باسمه تعالي

تقريرات درس نهاية الحكمة

مرحلهٔ يازدهم

بخش اول

استاد حجت الاسلام و المسلمين

سيد يدالله يزدان‌پناه

سال ۱۳۷۶

تهيه:

حجت الاسلام والمسلمين رضا شاكرى

: المرحلة الحادية عشرة

: العقل والعاقل والمعقول:

استاد نیزدان پناه

پیاده شده از نوار:
رضا شاکری

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۳۰/۱/۷۶ (یک شنبه) ص ۲۵۷ سطر پاراگراف آخر

متأسفانه جلسه اول ضبط نگردید

گفته شد در نظر بدوی علم بر ۲ قسم است ۱- حصولی ۲- حضوری. در تقسیمات ثانوی مثلاً می گوئیم العلم إمّا تصورٌ أو تصدیقٌ. بعد از اینکه بیان فرمودند در نظر بدوی علم به ۲ قسم حصولی و حضوری تقسیم می شود، هر علم حصولی به علم حضوری برمی گردد. پس در این مقام از درس آنچه که مدّ نظر علامه است این است که هر علم حصولی به علم حضوری برمی گردد. برای اثبات این مطلب این مقدمه را بیان می کنند که اصلاً هر علمی (هر صورت علمیه ای چه جزئیه و چه کلیه) مجرّد است نه آنکه مشّاء می فرمود فقط صورت علمیه کلیه مجرّد است اما محسوسه و متخیّله منطبع در مادّه است و مادّی حساب می شود. برای اثبات این مطلب ۴ دلیل آوردند یک دلیل اینکه عالم مادّه عالم تغیّر است و صورت علمیه در آن تغیّر راه ندارد پس مجرّد است. ۳ دلیل دیگر که در یک پاراگراف مطرح فرمودند این است که امور مادّی قابل انقسامند و زمانمندند و مکانمندند و علم هیچ یک از این خصائص را ندارد پس مادّی نیست. فإن قلت: بر ۳ دلیل آخر که برای تجرّد صورت علمیه إقامه شد اشکال وارد کردند و می خواهند بگویند این ۳ دلیل کافی نیست برای تجرّد صورت علمیه. خوب اینکه گفته شد صورت علمیه قابل انقسام نیست، ما می گوئیم اتفاقاً قابل انقسام است (این بیان تقریباً مشّائی است) بله ما قبول داریم صورت محسوسه و متخیّله (صورت علمیه) به لحاظ خودش (از آن جهت که صورت علمیه است) قابل انقسام نیست خوب این دلیل می شود که بعرض محلّ [هم] قابل انقسام نباشد

صورت علمیه از آنجایی که منطبع در مادّه است (قابل انقسام است) مثلاً منطبع در مغز است و مغز قابل انقسام است پس آن هم قابل انقسام است رنگی که بر روی یک سطح نشسته است را در نظر می گیریم خوب رنگ کیف است و کیف از آن جهت که کیف است لم یقع علیه الانقسام (بالذات) و رنگ هم قابل انقسام بالذات نیست امّا رنگ از آن جهت که روی سطحی نشسته است و سطح قابل انقسام است، بعرض محل (سطح) رنگ هم قابل انقسام است خوب همین حرف را در صورت علمیه مطرح کنید خصوصاً که خودتان صورت علمیه را کیف نفسانی می دانید، به حسب ذات قابل انقسام نیست چون کیف است امّا به عرض محلّ قابل انقسام است + همچنین گفتید صورت علمیه زمانمند نیست. ما که نگاه می کنیم می بینیم زمان بردار است مثلاً می گوئید ساعت ۱ فلانی را دیدم، ساعت ۲ اخبار را شنیدم. دیده و شنیده در زمان است (پس) صورت علمیه ای را که دیدیم و صورت مسموعه ای را که شنیدیم در زمان است پس چطور می گوئید زمان برمی دارد. + این هم که گفتید صورت علمیه مکان ندارد، درست نیست اگر به انسان ضربهٔ مغزی وارد شود در کار ادراک او اختلال ایجاد می شود (نمی بیند، نمی شنود و ...) وقتی این محل سالم است ادراک می کند وقتی از سلامت بدر می آید نمی تواند ادراک کند پس [ادراک] منوط به آن محلّ است پس صورت علمیه ای مکان دارد. **قلنا:** جناب علامه در جواب اولین اشکال فرمودید شما گفتید صورت علمیه به حسب ذات قابل انقسام نیست و به لحاظ محل یقبل الانقسام، خوب خودتان قبول کردید به حسب ذات صورت علمیه قابل انقسام نیست

ص ۳

دنباله ۱۰/۱/۷۶

حال ببینیم آیا بعرض محل می‌شود این بحث را کرد، شما می‌گویید صورت علمیه منطبع در محل است. ببینیم اصلاً می‌تواند صورت علمیه محل داشته باشد یا خیر؟ در اینجا مرحوم علامه استدلال دیگری را مطرح می‌کنند [در ضمن همین جواب به اشکال] که می‌شود استدلال پنجم. می‌فرمایند ما بعضی موقع صورتهای خیلی وسیعی داریم آیا این صورتها منطبع در محل (سلولهای مغزی) است. مثلاً فلان کتابخانه را به همان بزرگیش چگونه در مغز جا می‌گیرد. لازم می‌آید انطباع کبیر در صغیر. در مقام انطباع، لااقل محل انطباع می‌بایست مساوی با صورت انطباعیه باشد. اگر محل کوچکتر و صورت انطباعیه بزرگتر باشد چگونه می‌تواند آن صورت در آن محل منطبع شود و آن محل دارای آن صورت شود. جناب علامه مثال به کوههای مرتفع، دریاهای پر آب و... زدند تا انکار نشود. پس نباید (صورت علمیه) محل داشته باشد و منطبع در محل بوده باشد. (این دلیل اثبات تجرد برزخی [نفس] را می‌کند نه عقلی.

وما قیل: در اینجا کسی می‌گوید انطباع کبیر در صغیر پیش می‌آید [و به جواب بالا جواب می‌دهد] می‌گوید اینطور نیست که کتابخانه را به همان بزرگیش مشاهده کنیم، کتابخانه کوچک است اما تصوری از کتاب هم داریم که کوچکتر است وقتی یک نسبت سنجی بین کتاب و کتابخانه می‌کنیم (بین کوچک و بزرگ) صغر و کبر معنی پیدا می‌کند مثلاً گفته می‌شود کتابخانه ۱۰۰ برابر این کتاب است در اینجا مقایسه و سنجشی که می‌کنیم باعث می‌شود بگوئیم این خیلی بزرگ است و الا خود کتابخانه کوچک است و در مغز ما جا می‌گیرد. جناب علامه می‌فرمایند ما که نگاه می‌کنیم می‌بینیم اینطور نیست که ما کوچک ببینیم و مقایسه کنیم و آنرا کوچک و بزرگ حساب کنیم ما کتابخانه را با همان اندازه و وسعتش می‌بینیم و می‌بینیم که از ما بزرگتر است نه اینکه بدن خود را کوچک دیدیم و کتابخانه هم کوچک است اما مثلاً کتابخانه چند

برابر بدن است، بلکه به همان بزرگیش می بینیم. خوب نتیجهٔ این حرف [حرفها] این است که علم منطبع در محلّ نیست وقتی این اثبات شد در حقیقت جواب اشکال سوّم هم داده شده و ایشان بعداً جواب زمانمند بودن را هم می دهند ولکن مکانمند بودن را جواب نمی دهند علّتش این است که [فی الواقع] در همین جا [که در مقام ردّ انقسام پذیر صورت علمیه به لحاظ مکان هستند] را دند پس این جواب هم جواب اشکال اوّل است و هم سوّم **والاشارة الذهنیه**: این دفع دخل مقدّر است. دخل این است که ما فرضاً صورت ذهنی زید را در نظر می گیریم خوب این صورت، سرش را یکطرف فهمیدیم و بدنش را یکطرف، خوب شما می گوئید قابل انقسام نیست و حال آنکه ما تقسیمش کردیم. مرحوم علّامه می فرماید فی الواقع این تقسیم یک صورت علمیه نیست بلکه ابداع ۲ صورت دیگر است و آن صورة اوّل از بین نرفت. وقتی کتاب را تصوّر می کنیم بعد در ذهن کتاب را ۲ تکه می کنیم معنایش این است که آن کتاب [در جای خود] هست، ۲ صورت دیگر هم ابداع کردیم نه اینکه همان کتاب اوّلی را تقسیم کرده باشیم. **واذ لا انطباع**: خوب این ارتباط مادّی را که [به هنگام ادراک] می یابیم مثل اینکه چشم باید باز باشد و ببیند و ارتباط با شیء خارجی پیدا کند تا ببیند، اینها همه إعداد است برای اینکه نفس ببیند، صورة علمیه از آن نفس است و این مراحل مادّی همه جنبهٔ اعدادی دارند، ما می گوئیم اگر مخ نباشد ما می توانیم ادراک کنیم بلکه می خواهیم بگوئیم مخ بیننده و شنونده و مُدرِک نیست، مُدرِک نفس است و صورت علمیه از آن نفس است مخ مُعِدّ است، لذا اگر اعداد نباشد نفس ادراک نمی کند لذا اینکه مستشکل گفت اگر اختلال مخی پیش بیاید ادراک نمی کند، ما این را قبول داریم [چون معدّ ادراک نفس مختل شده است]

دنباله ۱۰/۱/۷۶

فالصورة العلمیة : رسیدیم به جواب از زمانمند بودن صورت علمیه، اینکه گفته می شود من در ساعت ۲ می شنوم و در ساعت ۳ می بینم اینجا چه درست است [لکن] به حسب إعداد. این إعداد انجام می شود امّا صورت علمیه مجرّد است پس اصلاً مکان و زمان نخواهد داشت اگر زمانی است بظاهر جزء عصبی اش است [که در مقام إعداد ادراک است] می گوئیم جزء عصبی ساعت ۲ یا ۱ تحریک شد. ومن الدلیل: تا بحال ۵ دلیل [در تجرّد صورت علمیه] گفتیم اینجا دلیل ششم [بر تجرّد] را ذکر می کنیم لکن این ادامه بحث زمانمند نبودن صورت علمیه است. می فرمایند از ادلّهٔ زمانمند نبودن صورت علمیه این است که ما خیلی از اشیاء را درک می کنیم و در خزانهٔ خیالمان نگهداری می کنیم، زمان زیادی می گذرد و ما می بینیم صورت علمیه بعینه باقی است و هیچ دست نخورده. اگر زمانی می بود می بایست با تغیّر زمان تغیّر پیدا کند و حال اینکه (صورت علمیه) تغیّر پیدا نکرد پس صورت علمیّه مجرّد است. و اذ کانت ما حرفمان در این بود که علم به دو قسم حصولی و حضوری و تقسیم می شود، این در نظر بدوی است ولکن در نهایت باید گفت هر علم حصولی فی الواقع علم حضوری است. برای اثبات این حرف احتیاج داشتیم به مقدّمه ای که ذکر شد یعنی اینکه صورت علمیه مجرّد است. پس باید گفت معلوم ما خارج نیست. معلوم مثلاً این کتاب [خارجی] نیست چون آن یک امر مادّی است و صورت علمیه مجرّد است و صورت علمیه [چون] مجرّد است اقواست از کتاب [خارجی]، یعنی از عالم ماده

منشأت نگرفته، پس باید گفت [صورت علمیه] از جای دیگری آمده. مرحوم علامه می فرمایند ما در حقیقت وقتی اینجا را می بینیم سرمان بالا می رود و آنجا را می بینیم یعنی صورت مثالی کتاب را می بینیم وقتی کتاب خارجی را می بینیم این إعداد می کند که انسان یک ارتحال و کوچ کند به آنجا. (جناب ملاصدرا می فرمایند ما دمبدم از دنیا به آخرت کوچ می کنیم) بیان ذلک: ما صورت علمیه ای که داریم [مسلماً] از خارج [یعنی عالم مادّه] گرفته نشده است، خود صورت علمیه آثار تجرّدی دارد پس ما با وجودش تماس گرفتیم نه با صورت ذهنی اش. وقتی ما صورت علمیه و ذهنیه را با خارج در نظر می گرفتیم می گفتیم صورة ذهنیهٔ آتش صورة آتش [خارجی] است نه وجود آن. چون اگر وجود آتش بود می بایست آثار آتش هم می بود. آتش مادّی می سوزاند و آن می سوزاند پس آن [صورة ذهنیهٔ آتش] صورة آتش است نه خود آتش. حال خود این صورت علمیه آثار تجرّدی دارد پس دیگر نمی توان گفت آتش خارجی می سوزاند و این آثار آتش را ندارد و نمی سوزاند [یعنی هرچند این مطلب حق است لکن در اینجا دیگر این حرف مطرح نمی شود چون اینجا بحث سر این است که ما صورت علمیه را بما هو مجرّد و له آثار تجردیه، لحاظ کردیم نه بما هو صورة للنار الخارجی] بلکه همهٔ آثار تجرّدی را دارد یعنی در حقیقت با وجود تجرّدی اش تماس گرفتیم نه با صورة ذهنیه ای که از مجرّد خبر می دهد. صورة ذهنیه اگر از مجرّد خبر می داد می بایست آثار آن را نمی داشت در حالیکه همهٔ آثار تجرّدی را دارد پس ما با وجود تماس گرفتیم [نه مفهوم و نه ماهیت] ما گفتیم علم یا حصولی است یا حضوری.

ص ۷

دنبالهٔ ۱۰/۱/۷۶

علم حصولی آنیست که صورتی از معلوم را در نه خود معلوم اما حضوری آن بود که وجود معلوم را داشت. ما در این بحث دیدیم که به وجود تجرّدی رسیدیم درحقیقت ما در اینجا ماهیت مجرّد را نیافتیم بلکه خود وجود مجرّد را که آثار تجرّدی دارد، یافتیم. نتیجتاً به یک امر وجودی و علم حضوری رسیدیم. خوب [وقتی ما کتاب خارجی را می بینیم] درحقیقت صورت مثالی کتاب را می بینیم که جهت وجودی تجرّدی در عالم واقع دارد و این صورت مثالی را که می بینیم با وجودش تماس داریم پس می شود علم حضوری و علم حصولی اصلاً نداریم. [خوب حالا آن در مثالی که زدیم مثال از حس بود] ما در حس رابطهٔ با خارج را بریدیم و گفتیم فی الواقع صورت کتاب را می بینیم. تخیّل و تعقّل هم بعداً بحث می کنیم به حس برمی گردد پس در تخیّل و تعقّل هم رابطه با خارج قطع می شود، و همهٔ اینها امر مجرّد می شوند. **واما آثار**: این هم رفع دخل است. دخل این است که [صورت علمیه را ما از خارج گرفتیم و آن علم علم حصولی است. واقعاً ما می گوئیم من الآن دیدم که صورتی از آن کتاب دارم یعنی من صورت کتاب را که دیدم می بینم صورتی از کتاب را دارم نه خود کتاب را، چون آثار کتاب خارجی در این صورة ذهنیه نیست (در بحث وجود ذهنی هم همین حرف را می زدیم و اینجا هم تا بحال همین حرف را می زدیم) [مرحوم علامه] می فرمایند ما با این بحثی که کردیم بحث را نباید برد سر صورة محسوسه و آن امر مادّی خارجی چون اصلاً بحث اینجا نیست بحث مال آن امر مجرّد است. چیزی که باعث می شود ما اینجای آنهم وهم است، خوب آیا اصلاً علم حصولی نداریم؟ مرحوم علامه می فرمایند داریم

[لکن]
علم حصولی در مقام واهمه و در مقام عقل پیش می آید، یعنی وهم باعث می شود
که ما بگوئیم علم حصولی هم داریم. ما الآن گفتیم که فی الواقع آن وجود مجرّد نصب
ما شد (علم حضوری) جز اینکه وهم همیشه اینرا با شئ مادّی مقایسه می کند و می بیند
آثار مادّی که در آنجا هست در این [صورت مجرّده] نیست. چون می بیند آثار
مادّی نیست می گوید پس صورتی از اوست پس علم حصولی در مقام قیاس پیدا
شد فی الواقع ما اصلاً علم حصولی نداریم، علم حضوری داریم. و هم خیال می کند
که [صورت علمیه] را از آنجا [خارج] گرفته و می بیند آثار خارجیه [در
صورت علمیه] نیست منتها این [دقت] را نکرد که این آتشی که دارد [در نزد
(صورت علمیه آتش)
اوست] آتش تجرّدی است و آثار تجرّد دارد و علم حضوری است

این که مرحوم علامه فرمود به لحاظ وهم بود بعداً هم تعبیری آوردند به اسم اضطرار عقلی
که تعبیر خوبی است. خوب بالاخره ما با کتاب خارجی در تماس هستیم آنرا می بینیم
و در دست می گیریم و... عقل می داند صورت علمیه ای که نصیبش شده
آنست نه [معلوم خارجی که وهم خیال می کرد که واقعاً به کتاب
خارجی نگاه می کنیم که غلط بود] و بالاخره ارتباط با مادّه دارد خوب همین را
منطبق می کند لذا می شود علم حصولی. پس علم حصولی یا به گمان و اشتباه وهم پیش
می آید و یا از طریق عقل است که گمان نمی کند و می داند [معلوم] کتاب خارجی نیست
امّا بالاخره ناچار است که با این ارتباط برقرار کند. ارتباط با مادّه باعث می شود
که همان صورت علمیه را بر این [کتاب خارجی] منطبق کنیم. این انطباق باعث
می شود که بگوئیم آثار آنرا ندارد ولی ماهیتش را دارد و این علم حصولی است.

ص ۹

دنباله ۱۰/۱/۷۶

خوب. طبق این بحث معلوم فی الواقع عالم مادّه نیست بلکه صورت مثالی کتاب است
که در عالم بالاتر است حال ببینیم رابطه آن صورت علمیه با کتاب خارجی چیست؟
می فرمایند آن فاعل این است چون هرچه که در بالا هست خودش را در پایین می ریزد
و یک مناسبتی بین آن دو وجود دارد لذا وقتی آن صورت علمیه را یافتیم در حقیقت
این معلوم خارجی را هم یافتیم. و این باعث می شود که بتوانیم با خارج ارتباط برقرار
کنیم و بگوئیم کتاب سفید است [هرچند] سفیدی را در آنجا [عالم مثال] دیدیم
لکن آنرا بخاطر مناسبتی که وجود دارد، بر این [معلوم خارجی] منطبق می کنیم
کتاب خارجی إعدادی کند که ما به بالا برویم و از طریق [صورت مثالی آن کتاب] منتقل
به کتاب خارجی می شود حال که منتقل شدیم یک نحوه علم حصولی در مقام اضطرار
عقلی پیش می آید. در انتهای متن آمده است و این درگاه من بعید، جناب ملاصدرا
می فرمایند ما چون ضعیفیم وقتی می خواهیم عالم عقل را ببینیم اینطور نیست که به آن
موجود مجرّد خیلی نزدیک شویم بلکه از دور و در یک هوای غبار آلود، یعنی
اگر عارف باشد انسان خیلی راحت می رود و با آن متحد می شود و آنرا می یابد
اما فیلسوف با زحمتی که می کشد دور از دور چیزی می بیند که خیلی ضعیف و
کمرنگ است، بالاخره همان موجود مجرّد را می بیند اما دیدنش از راه
دور است. إنتهی

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۶/۱/۱۱ (دوشنبه) ص ۲۳۹ بارگراف آخر ص ۱

بدون عالم، علم معنی ندارد، موقعی علم هست که عالمی باشد که علم دارد، شکی نیست که علم حصول علم للعالم است. البته هر نوع حصولی مدّ نظر نیست خوب خیلی چیزها، برای چیزهای دیگر حاصلند مثل حصول سفیدی برای جسم. حصولی که مدّ نظر است، حصول علم برای عالم است به نحو حصول تامّ الفعلیّه نه آنکه قوّه برای حرکت و فعلهای دیگر داشته باشد، یعنی وقتی عالم علم نزد او حاضر است و حصول علم للعالم شد، این علم بالفعل به تمام معناست و هیچ گونه دگرگونی و تحوّل در آن راه ندارد (چون مجرّد است) ایشان اینجا از راه دیگری این را تبیین می کنند، می فرمایند بالوجدان می بینیم که هیچ گاه علم قابلیت و قوه برای چیز دیگر شدن را ندارد. اصل حرفشان این است که در مسألهٔ علم برای عالم حصول هست امّا حصول تجرّدی و بالفعل (که هیچ گونه دگرگونی در آن راه ندارد) ما بالوجدان این را می بینیم که هیچ گاه علم لا تقوی علی شئ یعنی قوّه برای چیزی قرار نمی گیرد. این تبیین می خواهد بگوید یک نحوه حصول تجرّدی وجود دارد و از آن می خواهند این را نتیجه بگیرند که این حصول همانی است که اسمش را گذاشتند حضور. در مسألهٔ حضور آقایان می فرمایند موقعی یک چیز نزد چیز دیگر حاضر است (علم وقتی نزد عالم حاضر است) که هیچ نحوه غیبت نباشد، و موقعی

هیچ گونه غیبت نیست که هیچ گونه مادّه نباشد. مشکلی وجود دارد که آیا می شود علم یک امر مادّی باشد. می گویند که در مادّه ۲ مشکل وجود دارد یکی این است که یک حقیقت پراکنده است مثلاً کتاب این طرف دارد و آن طرف دارد و وسط دارد و ارتباطی که با هم دارند می بینیم که وسط حائل شده میان ۲ طرف که ۲ طرف از هم محجوبند پس مادّه چون همیشه یک نحوه غیبت دارد و چون عین پراکندگی هرگز نمی تواند نزد چیزی حضور پیدا کند و معلوم گردد. چون نفس اگر بخواهد به یک امر مادّی علم پیدا کند، امر مادّی بخاطر اینکه عین پراکندگی است وقتی یک طرف را گرفت طرف دیگر از دستش در می رود. مشکل دیگر مادّه این است که به لحاظ حرکت مراحل متعدّدی دارد (امر مادّی) که یک وسط و یک قبل و یک بعد دارد یعنی به لحاظ طولی هم (عرضی) دگرگونی دارد و یک نحوه حجاب دارد. وقتی شئ مادّی الآن این است قبلش دیگر نیست و بعدش هم نیست، این است که تمام حقیقت شئ در حجاب است. پس چون مادّه در حال حرکت است و از جهت عرضی هم دارای ابعاد متعدّد است که هر بُعدی خودش را از بعد دیگر می پوشاند و در حجاب قرار می گیرد، هیچ گاه چنین چیزی نمی تواند متعلق علم قرار گیرد.

بخاطر اینکه این حجابها مانع علم است و علم موقعی می آید و موقعی می توان گفت فلان حقیقت را در چنگ خودم گرفتم که هیچ گونه غیبت نداشته باشد

ص ۳

دنبالهٔ ۱۱/۱/۷۶

اگر غیبت داشته باشد به چنگ نمی آید. می گویند موقعی که یک امر بسیط با مجرّد باشد (هر امری که مجرّد است بسیط است) هیچ گونه حجاب حرکتی و هیچ گونه حجاب عرضی ندارد (که ابعاد داشته باشد و ابعاد از همدیگر در حجاب قرار بگیرند) بلکه یک حقیقت بسیط مندمج [است] پس اگر مجرّد باشد آن دو مشکل را ندارد و می تواند نزد عالم حاضر باشد. اینجا می گویند علم نزد عالم حاضر است اما به نحو حصول تامّ، چون به نحو حصول تام است پس حضور است، (چون مادّه نیست که نحوه ای غیبت داشته باشد) این حرف با مبنای ملاصدرا است

بیان مبنای ملاصدرا و مشاء و شیخ در اشراق

شیخ اشراق فرمایش دیگری دارند. جواب به سؤال: ما نخواستیم خیلی بطور مبسوط در مورد انواع علم و معلوم وارد این بحث شویم [و إلّا] لازم نیست معلوم ما مجرّد باشد مهم این است که عالم مجرّد باشد. اینجایی که گفته شد با مبنای ملاصدرا بود که هیچ گاه مادّه متعلّق علم قرار نمی گیرد همین حرف را مشّاء هم گفته است هرچند صورت محسوسه و متخیّله را مادّی می دانستند و بیشتر بحثشان روی صورت معقوله بود. با مبنای ملاصدرا باید گفت که معلوم و علم هر دو باید مجرّد باشد. با مبنای شیخ اشراق باید دقّت شود که آن راه در مرحلهٔ علم حضوری و مادّه درست است، در مرحلهٔ مثال همین حرف [ملاصدرا] (درست) است. یعنی در مرحلهٔ عالم خیال، همهٔ صور مجرّدند. خود علم حضوری به لحاظ یلی النفس مجرّد است امّا به لحاظ یلی المادّه، مادّی است. پس عالمی که در صورت علمیّه خود را نشان می دهد سراسر چشم است و هیچ غیبتی وجود ندارد، یعنی به لحاظ صورت علمیه تمامش تحت حیطهٔ عالِم است از طرفی هم حالتی دارد بصورت امری مندمج همه اش را عالم می داند، از این تعبیر می کنند به اینکه حقیقت علم حضور است. که علم سراسر وجودانی و کشفی است. یعنی وجودی است حضوری که سراسرش چشم

است. **ومقتضی حضور:** تا اینجا گفتیم از ناحیهٔ علم باید حصول تامّ باشد خوب
از ناحیهٔ عالم هم باید همین حرف را زد که عالم هم باید مجرّد باشد، معنی ندارد که علم
مجرّد باشد، تامّ الفعلیّة باشد، للعالم هم باشد امّا عالم مادّی باشد، چون آنوقت معنایش
این می‌شود که مادّه که عین پراکندگی است مجرّد برای او باشد، معنی ندارد که امر مجرّد
برای مادّه باشد. چون اگر این باشد یا باید به نحو انطباع باشد که انطباع مجرّد در مادّه
معنی ندارد [یا باید به نحو] اتصال باشد، اگر اتصال باشد [اصلاً] اینکه بعنوان مادّه است
علم به او [مجرّد] پیدا نمی‌کند مهم سر این علم پیدا کردن عالم نسبت به معلوم است لذا است
که گفتند بین عقل و معقول باید سنخیت باشد. پس حرف این شد که هم از ناحیهٔ عالم
و هم از ناحیهٔ علم باید مجرّد باشند بعد گفتیم علم حصول مجرّد است برای مجرّد.
و می‌شود هم تعبیر به حضور کرد که آن وقت دیگر احتیاج به قید مجرّد نیست چون
[لفظ] حضور تجرّد در آن خوابیده است. خوب این تعریفی که از علم کردیم
با تحلیل علم و صورت علمیه و... بدست آمد و إلّا فی الواقع حقیقت علم بالوجدان
مشخّص است. اینها که در تعریف علم گفتند حضور مجرّد لشیء مجرّد هست، در علم
عنائی حق به عالم مادّه، گفتند حق تعالی علم به عالم مادّه ندارد از این جهت که مادّه
قابلیت آنرا ندارد (نه حق تعالی) چاره این است که گفتند حق تعالی علم به عالم
مادّه دارد از طریق عالم مثال. جناب ملاصدرا این حرف را دارند امّا در جلد ۶
اسفار ترقّی کردند و فرمودند [حق تعالی] با نفس عالم مادّه ارتباط علمی دارد
این همان بیان شیخ إشراق است. شیخ إشراق نظرشان این است
که علّة با معلول می‌تواند ارتباط حضوری داشته باشد گرچه معلول با همان

ص ۵

دنبالهٔ ۱۱/۱/۷۶

حضائص معلول باشد و اشکالی هم ندارد. بعضی گفتند حقیقت علم حضور است و بعضی گفتند حقیقت علم انکشاف است که لازمه اش حضور است غیبت با علم نمی سازد (پس) لازمهٔ کشف این است که غیبت نباشد و حضور باشد. مرحوم علامه در اصول فلسفه می فرمایند حقیقت علم انکشاف است. و این که در نهایة فرمودند می شود بعنوان یکی از لوازم حقیقت علم در نظر گرفت چرا که می شود شیء را به لوازمش تعریف کرد

الفصل الثانی: فی اتحاد العالم بالمعلوم ...

این بحث، بحث مهمی است. جناب علامه تبیین ملاصدرا را در این باب قبول نکردند (برهان تضایف را) بعضی بر این برهان اشکال کردند و بعضی هم دفاع کردند (به دروس اتحاد عاقل و معقول آیت الله حسن زاده مراجعه شود) بهترین تبیین برای اتحاد عاقل و معقول را شهید مطهری در شرح مختصر منظومه فرمودند. اصل حرف در اتحاد عاقل و معقول این است: عالم با علمی که پیدا می کند اشتداد پیدا می کند و [علم] جزء جانش می شود. نه اینکه چیزی جدای از ما باشد. تعبیر اساسی این است که جزء جان عالم بشود که صیرورت در آن خوابیده است. حال برداریم به تبیین جناب علامه، بحث اتحاد عاقل و معقول که مطرح است اصلش اتحاد عالم و معلوم است یعنی اتحاد حاسّ و محسوس، متخیّل و متخیّل، عاقل به معقول که

مطلق ادراک را شامل می شود لکن بحث عنوان اتحاد عاقل و معقول را پیدا کرده لذا مرحوم علامه در سر فصل می فرمایند فی اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون عنه با اتحاد العاقل بالمعقول. پس اتحاد عاقل و معقول فقط شامل یک مرحله ادراکی نمی شود همهٔ مراحل ادراکی را در بر می گیرد جز اینکه به این اسم تبیین شده. مرحوم علامه اولین کاری که می کند این است که می فرمایند علم و معلوم یک چیز است و با هم متحدند. مثلاً می گوئیم صورتی از کتاب دارم آن کتابی که می یابم صورت علمیه معلوم است و من یابنده عالم هستم این حقیقتی که هست (حصول صورت کتاب برای من) می شود علم. خوب علم حصول المعلوم للعالم، است. حصول المعلوم یعنی وجود المعلوم (یعنی وجود داشتن معلوم نزد عالم) وجود المعلوم هم غیر از معلوم نیست بلکه خود معلوم است. پس علم حصول المعلوم للعالم، است و حصول المعلوم شد وجود المعلوم پس علم شد وجود المعلوم، وجود المعلوم هم یعنی همان معلوم پس علم یعنی معلوم (کمی احساس می شود در این تبیین تعابیر لفظی وجود دارد) قبلا در بحث وجود ذهنی گفته شد توجه عین متوجه الیه است وقتی به صورت علمیه ای علم پیدا می کنیم اینطور نیست که صورت علمیه یکجا هست بعد ما با آن ارتباط برقرار می کنیم و این ارتباط غیر از آن امری است که در مخزن [نفس] وجود دارد، اینطور نیست بلکه حقیقت علم یک نحوه توجه به یک طرف است اما همین توجه متوجه الیه را می سازد نه به این معنی

ص ۷

دنبالهٔ تقریر ۱۱/۱/۷۶

که گفته شود توجهی کردم و [صورت علمیه] آنجا بود و من آنرا دیدم بلکه نفس توجّه را می گویند متوجّه إلیه یعنی نفس توجّه متوجه إلیه را همراه خودش دارد که از این تعبیر به إضافهٔ إشراقیه می شد خوب با این حرف می خواهیم بگوئیم توجه و متوجّه إلیه ۲ تا نیستند (یکی هستند) همین توجه به یک لحاظ می شود متوجه إلیه و به یک لحاظ دیگر توجّه است و علم توجّه عالم به متوجه إلیه است می خواهیم بگوئیم همین توجه و همین اتصال طرف اتصال را هم می آورد (به یک لحاظ می شود طرف اتصال و به یک لحاظ می شود متوجه إلیه و به یک لحاظ خود علم می شود) پس بین علم و معلوم فاصله ای نیست و می بینیم اساساً علم یعنی معلوم وجوداً نه مفهوماً، در متن تقرر توجّه، متوجه إلیه هست. تساوی معنایی را می خواهیم بگوئیم، به لحاظ معنایی مسلّماً علم غیر از معلوم است بلکه به لحاظ وجودی متن تقرر علم متن تقرر معلوم هم هست. با این بیان آن فرمایشات مرحوم علّامه هم روشن می شود که فرمود حصول المعلوم وجود معلوم است و... + ایشان بعد از این مسأله می فرمایند حصول المعلوم للعالم لازمه اش یک نحوه اتحاد بین عالم و معلوم هم هست. برای این نکته (اتحاد عالم و معلوم) تبیینی دارند که مخصوص خود ایشان است ابتداءً در علم حصولی مطرح می کنند بعد می فرمایند در علم حضوری هم همینطور است: معلوم حصولی یا جوهر است یا عرض. اگر معلوم جوهر باشد یعنی وجود فی نفسه لنفسه دارد از طرفی هم گفته می شود معلوم للعالم هست هم گفته می شود (چون جوهر است) وجود لنفسه دارد و هم (چون معلوم است) وجود للعالم دارد، لازمهٔ این حرف این است که آن جوهر با نفس و با عالم متّحد شد و شد نزدیک واقعیت،

چون اگر این را نگوئیم لازم می آید که از یک طرف (معلوم) للعالم باشد یعنی برایش
عرض باشد (یعنی وجود لغیره پیدا کند) و از طرفی هم چون جوهر است وجود لنفسه
پیدا کند پس هم وجود لنفسه پیدا می کند و هم وجود لغیره وجوده با فرض عدم اتحاد
للعالم که گفته می شود می بایست عالم غیر از جوهر باشد و آنوقت معلوم [از این
جهت] وجود لغیره دارد و از طرفی هم می بایست وجود لنفسه داشته باشد
لازمهٔ این حرف تناقض است اما اگر گفته شد عالم با جوهر متحد می شود
در این صورت هم وجود لنفسه دارد و هم وجود لغیره + و اما اگر معلوم حصولی
عرض باشد نه جوهر باز هم اتحاد [عالم با معلوم] برقرار است به این بیان که
عرض عرض هست برای جوهر، موقعی که علم به عرض پیدا می کنیم با جوهر
متحد می شویم طبیعتاً با این عرض هم ارتباط برقرار می کنیم مثلاً وقتی
به سفیدی علم پیدا می کنیم بخاطر این است که ما متحد شدیم با جسمی که سفیدی
روی آن نشسته است و چون جسم با عرض خود هم ارتباط دارد طبیعتاً با عرض
هم یک نحوه ارتباط و اتحاد پیدا می کنیم. سفیدی از طرفی وجود للجسم دارد
و از طرفی وجود للعالم دارد، اگر بگوئیم نفس غیر از موضوعی که عرض
روی آن نشسته هست، باشد، لازم می آید که عرض هم للجسم باشد و هم
للعالم یعنی عرض متکی باشد به ۲ جوهر و این محال است چاره این است
که بگوئیم عالم با موضوع (جوهر) متحد می شود وقتی متحد شدند دیگر آن
مشکل پیش نمی آید که عرض وجود للجسم (لغیره) دارد و این جسم همان عالم است

ص ۹

دنباله ۷۶/۱/۱۱

خوب وقتی با عالم با جوهر عرض متحد شد، از طرفی موضوع نسبت به عرض رابطهٔ (شأن و ذی شأن) دارد که عرض مرتبهٔ نازلهٔ اوست با هم متحدند اتحاد اصل با فرع، اتحاد متن و دامنهٔ متن، پس نفس با عرض متحد می‌شود به نحو اتحاد اصل و فرع. اما اتحادی که نفس با جوهر برقرار می‌کند اتحاد عینیت است نه اصل و فرع. نکتهٔ: بحثی وجود دارد آیا در عالم مجرد می‌شود عرض پیدا کرد یا هرچه هست همه جوهر است؟ جناب ملاصدرا در نهایت حرفشان این است که در مجرد اصلاً عرض معنی ندارد و هرچه هست جوهر است. الفاظی که در برهان مرحوم علامه وجود دارد شاید بشود در آنها خدشه کرد. لذا این استدلالشان چندان تمام نیست، برهان تضایف برهان خوبی است. انتهی

نکات:

* بیان مبنای ملاصدرا و مشاء و شیخ اشراق در مورد انواع علم و معلوم ص ۳ س ۸

بسم الله الرحمن الرحیم

ص ۱

تقریر درس ۷۶/۱/۱۶ ص ۲۴۱ سطر ۱

فان قلت: این إن قلت می خواهد اشکال کند که اتحاد عالم با معلوم با مبانی که قبلاً داشتیم جور در نمی آید. اول اشکالشان را در علم حصولی و بعد در علم حضوری مطرح می کند. اشکال این است که اگر معلوم حصولاً برای ما حاصل می شود، علی فرض الاتحاد با مبانی که ما در وجود ذهنی مطرح کردیم جور در نمی آید. در وجود ذهنی گفتیم وقتی گفته می شود علم حصولی، یعنی وجود ذهنی است (وجود ذهنی حضوری نیست که با نفس وجود مترتب آثار ارتباط باشد) و با صورت معلوم در ارتباط است که دارای اثر خارجی نیست (وجود ذهنی و علم حصولی فرقی با هم ندارند إلّا در لحاظ، که اگر حیث حکایت ملحوظ گردد می شود وجود ذهنی) گفتیم که وقتی مفهوم آتش را داریم، این مفهوم آتش بالحمل الاوّلی جوهر است، بالحمل الشائع جوهر نیست که آثار جوهری داشته باشد بلکه منظور این است که معنای آتش را دارد در معنای آتش جوهر و بعضی خصائص دیگر وجود دارد.

هکذا مفهوم سفیدی بالحمل الاوّلی عرض است نه بالحمل الشائع، چون ملاک جوهر یا عرض بودن شیء، حمل شائع است (یعنی چون حمل شائع دارد در متن خارج و آثار براو مترتب می شود) به هر چیزی که آثار براو مترتب شد نگاه می کنیم که آیا خصیصهٔ جوهری دارد یا عرضی. ولی در حمل اوّلی بحث از جوهر و عرض به حسب مفهوم جوهر است و لکن به حسب حمل شائع نه جوهر است نه عرض. هرچند [به مفهوم] به حمل شائع

نگاه می‌کردیم می‌گفتیم (مثلاً) کیف نفسانی است که آن بحثی است جدا.
خوب شما می‌گوئید معلوم حصولی اگر جوهر است با جوهر نفس متحد می‌شود
و اگر عرض است [جوهر نفس] با جوهر موضوع آن عرض متحد می‌شود، با
این حرف شما می‌خواهید بگوئید معلوم یا جوهر است یا عرض، خوب اشکال
این است که چه کسی گفته معلوم حصولی یا جوهر است یا عرض، بلکه نه جوهر
است و نه عرض چون حمل شائع برنمی‌دارد و [معلوم حصولی] به حسب حمل اوّلی
یا جوهر است یا عرض پس در علم حصولی اصلاً تقسیم شما راه ندارد که [بعد]
بیایید بگوئید عالم و معلوم با هم متحد می‌شوند [خلاصه اینکه] معنی ندارد
که عاقل که خودش بالحمل الشائع یک حقیقت جوهری است با مفهوم که نه جوهر
است و نه عرض متحد شود. **واما العلم الحضوری**: واما اشکال بر علم حضوری
این است که علم حضوری یا علم عالم به خودش است یا نیست. آنجا که علم
به خودش هست آیا ۲ چیز وجود دارد تا مسألهٔ اتحاد مطرح باشد، یا یک
چیز هست؟ هرجا که عنوان اتحاد می‌آید یعنی ۲ چیز ند که با هم متحد شدند. خوب
در علم نفس به خودش وقتی ۱ چیز است اتحاد چه معنایی دارد؟ یعنی وحدت است نه
اتحاد. واما علم عالم به غیر خودش ۳ فرض دارد: یا علم عالم به علت خودش
است ۲ یا علم عالم به معلول خودش است ۳- یا علم ۲ معلول علت ثالثه
[به همدیگر] است (لازم نیست حصر بگیریم بلکه در این ۳ فرض بررسی می‌کنیم)

دنباله ۷۶/۱/۱۶ ص ۳

آنجا که [علت] علم به معلول خود دارد یا [معلول] علم به علت خود دارد در فرض اوّل طبق فرض شما معلول متحدی شود با علت [اتحاد عالم با معلوم] از طرفی می گوئید علت مقدّم است بر معلول و معلول مؤخّر است از علت و آنجا که اتحاد درست کردید لازم می آید تقدّم شیء علی نفسه چون الآن خود معلول شده علت (چون شما می گوئید علت با معلول باهم متّحد شدند) و آن علت بر این مقدّم است پس خودش بر خودش مقدّم است. همین حرف بعینه در ناحیهٔ معلول هست، معلول مؤخّر از عالم هست چون [عالم] علت است و آن معلول و از طرفی اتحاد پیدا کردند لازم می آید همین الآن که مقدّم بر این است بعد که متّحد با این می شود مؤخّر بشود از خودش پس در علم به علت یا علم به معلول تأخّر شیء علی نفسه پیش می آید و یا تقدّم شیء علی نفسه و در هر دو حال محال است چون به تناقض کشیده می شود (خودش می بایست خودش نباشد تا ...) امّا در جایی که ۲ معلول علت ثالثه باشند وقتی گفته می شود ۲ معلول یعنی باهم مغایرت دارند و اگر گفته شود اتحاد دارند پس می بایست مغایرت برداشته شود و بشوند یک چیز و حال آنکه یک چیز نیستند پس نشان می دهد که اتحاد عاقل و معقول نه در علم حضوری درست است و نه در علم حصولی. علی أنّ لازم: اشکال دیگری که می گیرند این است که مجرّدات نسبت به همدیگر علم دارند یعنی هر مجرّدی عاقل جمیع مجرّدات اند اگر اتحاد عالم و معلوم درست باشد لازم می آید کل مجرّدات یک شخص بیش نباشد

وحال آنکه شما خودتان در مجردات کثرت راه می دهید وعقول عشره درست می کنید **قلنا**: [اشکال گفته شد حال می پردازیم به جواب (از اشکال) اولین اشکال در مورد علم حصولی بود (و توضیح آن هم گذشت) جواب این است: ما قبلاً در فصل قبل گفتیم هر علم حصولی به علم حضوری برمی گردد به این معنی که فی الواقع ما ارتباط با شئ خارجی نداریم بلکه با یک وجود مجرد ارتباط برقرار می کنیم و وجود مجرد را به همان نحوهٔ وجود مجردی اش (نه صورتی از مجرد یا مفهومی از مجرد) [ادراک می کنیم و با همان وجود مجرد تماس می گیریم] یعنی با حقیقت وجودی یک شئ به نحو علم حضوری ارتباط برقرار می کنیم و علم حصولی ما فی الواقع علم حضوری است آنوقت دیگر وجود ذهنی به آن معنایی که شما مطرح کردید نیست و در فصل قبل گفته شد اگر وجود ذهنی تصویر می شود بخاطر وهم و قیاس عقل است ولی فی الواقع وقتی گفته می شود معلوم یا جوهر است یا عرض نظریه آن وجود تجردی معلوم است که آن وجود تجردی معلوم یا جوهر است یا عرض. اگر جوهر است پس نفس با خود جوهر متحد می شود و اگر عرض است نفس با جوهر [یا موضوع] آن عرض متحد می شود و بالتبع با عرض متحد می شود.

واما ما استشکل: حال می پردازیم به علم حضوری و اشکالهایی که بر آن شده. مرحوم علامه قبل از آنکه به اشکالات جواب دهند مقدمه ای دارند در تصویر اینکه چگونه معلول علم به علت پیدا می کند حضوراً و علت به معلول

ص ۵

دنباله ۷۶/۱/۱۶

حضوراً چگونه علم پیدا می کند. می فرمایند ما قبلاً گفته بودیم که معلول (نسبت به علت) می تواند ۲ لحاظ داشته باشد گاهی معلول فی حد نفسه و مستقلاً لحاظ می گردد (به ماهیت معلول نگاه می کنیم) و عنوان فی نفسه پیدا می کند و وجود محمولی دارد که هم موضوع و هم محمول می تواند بنشیند. گاهی هم معلول به لحاظ واقع خارجی (طبق اصالت وجود و آنکه ارتباط معلول با علت را ارتباط رابط با مستقل در نظر گرفتیم) لحاظ می گردد که در این لحاظ معلول عین ربط به علت است (به لحاظ وجودی معلول عین ربط به علت است) یعنی هیچ نفسیت و استقلالی ندارد، وجود فی غیره است نه فی نفسه، وجود محمولی ندارد، هیچ گاه قطع نظر از علت نمی شود به آن نظر استقلالی افکند و اگر می خواهیم به آن نگاه کنیم می بایست از ناحیهٔ علت نگاه کنیم یعنی باید طرف قوامش و مقوّمش را ببینیم بعد آنرا ببینیم و إلّا دیده نمی شود. پس معلول در این لحاظ دوّم اصلاً وجود محمولی ندارد، نه محمول و نه موضوع قرار می گیرد، و هیچ نفسیتی ندارد **إذا تمهّد هذا**: بعد از بیان مقدّمه و تصویر اینکه وجود رابط هیچ گونه نفسیتی ندارد و اگر حکمی می پذیرد به لحاظ علت می پذیرد، می خواهند تصویر کنند که چگونه علت علم به معلول پیدا می کند و معلول علم به علت به نحو حضوری: علم علت به معلول به این نحو است که علت وقتی علم به خودش دارد و از طرفی معلول از شئونات علت است، طبیعتاً علم به معلول هم پیدا می کند چون معلول شأن و ادامهٔ

علّت است. در این ناحیه می گفتیم عالم، علّت به تنهایی است. و معلوم علّت به اضافهٔ إشراقات او است (معلوم علت ماخوذ با معلول است) یعنی وقتی علم به خودش با همهٔ حیثیاتش دارد خوب ما که گفتیم وجود رابط هیچ گونه استقلالی ندارد پس نمی شود آنرا به تنهایی دید چاره این است که بگوئیم معلول ورای علّت نیست و غائب از او نیست. پس علم معلول به نحو استقلالی نخواهد بود چون اصلاً نفسیّت ندارد. اگر [هم] بخواهیم بگوئیم علّت به معلول علم پیدا می کند لازمه اش وجود للعالم است پس (معلول) باید یک نحوه استقلالی داشته باشد تا بتواند وجود للعالم پیدا کند اما می بینیم وجود استقلالی ندارد چاره این است که بگوئیم پس به این [معلول] نمی شود علم پیدا کرد باید به خودش [علّت] با همهٔ شئوناتش علم پیدا کند، [در اینصورت] طبیعتاً علم به معلول پیدا می کند حال ببینیم معلول چگونه علم به علّت پیدا می کند. باید دقّت کرد که در بحث وجود رابط معلول نسبت به علّت هیچ گونه استقلالی ندارد و هرچه دارد به قوام علّت دارد یعنی اگر بگوئیم غنیٌّ بغنی العلّة، موجودٌ بوجود العلّة و ... هر حکمی که می پذیرد به برکت علّة است چون رابط هر حکمی که می پذیرد بخاطر این که مستقل وجود دارد، آن حکم را می پذیرد. این باعث شده که جناب علّامه در [علم] ناحیه معلول نسبت به علّت فرمودند معلول اگر علم به علّت پیدا می کند در واقع علم علّت به خودش هست و

ص ۷

دنبالهٔ ۷۶/۶/۱۶

شئوناتش، و وقتی معلول از شئونات علت است، این علم به علت را یافته است [به هنگام علم پیدا کردن معلول] به تعبیری علت به خودش علم دارد و معلول عین ربط به علت است و معلول همین را یافته است و همین را هم که می یابد به برکت علت است. خوب معلول چه مقدار به علت علم پیدا می کند؟ می گوئیم به اندازهٔ سعهٔ وجودی خودش به همان مقدار که ربط دارد علت را می یابد. در اینجا عالم کیست؟ باید گفت علت به اضافهٔ شئونات او و معلوم علت به تنهایی است. برعکس آنجاست [علم علت به معلول] آنجا عالم علت به تنهایی بود و معلوم علت به اضافهٔ شئوناتش بود. به تعبیری به برکت علت و به اینکه چون علت علم به خودش دارد و معلول هم از شئونات اوست، طبیعتاً حکم علت را پیدا کرده یعنی عالم علت به اضافهٔ شئونات اوست و معلوم علت به تنهایی است خوب وقتی علت به معلول و معلول به علت علم دارد یک نحوه اتحاد پیدا می کنند ببینیم چه نحوه اتحاد و حل پیدا می کنند؟ اتحاد شأن و ذی شأن، اتحاد حقیقت و رقیقت نه اینکه معلول در رتبهٔ علت مهیده شود بلکه در همان رتبهٔ معلولیت مهیده می شود به عنوان رقیقهٔ علت و بعنوان شأن آن

ونظیر الکلام: نکته ای را مرحوم علامه بعنوان توی پرانتز می فرمایند و آن اینکه هر وجود رابط (نه فقط رابطهٔ علت و معلول) که بخواهیم به آن علم پیدا کنیم چاره اش این است که از ناحیهٔ علت آن به آن

علم پیدا کنیم. یعنی متحد می شویم با علت، طبیعتاً آن معلول را می یابیم چون عین ربط به علت است و آن معلول فهمیده نمی شود مگر اینکه ذات علت با شئونات درک شود. و این حرف کل رابطهاست که اگر هر رابطی را بخواهیم بیابیم باید با علت آن رابط متحد شویم. جناب علامه در حقیقت معلولی علت ثالثه را هم با این تعبیر درست کردند

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۱۷/۱/۷۶ (یکشنبه) ص ۲۳۴ س ۲۱ ص ۱

وفیما کان: رسیده بودیم به علم ۲ معلولی که معلول برای علّه ثالثه بودند [و یکی از آن دو عالم و دیگری معلوم بود] در مورد علم علّت به معلول باید تذکر دهیم که مراد از اتحاد حقیقت و رقیقه که گفتیم این نیست که شأن بشود ذی شأن که تقدّم شیء علی نفسه پیش بیاید و نمی خواهیم بگوئیم که ذی شأن می شود شأن که تأخّر شیء علی نفسه پیش بیاید بلکه می خواهیم بگوئیم در همان رتبه ای که هست و از جای خود تکان نمی خورد در عین حال بالاتر را می بیند. لذا تقدّم یا تأخّر شیء علی نفسه پیش نمی آید. (إنتهی تتمّهٔ درس دیروز) می پردازیم به جواب به آنجایی که ۲ معلول علّه ثالثه بودند. جناب علامه می فرمایند ما نمی خواهیم بگوئیم منظور ما از اتحاد عالم به معلوم اتحاد شخص عالم با شخص معلوم نیست، هر ۲ یا برجایند اصل بحث اتحاد عاقل به معقول یا عالم به معلوم این است که این عالم با حرکت وجودی علمی که می کند به مرحله ای می رسد که معلوم با او متّحد می شود در مرحلهٔ خودش نه اینکه آن معلومی که در بیرون هست به هم بخورد بلکه آن معلوم (به جای خود) هست ولی عالم هم رشد کرده و یک مرحله ای از او شده همین معلوم، با رشد علمی جزء جان او می شود، حرکت علمی حرکت وجودی خود یک شیء است. اتحاد به این معنا است که قبلاً در مرحلهٔ الف بود که معلوم ب را نداشت و جزء جان او نشده بود، بعداً در سیر حرکت علمی اش به جایی رسید

توضیح دقیق و جامع معنی اتحاد عالم و معلوم

که این معلوم ب هم جزء جان او شده اما به این معنی نیست که ب از شخصیت خودش بیفتد. مثلاً در نظر می گیریم انسان را، انسان در سیر وجودی اش ابتداءً نبات است بعد می شود حیوان اما اینکه حیوان شد اینطور نیست که حیوانهای دیگری وجود نداشته باشند، آن حیوانها از شخصیت و حیوانیت خود بدر می روند ولی این انسان سیر وجودی کرده و شده حیوان و سیر وجودی می کند و می شود انسان، حال که انسان شد هم می شود گفت انسان، حیوان، نبات. هر ۳ مرحله را از همین حقیقت در می آوریم. با سیر وجودی که می کند مراحل مادون هم در آن منطوی است. وقتی می گوئیم عالم به یک معلومی علم پیدا می کند یعنی از سیر وجودی الف به سیر وجودی ب رسیده به این معنی که جزء جان او شد. به این معنی که در این مرحله که گسترش وجودی پیدا کرده هم می شود گفت عالم، (یعنی همان الف که بود) و هم می شود گفت معلوم، به تعبیری از این حقیقت گسترش یافته ۲ مفهوم می شود انتزاع کرد اما به این معنی نیست که شخص معلوم خارجی با این شخص بشوند یکی. یعنی اینطور نیست که معلول الف وقتی به معلول ب علم پیدا می کند معلول ب از بین برود و بشود الف بلکه ب یا برجاست لکن الف در سیر وجودی به جایی می رسد که ب را هم دارد در عین الف بودن. پس بحث اتحاد عاقل و معقول یعنی یک نحوه صیرورت، صیرورت عالم از مرحله ای که هست به مرحله بالاتر. یعنی قبلاً این جزء جانش نبود و نداشت

ص ۳

دنباله ۱۷/۱/۷۶

الآن که علم دارد جزء جان او شده و شده خود او. **واما عدم علم الشیء**: اشکال دیگری هم بر اتحاد عالم به معلوم در ناحیه علم عالم به خودش، شده بود جناب علامه جواب می دهند که اتفاقاً همانطور که مستشکل می گوید اینجا وحدت است و اتحاد به آن معنی نیست ولی از یک لحاظ اتحاد معنی دارد از آن لحاظ که علم شیء به نفس (انسان به خودش) مطرح است از یک لحاظ می شود گفت معلوم و از جهت دیگر می شود گفت عالم، ۲ مفهوم می شود از آن گرفت مغایرت مفهومی عالم و معلوم باعث شده که ما بگوئیم اتحاد مطرح است یعنی یک نحوه مغایرة ما اینجا وجود دارد لکن نه مغایرت وجودی، بلکه از اول وحدت بود ولکن از جهت مفهومی مغایرت داشتند لذا تعبیر کردند اتحاد عالم و معلوم (چون مفهوماً ۲ تا بودند تعبیر به اتحاد کردند و الا فی الواقع وحدت است) پس همین که مغایرت مفهومی وجود دارد کافی است برای عنوان اتحاد **وبما تقدم**: اشکال دیگری هم شده بود مبنی بر اینکه با قبول اتحاد عالم و معلوم لازم می آید همه مجردات یک شخص واحد باشند [که توضیحش گذشت] جواب می دهند که ما با بیانی که در بحث ۲ معلول علة ثالثه داشتیم گفتیم اتحاد عالم و معلوم اتحاد شخصی نیست، چند شخصیند در عین حال که یکی عالم می شود به مرحله ای می رسد که از آن ماهیات متعدد انتزاع می شود، اگر لازمه اتحاد عالم و معلوم این بود که عالم و معلوم یک شخص می شوند اشکال وارد است لکن منظور ما از اتحاد این است که عالم

به لحاظ علمی که پیدا می کند گسترش وجودی پیدا می کند و به مرحله ای می رسد که هم می شود گفت عالم و هم می شود گفت معلوم. یعنی آن صورت معلومی که پیدا می کند جزء جانش می شود و عنوان آن صورت معلومه بر سر [عالم] در می آید چون [معلوم] جزء جانش [عالم] شده

بیانی دیگر در معنی اتحاد عالم و معلوم

الفصل الثالث: فی انقسام العلم الحصولی ...

این فصل چیز خاصی ندارد، عمده مطلب را قبلاً خواندیم. می فرمایند علم حصولی یا کلی است یا جزئی. (مراد از علم حصولی در این بحث تصور است نه تصدیق) کلی یعنی اینکه قابل صدق بر کثیرین است و جزئی یعنی قابل صدق بر کثیرین نیست. در اوائل این مرحله داشتیم که صورت (حتی صورت جزئی و محسوسه) از آن جهت که صورت علمیه است قابل صدق بر کثیرین است. در منطق خواندیم صورت (یا تصور) یا کلی است یا جزئی، کلی مثل مفهوم انسان و جزئی مثل مفهوم زید، مفهوم کوه دماوند چون قابل صدق بر کثیرین نیست وقتی گفته می شود کوه دماوند این بر یک کوه بیشتر تطبیق نمی کند، قابل صدق بر بیش از یکی نیست پس جزئی است این بیانی بود که در منطق خواندیم. در فلسفه یک بیانی دارند که وقتی می گویید صورت [علمیه اینجا] بحث قابلیت صدق است اینکه الآن بالفعل بر چیزی صدق نمی کند مد نظر نیست بلکه قابلیت صدق [مد نظر است]

ص ۵

دنبالهٔ ۱۷/۱/۷۶

صورت علمیهٔ کوه دماوند را در نظر بگیرد اگر فرض کنید ۴ کوه دماوند وجود دارد (در همان جا) خوب این صورت مانعی برای صدق بر آن ۴ تا ندارد فقط چیزی که هست این است که در خارج چنین چیزی محقق نمی‌شود (به لحاظ خارجی امتناع وجود دارد که ۴ کوه دماوند وجود داشته باشد اما به لحاظ خود صورت علمیه امتناع وجود ندارد و قابلیت صدق در آن است بحث سر تطبیق بالفعل نیست) پس صورت علمیه ولو محسوس و جزئی باشد و یا متخیل باشد که معمولاً جزئی حساب می‌شود و یا مفهوم انسان باشد (یعنی معقول) در هر حال همهٔ صور علمیه در این حکم شریکند که قابلیت صدق بر کثیرین دارند. خوب پس چطور گفته می‌شود مثلاً صورت علمیهٔ کوه دماوند جزئی است؟ جواب می‌دهند که چون ما از طریق بدن با عالم مادّه تماس داریم و آن امری که در خارج و عالم مادّه هست امری شخصی و وجودی و خارجی است (این حقیقت است) ما که ارتباط با آن برقرار می‌کنیم ارتباطی شخصی و حضوری است وقتی چنین است وقتی صورت را داریم می‌گوئیم چون من از طریق بدن این صورت را گرفتم و این از آنجا حکایت می‌کند و آنجا می‌تواند چند کوه دماوند وجود داشته باشد پس این قابل صدق بر کثیرین نیست و می‌شود جزئی. یعنی اگر جزئیت آن را تأمین می‌کنیم بخاطر امر خارجی و ارتباط مادّی که با آن داریم می‌باشد. اگر این ارتباط مادّی نبود و آن صورت را داشتیم می‌گفتیم قابلیت صدق بر کثیرین دارد

فروع: الاوّل: اولین مطلبی که مرحوم علّامه در اینجا می‌فرمایند این است که ما وقتی احساس می‌کنیم، صورت احساسی ما فی الواقع امری مجرّد است (هر صورت علمیّه‌ای مجرّد است) این اتصال (بوسیلهٔ آلات بدن) به مادّهٔ خارجی إعداد است، اعداد می‌کند که صورت علمیّه را در عالم بالاتر ببینیم یا خودمان انشاء کنیم بالاخره حالت تجرّدی دارد و ربط به عالم مادّه ندارد اصل حرف این است و اگر احیاناً تعبیری از آقایان دیدیم که تعبیر می‌کنند احساس در حقیقت همان حضور مادّه با عوارض نزد انسان، است مرحوم علّامه می‌فرمایند فی الواقع این احساس نیست، إعداد می‌کند برای انسان بعد می‌فرمایند فرق است میان تعقّل و تخیّل و إحساس. در احساس باید مادّه حاضر باشد نزد [احساس کننده] با همهٔ عوارضش اعم از شکل خاص، رنگ خاص، زبری یا نرمی خاص و... بیاید. یک مرحله بالاتر می‌رسیم به تخیّل، در ادراک خیالی مادّه‌ای نیست اما آن عوارض مکتنفه همراهش هست. تعقّل آنست که در آن نه مادّهٔ [معلوم] هست و نه عوارض مکتنفه مثلاً کتاب کلّی که می‌یابیم نه رنگ در آن است و نه حضور مادّه، فقط اصل آن شیء است به تعبیری تقشیر می‌کنیم کتاب را از عوارض یعنی در نظر می‌گیریم کتاب را بدون لحاظ کردن اندازه‌اش و رنگش و... که یکی یکی کتاب را پوست می‌کنیم تا اینکه لبّش می‌ماند (اصل کتاب بودن) بعضی از آقایان می‌فرمایند تعقّل همان تقشیر عوارض مکتنفه است که گویا همان صورت احساسی عوارضش را کندیم شد تعقّلی و

ص ۷

دنبالهٔ ۱۷ ر ۱ ر ۷۶

کلّی، جناب علّامه می فرمایند این تعابیر تمثیلی است، برای اینکه ذهن به معنی مفهوم کلّی نزدیک شود (برای تمثیل و تقریب ذهن است) و الّا صورت علمیه امری مجرّد است و معنی ندارد که تقشیر شود بلکه ۳ مرحلهٔ وجودی است و اگر عنوان تقشیر مطرح می شود، تقشیر بعنوان إعداد است. (وقتی عوارض کتاب را کنار می گذاریم برای این است که به ماهیت کلیّهٔ کتاب دست بیابیم وقتی آن ماهیت کلیّه را یافتیم می الواع صورت علمیه و تعقّل همان است و تقشیر بعنوان إعداد است) وهکذا در تخیّل وقتی مادّه اش می گذاریم کنار و عوارض می ماند نه به این معنی است که ماده اش [صورت علمیه] را کنار گذاشتیم منظور این است که همانی که [در مرحلهٔ حسّ] با حضور مادّه است، اینجا [در ذهن] صورت مجرّدی وجود دارد که اصلاً مادّه در آن راه ندارد] نیست. نه اینکه مادّه اش را کنده باشیم. آنجا هم که در إحساس گفته می شود بشرط حضور مادّه، حضور مادّه مُعِدّ هست برای درک صورت إحساسی وگرنه صورت احساسی امر نیست مجرّد و مادّه در آن نقشی ندارد جز إعداد. پس آن تعابیر تقشیر و حضور مادّه و... تسامحی اند و إعدادی کنند و الّا هیچ کدام نقشی ندارند (نقش إعدادی دارند) [آنجا که گفته شد نقشی ندارند یعنی نقشی در اصل معقول بودن یا متخیّل بود یا محسوس بودن ندارند] نکتهٔ در متن و یظهر منه أنّ قولهم در ظاهر به نظر می آید که بخواهد بگوید تعقّل

یعنی تفسیر، ما الآن برای تطبیق با متن جناب علامه می گفتیم تعقل یعنی تفسیر، لذا مرحوم علامه فرمودند این حرف علی سبیل تمثیل است. **الثانی** فرع دوم این است که اساساً هیچ مفهومی وجود ندارد مگر اینکه ارتباطی با مصداقی برقرار کند که آن مصداق به ما آن مفهوم را می دهد، یعنی ما از طریق حسّ باید با خارج ارتباط برقرار کنیم و این ارتباط باعث می شود که مفهوم حسّی پیدا کنیم بعد مفهوم خیالی و بعد مفهوم عقلی، اینطور نیست که ما دستگاه مفهوم سازی داشته باشیم بدون نگاه به مصداق یعنی هیچ مصداقی را ندیده باشیم یکدفعه خودمان [مفهوم] ساخته باشیم، این معنی ندارد دلیل: فرض می کنیم ما مفهومی را بدون نظر به خارج ساختیم، خوب این مفهوم چون بریده از خارج است نسبتش با مصداق خودش و مصادیق دیگر علی السویه می شود یعنی مفهوم الف چون خودمان ساختیمش و بریده از خارج است نسبتش با خارج علی السّویه است و نمی شود گفت مفهوم الف مصداق الف دارد. خوب [حال که نسبتش با مصداق خود و دیگر مصادیق علی السّویه است] یا بر همه صدق می کند یا بر هیچ کدام صدق نمی کند و حال آنکه ما می بینیم یقیناً بر یکی صدق می کند مفهوم الف بر این الف صدق می کند خوب همین نشان می دهد که این مفهوم را از خارج گرفتیم یعنی مصداق هست که به ما مفهوم می دهد **فإن قلت**: إن قلت می گوید طبق حرف شما همیشه باید با خارج ارتباط داشت تا مفهوم داشته باشیم و حال آنکه شما صورتی که از حبّ و بغض دارید آیا مصداقش در خارج

ص ۹

دنباله ۱۷ را ۷۶/

هست؟ حب و بغض که در خارج نیست. [اشکال] دوم اینکه شما می گویید ما در ارتباط با خارج جز عرض نصیب ما نمی شود، حس جوهر یاب نداریم. خوب با این حساب شما مفهوم جوهر را از کجا می یابید؟ قلت: مرحوم علامه جواب می دهند که صور ذهنیه بالاخره بوسیلهٔ حس باطن بدست می آید اما خود حب و بغض امر خارجی اند گاهی اموری هستند که خارجی اند در خارج و گاهی اموری هستند که خارجی اند در حیطهٔ نفس. بالاخره حب و بغض مصداق خارجی در حیطهٔ جان ما دارد یعنی اول ما مفهوم حب را نداشتیم بلکه مصداق و واقعیت حب را داشتیم بعد از آن مفهوم گرفتیم هکذا درد. مرحلهٔ وجودی اینها اگر مرحلهٔ وجودی نفس هم باشد باز یک امر خارجی است. ما که گفتیم خارج منظور این بود که مصداق باشد نه اینکه خارج از وجود انسان باشد. [جواب اشکال دوم هم این است که] بله جوهر را نه حس ظاهر و نه حس باطن ما می یابد آنچه که می یابیم عوارض است. لکن نفس ما خودش را به علم حضوری می بیند و از این علم حضوری صورتی برمی دارد به اسم من. بعد می بیند این من حالاتی بر آن عارض می شود مثلاً قبلاً اراده نکرد بعد اراده کرد، یک تصوری از من پیدا می کند و یک تصور [هم] از حالاتی که بر آن عارض می شود. وقتی بررسی می کند می بیند این حالات با این من یک ارتباط خاص دارد که آن من روی پای خودش ایستاده ولی این حالات متکی به من است به گونه ای

که با وجود من اینها هستند و وقتی که من نباشد اینها هم نیستند.
(حال که دارد اینها را بررسی می کند اینها هم در علم حصولی است چون گفته شد انسان قدرت دارد از علم حضوری من یک مفهوم من بسازد) خوب حال بیاییم بررسی اگر بکنیم می بینیم رابطه آن حالات با این من رابطه ی جوهر و عرض است، پس یک نمونه از جوهر را یافت که خودش هست بعد که با خارج برخورد می کند و فقط عرض می یابد (جوهر نمی بیند) قیاس می کند [اعراض خارجیه را با حالات خودش که به من استوار بود] و می گوید همانطور که [اگر من نبودم آن حالات هم نبود] و وقتی که من بودم و عوارض هم بخاطر بودن من بودند پس این عوارض هم پشت و پناهی دارد که آن پشت و پناه جوهر است هر چند جوهر را نیافت. البته این شیوهٔ [مرحوم علامه] خوب است ولی به نحوی است که گویا انسان در خارج هیچ نحوه جوهر را نمی یابد در ص ۹۴ همین کتاب س ۱۷ بیانی داشتند که آن بهتر است: انواع تجربیات ما را هدایت می کند که ما بین سطوح و نهایات یک چیزهای جوهری وجود دارد (اگرچه این دربارهٔ جوهر مادّی است لکن اگر آنرا گسترش داد شاید بشود در مورد حقیقت جوهر هم بکار برد) انتهی

نکات:

* توضیح دقیق و جامع معنی اتّحاد عالم و معلوم ص ۱ س ۸
* بیانی دیگر در معنی اتحاد عالم و معلوم ص ۴ س ۲

بسم الله الرحمن الرحیم

ص ۱

تقریر درس ۱۸ / ۱ / ۷۶ ص ۲۴۵ س ۱۷ (دوشنبه)

الثالث: فرع سوّم این است که عوالم هستی (غیر از ذات حق) بطور کلی به ۳ قسم تقسیم می شود ۱- عالم مادّه ۲- عالم مثال ۳- عالم عقل. عالم مادّه که واضح است، از آنجایی که از طریق حسّ با عالم مادّه تماس می گیریم و گفتیم ادراک حسّی و جزئی داریم طبیعتاً عالم مادّه ای هست. گفتیم آنچه را که ما در عالم مادّه می یابیم ادراک حسّی ما متعلّق به عالم مادّه نمی شود، متعلق به عالم مثال است که صورت جزئیهٔ آن هست، طبیعتاً فی الجمله عالم مثال را هم طبق این بحثها قبول کردیم. از طرفی گفتیم صور کلیّهٔ عقلیه داریم، آنوقت باید قبول کنیم که اینها را هم از جایی می گیریم پس باید عالم بالاتر از عالم مثال، که در آن عالم صور جزئیه نیست را هم قبول کنیم به اسم عالم عقل. تعبیر کردند به عوالم کلیّه، مراد این است که گرچه عالم عقل مثلاً ۱ عقل در آن است (عقول عشره) که خودش می شود ۱۰ مرحله، ولکن به لحاظ کلّی (ما می گوئیم) کلّ عالم عقل یک عالم است و گرچه در عالم مثال انواع صور موجود است امّا کلّ عالم مثال را به یک لحاظ ۱ عالم حساب می کنیم و هکذا عالم مادّه. خوب ما الآن طبق توضیحاتی که [در این دروس] داریم باید بگوئیم که جائی هست که مادّه وجود دارد که به آن عالم مادّه می گویند. ولی در مرحله ای می بینیم تمام این صور، اشکال و آثار عالم مادّی هست لکن مادّه نیست که به این عالم مثال می گویند که بعضی موقع می گویند عالم تجرّد امّا تجرّد ناقص، تجرّد برزخی.

تعبیر به برزخی کردند چون برزخ بین عالم مادّه و عالم عقل است. مرحله‌ای دیگر هست که در آنجا نه مادّه وجود دارد و نه عوارض و آثار مختلفه وجود دارد بلکه یک حقیقت در آنجا بدون عوارض و بدون مادّه در آنجا محقق است مثل حقیقت که انسان که در آنجا محقق است بدون شکل خاص، قدّ خاص و بدون مادّهٔ انسانی داشتن. نکته ای را هم می فرمایند که ما گفتیم عالم مثال (وجود دارد)، باید دانست که عالم مثال ۲ قسم است ۱- مثال متصل ۲- مثال منفصل بعضی تعبیر می کنند به مثال مقیّد و مثال مطلق. مثال منفصل یا مطلق واقعاً در متن هستی وجود دارد همچنانکه عقول عشره در متن خارج و وراء ما محققند کذا وراء ما عالمی وجود دارد به اسم عالم مثال که ربطی به ما ندارد و اگر ما نبودیم هم آن بود. مثال متّصل و مقیّد یا به تعبیر ایشان مثال اصغر، برمی گردد به تجرّد برزخی که مرتبط به نفس است صورت علمیه ای که انسان در خواب می بیند مال اوست (نه مال دیگری) از یک جهت از عالم هم گرفته نشده، از این جهت به آن می گویند عالم مثال متّصل [که متّصل] به انسان هست، عالم مثال اصغر است یعنی اینکه در متن خارج عالمی و هستی و مرحله ای بعنوان عالم مثال وجود دارد مثل عالم عقل و یک مثال هم هست که تجرّد برزخی [هم] دارد لکن متّصل به انسان هست. بیان ذلک: مشّاء اصلاً چنین مرحله ای را [عالم مثال را] بعنوان مرحله ای از نظام هستی قبول نمی کرد

ص ۳

دنبالهٔ ۷۶/۱/۱۸

یعنی تجرّد برزخی چه به نحو مثال متصل و چه مثال منفصل هیچکدام را قبول نمی‌کرد. شیخ اشراق فرمودند الحق باید عالم مثال را قبول کرد. اضافاً متون دینی ما مشحون است که عالم مثالی وجود دارد (و باید تجرّد برزخی را قبول کرد) إلّا اینکه شیخ اشراق وقتی تعبیر به عالم مثال می‌کرد می‌فرمود مثال منفصل که عالمی به اسم عالم خیال در خارج از من وجود دارد و هرگاه من علم پیدا می‌کنم به این عالم مثال علم پیدا می‌کنم مثلاً وقتی در اینجا صورتی از کتاب دیدم و به تعبیر شیخ اشراق آنچه را که در خواب می‌بیند، یا در کشف و شهود هست از عالم مثال منفصل می‌باشد حتّی می‌فرمودند وقتی در آینه نگاه می‌کنیم در حقیقت آنجا را می‌بینیم. بعد که نوبت به ملاصدرا رسید، ایشان فرمودند ما بعضی موقع می‌بینیم در مرحلهٔ خیال و تجرّد برزخی خودمان صوری داریم صور گزافی (یا جزافی) یعنی صوری که خودمان می‌سازیم که یک مرحله از شیطنت هست (تصاویر سستمجنی می‌سازیم، صورتهایی که در متن واقع وجود ندارد) خوب اگر (طبق بیان شیخ اشراق) بخواهیم بگوئیم اینها را در عالم مثال منفصل می‌بینیم (می‌دانیم که) در عالم مثال منفصل گزاف راه ندارد. پس این صور باید در کجا باشند، جناب ملاصدرا چاره دیدند که غیر از عالم مثال منفصل حتماً می‌بایست مثال متّصلی هم موجود باشد. یعنی مرحله‌ای که انسان هم چون تجرّد برزخی دارد چیزهایی را می‌سازد، ایشان ۲ دلیل دارند یک دلیل

همین صور جزائی است که در متن آمده. پس تجرد برزخی ۲ جور است یکی تجرد برزخی خارجی و یکی هم تجرد برزخی متصل به [نفس انسانی]. **والعوالم الثلاثه**

[خوب این ۳ عالمی که وجود دارند می بینیم یکی از آنها] تجردش خیلی بیشتر است و نقصش کمتر است، طبیعتاً کاملتر است و در مرحلهٔ بالاتر قرار می گیرد تجرد برزخی نسبت به مادّه قویتر است چون نقص مادّی را ندارد امّا می بینیم که [دارای] صور جزئیه است و جزئیه بودن، به نحو اندماجی همهٔ حقائق را نداشتن خودش نقصی است نسبت به عالم عقل و در مرحلهٔ دوّم قرار می گیرد. عالم مادّه هم که منبع شرّ و نقص و امکان است، مراد این است که در عالم مادّه تزاحم مطرح است و این همه مشکلات مطرح است. پس ترتیب این عوالم درست شد آنی که به واجب تعالی أقرب هست عالم عقل است بخاطر اینکه کمالش بیشتر است (و به آن کمال مطلق نزدیکتر است) پس چینش عالم هستی بدین گونه است ۱- حق تعالی ۲- عالم عقل ۳- عالم مثال ۴- عالم مادّه [نکته ای را که مرحوم علامه در آخر به آن إشاره می کنند این است که] به عالم مادّه علم تعلّق نمی گیرد طبق مبنای علامه وقتی اینجا کتابی را می بینیم فی الواقع اینجا نمی بینیم چون این یک امر مادّی است، اگرچی ببینیم صورت مثالی آن را می بینیم یعنی آن نحوه اعدادی که از طریق آلات حسّی صورت گرفته ما را می کشاند به اینکه برویم به سمت عالم مثال و در عالم مثال

ص ۱۵

دنباله ۱۸/۱/۷۶

صورت همین کتاب را ببینیم، یا منتقل می شویم به عالم عقل و کتاب کلّی را می بینیم. درحقیقت آنچه که از عالم ماده است اگر بخواهیم ببینیم مماثل او را می بینیم نه خود او را چون آن دون یافتن و دون معلومیّت است یعنی تا مجرّد نباشد [کتاب مادّی] معلوم واقع نمی شود پس اگر بخواهیم به همین عالم ماده علم پیدا کنیم باید از طریق مبادی آن علم پیدا کنیم و مبادی آن صورت مثالی کتاب یا صورت عقلی کتاب است مراجعه شود به ص ۲۳۹.

الفصل الرابع: ینقسم العلم الحصولی إلی کلی وجزئی بمعنی آخر

در اینجا کلّی وجزئی که می خوانیم به معنی صدق وعدم صدق بر کثیرین که قبلاً خواندیم نیست. منظور از کلّی در این فصل، ثابت است. گاهی ما در عالم ماده که در حال تغیّر است علم پیدا می کنیم بخاطر همین عالم ماده، ما تابعیم نسبت به صور جزئیه و محسوسه ای که می بینیم. می بینیم زید آمد می گوئیم زید آمد و بعد می بینیم زید رفت می گوئیم زید رفت. گاهی هست که انسان چون علم به علت پیدا کرده از آن طریق علم به معلول پیدا می کند و لو معلول را نبیند. مثلاً یک منجّم می داند خسوف قمر به چه دلیل است (حیلولة زمین بین خورشید و قمر باعث خسوف قمر می شود) منجّم اگر بنشیند محاسبه کند قبل از تحقق خسوف می داند که در چه ساعتی در چه دقیقه ای خسوف رخ می دهد.

آن موقعی که خسوف رخ می دهد علم منجم بر تحقق خسوف منوط به دیدن (خسوف) نیست پس در اینجا علم تابع متغیر نیست بلکه چون علّت را می داند همیشه معلوم دانسته می شود قبل الحال، حین الحال و بعد الحال، از این تعبیر به کلّی می کنند. پس کلّی امر ثابتی است که با تغیّر معلوم متغیّر نمی شود و جزئی آنی است که با تغیّر معلوم متغیّر می شود. هرجا که علم از طریق علل نباشد طبیعتاً جزئی است. مثلاً مشّاء در مورد علم حق به اشیاء علم کلّی است چه قبل از موعد چه حین موعد و چه بعد از موعد. **فان قیل**: اشکالی مطرح شد و آن این است که تا بحال شما می گفتید صورت علمیه مجرّد هیچگاه تغییر نمی کند الا [در علم جزئی] می گوئید تغیّر العلم بتغیّر المعلوم. وقتی گفتید تغیّر العلم، در آن یک نحوه حرکت راه دارد، چیزی که در آن حرکت راه دارد احتیاج به مادّه و قوّه دارد پس می شود امری مادّی و چیزی که مادّی شد دیگر مجرّد نیست چطور شما می گوئید علم مجرّد است؟ **قلنا**: جناب علّامه به اشکال فوق ۲ جواب می فرمایند. جواب اوّل این است که ما که گفتیم علم به تغیّر دارد، علم به تغیّر غیر از تغیّر علم است. - ما نگفتیم خود علم تغیّر دارد ولی این را می شود گفت که علم به متغیّر تابع تغیّر معلوم هست. منظور ما دقیقاً این است که از آنجایی که ما در ادراک حسّی ابتداءً باید از طریق آلات بدنی بیابیم، این آلات بدنی استعداد ایجاد می کنند که ما صور علمیه را بیابیم. فی الواقع تغیّر معلوم

ص ۷

دنباله ۱۸ ار ۷۶

باعث می شود که انفعالات و انطباعات متعدد داشته باشد (آلت بدنی) و این (آلت بدنی) هم درحال تغیر است اما اولین مرحله ای که آلت بدنی منفعل می شود، باعث می شود یک نحوه إعداد ایجاد کند که صورت حسیه جزئیه ساخته شود. دومین انفعال باعث می شود صورت دیگر و باز صورت دیگر، این إعدادها به لحاظ تغیرات متعددند اما به لحاظ علمی همه شان معتبرند جز اینکه این تجردها، بخاطر انطباع (و انفعال) اول صورت اول آمده و به لحاظ انطباع دوم صورت بعدی آمده، نه به این معنی که علم تغییر کرد که آن اولی هست و از بین رفت و دومی [هم] می آید اما بالاخره علم ما همیشه منوط به تغیر معلوم است پس ما در آنجا که معلوم تغیر پیدا می کند علم به متغیر پیدا می کنیم نه اینکه خود علم ما تغیر پیدا می کند و علم اول از بین می رود علم دوم می آید **وتعلق العلم**: جواب دیگر این که بیاییم بررسی کنیم اساساً چگونه می شود به امر متغیر علم پیدا کرد؟ ایشان می فرمایند یک امری که درحال تغیر است ۲ لحاظ دارد یک لحاظ مادی دارد که عین سیلان است و یک لحاظ یلی العقلی دارد (لحاظ استناد به عقل) که امری ثابت است در بحث دهر گفته شد همه امور که در عالم ماده اند، در وعاء دهر مجتمعاً وجود دارند، در عالم ماده می بینیم یک نحوه تقدم و تأخر زمانی پیدا می کند و یک نحوه اتصال زمانی اما [در دهر] به نحو مجتمع وجود دارند [که به این لحاظ هیچ کدام نسبت به دهر تقدم تأخر ندارند] جناب علامه می فرمایند هر امر متغیری یک جهت

اتصال زمانی دارد و یک جهت اجتماع در دهر به تعبیری یک جهت ثبات دارد و یک جهت تغیّر به لحاظ یلی النفسی متغیّر و به لحاظ یلی العقلی ثابت است. (حرکت یک لحاظ ثبات دارد و یک لحاظ تغیّر) و ما وقتی که علم به تغیّر پیدا می‌کنیم علم به آن ثبات پیدا می‌کنیم نه علم به تغیّر. ثبات متغیّر به ما ترتّب و توالی اجتماعی می‌دهد نه به نحو ترتّب مادّی و امر زمانی. علم به متغیّر پیدا می‌کنیم و می‌بینیم که اوّل این است، دوّم آن و سوّم آن، اینها ترتّب زمانی دارند ولی به لحاظ ثبات یک حقیقتند و مجتمعند. جناب علّامه می‌فرمایند وقتی علم به متغیّر پیدا می‌کنیم چون حرکت ثابت فی تغیّره (حرکته) نفس وقتی علم به حرکت پیدا می‌کند در حقیقت آن مرحلهٔ ثبات را می‌بیند نه مرحلهٔ تغیّر بخاطر اینکه موقعی نفس به یک شیء علم دارد که آن شیء نزد او حاضر باشد، اگر به تغیّر (به معنای تغیّر نه ثبات) علم پیدا کند لازمه‌اش این است که اولی رفته باشد و دوّمی بیاید، دوّمی برود و سوّمی بیاید یعنی هیچ گونه حضور برای نفس ندارد. گفتیم که یکی از موانع حضور تغیّر و حرکت است و یکی ابعاد ۳ گانه داشتن بوده. وقتی حرکت می‌کند یعنی [در این رتبه و در این زمان] قبلی نیست بعدی هم نیست فقط همین یکی هست، پس به اصل حرکت علم پیدا می‌شود موقعی به اصل حرکت علم پیدا می‌شود که کلّ (معلوم) حاضر باشد، موقعی کلّ آن حاضر است که تغیّر در آن مطرح نباشد. پس چاره این است که بگوئیم به جهت ثبات حرکت

ص ۹

دنبالهٔ ۷۶/۱/۱۸

علم پیدا می‌کنیم نه به جهت تغیر آن. جهت ثبات همان اجتماع ادوعاء دهر می‌باشد. (برای توضیح بیشتر به تقریر درس ۷۵/۱۲/۱۳، قسمت تنبیه مراجعه شود) تنبیه: ما در تیتر بحث گفتیم علم حصولی به جزئی و کلی تقسیم می‌شود

جناب علامه می‌فرمایند از آنجایی که ما علم حصولی را برگرداندیم به علم حضوری، حق این است که باید این بحث‌ها را تعمیم داد و گفت علم حضوری می‌تواند هم کلی باشد و هم کلی. + مرحوم علامه برای اثبات اینکه این بحث‌ها علم حضوری هم تناسب دارد ۲ نمونه ارائه می‌کند. مثال اول: در نظر بگیرید علت و معلول را. علت کمالات معلول را دارد و معلول به نحو اعلی و اشرف در علت هست پس علت همان معلول به نحو اعلی و اشرف هست. وقتی که به خودش علم دارد از آن جهت که خودش هست، معلول و او متغیر باشد در مرحلهٔ علت دیگر تغیر ندارد علمی که علت از ناحیهٔ خودش و در مرتبهٔ خودش دارد و در درون خود معلول را می‌یابد، در این صورت علم به معلول پیدا می‌کند حضوراً در اینجا علم کلی هست چون با تغیر معلوم (معلول) عالم (علت) متغیر نمی‌شود. عقل فعال نسبت به عالم مادّه علت است خوب عقل فعال تمام آنچه را که در عالم مادّه هست به لحاظ خودش از آن جهت که در درون خودش به نحو حیثیات انباشته هست وقتی نگاه می‌کند می‌بیند همه آنجا محققند و همه را آنجا به نحو ثابت می‌بیند (مجتمع در دهر) این به نحو علم حضوری کلی است. + مثال دوم که برای علم حضوری جزئی است: اگر علت علم به معلول داشته باشد در رتبهٔ معلول [در اینجا

ص۱

علم حضوری جزئی است] مثلاً عقل فعّال علم به عالم مادّه (به نحو حضوری) دارد
در رتبهٔ معلول نه در رتبهٔ علّت (گاهی در رتبهٔ علّت در نظر گرفته می‌شود که آن
ثابت است) امّا در ناحیهٔ معلول که در نظر گرفته شد، معلول مادّی است و متغیّر
است، اینجا باید گفت علم حضوری دارد امّا به نحو جزئی چون این علم متغیّر
است به تغیّر معلوم (تمام تأکید روی این است: علم علّت در مرحلهٔ معلول)
خوب علم جزئی عین معلول است چون علم حضوری علّت به معلول در رتبهٔ معلول
همان معلول هست قبلاً توضیح دادیم که وجود و ایجاد یکی هست وجود معلول
عین ایجاد علّت است و عین افاضه و عین علم علّت است، معقّق و مقرّر
علم حضوری علّت به معلول همان ایجاد اوست چون ایجاد موجب ربط محض
او به این می‌شود و غیبتی وجود ندارد و حضور محض است آن دیده می‌شود
پس در حقیقت علم علّت در رتبهٔ فعل (فیض) خودش است. پس باید گفت این
علم عین معلول است وقتی عین معلول است وقتی معلول دگرگونی پیدا کند
طبیعتاً این علمی هم که عین معلول بود دگرگونی پیدا می‌کند. اگر خوب دقت شود
(تذکری به اینکه نظر مرحوم علّامه همان نظر شیخ اشراق است (در علم))
این همان فرمایش شیخ اشراق است. جناب علّامه (مثلاً) می‌فرمودند در علم حضوری
هم معنی ندارد که معلوم مادّی باشد ولی این فرمایش را کسی (که الان نخواندیم) می‌گوید که قائل
است معلوم می‌تواند امر مادّی باشد. طبق نظر مرحوم علّامه ما وقتی با خارج
هم که ارتباط برقرار می‌کنیم معلوم همیشه امر مجرّد است اگر صورت مجرّد
معلوم است پس خود مادّه نصیب ما نمی‌شود بلکه مثال مادّه نصیب ما می‌شود

• دنبالهٔ ۱۸/۱/۷۶

و می فرمودند که مادّه دون آن است که معلوم واقع گردد ولی این تعبیری که الآن اینجا آوردند می خواهند بگویند که معلوم همان امر مادّی است و علم حضوری می تواند به مادّه تعلّق بگیرد. شیخ اشراق هم می فرمایند لازم نیست معلوم مجرّد باشد مهم این است که اشراقِ امر مجرّد بخورد به معلوم ولو مادّی باشد.

الفصل الخامس: فی انواع التعقّل

مرحوم علّامه در این فصل می فرمایند ۳ نوع عقل می شود در نظر گرفت (یعنی اینکه ۳ مرحله است) یکی اینکه عقلی است که کاری را شروع نکرده و قوّهٔ عقل را دارد به این می گویند عقل بالقوّه (عمدهٔ این تقسیمهایی که می خواهم به لحاظ عالم است نه به لحاظ معلوم) یعنی عالم یا عاقل هنوز کاری را شروع نکرده ولی قابلیّت آنرا دارد که معقولات و کلیّات متعدّدی را بیابد لکن هنوز نیافته مثل کودکی که به سن ۱۰ یا ۱۲ سالگی رسیده که خودش در رتبهٔ عقل نیست وقتی در رتبهٔ عقل نیست پس خودش جزء معقولات حساب نمی شود از طرفی بعنوان عالم معقولات بالفعل ندارد. (هنوز در رتبهٔ تجرّد برزخی است و تجرّد عقلانی ندارد) **الثانی**: دومین مرحله این است که معقول بدست آورده و در رتبهٔ عقلی قرار گرفته به این می گویند عقل تفصیلی که در این مرحله عالم از حدّ قوّه بدر آمده ~~[illegible]~~ همین حدّ که از بالقوه بدر آمده کافی است که بگوئیم عقل تفصیلی کرده

منتها می تواند این چند معقول که بدست آورده را از هم تمییز بدهد و یا مرتب کند و مقدمهٔ اول و مقدمهٔ دوم قرار دهد و نتیجه بگیرد پس عقل تفصیلی آنست به رتبهٔ فهم عقلانی رسیده لکن به نحو امتیازی (می گویند همین که امتیاز در آن مطرح شد باید به نحوه ای خیال را هم در آن مطرح کرد که تا خیال نباشد این ترتیب و تمیز معنی ندارد) **الثالث**: در این مرحلهٔ همهٔ مطالب را دارد لکن به نحو اندماجی نه به نحو متمیز از هم. عالم به جایی می رسد که مطالبی که دارد به نحو تفصیلی نیست به نحو فشرده است. که اگر از او بپرسیم بالفعل متمیزاً چیزی داری می گوید خیر ولی وقتی سؤال می کنیم جواب می دهد مثل مجتهد که ملکهٔ اجتهاد دارد (که به نحو اندماجی است) وقتی از او سؤال می شود و ایشان می نشیند و فکر می کند، می بینیم مطلب یا ۲ یا ۳ و یا ... را کنار هم می چیند بصورت بالفعل اینها را کنار هم چیده ندارد. پس عقل اجمالی و بسیط آن مرحله ای است که عالم آنچه را که دارد به نحو اجمالی دارد (انگار منبعی دارد که وقتی از او سؤال می شود علم از آن منبع می جوشد و علم در آن منبع مندمج است) **والذی ذکروه**: خوب این تقسیم هم حال علم حصولی است ولکن می شود طوری تقسیم کرد که علم حضوری را هم در بر گرفت چون گفتیم علم حصولی منتهی به علم حضوری می شود. در نظر می گیریم کودکی را که علم حضوری و کمابی به خودش دارد اما به مرتبهٔ عقلانی نرسید. اینجا عقل بالقوه است یعنی قابلیت اینرا دارد که خودش و معقولات را در خودش بیابد اما

دنباله ۱۸/۱/۷۶

هنوز نیافت. برای عقل تفصیلی از علم حضوری را در نظر می گیریم عقل فعّال را که تفاصیل معقولات خودش را نگاه می کند که معمولاً نگاه عقل فعّال به معقولات و تفاصیل خودش به نحو حضوری است. مثال سوم اینکه در نظر بگیریم عقل فعّال به خودش نگاه کند از آن جهت که تفاصیل همه در او به نحو اندماجی هست. در اینجا علم حضوری به خودش دارد لکن علم حضوری اجمالی که عقل اجمالی حساب می شود. در تقسیمات بعدی علم حصولی که می خوانیم باز باید جوری بحث کرد که علم حضوری را هم شامل شود

انتهی

نکته:

* تذکری به اینکه نظر مرحوم علامه در علم همان نظر شیخ اشراق است ص ۱۰ س ۱۳

بسم الله الرحمن الرحیم

ص ۱

تقریر درس ۷۶/۱/۱۹ (سه شنبه) ص ۲۴۸ س ۱۱

الفصل السادس: فی مراتب العقل

تقسیمات چهارگانه ای را مرحوم علامه در این فصل مطرح می فرمایند می فرمایند عقل ۴ مرتبه دارد مرتبهٔ اوّل عقل هیولانی است. عقل هیولانی گفته می شود بخاطر اینکه فعلاً هنوز عقل هیچ معقولی ندارد امّا قابلیت معقولات بیشماری را دارد، شبیه به هیولی که خودش خالی از فعلیت هست اما قابل همهٔ فعلیتها ست لذا چون شبیه به هیولاست تعبیر به عقل هیولانی کردند. این مرتبهٔ عقل در مورد اموری که می تواند عاقل باشند معنی دارد پس در مورد غنم و بقر که معقول بالفعل ندارند نمی شود گفت عقل هیولانی دارند چون قابلیتش را ندارند. مرتبهٔ دوّم عقل، عقل بالملکه است عقل بالملکه یعنی از حدّ عقل هیولانی بدر می آید و فی الجمله معقولی دارد لکن معقولاتی که اوّلی و بدیهی اند، نظریّات را ندارد. یعنی وقتی به رتبهٔ عقل رسید می بیند یک سری از بدیهیات را نمی تواند انکار کند مثل اصل امتناع تناقض و اصل این همانی. تعبیر به عقل بالملکه کردند چون با آمدن چنین معقولاتی ملکهٔ عکار بدستش آمده. سوّمین مرتبه، عقل بالفعل است یعنی نه تنها علوم بدیهی را تحصیل کرده است علوم نظری را هم تحصیل

می کند بوسیلهٔ علوم بدیهی یعنی بوسیلهٔ تصدیقات بدیهی که دارد،
تصدیقات نظری هم پیدا می کند یعنی استدلال می کند یا حدّ تکمیل می دهد
و تعریف می کند و به نتیجه می رسد اینجا دیگر رسیده به عقل بالفعل و بالفعل
شد آنجا ملکهٔ عقل بود و زمینه اش آماده شده بود بدون استدلال ولی اینجا
استدلال می کند و عقل بالفعل شده است. خوب در این مرتبهٔ عقل گفتیم می تواند
از بدیهیات نظریات را نتیجه بگیرد و در حقیقت نظریات هم می شوند معقول
او. فقط، فرقی که با چهارمین مرتبه پیدا می کند این است که عقل بالفعل
اگر مثلاً ۱۰۰ تا معقول نظری دارد این معقولات را بالفعل حاضر ندارد اینطور
نیست که همهٔ آن معقولات در صفحهٔ نفسش همیشه حاضر باشند ولی
استعداد استحضار را دارد یعنی اینطور است که [می تواند] وقتی فکر کند بیاورد
[معقولات را] ولی هم بطور بالفعل حاضر نیستند مثل اینکه الان دارد روی
مسأله ای فکر می کند در این حال ما بقی معقولات برایش حاضر نیست. ولی در مرتبهٔ
چهارم حرف این است که تمام معقولات را دارد و همهٔ معقولات به نحو
بالفعل برایش حاضر است نه اینکه استعداد استحضار را دارد. به این
می گویند عقل مستفاد. این مرحله، مرحلهٔ بسیار سختی است بعضیها
هم که می رسند بظاهر این است که انسان این قدرت را دارد که مظهر اسم
لا یشغله شأنٌ عن شأن بشود. ابتداءً سخت است ولی یک نفر که

ص ۳

دنباله ۱۹/۱/۷۶

در یک علم کار زیادی می کند بعد از کار زیاد می بیند بعضی از اموره که دیگران برایشان بعنوان امر حاظه ای است و در صفحهٔ نفس حاضر نیست (بعدا باید بیاورد و حاضر کند)، برای او از بس که ممارست دارد برایش حاضر است (حتی نکات ریز در آن علم نه فقط اصول و امّهات) در عقل مستفاد استقرار استحضار تبدیل می شود به فعلیت استحضار، وقتی اینطور شد تمام معقولاتش بیا نگر عالم خارج است، آنوقت می گوئیم گویا کل عالم خارج بالفعل برای او به نحو علمی حاضر است پس خود می شود یک عالم علمی مضاهی عالم عینی (او بالفعل همهٔ عالم را به نحو علمی در خودش دارد) مشکلی که وجود دارد برای فعلیت استحضار، شاغل مادّی است اعم از بدن و غذا خوردن و خوابیدن و... که شاغل هستند از اینکه [انسان معقولات را] به نحو بالفعل حاضر داشته باشد امّا گاهی انسان به جایی می رسد که شاغل مادّی ندارد که مادّه هیچ گاه مزاحمشان نمی شود. ولی آنهایی که معمولاً شاغل مادّی دارند به این مرحله نمی رسند.

الفصل السابع: فی مفیض هذه الصور العلمیه

فصل هفتم در مفیض صور علمیه است. می خواهیم ببینیم صور علمیه چه کلیه و چه جزئیه که به انسان داده می شود چه کسی صور علمیه را می دهد. ابتدا مرحوم علامه بحث از صور علمیه کلیه می کند در انتها صور جزئیه را

هم مطرح می فرمایند. ابتداً می پردازیم به اینکه صور معقوله را چه کسی می دهد؟
می فرمایند صور کلیه را می بایست جوهر مفارق یا عقل فعّال به انسان بدهد چون
مفیض این صور یا باید خود نفس باشد و یا غیر نفس. اگر غیر نفس است یا مجرد
است یا مادّی. نفس نمی تواند مفیض صور خودش باشد بخاطر اینکه نفس
قابل این صور است اگر مفیض باشد لازم می آید فاعل این صور هم باشد
طبیعتاً لازم می آید هم فاعل باشد و هم قابل و این محال است چون قبلاً گفتیم که
قابل حیثیت فقدان دارد و فاعل حیثیت وجدان دارد اگر بخواهیم بگوئیم
یک شی هم فاعل است و هم قابل یعنی هم واجد (صور) است و هم فاقد
(صور) اما اینکه مفیض امر مادّی باشد را بررسی می کنیم. صور عقلیه مجرد از
مادّه اند اگر امر مادّی بخواهد این صور را بدهد [اصولاً] امر مادّی ضعیفتر
از مجرد است و اگر بخواهد فاعل آن باشد، فاعل یک شئ باید قویتر از آن
شئ باشد و حال آنکه این امر مادّی ضعیفتر از معلول (مفعول) است لذا
نمی شود گفت امر مادّی فاعل صور است. + اشکال دوّم این است که اگر امور
مادّی بعنوان علّت قرار می گیرند، باید توجه داشت که معمولاً امر مادّی
اگر بخواهد کاری انجام دهد بعنوان علّت، در وضع خاصّ انجام
می دهد (معلول می بایست وضع خاصّی با علّت داشته باشد) در فرض
مورد بحث می گوئیم امر مادّی علّت است برای صور کلیه، پس باید امر
مادی وضع خاصّی پیدا کند با امر مجرّد [که در اینجا مراد صور کلیه اند]

دنبالهٔ ۱۹/۱/۷۶ ص ۵

وحال آنکه مجرّد اصلاً وضع (خاصّ) ندارد چون مادّی نیست تا وضع پیدا کند. فتعیّن: ما گفتیم ۳ فرض وجود دارد: یا نفس یا امر مادّی و یا امر مجرّد. ۲ فرض اوّل را ردّ کردیم نتیجتاً جوهر مجرّد بعنوان مفیض صور (کلیّه معقوله) است. خوب فرض می کنیم عقول عشره داریم. حال کدامیک از این عقول مفیض صور است؟ می فرمایند [مفیض صور] می بایست اقرب عقول به عالم مادّه باشد چون این هست که فاعل امور مادّی است وطبیعتاً صور مادّی هم از او نشأت می گیرند و اشیاء (مادّی) با آن ارتباط وجودی دارند پس اقرب عقول به مادّه و نفس مفیض صور است (متطور عقل دهم است) از طرفی اگر این صور در عقل دهم و به تعبیری در عقل فعّال هستند به نحو اندماجی در آنجا وجود دارند چون عالم عقل عالم بسیط است و ترکیب در آن راه ندارد بلکه یک امر مجرّد نورانی بسیط است، (قبلاً هم داشتیم که تجرّد مساوق با بساطت است) وقتی بسیط است این هزاران صوری که در عالم عقل فعّال هست می بایست به نحو اندماجی باشد و هم می شوند حیثیات وجهات یک حقیقت (تقریباً) شبیه به اینکه به وجود می گوییم واحد، علّه، و واجب، ۳ حیثیت گرفتیم از آن اما موجب تکثّر نشد. پس صور عقلیه در عقل فعّال هستند به نحو اندماجی [مطلب دیگر اینکه] ما صور علمیه عقلیه را در مرحلهٔ بالاتر می یابیم نه در اینجا

وقتی هم که می یابیم به نحو اتحاد عاقل و معقول است. یعنی ما با آن صورت عقلیه ای که در عقل فعّال هست متّحد می شویم و او جزء جان ما می شود. جواب آدم گمان می کند که پس باید با عقل فعّال متّحد شد چون آن صور ورای عقل فعّال نیستند و وقتی آنها را یافتیم می بایست عقل فعّال را یافته باشیم مرحوم علّامه می فرمایند ما باندازهٔ استعدادی که داریم با عقل فعّال مرتبط می شویم. وقتی در یک مسألهٔ ریاضی فکر می کنیم به همان اندازه استعداد پیدا کردیم که آن صورت عقلیه را در عالم عقل فعّال ببینیم یعنی باندازهٔ استعدادی که پیدا کردیم با حیثیتی از حیثیات عقل فعّال متّحد می شویم نه با تمام آن.

فان قلت: مستشکل اشکال می کند که ما قبول می کنیم که مفیض صور جوهر مفارق باشد ولی چرا می گوئید جواهر متعدّد مفارق افاضهٔ صور می کنند چرا می گوئید همهٔ صور عقلیه در یک عقل فعّال جمع است و ما با آن عقل فعّال که آخرین عقل است تماس می گیریم. شما اثبات کردید مفیض باید جوهر عقلی باشد اما اثبات نکردید که مفیض باید امر واحدی باشد. می شود گفت ۱۰۰ عقل این ۱۰۰ معقول را به ما داد و یا بگوئیم ۱۰ تا ۱۰ تا که این ۱۰ معقول را که یک فریق حساب می شود از یک عقل است و ۱۰ تای دیگر از عقل دیگر است غرض اینکه چرا همه معقولات را بردید در عقل فعّال؟ **قلت:** جواب می دهند که قبلاً گفتیم در عالم عقل، هر عقل نوعش منحصر در فرد است یعنی نوع عقل دهم نمی تواند ۲ تا