همان لحظه تخلیه هم دارد.]

و کذا لوازم ذاتها [اینجا هم گره ذاتی بین ماهیت و لازم ذات برقرار است اما این گره متأخر از ذات است. بر خلاف ذات و ذاتیات که گره ذاتی در خود ذات برقرار است].^۱ التي هي لوازم الماهية كمفهوم الماهية العارضة لكل ماهية و الزوجية العارضة لماهية الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها [اینجا حیثیت تقييدیه خیلی غلیظ شده است و دیگر نمی تواند مرادش ظرفیت باشد]. و بذلك يظهر أن لازم الماهية بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجی و الذهني كما ذهب إليه الدواني.

و کذا لازم الوجود الذهني كالنوعية للإنسان- و لازم الوجود الخارجی كالبرودة للثلج- و المحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان- كل ذلك بالوجود- و بذلك يظهر أن الوجود- من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.»

الان با این بیان ما با یک حیثیت تقييدیه غلیظ روبرویم. اگر معنای ظرفیت را بگیری معنای حقیقی حیثیت تقييدیه مراد نیست. وقتی ظرفیت گفته می شود حرف این است: الانسان انسان فی ظرف الوجود. این ظرف هیچ اثری در گره خوردن محمول به موضوع ندارد، فقط موطنی را پدید می آورد که این گره ذاتی پدید بیاید.

اما اگر شرطیه گرفتید یا حیثیت تقييدیه غلیظ گرفتید، می خواهیم بگوئیم در نفس این حکم پذیری در الانسان انسان، حکم برای انسان موجود است یا این که حکم برای موجودیت است نه انسان؟ حیثیت تقييدیه غلیظ می گوید: حکم اصلا و اولاً و بالذات برای وجود است و ثانیاً و بالعرض برای ماهیت است.

این می شود حیثیت تقييدیه غلیظ مورد نظرش باشد یا این که منظورشان این باشد که محمول برای مجموع موضوع و وجود است. یعنی: الانسان بشرط الكتابة متحرك الاصابع. این را به انسان نمی توان داد. انسان به اضافه کتابت بالفعل متحرك الاصابع است. وگرنه خود انسان متحرك الاصابع است.

این حیثیت تقييدیه علامه یا باید به نحو مجموع باشد یا به نحو غلیظش. ظرفیت اصلاً اینجا معنی ندارد. چیزی که از متن می فهمد این است. این را باید جمع کرد که این هنر است و آن را با ظرفیت باید جمع کرد.

واقعهش به من بگوئید: کسی اگر یک اصطلاح جدید به کار می برد نباید بگوید که مراد من چیست؟ آن هم اصطلاحی که آن قدر شهرت دارد، حیثیت تقييدیه.

حتی استدلالی که خود علامه دارد این است که ماهیت خودش حکمی ندارد. لذا مالک حکم نیست. این استدلال هم مفادش همین است.

این که اگر حیثیت تقییدیه را به معنای ظرفیت بگیریم در این متن معنی ندارد.

به من بگوئید: ایشان دارد حیثیت تقییدیه غلیظ را می گوید همان که در ارتباط بین وجود و ماهیت قایل بودیم. اینجور ایشان به کار برده است. ولو این که اصولیین گفته اند مجموع قید و مقید باهم اثر می کند اما اینجا در اصالت وجود این طرح ظرفیت همراه نیست، اصطلاحات مستقر و شواهد و قراین و استدلال علامه همراهی نمی کند.

اگر دقت کرده باشید علامه بحث تخلیه و تحلیه را مطرح کرده است. «فلها ثبوت ما کیفما فرضت»

من یک خلاصه ای می گویم که بعد تفصیلش را بگویم. بنده معتقدم علامه در این بحث به جهت تحلیه اشاره دارد نه به جهت تخلیه.

در عین حال در حمل اولی گره مفهومی برای خود ماهیت است. با آن توضیحات. اصل حرف این است و ایشان در همان فضای صدرا حرکت کرده است.

ناگفته نماند: قبلا بنده معتقد بودم: حیثیت تقییدیه هست و درست نیست و حمل اولی که با حیثیت تقییدیه وجود نیست. همه این استدلال های علامه را می گفت و آن را ناکافی میدانستیم. قبلا که می گفتیم منظورمان ۲۰ یا ۲۵ سال قبل مراد است.

الان که داریم می گوئیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۱ (۱۳۹۴.۱.۲۲ / ۲۱ جمادی الثانی / شنبه)

علامه در فرع اول اصالت وجود فرمودند که حمل های ماهوی همه به حیثیت تقییدیه وجود هستند. و حمل های ماهوی را بسیار گسترده کرد. از ذات و ذاتیات و لازم ذات و لازم وجود ذهنی و لازم وجود خارجی و عوارض مفارق.

بیشترین جایی که محل بحث است آن سه مورد اول است که آدم احساس می کند که بحث رفته است روی خود ماهیت. این باید برای خود ماهیت باشد چرا به حیثیت تقییدیه وجود؟ برودت لازمه تلج خارجی است و یا کلیت لازمه وجود ذهنی ماهیت است. عرض مفارق هم لازم وجود شیئی است که خارج از ذات است.

این سه تای اخیر را تقریباً می شد حل کرد، اما سه مورد اول حلش کمی دچار مشکل است. در هر حمل ماهوی به حیثیت تقییدیه وجود است.

سه تای اول است که گهگاه مطالبی را برانگیخته است که شما چطور به خود اجازه می دهید در این سه مورد حمل ذات و ذاتیات و لوازم ذات، وجود را حیثیت تقییدیه بدانید. این سه را معمولاً ایراد دارند.

ما این متن را توضیح دادیم که علامه می خواهد چه کار کند و این بالوجودی که گفته است مرادش همان حیثیت تقییدیه است نه معنای دیگر.

در ص ۴۶ آدرس دادیم که آنجا علامه می فرماید: در ضرورت ذاتیه در ظرف وجود است و مع الوجود است نه بالوجود. یعنی نه با حیثیت تقییدیه بلکه در ظرف وجود است.

بیان اینجا با بیان آنجا را که مقایسه می کنیم تهافت احساس می شود.

به نظرم علامه نخواست دو امر متهافت را بگوید، و بلکه به یک نکته هم اشاره می کند، قابل جمع است بحث اینجا با آنجا. و آن چیست؟

یک بحث داریم در مقام تخلیه ماهیت از وجود و یک بحث داریم در مقام تخلیه ماهیت به وجود.

مقام تخلیه

مقام تخلیه را عقل تحلیلی انجام می دهد. همان جایی که وجود و ماهیت عین هم اند این دو را از هم تفکیک می کند در عین این که عروض تحلیلی را به خارج نسبت می دهد.

یا وجود ذهنی که آتش خارجی وجود خارجی را از آتش خارجی جدا می کند و ذهنی می کند.

و حتی آتش من حیث هی هی را که در نظر می گیرد، این هم از لحاظ ملاحظه. که در ذهن فوق ذهن است.

در هر سه مرحله، آن لحظه که تخلیه می کنید چه در خارج و چه در وجود ذهنی و چه در ذهن فوق ذهن که آتش من حیث هی هی را نگاه می کنیم، در تمام این سه مرحله، در مرحله تخلیه واقعا از یک جهت برای خودش می تواند یک دسته از احکام را ماهیت داشته باشد و برای خودش گره مفهومی و ذاتی داشته باشد.

ما می خواهیم به خود آتش و نار نگاه کنیم، فی حد ذاته یک گره مفهومی خرده است که در انسان مثلا حیوان و ناطق خوابیده است. در اینجایی که داریم چنین کاری می کنیم، به یک تعبیر گره مفهومی بین خودش و خودش برقرار است.

به نظرم باید از تعبیر گره مفهومی جلوتر برویم و گره ذاتی را مطرح کنیم. ذات انسان بما هو ذات. این ها را بعدها خواهیم گفت در بحث حمل اولی و شایع، آنجا علامه هم این التفات را دارد که بسیاری از این احکام در حمل های اولی علاوه بر این که در ذهن است در خارج هم هست. مثلا انسان انسان چه در ذهن و چه در خارج. این گره را به حسب ذات می دانند.

عرض کردیم اساسا در ماهیت من حیث هی هی به ذات اشاره می کنیم. که در آن نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی اخذ شده است و عدم الاعتبار است نه اعتبار العدم. در این گونه موارد به خود ذات نگاه می کنیم، اگر از گره مفهومی بخوایم خوب تعبیر کنیم، گره ذاتی تعبیر می کنیم.

تا ماهیت هیچ نحوه تحقق نداشته باشد نمی توانید گره ذاتی بزنید. باید یک ثبوت مایی داشته باشد تا حکمی را بپذیرد.

این آن چیزی است که باعث شده است آقایان بگویند: ماهیت مع الوجود است. یعنی این حکم الانسان انسان یا حیوان یا ماهیه یا ممکن (امکان ماهوی) در این سه مورد گره ذاتی برقرار است یعنی: خود ذات چنین اقتضائی دارد. تا انسان را قرار می‌دهید و تقرُّمائی پیدا کند، چنین چیزی را خودش می‌طلبد. اگر به خاطر وجود بود، باید گفت شرطیه است یا وصفیه است. عنوان وصفیه یعنی: الانسان مادام کاتبا متحرک الأصابع. در تحرک اصابع کتابت هم أخذ شده است. اما در مسأله الانسان انسان، الانسان بشرط الوجود، یعنی با شرط وجود چنین محمولی دارد؟ خیر، خودش چنین اقتضائی دارد. این را تعبیر می‌کنند به اقتضاء خود ذات ماهیت انسان است که باشد الانسان یا حیوان یا ماهیه یا ممکن. این اقتضاء خودش باعث شده است که تعبیر کنند: پس وجود چه کاره است؟ اگر وجود نباشد که این ماهیت هیچ است و اصلا نمی‌تواند چنین اقتضائی داشته باشد.

باید وجود ظرف باشد. چرا ظرف گرفتید؟ شرط یا وصف نگرفتید؟ در وصفیه یا شرطیه، خود وصف در این که این محمول بر موضوع حمل شود اثر دارد. خود ذات بما هی ذات اقتضاء ندارد، بلکه ذات با وصف وجود اقتضاء دارد.

در این بحث خودمان می‌خوانیم بگوئیم الانسان با وصف وجود انسان، یعنی این انسان با وصف وجود انسان که این وجود اثر دارد؟ خیر چنین چیزی نمی‌خواهیم بگوئیم. بلکه ذات انسان خود اقتضاء می‌کند که خود انسان یا حیوان یا ماهیت یا ممکن باشد.

تعبیری که اینجا داریم اگر دقت کنید: اولاً تخلیه کردیم ماهیت را از وجود، به خود ماهیت نگاه می‌کنیم که چه اقتضائی دارد، ظرف وجود را برای چه آوردیم؟ چون اگر نباشد چنین حکمی پابرجا نیست. لذا گفته اند که ضرورت ذاتیه دارد. یعنی ذات خود اقتضاء می‌کند. اما مادام موجودا. این مادام بستر است به نحو ظرفیت و اخذ در موضوع نیست به نحو وصفیه یا شرطیه.

این در مقام تخلیه بسیار خوب است. صدرا گاه تعبیر کرده است: بشرط الوجود أو مادام موجودا.

ابتدا بیان علامه را می‌خواهیم تصحیح کنیم بعد به سراغ متن های صدرا خواهیم رفت.

در تخلیه گفتیم که در ذات انسان من حیث هی هی وجود در ذاتش اخذ نشده است. عدم اخذ به معنای اخذ عدم نیست. با این توضیح علامه اینچنین تعبیر می کند: «لکن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار و معناه أن الوجود غير مأخوذ في حدها لا ينافي حمله عليها خارجا عن حدها [که اشاره به مقام تخلیه است]. عارضا لها [تا اینجا مقام تخلیه است که صدرا هم می گوید: تا تخلیه نکنید بحث حمل و عروض هم مطرح نمی شود]. فلها ثبوت ما كيفما فرضت.»

این شده است مقام تخلیه، این مقام باعث شده است که بحثی پیش بیاید تحت عنوان ضرورت ذاتیه در مقابل ضرورت وصفیه. ضرورت ذاتیه یعنی: مادام موجودا.

اسفار ج ۱، ص ۹۲ و ۹۳

« و لا يتوقف ذلك الثبوت الرباطی [این که اربعه زوج باشد] على جاعل الماهية إلا بالعرض [یعنی همان جعل بسیطی که اربعه را آورده است زوجیت را هم آورده است]. فی الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل و لا على وجودها [وجود ماهیت] إلا بالعرض أيضا [یعنی از آنجایی که وجود ماهیت را می آورد طبیعتا زوجیت اربعه یک نوع توقف بر وجود دارد اما بالعرض، نه این که موضوع به اضافه وجود شد زوج. یعنی وجود حالت شرطیت یا وصفیت را ندارد]. من جهة أنها [ماهیت] حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود [یس وجود می شود ظرف]. لا بالذات [به گونه ای که اگر بالذات باشد یعنی خود وجود باید اخذ شده باشد برای اثبات زوجیت برای اربعه. توضیح بالذات: [حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهيات و حیثية الوجود لها ...

ص ۹۳

... قد يكون نفس الموضوع [مثلا اربعه که خود اقتضاء زوجیت دارد] من دون شرط و علة لکن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت [مادامی که خود موضوع ثابت باشد]. فالحیثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم [که بشود حیثیت تعلیلیه] أو تقييده به [که بشود حیثیت تقيیدیه] كقولنا الإنسان حیوان و الإنسان إنسان [این می شود همان گره ذاتی. این که لفظ شرطیه و وصفیه را یکسان می گیرم به لحاظ فهم عمومی در این مسأله است و گرنه می شود شرطیه را جوری معنی کرد که ظرفیت را هم شامل شود]. و يقال له الضروری الذاتی.»

مقام تحلیه

ما اینجوری عرض کردیم: ماهیت خارجی و ماهیت ذهنیه و ماهیت فوق ذهن و من حیث هی هی. مثلا ماهی خارجی انسان که همراه وجود انسان است، ماهیت ذهنیه انسان که همراه وجود ذهنی انسان است. ماهیت من حیث هی هی انسان. در هر سه ساحت، همه جا ماهیت عین وجود است. یعنی: نه این که ماهیت را جداگانه از وجود در نظر می گیریم. در مرحله خارج که گفتیم بنا بر اصالت وجود عینیت برقرار است. در مرحله ذهن هم که وجود ذهنی برایش قایل شدیم. نفس ملاحظه را هم که دیدیم، در ذهن فوق ذهن، که نفس این ملاحظه تصور و وجود عقلی. این به معنای جدایی از وجود نیست. در هر سه مرحله ماهیت و وجود عینیت دارند. یک وجود داریم که عینیت دارد با ماهیت.

در مقام تحلیه تا آمدیم سوالی که می کنیم این است: بنا بر اصالت وجود تمام این ها را کی باید پر کند؟ باید وجود پر کند. نور وجود همه جا و همه چیز را گرفته است. بله می شود تخلیه کرد و عدم لحاظ کرد اما لحاظ عدم معنی ندارد. در ملاحظه هم دارم تخلیه اش می کنم، لحاظ چیزی است، اما در همان متن لحاظ هم عینیت دارد. تا شما این را گفتید، چه چیزی باید گفت؟ باید گفت نور وجود همه جا را گرفته است. اصالت وجود می خواهد این کار را بکند.

بنا بر اصالت وجود هر چه می خواهد بیاید باید با حیثیت تقییدیه وجود بیاید. الان صحبت فقط در مورد ثبوت ماهیت است.

ثبوت الماهیه در خارج بالوجود، در ذهن بالوجود و در ملاحظه عقلیه به نحو تحلیلی هم بالوجود است.

یعنی: با حیثیت تقییدیه وجود است، یعنی حکم اولاً و بالذات برای وجود است.

حتی در نفس آن ملاحظه و ذهن فوق ذهن هم گفتید همین هم وجود عقلی، بلکه این وجود است که این ملاحظه معنی دار شد. وجود عقلی و وجود تصویری و ملاحظه عقلیه.

سوال: شما حکمی به شیئی می دهید، ثبوت شیئی برای شیئی می کنید، هر حکمی که می خواهید بکنید، حکم بر اساس تحلیه متفرع بر چیست؟ متفرع بر این است که خود آن موضوع ثبوت ما داشته باشد و این ها (محمول ها)

بشود دارایی و ملکیت او. اینجا باید چه کار کنیم؟ اینجا راهی که داریم باید گفت: وقتی تخلیه را نگاه می‌کنم ماهیت بالوجود موجود است و تمام دارایی‌ها هم بالوجود موجود است.

تا ثبوت ماهیت را نداشته باشیم دارایی‌های آن را هم نداریم. به تعبیر دیگر: شما بیایید در ظرف وجود، بگویید وجود است که همه این‌ها را تحمل می‌کند. ولو هر یک اقتضای ذاتی خودش باشد، که اقتضای ذاتی و مقام تخلیه را دست نمی‌زنیم ولی به لحاظ تخلیه هم زیر سر وجود است. اما چه جوری خوابیده است مهم است؟ در تخلیه هم نمی‌خواهیم بگوییم وجود در داخل خود حکم قرار بگیرد، این تخلیه است. اما به لحاظ تخلیه تمام آن چه که هست یک ثبوت ماهیت خواهیم داشت و دارایی ماهیت خواهیم داشت این هم فرع ثبوت ماهیت است و ثبوت ماهیت هم بالوجود است. که حیثیت تقییدیه وجود است. لذا علامه هم عارضا لها خارجا عن حدها را می‌پذیرد، هم مع الوجود را می‌پذیرد.

به تعبیر صدرا که الان اشاره ای می‌کنم: این وجود است که موجب ظهور و امتیاز می‌شود و می‌توان گفت: الانسان انسان. این وجود است که موجب ظهور ماهیت می‌شود.

پس در مقام تخلیه که می‌آید همه اش بالوجود است. اقتضاء ذاتی الانسان، انسان نیست؟ این مقام تخلیه است که در جای خودش پابرجاست. اما این روندی که داریم می‌گوییم: ما یک وجودی داریم که به او ماهیتی هست و ماهیت چون هست تبعاتی و دارایی‌هایی را خواهد داشت.

در مقام تخلیه همه عین شد. خود ماهیت و دارایی‌های ماهیت می‌شود عین وجود.

در تخلیه باید گفت: این الانسان انسان یا حیوان برای ماهیت است و برای وجود نیست.

اما در تخلیه باید گفت: وجود مقدم است و حقیقت اصلی است که باعث می‌شود در مقام تخلیه که ماهیت هم باشد و سپس دارایی‌های او هم باشد. همه این‌ها را گرفتیم عین ماهیت.

این دارد به تخلیه نگاه می‌کند. اما به لحاظ تخلیه که نگاه کنید: احکامی مثل ماهیت و ممکن را می‌زنید به وجود؟ نه. ممکن به امکان ماهوی برای ماهیت است نه برای وجود. وقتی جدا می‌کنید حکم اولاً و بالذات برای ماهیت است نه وجود. ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود. ولی به لحاظ تخلیه این وجود است که همه

این ها را اجازه داده است. چون وجود این احکام را اجازه داده است. هر حملی دلیل بر ملکیت است و ملکیت هم فرع بر وجود است.

چرا کل حمل ماهوی بالوجود است؟ چون تا وجود نباشد اصلا نمی شود حمل صورت بگیرد. در مقام تحلیله که نمی خواهید تخلیه کنید.

هر حملی باید موضوعش ظهور داشته باشد و امتیاز از محمول داشته باشد و مالک آن هم باشد. تا وجود نباشد هیچ یک از این ها معنی خواهد داشت؟

تخلیه یعنی: خود آن ملاحظه هم وجود عقلی^۱.

تا وجود را دارید ماهیت را دارید. تا ماهیت را دارید، ملکیتی که او دارد چی؟

صدرا: این که اجازه داد ظهور پیدا کند و امتیاز پیدا کند و حکم را بپذیرد و مالک شود کی اجازه داد؟ وجود.

سوال: باطله هالکه به لحاظ تخلیه است یا تخلیه؟ به لحاظ تخلیه است که فی حد ذاته باطله هالکه.

چنین ماهیتی امتیاز چی؟ امتیاز زیر سر ماهیت است؟ کی این امتیاز را به او داد؟ وجود.

چه بستری است که به ما امتیاز داد؟ وجود است که همه را به چشم می آورد تا آدم بتواند همه را ببیند.

این بیان صدراست که متنش را خواهم خواند که: نفس امتیاز و نفس ظهور، برای وجود است. از طریق وجود داریم نگاه می کنیم که وجود چه کاری با این ها می کند.

از زاویه وجود نگاه کنید اوست که به همه این ها میدان داده است.

بله به لحاظ تخلیه هر ذاتی از ذات دیگر به حسب ذاتش مغایر است. این پابرجاست.

صدرا: حتی حکم ذات بر ذات این هم بالوجود است. بحث حکم در ظرف وجود معنی دارد. نه از باب این که گره ذاتی، نفس حکم از سوی وجود است و اگر وجود نباشد حکم نخواهید داشت. بالوجود است. اصلا چیزی به اسم حکم نخواهید داشت.

تمام آن چیزهایی که گفتیم را کنار بگذارید: از اول این گونه که می گویم فکر کنید:

اگر وجود را اصیل کردید و همه جا هست، چه کار می کند؟ هر چه در دار وجود بلند می شود از او بلند می شود. البته چیزهایی که از او بلند می شود، مثلا ماهیت از او بلند می شود. امتیاز چی؟ از اوست. ظهور چی؟ از اوست. حکمی که به اسم ملکیت است چی؟ از وجود است.

این همان انبساط نور وجود است که همه ساحت ها را می گیرد حتی ماهیت و حتی عدم را.

در بحث های عرفانی در مورد واجب تعالی که همه هستی را گرفته است که هر چیزی می بینید اوست. که دارد کارش را انجام می دهد. حتی حکم و افراز در لحظه افراز هم آن وجود نامتناهی پر کرده است.

این بحث نامتناهی است. اما الان می گوئیم: تک تک وجودات اصیل بنا بر اصالت وجود که جز وجود اصیل چیز دیگری نداریم. در نفس ملاحظه که مقام تخلیه است که ملاحظه ماهیت من حیث هی می کنیم با عدم اعتبار وجود، صدرا: این عدم الاعتبار عین تخلیه است. یعنی همینجا که تخلیه کردی باید گفت وجود داریم. به نفس وجودش این ملاحظه معنی دارد و به نفس وجودش این احکام را می پذیرد.

یعنی گره ذاتی به هم می خورد؟ خیر. بحث تخلیه اش پابرجاست. اما به لحاظ تخلیه وجود است که اجازه می دهد. به نفس وجودش این احکام را می پذیرد.

نفس هذه الملاحظه هم وجود عقلی. همین هم باعث شد است که امتیاز پیدا شده است. همین هذه الملاحظه چند حکم دارد: ۱- نفس وجود ماهیتی که الان آمده است. ۲- امتیازی که پیدا کرده است. ۳- ملکیتی که پیدا کرده است. همه این ها بالوجود است. نه این که گره ذاتی اش را بردارد.

خود وجود است که دارد اجازه می دهد یعنی همانجایی که دارید ملاحظه می کنید و تخلیه می کنید، اگر وجود و این متن نبود چنین حرف هایی هیچ کدام را نمی توانستید بزنید. به لحاظ تخلیه است که می توانید اینچنین بگویید.

الانسان حیوان بالوجود یعنی: نه یعنی گره ذاتی انسان و حیوان برداشته شود، بلکه یعنی همان وجود ملاحظه عقلیه انسانی که لوازمی دارد. یعنی اولاً و بالذات حکم این ها به لحاظ ملکیت و امتیاز و اصل ثبوت برای وجود است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۲ (۱۳۹۴.۱.۲۳ / ۲۲ جمادی الثانی / یکشنبه)

قبل از بحث فرع اول، بحثی را داشتیم تحت عنوان تخلیه ماهیت عین تخلیه است.

اما علامه بحث را برده است در ثبوت ذات و ذاتیات برای ذات و ثبوت لوازم ماهیت برای ماهیت و لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی و عرض مفارق.

در سه تایی اول است که کمی سخت است که گره ذاتی و پیوند ذاتی بین آن ها با ماهیت برقرار است در مقابل گره و پیوند مفهومی بدون دخالت وجود. گرچه ممکن است وجود بستر را بسازد ولی خود انسان با انسان گره خورده است. در جاهایی که پیوند ذاتی است، دخالت وجود کمی سخت و دچار مشکل می نمایاند. اینجاها مشکل داریم.

بعضی گفته اند: اینجا ها را اگر خوب نگاه کنیم از باب حمل اولی ذاتی است و چون در مقام ذات است دیگر احتیاجی به وجود ندارد. مادام ذات موضوع موجود است این اقتضاء را دارد و در مقام تخلیه این درست است. که در مقام تخلیه ذات را از وجود هم فارغ می کنم.

این گره و پیوند را می گویند ذاتی است و ذات خود اقتضاء دارد.

اما سوالی که ما مطرح کردیم، می رویم در مقام تخلیه و در فضای حمل شایع، به لحاظ تخلیه و آن سوبش چه می گذرد. نگاه کردیم دیدیم نفس وجود چه کاره است؟ هر چه صورت می گیرد وجود دخیل است.

خود موضوع را با اشاره عقلیه و نفس این که وجود دارد فهمیدیم. به لحاظ تحلیله و حمل شایع تصور و اشاره عقلیه و ملاحظه عقلیه، حکم اولاً و بالذات برای وجود عقلی ماهیت من حیث هی است. یعنی وجود تصویری و اشاره عقلیه ماهیت من حیث هی هی داریم.

چیزی که در دار هستی نگاه می کند بنا بر اصالت وجود، هیچ اثر و هیچ حکمی نیست مگر بالوجود.

نفس حکم برای کیست؟

اگر وجود نبود ما حکم می داشتیم؟

اشاره عقلی را وجود کرد، این حکمی هم که داریم هم کار وجود است. پیوند ذاتی بین انسان و انسان و ذاتیاتش و ماهیت هم توسط وجود است. پیوندشان هم وجودی است و تا دار هستی نمی آمد که حکم را نمی پذیرفت. حکم حالت وجودیه.

جلوتر برویم حرف دیگری است که صدرا می زند که این حرف آخر است و از پس آن بر آمدن خیلی سخت است:

در حمل هو هو نیازمند اتحادی در حمل هو هو جز با وجود پیدا نمی شود. صدرا این را در جایش بحث کرده است و حاجی التفات پیدا کرده است و گفته است که حتی حمل اولی ها را هم می گیرد. پس اصل موضوع و اصل حکم و اصل حکم همه بالوجود است.

به لحاظ حمل شایع خوب که نگاه می کنید، در هر حملی، اتحاد می خواهید تا حمل و هو هویت برقرار شود. اتحاد هم جز با وجود حاصل نمی شود. چه چیزی باعث پیوند می شود؟ بالوجود.

این چیزی که باعث شده است بگوئیم الانسان انسان، صدرا: اشاره عقلیه وجودیه به انسان کردی، همان اشاره بستر را ایجاد کرد تا بتوان انسان را بر آن حمل کرد. وجود را بردارید دو مفهوم هر چه باشند با هم گره نمی خورند. این همان و اتحاد هم زیر سر وجود است در هر موطن و ساحتی که باشد. پس اشاره عقلیه به انسان باعث شد که بگوئید الانسان انسان.

هكذا در حمل ذاتيات مثل حيوان و ناطق و حتى در حمل محمول ماهية هم اشاره عقليه است که به وسيله وجود
ايجاد شده است و زمينه ساز حمل اين محمولات بر موضوع می شود.

با توجه به اين سه مرحله: نفس موضوع بالوجود، نفس حکم بالوجود و نفس اتحاد اين دو هم بالوجود است.

در حمل شايع چي باعث اتحاد می شود؟ وجود است که هوهويت را درست می کند. اتحاد و وحدت و توحد در
حمل هوهو برقرار است. صدرا: اين جز بالوجود نيست.

صدرا: حتى الانسان انسان را هم که نگاه می کنيد، همان اشاره عقليه ای که به موضوع خورده است که وجود
است و بالوجود است، زمينه حمل شدن محمول بر موضوع را فراهم می کند.

اتحاد يعنی: یک موطن وحدت می خواهيم. صدرا: موطن وحدت در الانسان انسان، همان الانسان اول است که
به اشاره عقليه وجود پيدا کرد.

اين اشاره و ملاحظه عقليه در ذهن فوق ذهن شکل می گيرد. در آنجا ذهن فوق ذهن بايد ماهيت من حيث هي
هي را جدا کند. به تحليل عقلي که اين لحاظ ذات انسان شد، صدرا: شما نفس موضوع را که بالوجود داريد. نفس
حکم هم که بالوجود داريد، نفس امتياز را هم که بالوجود داريد و نفس اتحاد را هم بالوجود داريد.

در موطن اتحاد، گره وحدت بايد در یک متن واحد برقرار شود.

در مقام تحليله نه تنها نفس موضوع و نه تنها نفس محمول، بلکه آن پيوند را هم وجود می زند. اين وجود يعنی
وجود عقلي انسان بما هو انسان يا ماهيت با هي ماهيت. که اشاره عقليه و ملاحظه عقليه يا تصور عقلي است.

در موطن وجود مغايرت و امتياز را فهميديد، پيوند را هم به نفس اشاره عقليه که از سنخ وجود است فهميده می
شود

همان که در تخليه می گوئيد گره ذاتی برقرار می شود مادام الذات، در همانجا بايد گفت: نفس وجود الانسان بما
هو انسان موجب اتحاد است.

تمام اين ها به لحاظ حمل شايع است.

اما به لحاظ حمل اولی و مقام تخلیه باید گفت: در این مقام واقعا پیوند ذاتی بین انسان و انسان و حیوان و ماهیت و امکان و... است اما با لحاظ عدم وجود.

اما واقعا این است که: هیچ چیزی از سیطره وجود در نمی رود حتی حکم و تصور.

می دانیم تصور بالوجود است، حکم بالوجود است، اما اگر این وجود را کنار بگذاریم و در محتوای اشاره عقلیه که مفهوم انسان است برویم می بینیم که پیوند ذاتی بین انسان و انسان و حیوان و امکان و ماهیت و... برقرار است.

«ثبوت ذاتها و ذاتیاتها لذاتها بواسطة الوجود- فالماهية و إن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي- لم تكن إلا هي لا موجودة و لا معدومة- لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار و معناه أن الوجود غير مأخوذ في حدها- لا ينافي حمله [وجود] عليها [ماهیت] خارجا عن حدها عارضا لها [تا اینجا تخلیه است]- فلها [ماهیت] ثبوت ما কিفما فرضت.» این ثبوت ما در مقام تخلیه مورد بحث است.

این را اگر کسی قبول کند آیا به معنای بازگشت از مبنای تخلیه است؟ خیر. بلکه ما همه چیزها را می توانیم به لحاظ تخلیه و هم به لحاظ تخلیه در نظر بگیریم. حتی عدم هم باید به نحو تخلیه ای در نظر گرفت.

وقتی عقل این ها را افزای می کند، به لحاظ واقع که این ها را افزای می کند و هر کسی برای خودش می تواند حکمی داشته باشد یا خیر؟

لحاظ یعنی آیا چیزی را اضافه می کند؟ خیر. بلکه به این صورت است که جهتی از ماهیت از وجود جدا می شود و بعد مورد نظر قرار می گیرد که آیا برای خودش حکمی دارد یا خیر؟

این الانسان می خورد به سینه وجود یا خود انسان، در مقام تخلیه؟

بلکه به خود انسان میخورد. امکان ماهوی برای

حکم ماهیت اولی و بالذات برای ماهیت است نه برای وجود.

آیا صحبت فقط سر ماهیت است؟ در تصور عدم چگونه است؟

آیا این حرفی که در مورد تخلیه و تخلیه زدیم، فقط برای ماهیت است یا در عدم هم همین حرف را می‌زنیم؟
نفس عدم به ملاحظه عقلیه موجود شد، نفس حکم هم به ملاحظه عقلیه موجود، نفس حکم هم به وجود موضوع می‌شود.

وجود خود موضوع و محمول و حکم و اتحاد را به وجود می‌آورد.

اما در لحاظ تخلیه بحث سر خود ماهیت است که خودش این اقتضاء را دارد.

لذا امکان ماهوی اقتضای ذات ماهیت است.

این خیلی مهم است که وقتی اصالت وجود را قبول کردید همه موطن را باید وجود پر کند و اقتضاء داشته باشد. هرچه داریم باید از وجود بلند شود. این هم در باب ماهیت و هم در باب عدم و هر چیز دیگری است.

این از باب انبساط نور وجود بر همه چیز است.

در حمل هوهو به دنبال این هستید که گره دو شیئی به متن واحد است. صدرا: باید موطن اتحاد وجود باشد و اتحاد هم بالوجود است، لذا باید گفت در الانسان انسان، وجود الانسان باعث اتحاد بین او و محمولش شده است. چه چیزی متن را واحد می‌کند و وحدت بخش است؟ وجود.

این بحث‌ها هیچ منافی با این که وجود ظرف است در مقام تخلیه نیست.

اگر کسی بتواند از پس این بر بیاید حتی باید در شرور هم باید وجود را راه داد. در آلم و.... که صدرا این که را کرده است. هرچیزی در خارج خودش را ابراز می‌کند در ساحت وجود است و باید از نظر وجودی این‌ها را بررسی کرد.

بحث ظرفیت وجود در مقام تخلیه را بیان می‌کنیم. که بحث مادام الذات را بیان می‌کند.

متن اولاً:

«أولاً أن كل ما يحمل على حيثية الماهية- فإنما هو بالوجود- و أن الوجود حيثية تقييدية في كل حمل ماهوي-
لما أن الماهية في نفسها- باطلة هالكة لا تملك شيئاً- فثبوت ذاتها و ذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود [تا اینجا

تحلیه تحلیه] - [از اینجا تخلیه است:] فالماهیه و إن كانت إذا اعتبرها العقل من حیث هی لم تكن إلهی لا موجوده و لا معدومه لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار و معناه أن الوجود غیر مأخوذ فی حدها لا ینافی حمله علیها خارجا عن حدها عارضا لها فلها ثبوت ما کیفما فرضت. [حیثیت تقییدی به لحاظ تحلیه و حمل شایع است و بحث از ظرفیت هم به لحاظ تخلیه و حمل اولی است.] [طبیعتا به لحاظ تحلیه بالوجود است. اما لوازم ذات هم در ذهن است و هم در خارج، علامه تعبیر کرده است به لازم الوجودین. این حرف در مورد خود ذات هم مطرح است که هم در ذهن و هم در خارج]

و کذا لوازم ذاتها التي هی لوازم الماهیه کمفهوم الماهیه العارضة لكل ماهیه و الزوجیه العارضة لماهیه الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها [باید به لحاظ تحلیه و حمل شایع معنی کرد] و بذلك يظهر أن لازم الماهیه بحسب الحقیقه لازم الوجودین الخارجی و الذهنی كما ذهب إليه الدوانی. [در مورد این که آیا دوانی همین حرف را زده است یا خیر اگر فرصت کردیم بررسی خواهیم کرد.]

و کذا لازم الوجود الذهنی کالنوعیه للإنسان و لازم الوجود الخارجی کالبرودة للثلج و المحمولات غیر اللازمة [اعراض مفارقه] کالكتابة للإنسان کل ذلك بالوجود.

[این متن را هم باید بعدا توضیح دهیم.] و بذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهیه الخارجة عن ذاتها. «

در جهت تخلیه و این که حکم اولاً و بالذات برای وجود است و ثانیاً برای ماهیت است

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۳ (۱۳۹۴.۱.۲۴ / ۲۳ جمادی الثانی / دوشنبه)

توضیح دادیم که به لحاظ تخلیه باید گفت: حکم برای ماهیت است و خود ماهیت اقتضاء دارد، البته مادام ذات الانسان مثلا موجود باشد. به نحو ظرفیه و حیثیه.

اما به لحاظ تحلیه اگر نگاه کنیم، بایدگفت با حیثیت تقییدیه این حکم ها پا برجاست. اصل ذات موضوع و اصل حکم همه بالوجود است.

الانسان انسان مادام الانسان موجود است. این مادام به نحو ظرفیت است.

ما در اینجا می خواهیم غرض نظر از وجود کنیم و ماهیت را مورد نظر قرار دهیم. وجود فقط موجب تحقق موضوع شد و موضوع خود این اقتضاء را دارد. حکم برای ماهیت است و از باب حکم احد المتحدین یسری الی الآخر حکم را به وجود نسبت می دهیم.

الانسان متحرک الاصابع مادام کاتباً،

صدرا: اینجور نیست که ماهیت این حکم را در مقام تخلیه دارد از وجود باشد بلکه این حکم را خودش دارد.

اسفار ج ۱، ص ۹۰ تا ۹۲

این که خداوند واجب الوجود است و انسان واجب الحیوانیه است، این دو وجوب چه فرقی دارد؟

ایشان به قاضی عضد در مواقف اشاره می کند:

«و أما ما توهمه بعض [قاضی عضد در شرح مواقف] من أن هذه مغایرة لتلك بحسب المعنى و إلا لكانت لوازم الماهیات واجبة لذواتها فمندفع [این دفع از ملاجلال دوانی است]. بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول - لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذى هو المادة و الجهة و بعض أجلة أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهية كثبوت الزوجية للأربعة إنما ينسب بالذات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۹۲

إلى نفس الماهية و لا يتوقف ذلك الثبوت الرابطى على جاعل الماهية إلا بالعرض [بعد از این که ماهیت جعل شد، خود این ماهیت این اقتضاءات را دارد]. فى الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل و لا على وجودها [ثبوت زوجیت برای اربعة متوقف بر وجود اربعة نیست، مگر بالعرض]. إلا بالعرض أيضا - من جهة أنها [ماهیت]

حالة الاقتضاء [اقتضاء خود ماهيت] مخلوطة بالوجود [كه اين مخلوطيت مادامى است]. لا بالذات حتى يكون العلةً المقتضيةً [للزوجية] مركبة عند العقل من الماهيات وحيثية الوجود لها، [يعنى علت زوجيت ماهيت اربعة همراه با وجودش نيست]. على [اين اشكالى است كه صدرا بر دوانى مى گيرد:] أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفيه ظن أن كون اللوازم واجبة لملزماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجدنا و ظن أن «١» الضرورة في قولنا الأربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفيه مقيدة بقيد الوجود و لم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف و لا الضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر و حكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أى مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة أ ليس بين الضرورة بالشئ زمانية أو غيرها- و بين الضرورة ما دام الشئ كذلك و بين الضرورة الأزلية السرمدية الذاتية فرق فأتخذة سبيلا مستبيننا إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف- و هذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة و لوازمها المتأخرة و الفارق هو التقدم و التأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات و الماهية لا بحسب الطبع و العلية المشهورية»

ص ٩٣

«قد يكون نفس الموضوع من دون شرط و علة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت- فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة [نه به نحو وصفيته كه در موضوع اخذ شده باشد و نه به نحو حيثيت تقييديه] لا على تعليل الحكم أو تقييده به- كقولنا الإنسان حيوان و الإنسان إنسان.»

اسفار ج ١، ص ١٠١

«التقدم و التأخر بين الماهية و لازمها- و إن كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شئء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما [اين به نحو ظرفى است] لا به [نه به نحو ضرورت و صفيه] لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهية في مرتبة اقتضائها لللازمها مخلوطة بالوجود [همانجا كه خود ماهيت اقتضاء مى كند مخلوط به وجود است اما نه اين كه وجود سبب اين اقتضاء ماهيت شود]. و إن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود [بلكه به حسب ذات].»

اسفار ج ١، ص ٤٠٥

«و عن الثانى بأن مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر عن غيرها [يعنى حيثيت ظرفيه هست]. كما في الذاتيات و لا مع انضمام حيثية أخرى كما في العوارض غير الوجود- بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررنا عن الجاعل و هذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه، معتبرة على نهج التوقيت لا التقييد و الحاصل أن الماهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئء من الذاتيات و العرضيات أصلا فإذا صدرت صدقت عليها

الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت [يعنى در ظرف وجود خودش را نشان داد] لا التوقيف [نه به نحو وصفی و حیثیت تقييدیه] و صدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أى بسببه و حينه.»

تعليقه بر حکمت اشراق ص ۷۷

حواشی این کتاب صدرا بسیار مهم است. و تقریبا می خواهد حکومت کند بین سه مکتب مشاء و اشراق و حکمت متعالیه.

همین مسأله ای که صاحب مواقف می گوید را اینجا به این گونه می گوید: غیر ما این گونه جواب داده است: این واجبه الزوجیه است نه واجبه الوجود. بعد صدرا: این غلط است چرا که همین بر می گردد به واجبه الوجود الزوجیه.

«ضعف البصيره [صاحب مواقف]... لظنه الفاسد انه لو لم يكن المغايره... و هو مطروح، اما على طريقة غيرنا فبأن اللازم... واجبه الزوجيه و واجبه الحيوانيه... [وجوب چندتا شده است نه واجب الوجود چند تا شده باشد]. فبان وجوب الوجود... غير محقق الا مادام الوجود او بشرط الوجود لان ثبوت كل مفهوم لشيء انما هو بعد ثبوت ذلك الشيء لتقدم وجود... بمعنى ان الوجود هو الاصل في التحقق و ان.... في ظرف اتصاف الماهية بالوجود ثبوت الذات و الذاتيات متقدمه على ثبوت الوجود للماهيه، بخلاف الحقيقيه الواجبيه... لست اقول ان قولنا الانسان حيوان، قضيه وصفيه، لان القضيه الوصفيه ما يحتاج الحكم ..»

في حد ذاته خود انسان اقتضاء می کند حیوانیت را.

الان یک متنی می خوانیم که محتمل الظرفیه است.

اسفار ج ۱، ص ۱۹۹

که بحث اولویت غلط است و شیء تا به وجوب نرسیده است موجود نمی شود.

۱ - ریشه کلام فلسفی از غزالی شکل گرفت و در فخر رازی قوت گرفت ولی تکامل و شکل گیری کاملش توسط خواجه شکل گرفت. اما اهل سنت چون خواجه شیعیه بود سعی در قلم زدن در فضای کلام فلسفی به خرج دادند از جمله قاضی عضد الدین ایچی در مواقف و جرجانی در شرح مواقف و تفتازانی در مقاصد و شرح آن.

«و الماهية في حد نفسها لا علاقة بينها و بين غيرها فما لم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولا عرضيا ليست هي [ماهيت] في نفسها شيئا من الأشياء حتى نفسها [يعنى حتى الانسان انسان هم نمى توانيم داشته باشيم.] حتى تصلح لإسناد مفهومٍ ما إليها إلا بحسب التقدير البحث...»

این کلام دوگانه است می شود هم به نحو ظرفیت معنی شود و هم به نحو حیثیت تقييدیه معنی شود. این دسته از متون را من دوگانه حساب می کنم و برای نتیجه گیری استناد به این متن نخواهم کرد.

اسفار ج ۱، ص ۶۸، سطر ۱۳

ماهیت في حد ذاتها در کمون و خفاء است.

«لأنه محض التحقق العيني و صرف التشخص و التعین من دون حاجة إلى مخصص و معین بل بانضمامه إلى كل ماهية يحصل لها الامتياز و التحصل و يخرج من الخفاء و الإبهام و الكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور و مظهر لغيره و به يظهر الماهيات و له و معه و فيه و منه و لو لا ظهوره في ذوات الأکوان و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض لما كانت ظاهرةً موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم و ظلمة الاختفاء...»

این کلام هم می تواند حالت تردیدی دارد که هم تاب ظرفیت و هم تاب حیثیت تقييدیه را دارد.

وجود اصیل که شد، باید ساحتی باشد که در او از او، برای او، به او این ها محقق شوند.

ماهیت في حد ذاته در نهایت کمون است.

ماهیت بنا بر اصالت وجود باطله هالکه. حکم هم ندارد بلکه آن چه دارد برای وجود است. در عین حال بیوند ذاتی بین ماهیت و ذات و ذاتیات را بر نمی داریم. حتی اقتضاء ذاتی که ماهیت دارد، باز بالوجود پر و بال پیدا کرده است.

اسفار ج ۱ ص ۸۷

در مورد حقایق تعلقی که هیچ نحوه استقلالی ندارند. می گوید:

«بخلاف الماهيات الكلية فإنها و إن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود إلا أنها أعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها [از این تعبیر ظرفیت فهمیده می شود.] و لو فی العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة و لا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي و بطونها الأصلی أزلا و أبدا و ليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الإشارة إليها و الحكم عليها بأنها هي و أنها ليست إلا هي و أنها لا موجودة و لا معدومة و لا متقدمة و لا متأخرة و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذاتها و لو في وقت وجودها المنسوب إليها مجازا عند العرفا بنعت من النعوت إلا بأنها هي لا غير.»

به نظر می آید که تفکیک بین مقام تخلیه و تخلیه در فهم مسأله فوق دارای اهمیت بسیار است.

نظر استاد این است که باید بین سه مورد اول مورد اشاره جناب علامه و سه مورد دوم علامه تفکیک قایل شد. اما از عبارات علامه چنین بر می آید که ایشان هر دو دسته را در یک زمره به حساب آورده اند. در حالی که دقت نظر در این موارد و همچنین بررسی آثار صدرا چیزی غیر از این را حاکی است و باید بین این دو دسته تفکیک قایل شد.

در مورد دسته اول یعنی: در حمل ذات بر ذات و ذاتیات بر ذات و لازم ذات بر ذات، به لحاظ مقام تخلیه و تخلیه تفاوت وجود دارد. به لحاظ مقام تخلیه وجود نسبت به این دسته از قضایا حالت ظرفیت دارد.

اما به لحاظ مقام تخلیه نسبت وجود با ماهیت به نحو حیثیت تقییدیه است.

در مورد دسته دوم یعنی: حمل لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی و اعراض مفارقه، باید گفت که در این سه مورد چه به لحاظ تخلیه و چه به لحاظ تخلیه نسبت وجود با ماهیت نسبت حیثیت تقییدیه است و نیازی به در نظر گرفتن حالت ظرفیت برای وجود نیست.

اگر چه علامه در صدد بیان مراد صدر المتألهین است، اما در مقام بیان این دو دسته را در یک ردیف قرار داده است به گونه ای که حتی دسته دوم هم به لحاظ تخلیه وجود نسبت به ماهیت اقتضای ظرفیت را باید داشته باشد در حالی که با توضیحاتی که داده شد و خواهیم داد اینچنین نخواهد بود و اساسا نیازی به آن نیست.

اما جناب صدر المتألهین در مواردی که تصریح به مطلب فوق دارد گرچه تصریحی به دو دسته فوق نکرده است اما وقتی سخن از مقام تخلیه و ظرفیت وجود برای ماهیت است به سه مورد اول مثال زده است. این دقتی است که ایشان به خرج داده است ولو این که به تعبیر نیاورده باشد.

در جلسه بعدی این دست از متون صدرا را خواهیم خواند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۴ (۱۳۹۴.۱.۲۵ / ۲۴ جمادی الثانی / سه شنبه)

اواخر بخش دوم از اصالت وجود هستیم. که تخلیه وجود عین تخلیه است را بررسی کردیم و از صدرا گفتیم.

در پی آن بیان علامه در این مورد را در قالب فرع اول از اصالت وجود گفتیم.

عجالتاً از نوع بحث علامه روشن است که حتی در حمل ماهوی هم که داریم، که آن سه تایی اول است، در همه حمل های ماهوی با حیثیت تقییدیه وجود است. این احکام را جوری گفته است که گویا ایشان قایل نیست که الانسان انسان، این حکم برای انسان است و گره ذاتی بین انسان و انسان یا حیوان یا ماهیت یا ممکن برقرار نیست و اساساً این حکم برای وجود است.

علامه همانجا فرموده است: خارجاً عن حدها عارضاً لها، با این طرح و این که بعدها مع الوجود را هم می گوید نباید اینچنین گفت.

اما حیثیت تقییدیه چیست؟

در مقام تخلیه باید گفت ضرورت ذاتیه ظرفیت برای وجود است. ما هر چیزی غیر از ماهیت را تخلیه می کنیم و اقتضائات خود ماهیت را نظر می کنیم.

اما به لحاظ تخلیه راه را باز می کند برای بحث هایمان. آن چه گفته شده است به اسم ضرورت ذاتیه و مادام الذات و وجود به نحو ظرف حساب می شود در مقام تخلیه است و ماهیت اقتضائات خودش را دارد.

عمده نظر ما در مورد سه تایی اولی است.

در سه تای بعدی حتی به لحاظ تخلیه هم حکم اولاً و بالذات برای وجود است.

خوب بود در بیان علامه این تفکیک صورت می گرفت.

به لحاظ تخلیه حکم برای خود ماهیت است نه وجود.

اما به لحاظ تخلیه همه جا را وجود پر کرده است و....

امتیاز بالوجود است و اتحاد هم بالوجود است. در هر موطنی حتی در حمل اولی هم بالوجود است.

ولو بگویند گره حمل اولی گره مفهومی و ذاتی است، ولی به لحاظ حمل و اتحاد، همیشه اتحاد فی الوجود است.

یعنی وجود عقلی شیئی. موضوع و محمول و اتحاد همه بالوجود است ولو آن وجود، وجود عقلی باشد.

اگر این حرف را بزند به لحاظ حمل شایع و تخلیه این بحث، هر چیزی که رخ می دهد در بستر وجود است و

بالوجود رخ می دهد. و این منافاتی با اقتضائات ذاتی ماهیت نیست.

دار هستی را وجود پر کرده است و احکام موجوده بالوجود است.

ما ابتدائاً ظرفیت را از متن های صدر خواندیم.

متن هایی را بین بین و دویلهو بود که هم می توانست تخلیه را ناظر باشد و هم ظرفیت را تاب داشت.

یک متن دیگری هست که بین بین است،

اسفار، ج ۲، ص 288

«فالماهیات علی صرافة إمكانها الذاتی و سذاجة قوتها الفطریة و بطونها الجبلی من دون أن یخرج إلى فضاء الفعلیة و الوجود و الظهور و القائلون بثبوت

المعدومات الممكنة إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفکاک الثبوت من الوجود فی تلك الماهیات و قد علمت أن هذا من فاسد القول إذ

الماهیات قبل الوجود لا یمکن الحکم علیها بشیء من الأشياء حتی الحکم علیها بثبوت نفسها لها إذ لا ظهور لها

و لا امتیاز بینها قبل الوجود، [این متن را هم می توان به نحو حیثیت تقییدیه و هم به نحو ظرفیت معنی کرد.] إذ

الوجود نور یتظهر به الماهیات المظلمة الذوات علی البصائر و العقول كما یتظهر بالنور المحسوس الأشجار و

الأحجار- و سائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار و العيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها و اتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتحدة به نحو من الاتحاد بشيء من الأشياء [هيچ نمی توان گفت] لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هي أو ليست إلا هي فليست هي لذاتها موجودة و لا معدومة و لا ظاهرة و لا باطنة و لا قديمة و لا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الأشياء لها و أما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق في حقا أزلا و أبدا بأن أريد من عدم سلب الوجود لا ثبوت السلب و من البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقا أزلا و أبدا إذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء و ارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود و إن كان على نحو الانصبغ به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له و الحكم به عليه فالحكم على الماهيات و لو كان بأحكامها الذاتية و أوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان و البطون و الظلمة و الخفاء و الكمون و أشباهها إنما يتوقف على انصبغها بصفة الوجود و استنارتها به.»

در تمام این بحث ها تمام آن متن هایبی که گفتیم تخلیه عین تخلیه است را داشته باشید. این ها خیلی مهم است. همانجا که ماهیت را تخلیه می کنید همان جا وجود.

متن های تصریحی صدرا در مورد حیثیت تقييدیه در فضای تخلیه

نفس اذعان برای فاعل شناساست و لذا وجودی است. لذا حکم را هم توضیح نمی دهیم. امتیاز هم بالوجود است و در عدم ما امتیازی نداریم، لا میز فی الأعدام.

اما در مورد اتحاد بحث مهم است که بدان خواهیم پرداخت.

اسفار ج ۱، ص ۶۷

«و بعد إثبات هذه المقدمة نقول إن جهة الاتحاد في كل متحدین هو الوجود سواء كان الاتحاد أي الهو هو بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان و الوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات و جهة الاتحاد بينه و بين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا

بالذات^۱ [این بیان دارد می گوید: این گره ذاتی حتی از یک جهت در بستر وجود شکل گرفته است. یعنی حتی در حمل اولی هم که می بریم با لحاظ حمل شایعش نگاه می کنیم. این توضیح ویژه ایست که بنده دارم و دیگران این گونه بیان نمی کنند. صدرا: من حمل اولی را دست نمی زنم ولی باید به لحاظ تحلیله اش باید قبول کنیم که در آن وجود اخذ شده است.] و جهة الاتحاد بين الإنسان و الأبیض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبیض «۳» بالعرض.»

تعلیقه بر شرح حکمت اشراق ص ۷۷

آنجا که صاحب مواقف می گوید: وجوب در ضرورت ذاتیه و ضرورت ازلیه را یک معنی بگیری مشکل دارد لذا باید وجوب را به گونه ای دیگر معنی کرد.

ابتدا یک پاسخ را از غیر می آورد و آن را قبول نمی کند بعد پاسخ می دهد و می گوید:

«باید یک وجود رابطی را در نظر بگیرد. اما علی طریقه غیرنا [شما چرا خلط می کنید، وجوب فرق ندارد، بلکه در محمول فرق می کند یکی واجبه الوجود است و یکی واجبه الحیوانیه است، اینجا محمول حیوان است نه واجب و لذا مشکلی پیش نمی آید. اما صدرا: این بیان هم مشکل پیدا می کند و این حیوان هم واجبه الوجود الحیوانیه است که وجود رابط را دخیل دانسته است.] کون الاربعه مثلا واجبه الزوجیه و الانسان واجبه الحیوانیه، ... و هذا لیس ... فإن کیفیات [مثلا زوجیت، امکان، حیوان] قد علمت انها احوال للوجود الذی هو الرابط سواء كان فی ضمن حمل الوجود او حمل غیر الوجود و شیء من المفهومات لا یحمل و لا یرتبط الا بواسطة الوجود [اصلا بحث ظرف و مادام نیست.] ... اما علی طریقتنا... [بعدمی گوید این که من گفتم واجبه الحیوانیه می شود واجبه الوجود الحیوانیه، این را من فقط نگفته ام بلکه بوعلی هم گفته است.] ... نسبة ضروری الوجود فی نفس الامر مثل حیوان فی قولنا الانسان حیوان ... او نسبته ما لیس ضروریا ... أو نسبته ضروری العدم مثل قولنا الانسان حجر او الحجر لیس بانسان... فهو صریح ... ضروری الموجودات و لذلك .. غیر التی فی موجباتها و ذلك دال علی ان المواد...»

^۱ - مفاتیح الغیب ص ۳۲۸، مثال زده است: الانسان ناطق و حساس، ذاتی است. «فالحق أن مفهوم المشتق إذا كان ذاتيا للموضوع كالناطق و الحساس فی الإنسان فهو عینه بالذات لأنه محمول علیه حملا بالذات و إن كان عرضيا كالضاحک و الماشی فیهِ فهو عینه بالعرض غیره بالذات إذ الحمل بالهو هو مطلقا عبارة عن الاتحاد فی الوجود» شرح اصول کافی ج ۳، ص ۱۸۰. که مثال زید انسان و متحرک و کاتب را زده است. در این دو آدرس ذاتی را تفسیر کرده است.

[یک توضیحی می دهد که قضایای سلبیه هم نحوی از ثبوت دارند. که صدرا اینجا حرف شیخ اشراق را قبول کرده است. بعضی جاهای دیگر با صدرا در افتاده است.]»

استاد: به نظرم خیلی راحت است، وقتی از ناحیه وجود نگاه کنید، همه چیز از کانال وجود می گردد و همه چیز بالوجود انجام می شود.

اما من الان در صدد بیان قصد صدرا هستم.

حاشیه بر الهیات شفاء ص ۱۸۵

«فإن مصداق موجودية الشيء و مطابقه و ملاکه هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود و لا لا بشرط الوجود و قولهم ليست الماهية من حيث هي إلا هي معناه أنه يحكم عليها من تلك الحیثية [حيث هي هي (تخلیه)] بنفسها أو بذاتياتها و لا يحكم عليها بعرضياتها [یعنی بر ماهیت من حيث هي هي حکم به ذاتیاتش می شود و حکم به عرضیاتش نمی شود]. کیف و کل تصدیق و حکم لا بد له من [۱-] مفهوم تصوری و وجود له [این به لحاظ تخلیه است و الا به لحاظ تخلیه که خودش گفته بود می شود حکم کرد] أو [۲-] وجود صفة له [که همان وجود رابطی است که گفته بودیم]. فکیف یکون مع عزل النظر عن الوجود [این طرح صدرا به فضای تخلیه و حمل شایع نظر دارد]. مصداقا للحکم فالحق أن مثل هذه المفهومات الكلية و الطبائع التصورية موجودات بمعنی اتحادها مع الهویات الوجودية و لهذا قالت العرفاء الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أي ليست فی ذاتها موجودة لا بالفعل و لا بالقوة و لا كما يقوله الشيخ إنها و إن لم یکن من حيث ذاتها موجودة و لا معدومة لكنها موجودة فی الواقع بل معنی موجودیتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فإنه من مزلق أقدام الفحول و مضال الأفهام و العقول»

کنار هم قرار دادن این متن ها در کنار یکدیگر مخصوصا متن ص ۷۷ تخلیه حکمت اشراق، می توان گفت: به لحاظ حمل اولی واقعا يحکم علیها بذاتها و ذاتیاتها ولی به لحاظ حمل شایع نیاز به وجود و وجود صفت داریم.

تمام حمل شایع را صدرا با وجود بسته است. این ربطی به ماهیت ندارد، بلکه هر مفهومی می تواند باشد، حتی عدم و حتی مفهوم وجود...

به لحاظ تخلیه اصل وجود موضوع و محمول و حکم همه بالوجود است.

ما متن اولی که از اسفار خواندیم هیچ نگفتیم که معنایش این است که هر حملی بالوجود است حتی حمل اولی. این را این گونه نگفتیم، تا بعدها برسیم به این که آیا گره ذاتی و مفهومی معیارش چیست در حمل اولی؟ این در بستر تخلیه است و حسابش جداست.

ما سه تایی دوم لازم وجود ذهنی و خارجی و اعراض مفارق حتی در مقام تخلیه هم بالوجود می دانیم. بله حاجی سبزواری اینجا گفته است که: صدرا در مشاعر استدلالی که می کند می گوید: حمل شایع دلیل بر اصالت وجود است و در حمل اولی این کار را نمی کنیم.

لذا ص ۶۷ ج ۱ اسفار را ترقی می داند. اما بنده این را ترقی نمی دانم

صدرا حمل اولی را به لحاظ تخلیه جدا کرد.

بنده نمی خواهم با حاجی سبزواری همراهی کنم که حتی در حمل اولی هم بالوجود است.

اما بنده می گویم: در حمل اولی به لحاظ تخلیه و حمل شایعش بالوجود است اما به لحاظ تخلیه ظرفیت است.

پس صدرا اتحاد بالوجود را صدرا حتی در الانسان انسان و حیوان و ماهیه جدی گرفته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۵ (۱۳۹۴.۱.۲۹ / ۲۸ جمادی الثانی / شنبه)

رسیدیم به نسبت ماهیت و وجود در فضای انتزاع، که عمده مباحث این فروعات را گفتیم. یک کمی مانده است.

رسیدیم به تخلیه عین تخلیه بودن. سپس فرع اول علامه بیان شد و مطالبی به عرض رسید و عمده مطالب گفته شده است فقط خرده ریزهایی مانده است.

نقل برخی از تعلیقات سروران در این فرع

این که علامه فرمود: اولان کل ما یحمل علی حیثیه الماهیه

۱- برخی از سروران گفته اند: برخی از اموری که از ماهیت سلب می شود و مفاد سلبی دارد و این مورد شامل قضیه ای مثل الماهیه ممکن نمی شود.

استاد: بنده به نظرم خیلی واضح است که علامه چه می فرماید: یعنی زمانی که موضوع ماهیت باشد و احکام و لوازمی را داشته باشد بر آن حمل شود که همه آن شش مورد را شامل می شود. این کل ما یحمل به این اشاره دارد و یقیناً ممکن هم جزء این بحث هاست. ماهیت فی حد ذاته لاموجوده و لامعدومه پس یقیناً ممکن است. و روشن است که علامه می خواند ممکن را هم داخل کنند.

آن بزرگوار حتی به این مثال هم اشکال گرفته اند.

ماهیت فی حد ذاته لاموجوده و لامعدومه است، لذا ممکن است، گرچه به شکل معدوله است ولی مفادش سلبی است.

نوع سوم از قضایا لوازم ماهیت است که یقیناً امکان را هم شامل می شود. حتی در این کل ما یحمل برخی موارد سلبی هم هست که این عنوان شامل می شود و الان فرصتی ندارم که بخواهم بپردازم.

به نظرم مراد علامه واضح تر از این است که بخواهد بیش از این بیان شود. پس نباید احتراز از سلب بگیریید، لذا یقیناً امکان جزء این بحث هاست.

۲- برخی از سروران لوازم ماهیت را که علامه بیان کرده اند، گفته اند: لوازم ماهیت به معنای عام و فلسفی اش از لوازم ماهیات نیست، بلکه از لوازم ذهنی آن هاست. یعنی از لوازم وجود ذهنی است. چون ماهیت: ما یقال فی جواب ماهو؟ تا این را می گوئید، یعنی فضا فضای ذهنی است و الماهیه کلا معقول ثانی منطقی است و فلسفی نیست.

استاد: فکر می کنم که این بیان هم چندان صواب نیست. ما یقال، به معنی این نیست که حد عین محدود باشد. این تعریف است اما لازم نیست که این تعریف و حد که ذهنی است، محدود هم ذهنی باشد. ما به ماهیت خارجی هم می گوئیم ماهیت است، مثلاً انسان ماهیت است، چون در جواب ماهو قرار می گیرد. و این به این معنی نیست که در خارج نباشد.

ماهیت به معنای عام، هم خارج هم ذهن و هم من حیث هی هی صدق می کند. صرف یقال و یحمل که گفته می شود این دلیل بر ذهنی شدن نمی شود. این روش را فخر رازی هم داشت که تا از صرف صدق ذهنی دلیل بر ذهنی شدن نمی شود.

ماهیت بالمعنی الاعم که معقول ثانی فلسفی است، این واقعا از لوازم ماهیت است و هر ماهیتی که شما نگاه کنید واقعا خاصیت ماهیت را دارد و معقول ثانی فلسفی است. تعیین از دل او کننده می شود، هویت ماهوی دارد، ... اگر این است می شود لازم ماهیتی است که علامه مثال زده است.

۳- لازم الوجودین که گفته شده است،

ماهیت چه در ذهن و چه در خارج خود اقتضای خودش را دارد.

در حالی که علامه تصریح می کند لا لذاتها که بحث ظرفیت را تأکید می کند و حتی حاجی سبزواری هم ظرفیت را می آورد که ایشان متن سبزواری را می آورد و رد می کند.

۴- بیان داوونی: در پاسخ به کلام صاحب مواقف: که وجوب را اگر به یک معنی بگیریم باید در وجوب

واجب الوجود و وجوب در ذاتیات، به یک معنی بگیریم، یعنی ضرورت ذاتیه و ضرورت ازلیه به یک معنی باشد در حالی که این درست نیست.

آنجا یک مندفع بود که از میرسید شریف بود که ایشان آمد گفت: وجوب یک معنی دارد اما موضوع فرق می کند که یکی موضوعش زوجیت است و یکی وجود واجب است.

اما دوانی در اسفار ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲ صدرا آورده است. برخی از کتاب ها چاپ نشده است، ظاهرا ایشان این مطلب را در شرح تجرید قوشچی را شرح و تعلیق زده است. لذا ما متن مستقیم ایشان را نداریم، از نقل صدرا داریم که حاجی هم در حواشی اسفار و منظومه منعکس کرده است.

بیان دوانی: اساسا ضرورت ذاتیه که گفته می شود: الاربعه زوج مادامت موجوده، این ضرورت را ایشان ضرورت وصفیه گرفته است شبیه متحرکا مادام کاتبا.

من یقین دارم این گونه موارد را صدرا خوش نقل کرده است.

این مادام موجودا به عنوان شرط و وصف است. مادام موجودا، به نحو گزاره حینیہ نمی گیرد، بلکه به شرط الوجود که مجموع شرط و مشروط و قید و مقید باعث می شود این حکم را بپذیرد.

اسفار ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲

«و أما ما توهمه بعض من أن هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى و إلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فمندفع
«۱» «۲» بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة «۳» الوجود فاختلف «۴» المعنى بحسب
اختلاف المحمول- لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة و الجهة و بعض «۵» أجلة أصحاب البحوث
حيث لم يتفق أن لازم الماهية كثبوت الزوجية للأربعة إنما ينسب بالذات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۹۲

إلى نفس الماهية و لا يتوقف ذلك الثبوت الرباطى على جاعل الماهية إلا بالعرض فى الطابع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل و لا على وجودها إلا بالعرض
أيضا- من جهة أنها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية- مركبة عند العقل من الماهيات و حيثية الوجود لها على أن يكون
القضية المعقودة لذلك الحكم و صفة ظن أن كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم
يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجد و ظن أن «۱» الضرورة فى قولنا الأربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة
ضرورة و صفة مقيدة بقيد الوجود و لم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف و لا الضرورة الذاتية
الأزلية كما فى قولنا الله قادر و حكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أى مع الوجود لا
بالوجود كما فى هذه الضرورة أليس بين الضرورة بالشىء زمانية أو غيرها- و بين الضرورة ما دام الشىء كذلك
و بين الضرورة الأزلية السرمدية الذاتية فرق محصل فاتخذة سبيلا مستبينا إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع
الوصف لا بالوصف- و هذه الضرورة التى هى مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة
و لوازمها المتأخرة و الفارق هو التقدم و التأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات و الماهية لا بحسب الطبع
و العلية المشهورية»

ما در حيثیت تقییدیه گفتیم دو معنی می تواند داشته باشد: ۱- این که مجموع موصوف و وصف و قید و مقید،
باعث شد که حکم را بپذیرد. ۲- این که حکم برای غیر است ولی به مقید سرايت کرد به دليل اتحاد.

این بیان علامه که اینجا دارد اگر خیلی غلیظ باشد - که این گونه نیست - باید حیثیت تقييدیه را مجموع قيد و مقيد معنی کند. در حالی که متن علامه چنین کاری نمی خواهد بکند چون که در بالا گفته است: باطله هالکه، می خواهد حیثیت تقييدیه به معنای دوم را بگوید.

اگر این باشد، تعبیر به «کما ذهب إليه الدواني» درست نیست.

بیان دوانی با معنای اول حیثیت تقييدیه سازگاری دارد.

لذا علامه اگر می فرمود: مشابه این را دوانی گفته است شاید بهتر می بود.

آن بزرگواری که آنجا را ظرفیت معنی کرده است، اینجا را هم ظرفیت معنی کرده است.

«و بذلک يظهر أن لازم الماهية بحسب الحقيقة - لازم الوجودين الخارجی و الذهنی - كما ذهب إليه الدواني.»

سه لازم دسته دوم

۱- لازم وجود ذهنی. مثل کلیت برای یک ماهیت.

۲- لازم وجود خارجی. مثل تلج، که ذاتی تلج برودت نیست، فقط در خارج این گونه است. یا مثلا تشخص

که لازم خارجی ماهیت است که به هیچ وجه در ذهن نمی آید. ممکن است برودت را کسی بگوید که

لازم ذات است، اما علامه با این معیار گفته است که برودت لازم ذات ماهیت برف نیست، بلکه لازمه

وجود خارجی برف است.

اما مثال بهتر همان تشخص است.

۳- عرض مفارق. مثلا قد دومتری، یا سفید بودن یا چاق بودن و... همه این ها ذاتی ماهیت نیست، بلکه

برای وجود خارجی انسان است که این اعراض با او جمع شده است.

متن دیگر علامه

«و بذلک يظهر أن الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.»

آن چه علامه می خواهد بگوید: در هیچ موطنی از موطن ما ماهیتی ندیدیم که خودش خالص باشد و بدون وجود حتی ماهیت من حیث هی هی، که وقتی چنین است ماهیت هیچ گاه از وجود خالی نیست.

آیا این وجود هم مثل قسم سوم از دسته اول است که سخن از لوازم ماهیت بود؟ مثل زوجیت برای اربعه که ماهیت خودش اقتضاء داشت اما این اقتضاء در ظرف وجود است.

آیا اینجا هم همینجور است؟

لازم ماهیت دو معنی دارد:

أ. منفک از او نشدن و ملازم او.

ب. مقتضی بودن.

اینجا لازمی که علامه قصد کرده است به معنای اول است. هر جا ما ماهیت داریم بدون وجود نیست، بلکه نه به این معنی که ماهیت اقتضای وجود را دارد. تخلیه عین تخلیه است. یعنی غیر قابل انفکاک و صاحب او نه اقتضای ذات ماهیت. ماهیت هیچ وقت منفک از وجود نمی شود، چه در خارج و چه در ذهن.

این را آقایان التفات دارند.

اسفار ج ۱، ص ۱۰۶

«فقد أشرنا إلى أن التعین بمعنى ما به التعین فی الأشياء نفس وجودها الخاص و الوجود مما لا یقتضیه الماهیه

كما عرفت بل اللزوم قد یراد منه عدم الانفکاک بین شیئین سواء کان مع الاقتضاء أم لا.»

این را می گویند لازم الماهیه.

پس لازم الماهیه دو معنی پیدا کرده است: ۱- اقتضائی. ۲- صاحب.

علامه هم همین معنا را می گوید.

لذا این متن علامه «و بذلک یظهر أن الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.» یعنی وجود خارج از ذات ماهیت است ولی ماهیت هیچ وقت خالی از وجود نیست، بلکه به معنی مصاحب است.

با این بیان:

آن بیان برخی از سروران که گفته اند وجود از نوع سوم از محمولات است که محمول هایی لازم ذات ماهیت هستند، این بیان درست نیست.

نتیجه گیری

بنده معتقدم اگر خودمان می نوشتیم چه کار می کردیم؟ که این گونه نوشته نمی شد که دیگران به اشتباه نمی افتادند. واقعش می شود از همین بیان شواهدی پیدا کنم که این برداشت من از بیان علامه درست نیست. ولی معتقدم علامه بیان صدرا را دیده است و متن های او جلوی چشمش است و می خواسته آن ها را منعکس کند، اما این گونه قلم زده است.

اصل حرف یک نکته خوشی دارد: بنا بر اصالت وجود نور وجود همه چیز را گرفته است و همه چیز را باید با وجود تفسیر کرد.

اولا: تخلیه عین تخلیه است. این باید کامل توضیح داده شود.

ثانیا: ساحت تخلیه و ساحت تخلیه داریم.

ثالثا: در ساحت تخلیه سه گزاره اول فقط وجود به نحو ظرفیت برای ماهیت است. یعنی وجود را در آن اخذ نمی کنیم. عدم اللحاظ است نه لحاظ العدم. این پیوند ذاتی است و برای خود ماهیت است و در ظرف وجود است.

رابعا: در سه تای دوم: حتی در ظرف تخلیه هم حکم برای ماهیت نیست.

خامسا: در ساحت تخلیه در سه تایی اول می شود حیثیت تقییدیه وجود با آن توضیحی که داده ایم. و باید توضیح داد که نور وجود چنان گسترده است که حتی حمل اولی را هم شامل می شود.

یک نکته دقیق: مبرر آن تخلیه ها همین تخلیه است. یعنی: این وجود است که اجازه داد ماهیت خود را نشان دهد و امتیاز پیدا شود. این وجود است که به ماهیت اجازه داد خود را نشان دهد. این وجود است که حکم برقرار می کند در حمل شایع، که در حمل اولی این وجود را اخذ نمی کنیم، اما در حمل شایع اخذ می کنیم لذا در حمل اولی هم به لحاظ تخلیه وجود را اخذ می کنیم.

سادسا: در سه مورد اخیر هم در ساحت تخلیه ارتباط موضوع و محمول به حیثیت تقییدیه است که این واضح است.

مفاتیح الغیب ص ۱۱۰:

که صدرا در اینجا بیانشان با آن چه ما گفتیم که در حمل شایع هم هوهویت برقرار است آورده است.

حمل اولی که اتحاد هوهو در حمل اولی برقرار است این را در حمل شایع می گوید.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۶ (۱۳۹۴.۱.۳۰ / ۲۹ جمادی الثانی / یکشنبه)

مساوقتش شیئت با وجود

یکی از فروعات تخلیه عین تخلیه است، مسأله مساوقت شیئت با وجود است. که در فروعات اصالت وجود به عنوان فرع هشتم علامه آورده است.

البته به این سبک که ذیل تخلیه عین تخلیه گنجاندن این بحث، کسی انجام نداده است.

بیان اجمالی متن علامه

هرچیزی شیئی است، وجود هم دارد.

در مقابل معتزله قایل است که ماهیات معدومه شیئی هستند ولی موجود نیست.

همچنین قول به حال است که: بین وجود و عدم واسطه ایست به نام حال، که نه موجود است و نه معدوم در عین حال ثابت است. ثبوت دارد ولی وجود ندارد. طبیعتاً وقتی ثبوت دارد، یک نحوه شیئیت هم دارد. چنین چیزی یک نوع شیئیت دارد در عین حال نه موجود است نه معدوم. علامه: حال را تعریف کرده اند به: الموجود. که اشیاء موجوده صفاتی دارند انتزاعی که نه می شود گفت موجودند و نه می شود گفت معدوم اند. ثبوت ملازم با شیئیت است، پس حال شیئیت دارد ولی وجود ندارد.

علامه: بنا بر اصالت وجود هر جا شیئیت باشد، وجود هم هست و نمی شود که شیئیت باید ولی وجود نباشد.

این بیان چه کار می خواهد بکند؟

واقعه بحث شیئیت را برخی به گونه ای گفته اند: شیئیت یعنی همان ثبوت. یعنی مترادف اند. یعنی یک معنی دارند.

برخی گفته اند: شیئیت یعنی: الذی یخبر عنه.

برخی گفته اند: شیئیت یعنی ماهیت دار بودن.

این شیئیت به چه معناست؟

مطلبی که عرض می کنیم به لحاظ بستر تاریخی است که شیئیت در طول تاریخ فلسفه به چه معنا بوده است. وگرنه اگر کسی بخواهد جعل اصطلاح کند، حرف دیگری است.

شیئی یک اصطلاح عرفی بود که همان چیز فارسی می شود.

معتزله دیدند که ماهیات ممکنه معدومه داریم، مثلاً: انسانی که الان نیست، شیئی که الان نیست. اما بالاخره چیزی هست و احکامی دارد و خبرهایی می توان از آن داد.

وقتی این است اشیائی پیدا شده است که در ظرف عدم اند و در عین حال شیئی اند.

این فضا، این مسأله را به ذهن آن ها آورد که شیئی اعم از وجود است.

شیخ اشراق یک بیانی دارد در مطارحات و صدرا هم استقبال کرده است ذیل مساوقت وجود با شیئی اسفار ج ۱، ص ۷۶: این آقایان از فلسفه چیزی نمی فهمند. بلکه دیدند خارج از کشور چیزهایی آمده است، آن ها در میان حرف های یونانیان، حرف های خطابی و جدلی را که خوششان می آمد به لابلای مباحث فلسفی منتقل کرده اند. اساساً ما پیش از این که فارابی و بوعلی را داشته باشیم. فارابی اساتیدی داشت که به نحو سلسله علمی خودش وصل به یونان می شود.

اما در نهضت ترجمه نخستین، آشفته بازاری درست شد، این ها چون تازه برخورد کردند، حرف هایی را زده اند که خودشان نمی دانستند حرف یونانیان چه می گفتند. لذا افکاری برایشان جوشش کرد که قبل از آن نداشتند. شکل گیری معتزله بخشی از آن ریشه در نهضت ترجمه دارد.

شیخ اشراق می گوید: قوم ... که حرف های غیر برهانی یونان را گرفته اند. این گونه نیست که معتزله ناب از اسلام برخاسته باشد، بلکه سنت کلامی یک ریشه اش فلسفه یونان است.

فی الجمله برخورد کردند و این برخورد سوالاتی را پدید آورد. اصلاً گسترش مملکت اسلامی...

بوعلی: شیئی یعنی موجود؟ یعنی مترادف هست؟ بوعلی در توضیحش شیئی را دقیقاً تفسیر کرده است. شیئی یعنی یک شیئی به خصوصی. یعنی ویژه. اگر شیئی همان موجود باشد، پس وقتی می گوئیم المثلث موجود، امر جدیدی نیست، بلکه باید مثل الموجود موجود باشد. در حالی که چیز جدیدی می فهمیم.

بوعلی شیئیت حقیقت و ذات را کنار هم می آورد به معنای مترادف و به تبع او هم شیخ اشراق این کار را می کند.

بعد هم این سوال را مطرح کرده است که آیا می شود شیئیت مساوق با وجود باشد.

بوعلی یکی از کارهایی که کرده است این است که در ضمن کار فلسفی خود ناظر به اقوال متکلمین است و عمده درگیری های متکلمین با فلاسفه را پاسخ گفته است. مثلا مناط احتیاج به علت را بوعلی ناظر به متکلمین است.

الهیات شفاء ص ۳۱

در صفحه ۳۰ شیئی را از متکلمین می آورد و معنی می کند.

«و نقول: إن معنى الوجود و معنى الشیء متصوران فی الأنفس، و هما معنیان. فالموجود و المثبت و المحصل أسماء مترادفة علی معنى واحد، و لا نشك فی أن معناها قد حصل فی نفس من یقرأ هذا الكتاب. [بوعلی به مخاطبش خوشبین است لذا اینچنین گفته است.]

و الشیء و ما یقوم مقامه قد یدل به علی معنى آخر فی اللغات کلها [یعنی اصطلاحات عمومی که در عرف وجود دارد]، [توضیح شیئی:] فإن لكل أمر حقيقة هو [امر] بها [حقیقت] ما هو، فالمثلث حقيقة أنه مثلث، و للبیاض حقيقة أنه بیاض، و ذلك هو الذى ربما سمیناه الوجودَ الخاص، [در بحث های نحوه وجود می گفتیم: اشیاء وجود خاص دارند، بوعلی دارد به این اشاره می کند که این وجود مثلا بقر است و غنم و انسان نیست.] و لم نرد به معنى الوجود الإثباتی. فإن لفظ الوجود یدل به أيضا علی معانی كثيرة، منها الحقيقة التى علیها الشیء، فكأنه ما علیه یكون الوجود الخاص للشیء.

و نرجع فنقول: إنه من البین أن لكل شیء حقيقة خاصة هی ماهیته، [یا ذات] و معلوم أن حقيقة كل شیء الخاصة به غیر الوجود الذى یرادف الإثبات،^۲ و ذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا حقيقة، لكان حشوا من الكلام غیر مفید. «

ایشان شیئی را به معنای ذات، حقیقت و ماهیت دانسته است. حتی می توان این ماهیت را به معنای عام گرفت که چیزهایی که صفت خاص می شوند را هم شامل می شود.

بعد شیخ اشراق خیلی روی این ها مانور داده است که این ها معقول ثانی است.

بعد توضیح داده است که ما شیئی را از وجود می گیریم و وجود باید در خارج بیاید ... و بعد توضیح می دهد...

۲- الان در فلسفه های تحلیلی این کارها که برای به دست آوردن معنای شیئی مقارنه هایی با مرادفاتش انجام می دهد.

بعد از این مسأله پرداخت به آن چه معتزله گفته اند که معدوم مطلق شیئی در حالی که وجود ندارد.

و بعد نتیجه می گیرد که: هر چیزی که شیئی شده است موجود است و چون موجود است می توان از آن خبر داد.

پس باید گفت: شیئیت و وجود متلازمان اند.

الهیات شفاء ص ۳۴

«... و قد فهمت الآن أن الشيء بما ذا «۹» يخالف المفهوم للموجود والحاصل، و أنهما مع ذلك متلازمان.»

با این توضیح: مساوقت شیئی با وجود عمدتاً ناظر است به بستر تاریخی که معتزله به وجود آورده اند.

و مراد از شیئی ما به هو هو، آن چه او را او کرده است، چیستی شیئی.

با این توضیح فروعات اصالت وجود در ارتباط وجود و ماهیت بود، لذا به لحاظ تذوت و ذات این بحث را اینجا آورده ایم.

از جهتی این بحث ذیل بحث تخلیه عین تخلیه است آوردیم. به این بیان که: هیچ ساحتی از ساحت های ماهیت نیست که بدون وجود باشد. حتی آن ساحتی از ماهیت که به شکل تخلیه نگاه می کنیم که عدم لحاظ است، آنجا هم به نور وجود موجود است. با این بیان، معنای مساوقت یک معنای ویژه است.

معنای مساوقت

بعد از صدرا یک معنایی از مساوقت شکل گرفته است که حیثیت صدقشان یکی می شود. اما اینجا مساوقت به این معنی نیست، بلکه به معنای تصادق و عدم انفکاک است که در کار خواجه و قبل از صدرا پیدا می شده است.

کشف المراد ص ۳۲

که سه فصل پشت هم است.

« قال: و يساوق الشيء فلا تتحقق بدونه و المنازع مكابر مقتضى عقله.

أقول: اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء و المتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود الشئیة و تلازمهما حتى أن كل شئ على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق و كل ما ليس بموجود فهو منتف و ليس بشئ و بالجمله لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققة فالمعدوم الخارجی لا ذات له في الخارج و الذهنی لا ذات له ذهنا. «
استاد: به نظرم شیئیت یعنی تذوت و ذات دار بودن.

شیئیت باید یک معنایی غیر از وجود و موجود پیدا کند. به لحاظ بستر تاریخی به معنای ذات و ماهیت و حقیقت داشتن است.

شیئیت یک معنای عامی دارد که حتی خدا را هم شامل می شود.

حاشیه حاجی سبزواری در اسفار ج ۱، ص ۷۵

« إن كان المراد بالشئ الشئ وجوده و هو الماهية كما مر في كلامه السابق - أن أقسام الشئ معلومة الأسامي و أقسام الوجود مجهولة الأسامي فالمساوقة في ضمن المساواة في التحقق بمعنى أنه في أي نشأة تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص - و يدور أحدهما مع الآخر حيثما دار »

اسفار در ص ۷۵ هم که خواست مساوقت را بگوید، بحث را کشانده است به ماهیت و بعد به قول معتزله.

حیثیت صدق یکی شدن، یعنی جهت واحده پیدا کند که یک متن به خودش این حیثیت را پیدا کند. یقینا این ارتباط بین وجود و ماهیت برقرار نیست.

پس یقینا باید شیئیت را به گونه ای معنی کرد که مترادف با وجود نشود، بلکه باید شیئیت را به گونه ای معنی کرد که ماهیت را شامل شود. مساوقت هم به معنای عدم الانفکاک می باشد.

بله در مورد واجب اگر بگویید شیئ است و از طرفی هم بگویید ماهیته اینته، آن وقت آنجا شیئیت تساوq به معنای خاصی که صدرا و پیروانش گفته اند و حیثیت صدقشان هم یکی است.

اسفار ج ۲، ص ۳۴۸

عرفاء: کن فیکون تعلق به شیئی می گیرد قبل از این که یکون شود، این شیئی در اعیان ثابت است که موجود به وجود علمی است. این می شود شیئیت ماهیت. بعد از تعلق کن، که یکون شد، می شود شیئیت وجود.

علامه که متن نهاییه را می نوشته است، متن ص ۷۵ اسفار جلوی چشمش است و دارد می نویسد.

بدایه و نهاییه ناظر به شرح منظومه است که در حقیقت از اسفار است.

پس تساوق به معنای تلازم شد و آن هم تساوی در تحقق است. تذوت، ماهو، حقیقت

اما اگر کسی بگوید من می خواهم شیئی را به معنایی جدید به کار ببرم که به معنای وجود باشد این حرفی دیگر است.

مطلب سوم: سوال: چرا این بحث متفرع شد بر اصالت وجود؟

هر موطنی که هست وجود آنجاست، هر چه غیر از اوست باطله هالکه. پس هر جا شیئیت داریم آنجا هم وجود داریم. این همان است که علامه گفته است: ما لا وجود له لا شیئیه له.

«تامنا أن الشیئیه مساوقة للوجود- فما لا وجود له لا شیئیه له- فالمعدوم من حیث هو معدوم لیس بشیء-»

و نسب إلی؟ المعتزلة- أن للماهیات الممكنة المعدومة شیئیه فی العدم- و أن بین الوجود و العدم واسطة یسمونها الحال- و عرفوها بصفة الموجود التي لیست موجودة- و لا معدومة كالأضحکیة و الکاتیبة للإنسان- لكنهم ینفون الواسطة بین النفی و الإثبات- فالمنفی هو المحال و الثابت هو الواجب- و الممكن الوجود و الممكن المعدوم- و الحال التي لیست بموجودة و لا معدومة-»

و هذه دعاو یدفعها صریح العقل- و هی بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلمیه- فالصفح عن البحث فیها أولى.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۷ (۱۳۹۴.۲.۱ / ۲ رجب / سه شنبه)

کشف المراد ص ۳۲

«فلا تتحقق بدونه»

یک کاری که خواجه کرده است این که

جوهره کلام یک دستگاه هستی شناسی ویژه دارد که

پس شیئیت یعنی همان ماهیت، ذات، حقیقت.

پس در بستر کلامی شیئیت به این معنی است.

حال مساوقت به چه معناست؟

یعنی عدم الانفکاک. همین تعبیری که خواجه کرده است: «فلا تتحقق بدونه»

علامه در توضیح کلام خواجه:

«کل شیء علی الإطلاق فهو موجود علی الإطلاق و کل ما لیس بموجود فهو منتف و لیس بشیء»

با این توضیح، مساوقت را باید چگونه معنی کرد؟

جناب قوشچی توضیحی دارد:

مساوقت در ادبیات متکلمین معانی دارد:

۱- ترادف.

۲- اتحاد مصداقی.

که الان در محل بحث ما به معنای مساوقت است.

شرح تجرید قوشچی ص ۱۵

لفظه المساوقه تستعمل عندهم فی شیئین: ... المساواة فی الصدق.

خود متکلمان تردد دارند که آیا این دو مفهوم است یا یک مفهوم. که این تردیدشان در بحث زیادت وجود بر ماهیت است.

تمام این بحث را گره زده اند به بحث ماهیت.

مساوقت در اینجا سخن از حیثیت صدق نیست، بلکه صحبت از ماهیت و وجود است، و ماهیت تا وجود نباشد محقق نخواهد شد.

اسفار ج ۱، ص ۷۵

که صدرا بحث در شیئیت را از ماهیت شروع کرده است و بعضی تعجب کرده اند که چرا صدرا این گونه شروع کرده است، در حالی که با توضیحات ما روشن شد که چرا شیئیت با ماهیت گره خورده است.

«فصل (۸) فی مساوقة «۱» الوجود للشيئية

إن جماعة من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتی الوجود و العدم و هذا في غاية السخافة و الوهن فإن حیثیة الماهية و إن كانت غير حیثیة الوجود- إلا أن الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع [به لحاظ تحلیه] و إن كانت متأخرة عنها في الذهن [به لحاظ تخلیه] لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۷۶

علمت و [بعد بحث صفات تابعه ماهیت را پیش آورد که باید جداگانه بررسی شود.] الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فإنه نفیس و قالوا أيضا إن الصفات ليست موجودة و لا معدومة و لا مجهولة و لا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة و الصفة لا تعلم و سلموا أن المحال منفي- و أنه لا واسطة بين النفي و الإثبات.»

عرفاء تعبیری دارند به نام اعیان ثابتة و خودشان می گویند ما این اصطلاح را از معتزله گرفته ایم، اما منظور ما ثبوت و وجود علمی قبل از وجود خارجی است. ابن عربی در فصوص اسم قاضی عبدالجبار را می آورد و می گوید اصلا این ها مرادشان همین است. اما از بس در تعابیر معتزله شهرت پیدا کرده است که گفته اند ثبوت فی الخارج، لذا شاگردان ابن عربی گفته اند که خیر، معتزله مرادشان این چیزی که ما می گوئیم نیست.

شیئیت ثبوتی، شیئیت وجودی. شیئیت ثبوتی علم حق به اشیاء قبل از خلقت است و شیئیت ثبوتی تحقق خارجی اشیاء توسط خداوند متعال است.

«فصل (۳۱) فی الإشارة إلى نفی جهات الشرور عن الوجود الحقيقي

اعلم أن الشیئیة للممكن یكون علی وجهین شیئیة الوجود و شیئیة الماهیة

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص: ۳۴۸

و هی المعبرة عندهم بالثبوت فالأولی عبارة عن ظهور الممكن فی مرتبة من المراتب و عالم من العوالم و الثانیة عبارة عن نفس معلومیة الماهیة و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحكم بها علیه بحسب نفس هویة ذلك الوجود فی أى ظرف كان خارجا أو ذهننا من غیر تخلل جعل و تأثیر فی ذلك و من غیر انفکاک هذه الشیئیة عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة بل علی ما هو رأی المحصلین من المشاءین و قد علمت أن موجودیة الماهیات لیست بأن یصیر الوجود صفة لها- بل بأن تصیر معقولة من الوجود و متحدة به [این همان بیان عرفاء است که اشیاء وجود علمی قبل از خلقت دارند، قیصری، قونوی، فناری همه این ها را توضیح داده اند. اگر کسی بگوید این ها از ازل به نحو علمی در ذات حق هستند و از ازل در ذات حق هستند، این درست است، اما اگر بگویند: این ها هستند که علم حق به آن ها تعلق گرفته است، این خروج از بستر مورد نظر است و نمی تواند سخن صحیحی باشد. لذا بعضی از آقایان در مباحث عرفانی می گویند: ذات حق تمام حقایق را به نحو اندماجی دارد، و فی حد ذاته ذات اقتضاء دارد به نحو وجودی و هر چیزی نشأت گرفته از ذات حق است.

بر اساس اصالت وجود، هر نوع تقرری باید زیر سر وجود شود، یعنی هر نوع تقرری زیر سر وجود است نه انی که تقرر اعم از وجود باشد. [فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا و بهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع و تقبل الفيض الربوبى و تستمع أمر كن فيدخل فى الوجود بإذن ربها كما أشير إليه فى قوله تعالى إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.]»

پس این قسمت از بیان علامه که فرموده است:

«و نسب إلى؟ المعتزلة- أن للماهيات الممكنة المعدومة شيئية في العدم

[این شیئیت در خارج است نه در علم]»

حال عبارتست از صفت بدون استقلال.

«و أن بين الوجود و العدم واسطة يسمونها الحال و عرفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة و لا معدومة كالضاحكية و الكاتبية للإنسان»

حال یک صفت تبعی است، فرع هست که ما می گوئیم اگر اصل هست، این ها هم به تبع آن اصل هستند.

این مثال هایی که علامه زده است، باید دید که خود متکلمین چه مثال هایی زده اند و چه توضیحاتی داده اند.

امام الحرمین در کتاب الارشاد ص

پس متکلمین می گویند: ثبوت دو چیز را در بر می گیرد: ۱- شیئی معدوم. ۲- حال. لذا شیئیت را مساوق ثبوت می گیرند. اما معدوم هیچ چیزی را شامل نمی شود.

بعضی از سروران در تعلیقه گفته اند: مساوق یعنی مرادفت. اما به نظرمان این مساوقت به معنایی که گفتیم است یعنی: نه این که لفظ دو تا و معنی یکی نیست، بلکه به شکل اتحاد فی الصدق است نه این که مساوقت اینجا به معنای ترادف باشد.

این ها می گویند: شیئیت مساوق ثبوت است نه این که مرادف است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۸ (۱۳۹۴.۲.۵ / ۶ رجب / شنبه)

فصل ۱: استدلال بر اصات وجود

در ذیلش برخی خرده ریزها بیان شد.

فصل ۲: فروعات اصالت وجود در نسبت وجود و ماهیت

سه بخش داشت که دو بخش تقریبا به پایان رسید.

۱-نسبت وجود و ماهیت در خارج

۲-نسبت وجود و ماهیت به حسب ذهن.

این بخش دوم تقریبا به پایان رسید با بحث تخلیه عین تحلیه است و تساوق شیئیت با وجود.

۳-شیئیت شیئی به فصل اخیر است.

که بخش پایانی ماست.

بخش سوم: شیئیت به فصل اخیر است (بیان لمی پدیدار شدن ماهیت از دل وجود بنا بر اصالت وجود)

بیان لمی این که از دل وجود چگونه وجود ماهیت پدید می آید.

به شکل اینی گفتیم که تا ماهیت داریم حد داریم، علاوه بر این ضمنا گفتیم که ماهیات را به شدت و ضعف داریم.

به گمان ما بحث های قبلی به لحاظ محتوا این مباحث را داشته است، اما الان می خواهیم به شکل لمی بیان کنیم.

کسی که اصالت وجود را قبول کند، باید به شکل لمی قبول کند که ماهیات زیر سر وجودات و شدت و ضعف

ماهیات است.

اصل این بحث در ص ۸۲ نهاییه آمده است و باید مفصل به آنجا پرداخت:

نهاية ص ٨٢

«ثم إن الفصل الأخير **تمام حقيقة النوع** - لأنه محصل الجنس الذي يحصله و يتممه نوعا - فما أخذ في أجناسه و فصوله الأخر على وجه الإبهام - مأخوذ فيه على وجه التحصيل - و يتفرع عليه أن نوعية النوع محفوظة بالفصل - و لو تبدلت بعض أجناسه - و لذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا - عن المادة التي هي الجنس بشرط لا في المركبات المادية - كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن - كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة - ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه - الذي يحصله بمعنى أن الجنس - غير

نهاية الحكمة، ص: ٨٣

مأخوذ في حده أخذ الجنس في النوع - ففصول الجواهر ليست بجواهر - و ذلك لأنه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلى فصل يقومه - و ننقل الكلام إلى فصله و يتسلسل - بترتب فصول غير متناهية - و تحقق أنواع غير متناهية في كل فصل - و يتكرر الجنس بعدد الفصول - و صريح العقل يدفعه - على أن النسبة بين الجنس و الفصل تنقلب إلى العينية - و يكون الحمل بينهما حملا أوليا - و يبطل كون الجنس عرضا عاما للفصل - و الفصل خاصة للجنس - و لا ينافي ذلك وقوع الحمل - بين الجنس و فصله المقسم - كقولنا كل ناطق حيوان و بعض الحيوان ناطق - لأنه حمل شائع بين الخاصة و العرض العام - كما تقدمت الإشارة إليه - و الذي نفينا هو الحمل الأولي - فالجواهر مثلا صادق على فصوله المقسمة له - من غير أن تندرج تحته - فيكون جزءا من ماهيتها - فإن قلت ما تقدم من عدم دخول فصل النوع - تحت جنسه ينافي قولهم في تقسيم الجواهر - على العقل و النفس و الهيولى و الصورة الجسمية - و الجسم بكون الصورة الجسمية - و النفس نوعين من الجواهر - و لازم كون الشيء نوعا من مقولة - اندراج و دخوله تحته - و من المعلوم أن الصورة الجسمية - هي فصل الجسم مأخوذا بشرط لا - ففي كونه نوعا من الجواهر دخول الفصل الجوهري - تحت جنس الجواهر و أخذ الجواهر في حده - و نظير البيان جار في عدهم النفس نوعا من الجواهر - على أنهم بينوا بالبرهان أن النفس الإنسانية - جوهر مجرد باق بعد مفارقة البدن - و النفس الناطقة صورة الإنسان و هي بعينها - مأخوذة لا بشرط فصل للماهية الإنسانية - قلت يختلف حكم المفاهيم باختلاف - الاعتبار العقلي الذي يطروها - و قد تقدم في بحث الوجود لنفسه و لغيره - أن الوجود في نفسه هو الذي ينتزع عنه ماهية الشيء - و أما اعتبار وجوده لشيء فلا ينتزع عنه ماهية - و إن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه - و الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس - حيثه

نهاية الحكمة، ص: ٨٤

أنه مميز ذاتي للنوع - وجوده للجنس فلا ماهية له - من حيث إنه فصل - و هذا معنى قولهم - إن لازم كون الجنس عرضا عاما للفصل - و الفصل خاصة له أن ليست فصول الجواهر جواهر - بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر - اندراج الأنواع تحت جنسها - بل كاندراج الملزومات تحت لازمها - الذي لا يدخل في ماهيتها - و أما الصورة من حيث إنها - صورة مقومة للمادة - فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادة - لم يكن بينهما حمل أولي - فلا اندراج لها تحت الجنس - و إلا كانت نوعا بينه و بين الجنس عينية و حمل أولي - هذا خلف و إن كان بينها و بين المادة حمل شائع - بناء على التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة - نعم لما كانت الصورة تمام ماهية النوع - كما عرفوها بأنها ما به الشيء هو هو بالفعل - كانت فصول الجواهر جواهر - لأنها عين حقيقة النوع و فعليته - لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجواهر - بحيث يكون الجواهر مأخوذا في حدها - بينه و بينها حمل أولي - فتيبين بما تقدم أن الفصول بما أنها فصول - بسائط غير مركبة من الجنس و الفصل - ممحضة في أنها

مميزات ذاتية- وكذلك الصور المادية التي هي في ذاتها مادية- موجودة للمادة بسائط في الخارج- غير مركبة من المادة و الصورة- و بسائط في العقل غير مركبة من الجنس و الفصل- و إلا كانت الواحدة منها أنواعا متسلسلة- كما تقدمت الإشارة إليها- و أما النفس المجردة فهي باعتبار أنها فصل للنوع- حيثيتها حيثية الوجود الناعى- و قد عرفت أن لا ماهية للوجود الناعى- و أما من حيث تجردها في ذاتها- فإن تجردها مصحح وجودها لنفسها- كما أنها موجودة في نفسها- و هي تمام حقيقة النوع فيصدق عليه الجوهر- فتكون هي النوع الجوهرى الذى كانت- جزءا صوريا له و ليست بصورة- و لا ينافيه كون وجودها للمادة أيضا- فإن هذا التعلق إنما هو في مقام الفعل- دون الذات فهي مادية في فعلها لا في ذاتها-

نهاية الحكمة، ص: ٨٥

هذا على القول بكون النفس المجردة- روحانية الحدوث و البقاء كما عليه؟ المشاءون- و أما على القول بكونها جسمانية الحدوث- روحانية البقاء فهي تتجرد في ذاتها أولا- و هي بعد متعلقة بالمادة فعلا ثم تتجرد- عنها في فعلها أيضا بمفارقة البدن.»

ص ١٠٥

«و سيأتى في بحث الحركة الجوهرية- أن الجوهر المادى متحرك في صورها- حتى يتخلص إلى فعلية محضة لا قوة معها- و ذلك باللبس بعد اللبس لا بالخلع و اللبس- فبناء عليه يكون استحالة تجرد الصورة المادية- عن المادة مقيدة بالحركة- دون ما إذا تمت الحركة و بلغت الغاية- و يتأيد ذلك بما ذكره؟ الشيخ و؟ صدر المتألهين- أن المادة غير داخلية في حد الجسم- دخول الأجناس في حدود أنواعها- فماهية الجسم و هي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة- لا خبر فيها عن المادة التي هي الجوهر- الذى فيه قوة الأشياء- لكن الجسم مثلا مأخوذ في حد الجسم النامى- و الجسم النامى مأخوذ في حد الحيوان- و الحيوان مأخوذ في حد الإنسان-»

و قد بينه؟ صدر المتألهين- بأنها لو كانت داخلية في ماهية الجسم- لكانت بينة الثبوت له على ما هو خاصة الذاتى- لكننا نشك في ثبوتها للجسم في بادىء النظر- ثم تثبتها له بالبرهان و لا برهان على ذاتى.»

ص ٢١١

ذيل بحث حركت، مرحله ٩ فصل ٩

«و هذا معنى قولهم أن الفصل الأخير- جامع لجميع كمالات الفصول السابقة- و منشأ لانتزاعها و أنه لو تجرد عن المادة- و تقرر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع- و الأمر على هذا القياس في كل صورة- لاحقة بعد صورة.»

نوع مجموع جنس و فصل است، اما در حرف هاى بوعلی زمينه هاى است كه صدرا گفته است: شبيث شبيى به فصل اخير است. گرچه بعضى مى گویند كه اين حرف هاى را خود بوعلی هم دارد.

نسبت صورت با ماده

ماده خاصیتش قابل بعدی بودن است، نه در خود. اما صورت فعلیت و تحصیل شیئی به اوست. یعنی تحصیل نوع به اوست. جنس به نفس فصل در خارج می آید.

این ابهام ماده به حسب خارج است، گرچه به حسب ذات هم ابهام دارد.

صدرا: چیست که نوع را ساخته است و سبب آمدن نوع شده است؟

ماده اش؟ خیر. جنسش؟ خیر.

آنی که اصلش است، فصل است. نسبتی که این جنس و فصل یا ماده و صورت با هم پیدا می کنند، یک نسبت نقص و تمام است. یکی ناقص و یکی تام است.

پس آن چه که باعث می شود ماده یصیر نوعا، آن فصل یا صورت است.

ابهام از طرف جنس و تحصیل از طرف فصل است، و آن چه شکل دهنده نوع است، آن فصل است.

اگر خوب دقت شود، آنی که حقیقت نوع را پدید می آورد، فصل است.

پس اگر خوب توضیح دهیم، شیئیت شیئی به فصل اخیر است. چون فصول قبلی همه داخل در ماده می شوند، مثلا نوع انسان را ناطق به وجود آورده است و فصل حساسیت که حیوانیت را پدید آورده است، به وجود آورنده انسان نیست.

تا اینجا فقط خواستیم بگوییم: شیئیت شیئی به فصل اخیر است، بعدا خواهیم گفت که این فصل همه ماده های خود را در خود دارد.

صدرا اصل این بحث ها را در اسفار ج ۲ و شواهد منعکس کرده است. گرچه در جاهای دیگری هم دارد.

«لأجل ذلك استتم قولهم [قول بوعلی است] صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم و مادته هي حامل صورته و ليس متناقضا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٣

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي أن المادة [يعنى جهت قابليت. وقتى چوب، ماده درخت است به شكلى ديگرى است كه قابل صورت نموى است.] فى كل شىء أمر مبهم لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوة شىء ما و الصورة أمر محصل بالفعل به يصير الشىء شيئا [صدرا: در نهايت توضيحياتى دارد كه ماده را از حيثيات صورت مى گيرد. كه البته با توضيحياتى كه مى خوانيم كم كم روشن مى شود.] مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية و صورة محصلة فإنها من تلك الحثية حقيقة من الحقائق [اصلا چوب است] و ليست مادة لشيء أصلا بل ماديتها [تکه های چوب برای سرير] إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيًا أو غير ذلك و تعصيا [سرياز زدن و نپذيرفتن] و امتناعها عن قبول أشياء آخر ليس لجهة قوتها و استعدادها بل لأجل فعليتها و اقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها و طبائع تلك الأشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص و جهة كمال فمن جهة نقصها يستدعى كمالا آخر و من جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال آخر و من هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة و صورة و كذا [لذا] نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية و مادتها هي العناصر لا من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها و هكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها أصلا إذ لا تحصل لها و لا فعلية إلا كونها جوهرًا مستعدًا لأن يصير كل شىء بلا تخصص - فى ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا و قوة صرفة «١» و إلا يلزم الدور أو التسلسل فهي مادة المواد و هيولى الهوليات و كونها جوهرًا لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام و كونها مستعدة لا يقتضى فعليتها إلا فعلية القوة و إنما الفرق بينها و بين العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام

فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقة تركيبية - فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فإن المادة من حيث إنها مادة مستهلكة فى الصورة استهلاك الجنس فى الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام و الضعف إلى القوة و تقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة و إنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها و لوازمها و انفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم و الكيف و الأين و غيرها حتى

لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلا إلا قوة حقيقة [الحقيقة] و قوة الحقيقة من حيث إنها قوة الحقيقة ليست حقيقة [قوه قابليت حقيقت است نه خود حقيقت. حقيقت را صورت می سازد] فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها و السرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته و الإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببدنه و الموجود موجود بوجوده لا بماهيته [لذاست كه اگر انسان از بدن مفارقت كند، انسان انسان هست و نیاز به بدن ندارد.] فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما و الهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا و كذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان و الوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى و أشير إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود و قيل في الأشعار الحكيمية. ...

[علامه در نهايه ص ۲۱۱: شیی بر اساس حرکت جوهری جمادیت و نباتیت و حیوانیت را طی کرد و رسید به انسان، اینجا دم به دم قبلی را دارد و به او چیزی اضافه شده است. به نحو انضمام نیست، بلکه یک وجود بسیط در حال حرکت است که بالا می آید و همه حقایق قلبی در او به نحو اندماجی هست. که تمام حقایق قبلی او می شود شئون او. مثلا نفس ابتدائا جسمانیة الحدوث است، که مادی است. بعد از این که اولین تجرد برزخی را پیدا کرد، تمام کمالات مادی و بدنی که داشته است شده است هیولی و ماده و بدن برای آن تجرد برزخی. آن مرتبه تجرد برزخی تمام آن پایینی را دارد مع الاضافه. اگر تجرد عقلی پیدا کرد، نه این که بدن و خیالش را از دست بدهد. بلکه تمام این ها را دارد به نحو اندماجی، و همه را به نحو بسیط دارد. به لحاظ تفصیل آن کمالات سابق قوا و آلات اوست، اما خودش همه را به نحو مجموعی داراست. صدرا: فصل اخیر همه کمالات مادون را در خود به نحو اندماجی دارد. مثلا نفس اگر به مرتبه عقلی رسید به این معنی نیست که الان جوهریت نداشته باشد. تا این که می آید بالا و می رسد به جایی که تمام مراحل مادون را در خود جمع کرده است همه به عنوان شرایط قبلی و شئون و فروع را که به نحو آلات و ابزاری دارد، علاوه بر آن همه را در خودش به نحو اندماجی در آن مرتبه عالی که دارد، داراست.]

حکمة عرشية: قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل و من إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم و يوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها [فصل

منطقی داریم و فصل اشتقاقی. فصل اشتقاقی حقیقی ریشه فصل منطقی است. مثل نطق حقیقی که ریشه ناطق است. فصل حقیقی چیزی است که خاصیت نطق را دارد. آن چه مبدأ فصل اخیر است، ناظر به فصل حقیقی و اشتقاقی است. اگر اضافه لامیه باشد مراد فصل منطقی است و اگر اضافه بیانیه باشد مراد فصل اشتقاقی است. و سائر الفصول و الصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير [در نهایت ص ۸۲ علامه چنین فرموده است: ثم إن الفصل الأخير تمام حقيقة النوع - لأنه محصل الجنس الذي يحصله و يتممه نوعا - فما أخذ في أجناسه و فصوله الأخر على وجه الإبهام - مأخوذ فيه على وجه التحصيل - و يتفرع عليه أن نوعية النوع محفوظة بالفصل - و لو تبدلت بعض أجناسه - و لذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا - عن المادة التي هي الجنس بشرط لا في المركبات المادية - كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة.] بدون دخولها في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۳۶

تقرر ذاته و قوام حقیقته و إن كان كل منها مقوما لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة.»

بعدا خواهیم گفت که شئیت شیئی به فصل اخیر است و آن هم به نحوه وجود است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۷۹ (۱۳۹۴.۲.۶ / ۷ رجب / یکشنبه)

بیان لمی پدیدار شدن ماهیت از دل وجود بنا بر اصالت وجود

رسایل بوعلی ص ۱۶۶

«إذ الانسان انسانيته بالفعل بصورته لا بمادته»

ج ۵ ص ۳۰۰ صدرا گفته است بوعلی گفته است که شئیت شیئی به فصل اخیرش است که صدرا این را خیلی بسط داده است. صدرا عنوان فصل اخیر را خیلی بسط داده است و تمام جهات دیگر همه شئون دیگر موجودات می شود به منزله قوا و شرایط و شئون فصل اخیر.

شرط پدیدار شدن نفس حیوانی، نفس نباتی است. اولاً شرط است ولی وقتی در مرحله بعد که حیوان شد، عملاً با یک واحد طبیعی روبرویم یا با دو تکه کنار هم؟ یا یک واحد طبیعی بقر روبرویم یا با دو چیز؟ صدرا: وقتی

واحد وجودی و طبیعی است، باید گفت: این آخری که آمده است سقف وجودی اوست، تمام شرایط قبل او می شود شأن و فروعات و قوای او. تا نفس نباتی نمی آمد نوبت به نفس حیوانی نمی رسید، که ابتدا شرط بود، اما بعدا می شود قوای او.

بلکه نفس حیوانی باید به گونه ای باشد که تمام خصوصیات را در خود جمع کرده باشد. چون این ماده بالقوه است ولی نفس حیوانی کمال آن است که تمام کمالات را در خود بالفعل دارد. که بعدها خواهیم گفت که تمام کمالات مادون را در خود به نحو اندماجی دارد.

طبق بحث متعارف گفته می شود که: فصل از ماده هیچ ندارد، اما واقعیت خارجی این است که موجود خارجی تمام حقیقت خودش را از صورت وام دارد، و ماده شیئی که قوه شیئی است، چه نتیجه ای باید گرفت؟ آن فصل اخیر تمام کمالات را در خود به نحو اندماجی دارد.

پس در مورد نفس حیوانی، نفس نباتی اولاً شرط است، اما وقتی به نفس حیوانی رسید، می شود قوای او، علاوه بر آن نفس این شأن را در خود به نحو اندماجی دارد. نفس حیوانی قوه نامیه را در خود دارد به نحو اندماج علاوه بر آن این نفس نباتی را در مقام بسط خودش هم داراست که می شود به عنوان قوا.

پس این فصل اخیر تمام کمالات را در خود داراست. اما این که گفته می شود که فصل در خود از حقیقت جنسی هیچ ندارد، به لحاظ فضای تعریفی درست است، اما به لحاظ خارج باید گفت که فصل اخیر تمام کمالات را در خود به نحو اندماج داراست.

آخرین چیزی که شیئی را ساخته است، ترکیب اتحادی است که با یک واحد روبرویم که آخرینش اصل است، پس تمام کمالات را به نحو اندماجی داشته باشد، قبل از این شیئی اخیر، آن حقایق به نحو شرط بودند، الان به نحو قوای اوست، علاوه بر این که تمام آنها را به نحو اندماجی داراست.

محل اصلی بحث در فصل اشتقاقی است نه فصل منطقی. که از نگاه صدرا این فصل اشتقاقی اصلی به نحوه وجود آن هاست.

یکی از کارهای صدرا که سبب اشتباه دیگران می شود که سهل ممتنع می شود برایشان این است که فضا آن قدر برایش روشن است که وقتی توضیح می دهد گویا هیچ استدلالی ندارد، اما راه فهم متون صدرا این است که تمام متن های صدرا را کنار هم قرار دهیم که از کنار هم قرار دادن استدلال های سه گانه و چهارگانه و پنجگانه به دست می آید.

اصالت وجود تمام بحث های بعدی باید در آن حاضر باشد، به خاطر شاکله ای که دارد.

صدرا: حکمه عرشیه، مشرقیه، حکمتنا المشرقیه، هر یک این تعابیر حساب خاص خود را دارد.

«و سائر الفصول و الصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۳۶

تقرر ذاته [این بحث ها را در مباحث نفس بوعلی هم می توانید بیابید. گهگاه بوعلی همین حرف ها را زده است ولی این استفاده های صدرا را نکرده است. این همان است که می گوئیم: واقع به گونه ایست که فیلسوف را ناچار به ارتقاء می کند.] و قوام حقیقته و إن كان كل منها [نفس نباتی] مقوماً لحقيقة أخرى [مثلاً نبات] غير هذه الحقيقة [نفس حیوانی] - مثلاً القوى و الصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم المادة الأولى لأجل كونها جسماً فقط كالصورة الامتدادية و بعضها يقومها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية و التنمية و التوليد و بعضها لأجل كونها حیواناً كمبدأ الحس و الحركة الإرادية - و بعضها لأجل كونها إنساناً كمبدأ النطق [که همان نفس ناطقه انسان است] و كل من الصور السابقة مُعدّة [یعنی شرط آن هستند] لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها [یعنی می شوند از فروع و شؤون و قوای آن صورت لاحق] و يتقوم بها في الوجود فما كانت^۳ من الأسباب و الشرائط و المعدات أولاً صارت أمثالها [تعبیر به امثالها نکته ای دارد که زیر سر حرکت و اشتداد

^۳ - حاشیه حاجی سبزوای در اینجا: «یعنی لها حصول تعاقبی قبل حصول مبدأ الفصل الأخير و حصول معه و حصول فيه - فالأول بنحو الإعداد و الثاني بنحو الفرعية و الثالث بنحو الانطواء و الاندماج من غير تكثر فأشار قدس سره بفرعيتها و أصليتها إلى سر كون شئيتها الشيء بالفصل الأخير و الصورة الأخيرة - و هو كونه جامعاً و واجداً لها بنحو أعلى فلا بأس بفقدانها بنحو التكثر و التشتت.»

جوهری است که بر اساس اشتداد جوهری این نفس نباتی همان نفس نباتی نیست، بلکه مثل آن نفس نباتی است. [من القوى و التوابع و الفروع أخيرا و تكون الصورة الأخيرة مبدءا للجميع و رئيسها و هی الخوادم و الشعب و سینکشف من تلك الأصول.]]

تعلیقہ بر حکمت اشراق ص ۲۵۲

«التحقیق ان حقیقہ کل شیء هو صورته التي هي مبدأ الفصل الاخير... فهي انما يحتاج اليها لوجود الصورة لضعف جوهرها حتى لو امکن... من غير ماده جسمانيه لكانت... بعينها نارا و لا يعوضها شيء من حقيقة الناريه و الماده حامله لوجود ماهيتها و كذا... دخول الماده... من باب الضرورة»

لازمه این حرف ها این است که اصلا در حقیقت انسان ماده و صورت جسمیه نباشد، چرا که رب النوع انسان انسان حقیقی است بدون هیچ نقصی.

وجود کمالات در فصل اخیر به نحو اندماجی و بسیط

اسفار ج ۵ ص ۲۵۴ تا ۲۵۶

کلا ج ۵ اسفار خیلی مهم است، حداقل طلبه باید خودش این را بخواند. بنده معتقدم کسی که ج ۱ و ۶ را بخواند بقیه اش را خودش می تواند بخواند. در مورد حرکت جوهری و هیولا و صورت و... بحث های خیلی خوشی آنجا آمده است.

بیانی را از بوعلی آورده است در مورد طبیعت و بعد می گوید در این حرف های بوعلی حرف های خوشی و حرف های ناخوشی هم هست.

«و فيه أمور صحيحة على طور حکمتنا المشرقية و أمور متزلزلة كما يظهر على من تأمل و تدبر في مواضع من كلامنا. فقولہ «صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته» كلام حر صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع- و هذا الذي ذكره أصل يبتنى عليه كثير من مقاصدنا سيما التي في علم المعاد- فكل حقيقة نوعية فهي بصورتها التي مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه أمور.

منها كون النفس الإنسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان و النبات و المعدن على وجه الإطلاق.

و منها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول.

و منها جواز حركة الاشتداد في الجوهر و أما قوله و ربما كانت طبيعة الشيء - هي بعينها صورته كالبسائط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب أما أولاً فلائق قوله كالبسائط عنى به العناصر الأربعة كما يعلم من مواضع أخر من كلامه من أن الفلك لا طبيعة له و كذا الكواكب لا طبيعة لها و إنما لها ميل فقط و هو من الكيفيات كالثقل و الخفة.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٥٥

و فيه ما مر من أن الأفلاك و كذا الكواكب لها طبيعة خامسة.

و أما ثانياً فقوله ربما لم يكن إلى آخره أراد به أن المركب الحيواني و النباتي صورته النوعية هي نفسه و هي بالعدد غير طبيعته و كأنه أراد هاهنا بطبيعة الحيوان مثلاً صور العناصر التي هي أجزاء مادته.

و أنت تعلم أن شيئاً منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان و لا النبات بما هو نبات و إن أراد به غير تلك الطبائع بل التي هي مبادئ حركات النشو أو الإرادة- فالحق أنها عين الصورة الحيوانية و النباتية وجوداً و هوية و غيرها معنى و ماهية و قوله فالطبيعة كشيء من الصورة و لا يكون كنه الصورة و كذا قوله و كان تلك القوة جزءاً من صورتها يحتمل وجهين أحدهما ما هو المختار عندنا و هو أن معنى الطبيعة المذكورة أحد معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تأخذها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدأ قريباً للحركات و الاستحالات الناشئة عما هي فيه بالذات لا بالعرض و إن جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار أخذها بشرط لا شيء آخر.

و ثانيهما و هو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه و هو أن هذه القوة توجد في مادة المركب من الأسطقات و معنى الصورة محمول على المركب لأنها تتحد مع الفصل باعتبار أخذ معناها لا بشرط شيء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزءاً من الصورة بهذا الوجه.

و هذا و إن كان وجهاً صحيحاً إلا أن النظر يعطى أن صورة الشيء التي هي مبدأ فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه أعلى [برتر بايد بأشد] و أبسط [هر چه وجود بالاتر می رود بسيط تر می شود.] و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد إلى آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٥٦

و كذا الكلام في قوله و أما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين في الفلسفة الأولى فإن الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو أن صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالإنسان مثلاً يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطاً بواحد على وجه التناسب و الترتيب و الترتيب يجعل الكثير شبيهاً بواحد.

و أما الذي ينتهي إليه النظر العميق أن الصورة كالصورة الإنسانية مثلاً و هي نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية و النباتية و المعدنية على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام في كل صورة بالقياس إلى ما دونها.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۰ (۱۳۹۴.۲.۷ / ۸ رجب / دوشنبه)

فصل اخير همه حقايق و کمالات نوع را در خود دارد

الآن قرار نيست استدلالها را به چشم آوريم و اينها مفروض است که خوانده شده است

در عين حال، استدلالهاي واضحی دارد

اصل مساله اين است که در فضای اصالت وجود صدرايي اين خیلی خوب ترسيم می شود و در دستگاه او به

راحتی حل می شود

مطالب متعددی دارد

اتحاد ترکیبی هیولا و صورت

این اندیشه در مشاء نيست و آنها آن را انضمامی می گرفتند

صدرا می گوید شما با یک واحد طبیعی نوعی روبرو هستید، لذا چرا می گوئید که ترکیب آنها انضمامی است و آنها به تکرهما موجودند و فقط نوعی اتحاد دارند

چند استدلال می آورد:

۱. حمل را مجاز می دانید یا نه؟ هذا الحيوان جسمٌ درست است یا نه؟

اگر درست است پس اتحاد است، و حمل در خارج به لحاظ وجود است

هر حمل هو هویی در خارج باید اتحاد در آن باشد.

باید بین فصل و جنس اتحاد برقرار باشد.

۲. مگر نمی گوئید که صورت، فعلیت شیء است و ماده، قوه شیء است؟

لذا نسبت قوه و ماده، نسبت نقص و تمام است.

لذا باید عینیت و هو هو برقرار باشد

چرا به عنوان دو جزء جدای از هم آنها را مطرح می کنید؟

اسفار ج ۵ ص ۲۸۳-۲۸۶

فصل (۸) فی معرفة کیفیت ترکیب الجسم الطبيعي عن مادته و صورته

الحق عندنا موافقا لما تفتن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز سيد سند حرسها الله و أهلها أن التركيب بينهما

اتحادی بیان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين

«الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۵، ص ۲۸۳

إحداهما أن الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين

معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره إلا متفرقة و بعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الأول

الإنسان إذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان و النبات و الجماد و ثانيتهما أن التركيب قسمان - أحدهما أن ينضم شيء إلى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة و في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنة و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل إما صناعي كالبيت و إما اعتباري كالحجر الموضوع بجانب الإنسان - و إما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

و الثاني أن يتحول شيء في ذاته إلى أن يصير شيئا آخر و يكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجملة كل مادة طبيعية إذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

و هذا لا ينافي قول الحكماء إن هذا المركب أجزاءه خارجية و لا يبطل به الفرق بين البسيط و المركب و لا بين التركيب العقلي و الخارجي فإن هذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد في الوجود أى الذى بإزاء الجنس من الذى بإزاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط.

أ لا ترى أن اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر و مفرقته بخلاف الحيوانية إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية و كذا الجسم النامي إذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحياة و الحس.

و الحجة على هذا الاتحاد كثيرة

إحداها صحة الحمل بين المادة و الصورة

كقولنا الحيوان جسم نام و النبات جسم و الجسم جوهر قابل و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود إلا أن جهة الحمل و الاتحاد غير جهة الجزئية و التركيب كما علمت في مباحث الماهية.

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٨٤

و بالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الأمر - هو أن اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعي إلى جزئين و اعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجودا و لا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا أن لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو

المشهور و عليه الجمهور إذ البرهان يكذبه أو نظرا إلى شيء آخر- و هو أن يكون أمر واحد له معنيان جنسى و فصلى ثم انعدم ذلك الأمر من حيث إنه عين أحدهما و يبقى من حيث إنه عين الآخر فالنظر الأول فى التغييرات الاستكمالية الطبيعية و الثانى فى التغييرات الاتفاقيه و القسرية.

مثال الأول الحبة إذا صار نباتا و النطفة إذا صارت حيوانا- مثال الثانى الشجر إذا قطع أو قلع و الماء إذ صار هواء فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامى و يبقى من حيث إنه عين الجسم و كذا الكلام فى الماء إذ صار هواء انعدم من حيث إنه ماء و يبقى من حيث إنه جسم فالأجزاء فى هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية أيضا كما فى البسائط الخارجية لا أنها ذوات متعددة فى الخارج.

إذ لو كانت المادة و الصورة ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحداهما على الأخرى بأى اعتبار أخذت كما نقل عن بعض المحققين أن الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجى يمتنع أن يحمل إحداهما على الآخر- و يقال هو هو أو يقال المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد و إن فرض بينهما أى ارتباط أمكن يشهد بهذا بديهية العقل لكن المادة تحمل على المركب المذكور- إذا أخذ بوجه كما علم فى موضعه.

و صرح به أكثر المحققين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه فيكون عين المركب و كذا الصورة تحمل عليه و كل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محالة.

الحجة الثانية

أن الأجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل فى المواليد الثلاثة مثلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٨٥

ليس فى الياقوت جزء نارى بالفعل و إلا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لأن حلولها فى مجموع الأجزاء حلول السريان كما أطبق عليه جمهور مثبتها و لو كانت الصورة الياقوتية حالة فى الجزء النارى و هو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد نارا و ياقوتا معا و هو محال و يتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة و هو خلاف ما اتفقوا عليه و كيف يكون الجزء النارى موجودا فيه و لا ينطفى فى الزمان الطويل الذى يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه و مجاورته للأجزاء المائية و إن الأجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان أى جزء انفرض فيه و

إن كان في غاية الصغر ياقوتا فإذا لم يكن الأجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها و من صورها إلا تركيبها من هذا القبيل.

فإن العناصر تنقلب أخلاطا و الأخلاط تنقلب نطفة و النطفة تنقلب علقة و هكذا إلى أن تنقلب حيوانا و ليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الأمر «١» بل كل واحد من الغذاء و أجزائها أمر واحد - طبيعي لا كثرة في نفس الأمر نعم للعقل أن يقسم كل واحد منها بحسب آثاره و خواصه - إلى أقسام بعضها مادة له باعتبار و جنس باعتبار و بعضها صورة له باعتبار و فصل باعتبار - و يعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من أن الهولي و الصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى.

الحجة الثالثة

أن مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة و صورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد أن يكونا متحدين و يكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء و لذلك حكموا بأن الهولي قوة محضة لكل شيء.

قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءة عن القوى مرتب في صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهولي الأولى و التي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٨٦

وجودها ليس إلا كونها بالقوة فهي نهاية الخسة و كذا ما ذكره الشارح القديم في شرحها من قوله لأن الهولي شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم و ما ذكره بهمنيار في إلهيات كتاب التحصيل أن الهولي شيء ليست في موضوع فهي إذن جوهر و الجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئا بالصورة. كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الأمر لم يصح تعريف الصورة بأنها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بأنها ماهية الشيء التي بها هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعة و مادة و صورة و أعراضا و صورته هي ماهيته التي بها هو هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة

الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غاية الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمرا آخرًا مبهما و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود في نفس الأمر.

الحجة الرابعة

أن النفس صورة البدن و البدن مادة له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و أتباعه.

ثم إن النفس تتصف بصفات معينة للبدن و كل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن أما الصغرى فهي مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذي يشير إليه منه بأننا هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول أنا أجلس و آكل و أشم و أذوق و غير ذلك من غير تجوز و استعارة و هذه كلها بخصوصيتها صفات البدن و قد اتصفت بها النفس و أما الكبرى فلما ثبت في مقامه أن الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لأن العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه و لا يمكن أن يكون وجود واحد في نفسه وجودا لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود- فثبت أن النفس يكون عين البدن فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صورة عين مادتها إذ لا قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين المادة من النفس

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٨٧

بأن تكون عين البدن

لذا تركيب مادته و صورت را اتحادى و حقيقى مى داند، نه كالحجر فى جنب الانسان

اگر يك واحد نوعى طبيعى است، بايد چنين تركيبى باشد

جهت وحدت در ناحيه صورت است يا ماده؟

فعليت شىء به صورت آن است، لذا همه معانى در صورت است به نحو بسيط

چرا به نحو بسيط؟ چون فصل، بسيط است.

اگر به نحو اجزاء همه معانى را داشته باشد، بايد همين فصل بشود نوع.

فصل بسيط است

لازم می آید جنسش هم در آن اخذ شود، ولی فصل جزء ندارد

ج ۶ ص ۲۶۵ اسفار

این را در علم ربوبی دارد بحث می کند

أما المنهج الأول

فلنمهد لبيانه أصولا

أحدها أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها

و هويتها و هي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفية و ذلك البعض قد يكون متعددا و قد يكون واحدا و يقال له الماهية البسيطة و المعاني المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد و يقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا و قد تكون موجودة بوجودات متعددة و يقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسم النامي و فصله من

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص: ۲۶۵

صورتته و هو الحساس، ثم لا بد أن يكون لمادته و صورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الإنسان وإلا فلم تكن الماهية ماهية واحدة و جهة الوحدة إنما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لأن الصورة هي أقوى تحصلا من المادة لأنها مفيدة المادة كما بين في موضعه و كونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بإزاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهية وإلا لكان المفروض فصلا نوعا و المفروض جنساً لنوع جنساً لفصله و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما «۱» و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسي و ما قيل في المشهور أن الجنس عرض أو عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالمضحك و الكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن

المعنى الجنسى ليس داخلا فى ماهية الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهية له و السر فى ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقية التى هى مطابقة للفصول المحمولة و المنطقية باصطلاح آخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى «٢» و الوجود لا حد له و لا ماهية ..

اسفار ج ٩ ص ١٨٧

همين مضمون را بنحو بسيار على دارد

همه در آن موج می زند بنحو تحلیلی

ذیل بحث اثبات معاد جسمانی صوری است

الأصل الخامس «٤» أن كل مركب بصورته هو هو

لا بمادته فالسرير سرير بصورته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٧

لا بمادته و السيف سيف بحدته لا بحديده و الحيوان حيوان بنفسه لا بجسده و إنما المادة حاملة قوة الشيء و إمكانه و موضوعة انفعالاته و حركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادةٍ لكان الشيء بتمام حقيقته موجودا، و بالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام فالنقص يحتاج إلى التمام و التمام لا يحتاج إلى النقص. و كذلك الفصل الأخير فى الماهيات المركبة من الأجناس و الفصول كالناطق فى الإنسان هو أصل الماهية النوعية و سائر الفصول و الأجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الأصل فقد يقع فى تعريفه الحدى و إنما دخولها فى الحد بما هو محدودٌ. و توضيح «١» هذا المقام أن الماهية المركبة التى لها وحدة طبيعية هى التى أجناسها و فصولها بحذاء أجزائها المادية و الصورية كما مر فى مبحث الماهية فنقول لتلك الماهية اعتباران: اعتبار كثرتها و تفصيلها و اعتبار وحدتها و إجمالها، فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلى و أردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعانى التى هى بحذاء تلك الأجزاء و إذا نظرت إليها من الجهة التى هى بها واحد و هى صورتها الكمالية و أردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء؛ لأن الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا و لا ذهنًا كما هو

التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها و هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٨

مع ذلك ليست داخلية في ماهيتها إذ لا ماهية لها «١» غير الإنية لما سبق أن الصور الكمالية للأشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الموجدية و قد مر أن الوجود لا حد له - لكن التعريف يمثل تلك اللوازم ليس بأدون و أنقص من التعريف الحدى بالأجناس و الفصول لأن تلك الأجناس و الفصول متحدة بها منتزعة منها و هذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية أن البسائط قد يحد باللوازم التي توصل الذهن إلى حاق الملزومات و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود انتهى و سر هذا «٢» القول - و هاهنا أيضا من المواضع التي يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره و تعريف المبادئ الوجودية لا يكون إلا على هذا الوجه و هكذا تعريف القوى بأفعالها

فقد علم بما ذكرناه أن للإنسان وجودين وجود تفصيلي و وجود إجمالي فوجوده التفصيلي إنما يتحقق بمادة جوهرية و صورة اتصالية مقدارية و صورة هي مبدأ النمو و التغذية و أخرى مبدأ الحس و الحركة الاختيارية و أخرى ناطقة فيقال في حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و هذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاوتة في الشرف و الكمال و كلما يترتب على الأقدم الأخس و يلزمه يترتب على الآخر الأشرف و يلزمه على الوجه الألف الأيسر و أما وجوده الإجمالي فإنما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط و أعلى

تعليقه بر الهيات شفا

چند جا اين بحث را دارد

در برخی جاهاى الهيات شفا اين بحثها خوب آمده است

بیانی را بوعلى

ص ١٧٩

الحاشية على الهيات الشفاء، ص: ١٩٤

هذه الأبعاد أو بسيطاً له هذان المعنيان بوجود واحد على الاختلاف القولين و كذلك الفصل كالحساس فإنه إن أخذ شيئاً له حس بشرط أن لا يكون هناك معنى آخر زائد لم يكن فصلاً بل يكون صورة من صور الجسم و جزء صوري للحيوان و لبدن الإنسان و إن أخذ الحساس شيئاً ذا حس من غير شرط آخر حتى يجوز أن ينضم إليه معانٍ آخر كان فصلاً و كذلك في مثال الحيوان فإن الحيوان إذا أخذ مجرد معناه المركب من الجوهرية و قبول الأبعاد و التغذية و الحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجاً عنه لو لحقه فلا يبعد أن يكون جزءاً مادياً للإنسان و مادة لصورته التي هي نفسه و إن أخذ جسماً بالمعنى الثانى مع قوة التغذية و الحس كذلك و المجموع أيضاً كذلك أى بلا شرط شىء غير هذه الأمور رفعا و وضعاً بل مع تجويز أن يكون غيرها داخلاً فى هويته موجوداً بوجوده كان الحيوان جنساً محمولاً على الكل و قوله على سبيل تجويز الحس و غير ذلك بالقياس إلى الجسم ليكون محمولاً بالقياس إلى الحيوان فإن الحس و قوة التغذية و الحركة ضرورى فى معنى الحيوان بأى الوجهين أخذ كما صرح به بقوله و لكن هناك بالضرورة أى بالبديهية معها قوة تغذية و حس و حركة ضرورة أى وجوباً لا جوازاً و لا ضرورة فى أن لا يكون غيرها أو يكون أى لا ضرورة عند أخذ الحيوان مطلقاً بلا شرط فى أن يكون مجرد هذه المعانى الداخلة فيه التى لا ينفك عنها الحيوانية أو يكون معها غيرها من نطق أو فصل آخر يقابله لو كان فعند ذلك كان جنساً هذا تقرير ما ذكره و فى كلامه فوائد منها أن المعنى الجنسى المادى إذا أخذ بحيث يكون جنساً محمولاً على المجتمع من المادة و عدة من المعانى الأخرى و لو كان ألفاً فذلك مشروط بكون مجموع تلك المعانى مقوماً لوجود هذه المادة و إن كان خارجاً عن ماهيتها و معناها حتى يكون المجموع موجوداً بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادى المأخوذ من غير شرط و إلا فليس كل ما فرض منضمًا إلى شىء مأخوذاً بلا شرط كان ذلك الشىء جنساً محمولاً على المجموع فالسما المأخوذة لا بشرط شىء ليست جنساً لمجموع السماء و الأرض و كذا الحجر الموضوع بجانب الإنسان ليس محمولاً على المجموع بأى وجه أخذ و منها أنه يعلم من كلامه أنه يمكن لماهية واحدة كالجسم أعنى الجوهر المصور بصورة الأقطار أنحاء كثيرة من الوجود بعضها أكمل من بعض و فى بعضها أنقص فأنقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد أنه جوهر ذو أبعاد و أكمل منه ما يتم وجوده به بل به و

بصورة أخرى طبيعية هي مبدأ حركة و سكنون كالماء و الهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى آخر زائد على الجسمية المذكورة أولا ثم وجوده بذلك المعنى الآخر فقط و أكمل منه جسم آخر له وجود أكمل و أقوى من الأولين إذ لا يتم وجوده بالمعنى الأول و لا بالمعنى الثانى بل يتم بهما أو بأمر آخر كالنامى حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد أكمل و أقوى من وجود كل من الأولين و هكذا القياس إذا كان مع الجوهر و الأبعاد و الطبيعة المحركة و النمو حياة إحساس و تحريك إرادى إلى أن يبلغ إلى الغاية القصوى فى الوجود و منها أن فى قوله فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية التى كالمادة و من النفس إشارة إلى أن الصورة الأخيرة متضمنة للمعاني التى بينها و بين المادة و أن كل حقيقة مركبة لها وحدة طبيعية فإنما تركيبها من المادة و الصورة الأخيرة إذ فعلية الشئ بصورته لا بمادته و أن الصورة شأنها الفعلية فلا يكون مادة أو جزء مادة لشئ لأن المادة شأنها القوة و الاستعداد و كذا جزءها بل هو أولى بذلك فإن قلت يلزم مما ذكرت أن يكون التركيب عن المادة و الصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس و الفصل فما الفرق بين المركبات و البسائط الخارجية قلنا الفرق بأن جنس البسائط كاللون للسواد لا يمكن أن يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كقابض البصر فى مثالها بخلاف أجناس المركبات كما ذكرنا و قد مر فيما سبق ما فيه كفاية و هاهنا دقيقة مشرقية و هى أنه إذا تم وجود معنى جنسى كالجسم النامى مثلا فى موضع بنفسه مجردا عن فصل كمالى يلحقه كان بالضرورة بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا و أنواعا حقيقية بحسب أنحاء فصوله المقوم للماهية و فى موضوع آخر لم يتم بنفسه بل مع فصل كمالى يتقوم به و كان المجموع أيضا نوعا

ص ١٧٩

و الجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو جنس و بينه بالمعنى الذى هو مادة فالذى هو المعنى الجنسى لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل و إنما الباقي هو الجسم بالمعنى الذى هو مادة بل نقول كما أن الجنس بحسب المعنى أمر غير محصل لا يمكن وجوده الخارجى و لا العقلى إلا مع فصل ما فكذا المادة أمر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها إلا بأحد الصور المقومة لوجودها و معنى بقاءها مع توارد الصور عليها أنها لضعف وجودها يكفيها لحوق صورة ما أية صورة كانت لا أنها فى حد ذاتها أمر واحد بالفعل باق بالعدد كسائر الأمور الصورية فالحق أن جهة الوحدة فى كل مركب خارجى هى الصورة و هى تمام المادة و تمام الشئ متضمن له و ما فوقه فالشئ شئ بصورته لا بمادته فلو أمكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشئ حاصلًا بتمام ما

اعتبر في حقيقته على وجه أعلى و أشرف و هذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب إليه بعض المدققين و في هذا المقام مباحث شريفة و لطائف أنيقة ذكرناها في الأسفار و الله مفيض الأنوار و ملهم الأسرار

عرشيه ص ٢٤٥

ج ٢ ص ٢٤٨ را رجوع كنيد

ص ١٨٩ و ١٩٠

فصل (٩) في أنه كيف «٢» يصح قولهم بأن العلة التامة للشيء المركب يكون معه

اعلم أنا قد بينا أن ماهية الشيء هي عين صورته و مبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩٠

الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء أو المقومة لوجوده حاصله لتلك الصورة لازمة لزومي كه در متن ج ٩ توضيح داده شد لذلك الفصل فصورة الإنسان مثلا إذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدءا للنطق و الحياة و الإحساس و التغذية و التوليد و التجسم إلّا أنها «١» لكماليتها و غنائها عن مزاوله هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص و القصور عن درجة التمام و كذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية و ما يتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول الأسباب و العلل إنما يحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني لأنها صورت الأمر الوجداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية و إذا وجدت بوجود عللها و شرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها و من المادة القريبة من غير استيناف علة أخرى له فهذا الوجه يقال إن العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن المركب كما أنه

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ١٩١

موجود بالعرض علی ما مر كذلك معلول بالعرض و المعلول بالعرض يجوز أن يكون معا لما هی علة له بالعرض
إذ لا افتقار بالذات له إليها فاعلم هذا فإنه من الحكمة المشرقية

این بحث تمام شد

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۱ (۱۳۹۴.۲.۸ / ۹ رجب / سه شنبه)

صدرا در این بحث اکتفای به یک یا دو یا سه مطلب نکرده است، بلکه آن قدر بحث داده است که احساس می
کنم بعضی از صدرائیان نتوانستند حرفهای صدرا را درست بفهمند. که هم باید قدرت شهود و قدرت علمی و
قدرت انسجام بخشی و سازواری باشد که همه این ها در ایشان هست.

این بحث تمام بحثهای قبلی را رنگ میزند.

مطالبی که گذشت:

۱- شیئیت شیئی به فصل اخیر است.

۲- فصل اخیر جامع تمام کمالات مادون و اجناس و فصول خود به نحو بسیط و اندماجی داراست.

رسیدیم به این مطلب که

۳- فصل اخیر نحوه وجود است.

صدرا می دید که فصل بسیط است و به خود ماهیات نمی خورد. در مشاء این گونه بوده است که فصل اخیر یقینا
با جوهر فاصله داشت و نباید فصل جنس باشد، نباید اجناس در فصل اخذ شده باشد.

صدرا: این فصل چیست که جهات ماهوی در آن لحاظ نیست؟ این را صدر استشمام می کرده است و حتی گاه
گفته است که این ها لازمه حرف های بوعلی است.

بیان صدرا: فصل نحوه وجود است.

نحوه ورود صدرا به بحث به گونه ای ویژه است.

حاجی سبزواری می گوید: در مورد فصل از کلی طبیعی استفاده می کند که گفتیم کلی طبیعی در خارج به معنای بالذات نداریم و این حرف مشاء غلط است و به عرض وجود است و ما فقط وجود داریم.

صدرا یک کاری دارد که اگر بخواهم تعبیر کنم حرفش این است: ما خصیصه هایی در این صورت اخیر می بینیم که این ها خصیصه های وجود است.

قلم صدرا سهل ممتنع است، جوری می نویسد که گویا هیچ استدلالی نیست در حالی که پر از استدلال است. من ادله را استحصال می کنم از قلم صدرا. صدرا اینچنین عمل نکرده است که قلم صریح زده باشد، بلکه چند جای خاص تصریح کرده است. صدرا:

شما می گوید صورت بشرط لا است ولی عملا همان فصل است ولی آن لابشرط است و فرقی نیست. این حرف را در آثارتان دارید.

ویژگی های فصل اشتقاقی از دیدگاه صدرا

ما یک دسته خصیصه هایی در صورت و فصل می بینیم که خیلی شبیه به خصیصه های وجود است.

۱. صورت و فصول بسیط اند. که بساطت را در جلسات قبل توضیح دادیم.
۲. صورت و فصول نه جوهرند و نه عرض. تبیین می کنند: فصولی که آمده است سر مرکبات جوهریه، این فصل اخیر، اگر بگوئید جوهر جنس اوست، لازم می آید آنی که عرضی و خارج است جنسش بشود. جنس عرض لازم عام فصول است. از طرفی فصول عرض هم نیستند. به دو دلیل: ۱- چون فصول باید اقوی تحصلا باشد و نمی تواند عرض باشد. ۲- دلیل دیگر این که: از ذات شیئی اخذ می شود و صورت های اخیر قوام بخش امر جوهری هستند. صدرا می گوید این را هم نگاه کنید نه جوهر است و نه عرض. پس این صدرا را می کشاند که پس باید فصل نحوه وجود باشد. (اسفار ج ۶ ص ۲۶۵ «لا بأن یکون ذلک المعنی جزء للماهیة و إلا لکان المفروض فصلا نوعا و المفروض جنسا نوع جنسا لفصله و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما» و ج ۵ ص ۱۸۱)

۳. صور و فصول مبادی آثار وجودیه اند. اثر وجودی از انسان و بقر و غنم برای کیست؟ برای فصل اخیر. مبدأ آثار وجودی وجود است یا غیر وجود؟ اثر وجود برای وجود است و از وجود بلند می شود. پس این که عنوان دادیم

۴. این صور و فصول منشأ انتزاع همه مفاهیم ماهوی اند

۵. بیساطته همان گونه که وجود هم این گونه است که منشأ انتزاع همه معانی کلیه هست در عین بساطت. این خیلی شبیه وجود شد. صدرا تعبیر می کند به «فاحدث و تفتن» که گویا می خواهد بگوید باید یک نوع ترقی کنید، که به نظرم در دل خودش استدلال نهفته است.

۶. این فصول اخیر مایه تشخیص هستند یا خیر؟ یعنی فصل اخیر اشتقاقی که آمد، این منتظر است که قید دیگری بخورد تا متحصل شود یا خیر؟ قبلاً گفتیم که آن چه محصل نوع است، محصل شخص خارجی هم هست. پس فصول همه باید نحوه وجود باشند تا تشخیص بیاورند. مثال نفس ناطقه انسانی که آمد منتظر چیز دیگری نیست تا فرد محقق شود، همان طور که نوع را می آورد، شخص را هم می آورد. این ها همه نیش قلم صدراست نه به صورت استدلال.

۷. خصیصه صور این بوده است که در اجناس و فصول قبلی به نحو معدّ است. که باحرکت جوهری به صورت بعدی می رسد به نحو لبس بعد اللبس، وقتی مرحله بعدی آمد این مراحل قبلی همه در او خواهند بود به نحو اندماجی در خود داراست و این ها می شود شئون و قوای او.

وحدت در این امور را در حرکت جوهری چی تأمین می کند؟ بنا بر حرکت جوهری وحدت مراتب مختلف را کی تأمین می کند؟ وجود.

صدرا: چنین چیزی که در صور جوهری روی می داد به اضافه آن چه که به نحو اشتدادی روی می دهد، بالوجود است.

با حرکت اشتدادی ما احتیاج داریم به یک امر واحدی که وحدت را حفظ کند. چه چیزی این وحدت را تأمین می کند؟ وجود. حرکت و اشتداد معنی ندارد جز در ساحت وجود. پس این فصل باید چه کاره باشد؟ باید وجود باشند. اگر ماهیت بگیرد معنی ندارد.

این طرح تقریباً طرحی است که صدرا رفته است. اما بیشترین مانوری که صدرا داده است این است که فصول و صورت نه جوهر است و نه عرض، پس چیست که مشت پر کن است؟ از سنخ وجود است. که غالب جاها از این بیان استفاده کرده است.

پس فصل باید نحو من انحاء الوجود باشد.

حال باید دید که این نحوه وجود چگونه است که از دلش ماهیات در می آید؟

ماده: حیثیت وجودیه صورت. در حالی که قرار است تمام حقیقت شیء را صورت بسازد.

لمّ برخاستن از وجود چیست؟

صدرا: ما واقعا در خارج با صور نوعیه روبرویم. این صورنوعیه هویتش از سنخ وجود است و این وجودات است که ماهیات را به ما اعطاء می کند.

این خصیصه های ششگانه ای که در مورد فصل برشمردیم می توان تکثیر هم کرد با تتبع در بین آثار صدرا.

فصل بسیط است و در عین حال نه جوهر است و نه عرض، در عین حال تمام آثار و معانی از او بر می آید. چنین چیزی خاصیت وجود است.

جهت ماهوی دادن به فصل، یک حقیقت واحد پیدا نمی شود، چند چیز پیدا می شود. در حالی که ما در حرکت مثلا با وحدت روبرویم. اگر وجود نباشد ما در حرکت به تسلسل کشیده می شویم.

صدرا این ها را در ج ۳ گفته است.

صدرا بر آن سه خصیصه اول بیشتر مانور داده است. بسیط است، نه جوهر است و نه عرض، مبدأ آثار وجودیه است. اما موارد دیگر به نیش قلم بیان کرده است.

«لأن الصورة هي أقوى تحصلا من المادة لأنها مفيدة المادة كما بين في موضعه و كونها جهة الوحدة- عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعانى- التى بعضها بإزاء المادة كمفهوم الجسم التامى لا بأن يكون ذلك المعنى جزءا للماهية و إلا لكان المفروض فصلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصله [كه در اين صورت ناطق مثلا خودش مى شود نوع و نياز به فصلی ديگر پيدا مى كند.] و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصلى فى مرتبة هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسى [در جاي ديگر مى گويد: فصل اقوى تحصلا است، پس نمى تواند عرض اقوى تحصلا باشد از جوهر.] و ما قيل فى المشهور أن الجنس عرض أو عرضى للفصل- ليس المراد منه عارض الوجود كالمضحك و الكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسى ليس- داخلا فى ماهية الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهية له و السر فى ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقية التى هى مطابقة للفصول المحمولة و المنطقية باصطلاح آخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى و الوجود لا حد له و لا ماهية»

«تحصيل عرشى قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامة و فاض على قلبنا بتأييده فى مباحث الماهية [در ج ۲] ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحدة الماهية فى المركبات العينية مع الصور الخارجية و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم [كه اگر مى خواهد تقسيم كند نبايد از جنس در او چيزى باشد.] بل من لوازمه التى يعمه و غيره.

فجنس الجوهر [اضافه بيانیه است يعنى: جوهر] و إن كان مقوما للأشكال المركبة الجوهرية لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها المأخوذة عنها [صور] تلك الفصول، فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهرية فلا يكون أعراضا بل هى أعلى ذاتا من الاندراج تحت إحدى المقولات [ماهيت را مى آورد ولى از سنخ ماهيت نيست. اين جز وجود نيست.] فلبساطتها [كه گفتيم فصل بسيط است] و نوريتها و كونها مبادئ الآثار الخارجية [كه نيش قلم آمده است كه خيلى خوب هم آورده است. روى اين تعبير خيلى تمرکز نكرده است كه اگر تمرکز مى كرد خيلى قابل استفاده بود.]- يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقة فى أوائل هذا الكتاب

[که در باب اصالت وجود گفتیم] أنها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هي بنفسها متحصلة و متميزة [به نظرم این هم یک استدلالی دیگری است که بنده استفاده کرده ام.]»

در این تبیین ها برخی مواردی که ذکر کردیم به نیش قلم آمده است.

تعليقه بر الهيات شفاء ص ٧٢ و ٧٣

«إن الذي هدانا الله بنوره و أفاض على قلبنا بفضلته هو أن الصورة النوعية ليست بجواهر و لا بأعراض هي وجودات خاصة الجسمانيات النوعية و الوجود ليس بجوهر في ذاته و لا عرض بل لاتحاده بالماهية يوصف بأحدهما [این ها را در ضمن فرع دوم علامه از فروع اصالت وجود بیان کردیم.] و ذلك لما أشير إليه من أن فصول الجواهر متحدة مع الصورة في الجنس ليس [يعنى جنس] بجنس للفصل المقسم و لكن متحدة معه في الوجود إلا أن للعقل أن يفرق بينهما بحسب المعنى و المفهوم فيجد أن معنى أحدهما لازم أعم للآخر و الآخر عارض أخص له، فإذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرًا في ذاته لم يكن عرضًا أيضًا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف و الفصل أقوى تحصيلًا من الجنس و لما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب أن لا يكون تلك الصورة أيضًا تحت مقولة الجوهر بالذات

ص ٧٤

و لا أيضًا تحت شيء من المقولات الباقية العرضية و مع ذلك معلوم أنها غير مفتقرة إلى الموضوع و هذا بعينه حال الوجود من أن وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بأن يكون الجوهر جنسًا له إذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسًا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن هاهنا يتفطن العارف اللبيب أن الصورة النوعية هي ذوات بسيطة و جودية و الفصول عنوانات بسيطة لها و هي متميزة بذواتها و أما حاجة الوجودات الصورية إلى الهيولى فليست بذواتها بل بما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم و الكيف و الوضع و الأين و غيرها و هي من علامات التشخيص و لوازمه و إنما التشخيص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته و الماهيات متشخصة به كما أنه موجود بنفسه و الأشياء موجودة به و كما أن كل فصل أخير لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما تحصلها من معاني الأجناس و الفصول المترتبة القريبة و البعيدة التي يتركب منها النوع الأخير فكذلك الصورة التي بإزائها حقيقتها جامعة

بذاتها لجميع المواد و الصور و القوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالإنسان مثلا فالصورة البسيطة التي للإنسان هي بعينها منشأ للحيوانية و الحس و الحركة و النمو و الحفظ و الجسمانية و غيرها بل هي بذاتها كل هذه الأشياء و كلما كان الوجود أقوى و أكمل و أبسط كانت حيطته بالأشياء أكثر و سنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستأنف الكلام عند تضاعيف الأنظار في شرح هذا الكتاب إن شاء الله و هو من الحكمة المضمون بها عن غير أهلها»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۲ (۱۳۹۴.۲.۱۵ / ۱۶ رجب / سه شنبه)

تمام ویژگی هایی که برای وجود گفته ایم در فصل اخیر یافت می شود، فاحث، بر اساس توضیحاتی که در اصالت وجود دادیم و.... که فصل اخیر وجود است.

نحو من الوجود: یعنی خود وجود اصیل است. وجود اصیل همین صورت اخیر است که آن هم فصل اشتقاقی مراد است. صورت اخیر همان وجود اصیل است نه نحو من الوجود.

حواشی سبزواری و ان قلت و قلت هایی که در اینجا آورده است، بحث را کمی دور کرده است.

صدرا: وجودات اصیلی که در خارج داریم، همین صورت اخیر است که وجود اصیل است. هویت فصل اشتقاقی، هویت وجودی است و اصلا ماهیت ندارد. خود وجود اصیل چون هست این گونه است.

فصل اخیر بقر، بقر می سازد، فصل اخیر انسان، انسان می سازد و... به تنوع و اختلاف فصول، تنوع وجودات داریم. نه یعنی فصل و صورت نحو من الوجود، بلکه مراد صدرا این نیست، بحث از هیولا و صورت یک بحث معقول ثانی فلسفی است که در جای خودش در فلسفه مطرح می شود.

صدرا: بیاناتی که مشاء در مورد فصل در فضای ماهوی داشت به گونه ای بود که با فضای ماهوی سازگاری نداشت. لذا ایشان این خصیصه هایی که برای فصل گفته می شد را عینا بر وجود تطبیق داده است و آن را وجود و نحو من الوجود می داند.

نحو من الوجود دارد بخش قوی ترش را می گوید که به تنوع فصول، تنوع وجودات داریم.

این که می گوئیم ماهیت ندارد، ماهیت در حد ذات وجود اخذ نشده است و نیست.

حاشیه الهیات شفاء، ص ۷۴

«و هذا بعينه حال الوجود من أن وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بأن يكون الجوهر جنسا له إذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا.»

وجود همین فصول است نه این که به معنای مترادف لفظی باشد.

نکته دوم

صدرا نوع این بحث ها را برده است روی مرکبات طبیعی ماده. یعنی اعراضی که بسیط اند در خارج، مثل سفیدی و سیاهی، مثلا عقول بسیط خارجی اند و مرکب عقلی.

به حسب سابقه و لاحق می شود گفت: مرکبات خارجی اند. مثلا درخت را که می بری، چوبش می ماند، الان نبات نیست، اما آن چیزی که لابشرط بود، الان بشرط لا وجود دارد.

صدرا سخن را برده است روی مرکبات طبیعی ماده نه بسایط خارجی.

این که شیئیت شیئی به فصل اخیر است، چه در بسایط و چه در مرکبات، اما در بسایط امر راحت است که فصل اخیر را وجود بدانیم.

مثلا سفیدی درست است که رنگ است، اما این ها ترکیب خارجی ندارند، اما ترکیب عقلی دارد، در بسایط در خارج فقط صورت داریم، گرچه به لحاظ تحلیل عقلی این ها از هم جدا می شوند یکی رنگ و یکی سفیدی اش.

در عقل مفارق هم یک امر بسیط خارجی داریم، صورت اخیره اش همان فصلش است و در خارج فقط همان صورت را داریم.

اما مشکل در مرکبات خارجیه پیش می آید.

صدرا خیلی راحت از این بحث شیئیت شیئی به صورت اخیره شد، در بحث معاد استفاده می کند که: در برزخ و معاد صورت هست و ماده اش نیست، پس همان شیئی خودش هست.

این مبانی کمک می کند که صدرا خیلی راحت در مرکبات طبیعیه خارجیه استفاده کند و برزخ و معاد آن ها را نیز تصحیح می کند.

پس در بحث فصل که می گوئیم نحو من الوجود است، یعنی خود وجود اصیل است.

در مرکبات صنایعیه، چون ساخته دست ماست، با یک واحد حقیقی وجودی روبرو نیستیم بلکه یک ترکیب انضمامی داریم کالحجر فی جنب الانسان، که فصل حقیقی در آن معنی ندارد.

صورت اخیره به لحاظ تحلیل عقلی جزء است ولی به لحاظ خارجی اتحاد برقرار است.

این وجود در خارج هست، اما قابل انتزاع معانی ماهوی متعدده است.

بحث صورت را می کنیم بحث انسان که نوع است و ماهیت دارد را نمی کنیم، بلکه الان سخن در صورت و فصل اخیر است.

تا اینجا ما یک کار کرده ایم: شیئیت شیئی به فصل اخیر است و آن هم وجود است و تحمل معانی متعددی دارد.

متن هایی که در جلسه قبل خواندیم سعی کردم این معانی را اشباع کند که نه جوهر است و نه عرض و...

می توان ویژگی های دیگری هم برای فصل اخیر بر شمرد:

۱- مبدأ آثار وجودیه. چه چیزی مبدأ آثار وجودیه است؟ فصل اخیر، که وجود است. این هم یک نوع

استدلال است. نیش قلم ایشان در ج ۵ اسفار ص ۱۸۱ این فهمیده می شود.

۲- تمام آن چه که مادون فصل اخیر است، پیش از این که فصل اخیر بیاید، به عنوان شرایط و معدات بودند

و تحلیل حرکت جوهری در آن ارائه شده بود. نباتیت ماده برای حیوان است و حیوانیت خودش می

شود ماده برای انسان. تمام این حلقات را بر اساس حرکت جوهری تأمین کرده است. وحدت در این حرکت و مایه حفظ وحدت در این حرکت، وجود است و ماهیت نمی تواند باشد. پس تمام این حلقات باید هویت وجودی داشته باشد تا بتواند وحدت و یکپارچگی را حفظ کند.

این را خود استحصال کرده ایم از نیش قلم های صدرا در ج ۳ و؟؟؟

۳- صورت اخیر که فصل اشتقاقی است، خود موجب تشخیص است، بنفسه تشخیص دارد. که این هم از نیش قلم صدرا استفاده می شود.

حاشیه بر الهیات شفای ص ۷۳ و ۷۴

«.... و هذا بعينه حال الوجود من أن وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بأن يكون الجوهر جنسا له إذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن هاهنا يتفطن العارف اللبيب أن الصورة النوعية هي ذوات بسيطة وجودية و الفصول عنوانات بسيطة لها و هي متميزة بذواتها.»

اسفار ج ۵، ص ۱۸۱

که می گوید فصل اخیر همان وجود اصیل است و مرادش از نحو من الوجود همین است نه چیز دیگر

« قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامة و فاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة [يعني وجود اصيل اند] للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحدة الماهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم- بل من لوازمه التي يعمه و غيره

... أنها [يعني فصول] هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هي بنفسها متحصلة و متميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة و المركبة- حيث إنه متميز الآحاد و الأفراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا بأمر يلحقه- و تميز الماهيات و تفاضلها تابعة لتميز آحاد الوجودات و أفرادها و تفاضل مراتبها و درجاتها.

و أما حاجة الوجودات الصورية إلى الهيولى فهي ليست بحسب أنفسها و إنما يحوجها إلى المادة ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف و الكم و الوضع و الأين و غيرها و هي من علامات التشخيصات و إنما التشخص بنفس الوجود لأن تشخصه بنفسه و تشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه و موجودية الأشياء به فهو تشخص و متشخص و مشخص كما أنه وجود و موجود و موجود كل منهما باعتبار فانظر»

اسفار ج ٦، ص ٢٦٥

«لأن الصورة هي أقوى تحصلا من المادة لأنها مفيدة المادة كما بين في موضعه و كونها جهة الوحدة- عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني- التي بعضها يازاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهية و إلا لكان المفروض فضلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصله [كه در اين صورت ناطق مثلا خودش می شود نوع و نیاز به فصلی دیگر پیدا می کند]. و المفروض فضلا مقسما فضلا مقوما و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسى [در جای دیگر می گوید: فصل اقوى تحصلا است، پس نمی تواند عرض اقوى تحصلا باشد از جوهر]. و ما قيل في المشهور أن الجنس عرض أو عرضي للفصل- ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك و الكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسى ليس- داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهية له و السر في ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقية -التي هي مطابقة للفصول المحمولة و المنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق- هو نحو خاص من الوجود الخارجي و الوجود لا حد له و لا ماهية.

ص ٢٦٦

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقي و هو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه المعنى الجنسى [این تضمین را نگاه دارید که بعدا هم خواهیم خواند]. بل إنما يكون المغايرة و الاتصاف في ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل و هما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي و المقصود أن المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان و هو الناطق-....»

حاشیه حاجی که خیلی بد برداشت کرده است:

«كون الفصل نحواً من الوجود أو كون الصورة كذلك بظاهره مشكل فإن الوجود لا فصل ولا جنس ولا نحوهما ثم إن كون الشيء نحواً من الوجود لا ينافي أن يكون له ماهية كما أن النوع كالبياض نحو من الوجود وله ماهية وكيف يجوز أن لا يكون للفصل الاشتقاقى وهو المأخوذ منه الفصل المنطقى ماهية و الفصل القريب للجسم و هو البعيد للإنسان مثلاً- و هو الصورة الجسمية المعبر عنها فى الحد بالقابل للأبعاد و النفس النباتية التى هى بإزاء النامى فى الحد و النفس الحساسة المحركة التى هى بإزاء الحساس و المتحرك بالإرادة كلها لها ماهيات و إلا لم تكن ماهية لشيء و الجواب أن المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقة- و العقول المفارقة و الإنسان و هو قدس سره كثيراً ما يصرح تبعاً للشيخ الإشراقى بأن النفوس الإنسانية و العقول أنوار محضة و وجودات صرفة بلا ماهية و سره أن الماهية هى المفهوم الحاكى عن الوجود المحدود الضيق و العقول موجودات وسيعة و كذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود و سيأتى بعد أسطر نفى الفصول الوجودية عن أنواع الحيوان سوى الإنسان إلا تأكيدات الأجناس و أن فصولها المذكورة فى حدودها ليست وجودات على حدة و ليست أيضاً عدميات إذ العدمى لا يكون جزءاً للأنواع المحصلة و الحاصل أن الفصل الوجودى الكمالى ليس إلا للنوع الأخير الذى هو الإنسان و هو النفس القدسية و هو نحو من الوجود بلا ماهية، س قد.»

به نظر مى رسد كه توجيه حاجى خيلى مفيد نيست.

اسفار ج ٩، ص ١٨٨

جاهايى كه صدرأ مقدمه چينى مى كند و نتايجى را مى خواهد بگيرد، خيلى بيان ها و برداشت هاى خوشى دارد.

«و توضيح هذا المقام أن الماهية المركبة التى لها وحدة طبيعية هى التى أجناسها و فصولها بحذاء أجزائها المادية و الصورية كما مر فى مبحث الماهية فنقول: لتلك الماهية اعتباران اعتبار كثرتها و تفصيلها و اعتبار وحدتها و إجمالها فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلى و أردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعانى التى هى بحذاء تلك الأجزاء و إذا نظرت إليها من الجهة التى هى بها واحد و هى صورتها الكمالية [كه ناظر به خارج و فصل اخير است.] و أردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء [اين اجزاء لازم است نه اين كه جزء ماهيت باشد.]- لأن الصورة بسيطة لا جزء لها خارجاً و لا ذهناً كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التى لها

وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها و هي [اين معاني]

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٨

مع ذلك ليست داخلية في ماهيتها إذ لا ماهية لها غير الإنسية [يعنى صورت جز وجود نيست]. لما سبق أن الصور الكمالية للأشياء هي وجودات محضة [كه همان وجود اصيل است] متفاوتة في الموجودية [كه بيانگر نحو من الوجود است]. و قد مر أن الوجود لا حد له - لكن التعريف يمثل تلك اللوازم ليس بأدون و أقص من التعريف الحدى بالأجناس و الفصول لأن تلك الأجناس و الفصول متحدة بها منتزعة منها و هذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية أن البسائط قد يحد باللوازم التي توصل الذهن إلى حاق الملزومات و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود انتهى و سر هذا «٢» القول - و هاهنا أيضا من المواضع التي يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره و تعريف المبادئ الوجودية لا يكون إلا على هذا الوجه و هكذا تعريف القوى بأفاعيلها فقد علم بما ذكرناه أن للإنسان وجودين وجود تفصيلي و وجود إجمالي فوجوده التفصيلي أنما يتحقق بمادة جوهرية و صورة اتصالية مقدارية و صورة هي مبدأ النمو و التغذية و أخرى مبدأ الحس و الحركة الاختيارية و أخرى ناطقة فيقال في حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و هذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف و الكمال - و كلما يترتب على الأقدم الأخس و يلزمه يترتب على الآخر الأشرف و يلزمه على الوجه الألف الأبسط و أما وجوده الإجمالي فإنما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط و أعلى.»

ان شاء الله بعد از اين كه چگونه ماهيت را اخذ مي كنيم و تصلب آن را توضيح دادم، دوباره اين متن را خواهيم خواند.

اسفار ج ٢، ص ٣٦

اگر دقت کرده باشید گفت: اول حالت جسمی داشت و.... علامه: اين بنيادش بر اساس اشتداد در حرکت جوهری است.

« و إن كان كل منها مقوماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة - مثلاً القوى و الصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم المادة الأولى لأجل كونها جسماً فقط كالصورة الامتدادية و بعضها يقومها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية و التنمية و التوليد و بعضها لأجل كونها حيواناً كمبدأ الحس و الحركة الإرادية - و بعضها لأجل كونها إنساناً كمبدأ النطق و كل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها و يتقوم بها في الوجود فما كانت من الأسباب و الشرائط و المعدات أولاً صارت أمثالها من القوى و التابع و

الفروع أخيراً و تكون الصورة الأخيرة مبدءاً للجميع و رئيسها و هى الخوادم و الشعب و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتى أن حقيقة الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التى هى أشخاص حقيقية فالموجود فى الخارج هو الوجود لكن يحصل فى العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عوارضه أيضاً كذلك.»

بر اساس وحدت در حلقات اشتدادى، اين وحدت با وجود است، اگر اين ها هويت ماهوى داشته باشند، اين ها به هم گره نمى خورند. از اين مى شود فهميد كه اين فصول همه وجودند كه با هم گره مى خورند.

اسفار ج ۳، ص ۸۳

كه استدلال مى آورد چرا اصالت با وجود است، اين كه

«الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق فى الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل فى المتحققية هو الوجود و الماهية معنى كلى معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد- و لو كانت الماهية موجودة و الوجود أمراً معقولاً انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون- لزم فى صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متميزة بعضها عن بعض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص: ۸۴

محصورة بين حاصرين و يلزم منه مفسد تشافع الأجزاء التى لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.»

اسفار ج ۳، ص ۹۷

توضيح داده است كه هويت صورت ها هويت وجودى است.

«و الوجود عين الهوية الشخصية عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ فى الحكمة و لو لم يكن الحركة متصلة واحدة- كان الحكم بأن السواد فى اشتداده غير باق حقا و كذا فى الصورة الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلك و السر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شىء هو الأصل و هو متعين بذاته و قد يكون [همين وجود]

ذا مقامات و درجات [که می شود همین فصولی است که داریم.] بهویته و وحدته و له بحسب کل مقام و درجه صفات ذاتیه کلیه و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة – منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد.»

اسفار ج ۳، ص ۱۰۳ و ۱۰۴

«و کذا حکم سائر الفصول فی المركبات الجوهرية فإن کلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص: ۱۰۴

منطقی کلی من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتی و هی [این فصول] بالحقیقة وجودات خاصة بسیطة لا ماهية لها.»

این هم خصیصه ۵ بود که صورت ها این فصول اخیر مایه تشخیص هستند یا خیر؟ یعنی فصل اخیر اشتقاقی که آمد، این منتظر است که قید دیگری بخورد تا متحصل شود یا خیر؟ قبلا گفتیم که آن چه محصل نوع است، محصل شخص خارجی هم هست. پس فصول همه باید نحوه وجود باشند تا تشخیص بیاورند. مثال نفس ناطقه انسانی که آمد منتظر چیز دیگری نیست تا فرد محقق شود، همان طور که نوع را می آورد، شخص را هم می آورد. این ها همه نیش قلم صدراست نه به صورت استدلال.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۳ (۱۳۹۴.۲.۱۹ / ۲۰ رجب / شنبه)

....

صورت نوعیه اخیره تمام حقایق وجودیه را به نحو وجودی داراست.

اما به لحاظ ماهوی چطور؟

صدرا: این‌ها لازم‌ها هستند. امریست که از دل او انتزاع می‌شود. بحیث یصدق علیه. هویت وجودی است. وقتی هویت وجودی است، هر یک از این حقایق که در خارج پیاده می‌شود، یک دسته معانی کلیه دارد که یصدق علیه و تنتزع منه. از آن خارج و حقیقت می‌کنیم. او به گونه ایست که یصدق علیه حیوان، ناطق ... این همان است که این‌ها از لوازم ذات وجود هستند، ذات وجود ماهیت ندارد، بلکه به گونه ایست که یصدق علیه جوهر، حیوان، ناطق و...

اما در مرتبه صورت سابقه ۵ ماهیت صدق می‌کرد، صورت لاحق که آمد، ۶ ماهیت صدق می‌کند. اگر ما می‌گوییم همه حقایق را آن صورت لاحق را به نحو اندماجی دارد، به لحاظ وجودی می‌گوید.

مضمَّن فیہ به نحو اندماجی به لحاظ وجودی.

اما مضمَّن فیہ به لحاظ ماهوی به نحو لازم. لذا گفته می‌شود که بر فصول اخیر جوهر صدق نمی‌کند بلکه به نحو لازم آن است.

به لحاظ وجودی اندراج است ولی به لحاظ ماهوی می‌گوییم انتزاع. در اندراج هو هو خودش است، اما به لحاظ انتزاع می‌گوییم یصدق علیه.

قسمت حرکت جوهری و تضمین وجودی را الان توضیح نمی‌دهم. به نحو اشتدادی وجود شکفته شد. چون قرار است وجود ببساطه منبسط و فریه می‌شود. همان قبلی بعدی شد بدون هیچ انضمامی، بلکه آن قبلی شکفته تر شد.

حالت قوه وقتی به فعلیت تبدیل شد، می‌گویند

پس این معانی ماهوی را چگونه می‌گیرند؟ به نحو انتزاع، که یصدق علیه.

ما چه مبرری داریم که آنجا چهار لازم گرفتیم اما اینجا ۵ لازم؟

همان وجود مبرر است که آنجا ۴ لازم و اینجا ۵ لازم گرفته ایم.

سوال: آیا فصل عرض و عرضی جنس هست یا خیر؟

صدرا: منظور عارض الوجود نیست، بلکه عارض الماهیه است. یعنی از دل او به دست می آید. این به دست آمدن را این گونه توضیح داد که: جنسش نیست، که اگر جنسش باشد مشکل بر میخوریم. از جمله این که فصل مقسم باید بشود فصل مقوم. وقتی همه چیز را به نحو اندماجی دارد، آن حقیقت وجودی که آنجا هست مثلا در نمو هست، نفس نباتی چون بود، نمو را می توانستیم بگیریم، اما این جزئش نیست، بلکه لازمش است.

تعبیر صدرا: اولین نفسی که داشتیم نفس نباتی بود. نفس نباتی صورت اخیره بود. از آن می توانستیم نام را انتزاع کنیم، اما نام جزء آن نیست، بلکه به خاطر فرق بین فصل اشتقاقی و فصل منطقی توضیحش آمده است. نام در نفس نباتی بود، اما به عنوان لازم او بوده است. نفس نباتی وجود نباتی است، این نفس شد نفس حیوانی. نفس نباتی آیا آن نام را دارد، به چه دلیل؟ به دلیل این که همان وجود نفس نباتی آمد در درون نفس حیوانی و به نحو اندراج در آن هست. وقتی نفس نباتی لازمه اش بود نام، آیا باز هم بر این نفس حیوانی نام صادق است؟ بله، یلزم، جوهر هم؟ بله، یلزم، حیوان؟ بله، یلزم.

این همه چیزهایی است که در باب وجود گفته ایم و خصایص فصل همه در وجود یافت می شود.

وجود را گفتیم: نه جوهر است و نه عرض، ... از باب اتحاد متصل و لا متصل تک تک معانی ماهوی از دل وجود در می آید.

این بحث در لابلاي فصول و ماهیات گم شده است و در ص ۸۲ نهاییه توضیح داده شده است.

همه چیزهایی که خواندیم را باید عود دهیم و به نحو لَمّی بیان کنیم، یعنی به نحو وجودی بیان گردد:

اسفار ج ۶، ص ۲۶۵

«أحدها أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها و هويتها و هي المسمأة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء و بالعین الثابت عند الصوفية و ذلك البعض قد يكون متعددا و قد يكون واحدا و يقال له الماهية البسيطة و المعاني المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد و يقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا و قد تكون موجودة بوجودات متعددة و يقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسم النامي و فصله من

صورته و هو الحساس ثم لا بد أن يكون لمادته و صورته ضرب من الاتحاد في الوجود- حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الإنسان و إلا فلم تكن الماهية ماهية واحدة و جهة الوحدة أنما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لأن الصورة هي أقوى تحصلا من المادة لأنها مفيدة المادة كما يُبَيِّنُ في موضعه، و كونها [صورت] جهة الوحدة- عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا- مصداقا بنفس ذاته [اين بنفس ذاته را بعدا بايد توضيح دهم] لحمل جميع المعاني التي بعضها بإزاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهية و إلا [-١] لكان المفروض فصلا نوعا [-٢] و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصله [-٣] و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما و لا بأن يكون عارضا لازما له، [يعنى عارض الوجود نيست، بلکه عارض الماهيه است.] إذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسي و ما قيل في المشهور أن الجنس عرض أو عرضي للفصل- ليس المراد منه عارض الوجود كالمضحك و الكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهية له [اصلا فصل اشتقاقي ماهيت ندارد، منظور از ماهيه الفصل الاشتقاقي ذات فصل است.] و السر في ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة و المنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجي «٢» و الوجود لا حد له و لا ماهية

ص ٢٦٦

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقي و هو الصورة النوعية في الخارج مضمَّن فيه المعنى الجنسي بل إنما يكون المغايرة و الاتصاف في ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل و هما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي و المقصود أن المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان و هو الناطق- بل النفس الإنسانية من حيث إن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل و مفهوم الجسم الطبيعي- و مفهوم النامي و مفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الإنساني- و بعض هذه المفاهيم موجود بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق و هي من الجوهر إلى الحساس و طائفة أخرى و هي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد آخر في النبات و طائفة أخرى في الجماد و بعضها كالجوهر القابل

للأبعاد ذى الطبيعة الجسمية فى الجسم العنصرى و بعضها و هو الجوهر ذو الأبعاد يوجد فى الجسم المقدارى الجوهرى و أما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهیولی فعلم من هذا أن الأشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد بوجود واحد.»

فصل به حسب ذاتش نه جوهر است و نه عرض، و اصلا ماهیت ندارد.

- نحوه اخذ ذاتی و عرضی از وجود را بیان خواهیم کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۴ (۱۳۹۴.۲.۲۰ / ۲۱ رجب / یکشنبه)

در مرکبات ماده تمام حقیقت شیئی به فصل اخیر است.

در جلسه قبل گفته شد: صور نوعیه و قتی جامع همه معانی ماهوی هستند، به چه معناست. باید توجه کرد که صورت اخیر ای که قرار است جامع همه حقایق باشد، به لحاظ وجودی در فضای حرکت جوهری واضح است و یک نوع تضمین وجودی است. بحث هایی مانند این که نفس نباتی در دل نفس حیوانی وجود دارد به نحو فصل اشتقاقی، این به نحو وجودی است.

اسفار ج ۵، ص ۳۴۱

تقریباً این حال و هوا حاکم است. هر جا صدرا بحث حرکت جوهری و اشتداد صوری و صورت های تدریجیه مطرح است،

شاید از ص ۲۷۵ ج ۵ هم بشود این معنی را فهمید.

اما اگر به لحاظ ماهوی نگاه کنیم، تمام ماهیات گذشته از دل فصل اخیر به دست می آید از باب تضمین لوازم.

یعنی در اینجا فصل اخیر به گونه ایست که یصدق علیه معنای نموّ و حیوان و ناطق و... موطنی است که بر او صدق می کند. والا خود فصل بسیط است و جزء ندارد. تبیین و تحلیل صدرا را گفتیم. در فضای مشائی هم چنین اشکالاتی مطرح می شد و جنس به عنوان عرض عام به حساب می آمد.

این توضیحات صدرا به عنوان لوازم است. در مورد بسایط مثل سفیدی، اجزائش را چه کار می کردیم؟ در حالی که اصلاً جزء نداشت. بکله اجزاء تحلیلی تبیین می شد.

در مورد فصل اخیر هم باید گفت: این فصول سابقه را به عنوان حالتی از فصل اخیر می یابیم. لذا صدرا گفته است که عروض این ها عروض تحلیلی است. که باید از دل ذاتش افزا شود. حالات و خصیصه های غیر وراء. لذا صدرا گفته است: ينتزع و يتحد. بله از یک جهت دیگر هم می شود به این اجناس پرداخت، از راه هیولای ثانیه هم به شکل وجودی می شود به آن پرداخت اما سخن ما در مورد فصل اخیر بوده است. که بسیط است و جزء در آن راه پیدا نمی کند.

نکته ای که مورد نظر است

از همین بحث آن نکته ای که به دنبالش بودیم نیز روشن میشود: معانی کلیه ماهویه نمی شوند حقایق اندماجی در فصل اخیر، بلکه حقایق انتزاعی از او و خاصیت و لازم اوست. حقایق اندماجی در فرض اول که به نحو وجودی است معنی دارد. اما به لحاظ ماهوی دیگر این اجناس و فصول سابقه به نحو اندماجی ممکن نیست، بلکه به نحو انتزاعی است. گرچه این لوازم ریشه دارد در آن حقایق اندماجی، نفس نباتی که لازمه اش نام است. که مفهومی کلی است و جنس و فصل دارد، این حقایق اندماجی به نحو وجودی است، اما این ماهیات انتزاع می شوند به نحو لوازم.

اسفار ج ۹ ص ۱۸۷ و ۱۸۸

«و توضیح هذا المقام أن الماهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي أجناسها و فصولها بحذاء أجزائها المادية و الصورية كما مر في مبحث الماهية فنقول لتلك الماهية اعتباران اعتبار كثرتها و تفصيلها و اعتبار وحدتها و إجمالها، [۱-] فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلي و أردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعاني التي هي بحذاء تلك الأجزاء [۲-] و إذا نظرت إليها من الجهة التي هي بها واحد و هي صورتها الكمالية [که

همان صورت اخير است] و أردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء، لأن الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا و لا ذهنًا كما هو التحقيق، بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة [كه همان مضمون صدق و انطباق است] على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها [از آن صورت كمالیه] بحسب ذاتها بذاتها [از نفس وجود باید بر بیاید نه از غیر وجود] من [این بیان بحسب ذاتها بذاتها است] غير انضمام شيء إليها و هي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ١٨٨

مع ذلك ليست داخله في ماهيتها [صورت اخيره] إذ لا ماهية لها غير الإنية لما سبق أن الصور الكمالية للأشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الوجودية و قد مر أن الوجود لا حد له - لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بأدون و أنقص من التعريف الحدى بالأجناس و الفصول لأن تلك الأجناس و الفصول متحدة بها [صورت اخيره] منتزعة منها و هذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية «أن البسائط قد يحد باللوازم التي توصل الذهن إلى حاق الملزومات و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود» انتهى [صدرا این بحث كه بسايط تعريف ندارند را فقط در ضمن عنوان حکمتنا المشرقيه آورده است، هر وقت تعبیر کرده است به حکمه مشرقیه یا حکمتنا المشرقيه، ذیلش این بحث از شیئیت شیئی به فصل اخير است را آورده است. این هم به خاطر این است كه بوعلى این بحث را در حکمت مشرقیه مطرح کرده است. این حکمت مشرقیه صدرا یک پایش در حکمت مشرقیه بوعلى است و یک پایش در مکتب شیخ اشراق است. چرا كه از بیان بوعلى بر می آید كه این فصل اخير زیر سر وجود است.] و سر هذا القول - و هاهنا أيضا من المواضع التي يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره و تعريف المبادئ الوجودية لا يكون إلا على هذا الوجه [يعنى به لوازم. در مورد وجود به غير از این نمی شود تعريف كرد.] و هكذا تعريف القوى بأفَاعِيلِهَا، فقد علم بما ذكرناه أن للإنسان وجودين وجود تفصيلي و وجود إجمالي فوجوده التفصيلي أنما يتحقق بمادة جوهرية و صورة اتصالية مقدارية و صورة هي مبدأ النمو و التغذية و أخرى مبدأ الحس و الحركة الاختيارية و أخرى ناطقة فيقال في حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و هذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف و الكمال - و كلما يترتب على الأقدم الأخس و يلزمه يترتب على الآخر الأشرف و يلزمه على الوجه الألف الأبسط و أما وجوده الإجمالي فإنما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط و أعلى.»

صدرا: نمو لازمه نفس نباتی است، اما نفس نباتی كه همه چیزش به نمو نیست، بلکه لازمه ای دارد به اسم نمو.

هویت تدریجیه للطبایع جسمانیه امر متشخص است و هویت وجودی دارد.

«و ذلك لأن الصور المنوعة للأجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة [صورت اول آمد بعد صورت لاحقه و همين طور صورت های بعدی] لا ماهية لها من حيث هي آليات دائرة متجددة [تا اینجا گفتیم وجودی است]، نعم ينتزع منها [وجودات] مفهومات كلية تسمى بالماهيات و بالحقيقة هي [ماهيات] لوازم لتلك الوجودات [در فرع دوم نهاییه گفتیم: وجودات مشتخص اند و احكام خاص دارند و احكام ماهيات کلی است و به وجود نسبت داده نمی شود.] و إن كانت ذاتيات للمعاني المنبثقة عنها كما عرفت [که این را بعدا عرض خواهیم کرد.] و نحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب^۴ على أن الصور المنوعة للجواهر ليست داخلية تحت أجناس مقولة الجوهر و لا تحت شيء من مقولات الأعراف - بل إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر و لا كم و لا كيف و لا غيرها من المقولات و أجناسها و أنواعها لأنها [صور اخيره] وجودات محضة [به لحاظ مباحث حرکت جوهری دم به دم به شیی صورت اخيره افاظه می شود.] فائضة من شئون الحق الأول و هي آثار لأشعته العقلية و ظلال لإشراقاته النورية.»

که تعبیر اتحاد را به کار می برد:

«نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا إليه من كون الصورة التي يحاذي بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و الماهية خارجة عن الوجود حدا و مفهوما، متحدة معه وجودا [که یصدق و ينتزع].» دیگر می بینیم که فصل و وجود یکی شده اند.

با همین توضیحات:

^۴ - ج ۵ ص ۱۸۱ و ج ۶ ص ۲۶۵

عملا فصل تعريف پذير نيست، پس فصل را بايد با چي تعريف كرد؟ با لوازم. لوازم شئي كه حقيقت شئي را نمي تواند بيان كند.

لذا اينجا آن حرف بوعلی در مقدمه رساله حدود كه مي گويد: تعريف حدى اشياء تعسر بل تعذر دارد، به اين خاطر است كه فصول حقيقي اشياء وجود است.

اسفار ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۳

« و اعلم أن الشيخ الرئيس «۱» ذكر في التعليقات^۵ بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض فإننا لا نعرف حقيقة الأول و لا العقل و لا النفس و لا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۳۹۲

الفلك و لا النار و الهواء و الماء و الأرض و لا نعرف أيضا حقائق الأعراض و مثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا «۱» شيئا له هذه الخاصة و هو أنه الموجود لا في موضوع و هذا ليس حقيقته و لا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص و هي الطول و العرض و العمق و لا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئا له خاصية الإدراك و الفعل فإن المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته و لازم له و الفصل الحقيقي لا ندركه و لذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم و نحن إنما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ثم توصلنا إلى معرفة إنيته كالأمر في النفس و المكان و غيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها- أو من عارض لها أو لازم و مثاله في النفس أنا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا و رأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصا- أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة و لازما لازما- فتوصلنا بها إلى إنيتها إلى آخر كلامه.

أقول تأويل كلامه [كه نشان می دهد کلام بوعلی مرادش این نیست بلکه می توان این معنی را از کلامش به دست آورد.] ما أومأنا إليه و أقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهاننا شبيها باللم- حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۳۹۳

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات و عنوانات صادقة عليها و تلك المفهومات و إن كانت داخلية في المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا و ما يسمى فصلا إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة. و الشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته و هويته و حقيقته [كه اشاره دارد به فصل اشتقاقى و منطقى] و كذا فصول سائر الأنواع و الأجناس و الأول يسمى فصلا منطقيًا- و الثانى فصلا اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب و المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه و ذلك [فصل منطقى] بالحقيقة لازم من لوازمه [فصل اشتقاقى] و من هذا الموضع يعلم أن للوجود أعيانا خارجية و ليس عبارة عن مفهوم عقلى انتزاعى إضافى يتكثر بتكثر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه.»

با این توضیح می شود گفت که چرا وجود مجهولة الاسامی است؟

الان صدرا همین حرف را در مورد فصول می زند که مجهولة الاسامی است. یا اسم ندارد اگر به حقیقتش برسید یا نمی شود به حقیقتش رسید.

اسفار ج ۴، ص ۱۶۹

«فاعلم: أن الفصول البسيطة مجهولة الاسامى إلا باللوازم و لا يجوز أن يكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس و ليس لزوم الجنس لها و عروضه إياها عروضاً خارجياً أو ذهنياً بمعنى أن يكون للعارض وجود و للمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس [این عبارت توضیحی دارد که باید بعد گفته شود...] لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين و الإبهام كما بين الوجود الشخصى و الماهية النوعية. إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازماً مشتركاً هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود و التسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب [ج ۱ اسفار، ص ۴۹] أن الوجودات الخاصة مجهولة الاسامى و إنما الاسامى للمعاني الذهنية و الكليات المعقولة.»

«و السر فی الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهدة الإشراقية و أن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس و الفصل ليس إلا الماهية الكلية النوعية.» و وجود دارای حد نیست.

نحوه تحقق کلی طبیعی در خارج

طبق این بحث کلی طبیعی در خارج چگونه است؟

خارج را فقط فصل اخير پر کرده است که وجود است، بلکه ماهیت فقط متحد با اوست و ثانيا و بالعرض موجود است.

صدرا بعد از این که شیئیت شیئی به فصل اخير است، یکی از لوازمی که می گیرد همین مطلب است که کلی طبیعی خودش در خارج نیست بلکه به عرض وجود موجود هستند.

« أن حقيقة «۲» الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج - فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتيات موجودة بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضي موجود بالعرض أي متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن «۳» بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۳۷

ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا أن ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه في الواقع.»

بیان حاجی بر عکس است و شیئیت شیئی به فصل اخير است را از را تحقق کلی طبیعی در خارج بالعرض تبیین می کند. که به نظر می آید بر عکس بیان صدراست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۵ (۱۳۹۴.۲.۲۱ / ۲۲ رجب / دوشنبه)

در مورد نحوه تحقق کلی طبیعی در خارج، بررسی که کردیم، دیدیم این ماهیات از فصل اخیر انتزاع می شود. شیئیت شیئی به فصل اخیر شد. این هم شد وجود. وجود هم که لاماهیه له. پس این ماهیت به عنوان لازم و خاصیت غیر وراء از وجود انتزاع می شود.

گفتیم فصول اخیر شیئی وجودات اصیل اند و این ها خاصیت غیر وراء دارند و معانی کلیه می شود از آن ها انتزاع شود.

همین باعث شده است که صدرا بگوید: می توان فهمید وجود کلی طبیعی در خارج چگونه است.

مشهور حرفشان این بود که: همان گونه که وجود در خارج است، ماهیت هم در خارج هست و خود خارج است. صدرا: ماهیت به چه نحو موجود است؟ خاصیت و لازم غیر وراء نه به عنوان متن. متن همان فصل اخیری است که وجود است که لاماهیه له. با این بیان حرف مشهور را نمی توان زد، از سویی حرف متکلمین هم نمی شود زد که اصلا کلی طبیعی در خارج نیست. بلکه وجود در خارج این لازم و خاصیت را دارد.

اگر از ماهیت از سنخ لازم و خاصیت وجود است، پس نه حرف متکلمین درست است که اصلا در خارج نیست، و نه حرف مشهور که خود کلی طبیعی در خارج هست.

فصول وجود است اما خاصیت های غیر وراء و لازم غیر وراء دارد. پس کلی طبیعی در خارج هست بالعرض نه بالذات.

ماهیت بالعرض موجود است نه مثل متکلمین که اصلا موجود نمی دانند و نه مثل مشهور که بالذات موجود و اصیل می دانند.

صدرا این نتیجه را در مورد کلی طبیعی پس از مسأله شیئیت شیئی به فصل اخیرش است گرفته است. ماهیت خودش بالذات نیست، بلکه بالفصل الآخر موجود است. این بیان لمی تحقق بالذات نداشتن کلی طبیعی در خارج است.

با این توضیح در واقع می توان گفت: از فروع بحث ما که گفتیم: شیئیت شیئی به فصل اخیر است، این است که کلی طبیعی به این گونه در خارج است.

حاجی سبزواری در غالب جاهایی که این مسأله را مطرح می کند، برای تبیین و استدلال بر این که فصل خود وجود است و نحوه وجود است، از رابع اقوال که کلی طبیعی بالعرض موجود است، استفاده کرده است. به نظر صدرا خیلی طبیعی تر بحث را پیش برده است.

سوال: بدون بحث از فصل اخیر وجود است می توان همین حرف را در مورد کلی طبیعی زد؟

بله. با مباحث اصالت وجود و بیان هایی که داشتیم اثبات کردیم که ماهیت بالعرض موجود است.

اگر حاجی می گفت: وقتی اصالت را درست کردیم و ماهیت با این توضیح نباید وراء آن باشد، ... ولی این نمی تواند برای تثبیت این که فصل وجود است به درد بخورد.

بله به لحاظ مباحث قبلی کلی طبیعی در خارج موجود است بالعرض. ولی این بیان صدرا که از راه شیئیت شیئی به فصل اخیر است و فصل اخیر هم وجود است، لذا کلی طبیعی بالعرض در خارج محقق است.

اسفار ج ۲، ص ۳۶

« أن حقيقة «۲» الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية فالوجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج - فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمي بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمي بالعرضيات فالذاتيات موجودة بالذات

أى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضى موجود بالعرض أى متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا
للکلی الطبعی كما یظن «۳» بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۳۷

ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه [که با بحث انطباق و اتحاد و لازم غير وراء دارد توضیح می
دهد.] فی الخارج لا أن ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه فی الواقع.»

شواهد ص ۱۳۳

« فالذاتی متحد معه و محمول عليه بالذات و العرضى بالعرض ... فهذا معنى وجود الكلى الطبعی أى الماهية من
حيث هي في الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء أنها موصوفة بالوجود بمعنى أن الوجود كما هو منسوب
إلى الشخص منسوب إليها و لا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها أنها غير موجودة بوجود الشخص أصلا.
فالمذهب المنصور أن الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخص بنفسه و الماهية ينتزع من نفسه و العرضى ينتزع
من وجود متعلق به.»

تعلیقه بر حکمت اشراق ص ۴۹ مفصل این را توضیح دادیم و متنش را خواندیم.

عوارض برخاسته از ذات (غير وراء) و از غير ذات (وراء)

قبلا بحثی داشتیم که: ماهیت و وجود در خارج هیچ یک بر هم تقدم ندارند.

صدرا: ما از یک جهت در خارج با یک واحد روبرویم و ماهیت را از وجود جز به تحلیل عقلی نمی توان جدا
کرد. و به لحاظ خارج نمی توان گفت کدام بر کدام مقدم است. بلکه به لحاظ تحلیل عقلی، می گوید: وجود در
خارج مقدم است بر ماهیت.

ماهیت را از متن وجود باید انتزاع کرد و این ماهیت وراء وجود نیست، بلکه از نفس ذات وجود کننده می شود.
چون در متن خارج با یک واحد روبرو بودیم و همان واحد به من اصالت داد، همان هم به من ماهیت داد.

واقعیت این است که از نفس ذات وجود ذاتیات انتزاع و کنده می شود، اما عرضیات چی؟

عرضیات به عنوان عرض است و وجود عرضی است. به تعبیر دیگر: یک وجود ذاتی دارد و یک وجود عرضی. مثلاً: ذات زید یک هویت جوهری دارد که از آن جوهر می‌کنیم، قد یک متری هم دارد که آن را از نحوه وجود دیگری می‌کنیم که وجود لغیره عرضی است. این در مورد عرض غیر لازم است، گرچه در مورد لازم وراء هم می‌توان این حرف را زد. لازمی که از دل ذات کنده نمی‌شود.

صدرا: اگر از ذات کندم، لازم غیر وراء است و اگر از ذات نکندم، لازم وراء است.

بنابراین آن چه در کلیات خمس آمده است: جنس و فصل ذاتی و عرض عام و خاص، خارج از ذات و عرضی. صدرا: گاه از نفس وجود ملزوم می‌کنم، یک وقت از وجود لازم همراه ملزوم می‌کنم. این می‌شود عرضیات.

صدرا: این‌ها را هم از ماهیات می‌کنیم، اما یک دسته ذاتی و یک دسته غیر ذاتی است.

عوارضی که خارج از ذات است، همراه با یک نحوه وجود عرضی ملازم با وجود ذاتی است.

این تحلیل دقیقی از صدرا در تحلیل وجود اعراض است.

اگر از نفس ملزوم به نحو غیر وراء کنده شد، می‌شود ذاتی. اگر از وجود وراء کنده شد، می‌شود عرضی.

لازم غیر وراء بر دو گونه است: حدی و غیر حدی. که این را توضیح می‌دهیم.

اعراض، با این بیان، بالضمیمه نیست، بلکه همه نحوه وجود اتکائی به وجود اصیل دارند.

این باعث شده است که صدرا تعبیر کرده است: من نفس ذاته بذاته، منتزع من ذاته...

برداشتم این است که اکثر فیلسوفان صدراپی، نتوانسته‌اند تمام لوازمی که صدرا نتیجه گرفته است برسند. دلیلش

هم این است که مؤسس به خاطر جولانی که دارد خیلی در صدد تنظیم مطالب

حاجی جزء محققان درجه یک صدراست به دلیل این که تمام آثار صدرا را دیده است و استفاده می‌کرده است

از تمام نکاتی که صدرا در آثارش گفته است استفاده کرده است گرچه گاهی از دستش هم در می‌رود که این

طبیعی است.

مطالب اسفار ج ۲ ص ۳۹ تا ۴۲ خیلی عالی است.

اسفار ج ۲، ص ۳۶

«و سینکشف من تلك الأصول و مما سیأتی أن حقيقة الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهیات التي هي أشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود، [که همان صورت نوعیه است.] لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس [اگر من به جای صدرا می بودم می گفتم: حکمت من اقتضاء می کند که حس هم شهودی باشد.] أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته [یعنی از دل آن وجودات خارجیه، که همان لوازم غیروراء است که می شود ذاتیات] مفهومات کلیة عامة [جنس] أو خاصة [فصل] و من عوارضه أيضا كذلك [یعنی عامه و خاصه که همان عرض عام و عرض خاص هست] و يحکم علیها بهذه الأحكام [ذاتی و عرضی] بحسب الخارج [این همان است که صدرا می گوید من این ها را خارجی کرده ام نه ذهنی صرف.] - فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى [که در جای دیگر گفته است که این جهت اخری وجود ملازم با آن ذات وجود است.] يسمى بالعرضيات فالذاتی موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضی موجود بالعرض أي متحد معه اتحادا عرضيا [چون داخل در ذات نیست و غیر وراء نیست، بلکه وراء است.] و ليس هذا نفيًا للکلی الطبيعي كما یظن بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتيا [که برخاسته از ذات وجود است] بمعنی أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج [به نحو حالت و خصیصه غیر وراء] لا أن ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه في الواقع.»

اسفار ج ۲، ص ۲۹۰

«فلم یبق إلا كون الوجود متعلق الجعل و الإفاضة دون غیره فقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية و قد بینا في مبحث الماهية أن الوجودات الخاصة الإمكانية هي بعینها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر و ينتزع - من الأشخاص الوجودية الجنس و الفصل و النوع و الذاتی و العرضی و يحکم بها علیها من جهة ذاتها [که می شود جنس و فصل] أو عارضها الذي هو أيضا نحو من الوجود [یعنی وجود عرضی یک نحوه وجود اتکائی است. به نحو وجودی به آن نگاه کنید.] [فصل و جنس هر یک تحلیل وجودی دارد، اعراض هر یک تحلیل وجودی دارند که صدرا این ها را خیلی عالی توضیح داده است. که صدرا می گوید: همه این ها لوازم فصل

اشتقاقى هستند. كه در تعليقه بر الهيات شفاء ص ٧١ مخصصات الاجسام و المواد ما هى كمالات ... خيلى عالى
توضيح داده است. [٤] فلهدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٢٩١

المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صور متميزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل و اعتبارات يتعلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفة فى التباين و الاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره و أخرى صورة يشاركه فيها عمرو و بكر و أخرى صورة يشاركها فيها الفرس و غيره و على هذا القياس فإن قيل هذا إنما يستقيم فى النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس فى الخارج لونية و فى آخر به امتياز السواد عن سائر الألوان و لهذا لا يصح أن يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما واحد و أما فى غيره فالذاتيات المتميزة فى العقل - متميزة بحسب الوجود فى الخارج و ليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات فى كونه جسما و يمتاز عنه بالنفس الحيوانية و جعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى إذا زالت عنه النفس بقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذى مات و جسميته باقية الوجود.»

اسفار ج ٢، ص ٢٩٧

«فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسماة بالذاتيات - إن كان منتزعة من نفس وجود شىء أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه [كه از نحو وجود اتكائى انتزاع مى گردد.]»

اسفار ج ١، ص ٤١٥

«فقد انكشف أن الصوادر بالذات هى الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النعوت هى المسماة بالذاتيات - ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجودية المصدرية.»

بعد بيان خواجه نصير را مى آورد كه وجود در نفس الامر تقدم بر ماهيات دارد و بعد چنين بيان مى كند:

«ثم العقل ينتزع منه الماهية فى حد نفسه و يحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود.»

٤ - « أن مخصصات الأجسام و المواد منها ما هى كمالات يستكمل بها المادة و يتوجه إليها الطبيعة من الوجود الأدنى لا جنس إلى الوجود الأقوى الأشرف و منها ما هى لواحق غير كمالية لا يصح أن يكون غايات أخيرة و لا متوسطة بل يكاد أن يكون من اللوازم الضرورية

الحاشية على الهيات الشفاء، ص: ٧٢

للأمر العام أو من التوابع الاتفاقية فالضرب الأول عندنا و عند المعترين من المشائين هى المسماة بالصور النوعية و الطبائع الجسمية و الضرب الثانى هى العوارض الخارجية و الأولى لكونها متقدمة فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة و محصلة للأنواع التى يخصها فهى يكون لا محالة جواهر و الثانية لكونها متأخرة عن الأنواع و لحوقها إياها بعد كمالها و تمامها يكون أعراضا.»

نکات پس از کلاس:

- شتون دو گونه است: حلولی، صدوری. قوی شأن صدوری است ولی اعراض شأن صدوری نیست بلکه حلولی است. بر او می نشیند که عرض می شود. اعراض شأن حلولی است نه شأن صدوری.
- شیخ اشراق بین عرض و فصل تفاوتی قایل نیست. و ممیزه شخص را همان اعراض می داند. شبیه به دیدگاه مادیینی که الان می گویند هر موجود مادی، جسم است با یکسری حالات ویژه.
- لازم قرار نیست که همان خاصیت ملزوم را داشته باشد. اسفار ج ۲، ص ۴۱ از خود بوعلی می آورد و توضیح می دهد که لازم نیست هر چیزی تعریف داشته باشد. « ما أوضحه الشيخ فی قاطیغوریاس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشياء فیها أن کل ما له من الأشياء حد نوعی فهو منحصر فی هذه المقولات بالذات و لا یجب أن یكون لكل شیء حد و إلا یلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما یتصور بنفسها لا بحدھا كالوجود و كثير من الوجدانیات.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۶ (۱۳۹۴.۲.۲۲ / ۲۳ رجب / سه شنبه)

بیان لمّی پدیدار شدن ماهیت از وجود.

گفتیم فصل نحوه وجود است و بر این اساس ماهیات باید از فصل بریاید که به عنوان لازم غیر وراء است، نتیجه گرفته شد که کلی طبیعی بالذات در خارج موجود نیست.

رسیدیم به عرضیاتی که از اشیاء می گیریم.

صدرا: کلی طبیعی از اشیاء گرفته می شود. صدرا این را به شکل وجودی تبیین کرده است که: اگر لازم غیر وراء را از موطن ملزوم گرفتید، ولی اگر از یک نحوه وجود دیگری گرفتید می شود به عنوان عرضی.

مشاعر ص ۲۳ سطر ۱۹

«و الحاصل أن کونهما معا فی الواقع عبارة عن کون الوجود بذاته موجودا، و الماهية

المشاعر، ص: ۲۴

متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهية، أفاد وجودها، و إذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه. فلا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر. و ما قال بعض المحققين [خواجه نصير] من أن الوجود متقدم على الماهية، أراد به أن الأصل في الصدور و التحقق هو الوجود، و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى الكلية المسماة بالماهية و الذاتيات عليه، كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان آخر تسمى بالعرضيات.»

شواهد الربوبية، ص ١٣٣

«أن ما يتقوم و يوجد به الشيء من ذوات الماهيات المركبة أو البسيطة ليس إلا مبدأ الفصل و سائر الصور و الفصول التي يؤخذ منها و يتحد بها هي بمنزلة اللوازم الوجودية لمبدأ هذا الفصل و إن كان كل منهما مقوماً لحقيقة أخرى بحسب وجودها فحقائق الفصول ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية. فالموجود من كل شيء في الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بوسيلة الحس و المشاهدة [ص ٣٦ اسفار مشاهده الحضوريه داشتييم] من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عارضه أيضاً كذلك [عامه أو خاصة] فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسية و فصلية أو عرضية عامة و خاصة.

فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه من جهة أخرى يسمى بالعرضيات. فالذاتيات متحد معه و محمول عليه بالذات [چون از نفس وجودش انتزاع می شود] و العرضيات بالعرض. [چون از وجود عارض بر آن وجود انتزاع می شود]. ...

فهذا معنى وجود الكلى الطبيعي أى الماهية من حيث هي في الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء أنها موصوفة بالوجود بمعنى أن الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها و لا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها أنها غير موجودة بوجود الشخص أصلاً. فالمذهب المنصور أن الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخص بنفسه و الماهية ينتزع من نفسه و العرضيات ينتزع من وجود متعلق به.» كه اين ادبيات را نشان می دهد كه نحوه وجود ديگرى است.

بخش سوم بيان لمى پديدار شدن ماهيات است.

این بیان لمى را كمى توضیح بدهیم كه چگونه رخ می دهد.

جمع بندی تبیین لمّی پدیدار شدن ماهیت از وجود

برخی هیچ تصویری از ماهیت ندارند و او را تقریباً هیچ نمی دانند. در حالی که اینگونه نیست، ماهیت واقعی است و برای خودش به صورت مفصل توضیحاتی دارد.

ماهیت هر شیئی مرکب از جنس و فصل است، که بالاجمال تمام اجناس و فصول سابقه را در خود دارد.

دقیقا چیست؟ این صورت نوعیه یعنی مجموع جنس و فصل ها. آن چه که آهسته آهسته و جسته جسته جمع شده است و شده است این.

در واقع ماهیت صورت نوعیه است و تمام این هایی که به تفصیل آن را دارد. جنس یک ماهیت اشتراکی است. ما تا می گوئیم انسان^۲ به دو وجه می توان به آن نگریست، حیوان یا انسان^۱.

این پرسش برای فیلسوف مطرح می شود: این جنس و فصل زیر سر چیست؟

در بسایط خیلی راحت می شود توضیح داد که چه خبر است که صورت اخیر همه باید در آن باشد ولی چون بسیط است سایر اجناس و فصول به نحو لوازم او خواهند بود

اما ماهیات مرکبه: آن چه باعث می شود جنس ساخته شود هیولی است. با تفاوت بشرط لا و لابشرط.

عملا ما را می کشانند به هیولی و صورت خارجی. پس در واقع از ما بپرسند این ماهیات را چه چیزهایی تشکیل می دهند؟ می گوئیم اجناس و فصول خارجی.

صدرا: بحث را از وجود ماهیت بکشیم به سمت واکاوی خود ماهیت. این ماهیت زیر سر اجناس و فصول خارجی است.

حقیقت انسان را چی تشکیل می دهد؟ تمام ذات انسان را چی تشکیل می دهد؟ صورت اخیر.

بعد دید صورت اخیر یک شکل خاصی است. چون ذیل جنس نمی گنجد، به دلیل این که خودش نمی تواند هویت نوعی داشته باشد و هویت فصلی و صورتی دارد، ماهیت ندارد. دید این صورت اخیر ماهیت ندارد. ولی

از او موج می زند همه این ها، یصدق علیه الجوهر، نام و... که همه این ها به نحو تضمین به نحو حقایق غیر وراء از دلش موج می زنند.

وقتی خواست ماهیت را تحلیل کند، دید چنین چیزی سر در آورده است که فصل اخیر هویت ماهوی ندارد بلکه هویت وجودی دارد. که ۶ خصیصه دارد و آن ها همه خصایص وجود است. بسیط، تشخص،....

نتیجه گرفت که فصل اخیر همان وجود اصیل است. وجود اصیل است.

با این بیان نقطه اصلی پیدا کردن ماهیت از وجود را پیدا کردیم که همین صورت اخیر است. این ماهیت ندارد، جنس هم که ندارد، جوهر هم که نیست، پس چه شده است که این ها از او بر می آید؟ امر بسیط است، ولی همان طور که بوعلی گفته است می توان از امر بسیط لوازمی را به دست آورد با این که جزء ذاتش نیست ولی به عنوان حد و تعریف آن به حساب می آید.

تنها راهی که داریم چیست؟ از دلش کنده می شود. به عنوان لازم غیر وراء و حالت غیر وراء.

یعنی با او متحد در خارج است. لذا انتزاع می شود. لذا می شود بر آن صدق کند. یعنی من وقتی به آن نگاه کردم، دیدم در دلش هست، در خودش هست، به نحو اتحاد بالعرض. اتحاد متحصل و لامتحصل اما نه این که خودش است.

اولا در خارج متحد، سپس انتزاع می شود، سپس صدق بر خارج. صدق هم خبر می دهد که در خارج متحد است و انتزاع هم خبر می دهد که در خارج متحد است.

اگر خوب بگوییم باید گفت: کلی طبیعی و ماهیت از چه بر آمد؟ از وجود. حقیقت آن هم به صورت اخیر است که وجود است. وجود اخیر است که سبب انتزاع ماهیت و کلی طبیعی از وجود شود.

گرچه با مباحث قبلی و بنا بر مبانی اصالت وجود می توان انتزاع ماهیت از وجود را تبیین کرد. اما اینجا بیان لمّی به گونه ای دقیق بیان شده است که ماهیت چگونه از وجود و فصل اخیر انتزاع می شود.

صدرا در مفاتیح الغیب حدود ص ۳۹۴ می گوید: من بالوجدان به خودم که نگاه می کنم، در عین این که راه می روم و کارهای نموی در من هست، یک چیز دیگری در خود می بینم که همه چیز در آن موج می زند که منظورش همان صورت اخیره است.^۷

در همان صفحات این مسأله را مطرح می کند که چگونه اشتداد بر اساس حرکت جوهری در صورت اخیره رخ می دهد.

سرّ این که ماهیت حالت غیر وراء وجود است، سرّ این که خارج را وجود پر کرده است و... روشن می شود.

می رویم در ماهیت ذاتیاتی دارد که در وجود نیست، در وجود هم ذاتیاتی دارد که در ماهیت نیست.

لوازم شیئی ملزوم نیست، ولی ملزوم را در حد خودش نشان می دهد.

اینجا باید می گفتیم: ماهیت داریم. این ها ما را می کشانند به این که هیولی و صورت در خارج هست. بعد یک فصل حقیقی و اشتقاقی داریم و یک فصل منطقی. فصل حقیقی ماهیت ندارد و در عین حال متضمن همه این معانی هستند. ما در ارتباط با این فصل اشتقاقی، خواص آن را می گیریم.

^۷ - «إذا رجعت وجدانك لعلمت أنك أنت العليم العاقل الباقي مدة حياتك ولا مدخلية لشيء من البدن وقواه الحيوانية فضلا عن النباتية وغيرها في أنانيتك على أنك تعلم بالوجدان أن أنانيتك و هویتك الحاضرة غير أنانيتك التي كانت من قبل بوجه بل إنها قد انقلبت و انتقلت من حد نقص إلى حد كمال في أصل التجوهر و أيضا حضور أنانيتك التي هي الآن لديك ليس كحضور هویتك التي كانت منذ ثلاثين أو عشرين سنة بل لعلك تعلمها بعلم حصولي و بصورة زائدة على هویتك الآن كل ذلك مكشوف عند التأمل الصادق.

فإذا أحكمت هذه القاعدة و تقررت لديك فقد أمكنك أن تعلم أن

مفاتیح الغیب، ص: ۳۹۵

جوهریات الأشياء الواقعة في عالم الكون و هو جملة عالم الأجسام مما يجوز عليه التغير و الدثور و الحدوث و الانتضاء بعد ما كان متحفظا «۱» فيها شيء كالأصل و العمود و هو الذي يعبر عنه بالفصل الأخير و هو بإزاء صورة تمامية و إذا حققت الأمر هكذا سهل عليك أن تدعن بحدوث عالم الخلق كله و دثوره و زواله بل ببناء كل ناقص من جنس و مادة في ما يكمل به و يرجع إليه من فصل و صورة له حتى ينتهي الأمر إلى صورة الصور و الكمال الأخير الذي لا نقص فيه و لا قوة إمكانية استعدادية حتى يستحيل إلى صورة أخرى فهو مرجع هذه الاستحالات و غاية هذه الحوادث و الحركات فيكون لتماميته من عالم الأمر الحتمي و صورة القضاء الرباني من الحقائق المتأصلة التي هي ما عند الله و هي غير قابلة للزوال لأنها ليست من جملة العالم بل هي كصفاته من لوازم ذاته و عالم القضاء الرباني و صور ما في علم الله مصون عن التغير و الحدوث لأنها فانية في الله باقية ببقاء الله لا التفات لهم إلى ذواتهم و هوياتهم لأن هوياتهم لا يتحيت بحيثية إلا حثية واحدة وجودية وجوبية غير دخول معنى إمكاني أو استعدادي أو جهة عدمية أو شوب شرية فلا فرق بينهم و بين حبيبتهم إلا بالتنام و النقص و الشدة و الضعف فهي من مراتب إلهيته و لمعات إشراق ربوبيته لكونها أشعة و أضواء متفاوتة في النورية و القرب بالقياس إلى شمس عالم العقل و الفضل و منبع الجود و الوجود و مفيض الرحمة و النور.»

انسان دارد وجودش را نشان می دهد در حد خودش.

اما صدرا گفت که وجودات چون مجهولة الاسامی است از طریق ماهیات با آن ها ارتباط برقرار می کنیم.

اصل این بحث ها باید در مباحث جنس و فصل حل شود.

آن چه که در نهاییه ص ۸۲ آمده است به گونه ایست که چیزی نیست که در فضای اصالت وجود مطرح می شود ولی جایگاه آن اینجاست که صدرا مفصل در جای خودش بحث کرده است.

انسان در خارج خالص وجود است. اما ماهیت انسان را به اندازه خودش نشان می دهد نه به اندازه ای که در وجود هست.

انسان آنی که نشان می دهد هو هو ماهیت را نشان می دهد، ولی این از کجا پدید آمده است، وجود دارای این خاصیت است. انسان به عنوان وجود همان نفس ناطقه است که یصدق علیه الانسان. نفس ناطقه نحوه وجود اصیل انسانی است.^۸

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۷ (۱۳۹۴.۲.۲۷ / ۲۸ رجب / یکشنبه)

تصلب وجودی

تصلب وجودی که منجر به پیدایش حد وجودی می شود.

گرچه با مباحث قبلی از شدت و ضعف وجودی این ها را هم توضیح داده ایم.

بر اساس نحو من الوجود را توضیح دادیم، لمیت آن را هم بیان کردیم.

اما یک مسأله مانده است و آن این که چطور هر نحو وجودی که دارید، ماهیتی می دهد که حد است؟

^۸ - متونی که می تواند در بیان لمی پدیدار شدن ماهیات از وجود مفید باشد:

شواهد الربوبیه ص ۱۰۰ « و السر فيه أن الوجود هو الأصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته و لا يكون كليا و إن اختلفت المعاني المنتزعة عنه المتحدة به ضربا من الاتحاد باعتبار تطوراته في نفسه »

در مورد این که ماهیت چگونه حد وجود است و ماهیت چطور از دلش در می آید؟

این مقداری که گفتیم کافیهست، ولی می خواهیم به نحوی که سر و سامان داشته باشد بیان کنیم.

تشخص شیئی به وجود است.

مقدمه ۱: ماهیات در خارج نوع اند.

تحصل نوع به چیست؟ مثل بقر و غنم، درخت سیب و پرتقال و طلا و نقره و

نوع یک ابهام جنسی دارد، بعد تحصیل پیدا می کند. تحصیل نوع به فصل و صورت اخیر است.

مقدمه ۲: تحصیل نوع به فصل اخیر است.

تحصل نوع به فصل اخیر است، این حرفی نیست که فقط صدرا بزند، بلکه مشاء هم این را قایل است. یعنی قوام

بخش نوع فصل است. لذا ما اصلا جنس بماهوجنس در خارج نداریم.

ما عملا در خارج با انواع روبرویم یعنی تا می گوییم ماهیات، با انواع روبرویم. ماهیات خارجییه ای که می

گوییم در آن ها جنس خوابیده است.

نوع را هم کی می سازد؟ فصل اخیر.

این هم خیلی واضح است و نیازی به آدرس و ذکر منبع نیست، بلکه هرکسی خودش مراجعه کند آن را می یابد.

تحصل نوعی را فصل اخیر می دهد.

مقدمه ۳: شیئیت شیئی فصل اخیر است.

ما که گفتیم فصل اخیر تمام حقیقت شیئی است. آن صورت نوعیه اخیر خارجی، تمام حقیقت نوع را در خودش

دارد. در حقیقت انواع خارجییه ای که داریم به انواع است و آن انواع خارجییه هم به فصل اخیر است.

مقدمه ۴: صورت اخیر و فصل نوع ساز وجود است.

مقدمه 5: این صورت اخیر و فصل نوع ساز چه می کند در خارج؟

صدرا: صورت اخیر می آید وجود اخس را به وجود اقوی تبدیل می کند. معمولاً این جنس هایی که داریم، حالت ابهامی داشت، کی بود که آن را تبدیل به نوع ویژه کرد؟ صورت اخیر.

این صورت اخیر چه کرد؟ جنس وجود اضعف داشت و با آمدن فصل اخیر شد اقوی.

صدرا این حرف را آنجایی مطرح کرد که شیخ اشراق می گوید: هویت صورت ها هویت عرضی است.

مشاء می گفتند فصل باید هویت جوهری داشته باشد، اما چون بسیط است نمی توان جوهر را در آن اخذ کرد. اما شیخ اشراق: صورت اخیر یک شیئی می تواند اعراض باشد.

صدرا: جنس یک وجود اضعفی است که با آمدن فصل یک وجود قوی خارجی داریم. وجود تعبیر می کنیم چون قرار شد همه چیز را وجودی معنی کنیم.

صدرا: هر چیزی که باعث می شود این جنس که جوهر است قوام قوی وجودی به آن دهد مثلاً نباتی را به حیوانی یا حیوانی را به انسانی تبدیل کند که وجودی اقوی پیدا کرده است،

قوام بخش نمی تواند اضعف باشد، بلکه باید خودش جوهر باشد، اما چون ماهیت ندارد، بسیط است و لاماهیه له است و از جوهر هم بالاتر است، لذا یصدق علیه الجوهر نه این که جوهر باشد.

صدرا: فرق اساسی که می گوئیم فصل اخیر هویت جوهری دارد نه عرضی، این که اگر قوام بخش است نمی تواند عوارضش باشد، اما اگر عوارض باشد از امور پیرامونی آن شیئی باید باشد. اما اگر فصل قوام بخش ذاتی اش باشد، باید گفت جوهر است.

نکته: کار فصل نسبت به جنس این است که: این وجود اضعف را وجود اقوی می کند. یعنی می رساند تا صورت نوعیه بعدی که قوی تر است.

منظورمان این است که همین جنس خصیصه ای دارد اما رفتیم در فضایی بالاتر، یعنی همین جنس اضعف شده است اقوی. یعنی به ساحت هایی رسیده است که قوی تر از قبل است.

تحصل نوع به فصل است و فصل هم شده است نحوه وجود. با تنوع فصول، تنوع انواع را هم خواهیم داشت.

کیست که می گوید این نوع؟

تصلب از کجا آمده است؟ چه چیزی سبب این حد شده است؟

فصل. پس خود وجود است که دارد برای ما حد درست می کند.

ما در این بحث از این بیان صدرا که وجود اضعف را به اقوی می رساند. که این را در پاسخ به شیخ اشراق بیان

کرده است، استفاده کرده ایم. (حاشیه الهیات شفاء ص ۷۱)

جنس در تمام صور نوعیه ای که متبدل می شود، باقی است ولی به نحو اقوی که همه آن ها در بستر وجود است.

فصل اخیر است که نوع می سازد و فصل اخیر هم وجود است، یعنی همین وجود است که دارد برای ما نوع ها

را می سازد.

استفاده از بیان صدرا در پاسخ به شیخ اشراق برای این بوده است که بگوییم: این فصل اخیر که می آید جنس

اضعف را به وجود اقوی تبدیل می کند یعنی وجود اضعف را به وجود اقوی تبدیل می کند.

مقدمه ۶:

ما به تعداد وجودات، انواع و صورت های نوعیه خواهیم داشت. منظور از وجود همان خواصی است که در فصل

اخیر است و برای ما انواع می سازد. فصل اخیر هم وجود است، پس وجود است که برای ما انواع می سازد. پس

وجود است که برای ما انواع می سازد.

این اجناس و ماهیات، همه لوازم وجود هستند. نفسی که خاصیت نمو و خاصیت حساسیت و نطق را دارد.

مقدمه ۷:

فصل اخیر و حد مفاد اثباتی دارد، لازمه این که تا این حد است و مابقی را ندارد، یعنی حد دارد.

پس تنوع را فصول می آورد و فصول هم وجود هستند. فصول هم اجناس را وجود اقوی می کنند. فضای نوع را همین وجودات ساخته اند. همین که تا اینجا آورده است، پس به لحاظ وجودی تا اینجا است، محدود است و بقیه را ندارد.

خود این محدودیت در وجود باعث شده است که منعکس می شود در لازمش که ماهیت است.

ماهیت می گوید: من یک دایره ای را دارا هستم و مابقی را ندارم. مثلاً نفس نباتی که از معدنی گذشت و شده است نبات، می گوید: دارایی های من خاصیت مزاجی نموی است. که همین معانی کلیه ماهوی می دهد که مفادش اثباتی است ولی لازمه اش مفاد سلبی است.

(اسفار ج ۵ ص ۳۴۵ تا ۳۴۹) (تعلیقه حکمت اشراق ص؟؟؟)

چرا عناصر از هم جدا شده اند؟ به فصول. فقط صدرا در عناصر یک مقداری دچار مشکل شده است، و تشکیک در عناصر را هم به نحو طولی بیان کرده است که مثلاً عنصر اولیه ماء است و بعد مثلاً تراب و... در هر صورت نوعیه ما با یک فصل ویژه ای روبرو می شویم و طبق مباحث گذشته لمّ این که محدودیت اشیاء به وجود است روشن می شود.

این باعث می شود که عنوانی را به کار ببرم به نام «تصلّب وجودی» که ندیدم صدرا خیلی این مفاد را به کار ببرد. این مفاد را صدرا دارد ولی این تعبیر را به کار نمی برد. «تصلّب وجودی» به ما حدّ ماهوی می دهد. یعنی نفاد ماهیات زیر سر تصلّب وجودی است.

نفس ناطقه انسانی مرحله نباتی و حیوانی را طی می کند و تصلّب ندارد، می تواند جلوتر برود.

این باعث می شود که بگوییم: بعضی از موجودات هستند که تا حدی که رسیدند می گویند زور من همین قدر است و از این جلوتر نمی توانم بروم.

صدرا توضیحی دارد: هرگاه آن جهت وجودی جنسی که وجود اضعف است، وجود اضعف اگر یک نوع ضمختی و قوت داشته باشد نمی گذارد آن خیلی جلو برود. اما اگر قوت نداشته باشد می تواند جلوتر برود. بیانی دارد:

نبات می آید تا مرحله نباتی، دیگر به سمت حیوانیت نمی رود. چرا؟ آن خاصیت نباتیتش آن قوت و تصلبی که دارد نمی گذارد جلوتر برود. حیوان هم از نباتیت عبور می کند ولی نباتیتش تصلب ندارد، یک نوع قوت ندارد. تمام اشتدادها را صدرا با این بیان حل کرده است.

صدرا چون فهم خوشی از واقع داشته است می تواند اینگونه حرف بزند.

صدرا با این توضیح یک کاری کرد، از عناصر که رسید به مزاجها، گفت: مزاجها در نفس مزاج معدنی شان شدت و ضعف دارند. لذا تمام اینها را انحاء وجودات دارای شدت و ضعف می داند. اما ما گفتیم فقط انحاء وجود است و شدت و ضعف را طولی و عرضی اش را کار نداشتیم. صدرا: نبات گاهی اوقات ضعیفترین هستند مثل مرجانها، از آن سو هم نباتاتی هستند که خیلی پیچیده هستند و تا سقفی که نزدیک به حیوانات می شوند مثل نخل.

تمام این فصول را چگونه درست می کند؟ تحلیل صدرا چیست؟ تمام فصول به شدت و ضعف وجودشان دارند انواع را می سازند. شدت و ضعف وجودات هم یعنی شدت و ضعف فصولها. یعنی انواع نباتاتی که دارد سیر می کند، یکی دو درجه و یکی سه درجه و یکی چهار درجه و....

این انحاء وجودات برایمان مهم بود که از حرف صدرا استفاده کردیم.

این که تحصل نوعی به فصل است مشخص است.

این که شیئیت شیئی به فصل اخیر است هم روشن است.

این که ما در خارج با انواع روبرویم، هم واضح است نه با اجناس، این را ما در خارج می یابیم و واضح است.

تحصل نوع هم به فصل اخیر است را هم توضیح دادیم.

این که فصل اخیر نحوه وجود است را هم توضیح دادیم.

اما آن بیان صدرا که گفتیم: وجود اضعف را به وجود اقوی تبدیل می کند

که در جواب شیخ اشراق که فصل را به اعراض می دانست چنین گفته است:

«و الذي نذكره الآن من تحقيق التنصی عما ذكره أن مخصصات الأجسام و المواد منها ما هي کمالات يستكمل بها المادة و يتوجه إليها الطبيعة من الوجود الأدنى لا جنس إلى الوجود الأقوى الأشرف، [این همان فصل اخیر است که می شود جوهر، بعینه همان را در حرکت جوهری بالا می آورد.] و منها ما هي لواحق غير كمالية لا يصح أن يكون غايات أخيرة و لا متوسطة بل يكاد أن يكون من اللوازم الضرورية

الحاشية على الهيات الشفاء، ص: ۷۲

للامر العام أو من التوابع الاتفاقية [اعراض مفارق]. فالضرب الأول عندنا و عند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية و الطبائع الجسمية و الضرب الثاني هي العوارض الخارجية و الأولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذى هو مادة و محصلة للأنواع التى يخصصها فهى يكون لا محالة جواهر و الثانية لكونها متأخرة عن الأنواع و لحوقها إياها بعد كمالها و تمامها يكون أعراضا.»
بيان لى صورت نوعيه زير سر تصلب وجودى است.

علم و عمل جوهر و جوهر ساز اند اما چون وجود اند، لا ماهية له، اما يصدق عليه الجوهر.
فصل اشتقاقى هيچ وقت به چنگ نمى آيد چون وجودى است. فصل هاى منطقى دقيقا آن فصل اشتقاقى نيست، ولى خبر از آن ميدهد. حساس متحرك بالاراده از لوازم نفس حيوانى است که از دلش در مى آيد.
خاصيت هاى کلی که از وجود مى فهميم آن را امر ماهوى مى کند. یک حيوان دارم و یک معنای ماهوى کلی که مى تواند آن سه معنا را پوشش دهد، اما فصل منطقى يعنى دقيقا مى تواند آن فصلی را که به عنوان فصل برای حيوان مى شود را نشان دهد.

بوعلى: من حساس متحرك بالاراده را فصل حقيقى نمى دانم، بلکه فصل یک چیز است که این دو از دلش در مى آیند. وی متوجه شد که بعضی از چیزها را نمى توانيم در فصل بيان کنيم.

صدرا: چون بسیط است یک لازمش را بگوید گویا همه اش را گفته اید. ناطق دقیقا آن فصل ماهوی انسان نیست، اما لازمی است که چون بسیط است، تعریف به لوازم در بسایط، همچون تعریف به جنس و فصل در مرکبات است.

انواع بالاجمال و تفصیلش تا حدودی، مثلا نوع انسان را ما بالاجمال می گیریم، اما جناب بوعلی می توانیم یک تعریف دقیقی از این نوع بدهیم؟ بوعلی می گوید متعسر أو متعذر.

تعلیقه علامه بر اسفار ج ۱، ص ۳۹۱

« ما ذكره الشيخ و إن كان حقا في الجملة لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الاكتمالي بالحدود و إلا فمن البين أن إثبات الوجود الذهني قول بتحقق العلم بماهيات محفوظة في الوجودين بعينها و هو القول بحصول العلم بحقيقة الأشياء في الجملة - بل نفى السفسطة و إثبات العلم الحقيقي يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء في الجملة كما هو ظاهر بأدنى تأمل و سنذكر في مباحث الماهية و في مباحث العلم - ما يتجلى به حقيقة الأمر في المسألة بعون الله سبحانه، »

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۸ (۱۳۹۴.۲.۲۸ / ۲۹ رجب / دوشنبه)

اینکه ماهیت را حد وجود می دانیم زیر سر تصلب وجود است که صدرا آن را در دو مقطع توضیح می دهد: فصلی و جنسی

فصل:

مراد فصل اشتقاقی است

هر فصلی، وجود اخیری است که تا اینجا مثلا می رسد و در آن تصلب پیدا می کند

نحوه وجود اقوابی که پدید می آید و با حرکت حوهری، تعدد دارد

متن دیگر:

اسفار ج ۵ ص ۳۰۹

«... أن الوجود هوية عينية تشتد و تضعف و تكمل و تنقص و تصوّر صورت می گیرد، مراد صورت گرفتن است المادة بصورة

عبارة عن اشتدادها و استكمالها و إذا اشتدّ الوجود أو كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك...»

گفته شد تصویر صدرا از این بحث این است که تصلب در ناحیه فصول، به شدت و ضعف وجود است.

فصل‌های اخیر وجودهای دارای شدت و ضعف و دارای تشکیک طولی (به معنای شدت و ضعفند نه رابطه علت و

معلولی)

اما به شکل عرضی در کار او نیست

ج ۵ ص ۳۴۲

ج ۲ ...

ج ۶ ...

تفسیر ج ۷

آدرسهایی که قبلاً گفته شده است

متنی که انحاء وجودات، زیر سر شدت و ضعف فصول است:

تعلیق بر حکمت اشراق ص ۲۳۷

شیخ اشراق: خود حیوانیت شدت و ضعف دارد....

بعد مراتب جسمی، نبات، حیوان، و... را می گوید و بعد دارد:

«... كل نوع من الحيوان وجوده اقوى فإدراكه اتمّ و و... و هذه الآثار كلها من آثار اطوار الوجودات التي هي

مبادئ الفصول الذاتية المترتبة في الترقى من أدنى المنازل إلى أعلاها...»

فصلهای اشتقاقی شدت و ضعف دارد و لذا آثار با شدت و ضعف داریم.

در حاشیه ص ۲۳۸ ادامه دارد و بیان میرداماد را دارد و آن را خوب نمی‌داند و بعد می‌گوید

... فکذلک اختلاف منشأ اختلاف نفوسها یعنی همان فصول اشتقاقی و مبادی افعالها قوه و ضعفاً

این تصلب فصلی بود

توضیحی صدر را دارد به اسم تصلب جنسی

جنس: جهت وجودی ما به ازای جنس در خارج که قبلاً فصل اخیر و معدّ برای فصل لاحق بود

بحث را سر وجود می‌بریم

مثل نفس نباتی که قبلاً فصل اخیر بود و الآن برای این حیوان، جنس حساب می‌شود

تصلب هیولایی، تصلب حقیقت معدّی قبلی برای فصل آینده آن

در حرکت جوهری، استعداد قبلی، آینده را رقم می‌زند و گتره‌ای هر طرف نمی‌رود

هر وجود قبلی، یک فلش وجودی به یک سمت خاص در آن خوابیده است

استعداد، حلقه وصل قبل به آینده و سابق به لاحق است

استعداد زیر سر چیست؟

چون فعلیت خاصی داشته: فعلیت قبلی که آن استعداد را تحمل می‌کرده است و لذا استعداد خاص آینده‌ای پیدا

می‌کند

فعلیت سابق چیست؟ همان گه گفته شد صورت اخیر قبلی یا معدّات برای صورت لاحق

لذا قبل آمدن فصل اخیر، جنس خودش فصل اخیر بود که آینده را رقم می‌زند

نامی مثلاً دو جور است:

یکی می‌تواند تا حیوان خود را بکشد

یکی فقط در حد نباتات می ماند

چه فرقی دارند؟

صدرا: این زیر سر جنس است

اگر جنس در جهت نباتیش آنقدر قوت و تصلب و قوت و شدت استعداد در یک زمینه ویژه، یعنی حدّ نباتیت دارد که جا برای حیوانیت نگذارد، این دیگر بالاتر نمی آید

ولی اگر جنس آن تصلب و قوت در نباتیت را نداشته باشد، به مراحل بالاتر می رود

در خود حیوانیت هم باز نفسی که کرم می شود یا گوسفند یا اسب، همین مساله در آن جاری است

اینها همه زیر سر آن تصلب در جهت خاص است که استعداد است و استعداد هم زیر سر فعلیت قبلی است

اسفار ج ۶ ص ۲۶۷ و ۲۶۸

ذیل بحث دیگری این بحث را دارد

یک توضیح:

صدرا حرفش این است که نباتات در نفس نباتیت می تنند و شدت و ضعف می یابند، و حیوانات در حیوانیت می تنند و معادن در نفس معدنی خود

یعنی خصیصه معدنی و نباتی و حیوانی است که شدت و ضعف پیدا می کند

ولی انسان در نفس ناطقه خود

اینکه تلقی داریم که حیوانیت چند فصل دارد که یکی انسان است، نیست و حرف بالاتر از این است و اصلا یک نوع جدا است

تلقى ما این است که فصل انسان در عرض فصلهای حیوانات قرار دارد، ولی صدرا می گوید این نیست و حاجی هم در حاشیه یک اشاره اجمالی کرده است

انسان، از حیوانیت عبور می کند

... و لا تظنن أنه كما يوجد في الإنسان فصل «٢» كمالی زائد على الحيوانية المطلقة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص ٢٦٨

فكذلك يلزم أن يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد فى وجوده على مطلق الحيوانية و لا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدمية إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسى خارجى نه مفهوم و فعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى إذ المعنى الواحد الجنسى كما سبق فى مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية و ليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شىء حتى يكون جنسا و أخذه بشرط لا شىء حتى يصير نوعا كما ذكره و إن كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة أحكام المعانى و الماهيات لكن منشأ ذلك و مبناه على أحكام الوجودات و أنحاءها من الشدة و الضعف فقد يكون لأمر واحد نمو وجود ضعيف و وجود آخر قوى و ضعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده فى وجود آخر و الانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل و أقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى الذى هو عبارة عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغذية و التنمية و التوليد كالأشجار يكون تاما بالفعل فى باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر و قوة أخرى كمبدأ الحس و هذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود اللطف و المواد الحيوانية فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل فى باب الحيوان، فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى هو الذى وجدت به الأشجار و النباتات لا الذى يوجد به الحيوان و كذا القياس فى الحيوان بالنسبة إلى الإنسان و كل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس و الأنواع المترتبة فظهر و تبين مما قرناه أنه يجوز أن

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٢٦٩

يكون تمام حقيقة شىء بعض حقيقة شىء آخر.

هر فعلیت قبلی، استعداد ویژه و تصلب وجودی ویژه دارد و فلش وجودی به سمت آينده دارد

این بحث در چند جا به درد می خورد:

در بحث واجب تعالی که چرا ماهیت ندارد اسفار ج ۱ ص ۲۷۱ یا ۲۷۶

در اینکه رب النوع افراد مادی، فرد آن نوع است؛ مثلا رب النوع انسان خودش انسان است

یک ماهیت می تواند نشئات متعدد داشته باشد زیرا فصل اخیر باشد، ماده های قبلی هم برود، حقیقتش صدق می کند

معاد:

صورت مجرد خیالی هر شیء هم همان شیء و عین آن است و فقط، ماده ندارد. چه برزخی و چه عقلی

استفاده ما: بیان لمّی پدیدار شدن ماهیت از وجود

این بحث در این حد نیاز به پایان رسید

صفحاتی را که علامه در باب فصل گفته است دوباره بخوانید

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸۹ (۱۳۹۴.۲.۲۹ / ۳۰ رجب / سه شنبه)

مباحثی که در اصالت وجود داریم به لحاظ فصل بندی عبارتند از:

فصل اول: اثبات اصالت وجود.

فصل دوم: فروع اصالت وجود نسبت به ماهیت.

ماهیت به عنوان امر انتزاعی از دل وجود و به عنوان امر نفادی از وجود توضیح داده شد.

فصل سوم: فروع اصالت وجود در باب خود وجود و صفات وجود.

در این فصل یک دسته از احکامی در مورد خود وجود است بنا بر اصالت وجود، مثل بساطت وجود که در فرع

سوم بیان شده است. یا آن چه در فرع ۹ که وجود سبب وراء ندارد.

در فرع ۴ هم به صفات وجود پرداخته است.

از یک جهت باید بحث های خود وجود را مقدم می کردیم به حسب روال واقعی و منطقی اش.

اما صفات وجود مثل معقولات ثانیه فلسفی را مقدم می کنیم به دلیل این ذهنیت دوستان از این که ماهیت حیثیت تقییدیه نغادی و آن صفات حیثیات تقییدیه جمادی است.

الان در صدد پرداختن به فرع ۴ از فروع اصالت وجود علامه در نهایی خواهیم پرداخت.

شاید یک بحث روشی هم در پایان این بحث اشاره کنیم.

معقولات ثانیه فلسفی

عبارت فرع چهارم نهاییه

«و رابعا أن ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات و المحمولات أمور غير خارجه عن ذاته إذ لو كانت خارجه كانت باطلة.»

مراد علامه از این متن:

با استدلالی که بر اصالت وجود اقامه شد، نتیجه این شد آن چه که متن خارج را بر می کند، همان وجود است، لذا در صحنه واقع چیزی جز وجود نخواهیم داشت. لذا هر چه در خارج هست به نفس همین متن است. ماهیت هم این گونه بود، یعنی با حیثیت تقییدیه هست. یعنی ماهیت وراء وجود نیست.

علاوه بر ماهیت این وجود صفاتی هم دارد، مثل وحدت، علیت دارد یا خیر؟ همه این ها بر آن وجود حمل هم می شوند، پس این ها واقعا در خارج هستند. در حالی که خارج را یک متن پر کرده بود. پس این ها باید به نفس یک متن و در ضمن متن وجود اصیل این صفات در خارج متحقق باشند.

پس باید گفت: تمام این صفاتی که به وجود ملحق می شوند مثل وحدت، علیت، معلولیت، امکان فقری، (امکان ماهوی را باید در جای خودش بحث کرد) این ها صفت وجود هست نه به نحو جوهر و عرض و نه به نحو حیثیت تعلیلیه، بلکه به نحو حیثیت تقییدیه، که به نفس آن موجود هستند.

وراء نیست، بلکه به نفس همین متن وحدت و فعلیت و علیت و.. را داریم.

«إذ لو كانت خارجة كانت باطلة» وقتی متن وجود اصیل درست شد، دیگر ورائی نخواهیم داشت، لذا هر چه هست در او موج می زند، و به نفس آن وجود اصیل متحقق هست.

این ها بنا بر این که ما بحث اصالت را تمام کردیم با استدلالی که اقامه شده است. ما در مورد وجود یک قضیه حقیقه را می توانیم بیان کنیم که: ذات وجود اقتضاء می کند موجودیت را،

همه معقولات ثانیه فلسفی جز وجود (که خودش متن خارجی است) که حقیقتا به وجود ملحق می شوند و محمولات که این ها حمل بر وجود می شوند، این ها اموری هستند که از ذات وجود خارج نیستند به نحو حیثیت تقییدیه، و اگر خارج از آن ذات باشند، باطل هستند.

همین مقدار از بیان خیلی لوازم دارد.

تلقی باید این باشد که: تمام صفات وجود در خارج هستند به نحو حقیقی.

اولا و بالذات و ثانيا و بالعرض، تحقق غیر وراء و....

ما یک بیانی داشتیم در اثبات اصالت وجود، گفتیم:

بعضی بحث را برده اند روی وجود و ماهیت، اما گفتیم: می شود بحث را برد روی وجود و هر چه با وجود است اعم از ماهیت و صفات دیگر، از لفظ انتزاعی استفاده کنیم که بر ماسوای وجود صدق می کند هم بر ماهیت و هم بر وحدت و فعلیت و... هم صدق می کند.

بیان علامه فقط از راه وجود و ماهیت شروع کرد ولی به نحو قضیه حقیقه که مطرح کرد، برای نتیجه گیری کافی است، اما با بیان ما در ضمن اثبات اصالت وجود، اثبات ماسوای وجود هم در ضمنش خواهد بود.

اگر بیان علامه را بگویید باید به نحو قضیه حقیقه بیان کرد، که وجود در خارج اقتضاء موجودیت دارد و متن اصیل فقط وجود است،

واقعش این است که: فعلیت چیست؟ فعلیه الوجود است، وحدت، وحدة الوجود است. علیت، علیة الوجود است. این ها سمت صفتیت دارد نه سمت متنیت. حالت است نه متن، اما حالت انتزاعی و غیر وراء.

حقایق انتزاعی یعنی: از دل چیزی کنده می شود به نحو حالت غیر وراء.

معقولات ثانیه فلسفی را باید به نحو حقایق انتزاعی تعبیر کرد.

تعلیق بر حکمت اشراق ص ۲۵۰

در باب وحدت و مبدأ عدد و... است

«بل الحق... فیه نظر اذ قد علمت ان للوحده و الوجود و التشخص و الهویه و الحقیقه [وجود] و غیرها کما ان لها مفهومات عقلیه نسبیة فلها ایضا حقایق خارجیة» یعنی ما درجایش گفتیم که وحدت، تشخص، هویت و... همان طور که مفهوم عقلی نسبی است، حقایق خارجیة هم دارد. یعنی در خارج هم هست.

ما می گوئیم: حقایق خارجیة دو جور است: ۱- متن. ۲- حالت متن که انتزاعی است.

بعد در ادامه جلوتر رفته است:

«و كذلك العلم و القدره و الاراده و الایجاد... من احوال الموجود بماهو موجود»

در مورد علم، قیصری این را داشت و بعد دیگران استفاده کرده اند. علمی که تحت مقوله کیف و جوهر و در واجب مندرج تحت هیچ مقوله ای نیست، نشان می دهد که اصلا این علم از سنخ مقولات نیست، بلکه از سنخ وجود است.

علامه: تمام مفاهیمی که ذیل یک مقوله نمی گنجد همه وجودی هستند.

این بیان راه را برایمان باز می کند که همه این ها حقایق وجودی هستند.

ما باید تمام بحث های قبلی را به مقدار نیاز عود دهیم تا بتوانیم در مورد نحوه تحقق صفات وجود بحث کنیم.

اگر بگوییم فلان امر خارجی بر او صدق می کند، تا بحث صدق را مطرح می کنید باید آن محمول حظاً خارجی داشته باشد تا صدق کند. از مشاعر و... آدرس دادیم. هر چه که در آن مسأله صدق بر امری در خارج به نحو حمل شایع مطرح است نشان می دهد که ریشه و رگه ای در خارج دارد. وقتی گفتیم این وجود واحد است، یعنی یک چیزی آنجا هست که می گوییم واحد است.

پس به نفس صدق بر خارج، خبر میدهد که خارجیت دارد.

- از طرفی گفتیم: صدق بر خارج لزوماً به معنای متن خارجی بودن نیست، بلکه می تواند به نحو حالت متن باشد.

- صدرا گفت: وقتی حکم در خارج است طرف اتصاف هم باید در خارج باشد. وقتی می گویید: حکمی در خارج است، دو طرف آن را هم باید در خارج دانست، نمی شود که یک طرفش در ذهن و یک طرفش در خارج باشد. تا می گویید: هذا الوجود واحد، این اتصاف خارجی است و هر یک از دو طرف به اندازه خودش حظ خارجی دارد. یک طرف وجود است که متن است و یکی هم وحدت است که به نحو حالت متن است.

با این بیان تمام طرح ها در معقولات ثابته فلسفی در سنت رایج فلسفیمان، پاسخ داده می شود که می گفتند: عروض در ذهن و اتصاف در خارج.

شیخ اشراق و خواجه نصیر که کلاً دو طرف را ذهنی کردند، گره کور شیخ اشراق را در بحث انتزاع مطرح کردیم.

با این مقدمات، نه حرف شیخ اشراق که می گفت: وحدت و تشخیص و... هم ذهنی بحث و عقلی صرف است.

خواجه نصیر هم بحث صدور و علیت را مطرح کرد، علیت را ذهنی کرد، ولی این حرف را زد که: خارج چون حالت صدور دارد... که ما گفتیم: همین که گفتید خارج، پس باید رفت در همانجا و به دنبال طرف باشد.

همین حرف خواجه سبب شد که مثل قوشچی بگوید: اتصاف در خارج باشد و عروض در ذهن. چون دو طرف در خارج ممتاز نیستند لذا عروض در ذهن است.

با این بیان، وحدت و فعلیت و... خارجی هستند، اما این ها متن خارجی هستند؟ خیر. بلکه حالت متن هستند.

خارجیت را از راه صدق و اتصاف می شود اثبات کرد.

یک راه دیگر هم صدرا داشت و آن اتحاد وجودی است.

تا محمول دارید اتحاد دارید، حمل هو هو در حمل شایع داریم. اتحاد در وجود یعنی: هر دو حقیقی هستند در خارج، اما یکی متن و یکی حالت متن و غیر وراء.

صدرا: تا شما در خارج به نحو حمل شایع مثلا الوجود واحد را پذیرفتید، حمل هوهو، لازمه اش اتحاد است و اتحاد جز بالوجود محقق نمی شود. و مصداق واحد می طلبد، یا باید متن سومی باشد که این دو حالت آن باشند یا یکی از این دو متن و دیگری حالت متن باشد. ما که اصالت وجود و متن وجود بودن را اثبات کردیم، پس این وحدت می شود یک امر انتزاعی از آن متن وجود.

اسفار ج ۱، ص ۶۷

« نقول إن جهة الاتحاد في كل متحدین هو الوجود سواء كان الاتحاد أی الهوهو بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض [صدرا بحث را برده است روی ماهیت ولی در جایش یک متن را خواندیم که گفته است منحصر به ماهیت نیست و غیر ماهیت را هم شامل می شود.] فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود- هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات و جهة الاتحاد بينه و بين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات و جهة الاتحاد بين الإنسان و الأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض بالعرض فحينئذ لا شبهة في أن المتحدین لا يمكن أن يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة و إلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوا من الانتساب فلا محالة «۴» أحدهما أو كلاهما انتزاعی و جهة الاتحاد أمر حقیقی فالاتحاد «۵» بين الماهيات و الوجود إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و الماهيات أمور حقیقیة كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات أمورا انتزاعية اعتبارية و الوجود حقیقی عینی كما هو المذهب المنصور.»

که اتحاد وجود و ماهیت اتحاد متصل و لا متصل است. این اتحاد به نحو حیثیت تقییدیه و غیر وراء است.

مشاعر ص ۱۲ و ۱۳

«»

مفاتیح ص ۱۱۰ ص ۳۲۸

«»

تعلیقہ حکمت اشراق ۷۷

«»

تعلیقہ الہیات شفاء ص ۷۵

«»

شرح اصول کافی ج ۳ ص ۸۰

«»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۰ (۱۳۹۴.۳.۲ / ۴ شعبان / شنبه)

صفات وجود با ماهیت از این جهت اشتراک پیدا کرد که هر دو انتزاعی هستند و غیر وراء،

مسأله ای که هست این که: بعضی از سروران^۹ در حاشیه ای که بر نهاییه نگاشته اند چنین گفته اند:

با تعبیر علامه با دو دسته از احکام ماهیات روبرویم: دسته ای که برای خود ماهیت است و دسته ای برای وجود

است،

بعد تعبیر کرده اند: به نظر ما هردوی آن ها صفات الوجودند.

^۹ - تعلیقہ استاد فیاضی بر نہایہ، ج ۱، ص ۶۴ و ۶۵

گاهی در بحث هایشان صریحا دارند که فرقی بین ماهیت و صفات وجود نیست و هر دو گویا بسان معقول ثانی فلسفی هستند.

و گاهی می گویند: صدرا گفته است: صفات واجب نسبت به واجب، بسان ماهیت به وجود است. همان گونه که ماهیت نسبت به وجود غیر وراء نیست، صفات وجود هم نسبت به وجود غیر وراء نیست

حتی گاه جلوتر رفته است و ماهیت را عین صفات وجود دانسته است و هر دو را عینیت خارجی می بخشد. از منظر این آقا، چندان فرقی بین معقول ثانی فلسفی و ماهیت نیست.

اما ما در بحث هایمان گفته ایم: درست است که ماهیت غیر وراء است و هر دو انتزاعی اند و هر دو به نفس ذات وجود موجودند ولی فرق است بین تقرر ماهیت در خارج و تقرر معقولات ثانیه فلسفی.

تقرر ماهیت به نحو حیثیت تقییدیه نفاذیه است و تحقق صفات وجود و معقولات ثانیه فلسفی به نحو حیثیت تقییدیه اندماجیه است.

ما در مورد ماهیت از دو منظر نگاه کردیم: یکی قبل از تحقق خارجی و یکی هم به نحو لمّی.

اما در این فضا که معقولات ثانیه فلسفی از این دست چگونه هستند؟

الان در حد نیاز مطرح می کنیم، وگرنه مباحث مفصل معقول ثانی شاید در مباحث نفس الامر بیاید.

در این بحث چیزی را در کار صدرا می بینیم که پایه ها و ریشه هایی دارد.

در باب معقول ثانی فلسفی یکی مشاء یکی عرفان و یکی هم فرفوریوس و اثولوجیا یا برای ارسطو یا فلوطین، از همه این ها استفاده کرده است.

حتی تعبیر به اندماج و استهلاک از این ها استفاده کرده است. صدرا به همه این ها نظر دارد واسم هم آورده است و این گونه نیست که ما به صدرا نسبت دهیم.

بيان بوعلى در اتحاد عقل و عاقل و معقول

بوعلى در بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول مى گويد: به نفس يك متن و از يك متن ما سه مفهوم را انتزاع کرده ايم و اعتبار واحدی هم دارند و حتى بعدها صدرا صدق آن ها بر واحد را اضافه کرده است.

وقتی مى گويد: وجود مجرد عقل و عاقل و معقول، لحاظ های هر يك را آورده است و بعد گفته است: اگر خوب نگاه كنيد همه به يك جهت است. به نفس وجود تجردی، عقل، و به نفس وجود تجردی عاقل و به نفس وجود تجردی معقول.

الهیات شفاء ص ۳۵۷ و ۳۵۸

در مورد باری تعالی توضیح داده است عقل و عاقل.

«و ذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، و بما يعتبر له أن ذاته له هوية «۷» مجردة فهو «۸» عاقل ذاته، فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء، و العاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء، و ليس من «۹» شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقا، و الشيء مطلقا «۱۰» أعم من هو أو غيره.

فالأول «۱۱» باعتبار «۱۲» أن له ماهية مجردة لشيء، هو عاقل، و باعتبار أن ماهيته المجردة لشيء «۱۳»، هو معقول، و هذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته، و معقول بأن ماهيته «۱۴» المجردة هي لشيء هو ذاته.

و كل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا، و هذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو، بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك، و تبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك، و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا متحركا عن ذاته «۱۵»، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه، و لم يكن نفس تصور المحرك و المتحرك يوجب ذلك، إذ «۱۶» كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقا «۱۷» بلا شرط أنه آخر أو هو، و المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو.

الشفاء(الالهيات)، النص، ص: ۳۵۸

و كذلك المضافات تعرف «۱» اثنيثتها «۲» لأمر، لا لنفس النسبة و الإضافة «۳» المعروفة فى الذهن، فإننا نعلم علما «۴» يقينا «۵» أن لنا قوة نعقل بها الأشياء. فإما أن تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة «۶» نفسها، فتكون هي «۷» نفسها تعقل ذاتها، أو تعقل ذلك قوة أخرى «۸»، فتكون لنا قوتان: قوة نعقل الأشياء بها، و قوة نعقل بها هذه القوة، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل، فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقولا لشيء «۹»، ذلك الشيء آخر.

و بهذا تبين «١٠» أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل «١١» ما توجد له الماهية المجردة فهو عاقل، و كل ماهية مجردة توجد له أو لغيره فهو معقول، إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة، و لذاتها أيضا معقولة لكل «١٢» ماهية مجردة تفارقها أو «١٣» لا تفارقها.

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا و عاقلا «١٤»، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات، و لا اثنين فى الاعتبار أيضا، فإنه ليس تحصيل «١٥» الأمرين إلا اعتبار «١٦» أن ماهية مجردة لذاته «١٧»، و أنه «١٨» ماهية «١٩» مجردة ذاته «٢٠» لها، و هاهنا تقديم و تأخير فى ترتيب المعانى، و الغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة، فقد بان أن كونه عاقلا و معقولا لا يوجب فيه كثرة البتة.»

در آخر می گوید: ما فقط در عبارات این ها را تعبیر می کنیم وگرنه هویتا این ها یکی هستند.

نفس وجود تجردی لازمه اش اتحاد این عقل و عاقل و معقول است.

بنده تعبیر می کنم: نفس وجود تجردی این اقتضاء را دارد.

یصدق علیه: یعنی حقیقتا یکی هستند و حتى حیثیت صدقشان هم یکی است. بوعلى تعبیر به اعتبار کرده است ولى صدرا تعبیر به حیثیت صدق کرده است و می توان آن اعتبار بوعلى را به جهت و حیثیت صدق معنی کنیم.

این را بوعلى بعدها در مورد هر عقل مجردی تسرى می دهد.

نکته این است که ما یک نحوه وجودی سراسر شعور داریم که عاقلیت و معقولیت را به یکی حیثیت در خود می پذیرد. این چیزی است که در بیان بوعلى بوده است.

تعليقات ص ١٤٨ (که تعليقات بوعلى بر الهيات شفاء)

«و أما الشعور بالذات فإن الشاعر بما هو هو نفس الذات، فهناك هوية و لا غيرية بوجه من الوجوه. [يعنى نفس همان ذاتی که قرار اس معلوم باشد، شاعر است.] فإنك ما لم تعرف ذاتك لم تعرف أن هذا الشعور به من ذاتك هو ذاتك. ...

و نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها»

«شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا.»

صدرا: جهت صدق واحد است یعنی نفس وجود یکی است.

اما آیا می شود جهت صدق را غنی تر کرد، بحث دیگری است که باید تلاش کرد می شود ادبیات و زبان جدیدی برایش پیدا کرد یا خیر؟ که شاید بعدها بدان بپردازیم.

صدرا بعدها می گوید: تغایر حیثیات، جهت صدق واحد.

افرادی که ذهنی کرده اند مشکلی ندارد، اما کسانی که در خارج می برند مشکل دارند و باید درستش کنند، مثل بوعلی و صدرا.

من الان همین مقدار که حقایق اندماجی را از دل

تعلیقات ص ۱۹۰

«و لما كانت النفس الإنسانية مجردة عن المادة، و كان وجودها لذاتها، كانت عاقلة لذاتها، و معقولة لذاتها»

اسفار ج ۳ ص ۳۵۶

که می گوید: ببساطته هم عاقل است و هم معقول.

«»

اسفار ج ۱، ص ۱۷۵

که می گوید می شود شخص واحد مصداق مفهومات متعدده شود، که صدرا در جواب شیخ اشراق که لازمه این مطلب این می شود که ما با اشیاء متکثره در خارج روبرو باشیم، اما صدرا در جوابش چنین می گوید:

« فإن أمرا واحدا و حقيقة واحدة من حیثية واحدة ربما كان فردا و مصداقا لمفهومات متعددة و معان مختلفة

ککون «۱» وجود زید معلولا و معلوما و مرزوقا و متعلقا ... و مما یؤید هذا قول الشيخ الرئيس فی إلهیات الشفا

فی بیان أن کون الشیء عاقلا و معقولا لا یوجب اثنیة فی الذات و لا فی الاعتبار.»

که عرض کردیم صدرا از بحث اضافه بوعلی که یک نیش قلم است چقدر استفاده کرده است.

جهت واحد است و در عین حال ما مفاهیم متعدده داریم. و بعد توضیح داده است که گاه بعضی از مفاهیم در مصداق واحد جمع نمی شوند.

فضای دوم مشاء: اتحاد صفات با ذات در واجب الوجود.

که در ذات واجب صفات عین یک ذات هستند بیساطته.

شیخ اشراق هم تا حدودی استقبال کرده است و پرداخته است و فارابی هم دارد و صدرا هم استقبال می کند و عباراتی را از قوت القلوب می آورد که مشیت عین ذات است.

به نفس وجود واجب صفات عین ذات است، یعنی وراء نیست، این وراء نبودن به نحو اندماجی است، وجود واجبی به نفس وجودش عالم، حی، قدیر، و...

در عین این که هر یک غیر از دیگری است و تكثر مفهومی دارند، اما در وجود عین همدند و به نفس وجود واجبی محقق اند.

این تعبیری است که مشاء فی الجملة به آن پی برده است.

اسفار ج ۶، ص ۱۲۰ و ۱۲۱

« بیان تفصیلی واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها كما سنبین لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته [صفات به نفس وجود واحد متحقق اند.] فهی و إن تغایرت مفهوماتها- لكنها فی حقه تعالی موجودة بوجود واحد كما قال الشیخ فی التعليقات من أن الأول تعالی لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كل واحدة من صفاته إذا حققت- تكون الصفة الأخری بالقیاس إليه فيكون قدرته حیاته و حیاته قدرته و تكونان واحدة فهو حی من حیث هو قادر و قادر من حیث هو حی و كذا فی سائر صفاته. [معمولا حقایق اندماجی یکی از لوازمش اتحاد صفات است.]

و قال أبو طالب المکی مشیته تعالی قدرته و ما یدرکه بصفة یدرکه بجمیع الصفات إذ لا اختلاف هناک و سیأتی زیادة توضیح لهذا المقام بوجه یرظهر لک مزلة بعض الأقدام و كما أن صفاته الحقیقیة کلها حقیقة واحدة لا تزيد علی ذاته تعالی و إن تغایرت مفهوماتها و إلا لكانت ألفاظها مترادفة فكذا صفاته

الإضافية و إن كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها إضافة واحدة متأخرة عن الذات- و لا يخل بوحديته كونها زائدة عليه فإن الواجب تعالى ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه و عما أضيف بها إليه و إنما علوه و مجده و تجمله- و بهاءه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحادية أي يكون ذاته تعالى في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٢١

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات و ينبعث عنه هذه الإضافات و كما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته و أحديته يستحق هذه الأسماء من العلم و القدرة و الحياة من غير أن يتكثر و يتعدد حقيقة أو اعتباراً و حيثية لأن حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات [همان ذات را كه داريد، صفات هم داريد.] كما قال أبو نصر الفارابي: وجود كله، و جوب كله علم كله قدرة كله حياة كله لا أن شيئاً منه علم و شيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته و لا أن شيئاً فيه علم و شيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الإضافية لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائدة على ذاته فمبدئيتها بعينها رازقيته و بالعكس و هما بعينهما جوده و كرمه و بالعكس و هكذا في العفو و المغفرة و الرضا و غيرها إذ لو اختلف جهاتها و تكثرت حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مبادئها- و قد علمت أنها عين ذاته تعالى.»

بعدا خواهيم گفت: من حيثية واحده هم علم، هم قدرة هم حياة... كه صفات متكيره در متن واحد جمع اند و اين تكثر حتى موجب تكثر در صدق نمی شود و متن عينا واحد است.

اما عرفان

صدرا گاه عين عبارات قيصری را در مقدمه شرح فصوص می آورد: به اعتبار عقلي صفات غير هم اند ولی در خارج عين هم اند و حتى مثال زده است به جنس و فصل در بسایط، و صدرا بعد از آن ترقی می کند که در بسایط یک نوع ترکیب عقلي هست ولی در واجب حتى اين ترکیب عقلي هم نیست.

عرفاء اين بحث را خیلی مفصل دارند هم به معنای احدیت (چه ذات و چه تعین اول) که تعابیری از دلش به دست آمده است: استجنان، استهلاك، اندماج، تَضَمَّن، همه در او مندرج و مندمج و مستهلك و متحد است. انطباع، اضمحلال.

صدرا از همه اين ها استقبال کرده است و همه شده است ادبيات صدرا.

حتى تعبير به اندماج که اصطلاح شده است در لابلای تعابیر صدرا هست.

اسفار ج ٦، ص ١٤٤ و ١٤٥

كه عين عبارات قيصرى را آورده است.

« قد مر [كه از اينجا عين عبارات قيصرى در مقدمه ص ١٢ از نسخه خطى را آورده است] أن كل كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود فهو لمبدأ الوجود لذاته و لغيره بسببه فهو تعالى الحى القيوم العليم التقدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة و إلا يلزم الاحتياج فى إفاضة هذه الكمالات على شىء إلى حياة و قدرة و علم و إرادة أخرى إذ لا يمكن إفاضتها إلا من الموصوف بها و إذا علمت هذا علمت معنى ما قيل إن صفاته تعالى عين ذاته و لاح لك أن معناه ليس كما سبق إلى الأوهام- أن هذه الحياة و العلم و القدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته و لا أيضا ما توهمه «٢» كثير من المنتسبين إلى العلم أن هذه المعانى الكلية متحدة مع الذات فى المعنى و المفهوم كما هو مناط الحمل الذاتى كيف و ذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره- و هذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفنى التعينات- و المفهومات كلها فلم يبق فيه صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى و لا ماهية و لا مفهوم إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٤٥

الذات فقط و لكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعانى المتكثرة من دون قيام صفة به و فى هذا الاعتبار يتحقق صفة و موصوف و علم و عالم و قدرة و قادر و كذا وجود و موجود و يقال لهذا الاعتبار مرتبة الإلهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الأحدية و الهوية الغيبية فيتحد العلم و القدرة و الإرادة- و غيرها من الصفات فى هذه المرتبة كاتحاد الصفة و الموصوف فيها أيضا و الحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة فى نفس الأمر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس و الفصل فى العقل البسيط مع اتحادهما فى نفس الأمر و ليست فى الوجود إلا الذات الأحدية كما أنهما فى الخارج شىء واحد هو العقل و فى الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات و الأسماء و لوازمها غاية التكثر فأتقن ذلك لأن لا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه»

اسفار ج ٦، ص ٣٧٤

« فالتنزيه و التقديس يرجع إلى مقام الأحدية التى يستهلک فيه كل شىء و هو الواحد القهار »

اسفار ج ١، ص ٣٤٣

« و أما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحثيات كلها و يتحد معه الجهات جميعها فإن جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة إلا فى اعتبار العقل.»

« إذ سبب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير و إذ ليس فليس و إن تعددت معانى الصفات التى مصداقها ذات أحدية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان و العيان أن الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء الحسنی كلها و التكثر فيها حسب تكثر الصفات و ذلك التكثر باعتبار مراتبه «۱» الغيبية التى هى مفاتيح الغيب و هى [مفاتيح غيب] معان معقولة فى غيب الوجود الحق تعالى لأنها [مفاتيح] مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة.»

صدرا در بحث فصل اشتقاقی که تعبیر کرده بود نفس انسانی و حیوانی را در مرحله نهایی تمام حقایق را در خود به نحو اندماجی داراست

تعلیقہ بر الهیات شفاء ص ۲۱۱

« و وجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه و قصوره الذى هو أمر عدمی »

اسرار الآيات ص ۱۲۶

« يجب أن يندرج فيه جميع المعانى المتحققة فى الموجود الأخرس على وجه أعلى و أطف، »

اسفار ج ۶، ص ۳۳۰

که تعبیر به اندراج و اندماج سر بر آورده است:

«»

اما اثولوجيا

که عقل کل الاشياء است. که صدرا را کشانده است به ادبیات وجود جمعی و کامل که همه موجودات را به نحو مندرج و مندمج در خود دارد. لفظ اندراج و استهلاك در کار او وجود دارد به تبع آن چه عارفان گفته اند.

«»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۱ (۱۳۹۴.۳.۳ / ۵ شعبان / یکشنبه)

معمولا اندراج یعنی: یک وجود است که به وحدت و بساطتش همه چیز را در خود دارد.

یک پای این بحث به ادبیاتی بر می گردد که اصلش در کار فلوطین در اثولوجیاست که صدرا تعبیر می کند به ارسطو.

کتاب اثولوجیا یکی از منابع مهم رجوع صدراست. مباحث توحیدی متاسفانه ترجمه نشده است که اگر می شد صدرا حتما استفاده می کرده است. در باب نفس و عناصر

در ۹۰ جلسه تمام متن های انعات های ۹ گانه فلوطین را آورده ام.

صدرا: این رجل، شهودش بسیار قوی است. که فکر می کند ارسطو است، و لذا بعدها همراه با اسکندر وارد کارهای اجتماعی شده است نه مثل بوعلی که از ابتدا وارد کارهای اجتماعی شده است و بعد ۱۷ یا ۱۸ اشکال بر بوعلی می گیرد.

به هر حال صاحب اثولوجیا صاحب سبک ذوقی شهودی - عقلی است.

در آنجا مطلبی است راجع به عقل نخستین، که عقل بعد از حق تعالی قرار می گیرد و می گوید: العقل کل الأشياء.

عنوان عقل بسیط اجمالی و بسیاری از نکته ها را بیان کرده است که به نحو احدی جمع می شود و تحلیل می کند. در اینجا آن نکته خوابیده است که یک حقیقت همه حقایق را در خود جمع دارد.

که صدرا گفته است عقل بسیط اجمالی جمعی قرآنی،

صحبت از وجود حقایق همه اشیا در آن است. به نحو جمعی اجمالی.

تا به حال تعبیر به اندماج و اندراج، تضمن، استهلاک و... را به کار بردیم، اما الان یک تعبیر دیگری پدید آمده است به نام اجمالی و جمعی که در کار فلوطین منعکس شده است.

بعضی ها گفته اند که صدرا اندراجی و اندماجی نگفته است، اما همه این ها را گفته است.

صدرا: یک زمینه این بحث در شفاء است که بحث عقل بسیط مطرح شده است. همان طور که صحبت از عقل فعال است، سخن از عقل بسیط و عقل تفصیلی هم هست. ولی از توضیحی که می دهد صدرا احساس می کند ناکافی است.

می خواهد بگوید: یک وجود جمعی است که همه حقایق را در خود دارد به نحو اندماجی و اندراجی وجودی.

این ها سبب شده است که صدرا تعبیر کرده است به اندمجت.

این بحث هم برای عرفاء است و هم برای فلوطین. سرمایه سومش بحث بوعلی است، فقط تذکر می دهد که بوعلی خوش در نیافته است.

اسفار ج ۶، ص ۲۷۷ و ۲۸۰

هر چه وجود بالاتر می رود جهات متعددی را در خود جمع می کند بدون این که موجب تکثر وجودی شود.

«أن يعلم أن للموجودات مراتب في الوجودية و للوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخص كالنشأة الإلهية و العقلية و النفسية و الطبيعية و لكل نشأة أحكام و لوازم تناسب تلك النشأة و يعلم أيضا أن النشأة الوجودية كلما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة و الجمعية أقرب و كلما كانت أنزل و أضعف كانت إلى التكثر و التفرقة و التضاد أميل ... كما قال معلم الفلاسفة في أثولوجيا [صدرا در تعلیقات بر حکمت اشراق در بحث مثل از این کتاب خیلی استفاده کرده است. کلا با نیش قلم های فلوطین خیلی از مشکلات را حل کرده است.] ... قال و أقول و أختصر القول أنه لما لم يكن شيئاً من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه غير أنه و إن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه فإن الهوية الأولى أعني به هوية العقل هي التي انبجست منه أولاً بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الأشياء التي في العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسط هوية العقل و العالم العقلي و قال إن الأشياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء و إذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل» ۲» و إنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء ... و المثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الإلهي الذي هو تمام كل شيء و مبدؤه و منتهاه.»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤١

إذا عقل شيئاً كان هو و ما عقله شيئاً واحداً «١» فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً و حياة نوعية و كانت الحياة الشخصية ليست بعامدة للحياة المرسله فكذا العقل الشخصى ليس بعامد للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس هو بعامد للعقل الأول و كل جزء من أجزاء العقل - هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة - فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل و إذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان و كلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حياً دنياً خسيساً و ذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت و خفيت بعض أفعالها فحدث منها حيوان دنى ضعيف فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار و مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنياب - على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.

و لا يخفى ما فيه من التحقيق و التنوير لجميع ما ادعيناه و قررناه فى هذا الفصل إلا أن فى بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفلة الناظرين فيها عنه و عدم تفتنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياة و العقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التى فى العقول الأولى كالوجوب و الإمكان و الشدة و الضعف و اختلاف الحيشيات الناشئة من جهة قربها و بعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحركة هاهنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٢

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه و المراد من اختلاف الحركة إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهية فإن الصادر من جهة الوجوب و الوجود غير الصادر من جهة الماهية و الإمكان و أما بحسب الكم فكدراجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالى «١» القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه و قوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية و هى على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول

الإنسانية و ثوانيتها كالحوانية و ثوانتها كالنباتية و قوله فإن ذلك محال فى العقول الأولى - أراد بها العقول التى فى الطبقة النازلة «٢» و قوله و كانت الحياة الشخصية ليست بعامدة للحياة المرسله أراد بالحياة المرسله ماهية الحيوان و بالعقل المرسل صورتها «٣»

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٣

العقلية الكلية و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه فى الوجود فالماهية من حيث هى يحتمل الكلية و الجزئية و التجرد و التجسم - و غير ذلك من الأحوال و أما صورتها العقلية فهى لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعيينها العقلى الجامع لكثير من التعينات و قوله فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس بعامد للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية و هى ليست بعامدة للعقل المفارق لأنها متحدة به «١» و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التى هى قد تكون صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان - المعقول من رأس معقول و يد معقولة و رجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع فى أنحاء الوجود كالمعقولة و المحسوسية «٢» و قوله فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل اعلم أن المراد بالقوة و الفعل هاهنا غير المعنى المشهور، فإن المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٤٤

الواحد مشتملاً بوحدته على ماهيات و معان كثيرة قد يوجد فى موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد «

اسفار ج ٣، ص ٣٦٩

«و ثالثها أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد فيه المعقولات

حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة - مقدساً عن الكثرة و التفصيل و الشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط فى علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص: ٣٧٠

المعقولات على وجوه ثلاثة أحدها التصور الذى يكون فى العقل مفصلا منظما- و الثانى أن يكون قد حصل التصور و اكتسب لكن النفس معرضة عنه و ليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر فإنه ليس فى وسع أنفسنا أن نقل الأشياء معا دفعة واحدة و نوع آخر من التصور و هو مثل ما يكون عندك فى مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه و حضرك جوابها فى الوقت- و أنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ فى التفصيل و الترتيب فى نفسك مع أخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فإن قال قائل إن هذا أيضا علم بالقوة- لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لأن لصاحبه يقينا «١» بالفعل حاصل لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص: ٣٧١

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون يتقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل «١» فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذى يشير إليه حاصل بالفعل «٢» لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا و الأمر من جهة ما يتيقنه معلوم و إذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر و من العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ فى تعليم غيره يفصل ما يحس فى نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثانى- فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكرى و الثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذى نسميه علما فكريا و مبدأ له و ذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة- و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى و أما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس- فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك و اعلم أنه ليس فى العقل المحض تكثر البتة و لا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص: ٣٧٢

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور و الخلاق لها لا التى يكون للصور أو فى صور النفس التى للعالم من حيث هى نفس «١» و كل إدراك عقلى هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة و لإعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به و للعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تليخا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات

على الوجه الذى أقمنا البرهان «٢» و العجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التى ذكرها فى هذا الموضوع مع غاية إصراره فى إنكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذى اعتقد وجوده فى هذا النوع الإنسانى- و فى الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد و المواد فيه المعانى المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصل له و كيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه و أيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه «٣» فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن فى الأنفس الإنسانية و المعقولات التى تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجودة فيها

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها- و تلك الخزانة إما ذاتها و إما
بدنها أو شىء بدنى لها و قد قلنا إن بدنها و ما يتعلق ببدنها لا يصلح أن يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه
الصور العقلية أمور قائمة فى أنفسها كل صورة منها نوع قائم فى نفسه و العقل ينظر إليها مرة و يغفل عنها فإذا
نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة و هى كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها و تارة
لا تلوح و ذلك بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبدإ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة
بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير و أبطل باقى الشقوق و ذكر أنه سيبين فى الحكمة الأولى
أن هذه الصورة لا تقوم مفردة و أشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التى نسب القول بها إلى أفلاطون و شيعته
من الأقدمين فبقى الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت
و اجتمعت فى العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد و بالجملة هذا المقصد من أمهات
المسائل الإلهية و فيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصى الذى يختص بذوقها أهل الله و لا يمكن تحقيق هذه
المسألة إلا بأحكام أصول سلفت فى أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل فى الوجودية و الماهية منتزعة
منه- و أن الوجود يشتد و يضعف و كلما قوى الوجود يصير أكثر جمعية و حيطرة بالمعانى الكلية و الماهيات
الانتزاعية العقلية و إذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرى بالكلية عن عالم الأجسام و المقادير يصير كل
المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف مما هى عليه «١» و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق
العقل

البسيط الذى هو منبع العلوم التفصيلية و لذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم فى تتبع العلوم الحكيمية و غيرها
استصعبوه و لم يقدرؤا على التصديق به كالشيخ السهروردى فى المطارحات و التلويحات و حكمة الإشراف فإنه
أنكر ذلك صريحا و كذا الإمام الرازى و من فى حالهم و طبقتهم.»
صدرا همان فضای عقل بسيط بوعلی را ارتقاء داده است به بیان فلوطین.

در ص ١٠٨ و ١٠٩ از صاحب اثولوجيا تجليل ميکند. که حدود ١٧ ايراد بر بوعلی می گیرد از ص ١٠٩ تا ١١٨ تعليقات ص ١٢٠ و ١٢١ و ١٥٩ هم بوعلی در مورد عقل بسيط توضيح داده است.

«و منها أنه لم يعرف معنى العقل «١» البسيط [ناگفته نماند که بوعلی در زمان خودش خیلی پیش رفته است.] و لم يحصل مفاده على الوجه الذى مر بيانه بل زعم أنه عبارة عن إدراك المعقولات دفعة بلا ترتب «٢» زمانى بل بترتب على و معلولى و بأن يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال فى التعليقات العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها و عللها دفعة واحدة بلا انتقال فى المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال فى النفس بأن تكتسب علم بعضها من بعض بل بأنه يعقل كل شيء و يعقل أسبابه حاضرة معه فإذا قيل للأول عقل قيل على هذا المعنى البسيط إنه يعقل الأشياء بعقلها و أسبابها حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور الأشياء عنه إذ له عليها إضافة المبدأ لا بأن يكون تلك فيه حتى يكون صور الأشياء المعقولة فى ذاته و كأنها أجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة و هو أولى «٣» بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته و المعقولات البسيطة هي أن يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض و عليه بعضها لبعض حاصله له دفعة

الاربعة، ج ٩، ص: ١١٨

واحدة على أنها صادرة عنه إذ هو مبدأ لها و المثال فى ذلك كما تقرأ كتابا فتسأل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما فى الكتاب تقول نعم إذ كنت تتيقن أنك تعلم و يمكنك تأديته على تفصيل و العقل البسيط هو المتصور بهذه الصور و ليس فى العقول الإنسانية عقل على هذا المثال و يكون متصورا بصور المعقولات جملة دفعة واحدة اللهم إلا أن يكون نبيا و العلم العقلى هو بلا تفصيل زمانى و النفسانى هو بالتفصيل انتهى كلامه- و لقد كرر الكلام فى كتاب التعليقات فى بيان العقل البسيط و أكثر ذكر ذلك إلا أنه لم يزد فى الفرق بينه و بين العلم النفسانى إلا بأن المعقولات هاهنا مترتب بترتيب زمانى و هناك مترتب ترتيبا سببيا و مسببيا و أن العاقل لها هاهنا مبدأ قابلى- و هناك مبدأ فاعلى و لم يتيسر له حقيقة معناه و أنه كل المعقولات مع بساطته كما مر و فوت «١» معنى البساطة لأن ذلك مدرک عزيز المنال و مرتقى صعب شريف المثال و الله ولى الفضل و الإفضال و بيده مفتاح الآمال.»

«و بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفهومات لا يقتضى تغايرها فى الوجود- فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة، مصداقا لحمل معانى كثيرة- و صدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينثلم بذلك وحدة ذاته و وحدة جهة ذاته- و فى كل موضع حكموا بتغاير الجهة و اختلاف الحيثية فى اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك و التحرك

و القوة و الفعل و الإمكان و الوجود و الوحدة و الكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى و الماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.»

یک ادبیات عقل بسیط اجمالی پدید آمده است.

اسرار الآيات ص ۱۰۹

«و روحه الأعظم أعنى العقل البسيط الذى اندمجت فيه صورة ما فى العالم ظاهره و باطنه، و هو أول ما خلق الله و أبدعه.»

این متن را برای آن خواننده ایم که بگوئیم صدرا خودش تعبیر به اندماج را دارد.

در مورد خدا تعبیر به کینون آمده است، یعنی هستی محض. تعبیر به کائن اول هم شده است در روایات ظاهرا در روایت امام رضا علیه السلام چنین آمده است.

اسرار الآيات ص ۲۰

«العقل البسيط الذى فيه حقائق الأشياء مجملة.»

بحث عاقل و معقول، اتحاد ذات با صفات و اتحاد عقل و عاقل و معقول و بیان های فلوطین، سبب شده است که صدرا این ادبیات را به کار ببرد.

صدرا از مجموعه این مباحث بسیار استفاده کرده است از جمله:

۱- بسیط الحقیقه کل الاشياء،

۲- عقل بسیط،

۳- علم اجمالی در عین کشف تفصیلی،

۴- این که فصل اخیر همه حقایق را به نحو اندماجی دارد،

۵- اتحاد معلومات به نحو جمعی (اسفار ج ۸، ص ۲۵۳)

۶- بحث علم واجب

۷- خود واجب

۸- خود عقل

که برای همه این ها هویت بسیط و اجمالی و استجنانی قایل است که هزار چیز یک جاست و حتی جهت هم یک چیز است.

در کار بوعلی یک چیز دیگری است (با این که بحث بسیط بوعلی را خیلی جدی نگرفته ایم به دلیل اشکالی که صدرا بر آن گرفته است).

اما بوعلی در اینجا یک بیانی کرده است که صدرا دارد آن را توضیح دهد. و آن بحث «موضوع علم فلسفه» که عوارض و احکامی که می پذیرد و دسته بندی بوعلی و توضیحات بوعلی، صدرا هم گرفته است این را تبیین کرده است. تبیین هایی کرده است که به درد ما می خورد، مثل وحدت و ... چه نسبتی با موضوع پیدا می کند.

بوعلی تعبیری دارد که صدرا در توضیح کلام بوعلی در راستای مباحث مرتبط با خودمان استفاده می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۲ (۱۳۹۴.۳.۴ / ۶ شعبان / دوشنبه)

تعلیق بر الهیات شفاء ص ۱۰

«و وجود هذه الأمور عين وجود موضوعاتها

فی الخارج لکنه غیرها فی الذهن لأنها من عوارض المهية لا من عوارض الوجود و لأجل هذه الدقیقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات هذه العبارة إشعاراً بأنه یکفی فی ثبوت عرضيتها أن لها نحواً من الوجود غیر وجود الذوات فی أى ظرف كان و بأى اعتبار كان لأن ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه إلا وجود الذوات قوله و لا أيضا من الصفات التي يكون إلى آخره أى ليست و لا واحد منها من الأمور

العامّة الشاملة لكل شيء كالشيء و الممكن العام و نحوهما حتى لا يحتاج إلى بحث عن إثباتها و تحديدها و تعريفها فلا يكون مطلوباً في علم من العلوم من الجهة المذكورة »

تعليقه بر الهيّات شفاء ص ١٤

صدرا در توضيح بوعلی ...

بوعلی صفاتی که می گوید متوجه است که صفت ماهیت است و شدت و ضعف نمی پذیرد.

بوعلی اتحاد عاقل و معقول را نمی پذیرد، ولی گاه حرف هایی می زند که اگر کسی خوب بخواهد آن ها را بپذیرد، منجر به پذیرش اتحاد عاقل و معقول می شود.

«و ثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة و الكثرة و القوة و الفعل و التام و الناقص و القدرة و العجز و التقدم و التأخر و القديم و الحادث و غير ذلك و قد سبقت منا الإشارة إلى أنها بأى وجه يكون من العوارض للوجود مع أنه ليس فى الخارج بحسبها عارضية و معروضية بين شيئين و الحق أن كونها من العوارض إنما يكون باعتبار من الذهن و ضرب من التحليل كالذى يقع بين المهية و الوجود فهى كالوجود زائد على المهية خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها»

ما دلایل صدرا را گفتیم: یکی صدق، یکی حمل، یکی هم اتحاد بود. آن سه دلیل اینجاها هم پابرجاست و می توانیم اینجا بیاوریم،

یک جای دیگر هم این بحث ها هست و آن جایی که شیخ اشراق اشکال می گیرد به معقولات ثانیه فلسفی و همه را ذهنی می کند.

صدرا می گوید باید توضیح دهد، شیخ اشراق می گوید وحدت امر ذهنی است، اما صدرا می گوید این ها عین مصداق خارجی است.

تشخص، وجوب، وحدت، عرضیت و.....

تک تک این‌ها را جناب صدرا که می‌خواهد توضیح دهد، به نفس وجود اصیل ما وحدت داریم، وجوب داریم، نفس اتصال وحدت می‌آورد، به نفس وجود جسم ما وحدت داریم، به نفس وجود واجبی، وجوب داریم، به نفس وجود امکانی، امکان فقری داریم. به نفس وجود ما تشخیص داریم.

همه این‌ها خارجی است، اما معنایش این نیست که متن وجود اصیل است، بلکه به متن و نفس وجود اصیل موجودند، حال می‌خواهید عارض الماهیه بگویید، حقیقت غیر وراء بگویید و هر تعبیر دیگری به کار ببرید.

دست شیخ اشراق درد نکند، همچنین دست فخر رازی هم درد نکند که باعث شده اند صدرا مفصل تحلیل ارائه دهد.

تعلیقه بر حکمت اشراق ص ۱۹۴

در ضمن بحثی راجع به وجود که شیخ اشراق می‌گوید این‌ها هویت ذهنی دارند و زیادت بر خارج ندارند. صدرا: امکان و وجوب را صفت الماهیه نگاه می‌کنید یا صفة الوجود. ما یک امکان و در مقابلش وجوبی داریم که صفت ماهیت است، یک امکان و وجوب وجودی دارد.

«اما اذا اخذ صفة الوجود فلا يصح ان يكون معناه ذلك المعنى، ... متعلقا.. ضعيفا... بحسب تعلقها... من مجعولية الماهيه بالجعل البسيط، اما اذا نسب الى الوجود العيني، فلا يصح ان يكون صفة ذهنية، بل معناه الوجود المتأكد بذاته، فيكون وجوب كل وجود عينه، و الوجود الواجبى محض الوجوب والغنى و كذا الوجود الفاقره... امکان و فقر»

تعلیقه بر حکمت اشراق ص ۱۹۲

که بحث وحدت را مطرح کرده است

«و الحق كما وقعت الاشارة اليه من ان وحده الجسم نفس صورته الاتصاليه و اتصالها عين وجودها... بالجملة وحده الجسم وجود لا صفة زائده عليه و وجوده امر عيني»

تا می‌گویی عینی یعنی ریشه اش در خارج است و از آنجا دارید می‌کنید.

«واعلم ان كثيرا من المفهومات كالوجود والوحده.. و ما یجری مجراها یمکن ان یقول کلها حقایق خارجیہ ... بمعنی ان تلك الحقایق بعینها مصداق الحكم بتلك المفهومات علیها بالذات [خیلی عالی گفته است و قبلا هم گفته ایم: هر چیزی که مصداق قرار می گیرد باید به نحوی در خارج باشد. حقیقت عینی می شود گرچه یک وجود اصیل در خارج داریم ولی این ها همه در دل آن موج می زنند. این یعنی حیثیت تقییدیه می شود و حیثیت تقییدیه یعنی غیر وراء.]»

ما با بحثی که در مورد تصلب وجودی که گفتیم در مورد ماهیت خیالمان راحت است.

اسفار ج ۱، ص ۱۷۹

شیخ اشراق اشکالاتی می گیرد یکی از آنها این است که: وجود و امکان نمی توانند در خارج باشند و صورت ندارند و منظور از صورت داشتن در خارج یعنی اصیل خارجی، چون اگر در خارج می روند باید بشوند متن اصیل و متن ساز.

«أما أن هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مسلم اللهم إلا في النعت الذي هو الوجود [همه حالت و نعت وجودند، یعنی صفت وجودند و عارض الماهیه هستند.] و كذا الوحدة الشخصية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۱۸۰

التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود [استاد: البته این بیان را من قبول ندارم.] و لا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورة في الأعيان بل هو مما حصلناه بإلهام غيبى - و تأييد ملكوتى و إمداد علوى و توفيق سماوى.»

اسفار ج ۳، ص ۳۵۹

در مورد تشخص فخر رازی مطلبی را از بوعلی نقل می کند، بعد صدرا می گوید من متن مباحثات را ندارم، ولی بعید است که بوعلی این حرف را بزند.

«لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأننا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به و الوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به و الصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها و التحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها.» چرا صفت نیست؟ یعنی صفت مشهوری و عرض خارج از ذات نیست، بلکه عین اوست و از عوارض تحلیلی است و از صفات تحلیلی می شود.

صدرا در رساله الشواهد بحث حلول را مطرح کردحلول وجودی در وجود دیگر، یعنی پای دو وجود در میان است، اما وجود اتکائی است، بعد صدرا در تحلیل آن وجودها میگوید که یکی لغیره است، و یکی لنفسه است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۳ (۱۳۹۴.۳.۵ / ۷ شعبان / سه شنبه)

از بوعلی نقل کردیم که این ها كالصفات و كالاعراض هستند. مثل ماهیت هستند، اما روشن است که دقیقا عین هم نیستند، بله شباهت دارند اما این که عینا یکی باشند، خیر.

صدرا برای امتیاز خیلی برایش جدی نبود و گویا برایش روشن و واضح بود تفاوت بین نسبت صفات وجود با وجود و نسبت ماهیت با وجود. اما در لابلای مباحث نکاتی را مطرح کرده است که کم کم ادبیاتی سر در آورده است.

صدرا در جایی تعبیر می کند که الگو گرفته از بوعلی است.

یعنی این صفات حتی جهت صدقشان هم یکی است. به حیثیت واحده یصدق. اعتبار واحد آنجا حضور پیدا می کند. جاهایی که تصریحی است را اولاً آورده ام و بعد متن های دیگر.

دو جایش در جواب اشکالاتی که مطرح شده است بیان کرده است. در صفات واجب و اتحاد عقل و عاقل و معقول عارضی است ولی جاهایی دارد که تصریح می کند در مورد معقول ثانی فلسفی.

در جواب به شیخ اشراق که اشکال کرده بود: من می گویم: الوجود موجود اشکالی ندارد و منجر به تسلسل نمی شود، ولی الوجود واحد یا بالفعل هست یا خیر؟ بله هست. یعنی هم باید در خارج موجود باشد و هم واحد، هم بالفعل، لازمه بودن این دو در خارج، این است که برای وحدة الوجود، چیزی غیر از وجود در نظر بگیرد. نمی توانید بگویید وحدة الوجود همان وجود است و وجود همان واحد است، پس نیاز به لحاظ چیز دیگری است که منجر به تسلسل می شود.

صدرا در جواب می گوید: گویا شیخ اشراق تغایر مفهومی را زیر سر تغایر وجودی می داند، در حالی که نیاز به این نیست، بلکه می توان در خارج حقایق متکثره به متن واحد موجود باشند و از آن ها مفاهیم متعدده انتزاع کنند.

شیئی که معلول است، معلولیت، مرزوقیت، متعلقیت و معلومیت او به یک موجود هستند، این چهار چیز مترادف هم نیستند، بلکه به نفس حیثیت واحده می شود گفت هم شیئی معلوم است و هم معلول و هم مرزوق، واقعا هم رزق به معلولیت و معلومیت و.. بر نمی گردد. همه هم به جهت واحده است. نه تنها به جهت واحده موجودند، جهت صدقشان هم یکی است.

این بیان صدرا منظورش این است که: شیئی معلول، معلوم حق هم هست، به نفس همین معلولیت، وجود المعلول عند العله، موجب معلومیت او هم می شود. روزی وجود هم که خدا به او داده است باز هم به نفس همین معلولیت و معلومیت است.

این حیثیت خیلی مبهم است، اما بعدا خواهیم گفت که این حیثیت نفس همان وجود خارجی اش است.

همه این سه حیثیت یا چهار حیثیت به نفس یک متن متحقق اند. این نباید خیلی سخت باشد و بوعلی همین را در مورد عقل و عاقل و معقول مطرح می کند. یعنی در بحث مفاهیم فلسفی به لحاظ صدق بر خارج، صحبتی که می کند همان صحبتی است که بوعلی در باب عقل و عاقل و معقول و عینیت صفات با ذات می کند.

بعد همان حرف بوعلی را تکرار می کند.

بوعلى: صرف سه مفهوم مغاير دليل بر تعدد متن نيست، بله برخى از مفاهيم به دلايل ديگر با هم جمع نمى شوند. مثلا قوه و فعل، بعضى از مفاهيم را به استدلال مى فهميم كه غير از هم اند.

تحرک به يك لحاظ و تحريك به يك لحاظ. تحرك الفى و تحريك الفى نمى تواند با هم جمع شود.

صدرا به نحو مفصل كه در صدد بيان فرق معقولات ثانيه با ماهيت و وجود باشد نبوده است، بلكه در ضمن دارد مباحثى را مطرح مى كند كه به درد اين مبحث ما مى خورد.

«و بهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر فى كتاب المشارعات و وصفه بالقوة و المتانة و هو قوله: «إنا نتسامح مع من قال الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود و الوحدة حالهما واحد فى أنهما ينبغى أن يكونا فى الأعيان عندكم و أن كلا منهما اعتبار عقلى عندنا و هب أنكم منعتم السلسلة الغير المتناهية فى الوجود بأنه هو الموجودية فلا شك أن الوجود و الوحدة مفهومهما مختلف و يعقل أحدهما دون الآخر فلا يرجع أبدا معنى الوحدة إلى الوجود و لا معنى الوجود إلى الوحدة [اين دو را به نحو غليظ دو تا كرد] فنقول إذا كان الوجود موجودا كان له وحدة و إذا كانت الوحدة موجودة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ١٧٥

كان لها وجود له وحدة أخرى موجودة بوجد آخر و هكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة و وحدة وجود و لا يكفى أن يقال إن وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة و لا يكون شيئا شيئا واحدا فى نفسه.» [دست شيخ اشراق درد نکند كه چنين اشكالى کرده است كه صدرا چنين جوابى بدهد كه دیدگاه صدرا را در اين زمينه متوجه شويم.] هذا خلاصة كلامه فى هذا المرام و بناؤه على أن المفهومات المختلفة- لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد و ذات واحدة و امتناع ذلك غير مسلم فإن أمرا واحدا و حقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا و مصداقا لمفهومات متعددة و معان مختلفة ككون وجود زيد معلولا و معلوما و مرزوقا و متعلقا فإن اختلاف هذه المعانى ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود على حدة و كاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التى هي عين الوجود الأحدى الإلهي باتفاق جميع الحكماء- و الحاصل أن مجرد تعدد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كل منها و نحو وجوده غير حقيقة الآخر و وجوده إلا بدليل

آخر [تحرک و تحریک و قوه و فعلی که مثال زدیم] غیر تعدد المفهوم و اختلافه یوجب آن یكون ذات كل واحد منها غیر ذات الآخر.

و مما یؤید هذا، قولُ الشیخ الرئيس فی إلیات الشفا فی بیان أن كون الشیء عاقلا و معقولا لا یوجب اثنیة فی الذات و لا فی الاعتبار و أن المتحرک إذا اقتضى شیئا محرکا لم یکن نفس هذا الاقتضاء یوجب أن یكون شیئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث یوجب ذلك و یبین أنه من المحال أن ما یتحرک هو ما یحرک و لذلك لم یمتنع أن یتصور فریق لهم عدد أن فی الأشياء شیئا محرکا لذاته إلى وقت إن قام البرهان علی امتناعه و لم یکن نفس تصور المحرک و المتحرک یوجب ذلك و كذلك المضافان یعرف اثنیتهما لأمر لا لنفس النسبة و الإضافة المفروضة فی الذهن انتهى.

[بعد در ادامه این مثال های بوعلی را توضیح می دهد]

أقول معنی كلامه أن مجرد اختلاف المعانی و المفومات لا یقتضى أن یتعدد ذواتها أو یتحد بل یحتاج إلى استیناف نظر و برهان غیر اختلاف المفومات

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص: ۱۷۶

یقتضیان تعددها أو وحدتها فی الذات و الحقیقة فکما أن مفهوم التحریک غیر مفهوم التحرک و مفهوم الأبوة غیر مفهوم البنوة فکذلك مفهوم العاقلیة غیر مفهوم المعقولیة- لكن النظر و البرهان قد حکما فی القبیل الأول بتعدد الذوات دون الثانی بل حکما بأن عاقلیة الذات المجردة عین معقولیتها بحسب الذات و الوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شک و ریب فأتقن ذلك المقام فإنه قد زلت فیہ الأقدام.»

عمده مورد نظر ما این است که متن واحده از حیثیت واحده می تواند مصداق مفومات متعدده قرار بگیرد.

اسفار ج ۷، ص ۲۳۰ تا ۲۳۲

این متن صدرا از جهات متعدد دارای ارزش است.

اشکالی در مورد قاعده الواحد است که مستشکل می گوید: این الواحدی که شما درست کردید، اصلا نیست، چون این واحد وحدت، تشخص، علم و حیات و قدرت و بسیاری از اوصاف متعدد دارد، پس یک نحوه کثرت به خاطر اوصافی مثل علم و حیات و قدرت و... و یک نحوه کثرت به خاطر معقولات ثانیه فلسفی مثل تشخص، وحدت، بساطت و... است. پس واحدی که هیچ نحوه کثرت در آن نباشد، نداریم.

صدرا: دو دسته صفات داریم: صفات کمالی (مثل حی و علیم و قدیر و...) و صفات اعتباری (مثل وحدت و فعلیت و...). اعتباری یعنی انتزاعی و معقولات ثانیه فلسفی که داریم.

صدرا:

این حرف شما درست نیست، می شود تکثر مفهومی باشد، ولی در خارج هیچ نحوه تکثری نباشد. واحد خارجی هیچ نحوه تکثری ندارد. صفات حقیقی به نفس ذات متحقق هستند که موجب تکثر ذات نمی شوند. صفات اعتباری هم همچنین، مثل وحدت، شخصیت، فعلیت، خارجیت، بساطت، این ها هم درست مثل صفات کمالیه حقیقیه هستند. همان طور که به لحاظ متن فرق ندارد، بلکه ذات به حیثیت واحد این ها را دارد.

در جواب اشکال: تکثری در کار نیست، بلکه به نفس یک متن است.

نکته:

ترکیب خارجی مثل هیولی و صورت.

ترکیب عقلی: مثل ترکیب از جنس و فصل. ولو این که در خارج به نفس یک متن موجودند، اول مثال میزند به انسان به عنوان حیوان ناطق، چون ممکن است که برگردد به هیولی و صورت که در خارج اند. بعد مثال خط را می زند که بسیط است خارجا ولی ترکیب عقلی دارند همچون اعراض و عقل مفارق. در ترکیب عقلی واقعا جهت جنسی غیر از جهت فصلی است. یکی جهت اشتراک و یکی جهت اختصاصی.

خداوند سبحان در ذاتش نه ترکیب خارجی دارد و نه ترکیب عقلی، در صفات اعتباری هم اینچنین است.

«قد أورد بعض المتأخرين من الأذكياء نقضا على البرهان المذكور من أنه لو صدر عن الواحد أمران مثل ا و ب فصدور ا ليس صدور ب فاتصف المبدأ بالتقيضين بعد قوله و أجيب بأن نقيض صدور ا لا صدور لا ألف و رد بأن صدور ب ليس صدور ا فاتصف بصدور ا و بلا صدور ا فإذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا - جاز اتصافه بهما من جهتين و إذا كان واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العبارة أقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يصدر عن الواحد واحد «ا» أيضا بل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۷، ص: ۲۲۹

لا يكون الواحد موجودا إذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين وأقلهما الواحدة والشئبية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة وبالوجود وبما ليس بوجود إلى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية «١» مبنية على عدم إمكان الواحد الحقيقي و يلزم أن لا يصدر عنه اثنان فما ذكره مغلطة سخيفة انتهى.

أقول البرهان المذكور في غاية الإحكام و المتانة و لا يمكن القدح في مواده و مقدماته لأنها قضايا ضرورية و مواد برهانية ليست خطابية و لا جدلية و لا شعرية و لا مغالطية و صورتها صورة منتجة لأنه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي أمران كا و ب كان متصفا بالنقيضين و هما صدور ا و لا صدور ا لكن التالي باطل فالمقدم كذلك و بيان اللزوم ما مر و يمكن تصويره «٢» على صورة قياس شرطى اقترانى كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فإذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع- فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة و صورة كما هو شأن أكثر الناقضين «٣» و الجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق أن يشتغل بالفحص و التفتيش

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج٧، ص: ٢٣٠

ليتضح عليه جلية الحال و يرتفع شبهة ما يخلق بالبال.

فنقول في رفع ما ذكره من أن كل موجود [اين كل موجود خيلى مهم است كه صدرا اين حرف را به كل موجودات تسرى مى دهد، نه صرفا در واجب تعالى] يتصف بمفهومات متعددة كالوجود و الشئبية و الجزئية و غير ذلك إنا قد أشرنا سابقا أن تغاير المفهومات و اختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج [مثل تركيب از ماده و صورت در خارج] و لا في العقل [كه منظور تركيب از اجزاء عقلى است مثل جنس و فصل عقلى در بسايط] بحسب التحليل و هكذا الحال في صفات الواجب تعالى فإن مفهوماتها متغايرة لا محالة إذ ليست العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و السمع و البصر ألفاظا مترادفة [مفاهيم متغايره هستند، اما اين تغاير سبب نمى شود كه ذات متعدد شود.] و لا أن إطلاقها أو إطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه تعالى عن الشبه علوا كبيرا.

فهى مع كونها متغايرة المعانى و المفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى أن الوجود زائد على ذاتها و لا أن وجودها شىء غير تشخصها- و لا أن وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحد أى بنفس أحدثته مصداق لهذه المعانى و مطابق بذاته و فردانيته للحكم بها عليه من غير أن يقتضى صدقها عليه تغايرا في الذات و لا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته من أمرين سواء كان التركيب

١٠- اين قيد الأحدى مأخوذ از كلام امام صادق عليه السلام است كه فرموده است: سمع بأحدثته، بصير بأحدثته.

خارجيا- كالجسم المركب من مادة و صورة في الوجود أو ذهنيا كالماهية المركبة من جنس و فصل كالإنسان المأخوذ في حده ماهية الحيوان و الناطق فإننا إذا وجدنا جسم النار و قد صدق عليها أنها في ذاتها شاغلة للحيز و أنها حارة نحكم بأن حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة و صورة مخصوصة لأن اتصافها بأنها شاغلة للحيز من جهة ذاتها أمر يعم الأجسام فهو إذن لأجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها و بين غيرها من الأجسام و لهذا تنقلب إلى عنصر آخر فينتقل المادة من صورتها إلى صورة أخرى و اتصافها بأنها حارة في نفسها أمر يخص بها فهو لأجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبها في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣١

و كذا اتصاف الإنسان بالحياة و النطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهية.

و إن ناقش في المثال «١» فلنمثل له مثلا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات و المفاتمة من جهة مطلق الكمية و هو جنسه البعيد- و اتصافه بأن أجزاء مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله «٢» و هو فصله البعيد- و اتصافه بالاستقامة «٣» من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط و اتصافه بالاستقامة- مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الأمور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في ماهية الخط من معان متعددة و ذاتيات متكررة بحسب العقل في ظرف التحليل و إن كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما أن اتصافه بكونه ضلعا لزاوية و قطر المربع و سهماء لمخروط و وترا لقوس يوجب كثرة في العوارض و اختلافات في الحثيات التعليلية المؤدى- إلى كثرة العلل و الأسباب و بالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم و القدرة و غيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل و لا في الخارج لا في الذات «٤»

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، ص: ٢٣٢

و لا في عارض الذات لا في الوجود و لا في الماهية لا في العين و لا في الذهن لا في الحقيقة و لا في الاعتبار و كذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية و المعلوماتية و الشئئية و العلية و السببية و المبدئية و الأولية ليست مما يوجب تكثرا و اختلافات لا في العين و لا في الذهن فإن الاعتباريات التي تستلزم اختلافات بالحثيات و الجهات هي مثل الإمكان و الوجوب و القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و لهذا حكموا بأن كل ممكن زوج تركيبى لاشتماله على الإمكان و الوجود و حكموا بأن إمكانه لأجل ماهيته و وجوده لأجل إيجاب علته و كذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما أن عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة و صورة فهذه الصفات و إن كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف.

و أما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة و الشئئية و المفهومية و غيرها فليست مما يقتضى كثرة و اختلافات أصلا لا في الذات و لا في حثية الذات و لا في الصفة و لا في حثية الصفة إلا مجرد المغايرة في المعانى و المفهومات و قد مر غير مرة أن اختلاف المفهومات أنفسها لا يستلزم ضرورة اختلافات في

ذات الشيء و لا فى صفته و لا فى اعتباره هكذا يجب أن يفهم الإنسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية- و بالصفات الاعتبارية [كه همه اين صفات از حيث واحد و جهت واحده اينچنين هستند در واجب.] و بالإضافة و السلوب حسب ما قررناه و أوضحنا سبيله و بينا دليله- ليصفوا توحيدده عن شوب الإشراك و إلا فيقع فى ضرب من الإشراك و الإلحاد أو التعطيل- كما لأكثر المعطلين الذين جعلوا الله عظيم و الله ولى الفضل العظيم.»

متأسفانه كسانی كه در كارهاى فهم دينى مى آيند ضوابط كار فهم دينى را بلد نيستند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۴ (۱۳۹۴.۳.۹ / ۱۱ شعبان / شنبه)

اسفار ج ۶، ص ۲۷۴ و ۲۷۵

«[اينجا اشكالى مطرح مى شود:] و أيضا إذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة فى وجودها الخارجى - فما الحجة على إثبات

العقل من طريق أحدية المبدأ الأعلى إذ مبناه على أنه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية و أنتم أثبتم فى ذاته معانى كثيرة

[صدرا در پاسخ به اشكال مذکور چنين مى گويد:] و أما وجوب كون المعلول الأول واحدا لا متعددا بسيطا لا

مركبا مع كون المبدأ الأعلى مصداقا- و مظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح

فى أحدية ذات الموضوع فإن الحيثيات المختلفة التى توجب كثرة فى الذات هى الحيثيات التى اختلافها بحسب

الوجود لا التى تعددها و اختلافها بحسب الآثار فمثال الأول كالاختلاف- فى القوة و الفعل و التقدم و التأخر و

العلية و المعلولية و التحريك و التحرك و مثال القسم الثانى كالعلم و القدرة و كالعقلية و المعقولية و كالوجود

و التشخص و كالوحدة و الوجود [اين ها جزء مفاهيم اعتبارى انتزاعى كه مورد بحث ماست در مقابل مفاهيم و

صفات حقيقى] إلى غير ذلك من الحيثيات التى يجوز أن يكون ذات واحدة من جهة واحدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص: ۲۷۴

مصادقا لصدقها و الحكم بها من غير ملاحظة أمر غيرها و الواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة و جوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة و جوب الوجود- لا من جهة أخرى يخالفه كالإمكان و التركيب و القصور و المعلولية و التأخر و العجز و غير ذلك.»

شرح اصول کافی ج ۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۱

صدرا رفته است روی عقل بسیط، و گفته است تمام حیثیات متعدد می تواند بر مصادق واحد صدق کند و این بحث منحصر به واجب الوجود نیست.

«اقول: تحقیق عینیة الصفات يتوقف على مقدمة و هی: ان اکثر الناس سيما الاكياس و جمهور العلماء لم يعرفوا الوجود و افراده، و لم يفرقوا بين المفهومات و الماهیات الكلية و الجزئية و بين الوجودات و الهویات البسيطة الشخصية، و انت ان عرفت ذلك، فاعلم: انه قد يكون وجود واحد بسيط بذاته مصادقا لمعانی كثيرة [یعنی از دل همان متن و به همان متن انتزاع کنیم و وراء نیست]، و بنفسه من دون قيام صفة او اعتبار شيء زائد عليه مطابقا لحمل مفهومات عديدة، لا يوجب تكثرها في المعنى او المفهوم تكثرها او اثينية في الذات و لا في الحیثية و الاعتبار [جهت صدقشان هم یکی است، البته این تعبیر بوعلی به «اعتبار» بوده است که صدرا آن را به کار می برد.]، و لهذا امثله كثيرة: مثلا الجوهر المفارق العقلي يصدق على نفس وجوده من غير قيام شيء به او اعتبار امر معه مفهوم الوجود و مفهوم الحقيقة و مفهوم الجوهر [می توان مفهوم جوهر را ماهوی گرفت، و گاهی فلسفی مراد است که در تعریف جوهر و عرض که علامه بیان کرده است خواهیم گفت]. و مفهوم العقل و مفهوم المعقول و مفهوم العاقل و مفهوم المدرك و العالم و الفاعل و الحی و المجمعول، و لكن بعضها بالبرهان و بعضها بالحدس و بعضها بالبديهة، و لا شك ان هذه مفهومات متغايرة وضعت لها الفاظ مختلفة ليست مترادفة، و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد بسیط، [این در مورد عقل مفارق که بسیط است، اما سوال: هر جا که وجود هست و از جهت وجودی اش که اصیل است، بسیط است، آیا از این جهت می توان در مورد هر وجودی اینچنین گفت؟] فاذا كان وجود العقل المفارق هذا شأنه مع كونه زائدا على ماهيته و فيه شوب تركيب عقلي من امكان و جوب و ماهية و وجود، فما ظنك فيما هو اشد بساطة و اتم كمالا و اشد حیطة و جمعا؟

فاذا علمت هذا فنقول:

ان معنی کون صفاته تعالی عین ذاته هو ان مفهوماتها المتغايرة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط حق، فذاته بذاته وجود صرف و هو بعينه وجوب و وحدة و علم و قدرة و إرادة و حياة و باعتبار اخر [این تعبیر باعتبار آخر بدون این که اسم بیاورد بین صفات حقیقی و اعتباری تفصیل داده است.] موجود و واجب و واحد و عالم و قادر و مرید و وحی و غیر ذلك، [اینجا خیلی عالی وحدت را توضیح می دهد و می توان آن را معیار قرار داد برای جاهای بسیاری] فذاته بذاته من حيث انه لا كثرة فيه واحد و من حيث انه منشأ وحدانيته ليس صفة زائدة، فهو وحدة و هكذا في سائر الصفات، و ليس من شرط صدق المشتق على الشيء كالعالم مثلا ان يكون بإزائه في الخارج امور ثلاثة موصوف و صفة و اتصاف و لا معروض و عارض و عروض ... [بعد در ادامه توضیح می دهد که لازم نیست مشتق بر چیزی در خارج چیزی جدا باشد.] فلو فرض بياض مجرد قائم بذاته لكان ابيض كما كان بياضا، فالصورة العقلية اذا كانت قائمة بذاتها كانت عاقلة من حيث حضور صورة عندها، و معقولة من حيث انها صورة حاضرة عند شيء، و ان كان ذلك الشيء نفسها، و عقلا أيضا من حيث انها نفس ما يعقل به، و هذه الحثيات الثلاثة و ان تغايرت في مدلولات الالفاظ و معانيها الا انها لا توجب كثرة في الوجود و لا اختلافا في جهات الوجود و حثياته لا عينا و لا ذهنيا. [یعنی جزء ندارد اما ترکیب عقلی ندارد؟ چرا دارد. در عین حالی که می گوید: حثیات اختلاف ندارند، باز می گویند: عاقله من حيث، معقولة من حيث، عقل من حيث، از یک جهت اعتبار نداریم و از یک جهت این اعتبارات سه گانه را داریم.]

ابتدا می گفتم: حثیت تقییدیه اندماجیه، نفادیه، اطلاقیه تعبیر می کردیم. بعد کسی گفت اطلاقیه را می گفتید فرق این حثیت تقییدیه با حثیت اطلاقیه چه فرقی پیدا می کند؟ لذا سبب شد که اسم گذاشتیم شأنیه.

برای حل کردن این مسأله صدرا یکی دوتا نیش قلم دارد که حل می کند و عرض می کنیم.

صدرا با این بیان: غیر از متن وجود اصیل همه را صفات انتزاعی می گیرد. یعنی: وراء وجود اصیل نیست، بلکه من جهة واحده، بلکه وجود جزء هم ندارد، حتی گفتیم: یک نوع تفرع هم ایجاد می کند، اول وجود سپس این ها.

با این توضیح می توانیم یک التفات نسبت به بعضی از امور داشته باشیم:

ما ابتدا در خارج ماهیات نوعیه را قایل بودیم، که آن ها را از خارج می گرفتیم. ماهیات نوعیه جزء دارد، اما وجود چی؟ خیر. وجود جزء ندارد اما ماهیات نوعیه جزء دارند.

الان هر دو را از خارج گرفتيم، اما مثل وجود جزء ندارد، در عين حالي كه تمام صفات در متن وجود موجودند. سوال: ماهيت نوعيه جنس يا فصلش كه انتزاع مي شود من جهة واحده است؟ خير. جنس از جهت اشتراك و فصل از جهت اختصاص. اما در مورد وجود؟ صدرا مي گويد اين اوصاف و ويژگي هاي متعدد را از جهت واحده از وجود انتزاع مي كنيم.

مراد از من جهة واحده

نكته ۳: نسبت ماهيت با وجود نسبت وجود و اوصافش نيست. در عين حالي كه گفته است: نسبت واجب با صفات مثل نسبت وجود با ماهيت است. اما در جاي خودش تذكر داده است كه من گفته ام عين و مثل هم اند، از تمام جهات يكي نيستند و بايد دقت شود. يكي نفاديه است و يكي اندماجيه است. كه البته صدرا ادبيات ندارد.

نكته ۲: صدرا در مواضعي گفته است كه اين اوصاف وجود كه از متن واحد انتزاع مي شوند مترادف نيستند. يعني اختلاف مفهومي دارند.

صدرا: اين كه گفته ام اين ها را از متن واحد مي گيريم، به حمل شايع مي گويم، نه به لحاظ حمل اولي كه از دل مفهوم وجود اين مفاهيم متعدده اخذ مي شود. بلكه از دل حقيقت وجود مفاهيم متعدده اخذ مي شود.

نكته ۳:

متن اصيل وجود است. غالب جاهايي كه قلم زده است گفته است به نفس متن همان وجود اصيل است. آن حيثيت واحده همان متن وجود و همان ذات واجب و همان ذات عقل است. اين جهت واحده يعني به جهت نفس وجود كه از آن جهت كه وجود است وحدت، بساطت، فعليت و... دارد. اين حيثيت واحده اينچنين است. ما قبل اينچور توضيح مي داديم: نحوه وجود واجبي واحد و متشخص و... نحوه وجود عقل، عقل و عاقل و معقول.

وجود تجردی است كه همه اين حيثيات را در خود جمع کرده است.

ما قبلا گفتیم: وجود بالوجه درک می شود. بعد گفتیم: وجود به نفس خودش هزار جهت را در خود جمع کرده است. نفس وجود از آن جهت که وجود است توحید و تشخیص و بساطت دارد.

پس مراد از حیثیت واحده ای که صدرا گفته است وجود است.

مفاهیم متغایر مراد است، به حمل شایع هم مراد است، مراد از حیثیت واحده هم متن وجود واحد بسیط است.

در متن واحد هزاران خبر است. که مثال ذات واجب تعالی، یکی هم مثال جرعه عقلیه است و یکی هم مثال علم ذات به ذات است که این ها را مفصلا توضیح خواهیم داد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۵ (۱۳۹۴.۳.۱۰ / ۱۲ شعبان / یکشنبه)

شرح اصول کافی ج ۱، ص ۲۶۱ و ۲۶۲

«اذا تقرر هذا فقولنا: هذه الصفات لو كانت كلها واحدة و هي عين الذات، لكانت اذا ادركنا واحدة منها لادركنا الجميع، و لكان اثبات واحدة منها مغنيا عن اثبات غيرها، فما الحاجة الى تكلف الاستدلال في اثبات واحدة واحدة منها، و لكان أيضا قولنا: الذات عالمة بمنزلة قولنا: الذات ذات. مدفوع بان نقول:

شرح أصول الكافي (صدرا)، ج ۱، ص: ۲۶۲

بناء هذه الشبهات و نظائرها على الخلط بين المفهوم و الفرد، فالعينية بين الافراد لا ينافي التغير بين المفهومات، و المغالطة انما نشأت من سوء اعتبار الحمل أيضا، فان المفهومات المتغيرة لا تحمل بعضها على بعض بالحمل الاولي الذاتي، و قد يحمل كل منها على افراد الباقي بالحمل المتعارف، فنفس مفهوم الموجود لا يحمل عليه مفهوم الواحد و لا بالعكس بان يقال: مفهوم الموجود مفهوم الواحد، و لكن يقال: كل موجود واحد و كذا العكس، فهكذا

قیاس صفات الله الكمالیة، و لو امکن لاحد ملاحظه وجوده تعالی بالشهود الحضورى لعلم انه بنفس ذاته موجود واحد عالم قادر مرید حی سمیع بصیر من غیر تکلف الاستدلال.»

اسفار ج ۶، ص ۱۷۰ و ۱۷۱

«أقول هذه مغالطة منشؤها الخلط بين الوجود و الماهية فإن لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهوية الشخصية و قد يطلق و يراد به الماهية النوعية و العلم فى الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض له ماهية كلية كان معنى تلك الماهية عين معنى العلم فذات المجرى بذاته و هویتة مصداق لصفة العلم بلا انضمام شىء آخر إليها و قد علمت مرارا أن صدق المفهومات المتغيرة على شىء لا يستدعى تغيير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص: ۱۷۱

جهات الصدق أصلا و لا یقدح کثرتها فى وحدة الذات الموصوفة بها إلا أن یوجب تغییر الحیشیات.»

دقت کنید که در اینجا ذات به معنای ماهیت و ذات به معنای وجود به کار رفته است.

با این دو معنای از ذات کار داریم.

منظور صدرا از حیثیت واحده، نفس وجود واحده است. که صدرا تا اینجا در مورد وجود واجب به کار برده است، گرچه اختصاص به واجب ندارد و در موارد دیگر هم به کار برده است و اگر هم به کار نمی برد، باز هم ما خودمان این حکم را می کردیم.

وجود تجردی که هیچ نحوه تعلق به ماده ندارد، عقل، از طرفی هم تعقل می کند عاقل و از آن جهت که معلوم قرار می گیرد، معقول.

بعد این بحث رفت سر واجب تعالی.

صفات عین ذات است، یعنی نفس وجود واجب، اقتضاء دارد علم و حیات و قدرت و ... را.

بعد توضیح میدهد همه این ها به حیثیت واحده است، حیثیت واحده هم یعنی ذات.

عمده حرف صدرا این است که وجود ذات حق بیساطته و احدیته که هویت وجودی اش است، هیچ نحوه تکرار را نمی پذیرد. پس چطور این ده چیز در او برده شد؟ یصدق؟ بله. در خارج ریشه دارد، اما این که همه در خارج هستند، به حیثیت ذات هستند. صفت انتزاعی به گونه ایست که به بساطتش ضربه نمی زند. خود ذات تکرار پیدا نمی کند اما به نفس ذات اقتضای این امور متکثره را دارد.

فصل هم اینچنین است که بیساطته تمام کمالات مادون را هم در خود دارد در عین حالی که بساطتش به هم نمی خورد.

این در عقول مجرده هست، در عقل و عاقل و معقول هم هست،

همه این ها صدرا را کشاند به این که ادبیات اندراج را به کار ببرد.

صدرا گاهی تعبیر می کند وجود بیساطته و گاه تعبیر می کند به فردانیت. صدرا در صدد این است که تکرار در ذات پدید نیاید. آن تکراری که موجب تکرار متن شود، یعنی متن با این خاصیت هایی که دارد هر یک از این خاصیت ها غیر از هم است. نباید این گونه باشد، بلکه باید بیساطته عین همه باشند.

اسفار، ج ۶، ص ۱۴۵

«الفصل (۵) فی إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة

و اعلم أن كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته تعالى عين ذاته- هو أن معانيها و مفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع إلى معنى واحد و هذا ظن فاسد و وهم كأسد و إلا لكانت ألفاظ العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و غيرها في حقه ألفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة في إطلاق شيء منها بعد إطلاق أحدها و هذا ظاهر الفساد و مؤد إلى التعطيل و الإلحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحادية بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حدة و لا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة [خاصیت حیثیت تقییدیه اندماجیه این است که [؟؟؟]- بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعین ذاته أي يعلم «۱» هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص: ۱۴۶

و مرید بإرادة هی نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود و سلسلة الأكوان- من حیث إنها ینبغی أن توجد علی ما سیجیء ذکره.»

اسفار ج ٦، ص ١٢١

«أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد علی ذاته تعالی و إن تغايرت مفهوماتها و إلا لكانت ألفاظها مترادفة فكذا صفاته الإضافية و إن كانت زائدة علی ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها إضافة واحدة متأخرة عن الذات- و لا یخل بوحداثيته كونها زائدة علیه فإن الواجب تعالی لیس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه و عما أضيف بها إليه و إنما علوه و مجده و تجمله- و بهاء بمبادئ هذه الصفات التي هی عين ذاته الأحادية أی يكون ذاته تعالی فی

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ١٢١

ذاته بحيث ینشأ منه هذه الصفات و ینبعث عنه هذه الإضافات و كما أن ذاته بذاته مع کمال فردانيتها و أحديته يستحق هذه الأسماء من العلم و القدرة و الحياة من غیر أن یتکثر و یتعدد حقيقة أو اعتبارا و حیثية لأن حیثية الذات بعینها حیثية هذه الصفات [دقت کنید حیثیت واحده را به کجا می زند؟ به همان وجود و ذات واجب. ما با یک مسأله روبرویم که در ص ١٧٠ خواندیم که منظور از ذات وجود ذات است نه ماهیت آن.]- كما قال أبو نصر الفارابی: «وجود کله و جوب کله علم کله قدرة کله حياة کله» لا أن شیئا منه علم و شیئا آخر منه [یعنی جزء او باشد] قدرة لیلزم التركيب فی ذاته، و لا أن شیئا فيه [یعنی بر او] علم و شیئا آخر فيه قدرة لیلزم التکثر فی صفاته الحقيقية فكذا صفاته الإضافية لا یتکثر معناها و لا یختلف مقتضاها و إن كانت زائدة علی ذاته فمبدئیه بعینها رازقیته و بالعکس و هما بعینهما جوده و کرمه و بالعکس و هكذا فی العفو و المغفرة و الرضا و غیرها إذ لو اختلف جهاتها و تکررت حیثياتها لأدى تکررها إلى تکرر مبادئها- و قد علمت أنها عين ذاته تعالی.»

اسفار ج ٦، ص ١٢٩

«یلزم أن يكون ذاته ذا حیثيات مختلفة مع أن حیثية ذاته بعینها حیثية جميع صفاته الحقيقية الکمالية و کذا حیثية کل صفة کمالية له هی بعینها حیثية سائر الصفات الکمالية.»

اسفار ج ٦، ص ٣٢٩

«ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظلّه أنه بعد ما اختاره من تصویب تفسیر القدرة الإلهية بصحة الصدور أراد أن یذب عنه و یتفصی عن لزوم جهة إمكانية فی الذات الأحادية الوجودية- فقال إن قلت إذا کان صدور النظام الأكمل واجبا بالنظر إلى ذاته بحسب علمه و إراداته و علمه

و إرادته كسائر صفاته الكمالية راجعة إلى حيثية ذاته الحقّة الوجودية المقدّسة عن الكثرة قبل الذات و مع الذات و بعد الذات فلا يمكن أن يتكثّر
بحيثية

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، ص: ٣٣٠

و حيثية و اعتبار و اعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه «١» و إرادته في الوجود الذاتي «

هر جا صدرا در مورد ميرداماد تعبير به قدس سره كرد، بدانيد پنج سال اخيري است كه صدرا قلم زده است.

سه رسايل فلسفي ص ١٦٣ [نرم افزار ص ٣٤٩]

«اولا يرى ان مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقية، انما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة و وحدانيته المحضة بلا حيثية اخرى، لا في ذاته
ليلزم التركيب و لا في خارج ذاته، ليلزم النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا.»

پس تماما توحد دارد و خود ذات مصداق همه آن صفات است. اين همان است كه صدرا تعبير مي كرد به اين كه
به حسب ذاتش مصداق است.

مجموعه رسايل تسعه ص ١٨٧

«فكما ان للوجود القيومي الواجبي تحققا بنفسه من دون قيامه بمهية و عروضه لها و مع هذا يكون وجوده الاحدى القائم بذاته مصداقا بذاته
لصدق كثير من المعاني الكلية الكمالية و موضوعا بنفسه لحمل طائفة من النعوت العقلية الجلالية التي هي المسماة بالاسماء و الصفات الالهية
بلا انضمام صفة زائدة يصير بسببه محكيا عنه بالمحامد السبحانية و المحاسن الصمدانية و لا اختلاف حيثيات في رايه [بايد ذاته باشد كما
اين كه در متن هاي ديگر همين ذاته تعبير کرده است.] يصير بعض منها منشئا لحكم و صفة من الاوصاف و بعض اخر منشئا
لحكم اخر و صفة اخرى ليلزم التركيب في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا.»

اسفار ج ٣، ص ٣٢٦

«بل الذات الأحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية و الصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه
من الوجوه أصلا.»

مفاتيح الغيب ص ٣٢٥

«إن وجوده الأحدي هو بعينه مع بساطته وجود سائر الصفات الحقيقية كما أن إضافته القيومية إلى الأشياء هي بعينها مصحح جميع الصفات الإضافية كالرزاقية والمنعمية والمبدئية وغيرها»

اسفار ج ٧ ص ٢٣٠

«فهي مع كونها مغايرة المعانى و المفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى أن الوجود زائد على ذاتها و لا أن وجودها شيء غير تشخصها- و لا أن وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدي بنفس أحدثه مصداق لهذه المعانى و مطابق بذاته و فردانيته للحكم بها عليه من غير أن يقتضى صدقها عليه تغايرا فى الذات و لا فى عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا فى ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيا»

مبدأ و معاد ص ٧٤

«و كما أن صفاته الحقيقية لا يتكرر و لا يتعدد و لا اختلاف فيها إلا بحسب التسمية بل يكون كلها معنى واحدا و حيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فإن ذاته بذاته مع كمال فرديته يستحق هذه الأسماء لا بحيثية أخرى وراء حيثية ذاته كما قاله المعلم الثانى «وجود كله، وجوب كله، علم كله قدرة كله، حياة كله، لا أن شيئا منه علم و شيئا آخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته، و لا أن شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقية.»»

شرح هدايه اثريه ٣٤٩

«»

مبدأ و معاد ص ص ١٣٢

«و ما ذكره بعض العلماء من نواحي فارس فى التوافق بين التعريفين و صدق الأخير على ذات البارئ تعالى، من " أن إيجاد العالم و عدمه ممكن بالنسبة إلى الذات بدون اعتبار الإرادة و واجب مع اعتبار الإرادة التى هي عين الذات "، ليس بمستقيم.

لأن حيثية ذات البارئ هي بعينها حيثية علمه و قدرته و إرادته، كما أسلفنا لك تحقيقه و أقمنا الحجة على أن حيثية الذات هناك هي بعينها حيثية جميع الصفات الكمالية كما أن حيثية الفاعلية و الإفاضة هي بعينها حيثية جميع صفاته الإضافية كالرحمانية و الرحيمية و الرازقية و اللطف و الكرم و غيرها.»

شرح هدائه اثبیره ص ۳۶۵

«و لهذا يتحقق في حق البارئ تعالى مع كونه إحدى الذات و الجهات لأن حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التباير بين العلاج و الاستعلاج، فإن المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج و الإعداد للصحة و المستلج يلزمه فقد هذه الحالة و قوة الاستعداد لقبولها المستلزمان المادة، فهما متبايران قطعاً بخلاف العالم و المعلوم في علم الشيء بنفسه.»

اسرار الآيات، ص ۴۰

«قلنا: الاختلاف في المفهوم لا ينافي البساطة الحققة، لأن قولنا صفات الواجب عين ذاته، معناه أن وجوده بعينه وجود هذه المعاني، و حيثية ذاته بعينها حيثية سائر الصفات، و هي ليست بأمور زائدة من حيث وجودها و حقيقتها على وجود الواجب و حقيقته، و ليس معناه أن هذه الألفاظ مترادفة لها مفهوم واحد.»

اسفار ج ۱، ص ۲۴۵

جوری تعبیر کرده است که بحث حيثیت واحده را گفته است و تطبیق بر ماهیت و وجود کرده است، این تطبیق را بعدها خواهیم خواند که صدرا می گوید:

اسفار ج ۳ ص ۳۵۰ و خرده ای می گوید که نسبت ذات با صفات غیر از نسبت وجود با ماهیت است.

پس از یک جهت تعدد معانی و مفاهیم داریم و همه این ها به نفس وجود حق است، این چه جور درست در می آید؟ این را باید پیگیری کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۶ (۱۳۹۴.۳.۱۱ / ۱۳ شعبان / دوشنبه)

صدرا این حقایق را به دو نحوه تحلیل می کند: یکی از راه اختلاف آثار و یکی هم از راه عقل تحلیلی.

او به حرکت جوهری رسید به مرحله قوی تر.

«ثم أقول غاية ما يمكن أن يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور و اللاصدور في دفع ذلك الإعضال و هو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة و الإرادة أن نسبة القدرة إلى الإرادة نسبة الضعف إلى الشدة و نسبة النقص إلى الكمال و قد يندرج و ينطوى الأول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل و لو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثرة الآثار المرتبة على الأول دون الثاني أن الأول كأنه أضعاف الثاني أو كأنه هو و ما زاد عليه و هذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن أن يقال من قبله»

«و في علم النفس بذاتها نفس و قد يكون عرضا من مقوله الكيف و هو كيفية نفسانية غير القدرة و الإرادة اللتين هما أيضا كفتان نفسانيتان متغايرتان و متغايرتان للعلم فهي هاهنا مختلفة في الوجود لكل منها أثر خاص و هي كلها هناك شيء واحد وجودا و عينا و كذا فعلا و تأثيرا فإن أثر العلم هناك بعينه أثر القدرة و الإرادة و الحياة [این بحث را در اسفار ج ۱ داشتیم.] فکما أن المعلول معلومه تعالی فكذا مقدوره و مراده و حی بقیاته و مجعوله بجعله بالذات- من غیر اختلاف جهات إلا بحسب الأسماء و مفهوماتها»

پس یک تلاش صدرا از راه اختلاف آثار است.

- راه دیگر صدرا از راه قدرت عقل است. عقل تحلیلی قدرت دارد از دل یک شیئی بدون این که به بساطتش ضربه بزند، امور متکثره را از دل آن انتزاع کند. این اعتبار عقل است. عروض عقلی و مغایرت به حسب تحلیل عقلی است. و از طرفی هم گفتید که ریشه در خارج دارد. جناب صدرا شما این ها را چگونه توضیح می دهید؟ صدرا: می گویم اندراج و اندماج و به شکل وجود جمعی بسیط.

این را ج ۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷ و ۳۳۸ خواندیم. بعد در ص ۳۳۸ می گوید: تمام عوارض موجود بما هو موجود از این دسته هستند.

صدرا: من در تعلیقات شفاء گفتم که این ها نحوی از وجود دارد. این ها عرض تحلیلی است که نحو من الوجود است. این نحو من الوجود به نحو وجود جمعی بسیط است.

پس بگوییم: اعتبار عقلی، درست است. این عقل است که می گوید وحدت غی را از وجود است. اما در خارج به نفس آن وجود اصیل و متن وحدت هست. تنها وجود اصیل خود متن است و مابقی حالت متن هستند. حالت جمعی اندماجی اندراجی.

این حالت اندماجی و اندراجی را می خواهیم بخوانیم و بدانیم. گرچه از راه اختلاف آثار را نفی نمی کنم، وجود به لحاظ این اثرش واحد، به لحاظ آن اثرش بسیط و...

این حقایق نحوه وجود هستند، اما الان می خواهم ادبیات اثر بودنش را بردارم، بهترین تعبیر همان است که صدرا تعبیر کرده است: اعتبار عقلی، که نحو من الوجود است و به نحو حقیقت اندماجی است، به نفس وجود واحد هزاران چیز در آن هست و در آن موج می زند. موجود به وجود جمعی بسیط. آن گونه که با بساطت می سازد. در عین حال انتزاعی اندماجی است.

با این حرف صدرا تمام آن چه در مورد ماهی گفتیم برای این ها هست، یعنی اولاً و بالذات وجود و ثانیاً وبالعرض این ها هستند.

این ها در خارج حقایق اندماجی و صفات اندماجی هستند، اما صفت تحلیلی و غیر وراء هستند. صفت حقیقی غیر وراء و اندماجی هستند.

تعلیقه بر الهیات شفاء ص ۱۰

که در آنجا نحو من الوجود را صدرا بیان کرده است.

«»

تعلیقه بر حکمت اشراق ص ۱۹۵

این را باید خیلی دقت کرد، چون بعضی گفته اند: صدرا تا می گوید یصدق، به این معنی نیست که در خارج باشند، اما صدرا در جواب این میثم تأکید کرد که این ها خارجیت دارد.

«اعلم ان كثيرا من المفاهيم كالوجود و الوحده... امور خارجيه، لكونها عين حقايق عينيه بمعنى ان تلك الحقايق بعينها مصداق الحكم من صدق المفهوم عليها»

حال چه نحوه از وجود را دارد؟

اسفار ج ۶، ص ۱۲۴

«تنوير عرشى

و هذا يرشدك إلى أن حقائق الأشياء يجوز أن يكون لها وجود بسيط.»

اسفار ج ۹، ص ۳۸

در مورد نفس که به نفس ذاتش سمیع و بصیر است به نفس ذات، علاوه بر این که در شئون و قوا هم این گونه است. همه این ها حیثیاتی است که در آنجا موج می زند بوجود جمعی بسیط.

«لما أشرنا سابقا أن للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا- و قوة باطنية و تحريكية لكن قوة تحريكها و قوة إدراكها ترجع إلى أمر واحد [که صدرا در بحث معاد تصریح می کند که نفس تصورش آن را ایجاد می کند]. و کذا ترجع بعض إدراکاتها إلى بعض فى الوجود الجمعى فترجع قدرتها «۱» إلى إدراکها- و يرجع تخيلها إلى بصرها الباطنى بل هذه القوى الظاهرة كلها ظلال لما فى جوهر النفس من الجهات و الحیثیات الموجودة فى ذاتها بوجود واحد جمعى و قد تفرقت و تكثرت و امتدت ظلالها فى مادة البدن.»

که این ها به نحو اندماجی است.

شرح اصول کافی ج ۳، ص ۲۳۸

که در بحث عالم ذر تصریح می کند که موجودات عالم همه جهات موجوده در عقل هستند.

«فانَّ للاسماء و الصفات ثبوت جمعی للذات الالهية و هي متفرقة فى الممكنات،»

تفسیر ج ۴، ص ۴۳

«فصفاته الحقيقية- على کثرتها- موجود بوجود واحد بسیط احدى هو وجود الذات، و هو بعينه مصداق تلك الصفات كلها.»

«و ليس هناك أمر بالقوة و لو استعمل لفظ القوة «١» في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الإمكانات و الاستعدادات قريبة كانت أو بعيدة بل المراد من كونها بالقوة أنها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعى هو وجود مبدئها و تمامها»

شرح اصول كافى ج ١، ص ٢٦٠

« و لهذا امثله كثيرة: مثلا الجوهر المفارق العقلى يصدق على نفس وجوده من غير قيام شيء به او اعتبار امر معه مفهوم الموجود و مفهوم الحقيقة و مفهوم الجوهر و مفهوم العقل و مفهوم المعقول و مفهوم العاقل و مفهوم المدرك و العالم و الفاعل و الحى و المجعول، و لكن بعضها بالبرهان و بعضها بالحدس و بعضها بالبدئية، و لا شك ان هذه مفهومات متغايرة وضعت لها الفاظ مختلفة ليست مترادفة، و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد بسيط

«

شرح اصول كافى ج ١، ص ٢٥٩

«انه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات، و لا شك ان المجموع مفتقر فى تحققه الى تحقق اجزائه، الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة بنفسها، ثم انه بعد وجوبها **بعديّة بالرتبة** مستلزمة لتلك النعوت و الصفات، فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل.»

تمام متن هاىى كه از اندماج و اندراج خوانديم را مراجعه كنيد و ببينيد كه در آن اين اندماج و اندراج هست يا نه؟

اسرار الآيات

العقل البسيط ... اندرجت

اسفار ج ١، ص ٣٤٣

«أما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيشيات كلها و يتحد معه الجهات جميعها فإن جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة إلا فى اعتبار العقل.»

پس ما با بحث های صدرها به اینجا رسیدیم، ولی اذعان می کنم که بحث صدرها بحثی مستقل و منظم که این ها را سامان بدهد، نیست، بلکه ما با جمع آوری متن های متعدد اولاً رسیدیم به این که می گوید این ها را به نحو حیثیت تقییدیه می داند ثانیاً این ها را به نحو اندماج می داند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۹۷ (۱۳۹۴.۳.۱۲ / ۱۳ شعبان / سه شنبه)

فصل سوم فروعاً اصالت وجود به حسب خود وجود و صفات وجود بود.

به دلایلی صفات وجود را مقدم کردیم که عنوان می دهیم حقایق اندماجی.

در مورد این بحث تقریباً آن چه که صدرها گفت جمع کردیم.

حاجی سبزواری تعبیر کرده است محمول من صمیمه و من حاقّ ذاته یا خارج محمول، که معمولاً در درس ها هم این گونه تعبیر می شده است.

در بحث های صدرها این تعابیر نیامده است. در تعابیر صدرها تعبیر شده است که حقایق و صفات انتزاعی هستند.

البته حاجی سبزواری چون محل بحث ما نیست خیلی مطالبشان را نیاوردیم.

تا اینجا آنچه در بستر تاریخی این بحث را بیان کردیم آن چه در آثار صدرها گذشته است.

بحث عالم ذر را اصلاً نخواندیم و فقط اشاره کردیم که تعبیر کرده است به حیثیات مندمج در عقل.

در فصول هم اگر دوباره کار می کردیم و مورد نظر را فصل اشتقاقی خارجی را مورد نظر قرار می دادیم، این ها هم به نحو اندماجی است که تمام کمالات را در خود به نحو اندماجی دارد و تمام آثار اشیاء از اوست.

تقریباً استدلال های صدرها را هم به دست آوردیم که از راه اتحاد و صدق، و همچنین حیثیات متعدده در عین بساطت را هم خواندیم.

ما امروز ناچاریم مطالب را سریعا عرض کنیم.

از اول شروع می کنیم:

۱- این مفاهیم مترادف نیستند و معنایشان متغایر و متباینند. هم بالوجدان و هم به شهود عقلی و هم می توان ادله هم بر مغایرت این ها آورد. از سبک ادله ای که گذشت می توان مغایرت را استفاده کرد.

۲- این مفاهیم بر خارج صدق می کنند و متحد با خارج هستند به لحاظ محکی شان و اتصاف در خارج رخ می دهد. پس مابه ازاء و محکی های این مفاهیم خارج است.

۳- وجود اصیل است.

۴- این مفاهیم با وجود اصیل متحدند. این مفاهیم بر وجود اصیل صدق می کنند. این حقایق و محکی های آن مفاهیم، که مفهوم در فضای ذهن است و حقایق ناظر به محکی های خارجی آن هاست. اتصاف در خارج است. پس این حقایق متعدده با وجود اصیل متحدند.

۵- تمام این حقایق فلسفی به نحو صفات زاید بر وجود اصیل نیست. چرا؟ اگر زاید باشد، یعنی خودش یک نوع و رای وجود اصیل، اصالت داشته باشد در حالی که گفته شد ما غیر از وجود اصیل هیچ ورائی نداریم و علامه در فرع چهارم این مطلب را بیان کرده است. بنابر اصالت وجود نمی توانیم حقایق خارجی وراء وجود اصیل داشته باشیم.

۶- این حقایق فلسفی جزء وجود هم نیست. چون وجود اصیل جزء ندارد.

۷- نتیجه: پس همه این حقایق با وجود اصیل متحد است نه به نحو صفت زاید و نه به نحو جزء، پس باید گفت این ها به عنوان حقایق غیر وراء وجود اصیل موجود است. که از آن به حیثیت تقییدیه تعبیر می شود. این حقایق موجودند به نحو غیر وجود اصیل. پس اولاً و بالذات وجود موجود است و ثانیاً و بالعرض این ها موجودند.

برخی ادله فقط بحث را به وجود و ماهیت سوق داد، اما ما این کار را نکردیم، و بلکه گفتیم ملاک آن دلایل اختصاص به وجود و ماهیت ندارد، بلکه هر چیزی غیر از وجود در نسبت با وجود را شامل می شود.

پس این حقایق، حقایق تحلیلی خارجی اند، یعنی ذهنی نیستند. در عین حال انتزاعی هستند، یعنی غیر وراء هستند. که همان حیثیت تقییدیه تعبیر می شود.

۸- این حقایق صفات و احکام وجود هستند. که بوعلی به صفات و اعراض تعبیر کرده است و صدرا گفته است تحلیلی هستند. این بحث به نحو عکس الحمل نیست، بلکه متن وجود اصیل است و این حقایق صفات تحلیلی آن وجود هستند. صفات خارجی تحلیلی. خارجی به خاطر این که بگوییم در خارج، تعبیر به تحلیلی هم برای بیان غیر وراء بودن است.

این همان است که حاجی سبزواری تعبیر کرده است به من صمیمه و خارج محمول. ما الان به بیان حاجی نیاز نداریم، ولی چون کتاب حاجی متن درسی بوده است تعابیر او بر سر زبان هاست، لذا اشاره کردیم وگرنه این ادبیات قبل از حاجی سبزواری سابقه در این معنی ندارد، گرچه در تعابیر فلوطین در تاسوعات تعبیر به حاق ذات آن هم در مطالبی دیگر و در بیان میرداماد به صورت مطلق به کار رفته است.

۹- به نفس همین وجود اصیل و حاق همین وجود و به لحاظ خود همین وجود این احکام را دارد. این احکام و صفات، صفات وجود من حیث هو هو هستند. یعنی از حاق وجود اصیل می‌کنیم. من خودم علاقه دارم بگوییم: این‌ها محمول من صمیمه که هستند به این معنی، ولی حاجی سبزواری تعبیر به من صمیمه کرده است در مقابل بالضمیمه و برای بیان انتزاعی بودن. حقایق انتزاعی حاق ذاتی که می‌توان از آن به محمول من صمیمه که از دل وجود و خود وجود من حیث هو انتزاع می‌شود. این همان است که صدرا راکشانده است به این کشانده است که بگوید این‌ها از حیثیت واحده انتزاع می‌شود و آن همان وجود است.

۱۰- این حقایق به دلیل تغایر مفهومی که دارند، خبر از یک نحوه تکرار در خارج. ولو این تکرار به نحو حیثیات باشد که در خارج است. قبلاً توضیح دادیم که هر مفهومی تناظر یک به یک دارد نسبت به خارج. در خارج خبری باید باشد که این حیث غیر از آن حیث باشد.

۱۱- کثرت این حقایق انتزاعی باید به گونه‌ای باشد که با بساطت و فردانیت و وحدانیت وجود سازگار باشد. وجود بساطت و فردانیت و وحدانیت دارد، باید گفت این‌ها در خارج هستند و در خارج به نفس وجود واحد بسیط هستند. این تبدیل می‌شود به این که این‌ها هستند به نحو وجود جمعی و جملی بسیط. وحدت به لحاظ حاق وجود، تشخیص به لحاظ حاق وجود، ختارجیت به لحاظ حاق وجود. این سبب می‌شود که بگوییم: وجود به نفس وجود بسیط احدی جمعی اش این‌ها را در خود جمع کرده است. که به نحو اندماجی است.

لذا به خود اجازه می دهیم که بگوییم: این ها به نحو حقایق اندماجی در خارج هستند. به تعبیر دیگر این ها در خارج موجودند به حیثیت تقییدیه اندماجیه.

در مباحث فلسفی وقتی به مقدمات مسلّمه رسیدیم، باید چیزهای دیگر را درست کنیم. در مورد این صفات اشاره عقلیه را هم باید حل کنیم.

۱۲- وجود اصیل واحد فرد بسیط به گونه ایست که حیثیات و جهات متعدد (نه حیثیت واحده صدرا که منظورش وجود بوده است.) به نحو جمعی در خود جمع کرده است. و تحمل حیثیات متعدده را در خود به نفس خود و به حاق خود دارد.

تا اینجا نتیجه حیثیت تقییدیه اندماجیه را گرفته ایم.

مسأله تمام شده است.

- ما حرفی را قبلا هم گفتیم و در آثار صدرا هم هست، خوب مفهوم وجود هم معقول ثانی فلسفی است، اما تنها معقول ثانی که حیثیت متن نمی شود خود مفهوم وجود است و مفاهیمی که مفاد آن معنی را دارد مثل کون و تحقق و...

- سوال: پس چرا تا متن را داریم به نفس متن باید تمام آن جهات و حیثیات را می داشتیم، پس چرا مفهوم وجود را داریم همه را نداریم؟ گفتیم: مفهوم وجود تناظر یک به یک داشت با حقیقت وجود در خارج، فقط یک مشکلی داریم و آن این که این حکایت بالوجه است. و این مشکل فقط در مفهوم وجود است بله اگر کسی به متن اصیل خارج به مشاهده حضوریه دست یابد، می بیند که تمام این احکام را دارد. اما در مفهوم یک گره وجود دارد، در عین حال تناظر یک به یکش با متن خارج از بین نمی رود. لذا در مفهوم وجود تمام مفاهیم یافت نمی شود.

در بحث ماهیت گفتیم: موجود است در خارج، با حیثیت تقییدیه نفادیه و این صفات موجود هستند به حیثیت تقییدیه اندماجیه.

بیان فرق حیثیت تقییدیه نفادیه و حیثیت تقییدیه اندماجیه

صفات وجود با ماهیت خیلی فرق دارد.

در بحث ماهیت دو فضا را گذرانندیم: یکی قبل از بحث لمّی و یکی بعد از فضای بحث لمّی.

- در فضای بحث لمّی گفتیم: وجود به دلیل تصلّب وجودی که دارد آن تصلّب برای ماتحدّد و تاجایی رسیدن وجود را می آورد که لازمه اش این است که تا اینجای از وجود و این دسته از لوازم وجود را خواهد داشت که تعبیر کردیم نعوت کلیه و مفاهیم کلیه به دست می آید. تصلّب وجودی لازمه اش حد است و حد ماهیت است. و هویت ماهیت به نفادیت و حدّیت و پایانه متن بودن است. این ها را توضیح دادیم. ماهیات مثار کثرت اند نه کثرت نوری بلکه کثرت ظلمانی. چون لازمه هر ماهیتی حد است، خود این حد ها که هر یک دایره ای محدود است که با فصل اخیر بسته می شود، تحدّد وجودی و تصلّب وجودی لازمه اش حد شد، این حد هم وراء متن نیست، بلکه حالت غیر وراء است، اما حالت پایانه ایست که به شکل نعوت کلیه نشان می دهد.

این صفات از حاقّ وجود به دست می آید اما ماهیت از پایانه وجود به دست می آید. ممکن است به نحو دیگری هم باشد که به نحو شأنی است.

هر سه عینیت است اما با این فرقی که عرض کردیم.

- یک تعبیر دیگری داشتیم و آن قبل از بیان لمّی است:

وجود بما هو محدود به ما حدّ میدهد.

اما اینجا می گوییم وجود بما هو وجود به ما صفت می دهد. این از حاقّ ذات است و آن از پایانه وجود به ما ماهیت می دهد.

بسیاری از احکام حقایق فلسفی نسبت به وجود مانده است که الان نمی توانیم بگوییم شاید در بحث های نفس الامر یا جای دیگر بگوییم.

بیان دو حکم از صفات:

۱. این بحثهایی که کردیم دقت قبلی را به هم نزنیم. گفتیم: به نفس وجود تشخص دارد، نه این که تشخص یک امری وراء است که وجود به آن تشخص پیدا کند. بلکه نفس وجود تشخص دارد. این ها هم به نحو

خارجی است نه مفهومی. این حقایق خارجی را تا می خواهید به چنگ بیاورید به نفس وجود باید به دست بیاید. وجود در آن موج می زند، پس کسی برعکسش نکند، این ها حقایق وجودی است. تشخیص و وحدت حقایق خارجی است. تا می خواهید به چنگ بیاورید به نفس وجود است. مبرر وحدت هم باز خود وجود است و سایر احکام هم مبررش خود وجود است.

۲. حکم دیگر: وقتی می گوئیم به وجود بسیط احدی این ها موجودند، این ها همه به هم ملحق می شوند و عینیت پیدا می کنند. تلاحق نه یعنی: این حثیت غیر از آن حثیت نیست، بلکه به لحاظ این که عقل این ها را انتزاع می کند و این ها را تحلیل می کند دو حثیت جدای از هم اند، اما وقتی در خارج می روید، به نفس وجود بسیط موجودند، چاره ای جز این نیست که گفت: تلاحق این حثیات به حمل شایع. عینیت صفات با ذات صفات با هم. عینیت حثیات با متن و عینیت حثیات با هم.

مطالب باقیمانده

در بخش سوم بحث بساطت وجود و این که حقیقت وجود لا سبب لها و لا جزء لها و... که در ضمن بعضی از فروع علامه بیان کرده است. لذا سال بعد این چند فرع از علامه خواهیم گفت، یک کار دیگری که می شد انجام داد ذکر انظار دیگر در تبیین اصالت وجود هم بیان می کردیم و اختلافات آن ها را با بیان خود ذکر می کردیم البته نیازی به نقد نیست، چون با استدلال هایی که بیان کردیم، نقد تمام اقوال دیگر هم بیان شده است.

بعد از آن به بحث نفس الأمر خواهیم پرداخت.

به توفیق الهی توانستیم عمده مباحث را گفتیم.