

۱۹.....	جلسه ۱ / ۱۳۹۲،۶،۳۰ / ۱۵ ذی‌قعدة / شنبه.....
۱۹.....	معنای خارج نهایی.....
۱۹.....	شیوه کار و شرایط کار.....
۲۰.....	شیوه کار.....
۲۳.....	افزودنی ها.....
۲۴.....	اهداف این درس.....
۲۴.....	جلسه ۲ / ۱۳۹۲،۶،۳۱ / ۱۶ ذی‌قعدة / یکشنبه.....
۲۴.....	کارهای در باب نهایی.....
۲۴.....	توضیح در مورد هدف دوم:.....
۲۵.....	شروع درس.....
۲۵.....	کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة.....
۲۶.....	مطلب اول در مدخل: اصل الواقعيه.....
۲۸.....	طرح علامه برای نفی سفسطه و اثبات واقعیّت مآ.....
۳۰.....	جلسه ۳ / ۱۳۹۲،۷،۱ / ۱۷ ذی‌قعدة / دوشنبه.....
۳۰.....	جلسه ۴ / ۱۳۹۲،۷،۲ / ۱۸ ذی‌قعدة / سه شنبه.....
۳۴.....	توضیح اجمالی عقل شهودی.....
۳۶.....	جلسه ۵ / ۱۳۹۲،۷،۶ / ۲۲ ذی‌قعدة / شنبه.....
۳۹.....	بستر تاریخی در مورد الفاظی چون فطری و علم حضوری.....
۴۲.....	جلسه ۶ / ۱۳۹۲،۷،۷ / ۲۳ ذی‌قعدة / یکشنبه.....

- جلسه ۷ / ۱۳۹۲،۷،۸ / ۲۴ ذیقعده / دوشنبه ۴۶
- جلسه ۸ / ۱۳۹۲،۷،۱۳ / ۲۹ ذیقعده / شنبه ۵۱
- برخورد پسینی ۵۲
- برخورد پیشینی ۵۲
- بیان علامه در نیاز به فلسفه در اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵۴
- راه بعضی از بزرگان برای نیاز به فلسفه ۵۴
- موارد کلی که باید پیگیری شود: ۵۵
- ۱-واقع بماهو واقع چیست؟ ۵۶
- جلسه ۹ / ۱۳۹۲،۷،۱۵ / ۱ ذیحجه / دوشنبه ۵۸
- متون بوعلی در مورد مباحث فلسفی ۵۹
- جلسه ۱۰ / ۱۳۹۲،۷،۲۰ / ۶ ذیحجه / شنبه ۶۴
- بعضی از بزرگوران بیانی دارند: ۶۵
- یک طرح دیگری ۶۵
- بررسی راه های پیشینی فلسفه ۶۷
- جلسه ۱۱ / ۱۳۹۲،۷،۲۲ / ۸ ذیحجه / دوشنبه ۶۸
- تفاوت طرح ما با طرح علامه ۷۰
- جلسه ۱۲ / ۱۳۹۲،۷،۲۳ / ۹ ذیحجه / سه شنبه ۷۲
- تاریخچه فلسفه ۷۲
- جلسه ۱۳ / ۱۳۹۲،۷،۲۷ / ۱۳ ذیحجه / شنبه ۷۹
- جلسه ۱۴ / ۱۳۹۲،۷،۲۸ / ۱۴ ذیحجه / یکشنبه ۸۵
- جلسه ۱۵ / ۱۳۹۲،۷،۲۹ / ۱۵ ذیحجه / دوشنبه ۹۲

- ۹۲.....بوعلی
- ۱۰۱.....جلسه ۱۶ / ۱۳۹۲،۷،۳۰ / ۱۶ ذیحجه / سه شنبه
- ۱۰۱.....بقیه بوعلی
- ۱۰۲.....صدرا
- ۱۰۲.....مباحث صدرا در مورد موضوع علم
- ۱۰۷.....جلسه ۱۷ / ۱۳۹۲،۸،۴ / ۲۰ ذیحجه / شنبه
- ۱۰۹.....مطلب سوم: برهان و یقین
- ۱۱۰.....اصل برهان
- ۱۱۰.....یقین
- ۱۱۳.....جلسه ۱۸ / ۱۳۹۲،۸،۶ / ۲۱ ذیحجه / یکشنبه
- ۱۱۷.....طرح بعدی در باب یقین
- ۱۲۰.....جلسه ۱۹ / ۱۳۹۲،۸،۶ / ۲۲ ذیحجه / دوشنبه
- ۱۲۰.....زیرساخت مباحث معرفت شناسی
- ۱۲۴.....جلسه ۲۰ / ۱۳۹۲،۸،۷ / ۲۳ ذیحجه / سه شنبه
- ۱۲۶.....تصدیقات
- ۱۲۶.....شاخصه اول: اعتقاد
- ۱۲۷.....شاخصه دوم: اعتقاد جزمی
- ۱۲۸.....شاخصه سوم: مطابقت با واقع
- ۱۲۹.....شاخصه چهارم: وجود مبرر و دلیل برای این اعتقاد
- ۱۲۹.....شاخصه پنجم: مبرر ذاتی حقیقی نفس الامری باشد
- ۱۳۱.....طرح واره بحث معرفت شناسی

- جلسه ۲۱ / ۱۳۹۲،۹،۲ / ۱۹ محرم / شنبه ۱۳۲
- برهان..... ۱۳۲
- ص ۱۹۹ جوهر النضید:..... ۱۳۴
- برهان شفاء ص ۷۷ و ۷۸..... ۱۳۴
- نجات: ص ۱۲۳ و ۱۲۶..... ۱۳۴
- خواجه در اشارات ج ۱ ص ۲۸۹:..... ۱۳۴
- توضیح یقینیات (بدیهیات اولیه)..... ۱۳۴
- جلسه ۲۲ / ۱۳۹۲،۹،۳ / ۲۰ محرم / یکشنبه..... ۱۳۸
- بدیهیات اولیه از منظری دیگر..... ۱۳۸
- بحث قالب های ذهنی و روشی..... ۱۳۹
- دیدگاه استاد در مورد قالب های فلسفی..... ۱۴۰
- جلسه ۲۳ / ۱۳۹۲،۹،۴ / ۲۱ محرم / دوشنبه..... ۱۴۵
- در هم تنیدگی عقل و شهود..... ۱۵۰
- جلسه ۲۴ / ۱۳۹۲،۹،۵ / ۲۲ محرم / سه شنبه..... ۱۵۱
- نحوه ارجاع شهود عقلی به حصول..... ۱۵۱
- نحوه تأثیر گذاری شهود در فلسفه..... ۱۵۴
- جلسه ۲۵ / ۱۳۹۲،۹،۹ / ۲۶ محرم / شنبه..... ۱۵۷
- (گرفته شده از آقای هلالیان)..... ۱۵۷
- انواع عقلها در فلسفه..... ۱۶۱
- ۱- عقل اولی..... ۱۶۲
- ۲- عقل شهودی..... ۱۶۳

- ۱۶۳ ۳- عقل تحلیلی
- ۱۶۴ جلسه ۲۶ / ۱۳۹۲،۹،۱۰ / ۲۷ محرم / یکشنبه
- ۱۶۴ در باب انواع عقل
- ۱۶۴ ۴- عقل کلی یاب
- ۱۶۸ ۵- عقل شبیه ساز (ضبط کننده، برابر ساز):
- ۱۶۸ ۶- عقل توصیفی
- ۱۶۹ جلسه ۲۷ / ۱۳۹۲،۹،۱۱ / ۲۸ محرم / دوشنبه
- ۱۶۹ ۷- عقل استدلالی (انتقالی)
- ۱۷۲ ۸- عقل انسجام بخش
- ۱۷۵ جلسه ۲۸ / ۱۳۹۲،۹،۱۲ / ۲۹ محرم / سه شنبه
- ۱۷۵ (گرفته شده از آقای هلالیان)
- ۱۷۷ برخی از کارهای دیگر عقل:
- ۱۷۹ جلسه ۲۹ / ۱۳۹۲،۹،۱۶ / ۴ صفر / شنبه
- ۱۷۹ فلسفه غرب
- ۱۷۹ ویلیام اکامی
- ۱۸۰ دکارت
- ۱۸۱ هیوم
- ۱۸۶ کانت
- ۱۸۷ جلسه ۳۰ / ۱۳۹۲،۹،۱۷ / ۵ صفر / یکشنبه
- ۱۹۵ جلسه ۳۱ / ۱۳۹۲،۹،۱۸ / ۶ صفر / دوشنبه
- ۲۰۳ جلسه ۳۲ / ۱۳۹۲،۹،۲۳ / ۱۱ صفر / شنبه

- ۲۰۳ بعد از کانت
- ۲۰۵ توضیح این حرف
- ۲۱۱ جلسه ۳۳ / ۱۳۹۲،۹،۲۴ / ۱۲ صفر / یکشنبه
- ۲۱۱ غایب
- ۲۱۸ جلسه ۳۴ / ۱۳۹۲،۹،۲۵ / ۱۳ صفر / دوشنبه
- ۲۱۸ روش پدیدار شناسی
- ۲۲۰ فلسفه پدیدارشناسی (هوسرل)
- ۲۲۳ هایدگر
- ۲۲۴ جلسه ۳۵ / ۱۳۹۲،۹،۲۶ / ۱۴ صفر / سه شنبه
- ۲۲۴ اگزستانسیالیست
- ۲۲۹ نقد اگزستانسیالیست
- ۲۳۱ جلسه ۳۶ / ۱۳۹۲،۱۰،۱۵ / ۳ ربیع الاول / یکشنبه
- ۲۳۲ مطلب پنجم: تحلیل روش اشراقی و اشراقی بودن فلسفه صدرا
- ۲۳۷ جلسه ۳۷ / ۱۳۹۲،۱۰،۱۶ / ۴ ربیع الاول / دوشنبه
- ۲۳۸ کار صدرا در مورد روش اشراقی
- ۲۳۸ تلقی صدرا از شهود
- ۲۴۴ جلسه ۳۸ / ۱۳۹۲،۱۰،۱۷ / ۵ ربیع الاول / سه شنبه
- ۲۴۴ توضیح بیشتر روش خاص و روش عام
- ۲۴۵ سرّ روش خاص بودن شهود در فلسفه
- ۲۵۰ جلسه ۳۹ / ۱۳۹۲،۱۰،۲۱ / ۹ ربیع الاول / شنبه
- ۲۵۰ گرفته شده از آقای هلالیان

- تأثیر های شهود نسبت به عقل ۲۵۰
- جلسه ۴۰ / ۱۳۹۲،۱۰،۲۲ / ۱۰ ربیع الاول / یکشنبه ۲۵۵
- نوع سوم: هدایت عقل به نحو سلبی ۲۵۶
- تأثیر چهارم: هدایت عقل به نحو اثباتی ۲۵۷
- مبانی صدرا در روش اشراقی ۲۵۹
- جلسه ۴۱ / ۱۳۹۲،۱۰،۲۳ / ۱۱ ربیع الاول / دوشنبه ۲۶۱
- عقل سلیم ۲۶۱
- یک نکته به عنوان راه حل ۲۶۶
- جلسه ۴۲ / ۱۳۹۲،۱۰،۲۴ / ۱۲ ربیع الاول / سه شنبه ۲۶۷
- تذکر یک نکته: ۲۶۸
- اشاره به نکته دیگر تعیین بخشی عقل به خود ۲۶۸
- امر ششم: فرق فلسفه با عرفان نظری ۲۶۸
- جلسه ۴۳ / ۱۳۹۲،۱۰،۲۸ / ۱۶ ربیع الاول / شنبه ۲۷۵
- امر هفتم: بهره گیری از دین و عرفان نظری در فلسفه بسان روش عام ۲۷۵
- توضیحی در مورد گزاره های معارفی دین و عرفان نظری ۲۷۷
- جلسه ۴۴ / ۱۳۹۲،۱۰،۳۰ / ۱۸ ربیع الاول / دوشنبه ۲۸۳
- گرفته شده از آقای هلالیان ۲۸۳
- جلسه ۴۵ / ۱۳۹۲،۱۱،۱ / ۱۹ ربیع الاول / سه شنبه ۲۹۰
- نوع نگاه فیلسوف مسلمان به عرفان نظری ۲۹۰
- مطلب سوم: بهره گیری (نه قابلیت) فیلسوف مسلمان از متن دینی ۲۹۵
- جلسه ۴۶ / ۱۳۹۲،۱۱،۵ / ۲۳ ربیع الاول / شنبه ۲۹۶

- ۲۹۶..... ضرورت استفاده از متون دینی در فلسفه به عنوان یک روش عام
- ۲۹۷..... چگونه از متون دینی استفاده شود؟
- ۲۹۹..... تحقیق میان رشته ای بین فلسفه و معارف دین
- ۳۰۰..... مشکلات کار فلسفی عقلی:
- ۳۰۳..... جلسه ۴۷ / ۱۳۹۲،۱۱،۶ / ۲۴ ربیع الاول / یکشنبه
- ۳۰۳..... کیفیت های بهره گیری از عرفان و دین
- ۳۰۹..... جلسه ۴۸ / ۱۳۹۲،۱۱،۷ / ۲۵ ربیع الاول / دوشنبه
- ۳۰۹..... اندیشه های موجود در مورد ارتباط فلسفه با دین و عرفان
- ۳۱۰..... ۱- اندیشه گردآوری و داوری
- ۳۱۳..... ۲- تحقیقات میان رشته ای (قراملکی)
- ۳۱۶..... منبع یا روش بودن دین و عرفان نظری
- ۳۱۷..... جلسه ۴۹ / ۱۳۹۲،۱۱،۸ / ۲۶ ربیع الاول / سه شنبه
- ۳۱۸..... تبیین دقیق روش خاص و روش عام
- ۳۲۳..... جلسه ۵۰ / ۱۳۹۲،۱۱،۱۲ / ۱ ربیع الثانی / شنبه
- ۳۲۹..... مسأله تعاضد این سه حوزه در سنت فلسفه اسلامی
- ۳۳۰..... اما در سنت غربی
- ۳۳۱..... جلسه ۵۱ / ۱۳۹۲،۱۱،۱۳ / ۲ ربیع الثانی / یکشنبه
- ۳۳۲..... دو نکته در مورد تلفیق قرآن و عرفان و برهان:
- ۳۳۲..... عقل دوره اسلامی
- ۳۳۶..... خرده ریزهایی که می خواستیم بگوییم:
- ۳۳۷..... جلسه ۵۲ / ۱۳۹۲،۱۱،۱۴ / ۳ ربیع الثانی / دو شنبه

- الميزان ج ٥ ص ٢٥٤ و ٢٥٥ ٣٣٧
- اسلاميت فلسفه و فلسفه اسلامي ٣٣٨
- لزوم كار فلسفي در دل متن ديني (به تعبير ديگر لزوم حضور عقل در فهم آيات و روايات) ٣٤٠
- جلسه ٥٣ / ١٣٩٢،١١،١٥ / ٤ ربيع الثاني / سه شنبه ٣٤٥
- نكته ديگر (عقل نظام ياب) ٣٥٠
- فلسفه اسلامي بالمعنى الأخص ٣٥٠
- هستي شناسى قدسى اجتهادى ٣٥١
- جلسه ٥٤ / ١٣٩٢،١١،١٩ / ٨ ربيع الثاني / شنبه ٣٥٢
- عقل به منزله چشم براى نور دين است ٣٥٢
- جلسه ٥٥ / ١٣٩٢،١١،٢٠ / ٩ ربيع الثاني / يكشنبه ٣٥٩
- چه لزومى دارد كار فلسفى به صورت مستقل انجام داد بر روى متن دينى؟ ٣٥٩
- جواب اول: ٣٥٩
- جواب دوم: ٣٥٩
- به لحاظ برون دينى ٣٦٠
- اما به لحاظ درون دينى: ٣٦٠
- جواب سوم: ٣٦٥
- جلسه ٥٦ / ١٣٩٢،١١،٢٦ / ١٥ ربيع الثاني / شنبه ٣٦٦
- امر هشتم: غايت فلسفه و فرق فلسفه و كلام ٣٦٩
- اهميت اقناع كلامى ٣٧٣
- جلسه ٥٧ / ١٣٩٢،١١،٢٧ / ١٦ ربيع الثاني / يكشنبه ٣٧٤
- تممه امر هشتم ٣٧٤

- جلسه ۵۸ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۲۹ / ۱۸ ربیع الثانی / سه شنبه ۳۷۸
- کار خواجه در تجرید..... ۳۷۹
- جلسه ۵۹ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۳ / ۲۲ ربیع الثانی / شنبه ۳۸۵
- تطبیق عبارت علامه در نهاییه ۳۸۵
- مقام چهارم مدخل: بحث از موجود بما هو کلی ۳۸۶
- مراد از جزئی در بیان علامه..... ۳۸۶
- الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا..... ۳۸۷
- جلسه ۶۰ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۴ / ۲۳ ربیع الثانی / یکشنبه ۳۹۰
- نکته ای در مورد میر سید شریف..... ۳۹۲
- شاخصه های کلی باب برهان..... ۳۹۳
- جلسه ۶۱ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۵ / ۲۴ ربیع الثانی / دوشنبه ۳۹۶
- بیان علامه در رساله برهان..... ۴۰۰
- یقین علی الإطلاق و غیر علی الإطلاق..... ۴۰۲
- یقین غیر علی الإطلاق..... ۴۰۴
- جلسه ۶۲ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۶ / ۲۵ ربیع الثانی / سه شنبه ۴۰۴
- سوال: می تواند مقدمه جزئی شخصی باشد و یقینی؟..... ۴۰۷
- جلسه ۶۳ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۰ / ۲۹ ربیع الثانی / شنبه ۴۱۱
- قضایای خارجییه..... ۴۱۲
- جلسه ۶۴ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۱ / ۳۰ ربیع الثانی / یکشنبه..... ۴۱۶
- نظر استاد:..... ۴۱۸
- معقول ثانی فلسفی..... ۴۲۰

- مسأله علم کلی و علم جزئی ۴۲۱
- مقام پنجم: احوال موجود بما هو موجود (احوال کلیه) چیست؟ ۴۲۲
- متن مقام پنجم ۴۲۲
- جلسه ۶۵ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۲ / ۱ جمادی الاولی / دوشنبه ۴۲۲
- محمولات و مسائل علم ۴۲۲
- جلسه ۶۶ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۳ / ۲ جمادی الاولی / سه شنبه ۴۳۱
- موضوع و محمول مسأله ۴۳۲
- تبیین منطقی ها در مورد محمولات مسائل ۴۳۲
- محمول نتیجه هیچگاه مقوم موضوع نیست ۴۳۲
- سوال ۴۳۳
- سوال: ۴۳۴
- توضیح بیشتر (معنای از دل ذات جوشیدن) ۴۳۷
- جلسه ۶۷ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۷ / ۶ جمادی الأولى / شنبه ۴۳۷
- تتمه ذاتی ۴۳۸
- آدرس های ذاتی ۴۳۹
- سوال از جناب علامه ۴۴۰
- موضوع علم ۴۴۵
- علم جزئی و کلی ۴۴۶
- جلسه ۶۸ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۸ / ۷ جمادی الأولى / یکشنبه ۴۴۹
- نقدهایی که بر علامه ممکن است وارد شود ۴۴۹
- مسأله اول: درباره محمول اعم ۴۴۹

- نظر استاد..... ٤٤٩
- مسأله دوم: خدشه در کلیت بیان احکام به صورت مردّۀ المحمول..... ٤٥١
- مسأله سوم: درباره اخص..... ٤٥٣
- جلسه ٦٩ / ١٣٩٢، ١٢، ١٩ / ٨ جمادی الأولى / دوشنبه..... ٤٥٤
- اشکال اول: درباره جنس..... ٤٥٥
- اشکال دوم: کل موجود اما واجب او ممکن..... ٤٥٥
- اشکال سوم: درباره محمول اخص..... ٤٥٥
- تطبيق این مسأله بر موضوع فلسفه..... ٤٥٨
- اشکال برخی از سروران به علامه در مورد موضوع مسائل و موضوع علم..... ٤٥٨
- جلسه ٧٠ / ١٣٩٢، ١٢، ٢٠ / ٩ جمادی الأولى / سه شنبه..... ٤٦٠
- مسأله دیگر: احوال مضادّه..... ٤٦٤
- عرض ذاتی اولی غیر مقابل..... ٤٦٥
- مسأله..... ٤٦٧
- جلسه ٧١ / ١٣٩٣، ١، ١٧ / ٦ جمادی الثانی / یکشنبه..... ٤٦٨
- مقام ششم: مباحثی در باب موضوع علم فلسفه..... ٤٦٩
- پرسش های این مقام:..... ٤٦٩
- مطلب اول: موضوع فلسفه مفهوم وجود یا محکیّ مفهوم است؟..... ٤٦٩
- مطلب دوم: مباحث عدم در فلسفه..... ٤٧٢
- جلسه ٧٢ / ١٣٩٣، ١، ١٨ / ٧ جمادی الثانی / دوشنبه..... ٤٧٥
- جلسه ٧٣ / ١٣٩٣، ١، ١٩ / ٨ جمادی الثانی / سه شنبه..... ٤٧٥
- مطلب سوم: معقولات ثانیه فلسفی..... ٤٧٥

- مطلب چهارم: اطلاق مقسمی یا قسمی الموجود بما هو موجود..... ٤٧٨
- ب- اعم العلوم بودن و طبیعتا نیاز همه علوم به فلسفه در اثبات موضوعشان..... ٤٨١
- جلسه ٧٤ / ١٣٩٣، ١، ٢٣ / ١٢ جمادی الثانی / شنبه..... ٤٨١
- مقام هفتم: اعم العلوم بودن فلسفه..... ٤٨٣
- عبارت علامه در نهایه..... ٤٨٣
- مطلب اول..... ٤٨٣
- مطلب دوم:..... ٤٨٣
- مطلب چهارم:..... ٤٨٤
- مطلب پنجم:..... ٤٨٤
- مطلب ششم:..... ٤٨٤
- جلسه ٧٥ / ١٣٩٣، ١، ٢٤ / ١٣ جمادی الثانی / یکشنبه..... ٤٨٤
- جلسه ٧٦ / ١٣٩٣، ١، ٢٥ / ١٤ جمادی الثانی / دوشنبه..... ٤٨٥
- ثبوت موضوع در فلسفه..... ٤٨٩
- جواب اول..... ٤٨٩
- ١- دیدگاه بوعلی، اعمیت..... ٤٩٠
- ٢- بساطت..... ٤٩١
- جلسه ٧٧ / ١٣٩٣، ١، ٢٦ / ١٥ جمادی الثانی / سه شنبه..... ٤٩٣
- ٣- دیدگاه شیخ اشراق..... ٤٩٥
- ٤- دیدگاه خواجه نصیر..... ٤٩٩
- جلسه ٧٨ / ١٣٩٣، ١، ٣٠ / ١٩ جمادی الثانی / شنبه..... ٥٠٢
- ٥- دیدگاه ملاصدرا..... ٥٠٣

- جلسه ۷۹ / ۱۳۹۳،۲،۱ / ۲۱ جمادی الثانی / دوشنبه ۵۰۷
- بدیهی حسّی از دیدگاه صدرا ۵۱۰
- ۶- دیدگاه علامه طباطبائی ۵۱۰
- ۷- دیدگاه استاد مصباح و شاگردانشان ۵۱۳
- جلسه ۸۰ / ۱۳۹۳،۲،۲ / ۲۲ جمادی الثانی / سه شنبه ۵۱۴
- جمع بندی و نظر استاد ۵۱۵
- مسأله اول: مفاهیم جزئی برآمده از شهود ۵۱۵
- مسأله دوم: مفاهیم کلی ۵۱۹
- جلسه ۸۱ / ۱۳۹۳،۲،۶ / ۲۶ جمادی الثانی / شنبه ۵۲۱
- روند کلی یابی ۵۲۲
- جلسه ۸۲ / ۱۳۹۳،۲،۷ / ۲۷ جمادی الثانی / یکشنبه ۵۲۸
- مسأله سوم: تعریف ۵۲۹
- جلسه ۸۳ / ۱۳۹۳،۲،۸ / ۲۸ جمادی الثانی / دوشنبه ۵۳۶
- انکشافیت مفاهیم حقیقی ۵۳۶
- بدهت موضوع فلسفه وجود است نه مفهوم الوجود ۵۳۸
- جلسه ۸۴ / ۱۳۹۳،۲،۹ / ۲۹ جمادی الثانی / سه شنبه ۵۴۲
- یک نکته در مورد ثانیاً ۵۴۲
- مقام هشتم (تمه مقام پنجم) ۵۴۴
- ثالثاً: ۵۴۴
- مراد علامه در ثالثاً: ۵۴۴
- بررسی ثالثاً از دیدگاه غیر علامه ۵۴۷

- جمع بندی ۵۴۷
- مقام نهم: علم فلسفه آلی نیست، بلکه اصالی است ۵۴۸
- مطلب اول: علم آلی و اصالی ۵۴۸
- جلسه ۸۵ / ۱۳۹۳، ۲، ۱۴ / ۴ رجب / یکشنبه ۵۵۰
- تتمه مطلب اول: علم آلی و اصالی ۵۵۰
- بیان علامه در رابعاً: ۵۵۰
- در مورد اثبات اصالی بودن علم فلسفه دو راه است: ۵۵۰
- راه دوم ۵۵۱
- تفاوت غایت و فایده ۵۵۳
- نکته ای در مورد کار فلسفی کردن ۵۵۴
- کارکرد و فواید فلسفه: ۵۵۴
- بیان علامه ۵۵۴
- متن رابعاً ۵۵۵
- جلسه ۸۶ / ۱۳۹۳، ۲، ۱۵ / ۵ رجب / دوشنبه ۵۵۵
- اما منظور علامه از فواید چیست؟ ۵۵۶
- بیان برخی از سروران: ۵۵۶
- بیان استاد ۵۵۶
- اما منظور علامه از فایده: ۵۵۶
- نکته: ۵۵۸
- اشکال برخی از سروران به علامه ۵۵۹
- پاسخ استاد ۵۵۹

- ۵۵۹ آدرس های علم آلی و اصالی.
- ۵۶۹ مقام دهم: روش برهانی مورد استفاده در فلسفه.
- ۵۷۰ توضیحی راجع به برهان لمی و ائی.
- ۵۷۲ متن خامسا.
- ۵۷۲ جلسه ۸۷ / ۱۶، ۲، ۱۳۹۳ / ۶ رجب / سه شنبه.
- ۵۷۲ گرفته شده از آقای هلالیان.
- ۵۷۳ آدرسها.
- ۵۷۴ نکته دیگر.
- ۵۷۵ امر اول: برهان لم در فلسفه.
- ۵۷۵ دلیل علامه:
- ۵۷۶ ایراد برخی بر علامه.
- ۵۷۷ - بلحاظ تاریخی،
- ۵۷۷ تبیین بیان علامه با توجه به مبانی ایشان.
- ۵۷۹ جلسه ۸۸ / ۲۰، ۲، ۱۳۹۳ / ۱۰ رجب / شنبه.
- ۵۸۲ موقع انعقاد این بیان علامه:
- ۵۸۳ نقد این بیان علامه.
- ۵۸۳ اما ورود مسأله بر اساس مبنای علامه:
- ۵۸۷ جلسه ۸۹ / ۲۱، ۲، ۱۳۹۳ / ۱۱ رجب / یکشنبه.
- ۵۸۷ شاخصه تشخیص برهان لم از ان:
- ۵۹۱ غرض از مسأله اول.
- ۵۹۱ جلسه ۹۰ / ۲۲، ۲، ۱۳۹۳ / ۱۲ رجب / دوشنبه.

- ۵۹۲ امر دوم: برهان إنّ در فلسفه.
- ۵۹۴ اقسام برهان إنّ.
- ۵۹۸ جلسه ۹۱ / ۱۳۹۳، ۲، ۲۷ / ۱۷ رجب / شنبه.
- ۵۹۹ تفاوت برهان لمّ با إنّ ملازم.
- ۶۰۴ ملازمات عامه به چه معناست؟
- ۶۰۴ جمع بندی مدخل:
- ۶۰۷ جلسه ۹۲ / ۱۳۹۳، ۲، ۲۸ / ۱۸ رجب / یکشنبه.
- ۶۰۸ بزنگاه های بحث برهان که پرداخته شد:
- ۶۰۹ مباحث معرفت شناسی که پرداخته شد:
- ۶۱۰ بحث های بصیرتی (فلسفه فلسفه).
- ۶۱۰ خرده ریزها:
- ۶۱۰ دسته ای از مباحث در مورد موضوع فلسفه.
- ۶۱۱ مباحث ضروری تکمیلی در مدخل نهایی.
- ۶۱۲ مقام یازدهم: فلسفه به معنای عام و اقسامش (علوم حقیقی).
- ۶۱۴ جلسه ۹۳ / ۱۳۹۳، ۲، ۲۹ / ۱۹ رجب / دوشنبه.
- ۶۱۴ توضیحاتی در مورد حکمت عملی.
- ۶۱۸ تقسیم حکمت به معنای عام.
- ۶۲۰ جلسه ۹۴ / ۱۳۹۳، ۲، ۳۰ / ۲۰ رجب / سه شنبه.
- ۶۳۰ جلسه ۹۵ / ۱۳۹۳، ۳، ۳ / ۲۴ رجب / شنبه.
- ۶۳۳ متن.
- ۶۳۸ نظر استاد در مورد عقل عملی:

- جلسه ۹۶ / ۱۳۹۳،۳،۵ / ۲۶ رجب / دوشنبه ۶۴۰
- نتیجه گیری ۶۴۴
- سرّ تقسیم حکمت به نظر و عملی ۶۴۴
- بیان صدرایی: ۶۴۶
- حکمت عملی مربوط به چه سنخ از اعمال؟ ۶۴۷
- جلسه ۹۷ / ۱۳۹۳،۳،۱۰ / ۲ شعبان / شنبه ۶۴۹
- در مورد سرّ تقسیم های سه گانه حکمت عملی ۶۴۹
- نتیجه گیری ۶۵۱
- مراد از علوم انسانی ۶۵۲
- جلسه ۹۸ / ۱۳۹۳،۳،۱۱ / ۳ شعبان / یکشنبه ۶۵۶
- این در باب اخلاق ۶۵۷
- اما در باب سیاست مدن ۶۵۸
- تلاش های فارابی ۶۵۸
- تلاش های بوعلی ۶۶۳
- تلاش های شیخ اشراق ۶۶۳
- تلاش های صدرا ۶۶۴
- تلاش های پس از صدرا ۶۶۴
- دیدگاه عرفاء نسبت به سیاست مُدُن ۶۶۴
- جلسه ۹۹ / ۱۳۹۳،۳،۱۲ / ۴ شعبان / دوشنبه ۶۶۵
- پایه های فلسفه سیاسی در عرفان و فلسفه و کلام ۶۶۶
- معنی دار بودن عمل انسانی ۶۶۸

- ۶۷۱ راه های فهم معنا در کار انسان
- ۶۷۲ جلسه ۱۰۰ / ۱۳، ۳، ۱۳۹۳ / ۵ شعبان / سه شنبه
- ۶۷۳ معقول ثانی بودن معانی افعال انسانی
- ۶۷۹ نفس الأمر داشتن گونه های عمل انسانی
- ۶۷۹ مسأله دیگر: امتداد این بحث ها در فضای اجتماعی
- ۶۸۴ مباحثی که بعدا باید پرداخته شود:

جلسه ۱ / ۳۰، ۶، ۱۳۹۲ / ۱۵ ذیقعه / شنبه

معنای خارج نهاییه

یعنی سطح نهاییه گفته نمی شود. یعنی این که برخی متون نهاییه در حد سطح نهاییه حل بشود، این انتظار از این کلاس نیست.

شیوه کار و شرایط کار

- شرط این کلاس این است که حتما باید نهاییه خوانده باشند. اگر درس نگرفته باشند به دردشان نمی خورد. پرسش

- حداقل یکی دو ساعت باید جدی کار شود. گاهی مصادری معرفی می شود و گاهی توقعاتی از دوستان هست باید کار شود.

- دسته ای از سروران هم باید به ما کمک بدهند. که برخی از موارد را باید پیگیری کنند. بعضی از تتبع ها

و...

- جلسات درس قرار است که هفته ای سه روز از شنبه تا دوشنبه باشد.

متن نهایی به صورت موجز گفته می شود. یعنی متن خواننده نمی شود، بلکه محتوا به صورت موجز بیان می شود.

در بعضی از جاها مباحث نهایی یک لایحه های پنهان دارد. و گاه شواهد استنادی می خواهد. این ها انجام می شود. مثل بحث مدخل که در جایی علامه مختصر بیان کرده است ولی در حواشی اسفار توضیحاتی داده است. که این را باید متذکر شویم. دلیل هم این است که می خواهیم عزیزان بر زوایای پنهان نهایی مسلط شوند.

دسته ای از موضوعات مهم در فلسفه داریم که جناب علامه هم به اندازه کافی پرداخته در این کتاب. مثل اصالت الوجود یا تشکیک وجود. در اینجا بنای ما بر گسترده بحث کردن است. دلیلش این است که: اگر کسی بخواهد به جوانب کار نهایی پی ببرد باید گسترده تر کار کند. مثل این که کسی سیوطی خوانده باشد می تواند به راحتی از پس صمدیه بر بیاید. گاهی زوایا مربوط می شود به نیش قلم نهایی که این نیاز نیست که در سطح نهایی بیان شود ولی استادی که می خواهد تدریس نهایی کند باید به آن نیش قلم و زوایای بحث آگاه باشد. مثلاً در اصالت الوجود یک جا یک نیش قلم می زند ولی همان یکی بسیار پر اهمیت است و کسی که آشناست می تواند از پیشش بر بیاید. برخی از مباحث فلسفی که در نهایی آمده است نیاز به یک طرح عمیق و قوی تر و فلسفی تر دارد. چون دیدم در برخی از تقریرهای فلسفی که صورت می گیرد مطلب را گفته ولی گویا ترجمه کرده است. ولی این کافی نیست. این درحقیقت کار فلسفی نیست. احساس می شود که آن غنا وجود ندارد. باید تقریر غنی پیدا شود که خیلی کمک می کند. به ویژه جاهایی که در شرح ها یا بیانات مطرح نشده یا اگر آن ها مطرح کرده اند نیاز است ما بپردازیم. مثلاً بحث تشکیک خاصی صدرایی که علامه هم در نهایی به آن نظر دارد گاهی در حد وحدت سنخی مفهومی طرح شده است. لذا به این نوع مسایل هم باید به عنوان شرح نهایی و مراحل عمیق نهایی نظر داشت.

که اصل تلقی نهایی است این است که نهایی قرار است که یک حلقه وصل بین بدایه الحکمه و اسفار باشد. که غرض علامه هم این بوده است. گاهی آدم یک چیزی را که می نویسد به جوانب آن آگاه نیست. گویا نهایی این حلقه وصل نشده است. گویا نیاز است که یکسری مطالب اضافه شود و یکسری مطالب پرداخته شود تا بتواند حلقه وصل شود به اسفار. حتی گاهی شنیدم که خود

علامه فرمود که آن چه که می خواستم نشد. در عین حالی که این کتاب، کتاب فاخری است و شبهه ای در ارزش این کتاب نیست. ولی این را توجه داشته باشیم که این کتاب کتابی درسی است.

علامه وقتی بدایه را نگاشتند، گفتند منظومه خیلی متن مشکل است و اغلاق دارد. ایشان آمده منظومه را تبدیل کرده است به بدایه. بعد احساس کردند که این کتاب نیاز به ادامه ای دارد به نام نهاییه. به نظرم وقتی کسی به اسفار می رسد فقط نباید اسفار بخوانید. بلکه باید تحقیقی خواند. باید حرف های نهایی صدر را در مباحث اشباع شود در نهاییه. این کارهایی است که در کنار نهاییه انجام می دهیم.

چند کار دیگر هم هست که در ضمن مباحث عرض می کنیم. یک کار دیگر این است که مباحث فلسفه را باید به روز کنیم. یکی به روز کردن به لحاظ درون حوزوی و یکی هم به روز کردن درون حوزوی.

به روز کردن یکی در فضای درون حوزوی است. بحث های درون حوزوی بیشتر نظر دارد. الان اکثر شروحنی که نوشته شده است عملاً در صحنه حاضر است و عملاً دست طلبه هست و دارد با آن حواشی و تعلیقات معنا می کند و می فهمد. لذا نیاز هست که یک دور این شروح مورد بررسی قرار بگیرد. بعضی ها با روح کار علامه سازگار است و بعضی سازگار نیست. این مطالب باید دیده شود اگرچه نیاز نیست اسم آورده شود. ولی نقد و اشکالی اگر باشد مطرح می شود. استادی که می خواهد نهاییه بگوید باید بر مطالب این شروح اشراف داشته باشد.

اما کار دیگر به لحاظ درون حوزوی:

گاهی مباحثی گفته شده است که در انظار وجود دارد و شهرت دارد. مثلاً مبحث معقول ثانی دیدگاهی وجود دارد که بر اساس آن نهاییه گفته می شود و فهم می شود. بعضی از اساتید هستند که دیدگاهشان در اصالت الوجود مطرح است. به این هم توجه داریم. وقتی می خواهیم به روزش کنیم به این انظار فلسفی مطرح هم توجه می کنیم. جاهایی که می بینیم گره زده اند و در شروح دارد خودش را نشان می دهد و اگر در بحث های فلسفی اگر این ها طرح نشود، مسأله حل نمی شود.

یک جهت دیگر به لحاظ درون حوزوی

مطالبی است که بعضی از اساتید دارند ولی هنوز به صورت کتاب در نیامده است. درس های حوزوی خوبی که گفته شده است و تقریرهایی هست که دست ما خالی است و اگر احیانا کسی ارتباطی دارد ما از آن ها استفاده می کنیم. به ویژه آن هایی که دارند عملا تدریس نهایی می کنند. بعضی از اساتید اند که قوت ویژه ای دارند و حوزه گرمی را پدید آورده اند.

به روز کردن به لحاظ برون حوزوی

بحث هایی که در مساس با فلسفه غرب است و همچنین بحث هایی که در فضای دانشگاه مطرح شده است و همچنین بحث هایی که در مورد مسایلی همچون فلسفه فلسفه که علامه کم پرداخته است که ما بیشتر به آن ها می پردازیم.

نکته:

توانمندی هایی است در فلسفه اسلامی در پاسخگویی به شبهات غرب که ما از آن ها استفاده نکرده ایم. مثلا اسلامیت فلسفه که الان هم مطرح است و مطلب مهمی است. شاید بعضی ها باور نکنند. بیش از هشتاد نود درصد این ها در کار صدرا وجود دارد. حتی در کار بوعلی و شیخ اشراق و... وجود دارد فقط ما نشوراندیم. لذا کسی که گاهی تا آخر اسفار هم خوانده است جواب هایی می دهد که قوی نیست. دلیلش بی توجهی به این دقایق و ظرایف است.

مثلا بحث های روشی را بعضی نحله های غربی می گویند که روش توصیفی را می پذیرند ولی روش استدلالی را نمی پذیرند. این ظرفیت ها را باید شوراند.

مثلا در روش فهم متون دینی روش هایی داده اند بسیار خوش ولی توجه نکرده ایم. بعضی از مشکلات با فلسفه غرب در آغاز کار است ولی بعضی از مشکلات در مسایل است. معقول ثانی یک ظرفیت های ویژه ای فراهم می کند.

عملا می خواهیم از این درس استفاده کنیم برای تمام مباحثی که امروز به آن ها نیاز داریم را خواهیم پرداخت.

ما باید منتظر باشیم برای محققانمان که بحث طبیعیات به روز را به صورت فلسفی بیان کنند.

افزودنی ها

-علامه بحث معاد و نفس را مطرح نکرده اند. نه این که نظر نداشته اند، نظرشان مشخص است در حواشی اسفار و المیزان و آثار دیگرش. که اتفاقاً بحث به روزی است ولی ایشان به دلایلی صلاح ندیدند که این مباحث را مطرح کنند.

اگر عمری بود بتوانیم که این مباحث را بیان کنیم و حتی به قلم بیاوریم با اندکی تغییر در روش بیان.

-برخی از اندیشه ها هست که روی داده است که مفید برای مباحث فلسفه است. جا دارد که ان ها را به مباحث فلسفی اضافه گردد. از افزودنی هایی است که باید به کار علامه اضافه شود.

-برخی از مباحث نقدی است که علاوه بر نقد شروح، نقد بر علامه هم صورت می گیرد. نقد وقتی در حوزه صورت می گیرد زمانی است که آن کسی که قلم زده است خیلی قدر باشد و دارای قوت باشد. قصد این است که می خواهیم فضای قوت فلسفی و تفلسف فلسفی را راه بیاندازند. قوت فلسفی علامه است که توانسته است کتاب درسی را تدوین کند. خوش قلم زده است و خوش فهمیده است و خوش انظار ویژه ای دارد. ما اگر بنا را بر نقد می گذاریم به معنای این نیست که علامه قوت ندارد. عظمت علامه پابرجاست! تقریر علامه در اصالت الوجود دال بر فیلسوف بودن ایشان است. بعضی جاها مثل بحث های اعتباریات چیزی اصلاً وجود نداشت و ایشان اضافه کرده است.

-یکی از کارهایی که انجام میدهم اشاره به ابداعات و پیشرفت های علامه است.

ممکن است که کارهایی که الان به ذهن نیامده است و اگر د اثنای کار به ذهن آمد آن ها را مطرح می کنم. روش کار ما: روش دیالوگ و گفتگو. من خیلی معتقد به این روش هستم. مثل این که مسأله را مطرح کنیم و بعد بحث کنیم. این روش را بسیار مفید می دانم برای فهم فلسفی پیدا کردن و قوت فلسفی پیدا کردن. این روش طرف مقابل را به سطح فهم می آورد و بعد در فضای فکر فلسفی سوق می دهد به تفلسف. که سقراط این روش را داشت و افلاطون هم این روش را داشته است. مخاطب به سرعت می تواند فضای خودش را عوض کند. تنها مشکل این روش این است که خیلی طول می کشد و زمان می برد. لذا اینجا ما به صورت گفتگو اداره نمی کنیم مگر بحث های سه شبهه که عده خاصی می آیند که در آنجا به صورت گفتگویی اداره می کنیم.

اهداف این درس

ارتقاء سطح تدریس نهاییه در حوزه است. نوعاً استخوان بندی طلبه ها در کار فلسفی در بدایه و نهاییه است. شنیدیم که برخی از این نهاییه گفتن ها طلبه را از کار فلسفی انداخته است. حتی دیده ام بعضی موارد که اصلاً بدبین شده بود نسبت به فلسفه. در حالی که غنی ترین روش تبیین متون دینی و فهم آن را فلسفه اسلامی طرح کرده است. اما برخی ها نوعی نهاییه را درس داده است که از نوع تبیین و اشکالش فهمیده می شود که نهاییه را خوب نفهمیده است. لذا دوستان باید خیلی همراهی کنند و کار کنند.

پرورش عده ای با دغدغه های فلسفی. یعنی فلسفه را بفهمد. کار فلسفه را بداند یعنی چه و بیفتد در تفلسف و کار فلسفی. و بچشد فیلسوف بودن را. یک وقت منظور از فیلسوف بودن این است که بوعلی شود که این مشکل است ولی گاهی منظور این است که قوت پیدا کند و دقت های فلسفی داشته باشد و نظرات جدید بدهد و... در عین حالی که تعنتی هم در کار نیست. به جد می شود با یک فیلسوف کنار آمد و به سطح آن رسید و نظر داد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲ / ۱۶/۱۳۹۲، ۶، ۳۱ / یکشنبه

کارهای در باب نهاییه

خلاصه اش این که به شروح توجه داریم. به نوآوریهای علامه توجه داریم. تقریباً سعی می کنیم زوایای کار نهاییه علامه را مطرح کنیم. مسأله به روز کردن نهاییه. افزودنی های نهاییه. مثل بحث نفس و معاد.

توضیح در مورد هدف دوم:

برخی فلسفه می خوانند ولی کارشان حفظ کردن مطلب است. یعنی آن چه که استاد در این متن گفته است را می تواند توضیح دهد ولی اگر یک سوال از او بپرسی نمی تواند جواب دهد. حتی به این شکل که به صورت یک دستگاه فلسفی ارائه دهد نمی تواند. مسایل را به صورت عمیق مطرح کردن و فیلسوفانه مطرح کردن و دغدغه های فلسفی داشتن مهم است. تلاش ما این است که به این نقطه برسیم.

فضای فلسفی را درک کردن آن موقع است که فضا را درک کند و قوت پیدا کند و در جایش نظرهای خاصی هم دست پیدا کند.

آهسته آهسته این جمع به سمت خصوصی بودن می رود. چون آهسته آهسته دوستان باید تنقیح شوند.

[هدف سوم از کلاس خارج نهایی] گسترش اندیشه های فلسفی. به خاطر مبانی که در حوزه با آن

مواجه هستیم. این مبانی باعث می شود که گاهی بی رغبتی و بی میلی به فلسفه وجود داشته باشد.

از سویی باید برخی مباحث فلسفی به صورت گسترده تر در فضای حوزه راه بیفتند.

نوشتن شرح بر نهاییه. البته از شروحي که بخواهد سطح را معنا کند نه، بلکه زوایا را می پردازد.

نهاییه ای که باید در این دوره خوانده شود، باید حلقه واسط بین بدایه و اسفار تحقیقی باشد. عمده

هم باید این باشد که برسیم به ساحت فضای فلسفی صدرا که خیلی مهم است و فضایی بسیار

عالی است. متأسفانه در بدایه و نهاییه همه اش منعکس نمی شود. اگرچه بسیاری از آن آمده است.

به هر ترتیب باید به فضای نهایی اسفار وصل شد. تا وقتی رسیدیم به اسفار مشغول کار تحقیقی

شویم. مثلاً در بحث اصالت الوجود.

بعضی از مباحث اگر تا عمقش پیش رود، وقتی به اسفار رسیدیم، دیگر نیاز نیست که وقت صرف

فهم کلام صدرا کرد، بلکه باید تلاش را روی مباحث تحقیقی گذاشت.

نیاز به کار دوستان هست، که هر مبحثی که از نهاییه مطرح می کنیم دوستان آن را داشته باشند. ما مطالب

نهاییه را خیلی تلگرافی مطرح می کنیم. شبیه نقل کفایه در سر درس خارج.

یکی هم این که مصادری گفته شد باید همراهی شود و رجوع بفرمایید.

شروع درس

کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

علامه سعی کرده یک دسته از مباحث کلان فلسفه را مطرح کند. مثل موضوع علم فلسفه، تعریف علم

فلسفه، مسایل فلسفه، روش فلسفه و... که عرض می کنیم.

این بحث را که مطرح می کنند در سابق متعارف بود که رئوس ثمانیه را مطرح می کردند که یک نوع نگاه اجمالی به علم حاصل شود. اما الان تحت عنوان فلسفه فلسفه مطرح می شود.

چرا علما این کار را می کردند؟ چون که نوع نگاه به علم، خیلی مؤثر است در ورود به علم و فهم علم و گاهی در فلسفه فلسفه مذاقه هایی است که در برخی از نکات فلسفی ما مؤثر است. برخی نتیجه گیری ها را تحت تأثیر قرار می دهد. و حتی بعضی جاها اگر در مقدمه مذاقه می کردیم وارد بعضی از مباحث می شدیم و چون مذاقه نکردیم وارد نشدیم.

قالب های ذهنی کلا کار را شکل می دهد. یک دسته از مبانی خیلی مؤثر است .

برخی از مباحث فلسفه فلسفه در این مدخل آمده است. بنده خودم سوالات را دارم، اگر احیانا دوستان سوالاتی داشتند بدهند، که از بین آن ها گزینش کنیم. این باعث می شود که ما یک نگاه جدی تر به این کار داشته باشیم. بحث های جدی در گرفته است که دارای اهمیت هم هست و باید مفصل تر از آن چه که در نهاییه آمده است را پردازیم علاوه بر خود نهاییه.

این کار، کار با اهمیتی است. بنده دیدم کسانی که چیزها را کار نکرده اند....

باید بحثی جدی در بگیرد که إن شاء الله مطرح می کنیم.

علامه به ضرورت فلسفه هم پرداخته است.

باید یک رساله کامل مستقل نوشته شود در مورد مدخل.

مطلب اول در مدخل: اصل الواقعيه

اصل الواقعيه یعنی واقعیت مآیی.

تمام علوم یک اصل اولی دارند به نام اصل عدم تناقض. که هم در جهت اجتماع است و هم در جهت ارتفاع. این پایه همه علوم است.

یک اصل دیگری است که فلسفه با آن آغاز می شود. اندیشه علامه این است که ما یک اصل عدم تناقض داریم که هر علمی بخواهد پا بگیرد با آن شروع می شود.

اما به گمان علامه اگر بخواهید در فلسفه کار کنید، باید حول محور واقعیت کار کنید اگرچه می شود با اصل عدم تناقض هم کار را شروع کرد. اصل الواقیه می خواهد آغاز فلسفه باشد نباید به آن عنوان مساله فلسفی داد. گزاره ایست که ما واقعیت مآیی داریم و پایه مباحث فلسفه قرار می گیرد.

این کاری که ایشان در توضیح این اصل به کار می برد (که در ضمن اثبات واقعیت، نفی سفسطه کند) یک نوع نوآوری است. نفی سفسطه را بوعلی و صدرا و دیگران دارند اما جایگاهش را اینجا قرار نداده اند. این که در فضای فلسفی قلم بزنند در مورد این اصل، در کارشان نیامده است نه در کار صدرا و نه بوعلی و... . فقط صدرا در مورد موضوع علم که صحبت می کند وقتی به این مسأله می رسد: موضوع علم که وجود شد آیا نیاز به اثبات دارد یا خیر؟ می گوید وقتی موضوع وجود شد نیاز به اثبات ندارد.

علامه هم در «تبین بما مرّ اولاً...» آورده است.

ولی فی الجملة بیان علامه این است که به گمان ما سفسطه باید در دو جا بحث شود. یکی در آغاز فلسفه که فلسفه با آن آغاز می شود. یکی هم در بحث علم. که علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می گوید که روح سفسطه به انکار علم بر می گردد.

این که ما علم به واقع نداریم، می رود تحت بحث علم که در نهایت هم آمده است.

یک بحث دیگر هم در مورد آغاز فلسفه است که آغاز فلسفه با قبول واقعیت مآ است که اینچینی بیان می کند.

اسفار ج ۱ ص ۲۴ در تعلیقه اینچنین می فرماید: «و الأوضح فی المقام أن یقال إنا بعد ما نتخلص من غائلة السفسطة بإثبات مطلق الواقیه و الموجود الذی کان السوفسطی یشک فیہ أو ینفیہ لا نرتاب فی أن هناك موجودات كثيرة نذعن بها و كذلك لا نشک أنا ربما أخطأنا فأخذنا ما لیس بموجود موجودا أو أخذنا ما هو موجود غیر موجود فمست الحاجة الأولية إلى تمیز الموجود عن غیره حتی نبنی علیه نظرنا و علمنا ...»

این سبکی که علامه ورود کرده است نو است و ما پیش از علامه نداریم که کسی ابتدای فلسفه با نفی سفسطه و از واقعیت مآ آغاز کنیم. باید بدانیم که فلسفه را بخواهیم آغاز کنیم باید با اصل عدم تناقض و اصل الواقیه آغاز کنیم.

آن چه که در تعلیقه ص ۲۴ اسفار فرموده است به این اشاره می کند.

چرا اینقدر این چنین اهمیت دارد؟ چون در حقیقت نشانگر آن است که چگونه فلسفه را از کجا شروع کنیم و به کجا برویم ... ذهن فلسفی را منظم می کند.

بوعلی این بحث را ذیل بحث عدم تناقض و بحث حق و رسیدن به واقع مطرح می کند و بعد تبیین می کند که باید پیش از ورود به فلسفه این بحث را داشته باشیم تحت این عنوان که قیاس پذیر نیست.

علامه می خواهد یک نوع با بدیهی آغاز کند. بسان بداهت، کسی هم بخواهد رد کند بکند ولی یک واقعیتی است که قابل رد کردن نیست.

موضوع فلسفه را واقعیت^۱ ما یا موجود من حیث هو موجود است این را باید پایه و مبنای ورود به فلسفه قرار دهیم.

چون فلسفه می خواهد به واقع من حیث هو واقع برساند. این کاری که علامه کرده است یک تنظیم خوشی است برای ذهن فیلسوف. البته با تحلیلی که از فلسفه داریم به عنوان موجود بما هو موجود. نه با بعضی از تحلیل هایی که الان هست.

علامه با نفی سفسطه چه می کند؟

علامه: من جواب سفسطی را هم می دهم ولی من به یک امر بدیهی اشاره می کنم که تنبیه بر آن است. من نمی خواهم استدلالی اقامه کنم. عمدتاً اشاره دارد به امر فطری بدیهی. به تعبیری بداهت این موضوع را دارد تثبیت می کند.

طرح علامه برای نفی سفسطه و اثبات واقعیت^۱ ما

سوالاتی برای روشن شدن فضا

ایشان می خواهد چه کار کند؟ واقعیت خود است یا واقعیت دیگران؟

اگر در متن بگردید صحبت از مطلق الواقعه است، هم واقعیت خود و هم دیگران.

بعضی‌ها تعبیرشان این است که اگر می‌خواهی به مطلق الواقعیه اشاره کنی راهی دارد و اگر به خود اشاره کنی راه خود را دارد و اگر بنخواهی به دیگران اشاره کنی که راه خود را دارد.

اما علامه راهی را پیموده است که هر سه را شامل می‌شود.

به نظرم بعضی از مذاقه‌های فلسفی را می‌توان داشت، واقعیت خود و دیگران و مطلق الواقعیه را جدا جدا مورد توجه قرار دهیم.

ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم به تک‌تک این‌ها جداگانه پرداخته است.

اما در اینجا از راه یک امر واضحی که در درون ماست شروع می‌کند.

ما با هر چه که برخورد کردیم به شکل واقعی برخورد کردیم. از اول اینجور بودیم و همین‌طور هم هستیم. هوایی که استنشاق می‌کنیم، غذایی که می‌خوریم و خانه‌ای که در آن می‌نشینیم،

علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۴ از چاپ خسروشاهی: «دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی‌الجمله داریم و خود به خود «فطرتاً» این واقعیت را اثبات می‌کنیم، زیرا اگر اثبات نمی‌کردیم نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دادیم. پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کردیم، پیوسته پس از احساس نفع، تمایل نمی‌نمودیم، و پیوسته ... با این که اندیشه خالی در دست خودمان و اثر خودمان می‌باشد و همه وقت می‌توانیم به دلخواه خودمان اندیشه‌هایی بکنیم.»^۱

در ایدئالیسم و رئالیسم ایشان می‌گوید:

«نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده- و به **تماشای زشت** و زیبای این جهان پرداخته- برای اولین بار خود بخود چیزهایی جهان خارج از خود دیده- و کارهایی بحسب خواهش خود انجام داده- البته در اینجا نباید فراموش کرد...»^۲

۱ - ص ۳۸ و ۳۹.

۲ - اصول فلسفه رئالیسم، ص ۳۵.

این چیزهایی که علامه فرموده است را هم می توان هم در مورد خود و دیگران و مطلق الواقعه اثبات کنیم. اگر چه علامه تحلیل های دیگری هم دارد.

این که آیا در همین تبیین، تحلیل های لَبّی دارد یا خیر که بحث هایی است که بعدا به آن می پردازیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳ / ۱۳۹۲،۷،۱ / ۱۷ ذیقعه / دوشنبه

متأسفانه غایب بودم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴ / ۱۳۹۲،۷،۲ / ۱۸ ذیقعه / سه شنبه

این که اصل واقعت فطری است، چگونه؟

راه هایی که می توان با آن واقعت را اثبات کرد:

بیان آیت الله مصباح در تعلیقه نهایه الحکمه: که در تعلیقه نهایه فرمودند که از باب قضایا قیاساتها معها.

یک بیان هم از راه این که: اگر خارج از ما بخواهد تثبیت شود، و هم خود ما، یک راه این است که بیاید از راه علم حصولی مسأله را حل و فصل کنند. البته بیان علامه از راه محسوسات بود، گفتیم با آن فرض که در واقع ما آن چه که به عنوان علم احساسی و علم مربوط به حواس داریم، از سنخ علم حصولی باشد که معمولا در نهایه با شکلی روبرو هستیم نسبت به خارج مادی، اگر این گونه بدانیم که در بحث علم ایشان اندیشه صدرا را که مطرح می کند علم حصولی است این راهی است که ایشان طی می کند. بله از ارتباط ما با ماوراء به صورت حضوری است که از آن ...

در توضیح این راه باید گفت که خاصه علم کشف است و این علم ولو علم حصولی باشد می توان از راه همین علم حصولی که به چیزی علم پیدا می کنیم، به اثبات واقعت برسیم.

بیان سوم: این که بگوییم ارتباط ما با خارج از راه علم حضوری است. واقعا هم همین طور است. اگر می‌گوییم، تا این که شعور مشخص شود. وگرنه درست همین است. حاجی و علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم و شهید مطهری فی الجمله و آیت الله جوادی این را می‌پذیرند. ما هم این بحث را در شرح حکمت اشراق گفتیم با هشت اشکالی که صدرا مطرح می‌کند و جواب‌های آن‌ها.

این اندیشه که علم حضوری باشد برای خودش حسابی دارد. آدرسی که روز گذشته دادیم به این معنا اشاره کرده است که بسیاری از علوم ما از حواس پدید آمده است. که آن را گرفتیم و در مرحله خیالی و سپس در مرحله عقلی بردیم. مثلا آتشی دیدیم و مرحله خیالی و بعد مرحله عقلی. علامه می‌فرماید: این علم به آتشی که در مرحله حصول حاصل می‌شود زیر سر علم به آتش به نحو حضوری است.

علم حضوری این است که: من وقتی ربط به خارج پیدا می‌کنم با شیئی در خارج، با واقع شیئی مرتبط هستیم. علامه قائل است و ما هم معتقدیم که یک دسته فعل و انفعالات مربوط به عالم ماده و حس و احکام مادی لمس و سمع و بصر و... پابرجاست، درعین حال ما را وصل می‌کند به خارج و وقتی وصل کرد با حقیقت و واقعیت، با آن شیئی در حدّ حسی وصل می‌کند. با همه خصوصیت‌هایی که هست. چشم از راه شعاع یا گوش از راه موج و لمس و... احکام حسی و لمسی را دست‌نزد، ... من وقتی میز را لمس می‌کنم، (از مثال لمس استفاده می‌کنم چون لمس مادی‌ترین حس ماست.) تمام آن وجودهای ذهنی که از راه حواس خارجی به دست می‌آوریم زیر سر حواس است. توضیحی دارد که همه این‌ها را از طریق ارتباط نفس با خارج به دست می‌آوریم در مرحله بصر و لمس و سمع و... که نفس تا اینجا می‌آید و درک می‌کند.

با این توضیح فطریات را از علم حصولی می‌بریم به علم حضوری.

مقاله ۵ (پیدایش کثرت در ادراکات) ص ۶۰ تا ۶۲ از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم:

«با نظری دقیقتر مفاد برهان (۱) این است که- بمقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک- نیل به واقعیتی لازم است- یعنی در مورد هر علم حصولی- علمی حضوری موجود است- پس از روی همین نظر- می‌توان دایره برهان را وسیعتر گرفت- و از برای نتیجه عموم‌بیشتری بدست آورد- می‌گوییم چون هر علم و ادراک مفروضی- خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته- و صورت وی می‌باشد- باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته- و غیر منشا آثار بوده باشد- و از این رو ما باید بواقعی منشا آثار- که منطبق علیه او است رسیده باشیم- یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم- و آنگاه علم حصولی یا بلا واسطه از وی گرفته شود- همان معلوم حضوری با سلب منشای آثار-

و یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد- و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است- که با واقعیت خود در حس موجودند^۱ و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می‌شود- و گاهی مدرکات غیر محسوسه-.

و از همینجا روشن می‌شود که- اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم- و ادراکات پی ببریم- باید بسوی اصل منعطف شده- ادراکات و علم حضوری را بررسی نمائیم- زیرا همه شاخه‌ها بالاخره باین ریشه رسیده- و از وی سرمایه هستی می‌گیرند- علم حضوری است که- بواسطه سلب منشأیت آثار- به علم حصولی تبدیل می‌شود و در این تعقیب نظری- چون سر و کار ما با علم حضوری است- یعنی علمی که معلوم وی- با واقعیت خارجی خود نه با صورت و عکس- پیش عالم حاضر است- یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته- و بدیهی است که چیزی که غیر ما و خارج از ما است- عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود- و ناچار واقعیت هر چیز را بیابیم- یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما- باید بوده باشد- (۱) پس خواه و ناخواه باید خودمان را- یعنی علم خودمان به خودمان را بررسی کنیم-»

طرح صدرایی: به انشاء صور حسیه به نحو خیالی برزخی که در آن نشأه به صورت وجود خیالی می‌یابیم. که علامه به تبع صدرا این بیان را داشته است.

اما اینجا به وجود خارجی اشیاء به عنوان وجود مادی اشاره دارد نه وجود خیالی.

از باب این که فاعل یک شیئی را یافتید پس خود آن شیئی را هم یافتید.

موجود ذی شعور مسکوت نیست، به هر چه وصل شد آن را به چنگ می‌آورد. و ارتباط نفس با معلوم، به نحو اتحادی است.

«بهر حال باید گفت- ما با علم حضوری به خودمان- و قوا و اعضای دراکه خودمان- و افعال ارادی خودمان علم داریم- و در پیش مقاله ۴ گفته شد که- محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند- و این نیز یک نحو علم حضوری بود- (۲) اگر چه میان او و سایر علمهای حضوری بی فرق نیست- ولی باید دانست که این علم حضوری- چهار قسم مذکور- خود بخود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد- پس بجای دیگری باید دست دراز نمود- همه اقسام ادراکات- حسی خیالی کلی مفرد مرکب تصویری تصدیقی را- در خودمان که یک واحد حقیقی هستیم می‌یابیم- من منم من می‌بینم من می‌شنوم- من این محسوس را ادراک می‌کنم- من این سفید را شیرین می‌یابم- من این خیال را می‌فهمم- من این تصدیق و حکم را می‌نمایم- و از این راه قوه نامبرده- تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی- به همه این علوم و ادراکات حضوریه

۱ - در کتاب حکمت اشراق تحلیل کردم که موجود للعالم می‌شود.

۲ - اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲ ص ۳۷-۴۰. مقاله پنجم ذیل بحث پیدایش کثرت در علم و ادراک.

یک نحو اتصال دارد- و میتواند آنها را بیابد- یعنی تبدیل به پدیده‌های بی اثر نموده- و علم حصولی بسازد- اکنون باید دید که آغاز کار وی از کجا است»

در مقاله چهارم ص

«عضو حساس موجود زنده در اثر تماس- و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج- از خود پیدا می‌کند از وی متأثر شده- و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است- و پس از تصرفی که عضو حساس- با خواص طبیعی خود در وی می‌کند اثری پیدا می‌شود- که به منزله مجموعه‌ای است- نه خود مجموعه مرکب از واقعیت خاصه جسم- و این همان سخنی است که گفتیم- حواس به ماهیت خواص نائل می‌شوند- و واقعیت خاصه عضوی- و در این پدیده هیچگونه حکمی موجود نیست- و در نتیجه صواب و خطائی نیز موجود نخواهد بود- مثلاً چشم در اثر تماس ویژه‌ای- که با اجسام خارج می‌گیرد اشعه‌ای وارد چشم شده- و با خواص هندسی و فیزیکی چشم آمیزش یافته- و در نقطه زرد مستقر می‌گردد البته روشن است- که در وی خطا و صوابی نیست-»

من وقتی که دستم را روی یک چیز داغ می‌گذارم، یک شیئی مادی است که احکام عالم ماده را دارد و می‌تواند حرارت و گرما را از عالم ماده بگیرد. این عدسی چشم درست مثل عدسی‌ها عمل می‌کند، که شیئی در مقابل خودش را شیئی کوچک می‌کند. این از احکام عدسی است.

بعضی از اوقات برخی از فیلسوفان موارد خیلی بدیهی را درست تحلیل نمی‌کنند. و اشتباه می‌کنند. صدرا می‌گوید علم حسی به انشاء نفس است ولی وقتی می‌خواهد توضیح دهد به همین شکلی که بیان کردیم توضیح می‌دهد. اصل این هم بر می‌گردد به این اصل که النفس فی وحدته کل القوی.

این اصل اگر خوب حل شود این می‌شود که ما غرق در خارج هستیم و نیازی به وساطت علم ندارد. انشاء نفس و این که همه تصاویر را بعداً در ذهن داریم، این کاری است که بعد از این رخ می‌دهد. ابتدا

این نه این است که یک علمی در وسط است که مرا وصل می‌کند. در علم حضوری نفس علم در واقع واسطه هست و در واقع واسطه نیست. من با حقیقت خودم ارتباط دارم، سراسر حضور و شهود است.

۱ - طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۹۸، صدرا - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۶۴.

اینجاست که معرفت شناسی با هستی شناسی گره میخورد. همان که از خارج می گیریم همان هویت علمی هم دارد.

ما غرق خارجیم و بالبداهه می دانیم هست.

توضیح اجمالی عقل شهودی

یک معنای عمیق تری دارد که نیاز به توضیحی هست به نام عقل شهودی.

گرچه ما باید در جایش مفصل توضیح دهیم اما اجمالا:

بعد از این که توضیح دادید النفس فی وحدته کل القوی، نفس آمده است سر انگشتان.

مشاء میگوید: عقل سلطان قوی است ولی حقیقتش این است که قلب سلطان قوی است. تا اینجا هستیم عقل هم هست. حس دارد کار خودش را می کند، اما عقل دارد کار خودش را می کند و ارتباط مستقیم دارد.

این چیزی که حس ما درک می کند و آن را لمس می کند، این حکم که این موجود هست، کار چیست؟ کار عقل است. عقل می گوید.

وهم عقل ساقط است که صدرا گفته است و اصلش از قیصری است و صدرا استفاده کرده است. حس صورت یاب است و عقل معنی یاب است. معنی یابی کلی کار عقل و معنی یابی جزئی کار وهم است. این که هست و وجود دارد را کی می فهمد؟ عقل شهودی.

در دل او خیلی از اسرار هست. کودک وقتی صدا را می شنود جهت صدا را تشخیص می دهد.

پس ما غرق خارجیم، و عقل شهودی که آمده آنجا دارد کارش را می کند.

این مبنای اصلی است که می تواند تمام کارهای شهودی ما را تبدیل به یکسری گزاره های حصولی کند.

کار عقل شهودی فقط شهود است و توسط عقل توصیفی و عقل تحلیلی به تحلیل و توصیف می پردازند و به مدد عقل شهودی می آیند. تمام این توصیف ها و تحلیل ها هم به مدد عقل شهودی تثبیت می شود.

عقل استدلالی هم پابرجاست. عقل استدلالی خیلی از جاها به کار می آید. ما خیلی از چیزها را ندیدیم و با استفاده از عقل استدلالی آن را تثبیت می کنیم.

عقل استدلالی را گاهی عقل انتقالی تعبیر می کنیم. که نادیده را دیده انگاشتن است.

آیا می شود کارهای فراوان کرد؟ بله. عقل شهودی هستی اش را اثبات کرد و سایر عقل ها به سایر کارها می پردازند.

علامه: من وقتی گرسنه می شوم، غذا می خورم، ولی فکر غذا می کنم این گرسنگی ام برطرف نمی شود. عقل شهودی یک راه اثبات واقع است ولی راه منحصر به این راه نیست. فطریات و اصل الواقعیه هم سر جای خودش پابرجاست. از آن راه ها هم می شود واقع را اثبات کرد. اما این که می گوئیم فطری است یعنی استدلال می کنیم؟ خیر.

تمام بحث های معقول ثانی را می توان با بحث عقل شهودی حل کرد. حتی اثبات جوهر را با عقل شهودی می توان اثبات کرد.

عقل شهودی و سپس عقل استدلالی است که خیلی در فلسفه کار می رسد.

هیچ کس نیست که بخواهد علم حصولی و حضوری را انکار کرد. اما پایه علم حصولی بر می گردد به علم حضوری با این تبیینی که عرض کردیم.

با عقل شهودی خود و تمام واقعیات خارجی را به راحتی می توان اثبات کرد.

در مورد قوا و درون چی؟ در حس چی؟ در تمام سطوح عقل شهودی هست، پس وجود آن ها نیز تثبیت می شود.

من هستم، قوای من هست، حالات درونی ام هست، بدنم هم هست، موجودات اطرافم هستند.

حتی در بچه کوچک هم عقل نازل در او هست.

با این توضیح ما تمام ساحت ها را با عقل شهودی اثبات می کنیم. خودم، حالات درونی ام، بدنم و واقعیت های اطرافمان را نیز اثبات می کنیم.

بنده گمانم این است که بیان علامه اینجا بیشتر به این سمت سوق پیدا می کند.

چرا؟ چون صحبت نجد است و واقعا در خارج هستیم. اینجا صحبت این نیست که ما تعامل با واقع می کنیم و.. نیست. الان تعبیر علامه این است که ما محسوسات را واقعا می یابیم و واقعا هوا را استنشاق می کنیم و...

مثال های استاد: واقعا من جلوی آفتاب می نشینم چشمم را می زند.

یک اندیشه دیگر: واقعیت ما را چگونه اثبات می کند؟ حتی از راه عقل شهودی هم نباشد.

یکی از مشکلاتی که برای ما آفریدند این است که: شما فلسفه را با نفی سفسطه شروع می کنید و این هم پایه ایست غلط. و عقل ضروری را بر می دارند اما ما با این طرح عقل ضروری لابدی نفس الامری را می پذیریم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵ / ۱۳۹۲،۷،۶ / ۲۲ ذیقعدہ / شنبه

ما در صدد اثبات سه چیز هستیم: واقعیت نفس، واقعیت ما، و واقعیت وراء که الان بیشتر در صدد اثبات واقعیت وراء هستیم.

ما از راه حس غرق در واقعیات هستیم. وقتی چنین شد، عقل شهودی همینجا در دل ادراک حسی، واقعیت اشیاء را می یابد. بدیهی است شهودا. همان طور که نفس خودمان را اثبات می کنیم،

حتی مثل دکارت که از راه اندیشه اثبات میکند، خیلی ها اشکال گرفته اند که بوعلی در نمط ۹ اشارات و بعضی از تعلیقاتش گفته است که آیا م یثود از راه بعضی از آثار خود را اثبات کرد؟

این تعبیر می خواهد بگوید الا و لابد نفس به صورت شهودی می یابد.

علم من به خودم، این تعبیری که گفتیم، در مورد علم حضوری نفس به خارج مطرح است گرچه ضعیف است.

شهود عقلی را توضیحا عرض کردیم، تحلیلش را هم گفتیم که نیاز نبود ولی گفتیم برای این که تصویر صحیحی به دست بیاید. تحلیلش هم به این بود که النفس فی وحدته کل القوی. که همه کارهایی که نفس دارد می شود به صورت حضوری. از باب اتحاد نفس با بدن و اتحاد بدن با شیئی مادی که باید در جای خودش توضیح دهیم که چگونه است، این بدن که با میز ارتباط برقرار می کند همین می شود ادراک حضوری.

ما سراسر غرق خارج و در خارجیم.

این بیان که یک مقدار تحلیل غنی نیاز دارد. از علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم را خواندیم. علم: حضور للعالم است. رجوع شود به شرح حکمه الاشراق.

چند متن دیگر را با تحلیلی راقی تر از ایشان خدمتتان عرض می کنیم.

رساله علم اص ۸۰ دومین یادنامه علامه طباطبایی:

«أما الاعراض فإنَّ الحواس هي التي تحصل العلم من طريقها بالكيفيات في الدرجة الأولى و بغيرها في الدرجة الثانية فاللامسة مثلا تحصل الكيفية الملموسة كالحرارة في عضوها اللامس عرضا قائما و تتحد بالنفس بها لاتحادها بالبدن و يتم بذلك استعداد النفس لتصور الحرارة التي في الخارج تصورا عندها و نظير البيان يجري في بقية الحواسفقد بان ان الماهيات العرضية تدرك جزئياتها الخارجية بالحواس بحصولها [ماهيات] فيها [حواس] و اتحاد النفس بها ثم تحصل في الخيال ثم ينتزع النفس معانيها الكلية و الكل ينتهي الى الحسن و بان ايضا ان العلم الحسى الحسولى يعتمد على نوع من الحضور.»

به نظرم این رساله علم کافی است چون بعد از این که علامه کتاب هایی را نوشت و درس هایی را گفت مطالبشان را در مورد علامه جمع کرد و به صورت خصوصی تدریس کرد. این ها اندیشه علامه است.

حاشیه علامه بر اسفار ۲ ص ۱۰ و ۱۱:

«و أما نفس الصورة العلمية فلا تأبى عن الانطباق على كثيرين و إن كانت السعة في الصورة الحسية أو الخيالية كصورة زيد مثلا أقل مما في الصورة العقلية كصورة الإنسان مثلا هذا و لا يبقى إلا أن يقال إن العلم الحسى إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسة في العضو الحاس مماثلا لما في الخارج ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن- ثم يحصل لها علم حسولي في الحس المشترك يطابق هذا الذي اتحدت به نوع مطابقة و هذا النوع من الاتصال هو السبب في إبانته عن تجويز وقوع الشركة في العلم الإحساسى الحاصل بالحواس الظاهرية و أما الحاصلة بالحواس الباطنية كالعلم بالحب و البغض النفسانيين فتحقق العلم الحضوري فيها أوضح لأن لها نوعا من القيام بالنفس و اتحادا معها و أما الصور الخيالية فإنما يمنع الشركة فيه حكم العقل- بأنه صورة شخص خارجي يتمتع وقوع الشركة فيه لا أن المانع عن الشركة نفس الصورة الخيالية. مع الغض عما عداها،»

۱ - این رساله را آن گونه که آیت الله محمدی گیلانی در مقدمه اش نگاشته اند در سال ۱۳۸۹ قمری که ۱۳۴۸ هجری شمسی است در شب های جمعه و شنبه درس می داده است و ایشان چاپ کرده اند به همراه ترجمه ای که دارد.

بهترین جایی که فرمودند در رساله علم است.

ایشان در ص ۶۱ و ۶۲ و ۶۳ که گفتند در ص ۸۹ نتیجه گیری می کنند:

«ما به نفس خود و قوا و افعال ادراکی خود و هم چنین به نحوی به محسوسات اولی خود علم حضوری داریم و هر علم حصولی از این علوم حضوری سرچشمه می‌گیرد.»

ایشان روشی که در نهاییه داشته است خواسته است که از کدام روش برود؟ از راه فطریات یا عقل شهودی که علم حضوری است و یا

به نظر بنده ایشان خواسته است از راه علم حضوری بیاید و اگر تنازل کنیم می‌گوییم علم حصولی با خاصیت کشف.

اصول فلسفه ص ۱۴ در مقاله دوم: «دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی الجمله داریم و خود به خود «فطرتاً» این واقعیت را اثبات می‌کنیم،

«

یا مثلاً در ص ۱۱ اول مقاله دوم این تعبیر را دارد: «آنجا که از روزهای زندگی و هستی خود در یاد دارد پیش رود، خواهد دید که نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده و به تماشای زشت و زیبای این جهان پرداخته، برای اولین بار خود به خود چیزهایی (جهان) خارج از خود دیده و کارهایی به حسب خواهش خود انجام داده- البته در این‌جا نباید فراموش کرد که در این تماشا به خطاهایی نیز بر می‌خوریم که تدریجاً، علماً و عملاً با آن‌ها مواجه شده‌ایم-

«

در بدایه گفته است که طفلی که به دنبال پستان مادرش است،

سیاق‌های بیان علامه می‌خورد به فضای سومی که گفتیم. به لحاظ بستر تاریخی این مسأله ریشه دار است.

بستر تاریخی در مورد الفاظی چون فطری و علم حضوری

اولش بوعلی در مورد ادراک و شعور من به من به نحو حضوری، انصافا توضیحات زیادی کرده است به نظرم حتی شیخ اشراق اگر مذاقه‌هایی داشته است از بوعلی گرفته است. بوعلی در تعلیقات خیلی حرف‌ها زده است.

تعلیقات ص ۷۹

«شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولی لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلها بعد ما لم يكن. و سبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصله لها. إلا أن النفس قد تكون

التعلیقات، ص: ۸۰

ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه كما تكون ذاهلة عن الأوليات فتنبه عليها. و لا يجوز أن يتوصل إلى إدراكها بغير ذاتها لأنه يكون بينها و بين ذاتها غير، و هذا محال و النفس «۱» إذا لم يعرف ذاتها كيف يعرفه إياها الغير؟ فيلزم من هذا أنه لا يكون له سبيل إلى معرفتها و أما الشعور بالشعور فمن جهة العقل.»

بوعلی در چندجا گفته است که منظورش از اولی علم حضوری است نه علم حصولی.

بعضی جاها بوعلی اینچنین گفته است: نحوه وجود نفس، نحوه وجودی شعور به خود است .

که جناب شیخ اشراق بحث نور را از این‌ها استفاده کرده است.

تعلیقات ص ۱۴۸

«الذات تكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها. و نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج إلى أن تدركها إذ هي مدركة و حاضرة لها و لا افتراق هناك، كما يكون من المدرك و المدرك. فيلزم إذا كان الذات موجودا أن يكون مدركا لذاتها، و أن يكون عاقلا لذاتها، و شاعرا بذاتها و إلا

۱ - این کتاب تعلیقات بر شفاء است.م شاگردان سوالاتی داشتند که ایشان جواب‌هایی که میداد به عنوان تعلیقات شده است. صحبت هوای طلقی که بوعلی گفته است و نتیجه این که من هستم و جوهریت نفس را هم اثبات می‌کند. بعد شاگردان اشکال می‌کنند که برهان آوردید؟ می‌گوید: خیر من برهان نیاوردم بلکه این مسأله بدیهی و اولی است و لکن ما گاهی ذهول داریم. این چیزی که ما می‌گوییم تنبّه است. بوعلی حرفش این است که شما گاهی می‌توانید به اصل عدم تناقض ذهول داشته باشید ولی هیچ‌گاه نمی‌توانید انکار کنید. هیچ‌کس نیست که این اصل‌ها را قبول نکرده باشد.

حرف بوعلی این است که شعور من به خود اولی است. نه البته شعور من به قوی که بوعلی طرح دیگری دارد.

احتیاج إلى شيء يدرك به ذاتها من آلة أو قوة. فالقوة العقلية يجب أن تعقل ذاتها دائما فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تعقلها. بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، و هما معنيان متلازما»

تعليقات ص ۳۰

«فشعورها بذاتها بالطبع، فهو من مقوماتها فهو لها بالفعل لم يزل. فأما شعورها بأنها تشعر بذاتها فهو لها بالاكتساب، و لذلك قد لا يعلم أنها شعرت بذاتها، و كذلك سائر ما يقوى على أن يشعر بها»

در ص ۱۶۰ هم توضیح داده است.

تعليقات ص ۱۹۴ (۱۶۱)

«الشعور بالذات هو غريزي للذات، و هو نفس وجودها فلا نحتاج إلى شيء من خارج ندرك به الذات، بل الذات هي التي ندرك بها ذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، على أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر»

جناب خواجه در اجوبه نصيريه ص ۲۳۳

در جواب قونوی: «أقول: اما حقيقة النفس الإنسانية، فهي التي يشير إليها كل واحد من الناس بقوله «أنا»، فإن ذلك أظهر الأشياء لها، و إثباتها لا يحتاج إلى برهان، لأن ثبوتها فطري.»

منظور شیخ اشراق هم از فطری غالبا اولی است که شامل یقینیات اولیه می شود.

ملا صدرا می گوید: علم من به خود به نحو حضوری و آن هم به صورت کشفی است.

مفاتیح الغیب ص ۵۱۷

«النفس عالمة بذاتها و بقواها علما فطريا [به نحو شهودی] غیر مكتسب [یعنی نیاز به استدلال ندارد در اثبات]»

مبدأ و معاد ص ۲۶۲ و ۲۶۳

که توضیح می دهد که علم عقلی اول بالقوه است و بعد بالفعل می شود.

۱ - لفظ فطری که علامه به کار می برد از اینجاست.

مجموعه رسایل فلسفی صدرای ص ۱۲۶

«اما ان ادراک النفس لذاتها بذاتها، فهذا شيء لا شبهة تعتریه و لا خلاف [ب- ۱] لاحد من الفضلاء منقول فيه، كيف؟ و الحكماء قد جعلوا نفس هذا الحكم اصلا بنوا عليه اثبات مغايرة النفس للبدن و تجردها عنه و عمّا فيه؛ قالوا: الانسان لا يغيب فثبت ان ادراک هوية الانسان و نیل ذاته العينية بالكشف الحضورى شيء، و ادراک ماهيته شيء آخر. و لعل الشکّ فى جوهرية النفس انما نشأ من ان احدا كان نظر الى ذاته و وجد ذاته حاضرة لديه، و لم يخطر بباله فى هذا الشهود كونها جوهرًا، ثم رجع الى طلب البرهان فلم يفئ «۹» به، و هذا ليس بضائر لنا فيما ادعينا»

عملاً دیدید که صدرای می گوید: علم ما به خود و قوا فطری است و به نحو حضورى. جناب خواجه و بوعلی هم این راه را رفته اند.

این باعث شده است که این ادبیات پیش بیاید که علم ما به خود و اطراف خود به نحو فطری است. این ها بوده است اما در مورد خود، اما نسبت به خارج، شیخ اشراق تا حدی پیش رفت و صدرای نپذیرفت و بعد علامه با عباراتی که آوردیم به نظر بنده گفته است.

محل بحث ما آغاز فلسفه است که از راه نفی سفسطه است که چند راه دارد یکی همین راه علم حضورى است.

نوع علمى که ابتدای فلسفه نیاز داریم

این نوع علمى که به خارج داریم که به نحو حضورى داریم، علم ضرورى بتى است (یعنی علم نفس الامرى است، یعنی حکم قطعى می کنیم و به خارج رسیدیم؟) یا این که یک چیزی حاصل شده است و صددرصد نیست. اگر شق دوم را بگوییم به درد فلسفه نمی خورد. اما آن چه که در این فضا مورد توجه است، علم ضرورى بتى نفس الامرى است.

شهود علم ضرورى به ما می بخشد، همان طور که اولیات نیز علم ضرورى به ما می بخشد. حتی در مورد شک هم نسبت به این شکى که داریم شک نداریم.

علم ضروری قطعی بتی اگر درست شد به درد فلسفه می خورد، این مبنا درست است و پایه فلسفه اسلامی است.

بعضی ها گفته اند: این بیان علامه نظر به کامنسس دارد. کامنسس: عقل بنای عقلایی و عقل عرفی است. یعنی: معقول هست که واقعیات داریم و خودمان هستیم. عقل عرفی صددرصد صحبت نمی کند.

اشکال استاد: این حرف اشتباه کرده است. اندیشه یکی نیست، اندیشه از راه علم حضوری است. او که این حرف را می زند، اگر با مثال های علامه آشنا باشیم و دقت کنیم در آنها، دیگران این را می گویند عقل عرفی، اما عقل عرفی یک چیزی است و تحلیل فلسفی چیز دیگر.

اگر کسی شهود را به صورت نفس الامری نپذیرد نمی تواند هیچ واقعیتهای حتی خودش را اثبات کند.

شهود حجیت نفس الامری یا منطقی یا فلسفی دارد.

آن بزرگواری که این فرمایش را دارد، گمان کرده است که علامه این تصور را دارد.

بلکه علامه این روش را دارد و در رساله های دیگرش تثبیت کرده است. توضیح علامه نظر به عقل عرفی ندارد بلکه ناظر به عقل شهودی است.

کسی که عقل عرفی را به علامه نسبت داده است برداشت درستی از بیان علامه نداشته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶ / ۱۳۹۲،۷،۷ / ۲۳ ذیقعده / یکشنبه

مناط علم به خود و مناط علم به ماوراء وقتی شهود است، وقتی علم به خود را اثبات کردی از طریق شهود، پس وقتی مناط یکی است، چرا این را محدود می کنید، می توانید آن را گسترده تر کنید. به جد یک فضای فطری جبلی درست می شود

نمی گویم نمی شود فلسفه را از واقعیت ما شروع کرد، اما مناط که شهود است این را گسترش دهیم.

همینجا عرض کنم: در متون دینی واقعیت ها را چطوری در نظر می گیرند؟ واضح است و به صورت فطری و اضطراری شهودی به کار می برند.

بله علامه هم ملتفت است و دیگران هم ملتفت هستند

مساله دیگر: ما که این ها را بحث کردیم، دقیقا در فلسفه چی را به کار بردیم . وقتی .واقعیت ما را به کار بردیم، حصولی است یا حضوری؟

فلسفه نوعا با علوم حصولی کار دارد، ما گزاره های حصولی داریم، ولی مبررّش علم حضوری است. ما بعدا استدلال می کنیم و عقل تحلیلی آن شهود را تحلیل می کند و به دست عقل استدلالی می سپارد.

وقتی ما شهودا می یابیم که من هستم، عقل تحلیلی این را تحلیل می کند و بعد عقل توصیفی آن را توصیف می کند. همان شهود در ساحت حصول قرار گرفته است. که به این می گویند مبررّ.

ما اگر می گوئیم برهانی است یا اولی یا بدیهی، بعد می گوئیم بدیهی شهودی است، این مراحل را طی می کند.

مثلا در محسوسات فیلسوفان، دسته ای از مسایل را می پذیرند.

در اولیات می گویند: صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق کافی است. در محسوسات می گوئیم نیاز به حس دارد. اما نظریات نیاز به مقدمات و استدلال دارد.

ما که می گوئیم بدیهی شهودی است، منظورمان با همین روندی که عرض کردیم است.

ما با عقل شهودی یک مطلبی را می یابیم. عقل تحلیلی آن را انتزاع می کند و عقل توصیفی آن را توصیف می کند.

این را بدانید نفس در ساحت های متعدد خود حاضر است، در ساحت حصول هم حاضر است. در ساحت عقل شهودی و تحلیلی و توصیفی حاضر است. من هستم را به نحو توصیفی که دارد به نحو حصولی است. لذا آن مبرری که سبب شده است تمام این علوم را دارا شویم عقل شهودی است. گزاره های حصولی مبررّش همه عقل شهودی است.

پس ما با امر بدیهی شهودی شروع کردیم.

هر جا که نفس توانست برود تحلیل می کند هر جا نرفت دیگر تحلیل نمی کند. هر جایی نفس ما بتواند به نحوی حضور پیدا کند، آنجا شهود عقلی و تحلیل و توصیف راه پیدا می کند.

تمام این هایی که می گوئیم عقل شهودی داریم، تمام فضاهاى حصولی که داریم پابرجاست.

عقل شهودی را که گفتیم عقل تحلیلی و توصیفی و استنادات را با هم گره می زنیم، که یک گزاره حصولی مثلا من هستم درست می شود.

سوال: این بحثی که علامه کرده است معرفت شناسی است یا هستی شناسی؟ بعضی ها گفته اند معرفت شناسی است پس معرفت شناسی مقدم بر هستی شناسی است.

اما جواب:

این کار علامه هستی شناسی است. بدیهیات اولیه، یا شهودی چارچوب های اولیه عقل هستند که این ها گرفته نمی شود. ما اولین بدیهی را گرفته ایم و با آن بحث را سامان دادیم. اصل عدم تناقض و این همانی بعضی ها اصول بدیهی عقل را فقط در عقلیات می دانند. بنده معتقدم: اصول اولیه عقل بدیهی اولی و بدیهی شهودی است. بدیهی: یعنی من قبل از این که معرفت شناسی هم شکل بگیرد، حاضر است. دست بر قضاء معرفت شناسی هم بر همین پایه بنا شده است.

در بحث های معرفت شناسی بخشی از آن علم حصولی است و تصدیق. بعضی ها می گویند: باور صادق موجه.

آقایانی که این را گفتند، تا می گویند صادق است، یعنی باید مطابق با واقع باشد. که یعنی قبل از معرفت شناسی واقع را در نظر گرفته اند. بعد دچار مشکل شده اند.

اما اصلش این است که ما بدیهیات اولیه را داریم و نیاز به اثبات آن ها نیست و همین ها ما را به واقع وصل می کند.

بدیهی پایه معرفت شناسی و پایه فلسفه است.

بعضی همچون آیت الله عابدی شاهرودی فقط بدیهی اولی را پایه قرار داده اند. اما بنده بدیهی اولی و بدیهی شهودی را پایه قرار می دهم. که این ها پایه های زندگی همگانی است.

آیت الله عابدی شاهرودی در چیستی فلسفه اسلامی در مجله نقد گفته اند.

همه آن هایی که از اصل عدم تناقض بر می گردند، به همان بر می گردند. این است و جز این نیست بر می گردد به اصل عدم تناقض.

این ها پایه های دانش بشری است و در نهاد هر انسانی نهاده شده است. و حتی متون دینی هم بر اساس این مبنا است. این دانش همگانی است و در همه دانش ها حاضر است.

جالب است که اگر بخواهد اثبات کند صورت اثبات است و در واقع اثبات نیست.

ذهن ما چون دقیقا با خارج ارتباط برقرار می کند قطعا خارج را پذیرفته است.

اصل عدم تناقض هم در ذهن و هم در خارج حاکم است.

پایه های دانش، پایه های همه علوم است. پایه های دانش همگانی، نیاز به اثبات ندارد.

تکرار سوال با توضیح علامه در واقع قبل از هستی شناسی باید معرفت شناسی را داشته باشیم؟

با این توضیح این پایه های دانش حتی بر معرفت شناسی هم مقدم است و آن ها با تبیین استاد یزدانپناه که بدیهیات اولیه و شهودی است، قبل از آن واقع و خارج را اثبات شده پذیرفته است. پس هستی شناسی مقدم بر معرفت شناسی است.

نکته دیگر این است که بحث ما به علم حضوری برگشته است. در علم حضوری هم حیث واقعی هست و هم حیث علمی. علامه الان بر حیث واقعی آن تکیه دارد.

دغدغه علامه اثبات واقعیت ما است. وقتی این را اثبات کردیم راه باز می شود..

دغدغه معرفت شناسانه و دغدغه هستی شناسانه

معرفت شناسی دغدغه اش این است که آیا درست هست یا مطابقت دارد یا خیر. اما فلسفه دغدغه اش این است که آیا واقعیت دارد یا خیر.

رابطه هستی شناسی و معرفت شناسی

همینجا عرض کنم: بعضی از غربی ها آمدند که این مسأله را درست کنند تا به واقع برسند، دچار مشکل شدند و حتی نسبت به واقع دچار مشکل شدند و آن را محدود کردند.

حتی بحث متافیزیک آن ها منتهی شده به بحث معرفت شناسی. کانت تقلیل داد به گونه ای که واقعیتی وجود ندارد. این واقعیت را ما غلط می دانیم.

بسیاری از کارهای این ها همچون پدیدار شناسی و... دچار خلل های جدی است.

دکارت از راه شک دستوری شروع کرد و بعدا در فلسفه غرب بحث های فلسفه علمی جدی شد.

تقریبا تمام بحث های فلسفی تقلیل پیدا می کند به ساحت فاعل شناسا. این توضیح تقریبا فضای واقع آن گونه که هست کم شده است. دغدغه های کشف واقع تبدیل شده است به دغدغه های معرفت شناسی.

نسبت معرفت شناسی و فلسفه را بعدا عرض می کنم.

اشکال کانت این بود که پایه را بحث معرفت شناسی قرار داد در حالی که اشتباه کرده است و باید پایه را چیزهای دیگری قرار داده است.

تا به حال سه وجه را گفتیم. می ماند وجه چهارم که در باب واقعیت ما که علامه بیانی دارد.

البته بیان چهارم به اینجا کار ندارد، به نظرم تبیین علامه در نهاییه وجه سوم است ولی تنازل کنیم وجه دوم است و وجه چهارم نیست اگر چه بعضی ها خواسته اندوجه چهارم بگیرند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷ / ۸، ۷، ۱۳۹۲ / ۲۴ ذیقعدہ / دوشنبه

علامه خیلی روی خودبخود فطرتا را تأکید می کند.

ما شش دسته از قضایای یقینی بدیهی داریم.

یک دسته اولیات، فطریات هم که قیاستها معها به اولیات بر می گردد.

در حسیات و تجربیات و متواترات، حس اخذ شده است.

پایه را محسوسات و اولیات می گیرند. با توضیحی که آقایان می دهند می شود اولیات.

ولی حسیات را بدیهی می دانند. مثلاً من دستم را گذاشتم در آب و می گویم گرم است. چرا؟ بالحسن.

بوعلی تصریح دارد که این جزء ضروری است. ضروری در حد ظاهر هست و یک ضروری داریم در حد باطن.

برهان شفاء ص ۶۳ فصل ۴ از مقاله اولی.

آقایان تحلیل نکردند که چرا دست را گذاشتیم در آب گرم است. ولی عملاً پذیرفته شده است.

اما با این بحثی که کردیم، می شود تحلیل کرد که چرا آقایان این محسوسات را بدیهی می دانند.

بوعلی در مورد شعور نفس به خود تعبیر کرده است به غریز اولی بالطبع. توضیح: نحوه وجود ما سراسر حضور ما به خود است. پیدایی و شهود برای خود است. گاهی تعبیر می کرد به مقوم. می شود گفت اولی آن است بالطبع آن است. و تعبیر فطری هم که گفته شده است، ریشه اش به همین بدیهیات بر می گردد.

وجه چهارم برای اثبات واقعیت: اثبات واقعیت از راه عقل اولیش

بحث سر واقعیت ما است. که واقعیت خود به راحتی اثبات می شود. واقعیت وراء هم اثبات می شود.

برای اثبات واقعیت ما راه هایی است:

یک راه عقلی خالص است. که از اولیات قرار می دهند.

علامه در این مورد بیانی دارد که ناظر است به اثبات واقعیت ما از راه عقل محض. این بیان را علامه در برهان صدیقین دارد. با برهان صدیقین علامه خیلی از بحث ها سر گرفته است.

ناگفته نماند که علامه در نهاییه این برهان صدیقین خودش را ذکر نکرده است. چون می داند که این برهان اوضاع را دگرگون می کند. چون بعضی از آقایان که بشنوند می گویند که شما سر از وحدت شخصیه در آوردید. به طور کلی علامه برخی از اندیشه های خودش را در نهاییه نیاورده است. با این که نهاییه جزء آخرین کتاب های علامه است.

اسفار ج ۶ ص ۱۴: تبیین علامه این است:

محال است که بخواهید بگویید واقعیت نیست. به لحاظ عقل. حتی نفی واقعیت کنید لازمه اش اثبات واقعیت است. بگویید هیچ واقعیتی نداریم، عملا اثبات واقعیت کرده اید. اگر کسی بگوید هیچ واقعیتی نداریم، این جمله آیا یک واقعیتی هست؟ معنا این است که واقعا در خارج یک واقعیتی نیست. خود همین اثبات واقعیت است.

این را می گویند که عقل اضطرار دارد به قبولش، عقل اضطرار دارد بگوید واقع ورا من، چه من باشم و چه من نباشم، هست. حتی شما بگویید هیچ چیز نیست، یعنی واقعا خارج هیچ چیز در ان نیست، که اثبات واقعیت است. بعد علامه یک بیانی را اضافه کرده است که بعضی ها می گویند که این لزومی ندارد.

اضافه بیان علامه: اگر سوفسطی بگوید: هیچ واقعیتی نیست، این که می گوید اشیاء موهوم اند یا مشکوک اند، این یعنی اشیاء موهوم اند و مشکوک اند واقعا.

نفی واقع اثبات واقع می کند.

«و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة ونجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها- و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها- فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا [یعنی رفته اید در خارج] أي الواقعية ثابتة [این طرح عقلی است برای اثبات واقعیت ما].- و كذا السوفسطي لو رأى الأشیاء موهومة أو شك في واقعيته فعنده الأشیاء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا [که بعضی ها گفته اند این مقدار نیاز نیست.] أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة.»

بیانی دارد آیت الله عابدی شاهرودی به نام عقل همگانی.

در هیچ جا و هیچ مکتبی این ها نمی توانند نفی شوند. یعنی عملا با این دستگاه می یابد و حرف می زند. حتی پزیتویست در همانجایی که نفی می کند همانجا قبول کرده است.

در مجله نقد و نظر بهار و تابستان ۱۳۸۵ سال ۱۱، شماره اول و دوم ص ۶۸ تا ۸۳: ایشان این اندیشه را در فضای کارشان خیلی بسط داده اند و رسیده اند به یک عقل مشترک همگانی اضطراری نه آن عقل مشترک کامنسس که عرفی است. ایشان در بخش عقل همگانی اولی صحبت دارد بنده معتقدم بدیهیات شهودی اولی هم اینجا ایستاده است. بعضی از اساتید ما هم اینجور صحبت کرده اند.

ایشان که عقل همگانی را مطرح کرده اند، قائل اند اثبات واقعیت مّا جزء این هاست. ایشان در جای دیگری توضیح داده اند، در درس هایی که در بیان برهان صدیقین داشته اند گفته اند و در رساله نفسی که داشتند هم گفته اند که چاپ نشده است.

«این عقل همگانی جوریست که نفی اش به اثبات می رسد. که ایشان تعبیر می کند علی جمیع الفروض باید اثباتش کرد. یعنی هیچ نمی شود از آن گذشت. شبیه به این کاری که علامه اینجا کرده اند. یعنی: واقعیت را علی جمیع الفروض باید پذیرفت. این اثبات واقعیت مّا»

این هم یک راه است و ما آن را انکار نمی کنیم. این بیان درست است.

این شد یک طرح که طرح عقلی است که از عقل اولی استفاده می کند برای اثبات واقعیت. بر فرض عدمش هم باز واقعیت داریم.

اجازه دهید من طرح شهودی اش را بگویم:

اثبات واقعیت مّا از راه شهودی

کسی که شک می کند در واقع، یک واقعیتی به اسم شک و یک واقعیت به اسم شک داریم. نفس این شک که واقعی است.

اگر انکار کردی، این انکار که یک واقعیت است. بنده معتقدم بیان علامه که گفته است که مطلق واقعیت را نمی شود انکار کرد و باللفظ است، منظورشان طرح شهودی است.

طرح شهودی: به نفس شک کردن، اثبات واقعیت شک و شک کردی.

در طریق عقلی کاری نداریم که شک تو است یا نیست، بلکه نفی واقع به اثبات واقع منتهی می شود.

بستر شهودی، همین شک و انکار من، به نحو شهودی اثبات واقعیت می کند.

بعضی ها همین را از راه عقل عرفی درست کرده اند که به درد کار ما نمی خورد.

نتیجه بحث:

من و وراء و واقعیت ما امری بدیهی است. موضوع فلسفه واقعیت از آن جهت که واقعیت است. حال موضوع فلسفه را باید اثبات کنیم؟ خیر. بلکه اثبات شده است و بدیهی است.

کلام بوعلی:

حرف او را علامه بعدا می گو

اگر کسی که انکار کند و هیچ نمی خواهد انکار کند، آتشی روشن کنید و بگویید طبق حرف شما آتش و تصور آتش که فرق نمی کند، پس دستت را بده که بگذارم در آتش.

در حالی که این کار را انجام نمی دهد. به جدّ واقعیت

آیا راه های متعدد برای اثبات واقع داریم یا خیر؟

بله، ولی همه در اصل منبهاست. این هایی که گفتیم اصل آن است.

از راه عقل اولی،

فطری، یکی وجدان می کنید انفعال را و تأثیر گذاری در غیر و تأثیر پذیری از غیر، نمی شود که هیچ باشد. که این اولی است به ضمیمه شهود.

راه دیگر: راهی از برخی تجربیات نفس. از بس که شخص با تجربیات فراوانش آمیخته شد، اصلا برایش تصویر شک در واقع معنا ندارد.

راه های بسیار دیگری نیز هست.

حتی ادله نظری با پنج شش مقدمه می شود آورد. که بعدا روشن می شود همه این ها منبهاست.

البته این برای کسی که قوت عقلی فراوان پیدا کند.

آیا می شود برای موضوع فلسفه غیر از راه علامه را طی کرد؟

بله.

سوال دیگر: اگر کسی از راهی غیر از راه علامه واقعیت را شروع کرد، می شود از اینجا شروع کرد؟ بله می شود ولی خیلی با حوصله نفس را اثبات کرد و بعد ماوراء را فی الجمله و بعد بالجمله و بعد به خارج رفتن. این راه هم باز است.

اما راه علامه طبیعی است و مناطش واحد است و علامه بدون تکلف شهود را استفاده کرد و ما را به سرعت وصل می کند به خارج.

هر راهی دیگر را پی بگیریم آخرش سر از هیمنجا در می آورد، یا عقل اولی یا شهود. این چیزی است که از علامه وجود دارد.

بنده گمانم این است که اگر کسی تمام ادله اثبات واقعیت را جمع کند، می بیند که همه این ها بر می گردد به تبیین علامه به صورت شهودی یا عقل اولی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸ / ۱۳، ۷، ۱۳۹۲ / ۲۹ ذیقعده / شنبه

علامه برای بیان نیاز به علم فلسفه می فرماید:

ما میدانیم که واقعیاتی هست و در این شکی نیست. و در عین حال شکی هم نداریم که در راه رسیدن به واقعیات اشیاء دچار اشتباه می شویم. حال این برداشت ها از هر راهی می آید مورد نظر علامه نیست. از راه غیر فنی یا مغالطه یا وهم یا گمان و .. که اندیشه هایی برای انسان پیدا می شود. کما اینکه قبلا برخی اندیشه ها بوده است که الان ماقایل نیستیم. مثل بخت و شانس و... که بحث روی بود و نبود اشیای است. ما اگر بخواهیم به نحو یقینی به گونه ای که شک عارض نشود و حکم بتی و یقینی کنیم نیاز داریم به واقع از آن جهت که واقع است.

باید :

خصیصه های واقع را بررسی کنیم.

باید شیوه ای که به کار می بریم برهانی باشد که ما را به واقع برساند.

دسته از امور را می‌گوییم نیست، بعد می‌گوییم هست. مثل عقل فعال. که در اصل واقعیت دار
بودن این اشیاء می‌خواهیم بحث کنیم نیازمند به بحث از واقع آن گونه که هست هستیم که نافی
شک باشد و از طرفی ن

پس ما نیاز داریم به یک علمی که از راه برهانی از واقع آن گونه که واقع است بحث کنیم که چنین علمی را
می‌گوییم فلسفه. این کاری که علامه کرده است که علم به واقع بماهو واقع از راه برهان این می‌شود
فلسفه.

این ماحصل آن چیزی است که علامه گفته است. که به نظرم در تک تک اینها نکته دارد که در جایش
عرض می‌کنیم.

سوال: علامه این فلسفه را از راه پیشینی حل کند یا پسینی؟ می‌خواهد کارکردهای فلسفه است؟ دنبال
چیست الان؟

جواب: علامه می‌خواهد یک فضایی درست کند که اگر علم فلسفه هم نبود ما نیاز به علمی به نام فلسفه
داریم. یعنی یک بحث پیشینی نسبت به فلسفه می‌کند.

یعنی:

برخورد پسینی

یک وقت یک علمی شکل گرفت و بعد می‌خواهیم ببینیم که این علم نحو چیست؟ سوال ما در مورد علم
نحو موجود است.

برخورد پیشینی

یعنی ما دسته‌ای از نیازها داریم که ما را وارد می‌کند به این علم که اگر نمی‌داشتیم باید داشته باشیم و اگر
هم داریم لَمَس این است که این علم را داریم. قبل از این که علم را در نظر بگیریم چه نیازهایی داریم که
نیازمند تشکیل این علم هستیم.

این برخورد کاری ندارد که چه چیزی الان موجود است و چه فایده‌هایی برای ما دارد.

خود این باعث می شود که ما به شکل پیشینی یک علم را تثبیت کنیم. این راه بر اساس فرض عدم آن علم است.

علامه دارد از این راه مساله را پیش می برد.

چرا؟ چون از همان آغاز که می خواهد شروع کند می خواهد هیچ چیزی مغفول نماند. نه این که با مقدمات مطویه بخواهد واقعیت را درست کند. یعنی از جای حساسش شروع کرده است.

خود این برخورد باعث می شود که من نیاز به فلسفه پیدا کنم.

سوال: علامه چرا اینجا این سبک را انتخاب کرد؟ مگر موارد دیگر نبود؟

راه دیگر هم هست که در اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح کرده است. که ما بعضی از علوم را که داریم از اصل وجود موضوعش شروع نمی کنیم، بلکه آن را مفروض الوجود می گیریم و شروع می کنیم. یک علمی باید باشد که آن ها را اثبات کند و آن فلسفه است.

اما راهی که علامه اینجا پیش رفته است به این خاطر است که سهل المؤمنه است برای ورود به فلسفه.

ما یکسری از سوالات درایم مثل این که: مبداهستی چیست؟ عالم چیست؟

تا این بحث را پیش بگیریم باید گره بنید مبدئیت هستی را با هستی.

اما علامه از این راه پیش آمده است که دسته از واقعیات وجود دارد و ما هم آن را قبول داریم که خود واقع را بخواهیم بحث کنیم، که آیا این واقع بسیط هست یا نه؟ تا صحبت از این که یک شیئی هست یا نیست بکنیم، از وقوعش سوال می کنید، یک دسته از ویژگی های کلان واقعیت را باید بدانید تا خرده ریزها را هم بدانید.

لذا نیاز هست به یک دسته از مسایل که بحث می کند از واقع بماهو واقع.

به نظرم این می شود راه ورود پیشینی به سمت فلسفه و پدید آوردن راهی به نام فلسفه.

ولی از هر راهی دیگر پیش بروید نیاز به مؤونه بیشتری هست. لذا علامه بعدا می گوید موضوعات سایر علوم با این علم اثبات می شود.

آیا این راهی که علامه رفته است منحصر است یا خیر؟

عجالتاً: فلسفه در باب واقع برهانی بحث می کند. ولی سبکی که ایشان رفت راه پیشینی برای اثبات در یک علم است.

جناب علامه: این راه را منحصر می دانید؟ خیر ولی این راه سهل المؤمنه و راحت تر است.

بیان علامه در نیاز به فلسفه در اصول فلسفه و روش رئالیسم

ایشان در مقاله اول اصول فلسفه و روش رئالیسم می فرماید:

«مقاله اول: فلسفه چیست؟»

در جهان هستی که دارای موجودات بسیار و پدیده‌های بی‌شماری می‌باشد- و ما نیز جزئی از مجموعه آنها می‌باشیم- بسیار دیده می‌شود که چیزی را صحیح و استوار پنداشته و موجود انگاریم و سپس بفهمیم که دروغ و بی‌اساس بوده است، و بسیار می‌شود که چیزی را بی پایه و دروغ اندیشیده و پس از چندی بر ما روشن شود که راست بوده و آثار و خواص بسیاری در جهان داشته است.

از این رو، ما که خواه ناخواه غریزه بحث و تحقیق درباره هر چیزی که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود آن داریم، باید موجودات حقیقی و واقعی- حقایق به اصطلاح فلسفه- را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) جدا کرده و بشناسیم و گذشته از این کاوش غریزی، برای رفع حوایج زندگی دست به هر رشته از رشته‌های گوناگون علوم بزنیم، اثبات هر خاصه از خواص موجودات به موضوع خود محتاج به ثبوت قبلی آن موضوع می‌باشد.

یک سلسله بحث‌های برهانی که غرض و آرمان نامبرده را تأمین نماید و نتیجه آنها اثبات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل و اسباب وجود آنها و چگونگی و مرتبه وجود آنها می‌باشد، فلسفه نامیده می‌شود.»

راه بعضی از بزرگان برای نیاز به فلسفه

ما پرسش‌های کلان داریم که این‌ها را هیچ‌جا پاسخ نگفته است جز فلسفه. در اینجا نیاز دارید که توضیح دهید که این مساله بر می‌گردد به واقع از آن جهت که واقع است.

علامه نخواست حصر کند، ولی راه راحت تری را طی کرده است.

اما راه علامه راهیست که می شود خیلی سریع آدم را به واقع وصل می کند.

این که بعضی از بزرگواران در تعلیقه گفته اند: که علامه اینجا جوری وارد شده است گویا منحصر می گوید نیاز به فلسفه است، اما در جاهای دیگر راه های دیگری را وارد شده است.

به نظر این تعلیقه صحیح نیست و علامه قصدشان حصر نبوده است.

اگر به المیزان رجوع کنید واضح است که چرا ما برای حل مسایل کلان به فلسفه احتیاج داریم. ظاهراً ج ۵ که اندیشه تفکیک را می آورد. ص ۲۶۰ به بعد.

این را چرا عرض می کنم؟

ما باید پشت صحنه یک کتاب را بدانیم. که بدانیم که چه چیزهایی موثر بوده است که مولف این کتاب این گونه و به این سبک وارد کتاب شود.

موارد کلی که باید پیگیری شود:

واقع بماهو واقع یعنی چه؟

یقین به چه معناست؟

برهان دقیقاً چیست و به چه بستری اشاره دارد؟

غرض فلسفه و کارکردهای فلسفه چیست؟

که اینجا می پردازیم که ممکن است تا آخر نهایه به آن نرسیم.

برهان با چه شاخه هایی می شود برهان؟

علم عرفان نظری هم برهانی هست یا خیر؟

برخی از بحث های بوعلی در مقاله اولی الهیات شفاء نیز پردازیم.

خیلی از بحث های تقسیمی که در فلسفه پیدا می کنیم عملاً برای یکسری پرسش هاست مثل این که اصلاً ما حرکت داریم یا نه؟

ما در نهایت به نظرات و تلقیات صدرا هم اشاره کنیم و پردازیم.

البته دسته ای از پرسش های دوستان را هم باید پردازیم.

علامه همین بحثی که در بدایه آورده، مثال هایی زده است به بخت غول، عقل فعال ...

اسفار ج ۱ ص ۲۴: فمست الحاجه الاولیه که در بدایه تعبیر کرده است: بادئ بدء

که در اسفار به عنوان موارد نیاز پرداخته است.

این هایی که علامه گفته است توضیحش چیست؟ یعنی همینهایی که من گفتم. که راهی راحت الوصول است که از همین ابتدا نیاز دارید احوال موجود بما هو موجود را بدانید.

این تعبیر به نظرم راهگشاست برای فهم نگاه و بیانات علامه.

اصول فلسفه ص ۴ هم آورده است.

«چنان که ما در خواص و احکام اشیاء گاهی دچار خطا یا تردید می شویم مثلاً می گوئیم فلان ترکیب فلان طعم را ندارد (با جزم یا تردید) در صورتی که داشته یا بالعکس. هم چنان گاهی در اصل بود و نبود اشیاء، مبتلا به خطا یا جهل می شویم؛ مثلاً می گوئیم روح در خارج نیست یا بخت و شانس هست، پس روشن است که سبک بحث در دو مثال گذشته یکسان نیست بلکه نخست باید وجود شیئی را اثبات کرد یا آن را مفروض الوجود گرفت و سپس به خواص و احکامش پرداخت.»

این طرحی که ایشان داده است بحث رقیقی است که ایشان در مورد واقع بماهو واقع می کند.

۱- واقع بماهو واقع چیست؟

یک برگ درخت را با چند عینک و از چند زاویه می شود دید. یک وقت از این زاویه می بینیم: از چه عناصری تشکیل شده است؟ تجزیه اش کنیم از چیست؟ این نگاه را شیمی عهده دارش است.

یک وقت از نوع حرکتی که برگ می کند مورد توجه قرار می گیرد. که فیزیک متکفل است.

یک وقت فقیه به آن نگاه می کند!

یک وقت از جهت کمیت مورد توجه قرار می گیرد.

۱ - که البته بحث علامه در مورد علوم حقیقی است نه علوم اعتباری. که بعداً توضیح می دهم.

یک وقت نگاه به برگ از جهت اصل وجود این برگ است. این نگاه آن زاویه دید ویژه است که برای فلسفه است. در این نگاه به تجزیه و ترکیب و حرکت فیزیکی و ... را کار ندارد. اما از چه منظر نگاه می کند؟ از منظر یک فیلسوف که به وقوع و واقعهش کار دارد.

واقع از آن جهت که واقع است، عینک فیلسوف اینچنین است. بله دسته از علوم است که علوم تجربی به آن راه ندارد، اما به همین اشیاء مادی انواع نظرها وجود دارد اما یک منظر نگاه از جهت واقع بما هو واقع است. همه این پوسته هایش را می کند و به اصل واقعهش نگاه می کند گرچه در جای خودش بحث می کند که چطور این پوسته ها را دارا شده است.

این نگاه یک ابزارهای مفهومی خاصی می خواهد که از آن تعبیر می کنیم به معقول ثانی فلسفی.

این واقع بماهو واقع را فلاسفه اینجور می گویند:

بماهو طبیعی و بماهوریاضی و بما هو موجود و واقع نگاه کرد که این نگاه سوم است که فلسفه را درست می کند.

مباحث فلسفه فلسفه را همینجا حل کنیم. به نظرم خیلی از بحث هایی که آقایان می کنند همینجا عقیم است. که مثلا بحث های فلسفه تقسیمی است تا بی نهایت باید پیش رفت.

اگر این نوع از نگاه فلسفی را داشته باشیم، نگاه خاصی است. لذا فیلسوف کارش ضابطه مند است و به هر جا سفر نمی کند و نگاه ویژه ای دارد.

حال ببینیم: علت و معلول از این بحث هست یا نه؟

بحث اصالت الوجود هست یا نه؟

بحث تشکیک هست یا نه؟

تا نگاه را از اصل وجود برداشتید و رفتید در خصوصیت از فلسفه فاصله گرفته اید.

فرض کنید فلسفه ما الان ۵۰ باب دارد. حال یعنی کل فلسفه یعنی این؟

کسی تا این را بفهمد خیلی از مباحث برایش حل می شود. نوع نگاه فیلسوف اینگونه است که وقتی برگ می بیند، برگ نمی بیند، بلکه وجود می بیند و واقع از آن جهت که واقع است نگاه می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹ / ۱۳۹۲،۷،۱۵ / ۱ ذیحجه / دوشنبه

ابتدائاً سوالی مطرح کردیم که علامه آیا می خواهد به شکل پسینی مساله را حل کند یا به شکل پیشینی؟ عرض کردیم که عمدتاً فضای علامه پیشینی است و راهی که طی کرد راهی طبیعی بعد از قبول اصل واقعیت.

انشاء الله وعده شما بعد از بیان علامه بینیم که غیر از راهی که علامه رفته است به صورت پیشینی می شود راهی دیگر هست یا خیر؟ اگرچه بیان علامه بنا بر حصر نیست.

ولی راهی که علامه شروع می کند از جاهای خیلی روشن است که بعد از اصل الواقیعه یکی دوتا مقدمه را طی کنید به فضا وصل می شوید.

بعد از اتمام این بحث هم وعده شما که بحث تاریخی شکل گیری فلسفه را طرح می کنیم.

با توضیح علامه: باید از واقع بما هو واقع بحث کرد از راه برهانی که به یقین برسیم.

که واقع بما هو واقع را توضیح دادیم.

در واقع بماهو واقع چه می گذرد؟ اگر برگ درخت را در نظر بگیرید از چند منظر می توان به آن نگاه کرد. فیزیک دان و شمی دان و... یک زاویه دیدهم نظر از واقع بماهو واقع است. کاری ندارد من حیث التركيب والتجزیه و از جهت فعل وانفعالات و... بلکه به لحاظ وقوعش و واقع بودنش مورد نظر است. خود این واقعیت برگ سطوحی دارد سطح عمیق ترش واقعیت بی رنگ دارد. به تعبیری واقعیت از حیث جسمیت با خصوصیت تجزیه و ترکیب نه، از حیث فعل و انفعال نه، بلکه از حیث واقعیت. گرچه بعداً من حیث التجزیه و التركيب هم بحث می شود.

این یک نگاه خاصی است که به همه اشیاء می توان نگاه کرد. همه اشیاء یک واقعیتی دارد هر شیئی را به لحاظ واقعیتش نگاه می کنیم و بقیه لحاظ هایش کاری نداریم. با عینکی که فقط دارد به یک حقیقت و یک

هستی و عمق واقعیت نظر است. یا تعبیر کنیم به این که نگاه به شیئی یک نگاه کلان است. که تبدیل شده است به یک ادبیات در فضای تحلیل علم فلسفه. جوری به جسم نگاه کردم که در این نگاه با سایر اجسام فرقی ندارد. به گونه ایست که لایه پنهان را کار داریم و لایه های سطحی شیئی را کار نداریم.

الان اول کار است و زبان بسته است باید راه را باز کرد تا بعد بتوان حرف های دیگری زد.

گاهی از این نگاه کلان تعبیر کرده اند به نگاه الهی که مراد از این عنوان الهیات بالمعنی الاعم است.

بوعلی وقتی این را در کارهای ارسطو دید داشت تحلیل می کرد که یعنی چه؟ بعد گفت ما انواع وجودات داریم: یک دسته هستند که هیچ احتیاج به ماده ندارند. یک دسته هستند که ماده را ایجاد می کند ولی محتاج به ماده نیست مثل هیولا و یک دسته هم هستند که می توانند مادی باشند و می توانند نباشند که احکام ریاضی است. اما بعضی از احکام است که فقط در مادیات است.

بوعلی می گوید که ما به نحوه وجود این اشیاء کار داریم. آقایان در عالم ماده هم که می آیند نگاه کلانشان اینچنین است. که در مورد نحوه وجود بحث می کنند.

ما یک نگاه فلسفی می توانیم به اشیاء مادی داشته باشیم از منظر فلسفی. که نگاه من حیث الواقعیه است .

ما دو دسته بحث حرکت داریم: یک دسته می رود در فیزیک که اصلا در فلسفه مطرح نمی شود. مثل نسبت شتاب با زمان و... ولی یک نگاه به حرکت است که دقیقا در آن چه روی می دهد و نحوه وجودش چیست؟ که این نگاه در فلسفه است.

وارد بحث های بوعلی شدن نیاز به یک دسته کارهای فنی در آثار بوعلی دارد.

متون بوعلی در مورد مباحث فلسفی

ص ۱۶ الهیات شفاء آخر فصل ۲ از مقاله اولی:

«بل الأمور المبحوث عنها فيه هي علي «۱۱» أقسام أربعة: فبعضها بريئة عن المادة و علائق المادة أصلا. و بعضها يخالط المادة، و لكن مخالطة السبب المقوم المتقدم و ليست المادة بمقومة له. و بعضها قد يوجد في المادة و قد يوجد لا في مادة مثل العلية و الوحدة، فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي أن لا تكون مفتقرة التحقق إلى وجود المادة، و تشترك هذه الجملة أيضا في أنها غير مادية الوجود أي غير مستفادة الوجود من

المادة. و بعضها أمور مادية، كالحركة و السكون، و لكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة، بل نحو الموجود الذى لها. فإذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخرى اشتركت فى أن نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير «٢» قائم الوجود بالماد»

ص ١٢ الهيات شفاء

«و أما المقدار بالمعنى الآخر فإن فيه نظرا من جهة وجوده، و نظرا من جهة عوارضه. فأما النظر فى أن وجوده أى أنحاء الوجود هو «٦»، و من «٧» أى أقسام الموجود «٨»، فليس هو بحثا أيضا عن معنى متعلق «٩» بالمادة»

ص ١٣ الهيات شفاء

«و بعض هذه كالعوارض الخاصة، مثل الواحد و الكثير، و القوة و الفعل، و الكلى و الجزئى، و الممكن و الواجب، فإنه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الأعراض و الاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعيا أو تعليميا أو خلقيا أو غير ذلك.»

ص ١٤ الهيات شفاء

« و لا أيضا يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا أو شيئا آخر «٧» حتى يعرض له أن يكون مبدأ. ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود «٨» كله، و لو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه، بل الموجود كله لا مبدأ له، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول »

از آن دسته از امور و عوارض و مسایلی که در همان ساحت واقعیت بی رنگ می ماند من غیر ان يتخصص.

تمام موجودات چه مادی و چه مجرد و چه مثالی، تا نگاه به واقع کردید یک امر مشترک همگانی هست یا نه؟ عمومی همگانی و کلان است. از این منظر همه شان با یک عینک دیده شده اند. گرچه واجب وجودش یک نحوی است غیر از وجود ممکن. مادی نحو وجودش غیر از نحو وجود مجرد است.

ما نگاه عام داریم، علم عام پدید می آید. مطلق است و قید ندارد، این می شود علم عام. به حقایق عام از منظر عام نگاه می کنیم.

چنین چیزی که شما گفتید طبیعتا واقع بماهو واقع، این بما هو واقع قید است؟

برخی گمان کرده اند اینجا یعنی قید اطلاق.

ولی واقعیت این است که قید نیست. بلکه منظور این است که در واقعیت بمان و به آن دست نزن و از آن خارج نشو. لذا می توانی از جزئی ترین جزئیات مثل نفس و ماده و... بحث می کنیم.

این بما قید تأسیسی نیست بلکه قید توضیحی است. از واقع در نیا. از یک طرف از بماهو جسم در نیا. واقعیت بی رنگ را به اندازه همان واقعیتش نگاه دارد. این واقع را به همان صورت واقع نگاه داری از همان اول بی رنگ است.

این قید توضیح است نه تأسیسی. به تعبیری ما از کل موجودات می توانیم بحث کنیم از جهت واقع بودنش. یعنی با قید بماهو واقع موضوع را چیزی کوچک تر نکرده ایم.

شواهد ص ۱۴، (در نرم افزار) و ص ۱۸

اسفار ج ۱ ص ۲۳.

در اینجاها توضیحاتی داده است که به این مطلب ما کمک می کند.

اسفار یک مثالی زده است از اول: این انسانی که داریم گاهی منعوت می شود به واحد کثیر بالقوه و بالفعل و... و گاهی منعوت می شود به مقدار و اندازه و... این جهت را از باب مقدار داشتن.

اما وقت

که سه نوع نگاه و دقت را نسبت به انسان بیان می کند. در آنجا که واحد و کثیر است احتیاج نیست که ریاضی شود و مقدار پیدا کند. یا نیاز نیست که تا مادی شود از آن نمی توانیم بحث کنیم. پس موجود بماهو موجود عوارض ذاتیه ای دارد که با آن ها در ساحت علم فلسفه برخورد می کنیم.

ج ۱ اسفار ص ۲۸

تا این منظر دید را پیدا کردید، می توانید از یک دسته ادبیات و محمولات استفاده کنید که توان این نوع بحث کلان را نداشته باشد. مثل بحث کوچک تر و بزرگتر، تساوی در مقدار و عدم آن را... که نمی شود این بحث ها را مطرح کرد. لذا محمولات این موضوع هم باید موضوعات فراتر و کلی تر و عام تر باشد تا

بتواند بر موضوع حمل شود. که این نوع از محمولات معقولات ثانیه فلسفی است. یک دسته از محمولاتی است که با قد و قامت موضوع فلسفه می سازد و لحاظ های وجودی را می توانند اشباع کنند که عوارض ذاتیه موضوع می شوند.

بحث دیگر صدرا

صدرا یک حرفی دارد که به نظرم باید به آن توجه کرد. دیده بود که مشاء بحث نفس را در طبیعیات آورده است. او می گوید: اساسا فلسفه بحث از وجود و عوارض وجود و نحوه های وجود دارد. ابتدائا از وجود مطلق بما هو واقع را بحث می کند. یعنی انواع واقعیت ها و تنوع واقعیت ها موضوع فلسفه قرار گرفته است. لذا صدرا می گوید: نمی شود که هیچ موجودی را پیدا کنید مگر این که حظی از وجود دارد.

تعلیقات بر شفاء ص ۱۵

« و نحن قد سلکنا بفضل الله هذا المسلك و أدرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الإلهی فی کتابنا المسمى بالأسفار الأربعة فهذه الأقسام الأربعة المبحوث عنها فی هذا العلم کلها مشتركة فی أن النظر فیها حکمی إلهی و فی أن البحث عنها لیس من جهة وجوده المادی بل من جهة وجودها المطلق و من جهة معان فیها غیر مفتقرة الوجود إلى المادة »

این خیلی مهم است اگر کسی بتواند این تلقی را پیدا کند.

نحوه های وجودی که داریم

معقولات ثانیه فلسفی مثل وحدت، فعلیت، وجود... محکی این ها در خارج چگونه است؟ یعنی ثبوت این حقایق که به ازاء این ها معقولات ثانیه هستند را کی باید بحث کند؟

صدرا می گوید این را فلسفه باید بحث کند. نحوه وجود وحدت، نحوه وجود کثرت، که صدرا کثرت را نفی می کند و می گوید ما کثرت نداریم.

نحوه وجود معقولات ثانیه منطقی، نحوه وجود ماهیات، این ها را کی باید بحث کند؟ اگر وجود را اصیل دانستید نحوه وجود ماهیت چگونه است؟

صدرا بیشترین ادبیاتی که فراهم آورده است بر اساس اصالت الوجود، نحوه وجود هاست. نحوه وجود نفس، نحوه وجود عقل، نحوه وجود علم، نحوه وجود مفهوم در مقابل مصداق، نحوه وجود حرکت، نحوه وجود زمان، نحوه وجود مکان، نحوه وجود عدم مضاف، نحوه وجود عدم مطلق، نحوه وجود معلول، نحوه وجود واجب و....

همین قدر است؟ چیزی نمی تواند به این بحث ها اضافه شود یا خیر؟ مثلا نحوه وجود جامعه؟ داریم یا خیر؟ نحوه وجود اعتباریات که علامه طباطبایی بحث کرده است؟

همه این ها را فیلسوف از واقعیت از آن جهت که واقعیت است باید بحث کند. چیزی که احساس کند به دلیلی نیاز است باید بحث کند.

باز در مورد نحوه وجود زیبایی کی باید بحث کند؟

خیال نکنید که معقولات ثانیه فلسفی همینقدری است که خواننده اید، بلکه آنقدر می توان ادبیات معقول ثانی فلسفی به وجود آورد که حد ندارد.

انواع نحوه های وجودی که می دانیم و بعدها می تواند دانسته شود، همه این ها باید در فلسفه بحث شود. نحوه وجود فهم در هرمنوتیک که باید در فلسفه بحث شود.

با این نگاه دست انسان باز می شود. فلسفه یعنی یک نگه کلان به اصل شیئی که چگونه است و چگونه در عالم واقع می شود.

حتی جامعه شناسان یک نحوه تحلیل فلسفی خام از وجود جامعه در ذهنش دارد و گاه به زبان می آورد و گاهی به زبان نمی آورند.

اینجا می گوئیم چرا بدون این که یک تامل عالمانه کنی نظر داده ای؟ بله تمام فضاهای جامعه شناسانه ای که خواندید باید یک مقدماتی به دست بیاورید و یک ضمّ ضمیمه های فلسفی بشود و بعد نظریه داد.

بحث های تقسیمی فلسفه چگونه است؟ فکر می کنید به همین مقداری که خواننده اید تمام شده است؟ وجود رابط و مستقل به این سبک وجود نداشته است؟ حتی بحث های تقسیمی به این مقدار نیست، انحاء وجود هم به همین مقداری که می دانیم نیست و معلوم نیست تا کجاها پیش می رود.

وقتی از این ها بحث می کنید چطور به واقع بماهو واقع وصل می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰ / ۱۳۹۲،۷،۲۰ / ۶ ذیحجه / شنبه

واقع یعنی آن چیزی که حتمیت دارد.

خارج از من هست یعنی موجود. سوال که می کنیم موجود هست یا نه؟ سیاق بحث در مورد موجود است.

علامه ابتدا به سرعت فرموده است: موجود بماهو موجود.

یکی دوبار تعبیر به واقعیت کرده اند.

نفس اشياء الواقعيه بماهو واقعیت

فستعلم به احوال الموجود

ص ۱۵ اینچین علامه فرموده است:

« و سابعا أن ثبوت كل شيء - أي نحو من الثبوت فرض - إنما هو لوجود هناك خارجي يطرد العدم لذاته - فالتصديقات النفس الأمرية التي لا مطابق لها - في خارج و لا في ذهن مطابق - ثابت نحو من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقيقية - »

تعبیر علامه این است که ما بحث از عدم می کنیم ولی بحث عدم استطرادی نیست، بلکه بحث از موجود بما هو موجود و اعراض و تبعات آن می تواند بحث عدم باشد.

عده ای از آقایان می گویند: بحث عدم استطرادی است و اصلا جزء فلسفه نیست.

چیز عجیبی است که وقتی می گوئید یک شیئی موجود هست یا موجود نیست، همین موجود نیست بحث عدم است و باید جزء فلسفه باشد و نباید استطرادی باشد.

با بیان علامه واقع بماهو واقع یعنی موجود بماهو موجود. یا موجود خود یا وراء خود. حال با شهود خود یا اولی بدیهی بودن.

بعضی از بزرگوران بیانی دارند:

منظور واقع بماهو واقع است به معنای اعمی که گفتیم. یعنی تمام ساحت هایی که یک نحوه وراء ما حقیقی اند. این وراء حتی ذهن ما را هم شامل می شود. وراء ما هر چه هست، من مدرک باشم یا نباشم، هر آن چه که حقیقی است از آن جهت که واقع است. پر رنگ در جهت واقعیت. واقع بما هو اعم. لذا بحث از عدم استطرادی نیست و بحث از عدم جزء فلسفه می شود. وقتی اینجور گرفتید موضوع فلسفه باید شامل عدم هم بشود و

به گمان بنده موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است نه واقع بما هو اعم. و بحث از عدم هم استطرادی نیست و به بیان علامه اگر کسی بخواهد بحث نفس الامر را خوب حل کند باید احکام موجود و لوازم آن را حل کند. چون از دل موجود احکام ماهیت و حتی عدم مطلق هم در می آید.

در سابعا علامه می گوید: تا موجود را وجود دادید طبیعتا اضطرارا بحث از تحقق و ثبوت را از وجود به سمت ماهیت و از ماهیت به سمت عدم می کشاند. بحث از عدم و ماهیت می شود از عوارض ذاتی موجود بماهو موجود است. که مسایل یک علم عوارض ذاتی موضوع یک علم باید باشند.

یک طرح دیگری

ثبوت عدم، ثبوت تبعی. که می گوید لازمه سلبی وجود، عدم است. تا وجود دارید تطارد ذاتی دارد با عدمش. لازمه ذاتی اش این است که عدم نباید باشد.

لازمه ذاتی خود وجود است که عدم یعنی بطلان محض. البته لزومی ندارد که عدم را از مباحث استطرادی قرار بدهیم. بلکه یا باید بگوییم از لوازم تبعی وجود است یا از عوارض ذاتی موجود است.

ما موجوداتی را دیدیم و بعد دیدیم که نیستند، همین موجودات است که ما را به سمت عدم کشانده است.

به لحاظ پیشینی یک چیز تثبیت نشده است. او می گوید: تا ما گزاره داریم وراء داریم. اما این مفاد گنگ است و نمی تواند برای شروع مقدمه خوبی باشد.

ما واقع بماهو واقع را توضیح دادیم و بعد گفتیم که این واقع بماهو واقع همان موجود بماهو موجود است. یکی از مباحث جدی فلسفه بحث نفس الامر است، لذا اگر ما تا شش ماه هم بایستیم جا دارد. در عین حال این بحث از آن بحث هایی است که باید تا آخر فلسفه را رفت بعد از آن بحث کرد. این بحث جزء بحث های لب مرزی فلسفه است و اوج هایی است که خیلی بالاتر از آن ها نمی شود رفت.

موجود بماهو موجود یعنی چه؟ ماهیت یا وجود

این ها جزء مسایل فلسفه است که باید ورود به فلسفه کرد تا از آن بحث شود. اگر کسی قایل به اصالت الماهیت شود می گوید موجود بماهو موجود همان ماهیت است. و اگر کسی قایل به اصالت الوجود شود می گوید موجود بماهو موجود همان وجود است.

علامه: الوجود هو الاصل دون الماهیه، ای انه هو الحقیقه العینیه الی ثبتها بالضروره. [کجا اثبات کردیم؟ همین ابتدای مقدمه که اثبات کردیم واقع را وجود پر کرده است.]

با این طرح کسی که با نگاه اصالت الماهیه نگاه می کنند هر آن چه که موجود است ماهیت.

چرخه فهم

این بحث از آن بحث هایی است که می گوئیم یک چرخه فهم، یعنی اولین مطلب را گفتیم، ولی نمی دانیم که وقتی رسیدیم به مطلب دوم این مطلب اول چی می شود. مثلاً بعد از این که موضوع فلسفه را موجود بماهو موجود قرار دهیم وقتی رسیدیم به بحث اصالت الوجود یا ماهیت، هر کدام را اصیل دانستیم می فهمیم که آن موجود وجود است یا ماهیت است.

اگر در مباحث فلسفه بر اساس چرخه فهم جلو رفتیم، تا بحث تشکیک وجود را بپذیریم، این مطلب می شود که وجود واحد به نحو تشکیک وجود دارد.

این طرح را به دست قول منسوب به مشاء دهید: تبدیل می شود به موجودات.

اگر به دست تشکیک در وجود دهید: وجود واحده ذات مراتب متعدد مشککه.

اگر به دست قول نهایی صدرا دهید می شود: وجود حق سبحانه و مابقی می شوند تجلیات حضرت حق. صدرا با قبول وحدت شخصیه رسیده به جایی که باید بگوید موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است.

وقتی به اینجا رسیدیم، به این معنا نیست که موضوع فلسفه از موجود بماهو موجود خارج می شود. خیر موضوع فلسفه همان است اما به این سطح رسیده است.

بعضی از بزرگواران در ج ۶ اسفار ان واقعیت مایی که درست کرد و برهان صدیقین علامه و در اصول فلسفه و روش رئالسیم در مقاله ۱۴، این بعض می گویند: اگر این سبک طی شود موضوع فلسفه واقع بماهو واقع است و آن هم که خداست. یعنی موضوع فلسفه می شود حق سبحانه و بقیه جلوات او.

اگر این بیان گفته شود: اولاً باید بیان علامه را در ج ۶ تثبیت کرد. که امری بدیهی است و فطری، اگر همه این ها درست شد، می شود موضوع ما قرار بگیرد. اما من اینجور طرح نمی کنم و بیان علامه را نمی گویم بلکه بیان صدرا را می گویم که از تشکیک خاصی شروع کرده است بعد رسیده است به تشکیک خاص الخاصی و برای آن برهان آورده است. و با این سبک موضوع فلسفه می شود حق سبحانه. در عین حال این روش فلسفه است نه عرفان نظری. چون روش برهانی دارد.

اگر کسی با این روش به اینجا رسید تقریباً موضوع فلسفه و عرفان یکی می شود فقط تفاوت در روش هست.

این ها را باید بدانیم که بعضی از مطالبی راجع به موجود بماهو موجود می دانیم، باید بعضی از مباحث دیگر هم در آن مطرح کرد.

بحث های کلان فلسفی چقدر مباحث نظری را رنگ می زند. چرا که فیلسوف با این ها نفس می کشد. مثلاً کسی اگر تشکیک مفهومی مشائی را داشته باشد چقدر اثر می گذارد در نگاهش به مباحث.

موضوع شیخ اشراق شیئی و ماهیت است. حتی ایشان نور را ماهیت می داند. ماهیت از آن جهت که عینیه است که همان موجود بماهو موجود است.

بررسی راه های پیشینی فلسفه

تقریباً فهمیدیم که علامه بحث واقعیت را کرده است، کار علامه تقریباً تمام شده است. راه پیشینی ایشان چی بود؟ وراء ما در عین حال که واقعیاتی هست خطای ما هم واقعیاتی است.

دقت در بیان پیشنی علامه، ایشان می داند که باید از خواص موجود شروع کرد اما از خطای در موجودات شروع کرد. اول مساله را خطا قرار داد و از طریق آن آمد بحث خطای در موجودیت و وحدت و کثرت و خواص موجود باید بحث کرد. این بحث پیشینی علامه است. ظاهرا در مقاله در باب اصالت الوجود اصول فلسفه و روش رئالیسم شروع کرد. به نظرم این راه خوبی است اما می خواهیم بررسی کنیم راه پیشینی دیگری هم داریم یا خیر؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۱ / ۲۲، ۷، ۱۳۹۲ / ۸ ذیحجه / دوشنبه

ما با قبول واقعیات که گفتیم من هستم و واقعیات وراء من هم هست، با یک دسته از واقعیات روبرو شدیم که یقینی و مسلم است.

سوال: ما به هر واقعیتی که نگاه م یکنیم می بینیم که جهات متعدد دارد. این جهات متعدد همه متن واقع اند یا یکی از این ها متن واقع است؟ من که واقع را دیدم و از این واقع چندچیز رسید، این چند چیز و چند جهت که به من رسید چند تا واقعیت است یا یکی؟ اصلا پرسش از اصالت و واقعیت وجود و ماهیت از همینجاست.

این واقعیات چه نسبتی با هم دارند؟ نسبت تباین؟ یا یک نحوه اشتراک دراند؟ سوال رفته است روی واقعیات ها. عنوان واقعیت هیچ چیز دیگری را اضافه نمی کنیم.

به تعبیر دیگر پرسشی از که اصالت وجود و ماهیت یا تشکیک روبرو هستیم همین است.

نسبت این واقعیات چه جور است داریم چه کار می کنیم؟ می خواهیم به عنوان واقع از این هاسوال می کنیم. پرسش هایی از واقع در این باب.

مسائل اولیه فلسفه چگونه به دست ما می آید؟ مقدمه اول ما که علامه گفته بود قبول واقعیات بسیار بود. اما اگر کسی در فلسفه واقعیت ما را اثبات کند باید خیلی جلوتر برود تا این سوالات را بتواند مطرح کند.

من مطلب را دارم به شکل پیشنی مطرح می کنم.

سوال دیگر: این واقعیات که الان داریم می شود این واقعیات از چیز دیگری پدید آمده باشد یا این که خود پدید آمده اند؟ این ها خودبخود بودند یا مبدأی این ها را پدید آورده است؟ این می شود اصل اندیشه وجوب و امکان است. خودبخود بودن و نبودن.

تا این را می گوئید می شود بحث وجوب و امکان: تا اشیاء از دیگری پدید آمده اند می شود اندیشه علیت و آن که به وجود آمده است اندیشه معلولیت.

این سوالات با حفظ همان فضای وقوع و واقع است. حتی علیت طبیعی با شکل خاص را ما مطرح نمی کنیم.

سوال دیگر: این واقعیات از اول بودند یا خیر؟ آغازی داشتند یا خیر؟ که بحث حدوث و قدم شکل می گیرد. از آغاز بودند یا بعداً پدید آمده اند؟

سوال دیگر: این واقعیات آیا مقدم بوده اند یا مؤخر؟

سوال دیگر: یک نحوه سیوررت در واقعیت که از واقعیتی به واقعیتی، آیا تحول واقعیت است یا امتداد واقعیت است یا این واقعیت چی می شود؟ آیا تبدل واقعیت است کون و فساد، امتداد واقعیت است که حرکت باشد،

همین طرح یک سوال فلسفی است.

سوال دیگر: این واقعیات را می فهمیم و از آن ها یک مفهومی داریم، این مفهوم چه نسبتی با واقعیات دارد؟ که بحث وجود ذهنی است که چه نسبتی دارد.

سوال دیگر! واقعیات هایی که داریم محدودند یا نامحدود؟ تا این را مطرح کردید می شود بحث از وجود متناهی و غیر متناهی را مطرح کرد. که اگر غیر متناهی را اثبات کنیم می شود انقلابی در بحث های فلسفی ایجاد کرد که غیر متناهی همه متناهی ها را در خودش هضم می کند و وراء نمی گذارد.

۱ - که باید جداگانه توضیح دهیم.

۲ - که فی الجمله در فلسفه داریم که می توان به مباحث فلسفه اضافه کرد. همچون سوال از وجود ذهنی که ابتدا مجملاً گفته شد و بعد مفصل به آن پرداخته شد.

این ها همه رفته است سر واقع بما هو واقع.

سوال دیگر مثل سوال قبل که خیلی در مباحث فلسفه مفصل مطرح نشده است:

وجودهایی که داریم تقدر دارند. آیا هر وجودی باید تقدر داشته باشد یا این که می شود بدون تقدر باشد. که می شود این سوال: الوجود اما معنوی او صوری؟ مثلا درخت کلی تقدر دارد یا خیر؟ اگر بگوییم داریم، نسبت آن درخت کلی با این تقدرها چیست؟ این همان بحثی است که معنی خودش را چطور به صورت متقدرها در می آورد.

سوال دیگر: ما واقعیت های خاصی داریم که واقع است اما چه نحو واقعی است؟ ما وجود اجسام را دیدیم، نحوه وجود این ها چیست؟ وقوع این ها چگونه است؟ وقوع این ها مثل وقوع نفس ماست؟

ما یک دسته از اعتباریات داریم، که یک امر وجدانی ماست که داریم و دقیقا هم نمی دانیم چیست؟ اما احساس می کنیم که یک شکل خاصی است. اما چه نحوه ایست؟

نگاه به واقعیت های خاص از جهت نحوه وجودش؟

دسته جات واقع چگونه است از جهت واقع؟ مثلا نحوه وقوع جامعه چیست؟ نحوه وقوع شانسو بخت چیست؟

تفاوت طرح ما با طرح علامه

یک دسته از پرسش ها را مطرح کردیم ام چه فرقی با بیان علامه دراد:

بیان علامه: ما یک دسته از اموری که داریم و برخی از آن ها را دیدیم که خطا دارد لذا باید برگردیم روی خواص وجود بحث کند که این خواصش چیست تا بتوان پی به واقع برد.

اما ما اینجور بحث نکردیم بحث را بردیم روی مقدمه اول و پرسشهایی که از واقعیت به وجود آمده است. پرسش هایی که از واقع بماهو واقع طرح می شود را پیگیری می کنیم.

به لحاظ پیشینی درست است طرح این سوال ها.

این راهی که مارفتیم از اول رفته است در واقعیت های متعدد،

برای چه این را گفته ایم:

بعضی ها تصویر ندارند از این که فلسفه را می خوانند که بحث فلسفه رفته است روی واقع بماهو واقع. این طرح ما این تصویر را درست کرده است که چطور رفته است روی واقع بماهو واقع.

برای بنده خیلی اهمیت دارد که دوستان تصویر از این که موضوع فلسفه واقع بماهو واقع است و این که بحث از اعراض ذاتیه این واقع بماهو واقع است را چرا داریم.

حال تمام مباحث واقع همین چیزهایی است که در بدایه و نهای خواننده ایم؟

کسی که این شامه را پیدا کند دارد تفلسف پیدا می کند.

بعضی ها در فلسفه غرب می گویند: این خیلی تجردی می شود و به درد نمی خورد.

در حالی که نمی داند که پایه تمام بحث های بعدی است. چرا که تا شما اینجا تصویر نکنید، در بحث های فیزیکی هم دارید خودتان را به فضای فلسفی می کشانید.

از طرفی گیرم که تجریدی باشد اما واقعی هست یاخیر؟

با این بحث ها شما می توانید بدانید که بحث هایی که فلسفه نفس داریم چه مقداریش فلسفی است و تفاوت و فاصله آن با روانشناسی نفس چقدر است.

مشاء نفس را جزء طبیعیات قرار می دهد اما صدرا آن راجزء الهیات بالمعنی الاعم و فلسفه قرار می دهد. چرا؟ چون نحو من الوجود

جالب است علامه وقتی به بحث اصالت الوجود رسید می گوید همان واقعیت ما است که این گونه به ذهنمان آمده است.

باید یک متن علامه این مقدار را بخوانیم. فقط می ماند که یک بررسی تاریخی در مورد علم فلسفه و موضوع فلسفه داشته باشیم که یک پرتو افکنی شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخچه فلسفه

میدانیم فلسفه از یک جهت با انسان آغاز می شود تا انسان صحبت می کند از مبدأ هستی یا آغاز خود و پایان هستی، طبیعتا افتاده است در کار و فضای فلسفی. اما این که آیا به شکل فلسفی پاسخ می دهد یا خیر بحث دیگری است. که به صورت جدلی یا مغالطی باشد.

طبیعتا از قدیم الایام راه هایی برای پاسخ دادن به این سوالات بوده است. که یک دسته از ظرفیت ها عقلی و یک دسته از ظرفیت های شهودی هم وجود داشت. علاوه بر این که ظرفیت های خطابی و جدلی هم وجود داشت. در کنارش این دو ظرفیت هم وجود داشت که عقل و شهود بوده است.

شما اگر به حکمای ایران و فلهویون که حکمای یونان اشتیاق داشتند اندیشه حکمای ایران را بشناسند. قبل از آن ها حکمت فیثاغورث در اندیشه هایی که پدید آورده است که بخشی از آن دست ایران و بخشی دست یونان.

اندیشه های حکمی چینی، که اندیشه های تائوئیسم

برای ما که واضح است تا حضرت آدم آمد که بحث توحید مطرح شده است. طبیعتا اندیشه های ناب ماورائی نیز شروع شده است. خواه از راه شهود و خواه از راه عقل. انبیاء که راحت وصل بودند و می دیدند و گفتند.

حتی ما قایلیم که بعدش به حضرت ادریس می رسد برای خودش حسابی دارد.

الان کتاب هیای درباب تائویزم وجود دارد و حرف هایی در مورد حکمت ایرانی وجود دارد.

بله تاریخ غرب را معمولا از این ها شروع نمی کنند و از طالس ملطی شروع می کنند. در حالی که محققین این ها میدانند که اصلش از ایران و یونان بوده است.

تا رسید به دوره سقراط و افلاطون و ارسطو. که پیش از این ها دروه هایی شکل گرفته است.

دوره ای که این ها وارد شدند دوره ای بود که سوفسطایی ها بودند. رجوع کنید به تاریخ فلسفه کاپلیستون.

یک دسته بحث هایی قبل از سوفسطائی ها فی الجمله وجود داشت در فضای غربی و یونانی و پیش از یونان که شخصیت هایی مثل طاليس ملطی و... که غربی ها آغاز فلسفه را از این ها می دانند. به نظرم تاریخ فلسفه غرب دقت بیشتری به خرج دهند که پایه های دیگری هم دارد و محققین خودشان هم می دانند ولی تبیین نکرده اند.

این پیشینه یک دسته از ظرفیت های عقلی را به وجود آورد که در کنارش بحث های خطابی و جدلی وجود داشت.

فیثاغورث

بنده درباره فیثاغورث قایل نیستم که ایشان در فضای جدلی پیش رفته است بلکه به نظرم پشتوانه های شهودی داشت و برای خودش فضای خوبی درست کرده بود. در متون ما هم هست که از پیروان حضرت سلیمان بوده است. هر نبی ای که می آید یک شور عقلی را ایجاد می کند و نیازی ندارد که پیرو آن نبی هم باشد.

رسید به دوره سوفسطای ها که یک بازاری درست کردند و ادبیات جدیدی پدید آوردند.

آن کسی که آمد مقابله کرد و در فضای معقول تر سفر کرد، البته عمدتاً سقراط در فضای اخلاق سیر کرده است.

افلاطون

تا رسید به افلاطون، یک دلیلی که ایشان نوع کتاب هایش به صورت گفتگو است به این خاطر است که آن فضا فضای ادبی است که او با نوشته هایش می خواست این فضای گفتگو را بشکافد و به حقیقت برساند.

افلاطون خیلی از اندیشه ها را گفت ولی چهره بارزش شده است بحث مثل. در بحث های سیاست و اخلاق و... حرف هایی دارد اما در فضای فلسفی عمده بحث هایش مثل است. در کنارش خیلی از بحث ها را در لابلاي آثار افلاطون می شود پیدا کرد.

این که در سنت ما افلاطون را الهی می دانند بی دلیلی نیست، فضای شهودی و بحثی دارد. گرچه بعضی او را منکر خدا هم می دانند که بنده قبول ندارم.

افلاطون را بسیار با اهمیت را تلقی کنیم همچون فیثاغورث.

اما بعد که فلسفه به دست اسلام رسید و بحث های ارسطو شکل گرفته است او کم کم فروغ شده است. تعجب می کنیم که بحث های عجیبی را دارد. مثلا بحث های معقول ثانی که الان برای ما مطرح است را ایشان دارد. خیلی از بحث های فلسفی دیگر را هم در لابلای آثارش دارد.

با یک زحمت آدم گاهی باید حدود ۲۰ صفحه بخواند تا بتوان حرفی را از او در آورد.

در کارهای ایشان نکات مهمی است که قابل دقت عقلانی است که با پشتوانه های شهودی هم هست.

ارسطو

بعد از افلاطون نوبت به ارسطو رسید که او کاری کرد که تقریباً فلسفه ای که ما الان با آن مواجه هستیم شکل گرفته است. گرچه فاصله گرفته است مثلاً مثل را قبول ندارد اما از استادش خیلی استفاده می کند.

یک کار مهم او این است که منطق را سامان داد. نمی گویم که منطق را ایجاد کرد، ولی کسی که سامان مند و به شکل یک علم منطق را درست کرد، ارسطو است.

منطق صوری ۹۵ درصدش از ارسطو است. البته از او هم نیست و توسط او سامان یافت. در کنارش کتاب برهان هم نوشته است که مربوط به ماده منطق است.

چیزهایی که او می گوید بسیار حساس و مهم بوده است. که توانسته در ذهن ها رسوخ پیدا کند. با بحث های او فلسفه سامان اولیه اش را یافته است. با سامان دادن منطق مباحث ابتدایی فلسفه نیز سامان یافت.

مثل غزالی شمشیر را از رو بسته بود که بساط فلسفه را برچیند و کلام را این گونه جلوه دهد که بوعلی از یونان گرفته است. اما در آخر گفته است: کلام ما جدل است و این فلسفه ای که شما آوردید ما را به واقع نمی رساند و در حقیقت برهانی نیست.

این یعنی: اگر متکلم هم قرار است به واقع برسد باید بیاید در این فضا سفر کند.

فخر رازی هم از آن منتقدین به نام است. آنجا هم فخر رازی قبول می کند که راه برهان است اما مشاء برهانی عمل نکرده است. گرچه خودش در مسیر برهانی قرار نگرفته است.

تنها کسی که کلا ایستاد و جنگید ابن تیمیه است که کلام و فلسفه و منطق و... را می کوبد. و جالب است که برای نفی قیاس از شکل اول استفاده کرده است. چون متوجه بود که اگر الف را قبول کند ادامه دارد. قبول برهان یعنی پذیرش فلسفه.

کاری که ارسطو کرد در کتاب برهان، آنجا چند مساله مهم را مطرح کرد: هر علمی موضوعی دارد و مسایلی. موضوع چه ارتباطی دارد با علم. مسایل چه ارتباطی با موضوع دارد. خودش یک فضایی را پدید آورد که باید در آن فضا سیر می کرد. ایشان بر اساس همین مساله که منطق را نوشت و برهان را نوشت، مجبور شد که در هر علمی این کار را بکنند.

ایشان در طبیعیات خیلی ماهر بود، مجتهد در زمان خودش بود در علم طبیعیات. ناگفته نماند که ایشان در تمام علوم زمان خودش مجتهد بوده است. هم سیاست، ریاضی، منطق، فلسفه، و...

این سبب شد که بیاید بررسی کند این کارهایی که افلاطون و فیثاغورث انجام داده است در چه فضایی است؟ ایشان دید که در فضای علم فلسفه است. فلسفه ای که وجود داشته است.

برهان ارسطو بهره اشراقی اش کم است و بیشتر از سبک استدلالی استفاده کرده است.

این سبب شد که ایشان کتابی بنویسد به نام مابعد الطبیعه. که اوایل اسلام ترجمه شد توسط اسحق بن حنین. که ابن رشد هم شرح کرده است. اولاً متن و ترجمه عربی متافیزیک ارسطو است به اضافه شرح ابن رشد. که آقای شرف الدین خراسانی هم کتاب ارسطو را به زبان فارسی ترجمه کرده است.

با آمدن کتاب مابعد الطبیعه ما با یک چیزی روبرو می شویم به نام علم فلسفه. با همه دغدغه هایی که ارسطو دارد: موضوع علم فلسفه چیست؟ دقایق و لوازمش چیست؟

تاریخ کتاب مابعد الطبیعه

این کتاب در حقیقت درس ارسطو است برای شاگردان و گاه به نظر می رسد که تقریراتی است که دیگران کرده اند. گاه به نظر می رسد که نت گرفتن هایی است که از ارسطو انجام گرفته است. بعداً سامان یافته است. ارسطو یک درسی داد برای شاگردانش به نام متافیزیک.

تلاش ارسطو چند جانبه است: یک دسته از موضوعاتی است که باید پردازد. یک دسته هم تثبیت آن علم. تک تک این ها را می خواهد پردازد.

کارهای ارسطو در کتاب مابعد الطبیعه

ایشان فلسفه و حکمت را دو قسم می کند: نظری: غایتش شناخت واقع آن گونه که هست. عملی: تحلیل های عقلانی برای این که چگونه عمل کنیم. (ص ۴۸ از متافیزیک شرف الدین خراسانی)

این اندیشه را که دارد بعد تقسیمی دارد: حکمت نظری را تقسیم می کند به: الهیات(فلسفه) طبیعیات و ریاضیات. (ص ۱۹۵)

«بنابراین فلسفه های نظری بر سه گونه اند: ریاضی طبیعی الهی.»

در ص ۳۶۴:

«بدین سان روشن می شود که سه گونه از دانش های نظری وجود دارد: ریاضی طبیعی الهی.»

(کسانی که می خواهند الهیات شفا را بخوانند حتما کتاب متافیزیک ارسطو را بخوانند. کتاب مابعد الطبیعه ارسطو جلوی چشم بوعلی است و دارد می نویسد. جالب است که ابن رشد بحث هایی که از ارسطو آورده است بعد می گوید غلط ابن سینا. که اشاره به اشتباه ابن سینا می کند. البته معمولا بوعلی کار ارسطو و فارابی هر دو جلوی چشمش است. بخوانید و همراهش ببینید که بوعلی چه کار می کند. ببینید که ساختار چقدر فرق می کند. در مابعد الطبیعه ساختار پراکنده است اما در کتاب بوعلی نظاممند شده است. بوعلی می گفت: کسی را می شناسم که اول کلاس رفت و بعد خودش خواند و با استاد پیش رفت و خودش به جایی رسید که منظور خودش است.

سعی کنید همراه استاد خودتان خون دل بخورید و حل کنید که سبک علامه طباطبایی است.)

حکمت عملی هم تقسیم کرده است به: سیاست، تدبیر منزل و اخلاق.

که در همه این ها بحث هایی دارد همه جا قلم زده است و همه جا هم نظر دارد. از سبک کارش مشخص است که فلسفه خوانده است و بعد از آن رفت طبیعیات غلیظ خواند.

اما بحث های فلسفی ارسطو

کتاب دوم یا آلفای کوچک یا الف کوچک: فصل یکم: فلسفه چونا شناخت حقیقت.

که ابتدائاً می گوید فلسفه جزء علوم نظری است.

تا می رسد به کتاب سوم که: بتا است.

پرسش های پانزده گانه ای را در فصل اول ذکر می کند و بعضی از این ها مهم تر است و بعد سعی می کند که این ها را پاسخ دهد. که منظورش این است که نیاز به دانشی هست که در مورد موجود و واقع و پاسخ دادن به این سوالها بحث کند.

سوال چهارم: آیا باید گفته شود که فقط جوهرهای محسوس وجود دارند یا غیر از این جوهرهای دیگری هم وجود دارد یا نه؟

آیا واحد یا موجود

کتاب چهارم گاما یا ج: اصل فلسفه شروع می شود.

که موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است.

«دانشی است که به موجود چونا موجود و متعلقات و لواحق بخودی خود آن نگرش دارد. اما این هیچ یک دانش هایی نیست که پاره دانش محسوب شود [یعنی علوم جزئی] چون هیچ یک از این دانش ها موجود چونا موجود را در کلیت آن بررسی نمی کنند، بلکه ... بنابراین ما باید نخستین...»

این که بوعلی م یگوید ما باید علل قصوای موجود بماهو موجود را پیدا کنیم که بعد دچار مشکل می شود.

کتاب ششم اپسیلون: ص ۱۹۳

«آشکار است که ما در پی مبادی موجودات چونا موجود برآمدیم ... به طور کلی هر دانشی و اندیشه ای عقلی.. خواه به روشی صادق... اما همه دانشها فلان موجود یا فلان جسم را مشخص می کند و علل آن را بررسی می کند اما نه موجود بطور مطلق یا موجود چونا موجود. پ»

بعد توضیحی دارد که در ص ۱۹۵ هست.

ص ۹۲ و ۹۳ ذیل کتاب چهارم کتاب گاما

«اکنون از آنجا که این چیزها انفعالات و عوارض واحد... نه عوارض موجود چونان عدد ... به همین سان موجود چونان موجود نیز دارای عوارض خاصه ایست که فیلسوف باید حقیقت آن ها را جستجو کند... موجود بماهو موجود را می شود از سه منظر نگاه کرد: از راه برهان و از راه جدل و از راه سفسطه. این ها علم نیست آنی علم است که از راه برهان باشد.»

ص ۳۵۴: کتاب یازده فصل ۴

«اما از آنجا که ریاضیدان نیز... پس کار فلسفه نخستین این است که مبادی اولی آن را بررسی کند. اما در فلسفه درباره اشیاء جزئی از آن حیث که دارای عوارض شخصی است نمی پردازد. ... طبیعیات بحثش موجود جسمی از حیث تحرک است.»

اما تحلیلی دارد جناب ارسطو از این بحث:

یک طرحی دارد که علوم سه گانه نظری: طبیعیات و ریاضیات و الهیات. این ها دارند چه چیزی را بررسی می کنند:

حرف این است: آنی که درباب طبیعیات است موضوعش مربوط به ماده. موضوع ریاضی مربوط به ماده نیست ولی عملاً درماده پیدا می شود. اما دسته ای از موضوعات هست که مفارق از ماده است که این سبب می شود تعبیر شود به الهی. که مجرد از ماده است. ما از آن تعبیر می کنیم به الهیات بالمعنی الاعم. که دایر مدار جسم نیست. اما از جسم بحث می کند از باب نحو من الوجود است.

لذا از فلسفه متعارفی که الان می شناسیم ارسطو تعبیر می کند به فلسفه اولی و نخستین و فلسفه الهی. چون از موضوعاتی بحث می کند که مفارق از ماده است.

بعد تأکید می کند: آن موجود جوهری نامتحرک اول و محرک نخستین یقیناً چنین چیزی واقعی ترین موجودات است. چنین چیزی را چه علمی باید تکفل کند جز علم الهی مفارق. مثل این که ارسطو تمام همتش را قرار داده بود که خدا را اثبات کند. کتاب دوازدهم مخصوص اثبات محرک اول است. که این کتاب دوازدهم را اول نوشته است و بعد آخر قرار داده است.

در لابلای کتاب بعضی از صفات خدا را گفته است: ازلی و ابدی بودن و لذت و بهجت و...

ایشان از محرک اول به عنوان جوهر مفارق و ... بعده عقول دهگانه ای که گفته شده است را دارد و بعد عالم ماده.

ص ۱۹۳

(۰)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۳ / ۱۳۹۲،۷،۲۷ / ۱۳ ذیحجه / شنبه

علمی مثل ریاضیات و... از یک دسته اصولی استفاده می کند که به عنوان مبنی استفاده می شود. که چنین اصولی در علمی به نام فلسفه باید اثبات شود تا در ریاضیات به کار رود.

در ص ۹۵ متافیزیک

ترجمه شرف الدین خراسانی فصل ۳

«ریاضیات اصول بدیهی نامیده می شود و نیز در مورد جوهر بررسی کند، آشکار است که بررسی درباره این اصول بدیهی کار یک دانش آن هم دانش فیلسوف است. ... که برای همه موجودات معتبرند نه فقط برای یک جنس معین ویژه جدا از سایر اجناس ... زیرا متعلق به موجود چونان موجود است. .. بنابراین از آنجا که یک دست علوم بدیهی... بررسی آن ها وظیفه کسی است که به دنبال موجود چونان موجود است....»

ص ۹۷ درباره اصل عدم تناقض... این استوارترین همه اصل هاست. چنین چیزی را فقط باید در علم فلسفه بررسی کرد» بعد آیا فلسفه بررسی می کند به عنوان یک تنبیه یا استدلال می کند؟ ارسطو بحث نکرده است و در جای خودش باید بحث کنیم.

ص ۳۵۴ بحث اصول متعارف نیز رجوع شود.

محرک نخستین نامتحرک که برای همه متحرک ها ه

در رساله لامدا(کتاب دوازدهم) این کتاب را پیش از خیلی از کتاب ها نوشته است و بر اساس ترتیبی که شاگردان و شاگردانشان داده اند در مرحله دوازده قرار گرفته است.

یک جوهر نخستین ازلی جاودان غیر متحرک داریم که در واقع ورای ماده و مادیات می شود، چنین چیزی را کدام یک از علوم برعهده می گیرد؟ فلسفه، نه ریاضی و نه علوم طبیعی.

چرا ایشان از علم فلسفه تعبیر می کند به علم الهی، که تعبیر می کند مفارق از عالم ماده. که الهیات بالمعنی الاعم است. که در ضمن آن هم باید از خدا بحث کند.

ص ۱۹۵

«این ها مفارق از ماده اند. لفظ الهی را که به کار می برد، یک بسترش برای افلاطون است که الوهیت یعنی مفارق از ماده و اعتنا کننده به ماده. حال که این است یقیناً خدا هم از این هاست. یک طرحی می دهد در فرق بین فلسفه و ریاضیات می دهد که بعدها آمده است در الهیات شفای بوعلی در مقاله اولی، که طبیعیات در ماده اند چون تحرک دارند، ریاضیات با این که مادی نیستند ولی موضوعشان در ماده است و جدای از ماده نیست مرحله سوم: موضوعاتی داریم که به نحوی است که نه در ماده اند و به نحو ریاضی که چنین چیزی را موضوع علم الهی می دانیم.»

فصل ۱ از اپسیلون ص ۱۹۵

«اما چیزی هست که همیشگی نامتحرک، و جدای از ماده است... نه کار دانش طبیعی است و نه کار ریاضیات بلکه کار دانشی است که بر هر دوی آن ها تقدم دارد زیرا دانش طبیعی با چیزهای... برخی از شاخه های دانش ریاضی... بلکه در ماده اند... اما دانش نخستین^۱ به چیزهای جدای از ماده^۲ و نامتحرک می پردازد... بنابراین فلسفه های نظری بر سه گونه اند: ریاضی طبیعی، الهی. زیرا یقینی است که اگر الوهیت در جایی وجود دارد در طبیعی^۳... اکنون اگر یک جوهر دیگری در کنار.. در آن صورت دانش طبیعی^۱ می

۱- فلسفه اولی

۲- اندیشه مفارق.

۳- البته ایجاد در کار ارسطو به این نحو نیست و فقط به نحو علت غایی قایل است آن گونه که از آثار به دست ما رسیده است. ولی در مورد ارسطو که می گویند صدور را نگفته است و در آثار فلوطین و نو افلاطونی ها گفته اند و در آثار افلاطون نیست، به نظرم در آثار افلاطون هست و فراوان و بسیار هست و نباید تردید کرد.

توانست دانش نخستین شود. اما اگر یک جوهر نامتحرک وجود دارد پس جوهر مقدم است و دانش آن فلسفه نخستین است. زیرا نخستین است و وظیفه آن بررسی در مورد موجود چونان موجود است....»

تعجبم این است که ارسطو در کلاس های افلاطون بوده است چرا احساس می کند مثل همه اش مفهومی است. و بیخود افلاطون و سقراط این ها را به عنوان حقایق ماورائی در نظر گرفته اند. چون آن چیزی که از افلاطون شناختیم با سنت نوافلاطونی خیلی مباحث خوبی دارد. چرا از فلسفه اشراقی دست کشید، چرا فقط بحثی شد نمی دانم؟ ولی در عین حال که جوهر متحرک نامتحرک را که اثبات می کند در حقیقت تنش به تن افلاطون خورده است و استفاده کرده است و این ها را منعکس کرده است. عجیب است که به شدت با فضای اشراقی فاصله گرفته است و بی مهری کرده است و فقط یک خلسه از او نقل شده است.

ص ۳۶۴ و ۳۶۶ و ص ۳۴۷ هم رجوع کنید.

«آیا باید وجود جوهرهای مفارق را... اما اگر مبدأ مطلوب کنونی ما

ص ۳۴۸

«زیرا چنین می نمایاند که یک چنین جوهر و مبدای^۳ وجود دارد و تقریباً...»

ص ۳۵۴ بحثی در همین زمینه دارد

«ابتدائاً می گوید که فلسفه نخستین به اصول مشترک می پردازد... اما فلسفه درباره اشیا جزئی... اما گفتیم که دانش نخستین با این چیزها از آن حیث سر و کار دارد... که موجودهایند. یعنی فقط خدا را بررسی می کند یا غیر خدا را هم بررسی می کند؟»

کلا فلسفه به مباحث کلان می پردازد.

۱ - بالمعنی الاعم نه فیزیک امروز.

۲ - گویا ارسطو متافیزیک را مطرح کرده است فقط برای خدا.

۳ - وجود حق تبارک و تعالی

ص ۳۵۱

«از آنجا که دانش فیلسوف به موجود بماهو موجود می پردازد اما موجود به... هر موجود از آن جهت موجود نامیده می شود که یک .. ملکه ای... در پایان نتیجه می گیرد که ما باید در فلسفه از موجود بماهو موجود بپردازیم.»

ص ۲۰۷ و ۸۹ و ۱۴۵ و ۱۴۶ رجوع کنید. درباره موجود بماهو موجود

از طرفی می گوید موجود بماهو موجود شامل جوهر هم می شود

ص ۱۵۶ نیز رجوع کنید.

ص ۲۱۷ بحث مشترک معنوی بودن وجود را مطرح می کند.

بعد این مساله را مطرح می کند که باید بحث از عدم بکنیم یا خیر؟ که می گوید باید از معدوم هم بحث کنیم چون هر دانشی درباره هر موضوعی بحث می کند از مقابل آن هم بحث می کند و اساسا فلسفه بحث مغایر و مقابل را دارد. لذا مقابل وجود عدم است و مقابل واحد کثیر است و...

در این مورد ص ۹۱ و ۸۹ و ۹۳ و ۹۴ که در ص ۹۱ معنای فقدان و عدم را توضیح می دهد که چطور مقابل موجود می شود.

ایشان با این دسته بندی هیای که کرده است:

پس ما سه نوع علم نظری می توانیم داشته باشیم: ریاضیات که به کم می پردازد ک هامور غیر مادی است که می تواند در ماده باشد و طبیعیات که در مورد مادیات که دانشی که... در مورد تفاوت این سه به ص ۱۱۲ رجوع شود.

ص ۳۵۴ و ۳۶۴

« اما از آنجایی که دانشی هست که موجود از آن جهت که مفارق است باید بررسی شود.... بدین سان روشن می شود که سه گونه از دانش های نظری وجود دارد»

ص ۱۹۵ و ۸۷ و ۸۸ و ۳۴۴ و ۳۴۵.

تا به حال گفتیم که ارسطو فلسفه را سامان داد.

افلاطون

افلاطون چندجا به آن پرداخته است که یکی از آن‌ها در رساله سوفیست است که این رساله خواندنی است. که هدف گرفته این که بگوید حقایق واقعی داریم. بحث موجود و معدوم را دارد و بحث این که ما خطای در اندیشه داریم را توضیحی می‌دهد. این رساله جزء آخرین کتاب‌های افلاطون است. و بسیار ماهرانه و ادیبانه و به جد فلسفی اصل اندیشه سفسطه را رد کرده است.

من جای شما باشم تمامش را امروز می‌خواندم.

بعد می‌گوید: می‌بینید ما عملاً آمدیم سوفسطایی را رد کنیم سر از موجود در آوردیم و موجود همانیست که فیلسوف به آن می‌پردازد.

رساله سوفیست ج ۳ از آثار افلاطون که آقای محمد حسن لطفی ترجمه کرده است از زبان آلمانی به مدد برخی از ترجمه‌های دیگر انگلیسی و فرانسوی سر زده است، رساله سوم آن سوفیست است ص ۱۴۶۹ شروع می‌شود تا ۱۵۵۵ که اصل رساله است.

رساله سوفیست ص ۱۵۱۹

بیگانه که مرادش سقراط است.

«باشنده [موجود] کوچکی هم هست که فاقد تن است. اکنون که این را پذیرفتند باید بگویند که خصوصیتی است که در این و آن باشنده که دارای تن است مشترک است؟»

در ص ۱۵۲۰: می‌گویید: به واسطه در هستی راستین... ص

۱۵۲۴: پس باشنده بر حسب طبیعتش (موجود فی حد ذاته) نه ساکن است نه متحرک...»

این‌ها را خواندم برای این که فضای موجود درست شود.

ص ۱۵۲۸: «بیگانه: چون تصدیق کردیم که مفهوم‌ها هم از حیث امکان... کدام مفهوم‌ها با... نباید دانش خاصی باشد که بگوید چرا بعضی از حقایق ارتباط دارند و بعضی‌ها ندارند؟... تئتوس که آن کسی است که با بیگانه (سقراط) همراهی می‌کند... به دانش آزادمردان برخورده ایم و چنین می‌نمایاند که در جستجوی

سوفیست نخست فیلسوف را یافته ایم!... مقصودت را نفهمیدم، مگر جدا کردن مفهوم ها به حسب انواع... جزئی از دانش دیالکتیک نیست!.. ولی امیدوارم گمان نخواهی برد جزآن که از راه درست به فلسفه می پردازد... سوفیست به تاریکی نیستی پناه می برد... ولی فیلسوف بر خلاف او باروش خردمندانه سرگرم تحقیق در ایده هستی (باشنده) می باشد. «

این بحث ایشان چون در لابلای حرف ها گم میشود

فرق بین فلسفه و ریاضیات و این که ریاضیات یک دسته اصول اولیه دارد که خودش اثبات نمی کند و در جای دیگر اثبات شود، در کتاب جمهوری ج ۲ ص ۱۱۲۶ تا ۱۱۲۸. و ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸ که به همین مباحث می پردازد.

همینجا توضیح می دهد: معمولا کسانی که باید سیاست مدار بودند باید فیلسوف حقیقی بشود تا بتواند بر جامعه حکومت کند. چون تا سعادت جامعه را ندانیم نمی توان حکومت درستی بر جامعه داشته باشیم.

باید فلسفه خواند یعنی با مثل آشنا شویم و بلکه باید آن خیر اعلی که اینجا تعبیر کرده است به خوب، که افلاطون مثل را به خدا بر می گرداند. باید شهود کنند خیر اعلی را. که باید این را ببینند و فیلسوف کارش این حقایق کلان است.

دانش برتر، عالی ترین دانش.

ص ۱۱۲۶ و ۱۱۵۱ و ۱۱۳۶ و ۱۱۱۴ و ۱۱۵۶ و ۱۱۵۵ و ۱۱۶۰ برترین دانش و ۱۱۶۱ و ۱۰۷۹ و ۱۰۸۰

پس پیش از ارسطو هم داریم کسانی را که فلسفه را مطرح کرده اند و حتی گفته شده که سایر علوم نیاز به فلسفه دارند. ولی نظام سامان یافته آن برای ارسطو است.

بسم الله الرحمن الرحيم

۱ - این عبارت خیلی مهم است.

۲ - افلاطون نوعا روشی را که پیاده می کند روش دیالکتیک است. که باید توضیح داده شود که ابتدائا ذات مفهومی است و به رساله سوم تاسوعات فلوطین که بحث دیالکتیک که در آخر می گوید: از راه شهود درونی نسبت به حقایق آن گونه که ما شهود حسی می کنیم. در بحث خیر اعلی در اندیشه افلاطون بحث نیل به خیر اعلی مطرح است که بحث شهود است.

دیالکتیک یکی از روش های فلسفی است که نوعا در کار افلاطون غلیظ است.

۳ - یعنی حقیقت و ذات موجود که به عنوان مثل در نظر می گیرد.

بعد از افلاطون و ارسطو کار افلاطون آمد در سنت اسلامی. اساسا در نهضت ترجمه، ترجمه هایی می شد ولی یک دسته از آن ها محوری شد برای فرهیختگان. بلکه در سنت اسلامی آن هایی ترجمه شد یا چیره شد که فضای توحیدی داشت. یعنی اینجور نبود که هر چی بیاید یا هر چه ترجمه شده است مورد استقبال قرار بگیرد عرض کردیم که ارسطو نگاه توحیدی را تثبیت کرد و واژه الهیات را به کار برد در مورد فلسفه. به ویژه آن چه که در سنت اسلامی آمد مباحث نوافلاطونی است که آمیخته فضای ارسطویی و بحث های نوافلاطونی است که فضای نوافلاطونی به شدت توحیدی است که حتی بخش هایی ترجمه نشده است که حتی فضای وحدت شخصی را دارا بوده است.

که همه به نام ارسطو ترجمه شده است که اثولوجیا به نام اوست در حالی که تاسوعات افلاطون است.

مسلمانان فرهیخته با این اندیشه ها سعی کردند شروع کنند.

اولین کسی که خیلی خوب شروع کرد جناب فارابی است.

فارابی

تلقی اش این نیست که ابتدا در یونان بود ابتدا در بابل و کلدانی و بعد در مصر و بعد در یونان و بعد در سُرّیانی و بعد به فضای اسلام راه پیدا کرد. درست است که برخی از غربی ها تلاش می کنند که فلسفه را غربی و یونانی بدانند. تشنگی افلاطون و ارسطو به پیشینیان خود ببینید. آن چه که فارابی مورد نظرش است که به ارسطو رسید شکل گرفت. فارابی کاری کرد که تقریبا راه باز شده است.

بوعلی: من کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را چهل بار خواندم و نفهمیدم. تا اینکه دست فروشی کتابی را به من فروخت دست بر قضا دیدم که اغراض مابعد الطبیعه ارسطو است.

بوعلی که این را خواند تازه فهمید که جناب ارسطو چه کار می خواهد بکند. این کتاب می تواند در فضای کار ما مفید باشد.

منشورات معهد تاریخ العلوم العربیه و ا

بعض رسایل الفارابی فی الفلسفه، در آنجا بعضی از رسایل فارابی را آورده است که رساله ۱۲ است که اصلش اغراض مابعدالطبیعه ارسطو است که کلش سه چهار صفحه بیشتر نیست.

اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو

افلاطون چه کار کرده است در علم الهی؟

آیا فلسفه الهیات بالمعنی الاخص است؟ نه منظور این نیست بلکه فلسفه بحث از موجود بماهو موجود دارد و از این هم بحث می کند و چرا؟ همه این ها را توضیح داده است. بعد یک گزارشی در پایان از دوازده مقاله آورده است.

کتاب الحروف ص ۳۱

«إذ كثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب و مضمونه هو القول في الباري سبحانه و تعالی و العقل و النفس و سائر ما يناسبها و أن علم ما بعد الطبيعة و علم التوحيد واحد بعينه.

فذلک نجد أكثر الناظرين فيه يتحير و يضلّ، إذ نجد أكثر الكلام فيه خاليا عن هذا الغرض [چون می گویند علم الهی به این معناست، قوه و فعل و حرکت و وحدت و کثرت و... که ربطی به مباحث الهی ندارد.]، بل لا نجد فيه كلاما خاصا بهذا الغرض إلّا في المقالة الحادية عشر (ة) منه التي عليها علامة اللام» (ص ۳۴، س ۸-۱۳). و قد ذكرنا فيما سبق (ص ۳۰ من هذه «المقدمة») قوله في العلم الإلهي و أنه ينظر أكثر ما ينظر في المقولات. و كتاب «الحروف» ينظر في المقولات نظر كتاب «ما بعد الطبيعة» فيها، و يفصل النظر في الأمور التي قلنا إن أرسطوطاليس لا يفصل النظر فيها في كتاب «المقولات» بل في كتاب «ما بعد الطبيعة»....

نقول: العلم الكلي هو ينظر في الشئ العام بجميع الموجودات، مثل الوجود و الوحده.

و العلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات، أو الموهومات. و يختصّ نظرها بأعراضها الخاصة بها، مثل علم الطبيعة...

بين وجود و وحدت آن قدر ارتباط است که بعضی آن قدر غلیظش کرده اند که بعضی موضوع فلسفه را وحدت دانسته اند.

۱ - که همان کتاب لامدا است.

علم ریاضی در وسط است طبیعی اول واعلای این ها علم فلسفه است. ریاضی چرا وسط است؟ چون یک مقدار تجریدش بیشتر است. بله در خارج به لحاظ قوامی به ماده متکی است ولی به لحاظ تعریفی متکی به ماده نیست.

یک دسته از بحث هایی در فلسفه هست که در طبیعیات هم هست مثل بحث علت و معلول و بحث وحدت و کثرت. البته وحدت از نظر ذاتش ربطی به ماده ندارد.

تعبیر به مفارق را ارسطو داشت و این علم را علم الهی دانسته است فارابی هم از این ادبیات استفاده کرده است. ولی مابعد الطبیعه را اینقدر غلیظ نکرده است که فارابی آن را پررنگ کرده است.

بعد از این توضیحات فارابی می رسد به علم سوم:

یک دسته هستند که گویا انوا از موجودات داریم که همان مقولات هستند. یک نوع جوهر داریم، یک نوع عرض داریم به اسم کیف، یا کمّ یا...

ثم فی لواحق الموجود.... و التشابه و التساوی و الموافقه و الموازاه... ثم [که نزدیک می شود به مبادی علوم. که مبادی علوم را هم در این علم داریم.]...

مقاله خامسه (اپسیلون که مقاله ۶ از کتاب ارسطو است)

در مورد فرق ذاتی سه دسته علم نظری است.

کتابی دارد فارابی که به نظرم بسیار مفید است به لحاظ تاریخی و اصطلاحات فلسفی به نام «رساله الحروف» است. در آنجا توضیح می دهد که چرا واژه هویت به کار می رود. در عربی هست نیست، بعد در عربی تبدیل شد به هویت. بعد در آنجا در مورد موجود هم توضیح های خوبی دارد.

با این متون هم اندیشه ارسطو به دست آمده و هم کار فارابی در این زمینه مطرح میشود.

جمع بین رأیین ص ۸۰ و ۸۱

توضیح می دهد که اصل فلسفه در مورد موجود بماهو موجود است که اولین کسانی که این کار را کرده اند

افلاطون و ارسطو هستند گرچه این اندیشه قبل از این هم بوده است. (۱)

در فصول منتزعه ص ۵۲ و ۵۴ و ص ۹۸

بحث می کند که علم فلسفه بحث از علل قصوی که علل اربع هستند.

(۱)

و بعد در ص ۶۱ تعبیر می کند به

«افضل علم لافضل موجودات»

تحصیل السعاده ص ۱۴۰ (دکتر جعفر آل یاسین تحقیق کرده است)

که علوم را یکی یکی می شمارد تا می رسد به علم فلسفه

« فيحصل هاهنا علم آخر و نظر آخر يفحص عن هذه المبادئ العقلية و عن الأفعال و الملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال؛ فيحصل من ذلك العلم الإنسان و العلم المدني.

(۱۷) فيبتدئ و ينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات و يسلك فيها الطرق التي سلكها «۱» في الطبيعيات، و يجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأولى التي تصلح لهذا الجنس، ثم ما قد برهن في العلم الطبيعي ممّا «۲» يليق أن يستعمل مبادئ التعليم في هذا الجنس، و ترتب الترتيب الذي سلف ذكره؛ إلى أن يصار إلى شيء شيء ممّا في هذا الجنس من الموجودات. فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلاً، و إنما ينبغي أن يفحص في كل واحد منها ما ذا و كيف وجوده، و من أي فاعل، و لما ذا وجوده.

فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ/ أصلاً من هذه المبادئ: لا ما ذا وجوده، و لا عمّا ذا وجوده، و لا لما ذا وجوده؛ بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التي سلف «۳» ذكرها، و يكون هو الذي به و عنه و له وجودها «۴» بالأنحاء التي لا تدخل عليه نقصاً أصلاً؛ بل بأكمل الأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأً للموجودات «

در ص ۱۸۱

«إنه كان في القديم في الكلدانيين، و هم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، و لم يزل إلى أن انتقل إلى السُريانيين، ثم إلى العرب. و كانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان/ السرياني ثم باللسان العربي. و كان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق، و الحكمة العظمى و يسمون اقتناءها العلم و ملكته «٢» الفلسفة و يعنون به إيثار الحكمة العظمى و محبتها، و يسمون المقتنى «٣» لها فيلسوفا، (و) يعنون «٤» المحب و المؤثر «٥» للحكمة العظمى، و يرون أنها هي «٦» بالقوة الفضائل كلها، و يسمونها علم العلوم و أم العلوم و حكمة الحكم و صناعة الصناعات، [(و) يعنون بها الصناعة التي تستعمل «٧» الصناعات كلها، و الفضيلة التي تستعمل «٨» الفضائل كلها] «٩» و الحكمة «١٠» التي تستعمل «١١» الحكم كلها. و ذلك أن الحكمة قد تقال على الحدق «١٢» جدا و بإفراط في أي صناعة/ كانت، حتى يرد من أفعال تلك الصناعة ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها.»

فارابی شاگردی کرده است از اساتید متصل به سُریانی ها. نه این که خودش خواننده باشد. که در بحث های حکمت متعالیه توضیح داده ام. البته سَریانی ها با جهات دیگری هم موثر بود که اندیشه نوافلاطونی ها به دست ما برسد.

خود فارابی برداشت تمدنی کرده است از این علوم که این ها اثر تمدنی و اجتماعی گذاشته اند. این که این علم را ام العلوم می دانند یک تاثیر تمدنی داشته است.

کتاب الحروف فصل ١٥

درباره موجود

کتاب احصاء العلوم

تقریبا تمام علومى که در آن دوره بوده است را جمع آورى است. حتى علم مکانیک آن زمان را هم آورده است. هشت دسته علم طبیعى داریم، چنددسته علم ریاضى و چنددسته علم فلسفى داریم.

احصاء العلوم ص ٧٥

« و العلم الإلهی «١» ينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

١ - که خیلی علوم را با قوت داشتند.

أحدها- يفحص فيه عن الموجودات و الأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات «٢».

و الثاني- يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية و هي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص: مثل المنطق و الهندسة و العدد و باقى العلوم الجزئية الأخر التي تشاكل هذه العلوم. و يفحص عن مبادئ علم المنطق و مبادئ علوم التعاليم، و مبادئ العلم الطبيعي و يلتمس تصحيحها و تعريف جواهرها.

و يحصى الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم مثل ظن من ظن في النقطة و الوحدة و الخطوط و السطوح أنها جواهر و أنها مفارقة، و الظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم فينقحها و يبين أنها فاسدة.

و الجزء الثالث- يفحص عن الموجودات التي ليست بأجسام و لا في أجسام: فيفحص عنها أولا هل هي موجودة أم لا؟ و يبرهن أنها موجودة ثم يفحص عنها هل هي كثيرة أم لا؟ فيبين أنها كثيرة، ثم يفحص هل هي متناهية أم لا؟ فيبرهن أنها متناهية، ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة، أم مراتبها متفاضلة؟ فيبرهن أنها متفاضلة في الكمال، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل، إلى أن تنتهى في آخر ذلك إلى كامل ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، و لا يمكن أن يكون شيء هو أصلا في مرتبة وجوده و لا نظير له و لا ضد، و إلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول، و إلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه، و إلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلا، و ان ذلك الواحد هو الأول و المتقدم على الإطلاق وحده، و يبين أن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود، و أنه هو الموجود الأول الذي أفاد كل واحد سواه الوجود، و أنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواه الواحد و أنه هو الحق الذي أفاد كل ذى حقيقة سواه الحقيقة و على أى جهة أفاد

احصاء العلوم، ص: ٧٧

ذلك، و أنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا و لا بوجه من الوجوه بل هو أحق باسم الواحد و معناه و باسم الموجود و معناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواه. ثم يبين أن هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله عز و جل و تقدست أسماؤه، ثم يعين بعد ذلك فى باقى ما

١ - كه در شفاء بحث از عدد و جسم را خوب مطرح می کند چون مبدأ علم ریاضی و طبیعی هستند.

یوصف به الله إلى أن يستوفيهما كلها، ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه، و كيف استفادت عنه الوجود. ثم يفحص عن مراتب الموجودات و كيف حصلت لها تلك المراتب، و بأى شىء يستأهل كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هى عليها، و يبين كيف ارتباط بعضها ببعض و انتظامه، و بأى شىء يكون ارتباطها و انتظامها ثم يمعن فى إحصاء ما فى أفعاله عز و جل فى الموجودات إلى أن يستوفيهما كلها، و يبين أنه لا جور فى شىء منها، و لا خلل و لا تنافر، و لا سوء نظام و لا سوء تأليف؛ و بالجملة لا نقص فى شىء منها و لا بشىء أصلاً. ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز و جل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه و فى أفعاله، و فى الموجودات التى خلقها، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقین الذى لا يمكن أن يتداخل الإنسان فيه ارتياب و لا يخالطه فيه شك، و لا يمكن أن يرجع عنه أصلاً.»

کسى که این مقدار از را بخواند می فهمد که چرا فیلسوف مسلمان تن داده است به این علوم. این علم که دارد می آید به این خاطر است که خیلی از مسایل معارفی را باید اینجا حل کرد ولی فلسفياً.

جالب است که فارابی قدم های بزرگی را برداشت که بتواند متون دینی را بیاورد و با این مباحث حل کند.

اهمیت این علم بی دلیل نیست، بلکه اهمیت فراون پیدا کرده است؟ چون در بین عقاید و اخلاق و احکام از همه با اهمیت تر علم عقاید است آن هم به صورت یقینی نه ظنی.

ابن ابی العوجاء از شاگردان حسن بصرى است که بعد زندیق می شود و با امام صادق علیه السلام مناظرات متعددی دارد. اینجا که حضرت نمی تواند از آیه قرآن و روایات استفاده کند.

امام رضا علیه السلام در مناظراتی که داشتند در جایی که مروزی آمده است اشاره می کند به این بحث که اصل عدم تناقض که واسطه ندارند.

امت اسلامی که می خواهد دیگران را مسلمان کند عده ای هم در داخل هستند مثل ابن ابی العوجاء که آدم قدری است و برای خودشان حرف دارند، باید برای این ها حرف داشته باشیم. اینجا نیاز بود به یک علم جدی حقیقی برهانی. حتی آقایان به جدل اینقدر اعتنا نکردند.

ولی متکلمانی به جدل اعتنا کردند ولی متکلمانی که آمدند نقد فلسفه کنند فهمیدند که از راه جدل نمی شود بلکه باید از راه برهانی یقینی استفاده کرد.

بی دلیل نیست که فلسفه آمد.

البته از همان موقع که آمد دعواها شروع شد که این علم چرا؟

رجوع کنید به مباحث تحقق فلسفه اسلامی در بحث های حکمت متعالیه.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۵ / ۱۳۹۲،۷،۲۹ / ۱۵ ذیحجه / دوشنبه

بوعلی

در الهیات شفا با طول و تفصیل می پردازد. از یک جهت باید بیان بوعلی را شرح بر متافیزیک ارسطو دانست.

بوعلی چندجا مطرح کرده است.

نجات ص ۴۹۳

این کتاب تقریباً خلاصه ایست از مباحث بوعلی که خیلی خلاصه آمده است.

« ان کل واحد من علوم الطبيعيات و علوم الرياضيات، فانما «۳» يفحص عن حال بعض الموجودات، و كذلك سائر العلوم الجزئية. و ليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق و لواحقه «۴» و مبادیه.

فظاهر ان هاهنا علما باحثا من أمر الموجود المطلق، و لواحقه التي له بذاته و مبادیه.

و لان الاله، تعالی، علی ما اتفقت علیه الآراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول «۵»، بل هو مبدأ للموجود «۶» المعلول المطلق «۷»؛ فلا محالة أن العلم الالهي هو هذا العلم. و هذا «۸» العلم يبحث عن الموجود المطلق، و ينتهي في التفصيل الى حيث يبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئي»

رسائل بوعلی رساله عیون الحکمه ص ۶۱

۱ - این بیان را در تعابیر فارابی داشتیم.

که عصاره مباحث مشاء که کسی بخواهد به صورت مجمل بشنود به کتاب عیون الحکمه مراجعه کند. که هم بحث های منطقیات و هم طبیعیات و هم الهیات را دارد. این نوع طرح را بعدها صدرا در مباحثش استفاده کرده است.

«الموجود قد یوصف بأنه واحد أو كثير؛ و بأنه کلی أو جزئی؛ و بأنه بالفعل أو بالقوة. و قد یوصف بأنه مساو لشیء، و یوصف بأنه متحرک أو إنسان أو غیر ذلك. لکنه لا یمکن أن یوصف بأنه مساو إلا إذا صار کما، و لا یمکن أن یوصف بأنه متحرک أو ساکن أو إنسان إلا إذا صار جسما طبعیاً- فإذن ما لم یَصِرَ ریاضیاً لم یوصف بما یجرى مجرى أوسط هذه الصفات [مقدار]. و ما لم یصر طبعیاً لم یوصف بما یجرى [ب ۱۷] مجرى آخرها [حکرت]. لکن لا یحتاج فی أن یکون واحداً أو کثیرا إلى أن یصیر ریاضیاً أو طبعیاً، بل لأنه موجود عام هو صالح لأن یوصف بوحدۃ أو کثرة و ما ذکر معها. فإذن الوحده و الکثرة من الأعراض الذاتیه الموجوده للموجود التي تعرض له «۱» بما هو موجود. و لو لا ذلك لکان الموجود الواحد لا یکون إلّا ریاضیاً أو طبعیاً. فإذن للموجود بما هو موجود أعراض ذاتیه.

و الفلسفه الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود؛ و مطلوبها الأعراض الذاتیه للموجود بما هو موجود- مثل الوحده و الکثرة و العلیه و غیر ذلك. «

الهیات شفاء

در کتاب شفاء در منطق شفاء هم مفصل گفته است ج ۱ ص ۱۲ تا ۱۴.

تعلیقات ص ۲۰۲ تا ۲۰۹ چاپ بوستان کتاب. که تعلیقات بوعلی بر شفاء است که بین کتاب های بوعلی غیر از شفاء و اشارات، کتاب تعلیقات و مباحثات بوعلی خیلی ممتع است. البته بوعلی میگوید: شفاء را با لسان جمهور نوشته ام ولی در لابلاش بعضی از حرف های خودم زده ام. کسی که فطن باشد می فهمد. نمی خواست که خلاف مشهور صحبت کند.

این مساله را مفصل توضیح داده است. این مساله که فلسفه چرا الهیات بالمعنی الاعم است. ایشان می گوید: ما سه علم داریم: در طبیعیات در تعریف موضوع ماده را اخذ میکنند و در خارج هم همین طور است. ریاضیات موضوعش که کم است، به حسب خودش در تعریف خط چیزی به اسم ماده خوابیده نیست ولی

معمولا او را در خارج در ماده پیدا کنند. اما فلسفه موضوعش طوری است که هم در تعریفش نیاز به ماده ندارد و هم در تحقق خارجی اش. گرچه بعضی از موجودات مادی را داریم.

مقاله اولی ص ۳ به بعد

متأسفانه حکمت عملی را ما خیلی دست کم گرفته ایم و رها شده است. از افلاطون و ارسطو که خیلی عالی بوده است. فارابی هم که خیلی خوش دارد. به بوعلی که رسید کم رنگ شد و بعدها بحث ها منحصر شد در فلسفه اولی و حکمت نظری. در بحث های فلسفه اخلاق هم آقایان تا حدی وارد شده است.

«إن العلوم الفلسفية، كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب، تنقسم إلى النظرية و إلى العملية. و قد أشير إلى الفرق بينهما و ذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية «(۱۲) من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول «(۱) العلم التصوري و التصديقي بأمور ليست هي بأنها أعمالنا و أحوالنا، فتكون الغاية «(۲) فيها حصول رأى و اعتقاد ليس رأيا و اعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل.

و أن العملية هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور هي هي بأنها أعمالنا، ليحصل «(۳) منها ثانيا استكمال القوة العملية بالأخلاق.

و ذكر أن النظرية تنحصر «(۴) في أقسام ثلاثة هي «(۵): الطبيعي، و التعليمية، و الإلهية.

و أن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هي متحركة و ساكنة، و بحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة.

و أن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات [حساب و هندسه]، و إما ما هو ذو كم [علم هيث (در فضای ستارگان) و موسیقی (نظم عددی که تبدیل می شود به موسیقی. فارابی در این علم که شعبه ای از ریاضیات بوده است خیلی وارد بوده است.)]. و المبحوث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم. و لا يؤخذ «(۶) في حدودها نوع مادة، و لا قوة حركة.

۱ - که همان منطق شفاء است که آدرسش ذکر شد.

و أن الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام و الحد. و قد سمعت أيضا أن الإلهي هو الذي يبحث فيه «٧» عن الأسباب الأولى «٨» للوجود «٩» الطبيعي و التعليمي و ما يتعلق بهما، و عن مسبب «١٠» الأسباب و مبدأ المبادئ و هو الإله تعالى جده «١١» فهذا هو قدر ما يكون «١» قد وقفت عليه فيما «٢» سلف لك من الكتب. و لم يتبين لك من ذلك أن الموضوع للعلم الإلهي ما هو بالحقيقة الإلهي ما هو بالحقيقة إلا إشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق إن تذكرتها. و ذلك أن في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع، و أشياء هي المطلوبة، و مبادئ مسلمة منها تؤلف البراهين.

و الآن، فلست تحقق حق التحقيق «٣» ما الموضوع لهذا العلم، و هل هو ذات العلة الأولى حتى يكون المراد معرفة صفاته و أفعاله أو معنى آخر.

و أيضا قد كنت تسمع أن هاهنا فلسفة بالحقيقة، و فلسفة أولى، و أنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، و أنها هي الحكمة بالحقيقة. و قد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم، و أخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح معرفة و أتقنها، و أخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل. و كنت «٤» لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى، و ما هذه الحكمة، و هل الحدود و الصفات «٥» الثلاث لصناعة واحدة، أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة.

و نحن «٦» نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى، و أنه «٧» الحكمة المطلقة، و أن الصفات الثلاث التي رسم «٨» بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة، و هي هذه الصناعة. و قد علم أن لكل علم موضوعا يخصه، فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم، ما هو؟ و لننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنية الله تعالى جده «٩»، أو ليس ذلك «١٠»، بل هو شيء من مطالب هذا العلم؟ فنقول: إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع، و ذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم، و إنما يبحث عن أحواله. و قد علم هذا في مواضع أخرى. و وجود الإله تعالى جده «١» لا يجوز أن يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع، بل هو مطلوب فيه. و ذلك لأنه «٢» إن لم يكن كذلك لم يخل إما أن يكون مسلما في هذا العلم و مطلوبا في علم آخر، و إما أن يكون مسلما في هذا العلم و غير مطلوب في علم آخر. و كلا الوجهين باطلان «٣».

و ذلك لأنه «٤» لا يجوز أن يكون مطلوبا في علم آخر، لأن العلوم الأخرى إما خلقية أو سياسية «٥»، و إما طبيعية، و إما رياضية، و إما منطقية. و ليس في العلوم الحكمية علم خارج عن «٦» هذه القسمة، و ليس و لا

فى شىء منها يىحث «٧» عن إثبات الإله تعالى جده «٨»، و لا يجوز أن يكون ذلك. و أنت تعرف هذا بأدنى تأمل لأصول كررت «٩» عليك. و لا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب فى علم آخر لأنه يكون حينئذ غير مطلوب «١٠» فى علم البتة. فىكون إما بينا بنفسه، و إما مأبوسا عن بيانه بالنظر، و ليس «١١» بينا بنفسه و لا مأبوسا «١٢» عن بيانه، فإن عليه دليلا»

. ثم المأبوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده؟ فبقى «١٤» أن البحث عنه إنما هو فى هذا العلم.

و يكون البحث عنه على وجهين: أحدهما البحث عنه من جهة وجوده، و الآخر من جهة صفاته. و إذا كان البحث عن وجوده فى هذا العلم، لم يجوز أن يكون موضوع هذا العلم، فإنه ليس على علم من العلوم إثبات موضوعه، و سنيين لك عن قريب أيضا، أن البحث عن وجوده لا يجوز أن يكون إلا فى هذا العلم، إذ قد «١٥» تبين «١٦» لك من حال هذا العلم أنه يىحث «١٧» عن المفارقات للمادة «١٨» أصلا. و قد لاح لك فى الطبيعيات أن الإله غير جسم، و لا قوة جسم،

الشفاء(الالهيات)، النص، ص: ٧

بل هو واحد برىء عن المادة، و عن مخالطة الحركة من كل جهة. فىجب أن يكون البحث عنه لهذا العلم. و الذى لاح لك من ذلك فى الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات، و مستعملا فيها، منه ما ليس منها، إلا أنه أريد بذلك أن يعجل للإنسان «١» ووقوف «٢» على إنية المبدأ الأول فتتمكن منه الرغبة فى اقتباس العلوم، و الانسياق إلى المقام الذى هناك ليتوصل «٣» إلى معرفته بالحقيقة. و لما لم يكن بد من أن يكون لهذا العلم موضوع و تبين لك أن الذى يظن أنه هو «٤» موضوعه ليس بموضوعه، فلننظر:

هل موضوعه الأسباب القسوى للموجودات كلها أربعتها إلا «٥» واحدا منها الذى لم يكن القول به. فإن هذا أيضا قد يظنه قوم.

لكن النظر فى الأسباب كلها أيضا لا يخلو إما أن ينظر فيها «٦» بما هى موجودات أو بما هى أسباب مطلقة، أو بما هى كل واحد من الأربعة على النحو الذى نحصه. أعنى أن يكون النظر فيها من جهة أن هذا فاعل، و ذلك قابل، و ذلك شىء آخر، أو من جهة ما هى الجملة التى تجتمع منها.

ف نقول: لا يجوز أن يكون النظر فيها بما هي أسباب مطلقة، حتى يكون الغرض من «٧» هذا العلم هو النظر في الأمور التي تعرض للأسباب «٨» بما هي أسباب «٩» مطلقة. و يظهر هذا من وجوه:

أحدها، من جهة أن هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الأعراض الخاصة «١٠» بالأسباب بما هي أسباب، مثل الكلى و الجزئي، و القوة و الفعل، و الإمكان و الوجوب و غير ذلك.

الشفاء(الالهيات)، النص، ص: ٨

ثم من التبين الواضح أن هذه الأمور في أنفسها بحيث يجب أن يبحث عنها، ثم ليست من الأعراض الخاصة «١» بالأمور الطبيعية و الأمور التعليمية «٢». و لا هي أيضا «٣» واقعة في الأعراض الخاصة «٤» بالعلوم العملية «٥». فيبقى «٦» أن يكون البحث عنها للعلم الباقي من الأقسام و هو هذا العلم.

و أيضا فإن العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم بإثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب. فإنما ما لم تثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور بإثبات أن لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق، و أن هاهنا سببا ما. و أما الحس فلا يؤدي إلا إلى «٧» الموافقة. و ليس إذا توافى شيئان، و جب أن يكون أحدهما سببا للآخر «٨». و الإقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس و التجربة فغير متأكد، على ما علمت، إلا بمعرفة أن الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعية و اختيارية «٩».

و هذا في الحقيقة مستند إلى إثبات العلل، و الإقرار بوجود العلل و الأسباب.

و هذا ليس بينا أوليا بل هو مشهود «١٠»، و قد علمت الفرق بينهما. و ليس إذا كان قريبا عند العقل، من البين بنفسه أن للحادثات مبدأ ما يجب أن يكون بينا بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها في كتاب أوقليدس. ثم البيان البرهاني «١١» لذلك «١٢» ليس في العلوم الأخرى، فإذاً يجب أن يكون في هذا العلم.

فكيف يمكن أن يكون الموضوع للعلم المبحوث عن أحواله في المطالب مطلوب الوجود فيه؟ و إذا «١٣» كان كذلك فبين أيضا أنه ليس البحث عنها «١٤» من جهة

الشفاء(الالهيات)، النص، ص: ٩

الوجود الذي يخص كل واحد منها، لأن ذلك مطلوب في هذا العلم. و لا أيضا من جهة ما هي جملة ما «١» و كل، لست أقول جملي «٢» و كلى. فإن النظر في أجزاء الجملة أقدم من النظر في الجملة، و إن لم يكن

كذلك فى جزئيات الكلى باعتبار قد علمته، فىجب أن يكون النظر فى الأجزاء إما فى هذا العلم فتكون هى أولى بأن تكون موضوعة، أو يكون فى علم آخر. و ليس علم آخر يتضمن الكلام فى الأسباب القصوى غير «٣» هذا العلم. و أما إن كان النظر فى الأسباب من جهة ما هى موجودة و ما يلحقها «٤» من تلك الجهة فىجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود.

فقد «٥» بان أيضا بطلان هذا النظر «٦»، و هو أن هذا العلم موضوعة الأسباب القصوى، بل فىجب أن يعلم أن هذا كماله و مطلوبه.»

به كتاب احصاء العلوم رجوع كنىد تمام ريزه كارى هاى اين علوم را گفته است.

ص ١٠

«إن العلم الطبيعى قد كان موضوعة الجسم، و لم يكن من جهة ما هو موجود، و لا من جهة ما هو جوهر، و لا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه، أعنى الهولى و الصورة، و لكن من جهة ما هو موضوع للحركة و السكون. و العلوم التى تحت العلم الطبيعى أبعد من ذلك. و كذلك الخلقيات «٣».

و أما العلم الرياضى فقد كان موضوعة إما مقدارا مجردا فى الذهن عن المادة، و إما مقدارا مأخوذا فى الذهن مع مادة، و إما عددا مجردا عن المادة، و إما عددا فى مادة. و لم يكن أيضا ذلك البحث متجها إلى إثبات أنه مقدار مجرد أو فى مادة أو عدد مجرد أو فى مادة، بل كان فى جهة الأحوال التى تعرض له «٤» بعد وضعه.

كذلك و العلوم التى تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون نظرها إلا فى «٥» العوارض التى يلحق أوضاعا أخص من هذه الأوضاع.

و العلم المنطقى، كما علمت «٦»، فقد كان موضوعة المعانى المعقولة الثانية التى تستند إلى المعانى المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوان العلم الطبيعى قد كان موضوعة الجسم، و لم يكن من جهة ما هو موجود، و لا من جهة ما هو جوهر، و لا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه، أعنى الهولى و الصورة، و لكن من جهة ما هو موضوع للحركة و السكون. و العلوم التى تحت العلم الطبيعى أبعد من ذلك. و كذلك الخلقيات «٣».

و أما العلم الرياضى فقد كان موضوعه إما مقدارا مجردا فى الذهن عن المادة، و إما مقدارا مأخوذا فى الذهن مع مادة، و إما عددا مجردا عن المادة، و إما عددا فى مادة. و لم يكن أيضا ذلك البحث متجها إلى إثبات أنه مقدار مجرد أو فى مادة أو عدد مجرد أو فى مادة، بل كان فى جهة الأحوال التى تعرض له «٤» بعد وضعه.

كذلك و العلوم التى تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون نظرها إلا فى «٥» العوارض التى يلحق أوضاعا أخص من هذه الأوضاع.

و العلم المنطقى، كما علمت «٦»، فقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند إلى المعانى المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم»

ص ١٣

«فظاهر «٦» لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه، و أنه «٧» يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما «٨» قلنا. و لأنه غنى عن تعلم ماهيته و عن إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح «٩» الحال فيه لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع و تحقيق ماهيته فى العلم «١٠» الذى هو موضوعه بل تسليم إنيته و ماهيته فقط. فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، و مطالبة الأمور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط.»

موجودات برخى جوهر اند و بعضى ها عرض اند و... كه اين ها كالانواع للوجود اند. و حتى مبادئ اين علم را هم بحث مى كند. كه بعد اشكال مى كنند كه مبادئ را چرا در همين علم بحث مى كنيد؟ كه جواب مى دهد و تحليل دومش خوب نيست كه صدرا اشكال مى گيرد كه از دل كلام صدرا نكته اى در مى آيد كه عرض مى كنيم.

ص ١٥

اين كه چرا به اين علم الهيات ميگويند؟

«فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة و هو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود، و هو «٥» العلة الأولى و أول الأمور فى العموم، و هو الوجود و الوحدة. و هو أيضا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل «٦» علم أى اليقين، بأفضل المعلوم أى بالله تعالى و بالأسباب «٧» من بعده. و هو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل. و هو أيضا المعرفة بالله «٨»، و له حد العلم الإلهى الذى هو أنه علم بالأمر

المفارقة « ٩ » للمادة في الحد و الوجود. إذ الموجود بما هو موجود و مبادئه و عوارضه ليس شيء منها، كما اتضح، إلا متقدم الوجود « ١٠ » على المادة و غير متعلق الوجود بوجودها. و إن بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة، فإنما يبحث فيه عن معنى. ذلك المعنى غير محتاج الوجود إلى المادة، بل الأمور المبحوث عنها فيه هي على « ١١ » أقسام أربعة:

١- فبعضها بريئة عن المادة و علائق المادة « ١ » أصلا. ٢- و بعضها يخالط المادة، و لكن مخالطة السبب المقوم المتقدم و ليست المادة بمقومة له. [مثل هيولي] ٣- و بعضها قد يوجد في المادة و قد يوجد لا في مادة مثل العلية و الوحدة، فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي أن لا تكون مفتقرة التحقق إلى وجود المادة، و تشارك هذه الجملة أيضا في أنها غير مادية الوجود أي غير مستفادة الوجود من المادة. ٤- و بعضها أمور مادية، كالحركة و السكون، و لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة، بل نحو الموجود الذي لها.^١ فإذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخرى اشتركت في أن نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير « ٢ » قائم الوجود بالمادة.»

با این کار الهیات بالمعنى الاعم را فهمیدیم که وجود من حیث هو وجود است که همه موجودات را می گیرد. اما الهیات بالمعنى الاخص فقط خدا را می گیرد.

الهیات بالمعنى الاعم: خدا، وسایط فیض و توحید افعالی.

در ص ١٦ یک نکته ایست که می گوید:

ما مشارک داریم در این علم ولی فرق ما با آن ها این است که روش ما برهان است و راه آن ها جدل و سفسطه.

چرا گفته اند مابعد الطبیعه:

١ - در بحث های ارسطو یکجا این بحث بود طبق یک نسخه ای که ما ترجمه به زبان فارسی داریم ص ١١٢ که صحبت از محسوسات می شود.

« و معنی " ما بعد الطبيعة " بعدیة بالقیاس إلینا. فإن « ۱۴ » أول ما نشاهد الوجود، و نتعرف عن أحواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي. و أما الذی يستحق أن یسمى به هذا العلم إذا اعتبر بذاته، فهو أن یقال له علم " ما قبل الطبيعة "، لأن الأمور المبحوث عنها فی هذا العلم، هی بالذات و بالعموم « ۱ »، قبل الطبيعة « ممکن است که گفته شود: این کتاب بعد از کتاب طبیعات خوانده می شده لذا به آن گفته می شود مابعدالطبیعه.

همینجا عرض کنم چندتا بحث کرده است:

اصل عدم تناقض را که جناب ارسطو هم بحث کرده است در ص ۴۸ برای این که سوفسطائی را رد کند و بحث های فلسفه آغاز شود. نفی سوفسطائی از راه اصل عدم تناقض که این حرف را از ارسطو داشتیم.

العدم يعرف بالوجود بالوجهین ص ۳۶

که برای این ذکر کرده است که چرا بحث عدم را در فلسفه می آورد. که افلاطون و ارسطو از راه ضد درست کرده اند ولی ایشان از راه شناخت عدم از راه وجود است بیان کرده است.

فلسفه از علوم جزئیة هم مدد می گیرد. که إن شاء الله عرض می کنیم.

در ص ۱۹ به این مطلب پرداخته است.

ظاهراً چیزی از کار بوعلی نمانده است .

می ماند که برسیم به صدر، گرچه می شد شیخ اشراق را هم طرح کرد که نمی پردازیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۶ / ۱۳۹۲،۷،۳۰ / ۱۶ ذیحجه / سه شنبه

بقیه بوعلی

بعد از بوعلی این بحث بود

شیخ اشراق اشکالات خاصی دارد که صدر نمی پذیرد

اشکال می‌کند که بلحاظ نظام نوری که وجود و موجود را امر ذهنی می‌داند، چطور موجود را موضوع فلسفه قرار دادند و باید کنار گذاشته شود
التفات ندارد، کنار هم گذاشته شود، چه بخواهد یا نه بحثش درباره موجود است.
او موجود را تشخیص داد که ماهیت است.
اشکال او خللی در این موضوع ایجاد نمی‌کند

صدرا

مباحث صدرا در مورد موضوع علم
چند جا بحثهایی درباره موضوع علم دارد

ج ۱ ص ۲۳ اسفار

تعلیقات بر شفا

ص ۱۵-۲۱ شواهد الربوبیه

شرح هدایه اثیریة اول بحث الهیات

از همه مهمتر که به همه جوانب پردازد، تعلیقات بر شفا است
شرحی تفسیری است که عمدتاً بنا بر توضیح دارد
بخلاف تعلیقات بر حکمت اشراق که همه اش قرار است محاکمات بین مشاء و اشراق باشد
شرح صدرا بر مشاء و شفا که به اسم تعلیقات است و کامل هم نیست، باید نوعی بسط اندیشه‌های مشاء هم
اضافه کرد و هرکه این کتاب را بخواند می‌فهمد در فلسفه مشاء بسیار قدر است
شبهه کار خواجه که برای حفظ کار مشاء در برابر همجه‌های فخررازی، همان فضای مشاء را بسط داد ولو در
کار خود مشاء هم این تقریرها نباشد
صدرا هم اینکار را کرد
بوعلی که گفت علم الهی است و مفارق از ماده است و عقول و مفارقات، و خدا و علت و معلول که هم در
ماده و ورای ماده هستند، و مثل حرکت و سکون را هم که در عالم ماده است بحث می‌کند چون نحوه‌ای از
وجود است.

در ان قلت و قلت ها، دنبال نوع تلقی ها باشید

صدرا توضیح داد که تا حیثیت وجودی مطرح می‌شود، حیثیت وجودی غیر از حیثیتهای دیگر است
این همان است که بوعلی در عیون الحکمه گفت

این اندیشه، اندیشه مهمی است

یعنی فیلسوف با عینک خاصی که بیرنگ و کلان و مطلق است نگاه م یکنند، لذا از عالم ماده هم می تواند بحث کند

اگر نحوه وجود حرکت، بحث شد، بحثی فلسفی است

توضیح صدرا این است که اصلا هیچ موجودی از این حیث خالی نیست

نسبت وجودی خدا و خلق اگر بررسی می شود، لذا هیچ موجودی از فلسفه در نمی رود

نمی توانید هیچ چیزی از علوم جزئی را بحث کنید که نحوه وجود موضوع آن را فلسفه نباید بحث کند

لذا بسیاری از مسائل طبیعی هم از این منظر بحث م میشود

بحثهای طبیعی که هست، یک نظر فلسفی اشباع شده هم می تواند داشته باشد

ص ۱۵ تعلیقات چاپ سنگی

به اسم الحاشیه علی الهیات الشفا

... فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم ... ولكن لا يخلو قسم في هذا العلم من حيثيه المفارقة و يبحث

عنه من تلك الحثية ... بل من حيث الاحوال العامة ... اذ ما من شئ الا و له جهة الهية ... و بالجمله ما من شئ

الا و يمكن فيه نظر الهی من حيث له رابطة وجودیه و... و لذا قال... فالوجودات متعلقة بمبدا الوجود ... و

لاجل ذلك للحكيم الالهی ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية و التعليمیه و المنطقیه فی هذا العلم بحسب قوة

نظره و عموم قواعده و احكامه و نحن قد سلطنا بفضل الله هذا المسلك و... این به حسب طاقت بشری است

این تعبیر بسیار مهم و تاثیرگذاری در علوم است

در جامعه شناسی ولو درباره جاکمه بحث نشود، ولی در پستوی ذهن همه آنها اندیشه ای درباره نحوه وجود

جامعه است ولو التفات نداشته باشد

حتی کلا وجود جامعه را منکر باشد و کالعسکر و.. بداند

حوزه های ورود علوم، محل ادعای فلسفه هم است و این نگاه کلان باید بیاید

چند کاری کرد که پیشرفت در این بحث است

بوعلی: دسته ای از احوال عامه عارضه بر موجود بما هو موجود داریم که عوارضند و گاه با نیش قلم گفت

صفتاند

صدرا: چجزء عوارض است ولی نه مثل اعراض نسبت به جوهر

همان بحث معقولات ثانی فلسفی است

نحوه وجود قوه، فعل، وحدت، کثرت، و... نحوه وجود خاصی است که از جهتی عین موضوع و از جهتی غیر

آن است

جهت عینیت: به نفس موضوع موجودند

بضرب من التحليل الذهني جزئيات داریم
اینها باید در بحث نفس الامر بحث کنیم
جهت غیریت: وحدت، غیر از وجود است، علیت، غیر از وجود است
از باب صفات تحلیلی است

ص ۱۴ تعلیقات بر شفا

ص ۱۰ در دو جا بررسی میکند

و الفرق بینها و بین الوجود ان الوجود نفسه وجود الموضوع و کل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا
ان نفسه موجود الموضوع
می خواهد نحوه ای مغایرت در عین غیریت درست کند

ص ۱۰ سطر ۳۰

وجود هذه الامور عین وجود موضوعاتها فی الخارج لکنه غیرها فی الذهن و لاجل هذه الواقعه عبر الشيخ عن
الحکم بالصفات ... اشعارا بانه یکفی فی ثبوت عرضيتها ان لها نحو من الوجود غیر وجود الذوات بای نحو
کان...

ص ۱۴

.... و الحق ان كونها من العوارض انما يكون ...
این تعابیر باعث شده تا برخی گمان کنند که صدرا می گوید اینها ذهنی هستند
نفس الامر خارجی دارند و صفت حساب می شود ولی صفتی خاص
مساله ای دیگر
بوعلی: یکدسته مسائل فلسفی، ماهیات اشیایی است که موضوعات علوم قرار می گیرند: اصل جسم، مقدار،
و...

صدرا: اتینجا هم نوعی عروض داریم و از اعراض ذاتی موجود بما هو موجودند
این را هم تحلیل می کند و آنها نوعی اعراض ویژه می داند که به حسب ذهن و تحلیل پیدا شدند
این، یک جلسه توضیح می خواهد
معمولا ذاتی بودن در این مسائل، به معنای این نیست که حتما مساوی باشد و اخص هم می تواند باشد

ج ۱ ص ۲۵ اسفار

... و اما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئیه سیتضح لك من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود... ان الماهیات مم الاعراض الذاتیه لحقیقة الوجود...

ص ۲۰۰

ص ۱۱ تعلیقات هم این حرف را دارد

... انها لیست من العوارض الخارجیه للاشیاء كالسواد و لا من العوارض الذهنیه ... بضرب من التحلیل و الاعتبار ...

ماهیات چگونه با اصابت وجود جزء موضوع فلسفه می شوند را گفته است

موجود یعنی وجود لذا موضوع فلسفه می شود وجود بما هو وجود

بعد در تشکیک به حقیقت واحده وجود می رسم

با این اندیشه چند نتیجه می توان گرفت

موضوع منطق را کی باید بحث کند: معقولات ثانیه منطقی من حیث الایصال که بوعلی چندجا (تعلیقات،

منطق شفا) توضیح داد

صدرا مثل بوعلی، منطق را هم از علوم نظری م یداند لذا موضعش را باید فلسفه بحث کند

ص ۶ تعلیقات

... و الغرض ان موضع المنطق ... و ان وجودها لیس الا فی العقل و لایجوز البحث عنها من هذه الجهة فی المنطق

بسیاری از مطالب است که باید در فلسفه حل شود و بعد به منطق منتقل شود که بعد در بحثهای صدرا باید توضیح دهیم

تعبیر دارد که حکمت علمی به سیاسات (اخلاق و تدبیر منزل) و خلیقات می پردازد

موضوع و مبادی کمت عملی و این شاخه ها را هم باید فلسفه اولی از آنها بحث کند

نسبت به آنها هم سمت اولیت دارد

... و كذلك العلوم السیاسیه و الخلقیه ان موضعها یتبث فی علم هو فوقها

این نوع نگاه فیلسوف مسلمکان است

بسیاری از علوم انسانی که وجود دارد، اینگونه است

همه این علوم انسانی که بعنوان یک علم و برهانی باشد، باید زیر پر فلسفه قرار گیرند و فلسفه اعلی العلوم

شوند

مبادی را او باید بدهد و موضوع علم را فلسفه تثبیت کند

بسیاری از علوم انسانی با نوع نگاه به هستی و انسان شکل گرفته است و اینها مال فلسفه است

فلسفه سمت علو و اعلی بودن و اولیت و کلی بودن را باید داشته باشد و این نگاه کلان در همه بیاید

معرفت شناسی چه؟

نحوه وجود علم را باید بررسی کرد که داریم یا نه؟

که خودش طرحی دارد

معرفت شناسی هم از مبادی اولیه علم بحث می شود

هرنوتیک و نحوه وجود فهم (فهم وجودی و متنی) باید در این علم بررسی شود

نحوه وجود امور اعتباری هم باید در فلسفه بحث شود

با این توضیح، خیلی گسترده می شود

بله آن تقسیم بندیهای قدیم، شاید گسترده تر شود، ولی علم اعلا بودن دست نمی خورد

با این توضیح می گیود همه علوم خادم و عیال علم فلسفه هستند

باید اینها بحث شود و در هر علمی نشان داد

... هذا العلم علم مطلق حر ... و سائر العلوم بمنزلة العبيد و الخدّام لهذا العلم ... انما يبرهن عليها في هذا العلم

... فجميع العلماء ... بمنزلة العيال و الخدام للعالم الالهی ...

مفاد ارزشی ندارد و مفاد حقیقی آن مد نظر است

این نسبت با آمدن این علوم به هم نمی خورد

این نگاه کلان را برخی می گویند نیاز نداریم

عملا اینطور نیست

مثلا پوزینیوسنها عملا کار فلسفی کردند و نگاه کلانشان آنها را به اینجا کشاندند

بله برای ورود برهانی به علم، چاره ای از فلسفه ندارد

همین بحث جا دارد ۲۰ جلسه روی آن کار شود و ایستاد.

در بسیاری از جاها غریبها نقش این علم را فهمیدند ولی خللهایی در این علم در کارشان است

مثلا رسیدن به واقع هدفشان نیست و گویا آن را دست نیافتنی نمی دانستند

بحث بعدی: برهان

مساله سوم در مدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث در ترقیات صدرا بود. صدرا به جایی رسیده است که مثلا بحث نفس را به راحتی با نحوه وجود حل می کند. حتی جسم، حرکت و... را با ادبیات نحوه وجود حل و فصل می کند. و خیلی از موارد را مورد بررسی قرار می دهد. به نظرم این یک نوع نگاه ویژه ای را در مورد فلسفه اعمال میکند.

یک نکته باقی مانده بود:

اعراض عامه، موضوعات علوم،

یکی هم مبادی موجود بماهو موجود. که علل قصوی و خود خداوند سبحان هم از موضوعات فلسفه است.

بوعلی وقتی خواست این را مطرح کند یک ایرادی را مطرح می کند. این ایراد سبب شد که یک بیانی از صدرا به وجود بیاید.

مبادی علم مگر قرار نیست پیش از علم باشد، اگر بخواهد پیش از علم باشد، مبدأ علم فلسفه چگونه است که می شود قبل از خودش باشد؟

الهیات شفاء ص ۱۴

که دو جواب می دهد. جواب اول بوعلی را صدرا می پسندد. ولی جواب دوم را نمی پسندد.

جواب اول: مبدأیت کلا از لواحق است.

جواب دوم: خداوند سبحان مبدأ است برای برخی از موجودات. که اگر این است اشکالی ندارد از اینجهت در فلسفه بحث شود.

«و لقائل أن يقول، إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن البحث في كل علم هو عن لواحق «۱» موضوعه لا عن مبادئه. فالجواب عن هذا أن النظر في المبادئ أيضا «۲» هو بحث عن عوارض «۳» هذا الموضوع، لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له، و من العوارض «۴» الخاصة «۵» به. لأنه ليس شيء «۶» أعم من الموجود، فيلحق غيره لحوقا أوليا. ولا أيضا يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا أو

شیئا آخر «۷» حتی یعرض له أن یكون مبدأ. ثم المبدأ لیس مبدأ للموجود «۸» کله، و لو کان مبدأ للموجود کله لکان مبدأ لنفسه، بل الموجود کله لا مبدأ له، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول»

صدرا: موضوع فلسفه: موضوع فلسفه موجود واحد است به وحدت بالعموم. نه واحد بالعدد.

منظور از واحد بالعموم چیست؟ یعنی هر جا که موجود پیدا کردید از آن جهت که موجود بما هو موجود است موضوع ما هستند.

مطلق به اطلاق مقسمی در بحث های فلسفی را در تبیین بما مرّ توضیح می دهیم.

هر چیزی که موجود بما هو موجود باشد موضوع بحث ماست و از آن جهت که حقیقت واحده است مورد بحث ما هست.

ولی در شواهد نکته ای گفته است که به درد ما می خورد: مبدأ بودن جزء عوارض است، و می گوید: بلکه موجود مطلق بذاته متقدم و متأخر. اینجا ناظر است به واحد به وحدت سریانی در بحث تشکیک وجود.

در بحث موضوع علم هم صدرا با اصالت الوجود حل کرده است.

تعليقات برالهیات شفاء ص ۱۲

« قوله و لو کان مبدأ الموجود کله لکان مبدأ لنفسه هذا إذا کان المبدأ واحدا بالعدد و أنت تعلم أن المبحوث عنه فی العلم الکلی من المبادئ لیس علی هذا الوجه فلو فرض قولنا إن لكل وجود مبدأ لم یلزم منه إلا التسلسل لا کون الشیء مبدأ لنفسه»

شواهد ص ۱۵ و ۱۶

«و هاهنا سر عرشی و هو أن طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية لیست كوحدة الأشخاص الجزئية و کل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق فیجوز أن یكون المتقدم علیه من اللواحق المتأخرة عنه [از اینجا به بعد ترقی صدراست:] بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق و لاحق [از آن جهت به درد ما می خورد که موجود مطلق را در فضای تشکیکی خودش آورده است.] و بهذا التنویر یزاح ظلمة الإشکال و ینکشف جليلة الحال و لا یحتاج إلى ما اعتذر عنه الشیخ أخیر فی الشفاء بأن المبدأ لیس مبدأ للموجود کله و

إلا لكان مبدءاً لنفسه بل الموجود «١» كله مبدءاً له إنما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدءاً لبعض الموجود انتهى «٢» بل لقائل أن يقول إذا كان مبدءاً لبعض الموجود يصدق»
آن علمی که بحث از موجود بماهوموجود از راه یقینی می کند.

مطلب سوم: برهان و یقین

علامه: تنها راهی که مفید است برهان است. جدل و مغالطه و خطابی و شعری به درد ما نمی خورد.
آنی که منتج یقین بشود و ما یقین کنیم که واقع بماهو واقع چنین خاصیتی دارد، راهش برهان است.
برهان به دلیل آن یقینی است که هست.

ما انواع اعتقاد و تصدیق که داریم اعتقاد یقینی برای ما مهم است. نه اعتقاد ظنی و شکی و وهمی و تقلیدی.
تصدیق جدلی: اعتقاد ظنی برای ما درست می کند.

اعتقاد جهل مرکبی داریم که از راه مغالطه برایمان حاصل شده است.

برهان: باید در آن یقین باشد. یقین را هم تعبیر کرده اند که از آن اعتقادات و تصدیقاتی باشد که یقینی باشد.

این خلاصه بیان ایشان در نهاییه است.

عمدتاً: ارسطو که آمد بحث برهان را مطرح کرد و قیاس برهانی را در مقابل جدل و خطابه و شعر و مغالطه قرار داد به یک نکته ای اشاره کرد که گلوگاه مهمی است.

هر کسی بخواهد به یک راهی برسد که با آن به واقع برسد باید برسد به این راهی که ارسطو رسیده است.

شکل اول واقعیتی است که در ما وجود داشته است. این حرف مخصوص ارسطو نیست. بالفطره در ما هست. ارسطو این را سامان داد. دقت ها را بیشتر کرد، چشم ها را تیز کرد. مردم عادی که هیچ نخوانده اند دارند به شکل استدلال عقلی بحث می کنند.

این در ما هست.

کار ارسطو این بود که به چشم آمده است.

غزالی آمد بجنگد با فلسفه و با فلسفه مشاء هم جنگید. حتی با نوشتن تهافت الفلاسفه به اینجا رسید که راه رسیدن به واقع برهان است. کتابی دارد به نام قسطاس المستقیم.

اجالتا منطق را چه به لحاظ صوری و به لحاظ مادی می پذیرد. او جزء سران متکلمین است که در نظامیه بغداد می درخشید.

حتی به اینجا رسید که راه متکلمین درست نیست. چرا که راهشان جدلی است و در آن بحث کشف واقع نیست بلکه فقط می خواهند اقناع کند.

حتی فخر رازی هم اصل این که برهان و منطق درست است قبول کرد ولی گفت راه شما مشاء برهانی نیست.

تنها کسی که منطق و برهان را قبول نکرد ابن تیمیه است که با شکل اول به جنگ شکل اول رفته است.

اصل برهان

رسیدن به واقع آن گونه که واقع است. می خواهم به متن واقع که آنجاست یقین پیدا کنم که اصل واقع آن گونه است.

چگونه گزاره هایی می تواند مطابق با واقع باشد.

این برهان که بخواهد شکل بگیرد باید اصل یقین مشخص شود. از این یقین هم یک دسته از شرایطی هم باید به دست بیاید.

یقین

یقین یک اصطلاح ویژه است. نباید خلط شود مثلا با قطع قطاع. که این قطع اصولی غیر از یقین منطقی است. یقین اینجا باید توجه کرد:

یعنی یقین نفس الامری. نه یقین نفسی. به تعبیر: یقین معرفت شناختی یا یقین منطقی نه یقین روانشناختی. مثلا: یک نفر به یقین رسیده است که از آن تعبیر می کنیم او یقین نفسی دارد ولی یقین نفس الامری ندارد.

یقین نفس الامری آن است که حالتی است برای ما به صورت اعتقاد، از یک طرف مربوط است به عالم که روانشناختی است ولی از یک جهت به گونه ایست که مطابق با واقع است که از این جهت می شود حق و صدق و مطابق با واقع. این یقین منطقی و معرفت شناختی است.

صرف یقین داشتن من کافی نیست، بلکه باید آن گونه که واقع است حاصل شده باشد که یقینا کشف واقع کند. باید گره بخورد با واقع و نفس الامر از یک جهت و از یک جهت گره بخورد با عالم.

برخی از این بحث ها را باید در بحث نفس الامر گفت. اما این که چطور رمی شود که ما وصل به واقع می شویم که الا

بیان بوعلی:

بوعلی برای یقین فلسفی سه عنصر ذکر میکند:

اولا اعتقاد دارد که الف ب است. که اعتقاد به گزاره است.

ثانیا: اعتقاد ثانی دارد که این است و جز این نیست که الف ب است. و این که الف ب نیست محال است.

ثالثا: چنین اعتقادی زوال ناپذیر باشد. به تعبیری بگویم: واقع اینگونه است و غیر از این هم نخواهد بود. قبول چنین طرحی این یقین و علم فلسفی و معرفت شناختی است.

عمدتا صحبت ما در تصدیقات است. در تصور بحث حد است که الان کاری به آن نداریم.

رسیدن به این یقینی که الا و لابد این گونه است، خیلی مذاقه ها می خواهد.

این بیان بوعلی است.

به لحاظ تاریخی می توانم توضیح دهم: ارسطو چی گفت، فارابی چه کار کرد تا بوعلی این را گفت.

بوعلی ابتدای منطق شفاء اولاً تصدیق طرح می کند. گزاره میتواند یقینی باشد و ظنی و تقلیدی و جهل مرکبی.

اما تا می گویی تصدیق

با تعبیر تصدیق شعریات خارج می شود چون احکام وهمی می آورد. ولی خطابی تصدیق ظنی ایجاد می کند.

منطق شفاء ص ۵۱ و ۵۲

« أن التصديق على مراتب، فمنه [اولا:] يقيني يعتقد معه [ثانيا:] اعتقاد ثان- إما بالفعل و إما بالقوة القريبة من الفعل^۱ - أن المصدق به لا يمكن ألا يكون على ما هو عليه [ثالثا] إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه [ایشان قید مطابقت با واقع را ندارد ولی لازمه اش این است که مطابق با واقع باشد.]»

ص ۷۸

« فالعلم الذي هو بالحقيقة [اولا] يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا، [ثانيا] و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا [ثالثا] اعتقادا لا يمكن أن يزول»

ص ۲۵۶

دلیلی دارد که بگوید الا و لابد چنین است و دلیلی دارد که زوال ناپذیر است. دلیل چیست؟ یا به دلیل بیّن بنفسه بودن است که از باب اولیات بودن است. این که چه سرّی در اولی بودن خوابیده است که باید بعدا به ان پرداخت.

اما مواردی دیگر داریم که خودش بین نیست ولی با وسایطی به کار می بریم که اگر دقت کنیم به راحتی می توانیم به تصدیق برسیم و لوازمش را هم بپذیریم.

«و العلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا. و اليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقادا وقوعه من حيث لا يمكن زواله. [تعلیل] فإنه إن كان بيّنًا بنفسه لم يمكن زواله. و إن لم يكن بيّنًا بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه.»

قید سوم برای توضیح قید دوم است.

به تعبیری ما راهی از درون داریم که کسی که آن را طی کند ما را به واقع می رساند.

۱ - که تا مقابلش را تصور می کنیم حکم به ثبوت یا نفی آن می کنیم.

ما در منطق نخواندیم که چطور منطق ذهنی چطور ما را با شکل اول به واقع می رساند. چطور با حد وسط به واقع می رسیم. چطور اگر در ماده خوب دقت کنیم به نتیجه می رسیم؟

چطور اصل عد تناقض هیچ خللی نیست؟

این ها جزء بحث های نفس الامر است. باید اصل بحث نفس الامر را گفت و این جا جزء آن است. ما راهی داریم برای رسیدن به واقع.

کانت بحث تحلیلی و ترکیبی کرده است و.....

یک طرحی هم خواجه نصیر می گوید که آن را هم عرض می کنم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۸ / ۶، ۸، ۱۳۹۲ / ۲۱ ذیحجه / یکشنبه

نکته ایست که بوعلی اشاره می کند: گاهی انسان اعتقاد اول را دارد، اعتقاد اول چنان محکم است ولی گاهی در عین حالی که اعتقاد دوم نیست ولی بعدا اگر دقت کند می فهمد که اعتقاد اول یقینی نیست و ظنی خطاب است. «بل هو بحیث لو عسی أن نبه علیه بطل استحکام التصدیق الأول»^۱

بوعلی کلا تقلید را کنار می گذارد.

این قید دوم ظنیات را خارج می کند.

قید سوم: که غیر قابل زوال است.

این قید برای چیست؟

به نظرم طرح بوعلی درست است.

این قید یعنی: از راهی وارد شده است که غیر از این معنا ندارد. قید سوم رفته سر اعتقاد دوم. یعنی نقیضش محال است و این امری که نقیضش محال است غیر قابل زوال است.

۱ - منطق شفاء ص ۵۱.

این قید برای حذف جدل و مغالطه است .

ص ۵۱ از منطق شفاء که اینجا توضیح داده است.

حرفشان این است: من مبرری داشتم و دلیلی داشتم که غیر قابل زوال است.

اما کسی که مغالطه کرده است اعتقاد اول را دارد و اعتقاد دوم را هم دارد، وقتی به او می گوییم مغالطه لفظی کرده است، متوجه می شود. چرا؟ چون دلیل محکم به کار نبرده است.

پس یکی از مطالبی که باید پی گرفت این است که دلیل محکم چیست؟

به تعبیر دیگر غیر قابل زوال را بوعلی برای آن آورده است که به هیچ وجه قابل زوال نیست.

منطق شفاء ص ۲۵۶

توضیح داده است که چرا غیر قابل زوال نیست.

«فإنه إن كان بينا بنفسه لم يمكن زواله. و إن لم يكن بينا بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه.»

به تعبیر دیگر یا باید بین باشد یا حد وسط دارد.

ما تعبیر کردیم که بحث مطابقت با واقع است که این توضیح می خواهد که چگونه است که ما را به واقع وصل می کند.

تحلیل های فنی این مساله در بحث نفس الامر است.

سوال

شما قیاساتها معها را می پذیرید؟

این قضیه یعنی دو مقدمه دارد که بدیهی است، به گونه ایست که قیاسش هم با خودش است. این که چهار زوج است آن قدر بدیهی است که نمی توان از آن دست کشید. این نوع قضایا قیاساتها معها است.

این نوع قضایا که بین بنفسه نبود که بین به دلیل بود. اما دلیل خیلی واضح بود.

اینجا اگر خوب نگاه کنیم، مبررش بین بنفسه بودن نیست، بلکه یک مقدمه خورده است. ولی این مقدمه برای ما واضح است.

حد اوسط اوقعه.

یک بحث است که چرا حد اوسط ما را می رساند به نتیجه؟

که اینجا باید توضیح دهیم که چطور شکل اول بدیهی الانتاج است. اگر خوب نگاه کنیم قیاساتها معها به دلیل حد اوسط محکم شده است. حد اوسط را هر مقدار محکم ببندیم، استدلالها محکم تر می شود.

بوعلی ص ۲۵۶ گفته است که چون بین بنفسه است اوقعه.

همین تعبیر را هم ارسطو دارد و هم فارابی.

منطق ارسطو را عبدالرحمن بدوی ترجمه کرده است.

منطق ارسطو ج ۲ ص ۳۳۲

که می خواهد فرق بگذارد بین علم و جهل مرکب

«قد یظنّ بنا أنّا نعرف کل واحد من الأمور علی الإطلاق، لا علی طریق السوفسطائیین الذی هو بطریق العرض، متی ظنّ بنا أنّا قد تعرّفنا العلة التي من أجلها الأمر، و أنّها هی العلة، و أنه لا یمكن أن یكون الأمر علی جهة أخرى و من ا...»

ص ۳۳۳

همین معنا را توضیح میدهد.

«...من القضايا صادقه»

در منطقیات فارابی ص ۲۶۶

«فالتصدیق التام هو الیقین، و التصور التام هو تصور الشیء بما یلخص ذاته بنحو ما یخصه، و ذلك ان یتصور الشیء بما یدل علیه حده. [ب ۱۳۷ ر] و نبتدی من هذین بتلخیص ما یخص التصدیق التام، فنقول: ان

التصديق في الجملة هو ان يعتقد الانسان في امر حكم عليه بحكم انه في وجوده خارج الذهن على ما هو معتقد في الذهن. و الصادق هو ان يكون الامر خارج الذهن، على ما يعتقد فيه بالذهن.

فالتصديق قد يكون بما هو صادق في الحقيقة و بما هو كاذب. و التصديق منه يقين و منه مقارب لليقين، و منه التصديق الذي يسمى سكون النفس الى الشيء و هو ابعد التصديقات عن اليقين. و التصديق بالكاذب، فلا يقع فيه يقين اصلا، بل انما يمكن اليقين في التصديق بما هو صادق. و اليقين هو [ح ٦١ پ] ان نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به انه لا يمكن اصلا ان يكون وجود ما نعتقده في ذلك الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره، حتى يكون بحيث اذا اخذ اعتقادا ما في اعتقاده الأول كان عنده أنه لا يمكن غيره، و ذلك الى غير نهاية.»

منطقيات ص ٣٥٠

نکته: این رساله فارابی در بحث یقین که همین صفحه است خیلی مغتنم است. انصافا فارابی و بوعلی و خواجه نصیر منطقدان هستند.

حدود شش شرط کرده است:

«اليقين على الاطلاق هو (أ) أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا (ب) و يوافق أن يكون مطابقا غير مقابل لوجود الشيء من خارج (ج) و يعلم انه مطابق له (د) و أنه غير ممكن أن لا يكون قد طابقه أو أن يكون قد قابله (ه) و لا أيضا يوجد في وقت من من الاوقات مقابلا له (و) و أن يكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض بل بالذات.

(٢) (أ) فقولنا «أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا» هو جنس اليقين و لا فرق بين أن يسميه الاعتقاد، أو يسميه الاجماع على الشيء أنه كذا أو ليس بكذا، و هذا هو الرأي و ما بعده فهي فصول له»

بعد در توضیح شرط چهارم در ص ٣٥٢ می گوید:

«و قولنا «انه غير ممكن أن لا يكون مطابقا أو أن يكون مقابلا» هو التأكيد و الوثاقة التي بها يدخل الاعتقاد و الرأي في حد اليقين، و أنه يجب اضطرارا أن يكون قد طابقه، و أنه ما كان يمكن أن لا يكون [ج ٢٤٥ ر]

یطابقه، و آنه ما كان يمكن أن لا يكون طابقه، و آنه بحال ما لا يمكن أن يكون قد قابله، بل هو بحال يجب لها ضرورة أن يكون قد طابقه، و لم يناقضه، و لا ضاده. (۱۱) و هذه الوثيقة و التأكيد في الاعتقاد نفسه استفادة عن الشيء الذي اوقعه كان ذلك الشيء هو الطبيعة أو القياس.»

مغالطه و جهل مرکب خیلی شبیه یقین است و حتی جدل هم خیلی شبیه است و لذا بوعلی می گوید شبه یقین.

طرح بعدی در باب یقین

اصل این تعریف از خواجه نصیر است. پس از او به علامه حلی در کشف المراد و یکی هم قطب الدین شیرازی در شرح حکمه الاشراف و بعد قطب الدین رازی در شرح شمسیه آورده که شاگرد قطب الدین شیرازی است. بعد حاجی سبزواری در منظومه آورده است.

خواجه چنین می گوید:

کتابی دارد به نام تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار که اصل کتابش را ابهری نوشته است و خواجه آن را نقد کرده است.

این کتاب را مهدی محقق و ایزوتسو اشاره کرده اند.

ص

خواجه تصدیق جازم برای خروج ظن، مطابق برای خروج جهل مرکب و ثابت برای خروج مقلد است. ثابت را ذکر کردم که چون مقلد تا نظر مقلد تغییر کند اعتقاد او هم تغییر می کند.

«قوله: و یقین هو اعتقاد أن الشيء كذا مع أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا. و الظن هو الحكم على الشيء مع الشّعور بإمكان نقيضه.

۱ - ص ۲۶۹ که گفته است منظور اولیات است. «احدهما الحاصل بالطباع، و الثاني الحاصل بالتجربة.

و الحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير ان نعلم من اين حصل و لا كيف حصل، و من غير ان نكون شعرنا في وقت من الاوقات انا كنا جاهلين به، و لا ان نكون قد تشوقنا معرفته، و لا جعلناه مطلوباً اصلاً في وقت من الاوقات، بل نجد انفسنا كأنها فطرت عليه من اول كوننا، و كانه غريزي لنا لم نخل منه.

و هذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للانسان، و تسمى المبادئ الأول و ليست بنا حاجة [ب ۱۳۹ ر] في هذا الكتاب الى ان نعرف كيف حصلت، و في اين حصلت. لان جهلنا بجهة حصولها ليس يزيل اليقين بها، و لا ينقصه، و لا يعوقنا على ان نؤلف عنها قياساً يوقع لنا اليقين باللازم عنها.»

أقول: ان اراد بقوله في تفسير اليقين: «اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا» دخل فيه الجهل المركب، و إن اراد به «اعتقاد الشيء كذا مع أن الشيء لا يمكن في نفس الأمر ألا أن يكون كذا» دخل فيه اعتقاد المقلد الجازم اذا كان مطابقا، [ایشان می خواهد اشکال کند که حتما باید قید مطابقت با واقع را داشته باشید] و إن اراد به المعنيين جميعا خرج اعتقاد المقلد و الجاهل بالجهل المركب عن القسمة، لأنهما لا يكونان يقينيين و لا ظنيين. لخلوهما عن الشعور بامكان النقيض، ألا أن يفسر الظن بأنه الحكم على الشيء مع امكان الشعور بامكان نقيضه.

و الصواب أن يفسر اليقين بالاعتقاد الجازم المطابق الذي لا يمكن أن يزول، و اعتقاد المقلد المصيب بالاعتقاد الجازم المطابق الذي يمكن أن يزول؛ و اعتقاد الجاهل بالجهل المركب بالجازم غير المطابق. و الظن المقابل لليقين بالاعتقاد الذي لا يكون جازما او مطابقا او كان ممكن الزوال. و الظن الصرف الذي يكون مع الشعور بامكان النقيض بالاعتقاد غير الجازم.»

علامه در كشف المراد ص ۲۲۵ همین توضیح را داده است. که از بیان خواجه گرفته است.

في الجملة بحث مطابقت با واقع را از اساس الاقتباس ص ۳۴۱ و ۳۴۲ می توان استفاده کرد.

شرح قطب الدين شيرازي ص ۱۱۶

«و اليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا، ليخرج الظن، مع مطابقتة للواقع ليخرج الجهل المركب، و امتناع تغييره، ليخرج اعتقاد المقلد المصيب، لأنه قد يتغير بالتشكيك.»

شرح شمسيه ص ۴۵۸

در توضیح يقين بحث برهان این را آورده است.

(۱)

حاجی سبزواری ص ۸۸ شرح منظومه (ص ۳۱۷ و ۳۲۳ از چاپ جدید)

تعلیم ذهنی در برابر تعلیم تقلیدی است. تعلیم صناعی و تقلیدی و ذهنی داریم. محل بحث ما تعلیم ذهنی است.

یک راه دیگری هم هست که همان غیر قابل زوال که آوردیم شامل نفی تقلید هم می شود.

اما قید مطابقت احتیاج هست یا خیر؟ یا با همان قید بوعلی لازمه اش رسیدن به مطابقت است کافی است؟
به نظرم راه بوعلی طبیعی تر است چون از عالم شروع می کند. که می گوید غیر قابل زوال به دلیل این که
از راه علتش وارد شد.

در ص ۲۵۶ می گوید:

«و الذی یخالفه أصناف من الاعتقاد: اعتقاد «۹» فی الشیء «۱۰» الذی هو کذا ضرورة أنه کذا «۱۱»، مع اعتقاد
أنه لا یمكن ألا یكون کذا، لكن یكون هذا الاعتقاد فی نفسه ممکن الزوال، لأنه لم یقع من حیث لا یمكن
معه الزوال.»

بله لازم است. ما تا بحث یقین را می کنیم

قید مطابقت خوب است ولی آیا لازم است برای خروج؟ خیر بلکه با همان تعبیر بوعلی می توان خارج
کرد، البته آن گونه که بوعلی معنا کرد. که گفته است: چون از راه علت که راه درستش است وارد شده
است، لذا این اعتقاد جازم ثابت قطعا مطابق با واقع هم می شود. لذا آوردن این قید ضرورتی ندارد بلکه
لازمه تبیین بوعلی این است که مطابقت با واقع داشته باشد به خاطر این که از راهش وارد شده است.

در ص ۲۵۷ بوعلی می گوید:

ظن منطقی یک معنایی دارد غیر از ظن عرفی. «فإن هذا بالحقیقة لیس علما، بل ظنا»

ما در یقین می خواهیم به واقع آن گونه که هست برسیم. مطابقت با نفس الامر می خواهد ولی در توضیح
و راه طبیعی اش که عالم به آن برسد نیازی نیست که قید مطابقت در تعریف بیاید.

همان سه معیار بوعلی کافی است.

کسی اگر این طرح را داشته باشد، یقین نفس الامری معنایش این است که از هر چیزی نمی توانیم استفاده
کنیم.

که اینجاست که بدیهیات ست پیش آمده است. که این را پی می گیریم.

بسم الله الرحمن الرحيم

زیرساخت مباحث معرفت شناسی

در معرفت شناسی می گویند به دنبال اثبات باور صادق موجه.

در معرفت شناسی علم حقیقی را مورد بررسی قرار می دهند.

این بحث اساساً روی بحث افلاطون و ارسطو بسته شد و در دوره اسلامی قرار گرفته است و بعد وارد بحث معرفت شناسی شد.

این یقینی که ما در فلسفه از آن بحث می کنیم یعنی دقیقاً فلسفه و علم حقیقی. البته الان در بحث های معرفت شناسی اینجور می گویند اگر معرفت باشد و یقین را غیر از علم بدانیم یقیناً لازم دارد یقین را.

آنجا که می خواهند با شکاکان بحث کنند.

تا بخواهی با شکاک بحث کنی و وارد معرفت شوی، باید پای یقین را به میان کشید.

در مباحث ارسطو علم همان یقین است.

مسئله توجیه که بسیار مهم است در اینجا بحث شده است.

این که الان می شنویم از تعریف معرفت و منابع معرفت و عناصر معرفت که هر کدام جداگانه بحث می شود. باور چیست؟ موجه چیست؟ صادق چیست؟ عمدتاً این ها را در مباحث برهان داریم.

بخشی از این ها هم در نفس الامر بحث می شود.

اگر این بحث ها را مفصل می کردیم مثلاً برهان شفاء را خوب کار می کردیم بعد می دیدیم که این بحث ها را کرده ایم.

کسی که می خواهد در معرفت شناسی کار کند باید در دو حیطه کار کند: ۱- برهان مخصوصاً برهان شفاء و ۲- همچنین بحث نفس الامر را خوب پی بگیرد.

مشکل گیتته که در معرفت شناسی مطرح است می توان از همین مباحث پاسخش را یافت.

این حرف اصلش از افلاطون شروع می شود.

در رساله تئتوس این بحث را مطرح کرده است. که بحث این که معرفت دارم و می دانم را مطرح می کند و توضیح می دهد.

پس از او ارسطو به علم حقیقی اشاره می کند. ص ۳۳۲.

بعد از او فارابی در ص ۲۶۷ و ۳۵۰ منطقیات توضیح داده است.

بوعلی در ص ۷۸ برهان شفاء بحث از علم حقیقی را مطرح کرده اند.

افلاطون در رساله تئتوس

مولفه های افلاطون برای علم

۱- اعتقاد یا پندار یا تصدیق.

۲- تصدیق باید درست باشد. صادق، حق، مطابق با واقع.

۳- باید پندار درست یا اعتقاد مطابق با واقعی که همراه با بیان و توضیح باشد.

در پایان هم جور تمام کرده است که گویا راضی به این طرح نیست.

ایشان در ج ۳ دوره آثار افلاطون در رساله دوم به نام تئتوس ص ۱۴۲۸ و ۱۴۲۹ که در باب شناخت است این بحث را مطرح می کند. تئتوس همراه سقراط است نه در مقابل او.

«با این هم به اندازه ای پیشرفت کرده ایم...شناسایی آن حالتی است که روح به خود می گیرد هنگامی که خود برای خود به هستی توجه می کند و بدن...»

تئتوس: گمان می کنم این همان است که پندار یا عقیده نامیده می شود؟

۱۴۳۳: به عقیده تفکر چیست؟ سقراط: گفتگویست که روح با خود می کند درباره چیزی که می خواهد به کنه آن پی ببرد. !... پس از آن که در این جستجو... و آن را پذیرفت و دیگر درباره آن تردیدی برای آن

۱ - سقراط: من به شکل ماما عمل می کنم که درد رفتن به سراغ فکر را ایجاد می کنم. روش دیالوگ برای مامایی کردن فکر است.

نماند..پندار سخنی است که روح در حال خاموشی خود می گوید(حالتی است که نفس پیدا کرده است به عنوان تصدیق هر چیزی که تصدیق نیست بلکه پندار درست و صادق و مطابق با واقع)»

ص ۱۴۲۹:

«نمی توانم بگویم که هر پنداری شناسایی است... شاید بگویم که هر پنداری شناسایی درست است»

ص ۱۴۴۲

مداقه هایی که افلاطون کرده است خیلی مفید است.

«پس سرانجام توانستیم ثابت کنیم که پندار درست وجود دارد...»

ص ۱۴۴۹

«با این هم پندار درست امکان پذیر است بدین سان که کسی هنگامی که دست.... که یکی از شناسایی های به این سو و آن سو می رود.... به جای شناسایی مطلوب شناسایی... ولی اگر شناسایی مطلوبش را به دست آورد از خطا مصون می ماند و موضوع را بدان سان که در واقع است می پندارد(یعنی مطابق با واقع است)... پندار نادرست در حقیقت نادانی است نه دانایی (چون واقع را نمی داند)»

ص ۱۴۵۰ این را مطرح می کند.

«شاید علت ... بهتر این بود که می گفتیم بعضی از آن ها دانایی و بعضی نادانی است... (این را می گوئیم جهل فلسفی، منطقی و علم فلسفی، منطقی)... اگر شناسایی به دستش آید پندار درست و اگر ناشناسایی به دستش آید پندار نادرست...» اگر من به چیزی علم ندارم

ص ۱۴۵۱

«پیش از آن که بدانیم شناسایی چیست... زیرا پندار درست از اشتباه بری است.»

بعد تا اینجا رسید، می گوید این مقدار که کافی نیست. مثلا قاضی واقع را ندیده است ولی شخصی دیده است. بعد شواهدی را ارائه کرده اند که نشان می دهد که فلان کار را مرتکب شده است در حالی که واقعا مرتکب نشده است.

شواهد دال بر متهم بودن است ولی کسی آمده است صحبت کند و قاضی قانع شده است که این شخص متهم نیست، به خاطر اقناعی که صورت گرفته است، این اقناع جدلی است، او را به واقع رسانده است ولی دلیل درست نبوده است.

کسی پندارش درست است ولی باید از راه درست به آن رسیده باشد

ص ۱۴۵۲

«که تنها شخصی که آن واقعه را به چشم دیده است... باید گفت پنداری درست بی آن که شناسای.. پس معلوم می شود که شناسایی غیر از پندار است.

شناسایی پندار درستی است که بتوان درباره آن توضیح داد.»

بعد سه معنا از تعریف می کند

در ص ۱۴۶۳

«تئتوس: یک بیان به معنای لفظی است، یک بیان به معنای عناصر اصلی این شیء را بشناسیم و یک بیان ممیزات آن را بشناسیم... اعتقاد صادق همراه با بیان را توضیح داده است.»

ایشان تا اینجا اعتقاد صادق همراه با بیان را تثبیت کرده است که در حقیقت پایه مباحث معرفت شناسی را قرار داده است.

این که راضی نشده است به این خاطر است که باید بیان از راه ضروری و قطعی باشد.

۱۴۴۶ و ۱۴۳۱ را رجوع کنید.

ارسطو علم حقیقی

ص ۳۳۲ منطق ارسطو

که تعریف معرفت علی الاطلاق را بیان کرده است. منظور آن چیزی است که حقیقتا علم است.

«- قد يظنّ بنا أنا نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق، لا على طريق السوفسطائيين الذي هو بطريق العرض، متى ظنّ بنا أنا قد تعرّفنا العلة التي من أجلها الأمر (علتی که باعث شده است بگویم الف ب است.)، و أنها هي العلة، و أنه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى (يعنى الا و لا بد چنین است و غیر از این نیست. نقیضش ممتنع است) و من البين أن هذا هو معنى أن يعلم (که معرفت حقیقی است)»

ص ۳۳۳ ج ۲ منطق ارسطو

که اینجا معنای این علمی که گفتیم را توضیح می دهد. که باید قضیه و حد وسط داشته باشیم.

(۰)

فارابی

ص ۲۶۷ ج ۱ و ص ۳۵۰ از منطق. که شش عنصری که گفته است چون متنش را خواندیم دیگر نمی خوانیم.

بوعلی ص ۸۸ از برهان شفاء

«فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين [معرفت حقیقی] [۱-] هو الذي يُعتَقَد فيه أن كذا كذا، [۲-] و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا [۳-] اعتقادا لا يمكن أن يزول.»

بعد از این برسیم به بحث اصلی که ببینیم معرفت حقیقی چیست؟ تعریفی که خودمان داریم. گرچه بوعلی هم ممکن است گفته باشد، اگر این را حل کنیم، می توانیم دقیقا حل کنیم که معرفت حقیقی که در فلسفه به کار می بریم به چه معناست. و ببینیم که تعریف بوعلی بهتر است یا تعریف خواجه.

سعی می کنیم که ادبیات را جوری کنیم که در متون نگردیم..

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۰ / ۱۳۹۲، ۸، ۷ / ۲۳ ذیحجه / سه شنبه

چرا این شاخصه ها را بوعلی گفته است.

در پاره ای از موارد به علم حصولی ام علم حضور دارم و به علم حضوری ام نیز علم حضوری دارم.

صورتی دارم از واقعه ای این صورت هم دست خودم هست، وقتی می گوئید به خودم علم دارم، صورتی از من در ذهن دارم یا خیر، وجود علم در ما بدیهی است.

ما اولاً حقیقت علم را داریم بعداً می خواهیم آن را تحلیل کنیم که علم چیست؟

من دنبال این نیستم که او برایم تثبیت کند. چون من خودم انی خاصیت را دارم. صورتی دارم که از آن تعبیر می کنم به صورت حصولی تصدیقی. این محل بحث ماست. اسمش را هرچه می خواهید بگذارید. می دانم چیست؟

خیال نکنید بحث های نفس الامری همین طوری سر برآورده است. به صورت من درآوردی و گزاف نیست. من یک چیزی را دیده ام و یقین دارم که آن هست.

می خواستم بگویم که اگر کسی بخواهد این بحث را فنی حل کند اول باید وجود علم را فی الجمله تثبیت کند. متکفل آن هم فلسفه است.

ما می گوئیم مای شارحه داریم و یک مای حقیقه. ما الان دنبال مای حقیقه هستیم.

ما همه جا دعوا داریم. باید در جای خودش بحث کرد. به تعبیر دیگر اگر بخواهیم بحث کنیم، می گوئیم: این امر بدیهی است به گونه ای که خیلی راحت موجوداتی را تثبیت کردیم.

محل بحث ما که می گوئیم می دانم و علم دارم، که یک پدیده انسانی است. بحث های ما روی می دانمی است که می فهمیم آن را.

این بحثی که داریم انجام می دهیم منظورمان علم حقیقی است. علم حقیقی یعنی واقعا و حقیقتاً می دانم که الف باء است.

یعنی می دانم حقیقتاً در خارج الف واقعا باء است.

پس علم حقیقی یعنی: حقیقتاً بدانم آن الف باء است در خارج هست. لذا جلو می رویم و آهست

من می دانم که علم حقیقی به تصور و تصدیق تقسیم می شود. الان بحث را روی تصدیق می بریم. تصورات را الان کار نداریم گرچه در جای خودش باید تصورات هم بیاید و در مباحث معرفت شناسی بیاید.

تصدیقات

در برهان شفاء نگاه کنید که فضای برهانی می رود کجا و فضای معرفی می رود کجا؟

محل بحث ما تصدیقات است.

وقتی می گویم علم حقیقی، وقتی حقیقتا می دانم که الف باء است. یعنی واقع حقیقتا چنین است، و این نسبت برقرار است.

شاخصه اول: اعتقاد

اولین چیزی که در این میدانم حقیقتا و علم دارم حقیقتا خوابیده است: مسأله اعتقاد است.

اگر من تردید دارم الف باء است یعنی می دانم الف باء است؟ یعنی اگر می گویم می دانم الف باء است نباید تردید داشت.

یک تصور الف بای است، یکی نسبت، و یکی هم حکم به این که الف باء است. من تصور نسبت کردم یعنی حکم کردم؟ نه. پس علم تصدیقی حقیقتا با تردید نیست. و حتی تصور الف باء بودن را هم بکنم و هیچ حکمی هم نکم باز باعث نمی شود که من بدانم الف بای است. تا می گویم علم حقیقی وجود دارد باید اعتقاد وجود داشته باشد.

این همان اعتقاد بوعلی است. این قید برای خروج شعریات است. که تخییل ایجاد می کند.

هر وقت اعتقادی صورت گرفت متعلق می خواهد و از طرفی تا متعلق پیدا کرد، سوال: محتوای این اعتقاد چیست؟ یعنی من دارم در باب وراء این اعتقاد صحبت می کنم. که خارج الف باء است یعنی در واقع یک حقیقتی است. که الف بای است. تا شما تصدیق را می بندید، تصدیق وراء خود را خبر می دهد. حتی اگر گزاره تان در مورد امور ذهنی باشد. مثل الانسان کلی. که وراء آن وراء ذهن است. گزاره همیشه دارد به ماوراء خود اشاره می کند.

مثلاً: این کتاب سفید است. این یعنی چه؟ همان موضوع و محمولی که در هر موطنی یافتیم، این موضوع که در موطن الف است، ذهن یا خارج یا خارج اعم، در آن موطن این محمول را دارد. بر اساس همین است که تمام اعتقادات باید صحت و سقم پیدا کند.

معتقدم غول وجود دارد، باران بارید و... هر چیزی که اعتقاد داریم، در همان موطن که این اعتقاد را دارید واقع آن تصدیق و اعتقاد ماست.

اعتقاد همیشه یک گزارشی از وراء است. تا گفتید تصدیق و علم حصولی تصدیقی همیشه خبر از یک متن وراء خود می دهد.

پس در مسأله اعتقاد، گره ای برای نفس است، اما اعتقاد به وراء تعلق می گیرد. این رامی گویند حکایت گری گزاره ها. هر گزاره ای چه غلط باشد و چه درست.

این حکایت گری بدیهی است چون وجدانا می گوئیم تا صورت حصولی داریم این حکایت می کند از وراء خودش.

تا تصدیقی باشد ولو ظنی هم باشد، به وراء تعلق می گیرد.

این را فارابی خیلی خوب توضیح می دهد همچنین آیت الله عابدی شاهرودی.

شاخصه دوم: اعتقاد جزمی

سوال: من اعتقاد صرف داشته باشم می توانم بگویم می دانم یا اعتقاد باید جزمی باشد؟

به تعبیری اعتقاد دارم الف باء است ولی ممکن است نباشد و خلاف این باشد. احتمال نقیض می رود. اگر بررسی: می دانی در خارج هست یا نه؟ می گوید نمی دانم. همین که احتمال نقیض میدهد می گوید نمی دانم. لذا باید بگوئیم در می دانم که حاکی از علم حقیقی است، اعتقاد جزمی خوابیده است.

تا می گوید الف باء است یک ظنی پیدا شده است. از او می پرسى که احتمال می دهی خلاف این را؟ می گوید بله. پس در حقیقت علم به الف باء است ندارد.

باید اعتقاد جزمی به وراء داشت.

در علم حقیقی باید اعتقاد جزمی به وراء باشد.

شاخصه سوم: مطابقت با واقع

صرف اعتقاد جزمی می شود می دانم، یا این که اعتقاد جزمی که همراه با مطابقت با واقع باشد را می گوئیم علم؟

اعتقاد جزمی آمد، اگر من نتوانم بگویم که مطابق با واقع است، یعنی در حقیقت نمی دانم. به تعبیر دیگر در این اعتقادی که دارد، باید این اعتقاد به گونه ای باشد که وقتی خبر از وراء می دهد آن گونه که مطابقت با واقع داشته باشد.

یعنی این اعتقاد جزمی باید خاصه کشف هم داشته باشد. به تعبیر دیگر اگر بگوئید نمی دانم درست خبر می دهم از واقع یا خیر در حقیقت یعنی نمی دانم.

به نظرم این سه شاخصه در آخر با هم جمع می شود و می شود یک اعتقاد.

اعتقاد من باید درست باشد. کی می توانم بگویم می دانم؟ وقتی که اعتقاد جزمی مطابق با واقع باشد به تعبیر دیگر: اعتقاد به مطابقت یا علم به مطابقت داشته باشیم. اگر چنین چیزی نباشد در حقیقت علمی نداریم.

این ها خصیصه یک علم حقیقی است. در حقیقت همه اش یک چیز است که با تحلیل متعدد می شود که مثلا سه یا چهار یا پنج شاخصه دارد.

علم حقیقی آن اعتقاد جزمی است که مطابق با واقع است و در دل آن کشف هم خوابیده است.

این را دارم از ناحیه عالم که می گوئید می دانم مطرح می کنم.

کسی اگر بحث می دانم را قبول کند، یعنی هر سه شاخصه را دارد.

اما اگر کسی اینجور بگوید: نمی دانم واقعا این مطابق با واقع است یا نمی دانم وراء را خوش توضیح داده ام یا نه؟ در حقیقت این شخص علم ندارد.

پس سه عنصر به دست آمد: اعتقاد اول، اعتقاد ثانی، اعتقاد به مطابقت با واقع.

این تفصیل را برای این داریم که واضح شود چی می‌گوییم.

عنصر کشف و حکایتی که آقایان می‌گویند اینجاست.

این عنوان سه عنصر را که می‌گوییم شما بگویید یک حقیقت سه جهته. که به نظرم این گونه است سه چیز جدای از هم نیست.

شاخصه چهارم: وجود مبرر و دلیل برای این اعتقاد

تا این سه را در نظر گرفتید دو تا لازمه دارد که در حقیقت بازگشتش به لازمه اول است:

سوال: کسی اعتقاد جزمی دارد که واقع این گونه است ولی بی دلیل رسیده است آیا می‌شود گفت که این شخص اعتقاد دارد؟ بدون مبرر می‌تواند به این برسد که این اعتقاد به واقع است؟

مثلا کسی حدس عرفی می‌زند که فردا باران می‌آید، و واقعا هم فردا باران بیاید، آیا این را می‌توانیم بگوییم این شخص علم به واقع دارد یا خیر؟ این شخص مبرر ندارد ولی می‌تواند بگوید می‌دانم؟

علم نیاز به مبرر دارد که به چه دلیل می‌گویی به این چیز علم دارم.

تا این سه شرط آمد، اگر مبرر نباشد، می‌توان گفت که احتمال خلاف هست یا نه؟

تا این را گفتید بعضی از امور را خارج می‌کند مثل حدس عرفی که اصلش احتمال است مخصوصا برای کسانی که نفوس زودباور دارند. مبرر این شخص زودباوری اوست.

اما حدس فلسفی حد وسط را دارد که بدون فکر برایش حاصل است.

همچنین با این قیود تقلید را هم می‌توان خارج کرد. چون مبرر ندارد و به خاطر تقلید از غیر است.

به تعبیری لازمه آن سه کشف که اعتقاد به کشف واقع داشته باشد، نیاز به مبرر دارد. یعنی اگر همینجور گفته باشد، تبدیل به علم نمی‌شود. بلکه مبرر می‌خواهد.

شاخصه پنجم: مبرر ذاتی حقیقی نفس الامری باشد

جهل مرکب هم تمام این چهار شاخصه را دارد. کسی به اعتقاد جازم مطابق با واقع به گمان خود و مبرری هم دارد، اما این مبرر مبرر حقیقی ذاتی و نفس الامری نیست.

در جهل مرکب شخص وجه دارد و دلیل دارد، در جایی که یک جدلی و هر کسی که دلیلی آورد و به نتیجه ای رسید که آن نتیجه هم درست باشد ولی دلیل رسانند نباشد. اینجا چه باید گفت؟ باید گفت که وجه و مبرّرش ذاتی نبود. به نظرم لازمه همان سه شاخصه اول که می گوییم اعتقاد جزمی دارم که مطابق با واقع است، ما سوال می کنیم اگر واقعا و حقیقتا بگویی می دانم، باید این می دانم شما را حقیقتا به واقع برساند. وجه مبرّری باید داشته باشد که آن هم ذاتی باشد. وجه مبرّرش باید ذاتی و نفس الامری باشد نه به لحاظ عالم.

اینجاست که می توان گفت حقیقتا می داند.

لازمه اعتقادیقینی به کشف این است که بتواند واقعا و الا و لابد بدانیم چرا ما را می رساند.

آیا این وجه مبرّر ذاتی به حسب عالم است یا نفس الامر؟

وجه مبرّر ذاتی، که گفتمی باید به دنبال علومی گشت که وجه مبرّر ذاتی دارند.

باید به جایی برسیم که الا و لابد بدانیم که خطا ناپذیر است و به واقع رسیده ام. این را تعبیر می کنیم به علت و مبرّر نفس الامری یقین. نه مبرّر نفسی یقین. باید دید که علم چگونه واقعا پدید می آید.

تا این را گفتید باید دید که چه چیزهایی وجه و مبرّر ذاتی دارد.

این قید جهل مرکب را هم خارج می کند. چون در جهل مرکب مبرّر ذاتی نیست.

حتی حد وسط و اولیات هم رساننده نیست.

منطق دان واقعی م یگوید: چه چیزی رساننده ذاتی این است که اعتقاد ما مطابق با واقع است. اما چگونه باید از این احساس خارج شد؟ ما در برهان به دنبال علت ذاتی می گردیم.

در بحث نفس الامر توضیح می دهم که عقل است و شهود.

با این توضیح پس علم حقیقی می شود: اعتقاد جزمی در باب ماوراء خود که این اعتقاد با علت ذاتی و حتمی با وراء خود مطابق است.

پس اولاً مبرّر و ثانياً مبرّرد ذاتی می خواهد.

بوعلی که می گوید بینا بنفسه اشاره به این دارد.

حال اگر بخواهیم در صناعات به دنبال یقین این گونه باشیم باید به دنبال صنعتی باشیم که ما را به این یقین برساند.

لبّ و لباب بحث برهان هم بر می گردد به همین بحثی که اینجا مطرح کرده ایم.

طرح واره بحث معرفت شناسی

اولا: باید به دو قسم تصور و تصدیق کنیم. بعضی ها احساس می کنند که تصور نیاز به این بحث ندارد.

ثانیا: تصدیق که محل بحث ماست، اولاً تعریف دقیق آن شود. که معرفتی که می گویی می دانم چیست؟

ثالثا: این تعریفی که گفتیم در آن اعتقاد جزمی به نحو کشفی با علت و مبرر ذاتی در آمد. در بحث های معرفت شناسی متعارف معرفت را تعریف کرده اند: باور صادق موجه. باور همان اعتقاد است. اما قید صادق به نظرم تعبیر به صادق درست نیست، بلکه باید تعبیر به اعتقاد به صدق درست تر است. من می گویم مطابق با واقع خوب است اما اعتقاد به مطابقت این را درست می کند که بیان بوعلی این را می رساند نه بیان خواجه نصیر که اعتقاد جزمی مطابق با واقع صادق. اما این عملا دست را می بندد که باید بگویم چگونه این اعتقاد ما را به واقع می رساند.

این بحث برای رسیدن به نفس الامر خیلی خوب است. در بخش صادق مساله نفس الامر هم مطرح شود. که مباحث فلسفی باید اینجا اشباع شود.

در بخش موجه: باید عنوان داد علت و وجه ذاتی با این توضیحی که دادم. علت ضروری اضطراری اعتقاد باید مورد دقت شود. به چه دلیل ذاتی اعتقاد به کشف دارم. لذا انواع بحث های توجیه که کرده ام باید اینگونه باشد.

با این می شود مشکل گتیه را حل کرد. اگر کسی این مشکل را بداند جواب ایشان را در بحث هایم اشباع کرده ام و داده ام.

ثالثا: بعد بحث منابع می شود که عقل و شهود است.

رابعاً: بحث علم حضوری و حصولی شود. که علم حضوری داریم و علم حصولی. که علم حصولی به دو بخش تصور و تصدیق تقسیم می شود.

پس بحث معرفت شناسی که مطرح می شود باید این گونه باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۱ / ۲، ۹، ۱۳۹۲ / ۱۹ محرم / شنبه

در مدخل نهاییه گفتیم که جناب علامه می خواهد اصل واقعیت را اثبات کند. واقعیت من، واقعیت بدن من و واقعیت ورای بدن من.

بعد از این که اصل واقعیت را شروع کردند، مباحث بعدی نیز مطرح می شود.

بحث بعدی: بحث سرّ نیاز به فلسفه آن هم به روش پیشینی. که توضیح دادیم ایشان چطور این را مطرح کرد، ایشان توضیح دادند ما علمی را که به واقع آن گونه که هست آن هم به روش برهانی را فلسفه می دانیم.

اصل واقعیت، واقع بما هو واقع، بعد بحث برهان را که مسأله سوم بود که می خواستیم به آن بپردازیم.

برهان

بحث برهان مرتبط است به علم و معرفت حقیقی.

یقین و معرفت نفس الامری آن علم حقیقی است. و توضیح دادیم که این علم چیست.

اعتقاد به ماوراء خود، ثانیاً باید جزمی باشد، باید جزمی که مطابقت داشته باشد، چنین اعتقادی باید علتی داشته باشد، آن همه علتی ضروری و حتمی باشد که ما را به نحو بتی می رساند.

بحث معرفت شناسی:

از این به بعد ما باید به مسأله برهان بپردازیم، چون بحث یقین را مطرح کردیم.

تنها صنعتی که به دنبال رسیدن به یقین است برهان است.

بحث صناعات خمس و ترتیبی که داده شد، به این خاطر است که ما در علوم نیازمند به معرفت حقیقی و یقین حقیقی هستیم، برای پدید آمدن یقین نیازمند به علم برهانی هستیم.

در مورد برهان خیلی صریح بخواهیم بگوییم این است:

یک نوع قیاسی است که به دنبال نتایج یقینی است.

تا این را مطرح کنید، باید یک شکل ویژه ای باشد که منتج به یقین باشد. چون نتیجه یقینی می خواهیم اولاً باید به شکل قیاس باشد نه استقراء و تمثیل. چون تنها استدلالی که می تواند نتیجه یقینی حاصل کند، قیاس است.

قیاس صورتی یقین است. شکل اول چه بخواهیم و چه نخواهیم اگر آن چه در مقدمات قرار گرفته است، اگر درست باشد، یقیناً این شکل ما را به نتیجه می رساند.

چون ما به دنبال معرفت یقینی هستیم.

تنها صورتی که می تواند ما را به نتیجه یقینی برساند قیاس است. شکل اول الا و لابد ما را به نتیجه می رساند و حتی شکل دوم و سوم و چهارم.

این مساله اصلش ضروری است.

اگر این باشد پس اگر مقدماتش یقینی باشد، این صورت ما را یقیناً به نتیجه می رساند.

اینجا می فهمیم که ما یک کار دیگری هم بکنیم و آن هم این که ماده قیاس هم یقینی باشد.

لذا در تعریف برهان گفته اند: قیاس مولف از یقینات.

این بحث پیش می آید: شما برای این که به نتیجه یقینی برسید، نیاز دارید به صورت و ماده یقینی، تا انتاج ضروری باشد.

این آن اضطرار عقلی یا ضرورت منطقی است. که الا و لابد است.

ما در بحث علم هم گفتیم: باید اعتقاد داشته باشیم که الا و لابد مطابق با واقع است به دلیلی حتمی و یقینی.

که این دلیل حتمی و یقینی همین برهانی است که به لحاظ صورت و ماده یقینی است.

لذا در تعریف برهان می‌گوییم: قیاسی است مولف از مقدمات یقنی که نتیجه می‌ده

ص ۱۹۹ جوهر النضید:

« البرهان قیاس مؤلف من یقینیات ینتج یقینیا بالذات اضطرارا، و القیاس صورته و الیقینیات مادته و الیقین المستفاد غایتہ [که ما با این کلمه غایت کار داریم. که چرا به دنبال برهان رفته ایم؟ برای رسیدن به یقین. علوم برهانی به دنبال یقین اند، به دنبال حقایق یقینی اند. فلسفه هم که برهانست چون به دنبال حقایق هستی‌شناسی یقینی است.] أقول کل حجة لا بد فیها من مقدمتین و تانک المقدمتان قد تكونان یقینتین و قد لا تكونان و نعنی بالیقین اعتقاد الشیء علی ما هو علیه مع اعتقاد امتناع النقیض فکل حجة مؤلفة من مقدمتین یقینتین لإنتاج یقینی یسمى برهانا»

برهان شفاء ص ۷۷ و ۷۸

نجات: ص ۱۲۳ و ۱۲۶

اما تعبیر خواجه در جوهر خیلی خوب است.

خواجه در اشارات ج ۱ ص ۲۸۹:

« فالقیاسات البرهانیة یقینیة مادة و صورة و غایتها أن ینتج الیقینیا»

همچنین ص ۲۸۷ رجوع کنید.

توضیح یقینیات (بدیهیات اولیه)

ابتدائا بدیهیات و یقینیات ستّ را توضیح دهیم.

بهترین متنی که این بدیهیات را با اتقان کامل توضیح داده است بوعلی است در اشارات.

اشارات ج ۱ از ص ۲۱۳ تا ۲۱۹.

در بحث‌های منطقی بیشترین اعتنا را به بوعلی و پیش از او فارابی ولی منظم تر از او بوعلی است و بعد از این دو جناب خواجه. مابقی اهمیت دارند ولی این دو بیشتر از همه قابل اعتنا است.

جا دارد که یک مقاله در مورد بدیهیات ستّ نوشته شود که از جهت تاریخی این‌ها از اول شش تا بود از زمان ارسطو بوده یا خیر؟ تا الان که مشهور شش تا می‌دانند.

بدیهیات ست را اولین متن ها را بوعلی گفته است.

اول: اولیات. صرف تصور دو طرف کافیت برای حکم عقل.

بدیهیات اولیه عقلیه. این قسم جزء حساس ترین قضایاست که باید از آن استفاده کرد. چینی قضایایی نیاز به هیچ دلیل دیگری ندارد.

می گفتیم: معرفت اعتقاد جزمی است بر اساس علتی که این علت حتمی است. علت اینجا تصور دو طرف است.

این همان است که جناب خواجه نصیر در ص ۲۱۵ شرح اشارات به آن پرداخته است.

همین بحث را در نفس الامر هم باید داشته باشیم.

دوم: مشاهدات یا محسوسات.

این خود بر دو قسم است: ۱- مشاهدات ظاهری، محسوس به حس ظاهری.

۲- مشاهدات باطنی. محسوس به حس باطنی. که بوعلی تعبیر می کند به قوای باطنی.

که ما دو قسم را حسیات یا وجدانیات می دانند. که حتی وجدانیات پایه بحث بعضی از آقایان هست.

وجدانیات از آن جهت دارای اهمیت است که: یک نحوه ارتباط شهودی ما در درون خودمان است.

بوعلی جوری مثال زده است که علم من به خود و حالات خود و... را هم شامل می شود ولی خواجه این را قسم سوم می داند.

علت معرفت: نفس شهود.

سوم: فطریات. قضایایی که قیاساتها معها.

ما یک دسته مباحثی داریم که نتیجه را قبول داریم، ولی می گوئیم: چون واضح است که در او این دو مقدمه مطوی است و این دو مقدمه هم برای من واضح است. مثل زوجیت للاربعه. چون چهار دو تا دو است. و زوجیت عددی است که قابل قسمت به دو باشد. این دو مقدمه نتیجه اش می شود که الاربعه زوج.

این دو مقدمه نیاز به تأمل ندارد و در درون ما هست. مقدمات از بس که واضح است، قیاستها معها: دو مقدمه اولی دارد که تا این دو مقدمه را قبول کنیم زوجیت برای اربعه در آن هست.

چهارم: تجربیات: قضایای که ما مکرر تجربه کرده ایم به شهود (مشاهدات) از دل آن قاعده کلی به دست می آوریم، این قاعده کلی غیر از مشاهدات است. مشاهدات جزئی است و تجربیات کلی است.

علت معرفت: قیاس مطوی، هر چیزی که مکرر تجربه می شود و پدید می آید، نتیجه اش این است که حتما از علت و دلیلی پدید آمده است. پس مشاهدات دارد و قیاس خفی.

این بحث ها باید در بحث منابع معرفت مطرح شود.

پنجم: حدسیات: که مشاهده هست و تکرار مشاهده است، که تفاوتش با تجربیات این است که ما علت را مشخصا می دانیم. در اینجا حد وسط به دست می آید و آن هم به نحو حدسی به دست می آید بدون تجسم.

ششم: متواترات. مشاهدات است ولی از بس که تعداد زیادی به من گفته اند به گونه ای که توطی بر کذب نیست و موجب می شود من یقین پیدا کنم.

بررسی بدیهیات شش گانه

حدسیات بدون تجسم به دست آمد ولی قیاس دارد.

فطریات هم قیاس داشت، که از دو مقدمه اولی تشکیل شد.

این دو چون بدون تجسم به دست آمد ما آن ها را جزء بدیهیات می دانیم و گرنه قیاس دارند. چون قیاس دارند لذا این ها را از اولی بودن حذف کرده اند.

خواجه: تجربیات و همچنین متواترات هم همین طور هستند. تجربیات هم که نیاز به قیاس مطوی دارد، نفس مشاهده به اضافه یک قیاس. متواترات هم یک نوع مقدمه چینی می خواهد. یقینا این نحوه ای که به ما نشان می دهند توطی بر کذب نیست.

این دو هم کنار می زنند.

در آخر اولیات و مشاهدات می ماند.

مشاهدات: به حس ظاهر و به حس باطن. این ها که امر جزئی اند، جزئی هم که در علم به درد نمی خورد. چون علم امور کلی است.

ولی در فضای تصدیقی مشاهده نتیجه اش جزئی است، پس پایه اصلی می شود اولیات.

این فضا در واقع برای علم برهانی اگر بخواهد پایه جزئی قرار بدهیم، می شود اولیات.

این اندیشه ما را به کجا می کشاند؟ به اینجا که مخصوصا در فلسفه باید از اولیات شروع کنیم.

در علوم غیر از فلسفه می گویند: در کنار اولیات، مشاهدات هم کمک می کند ولی به مدد قیاس عقلی.

عملا اینجور در می آید که فلسفه عمده اش اولیات است و چیز دیگری ندارد. چون حواس و مشاهدات جزئی اند و به درد علم نمی خورند.

جوهرالنضید ص ۲۰۱ و ۲۰۲:

« و الأخيرتان لیستا من المبادی ابل و اللتان قبلهما أيضا و العملة هی الأولیات أقول هذه قضایا تسمى قضایا قیاساتها معها و فطرية القیاس أيضا و هی قضایا یحکم بها العقل لوسائط لا یخلو الذهن عنها البتة فهی تشابه الضروریات لعدم انفکاک العقل عنها فی حین من الأحيان و إن كانت ذوات أوساط كالعلم بأن الاثنین نصف الأربعة فإنه حکم عقلی قطعی فطری حصل بوسط هو أن الاثنین عدد انقسمت الأربعة إليه و إلى ما یساویه فهو نصف ذلك العدد فالاثان نصف الأربعة.

و هذه الأربعة لیست من المبادی لتوقفها علی وسائط و مبادئ غیرها و لأنها غیر عامة لاختلاف العقلاء فیها و المعتمد إنما هو الأولیات فإن المحسوسات أيضا غیر مشتركة بین العقلاء.»

در ص ۲۰۵

۱ - اساس الاقتباس ص ۳۴۶: « و این دو صنف یعنی پنجم و ششم - هر چند بحقیقت از مبادی نیستند - اما چون مستلزم قیاسی اند مفید حکم بی تجشم کسی - آن را از مبادی شمرده اند»

« و الحواس لا تفيد رأيا كلياً و هي مبادئ اقتناص التصورات الكلية و التصديقات الأولية فمن فقد حساً فقد علماً»

و در ادامه می فرماید: « و المتواترات كالمحسوسات»

برهان شفاء ص ۲۲۰.

با توضیحاتی که گفته اند: در فلسفه یک پایه اولیات درست شده است.

ولی خود فلاسفه یک پایه دیگری هم درست کرده اند و آن عقل (اولیات) و شهود است.

اشارات ج ۱ ص ۲۱۹

« أن الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس و لذلك لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات و لذلك لا يقع في العلوم بالذات.»

با این توضیح راه را باز کرده ایم برای پایه اساسی که إن شاء الله باید فردا وارد شویم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۲ / ۱۳۹۲،۹،۳ / ۲۰ محرم / یکشنبه

بدیهیات اولیه از منظری دیگر

دیروز از منظر خواجه عرض کردیم بدیهیات ست را مطرح کردیم.

امروز از یک منظر دیگر مطرح میکنیم.

در متواترات شهود هست، بعضی ها گفته اند که مقدمه عقلیه یا بعضی گفته اند حدس.

در تجربیات شهود بعلاوه یک کار قیاسی

در حدسیات هم شهود داریم بعلاوه یک کار قیاسی.

در فطریات هم که بر می گردد به اولیات.

همه قضایا را که مورد بررسی قرار می دهیم می بینیم که بر می گردد به اولیات و مشاهدات.

مشاهدات هم که به درد فلسفه مابعد الطبیعه نمی خورد.

حدسیات و متواترات هم که به کار نمی رود جز متواترات که اندکی به درد می خورد.

مشاهدات هم که جزئی است و فلسفه هم علمی کلی است. چون ماحصل مشاهدات جزئی است.

پس پایه فلسفه اولیات است.

خود این باعث شده است که خیلی ها تصویری ندارند که راه دیگری برای فلسفه باز باشد.

حق هم دارند این سبکی که گفته شد، و بعضی از بحث هایی که دیگران دارند و چهره غالب بوعلی این

است. لذا ما به دنبال آن هستیم که فلسفه را به اولیات بکشانیم و شهود را خیلی جدی نمی گیریم.

لذا اینجا باید یک کار جدی بشود

بحث قالب های ذهنی و روشی

این کارهایی که ما میکنیم کارهای روشی است که تبدیل می شود به قالب های ذهنی که در کل علم جاری

و حاکم می شود. روی قالب های ذهنی خیلی حساس باشید.

اگر راهی را از یک علمی ببندیم، آن علم محروم از آن روش و راه می شود.

مثلا در بحث های اصولی: ما باید ظهورگیری کنیم که حرف درستی است. بعد تعبیر می کنیم: ما نمی توانیم

علت یک حکم را بفهمیم مگر این که منصوص العله باشد. این دستگاه اجازه نمی دهد که ما جلو برویم.

بعضی از بحث ها که لبّ و لمّش چیست اجازه نمی دهد.

ولی در بحث فقهی یک بحثی است به نام شمّ الفقاهه، که این یک ادبیات روشی ندارد یعنی در بحث های

اصولی به آن خوب نپرداخته اند.

فقه چون بحث های حکومتی به او باز شده است دستش خیلی باز است و توان خیلی از بحث ها را دارد.

در اصول اگر بحث روح قانون و یک نوع ظهورگیری بیاید در بحث ها خیلی از راه ها باز می شود. چون

در خیلی از جاها جریان دارد. روح قانون را تا درست نکنید، هیچ دلیلی که ندارید، لذا سریع می روید به

دنبال اصل عملی.

در بعضی از بحث های اجتهاد و تقلید داریم بحث هایی می کنیم و نتایجی می گیریم، مثلاً اصل سهله و سمحه، را اگر کسی خوب بررسی کند باید بگوید خیلی از این احکامی که داریم را نباید داشته باشیم.

اگر این باز شود خیلی از بحث ها را باید سامان دهیم. و الا می شود قیاس و بی دلیل.

ما در بحث های فلسفی هم بحث های روشی خیلی داریم. یکی بحث های منطقی است که خیلی مفید است و به عنوان یک روش است. و منتهی می شود به بدیهیات اولیه و یقینیات است که از این به بعد راه بسته است.

یک روش داریم به اسم روش بحثی. یک روش هم به اسم روش اشراقی.

این دو روشی است که در فلسفه اسلامی جا افتاده است. به لحاظ شیوه ای دارد چه کاری انجام می دهد؟

اگر روش بحثی را پیش بگیریم، منتهی می شود به یقینیات شش گانه، که از این به بعد راه بسته می شود گرچه در لابلاهای بحث هایشان روش های شهودی را هم دارند ولی خودشان متوجه نیستند.

دیدگاه استاد در مورد قالب های فلسفی

عقل

به گمان ما فلسفه دو پایه دارد که یکی عقل و یکی شهود است. راه عقل باز است که منتهی می شود به اولیات. عقل به عنوان یک پایه است که اولین جلوه آن می شود اولیات.

نمونه های قضایای بدیهی اولی

نمونه اول

یک نفر تازه به دنیا آمد، هنوز جهت عقلی اش که خیلی قوی نیست، ولی وقتی به فهم عقلی رسید، تصور کل و جزء را بکند، می گوید الكل اعظم من الجزء. که واضح است کل از جزء بزرگ تر است. این حجیت معرفت شناختی و فلسفی دارد. نه حجیت اصولی.

نمونه دوم

اصل عدم تناقض هم همین طور است و الا و لا بد است.

در بدیهیات ما نیازی به مؤونه خارج از قضیه نداریم. که تفصیلاتش در بحث های نفس الامر می آید که چطور این قضیه مطابقت قطعی با نفس الامر دارد.

ما دسته از علوم و اموری داریم که نیاز به هیچ تجشم استدلال و کسب و تأملی نیست.

بله گهگاهی تنبیه می خواهد ولی تا این بشود حاصل می شود.

لازم به ذکر است: این دسته از علوم کم نیست. یعنی ما یک دسته از علوم اولیه همگانی داریم.

این علوم همگانی، نه به این خاطر است که چون در همه است ما قبولش داریم، بلکه منظور این است که چون همه قبول داریم در همه هست. همه به دلیل عقلی که داریم در آن مشترک هستیم. عقل ناب و عمومی فلسفی نه عقل عرفی، که در همه ما هست.

جالب است که هر وقت بخواهیم این امور را نفی کنیم موجب اثباتش می شود. نفی اش به اثباتش می انجامد.

نمونه سوم

از زمره این امور اولی: اصل موارد روش قیاسی است.

یعنی اگر به شما بگویند که شما به چه دلیلی شکل اول را منتج می دانید بالضروره اضطراراً؟ می گوئیم چون بدیهی اولی است. چون الف زیر مجموعه بائی قرار میگیرد که یا عام تر است یا مساوی است. و باء زیر جیمی قرار می گیرد که یا اعم است یا مساوی. مندرج المندرج مندرج. الف زیر باء و باء زیر جیم، پس الف زیر جیم است.

شکل های دیگر اگر به حدی است که مقدمه اش و استدلالی که داریم وضوح دارد فطریات است و اگر وضوح ندارد باید مقدمات قیاسی اش منتهی به شکل اول شود.

یک دسته از این مقدمات بعضی اوقات آن قدر وضوح دارد و می دانیم حد وسطش چیست.

فطریات: زوجیت برای اربعه.

این دسته از علوم عمومیت عقل همگانی ما را توسعه می دهد که همه می فهمیم. این خیلی دست ما را باز می کند در علوم.

اگر ماده یقینی باشد، صورت یقینی باشد، نتیجه هم باید یقینی باشد.

این یک راه است.

ولی به نظر من عقل همگانی همین قدر نمی ایستد. که فضای عمومی فلسفه است.

ولی کنار این یک شهودی داریم.

شهود

خواجه می گوید: بوعلی خواست دو دسته از وجدانیات ارائه بدهد: یک وقت به نحوی است که با ابزار و آلات و قوی می فهمد و یک وقت بدون ابزار و آلات و قوی. مثل ابزار و قوی مثل آن لنا ألما. و بدون ابزار و قوا مثل علم من به خود. این وجدانیات.

به نظرم این گونه نیست و از عبارت بوعلی در نمی آید مگر این که از جاهای دیگری به آن اضافه کنیم.

به نظرم برای این که وجدانیات چگونه یقین حاصل می شود سر از شهود در می آورد و به علم حضوری بر می گردد.

ما باید بدانیم انواع شهودات چقدر است.

باید ببینیم شهود دقیقا در چه مواردی پدید می آید. اگر کسی دقت کند ما فقط شهود حسی نداریم، بلکه شهود عقلی و بلکه بالاتر شهود قلبی هم داریم. که قلب اعم از قلبی (به نحو تفصیلی) و روحی (بسیط اندماجی عالی تر) است که عرفاء می گویند. منظورم از شهود قلبی اعم از هر دو است.

پس سه شهود داریم: حسی، عقلی، قلبی.

اگر این ها را قبول کنیم، تقریبا راه با زمی شود که بعضی از مباحث را به فلسفه اضافه کنیم.

شهود عقلی

شهود عقلی: یعنی خود عقل مستقیما معلومش حضوری است.

عقلی‌هایی که نوعاً شنیدیم عقل حصولی است که در حیطه علم حصولی و تصور و تصدیق است.

عقل شهودی به جد می‌تواند وجود و وحدت را بیابد در خارج و بگوید این شیء در خارج است. دلیلش این است که به نفس همان شهود حسی و باطنی همانجا همه عقل حاضر است و دارد کار خودش را می‌کند. من که می‌بینم دستم می‌خورد به توپ و توپ حرکت میکند، به من بگویی می‌گویم حرکت دست من علت حرکت توپ است. چون می‌بینم که دست من علت است و علت را می‌بینم. این شهود عقلی است در دل شهود حسی.

شهود قلبی

شهود قلبی هم عرفاء گفته‌اند و در فلسفه اسلامی هم پذیرفته شده است.

سوال: آیا می‌شود در فلسفه هم شهود قلبی راه پیدا کند یا خیر؟

حجیت شهود

در شهود آن مقداری که تعلق می‌گیرد معیارش چیست؟ معیارش علم حضوری و ارتباط مستقیم است با معلوم.

سوال: به چه دلیل من هستم؟ چون هستم. به نفس این که تمام سراسر وجودم ارتباط دارم هستم.

وجود خردمند شاعر اگر در هر حوزه ای وارد شد به همان اندازه که ارتباط برقرار کرد آن مقدار دستش هست.

ما در آن حوزه ای که مفهومی می‌شود یک فاصله ای بین معلوم بالعرض و معلوم بالذات داریم که آن بالذات را داریم. تمام آن معلومات حصولی هم یک پایه اش زیر سر حضور است. یعنی یک پایه اش علم حضوری است.

مبّر تمام مفاهیم و گزاره های شهودی که داریم خود شهود است و از جای دیگری نگرفته است. اگر پایه شهود را کسی حذف کند، انکارش به اثباتش می‌کشد. یعنی در حوزه حصول که می‌خواهد انکار کند، همین انکار باعث می‌شود که اثبات کند.

مثلا می پرسیم که شک داری؟ می گوید بله، به این شک هم شک درای؟ خیر. چرا؟ به دلیل همین شکی که حضورا دارم.

پس انکار شهود به اثبات شهود بر می گردد.

تا اینجا را که گفتیم، قصدمان اثبات شهود قلبی نیست، بلکه می خواهیم بگوییم حوزه کارهایمان تا کجا می رود.

ما شهود را گفتیم، رسیدیم به

در حوزه حصول اگر انکار شهود کردیم، به دلیل شهودی که در حوزه حصول داشتیم.

من که در درون خودم درد دارم، که شهود می کند، بعد آن را به صورت گزاره های حصولی در می آورم، بعد تطابق آن را دردی که دارد هم شهود می کند. هم گزاره و هم درد و هم تطابق را به نحو شهودی درک می کند.

بنابراین حجیت شهود ذاتی است.

عرض کردم اصل عدم تناقض در حوزه حصول می آید ولی مبرر اثباتش شهود است.

بعضی ها گمان می کنند که اصل عدم تناقض اثبات می کند در حالی که تثبیت کننده است نه اثبات کننده.

چنین چیزی که

من معتقدم همه جا عقل و شهود با هم گره می خورد.

پس ما شهود حسی پیدا می کنیم، یکی شهود عقلی و یکی هم شهود حسی.

این می شود برهانی و راه برهان باز است و در منابع معرفت باید به آن پرداخت. که در معرفت شناسی کسی به آن پردازد خیلی راه باز می شود و پایه عرفان نظری تثبیت می شود.

حال سوال: شهود عقلی و شهود قلبی را می توانیم پردازیم یا خیر؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۳ / ۱۳۹۲،۹،۴ / ۲۱ محرم / دوشنبه

بحث برهان مقام سوم از بحث مدخل شد.

دو پایه اصلی داریم به نام عقل و شهود.

عقل: اولیات و به اضافه یکدسته از اولیات که به صورت قیاسی پدید می آید و بر پایه آن فطریات به وجود می آید و بعد از آن یک دسته از امور عقلی پدید می آید.

بعد رسیدیم به شهود. شهود هم حجیتش ذاتی است به گونه ای که اگر بخواهید نفی شهود کنید به اثبات شهود منجر می شود.

ارتباط عالم با نفس معلوم است و مطابقت در نفس آن خوابیده است. علم حضوری پایه مسأله است.

بوعلی تعبیر می کند این غریزی و جبلی است. این شهودات فطری و غریزی هستند.

که در ضمن اثبات الواقیه این ها را گفتیم.

شهود سه دسته می شود:

حسی.

عقلی.

قلبی.

شهود حسی به عنوان محسوسات و شهود قلبی شهرت داشت. اما شهود عقلی که در وسط گفته شد، در عین حالی که در کار فیلسوفان حاضر است اما اصطلاحاً حاضر نیست. در بحث معقول ثانی فلسفی توضیح دادیم شهود عقلی. آدرس هایی دادیم و باور هم داشتیم که دقیقاً این چیزی که گفتیم را نگفته اند ولی زیرساخت های آن را داشته اند.

ما در فلسفه چه چیزی را احتیاج داریم؟

شهود حسی به تنهایی زیاد مورد استفاده در فلسفه مابعد الطبیعه نیست. وگرنه فلسفه به معنای عامش چرا کاربرد دارد.

ولی از شهود عقلی فراوان و تقریبا باید گفت که علیه المدار است.

ما در تحلیل های فلسفی مان این کار را می کردیم: در مورد علیت بوعلی می گوید: ما تتالی می بینیم. اول الیهات شفاء در ضمن دو سه سطر توضیح می دهد. مثلا دیدیم که پایی متصل شد به توپ و حرکتی به وجود می آید که تعبیر به حرکت هم نمی کند و تعبیر می کند به گذر زمانی، ما تتالی را مبینیم ولی حس این حقیقت را نمی یابد، کیست که می گوید حرکت پا علت است برای حرکت توپ؟ عقل.

فقط می گفتند عقل بعد از تحلیل یا استنباط و... به نحو حصولی علیت را می یابد.

عجالتا قبول دارند این دسته از معقولات ثانیه فلسفی را باید در عقل پیدا کنیم.

تمام این ها در کجا حل و فصل می شود؟ عقل. ولی تحلیلشان این نبود که این به نحو عقل شهودی است.

ما عرض کردیم: که النفس فی وحدته کل القوی، در هر موطنی همه قوا می آید. بوعلی گفته: شیطان حس دارد ولی وهمانی و انسان حس دارد ولی حس^۱ عقلانی ولی نه به این نحوه که عقل در حس حاضر شود.

اما طبق مبنای النفس فی وحدته کل القوی، نفس در همه مواطن حاضر است و بنابراین آموزه ای به نام شهود عقلی از این مبنی در می آید.

علامه: مفهومی که از است دارم در قضیه، هست گرفتم که وجود را انتزاع کرده ام.

اما از چه راهی این را در خارج یافتید؟ پایه اصلی اش شهود است.

عقل از شهود عقلی استفاده می کند.

آیا شهود عقلی را می توان در فلسفه استفاده کرد؟ در حالی که شخصی است؟ چه مبرری دارد؟

از آنجایی که همه مان در این شهود شریک هستیم، مثل شهود حسی، این هم نه به خاطر همگانی بودنش بلکه به خاطر این که همه مان حظ نفس الامری داریم و می بینیم که اینجور هست و داریم در فلسفه از آن استفاده می کنیم.

نمونه اش اثبات واقعیت خود و وراء ابتدای فلسفه است.

پس شهود عقلی علیه المدار است در فلسفه، و خیلی قابل استفاده است در فلسفه.

خیلی از مباحث نفس را با شهود می بندیم.

قوه خیال و عاقله و... همه را با شهود عقلی استفاده می کنیم.

شهود حسی به حداقلش استفاده می کنیم، بعدها از آن جا که در دل آن ها شهود عقلی داریم از شهود حسی استفاده می کنیم.

اما شهود قلبی:

این شهود خاصیت همگانی بودن را ندارد. یعنی: شهود قلبی برای عارف خوب است و هر جا باشد موجب رسیدن به واقع می شود و حجیت ذاتی دارد و حتی شهود قلبی از شهود عقلی قوی تر است، اما مخصوص عارف است و عمومی نیست. این را معمولا در فلسفه استفاده نمی کنند به نحو مقدمات عقلی. آن گونه که از شهود عقلی به عنوان مقدمه استفاده می کردیم.

اما آیا اصلا شهود قلبی قابل استفاده نیست؟ چرا. قابل استفاده است که می شود روش اشراقی.

روش بحثی را بوعلی قایل است و روش اشراقی را شیخ اشراق و صدرا قایل است.

روش اشراقی را به عنوان مقدمه نمی توان استفاده کرد.

وقتی می گوییم: من خود را به نحو شخصی می یابم، از این قضیه برای اثبات علم حضوری می شود استفاده کرد یا خیر؟ شهود عقلی به عنوان یک مقدمه استفاده می شود به خاطر همگانی بودن.

اما شهود قلبی به عنوان مقدمه نمی شود استفاده کرد.

چندجای فلسفه باید ایستاد، یکی از جاهایی که باید ایستاد مقدمه فلسفه است. چون این شاکله ذهنی ماست.

ما هیچ اولی به عنوان عقل نداریم. ما باید این ها را یکسره و به یکباره و جامع بگوییم تا شاکله ساخته شود.

حداکثر تواتر، شهود حسی است. لذا به درد ما نمی خورد.

از شهود قلبی روش اشراقی را می توان استفاده کرد. و همچنین به صورت میان رشته ای و استفاده از عرفان نظری در فلسفه می شود از شهود قلبی استفاده کرد.

خاصیت همگانی بودن فلسفه خیلی مؤثر است و باید جوری عرضه شود که همگانی باشد.

بعضی ها می گویند: یک فیلسوف خودش به جایی رسیده می تواند خودش به تنهایی ادامه دهد؟ این جزء برهانیات هست؟ بله جزء برهانیات هست. ولی اصلش این است که:

شهود حسی متعارف در فلسفه استفاده نمی شود. مگر این که شهود عقلی در دلش بیاید که از منظر معقول ثانی به آن نظر می کند.

شهود عقلی خیلی در فلسفه استفاده می شود.

شهود قلبی استفاده نمی شود مگر به نحو اشراقی، و یکی هم به صورت بحث های میان رشته ای.

این ها را بعد از این بحث، روش اشراقی و فرق فلسفه با عرفان نظری و بعد بحث میان رشته ای را هم باید مطرح کنیم.

شهود وهمی: قابل تصویر است ولی خیلی قابل استفاده نیست. چون وهم همان عقل نازل است، اما این هایی که ما به نحو جزئی می گوئیم به عنوان شهود عقلی، در حقیقت به نحو شهود وهمی است ولی آن وهم به آن شکلی که گفته اند کاربرد فلسفی ندارد.

وهم متعارف تماما عقلی است اما عقل نازل.

شهود عقلی محض، از دل این شهودات حسی، یک نوع کلی می سازیم که آن می شود شهود عقلی محض.

با این توضیح:

عمدتا ما در فلسفه از شهود عقلی استفاده می کنیم. حجیت این شهود عقلی هم به حجیت ذاتی شهود است. چیزی وراء او نیست. به نفس شهودی که داریم همه چیز حجیت خودش را پیدا می کند.

در بحث اولیات یک دانش همگانی داریم. که گفتیم اولیات فراوانی داریم، عدم تناقض و این همانی و «در بحث علم گفتیم: تا اعتقاد داریم این اعتقاد وراء دارد هم اولی است» ... به هر مورد جزئی که میرسیم

اولیات فراوانی داریم. به اضافه فطریات که حد وسطش همراهش بود. این ها هم جزء دانش همگانی ما هست.

شهودهای ما هم به ویژه شهودهای عقلی ما جزء دانش همگانی است.

این که من خودم را می یابم جزء دانش همگانی است. موجودات وراء را که می یابم هم جزء دانش همگانی است.

دانش هم که می گوئیم منظور علم حقیقی با آن مؤلفه هایی که عرض کردیم.

(اینجا یک پرانتزی باز می کنم که برای بحث معرفت شناسی نیاز است:

در معرفت شناسی احتیاج داریم به اثبات علم منطقی و فلسفی و معرفت شناختی و نفی شکاکیت معرفت شناختی و منطقی.

چون تا اثبات نکنیم مؤلفه های علم را نمی شود طرح کرد. چون ما تا بخواهیم در مورد چیزی صحبت کنیم ابتدا باید آن باشد سپس درباره اش بحث کنیم. باید اثبات کنیم و نفی شکاکیت.

تمام این اولیات و فطریات و شهودات، همه این ها برای ما اثبات علم می کنند. این ها علم های بی واسطه اند. که یک طرحش این است که نفی این ها به اثباتش می انجامد. لذا شکاکیت منطقی خودخور است. نفس شک کردن منتهی می شود به این که یقیناً شک هست. که اثبات علم می شود.

جالب است که اثبات علم از آن اموری است که جزء فلسفه است و جزء بدیهیات فلسفه است. کسی که اثبات علم کرد و نفی شکاکیت کرد، پس از آن باید بگوید یقیناً علم چیست؟

بحثی که در مورد حقیقت علم حقیقی گفتیم در پاسخ به این سوال است.

اولین بحث معرفت شناسی اثبات علم است و پس از آن باید برسیم به تعریف علم و پس از آن باید برسیم به این که چه مؤلفه هایی دارد و پس از آن باید به منابع معرفت برسیم که عقل و شهود و حتی تجربیات را هم باید طرح کرد البته تجربیات و حسیات جزء منابع دسته اول است.

این ها را برای این می گوئیم که بافضای معرفت شناسی آشنا شویم.)

در هم تنیدگی عقل و شهود

یک در هم تنیدگی است بین عقل و شهود.

ما در ساحت علم حضوری شهود داریم و بعد در ساحت علم حصولی آن حضوری را تبدیل به گزاره های حصولی می کنیم.

از ناحیه شهود:

در این ناحیه عمده حرف ما این است: آنی که شهود کردیم، در ساحت حصول می آوریم این که چطور می آوریم در ساحت حصول بعدا می گوئیم. این من هستم یک گزاره حصولی است که از شهود پدید آمده است. این که تبدیل شد، پایه تمام یقینیات در علم حصولی اصل عدم تناقض است. این هست ولی این به این معنا نیست که مبرر من هستم اصل عدم تناقض باشد.

مبرر این قضیه شهود است ولی حتمیتش را اصل عدم تناقض آورده است. این است را شهود می آورد ولی جز این نیست را اصل عدم تناقض می آورد.

لذا باعث شد که می شود این گونه تعبیر کرد: تولید دانش را شهود کرد ولی حتمیت دانش حصولی را اصل عدم تناقض انجام داده است. لذا می گویند اصل عدم تناقض نسبت به علوم شهودی تولیدگر دانش نیست ولی حتمیت بخش است.

این حرف بسیار خوبی است. یعنی در دستگاه حصولی پایه های خودش را دارد، لذا اگر پرسند منبع این معرفت چیست؟ اصل عدم تناقض نه شهود.

اساسا در شهود اصل عدم تناقض هست؟

بنده معتقدم در خود شهود بالقوه اصل عدم تناقض است و بلکه چون اصل عدم تناقض محکم بر عین و ذهن است و در خارج هم هست و در اصل حقیقت هست، هیچ گاه چنین وجودی که در خارج داریم تطارد ذاتی با اصل عدم تناقض دارد. شهود هم به وجود تعلق گرفته است، آیا می شود آن تطارد عدم را در متن شهود به وجود، به نحو شهودی بفهمد؟

فهم شهودی یک شعبه ای از عقل شهودی است که عقل شهودی یک کار شهودی انجام می دهد و یک کار فهمی که در یک موطن است. فهم لوازم یک شیئی از جمله تطارد همینجاست. از یک طرف اصل عدم تناقض به نحو عقلی مسلم است.

همه گزاره ها وقتی می رود در خارج می شود بالقوه. در اشراق توضیح داده شده است.

جایگاه اصل عدم تناقض عقل است و در خارج به نحو بالقوه است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۴ / ۱۳۹۲،۹،۵ / ۲۲ محرم / سه شنبه

نحوه ارجاع شهود عقلی به حصول

در حیطه شهود تصور و تصدیق نیست. در این جا نباید توقع تصور و تصدیق داشت، اما آنجا متن واقع گره خورده است با شهود، که بالقوه تصور و تصدیق وجود دارد.

کاغذ و سفیدی یک گرهی در خارج خورده بودند، آنجا بوده است و به من داده شده است ولی مفهوم نبوده است، پس مفهوم بالقوه وجود دارد. غالباً شهود تعلق می گیرد به گره خوردن دو چیز در واقع. لذا گاهی شاید بشود گفت: تصدیق بالقوه آنجا مقدم است بر تصور بالقوه. که چند چیز گره خورده است.

در شهود عقلی که ما میرسیم تعلق می گیرد به یک موطن. خود را متشخص می یابم، یا من هستم. چه چیزی دارد روی می دهد، در دل این شهود یک فهم به معنای عام روی می دهد.

در بحث های بیان ناپذیری شهود در مصباح الانس گفتیم و در مباحث نقد بر استیس گفته ایم.

اساساً عقل چیزی را شهود می کند همانجا فهم می کند. از موطن شهود خارج نشویم. در دل همان شهود فهم رخ می دهد. حوزه فهم کمی گسترده تر است. حتی به لوازم سلبی اش هم تعلق می گیرد. مثل اصل عدم تناقض. آنجایی که داریم شهود می کنیم همه چیز را آنجا به نحو عقلی می فهمیم. عقلی که در صحنه حاضرشد در صحنه و شهود کرد، جهت فهم دارد و می فهمد. آنجا موج می زند تشخیص و آنجا موج می زند من، در این واقعیت که من تشخیص خود را می فهمم.

مراحل بعدی که برای علم حسی داریم میررّش اینجاست.

لوازم سلبی مثل تطارد ذاتی به صورت فهم شهودی است نه به صورت شهودی. معنای فهم یک معنای عامی است که فهم شهودی غیر مستقیم هم جزء آن است.

در مرحله اول خود خارج گره خورده بود. در مرحله دوم فهم ما به خارج گره خورده است.

فهم شهودی که دارای یک شعبه ایست، کاری را در حوزه حصول شروع می کنیم. اولین کار را عقل تحلیلی شروع می کند.

که از دلش من و تشخص را انتزاع می کند. که از دل آن شهود انتزاع کرده است و آورده است در حیطه حصول. عقل تحلیلی من و شخصیت را جدا می کند. که این کار را عقل تحلیلی و انتزاعی تحلیل کرده است که از متن شهود انتزاع کرده است.

بله این حوزه ای که ما آورده ایم حوزه ایست که این دو از هم جدا می شوند. در متن شهود منداک بوده است.

این کار را عقل تحلیلی کرده است.

من متشخص هستم، این دو در متن به هم گره خورده اندف بعد عقل تحلیلی این دو را انتزاع میکند. بعد عقل توصیفی می گوید: این دو که از هم جدا شده اند، در آن خارج به هم گره خورده اند. لذا عقل توصیفی می گوید پس این دو چیز جدای از هم به هم گره خورده هستند، من تشخص دارم. اینجاست که گزاره شکل می گیرد که حکایت می کند از آن واقع.

پس روند پدیدار شدن علم حضوری به علم حصولی این گونه است.

صحنه، صحنه تطابق و حکایت است. چون علم و یقین است.

حال که گفتید: صحنه مطابقت است، ما چند چیز پیدا کردیم: شهود، عقل تحلیلی و پس از او عقل توصیفی. که اینجا به علم حصولی رسیدیم.

اینجا دو صحنه داریم: علم تصویری به وسیله عقل تحلیلی. و علم گزاره ای پیدا می کنیم به صورت علم تصدیقی. این دو گزاره مبررش واقع است و خارج.

تطبیق گزاره با آن واقع می شود علم. که تطابق صورت می گیرد.

این تطابق کجا صورت گرفته است؟

واقعش این است که همانجایی که دارد عقل توصیفی گره می زند، به تعبیری همانجا دیده است و انجام داده است. تطبیق در نفس عمل تصدیقش کرده است. همانجا دیده است و تطبیق می کند.

اما اگر کسی بگوید: یک مرحله ای نفس شهود کرد هاست و بعد در مرحله ای دیگر تطبیق می کند.

اما درست این است که در همان صحنه ای که عقل توصیفی کار می کند، صحنه تطبیق است. همان را آورده است و فهم شهودی را باز کرده است. لذا صحنه ی عمل تصدیق تطبیق است و صحنه تصویرسازی و انتزاع سازی هم تطبیق است.

ما آنجایی که از دل عقل شهودی و فهم آن، که من و متشخص را می گیرم به وسیله عقل تحلیلی در تصورات، خود همین انتزاع و متن حصول صحنه تطبیق است.

پس او را گرفتید و آوردید تطبیق کردید.

آنجایی که می گویم من متشخص هستیم در گزاره های منطقی که هست، این گزاره هایی که آمده است به وسیله عقل توصیفی اگر بررسی می گوید: من همان چیزی که شهود کرده ام را دارم توصیف می کنم.

ساحت حقیقت، علم، بیان. ساحت حقیقت ساحت شهود است. ساحت علم ساحت فهم است و ساحت بیان ساحت زبان است.

خود شهود گره و حقیقت خورده است با واقع و متصل به واقع شده است. لذا ما می گوئیم هر موجود ذی شعوری اتصال وجودی (شهودی) به واقع پیدا کند فهم می کند.

عقل شهودی در دل همان شهود فهم می کند.

چنین فهمی را وسط بیاورید، آن قدر گسترده است نه تنها امور مستقیم را می فهمد بلکه امور غیر مستقیم را مثل تطارد ذاتی و اصل عدم تناقض را همانجا می فهمد.

در نفس همانجایی که دارد صحنه اتصاف و توصیف را انجام می دهد این کارها را انجام می دهد. یعنی ساحت علم حضوری شده است حصولی. بعضی از آقایان می گویند خودبخودی این ها حاصل شده است. درست است که هر خود بخودی هست ولی توضیحی هم دارد که باید آن را به دست آورد.

هر تصدیقی وامدار عقل است و حس تصدیق کننده نیست و عقل است که تصدیق کننده است. این

با این توضیح عقل توصیفی عقل است و عقل است که دارد تصدیق می کند. در شهود عقلی حتی مفهوم گیری را هم عقل تحلیلی دارد انجام می دهد. مفهوم من و متشخص را عقل می فهمد، نه حس. بعد عقل توصیفی تصدیق می کند.

روش کار در این تبدیل علم حضوری به حصول

این روش، روش توصیف است. اینجا استدلالی صورت نگرفته است. این روند را می گویند روند توصیف. در فلسفه غرب از آن تعبیر می شود به پدیدارشناسی. روش پدیدارشناسی که در آن استدلالی نیست، خلل هایی دارد. این توصیف ما با پدیدارشناسی غربی اشتراکی دارد ولی این را بدانیم که پدیدارشناسی خلل هایی دارد. پدیدارشناسی برپایه یقین و علم و معرفت یقینی و علم حقیقی. ولی در غرب لزوماً این نیست. وقتی آن شهود آمد و به نحو علم حصولی تبدیل شد، پایه علوم حصولی اصل عدم تناقض است که به نحو پایه نه به نحو تولید گر.

نحوه تأثیر گذاری شهود در فلسفه

کلا شهود چه حسی و چه عقلی، قلبی را نمی آوریم چون همگانی نیست و به درد نمی خورد مگر با شرایطی.

این شهودها اولاً به نحو جزئی است یا کلی؟ به نحوه جزئی. بعدها باید توضیح داد که شهود قلبی یک نحوه جزئی است که در دلش هزاران جزئی را جمع می کند. مثلاً اگر به ربّ النوع انسان شهود قلبی تعلق بگیرد باید تمام حقیقت انسان با تمام شعباتش را باید یافت.

بیشتر بحث ما در مورد شهود حسی و عقلی است. اولاً این ها جزئی هستند.

پس یکی از فواید شهود، این است که تصورساز است به صورت جزئی.

یکی از کارهایی که به مقدمات فلسفه اضافه شود، عقل کلی یاب است. که ریشه در یافت ذات شیء دارد. یک نوع ذات یابی است. یعنی درک علم به صورت کلی است. خیلی از این آقایان را دیده ام که می گویند: ریشه دارند در درک اولیه ما. مشاء می گوید: تقشیر می کند و اشکالی هم ندارد.

ولی اگر بگوییم چند مورد را می بینیم چون عقل اول قوت ندارد. ولی بعدها که قوت پیدا کرد یکی را هم دید به تمام ذات آن می رسد.

عقل کلی یاب، کلی می یابد. آیا این در حیطه حضور است یا در حیطه حصول، خودش بحثی دارد. بنده معتقدم که عقل شهودی یکی از کارهایی که می کند فهم ذات است. فهم نه تنها امور مستقیم را میگیرد، بلکه امور مستبطن را هم می گیرد. فهم یک نوع گسترش دادن است.

عقل تحلیل مفهوم تشخیص و من جزئی را در آورده است، من کلی را کی در می آورد؟ عقل کلی یاب.

یکی از مباحث مهم فلسفه معقول ثانی فلسفی است. که با توضیح علامه مثلاً از است هست انتزاع می شود.

با تبیین ما: وقتی عقل شهود در من هستم مفهوم هست و است را یافت، اینجا به معقول ثانی دست پیدا کرده است. مفهوم علیت را در همان موطن علیت می فهمد.

شهود عقلی برای ساختن تصورات کلیه به ویژه تصورات کلیه معقول ثانی بسیار مفید است.

هر حوزه ای که عقل شهودی کار می کند یک وقت در وجدانیات، یک وقت در حسیات و... هر جا که کار می کند در دلش معقولات ثانی فلسفی را می یابد.

این ها واقعا هم به درد فلسفه می خورند.

پس یک فایده شهود تمام تصورات ذات اشیاء و تمام معقولات ثانی فلسفی را به دست می آوریم.

یکی هم آن چه که جناب خواجه گفته است: ما معقولات اولی را با حس می فهمیم ولی معقولات ثانی را عقل می فهمد.

عقل یک کاری انجام داده است به نام اولیات.

در معرفت شناسی اسلامی گفته اند: پایه همه مفاهیم تصورات است. در تصورات اصالت الحسی هستیم و در تصدیقات اصالت العقلی هستیم. در تصورات مرحله اولش را از حس می گیرند و در مرحله دوم که معقول ثانیه فلسفی می شود از دل عقل و کار شهود عقلی می یابیم.

در اولیات پایه عقل است برای حکم، صرف تصور دو طرف، ولی مبرر این تصدیق به اولیات عقل است اما محتاج به مقدمه و زمینه و معدّ است. تصور را کی به ما می دهد؟ شهود.

این دوجای استفاده از شهود.

جای سومی که از شهود استفاده می شود:

که در لابلای بیان فلاسفه هست و عملاً در کارشان هست ولی نگفته اند: آیا می شود مقدمه ای داشته باشیم بر پایه شهود؟ عرض می کنیم بله. شما که آمدید اثبات علم حضوری کردید، از دو مقدمه استفاده کردید، من خود را به نحو متشخص می یابم. مفاهیم هیچ وقت تشخص ندارند، پس یافتن من خودم را به نحو حصولی نیست. این مقدمه من خود را متشخص می یابم، بر پایه شهود است. این باعث می شود که ما بگوییم یک فایده دیگر شهود عقلی تشکیل مقدماتی در استدلال.

با این توضیح ما مقدمات فراوانی داریم که این گونه است.

ما اول مدخل نهایی گفتیم: من هستم، موجودات و رای من هستند، و... این ها را از دل شهود در آوردیم.

حرکت دست علت است برای حرکت کلید. یا حرکت کلید به علت حرکت دست است، این را از کجا می گویند؟ از شهود. و بعد استفاده می شود برای بحث های بعدی.

یا من این امر موجود را واحد می یابم. این را چگونه یافتید؟

این واقع واحد به من دو چیز داد، ماهیت و وجود. این واقع واحد را از کجا آوردید؟ از شهود. خیلی جاها شهود پایه است از جمله همینجا که پایه اصالت الوجود شهود است.

این پایه شهود بسیار قابل استفاده است و در فلسفه به کار می رود حتی به نحو جزئی. که باید توضیح دهیم که فلسفه علم کلی است، چطور این ها کاربرد دارد؟
غالب مباحث نفسی که داریم بر این اساس است.

همین شهود مفید است برای اولیات، کلی یابی و یکی هم مقدمات یافتن.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۵ / ۱۳۹۲،۹،۹ / ۲۶ محرم / شنبه

(گرفته شده از آقای هلالیان)

. در ...

۲. در اولیات

۳. در برخی گزاره ها مثل من هستم

سؤال: گفتید پس از اولیات، قیاساتها معنا داریم که حد وسط واضحی همراه اولیات هستند. آیا می شود مشابه قیاساتها معنا در فضای عقلی هم باشد؟

لذا فایده ۴: یکسری امور لازم بین که همراه شهودهای بدیهی هستند

مشابه قیاساتها معنا داریم

نفس داشتن شهود، امور بسیار واضحی را هم همراه خود دارد

وجود خود را می یابم و خارجیت آن را می یابم

آیا می شود گفت مفهوم من، غیر از حقیقت من است؟

آیا در دل همین شهود می توان گفت من خود را به نحو خارجی می یابم؟

سؤال: مفهومی که من از خود دارم، آیا غیر از وجود خودش است؟

این مفهوم، غیر از حقیقت خارجی من است چون ذهنی است.

این موارد، فاصله زیادی از هم ندارند.

این نتیجه را با شهود نیافتیم ولی از بس واضح است همراه شهود است
مفهومی که از شیء خارجی داریم یقیناً غیر از آن است، چون ذهنی است.

در شهودات هم مشابه قیاساتها معنا است

برخی امور شهودی لوازم بینی دارد که از شهود نیافتیم، این لوازم را عقل می یابد

یک پایه این لوازم، شهودی است

این نتیجه گیری، کار عقل استدلالی است

عقل به نحو لازم بین به آنها حکم می کند

یک دسته گزاره های عقلی بر پایه شهود، ولی بین هستند

درباره دانش ضروری اضطراری همگانی که همه داریم گفته شد، این شامل اولیات است و قیاساتها معنا هم
ملحق به آن است.

شهود عقلی هم جزء آن است، این قیاساتها معنا شهودی هم جزء دانش همگانی است

لذا دانش هنگامی ما بسیار گسترده است و سرمایه وسیعی است و همه هم در آن شریکیم

سرمایه بزرگی برای جلوگیری از خطا است

حد وسط و قیاس دارد ولی از بس واضح است زود نتیجه گرفتیم

آیا شهود بعنوان مقدمه برای فلسفه استفاده می شود؟

بله، شهود عقلی

مراحل بعدی، راه استدلالی است

لذا با این سرمایه حرکت رو به جلو از راه عقل استدلالی داریم که دو مقدمه را کنار هم می چیند و به نتیجه ای می رسد که از آن خبر نداشت

از مندرج المندرج مندرج استفاده می کند

عقل استدلالی هم توضیحات زیادی دارد که بعد می آید

از اینجا برهان به میان می آید

این همه احکام در باب واجب به همین سبک پدید آمده است

مساله دیگری هم است: عقل انسجام بخش

فلسفه جلو که می رود، می بیند برخی گزاره ها سازگار نیستند که یا بدوی است و گرنه می بیند یک جای کارش خلل دارد

ریشه این عقل: نمی شود دو گزاره سازگار نباشند و نقیض هم باشند

مبتنی بر اصل عدم تناقض است

لذا این اصل حتی خود را در شکل هم نشان می دهد

در صورت قیاس هم می آید

در برهان خلف چه خوابیده است؟

ریشه این برهان هم اصل عدم تناقض است

عقل انسجام بخش، باعث می شود دستگاههای فلسفی پدید آیند

گاهی خلل و فرجی می بندد که باید آن را پر کند لذا باعث حرکت رو به جلو می شود

لذا دو پایه شهود و قیاساتها معها و عقل استدلالی و انسجام بخش اگر جمع شوند، یک فلسفه را پدید می آورند

آیا عقل تحلیلی و توصیفی فقط در فضای شهود مطرح است یا در فضای عقلی و پایه عقلی هم مطرح است؟ بله آنجا هم است

استدلال کردید تا به اثبات هیولا رسیدید. اگر بخواهید تحلیلی از آن ارائه دهید، کی اینکار را می‌کند؟

برخی افراض‌ها و دیدن جهات و مؤلفه‌ها و... کار عقلی تحلیلی است

لذا در فضای عقل هم می‌آید

عقل توصیفی هم می‌آید که توضیحی دارد

چی شده که تحلیل می‌کنم؟ چون یک فهم عقلی روی داده است

با روند عقلی به جایی رسیدیم که فهم روی داده است

لذا کلا فلسفه دایرمدار تصور و فهم است

فهمی بر پایه استدلال روی داده است

غیر از فهم شهودی عقلی در فضای شهود است

مثلا برای شما ده‌ها ویژگی یک شهر را گفتند، بعد یک تصویری از آن دارید، این تصویر چطور آمد؟

اگر گفتند صد نفر در یک اتاق سه در چهار جمع شدند؟ چطور فکر می‌کنید؟ می‌گویید نمی‌شود که! یک فهم پیدا شد.

در مورد واجب به احکام زیادی می‌رسیم و بعد تصویر پیدا می‌کنیم

استدلال می‌شود و فهمی هم روی می‌دهد لذا مؤلفه‌هایی برای واجب در نظر می‌گیریم

برخی از تبیین‌ها مره‌های علامه ناظر به همین مساله است که فهمی است که در پی استدلال به وجود آمده است

عقل تحلیلی همه جا که موطن کارش باشد هست و هر جا فهمی عقلی روی داد روی آن کار می‌کند

در همه اثنای این روند، عقل تحلیلی و توصیفی هم است

لذا تا می گویی برهان بدانید چه عقلهایی حاضر است

برهان: قیاس مؤلف من الیقینیات

هر چیزی لوازمی دارد اگر به این به شکل دستگاه مختصاتی نگاه کنید، خیلی بهتر می توان آن را توضیح داد

اینها بحثهایی است که در همین تعریف خوابیده است

مختصات برهان اینها است.

در مختصات، گاهی می شود مساله را از چند نظر درست کرد و به یک نقطه رسید

انواع عقل جزء مختصات برهان است

این عقلها به ما یقین می دهد و قیاس مؤلف از یقینایت باید این عقلها در آن باشد

انواع عقلها در فلسفه

۱- عقل اولی

۲- عقل شهودی

۳- عقل تحلیلی

۴- عقل کلی یاب

۵- عقل شبیه ساز

که تا به حال نگفتم

۶- عقل توصیفی

۷- عقل استدلالی

۱- عقل اولی

از قبل بوده، صدرا در اوائل شرح اصول کافی،

عقلی که اولیات را می یابد

چه می کند؟

صرف تصور دو طرف را که دید ارتباطشان را می یابد

شهودی روی نداد، استدلالی هم که نکرد، چه شود؟ به نحو اضطراری رابطه بین دو طرف را می یابد. شهود و استدلال نداریم، فقط دو طرف را در نظر گرفت و حکم کرد، حکم اولی به این مساله دارد بدون استدلالی، فقط قضاوت کرده است و کار افزوده ای ندارد

[در تصور، اصالة الحسی و بلکه اصالة الشهودی هستیم]

مبرر حکم آن چیست؟ حکم عقل نه شهود

اینجا حکمی را برقرار می کنیم به صرف تصور دو طرف، مثل مندرج المندرج مندرج

حتی اصل عدم تناقض هم این طور است ولی برخی گزاره ها را هم در شهود و هم در عقل به آن می

رسیم

مبرر حکم عقل اولی

تصور دو طرف مبرر حکم آن است

این تحلیل دارد که در نفس الامر باید بحث شود که چگونه عقل به خود اجازه داد که چنین حکمی را در

باب خارج بدهد

این در فطرت انسان نهفته است یعنی نه اینکه از بچگی باید داشته باشد، بلکه تا رشد عقلی پیدا می کند و

حالت عقلی پیدا کرد، اینطور حکم می کند.

قبلش بالقوه قابلیت آن را داد

خبط و خطایی که گاهی می‌کند نیاز به تنبیه دارد یعنی باید کاری کرد که دو طرف را خوب بفهمد و تصور کند.

عقل اولی و شهودی، اول است و عقلهای بعدی مترتب بر آن است

عقل اولی و شهودی ترتبی ندارد

۲- عقل شهودی

مبرر عقل شهودی

مبرر عقل شهودی، شهود است.

عقل شهودی خودش بعنوان گزاره فلسفی قرار نمی‌گیرد چون گزاره های فلسفی، گزاره های حصولی است.

جزء فلسفه است یعنی مبرر حکمی عقلی است

فلسفه، در فضای حصولی است

عقل شهودی بحثهای بسیاری دارد

عملا در دل آن موطن خارجی، عقل شهودی هم در دل شهود عقلی دارد کار می‌کند

اگر اینها هم نباشد، خود نفس علم به خود دارد بدون هیچ قوایی و واسطه ای نیست

در شهود قلبی هم یک نوع شهود عقلی خوابیده است

عقل شهودی یک پایه است که مبرر آن شهود است

در فضای شهود، تصدیق بالقوه داریم و هنوز به تصدیق بالفعل نرسیدیم

۳- عقل تحلیلی

خاصیت انتزاع و افراز دارد

در فهم شهودی و عقلی، چیزهایی انباشته وجود دارد که اینها را افراض می کند

در آن تطبیق و مطابقت هم خوابیده است

از دل عقلی تحلیلی، عقل کلی یاب در می آید

عقل کلی یاب

چه می کند

شهود، جزئی است و چطور این جزئیاتی که در دل آن است، کلی می شود

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۶ / ۱۰، ۹، ۱۳۹۲ / ۲۷ محرم / یکشنبه

در بحث برهان به اینجا رسیدیم که اساساً پایه به اسم شهود و عقل در فلسفه داریم. بعد از این رسیدیم به این بحث که وقتی گفته می شود برهان، بدانیم که در برهان انواع عقل ها موجودند تا دقیقاً روشن شود به شکل مختصاتی که وقتی می گوئیم برهان منظور چیست؟

در باب انواع عقل

عقل اولی که باید در بحث نفس الامر به آن ها پردازیم.

عقل شهودی. که بحث های مفصلش در جای دیگر شده است.

عقل تحلیلی (انتزاعی).

تا حدودی توضیح دادیم. این کنش عقل را فیلسوفان ما متذکر شده اند نه این که بنده گفته باشم. بحث کنش را بعداً توضیح می دهم.

۴- عقل کلی یاب.

حتی کلی ساز هم نمی گوئیم. به نظرم کلی یاب اصلش است، چون می بیند توانسته است این را بسط دهد. مسأله این است: ما که شهودمان جزئی است. وقتی شهود جزئی است، چگونه این کلیات روی می دهد.

این کنش عقل که جزئیات را به کلی تبدیل می کند چگونه است. اگر از شهود شروع کردید، تصوراتی که از او به نحو عقل تحلیلی به دست می آید همه جزئی اند، چطور سر از کلیت در آورده است؟

این کار عقل است، این را چگونه باید تحلیل کرد. من دو راه پیشنهاد می دهم که معتقدم راه دوم درست تر است. خیلی نباید سخت گرفت. ببینیم که این ها چه کار می کنند:

تحلیل اول:

ما وقتی کلیات را از جزئیات به دست می آوریم، بیان مشاء: من وقتی جزئی را به دست آوردم، خصوصیاتش را جدا می کنم و تقشیر می کنم و آن را تبدیل به کلی می کنم.

فرض می کنیم: از دل عقل شهودی، عقل تحلیلی آمد و تشخیص و وحدت و وجود به خصوص شیئی را گرفت، تا اینجا می شود مرحله جزئیت. بعد چیزی که هست، تا شما وحدت به خصوص را یافتید، در دلش وحدت را فی الجمله یافتید به نحو جزئی.

عقل تحلیلی همین جزئی را بدون جزئیت به اصل ذاتش توجه می کند. به تعبیر دیگر دو مرحله انجام شد:

مرحله اول: اولاً وحدت جزئی را افراض کرد. عقل تحلیلی. مرحله دوم: عقل تحلیلی از آن وحدت جزئی به ذات وحدت می رسد که می شود وحدت کلی.

بعضی گویند: این کار خودبخودی است. که این اتفاق می افتد. همان عقلی که توانسته است جزئیت را ببیند، توانسته است کلیتش را هم ببیند. که کارش رهایی بخشیدن جزئی از جزئیتش است. ذات را می یابد و چون ذات را یافته است به کلی رسیده است. که یک نحوه انتقال است.

در این طرح از مفهوم حصولی وحدت جزئی به مفهوم حصولی وحدت کلی رسیدیم. چون عقل تحلیلی تا گرفت در حوزه حصول قرار داد، این تصور را در ساحت بعدی و از مرحله اول حصولی به مرحله دوم حصولی رسیدیم که به کلی رسیدیم.

اشکال استاد به این طرح

این طرح با تقشیری که صورت می گیرد ما را به کلی نمی رساند بلکه ما را به فردبالذات می رساند و دیگر تبیینی در انتقال ما از فرد بالذات به کلی چیزی نگفته است. لذا این طرح ناقص است و تمام زوایای انتقال از جزئی به کلی را بیان نکرده است.

طرح دوم:

بحث شهود عقلی را که کردیم که در دل شیء وحدت بشخصه را می یابد، در دل آن عقل شهودی که عقل توصیفی گفت آن شیء واحد است، سوال: شما در عقل شهودی همان مرحله ای که هستید، وحدت را فهم کردید یا نه؟ فهم خیلی جلو می رود. یعنی حتی لوازم سلبی اش را هم حتی می گیرد. این فهم شهودی همانجا فرد بالذات وحدت را می یابد. فرد بالذات حظی از کلیت دارد. عقل تحلیلی یک بار وحدت بخصوصه را از آن می گیرد، و یک بار دیگر آن فرد بالذات را هم می یابد، کلیت را عقل تحلیلی می یابد. مبررش آن فرد بالذاتی است که در دل شهود یافت شده است. به گونه ای که در روند انتقالی تبدیل می شود به کلیت. مبرر این معنا یافت فرد بالذات.

طرح دوم رفته است در فهم شهودی. اما فهم اول می رود در ساحت حصول.

فرد بالذات

یعنی در خارج خبری هست که خود آن خارج تحمل می کند. مثلا انسان کلی، زید هم فردی از انسان است. تمام ویژگی هایی که انسان را انسان می کند، در زید هست. در فرد بالذات جزئیت خوابیده است، اما به جزئیات زید خیلی توجه نمی کنیم، ولی در دل زید انسانیت را می بینیم. اصلا به زید به فرد بالذاتش نگاه می کنیم.

یک ذاتی که اینجا پیاده شده است و یک ذاتی که آنجا پیاده شده است. که این می شود فرد بالذات.

ذوات اشیاء هرجایی پیاده می شوند فردی دارند. تا فرد بالذات که می گوئیم یعنی در خارج خبری است که له الکلیه در خارج هست ولی جزئی است.

عملا به ذات شیئی دست یافتیم در یک نمونه بخصوص. کلیت مربوط است به ذات. اما اینجا ذات پیدا کردیم ولی در ضمن یک فرد بخصوص. چنین چیزی در خارج هست، که حقایقی که هست هر کدام نمونه ای از حقایق و ذات های خودشان هستند.

این که کسی بگوید برای این فهم حاصل شود باید مراحل طی شود، منکر نیستیم. لذا عقل باید قوت پیدا کند و تیز شود. به نظرم عقل با دیدن یک فرد هم این قوت را پیدا می کند. از این به بعد عقل تحلیلی، نه تنها ذات را یافته است، ذات در ضمن یک فرد را یافته است. فرد بالذات یک نمونه از ذات است، عقل تحلیلی این ذات را از نمونه و مصداقش جدا کند.

چه کاری اینجا انجام شده است؟ بعضی ها گفته اند: تقشیر است.

مشاء: زید را می آوریم در ذهن و تقشیر می کنیم و جزئیاتش را حذف می کنیم و به کلی می رسیم.

صدرا: این حرف باطل است، چون با تقشیر به کلی نمی رسیم بلکه به ذات انسان می رسیم. لذا صدرا می گوید: همیشه عقل وقتی می خواهد به یک کلی در ضمن جزئی برسد، یک نوع انتقال از دنیا به آخرت پیدا می کند. این که من به فرد بالذات رسیدم به معنای رسیدن به کلی نیست. بلکه باید به یک ذات خالص رسید. به تعبیری انتقال از عقل وهمی به عقل کلی است. از فرد بالذات هم باید دست بکشیم و به کلی آن فرد برسیم. با تقشیر به یک فرد می رسیم که نمونه است نه کلی.

بله با خلط بین ذهن و عینی که مشاء می کند به کلی می رسیم، ولی با تقشیر به فرد بالذات می رسیم که یک فرد کلی است. اینجا صدرا تعبیر می کند به انتقال.

در هر دو طرح یک نوع انتقال وجود دارد، شبیه به انتقالی که در مباحث عقل استدلالی وجود دارد. یک نوع جلو رفتن و بالا رفتن است.

عقل تحلیلی مرحله اول افراز می کند و در مرحله دوم افراز می کند به همراه بالارفتن. همان عقل تحلیلی در فضای کنش کلیت.

بعدها می گوییم: چشم انسان تیز می شود به بالا و با عالم بالا ارتباط برقرار می کند.

در بحث وجود ذهنی ما بحث‌ها را چون از یک بستر تاریخی شروع کردیم مشکلاتی دارد و الا این قدر مشکل ندارد.

صدرا: می‌گوید: یک مصداق داریم یک مصدوق، که من هر دو را فرد بالذات می‌دانم. که فرق بین مصداق و مصدوق را بعدا بیان می‌کنیم.

در شهود قلبی: ما کلی سعی می‌یابیم که قوی تر از کلی مفهومی است، که در عین تشخیص کلیت دارد.

صدرا: طرحش این است که اینجا یک نوع شهود صورت می‌گیرد و منظورش شهود قلبی است اما عن بُعد. که عن قرب برای عارف است و عن بعد برای فیلسوف. که چون عن بعد است به نحو کلی عقلی است و اگر عن قرب باشد به نحو کلی سعی است.

۵- عقل شبیه ساز (ضبط کننده، برابر ساز):

ما هر چیزی را در شهودمان یافتیم، همان را با همان شکلی رد خودمان یک نمونه می‌سازیم و داریم. از تمام شهودها مان عکس برداری می‌کنیم و تمام را در حافظه مان قرار می‌دهیم دست ناخورده. بدون هیچ تغییری. مثلا: درد دست دیروز را با همه جزئیاتش در ذهن دارم. تصویربرداری را صدرا تعبیر می‌کند به انشاء که من از آن تعبیر می‌کنم به عقل شبیه ساز یا ضبط کننده. این‌ها همه در ساحت حصول است.

در بحث‌های معرفت‌شناسی که بحث حافظه مطرح است یکی از پایه‌هایش به اینجا مطرح است.

مثلا: من با همه خصوصیتی که در آن هست تصویربرداری می‌کنیم و در ذهن و حافظه نگاه می‌داریم. صدرا می‌گوید: این را انشاء می‌کنیم.

این حالت تصور تصدیقی دارد و معلوم نیست که تصور است یا تصدیق؟ چون تصویر است قطعا حصولی است.

این عقل فعلا محل بحث ما نیست.

۶- عقل توصیفی.

روی کار تحلیل عقلی که برآمده از شهود است توصیف انجام می‌دهد. یا روی فهم عقلی توصیف انجام می‌دهد. که برآمده از عقل شهودی یا برآمده از فهم عقلی. هر جا فهم روی می‌دهد، انتزاع عقلی کار

تحلیلی انجام می دهد و بعد توصیف هم انجام می شود و به وزان یک موردی است که آن مورد را دارد توضیح می دهد. بنای بر استدلال نیست. فضای عقل شهودی چه بوده است. توصیف کار افزوده ای انجام نمی دهد. فقط همانی که بوده است را گزارش کرده است. این را می گوئیم عقل توصیفی، که کنش توصیفی دارد و استدلالی در آن صورت نمی گیرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۷ / ۱۳۹۲، ۹، ۱۱ / ۲۸ محرم / دوشنبه

بحث برهان مستبطن بسیاری از مسایل در درونش هست لذا نیاز شد که این بحث را مفصل مطرح کنیم. به اینجا رسیدیم با این توضیحاتی که پایه علوم شهود و عقل است ببینیم که کارکردهای این دو پایه چیست.

رسیدیم به عقل استدلالی

۷- عقل استدلالی (انتقالی)

که به دنبال حد وسط گشتن که به دنبال مقدمه ای باشیم تا به نتیجه ای رسیدن. حدسی که در برابر فکر گفته می شود: آن است که بدون تأمل برای حد وسط، دفعتاً حد وسط برای مستدل بدون تأمل. لذا کار فکری نکرده است. اما چون حد وسط دارد استدلال هم هست، لذا عقل استدلالی شامل حدس هم می شود.

ما در این عقل به دنبال مجهولی می گردیم، اما در فطریات چون قیاساتها معها است، گویا مجهولی وجود ندارد، اما در استدلال به دنبال این هستیم که نحاصل را حاصل کنیم. امری که به نحو اولی یا قیاساتها معها برایمان حاصل نبود، می خواهیم این را به دست بیاوریم. که می خواهیم از راه معلوم به مجهول برسیم که این درنوردیدن دیده ها به جلوتر و نادیده هاست. این یک نوع حرکت رو به جلو داشتن است. لذا تعبیر می کنیم به عقل انتقالی. که عقل راه باز می کند و به جلوتر منتقل می شود. یعنی در جای خودش نمی ایستد در حاصل ها نیست ولی کاری می کند که آن نحاصل همچون حاصل شود.

ما از یک بیابانی صبح گذشتیم دیدیم هیچ خبری نیست. دو ساعت بعد آمدیم و دیدیم که رد پا هست. ولی به سرعت می‌گوییم حتما رونده ای آمد و انسانی آمد از اینجا عبور کرد. آن نادیده را در حکم دیده قرار دادیم. چرا؟ یک استدلالی در کار هست. این رد پا نشان می‌دهد که یک رونده ایست که پایی دارد. نادیده را در حکم دیده قرار دادن. آنی که دیدیم رد پا بود، ولی به انسان رونده هم میرسیم. همان طوری که در فلسفه اسلامی استدلال بر خدا می‌کنیم. ناحصل را همچون حاصل قرار می‌دهیم. به مدد استدلال. در استدلال چی خوابیده است: قیاس مؤلف من یقینیات. از مجهول‌ها شروع کردیم و به معلوم رسیدیم.

این فرق دارد با عقل اولی. در این عقل حرکت رو به جلو نیست، بلکه حاصل است برایش. فرق دارد با قیاسات‌ها معها و عقل شهودی و عقل توصیفی.

در واقع آنی که به شهود یافتیم، گزارشی از آن می‌دهیم.

واقعا این کار استدلالی جزء عقل ضروری اضطراری است.

پایه یقینیات است و تشکیل قیاس هم یقینی است. از باب مندرج المندرج مندرج. تا این درست شد پایه درست شد.

تا این را می‌گوییم: دقت کنیم این به دلیل گفتن‌ها، عقل به لحاظ امور اولی که می‌گوید همه این‌ها پایه‌های کارش است که عقل ضروری می‌شود. بعضی‌ها این را همراهی نکرده‌اند.

در مورد مکاتب مختلف آنجایی که با آن‌ها مساس داریم را ذکر می‌کنیم.

عقل ضروری را توضیح می‌دهیم.

این روندی که گفتیم در عقل اولی و تحلیلی و شهودی و توصیفی اینچنین نیست.

عقل استدلالی گاهی آن قدر جلو می‌رود که هزار لازم را در بر می‌گیرد. مجهول اول را با پایه‌ها و بعد مجهول دوم را با پایه‌ها و مجهول اول و..

اگر بخواهیم بگوییم عقل استدلالی قدرتش تا بی‌نهایت است.

یعنی اگر عقل ما توان بشری اش را بردارید و بگذارید عقل کل. عقل بشری ما توانش را ندارد تا بی نهایت پیش رود.

این هایی که گفتیم در حیطة خودمان گفتیم، وگرنه کارکردهای عقل بیش از این است مثلا در حیطة عقل عملی انواع کنش های دیگری ممکن است پیدا شود.

عقل استدلالی بردش بی نهایت است ولی توان ما کم است.

گاهی فیلسوف برای حل یک مشکل و یافتن حد وسط سال ها وقت می گذارد.

توان عقل بسیار است، که اگر انسان توانش کافی بود به نحو بی نهایت می توانست خیلی پیش برود.

یکی از دلایل تدریجی بودن مسایل فلسفه همین است.

عقل استدلالی اگر بخواهد کار کند توان بی نهایت دارد. انواع پیشروی ها را می تواند داشته باشد، ولی هر چه پیش رفته است باز هم جا دارد.

بحث معادی که از کل آثار فارابی جمع کنید می شود ۱۰ صفحه، ولی در کار صدرا می رسد به یک جلد. البته به این معنا نیست که همه چیز را گفته است.

عقل اگر بالمستفاد شود تمام حد وسط ها نزد او حاضر است. لذا بسان قضایای قیاساتها معها است.

بوعلی می گوید: رسول الله این گونه بوده است و تمام حد وسط ها نزد او حاضر است.

بعد می گوید: من کسی را می شناسم که در ایام جوانی درسی را با استاد خواند و بقیه را با استاد همراه شد و بعد درس را به استاد تعلیم داد. و بعد بی نیاز از استاد شد و بسیاری از چیزها را دانست.

نکته: این حدسی که گفتیم حدس ضروری بوده است. که حد وسط دارد که نزد ذهن حاضر است.

سهم پیشرفت فلسفه توسط بوعلی چقدر است را ما نمی دانیم. نسبت به گذشتگان و فارابی و اخوان الصفا و ارسطو و.... چقدر جلوتر رفته است، این را نمی دانیم.

۸- عقل انسجام بخش

اصل این عقل اصل عدم تناقض است. و عجیب است که این اصل تا در ذهن فیلسوف است، عقل بعد از استدلال رسیده است به الف، بعد می بیند که این الف با ج قابل جمع نیست. مجبورم بگویم یکی از این دو یا هر دو خلل دارند و باید دوباره برگشت. این یک تصحیح درون فلسفه ایست.

عقل انسجام بخش با ناسازگاری می جنگد و به دنبال سازگاری است.

منظورم از سازگاری رسیدن به یک دستگاه سازوار هستی شناسی است. این یک دستگامیست که قابل استفاده است. هیچ فیلسوفی نیست که به خودش اجازه دهد که هر جوری حرف بزند و هر چیزی را بگوید.

این می شود عقل انسجام بخش.

شما که عقل انسجام بخش را قرار دادید چه فرقی با عقل استدلالی دارد؟

از یک جهت شعبه ای از عقل استدلالی است ولی از آنجا که دغدغه سازواری و دستگامی دارد یک فضای ویژه ای دارد. این سازگاری درونی باعق می شود که ما با یک عقل ویژه ای مواجه هستیم. می شود این را شعبه ای از عقل استدلالی بدانیم و خیلی حساس نیستیم، ولی این عقل به لحاظ اهمیت افزای شده است. ولی من احساس می کنم که این اهمیتش بیش از این است. عقل انسجام بخش به دلیل دغدغه باز هم به عقل استدلالی بر می گردد.

عقل انسجام بخش او را وادار می کند که یک نوع حرکت روبه جلو داشته باشد. خود عقل استدلالی حرکت رو به جلو است. ولی انسجام بخش وادار می کند به حرکت رو به جلو.

بعد از اتمام این بحث باید روش اشراقی فلسفه را بسازم. یکی هم بالاخره فلسفه و فیلسوف مسلمان نسبت این ها را با عرفان و دین باید بسنجد که چطور می سنجد؟

کار عقل انسجام بخش گره زدن یافته های استدلال است. که این چند اثر دارد:

۱- این که سازگاری ندارد دوباره بر می گرداند.

۲- اینکه خلل و فرجی دارد و نقص دارد.

۳- گاهی نیاز دارد به اضافه کردن یک دسته از امور

بعضی گفته اند که عقل انسجام بخش گفتید در معرفت شناسی گفته اند: معیار صدق انسجام است، چنین اشکالی را بعضی ها گفته اند؟

ما در باب صدق مبنا گرایی را معتقدیم نه انسجام بخشی.

عقل انسجام بخش بر اساس مبانی درست جلورفته و می گوید الا و لابد باید منسجم باشد. به چه دلیل؟ چون اصل عدم تناقض محکم در ذهن و عین است.

آن آقایان اصل عدم تناقض را فقط در ذهن می دانند.

اما ما می گوئیم مبنا ی درست که یکی از آن ها اصل عدم تناقض است و یکی از لوازم آن انسجام است.

ما وقتی در گزاره همامان به اینجا می رسیم، می گوئیم یقینا، چون این اصل محکم است.

نه این که ما یک مبنا یی قرار دادیم که اصل عدم تناقض است،

این مبنا گروی است ولی کی گفته است که در این مبنا گروی انسجام مطرح نیست. چون یکی از مبانی ای که قرار دادیم اصل عدم تناقض است.

از فضای اصل عدم تناقض چیز دیگری در می آید به نام سازگاری در مجموعه. چون اگر سازگاری نبود آن قدر با هم می جنگیدند تا یکی از آن ها در خارج واقع شود.

دستگاه سازوار از یک جایی شروع می کند و در همه چیز شعبه می دواند و هر چیز جدیدی که پیدا می کند با آن دستگاه جمع می کند.

تمام این عقل هایی که گفته شده است به نحو استقرائی است و نه به حصر عقلی. شاید چیزهای دیگری هم بشود پیدا کرد.

نکات

نکته ۱

همینجا اضافه کنیم: به ویژه اگر در فلسفه در وادی معارف در بیایم و در وادی حکمت عملی عقل های دیگری پیدا شود. ما هنوز بحث تصور را صحبت نکردیم. ما در مورد برهان و فضای عقل نظری عقل هایی که پیدا شده است آن ها را اشاره کردیم.

نکته ۲

منظورمان از این عقل های متعدد، کنش های عقلی بود، اصل عقل یکی است. قوه عاقله یکی است ولی کنش های متعددی دارد. همین عقل اگر اتصال وجودی پیدا کرد می گوییم شهود پیدا کرده است. اگر فهمی از حقایق مندمج صورت گرفت این را گفتیم انتزاع.

قوه عاقله خلی مقتدر است و هم تیزهوش است و هم بازیگوش. لذا انواع کارها از او بر می آید.

در حس ما چند تا حس را با هم انجام می دهیم، هم صدا را می شنویم و هم جهت صدا را می شنویم.

منظورم از عقل عقلی است که قوت پیدا کرده است و از مرتبه هیولانی خارج شده باشد.

پس انواع ادراک عقل به لحاظ موقعیت هاست، مثل اتصال وجودی، توصیف، برای حل کردن استدلال می کند، یک جا منسجم نمی یابد انسجام بخشی میکند.

لذا از عقل انتظار کنش های متعدد داریم.

چرا این کار را کردیم؟ خواستیم بگوییم که کارهای متعدد عقل چگونه است.

نکته ۳

این مسأله یک نکته دیگر را حل می کند. عقل شهودی اتصال برقرار می کند. عقل تحلیلی که حصولی است چگونه از دل عقل شهودی که حضوری است مطلب می گیرد؟

این در صورتی دست است که چند عقل داریم، اما ما یک عقل داریم با کنش های متعدد همان عقلی که شهود کرد، تحلیل می کند.

نکته ۴: عقل اضطراری

تمام این هایی که گفتیم صحبت از عقل اضطراری، علمی، ضروری.

تمام این صحبت ها از عقلی بود که ما را به علم حقیقی و یقین می رساند. ما به دنبال عقلی هستیم که علم ضروری و یقینی به ما بدهد. یک دسته از کارهایی را عقل انجام می دهد که خودش هم می داند به واقع نرسیده است. ما این عقل ها را نیاورده ایم ما آن هایی را آوردیم که به علم اضطراری و ضروری و یقین نفس الامری دست پیدا می کنیم. لذا در همه این عقل ها برای ما یقین حاصل می شود.

لذا دنبال یک دسته از عقل ها را نگشته ایم چون به آن ها احتیاج نداشتیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۸ / ۱۳۹۲، ۹، ۱۲ / ۲۹ محرم / سه شنبه

(گرفته شده از آقای هلالیان)

آنچه تا کنون گفته شد از باب حصر عقلی نبود، ولی اینکه پایه عقل و شهود است پابرجا است و چیز سومی عملاً پیدا نمی شود.

تمام آنچه در باب عقل ضروری گفته شد، به حسب افراد و استعدادها کمی متفاوت است.

برخی از عقل حدسی برخوردار نیستند.

این نکته ای دارد. در مورد استعدادهای متفاوت

در غیر حدس تقریباً مشترکیم، ولی در قسمت حدس فواصلی وجود دارد و شدت و ضعف در افراد هست.

عقل حدسی گاهی به جایی می رسد مثلاً به تعبیر بوعلی در انبیا و اولیا، که متصل به عقل فعال می شود از سر شدت استعداد.

گویا همه عقل فعال را در خود پیاده می کند و احساس می کند که همه از خودش می جوشد

بوعلی: فکر برای انبیاء نیست، بالحدس می یابند، حدسی هم که دارند، مثل عقل بالملکه است، مثل اینکه ما

اولیات را می یابیم و احتیاجی به استدلال نداریم.

مرحله ای به نام فکر ندارند. حد وسط است ولی استاد: مثل قیاساتها معها است.

حد وسط دست آنها است، تا حد وسط مطرح باشد باید به سمت قیاساتها معها رفت.

از عقل انبیا به عقل قدسی تعبیر می کنند که همه مسائل و کارهای فلسفی را یکجا انجام داده است.

بوعلی در مقاله ۴ فصل ۶ نفس شفا ص ۲۱۹

بل کانه يعرف کل شیء من نفسه

... بل كانه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، و يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهولاني عقلا قدسيا، و هي «١١» من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. و لا يبعد أن يفرض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية لقوتها و استعلائها فيضانا «١٢» على المتخيلة، فتحاكيها المتخيلة أيضا بأمثلة محسوسة و مسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت «١٣» الإشارة إليه. و مما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. و هذا الحد الأوسط قد يحصل من «١٤» ضربين من الحصول، فتارة يحصل بالحدس، و الحاس هو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط و الذكاء قوة الحدس؛ و تارة يحصل بالتعليم، و مبادئ التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس

الشفاء (الطبيعات)، ج ٢ النفس، ص: ٢٢٠

استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أودها إلى المتعلمين. فجائز إذن أن يقع للإنسان بنفسه الحدس و أن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، «١» و هذا مما يتفاوت «٢» بالكم و الكيف.

أما «٣» في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس «٤» للحدود الوسطى، و أما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس. و لأن هذا التفاوت ليس منحصرًا في حد، بل يقبل الزيادة و النقصان دائما، و ينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضا في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، و إلى من له حدس في أسرع وقت و أقصره.

فيمكن «٥» إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء و شدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حاسا، أعنى قبولًا لها من العقل الفعال في كل شيء و ترتسم «٦» فيه الصور «٧» التي في العقل الفعال، إما دفعة. و إما قريبا من دفعة، ارتساما لا تقليديا، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات في الأمور التي «٨» إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية «٩» عقلية. و هذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى «١٠» النبوة، و الأولى أن تسمى هذه القوة قوة «١١» قدسية، و هي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

يك فضا هم اين است كه عالم عقل فعال، عالم علم حصولي نيست، و بايد گفت عقل شهودي است ولي به شكل شهود قلبي است و با آن به همه آنچه آنجا است با همه مقدمات می رسد. همه حد وسطها را آنجا به نحو شهودی می بیند.

لذا حجّت خدا، فیلسوف کامل می شود.

سؤال: آیا فلسفه فقط به همین مقدار اكتفا می کند یا دسته ای کارها هم می کند که موجب تولید علم نیست ولی مفید برای علم است و معدّ است؟ آیا کار عقل همینقدر است یا یک دسته کنشهایی دارد که یقین نمی-آورد ولی زمینه ساز کارهای یقینی است؟

در فلسفه اینها هم است، ولی نباید بیشتر از حد آنها توقع داشت. می توانند زمینه ساز یقین باشند.

این کنشها هم مهم هستند.

این حصر قبلی، در حوزه عقل برهانی فلسفی بود، ولی در وادی تصور و عقل عملی وارد نشدیم و باید در فضای حکمت عملی بحث شود.

در اینجا، محل بحث، حکمت نظری آن هم فلسفه اولی است. عقل معاش و ابزاری هم می‌توان داشت که واقعا هم عقل باشد و حکم ضروری اضطراری برای ما بیاورد. حکمت عملی باید در فضای فلسفه اسلامی، جدیتر کار شود.

برخی از کارهای دیگر عقل:

یک بخش پنهانی در فلسفه است که مؤلّد علم نیست ولی زمینه ساز علم و یقین است. چند نمونه:

۱. عقل پرسشگر

فلسفه در کارهایی می‌کند، تا پرسشی پیدا نشود، کار جدی عقلی انجام نمی‌دهد. این مساله خیلی برای علم مهم است، مثلا اصالت با وجود است یا ماهیت؟ که طرح این مساله، اوضاع فلسفه را دگرگون کرد. یا معقول ثانی و تشکیک و... همینطوری سربرآورد. هرکس پرسشهای جدی داشته باشد به ساحت فلسفه بار می‌یابد و فیلسوف می‌شود. هر متنی را می‌خوانید، هر علمی را می‌خوانید، سعی کنید پرسشهای مفید برای خود پیدا کنید. برخی می‌افتند در تتبع و هرچه در آن زمینه است جمع می‌کنند، ولی این خیلی مهم نیست. پرسش خیلی مهم است. فلسفه معمولا با پرسشهای جدی گسترش پیدا کرده که لای بحثها یا از سر نیازها یا تحریک خارج یا دین یا برخی اشکالات و... پدید آمده اند. الان فلسفه غرب، برای ما سوالات زیادی ایجاد کرده است. آیا جنسیت در روح، اخذ شده است یا نه؟ باید طرحی فلسفی برای آن داد. برخی را هرچا بیندازی، فلسفی نگاه می‌کند و از آنجا پرسش فلسفی درمی‌آورد. از فایده پرسشگری نگذرید. تبدیل سؤال به مساله/ نوعی تمرکز بر جایی و از آن موضع رفتن به علم

۲. عقل احتمال دهنده یا عقل حدسی به نحو حدس عرفی

حدس عرفی، احتمال دادن است. اما در حدس فلسفی، مقدمه، اثبات شده و پدیدآمده است. احتمالا باید اینطور باشد. احتمال یعنی نوعی پرتوافکنی بر ساحتی که می‌خواهیم ورود کنیم. گاهی گفته می‌شود شمّ فقهی یا فلسفی یا شمّ فقاهاست یکدسته شمهای علمی داریم که آنقدر قوی است که گویا حد وسط دارد که حسابش جدا است و جزء ساحت اصلی علم است. برخی فقها تا مساله نوظهور را می‌دهی، جوابش را دارد. شم فقاهاش آنقدر قوی است که سریع به جواب می‌رسد و آنقدر قوت دارد که شبیه حدس شده است.

ولی غالباً شم، نوعی استشمام است که هنوز به یقین نرسیده ایم
این جزء اعقل احتمالی است ولی قوی و غلیظ شده و ۹۰ و ۹۵ درصدی شده است ولی هنوز به یقین نرسیده
است

خیلی از فیلسوفان از اینجا شروع می‌کنند تا مساله ای طرح شد، ابداع احتمالات می‌کنند تا به جایی برسند.
مفید علم و معد آن است.

در فلسفه، در جلوی صحنه حاضر است و گاه می‌نویسند که یحتمل یا ممکن و...

۳. عقل تمثیلی و تشبیهی

عمدتها با مثالهایی می‌خواهد فهم را برای خود یا دیگران پدید آورد، به شرطی که از مثال عبور کند
کار دیگری جزء عقل جدلی است که بعد اشاره می‌کنیم
نمی‌خواهد نتیجه علمی بگیرد، فقط می‌خواهد بعنوان راهی که به نتیجه بهتر برسد، استفاده کند
فقط کمی روشنی بخش است.
برای فهم خیلی مفید است.

۴. عقل نظریه پرداز

گاهی بیش از احتمال می‌رود و تحلیل مفصل ارائه می‌دهد. اگر این دو بنیاد و پایه مثلا درست باشد باید
جلوتر رفت و اینگونه گفت. نظریه می‌دهد و مجموعه‌ای درست می‌کند، این تبیینها پرتوافکنی برای عالم دارد
و چشم و گوشش را خیلی باز می‌کند. فقط نظریه‌پردازی است و به یقین نرسیده است. دستگاه ایجاد می‌کند
شبیه عقل فلسفی.

۵. عقل جدلی

یکدسته عقل جدلی داریم که گاهی در فلسفه هم می‌آید ولی درست نیست و باید حذف شود
دغدغه رسیدن به واقع را ندارد، افتناع درش است ولی ما را به واقع نمی‌رساند.

انواع عقل جدلی است

در سنت غربی، به دلیل سنت معرفت شناسیشان غالباً از این استفاده کردند
یکیش عقل عرفی است. مثلا بنای عقلا که جدلی است و فلسفی است. همه می‌گویند، همه قبول دارند.
صددرصد که نمی‌شود رسید، و...

عقل تمثیلی، اگر کسی بیاید از راه تمثیل به جد نتیجه بگیرد که این حکم مال همه موارد است. این در مغالطه
هم است. دسته‌ای شباهتها را می‌گیرد و حتی می‌داند آن نیست. در فلسفه غرب، خیلی جاها این است و از یک
مساله‌ای به تمام فضاها سریان می‌دهد و استفاده می‌کند. مثلا در بحث حواس، حرفی زده شده است همان را
در شئون قلبی به عینه پیاده می‌کند.

عقل نظریه پرداز که بسیار مفصل در کارهای غربی‌ها است. می‌گویند به واقع نمی‌توان که رسید، چاره‌ای نداریم که دنبال بهترین تبیین باشیم. ادبیات بهترین تبیین‌ها را بسته است و انسداد معرفتی داریم. بحثهای جدل و مغالطه برای حذف اینگونه موارد است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۹ / ۱۶، ۹، ۱۳۹۲ / ۴ صفر / شنبه

در بحث برهان به مباحث مختصاتی آن رسیده بودیم که به بحث عقل رسیدیم. در کنارش به سرعت گزارشی از عقل جدلی مطرح کردیم و توضیح دادیم که در بسیاری از موارد عقل کاری را انجام می‌دهد برای تولید علم.

قرار بعد از این بحث اشاره‌ای به فلسفه غرب داشته باشیم که بعضی از این اندیشه‌ها به لحاظ روشی چه چیز به دست می‌آید.

اگر گزارشی هم می‌کنیم به این منظر است. یک مقدار فاصله‌هایی که فلسفه غرب دارد که از فلسفه متعارف جدا شد، این نکات را کمی باید توضیح دهیم.

باید دید که این‌ها چه نوع عقلی را قبول دارند و صحنه گذاشته‌اند و آیا مرادشان همین عقل ما هم هست یا خیر.

فلسفه غرب

در زمان قرون وسطی تقریباً فلسفه ارسطویی حاکم شد. که از البته با تقریر اسلامی اش به آنجا رفته است که آثار بوعلی و ابن رشد به آنجا منتقل شد.

این‌ها را می‌خواهم توضیح دهم که فلسفه غرب چگونه است که وقتی می‌خوانیم اصلاً گویا فلسفه نمی‌خوانیم. بیش از این که فلسفه بخوانیم احساس می‌کنیم زیاد به فضای فلسفی ما توجه ندارند و این‌ها را بی‌معنی می‌دانند.

ویلیام اوکامی

تا این که در اواخر قرون وسطی در قرن چهاردهم ویلیام اوکامی. در اواخر قرون وسطی کلیت را زیر سوال برد.

کلیت زیربنای علم است نه فقط هم فلسفه.

طرح اکامی از کلی

که اساسا نه اندیشه افلاطون که قایل به مثل است که کلیات حقیقی خارجی داریم که در واقع ما به آن ها معرفت پیدا می کنیم. و نه ارسطو که کلیات در ذهن داریم که بر مصادیقش در خارج منطبق می شود. هر دو را اکامی رد کرد. و به چیزی قایل است که «اصالت تسمیه» نامیده می شود.

الفاظی است که درایم وضع می کنیم برای یک مجموعه. که دلالت می کند و علایم است و دالّ است. که بعضی از آن مشترک لفظی برداشت کرده اند که البته با آن کمی فرق می کند.

تا می گوییم انسان، یعنی این مجموعه ها را نام گذاری کردیم.

این چیزها باعث شد یک خلل هایی را ایجاد کرد در کار فلسفی. و من تعجب می کنم از این ها که فلسفه این قدر در غرب ضعیف شد که نتوانست به این ها پاسخ داده شود.

دکارت

تا این که نوبت به دکارت رسید که می خواست استوار کند.

او کار را تقریبا از یک نقطه ای شروع کرد که تمام بحث ها بعد از او رفت سر آن نقطه. که از موضع انسان و منظر معرفتی انسان چگونه می شود پل به خارج زد که بحث ها حول این مساله دور زد.

تقریبا بعد از دکارت فضا یک کمی چرخش کرد و به سمت معرفت رفت.

فلسفه جدید غرب از دکارت شروع شد.

جان لاک

بارک لی که اعتقاد ب حقایق خارجی و داخلی نداشت. که یک نوع تجربه گرایی در آن ها به وجود آمده بود. بارک لی معتقد به عالم ماده نیست ولی این دو را جزء تجربه گرایان می داند.

فلسفه در قرون وسطی در اختیار کلیسا بود و اجازه نمی داد مردم در مدارس و دانشگاه ها این ها را داشته باشند.

هیوم

عمدتاً نقطه های فاصله از او بیشتر شروع می شود. گرچه از دکارت هم نقطه های فاصله داریم.

اصلیتش اسکاتلندی است ۱۷۱۱ تا ۱۷۷۶

کارهای هیوم

۱- تاریخ فلسفه کاپلستون ج ۵ ص ۲۷۶. به بعد.

این کتاب مفید است.

۲- فلاسفه بزرگ. بریان مک گی ص ۲۳۳

که برخی از محققان فلسفه مصاحبه هایی داشته است که کتاب شده است. و برخی را دیده ام.

که این صفحه در مورد فلسفه هیوم کار کرده است و در موردش کتاب نوشته است. و حتی نکته های ریزی

که وجود دارد که کجاها هیوم از کار خودش راضی نبوده است ولی انجام داده است.

۳- فلسفه عمومی پل فلکیه ص ۱۳۵ تا ۱۳۹

هیوم به عنوان یک نقطه فاصله است که به آن می پردازند.

علیت

مداقه او این است:

من تمام آن چه که از خارج دارم انطباقات است. مثلاً پا به توپ خورده است و حرکت کرده است. این

چیست دقیقاً؟ اگر خوب نگاه کنید، ما در مشاهده مسأله علیت را نمی یابیم. و ضرورت علی را هم نمی

یابیم. پس از شهود و ارتباط حسی نمی فهمیم.

بعد دنبال می کند که این چیست؟ مسأله ای به نام عقل که بگوییم از راه عقل می یابیم هم وجود ندارد.

مشهود ما توالی و تقارن است. ولی مسأله علیت را می فهمم که فیلسوف چه می گوید..

در قرون وسطی معنای علیت خوب جا افتاده بود که همان معنای ارسطو به تبیین بوعلی بود.

هیوم: من علیت فیلسوف را می فهمم ولی از راه حس هم نمی فهمم.

به نظرم خطا از همین جا شروع می شود. که راه را می بندد و ساحت عقل را قایل نیست.

پس این ضرورت چیست؟ این ضرورت به حسب عادت و تداعی معانی است. چرا من کشیده شدم که یک نوع ضرورت وجود دارد؟

چون از بس این توالی را در حس یافتیم، و منتقل شدم به نتیجه اش. این توالی ها باعث شد من تداعی این حقایق را می کنم احساس کنم تا پا حرکت می کند توپ هم حرکت می کند. این باعث می شود که برای من یک نوع توقع ایجاد کند. توقع این است که حتما باید بعدش آن بیاید. و این باعث آن شد. که همان مفاد علیت است. این که یقینا می گوئیم با حرکت پا توپ حرکت می کند، به حسب عادت است.

در فضای روانشناختی علیت را تحلیل کرد گرچه تحلیلش فلسفی است.

پس علیت هیچ پایه ای ندارد و هیچ یقینی هم برای ما حاصل نمی کند.

و هیوم تأکید دارد که ما به واقع هم نمی رسیم. بعضی ها می گویند: هیوم نخواست بگوید که علیت در خارج نداریم.

با توجه به این که علیت در علوم مختلف خیلی جریان دارد لذا بحث مهمی است.

تا این را بگوئیم: به چه شکلی در می آید، علیت از صحنه فضای واقعیت در می آید. یعنی معلوم نیست که علیتی در خارج داشته باشیم. می گوئیم معلوم نیست می خواهیم حالت جزمیت و قطعیت بیفتند.

اما بوعلی در فصل اول مقاله اولی الهیات شفاء این را می گوید: ما در حس توالی و تتالی می بینیم، ولی در حس علیت را نمی یابیم، بلکه علیت را عقل می یابد. چون حس در ظاهر است و فهم عقل است و کار عقل است. در تصوراتی که آوردی عقل می فهمد که علیتی هست حال به نحو عقل شهودی یا غیر آن.

اصل علیت هم یک اصل اولی است.

کتاب پل فلکیه در دو اصل تلاش فراوان کرده است که بگوید اصل اولی است و بنیادش عقل است و از تجربه به دست نمی آید، یکی اصل عدم تناقض و یکی هم از راه علیت. از راهی رفته است که یک سبکی است. تحلیلی دارد که قابل عرضه است.

پس ما اصل علیت را به نحو اولی هم می توانیم بپردازیم.

این ها را باید در بحث نفس الامر حل کنیم.

بوعلی: ساحتی به اسم عقل داریم که در کار هیوم حذف می شود. ولو عقل شهودی یا عقل اولی.

البته کانت از این حرف ایشان فاصله می گیرد که هیوم ضرورت عادی می داند ولی کانت به صورت تدبیری توضیح می دهد.

هیوم تا آخر احساس می کرد در مسأله علیت حرف عمیقی زده است.

ولی بعضی از حرف ها را احساس نارضایتی کرده است. چون خیال می کرد با این سبکی که می گوید می تواند پایه هایی را برای علم تجربی نگاه دارد.

تصور کلی مجرد

او نه فقط در بحث علیت بلکه در تصور کلی مجرد هم حرفی دارد. که چون ما اغلب با مشاهده افراد می توانیم منتقل به کلی شویم به حسب تکرار و عادت است.

کلیت از بنیادهای علوم است که این را هم منکر شده است.

این نشان می دهد ضعف فلسفی فراوان. در حد خودش دقت هایی دارد،

بله ما از دل مشاهده بما هو مشاهده کلی نمی فهمیم، و تا عقل نیاید به کلی نمی رسیم.

پایه های سست است.

به من بگوئید: میگویم هیوم عقل را نفهمیده است، در حالی که در تمام حرف هایش در روند عادت و تکرار از عقل استفاده کرده است و خودش هم نمی دانست. حتی به نتیجه ای که می رسد از عقل استفاده کرده است و یکسری از کلیات را تثبیت کرده است اما متوجه نیست.

چرا به دنبال علیت علت گشتی؟ چه کار داری به این؟

که نشان می دهد بنیادهایش ضعیف است.

ما از دستگاه اولیات نمی توانیم فرار کنیم چرا که انکارش به اثباتش می انجامد. عقلانیت که خوب وسط نیاید به نقد عقل نشسته ای به وسیله عقل.

درست مثل نقد استدلال از راه استدلال.

این هم سخن درستی است که مشاهدات و تجربه های حسی هیچ وقت امر کلی از آن به دست نمی آید، ایشان عقل را که قبول ندارد لذا به عادت برگرداند.

ایشان با بسیاری از مفاهیم فلسفی این گونه معامله کرده است.

جوهر و مَن

می گوید: من بسیاری از مفاهیم فلسفی که از قرون وسطی به ما رسیده است، مابه ازائی ندارد و یافت هاست. چیزی به اسم جوهر نداریم، یعنی حسّ ما جوهریاب نیست، که ما در فلسفه اسلامی گفته ایم، اما نه این که عقل نمی یابد. او توجه ندارد که ساحت دیگری است که این را می فهمد.

این حرف را در مورد جوهر هم به کار برد و بنیاد را از این جهت هم سست کرد.

در مورد مَن هم این کار را کرده است. ما منی را نمی توانیم تصور کنیم. ما مشتی از عواطف و احساسات هستیم.

آن آقایی که با او مصاحبه کردند، گفته است ایشان نارضایتی اش را نسبت به من اعلام کرد و گفت که با این حرف پایه های تلاش های ذهنی ام را دارم می زنم.

مکان، دیگران،

با کار او مَن، اثبات نشد، دیگران اثبات نشد، علیت اثبات نشد، عقل هم که نبود، نتیجه اش چیست؟

با چنین چیزی می شود حس تجربی و اهمیت تجربه را اثبات کرد؟

این ها را عرض کردم برای چه بود؟ برای این بود که این کار را کند که یک نوع حس گرایی و تجربه گرایی که در جان لاک و بارک لی بود، اهمیت تجربه را بیان کند که به اینجا منتهی شد.

در غرب عقل را زدند کنار و رفتند سراغ تجربه و حس، نتیجه این شد که خودشان به اینجا رسیده اند که تجربه هیچ بنیادی ندارد.

لذا منتهی شدند به این که بنیاد همه علوم و حتی تجربیات هم به فلسفه و عقل است. لذا فلسفه اولی را الان قایل هستند.

هیوم: تا صحبت از واقع می کنیم باید از راه تجربه پیش برویم و عقل را باید کنار گذاشت. تمام علیت و ... را به شکل عادت حل کرده است. با این کار برای رسیدن به واقع فقط حس و تجربه داریم.

این همان چیز است که می گویند: فلاسفه غرب با حرف های خودشان، خودشان را به زحمت انداخته اند، علیت، من، دیگران، و... همه را نفی کرد.

اگر همه چیز را به حسب عادت بیان کنی، یعنی: می شود بعضی چیزها را به صورت احتمالی می شود فهمید، ولی هیچ چیز یقینی نداریم.

در ساحت واقع، عقل وجود ندارد.

ساحت ریاضیات، که نسبت به تصورات است. اینجا عقل راه دارد و برهان راه دارد.

بوعلی در شفاء می گوید: چرا می گویند ریاضیات یقینی است.

و جالب است اگر اینجا یقین و برهان را بپذیرید، یعنی علیت را پذیرفته اید و ذات علیت در یک ساحت درست شود، در همه ساحت ها راه پیدا می کند.

هیوم عقل ضروری و برهان و عقل را در ریاضیات پذیرفته است.

او عقل را و برهان را در منطق و ریاضیات پذیرفت ولی در ساحت واقع این ها را نپذیرفت و تنها راه را تجربه دانسته است.

او عقل را به حقایق فلسفی راه نداده است. در حالی که ما در فلسفه اسلامی عقل را به حقایق فلسفی راه داده ایم.

این کار او سبب شد که بعد از او شکاف هایی بزرگی به وجود بیاید.

کانت هم گفت: هیوم من را از جزمیت گرایی در آورد. و در صدد پاسخ به او بر آمد ولی نتوانست و سبب شد که تا کنون غرب گرفتار است.

ضرورت را در فضای

این ها یکسری دغدغه هایی در فضای تجربی داشتند که در تجربه چه می گذرد. اما کاری کرده اند که بنیادها خراب شد،

ما به اینجا رسیدیم که طبق این سنت فلسفی غرب سبب می شود که بسیاری از حقایق فلسفی نفی می شود و همه اش از انکار عقل به وجود آمده است.

آن چه که هیوم گفت: در امور واقع از راه تجربه پیش می رویم. نسبت بین تصورات را می شود از راه عقل با ریاضیات بررسی کرد.

این کار هیوم اسمی پیدا کرد به اسم: تحلیلی و پیشینی. تحلیلی: یعنی صرف تصورات مفهومی این ها سبب می شود که این ها گره به هم بخورند. پیشینی: یعنی پیش از واقعیت های خارجی این ها وجود دارند.

بعضی ها پیشینی را جور دیگری معنا کرده اند.

اگر این باشد: یعنی ایشان اندیشه ای به اسم گزاره های پیشینی تحلیلی داریم. و گزاره هایی مربوط به واقع داریم. گزاره های پیشینی تحلیل مربوط به عقل است.

پوزیتویست ها هم از دل حرف های هیوم در آورده اند.

کانت

در مورد کانت

۱- فلسفه کانت اشتفان کرنر ترجمه فولادگر جزء بهترین کتاب های در مورد کانت است.

۲- نقد تفکر فلسفه غرب ژیلسون.

۳- تاریخ فلسفه کاپلستون در باب کانت.

واقعش این است که کانت قوت هایی دارد و نکاتی دارد.

تا فلسفه غرب را خوب نخوانیم نمی توانیم بعضی از اندیشه هایی که الان می آید را نقد کنیم و با آن ها تعامل داشته باشیم و نقد کنیم.

ولی این ها را باید از یک استاد قَدَر حوزوی مجتهد در این ها شنید.

که باید قوت هایی پیدا کرد و بعد به سراغ فلسفه غرب رفت.

ما احتیاج داریم به کانت شناس، ما داریم کسانی را نقدهایی به کانت دارند که جمع نشده اند.

بهترین روش برای مواجهه با غرب این سنت است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۰ / ۱۳۹۲، ۹، ۱۷ / ۵ صفر / یکشنبه

مقام سوم مدخل بحث برهان بود.

غرض ارائه گزارشی مختصر از فضای غربی هاست.

بخشی از این مباحث را در نفس الامر می پردازیم.

ما برای شروع آنجایی که داریم فاصله جدی می گیریم.

از دکارت فاصله ای جدی شروع شده است. ولی از آن جایی که فضایی شکل می گیرد که برای ما واضح نیست که چه اتفاقی افتاده است.

فضای قرون وسطی شبیه مشاء است و فاصله زیادی ندارد. نه این که عینا باشد.

اُکامی که اصالت تسمیه را دارد.

او یک شخصیتی دارد که با فضایی را با اصالت تسمیه ترسیم می کند و راهی را باز می کند و در حقیقت بستر تجربه را هموار میکند که بعدها غرب را به خودش مشغول می کند.

هیوم در واقع نمی خواهد حقیقت عقلی و کنش عقلی را بپذیرد و تقریباً راه را بست. من معتقدم که عملاً از عقل استفاده کرده است و در نوع توضیح و تحلیلش به اینجا رسیده است.

که یا گزاره ها و نسبت ها را یا تحلیلی می داند که معمولاً حوزه ریاضیات است که عقل در آن راه دارد و برهان هم هست.

اما حوزه واقع را فقط باید از راه حس به دست آورد. که ضرورت های عادی را برای ما تثبیت می کند.

به عقیده ما ما علیت را از حس بما هو حس به دست نمی آوریم بلکه از راه عقل یا شهودی یا حسی.

کانت از یک منظر نقاد هیوم است و از یک جهت متأثر از هیوم است.

او گفته است که هیوم من را از خواب جزمی گرای بی‌دار کرد. هیوم هیچ راهی را برای عقل در تجربه و علوم تجربی باز نکرد.

کانت معتقد به فیزیک نیوتنی است که در این فضا علیت وجود دارد. او به دنبال چاره بود.

حرف کانت نسبت به هیوم:

اینجوری که هیوم گفته است ما قضایای ترکیبی پیشین نداریم بلکه قضایای ترکیبی پسین است.

کانت می گوید: غیر از تحلیلی می رسیم به ترکیبی، قضایای ترکیبی پیشین هم داریم. علاوه بر این که پسین هم داریم. با این بیان حصر هیوم شکسته شده است.

توضیح: تقسیم بندی قضایا از دیدگاه کانت

قضایا یا ترکیبی اند یا تحلیلی.

نسبت این قضایا با اولیات و با حمل اولی ذاتی و شایع و باید در نفس الامر بررسی شود.

۱- قضایای تحلیلی: قضایایی که بر اساس گره مفهومی بسته شده است. که محمول به نحوی مندرج در موضوع یا موضوع به نحوی مندرج در محمول باشد.

ما دو مفهوم را با قطع نظر از واقع می‌یابیم که بینشان یک ارتباطی هست. که در واقع یک نوع ارتباط ویژه ای بین موضوع و محمول در فضای ذهنی بسته شده است.

به سبکی که این‌ها نگاه می‌کنند فقط این قضایا در جایست که گره مفهومی باشد. در حالی که به نظر ما علاوه بر مفهوم و ذهن، در خارج هم می‌توان این گونه قضایا را داشته باشیم.

۲- قضایای ترکیبی: در این قضایا ما نیاز به جلورفتن داریم. باید چیز افزوده ای در کار باشد. در ترکیبی به تعبیر خود کانت: یک نوع قضایای توسعه ایست. اما این قضایای تحلیلی یک نوع توضیحی است. بر خلاف ترکیبی که یک نوع توسعه است.

این که بین دو نقطه کوتاه ترین خط، خط مستقیم است. ما این را از خط مستقیم نمی‌فهمیم. که از صرف مفهوم به دست نیامده است. یک افزوده ای در کار است.

اما عذب یعنی بی همسر. این چیز افزوده ای نیست.

ترکیبی با توضیح هیوم: فقط می‌شد ترکیبی که به خاطر این که تجربه کردیم و به واسطه آن به چیزی رسیدیم، به این قضایا دست پیدا می‌کنیم. مثلاً آب داشته باشیم و صد درجه جوش آمدن را داشته باشیم به این نمی‌رسیم در ذهن، ولی وقتی تجربه کردیم در خارج به آن می‌رسیم.

کانت: افزون بر این ترکیبی پسینی یک نوع ترکیبی پیشینی داریم، پیشینی منظور این است که: پیش از تجربه به معنای آن که از تجربه اخذ نمی‌شود و مبررش تجربه نیست. مثلاً: اصل علیت مبررش تجربه نیست.

این که هیوم گفته است از دل شهود حسی نمی‌توانیم علیت داشته باشیم، درست است، ضرورت از دل حس به دست نمی‌آید.

این قضایا از تجربه به دست نیامد، پس پیش از تجربه است.

کلی مطلق است. علاوه بر این ضروری است. چیز کلی و مطلق و ضروری از حس به دست نمی‌آید. هیوم می‌گوید نداریم و کانت می‌گوید ما داریم.

کانت: اصل علیت جزء قضایای ترکیبی پیشینی است. چرا ترکیبی است؟ چون نفس تصور موضوع و محمول کافی نیست. صرف تحلیل ذهنی کافی نیست. اما ترکیبی پیشینی است. پیشینی بودن منظور این است که در دل این تجربه کاری را عقل می کند که از دلش این در می آید.

عقل بالمعنی الاخص و حاسه و ؟؟؟ دست به دست هم می دهند که این ادراک حاصل شود.

هیوم: ما اگر مطلب جدیدی در واقع می یابیم که الا و لابد باید از تجربه به دست بیاید، این حرف را کانت قبول ندارد.

کانت: آن دسته از مسایل مابعدالطبیعی که در علوم طبیعی مثل فیزیک نیوتن وجود دارد این ها گزاره های ترکیبی پیشینی است. ریاضیات هم این گونه است.

این کار ایشان در واقع باید در مصدر دیگری توضیح داد که ایشان چه کار کرده است.

ایشان راه مابعد الطبیعه ای که ما داریم را بسته است.

شیئی فی نفسه و پدیدار:

به نظرم کانت قبول دارد شیئی فی نفسه را قبول دارد. ولی بعضی ها می گویند که او فقط فرض کرده است و قبولش ندارد. ولی به نظرم قبول کرده است.

واقع بما هو واقع.

نومن شیئی فی نفسه. فنومن: شیئی پدیدار.

هر چه که در ذهن ما آمد، شیئی آن گونه که هست به دست ما نمی آید. دستگاه ذهنی ما آن فضایی که دارد را بر آن شیئی اثر می دهد و ما آن را با تاثیرات ذهنمان می یابیم. که به آن فنومن و پدیدار می گوید.

حوزه علم و معرفت حقیقی را از اخلاق جدا می کند.

واقعش این حرف کانت خیلی شکاف ها را ایجاد می کند. شیئی نومن و شیئی پدیدار.

اینجا ادبیات ماده و صورت شکل می گیرد. ماده از خارج می آید ولی صورتش از ذهن می آید.

صورت: آن چیزهایی است که به شکل پیشینی قوه حاسه ما یا قوه فاهمه ما به آن ماده می افزاید.

شیئی پدیدار: آنی که از خارج می آید ماده اش از خارج می آید و صورتش از قوه حاسه و فاهمه ما می آید.

قالب هایی که به آن خورده است مجموعاً می شود تجربه و معرفتی که پیدا کردیم.

این طرح کانت، شما این را گفتید از حقیقت و مطابق با واقع چطور حکایت می کنید؟

امر حق مطابق با واقع است، کانت می خواهد علم حقیقی درست کند با این طرحی که داده است ارتباط با واقع عملاً قطع شده است.

این کار کانت سبب شده است که مجبور شود صحبت از مطابقت با واقع، بلکه برعکس است، معرفت آن است که متعلقات مطابق با معرفت باشد. خارج را باید مطابق با معرفت کرد.

شیئی فی نفسه را رها کرده است و شیئی پدیدار را گرفته است که آن را معرفت می داند و این را تعبیر می گویند انقلاب کپرنیکی.

این طرح ماده تفاهمی ما را به هم می زند. تمام بحث ها دارد جور دیگری در می آید.

واقعیتش این است: چه صورت هایی را از ماده برآمده از نومن به آن می افزایشیم؟

عمده تلاش کانت در مورد تجربه است. که این تجربه در حوزه فیزیک نیوتنی است.

شهود حسی که می آید این را قوه حساسه ما درک می کند. ادراکی که صورت می گیرد، همینجا دو امر به آن اضافه می شود: یکی مکان و یکی زمان.

البته من بخواهم منصف باشم، حرف کانت این است که ما نمی توانیم صحبت از مکان و زمان فی نفسه کنیم، ولی اجمالاً زمان و مکان اینجا هستند.

این همان خیزیست که فلاسفه بر می دارند در مورد این که مکان یا زمان چیست؟ که افلاطون م یگوید بعد مجرد است.

استاد: مکان یک امر خارجی است ولی نحوه خارجیتش چگونه است؟ در جای خودش گفته ایم.

کانت: مکان را از خارج می آورد در قوه حساسه.

هر وقت بخواهد بفهمد به شکل قواعد و ضوابط کلی در بیاید باید یک دسته از مقولات دوازده گانه: علیت، وحدت، کثرت، وجوب، جوهر و... را ذهن به آن اضافه کند.

فیزیک نیوتنی این گونه فهمیده شده است.

کانت: مکان و زمان به صورت پیشینین است. که ناشی از حس است. همه این ها افزوده بر ماده ای می شود که از خارج یافتیم.

ما ضرورت و علیت اولاً در حوزه تجربی و شهود حسی مطرح است.

منظورشان از پیشینی این است که از تجربه بر نیامده است اما نه این که از تجربه بیرون باشد. آنی که فاعل شناسا می یابد،

نفس الامر این ها نفس الامر پدیداری است. خارجی نیست. شیء فی نفسه نیست، بلکه فنومنی است.

علیت از حس بر نیامد ولی هیچ گاه از حس جدا نیست. همین که حس آمد این ها هنگام فهم همراهش است.

جدل استعلایی کانت

با این توضیحی که دادید علیت داریم، در حوزه تجربه ای داریم که فاهمه روی نفس تجربه این کار را می کند. ولی عقل ما تمایل دارد که از این فضا بپرد و علیت را در فضای واسع تری استفاده کند. کانت: چنین کاری را نمی توانیم بکنیم.

شما نمی توانید علیت را در حوزه شیء فی نفسه به کار ببرید. بلکه باید در حوزه پدیدار و فنومن به کار ببرید.

لذا ایشان یک نحوه مابعد الطبیعه را مجاز می داند که در دل تجربه است. که قضایای ترکیبی پیشینی در دل تجربیات.

از طرفی مابعد الطبیعه ای که ما داریم را قبول ندارد. چون در حوزه شیئی فی نفسه است در حالی که ایشان تمام حرفش در فضای شیئی پدیدار است.

با این بیان کانت، تمام چیزهایی که در فضای فلسفی ما مطرح می شود هذیان گویی است. چنین چیزی در حوزه معرفت نظری امکان ندارد و معنا ندارد. این می شود جدل استعلایی.

علم واقعی بر اساس معرفت نظری که مربوط به اشیاء فی نفسه باشد بی معناست.

فقط تحلیلی در مورد شیئی فی نفسه راه دارد و غیر از تحلیلی و به صورت ترکیبی اصلا نسبت به شیئی فی نفسه معنا ندارد.

حتی اگر کسی شهود عقلی را قبول نکند و به صورت حصولی مطرح کند باز به خارج راه پیدا می کند.

از دیدگاه کانت کل فلسفه هایی که نسبت به شیئی فی نفسه

ضرورت عادی را من گفتم ضرورت عقلی دارد نسبت به شیئی پدیدار.

کار او به اینجا منتهی شد که راه رسیدن به واقع بسته شد.

او خواست از دست هیوم در برود ولی در این مشکل افتاد.

جواب هیوم: ما در نفس همانجا علیت را می یابیم به نحو شهود عقلی. ما هم در حس تنالی را قبول داریم ولی در همانجا عقل در کار است.

کار کانت باعث شد که تقریبا کل فلسفه گذشته هذیان می شود و باید بی مهری کرد و همه را گذاشت کنار.

کانت جزء قوی ترین است، متاسفانه سرمایه فلسفی او خیلی کم است. عمدتا نظر دارد به ؟؟؟؟ که از پیروان لایب نیتس است. که اشکالاتی را به کانت در همین زمینه می گیرند.

و فیزیک نیوتنی هم باعث شد که به اینجا برسد.

واقعا تکلیف داریم اراده و اختیار داریم، این حوزه فی نفسه است که واقعا داریم. لذا این را باید کاری کرد.

حرف کانت: در حوزه عقل نظری راه بسته است. کار عقلی بی معنی است و بیخود است.

اما در حوزه عقل عملی: تا مسأله اراده و تکلیف را مطرح می کنید، مجبورید بیاید اراده را قبول کنید. اگر اراده باشد، علیت نیست، بله علیت نیست.

کانت: در حوزه علم نظری گفتم که در حوزه تجربه است و علیت است. اما به نحو شیئی پدیدار.

اما در مورد عقل عملی که می گویم علیت نیست به لحاظ فی نفسه است.

به لحاظ عقل نظری نمی توانیم بگوییم خدا هست. اما به لحاظ عقل عملی می گویم خدا هست.

حوزه پدیدار علیت مطرح است. حوزه علم علیت مطرح است اما حوزه اخلاق و عمل و عقل عملی علیت مطرح نیست.

این طرح خیلی شکاف را زیاد می کند.

به نظرم تناقض ها در حوزه معرفتی کانت بسیار فراوان است.

اشکالات:

اصلاً شما راهی برای اثبات فنومن ندارید.

حتی وجود نفس را فی الجمله قبول می کند .

وجود شیئی خارجی را قبول می کند.

به تعبیر خودش: من راه علم را بستم تا راه ایمان که اخلاق باشد باز بشود.

اگر از او سوال کنیم: شما در حوزه علم این حرف ها را زدید، نباید خدا را اثبات کرد؟

می گوید بله در حوزه علم نظری این کار را کرده ام و خدا را اثبات می کنم ولی عقل نظری این کار را نمی شود کرد.

به لحاظ روشی:

عقل در حوزه تجربه و در پدیدار مطرح است. در فضای تحلیلی به صورت گره مفهومی مطرح است.

غیر از این عقل دیگری مطرح نیست

حس هم هیچ چیز دیگری نمی شود پیدا کرد، حتی مکان و زمان هم در خارج نداریم. با این کار راه انواع کنش های عقلی را به سمت خارج بسته است. در حوزه معرفت نظری.

اما در حوزه معرفت عملی قبول دارد که آن هم پر از خلل است.

و جمع بین این دو را هم که کرده است خلل دارد.

ولی تیزبینی هایی که دارد دقت هایی که کرده است و دستگاهی که ساخته است، باعث شده است که خیلی از بعدی ها را به خودش جذب کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۱ / ۱۳۹۲، ۹، ۱۸ / ۶ صفر / دوشنبه

نقد اندیشه های کانت در فضای خودمان

با این نقدها تقریباً فضای ما روشن می شود.

نقد اندیشه های کانت که چرا این قدر خلل در کار پیدا می شود.

گاهی آدم احساس می کند که از ساحت فلسفه در آمده اند.

مابعدالطبیعه کانت یک فضای خاص است که در قالب مقولات دوازده گانه مطرح شده است که در فضای فنومن است ه پدیدار است.

مرحله اول

کانت: قضایا را تقسیم کرده است به تحلیلی و ترکیبی.

تحلیلی: ارتباط مفهومی است. یعنی در ساحت مفهوم گره می خورد.

ترکیبی: یکسری اطلاعات افزوده

با این بیان خیلی از اولیات ما تحلیلی است. مثل اصل عدم تناقض.

با این کار تقریبا فشل می شود کل دستگاه اولیات ما.

از همینجا خلل ایجاد شده است. این که می گوید ما دو نوع قضایا داریم از همینجا خلل ایجاد شده است.

تحلیلی که گفته می شود در مقابل ترکیبی است که کانت گفته است. طبیعتا تمام اولیات زیر پر تحلیلی می رود و وقتی تحلیلی شد ربطی به خارج پیدا نمی کند. که اصل این همانی یا توتولوژی است.

این خلل جدی است.

چرا که اولیات ما تحلیلی نیستند بلکه ترکیبی هستند از آن جهت که ناظر به واقع هستند. نه صرفا مفهومی. ما وقتی اصل عدم تناقض را می گوئیم می گوئیم محکم در ذهن و عین است. در خارج هم تطارد ذاتی است بین وجود و عدم. یعنی حکمی در باب واقع داریم. ولو این که حکم در باب واقع از اولیات باشد. این تحلیلی نیست و ذهنی نیست.

بعضی ها گفته اند تحلیلی است ولی م شود که حکایت از خارج کند.

اما ما قضایای کلی ضروری داریم که مطابق با واقع هم هست. در متن واقع تطارد ذاتی است.

اگر بخواهید بردارید حکم اصلی واقع را برداشته اید.

وعدۀ شما در تحلیل این گونه مسایل در بحث نفس الامر. که بحث ذوات است. ذات وجود با ذات عدم تطارد دارند. احکامی است در باب واقع. تا این را قبول کردید از ساحت تحلیلی در آمدید.

این در مورد اصل این همانی.

معیار ترکیبی این است که افزوده دارد.

آن چه پوزیتیویست ها می گویند، هیوم می گویند، کانت می گوید: از آن جهت است که ناظر به واقع است. چه پیشینی و چه پسینی.

چرا این تعبیر را به کار می برم؟ به این خاطر که این ها می گویند ترکیبی ها ناظر به واقع است ولی تحلیلی گره مفهومی است.

من معتقد به ترکیبی و تحلیلی نیستم، بلکه معتقدم به اولیات و قیاساتها معها است.

اما کانت: ترکیبی پسینی که از دل تجربه در می آید، پیشینی هم در دل تجربه هست.

این بیان آن ها اولیات ما را فشل می کند.

در حالی که ما می گوئیم اولیات در باب واقع است.

با این طرح کل فلسفه کانت به هم می ریزد. چرا نمی شود در مورد شیئی فی نفسه (نومن) حرف زد؟

الان اصل این اندیشه را می شکنم چون برای ما مهم است این شکستن.

اصل این همانی هم بحث ذوات است. یعنی صحبت از فقط مفهوم انسان نیست، بلکه هر ساحتی انسان باشد،

آیت الله عابدی شاهرودی: چون اصل آمده است، اصل اشاره می کند به ما وراء، پس باید ماورائی باشد.

که هر تحلیلی هست که در بحث نفس الامر عرض می کنیم. ولی این اصل، هر جا باشد خودش خودش هست چه در ذهن و چه در خارج.

این حکم در باب شیئی فی نفسه است.

یا اصل واقعیت: چند راه داشتیم. یکی راه شهود عقلی بود. یکی را می بینیم هست. تا لمس می کنم،

یک راه دیگر از راه علامه در اصول فلسفه گفته: تا در مورد اصل واقعیت دارید نظر می دهید، مخاطب و ناظر و استدلالی هست. که همه این ها واقعیت دارد.

یک راه دیگر که علامه فرمود: همین که بگویی واقعیت نیست، همین نیست خودش واقعیت دارد.

راه چهارم: اثبات واقعیت به نحو عقلی. اساسا کسی بگوید هیچ واقعیتی نیست، اساسا با خود نمی سازد به لحاظ عقلی. نفس این حکم که هیچ چیزی نیست، مناقض با خودش است و خودخور است و منطقا محال است یعنی باطل است و نمی شود چنین چیزی گفت. نفس این حکم یک امر موجود است. تا حکم را قبول کردی، یک موجودمائی را قبول کرده اید.

تا ذات واقعیت را مطرح کردید، این طرح درجه یک و دو بر نمی دارد.

یا اصل مندرج المندرج مندرج را که توضیح دادیم اصل محکمی است چه در ذهن و چه در خارج. یعنی دارید در باب ذواتی صحبت می کنید این در مورد آن جریان دارد.

قواعد ضروری یقینی کلی است که علم حقیقی است.

تا این را قبول کردید،

مرحله دوم:

چیزی به اسم این که ما گزاره هایی که داریم باید در ساحت فنومن باشد و گزاره های ترکیبی اگر در باب واقع است و در ساحت فنومن باشد، این حرف معنا ندارد.

تا صحبت شیئی فی نفسه کردیم یعنی از دست کانت در رفتیم و به ساحت شیئی فی نفسه رسیده ایم.

اصلا نیازی به ساحت تجربه نداریم که در ترکیبی های پیشین کانت گفت نیاز به تجربه داریم.

نقد نومن و فنومن

شناخت فقط در ساحت ذهن مطرح است، ما سوال می کنیم: بالاخره وجود شیئی فی نفسه و نومن را پذیرفتید یا نه؟

خیلی از کانت شناسان می گویند که: بله، پذیرفته است که این را گفته است. خودش هم گفته است که پذیرفته است. که وجود نومن علت است برای این که ما به فنومن برسیم. که خیلی عجیب است و از تناقضات کانت است. این حرف.

هم وجود نومن و هم علیت آن را پذیرفتید، یعنی حداقل دو حکم شناختنی در مورد نومن را پذیرفتید در حالی که شما گفتید این نومن شناختنی نیست.

بعضی از کانت شناسان گفته اند: این نومن کانت اصلا احتیاج نیست. این رامی شود دور انداخت.

در حالی که من می گویم اگر کنار بیندازید دستگاه کانت به هم می خورد.

چون اگر کنار برودف صحبت این که ماده از خارج و صورت از ذهن می آید به هم می خورد. تمام قواعد فیزیکی به هم می خورد.

این که او گفته است: فنومن ماده اش از خارج می آید، و صورت از ذهن می آید، نومن برداشته شود، دستگاه فلسفی کانت می شود صرفاً ذهنی محض و به هیچ دردی نمی خورد.

این چه دستگاهی است که حتی مبانی اولیه خودش را نمی تواند نگاه دارد.

این ها مبانی اولیه آن است که شاکله اش خراب است.

چرا این را می گویم، چون خود همین حرف عملاً نشان می دهد: در باب نومن می شود حرف زد و معرفت پیدا کرد و سخن گفت.

از طرفی خود کانت بحثی دارد در باب وجود، اصلاً وجود محمولی را نمی تواند قبول کند و وجود رابطی را قبول می کند.

نقد: چه می گویی؟ شما که نومن را پذیرفتید؟ چرا هل بسیطه نداریم.

عجیب است: با همین ها می خواهد بگوید: تمام بحث هایی که آقایان کرده اند همه در باب وجود رابط است.

واقعا این چیست که درست کرده است؟

چرا یک فیلسوف این قدر در زحمت؟ بنده انسانی دیدم که آن قدر ذهنش مشوب است که نمی تواند یک حرف درست بزند.

باید پایه ها را درست کرد.

مشکل کانت

از طرفی: مشکل کانت چیست؟

هیوم راست گفت که از نفس تجربه علیت به دست نمی آید. از ساحت حس به دست نمی آید. از طرفی ما داریم جایی که از ساحت تجربه علیت به دست می آید و آن هم فیزیک نیوتن.

پس هیوم که گفته است از حس به دست نمی آید چرا گفته است؟

پس ما در ساحت ذهن و فاعل شناسا این علیت را به وجود می آوریم.

استاد: راه دیگر و بدیلی ندارد؟ که می گوییم داریم و خیلی همه حجت است.

کانت: در حس مساله علیت و ضرورت نداریم.

ما در حس راه نداریم ولی در دل حس شهود عقلی نداریم، بدیل ندارد؟!

از طرفی شما می گوئید شهود از کجا؟

ما می گوییم: شما که گفتید این ماده که از شیئی فی نفسه به ذهن آمده است از کجا دریافتید؟ شما تجربه را

حجت می دانید، اگر حجت تجربه را قبول کردید، باید حجت شهود عقلی را هم بپذیرید.

من دارم در دستگاه ایشان حجت شهود را درست می کنم. گرچه از شهود عقلی استفاده های خودمان را

هم می کنیم.

حتی اگر عقل شهودی را نپذیرفتید، عقل حصولی در باب فهم حقایق خارجی می شود پذیرفت و حکایت

از خارج کند.

حجت شهود را هم شما پذیرفتید.

این دو راه بدیلی هست که وجود دارد.

نقد انقلاب کوپرنیکی

یعنی: باید معرفت ما مطابق با واقع باشد، اما الان می گوییم متعلقات باید مطابق با معرفت ما باشد.

ما اولیات را پذیرفتیم که مطابق با واقع است. تا این را قبول کنیم چنین حرف شما غلط در می آید. تا کسی

قبول کرد که اولیات در باب واقع است و علم ضروری و اضطراری به ما می دهد، این حرف شما باطل

می شود.

تطابق نسبت به واقع می شود نه بر عکس.

یکی هم اصلاً: ما یک بحثی کردیم که حقیقت معرفت چیست و علم ضروری اضطراری چیست؟ بیان کردیم و تثبیتش هم کردیم. صدق حقیقی معرفت، با بحث شما: شما می گوید ما به شیئی فی نفسه معرفت نداریم. ما می گوییم: به شیئی فی نفسه معرفت داریم. که تطابق بین علم ما با خارج است.

بحث تطابق

این بحثی که شما کردید، مگر شما نمی گوید این ها قضایای ترکیبی پیشین است که در عقل است و در فیزیک کاربرد دارد، منظورتان از تطابق چیست؟ این تطابق چگونه است؟

چگونه است در دستگاه فیزیکی می گوید این شیئی علت فلان شیئی است. این را توضیح دهید؟ معنایش این است که تک تک گزاره های کلی نسبت به آن جزئیات تطابق دارد و دلالت هست.

شما علت را از خارج نیاوردید، در مورد اول یک نحوه دلالت هست و در مورد دوم یک نحوه دلالت هست در مورد سوم این کار شما یعنی اسمش را عوض کردید. علت در خارج هست و شما فقط گفتید که این در ذهن است و در خارج نیست.

مگر می شود معرفتی در باب واقع باشد و بگوید در باب واقع نیست.

اگر در خارج نیست هیچ مبرری برای مطابقت ما نیست. و اگر هست شما مبرر علت را در خارج پیدا کردید.

نمی دانم ولی در باب عقل عملی گفتید: می شود در مورد انسان گفت که علت راه ندارد.

علم فیزیک مگر پیش بینی نمی کند؟ این پیش بینی چگونه معنا می شود؟ می گوید الا و لابد چنین می شود. این معنایش این است که در خارج خبرهایی است پس باید در خارج علیتی فی الجمله باشد.

یعنی: تمام مطالبی که عقل می یابد با خارج تطابق می کند.

علت به نحو کلی و ضروری در حس نمی یابیم، ولی به این معنا که در خارج نیست؟!

این بر می گردد به این چیزی که در فلسفه است که ما در خارج ذوات داریم. یعنی شما ناچارید و ادعایتان تا اینجاها پیش می رود.

نقد دیگر: جدل استعلایی

یعنی کلا مابعدالطبیعه ممکن نیست. که به نظرم اگر فضای تحلیلی کانت را جواب دهد، یعنی مابعدالطبیعه هست. همه اولیات ما را می کشاند به خارج. بلکه به اسم این که من از فضای مابعدالطبیعه جدا شدم. شما خیال می کنید: این ادبیات نومن و فنومن شما از کجاست؟ ولو غلط. این صحبت شما یعنی در مابعدالطبیعه.

آن راهی که در عقل عملی هم طی کردید، همینجا هم اشباعات فلسفی خوابیده است.

هر کسی که گفت: مابعدالطبیعه ممکن نیست، دارد کار مابعدالطبیعه می کند. یعنی بحث هایی در مورد واقع می کند.

شیئی فی نفسه

که گفتید نمی توانیم در ساحت معرفت آن را بیابیم و بعد از راه عقل عملی رفتید، و می گوئید از این راه می پذیریم. علیت را می گوید پدیدار ولی بحث تطابق را که می کند می رود در خارج.

کل این ساختارهایی که بسته است همه بر اساس علیت بسته است.

معقولات دوازده گانه

از طرفی شما گفتید: معقولات فاهمه این دوازده تاست.

این کم لطفی است. شما باید نومن و فنومن را اضافه کنید.

این مشکلش این است که دقیقا نمی تواند بداند که از دل شهودهای حسی چه کارهای دیگری می شود کرد.

هر جایش را دست بزنید خراب می شود.

الان همه می گویند تناقضات فراوانی در کار کانت هست ولی بعضی از آن ها را می پذیرند. مثلا نومن و فنومن را اکثری غربی هامی پذیرند که بستر شکاکیت را فراهم آورده است.

در حالی که اگر کسی این ها را خوب دقت کند، نومن را باید با فنومن گره بزند، که این یعنی اثبات واقعیت.

ما وقتی رسیدیم به فلسفه پوزیتویستی که ترکیبی و تحلیلی، جوابش را دادیم. بین کانت و هیوم و کانت و پوزیتویست ها فرق هست ولی اصل اندیشه تحلیلی در کارها کانت هم هست.

این اندیشه را چه هیوم و چه کانت و چه پوزیتویست ها داشته باشند با این نقد، همه آن ها رد می شود.

این ها خواستند راه فلسفه را ببندند، راه را بر خودشان بستند.

این ها با این کارشان چنبره شکاکیت غربی درست کردند و هنوز که هنوز است یک فیلسوف برجسته ندارند. غالب آن ها بسترشان شکاکیت جزئی است که به شکاکیت کلی می انجامد.

بله تویسم ها چون ریشه در فلسفه قرون وسطی دارند کمی حتمیت در کارشان هست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۲ / ۱۳۹۲،۹،۲۳ / ۱۱ صفر / شنبه

بعد از کانت

کتاب «مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟» آقای مهدی قوام صفری چاپ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه تلاشش این است که نشان دهد مشکلات کانت را مطرح کرده است.

کتاب محمد علی اردستانی، نفس الامر در فلسفه اسلامی. بحث آیت الله عابدی شاهرودی هم به مساله تحلیلی و ترکیبی می پردازد. که بعضی ها می گویند از راه است تحلیلی نیست بلکه ترکیبی.

عقل انتقالی کانت سبب چه شد؟

در باب مابعدالطبیعه که می خواهد به حقایق اشیاء و شیئی فی نفسه پردازد، کانت گفت نمی شود و فقط به شیئی پدیدار می توان پرداخت.

با این کار عملاً توان عقل را در مورد امور فی نفسه منکر شد. گرچه اصل وجود را فی الجمله قبول دارد. این از تناقضات کانت است.

وقتی این توانمندی عقل زیر سوال رفت بسیاری از کارهای عقل انکار شد.

اما در فضای کانت دفاع از فلسفه و عقل در فضای فلسفه غرب مشکل شد.

به گونه ای سخت شد، گاهی می شود گفت که بعد از کانت مواظب باشید که از این نوع فلسفه ها دیگر زیاد پیدا نشود. او در قرن ۱۸ تا ۱۸۰۴ بوده است.

بعد از این گرایش های به سمت تجربه گرایی زیاد شد. تقریباً همین مسأله تبدیل شد به ایدئالیستی که بعد از کانت شروع شد.

نظریه نومن و فنومن عجیب به شکلی رخی در فلسفه غرب نشان داد. یعنی همیشه احساس می کردند یک فاصله ای بین فاعل شناسا و حقایق وجود دارد.

خود این تبدیل شد به یک نوع شکاکیت مطوی در دل بحث هایی که در باب حقایق و نومن انجام می شود.

یکی از چیزهایی که خیلی جدی در تما سطوح دارد حاضر می شود همین شکاکیت است.

دلیلش هم این است که: تا عقل را برداری، هیچ چیزی جایگزینش نمی شود حتی تجربه.

به نظرم بعضی از موارد

دارم چهره غالب در فلسفه غرب را عرض می کنم. جوری شده که به ویژه الان قرائت ها و ترجمه هایی که از غرب می شود در نهضت ترجمه اخیر بعد از انقلاب که با عنایت ها ویژه ای دارند بعضی از متون را ترجمه می کنند. و جالب است که قالب روشنفکرهایی که داریم قرن نوزده و بیستمی فکر می کنند.

یکی از این روشنفکران ایرانی که در غرب صحبت می کرد گفته بود که این صحبت های قرن نوزده ماست.

شکاکیت به عنوان روح حرکت فلسفی غرب من می شناسم. بعضی ها می گویند این طور نیست و هر کسی نظریه ای دارد.

توضیح این حرف

اما حرکت فلسفه اسلامی روح حاکم دارد از ابتدا تا کنون. که می شود نشان داد. یک روح حاکمی است که هر لحظه دارد غلیظ تر می شود.

اما در غرب، از فلسفه رفته است در سیاست، هنر، معرفت شناسی، جامعه شناسی، علوم انسانی، فلسفه های مضاف و... که یک نوع روح شکاکیت است. که پیدا شده است در اثنای کار.

بعد از کانت هست. به نظرم هر که بخواهد تیزبین باشد، تا شکاکیت و یک نوع حسیت ببیند بفهمد که ریشه در این دارد که کارکرد عقل را قبول ندارد.

عقلانیت به آن معنای یکه ما توضیح دادیم، برداشته شد به اینجا کشیده شد.

توضیحی که در مورد اولیات دادیم، اضطرار و ضرورت در واقع حاکم است.

این را دقت کنید که در فلسفه غرب یک نوع شکاکیت مطوی است ولو بحسب ظاهر بگوید من این را قبول دارم. که بعدا معلوم می شود که این طور نیست و دچار شکاکیت هست.

شکاکیت و این تمایل به سمت علم تجربی به حدی شد که حتی علم تجربی هم به شک کشیده شد. چون پایه های عقلانی اش خراب شد.

غربی ها: به تجربه یافتیم وقتی فلسفه را به در کردیم همه چیز را به در کردیم. البته تا به اینجا برسد خیلی طول کشید، حدود دو قرن طول کشید ولی عملا به اینجا کشیده شده است.

خیلی مشتاقیم کسی بیاید از جانب فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را نقد کند.

ما اگر این ها را ندانیم نمی دانیم که چه بلایی سر جامعه اسلامی خود ما هم می آید.

بعضی ها می گویند مدرنیته و امدار کانت است. چون تقریبا خدا را به پس برده است نمی خواست ولی برده است، از راه علم نظری خدا را به پس برده و انسان را به جایش نشانده است. که مدرنیته همه جا را مخصوصا جامعه اسلامی را هم گرفته است.

اندیشه های یکه در یک جامعه هست مزاج های یکه به وجود می آید دارند با هم می جنگند و بین روح جامعه اسلامی با مدرنیته تلاطم برقرار شده است و دیگر جنگی وجود ندارد.

خود غربی ها هم می گویند همه این کارهای ما زیر سر فلسفه ماست.

عقل و عقلانیت به محاق رفت و تبدیل شد به یک نوع شکاکیت و حتی به تجربه هم که خیلی برای آن ها مهم است هم کشیده شده است.

رگه های بعد از کانت

بعد از کانت دو رگه پیدا شد:

که می گویند

۱- راه ایدئالیسم (اصالت معنی): عمدتاً این شیئی فی نفسه که در اندیشه ایشان آمده است، شیلینگ و در نهایت هگل، این اندیشه شیئی فی نفسه را پی گرفتند و تناقضاتی در کار کانت یافتند و خواستند حل کنند، او جش شد هگل.

این مطالب در تاریخ فلسفه کاپلیستون هست مفصلاً رجوع کنید.

هگل آن قدر اغلاق و حرف های عجیب در کلامش سر برآورد، یک نوع بازگشت و بی مهری به فضای ایدئالیسم شکل گرفت که همه سر ریز شد به فضای تجربه گرا. در هگل یک نوع گرایشات عرفانی هم وجود داشت.

در کانت که زبان را گنگ می کرد و حرف هایی زد که نمی شد تحلیل داشت، سبب شد که به سمتی کشیده شود و هگل حرف هایی بزند و روح کل درست کند.

اسپینوزا و هگل و در مورد بعضی ها در غرب تمایلات عرفانی داشته اند.

حتی کانت برای خودش تمایلاتی دارد، ویتگنشتاین، هایدگر نیز برای خودشان تمایلاتی دارند.

۲- راه تجربه گرایی

از دل تجربه گرایی چند نحله به وجود آمد از جمله پوزیتیویست ها.

پوزیتویست ها

اندیشه های این ها از این جهت مهم است که تفکراتشان در اندیشمندان ما هم هست.

آگوست کنت که در قرن ۱۸ و بعد از کانت است.

او طرحی داد:

یک دوره داشتیم که دوره دین بود. آن دوره به پایان رسید.

دوره دوم: دوره فلسفه بود.

و الان قرن ۱۸ و ۱۹ باید دوره علم تجربی باشد.

حرف او این است که: این دو به پایان رسید، و اساسا بخواهی علمی پیدا کنی و معرفت افزوده ای پیدا

کنی، از این دو به دست نمی آید و فقط از راه علم تجربی به دست می آید. حرف او این است که آن

چیزی که خبر از واقع می دهد علم تجربی است و جهان را باید از علم تجربی فهمید.

بعد فلسفه: فقط باید به چیزهایی که علم تجربی نیاز دارد به صورت مفهومی، پردازد.

سید و سالار علوم علم تجربی است.

این نوع نگاه یک تمدن می سازد که الان جوامع غربی دارای این تمدن هستند.

این سبب شد که اندیشه های پوزیتویستی شکل بگیرد که از راه آزمون باید علم را به دست آورد.

این اندیشه بعدها گسترش پیدا کرد که از دلش پوزیتویست منطقی در آمد. حلقه وین و ویتگنشتاین از دل

این حرف در آمده است.

خلاصه حرفشان این بود که: عقل بیخود است. و باید به سراغ تجربه رفت.

تقریبا چه بخواهیم و چه نخواهیم در لابلای این علوم تجربی که به ما می دهند و ما می خوانیم، و

دانشمندان ما می خوانند در لابلای این ها مطویا اندیشه تجربه گرایی وجود دارد. خیلی ها هستند که بسیار

متدین هستند ولی

این سبب شده است که یک روش فی الجمله ای وجود دارند که خودشان هم خبر ندارند چه جوری آمده است.

شخصی این تفکرات را دارد، بعد یکسری از اندیش های دینی به او داده می شود، به حسب ایمانی که دارد می گوید این حرف های دین با این تفکرات من سازگار نیست، که تبدیل می شود به یک نوع تناقضی در درون. تناقض در درون یعنی چی؟ یعنی احساس می کند این علم نیست، به حسب ایمانش گاهی حل می کند و گاهی نمی پذیرد، ولی هر کسی دانست قبول کند که حقایق ماورائی داریم و قبول دارد دارد از آن تفکر فرار می کند. چه خود بداند و چه نداند.

حقایق دینی حقایق ماورائی است. لذا روش آن تجربی نیست، این ها را یا باید از راه فلسفه یا عرفان یا نقل.

چرا این ها را عرض می کنم؟ آن پشت صحنه های جامعه اسلامی که ما درگیر آن هستیم.

در علوم تجربی این گونه است که حتی ریشه دوانده است در علوم انسانی.

علوم انسانی برای خودش معنای ویژه ای دارد، که حتی در این علوم هم حتی روش تجربی خیلی غلیظ تر است. این را عرض می کنم که بدانیم کجاییم؟

ما اگر بخواهیم با این مسأله مبارزه کنیم باید جدی تر کار کنیم. باید یک نحوی دانش آموزی که می آید مدرسه ما از همان ابتدا پایه هایش را تقویت کرد.

بسیاری از دانشمندان غربی معنویت را می پذیرند ولی بادستگاه علمی شان تناقض دارند و نمی پذیرند.

اما در فضای اسلامی این گونه نیست، می شود کار تجربی و دینی و عقلی و عرفانی و نقلی انجام داد که ریشه در این اندیشه صدرها دارد که قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.

ویتگنشتاین، رساله پراکتوس را می نویسد، می گویند وقتی این رامی خواند، غم از چهره اش می بارید. این گسیختگی روحی است. در خود رساله پراکتوس روشن و مطوی است.

ما اگر بخواهیم کاری کنیم از همان مدرسه. که در آموزش ها باید اشباع شود. باید ببیند عملاً که کار عقلی و فلسفی چه جور خودش را نشان می دهد.

در دانشگاه مقطعی که می خواهد در علم تجربی بخواند، حداقل باید دو واحد به این سبک داشته باشند. چون تا ذهن درست نشود اندیشه درست نمی شود.

کسی که در دانشگاه این اندیشه را داشته باشد در مسجد هم این اندیشه با او هست.

آگوست کنت وقتی این حرف ها را زد، یک اندیشه ای شد که جا افتاد و مشوق همگان شد.

پویزتویست منطقی

که به حلقه وین وصل است. ویتگنشتاین هم از جهتی به حلقه وین وصل است.

ما ویتگنشتاین را به دو قسم می دانیم:

مقدم: می گوید: گزاره ها یا تحلیلی اند یا باید تحلیل پذیر باشند. که در رساله پراکتوس دارد.

حلقه وین: کارناپ، شیلینگ و... که اطلاعیه دادند بیایم یک حرکت دقیق علمی فنی کنیم که راه، راه فلسفه است.

در پویزتویست منطقی اصل حرفشان بر می گردد به اصل اثبات آزمون پذیری، تحلیل.

که گزاره ها تحلیلی هستند، از تعریفی که از دل لفظ به دست می آید، این همانی یا توتولوژی. علمی مثل ریاضی و منطق، تحلیلی هستند.

کانت این ها را ترکیبی کرده بود ولی این ها بر می گردانند به تحلیلی و کاملاً مثل هیوم شدند.

با این توصیف اگر بخواهی در مورد واقع صحبت می کنی، باید تحلیل پذیر و آزمون پذیر باشند و گرنه بی معنی است و هذیان گویی است.

بی معنی یعنی: مابه ازاء قابل تصور ندارد. مثلاً گزاره های کاذب که قابل تصور است ولی ما به ازاء ندارد.

این حرف یعنی: پس در واقع هر چیزی تا آزمون پذیر نباشد بی معنی است.

پس اخلاق چیست؟ بی معنی، دین، بی معنی، فلسفه، بی معنی.

ویتگشتاین، حرفش این بود که اساساً گزاره‌هایی در باب واقع است، باید گفت این‌ها تصویر واقع است. که نظریه تصویر و زبان را مطرح کرده است.

واقع برای خودش چگونه است؟ اجزاء دارد، گزاره هم آن اجزاء را بیان می‌کند. این گزاره در حقیقت به وزن آن چیزی است که در واقع است.

ما این را فقط می‌توانیم در جایی بگوییم که در مورد جهان باشد. در مورد خدا، مسایل عقلی، دین، هنر و... نمی‌شود این حرف‌ها را زد.

لودویگ ویتگشتاین که آقای ملکیان ترجمه کرده است. جزء مجموعه پدیدآورندگان کلام جدید به چاپ رسیده است.

دریان مک‌گین، در کتاب فیلسوفان بزرگ و هم در مردان اندیشه در مورد ویتگشتاین مصاحبه کرده است. ویتگشتاین: در مورد امور ماورائی می‌گوید امور رازورانه است. که نمی‌شود در مورد آن‌ها حرف زد و باید سکوت کرد. بعد می‌گوید: اما این حقایق رازورانه تجلی می‌کند.

درست مثل کانت که بحث نومی داشت که یک چیزی هست، همچنین کاری را ویتگشتاین کرده است. اما حقله وین این را ندارد، بلکه می‌گوید: هر چه را که بشود تحقیق کرد و قابل تحقیق تجربی باشد چنین چیزی معنی دارد و گزاره‌ها علمی دارد و ارزش معرفتی دارد و غیر از این ارزش معرفتی ندارد.

اگل: در این زمینه حرف‌های زیادی زده است و در آخر گفته است که نمی‌شود کاری کرد.

اصل اثبات‌پذیری را دقیقاً معلوم نشد که در آخر سر از چه در می‌آورد.

وقتی حلقه وین چنین گفت، راه عقل بسته شد.

ویتگشتاین: عقل و فلسفه به درد می‌خورد که گزاره‌ها خوب تحلیل شود. ولی به لحاظ علم تجربی به درد می‌خورد چون گزاره‌های درست را برای ما مشخص می‌کند و زبان تصویری به درد می‌خورد. و فلسفه فقط آمده است که راه را برای تجربه باز کند.

حلقه وین هم حرفی زده است که راه عقل را برای این که ما را به واقع برساند بستند..

این شد یک فلسفه گشوده نسبت به تجربه. خواست جوری علم را تعریف کند که سر از تجربه در بیاورد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۳ / ۱۳۹۲،۹،۲۴ / ۱۲ صفر / یکشنبه

غایب

...

چیز دیگری که معمولا در فضای پ.. رایج شد، این بود که علم جای فلسفه را گرفت.

نگاه ما به جهان هم باید از همین علم تجربی به دست می‌آمد.

لذا فلسفه ای که پدید آوردند به اسم فلسفه پوز...، عملا گشوده نسبت به علم است و خود را خادم علم تجربی می‌داند.

آنچه اینجا بعنوان کار عقلی و فلسفی پذیرفته شده در حد این است که راه را برای علم تجربی باز کند

در واقع، لازمه این آن است که عقل را در محدوده ای قبول می‌کنند، عقلی که بتواند در فضای تجربی کار کند و به درد تجربه بخورد. البته اینطور نمی‌گویند و گاهی خلاف آن هم می‌گویند ولی لازمه عملی کار آنها همین است.

کلاً فضای علم به واقع و عقلهایی که گفته شد در کار آنها نیست.

چیز دیگری که در کارشان است:

در این پوز...، اهمیت به ساحت زبان داده شد، قبلا صحبت مفاهیم و حقایق و گزاره های معقول بود

اصلش فرگه و راسل مطالبی را گفتند که ویتکن... در تراکتوس از آنها اسم می‌برد و اندیشه ای را مطرح

آنچه فرگه و راسل گفتند، کم کم در کار حلقه وین هم آمد ویت... نظریه تصویری زبان را مطرح کرد

ساحت زبان، ساحت خاصی است

ساحت زبان را جدی کردند

ویتکنش... متاخر، اندیشه زبانی خاصی را مطرح می کند به اسم بازی های زبانی و نظریه ابزاری زبان را توضیح می دهد

کل فلسفیدن تبدیل به اندیش های زبانی می شود!

هیوم و کانت و... مسائل معرفتی را اهمیت دادند، اینها مسائل زبانی را

فقط ساحت زبان را آنگونه نکردند که بعدا کردند و کار را به هم ریختند

در بحثهای خود قضایای معقوله و ملفوظه داریم و آنها را تابع وقاع می دانیم

مراشدان، زبان فنی است نه زبان عادی عرفی.

ویتکن... باید به گزاره های بنیادین زبانی برسیم.

متوجه کج تاییهای زبان عرفی شدند

نقدها به پوز...

این نوع بحثها در جای خود برای ما اهمیت فراوان دارد و باید با اساتید قدر به این ساحتها رسید

اینها به ما بینش و دید می دهد

هم در ساحت فلسفه و هم در ساحتهای دیگر به درد ما می خورد

برخیها چشم و گوش تیزی ندارد، می گویند بله دیگر ما به تجربه احتیاج داریم

بسیاری از مشکلات از اینجا است

برخی مواقع در فقه هم، فقیه نباید استعجال داشته باشد نسبت به پدیده های مدنریته

باید تشخیص موضوعی دارد و موضوع را فهیمد بعد حکم فقهی کرد

لذا باید این مباحث و بنیادها را بدانند

اهل بیت ع وقتی چیزی از خارج می آمد ببینید چطور و با چه حسابی برخورد می کردند

الآن با تنفس در فضای خود به اینجا نرسیده ایم

مشکلات علوم انسانی

روش تحقیق پذیر را تا می شنوید باید مقداری تامل کنید

برخی این حرفها را طلبه ها می زنند

ولی همینجوری نه، باید با شرایطی باشد

خیلی پاسخهای راحتی دارد، ولی از بس فراوان مطرح می شود، باید کار زیادی شود

نقد پوزی...

اولین اشکال که در خود غرب هم خیلی جدی مطرح شد:

اصل تحقیق پذیری یا اثبات پذیری که گفتید، آیا تحقیق پذیر است و می شود آن را آزمون تجربی کرد؟

نه

طبق مبنای آنها، یا باید تحلیلی یا آزمون پذیر باشد و گرنه بی معنا است

لذا این، بی معنا است. پایه کار آنها بی معنا است.

این حرف الآن بین خودشان هم خیلی مسلم است در نقد پوز....

مساله دیگر

از سؤالهای جدی به آنها این است که آیا کلیات و ضروریات را می شود با تجربه اثبات کرد

همان مشکل هیوم که در دل کار حسی و تجربه، چیزی به اسم کلیت و ضرورت نداریم

تمام قوانین علم تجربی که می گوئید، تمام گزاره های ضروری و یقینی و کلیش همه اش می شود غیرقابل قبول و بی معنا، چون اثبات پذیر نیست.

ویتکن... هم متوجه این شد که حالا وارد آن نمی..

مساله دیگر:

اموری را داریم در علم تجربی که اصلا تجربه پذیر نیست

دسته ای از امور در مباحث علم تجربی است که هنوز تجربه حسی ای درباره آنها نشده است

دوره ای گفتند درون اتم را نمی بینیم ولی حدس می زنیم

بحث شده که آزمون پذیری چیست؟

هیر: هر چیزی که پیش زمینه تجربه را داشته باشد

جواب دادند: یک مقدمه را ماورایی و یک مقدمه را تجربی می گذاریم و این ریشه تجربی دارد، آیا این را می پذیرید؟

در علوم تجربی معتقدیم که صرفا تجربه نیست و همانجا عقل دارد کار می کند و دسته ای از امور را با آثار می فهمد. یک دسته از کارهای عقلی می رود در نفس تجربه

اشکال چهارم:

در همین اصل اثبات پذیری، خیلی از اندیشه های فلسفی را استفاده کردند و التفات ندارند

ویتکن... تا حدی فهمید

مثل: قبول جهان مادی، مطابقت گزاره با جهان، وجود خارج را پذیرفتن، ...

بپذیرند یا نه این ها است در کارشان

.۵

اصل تقسیم به تحلیلی و... و گره مفهومی که گفتند، قابل قبول نیست
همه قضایای اولیه را تحلیلی و توتولژی می دانند که در باب واقع هم نیست

ولی ما همه آنها را در باب واقع می دانیم

اینها از راه عقل به دست می آیند

اگر خوب بگوییم اینها در باب واقع است و قضایای ترکیبی است

۶.

در این بحثها خود، نظریه معنا دار و بی معنی را بکار بردیدی که خود آن درست نیست

معنا را به ما به ازاء معنا می کنند

در فلسفه معنا که از فلسفه های مضاف سات، مطلبی را فرگه گفته و بعد ویتکن...:

مفهوم دارد ولی معنا ندارد

مفهوم دارد یعنی تصویری از آن داریم

گولی معنا ندارد یعنی ما به ازاء ندارد یعنی محکی ندارد

ویتکن... : قابلیت این معنا را داشته باشد

خود ویتکن... در فلسفه متاخرش نوشته ، نسبت به فلسفه متقدمش یکی از ایرادهایش این است که شما

معنا را معنایی کدید که غلط است

آقای الف مرده است، دیگر ما به ازاء ندارد ولی آیا بی معنا است؟

ما در فضای خودمان، معنا را خوب م یفهمیم ولی در غزب، اوضاعی دارد و مفصل شده است

یک انیدشه: معنا را به معنای محکی میدانند

ما: اسم، محکی، و مسمی داریم

در خارج، چیزی ما به ازای معنا داریم

ولی اینها معنا را ما به ازاء گرفته اند که این کلا غلط است

لفظ، اسم، معنی، و ما به ازاء و مسمی داریم

اینها مابه ازاء و مسمی را با معنا مساوی کردند

حقیقتا معنا را طوری معنا می کنند که سر از خارج در آورد ولی ما به ازایی ندارد

.۷

امثال هگل، آهسته آهسته سر از این درآورد که تجربه یعنی داده های حسی

معلوم نیست که اینها در باب واقع باشد.

داده های حسی معلوم نیست خود واقع باشد

این سر از شکاگیت در می آورد و پایه خودشان هم سست می شود

۸. برخی از آنها می گویند اصل عدم تناقض در خارج یعنی باران امروز یا می آید یا نمی آید

چنین گزاره ای اصلا در باب خارج، خبری نمی دهد

این از اشکالات ویتکن... بر ماوراء الطبیعه است

می گوید کلیدی است که به هر دری می خود ولی هیچ دری را باز نمی کند

خللی در آن است

اصل اینکه باران نمی آید یا نه، خبری از واقع است

نوع خاصی از خبر از واقع است

واقع، آلا و لابد از این دو حال خارج نیست

۹. مطلبی را ویتکن... در باب امور ناگفتنی مثل فلسفه، دین، اخلاق، و... دارد، و آخر بند ششم خود دارد که: به راستی امر نافراگفتنی وجود دارد، این امر خود را نشان می دهد. این امر، رازورانه است

این یعنی قبول دارد، و یعنی آن را قبول کرده و اینکه جلوه می دهد

در واقع، همین فضایی که او هست، پی برده که حقایقی ماورایی وجود دارد و ماورا را پذیرفته است، ولی نظریه زبانیش، دهان او را بسته است

خیلی ها اندیشه ای را پدید می آورند و راه را بر خود می بنددند، و بعد می بینند که جور در نمی آید

در باب ناگفتنی، چیزی گفته است و بعد گفته است باید سکوت کرد و حرف نباید زد! (در بند هفتم)

همه اینها طبق قاعده خودش بی معنا است.

اینها همان تناقضاتی است که در کار فیلسوفی پیدا می شود

یک نکته:

نفی تجربه ما نمی کنیم، ولی آن را هم هیچگاه اینگونه مثل آنها معنا نمی کنیم

باید حدود تجربه درست شود، و کنارش هم عقل را باید پذیرفت

مفاد ساینس اینها را قبول نداریم

تین بنیادهایی که برای آن درست کرده اند، غلط است که باید راه دیگری باز کرد که بخشی را بوعلی و

برخی را ... گفته اند و باید افزوده هایی هم به آن افزود

عقل را برداریم، علم تجربی هم از بین می رود

سید و سالار علوم، علم تجربی نیست.

کنار زدن عقل و صحبت کلان در باب جهان، هرگز ممکن نیست و آخرش هم نگاه جزئی به جهان است،

حتی همین جهان مادی، نگاه کلان به آن و وقاعد کلان، و مبانی بنیادهای تثبیت علم تجربی، و هم نگاه

فلسفه علمی به تجربه داشتن هم از راه فلسفه است

فلسفه در ساحت کار عملی تجربی هم حاضر است، مثل علیت که در آن حکومت می کند و حتی عقل در جزئیات تجربی هم حاضر است.

نیاز به علم مقدس دکتر نصر، البته همه آن حرفهایش درست نیست

عملا به این رسیده اند که باید زانو زد به عقل

مبانی روش تجربی را هم باید تجربه تثبیت کند

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۴ / ۱۳۹۲،۹،۲۵ / ۱۳ صفر / دوشنبه

فلسفه پدیدار شناسی برای هوسرل است.

روش پدیدار شناسی ولو هوسر به چشم آورد و برایش روش منضبطی درست کرد در فضای غربی ولکن این روش را اگزیستانسیالیست ها هم دارند استفاده می کنند.

روش را هر دو استفاده کرده اند.

روش پدیدار شناسی

آن چه که به شهود در آمده است آن را به همان گونه که می یابیم به شکل تحلیل عمیق و دقیق مورد بررسی قرار دادن و توصیف کردن.

از روش استدلال استفاده نمی کنند. یعنی من اینی که دیدم را دارم توضیح می دهم.

مشابه عقل توصیفی ما را این ها در اینجا می گویند.

پدیدار شناسی که ما داریم بر نمی تابد آن چیزی که ما در فضای یقینی توضیح می دهیم را نمی تابد.

بلکه می شود که برخی از این ها بی مهر به استدلال اند. یعنی هر چه بلا سر فلسفه آمده است را زیر سر استدلال می دانند.

اصل روش مفادش حصر نیست ولی اکثر این ها بی مهر به استدلال هستند. در حالی که این ها استدلال هم می کنند و نفی استدلال به استدلال هم می انجامد.

استدلال هم از یک بنیاد اولی برخوردار است. لذا یک چنین چیزی

منظورشان استدلال است نه تبیین. که وقتی یک پدیده ای دیده می شود آن را چیزهایی اضافه کنیم. که این ها می گویند حتی در پدیدار شناسی تبیین هم نباید کرد و چیزی بر آن شهود نباید افزوده شود.

مثلا اگر یک شیئی است، تمام عرضیات را کنار بگذارید. حالات افزوده شیئی را کنار بگذارید.

ما عرض کردیم روش پدیدار شناسی چون مبتنی بر شهود است و شهود ما را به واقعیت می رساند، یقینی است و ما را به یقین می رساند.

برخی از این ها جور توضیح می دهند که هایدگر پیش زمینه های فهم را هم مطرح می کند که ما این پیش زمینه ها را بر نمی تابیم.

شبیبه به آن پدیداری که کانت گفت و مقولات فاهمه که اشباع می کنیم در آن مقوله.

دزاین در فهم واقع و ارتباط با واقع همانجا یک پیش زمینه ها و ساختارهایی دارد.

شبیبه به مقولات فاهمه کانت که می گفت حتما باید اضافه شود.

ادبیات پیش فرض و ساختارهای پیشین، که این ها باعث می شود خلل ایجاد شود در ادبیاتی که ما داریم که می گوئیم واقعا آن چیزی که شهود می شود را می یابیم.

ما حتی تحلیل ها را باید بگذاریم کنار.

این ها این روش را می گویند که محققانه و موثق است. که هوسرل می گوید.

پس در روش پدیدار شناسی احساس می کنیم که برخی از فضاهایشان با نسبیت آمیخته است.

لذا ما اگر پدیدارشناسی را به کار می‌بریم می‌گوییم پدیدارشناسی ضروری که حتماً ما را به واقع می‌رساند.

مثل هایدگر خیلی گاهی نشان می‌دهد که با استدلال بد است و مفید نمی‌داند.

این‌ها راه را بستند و حصر ایجاد کردند و این مشکلاتی دارد. لذا ما در فضای خودمان حرف می‌زنیم برای توصیف ضروری و اضطراری از واقع توسط عقل شهودی و توصیفی و تحلیلی.

هیچ چاره‌ای نیست جز از شهود و عقل. که ما قائلیم که شهود و عقل توأمان دارند کار می‌کنند.

بعضی‌ها مثل دکارت می‌روند در فضای عقل و بعضی‌ها می‌روند در شهود و مثل پوزیتویست‌ها شهود تجربی را پذیرفته‌اند.

هر کدام از این‌ها خللی دارد که ما را به واقع نمی‌رساند.

روش پدیدارشناسی مشترک بین هوسرل و اگزیستانسیالیست‌هاست.

هوسرل می‌گوید واقع فی‌الجمله به دستمان می‌آید، پوزیتویست‌ها می‌گویند که

فلسفه پدیدارشناسی (هوسرل)

این فلسفه اولاً دغدغه دارد که فلسفه را یک علم بداند.

برخلاف پوزیتویست‌ها که می‌گویند فقط باید تحلیل کرد.

ولی هوسرل می‌خواهد بگوید که واقعاً فلسفه داریم و واقعاً علم است برای این که ما واقع را بیابیم.

لذا می‌گوید: من به دنبال علم یقینی متقن هستم. و هر کس این را برود از سردرگمی در می‌آید و هرم

او اولاً به سمت فضای تجربی روانشناختی می‌کشید. بعد دچار مشکلاتی شد کشیده شد به ریاضیات و از فضای ریاضیات به سمتی کشیده شد که صحبت از ذات و مفاهیم ریاضی کشیده شد.

بحث ریاضیات پاشنه آشیل فضای فلسفه غرب است که نمی‌توانند با آن کنار بیایند. چون امر ضروری در مورد واقع است.

هوسر هم برایش پیش آمده است که ما در فلسفه هم داریم گرچه به پای ریاضی نمی رسد. ولی ایشان فلسفه ای به نام فلسفه پدیدارشناسی بنا نهاد.

که این فلسفه علمی متقن است.

از بعد از دکارت مساله ای به اسم ذهن و عین و فاعل شناسا سابعجت و مورد شناسایی آبعجت. که بحث ذهن و شیئی وراء است. که بحث از این بود که چه جوری باید این شکاف را پر کرد.

ما که گفتیم که غرق در خارجیم و شهود داریم و وصل هستیم. و عقل شهودی کار می کند.

این ها نمی توانند این شکاف را حل کنند.

سفسطه که تحلیل هایی دارد در نهایت چنین مشکلاتی دارد. ولی با بیان علامه و ما حل شده است.

ما گفتیم که چه کار کنیم؟ بعضی گفتند تجربه است و بعد دیدند که مشکل دارد و ما را به خارج وصل نمی کند. ویتگنشتاین که حقایق رازورانه را قبول می کند ولی ارتباط با آن را نتوانست حل کند.

هوسرل گفت: این ها جواب نمی دهد و صرف تجربه به روانشناسی می کشد که کار نمی رسد. این را باید حل کرد.

اما در واقع کشاند به جایی که گفت: فرض کنیم که خارج نباشد، کاری نداریم، ولی الان چیزی دارم یا نه؟

تمام بحث را بود در مورد فاعل شناسا و آگاهی او.

ما فرض می کنیم، شبیه به شک دستوری دکارت. ما در همینجا می توانیم حلش کنیم.

این محتوای آگاهی را باید حل کرد، این محتوا حیث التفاتی دارد. که وراء پیدا می کند.

تا دارم، تا این آگاهی را دارم، این آگاهی به وراء اشاره دارد و فقط به خود اشاره ندارد. حیث التفاتی یعنی وراء نمایی.

ما در بحث هایمان می گوییم وراء را نشان می دهد که واقعا وجود دارد ولی هوسرل می گوید من کاری ندارم که واقعیت دارد وراء یا خیر، بلکه فقط به آگاهی توجه م یکنم و ارتباط شهودی که با آن داریم و آن خارج را تعلیق می کنم.

آگاهی حیث التفاتی دارد، می دانم، خارج را تعلیق می کنم، نه تنها وجود خارجی اش را، بلکه هر اطلاعاتی در مورد آن شیئی دارم را تعلیق می کنم. فقط من هستم و این آگاهی خودم. اینجا شروع می کنم به روش پدیدار شناسی. و شهود ذوات می کنم. خصوصیات را کنار می گذارم. مثلاً می خواهم جوهر یا علیت چیست؟ به نحو شهودی ذوات را می بینم. وقتی ذوات را دیدم برای من علم آمد که ذات جوهر یعنی این. کاری ندارم که خصوصیاتش را در فلسفه هست خواندم یا از علم دیگر یافتم، اگر این کار را کنم این همه علمی که دارم می توانم شهود ذوات کنم.

تعبیر ایشان به این شکل است که عنوانی می دهد به اسم ذوات

«پدیدار شناسی یک شیء فقط مشاهده ذات است و هست بودن مورد مطالعه نیست. ... در ضمن مفاهیم ذاتا دقیق و متقن باید قرار بگیرد.»

این تعبیر ایشان یعنی به ذوات دست پیدا کنم و آن را توصیف کنم. فلسفه هم دارد ذوات را درست می کند.

خودش احساس می کند که : این می شود من میشوم و خودم. یعنی دیگرانی نیستند؟ بعد می گوید: دیگرانی که هستند من با شهود با واسطه آن ها را می یابم که مثل من هم هستند. فی الجمله می فهمم که دیگرانی هم هستند و مثل من هستند و از نوشته های آن ها می فهمم که این ها درک می کنند. که مشترک اذهان می شود.

چون اگر این کار را نکند علم همیشگی برای همه نیست.

او دو طرح دارد برای آبجکتیو کردن:

یکی همین که دیگران هستند.

یکی همین که ذوات هستند.

ذوات اگر بریده از خارج شوند کار خراب می شود. این که از کجا به خارج ربط دارد.

ما گفتیم که ما ذوات واقعیت دار را می یابیم از دل عقل تحلیلی.

این چیزی شده است که او بگوید که پدیدارشناسی متوقف بر ذوات و بداهت است. که از باب وجدانیات آگاهی است. که حیث التفاتی باعث می شود که ما درباب خارج بحث می کنیم. که خارجش ذوات است. حال که این است پس من رسیدم به یک دسته از حقایق فلسفی.

این شبیه شد به من استعلایی کانت. ولی عملاً فاعل شناسا آنقدر غلیظ شد که ربط به خارج عملاً قطع شده است.

تمام موارد آگاهی حیث التفاتی دارند که شهود ذوات می کنیم تا به حقایق ذاتی برسیم نه عرضی. منظور از ذوات: علیت را می نماید که از خارج گرفته ایم، ذات علیت را مورد بررسی قرار می دهیم. خود غربی ها هم گفته اند: این حرف هایی که شما زدید غرق می شوید در فاعل شناسا و معلوم نیست که بتوانید از آن در بیاید.

او عملاً آورده است در فضای خاص ذهنی که اینجا می گویند اوج کار دکارت است که تبدیل می شود به کار هوسر. و هیچ وقت نمی شود از ذهن در آمد.

فلسفه ذهن الان مثل معرفت شناسی است. یک شاخه از فلسفه است که در باب نفس بحث می کند. عرضم این بود: ادبیات ذهن و عین و فاعل شناسا و سابجکت و آبجکت، این که می گوییم: حسن آن چیز را شناخت، حسن فاعل شناسا، و آن چیز می شود آبجکت.

هایدگر

شاگرد هوسرل است و فلسفه ای آورد که عملاً جزء اگزیستانسیالیست قرار می گیرد که خودش هم خوشش نمی آید بگوییم.

جناب هوسرل چی می گوید، ما غرق در خارجیم به این معنا که: نجاری که دارد چکش می زند روی میخ، از او بررسی، حتی به چکش و میخ هم توجه ندارد. وقتی این گونه هستیم دیگر فاصله ای بین ذهن و عین وجود ندارد.

تحلیل ایشان در مورد غرق در خارجیم را نمی پذیریم چون ایشان مساله معرفت را در مرحله دوم قرار می دهد و مرحله اول را مهارت ارتباط با خارج می داند.

ما گفتیم که به نحو شهود حسی در خارج هستیم. نفس در مقطع بدن و در حد بدن در خارج ظاهر می شود. ایشان معرفت را در مقطع دوم قرار می دهد ولی ما در مقطع اول قرار می دهیم.

این برخوردش با هوسرل سبب شد که یک نظر معارض به وجود بیاید، بعد طرحی داده است که ما غرق خارجیم و با روش پدیدارشناسانه نتیجه می گیرد.

اختلافات ما با این ها

- این که این هاراه را برهانی را درست نمی دانند ما اشکال گرفتیم.

- این که پیش زمینه ها را در شناخت ذوات راه می دهید این را هم قبول نداریم.

- ما می گوئیم حقایق را به شهود عقلی در دل شهود حسی می یابیم و بعد عقل تحلیلی آن را باز کرده است و کلیت داده است، بعد می گوئیم این همان است. اینجا به ذواتی رسیدیم که از دل فرد بالذات به دست می آید. این را هم قبول نداریم که ذوات فقط در ذهن است، بلکه این ها را از خارج ما می گیریم، این که پای خارج را ببرند درست نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۵ / ۱۳۹۲،۹،۲۶ / ۱۴ صفر / سه شنبه

اگزستانسیالیست

این بحث پایان بخش عرایضمان در بحث فلسفه غرب است.

تحلیل زبانی و پراگماتیسم را بعدا می شود کاری کرد. عمدتا تا اینجایی که خواندیم فلسفه را از فلسفه بودن در آورده اند. ژیلسون در نقد تفکر فلسفی غرب این اشکال را گرفته است که اصلا از وجود بحث نمی کنند.

اگزستانسیالیست یک باب جدیدی را نشانند و در یک فضای جدیدی سفر کردند.

درست است این سبکی که ما می‌گوییم هوسرل می‌شود و بعد از او هایدگر می‌شود ولی برای این که واضح شود.

قبل از این دو نیچه و کیدور جزء این نحله حساب می‌شود.

روز گذشته عرض کردیم که اگزیستانسیالیست این‌ها روش پدیدارشناسی را روش کارشان قرار داده‌اند. دلایلی دارند، گرچه دلایلشان را که بررسی می‌کنیم یک نوع استدلال درست می‌شود.

روش پدیدارشناسی که روشی توصیفی بود و اشکالاتش را گفتیم، این روش راهوسرل مطرح کرده است ولی اگزیستانسیالیست که در فلسفه با او مخالف‌اند ولی روشش را پذیرفتند. یعنی روش پدیدارشناسانه است از راه توصیف.

هوسرل برای این که به ذوات برسد در سوی فاعل شناسا که این مسایل را حل کند و یک فاصله‌ای بین ذهن و عین درست شد که ایشان ابایی نداشت و اینجور می‌گفت که: ما لزومی ندارد که به وجود خارجی یک شیئی که دارد یا ندارد نگاه کنیم. ما آن را در تعلیق و بین‌الهللین قرار می‌دهیم. یعنی از حالت انضمامی که شیئی با قیودی بود را می‌آوری در ذهن

هایدگر می‌گوید: ما اینجور نیستیم بلکه ما غرق خارجیم. فاعل شناسا و عین و ذهنی که شما درست کردید فاصله را شما خیلی زیاد کردید و بلکه معرفت ابتدا به چشم نمی‌آید.

این کار او در حقیقت یعنی ما همان غرق در خارج بودن را مورد بررسی قرار می‌دهیم به روش پدیدارشناسانه. این را توضیح دهیم به شکل توصیفی به این شکل که نه تبیین کنیم و نه استدلالی.

نوع اگزیستانسیالیست‌ها در این زمینه حرفشان این است که ما با یک موجود انضمامی نه انتزاعی، یعنی ارتباط مستقیم دارد، یک موجود انضمامی کنش‌گر مرکز احساس روبرو هستیم. یعنی پر از احساسات است. یعنی انسان.

هایدگر: شما با چه زحمتی می‌خواهید اثبات خارج کنید، ما در خارج هستیم. نحوه وجودش در خارج بودن است. انسان، انسانی است در عالم، وجودیست در عالم. دازایم: یعنی موجودی در آنجا. که قید در آنجا در او خوابیده است. موجود در موقعیت.

اگر چنین موجودی است بیاید ببینیم که در آن چه می گذرد. این فلسفه وجودی باید دنبال چه چیزهایی بگردد؟

فقط مقولاتی که به هم مرتبط می شوند: آزادی، اختیار، تصمیم، مسئولیت، غربت، یاس، درد، دلشوره (وجودی انسانی با ضمائم که دارد)، ملال،

اگزستانسیالیست ها را می گویند: اصالت وجود، یعنی وجود انضمامی با این سبکی که گفتیم. با بحث وجودی که ما می گوئیم خیلی مخالف اند.

پس فلسفه وجودی یا اصالت وجود آن ها با اصالت وجود ما فاصله دارد.

انسان موجودی کنش گر و پر از احساسات.

دلشوره و ملال احساسات است، آزادی و اختیار و اراده کنش است.

هایدگر: عالم دم دستی است.

این بیان این ها عملاً به اینجا کشیده می شود که عملاً صحبت های انتزاعی را کنار بگذارید و صحبت از انتزاعیات کنید. که در واقع دراند ریشه کل مابعدالطبیعه گذشته را می کنند.

دیگر صحبتی از شناسایی و معرفت د ر عالم نیست، عالم اولاً وجود است، ولی معرفت به عنوان ثانوی است.

مابعدالطبیعه دارد کار علمی می کند به صورت ذهن در برابر عین. لذا می گویند:

وقتی شما می آید کار انتزاعی می کنید انسان به حقیقت خودش دارد به فراموشی سپرده می شود.

ما اگر بخواهیم چنین حقیقت موجود انضمامی داشته باشیم، با کار انتزاعی حقیقت خودمان را فراموش می کنیم.

در غرب واقعا فاصله بین ذهن و عین آن قدر غلیظ شده است که ارتباط با عالم بریده می شوند. علم می شود محصولاتی که در اندیشه وجود دارد.

آن فاصله زیادی که مثل هوسرل گذاشت، سر در می آورد از این که واقعیت انسانی این نیست.

پس ما غرق خارجیم، به همین گونه نگاه کنیم و بررسی کنیم چرا آن قدر فاصله را زیاد کنیم که بررسی هایمان بی ارتباط با خارج شود که انتزاعی است در حالی که حالت انضمامی دارد و در همان خارج است.

پس من باید در خارج به شکل توصیف و به شکل روش پدیدار شناسانه بیایم و توضیح دهیم.

می گویند: ما تماشاگر عالم نیستیم که شما در فضای فاعل شناسا مارا تماشاگر کردید. بلکه ما بازیگر هستیم.

لذا علم و معرفتی که شما به دنبالش هستید ما را از بازیگری به تماشاگری می کشاند.

لذا یک نوع طغیان نسبت به حقایق انتزاعی به ذوات و ماهیات و یک نوع عقل گریزی در فلسفه وجودی و اگزیستانسیالیست وجود دارد.

اگزیست: یعنی وجود. (وجود انسانی به معنایی که گفتیم) اگزیستانسیالیست یعنی: اصالت با وجود است.

یک نوع طغیان نسبت به انتزاعی گری و منطق و عقل.

گرچه در همین کار عقل توصیفی و تحلیلی و شهودی خوابیده است. ولی یک نوع عقل گریزی در کارشان هست و یک نوع فلسفه گریزی به معنایی که مورد نظر ما هست، در کارشان وجود دارد.

با این بیان طبیعتاً: ما چه کنیم و چه کار باید کرد؟ می گویند:

فهم در موطن مقدم می شود بر شناخت ما. ادبیات قوی را هایدگر داده است. دیگران از او استفاده کرده اند.

لذا نباید گفت: من می اندیشم پس هستم که دکارت گفته است، بلکه باید گفت: من هستم پس می اندیشم.

که فهم مقدم بر شناخت است. فهم توانایی از پس کار آمدن، فهم هر روزی، مثلاً باید بروم یک جایی بیل بزنم باید از پیشش بر بیایم. این فهم هر روزی ماست. توانایی بر آمدن از پس آن. چنین فهمی مقدم است بر فهم علمی.

توضیحی دارند که حقیقت انسان یک ساختگی دارد و یک حقیقی که از ساختگی باد در بیایم و به حقیقی برسیم. در چنین چیزی انسان کنش گر و پر از احساسات دارد کار می کند.

انسان هیچ پیش زمینه ای ندارد و فطرت ندارد، انسان هر جور خواست بسازد با کنش خود می سازد. بدون هیچ پیش زمینه ای و فطرتی. پیش فهم ها به لحاظ واقع است. یعنی: انسان یک جهت گیری از اول دارد که بعد بحث سعادت و شقاوت مطرح می شود، این را نمی گویند.

آگاهی بی واسطه شهودی به نحو مشارکت در جهان، نه به نحو فاعل شناسا. این آگاهی پایه کار اگزیستانسیالیست است.

فیلسوفان فلسفه وجودی وقتی یک چنین چیز شد، هر کدام بینشان این مطرح است که این فلسفه وجودی نوعا به تفرد می کشد. بله خودشان مثل بونو می گویند: اندیشه ای دارد که فضا را اجتماعی می کند و گرنه بقیه شان این طور نیست.

بر این اساس هر کسی می تواند برای خودش یک فلسفه بسازد. سارتر، هایدگر، یاسپرس، نیچه و...

هر که فلسفه وجودی را توضیح می دهد سعی می کنند که این فلسفه ها را هم توضیح دهند.

فلسفه هاشان فردی است ولی ادعایشان کلان است.

کتاب «فلسفه وجودی» جان مک کوآری، که حنایی کاشانی ترجمه کرده است.

کتاب هایدگر که با جان مک کوآری در پدید آورندگان کلام جدید. که خیلی مختصر است و خوب توانسته فلسفه متقدم و متاخر هایدگر را توضیح داده است.

بعضی ها می گویند فلسفه اگزیستانسیالیست یک نوع شورش است علیه عقل گرایی خصوصا عقل گرایی هگل.

نتیجه:

عملا چنین فلسفه ای دارد مابعدالطبیعه ای که ما به دنبالش هستیم نفی شده است.

از بعد از کانت فضا آن گونه تغییر کرده است که فلسفه رسمی به آن شکل مطرح نیست. هوسرل آمد درست کند که فلسفه را به شکل یقینی و معرفت زا درست کند که آن هم نشد.

فقط نو تومیس ها که پیروان توماس آکیوناس هستند، که در قرون وسطی هستند، و ژیلسون جزء این هاست چرا که پیرو فلسفه بوعلی و ابن رشد هستند.

نقد اگزستانسیالیست

به نظرم هوسرل جوری گفته است که هر که ببیند نقدش واضح است.

اما اگزستانسیالیست حصری که قرار می دهند اشتباه است. برهان حجت است. برخی مطالبی که به عنوان پیش فهم می گویند هم غلط است.

-این عقل گریزی که دارند آیا منطق در کارشان نیامد؟

بلکه همین کاری که کرده اند با منطق است. از زبان منطق استفاده کرده اند. اگر واقعا منطق دست دومی بود و دم دستی نبود چرا شما استفاده می کنید؟

-معرفت را که اینقدر کنار گذاشتید، این ها را معرفت نمی دانید؟ این شهود بی واسطه را برای چه می خواهید؟ برای معرفت است. چرا اصلا از روش استفاده کردید؟ چرا از پدیدارشناسی استفاده می کنید؟ حتی شما از علم کلی هم استفاده کردید؟

-اینجا احکام انتزاعی را گذاشتید کنار، این حرف هایی که زدید انتزاعی نیست؟ عملا همین هایی که پدید آوردید، انتزاعی است. همین که می گوئید انسان موجود انضمامی است، همین تعبیر ادبیات و مفهومی انتزاعی است. حتی اصطلاح انضمامی، انتزاعی است. فهم، شهود، وجود انضمامی، فرافکنی و... که گفتید همه این ها حقایق انتزاعی است.

تقسیم به انضمامی و انتزاعی، یک تعبیر انتزاعی است. در فضای علم و معرفت است.

فرار می کنید از چیزی که عملا دارید آن را اثبات می کنید.

-از طرفی هستی و معرفت پایه پای هم اند، اگر شما معرفت را پس بزنید، نمی توانید. در همان هستی و فهم وجودی یک نوع معرفت وجود دارد. که بعدها باید این را بیاورید در ذهن.

در ساحت شهود معرفت و هستی پایه پای هم اند. در علم حضوری وجودش و علمش به یکبارگی عین هم اند.

در مرحله علم حصولی را آوردید مساله معرفت و منطق مطرح است.

در ساحت حضور وجود و معرفت با هم هستند. نه این که فقط وجود.

در مرحله حصول، عملاً باز تمام ضوابط حصول پابرجاست.

ساحت حصول ولو برآمده از شهود باشد، فضای انتزاعیات و کلیات و معرفت است. چطور می توانید بگویید جداست.

لذا این واقعیت ندارد، بله ما قبول داریم: غرق خارجیم به نحوی که هم علم داریم و هم وجود. که عقل شهودی دارد می یابد.

اگر عقل شهودی می یابد، علیت را در همان وجود می یابد.

-این که ساحت معرفت را این قدر بی مهوری می کنید چرا؟ این کار را هوسرل انجام داد. اگر ساحت معرفت برود کنار شما هم نباید حرفی بزنید.

لذا به نظرم یک کم لطفی هایی در کار است.

یک هایدگر متقدم داریم و یک متاخر. در متاخر اندیشه اگزیستانسیالیست را توضیح می دهد.

در متقدم می گوید: ما باید از وجودهای انسانی بگذریم و به اصل هستی برسیم. که دعواست که چه می خواهد بگوید ولی از توضیحاتی که خیلی ترسیم کرده اند می خواهد به خدا یا هستی مطلق برسد.

وقتی از او می پرسی چطور از این مقطع اول به مقطع دوم رسیدی؟ که همه اگزیستانسیالیست می شوند جلوه او و شعبه او. به او می گوییم به این مقطع چطور رسیدی؟ به شهود؟ اهل شهود نیست. بلکه می گوید: پی بردم. یعنی چه بخواید و چه نخواهد استدلال به کار برده است. تا استدلال کردید باید روش استدلالی را بپذیرید. چرا آن را نمی پذیرید؟!

استدلال را تعبیر نکرده اید ولی این پی بردن شما یعنی استدلال.

با این توضیحات هیچ گاه راه فلسفه را کسی نمی تواند ببندد، و هر که انکار کند، فلسفه ورزی کرده است و از خود فلسفه استفاده کرده است. ولو اسمش را نگذارد فلسفه. مجبور است که با ادبیات فلسفی با فلسفه بجنگد.

این که می گویند هر که به جنگ فلسفه آمد و خواست با آن بجنگد، تنش به تن فلسفه خورده است و کار فلسفی می کند. لذا هیچ یک از این فلسفه ها راه فلسفه و مابعدالطبیعه را نبسته است.

واقعیت را باید قبول کرد که نفی فلسفه نمی شود کرد.

فلسفه سید و سالار علوم است. که حتی پایه حس هم خراب می شود. حس تجربی و علم تجربی و شهود تجربی هیچ کدام پایه اش محکم نمی شود مگر با فلسفه.

حتی آن هایی که گشوده به علم تجربی هستند، بر می گردند به فلسفه.

ما کنش های عقل و توانمندی های عقل را گفتیم. برخی ها بعضی از توانمندی ها را منکر می شوند.

ما باید باب جدیدی را ذیل بحث برهان باز کنیم:

پس این روش اشراقی که صدرا و شیخ اشراق به کاربردند این چطور جور در می آید با کار عقلی که در فلسفه مورد تکیه است؟

بعد از آن بر می گردیم به رابطه علم فلسفه و عرفان نظری.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۶ / ۱۵، ۱۰، ۱۳۹۲ / ۳ ربیع الاول / یکشنبه

مقام نخست: اثبات واقعیت به ویژه اثبات واقعیت وراء خود.

مقام دوم: تعریف فلسفه و موضوع فلسفه.

مقام سوم: بحث برهان پیش آمد. در بحث برهان چند مطلب مطرح شد:

مطلب اول: اصل معرفت و یقین و معرفت ضروری و مؤلفه های آن را بررسی کردیم.

مطلب دوم: بدیهیات ستّ و امور پایه که شهود و عقل را بررسی کردیم.

مطلب سوم: کنش های عقل به شکل مختصاتی ذکر کردیم.

مطلب چهارم: فلسفه های غربی و نوع برخورد آن ها با عقل و کنش های عقلی.

مطلب پنجم: تحلیل روش اشراقی و این که اساسا فلسفه صدرا فلسفه ای اشراقی است.

به عنوان روش منظورم است نه فلسفه اشراق.

مطلب پنجم: تحلیل روش اشراقی و اشراقی بودن فلسفه صدرا

نکته ۱

آنچه که در نهاییه نیامده است به عنوان حلقه واسطه بین فلسفه مشاء و صدرا، که باید متوجه آن بود، باید بحث

هر کسی می خواهد فلسفه صدرا بخواند باید این را در نظر داشته باشد و وقتی وارد اسفار و کار صدرا می شود بداند که چه فضایی هست.

این بحثی که الان می کنیم باید اضافه شود در کتابی که قرار است حلقه واسطه بین مشاء و حکمت متعالیه.

دو روش داریم یکی روش بحثی و یکی روش اشراقی. نه مکتب. مشاء روششان بحثی بوده است گرچه رگه های اشراقی هم دارد. شیخ اشراق روش اشراق را شروع کرد و صدرا هم خودش روش اشراقی دارد.

نکته ۲

عمدتا روش اشراقی نظر دارد به شهودهای قلبی که صورت می گیرد. که نوعا عارفان از آن حکایت می کنند و شیخ اشراق و صدرا هم خبر از دارا بودن آن داده اند.

سوال: شهود قلبی آیا کار برهانی هست؟ یا این که اصلا برهان نیست؟

طبق آن چه که در بدیهیات ستّ خواندیم و در روش های رسمی هست می گویند: ما یک راه اولیات داریم یکی راه تجربیات داریم و متواترات و فطریات و محسوسات.

و محسوسات به حس باطن را هم جوری مطرح می کردند که شامل شهود قلبی نشود. مثل *إن لنا ألما*. ولی واقعیت این است که مساله مقابل اولیات شهود قرار می گیرد. و شهود هم انواعی دارد: شهود به حس ظاهر و شهود به حس باطن که شهود عقلی را شامل می شود. شهود قلبی.

اگر بحث از حجیت شهود باشد، حجیت شهود مطلق شهود را شامل می شود.

ما اگر بخواهیم خوب تقسیم کنیم، باشد شهود را در کنار اولیات بیاوریم. که حجیت شهود مبرر ذاتی دارد که در جای خودش توضیح داده شد. شهود هم به هر سه قسمش.

ما شهود را به نحو تجربه های همگانی می دانیم.

اگر من گفتم: من می بینم، شما هم می گوئید من هم دارم می بینم. شهود به دلیل همگانی بودن در فلسفه به کار می رود. به درد همه می خورد.

اما شهود قلبی که همه برخوردار نیستند. طبیعتاً در فلسفه نمی شود به کار برد، ولی معنایش این نیست که برهانی نیست. بلکه از جهت قوت شهودی در بعضی از ساحت ها مبرری همراه خودش دارد که از شهود حسی و عقلی هم قوی تر است.

قوی ترین شهود ما شهود من به من است. شهود قلبی در بعضی از ساحت ها به این سطح می رسد و بلکه از این هم قوی تر است. هویت برهانی دارد، لذا علوم برآمده از شهود قلبی علوم برهانی است که بعضی از راه تواتر درست می کنند و یا عقل را هم کنار آن می گذارند. ولی برای عارفی و فیلسوفی که شهود قلبی دارد حجیت برهانی دارد.

عرفان نظری از نوع علوم برهانی است که برای خودش یا مشارک در ذوقش.

که یا از راه تواتر، یا ضمیمه عقلی یا از راه اطمینان

اما آیا عرفان نظری در ساحت فلسفه بیاید یا خیر؟ یک بحثی است که باید به آن بعداً پرداخت. شهود عارف یک نوع معرفت یقینی است بنابراین می شود برهانی.

پس شهود قلبی یقینی و برهانی است و خود عرفاء هم این را گفته اند.

اما در مقام انتقال چه کار می شود کرد، راه هایی پیشنهاد داده اند که با آن ها کاری نداریم.

اما در فضای فلسفه فیلسوف می شود که شهود خودش را پایه کار قرار بدهد و بر اساس آن جلو رفت؟ در حالی که در فلسفه باید التزام به براهین داشت. یعنی آن براهینی که دیگران داشته اند.

این باعث شده است که ما یک بحث را جدی مطرح کنیم که روش اشراقی چگونه است؟ یعنی در عین حالی که کار متعارف بحثی و همگانی فلسفی می کند، باید در جهت شهود قلبی هم تلاش کند.

علی الظاهر شهود قلبی نمی تواند به عنوان یک پایه برای مباحث فلسفی باشد.

بوعلی

قبل از شیخ اشراق بوعلی این راه را باز کرد و برای شهود قلبی اهمیت قایل شد، زمینه این بحث و رگه این بحث را گذاشت گرچه چهره قالبش بحثی است.

بوعلی در نمط ۹ اشارات: راه عرفانی را توضیح داد. چگونه با سلوک به معرفت دست پیدا کردن. تحلیلی که از این معرفت ارائه کرد، واصل الی العین تعبیر کرده است. که به متن واقع رسیدن منظور است. شرح اشارات ج ۳ ص ۳۹۰:

« و من أحب أن يتعرفها - فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة - و من الواصلين إلى العین دون السامعين للأثر »

در نمط ۱۰ ج ۳ ص ۴۰۱ تعبیر به حکمت متعالیه می کند و خواجه چنین توضیح می دهد:

« و إنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية - لأن حكمة المشاءین حكمة بحثية صرفة - و هذه و أمثالها إنما يتم مع البحث - و النظر بالكشف و الذوق - »

که در تعلیقه بوعلی بر اثولوجیا هم توضیحاتی در این زمینه داده است.

شیخ اشراق

که خیلی بحث را نسبت به شهود گرم کرده است.

افلاطون خیلی مکاشفات داشته است ولی یکی دو گزارش مختصر خلسه هایی از ارسطو نقل شده است .
که علی الظاهر این ها به شیخ اشراق منتقل می شود.

آن ریشه آمده است در شیخ اشراق و او در مقابل بوعلی موضع می گیرد.

شیخ اشراق در ۳۴ سالگی شهوداتی داشته است که اول حکمت اشراق گفته است که از من خواسته اند که
آن چه که در خلواتم می یابم بنویسم.

انصافا روش اشراقی را خیلی پرداخت و تحلیلات فراوانی داشته است. گرچه بوعلی هم گرایشات داشته
است ولی خیلی تحلیلات نداشته است.

شرح حکمت اشراق استاد ج ۱ ص ۳۰ تا ۵۶.

مطارحات مجموعه مصنفات ج ۱ ص ۳۶۱

که می گوید اگر کسی سالک باشد و قوه بحثی نداشته باشد ناقص است کسی که قوه بحثیه داشته باشد و
سالک نباشد هم ناقص است. چو فیلسوف می خواهد در مورد ماوراء بحث کند، لذا باید اتصال به آن
عوالم داشته باشد چرا که از بس این مراحل عمیق است.

«فکما انّ السالک اذا لم یکن له قوه بحثیة هو ناقص، فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهدة آیات من
الملکوت یكون ناقصا غیر معتبر و لا مستنطق من القدس.»

مجموعه مصنفات ج ۱ ص ۱۹۹

«فاذا اطلقت «الفلسفة» یعنی بها معرفة المفارقات و المبادئ و الابحاث «۲» الکلیة المتعلقة بالاعیان، و اسم
الحکیم لا یطلق الا علی من له مشاهدة للامور «۳» العلویة و ذوق مع هذه الأشياء و تأله.»

شیخ اشراق گاهی می گوید: حکیم حقیقی آن است که شهود داشته باشد و گرنه اصلا حکیم نیست.

حال با این توصیف آیا می شود شهود را در کار فلسفی آورد و به عنوان مقدمه قرار داد؟

در تحلیلات شیخ اشراق آمده است که من می توانم بیان عرفاء را مقدمه قرار دهم ولی در عملکردش خیر. و در عملش هم پیاده نکرده است و ظاهراً شاید این را هم نمی خواست بگوید ولی در تحلیلاتش به گونه ایست که می شود شهود قلبی را مقدمه قرار داد.

شیخ اشراق می خواست بگوید که شهودات را در فلسفه مورد اعتنا قرار داد نه این که مقدمه قرار داد.

مجموعه مصنفات ج ۲ حکمت اشراق ص ۱۸

که می گوید: مطالب یا باید به اولیات و فطریات برگردد و یا به شهودات حکمای عظاماء. یعنی ما دو پایه برای فلسفه داریم: یکی بدیهیات اولیه و یکی هم شهود. یعنی این تحلیل می شود شهودات را مقدمه کار فلسفی قرار داد.

« ۶ - ۱۲) هو انّ معارف الانسان - ۷ فطریّة - ۸ و غیر فطریّة - ۹. و المجهول اذا لم یکفه التنبیه و الاخطار بالبال - ۱ و لیس ممّا يتوصّل الیه بالمشاهدة الحقّة التي للحکماء العظاماء [یعنی اگر این باشد پایه است یعنی شهود اهمیت دارد و باید پایه قرار بگیرد. ما گفتیم شهود عقلی پایه است ولی ایشان نظر دارد به شهود قلبی.]- ۲، لا بدّ له - ۳ من معلومات موصلة الیه - ۳ ذات ترتیب موصل «۱» الیه منتهیه فی التبیّن «۲» الی الفطریّات - ۴، و الاّ يتوقّف «۳» کلّ مطلوب للانسان علی حصول ما لا یتناهی قبله و لا یحصل له اوّل علم - ۵ قط، - ۶ و هو محال - ۷. «۴» »

مجموعه مصنفات ج ۲ ص ۱۳

مشاء چطور از طریق مشاهدات حسی یک علم را پایه گذاشتید مثل علم هیئت که از راه رصد به دست آمده است. پس یک علم را می شود بر اساس شهود درست کرد، بر اساس شهود هم می شود یک علمی به نام فلسفه درست کرد. اینجا یک مقدمه را از شهود بگیریم و بقیه را ادامه دهیم. همان گونه که علوم حقیقی از شهود حسی پدید آید، می شود علوم حقیقی به وجود بیاید از راه شهود قلبی.

«و کما انا شاهدنا «۵» المحسوسات - ۱ و تیقناً بعض احوالها - ۲ ثمّ بنینا «۶» علیها - ۳ علوما صحیحة - کالهیئة «۷» و غیرها - ۴ - فکذا نشاهد من الروحانیات اشیاء - ۵، ثمّ نبنی «۸» علیها - ۶. و من لیس هذا - ۷ سبيله - ۸ فلیس من الحکمة فی شیء - ۹ و سیلعب «۹» به الشکوک.»

ناگفته نماند شیخ اشراق در بحث بدیهیات ست حدود ص ۵۴ می گوید: شهود امر شخصی است و قابل انتقال به غیر نیست.

ما باید کدام حرف را توجه کنیم؟ که آیا شهود پایه است یا خیر؟

بنده عرضم این است که: آن چه با فضای فلسفی اش می سازد این حرفی است که اینجا زده است و نقل کرده است. و آن حرف که می گوید شهود شخصی است با مبنایش نمی سازد.

در عملکردش طبق بیان دومش عمل کرده است. یعنی می شود فلسفه ایشان را بدون شهود قلبی عمل کرد.

شیخ اشراق خواست بگوید: شهود را باید در فلسفه استفاده کرد، بسیار خوب است، ولی به عنوان مقدمه؟ این دو متنی که خواندیم منظورش این است. ولی شیخ اشراق خودش این کار را نکرده است، و عملاً هم نخواست این کار را انجام دهد. من معتقدم او خواست بگوید احتیاج به فلسفه داریم به شهود ولی چگونه احتیاج داریم؟ مثل اولیات باید مقدمه باشد یا خیر؟

مشکل ما با او اینجاست. او خواست تحلیل انجام دهد که بعضی از آن ها خوب در آمد و بعضی از آن ها دقیق در نیامد. صدرا این کار را کرده است.

صدرا تحلیل های خوبی را در این زمینه انجام می دهد.

حتی عین این عبارات شیخ اشراق را استفاده می کند و تحلیلش هم می دهد ولی بیاناتی دارد که معلوم می شود که منظورش از این عبارات درست است. به گونه ای که شهود را در فلسفه استفاده کنیم به گونه ای که فلسفه فلسفه باشد و از فلسفه بودن خارج نشود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۳۷ / ۱۶، ۱۰، ۱۳۹۲ / ۴ ربیع الاول / دوشنبه

ما در فلسفه که از شهود قلبی چون همگانی نیست استفاده نمی کنیم، چطور چنین روشی مطرح شد؟ و چگونه در فلسفه می شود به کار رود؟

مطالبی از شیخ اشراق مطرح شد،

اما صدرا چه کرد؟

کار صدرا در مورد روش اشراقی

صدرا خیلی گفته است که راه من برهانی است و از شهود و اشراق هم استفاده کرده ام. در بحث حکمت متعالیه پرداختیم بحث های صدرا را که

اسفار ج ۱ ص ۹

به نظرم مقدمه صدرا بر اسفار بسیار قابل استفاده است و پشت صحنه های کار صدرا را بسیار روشن می کند.

« إذ قد اندمجت فيه العلوم التأهية - في الحكمة البحثية و تدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية. »

مقدمه مشاعر ص ۳

« و علومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، و لا من التقليدات العامية، و لا من الأنظار الحكمية البحثية و المغالطات السفسطية، و لا من التخيلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله و سنة نبيه و أحاديث أهل بيت النبوة و الولاية و الحكمة - سلام الله عليه و عليهم أجمعين - ». همان که در مقدمه اسفار تعبیر کرده بود به حقایق کشفیه اینجا گفته است برهانات کشفیه.

تلقى صدرا از شهود

صدرا تلقی خاصی از شهود دارد:

راه رسیدن به واقع دو راه است: یکی عقل و یکی شهود.

راه عقل: یعنی از راه آثار به واقع رسیدن. که یعنی به خود شیئی نرسیدیم.

راه شهود: به خود وجود می شود رسید. چون علم حضوری شهودی ارتباط با خود شیئی است.

بعد می گوید: تنها راه رسیدن به خود شیئی شهود است. اما از راه عقل از راه آثار رسیدیم. که راه عقلی معرفت ضعیفه و راه شهودی معرفت قویه است.

من می توانم بگویم این حرف به لحاظ عمق درست است به ویژه نسبت به حقایق ما وراء. یک بار عقل فعال را دیدیم و شهود کردیم و یک بار هم از راه آثار می رسیم به عقول.

از دیدگاه صدرا با تعبیر به معرفت ضعیفه و قویه می توان فهمید که شهود جایگاهش از عقل بالاتر است.

کسی چنین باشد می گوید: من اگر بخواهم کارهای عقلی کنم باید شهود در کار فلسفی باشد.

اسفار ج ۱ ص ۵۳ و مظاهر الاهیة ص ۷۲ در مورد قوت شهود مراجعه شود.

یک طرح دیگر در اسفار ج ۱ دارد:

معمولا ما حقایق را می یابیم چگونه است؟ که به نحو حضوری است. که همان توضیحی که علامه دارد را بیان می کند. بعد میگوید: فیلسوف عن بعد می یابد و عارف عن بعد می یابد. لذا چون فیلسوف عن بعد می یابد سبب می شود که مبهم دربیاید و به صورت کلی می یابد. ولی عارف چون جلو رفته است و از نزدیک دیده است به صورت شخصی می یابد.

اما فیلسوف در هوای مغبر یافته و طبیعتا چیزی که یافته است به صورت ضعیف تر می یابد.

اسفار ج ۱ ص ۲۸۸ و ۲۸۹

(۱)

این بیانات را نگاه کنیم متوجه می شویم که شهود بالاتر و قوی تر از عقل است.

لذا از دیدگاه صدرا فیلسوف باید از شهود هم استفاده کند.

سوال: با این توضیحات می شود که من شهود خود را به عنوان مقدمه برای فلسفه و کار فلسفی قرار بدهیم؟

جواب: خیر به این شکل نه. پس چه می کند صدرا:

من در فلسفه تماما فضای فلسفی را رعایت می کنم. در عین این که شهود را هم استفاده می کنم. اینجا فرق بیان ایشان با شیخ اشراق روشن می شود: شیخ اشراق ظاهر حرف و تحلیلش این است که می شود به عنوان مقدمه قرار داد ولی صدرا می گوید نمی شود به عنوان مقدمه قرار داد.

عرفایی که به متن واقع دست یافته اند فیلسوف هستند یا نه؟ چون آن ها به واقع رسیده اند و حکمت هم یعنی رسیدن به واقع.

صدرا: هر عارفی فیلسوف است من حیث المعرفة لا من حیث الطريق. عارف و ولی خدا من حیث المعرفة فیلسوف است ولی من حیث الطريق فیلسوف نیست. اگر آن راه را طی کرد می شود فیلسوف من حیث الطريق.

این بیان را شیخ اشراق داشت که وقتی من در حکایت منامیه به خدمت ارسطو رسیدم و سوالی پرسیدم و جواب داد. بعد شیخ اشراق پرسید: آیا در سنت اسلامی کسی به پای افلاطون رسید؟ ایشان گفت نه! شیخ اشراق می گوید: اسم بردم مبرزین از حکماء را.

بعد اسم بعضی از عرفاء را نام بردم مثل بایزید بسطامی و تستری و... را که بعد می گوید: این ها حکیم حقیقی هستند.

صدرا این ها را حکیم واقعی می داند ولی من حیث الطريق گرچه من حیث الطريق فیلسوف نیستند.

مفاتیح الغیب ص ۴۹۳

این بیان را صدرا در مفاتیح الغیب ص ۴۹۳ توضیح می دهد.

می گوید: آن چه که هر نبیی دارد

« فکل نبی ولی دون العکس و کل ولی حکیم من حیث المعرفة لا من حیث الطريق دون العکس. »

اسفار ج ۹ بحث حشر ص ۲۳۴

که فرق فیلسوف با عارف را گفته است که عرفاء از راه شهود می رسند. بعد صدرا می گوید: من در کتاب اسفار فقط از راه شهود نرفتم و اعتماد فقط بر شهود نیست و در کنارش راه فلسفی و بحثی را رفته ام.

«لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموه عليه و أما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا و لا نذكره في كتبنا الحكمية.»

توضیحی راجع به اصطلاح صوفی

لفظ صوفی ابتدا به صورت مطلق به معنای عارف بوده است. و بعد آهسته آهسته که در قرون متأخر سعی کردیم که بگوییم عارف داریم و صوفی. که عارف حق است و صوفی باطل و اشتباه دارد.

صدرا همان موقع عرفاء را دو قسمت می کرد: صوفی محقق و جهله صوفیه.

اسفار ج ۷ ص ۳۲۶

«و لا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة و الذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج و البراهين و التزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير و الله المعين»

صدرا وحدت شخصی را از راه فقر وجودی حقایق حل می کند.

ایشان می گوید: من در کارهای فلسفی ام در ضمن این که به کشف رسیدم، سعی کردم برهان هم برایش بیاورم. تلاش برهانی می کنم که ساحتی همگانی است.

پس چطور صدرا را باید اشراقی دانست؟

که باید بحث های بعدی را مطرح کنیم که می رسیم.

روش خاص و عام صدرا

روش اشراقی روش خاص صدرا است نه روش عام در حالی که بعضی می خواهند چنین جلوه دهند که شهود روش خاص صدرا نیست.

توضیح: در کار فلسفی ممکن است فیلسوف کاری انجام دهد که خودش به کار می برد در کنار کارهایی که سایرین به کار می برند. روش خاص را خودش در کل فلسفه اش به کار می برد.

مقارنه ای که یک فیلسوف با متون دینی می کند و همیشه توجه اش به متون دینی است به خصوص در کار فیلسوف مسلمان مخصوصا صدرا، اما این مقدمه کارش نیست، اصلا در کارش به این معنا نمی آید، بله تبیین و تحلیل می کند و استدلال هایی می کند و بعدا می آورد در کار خودش. تفسیر صدرا امتداد کار

فلسفی او و کار فلسفی او امتداد کار تفسیری اوست. واقعا هم در فلسفه این که متن دینی گفته است و آن را بیاوری در فلسفه و برای تو یقینی باشد برای دیگری لزومی ندارد که با شما همراهی کند.

جناب صدرا مقارنه ای بین متون دینی و فلسفی دارد، که این مهم است و کمتر از این هایی که می خوانیم نیست که چگونه صدرا متون دینی را استفاده می کند در کارش

این روش عام است یعنی هیچ گاه در جلوی صحنه و مقدمه در کار استفاده نمی شود. ولی بسیار قابل استفاده است بلکه الگو و میزان فیلسوف مسلمان است. این یک نوع روش است و روش عام است.

اما یک فیلسوف از عرفان نظری استفاده می کند اما این به معنای روش خاص بودنش نیست.

روش خاص یعنی آنی که فیلسوف با پای خود رفته و رسیده است. که دو جور است: یکی صرف کار بحثی است. یکی کار بحثی همراه با شهود. این می شود روش اشراقی. یعنی شهود خود نه شهود دیگران. استفاده از شهود دیگران روش عام است.

پس در روش خاص آن است که فیلسوف با پای خودش می رود و محققانه می رود. یعنی خودش با پای خودش از سر تحقیق رسیده است. این شهود خیلی کمک می کند به بحثش.

این که می گویند در فلسفه از روش شهودی استفاده کنید، یعنی اگر می خواهید خودت تحقیق کنید باید پایه ات محکم تر باشد و در کنار روش بحثی کار شهودی هم باید داشت.

در روش عام به خاطر اعتمادی که به متون دینی می کند یا شهود عارف می کند، استفاده می کند و بلکه خیلی هم استفاده می کند. آنی که از دیگران استفاده می کند در روش عام باید به آن اشاره کرد. که از چه روشی استفاده می کند. اما آن چیزی که با پای خودش برود، که دو راه است: بحثی و اشراقی.

بحثی: جایگاهی برای شهود قایل نیست.

اشراقی: که برای فیلسوف باید حتما شهود داشت و این روش را اعمال کرد.

ما روش اشراقی را به عنوان روش خاص صدرایی می دانیم. اما نه به این شکل که خود شهود را مقدمه قرار بدهد.

بعضی ها می گویند: صدرا شهود دارد و به دردش می خورد ولی اصلش همین استدلال است گویا اصلا روش شهودی اصلا اثری در کار صدرا ندارد.

اما صدرا م یگوید که من برهانات کشفیه دارم می آورم.

روش بحثی لزومی برای شهود و مکاشفه در فلسفه نمی داند. ولی عده ای به عنوان فیلسوفان اشراقی منظور روش اشراقی است نه فلسفه اشراقی، که شامل شیخ اشراق و پیروان و صدرا و پیروانش می شود.

فی الجمله حدس می زنم که شیخ اشراق خواست بگوید که شهود را خیلی اهمیت بدهیم حتی می توان آن را مقدمه در کار فلسفی قرار داد. که این خوب نیست. این را بگذارید کنار بقیه اش درست است.

صدرا افزون بر تحلیل های شیخ اشراق تحلیل های غنی تری ارائه می دهد.

روش عام غیر از متون دینی و مکاشفات عرفاء چیزهایی دیگری هم هست ولی عمده ای که صدرا استفاده کرده است این دو است. که در بحث های حکمت متعالیه آن ها را توضیح داده ام.

عجالتا خواستم این را بگویم: روش خاص هست، و در کشف واقع صدرا دارد از کشف استفاده می کند و می گوید حتما باید در کنار بحث و استدلال، کشف و شهود داشت.

سرّ روش خاص اشراقی

سرّ این روش اشراقی چیست؟

به تعبیر دیگر: ما می خواهیم کار فلسفی کنیم، چه ضرورتی دارد که شهود را در آن اشباع کنیم؟

خود صدرا هم می گوید که باید التزام به این روش داشت؟ چه چیزی باعث این التزام میشود؟

صدرا تحلیل های فراوانی دارد:

اصل حرفش این است که: لطف کار صدرا اینجاست که ما هم روش اشراقی را می فهمیم و هم می دانیم که صدرا سر چه سرمایه ای نشسته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

عجالتاً روش اشراقی از شهود قلبی استفاده می کند، به تلقی صدرا معنایش این نیست که شهود را مقدمه قرار دهیم. بلکه حکیم باید روش فلسفی را طی کند و ممارست با براهین داشته باشد. در عین حال باید روش اشراقی را پذیرفت که در طول روش اشراقی می خواهد تقریر کند.

روش اشراقی روش خاص صدراست

توضیح بیشتر روش خاص و روش عام

در هر علمی یک روش خاص و ویژه ای اعمال می شود. مثلاً علوم تجربی با روش تجربی، فلسفه با روش عقلی، عرفان از روش شهودی قلبی استفاده می کند. روش خاص یعنی آن روش اساسی که بتواند آن رشته را درست اعمال کند.

مثلاً از عالم تجربی انتظار نمی رود که روش عقلی یا قلبی را داشته باشد.

اما آیا یک عالم که روش خاصی را باید اعمال کند، می تواند از روش های دیگری استفاده کند؟ آن روش های دیگر را بیاورد در قالب روش خاص خودش در رشته و علم خودش پیاده کند. باید آنی را که یافته است به درد او می خورد ولی عملاً که می خواهد به صورت یک علم خودش را نشان دهد، باید در قالب روش خاص آن علم در بیاید.

مثلاً عالم طبیعی باید از روش تجربی استفاده کند، آیا می تواند از شریعت هم استفاده کند؟ اگر کسی این اطلاع را داشته باشد، وقتی حجت خدا در باب حقایق صحبت می کند در مورد مسایل تجربی، مرّ واقع را آن گونه که هست بیان می کند، وقتی می خواهد در علم خودش استفاده کند باید به روش خودش استفاده کند.

بوعلی دید که رسول الله فرموده است کاسنی را نشورید و بخورد. خودش طبیب بود و می دانست که هر چیزی را باید شست و خورد و رفت تحقیق کرد و یک کتاب طبی نوشت که چرا نباید کاسنی را شست و خورد. این را از کجا گرفت در فضای علمی؟ از دین، ولی آن را به روش طبی اثبات کرده است.

و الا طب به معنای عام از دستورات شارع قابل استفاده است. ولی طبیب در فن طبابتش و .. در فن خودش باید در قالب فن خود در بیاورد.

مثلا حضرت رسول در مورد سیاه دانه چیزی فرموده است که از آن هفتاد شفاء استفاده می شود. که بنده خدایی می گفت الان در آلمان تحقیقات زیادی در مورد سیاه دانه انجام داده اند.

این یک روش عام است و استفاده کرده است ولی

آن چه معصوم در باب هفت آسمان و ذرات و... گفته است توجه کنید اما نه این که به عنوان مقدمه بلکه به عنوان این که از آن در علم استفاده کنید و به روش آن علم تثبیتش کنید.

ما حرفی را می توانیم از معصوم بپذیریم ایمانا، ولی این ایمان را اگر بخواهیم تبدیل کنیم به تحقیق، باید به روش آن علم آن را تبدیل و تثبیت کنیم.

در بحث های میان رشته ای می گویم که چرا فیلسوفان ما این قدر به دین اهمیت می دهند.

روش خاص یعنی: به گونه ایست که اگر کسی آمد و دید، بگوید این از بدیهیات است و این از این مقدمات است. باید با یک راه همگانی استفاده کنیم، این می شود روش خاص.

در روش خاص راه ویژه آن علم را به هم نمی زنیم ولی کی گفته است که فیلسوف نمی تواند از راه دیگری استفاده کند.

روش خاص آن روش ویژه ایست که در آن علم به کار می رود که می رود.

سر روش خاص بودن شهود در فلسفه

چطور شهود روش خاص برای فیلسوف است؟

یک تحلیل خوبی میرداماد دارد که صدرا از آن استفاده می کند.

یک تحلیلی که شیخ اشراق هم دارد این است که:

عوامل بالا بسیار پیچیده است. مثل ذات الهی و ملائکه و بحث معاد و... که حقایق ماورائی بسیار عمیق و پیچیده است که نیاز دارد به عقل قوی و ناصح و ناب.

از بس پیچیده است و برای این که عقل ما عقل برتر شود، نیاز به شهود داریم تا عقلمان بالاتر بیاید. می خواهیم کار عقلی کنیم.

تعبیرشان این است که: باید فطرت ثانیه و مستأنفه برای عقل درست شود.

صدرا: وقتی عقلانیت این‌ها بسیار پیچیده است که حتی تیزهوشان مثل بوعلی نمی‌توانند بفهمند باید یک عقل برتر ایجاد کرد و برای فطرت مستأنفه درست کرد. با شهود عقل به ساحت برتر می‌رسد. این عقل چیزهایی را دیده است و توانسته چیزهای جدیدی را درک کند، لذا می‌تواند تثبیتش کند.

این بیان صدرا اشاره دارد به این که: ما بسیاری از حقایق سنگینی داریم که چنین چیزهایی نیاز به انس دارد و مناسبت با آن عوالم نیاز است. و با این عقل گنجشکی که داریم نمی‌شود آن حقایق را بفهمیم. بلکه باید آن را شکوفا کرد و فهمید، بعد شروع کرد به کارهای عقلی و عقلانی.

به قول شیخ اشراق: فلسفه یعنی سخن از ماوراء کردن که فیلسوف باید آن‌ها را توضیح دهد.

در چند کتاب میرداماد گفته است و صدرا هم از او تبعیت کرده است.

عقل باید آن حقایق سنگین را دریابد و راهش هم دیدن و رفتن و با آن‌ها انس پیدا کردن است. که طبیعتاً عقل از یک عقل گنجشکی و ناقص تبدیل می‌شود به عقل برتر و کامل.

مبدأ و معاد ص ۳۸۰

« مع أن أكثر أحوال المعاد كأحوال المبدأ أسرار على العقول الإنسانية و إن كانوا من الأزكياء^۱ ما لم يقيموا على الرياضات و ترك الاشتهار و طلب الجمعية و وفور الجاه و تقرب السلطان، كما تراه من علماء هذا الزمان. و كما أن مدركات الأوهام أسرار على القوى الحسية، كذلك مدركات العقول أسرار على الأوهام، و مدركات النظار بدقة أنظارهم و أفكارهم أسرار على أوائل العقول. على طور أهل البحث و نطقهم البحثي و كلامهم البشري. فلا يتصور أن يحيط به أحد ما دام كونه متعلق القلب بالدنيا، و لم يتخلص عن أسرار الوهم و تغليظه.

۱ - به نظر استاد اشاره به بوعلی است.

و من جمله هذه الأشياء التي لا يمكن أن يصل إلى معرفتها الإنسان ببطانة البتراء، و بصيرته الحولاء، بل إدراكه يحتاج إلى ولادة ثانية و فطرة مستأنفة و طور آخر من العقل، هي [بر می گردد به هذه الأشياء] أمور القيامة و أحوال الآخرة.»

صدرا بر بوعلى دو اشكال جدی دارد: یکی این که چرا وقتت را صرف طب کردی، یکی هم این که چرا شهوداتش کم است.

تفسیر ج ۴ ص ۶۰

« فلم يبق له طلب و شوق إلا إلى الحقّ و حرام في الرقم الأول الواجبى و القضاء السابق الإلهى أن يرزق شىء من هذه العلوم الأربعة خصوصا معرفة الذات و علم الآخرة، إلا مع رفض الدنيا و طلب الخمول و ترك الشهرة مع فطنة و قادة و قريحة منقادة، و ذكاء بليغ، و فطرة صافية، و حدس شديد.»

مظاهر الهية ص ۵۸ [نرم افزار ص ۸]

اینجا توضیحی می دهد که خیلی مهم است که از آن این تحلیل استفاده می شود که عقل باید بشود عقل برتر.

«و اعلموا أنّ المباحث الإلهية و المعارف الربانية في غاية الغموض، دقيقة المسلك، لا يقف على حقيقتها إلّا واحد بعد واحد، و لا يهتدى إلى كنهها إلّا وارد بعد وارد؛ فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهية و التعمق في الحقائق الربانية، فعليه الارتياض بالرياضات العلمية و العملية و اكتساب السعادات الأبدية، حتّى يتيسر له شروق نور الحق و تحصيل ملكة خلع الأبدان و الارتقاء إلى ملكوت السماء.»

و لذلك قال المعلم الأول، أرسطاطاليس الفيلسوف: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى؛ لأن العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية [این تعابیر خیلی مهم است.]، فإدراكها يحتاج إلى تجرّد تام و لطف شديد؛ و هو «الفطرة الثانية»، إذ أذهان الخلق في أوّل الفطرة [ابتدای سرشت عقلی] جاسية كثيفة.

أخرجنا الله و إياكم من ظلمة غسق الطبيعة، و أدخلنا بشروق نور الحقيقة، و أرانا وجوده بهداه؛ فإنّه ربّ كلّ شىء و مولاه و مبدأ كلّ وجود و منتهاه.»

۱ - این که عرفاء می گویند: طوری وراء طور عقل است، را صدرا می گوید راه رسیدن به این طور شهود است.

۲ - به نظر استاد این از ارسطو نیست بلکه از فلوطین است.

به نظرم اینجا استدلالی خیلی عالی است برای اثبات لزوم شهود. که صدرا تحلیل دارد که برای فهم حقایق سنگین ماورائی چاره ای جز مناسبت پیدا کردن با آن عالم نیست.

حتی فهم همین هایی که صدرا گفته است نیاز به تلطیف سرّ دارد. که بعضی از صدرايي ها هم نمی توانند خوب بفهمند و این ها را جزء ذوقیات می دانند.

بله یک چیز هست و گاهی شهودات صورت نمی گیرد ولی مناسبت های قوی باید صورت بگیرد و عقل فی الجمله برتر بدون شهود برای بعضی ها حاصل است. ولی عقل بالجمله برتر نیاز به شهود دارد.

اسفار ج ۱ ص ۸۷

من خیلی ها را دیده ام که وجود فقری را جوری توضیح می دهد که پیداست وجود فقری را نفهمیده است. در حالی که صدرا می گوید نیاز به ذهن قوی دارد.

«و هذا مما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء و الدقة و اللطافة و لهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل [یعنی از این عقل عادی که فی اول الفطره جاسیه است، باید در آمد و قوت پیدا کرد.] لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة و قريحة ثانية [باید یک ماده نیروزا به عقل دهیم تا قوی شود و بتواند حقایق ماوراء را درک کرد. باید مناسب با حقایق ماوراء شد تا بتوان آن ها را فهمید والا یک نحوه بازی ذهنی است که خیال می کنیم کار فلسفی است. بسیاری از مواردی که در فلسفه مشاء خیلی ضعیف مطرح می شود به همین خاطر است. بوعلی واقعا نابغه بود، ولی صدرا به خاطر شهود قویش فحل این میدان است. ما ندیدم کسی اینجور باشد بحث اینجوری و کرّ و فر داشتن. التزام صدرا به کار فلسفی باعث شده است که خیلی بحث ها را خوب حل کند. مثل اتحاد عاقل به معقول را که با آن همه التجاء کردن توانست حل کند. کسی این برهان را ببیند می فهمد که این برهان با کار عقلی عادی حاصل نشده است. بلکه از جای دیگر آمده است. صدرا از شیخ اشراق بسیار برتر است خصوصا در شهودات. با این که شیخ اشراق در جوانی شهود داشته است. چرا بحث مثل صدرا این قدر قوی است؟ به این خاطر که شهودش قوی است.]»

این عقل قوی را عرفاء تعبیر می کنند به عقل منور. یعنی عقل تابع قلب است. قلب اصل است، قلب که شهود کرده است نورانیت قلب تاییده بر عقل و عقل هم منور شده است. طبیعتا عقل منور بهتر می تواند همراهی کند.

شرح قیصری ص ۷۰ [ص ۳۴۷ از تصحیح آشتیانی]

«لأن القلب إذا تنور بالنور الإلهي، يتنور العقل أيضاً بنوره و يتبع القلب، لأنه قوة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكاً مجرداً من التصرف فيها، و يسلم أمره إلى الله المتصرف بالحقيقة في كل شيء»

تمهید ص ۲۴۸ و ۲۴۹

(۱)

یک ترتیبی است که علوم تجربی بنیادش عقل است، عقل اگر بخواهد قوی شود نیاز به شهود است. و شهود هم قوتش به وحی است. وحی میزان و ماده ذوقیه شهود است.

شهود معصوم پایه است برای شهود عارف. و واقعا در فلسفه و عرفان اسلامی وحی مایه قوت ماست.

قلب پایه هایش را در این زمینه از دست داده است.

بحث قلب را می شود بعد از پایان این بحث یا بعد از بحث میان رشته ای که نسبت فلسفه با عرفان نظری در آنجا بگویم.

اسفار ج ۸ ص ۷۶

«و هذه المعانی و إن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور البصيرة و الكشف و لذلك مما خفيت علی أكثر المتفكرين فضلاً عن المجادلين و المقلدين.»

این معانی برهانی شده است به مدد کشف.

اسفار ج ۹ ص ۱۰۸

صدرا متن های اثولوجیا را که می بیند فکر می کند که از ارسطو است در حالی که از فلوطین است. که در این کتاب گزارش های شاگردش است از استادش که چهار مرتبه فناء دارد. و به وحدت شخصیه رسیده است.

در تاسوعات و تمام مطالب آمده است.

«و اعلم أن هذه الدقيقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرية و معاینات وجودية و لا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية - و أحكام المفهومات الذاتية «٤» و العرضية و هذه المكاشفات و المشاهدات لا تحصل إلا برياضات و مجاهدات فى خلوات»

اسفار ج ٨ ص ٣٦٨

« وجود النفوس عند مبدئها العقلی و أביها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجز و لا متفرق و هذا [بحث های حقایق اندماجی-بحث کیفیت نفوس و بحث های مواتیق پیشین را انصافا صدرا خوب حل کرده است و کمتر کسی توانسته است اینچنین حل کند.] مما يحتاج درکه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين فإن قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة و هو ممتنع.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٣٩ / ٢١، ١٠، ١٣٩٢ / ٩ ربيع الاول / شنبه

گرفته شده از آقای هالیان

تأثیر های شهود نسبت به عقل

وقتی صحبت از شهود قلبی می شود احساس می شود از فضای برهان بیرون رفتیم که باید دید چطور اینها جمع می شود؟

صدرا به شکلی توضیح داده است که اینها جمع شوند

تحلیلی دارد

کار فلسفی باشد شود، فقط باید عقل را برتر کرد تا بشود کار کرد

اسرار و حقایق ماورای طبیعت، بسیار غامض است و برای فهم آنها باید عقل را برتر کرد و احتیاج به فطرت ثانیه و بلکه ثالثه است

این چطور جمع می شود؟

حرف صدرا این است.

اصلا از ذوات عقلی دست نکشید.

صدرا به این ملتزم است

فلسفه را هستی شناسی عقلی می داند که نباید کنار گذاشته شود، راه فلسفه این نیست

در کتب حکمی خود، اعتقاد کامل به کشف ندارد، و کنارش باید برهان بیاید

باید در عین کشف، تلاشی عقلانی هم صورت بگیرد و در فضای فلسفی به شکل عقلانی حاضر شود
به تعبیر دیگر، این همان التزام به قوانین است
گاهی این تعبیر را دارد

ج ۸ ص ۱۴۲

و أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الإلهية
التي قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، ج ۸، ص: ۱۴۳

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و
لنعد إلى حيث ما فارقتاه

ج ۷ را هم خواندیم که منظورش از آن در اینجا روشن می شود

عمدتها آنچه صدرا کرده است همان است که در جلد ۱ گفت: اندمجتُ فيه ...

علوم تالهی را در حکمت بحثی، مندمج کرد

اینها را خود صدرا دارد توضیح می دهد

قبلا به اتحاد عاقل و برهان، معتقد بود. در این مساله می دانست که حکمای بزرگ به آن فائلند، ولی دلیلی

نداشت و التجاء به حضرت معصوم علیه السلام کرد تا برهان آن به او اعطا شد

الآن اکثری افراد تمام لوازم او در این بحث را قبول دارند، چون این زحمت برهانی کردن آن را کشید.

این تلاش همگانی باعث می شود که بسیاری حقایق عرشی، قابل استفاده برای همگان شود

چه نحو شهود قلبی به درد فلسفه می خورد و چه بهره هایی می شود از آن در فلسفه برد و چطور می شود آن

را فلسفی کرد؟

۴ کار نوشتم که کسی که به شهود قلبی رسیده است، این شهود به درد کارهای بحثی او می خورد. البته

حصری هم نیست و می شود اضافه کرد.

۱. شهود قلبی، برای عقل، تصویر صحیح می دهد از صورت مساله

عقل منور، اولین خاصیتش همین است. برایش واضح می شود که چی است مساله. تصویر درست مساله در

فلسفه، بسیار مهم است.

تصویر یک قضیه، مهمتر از تصدیق آن است.

چرا؟

برای استدلال در یک بحث و تثبیت آن؛ ابتدا نیاز به فهم درست مساله است

دو نوع فهم: مقدم بر استدلال و مؤخر بر آن

هر دو مهمند که گاهی به آنها توجه نمی شود

اگر صورت مساله خیلی مشوش باشد، آیا می شود تصدیق جدی ای کرد. اگر هم نظر دادیم، نظر صائبی نیست

باید جوانب یک مساله بررسی شود

مثلا اگر بگوییم: حرکت

بوعلی برای اینکه بگوید حرکت در جواهر راه ندارد، تصویر درستی از حرکت نداشت.

الف تبدیل به ب شد، است؟

بهمینار که از او سؤال کرد چرا حرکت را در درون خود راه ندهیم، گفت چرا این منتظر جواب است؟ تصویر مساله را درست نداشت.

فهم خوش از مساله را فهم مقدم بر تصدیق می گوئیم. فهم مقدم بر اثبات

عمده مشکلات فلسفه در تصدیق نیست، در تصور دقیق است که اگر بیاید، تصدیق به راحتی می آید فهم مؤخر بر مساله:

گاهی، مساله ای اثبات شد، این ادامه دارد. لازمه این حرف بعد از تثبیت چیست و چه لوازمی دارد؟

استدلال، ما رهب نتیجه و فهم جدیدی هم می کشاند

غالبا اینکار در فلسفه اعمال نمی شود

این در فلسفه مفصل توضیح داده نمی شود

در نهایت، تبیین بما مرّ که می گوید، نوعا همین فهم مؤخر بر اثبات است

مثال: اثبات کردم که در این اطاق، این ده نفرند

با این، تصویری از شکل قرار گرفتن آنها می توان پیدا کرد.

دلیل بر اصالت وجود می آورد، ولی ادامه نمی دهد که لازمه اش این است که اصالت به این معنا باشد، و ماهیت باید معنای ویژه ای پیدا کند، و...

بعد اصالت و اعتباریت را جور دیگری معنا می کند! چون فهم مؤخر را بعد از اثبات، امتداد نمی دهد.

استدلال باید بگوید که چه دارد روی می دهد در صحنه

مثلا احاد عاقل و معقول پس از اثبات، معنایش چه می شود؟

محل بحث ما فهم مقدم بر استدلال است

فهم مقدم اگر خوب باشد، به سرعت به اثبات تبدیل می شود

فهم درست ارتباط گزاره ها هم جزء این فهم است

از کارهای کشف و شهود قلبی، همین است که دقیقا قبل از استدلال می داند یعنی چه، چون حقیقت را شهود

کرده است، لذا راحت می تواند بنشیند و آن را تثبیت کند

یکی از فواید شهود برای کار عقلی، فهم صحیح است

لذا استدلال برای او راحت است

مشکل ما با بوعلی در حرکت جوهری، بحث مثل که رد کرده است، و... به خاطر این است که تصویر درستی از حرکت، مثل، و... ندارد

در مقابل، صدرا یکی از تلاشهایی که نوعاً نشان می دهد، تصویر درستی از صورت مساله دارد، و لذا راحتتر وارد تثبیت آن می شود

شهود، جلوتر از کار عقلی و در سطح بالاتری از آن است
چند نمونه:

صدرا بحثی درباره تشکیک خاصی دارد: یک حقیقت واحد به شخص خارجی داریم. این واحد بالشخص، مجهول التصور است که چندجا گفته: شواهد ص ۷، مشاعر ص ۴۱، اسفار ج ۶ ص ۱۸ و ۲۱
صدرا این بحث را با تحلیل و تمام حوانبش توضیح داده است در تشکیک خاصی
ذهن ما این وحدت را نمی یابد، ولی اگر شهود کرده باشد نفس و سریان آن را یا نفس رحمانی را، حقیقت واحد خارجی (نه مفهومی) و اشتراک خارجی را می فهمد.

برای غیر او مجهول التصور است. مشکل اصلی، تصویر تشکیک خاصی است.

اگر شهود یک حقیقت واحد ساری در کثرات، مثل نفس باشد، مشکلی نیست
فلسفه، فقط باید به آن زبان دهد

این برای حرکت در فضای درست خیلی مهم است

گاهی ریل حرکت ما، ریل خلاف است لذا درست نمی رویم.

مثال دیگر

اتحاد عاقل و معقول

بوعلی: اگر اولی، تبدیل به دومی شود که دیگر دومی است، اگر اولی و دومی است، دیگر اتحاد نیست.

صدرا شهودی کرده بود و براساس آن گفت

دید که می تواند طوری باشد که همین نفس باشد و در عین حال این اتحاد باشد، لذا بحثهای صیوروت و

اشتداد را مطرح کرد. اشتداد است. راه سوم را با تصویر کردن یافت

تسفار ج ۳ ص ۳۳۵

رساله شود، ص ۲۸۵

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: ۲۸۸

فرفوروس، بوجه سدید، لا یرد علیه ما آورده الشیخ الرئیس و من تأخر عنه، و هذا ایضا من المسائل الشریفه
التي لا یصل اليها الانسان بقوة الفكر البحثی [من] غیر تصفیة الباطن و تهذیب السر.

بحث دیگر

عقل مفارق، هم مبدا است و هم غایت (انتهای غایتی)، و به جد، یک حقیقت واحد بسیط است

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: ۲۸۸

[١٣]: كيفية اثبات ان العقل الفعال مع كونه سببا فاعليا للنفوس الانسانية و متقدما عليها، كذلك غاية مترتبة على وجودها و كمالها؛ و ثمرة حاصلة من استكمالها و انتقالها من ادون حالها «١» الى اعلى منازلها فى ارتحالها. و هذا امر عجيب فى غاية الغرابة كيف يكون جوهرها واحدا فاعلا متقدما على وجود شىء و غاية متأخرة عن وجود ذلك الشىء من غير ان يتغير ذلك الجوهر فى ذاته و صفاته المتقررة فى ذاته، لتعالیه عن الوقوع فى التجدد و الاستحالة! و ذلك لغاية سعة وجوده و بسط حقيقته، لكونه اثرا من آثار قدرته تعالى و من سكان عالم جبروته.

نمونه دیگر

اسفار ج ٣ ص ٨٤

درباره حرکت جوهری

تصویر صحیح آن را محتاج حسن قریحه می داند

و الناس فى ذهول عن هذا- مع «١» أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال و هم متجددون فى كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة و نور بصيرة يرى كون ما هو الباقى و ما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه و لنصرف العنان إلى إثبات الحركة فى الجوهر تميما لما سبق ذكره فيه.

مساله دیگر

تصویر اندماج و جمع کردن آن با بساطت

اسفار ج ٨ ص ٣٦٨

و إياك أن «١» تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس فى المبدأ العلى وجود شىء فى شىء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدأ القابلى أعنى الهيولى الأولى و ذلك لأن وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل فإن وجوده فى الفاعل أشد تحصيلا- و أتم فعلية من وجوده عند نفسه و وجوده فى القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده فى نفسه و بحسب ماهيته لأن وجوده «٢» فى القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم و وجوده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٨، ص: ٣٦٨

عند نفسه أن يكون و أن لا يكون و له فى الفاعل وجود بالوجوب و وجود النفوس عند مبدئها العلى و أبيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز و لا متفرق و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين فإن قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة و هو ممتنع.

وحدت حقه

مثل

وجود فقری : ج ١ ص ٨٧

بعدها راه های داریم، یکی از راه ها، مثال یا تمثیل است که ممدّ به حال برهان است. تمثیل درست که وجه مقرب آن را بتواند درست تصور کند

یک راه هم توجه کردن به مفاد برهان است که فهم مؤخر حاصل شود
گاهی، برهانی که آوردیم باید لوازمش را نگه داریم تا فهم مؤخر پیدا کنیم.
بسیاری از افراد، برهان را که می شنوند دنباله آن را نمی گیرند و فهم ایجاد نمی کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۰ / ۱۳۹۲، ۱۰، ۲۲ / ۱۰ / ربیع الاول / یکشنبه

عارف فقط این نیست که یکسری حقایق را ببیند، بلکه سرّ آن را هم همراهش دارد. بعضی از موارد در
شهود این گونه است که دلیل به دست آمده است. گاهی صریح دلیل و لمّی که باعث شد چنین واقعه ای را
شهود کند در شهود واضح است.

ما از آن تعبیر می کنیم به لوازم یک شیئی یا امور مطوی در آن.

کسی که حقیقت فقری را دید، تا خوب توجه کند، می بیند لازم بینش این است که ذات ندارد. که صدرا
این گونه اثبات کرده است و استدلال آورده است و از این راه اثبات می کند وحدت شخصی را. که وقتی
مصدق بالذات وجود و موجود نیست، پس فقط علت ذات دارد.

مثال

کسی دیروز از بیابانی رفته است. رد پایش مانده است. کسی دیده است که او را دیده و بعد رد پای او را
ببیند و بعد از رد پایش بفهمد که او می لنگید چرا که پایش را روی زمین می کشد. از رد پای او مشخص
است که پایش را می کشد. این چه بود؟

اما کسی ممکن است که شخص را ندیده باشد، ولی رد پایش را دیده است و از رد پای او می فهمد که او
می لنگیده است.

اگر شهود آمد در ساحت عرفان، عقلی هست یا نه؟ اینجا او استدلال کرده است و همان را تبیین کرده است
و در برهان آورده است.

پس یکی از راه هایی

شهود قوی

تصویرگیری درست.

استدلال و برهان و

مشاعر ص ۳

« و علومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، و لا من التقليدات العامة، و لا من الأنظار الحكيمة البحثية و المغالطات السفسطية، و لا من التخيلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله و سنة نبيه و أحاديث أهل بيت النبوة و الولاية و الحكمة - سلام الله عليه و عليهم أجمعين »

اسفار ج ۶ ص ۶ و ۷

« و من لم يكن فيه هذه الأمور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة و من كان له فهم و إدراك و لم يكن له حدس كشفى و لا في قلبه نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم فلا يتم له الحكمة أيضا و إن سدد من أطرافها شيئا و أحكم من مقدماتها شطرا و مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. »

بعضی می گویند برهان همان شهود است. ولی صدرا این گونه نمی گوید. بلکه صدرا در کنار شهود کار فلسفی خودش را انجام داده است.

می خواهم بگویم این برهانات کشفیه و حدس کشفی را از این سنخ بگیرید که برآمده از کشف است ولی واقعا شده است برهان.

اسفار ج ۱ ص ۸۶

نوع سوم: هدایت عقل به نحو سلبی

که شهود به عقل می گوید چنین برداشت هایی نکن و چنین استدلال هایی نکن. برای مشاء موارد بسیار هست که از عقل مشوب استفاده می کنند. عقل مشوب در حیطه هایی سفر می کند و در جاهایی وارد می شود و استدلال هایی می کند که اصلا درست نیست.

ولی عقل اگر از مشوب بودن در آمد، این گونه نیست.

مثلا در مورد وحدت عقل و حقیقت واحده عقل مفارق را مشاء تصویر درستی ندارد. اما صدرا به گونه ای می فهمد که مشاء نتوانسته اند. که یکی از مشکلاتی که بوعلی نتوانست مُثَل را بپذیرد همین است که نتوانسته است تشخیص عقلی را درست تصور کند. اما صدرا خوب فهمیده است و تشخیص عقلی را دیده است و می گوید من می دانم و دیده ام و مثل را دیده ام، چطور نتوان آن را اثبات کرد. می گوید: در ذهن جمهور می توان اینجور صحبت کرد، ولی در نگاه ما این گونه نیست.

بوعلی از مثل تعبیر می کند به مفهوم کلی. که در نامه ای که نوشت به علمای دار السلام، نوشته است که: چطور می شود کلام رجل همدانی را پذیرفت که ما هر چه دقت می کنیم می بنیم تکثر زیاد دارد چطور می شود یکی باشد.

در بحث های تشکیک خاصی، تصویر مشاء این گونه است که در مفهو ایستاده است، هر چند صدرا می گوید عند التفتیش می توان حرف مشاء را به حرف ما برگرداند، که معنای عند التفتیش این است که می توان حرف آن ها را به حرف ما برگرداند چون یک وحدت سنخی را قایل هستند باید و لابد منظورشان این است. مشکل کارشان این است که خارجی نگاه نکرده اند بلکه ذهنی نگاه کرده اند.

اینجا شهود به عقل می گوید: اینجاها نرو،

عقل مشوب

معمولا عقل ضعیف بعضی از برداشت هایی که شده است افزون می کند بر واقع.

تاثیر چهارم: هدایت عقل به نحو اثباتی

اینجا منظور این نیست که در دلش برهان پیدا کرده است.

بلکه چیزی را یافته است، و در صدد این می افتد که آن را اثبات کند. این در فلسفه بسیار است.

شیخ اشراق مُثَل را دید بعد اثبات کرد. بعضی ملائکه مهیمه را دیده است بعد در صدد اثبات آن می افتد.

صدرا در تفسیر گفته است که من مثل را مشاهده کرده ام.

تفسیر ج ۴ ص ۲۹۹

«و قد منّ الله علينا بفضلِهِ وإِحسانِهِ بمكاشفة هذه المثل النورية و أثبتناها في أسفارنا الإلهية.»

بحث مثل را که نگاه کنید، ادله ای که صدرا آورده است بعضی از ادله نیاز به شهود ندارند. بلکه کاملاً کاری عقلانی است.

این ها سرریزهای شهود در کار عقلی است. اینجا می خواهیم بگوییم شهود سرریز می کند در عقل، و عقل از آن استفاده می کند.

در بحث برهان کنش های عقلی که به درد فلسفه می خورد را بررسی کردیم.

اما روش اشراقی یعنی چه؟ باید توضیح دهیم یعنی مقدمه قرار بگیرد؟ اگر این باشد که فضای فلسفی مان به هم می خورد. شهود عقلی می شود ولی شهود قلبی را نمی شود.

به نظرم کاری که صدرا کرده است، برهان را نگاه می دارد و بعد از شهود استفاده کرد.

ما زیاد شنیدیم و می شنویم که بعضی می گویند: صدرا فلسفه را که به هم زده است. در حالی که این گونه نیست، و با این توضیحاتی که دادیم جواب این عده داده شده است.

اما یک بیان حلی هست که چطور شهود در فلسفه کارکرد دارد که این ها را الان می خواهیم توضیح دهیم.

تقریباً چهار کار و اثر از شهود در عقل را بیان کردیم. که به نحو استقرائی است نه حصر عقلی. که این ها مهم بود و به ذهن آمد ولی اگر مورد دیگری به ذهن آمد و بعد اضافه می کنیم.

نکته:

در کنار کار شهودی ممارست فلسفی و فضای فلسفی را درک کردن هم برای فیلسوف نیاز است. از لحاظ شهودی بسیاری از عارفان بوده اند که کمتر از صدرا نبوده اند، ولی این قوت را پیدا نکرده اند. ولی ممارست صدرا در کار فلسفی و پیدا کردن ادله از اولیات و تلاش صدرا در این راه، سبب شده است که او در بین بقیه برجسته شود.

نکته

استفاده از شهود در روش اشراقی فلسفه را از فلسفه بودن نمی اندازد. از ساحت فلسفه در نرفتیم و از ساحت التزام به کار عقلی در نرفتیم. لذا به جد صدرا حکیم من حیث الطریق است. ولی در عین حال از شهود استفاده شد با این توضیحات.

به تعبیر دیگر عقل را برتر کردیم. که عقل هر چه قوت پیدا کند کار عقلی اش هم قوت پیدا می کند.

با این توضیح:

مبانی صدرا در روش اشراقی

بنده احساسم این است که حداقل سه مبناست که باعث می شود روش اشراقی در کار صدرا پا بگیرد:

مبنای اول: عقل و شهود مخالف نیستند و توافق دارند. به این معنا که برای رسیدن به واقع هر دو اگر خوب کار کنند به واقع می رسند. نه یعنی یکی رساننده است و یکی رساننده نیست. برهان عقلی با شهود مخالف ندارد. نه برهان مشوب به وهم مغالطی که برهان نیست. برهان حقیقی رساننده به واقع است و حجت است، شهود هم رساننده به واقع است و حجت است. این مبنا مبنای مهمی است.

بعضی ها چنین برداشتی ندارند، یا شهود را جدی نمی گیرند یا عقل را جدی نمی گیرد. هم بین عارفان و هم بین فیلسوفان چنین هستند.

برهان با توضیحاتی که اول عرض کردیم، رساننده به واقع است و یکی از راه هایش را گفتیم شهود است که آن هم رساننده به واقع است. شهود و عقل هر دو رساننده به واقع هستند.

اسفار ج ۲ ص ۳۱۵

« فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی »

مبنای دوم: این که عقل عادی در برخی از امور بسیار غامض کمی قصور دارد. نیازمند به مدد شهود است چرا که شهود از عقل قوی تر است. قصور عقل، قوت شهود، مدد رساندن شهود به عقل.

چون ما این مدد شهود به عقل را توضیح دادیم، این ها برای ما راحت است.

قصور عقل: که عقول عادی جاسیه کثیفه که صدرا در مظاهر الاهیة چنین گفته است:

المظاهر الالهيه ص ۸ و ۹

« و اعلموا أنّ المباحث الإلهية و المعارف الربانية في غاية الغموض، دقيقة المسلك، لا يقف على حقيقتها إلّا واحد بعد واحد، و لا يهتدى إلى كنهها إلّا وارد بعد وارد؛ فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهية و التعمق في الحقائق الربانية، فعليه الارتياض بالرياضات العلمية و العملية و اكتساب السعادات الأبدية، حتّى يتيسّر «۹» له شروق «۱۰» نور الحق و تحصيل ملكة خلع «۱۱» الأبدان «۱۲» و الارتقاء إلى ملكوت السماء.

و لذلك قال المعلم الأول، أرسطاطاليس «۱» الفيلسوف «۲»: «من «۳» أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى؛ لأنّ العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية، فإدراكها يحتاج «۴» إلى تجرّد تام و لطف شديد؛ و هو «الفطرة الثانية» «۵»، إذ أذهان الخلق في أوّل «۶» الفطرة جاسية «۷» كثيفة.

أخرجنا الله و إياكم من ظلمة غسق الطبيعة، و أدخلنا بشروق نور الحقيقة، و أرانا وجوده بهداه؛ فإنّه ربّ كلّ شيء و مولاه و مبدأ كلّ وجود «۸» و منتهاه.»

ما وقتي يك چیزهایی را تازہ می فهمیم نسبت به آن ابهام داریم. عقل برایش وضوح ندارد. مثلاً تا می شنویم: آیا جامعه واقعت دارد یا خیر؟

وقتی اینجور شد یک نوع قصور برای عقل ایجاد می شود. حال چه کنیم؟

صدرا: از راه عقل به وسیله آثار است و عن بعد است. و عقل کمک می کند. شهود که قوی تر از کار من است.

بوعلی تعبیر کرده است که وصول الی العین کار شهود است. خود عقل با پای خودش هم قصور خود و هم شهود را می فهمد و طبیعتاً مدد آن را هم نیاز دارد چرا که می داند شهود قوی تر است.

که بعداً در بحث های «تعین بخشی عقل» برایتان توضیح می دهم.

مثلاً عقل می گوید: ابدیت انسان برایم ابهام دارد. بعضی از امور را به صورت کلی می فهمیم ولی تمام تفصیلات آن را نمی توانیم بفهمیم.

که همه چیز را خود عقل با پای خود می فهمد. مثل پوزیتویست ها که گفتند که عقل با پای خودش تجربیات را بفهمد.

مبنای سوم این است که: کار فلسفی نیازمند روش فلسفی است.

نتیجه این سه مبنی این می شود که: ما باید از شهود استفاده کنیم فلسفیا. تصویر صحیح و برهان از دل کشف در آوردن و هدایت گری های ایجابی و سلبی شهود نسبت به عقل.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۱ / ۲۳، ۱۰، ۱۳۹۲ / ۱۱ ربیع الاول / دوشنبه

در بحث برهان پس از این که گفته شد روش فلسفی چیست، پس از بحث کنش های عقلی را مورد بررسی قرار دادیم، بعد به روش های خاص و عام فلسفی رسیدیم.

روش اشراقی از جهت فلسفی از التزام به قوانین دست نمی کشد فقط ساحت عقل را برتر کرده است. عقل باید منور شود تا بتواند کارش را بهتر انجام دهد.

با این بیان نتیجه ای که ما گرفتیم این است که ما در جلوی صحنه با یک کار فلسفی خالص روبرو هستیم. شما وقتی کار صدرا را بعد از این که کارهایش را انجام داد، در جلوی چشمتان کار فلسفی در جلوی چشمتان هست.

اگر کسی تمام بحث های ایشان را نگاه کند عملا با یک فلسفه روبروست بدون هیچ گونه عدولی از کار فلسفی.

وقتی این را قبول کردیم چنین چیزی باعث یک امر دیگر شد.

عقل سلیم

ما تا قبل از صدرا با کارهای عقلی خالص روبرو هستیم.

بعد از کارهای صدرا می بینیم که یکسری کارهای دیگر در کار است. به گونه ای شد که حتی کسانی که اهل کشف و شهود نیستند هم توانستند مطالب غامض که ابتدا نیاز به شهود داشت را فهم کنند. خود صدرا با شهودیافته است.

عقل منور: به خود آن فضا دست پیدا کرده است. خودش با پای خودش دست پیدا کرده است.

عقل سلیم در مقابل عقل مشوب به وهم است.

برهان اگر بخواهد به نتیجه برسد هم باید مواد مطابق با واقع باشد و هم باید روش مطابق با واقع باشد. وقتی راهش این طور بود اگر مواد یقینی به کار نرود، یعنی عقل مشوب به وهم مواد غیر یقینی را به کار ببرد، نتیجه هم خطا می شود.

اگر عقل راه درست را طی کند یقیناً به نتیجه می رسد که نیازمند به عقل سلیم است.

عقل مشوب معمولاً ساحت ها واضح نیست و یک نوع قیاس از جایی به جای دیگر است.

وهم تا می گویی وجود و موجود سریع آن را به معنای عالم ماده می گیرد. در حالی که حقیقت خود وهم حقیقتش مجرد است. چون وهم کارش این است.

وهم یک دسته از امور را به قیاس عالم ماده حکم می کند. اینجا دار کثرت است و... در حالی که عالم عقل جای کثرت نیست.

یکی از ایراداتی که به مثل گرفته اند این است که مسایل این عالم را آنجا مطرح کرده اند.

اصالتاً باید این را توجه کرد که آن چه در کار برهانی مهم است این است که موادش باید درست باشد.

فلسفه صدرا این تیزبینی و هوشیاری را داده است. ما عملاً می بینیم که مسایل صدرا قابل درک شده است برای دیگران.

حقایق آن سویی حقایقی غامض است و این غموض پابرجاست، لذا عقل سلیم با قوتی که پیدا می کند و نازک یابی که پیدا می کند می تواند این مطالب غامض را بفهمد.

فقط یک چیز هست:

چون حقایق ماورائی که صدرا و کلا فلسفه اسلامی از آن بحث می کند: توحید، معاد، نفس، عقول و مفارقات و... همه این ها خیلی سنگین و سنگین است و همه این ها غموض دارد.

صدرا می گوید: برای فهم این ها نیاز به خوش فهمی و نازک یابی است. بعضی اوقات حتی با پیش رفتن با مقدمات هم نمی شود دست یافت. باید به گونه ای عمل کرد که عقل تیزبین شود.

اگر می گوئیم عقل سلیم، یعنی عقل سلیم همراه با یک نوع قریحه لطیفه.

صدرا: یک دسته از اموری در مسایل فلسفی داریم که نازل و پایین است که ما خیلی با آن ها فاصله داریم و جایگاهشان در کار ما پایین است.

اما یک دسته از مطالبی داریم که ماورائی است که باید قریحه صاف و لطیف داشت. اینجاها باید خیلی با دقت مورد بررسی قرار بگیرد. مثلاً: اضافه یک نحوه در خارج داریم ولی چیز زیادی نشود. یا وجود رابط حرفی داریم به گونه ای که چیزی اضافه به خارج نشود.

حرکت در خارج داریم که در عین یکی بودن آن به آن تغییر می کند.

این ها مطالب نازل است.

اما یک دسته از امور ماورائی و سمائی داریم:

عقول و مفارقات، اسماء صفات الهی.

اینجا یک نوع نازک یابی باید صورت بگیرد.

که ما توصیه می کنیم دوستانی کهمی خواهند کار کنند با دلیل جلو بروند نه با وهم. به همراه دلیل برو که این دلیل تو را به کجا می کشاند. تا فهم متأخر از دلیل پیدا کنید. از دل دلیل و برهان فهم عقلی پیدا کنید ولی فهم عقلی متأخر اجمالی. این برای شروع خیلی خوب است.

تعمق شدید و ممارست علمی و تلطیف سرّ و قریحه.

این به معنای این نیست که حتما ایمان در کار باشد ولی امور ایمانی کمک به تلطیف سرّ و قریحه می کند.

در علم فیزیک یک بحث هایی دارد که ما با ذهن عادی مان تصویر نداریم، در حالی که انیشتین تثبیت کرده است.

یک دسته بحث ها غامض است. این ها در هر علمی هست و باید با آن کنار آمد.

عقل سلیم در کنار خودش لطف قریحه می خواهد برای فهم و حل مطالب غامض فلسفه اسلامی.

اسفار ج ۶ ص ۲۶۴

تصویر حقایق بسیط بسیار سخت است. حتی کسانی که همین الان تحلیل می کنند کار صدرا را نمی توانند درست این حقایق را تبیین کنند.

« و كلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و استفادته من المعلم البشري و سماعه منه إلى لطف قريحة و صفاء ضمير فكيف في استنباطه و استفاضته من الملكوت.»

این که همراه استاد می خوانی، نیاز به لطف قریحه و صفاء ضمیر دارد. این در مورد علم حصولی است اما اگر کسی بخواهد به نحو شهودی و حضوری داشته باشد که به طریق اولی نیاز به لطف قریحه و صفاء ضمیر هست.

ذهن عادی ما که می گوئیم یک کلی در آن ده حقیقت به نحو اندماجی است برای ما به صورت کل و جزء قابل تصویر است.

حاشیه الهیات شفاء ص ۱۶۶

بحث استکمال انسان تا حد عقل فعال، به این معنا که متحد شود با عقل فعال.

«هذا باب عظیم فی الحکمة و المعرفة يحتاج إلى خوض شديد و تعمق تام مع ذهن ثاقب و قريحة لطيفة و الجمهور فی غفلة عريضة من دركه» که نه اتحاد عاقل و معقول و عقول و مفارقات و... را نمی فهمند.

رساله تصور و تصدیق ص ۳۳۰

«و لأجل ذلك اشتهر من الحكماء المشاءين " أن الوجود أنواع متخالفة حسب اختلاف الماهيات " مع أنهم قائلون بأن الوجود أمر بسيط لا جنس له و لا فصل له و لا حد له و لا يعرضه العموم و الكلية، و إدراك ذلك يحتاج إلى لطف قريحة.»

اسفار ج ۵ ص ۲۳۷

که در مورد کلام زینون می گوید.

« أقول كلامه في غاية القوة و المتانة إلا أن فهم كلامه و درك مرامه يحتاج إلى قريحة صافية و ذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الإلهيات.»

مفاتيح الغيب ص ٤١٩

« أقول فهم كلامه و درك مرامه يحتاج إلى قريحة صافية و ذهن ثابت»

تفسير ج ٤ ص ١٤٣

این عالم در حال تغییر و تبدل است

« فالمعلومات الجزئية المتغيرة مع جزئيتها و تغييرها و فسادها، معلومة له تعالى على وجه ثابت دائم، مصون عن التغيير و الفساد- و هذا مما يحتاج دركه إلى لطف قريحة.»

با ذهن خود نمی شود رفت جلو ولی عقل سلیم را با طی مقدمات پیش ببریم خیلی راحت به نتیجه می رسیم.

اتحاد عاقل و معقول را که صدرا گفته است، ادله ای که آورده است خیلی واضح است و خیلی راحت است و تعجب است که مشاء این ادله را نیاورده است.

مفاتيح الغيب ص ١٠٢

تعبیری دارد که عقل جامع متقابلات است.

در عالم ماده یکی از اشکالات بوعلی در مورد مُثُل این است که رب النوع انسان که در افراد هست، که آنجا هم سیاه است و هم سفید، لازمه اش این است که زید مثلاً هم سیاه شود و هم سفید. در حالی که صدرا می گوید: کسی اگر بساطت عقل را خوب تصور کند می فهمد که عقل جامع اضداد است.

(۱)

تعمق شدید، تعمی تام، خوض شدید، ذهن ثاقب، قریحه لطیفه، نور بصیرت، صفاء ضمیر، ذكاء شدید، استعداد بالغ

اسفار ج ٩ ص ١١٩

بعد از مرحوم بیدآبادی که مکتب صدرا به صورت عمومی شروع شد به درس دادن، الان فلسفه صدرا جوری کرده است که فلسفه مشاء و اشراق به صورت جدی در صحنه نیستند. کاری کرده است که اینچنین شده است. چه کار کرده است؟

دلایلی آورده است.

نحله های صدرايي

البته نحله های صدرايي به یک لحاظ سه دسته می شوند:

-یک دسته بحثی صرف اند. امروزه هم داریم. این عده حتی از مشاء و اشراق می گذرند و به حکمت متعالیه می رسند.

-یک دسته بین بحثی و ذوقی اند.

-یک دسته هم کشیده شده اند به عرفان نظری. دیدند که کلام صدرا ریشه در جای دیگری دارد.

قدرترین افراد از اساتید برجسته کار صدرا، بعد از بیدآبادی، به سمت عرفان نظری کشیده شده اند.

الان نمی خواهم وارد جزئیات شوم. بحثی که کار بحثی صرف می کنند، حتی این ها ترجیح داده اند بوعلی را بر مکتب اشراق و مشاء.

یک نکته به عنوان راه حل

ما باید چه کنیم؟ ما اگر بخواهیم کار صدرا را فلسفیا ارائه دهیم چه کنیم؟

تنقیح مبانی، تقریر دقیق محل نزاع، تبیین دقیق ادله و بسط پس از دلیل.

روی این ها باید کار تحلیلی جدی کرد.

صدرا سهل ممتنع است. به نظرم آن هایی که قوی اند باید واسطه شوند برای رسیدن دیگران. که این حالت قریحه لطیفه برایشان نیست. این عده قوی باید قوه تحلیلی و استدلالی را افزایش دهند. تک تک مقدمات کار شود.

مثلا صدرا برای اتحاد عاقل و معقول چند دلیل دارد، آن ها تبیین شود روی ادله کار شود.

این کارها، راه طبیعی برای رسیدن دیگران به کار صدرا است.

بعد از مرحوم بیدآبادی این کارها شده است. در عصر حاضر هم که خیلی این کارها شده است.

حضرت امام یک کتاب منظومه خواند و همه چیز از فلسفه را متوجه شد. و اسفار را مطالعه و مباحثه کرد و تدریس کرد.

ما الان باید پاسخ گوی غربی ها هم باشیم. کسانی که پیروان اندیشه غربی اند ناچاریم یک نوع دعوایی با آن ها داشته باشیم.

از طرفی یک نوع نواندیشی هایی می شود.

الان اگر این کارها انجام شود، کمک کرده ایم به جنبه فلسفی کار صدرا که عملا هست ولی نیاز به بسط دارد. چون قلم او سهل ممتنع است.

دیگرانی که نیستند باید این را برایشان بسط داد.

لذا این فلسفه قابل عرضه به همگان هست. ولی با توجه به این نکت که مطالب غامض و ماورائی هم داریم.

باید این ها را عمیق دید ولی سعی شود که ساده بیان شود و بیان ساده آن را از غموضش خارج نمی کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۲ / ۱۳۹۲، ۱۰، ۲۴ / ۱۲ ربیع الاول / سه شنبه

کار عقلی منافاتی با روش اشراقی ندارد.

اگر ما با محصولی مثل نهایی روبرو هستیم، در حقیقت برآمده از همین فضای فلسفه اشراقی با تحلیل های دقیق فلسفی که انجام شده است، چنان قوتی پیدا کرده است که اگر افزاز شود می شود تمام مباحث را به صورت بحثی ارائه داد.

ما با چیزی روبرو هستیم که کنش های عقلی است.

علامه آن مقداری که لازم دیدند را آوردند. که کاری بحثی است و جلوی چشم ماست.

ما هم باید در همین زمینه تلاش های بیشتری را انجام دهیم. که علامه و صدرا با ظرافت از دل کارهای عقلی در آورد.

تذکر یک نکته:

میرداماد هم به روش اشراقی اشاره کرده

مجموعه مصنفات میرداماد در ایقاعات ج ص ۳۳۶

جناب صدرا این اندیشه را از استاد خودشان هم گرفته اند.

اشاره به نکته دیگر تعیین بخشی عقل به خود

چون این راهی که طی کردیم و در روش اشراقی توضیح دادیم برآمده از تحلیل های عقلی است، باید یک بحثی تحت عنوان تعیین بخشی عقل به خود را داشته باشیم که *إن شاء الله* بعدا به آن می پردازیم.

یک نوع تعیین بخشی عقل به خود همین روش اشراقی با این مبانی است که عرض کردیم.

ما بعد از این که این بحث را کردیم، راحت می شود این را گفت:

فرق فلسفه اولی با عرفان نظری.

امر ششم: فرق فلسفه با عرفان نظری

ما در بعضی از علوم که کار می کنیم، ساحت های علوم مشابه و قریب الاق و نزدیک به کار علمی که در آن هستیم، لازم است و باید دانست.

گرچه علامه طباطبایی لازم نمی دانست و حتی اسم عرفان را هم نمی آوردند به خاطر شرایطی که داشتند. اما می بینیم که عرفان نظری هم بسیاری از حقایق را دارد.

ما باید بدانیم فرق این دو علم چیست؟

احساس می‌کنم که با توضیحاتی که دادیم روشن می‌شود فرق این دو:

فلسفه اولی هستی‌شناسی عقلانی و عقلی است. یعنی همانی که در بحث هایمان توضیح دادیم و گفتیم در بحث مدخل مقام دوم: موضوع فلسفه موجود بماهو موجود. که صحبت از هستی است و وجود. با قید بما هو موجود. وقتی می‌گوییم هستی‌شناسی، وجود بی‌رنگ و مطلق که حقیقت خاصی پیدا می‌کند که در همه ساحت‌های عالم می‌شود آن را پیدا کرد. توضیحاتش گذشت و بر نمی‌گردیم.

دغدغه‌های هستی‌شناسانه را هم توضیح دادیم.

این هستی‌شناسی با برهان است. که در ضمن آن کنش‌های عقلی را توضیح دادیم. عقل اولی، شهودی، توصیفی، انسجام‌بخش، استدلالی، ولی شهود قلبی در آن به کار نمی‌رود.

این به عنوان هستی‌شناسی عقلی. که نظر دارد به کنش‌ها و آن دسته از اموری که معمولاً به عنوان کار عقلی از آن یاد می‌کنیم.

دقیقاً: هستی‌شناسی مبرر معرفتی‌اش چیست؟ عقل و کار عقلی. در عین این که می‌تواند از شهود استفاده می‌کند ولی رسیدن به واقع به وسیله عقل است با کنش‌های عقلی که گفته شد.

اما عرفان نظری:

این علم را می‌توانیم تعبیر کنیم هستی‌شناسی شهودی است یا هستی‌شناسی قلبی.

این چیست؟ چگونه است؟ به دلیل این که تمام بحث‌هایی که در عرفان نظری رقم می‌خورد همه‌اش با دغدغه‌های هستی‌شناسانه رقم می‌خورد ولی با دستگاه وحدت‌شخصی وجود.

از فضای هستی‌شناسی در نمی‌رود. تمام ساحت‌هایی که فلسفه به آن می‌پردازد از عالم مثال و عقل و اله و ماده و... در کار عرفان نظری هست. بلکه بعضی از ساحت‌ها به عنوان ساحت‌های هستی در عرفان نظری هست که در کار فیلسوفان نیست.

دیدگاه عرفان نظری در مورد عالم مثال همان فضای فلسفی است فقط با دو دیدگاه.

منظور عرفان نظری است نه عرفان عملی.

شیوه کار در عرفان نظری

در هستی شناسی شهود چه می کنند؟

محتوای شهودهای عرفای برجسته را مکتوب می کنند که می شود عرفان نظری. اینجا شهود قلبی منظور است.

بیشترین بیانات عرفاء در آن شهود قلبی به نحو کشف معنوی است تا کشف صوری.

لذا شهود قلبی آن نوع عالی اش شهود معنوی است.

حقایق و معارفی که با قلب یافت می شود، نوع عالی اش کشف معنوی است.

بحث ما سر این نوع شهودات است.

آن چه که هست از این بحث باید یک کمی جلوتر هم برویم و آن این که عمدتاً این ها باید به صورت حق الیقینی و یا عین الیقینی.

عین الیقین فاصله است بین مشاهد و مشاهد و مکاشف و مکاشف.

گاهی صدرا عین الیقین را به کار برده است به معنای حق الیقین.

حق الیقین: صبرورت وجودی است و خود آن موطن را در خود پیاده کردن است.

راه تبدیل شهود به گزاره و حصول

تبدیل شهودات به گزاره چگونه است؟

به عقل شهودی، توصیفی و تحلیلی.

هنر این سه عقل این است که آن شهود و حضور را تبدیل به حصول می کند.

کار عقل فقط توصیف است. همان که دیده است را دارد حکایت می کند.

فقط یک چیزی هست که عقل شهودی چگونه است؟

عقل شهودی ما دون شهود است یا در دل شهود قلبی همان شهود عقلی روی می دهد؟

به نظر بنده در دل همان شهود قلبی عقل منور می شود و شهود عقلی در همان ساحت روی می دهد. عقل می فهمد و به صورت عقلی در می آید.

عقل تحلیلی افزای می کند و عقل توصیفی آن را به صورت گزاره در می آورد.

با توضیحاتی که آقایان داده اند در مورد عقل منور، عقل منور شامل عقل شهودی و تحلیلی و توصیفی هم می شود.

مبّر معرفتی عرفان نظری

سوال: مبّر معرفتی عرفان نظری چیست؟

مبّر معرفتی عرفان نظری شهود قلبی است.

مبّر گزاره های حسی، حس است، مثلاً دیدن یا شنیدن و...

عقل توصیفی و تحلیلی و شهودی می آید همان که با شهود دیده شده است، مراحل بعدی اش را طی می کنند.

اگر ما می گوئیم عرفان نظری هستی شناسی شهودی است فرقی با فلسفه واضح می شود:

عرفان نظری هستی شناسی شهودی است، اما فلسفه هستی شناسی عقلی است.

چیزی که هست این که مبّر معرفتی عرفان نظری بسیار قوی است. چون عمدتاً شهود معنوی حق الیقینی است که بین عالم و معلوم هیچ حجابی نیست و اتحاد صورت می گیرد که ارتقاء وجودی پیدا می شود و تمام او می شود.

وقتی به صقع ربوبی می رسد، این گونه می شود. به راحتی گزارش هایش یک عمقی پیدا می کند.

فرق فلسفه با عرفان نظری:

۱- به لحاظ قوت معرفتی. آن چه که در عرفان روی می دهد به لحاظ معرفتی قوی تر از فلسفه است. چون وقتی مبّر معرفتی عقل شد، عقل از راه آثار پی می برد. ولی وقتی مبّر شد شهود، از راه خود شیئی پی می برد نه از راه آثار. این همان است که صدر را گفته است که شهود قلبی قوی تر از کار عقلی است. شهود به

ساحت های عمیق هستی دست پیدا می کند ولی عقل با پای خودش نمی تواند برسد گرچه اگر برسد می تواند تحلیل کند ولی باید او را برسانند.

منظور از کنه اشیاء ساحت های تعینی است.

می توانیم بگوییم عرفان جلوتر و عمیق تر از فلسفه قرار میگیرد. از جهت فهم معارف جلوتر و عمیق تر از فلسفه است.

این فرق مزیت عرفان نظری است.

۲- فلسفه همگانی است. قابل عرضه به همگان است ولی عرفان نظری همگانی نیست.

این یک مزیت برای فلسفه است.

عرفان نظری به درد سه دسته می خورد:

الف- مشارک در ذوق. که این حرف شهودهای مشابه داشته باشد.

ب- کسانی که به این بزرگان و شهودشان ایمان دارند.

ج- به نحوی می رسند به حقانیت آن. که در فضای علمی بخواهیم بگوییم از راه عقل می رسند به آن. این دسته از راه عقل به حقانیت عرفان نظری می رسند.

این دسته ممکن است از راه متون دینی به حقانیت عرفان نظری برسند. که نخواستیم راه متن دینی را بگوییم.

وقتی از راه عقل وحدت شخصی را اثبات کنیم، دیگر درست می شود حقانیت عرفان نظری.

واقعا فلسفه صدرا ظرفیت های فراوانی را برای حل و بسط مسایل عرفان نظری پدید آورد.

اگر بخواهیم عرفان نظری را همگانی کنیم، از راه عقل باید این کار را انجام دهیم.

کار فلسفه صدرا

در فلسفه صدرا به دلیل تلاش عقلانی که کرده است، کاری صورت گرفته که ما سر سفره آماده نشسته ایم. تلاش عقلانی با وزانت عقلی نه آن گونه که کار بعضی وزانت ندارد، کار صدرا با آن وزانتش یک کار کرده

است، توانسته عمده مباحث عرفاء و مباحث کلان آن ها را حل کند. این کار ایشان سبب شده است که همه به ساحت عرفان کشیده شوند. همه کسانی که در کار فلسفی بوده اند را به ساحت عرفان نظری کشیده است.

صدرا خودش این نکته را گفته است.

اسفار ج ۶ ص ۲۶۳

«و نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية.»

اسفار ج ۸ ص ۱۴۲

« أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض و غيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر [که یکی از آن ها خودش است]. القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و لنعد إلى حيث ما فارقتاه »

اسفار ج ۲ ص ۲۸۶

«تتمه في بعض الخبايا»

نفس رحمانی، وحدت شخصی، اعیان ثابته، اسماء و... را آنجا آورده است حل کرده است.

در بحث های حکمت متعالیه توضیح دادیم که چطور توحید ذاتی را اثبات کرده است و از عرفاء چگونه استفاده کرده است، توحید صفاتی، تسبیح موجودات، کینونت پیشین نفوس و...

عملا تمام حرف هایی که خیلی غریب می آید برای انسان در کار صدرا برهانی شده است.

با این توضیح می توانیم بگوییم پس فلسفه هم به مدد عرفان نظری می آید برای این که همگانی اش کنند.

یک راه هم شریعت است که متون دینی وحدت شخصی را قایل هست یا نه؟ شعور موجودات را قبول دارد یا خیر؟

ابن عربی تعبیر کرده است «نحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف»

یک بحثی هست، با آن توضیحی که دادیم که عرفان عمق بیشتری دارد و می تواند به درد فلسفه بخورد از این جهت، آن را در روش های عام بیان کنم.

صدرا کاری کرده است که به چشم آمده است، این است که آن قدری که به ابن عربی و عرفان نظری توجه کرده است نسبت به فارابی و بوعلی و... توجه نکرده است.

هرجا نظر نهایی صدرا سر بر می آورد، بدانید که خبری در عرفان هست. که خودش هم می گوید به مورد. بعدها که جمع بندی می کنیم و کارهای نهایی صدرا در می آوریم، می بینیم که بیش از ۹۰ درصدش حرف عرفاء است.

این کار عملا ما را به ساحت عرفان نظری کشانده است.

خود این باعث یک چیز شد که بسیاری از محققان صدرا که خیلی قدر بودند، میل شدیدی به عرفان نظری پیدا کردند و خودشان مستقیما عرفان نظری را خواندند.

بعد از صدرا خواندن کتب عرفان نظری به صورت رسمی راه افتاد.

عرفان نظری دوره سوم راه افتاد.

قبل از ابن عربی دوره اول عرفان نظری خیلی ضعیف است که نمونه های اندکی است.

بعد از ابن عربی تا قرن ۹ که جامی هست، دوره دوم.

بعد از قرن ۹ تا اکنون که از صدرا و بعد از صدرا است محققان عمیق عرفان نظری پدید آمده است. تمام این ها محققان عرفان نظری هستند و در عین حال صدراپی هستند.

یک چیز دیگر:

کسانی اگر می خواهند فلسفه صدرا را خوب بفهمند باید عرفان نظری بخوانند.

این یک نقص است، بعضی ها

هر علمی که خوانده می شود تمام علومی که بستر آن را می سازد باید خوانده شود. یک بستر مهم فلسفه صدرا عرفان نظری است.

به لحاظ عرفان نظری اگر بخواند خیلی کمک می کند در فهم کار صدرا.

آن هایی که کشیده شدند، حتی در عرفان نظری از خود صدرا جلوتر رفته اند و حتی سر ریز کرده است در کار فلسفی شان.

پس فرق است بین عرفان نظری و فلسفه.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۳ / ۱۰،۲۸،۱۳۹۲ / ۱۶ ربیع الاول / شنبه

در امر اول مولفه های معرفت حقیقی بود

امر دوم برهان و

امر سوم: انوا کنش های عقلی را گفتیم

امر چهارم: فلسفه غرب و نسبت آن با عقل و فلسفه و نقد آن

امر پنجم: روش اشراقی به مثابه روش خاص فلسفی

امر ششم: فرق فلسفه اولی با عرفان نظری.

در این بحث بودیم. با این توضیحات می شود وارد امر هفتم شویم. امر ششم تقریبا راه را برای این بحث باز کرده است.

امر هفتم: بهره گیری از دین و عرفان نظری در فلسفه بسان روش عام

این بحث به حال کار صدرا بسیار مفید است.

یک دسته از مباحث حتما باید اضافه شود به عنوان مقدمه نهایی که این بحث به گمان ما حتما باید اضافه شود.

این ها جزء مباحث پیش از فلسفه و به عنوان مدخل است که علامه تعبیر کرده است.

بسیاری از گرفتاری های افراد در فلسفه صدررا از این بحث ناشی می شود و تلقی درستی از مباحث صدررا ندارند. لذا بی مهری هایی به کار صدررا دارند گاهی تا پنجاه درصد از مباحث صدررا را حذف می کنند.

ما حدود ۱۹۰ جلسه تا کنون صحبت کردیم که صدررا بحث هایی کرده است و ناظر به دین است. در حالی که افرا متوجه نیستند که صدررا چه کار کرده است.

بنده دیده ام برخی از این آقایان صریحا گفته است: بیخود آیه و روایت را در فلسفه وارد کرده است.

نه این که به آیه و روایت اعتنا نداشته باشد. بلکه می گوید جایگاه این مباحث در فلسفه نیست.

بعضی دیگر گفته اند که صدررا بیخود حرف عرفاء را در فلسفه آورده است.

این نوع از نگاه خیلی مضر است به کار فلسفی. آن هم کار فلسفی که یک خروجی اش شده است نهایی که کاملا بحثی کار کرده است.

بعضی ها هم می گویند ما مباحث بحثی صدررا را از مباحث آیه ای و روایتی و عرفانی صدررا جدا می کنیم.

آیا واقعا این سبک درست است؟ یا باید به دین و عرفان توجه داشته باشیم؟

باید فهمید که خیلی کارها می شود کرد و توانمندی های فلسفه صدررا را با این دقت همامی شود فهمید.

اما این که کلام و برخی از علوم تجربی چقدر تاثیر گذاشته اند را در آخر عرض می کنیم.

توضیح دادیم که در فلسفه راهش برهانی است و شهود قلبی به صورت شهود هم در کار فلسفی حضور ندارد.

وقتی چنین است چگونه عرفان نظری که از قرن هفت تا نه نوشته شده بود و آیات و روایاتی که در کار صدرراست، چطور که فلسفه کارش برهانی است، آیا می شود محتوای آیه یا روایت یا گزارش عرفانی را به عنوان مقدمه ای فلسفی قرار بدهم؟ اگر چنین شود یعنی فیلسوف از کار فلسفی خودش خارج شده است.

یک مورد را استثناء می کنند و آن این که اگر استدلالی در متن دینی یا عرفان نظری بود آن را بیاورند، مشکلی ندارد.

در فلسفه که توصیف یک شهود به درد نمی خورد؟ مگر این که یک شهود همگانی باشد.

بالاخر: اصلا باید استفاده کند یا ضروری هست آن هم هر نحوه از استفاده؟ به تعبیری: به چه دلیل فیلسوفی مثل صدرا نظرش را معطوف به دین و گزاره های عرفانی کرده است؟

سر استفاده از دین و گزارشات عرفانی چیست؟

این که آیا نیاز هست به آن ها پردازیم یا خیر؟

توضیحی در مورد گزاره های معارفی دین و عرفان نظری

عمده بحث ما در مورد عرفان، عرفان نظری است نه عملی، گرچه بعضی از مباحث مشترکی که در عرفان نظری هست و در عرفان عملی هست آن ها هم مورد نظرمان هست. مثلا اصل اندیشه سلوک که در عرفان نظری هست و در عرفان عملی هم هست و در فلسفه هم مطرح است.

ما به وزان موضوع فلسفه که موجود بماهو موجود است، چه مباحثی از عرفان نظری و متون دین را مورد توجه قرار میدهیم؟ آن هایی که مربوط به بحث های هستی شناسانه است.

برخی از مباحث انسان شناختی که پایه های عرفان عملی است و عرفان نظری به آن می پردازد و حقیقتا جزء مسایل عرفان نظری است، به این ها هم نظر داریم.

فقط این را می توان گفت: به تمام ساحت هایی که فلسفه می تواند پردازد، عرفان نظری هم پرداخته است. در باب دین هم که می گوئیم: عمدتا منظورمان معارف دین است.

بلکه اگر حکمت عملی می گفتیم، در کنار حکمت نظری و فلسفه اولی، آن وقت بحث راگسترده تر می کردیم، ولی منظورمان در مباحث حکمت نظری، عمدتا به مباحث معارف دین است. الله، معاد، ملائکه، نبوت و... این ها مباحث معارفی دین یا حقایق دین است.

بخش اعتقادات مورد توجهمان است. اخلاق و احکام محل بحثمان نیست، چون بحث ما الان در فلسفه اولی است.

در متن های دینی هم می بینیم که: خیلی بحث ها در مورد خدا و صفات و صفاتی که عین ذات خداست (سیمع بصیر بأحدیة ذاته)، افعال خدا، قضاء و قدر، انسان، کمالات انسان، معاد، نبوت و... مباحثی از این قبیل که در دین مطرح است.

اولین مساله و مطلبی که باید درست کرد این است: هم افق بودن فلسفه با متون دینی در باب معارف و عرفان نظری

هم افق بودن فلسفه با متون دینی در باب معارف و عرفان نظری

آن دسته از مباحثی که در فلسفه اولای اسلامی که مطرح است مربوط به ماوراء و خدامحور است.

فارابی و بوعلی و شیخ اشراق و اوچش در صدرا، همه خدا محور هستند.

عمده مباحث فیلسوف صحبت از ماوراء و حقایق اصیل است.

این فلسفه اولای اسلامی ما هم افق است با دین (معارف) و عرفان نظری.

به چه معنا؟

ما بعضی از موارد هست راحت می توانیم بگوییم به آن ساحت راه پیدا نمی کند. علوم تجربی به آن ها راه ندارد. افق دین، همان ساحتی است که عرفان و فلسفه اولی می پردازد.

دین از راه وحی، عرفان از راه کشف و شهود و فلسفه از راه برهان. اما ساحت های مسایلشان یکسان یا خیلی نزدیک است. حیطة های مشابه دارند.

آن حیطة هایی که فیلسوف نظر دارد، آن ها را دین و عرفان نظری هم نظر دارد.

اما هر کدام به شکلی نظر دارد.

منظرهای فلسفه و دین و عرفان نظری به مباحث خود

فلسفه از طریق عقل، به زبان فنی خود. زبان برساخته فنی، یعنی بافتنی نیست، بلکه زبانی است که ایجاد می شود به حسب واقعیت هایی که به آن داده می شود. زبان عادی هم باید ارتقاء پیدا کند.

عرفان نظری: دارد از راه شهود قلبی این ساحت را بررسی می کند، به زبان فنی. یعنی اصطلاحات ویژه خودش را دارد. مثلاً عنوان غذا را از عرف که به کار می برد به معنای فنی خودش، حتی از زبان دین استفاده کند یک اصطلاح فنی خودش، عین ثابت را که از کلام می گیرد به معنای فنی خودش

معارف دینی: از راه وحی و نبوت و امامت، حقایق و معارف را می گوید به زبان عرفی.

تأکید می کنم به زبان عرفی. که برای خودش توضیح دارد، که در دل زبان عرفی آهسته آهسته شریعت یک زبان فنی برای خودش ساخته است.

که این را در مباحث حکمت متعالیه در آینده خواهیم پرداخت.

زبان عرفی: زبان عمومی همگانی است.

خود این باعث می شود که ما وقتی می خواهیم از دین استفاده کنیم هم باید توجه به زبانش کنیم و هم به معارفش.

ساحت ها یکسان است ولی یک از طریق عقل و یکی از طریق شهود قلبی و یکی هم راه وحی.

وحی را بشکافید، حقیقتش شهود است که سراسر عقل است. آن گونه شهود برتری که راحت از دلش استدلال به دست می آید. تمام حقیقت را یکجا جمع کرده است.

بعضی معتقدند: که وحی شهود دارد ولی

بعضی گفته اند: خداوند علم تفصیلی دارد در عین کشف تفصیلی.

ولی در انسان کامل این گونه است: ما قائلیم: امام رضا علیه السلام اگر بخواهد با کسی بحث کند راحت می تواند به صورت فلسفی احتجاج کند.

آن حضرت به صورت استدلالی مطلبی برایش مکشوف نشد، بلکه به صورت شهودی است ولی سراسر آن شهود استدلال است. چون رسیده است به عمق حقایق شهودی، تمام حد وسط ها در دل او دیده شده است. شهودش را راحت م تواند تبدیل کند به استدلال.

چرا وحی را از شهود جدا کردیم؟ چون در آن عصمت اخذ شده است که مخصوص نبی و امام است. چون واقعا منصوب از طرف حق و منسوب به حق است، لذا عنوان وحی و نبوت و امامت خوب است.

ولی در عین حال هویتش کشف است ولی سراسر عقل است. که می شوند عقل کل و قلب کل. درست مثل عقل کل که تمام حقایق به صورت شهودی نزدش حاضر است که عقل کل هم کلی و هم جزئی را نزد خود دارد، انسان کامل هم این گونه است.

این باعث شده است که بگوییم: هم افق اند نه این که یکی هستند.

لذا ما می گوییم: معصوم بفرماید کافی است ولو استدلال هم نکند.

ساحت های یکسان هست گرچه توان های عقل و شهود و وحی متفاوت است، ولی قابل ورود به هم هست.

اگر این باشد، اولین مقدمه آماده شده است.

به خلاف علوم تجربی که به ساحت هایی که دین گفته است نم تواند برسد. هرچقدر هم تلاش کند. چون ساحتش یکسان نیست.

مخالفان این دیدگاه

این بحث یک دسته از مخالفانی دارد.

دیدگاه اول

در باب دین برخی می گویند: آن چه در معارف دین گفته شده است جهت انگیزشی دارد نه این که ناظر به واقع باشد. حتی صحبت از خدا می کند صحبت از حقیقت واقعی خارجی نیست، بلکه صحبت از اثر آن است.

بر اساس این دیدگاه ساحت دین با فلسفه یکی نیست.

خواستند فضای دینی را تبدیل کنند به فضای انگیزشی و عاطفی.

به نظرم کسی به دین نگاه کند، این دیدگاه بسیار خلاف واقع است. به نظرم مباحث دین جهت انگیزشی دارد اما نه این که جهت حکایت از واقع نداشته باشد. «ما کذب الفؤاد ما رأی»

متن دینی واقعا می خواهد معاد را به عنوان واقع بپذیرد. کسی که احساسات را می خواهد بپذیرد، آ دلیلش این است که بعد از کانت فضای غربی نسبت به دین آن قدر بسته شده بود که این دسته خواستند راهی باز کنند به سوی دین.

به نظرم به لحاظ برون دینی هم نگاه کنیم: هر کسی این حرف را بزند کسی تأمل هم بکند می بیند که این حرف با دین و متون آن سازگاری ندارد.

اگر کسی قایل نباشد معارف دینی ناظر به واقع است ساحت دین غیر از ساحت فلسفه می شود.

بسیاری از متون دینی را می بینیم که ناظر به واقع هستند. چرا که بسیاری از مطالب ریز را بیان کرده است.

بسیاری از معارف دینی واقعیت است و با واقعیت است که می خواهد آن ها را به سمت عواطف بکشاند.

به نظرم این دیدگاه کم لطفی است و باید این را گذاشت کنار.

چه به لحاظ درون دینی و چه به لحاظ برون دینی این دیدگاه غلط است.

ایمان گرایی

دست بر قضاء این بحث در ایمان هم مطرح است. گاهی اوقات ایمان گرایی به گونه ایست که واقعیت وراء آن را هم انکار کند.

ما در سنت فلسفی و عرفانی خودمان نداریم که ایمان به حذف واقع یا انکار واقع کشانده شود.

در مورد عرفان (دیدگاه استیس)

استیس و بعضی از سرورانی که در ایران و بتبع استیس گفته اند:

کار عرفان نظری طوری وراء طور عقل است. بر این اساس استیس و پیروانش چنین توضیح داده اند:

ساحت عرفان و وحدت ساحت تناقض است. آن وحدتی که این ها مطرح می کنند که هم یکی است و هم کثیر، این ساحت تناقض و پارادوکسیکال است.

اما ساحت فلسفه ساحت منطقی است که اصل عدم تناقض محکم است.

بعد کی گفته که در همه ساحت ها اصل عدم تناقض محکم باشد. بعد حرف کانت را می زند که در نومن یک احکامی داریم که لزومی ندارد در فنومن هم باشد.

رد این دیدگاه:

مهم ترین دلیل ضعف بنیادهای معرفتی استیسی است. در مقاله عقل گریزی عرفان مفصلا این دیدگاه را رد کردیم.

در فلسفه صدرا هم این حرف غلط است.

صدرا: هیچ ساحتی از اصل عدم تناقض خالی نیست. در ساحت نامتناهی احکام متناهی را ببری تناقض است نه این که در آنجا احکام نامتناهی را ببری، تناقض است.

صدرا: عقل سلیمی که مشوب به وهم نباشد، می رسد به این و کار عرفان مقتضای برهان است.

اسفار ج ۲ ص ۳۲۲

«ما أشد فی السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جلبة العقل السليم من الأمراض و الأسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئا من المطالب الحققة مما يقدر فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم.» [بعد بیانی را از غزالی آورده است که: حکم به ولایت چیزی نیست که وراء عقل باشد به این معنا که عقل نفهمد، بلکه ساحت هایی است که عقل با پای خود نمی تواند برود.]

« و قد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف و الأمور الجبلية و اللوازم الطبيعية من غير تعمل و تصرف خارجي و مع عدم عائق و مانع عرضي لا تكون باطلة قطعا إذ لا باطل و لا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق - دون الصناعات و التعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة و شيطنة الواهمة و جلبة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالاته

نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فيترك و جهله و قال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم أن العقل ميزان صحيح و أحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم و مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أى العقل الصحيح باستحالاته فالحق أن من له قدم راسخ في التصوف و العرفان- لا ينفى وجود الممكنات رأساً.»

با دیدگاهی مثل دیدگاه استیس هم نمی توان ساحت دین و فلسفه و عرفان را یکی دانست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۴ / ۳۰، ۱۰، ۱۳۹۲ / ۱۸ ربيع الاول / دوشنبه

گرفته شده از آقای هلالیان

امر هفتم، اهمیت فراوانی برای فیلسوف مسلمان دارد و برای حلقه واسطه بین نهاییه و اسفار، بحثی لازم است گاهی ۲۰-۳- درصد کار صدرا معطوف به همین است چگونه می شود از دین و عرفان نظری در فلسفه بهره برد و چه ضرورتی دارد؟ مقدمه اول: هم افق بودن فلسفه اولی با عرفان و دین معارف دین، بحل بحث است اگر بحث حکمت به معنای عام بود (عملی و نظری)، همه آموزه های دین مورد بحث بود. مقدمه دوم:

عرفان دینی و هستی شناسی دینی، دو هستی شناسی برتر از هستی شناسی فلسفی است

۱. در باب دین

برتری دین،

نظر به خود فیلسوف مسلمان و کار فلسفی او داریم (نه بعنوان ناظر بیرونی که البته آن هم این است)، ولی اینجا نظر فیلسوف مسلمان را بررسی می کنیم، وقتی خود او با کار فلسفی ثابت کند که یک هستی شناسی برتر وجود دارد، این خیلی مهم است و تعاملش را با این هستی شناسی تغییر می دهد

نه تنها دین، نوعی هستی شناسی است بلکه هستی شناسی برتر است
تلقى فیلسوف مسلمان:

هستی شناسی دین، قدسی است

مر واقع را می گوید بدون خدا

فیلسوف مسلمان با اثبات خدا و... به انبیاء و شریعت حقه می رسد و تحلیلهایی دارد
اینها را باید در جای خود مفصل خواند، بوعلی، شیخ اشراق، صدرا و... راههایی دارند
یک تحلیل اولیه، عصمت است ولی از این هم جلوتر می رود

شریعت حقه یعنی شریعت مطابق با واقع

در تحلیل مراتب عقل، به عقل بالمستفاد می رسند

در آن می گویند تمام حقایق، بی تجشم حاضر است و مشابه عقل فعال میشود

حجت خدا یا نبی یا امام، به مرحله عقل بالمستفاد می رسد که تحلیل دارد و خودتان رجوع کنید

عقل بالفعل می تواند همه چیز داشته باشد، ولی همه حاضر نیست، ولی در استفاد همه حاضر است و هیچ
مانع داخلی و خارجی ندارد

خود، نفس قدسی ای دارد (نفسی که هیچ خللی ندارد) و شده خود ملک و عقل فعال

صدرا، تحلیلهای را خیلی غنی تر کرده و با بحث اتحاد عاقل و معقول یعنی با خود عقل کل متحد می شود،
عقل کل، خود رسول الله است

عقل کل، همه حقایق هستی را دارد و از آنجا پیاده می شود، و لذا هرچه می گوید صدق و حق محض است
معدن همه معقولات است و از آنجا همه منتشی می شود

با این اندیشه، عملاً یعنی نبی یا امام همه حقایق را به نحو عالی دارد بیان می کند و خطایی در آن نیست
این تحلیل جلوتر هم می رود

قرآن، حقیقت علم ربوبی است که دارد پیاده میشود

انسان کامل به علم ربوبی وصل می شود، و لذا تمام حقایق علم ربوبی را دارد

قرآن، تنزل یافته علم ربوبی است

لذا تلقی از نبوت، یک هستی شناسی قدسی است

فیلسوف مسلمان التفات دارد که نبی، بلحاظ زبان، لازم نیست فنی باشد، بلکه همه آن حقایق را در زبان عرفی
بیان کرده است

به حقایق رسیده است، آنگونه که هست، لذا در قرآن، هیچ خطا و تهافتی وجود ندارد

این فهم پشت صحنه فیلسوف است که در ورای استدلالهای کمی خود را نشان می دهد

اگر گزاره ای فلسفی با این متن دینی نسازد، یعنی با واقع نمی سازد، لذا باید فکری کند

یعنی در واقع، نقشه راه، میزان، و شوراننده است که باید در جای خود به تفصیل بررسی شود

بخشی در حکمت متعالیه، بخشی در حکمت اشراق در ذیل کلیات، و در آینده به آن پرداخته شده است
 لذا انواع سنجش و استفاده با آن ممکن است
 حکمت حقیقی و حقه، نزد نبی است
 بلکه حکمت حقه ای که هیچ خلاف ندارد
 مفاتیح الغیب ص ۳۳/۱۴۵/۴۷۰/۴۵۶/۵۲۲/...
 عقل بالمستفاد و بالملکه و نفس مستکفی بزیند خیلی می آید
 مفاتیح الغیب، ص: ۱۴۵

... إلقاء الوحي و هو أن النفس إذا كانت مقدسة عن دنس الطبيعة و درن المعاصي مطهرة عن الرذائل الخلقية مقبلة
 بوجهها إلى بارئها و مشيتها متوكلة عليه معتمدة على إفاضته فإله تعالى ينظر إليها بحسن عنيته و يقبل عليها إقبالا
 كلياً و يتخذ منها لوحاً و من العقل الكلي قلماً و ينقش من لدنه فيها جميع العلوم كما قال وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا «۱»
 و يصير العقل الكلي كالمعلم و النفس القدسي كالمتعلم فيحصل جميع العلوم له و يتصور الحقائق من غير تعلم كما
 في قوله مخاطباً لنبیه ص ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَأَ الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا «۲»
 و قوله وَ عَلَّمَكَا مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ «۳» و هذا النحو من العلم أشرف من جميع علوم الخلائق لأن حصوله عن الله بلا
 واسطة و كان أعلم الناس صلى الله عليه وآله وسلم يقول: أدبني ربي فأحسن تأديبي

الوجه الثاني و هو الإلهام و هو استفاضة النفس بحسب صفاتها و استعدادها عما في اللوح و الإلهام أثر الوحي و
 الفرق بينهما بأن الوحي أصرح و أقوى من الإلهام و الأول يسمى علماً نبوياً و الثاني لدنيا و إنما كان كالضوء من
 سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ و ذلك لأن العلوم كلها موجودة في النفس الكلية التي هي من الجواهر
 المفارقة الأولية المحضة و نسبتها إلى العقل الكلي كنسبة حواء إلى آدم و قد بين أن العقل الكلي أشرف من النفس
 الكلية فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي و من إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام.

حکمت حقه را چندجا گفتیم

حکمت حقه: رسیدن به واقع آنگونه که هست

عارفی که با شهود، نبی ای که با وحی، فیلسوفی که با عقل به واقع رسیده است به حکمت حقه رسیده است

ولی صدرا از آن تحلیل دارد که هریک در سطحی است

سرآمد حکا، نبی و پس از آن ولی (صاحب معارف عرفانی)، و پس از آن حکیم است

من حیث الطریق فرق دارند

نبی، راه عقلی و استدلال را طی نکرده است، ولی به واقع دست یافته است

برتر از همه هستی شناسی دینی است

مفاتیح الغیب

المشهد السادس في تأكيد الفرق بين طريق العقلاء النظار و طريق الأولياء ذوى الإلهام و الاستبصار

و اعلم أولاً أن النفس في أول الأمر خالية عن العلوم كلها و لها بحسب أصل الفطرة قوة محضة هيولانية و إنما يحصل للقلب من الله تعالى بحسب ما لها من الفطرة الثانية علوم كمالية و أنوار عقلية إما ابتداء من غير اكتساب كأنها ألقيت إليه من حيث لا يدري و ذلك لشدة استعداده للتنوير كفتيلة استعدت للاشتعال فكاد زيتها يستضيء و لو لم تمسه نار و إما عقيب طلب اكتساب و استدلال و الذي يحصل لا بالاكتساب و بغير تمحل «٢» استدلال و اجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له و من أين حصل و إلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم و هو مشاهدة الملك الملقى في القلب و الأول يسمى إلهاما و نفثا في الروح و الثاني يسمى وحيا و يختص به الأنبياء سلام الله عليهم و الأول يختص به الأولياء و الذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به الحكماء **فكل نبي ولى دون العكس و كل ولى حكيم من حيث المعرفة لا من حيث الطريق دون العكس**. حكمت، مراحل دار

و أما المتكلم فليس له طريق يؤدي إلى بصيرة و لا إلى معرفة أصلا و حقيقة القول كما ذكره بعض العلماء «٣» من أن القلب يستعد لأن يتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها و إنما حيل بينه و بينها بالأسباب التي سبق مفاتيح الغيب، ص: ٤٩٤

ذكرها في مثال المرأة فهي كالحجاب الحائل بين مرآة القلب و بين اللوح المحفوظ الذي مكتوب فيه جميع ما قضى الله تعالى به إلى يوم القيامة فيتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب و هذا التجلي من اللوح إلى القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها و الحجاب بين المرأتين تارة يزال بتعمل من استعمال جارحة و تارة يزال بسبب علوى كهبوب ريح يحركه فكذلك قد تهب رياح ألطاف الله فتكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم و لا في محله و لا في سببه لكن يفارقه من جهة زوال الحجاب فإن ذلك ليس باختيار العبد و لم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم فإن العلوم يحصل في القلب ما دام بقاء إنيته بواسطة الملائكة.

ج ٧ ص ٣٢٦ اسفار را هم رجوع كنيد.

سؤال:

اگر از نظر فلسفی به مساله ای برسم که دین، خلاف آن را بگویند، چه باید گفت؟

اگر دین، مرّ واقع را می گویند، این را چه باید کرد؟

هستی شناسی دینی یا قدسی، هستی شناسی برتر است و معیار و میزان شده است، نه از باب تعبد بلکه چون فیلسوف می داند او واقع را گفته است و دین را ناظر به واقع و مطابق واقع می داند، لذا اگر چیزی با آن نساخت، یعنی من به واقع نرسیده ام

بخاطر ایمان، از دغدغه واقع دست نمی کشد و روش برهانی را دارد، چون متن دینی را متن هستی شناسانه مطابق با وقاع می بیند، نه ایمانی که کاری به معرفت حقیقی ندارد حرفهای دین قابل اعتنا است، چون خوب به واقع می رساند.

درست مثل اینکه خود واقع زبان باز کند و بگوید من اینطوریم.
التبته باید دید چه متنهای دینی را باید در اینکار استفاده کرد. البته ظهورات پابرجا است و نباید مثل برخی، همه متون را ظنی الدلالة کرد که تهش چیزی نماند.

این طرح، یعنی هستی شناسی دینی، حکمت حقه برتر است
لذا هرچه با دین ن سازد، اصلاً حکمت نیست و مرگ بر این فلسفه
این قبل از صدرا هم بوده و در فارابی و ... گفتیم
لذا اگر با دین قطعی و مسلم ن سازد، حکمت نیست.

چند نمونه

مفاتیح الغیب، ص ۴۱۲

و من لم یکن

مفاتیح الغیب، ص: ۴۱۳

دینه دین الأنبياء فليس من الحكمة فى شىء و لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ فى معرفة الحقائق

ج ۸ ص ۳۰۳

فصل (۲) فى شواهد سمعية فى هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات و لا يصدقون (۲) بالأشياء إلا بمكافحة الحس للمحسوس و لا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس - فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان فى هذه المسألة كما فى سائر الحكميات و حاشى الشريعة الحقبة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و **تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.**

تفسير ج ۴ ص ۱۲۸-۱۲۹

تفسير القرآن الكريم، ج ۴، ص: ۱۲۸

أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ و قَالَ صَوَاباً [۳۸ / ۷۸].

و علم من هذا أن المأذون للشفاعة أولاً و بالذات ليس إلا الحقيقة المحمدية المسمى فى البداية ب «العقل الأول» و «القلم الأعلى» و «العقل القرآنى» عند وجودها الصورى التجردى. و فى النهاية بمحمد بن عبد الله و خاتم الأنبياء عند ظهورها البشرى الجسمانى،

قال: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»^۱

۱ (۱) المناقب لابن شهر آشوب (ره): ۱ / ۲۱۴ و فى الترمذى: ۵ / ۵۸۵: بين الروح و الجسد.

«أنا سيد ولد آدم و صاحب اللواء و فاتح باب الشفاعة يوم القيامة»!

ثم أقرب الأولياء إليه سلفا و خلفا بحسب التابعية المطلقة هو الحقيقة العلوية المسمّى في البداية ب «النفس الكلية الأولية» و «اللوح المحفوظ» لما أفاده و كتبه القلم الأعلى و «أم الكتاب» الحافظ للمعاني التفصيلية الفائضة عليه بتوسط الروح الأعظم المحمدي و **إِنَّهُ فِي أَمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ** [٤٣ / ٤] و هو العقل الفرقاني، و ذلك عند وجودها التجردى. و في النهاية بعيسى ابن مريم و على بن أبي طالب عليه السلام، و هذا عند وجودها البشرى الجسماني.

و من جملة المضاهات الواقعة بينهما عليهما السلام أن كل منهما ممن وقع الشك في إلهيته. و ذلك لغلبة أوصاف الوحدة و التجرد و الولاية عليهما.

ثم الأقرب فالأقرب من العقول و النفوس الكلية بعد العقل الأول و النفس الاولى، الظاهرة في صور الأنبياء و المرسلين سابقا، و صور الأولياء و الأئمة المعصومين لا حقا سلام الله عليهم أجمعين.

ثم الحكماء و العلماء الذين منازلهم دون منازل الأنبياء و الأولياء إذا اقتبسوا

(١) المناقب لابن شهر آشوب (ره): ١ / ٢١٤ و في الترمذى: ٥ / ٥٨٥: بين الروح و الجسد.

(٢) جاء ما يقرب منه في الأمالي للطوسي: الجزء العاشر ١٧٠ و المسند:

٢٩٥ / ١.

تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص: ١٢٩

أنوار علومهم من مشكوة النبوة و الولاية، و إلا فليسوا من الحكماء و العلماء في شيء إلا بالمجاز، و ذلك لأن الوصول إلى الله تعالى و نيل روح الوجود من المنبع الحقيقي لا يمكن إلا باتباع الأنبياء و الأولياء صلوات الله عليهم أجمعين، إذ العقل لا يهتدى إليه اهتداء يطمئن به القلوب و يرتفع عن صاحبه الريب و الشك، و لا سبيل له في معرفة الحق إلا بأنه ينظر في الممكنات و يستدلّ بها على موجدتها و هو الحقّ

١ (٢) جاء ما يقرب منه في الأمالي للطوسي: الجزء العاشر ١٧٠ و المسند:

تعالى، ثم على وحدته و وجوبه و علمه و قدرته، و لا يعلم من صفاته الثبوتية إلا هذا القدر و من صفاته التقديسية أنه ليس بجسم و لا جسماني و لا زماني و لا مكاني و أمثال ذلك.

تفسير ج ٧، ص ١٢٤

صدرا: شرع يعنى عقلٌ طاهر و عقل، شرعٌ باطنٌ است

أسرار الآيات و أنوار البينات، النص، ص: ١٥٥

البشرية، فلذلك قال: **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا**، تنبيها على أنه ليس فى قوة عامة البشر الذين لم يخصصوا بذلك الروح أن يقبلوا إلا من البشر، و لما عمى الكفار عن إدراك هذه المنزلة، عزلوا الأنبياء عليهم السلام من فضيلة النبوة و أنكروا منزلتهم و نبوتهم و منزلة علمهم عليهم السلام، كما قال تعالى: **قَالُوا إِنَّا أَتَمْنَا بِشَرِّ مَثَلْنَا تَرْيَدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا**، فالأنبياء بالإضافة إلى سائر الناس، كالإنسان بالإضافة إلى سائر الحيوانات، و كالقلب بالقياس إلى سائر الأعضاء و الجوارح، و أيضا منزلة الأنبياء من أممهم **منزلة ضوء الشمس من الأرض** و منزلة علمهم و علم وارثهم و نائبهم من علم الأمم منزلة ضوء الشمس و نور القمر من ضوء نواحي الأرض كما قال: **هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا**، و كما أن وجه الأرض لا يستضيء إلا بنور الشمس و القمر و النجوم، و نور الشمس هو المفيض على القمر و النجوم و غيرها، فذلك منزلة علوم الخلائق لا تحصل و لا يتزكى نفوسهم إلا بواسطة نبوة الأنبياء، و على هذا دل بقوله: **رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يَزَكِّيهِمْ**، و قوله: **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِّيهِمْ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**، فالله تعالى يزكى الأنبياء بواسطة الملك و يزكى الناس بواسطتهم، كالطابع الذى حصل له كتابة ثم بواسطته تثبت فى الشموع المختلفة مثل تلك الكتابة، و نسبة الملكية إلى نفس النبى صلى الله عليه و آله كنسبة ضوء الشمس إلى جرمها، و نسبتها إلى سائر الناس كنسبة نور الشمس إلى سطوح الأرض.

ترتيب بندي هستى شناسى را در آن گفته است

خود اين باعث نوعى خضوع و اعتناء مى شود

يعنى عقل، حد خود نسبت به انبياء و دين را مى فهمد

بعد بايد ديد كه چگونه بايد از آن استفاده كند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۵ / ۱، ۱۱، ۱۳۹۲ / ۱۹ ربیع الاول / سه شنبه

در مقام سوم مدخل نهاییه به امر هفتم رسیدیم که بحث روش عام بود بهره گیری از عرفان نظری و دین در فلسفه بود.

تا کنون گفتیم:

مطلب اول: آن چه که در عرفان نظری و معارف دین آمده هم افق هست با فلسفه.

مطلب دوم: از منظر فیلسوف معارف دینی و عرفان نظری هستی شناسی برتر است. در توضیح مساله آن چه که در باب دین بود عرض کردیم.

نوع نگاه فیلسوف مسلمان به عرفان نظری

که در بحث عقل سلیم بخشی از این مطلب را عرض کردیم. اجازه دهید برای تکمیل بحث این را عرض کنیم.

عرفان نظری یک نوع هستی شناسی قدسی است. چرا که شهود برتر از معرفت عقلی است.

نوع تلقی که صدرا دارد، صدرا در جای خودش توضیح داد: حقایق اصیل وجودات خارجی است. اگر کسی بخواهد به خود وجود برسد راهش شهود است. و از راه عقل رسیدن پی بردن از راه آثار است.

اسفار ج ۱ ص ۵۳

« فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة »

اسفار ج ۱ ص ۲۸۹

که اساس حقایق عقلی و مُثُل را یا عن بعد می یابیم از راه عقل و یا عن قرب می یابیم از راه شهود.

« بناء على قاعدة المثل الأفلاطونية و تلك الذوات العقلية و إن كانت قائمة بذواتها متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها و كلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة إياها- و تلق كامل لها بل مشاهدة ضعيفة و ملاحظة ناقصة كإبصارنا في هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك في كونه إنسانا أو

شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثال النورى و الصورة العقلية عند النفس و بالقياس إلى إدراكاتها الكلية و الإبهام و العموم و الاشتراك و غيرها من الصفات التى هى من نتائج ضعف الوجود و وهن المعقولية - أعم من أن يكون ناشئا من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك و قلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الدراكة فى نفسها ضعيفة كعقول الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجى كالنفوس المدبرة للأبدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك و ذلك يكون من جهتين إما من جهة قصوره و نقصه و خفاه فى نفسه و إما من جهة كماله و جلاله و غاية ظهوره و جلالته فالأول كما فى الأمور الضعيفة كالزمان و العدد و الهولى و نظائرها فلا محالة يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل و المعقول بحسب الحقيقة - و الثانى كما فى الأشياء التى تكون رفيع السمك و بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها و ضعف النفس كالعقول الفعالة و ربما يغلب فرط جماله و جلاله على القوة المدركة و يجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته و فرط قوته و استيلائه و قهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما فى إدراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه. الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول و ارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ما وراءهما و سفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول و فى قوله تعالى وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ إشارة إلى هذا المعنى فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة فى معرفة أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف و أحد المتضايفين يعرف بالآخر و كأننا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة - فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود «١» و هو المجرد الحاصل للجواهر الدراك أو عنده كما سنحقق فى موضعه و كل وجود جوهرى أو عرضى يصحبه ماهية كلية يقال لها عند أهل الله العين الثابت و هى عندنا لا موجودة و لا معدومة فى ذاتها «٢» و لا متصفة بشىء من صفات الوجود من العلية و المعلولية و التقدم»

اسفار ج ٢ ص ٣١٥

صدرا بيان ديگرى دارد كه خيلى اهميت دارد. كه ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها كه هر چيزى را از راه اسباب شناخت بهتر است از شناخت خود شىء.

در افاده يقين شهود جلوتر از كار عقلى است. با اين توضيح فهم از راه شهود، حكمت است، چرا كه با شهود به واقع بهتر مى رسيم. يك عده براى رسيدن به واقع چشم تيزتر دارند. يعنى آن دغدغه رسيدن به

واقعا. که باید توجه کرد. با این توضیح، ما می خواهیم بگوییم بسیاری از بحث های غامض و اسرار هست که با عقل عادی نمی شود رسید. که عرفاء به عمق این اسرار غامض رسیده اند که می شود

در افاده یقین کار عرفاء جلوتر از کار فیلسوفان است. پس فیلسوف مسلمان یک نوع خضوع به این نوع معارف دارد نسبت به بزرگان اهل شهود.

این عبارت صدرا خیلی مهم است.

«ایاک و أن تظن بفظانتک البتراء [هوش اندکت] أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و کلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق کلامهم على القوانین الصحيحة البرهانية و المقدمات الحققة الحکمیة ناش عن قصور الناظرین و قلة شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانین و إلا فمرتبة مکاشفاتهم [عرفای قوی همچون ابن عربی و شاگردانش] فوق مرتبة البراهین فی إفادة یقین، بل البرهان هو سبیل المشاهدة فی الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذی السبب و قد تقرر عندهم أن علم یقینی بذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهة العلم بأسبابها [علم به ذوات الاسباب از راه علم به سبب است]. فإذا كان هذا هكذا فكيف یسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة و ما وقع فی کلام بعض منهم إن تکذبههم بالبرهان فقد کذبوک بالمشاهدة معناه إن تکذبهم بما سمیت برهانا و إلا فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی [در دل شهود روح برهان هست]. فهذه المباحث السابقة و إن كان فیها ما یخالف ظاهر الحکمة النظرية لكنها فی الحقیقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة و مشکاة الولاية العالمة بمراتب الوجود و لوازمها و لذلك لا نتحاشی عن إظهارها و إن كان المتفلسفون و مقلدوهم یأبون عن أمثالها و إن أردت الاطلاع على حقیقة ما ذکرناه و تشوقت أن یبین لك مطابقة دعاویهم مع مقتضى البراهین فاستمع لیبان التوافق فی نبذ مما یتوهم أنها یخالف مقتضى البرهان لتقیس علیه غیره و لا یسیء ظنک بأرباب الحقائق.»

مفاتیح الغیب

«کل ولی حکیم»

تفسیر ج ۴ ص ۳۲۷

« فجميع المنتسبين إلى العلوم التي هي دون علوم الأولياء و العرفاء ناقصون في كمالاتهم العلمية،[صدرا عقلش به لحاظ فلسفی تحلیل دارد که معرفت عقلی از راه آثار است و معرفت شهودی از راه اسباب است]. إذ ليسوا في مرتبة التمام كالعقول القادسة و الملائكة العلمية الذين كمالاتهم بالفعل من كلّ الوجوه، و لا كمال منتظر لهم و ليسوا أيضا في مرتبة المكتفين بذواتهم و ذوات علمهم المقومة الداخلية كالملائكة العمالة بإذن الله في تحريك الأجرام العالية و استخراج الكمالات النفسية من القوة إلى الفعل، بل هؤلاء يكونون أبدا محتاجين إلى المشايخ و الأسانيد، كالأعمى الذي يحتاج أبدا إلى قائد خارجي و إلى ما يسند إليه في سلوكه و مشيه.»

تفسیر ج ۶ ص ۱۲۶

« و عند طائفة اخرى هم أعلى مرتبة و أدق مسلکا (و أمتن) دليلا و أجل ذوقا و أوثق برهانا و أرفع نظرا، و هم الحكماء الايمانين و الأفاضل الربانيون كأبي يزيد البسطامي و سهل التستري و الجنيد البغدادي و محيي الدين الأعرابي و تابعيهم، إن أسماء الله تعالى بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق الإمكانية.»

تفسیر ج ۷ ص ۱۰

« و جمهور الحكماء بعلومهم الفلسفية عن إدراك أحوال المعاد معزولون حتى أنّ رئيسهم أبا علي اعترف بالعجز و القصور عن فهم المعاد الجسماني و كذلك المجتهدون في مسائل الاعتقاد منخرطون في سلك التقليد مع ساير العباد.»

مفاتيح الغيب ص ۲۱۰

« و إنما تتبعنا كلمات هؤلاء العرفاء و اكتفينا بإيرادها في هذا الفصل لأنها صدرت عن معدن الحكمة و مشكلة النبوة و منبع القرب و الولاية و هي أجود ما قيل في باب مسألة الخير و الشر و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل»

مفاتيح الغيب ص ۴۱

در مطلب دوم بعد از هم افق بودن هستی شناسی فیلسوف مسلمان و عرفان و متون دینی، نوع تلقی صدرا به اینجا کشیده است که: هستی شناسی که قدسی است در صدر می نشیند، هستی شناسی دینی در صدر، هستی شناسی عرفانی در وسط و هستی شناسی فلسفی در ذیل.

اما چه می شود که هستی شناسی دینی از عرفانی برتر می شود؟

چون هستی شناسی دینی هستی شناسی قدسی است. معصوم است. جهت بشریت موجب خطا نمی شود.

اما در هستی شناسی عرفانی جهت بشریت موجب خطا می شود. در اینجا یک نحوه خلل و ضعف می تواند باشد ولی در دین اینچنین نیست.

خود عرفاء حرفشان این است: ما تمام چیزهایی که داریم با میزان اتمّ می سنجیم. خودشان از شریعت به عنوان کشف اتمّ یادی می کند.

یعنی قدسیتی که قایل می شود باعث می شود که آن در صدر بنشیند.

مفاتیح الغیب ص ۴۹۳

(۱)

تمام چیزهایی که سبب می شود فیلسوف به دین و عرفان نظری نگاه داشته باشد به این خاطر است که آن ها در اصابت به واقع مصیب تر اند. یعنی ما معدن اصلی که خود عرفاء می گویند در دین آن معدن اصلی دارد دهان باز می کند.

شهود هم به عمق اشیاء می رسد نه از راه آثار.

این تحلیل ها باعث می شود که در اصابه به واقع آن دو جلوترند در حل و کشف واقع.

متکلم اصلا این دغدغه فیلسوف را ندارد. متکلم گاهی نگاهش به متن دینی به دلیل روش غلطی که دارد، سبب شده است که متن دینی را این گونه نگاه نکند. چرا که مدار کلام اقناع است. لذا کلام نمی تواند خیلی در این صحنه ورود کند. مگر این که کلام فلسفی کامل شود و بشود فلسفه. ولی چون کلام به دنبال اقناع می گردد، نمی تواند در این صحنه ها ورود کند.

ولی راه فلسفه مدار واقع و رسیدن به واقع است. این دغدغه می خواهد او را واقع برساند، لذا همین سبب می شود که ببیند دین و عرفان نظری از خودش در رسیدن به واقع جلوتراند. لذا می شود فیلسوف از این دو منبع برای رسیدن به واقع استفاده کند.

مطلب سوم: بهره گیری (نه قابلیت) فیلسوف مسلمان از متن دینی

اولاً: قابل بهره گیری است.

ثانیاً: فیلسوف باید کنش های عقلی را مورد توجه قرار دهد و بر همان اساس عمل کند.

اگر چنین کند، پس بهره برداری فیلسوف از متن دینی به نحوی نیست که متن دینی را مثلاً به عنوان یک مقدمه در کار خود قرار دهد. چرا که باید روش همگانی و عقلی را طی کرد. باید با انواع کنش های عقلی پیش برود و راه برهان را باید طی کند. لذا از دین یا عرفان نظری به شکل فلسفی استفاده نمی کند. که ما باید وارد شویم و توضیح دهیم که چطور متن دینی و عرفان نظری به صورت روش عام مورد استفاده قرار می گیرند.

از آنجا که متن دینی نباید به شکل یک متن فلسفی مطرح شود، گرچه در دل خودش استدلالات فراوانی دارد. ما خیلی از معارف دینی داریم ولی تا قبل از این که تثبیت فلسفی نشد نمی تواند در فلسفه بیاید. قابل استفاده بود، مگر به نحوی که آن را فلسفی کنیم.

دین و عرفان نظری روش فیلسوف هست ولی نه روش خاص، بلکه روش عام. فیلسوف توجه دارد ولی آن را به صورت یک مقدمه قرار نمی دهد.

با توضیحی که گفتیم فیلسوف بهره می گیرد به عنوان یک روش، اگر کار فلسفی می کند همیشه به آیات و روایات و بیانات عرفاء توجه می کند. یک نوع متد و روش است. قابل توصیه به دیگران است. هر کسی که کار فلسفی می کند یک چشم در متون دینی و یک چشمک در متون عرفانی باید باشد، در کنار کار فلسفی. من باید از روش خاص خود بهره بگیرم این ها را وارد فلسفه کنم با روش فلسفی.

این روش عام است و مطلق است و مختص به یک علم نیست، بلکه روش اختصاصی فلسفه روش عقلی است. پس این کارها روش است ولی روش عام است نه روش خاص. یعنی جزء روش اختصاصی علم نیست ولی باید از آن بهره برد.

در علوم می شود از علوم دیگر بهره برد، ولی باید توجه کرد که ضوابط آن علم را مراعات کرد و دست برد نداشت.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۶ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۵ / ۲۳ ربيع الاول / شنبه

ضرورت استفاده از متون دینی در فلسفه به عنوان یک روش عام

این که از متون صدرا می خوانیم به این خاطر است که بعضی ها می گویند صدرا این حرف ها را نزده است بلکه شما به او نسبت می دهید، در حالی که خودش این بحث ها و تعابیر را دارد. گرچه ما هم خود این ها را قبول داریم و برای آن ها تحلیل داریم.

عرشیه ص ۲ (نرم افزار ص ۲۱۸)

« هذه قوایس مقتبسة من مشکاة النبوة و الولاية مستخرجة من ینابیع الكتاب و السنة من غیر أن تکتسب من مناولة الباحثین أو مزاولة صحبة المعلمین ذکرتها لتكون تبصرة للسلاک الناظرین و تذکرة للإخوان المؤمنین.»

اسفار ج ۹ ص ۱۷۹

صدرا همان اندازه که بحث توحید را مهم می داند، بحث معاد را هم مهم می داند. لذا به آن خیلی پرداخته است. لذا آن چه که در میراث فلسفی ما در باب معاد تا قبل از صدرا هست، خیلی کم و ناچیز است. لذا صدرا سعی کرده است خیلی به آن بپردازد.

« فصل (۱۱) فی التنبیه علی شرف علم المعاد و علو مکانه و سمو معرفة بعث الأرواح و الأجساد و عظم شأنها

اعلم أن هذه المسألة بما فيها من أحوال القبر و البعث و الحشر و النشر و الحساب - و الكتاب و المیزان و مواقف العرض و الصراط و الجنة و طبقاتها و أبوابها و النار و أبوابها و درکاتها هی رکن عظیم فی الإیمان و أصل کبیر فی الحکمة و العرفان و هی من أغمض العلوم و أطفها و أشرفها مرتبة و أرفعها منزلة و أسناها قدرا و أعلاها شأنًا - و أدقها سبیلًا و أخفها دلیلاً إلا علی ذی بصیرة ثاقبة و قلب منور بنور الله قل من اهتدی إليها من أكابر حکماء السابقین و اللاحقین و مشاهیر الفضلاء المتقدمین و المتأخرین فأكثر الفلاسفة و إن بلغوا جهدهم فی أحوال المبدأ من التوحید و التنزیه فی الذات و الصفات و سلب النقائص و التغيرات فی الأفعال و الآثار لکنهم قصرت أفكارهم عن درک منازل المعاد و مواقف الأشهاد لأنهم لم یقتبسوا أنوار

الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم عليه و على آله الصلاة الكبرى و التقديس الأشرف الأتم

الأوفى [که باید خیلی به دین توجه کرد. به نظرم در آن زمان توان فلسفی فهم از متون دینی آن زمان حاصل نشده بود.] - حتی أن رئیسهم اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي.»

تفسیر ج ۷ ص ۱۵۷

« فأنت أيها العالم - ما لم يكن علومك مقتبسة من مشكاة النبوة فليست بعالم بالحقيقة، بل بالتسمية المجازية، لدلالة قوله: وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ بحسب مفهوم العكس على ذلك فافهم.»

چگونه از متون دینی استفاده شود؟

حال مراد صدرا از استفاده از متون دینی است که این متن ها را در فلسفه بیاورید؟ خیر بلکه منظور این است که روی آن ها کار فلسفی انجام شود.

صدرا: من آیه را می فهمم آن گونه که یک محقق می فهمد به نحو حقیقی.

اسفار ج ۷ ص ۳۲۶

« و لا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة و الذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج و البراهين و التزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير و الله المعين»

اسفار ج ۱ ص ۱۱

نکته ای در مورد مقدمه ج ۱ اسفار:

مقدمه اسفار بسیار ممتع است که پشت صحنه صدرا آنجا روشن می شود تقریباً هرچه که تلقی او بوده است در این مقدمه آمده است.

«و ليعلم أن معرفة الله تعالى و علم المعاد و علم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته و تلقفا [تناول به سرعت بدون این که هیچ تحلیلی داشته باشد.] فإن المشغوف بالتقليد و المجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين و لا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة و اللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق و حقيقة الحقائق و لا ما هو طريق

تحریر الکلام و المجادلة فی تحسين المرام كما هو عادة المتکلم و ليس أيضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر و غاية أصحاب المباحثة و الفكر»

مشاعر ص ۵

« و علومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، و لا من التقليدات العامة، و لا من الأنظار الحکمية البحثية و المغالطات السفسطية، و لا من التخيلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله و سنة نبيه و أحاديث أهل بيت النبوة و الولاية و الحکمة - سلام الله عليه و عليهم أجمعين - و جعلت الرسالة منظوية على فاتحة و موقفين، و كل منهما مشتمل على مشاعر، و سميتها بها لمناسبة بين الفحوى و الظاهر، و العلى و السر.»

در مورد بحث بدهاء. اکثر آقايان در باب بدهاء تقليدا پذيرفته اند ولي همه آن ها تا رسيدند به بحث قضاء و قدر، گفتند جور در نمی آيد.

صدرا: در عين اين که تمام روايات را ظهورگيري کرد، که بدهاء را واقعا معنا کرد، در عين حال قضاء و قدر هيچ به هم نمی خورد.

می گوید: اين را اهل بيت ما گفتند و من می خواهم اين مسأله را آن گونه که ضوابط فلسفی اجازه می دهد حل کنم.

مجموعه رسائل ص ۳۰۰

« [۶۷]: تحقيق مسألة البدهاء التي نقلت الينا من ائمتنا المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، و كشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الاصول و القوانين.»

صدرا در عين حالی که کار فلسفی را جدی انجام می دهد، در عين حال می گوید که بايد به متون دينی اعتناء داشت.

صدرا: تمام آن چه که دين می گوید قائم مقام براهين رياضي است. يعنى: آن چه که دين می گوید قطعاً درست و مطابق با واقع است.

اسفار ج ۵ ص ۲۰۵

« و من لم يكن دينه دين الأنبياء ع فليس من الحكمة في شيء و لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق و الحكمة من أعظم المواهب و المنح الإلهية و أشرف الذخائر و السعادات للنفس الإنسانية و بها قيام العالم العلوي و ابتهاجات جميع الموجودات.»

اسفار ج ۹ ص ۱۶۷ و ۱۶۸

الصادره عن قائل مقدس عن شوب ... قام مقام البراهين الهندسيه

کسی که چنین هستی شناسی قدسی را قایل است، ولی آن را مقدمه فلسفه قرار نداده است. گرچه بعضی از معتقدین به دین این کار را می کنند و فکر می کنند که صدرا هم این کار را کرده است در حالی که چنین نیست.

بعدا عرض می کنم که چه خدمتی عقل و فلسفه می تواند به دین کند.

باید

تحقیق میان رشته ای بین فلسفه و معارف دین

این تحقیق میان رشته ای روش های متعددی دارد که الان در مورد فلسفه می خواهیم بگویم.

چند چیز سبب می شود تحقیقات میان رشته ای شکل بگیرد:

اولاً: رشته های سه گانه ای که گفتیم، هر سه مسایل واحد و افق واحد دارند. یعنی حوزه های بررسی شان یکسان است به این معنا که آن مقداری که فلسفه وارد شده است آن ها هم وارد شده اند.

ثانیاً: رشته های دیگر غیر از فلسفه مثل فلسفه دغدغه رسیدن به واقع را دارند و ناظر به واقع هستند. متن دینی و عرفان نظری هم ناظر به واقع است.

ثالثاً: فیلسوف مسلمان مثل صدرا، به این نتیجه رسیده است که این دو هستی شناسی که مثل فلسفه دغدغه رسیدن به واقع را دارند، در اصابه به واقع هم فوق فلسفه هستند. هستی شناسی قدسی در صدر قرار دارد بعد عرفان و بعد فلسفه.

پس مسأله واحد، دغدغه واحد و در اصابه به واقع جلوتر است. همین ها سبب می شود که فیلسوف به این ها توجه کند.

رابعاً: روش دین نبوت است و وحی او امامت. روش عرفان شهود است و کشف، روش فلسفه عقل است و برهان.

خامساً: از طرفی فلسفه هم باید از روش عقلی و کنش های عقلی استفاده کند.

پس این امور پنج گانه سبب می شود که فیلسوف به سراغ آن دو علم برود، ولی باید ناظر باشد که سر ریز کند در فلسفه. یعنی قابل بهره برداری است نه به معنای روش خاص علمی. هر علمی در عین حالی که روش خاص خود را دارد، می تواند به علوم دیگر سر بزند و از آن استفاده کند.

این می شود تحقیق میان رشته ای.

سوال: آیا طبق این معنا قابلیت تحقیق هست، یا لزوماً باید تحقیق کرد؟

تا کنون قابلیت تحقیق اثبات شد. ولی آیا ضرورت دارد این تحقیق و مراجعه به دین و عرفان نظری؟

چیزی هست که موجب ضرورت می شود. که اگر کسی متوجه باشد، اضطراب علمی دارد که باید برود به سمت آن ها.

یک دسته از مشکلات در کار عقلی فلسفی داریم که آن دسته از مشکلات ما را به این مراجعه می کشاند. لذا حتماً باید به عرفان نظری و متون دینی به عنوان هستی شناسی برتر رجوع کند.

مشکلات کار فلسفی عقلی:

۱- اسرار غامض. گرچه خود فیلسوف می تواند با شهود برسد ولی باز مشکل دارد و شاید نتواند حقیقت را درست درک کند.

۲- محدودیت عقل

۱- محدودیت های عقل. عقل بشری یک مشکلاتی دارد. بعضی از مطالب را ما لازمه اول و دوم و سومش را می دانیم ولی لازمه هزارمش را هم میدانیم؟ در حالی که از جهت فلسفی می دانیم که یک شیئی می تواند

بی نهایت لازمه داشته باشد. عقل بشری ما این توان را ندارد ولی اگر کسی عقل کل بشود می تواند یک حقیقت را با تمام لوازمش درک کند.

این قوت ها برای عقل ما نیست. لذا طاقت بشریت اندک است.

بنده خودم یکی از معیارهایم برای تشخیص فیلسوف قوی این است که تا چقدر در لوازم قولش جلو می رود.

۲- احتمال خطا. نه به این معنا که برهان خطاپذیر است بلکه برهان حجیت ذاتی دارد. بلکه مشکل سر مبرهن است که گهگاهی دقیقاً قواعد را پیاده نمی کند.

۳- به لحاظ بشری ما به صورت تدریجی به یک دسته از حقایق می رسیم. مثلاً یک بحثی که قرون متمادی در آن بحث کرده اند آن را خوب مطرح می شود. ولی یک بحثی که جدید مطرح می شود نمی توان آن را بسط دهد.

(بعضی ها هر وقت می بینند که یک چیزی وجود ندارد، می گویند: لقائل آن یقول که این وجود دارد و فیه آن یقال و یمكن أن یقول.... آن قدر ادامه می دهد تا آن مسأله واضح شود.

بعضی ها از آن تعبیر می کنند به «بلند فکر کردن» هر جا که چیزی وجود ندارد و محصولی وجود ندارد، می گویند آن قدر حرف بزنید تا مسأله واضح شود.)

تدریجیت سبب می شود که همه جوانب دست ما نیست. لذا عقل مقدمات لازم بحث را فراهم نکرده است.

حضرت آیت الله عابدی شاهرودی دیده ام در بعضی جاها اشاره کرده است. دو سه تا از این هایی که گفتیم را ایشان اشاره کرده است نمی دانم همه را گفته است یا خیر.

سه نوع محدودیت را ایشان مطرح کرده است.

عقل وقتی این محدودیت های خودش را می بیند و بعد می بیند که بعضی علوم پیش رفته اند، لذا یک دسته از حوزه های دیگری که به واقع پرداخته اند و بهتر هم پرداخته اند، پس همین ها هم باشند که کمک کنند به فیلسوف تا بهتر تحلیل کند و تفکر کند و جلو برود و استدلال کند.

لذا می‌گوییم این‌ها ضرورت دارد که فیلسوف به سراغ این دو علم برود.

با این محدودیت‌ها حتماً باید به دین به عنوان هستی‌شناسی قدسی توجه کرد.

اما این‌که به چه شیوه‌ای استفاده کند، این‌ها را باید توضیح دهیم.

نمونه‌هایی از استفاده از متن دینی

صدرا چند کار در مورد متن دینی کرده است:

من آیات و روایات را نگاه کردم به یک اندیشه دیگری رسیده‌ام که مرگ این است که هر انسانی باید این راه را برود. در مورد مرگ طبیعی در مقابل مرگی که اطباء گفته‌اند.

موت طبیعی تفسیر ج ۷ ص ۲۱۲

«استنبطنا من بعض الآیات»

اتحاد عاقل و معقول تفسیر ج ۲ ص ۳۶۰ و ۳۶۱

«استفدناها من القرآن و الحدیث»

حدوث عالم عرشیه ص ۱۴

«لاح لنا من عند الله لأجل التدبر فی بعض آیات کتابه العزیز»

بحث بداء را هم که عرض کردیم.

این‌که در ملائکه حرکت وجود دارد از بحث بداء استفاده کرده است.

حرکت جوهری، شعور موجودات،

معاد جسمانی ص ۲۹۰ مجموعه رسایل

یک دسته از اصول و امهاتی که در کار صدرا هست، اس و اساسش را از متون دینی گرفته است.

در این موضوع سه اندیشه وجود دارد که باید گفته شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۷ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۶ / ۲۴ ربیع الاول / یکشنبه

در مقام سوم مدخل برهان به مسأله مباحث روش عام و میان رشته ای رسیده بودیم.

عرض کردیم اساساً دین و عرفان به دلیل هستی شناسی برتری که دارد مورد توجه فیلسوفان به ویژه صدرا بوده است. به ویژه دین که هستی شناسی قدسی است.

با این توضیح نتیجه این می شود که در کارهای فلسفی باید از دین و معارف دینی و عرفان نظری بهره بگیریم. اما در عین حال بنامان این است که در فضای فلسفی کار فلسفی کنیم و از کنش های عقلی استفاده کنیم.

چون نوع بهره گیری به شکل خاصی است، از آن تعبیر به روش عام کردیم. باید آن ها را سرریز کند در کار فلسفی. آن را مال خود کند و فلسفیان آن ها را حل کند. التزام به قوانین داشته باشد.

صدرا خودش می گوید: ما مکاشفات عرفاء را آورده ایم و فلسفی کرده ایم.

در مورد متون دینی هم عباراتش را آوردیم که صدرا چنین کرده است.

کیفیت های بهره گیری از عرفان و دین

بهره گیری های متعددی می شود:

۱- مسأله سازی

مسائل متعددی داریم که در متون دینی و عرفان داریم که در فلسفه نبوده است. این ها کم کم سرریز می کند در فلسفه.

ملائکه بهم و مهیمه

مثلا در شریعت آمده است ملائکه بهم. ملائکه ای که محو حق اند که در متن دینی آمده است و عرفاء هم گفته اند ملائکه مهیمه هستند در عرض عقل اول.

فیلسوف می گوید این ملائکه چگونه ملائکه ای هستند؟ چطور با قاعده فلسفی الواحد می سازد؟

بحث بداء

این بحث در متون دینی آمده است و جزء مسلمات دین است. این را می خواهد در فلسفه بیاورد. اولین مشکلی که مواجه می شود این است که این بحث با قضاء و قدر سازگاری ندارد. از

شعور موجودات

این مسأله در متون دینی بوده است. در فضای بوعلی نگاه کنید چیزی به نام شعور موجودات نیست. به زحمت عشق موجودات را درست کرده است. در کار شیخ اشراق شعور جمادات مشکل است.

این مسأله با چند مسأله فلسفی گره خورده است. جماد است و ماده است و سطح ماده با علم جمع نمی شود. چطور شعور راه پیدا می کند؟

شیخ اشراق و بوعلی اوایل فلسفه خرده ریزهایی از متون دینی را دیده اند که ازدستشان در رفته است اما صدرا هیچ خرده ریزی در نرفته است. تنها چیزی که در کار صدرا ندیدم بحث رجعت است.

حدوث زمانی عالم

حدوث ذاتی مطرح بوده است. از طرفی در متون دینی هم داریم. اما حدوث زمانی متکلمین آن گونه که گفته اند فضا را به هم میزند. لذا باید فکری کرد؟ مشکل اراده متجدده و... را چه باید کرد.

این که حدوث ذاتی، حدوث دهری و حدوث زمانی به تقریر صدرا مطرح شده است برای حل متون دینی است.

میرداماد می گوید: این دسته از آیات حدوث ذاتی را می گوید و این دسته از آیات حدوث زمانی را می گوید.

این می شود مسأله سازی.

بستر سازی

متون دینی و عرفان نه تنها مسأله سازی کرده است بلکه بستر سازی کرده است.

مسأله سازی به صورت کلان می شود بسترسازی.

فلسفه اسلامی از همان آغازش که کار فارابی است، همه اش حول مباحث اصلی متن دینی است. از توحید و نبوت و معاد.

فلسفه اسلامی همه آنجاهایی که متون دینی حساس است، کارهای حساسش را آنجا انجام داده است.

به صورت استقرائی حجم عظیمی از کارهای فیلسوفان توحید است.

در باب معاد که صدرا آن را اندک می داند ولی از خود فارابی مطرح بوده است و خیلی از مباحث مطرح شده است اما صدرا همه آن ها را تکمیل کرد.

این می شود بسترسازی.

در مورد عرفان هم بسترسازی به این حجم نمی شود. عرفان بسترهایش را از دین گرفته است. اگر فضای فلسفی از بستر عرفان استفاده کند، می شود بستر ساز هم هست. اما عرفان و فلسفه هر دو به تبع متون دین و هستی شناسی قدسی هستند.

بعضی ها برای اثبات فلسفه اسلامی اینجور می گویند: همه این مباحثی که مطرح شده است در فضای دین است.

ج ۶ و ۷ اسفار در توحید است. اینقدر گسترده بحث کرده است. معلوم می شود که حجم عظیمی فراهم آمده است که صدرا این گونه بحث کرده است.

به چه دلیل مسأله را از دین می گیرد؟

به این دلیل که می دانیم آن ها واقع را رسیده اند و عین واقع است. لذا فیلسوف باید تلاش فلسفی کند و آن را حل کند. و بعدها تلاش می کنند تا بتوانند آن را فلسفیا حل کنند، ممکن است هم که نرسند مثلاً یک

فیلسوف مثل بوعلی بگوید من معاد جسمانی را که در متن دینی آمده است را نتوانستم تحلیل فلسفی کنم و برایش استدلال بیاورم. چرا که سبک او در قوه خیال به گونه ایست که اجازه نمی دهد.

این تعبد فیلسوف مسلمان است که می گوید: من می دانم چنین چیزی است و صادق مصدق گفته است.

۲- تصور صحیح

این بحث را در بحث روش اشراقی گفتیم. که در آنجا باید تلاش فیلسوفانه کند و بفهمد.

متن دینی سبب می شود تصور صحیح به دست بیاوریم

مثلا وحدت شخصیه: صدرا می گوید در متن دینی هست و عرفاء هم دیده اند. یک وجود بیش نیست ولی نافی کثرت هم نیست. در خود عرفان حضرات خمس مطرح است در کنار وحدت شخصی وجود. از یک طرف این همه اسماء و اعیان ثابت است در عین حال وحدت شخصیه.

در متن دینی اینما توگوا فثم وجه الله و هو الظاهر و... هست و از طرفی هم این همه آسمان و زمین.

معاد جسمانی

صحبت از این بحث در متن دینی خیلی آمده است. صحبت انتقال و رجعت است ولی با همین بدن؟ این چه بازگشتی است که وقتی از سوی خدا آمدیم جسمانی نبودیم و وقتی بر می گردیم چطور جسمانی هستیم؟

متن دینی می گوید آن چه از معاد جسمانی می گوید لا تعلمون است. صدرا: اگر مادی باشد تعلمون است. لذا این سبب می شود صدرا تحلیل ویژه ای از معاد جسمانی را ارائه دهد.

جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء

در متون دینی هست که شما تراب بودید و از طرفی هم می گوید شما در عوالم پیشین بودید. این باعث می شود یک تصویر جامع پیدا می کنند. بعضی ها می گویند نفس قدیم است، ولی صدرا می گوید نفس حادث است، و از طرفی هم کینونت پیشین هست.

بداء

در متن دینی آمده است. عرفاء یک لوح محو و اثبات درست می کنند. مراحل قضاء و قدری وجود دارد. لوح محفوظ، کتاب مبین، لوح محو و اثبات هست.

از طرفی در متن دینی هم هست.

بداء هم هست، لذا از کنار هم قرار دادن این ها سبب می شود ما بفهمیم که بداء مربوط می شود به لوح محو و اثبات.

اتحاد عاقل و معقول.

صدرا در دل این بحث چیزی را می فهمد به اسم حرکت جوهری. که یک نوع تبدیل هست به همراه یک نوع اتحاد. هم صیوررت وجودی هست و هم اتحاد.

این دسته از مسایل کمک می کند در کنار شهودی که خود صدرا داشت تا تصور صحیح از مسایل داشته باشد.

۳- استحصال حد وسط (استدلال)

در متن دینی گاهی استدلال هست، در عرفان هم هست.

مثلاً:

بداء

همین لوح محو و اثبات، نوع توضیحات جوربست که ملائکه عماله آسمان های هفتگانه یک نوع تغییر در آن ها راه دارد چون هویت نفسی دارد. این می شود حد وسط.

کثرت و وحدت

کثرت در متن دینی هست، که صفات متعددی برای حق هست. از طرفی هم حضرت صادق علیه السلام می فرماید: سمیع بأحدیه ذاته.

یا در جایی دارد سمیع کله، بصیر کله، قدره کله.

از دل این تعابیر استحصال حد وسط می شود.

موت طبیعی

یا در مورد موت طبیعی، صحبت از انتقال است. و اصلا احتیاجی به مرگ طبیعی ای که اطباء می کنند، نیست. فقط کافیتست بفهمیم یک نوع صیوررت وجودی به سوی حق دارد صورت می گیرد.

دقت شود: در همه این ها باید فهم عقلی باشد. از دست هر کسی بر نمی آید که موت طبیعی از دلی این متون دینی در می آید.

۴- میزان بودن متن دینی

بلکه بالاتر باید گفت: متن دینی میزان است.

میزان کاری را انجام می دهد. مثلا فیلسوف کاری را انجام می دهد و به الف می رسید مثلا، بعد می بیند که با متون دینی سازگاری ندارد. لذا آن را نمی پذیرد و تجدید نظر می کند.

معاد جسمانی را محال می دانست در رساله اضحویه در اوایل جوانی. بعد دید که متن دینی خیلی جدی می گوید. بعد در کتب متأخر تماما توضیح داده است همچون شفاء و اشارات و نجات. گفته است که صادق مصدق گفته است و من برای آن دلیل ندارم. و سعی کرد توضیح دهد و اگر بخواهد باشد این چنین می شود. بهشت و جهنم معنوی را درست کرد ولی صوری را نتوانست درست کند. فارابی معاد را پذیرفت، بهشت را تثبیت کرد ولی نتوانست جهنم را تثبیت کند. بوعلی گفت جهنم هست ولی بهشت و جهنم معنوی. شیخ اشراق صوری آن را هم اثبات کرد.

یکی از دلایل هجمه غزالی به فیلسوفان همین بحث بوعلی در رساله اضحویه بود. البته غزالی اواخر نظر بوعلی در اشارات و شفاء را پسندید.

این میزان بودن خیلی در فلسفه اسلامی اثر گذاشته است.

همین الان بعضی ها می گویند شعور موجوداتی که صدرا گفته است خیلی خوب است ولی گویا آن چیزی که متن دینی گفته است چیز دیگری دارد. لذا حرف دیگری هست که همان حرف عرفاء است و باید برای آن فکری کرد.

این کار باعث می شود که متن دینی به عنوان مقدمه فلسفی استفاده نشده است ولی در همه ساحت ها به عنوان یک میزان و الگو در صحنه حاضر است.

عرفان خیلی به متن دینی نزدیک شده است و تا حد نود در صد به دین رسیده است و سعی کرده است در حد همان ظهورگیری که در دین هست رسیده است. عرفان به میزان تطابقی که با دین دارد قابل استفاده است.

پس میزان اصلی ما دین است. آن مقداری که عرفان تطابق با دین دارد هم می تواند میزان قرار بگیرد.

ما به اسم تحقیقات میان رشته ای و روش عام گفتیم ولی این دیدگاه ما دو اندیشه رقیب دارد:

اندیشه گردآوری و داوری. (که در فضاهاى غربی وجود دارد ولی در فضاهاى اسلامی کسانی همچون آقای عبودیت هم می گویند. که خود ایشان می گوید از ژیلسون استفاده کرده ام.)

اندیشه تحقیقات میان رشته ای که آقای قراملکی مطرح کرده است به شکلی که بیان می کنیم. که بنده اسمش را می گذارم روش خاص البته ایشان نگفته است.

اندیشه سوم هم برای ماست که بین گردآوری و داوری و تحقیقات میان رشته ای به روش خاص قرار می گیرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۸ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۷ / ۲۵ ربیع الاول / دوشنبه

اندیشه های موجود در مورد ارتباط فلسفه با دین و عرفان

در بحث تحقیقات میان رشته ای و روش عام، عرض کردیم که چه چیزی باعث شده که صدرا به این شکل عمل کرده است. به دلیل این که راه دین را هستی شناسی قدسی میدانند. و آن چه در عرفان روی داده است به عنوان هستی شناسی برتر می داند اما به گونه ای که بتواند این ها را در فلسفه هزم کند.

بعد نحوه بهره گیری از این دو منبع در فلسفه را هم توضیح دادیم.

بعد از این تقریبا راه باز شد برای این بحث که این روشی که عرض کردیم، دو سه رقیب در این روش وجود دارد.

۱- اندیشه گردآوری و داوری

۲- اندیشه تحقیقات میان رشته ای خاص (آقای قراملکی)

۳- تبیین ما.

بعضی ها گفته اند کار صدرا التقات است، بعضی ها گفته اند فلسفه است و عرفان نیست، بعضی گفته اند عرفان است و فلسفه نیست.

۱- اندیشه گردآوری و داوری

این اندیشه ریشه دار است در بین علمای صدرایی.

که اصلش کار فلسفی است ولی می شود از دین استفاده کرد. ولی داوری را در فلسفه انجام می شود. این اندیشه ریشه غربی دارد که تعبیر به گردآوری و داوری بود که همین در فضای اسلامی مطرح شده است.

صدرا در مقام گردآوری از دین و عرفان و ازجای دیگر استفاده می کند. ولی در مقام داوری، فقط کار فلسفی و داوری است. ولی در مقام گردآوری

ریشه غربی در بحث های کوپرم این بود: یک دانشمند که دارد کار تجربی می کند، به لحاظ فرضیه ای که برایش پیش می آید، این فرضیه می تواند از هر جایی استفاده کند. حتی از خواب هم می تواند استفاده کند. به تعبیری در مقام فرضیه دانشمند تجربی می تواند زمینه مند باشد از دین و از هر چیزی.

اما در مقام داوری، آنجا که باید کار فنی علم تجربی صورت بگیرد، در این فضا دیگر زمینه مند نیست و فقط تجربی کار می کند.

ژیلسون در مورد روح فلسفه قرون وسطی دارد، آنجا فلسفه مسیحی و فلسفه ای که واقعا سبقه مسیحی دارد، که آیا دارد یا خیر و می شود یا خیر؟

بعد این اصطلاح در فضای اسلامی هم مطرح شده است. که صدرا در مقام گردآوری از دین استفاده کرده از عرفان استفاده کرده است. اما در مقام داوری کار عقلی کرده است.

این حرف یک زمینه درستی دارد، که در مقام داوری می خواهد یک چیزی را بگوید. ولی باید به یک چیز توجه شود: ما بعضی از مسایل را تکه تحلیل می کنیم، این تحلیل یک پایه هایی دارد.

اندیشه درستش این است که صدرا راه برهانی را طی می کند. اما تعبیر گردآوری و داوری لوازمی دارد که باید مواظبش بود.

اشکال اول

«روش شناسی و تعیین معرفتی فلسفه صدرا» از آقای قراملکی که بنیاد صدرا چاپ کرده است. که این دیدگاه را به عنوان دیدگاه پنجم ذکر می کند.

آقای قراملکی این اندیشه را نقل می کند، اما واقعیتش این اندیشه گردآوری و داوری که می گویند، در مسأله سازی و ابداع مسأله

گرچه این بزرگواری که این مسأله را مطرح کرده است گفته است که گاهی حد وسط را می آورد و گاهی حتی استدلال می آورد.

اما این تبیین نقص دارد.

چون ما گفتیم که صدرا در مقام گردآوری که از دین و عرفان استفاده کرده است، در مقام داوری اش هم تأثیر دارد. به صورت روش عام.

دین میزان است، می بیند که مطلبی را که خود رسیده یا دیگری رسیده است، اما چون با دین نمی سازد، نمی گوید: چون دین نمی گوید من به لحاظ تحلیل فلسفی آن را نمی پذیرم در حالی که هنوز تحلیل فلسفی نشده است.

دین و عرفان کشف حقیقت را دارند و اعتنای صدرا به این جهت است و تا می بیند با دین نمی سازد، یک تلاش دوباره انجام می دهد، در مقام داوری به صورت روش خاص نیست ولی به شکل روش عام هست. همیشه باید در کار فلسفی باشد و به آن توجه کنم.

این دیدگاهی که طرح شده است احساس می شود که در مقام گردآوری فقط در حد ذهنی و فرضی است. در حالی که این بزرگوار منظورش این نیست، بلکه دین و عرفان را هم در مقام گردآوری می داند در مقام داوری حاضر می داند، اما این ادبیات نقصان دارد.

اما حق این است که دین و عرفان هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری به درد ما می خورد. ادبیات گردآوری نمی تواند این که دین در همه صحنه ها حاضر است را برای ما تبیین کند و در بر بگیرد. گرچه تعبیر ایشان به داوری منظور به صورت روش خاص است. س دین و عرفان هم در مقام مساله سازی و استدلال و پس از استدلال حاضر است. یک نوع داوری دین حاضر است به صورت یک روش عام. خود این باعث می شود ما احساس کنیم این ادبیات ناکافی است.

در بیان یک پدیده این تبیین را کافی نمی دانم. ما عرضمان این است که یک جور دیگر تعبیر کنید. خود ایشان به عنوان میزان و استحصال حد وسط و... قبول دارد. باید این توضیح داده شود

اشکال دوم

که در بیانات آقای قراملکی و آن بزرگوار به چشم می آید این است که: بین روش اشراقی و آن استفاده صدرا و فیلسوف از عارفان را تفاوت نمی گذارند. بین شهود خود فیلسوف و عرفان نظری فرق نمی گذارند.

آن چه که شهود فیلسوف شد به عنوان روش خاص است. که عقل را برتر می کند و با پای خود می رود. کسی که این فضا را دارد همه را یک کاسه کرده است. در حالی که صدرا می گوید روش خاص فلسفی من که در فلسفه به کار می برم روش اشراقی است.

روش اشراقی به عنوان یک روش خاص است در برابر روش بحثی. این هم یک خلطی است که صورت گرفته است. لذا می گویند صدرا متبعش فقط برهان است و صحبت از کشف نیست.

در حالی که در کنارش هم گفته است إنما المتبع هو البرهان أو الكشف.

پس بین روش خاص علمی اشراقی و روش عام استفاده از متون عرفاء باید فرق گذاشت.

بنده خودم یک قاعده ای دارم به عنوان قاعده جمع: که شخص حرف را می خواست جوری بگوید اما تبیینش اینجور در آمده است.

ولی این را کجا می گوییم: در جایی که قراین وجود داشته باشد، می گوییم که منظورش این است و به حرف درست می کشانم.

ولی در مقام اصطلاح سازی و به کار بردن اصطلاح، باید مذاقه کرد.

به هر حال لفظ گردآوری جواب گوی این مضمون نیست. بلکه دین علاوه بر این که هم گردآوری می کنیم هم همیشه حاضر است و هم در استدلال و... هم حاضر است.

هیچ صحنه از صحنه های فلسفی نیست حتی داوری، که وحی حاضر باشد به عنوان کشف حقیقت به روش عام.

این باعث می شود که صدرا در جلو صحنه آیات و روایات را می آورد.

برویم جلوتر اشکالات خرده ریز دیگری داریم.

صدرا وحی را به عنوان یک کشف درست کاشف از حقیقت می داند.

۲- تحقیقات میان رشته ای (قراملکی)

نظریه هشتم در کتابشان.

ایشان می گوید که دین در فلسفه حاضر است به این صورت که به روش خاص در اصطلاح ماست.

چون یکی از اشکالاتی که بر نظریه پنجم گرفته است این است که: ما می دانیم که صدرا استفاده های فراوانی از آیات و روایات می کند به گونه ای توضیح می دهد که بهه عنوان مقدمه است. یا صدرا از شهود به عنوان مقدمه استفاده می کند. و این را هم توضیح نداده است که شهود خود یا شهود عرفاء منظور است.

این معنایش این است: خود گزاره های دینی و عرفانی به عنوان مقدمه است.

صدرا در کارهای میان رشته ای دو کار می کند: کار تلفیقی و کار دیالکتیکی.

در کار تلفیقی: گزاره هایی که از دین به دست آمده است، از عرفان نظری و فلسفه را به جان هم می اندازد و خرده گزاره هایی دارد که با هم ناسازگارند. خرده گزاره های مخالف را بر می دارد. اگر چند تقریر بشود کرد، تقریر مخالف را کنار می گذارد و تقریرهای موافق را انتخاب می کند.

کار دیالکتیکی: که با عرفاء می رود جلو جلو، بعد یک چالش ایجاد می کند و نظر آن ها را رد می کند و بعد یک نظر دیگری می دهد که بالاتر از آن است. و آورد به یک چیز جدید کشاند.

همه این ها را خوب نگاه کنید، می بینید که به عنوان روش خاص نگاه کرده است. که مستقیماً گزاره های دینی و عرفانی در فلسفه مقدمه قرار می گیرد و استفاده می شود.

هم در اشکال بر نظریه پنجم و هم توضیحاتش در نظریه هشتم جوری توضیح می دهد که تحقیقات میان رشته ای صدرا به گونه ایست که به عنوان مقدمه و به نحو روش خاص به کار می رود.

این که حصر گرایی بعضی دارند مضرّ به علم است و چرا در فلسفه چند علم نباشد.

اشکال

به نظرم این حرف ها با مبانی صدرا نمی سازد.

چه درباب متون دینی و چه درباب متون عرفانی، بارها گفته است: از باب تقلید صرف نیست، بلکه از باب التزام قوانین است. ما از این ها در کتبمان اصلاً استفاده نمی کنیم مستقیماً. ولی از یک جهت واقعاً دین و عرفان حاضر است.

که بعضی ها گفته اند که بحث های صدرا تبدیل به کلام شده است.

بعضی ها هم گفته اند اصلاً فلسفه صدرا عرفان است.

من می خواهم بگویم در فلسفه به صورت روش عام حاضر است. نه خاص. روش عام یعنی کشف حقیقت می کند لذا باید حاضر باشد و ناظر باشد، اما در عین این که حاضر است به شکل روش عام حاضر است.

اگر دقت کنید این بیان ما بین این دو اندیشه داوری گردآوری و تحقیقات میان رشته ای قراملکی قرار می گیرد.

اسفار ج ۷ ص ۳۲۶

« و لا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة و الذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج و البراهين و التزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير و الله المعين»

اسفار ج ۹ ص ۳۲۴

«من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموه عليه و أما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا و لا نذكره في كتبنا الحكمية.»

تعبیر «المتبع» را در آثار صدرا پیگیری کنیم، می بینیم که خیلی تعابیری دارد.

اسفار ج ۱ ص ۲۱۱

«و لم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف»

العرشیه ص ۲۸۶

«و اعلم أن المتبع في المعارف الإلهية هو البرهان أو المكاشفة بالعيان كما قال تعالى قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ* و قال تعالى و مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ و هذا البرهان نور يقذفه الله في قلب المؤمن تنتور به بصيرته فيرى الأشياء كما هي كما وقع في دعاء النبي (ص) لنفسه و لخواص أمته و أوليائه من قوله اللهم أرنا الأشياء كما هي»

نکته:

در بحث مقدمه، نفس الأمر و أصالت الوجود، باید خوب ایستاد، هر کدام حدود ۶ ماه. تا فیلسوف مسلمان جان بگیرد. چون قالب های ذهنی کل فلسفه را رنگ می زند. لذا باید عن تفصیل با آن برخورد کرد.

باید یک متن درسی داشته باشیم و با این متن درسی مطالب در ذهنمان باشد.

با این توضیحات می فهمیم تحقیقات میان رشته ای به روش عام.

خرده ریزها:

۱- با این توضیحات ما یک روش خاص داریم و یک روش عام.

۲- منابع علم، روش علم. سوال: متون دینی منابع علم است یا جزء روش است؟ عرفان نظری منابع است یا روش.

منبع یا روش بودن دین و عرفان نظری

منابع آن چیزی که در یک علم از آن استفاده می شود، چه اثباتا و چه سلبا، می شود منبع آن علم. لذا مثلا کلام منبع فلسفه است برای صدرا چه به صورت اثباتی که کم است و چه به صورت سلبی.

اما بحث ما روش بود. صحبت از منابع نبود.

خود متن دینی منبع است اما این که فیلسوفی می آید از متن دینی استفاده می کند یک روش است. که کشف حقیقت که دغدغه فیلسوف است وقتی به نحو وحی و شهود قلبی از سوی غیر فلسفه صورت گرفته و کشف واقع می کند فیلسوف می گوید در عین این که من روش خاص خودم را دارم باید نگاهم به آن منبع هم باشد که از دلش حد وسط، مسأله و... را به دست بیاورم.

پس نگاه ما به دین و عرفان نظری به عنوان یک روش است نه یک منبع صرف. بلکه در راه کشف حقیقت به عنوان یک روش عام می تواند باشد.

اما روش اشراقی صدرا یک روش خاص است. نه منبع.

دین و عرفان منبع است ولی به لحاظ روشی از آن استفاده می کنیم. فیلسوف می گوید: من کار خود را می کنم ولی همه اش به این دو نگاه می کنم.

نکته ۳: چگونگی استفاده از متن دینی به عنوان منبع به لحاظ روشی

به لحاظ روشی که می خواهیم از منبع دین به لحاظ روشی استفاده کنیم، در دین یکی بر می گردد به شیوه فهم متون دینی. دیگری بر می گردد به میزان حضور عقل در فهم متون دینی.

روش فهم متون دینی

یک روش فنی ظهور گیری دارد که او را بلکه بهترین و تنها شیوه درست در فهم معارف است. آهسته آهسته فیلسوفان ما به اینجا رسیدند. فیلسوفان اوایل برخی را به این روش و برخی را به روش تمثیلی حل می کردند. همین در میزان ج ۳ و در کل میزان آمده است. در مقدمه تفسیر صافی آمده است.

باید این شیوه ظهورگیری برای رفتن به سراغ فهم متون دینی، باید این راه را بدانیم.

صدرا: ما دو نوع تأویل داریم: تأویل خلاف ظاهر. که این را باید کنار گذاشت. تأویل به معنای ظهورگیری درست.

حال که گفتیم جهت روشی دارد استفاده از متن دینی.

میزان حضور عقل در فهم متون دینی

بحث روشی دیگری: میزان حضور عقل در فضای فهم متون دینی.

این را من توضیح نمی دهم. ولی در یک جلسه ای به سوالات پاسخ می دهم آن را خواهم گفت.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۴۹ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۸ / ۲۶ ربیع الاول / سه شنبه

اندیشه استاد قراملکی هم، بعضی از افراد حوزوی را دیدم که عنوان می داند که می شود مباحثی داشته باشیم که به عنوان مقدمه قرار بگیرد برای کارهای فلسفی. می توانیم آیات و روایات را مقدمه قرار بدهیم.

عرض کردیم: صدرا این تلقی را ندارد، مکرر هم در شیوه اش می بینیم.

چیزهایی که باعث این تلقی شده است: یکی این که می بینند که در جلو کار صدرا هست. و یکی هم این که ما معتقدیم شریعت واقع را آن گونه که هست مطرح می کند.

عرض کردیم که اگر بخواهیم به لحاظ روشی از دین و عرفان استفاده کنیم، دو امر مهم هست: یکی روش

فهم متون دینی

یکی هم میزان حضور عقل در فهم متون دینی.

هستی شناسی عرفانی، یک نوع هستی شناسی برتر است، ولی معصوم نیست. و آن را هستی شناسی قدسی تلقی نمی شود.

مثلا در شعور موجودات صدرا می گوید: عرفاء چنین گفته اند، ولی ما چنین نمی دانیم چرا که قصر دائم پیش می آید.

یا در اسماء در صقع ربوبی، در دیدگاه عرفاء که یک نحوه تنزل از مقام ذات است ولی می گوید به نظرم نباید چنین باشد. چون یک نحوه کثرت پیش می آید.

یا در مورد دوری بودن قوس صعود و نزول را از عرفاء می فهمد، ولی می گوید من به این صورت نمی دانم.

در مورد خلود در عذاب، که مکرر از ابن عربی استفاده کرده است، ولی در آخر عرشیه میگوید: هم به لحاظ شهود خودم و هم به لحاظ متن دینی من قبول ندارم.

گاهی می گوید: بیانات عرفاء یک نحوه نقص بیانی فنی دارد. یعنی در فلسفه نقص دارد.

تا به حال عنوان بحث روش عام و خاص را دادیم. اما با مذاقه می خواهیم توضیح دهیم.

تبیین دقیق روش خاص و روش عام

روش خاص

روش خاص هر علمی است. مثلا علوم تجربی روششان مشخص است. یعنی آن چه که باید در آن علم تثبیت کرد از راه تجربه است. در فلسفه روش عقلی برهانی به عنوان کنش های عقل است. حتی روش اشراقی هم چون خود شهود در مرحله عقل در کار فلسفی حاضر شده است. لذا می گوییم با پای خود می رود.

شاخصه روش خاص این است که: شخص از سر تحقیق به حسب رشته خاص خودش دارد کار می کند. با دلیل ویژه آن علم. یا می گویند درونی شده است و هضم شده است یا تعبیر شده است: عقل منور می شود به روش اشراقی، و عقل دارد کار می کند. در همه این ها به لحاظ فلسفی خود عقل دارد کار می کند و قوانین پابرجاست.

عقل با پای خود دارد پیش می رود.

روش عام

فیلسوف برای کشف حقیقت از هر راهی که بتواند کشف حقیقت کند استفاده می کند. ولی در صحنه علم از روش خاص استفاده می کند. به تعبیر دیگر: دو نحوه می تواند در فضای علم وارد شود: مثلا در فضای فلسفی من که می دانم دین هستی شناسی قدسی و عرفان هستی شناسی برتر است، می فهمم که حقیقت اینچنین است. این به عنوان اکتشاف حقیقت است نه به عنوان روش کشف حقیقت.

به تعبیر دیگر: فیلسوف برای رسیدن به حقیقت راه های متعدد دارد ولی به لحاظ فلسفی برای رسیدن به حقیقت یک راه بیشتر ندارد. آن هم در صورتی است که بداند یک دسته از علوم دیگر هم کشف حقیقت می کند تا از آن ها استفاده کند.

فیلسوف موقعی که بخواهد در فن خودش، برای رسیدن به حقیقت باید از راه فنی استفاده کند..

ما در فلسفه به دنبال رسیدن به واقع آن گونه که هست، از راه عقلی و برهان. یعنی طریق باید حکمی باشد که برهان است.

چه چیزی می تواند در صحنه علم فلسفه به عنوان فلسفه باشد؟ رسیدن به حقیقت از راه برهان.

فیلسوف برای رسیدن به حقیقت اگر قبول داشته باشد که یک دسته علوم دیگر است که کشف حقیقت می کند ولی من طریق البرهان نیست، ولی می داند که این ها به واقع می رسند. فیلسوف می خواهد کشف حقیقت کند، می تواند از راه دین و عرفان برسد.

اما در فلسفه باید از راه برهان استفاده کند.

کشف حقیقت از هر راهی بخواهد کند، می تواند از راه دین یا عرفان یا برهان کشف کند.

به تعبیر دیگر فیلسوف می خواهد هم به واقع برسد و هم من حیث الطریق برسد. اذعان می کند که راه های دیگری هست، ولی من حیث الطریق فقط راهش برهان است.

دین و عرفان به درد ما می خورد در راه کشف حقیقت، نه کشف حقیقت من حیث الطریق.

از این عنوان می‌دهیم به روش عام.

اما چون روش خاص کشف حقیقت من حیث الطريق است، نمی‌توان دین و عرفان را روش خاص دانست.

برای کشف حقیقت راه‌های متعددی داریم، متد عامی که به حقیقت می‌رسیم، راه وحی و عرفان در کنار فلسفی است.

این‌ها باعث می‌شود فیلسوف مسلمان به ویژه مثل صدرا، هر دو را آورده است جلوی صحنه. کتاب‌های فلسفی و تفسیری و حدیثی‌اش را ببینید، جلوی صحنه کلمات وحی و روایات و بزرگان عرفای ما هست. تا این را گفتیم معنایش این می‌شود که صدرا هر دو را جلوی صحنه آورده است. این جلوی صحنه بودن سبب شده است که بعضی اینطور استفاده کنند که او به عنوان مقدمه استفاده کرده است.

تحقیقات میان رشته‌ای

یا تحقیقات فلسفی.

پس هر دو در صحنه حاضر شد، یکی به عنوان روش عام و یکی به عنوان روش خاص و فلسفی.

عرفان نظری هستی‌شناسی شهودی است. حتی استدلال هم می‌کند، جزء کار نمی‌داند. کل فصوص ابن عربی را بگردید، ۱۰ تا استدلال هم نمی‌یابید.

این که بعضی می‌گویند: عرفان نظری یعنی شهودات را استدلالی کردن. که این طور نیست. یعنی کار عرفانی این چنین نیست.

پیشنهاد: جا دارد یک دوره مفتاح الغیب خوانده شود، همراه با استدلال. یعنی در عین کار عرفانی، سعی کنیم دو جنبه دیگر هم به آن بیافزاییم. چون اگر کسی عارف را از راه شهودش همراهی نکرد و مشارک در ذوق نشد، باید همراه او شود، که این از راه شریعت است یا از راه عقل و استدلال.

اصطلاح عرفان نظری: تقریباً مستحدث است. که یک بار به زحمت در یک متن آمده است. ولی قدماء از آن تعبیر می‌کنند به عرفان علمی یا حکمت عرفانی در مقابل عرفان عملی.

کار فیلسوف باید دین پیش رویش باشد. همان طور که عرفان باید باشد.

صدرا همیشه این کار را کرده است. ولی عجالتاً راهی که باید طی کرد این است.

پس وقتی می‌گوییم روش عام: یعنی مطلق روشی که برای کشف حقیقت، است. چون دین و عرفان هستی‌شناسی قدسی و برتر هستند می‌توان از آن‌ها استفاده کرد.

نسبت به فیلسوفان قبل، آنجا که استدلال است، که استدلال است.

چیز دیگر و حرف‌های دیگر،

نتیجه: در جلوی صحنه کار یک فیلسوف می‌تواند هم دین و عرفان حاضر شود به نحو تحقیقات میان رشته‌ای. یعنی برای کشف حقیقت به حوزه‌هایی که برای کشف حقیقت هستند هم سر می‌زنم.

پس دو کار را یک فیلسوف در جلوی کارش می‌آورد: ۱- این که آن علم را جلوی کارش دارد و به صورت فنی آن علم پیش می‌رود. ۲- این که از دین و عرفان به عنوان تحقیقات میان رشته‌ای و روش عام استفاده کند. یعنی برای این حقیقت چنین بیاناتی از شرع آمده است و عرفاء هم چنین گفته‌اند.

نکته:

یک مشاء رسمی داریم که بحثی صرف است.

یک مشاء داریم که اشراق را هم پذیرفته است.

من معتقدم بوعلی همه به عرفاء و دین سرزده است در حد خودش. حتی شیخ اشراق هم رفته است. نه فقط صدرا.

با این توضیح:

روش عام و تحقیقات میان رشته‌ای به نحو روش عام، تکمیل و متمم روش خاص است و همان است که می‌گفتیم باید باشد. یعنی ضرورتی که یک فیلسوف احساس می‌کند باید باشد.

نتیجه دیگر:

کسی معتقد است و دیده است و دین را قایل است و دارد استفاده می کند و ما در فلسفه اسلامی همه این ها را تثبیت می کنیم.

سوال: تمام روش عام را بردارید. فقط بحثی را شکل دهید. مثل کتاب نهاییه. که فقط مباحث بحثی را آورده است. به زحمت می توان آیه ای دید. وقتی کار را به شکل من حیث الطریق انجام دادید، این قابل عرضه به همگان هست؟

بله هست. حال چه از دین گرفته شده باشد یا از عرفان.

مثلاً: در کتاب نهاییه مساله ایست به نام «لا مؤثر فی الوجود الا الله» که اصلش توحید افعالی قرآنی است.

تحلیل اولش که غنی است، آیا استدلال دارد یا دارد جوری توجیه می کند.

ما می گوئیم استدلالش کامل است، شما می توانی ردش کنید.

کاری که باید کنیم این است که مذاقه های بحثی اش را هم خوش انجام دهیم.

صدرا گاهی آنقدر برایش حضور دارد و قلم سحاری دارد، و قلم سهل ممتنع است، یعنی خیلی آسان پیش رفته است و از طرفی ممتنع می نمایاند.

همه این ها قابل عرضه است به راحتی، چون به قلم صورت فنی است.

اما این به معنای این نیست که در دین یا عرفان ریشه ندارد.

باید در کار فلسفی به صورت فنی انجام شود، قابل عرضه است.

مثلاً شهید مطهری اتحاد عاقل و معقول صدرا را که به نظرم استدلالی تام است، شهید مطهری به صورت هشت مقدمه در آورد و بسطش داد. که این بحث ریشه در دین و عرفان دارد.

این را در بحث های تحقق فلسفه اسلامی مطرح کردیم.

مهم این است که محصولی که ایجاد می شود به لحاظ فلسفی درست باشد ولو این که آن چه که ما را به سمت چیزی کشاند، خواب بوده باشد.

من معتقدم: هیچ باکی نداریم: تحقیقات میان رشته ای می کنیم و کار فنی فلسفی هم انجام می دهیم و هر دو هم جلوی کار است.

الان یکی از چیزهایی که باعث شده سنت فلسفی ما در عقاید اسلامی خیلی پیشرفت کند، مثلا جوری توضیح می دهد که توحید ذاتی، صفاتی و افعالی را به راحتی اثبات می کند.

چرا این را تأکید می کنم:

چون اولاً بدانیم دو روش است یکی خاص و یکی عام. و هر دو هم جلوی صحنه باشد.

بنده اگر بخواهم در مورد جامعه شناسی و نحوه حقیقت جامعه چیزی بگویم می گویم از دین این گونه می فهمم، لذا این نظر را در مورد جامعه دارم. این هم استدلالش.

شخص ولو کافر هم باشد با یک نظریه ی مستدل وجود دارد که اگر قبول ندارد باید آن ها را رد کند.

دو سه مطلب دیگر باید از این بحث ها باید داشته باشیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۰ / ۱۲، ۱۱، ۱۳۹۲ / ۱ ربیع الثانی / شنبه

نکته

آن چه تقریباً از بحث ما به دست آمد از کار صدرا و تلقی اش تقریباً گفته شد ولی کمی توضیح می دهیم:

نبوت تکمیل و تمیم عقل است. و آن چه که نبی آورده است تکمیل و تمیم عقل است.

این به این خاطر است که گاهی هدایتگری دین برای خواص حذف می شود.

کار متن دینی هدایتگری عقل است چه خواص و چه عوام.

عقل خداداد گرچه حجت باطنی است ولی نبوت هم تمیم آن است.

دلایل این مسأله:

۱- عقل یک نوع قصوری در کار خودش می بیند که چهار نوع قصور گفته شد. خودش با پای خودش که می خواهد حل کند می بیند که محدود است و توان ندارد.

۲- منافاتی بین دین و عقل نیست. اگر بین این دو منافات باشد و قبول کنیم، عقل نمی تواند از دین استفاده کند.

نکته دیگری که هست این که در حکمت متعالیه اشاره کردم:

در ضمن این کاری که هدف هر دو هستی شناسی، هم دین می پذیرد که روش عقلانی حجت است و هم عقل می پذیرد که روش و حیانی حجت است.

دین راه عقل را باز می داند. اما اگر دین عقل را حجت نداند دیگر راهی باز نمی ماند. در متون دینی فرج ۵ المیزان آنجا که علامه بحث منطق را می کند، علامه توضیح داده است که دین روش عقلانی را می پذیرد.

اگر دین این را هم نمی پذیرفت، می توانیم بگوییم فی الجمله قبول دارد.

از طرفی هم عقل راه و حیانی را باز می داند و آن را می پذیرد.

سومین مسأله: دین چون هستی شناسی برتر است، متمم و هدایت گر عقل است.

این سه پذیرفته شود مبحث سرریز کردن دین در مباحث فلسفی است. که تبدلی حکمت نبویه به حکمت اسلامی است.

روش کار صدرا مبتنی بر این مسایل است:

دین عقل را می پذیرد، عدم منافات بین دین و عقل، سرریز دین در حکمت. تبدیل حکمت نبویه به حکمت اصطلاحی.

سرریز کردن حکمت نبویه در حکمت اصطلاحی یک روش است.

اگر یک جایی بحث روشی بود باید خرده ریزها را بیان کرد.

اندیشه ای که از دل این حرف در می آید: نبوت تمیم حکمت است. انبیاء سرآمد حکماء هستند، که از زبان عرفی استفاه می کنند نه زبان اصطلاحی. لذا باید از این سرآمد حکماء در حکمت استفاده کرد. که روش ویژه ایست که ما از آن تعبیر می کنیم به روش عام.

اسفار ج ۷ ص ۳۲۶

« قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد [پی بردن به حقیقت عالم] هی معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تارة بطريق الوحي و الرسالة فتسمى بالنبوة و تارة بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمة [روش کسب] و الولاية [روش سلوک]- و إنما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكيمة [منظور صدرا این است که: هم باید مجتهد در دین بود و هم مجتهد در فلسفه] و لا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكيمة مطلع على الأسرار النبوية [یعنی در هر دو باید مجتهد باشد. استاد: شیوه اجتهاد در متن دینی را هم بلد باشد. بنده خدایی در فضای احکام خیلی خوش صحبت می کرد ولی در مباحث معارف راجل بود. این آقا می گفت: چون در روایات آمده است: افضل الأعمال أحمرها، آن منافقی که دارد نماز را با کسالت می خواند، عملش برتر است از مؤمنی که دارد نماز می خواند! لازمه این حرف این است که: نماز منافق از نماز امیر المؤمنین علیه السلام برتر است.]»

شرح اصول کافی ج ۲ ص ۳۸۷ و ۳۸۸

ابتدا خطبه ای دارد و بابتی را دارد شروع می کند. که توضیحی داده در مورد بندگان خالصی که مقتبس از نور ولایت اند.

«و ادركوا ببصائرهم انوار الكتاب المستبين و الاخبار الاولياء المعصومين، و اطعوا بضمائرهم على طرق التلفيق بين مقتضى الشرائع و موجبات العقول، و تحققوا ان لا معاندة بين الشرع المنقول و الحق المعقول... [ص ۳۸۸] فليت شعري كيف يفرع الى العقل حين يعتريه العي و الحصر، او لا يعلم ان حظي [بهره] العقل

۱ (۲) رجل حظي، اذا كان ذا حظوة و منزلة. خطوة-م.

قبل ان يهتدى بنور الشريعة قاصرة و ان مجاله ضيق مختصر، هيهات هيهات! خاب على القطع و البتات، و تعلق باديان الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع و العقل هذا الشتات.»

مفاتيح الغيب ص ٤٩٠ تا ٤٩٢

كه الان از ص ٤٩١ متنى خواننده مى شود:

« فقالوا عندنا قد ثبت بالدليل أن الله فيضا إلهيا يجوز أن يمنحه بعض عباده كما أفاض ذلك على بعض الأرواح الفلكية و هذه العقول فما بقى نظر إلا فى صدق هذا المدعى أو كذبه و لا نقدم على شىء من هذين الحكمين بغير دليل فإنه سوء أدب مع علمنا فقالوا هل لك دليل على صدق ما تدعيه فجاءهم بالدلائل فنظروا فى أدلته فعملوا... فعملوا أن الرجل من الفيض الإلهي عنده ما هو وراء طور عقلمهم و أن الله قد أعطاه من العلم ما لم يعطهم فقالوا بفضلهم و منه و تقدمه عليهم و آمنوا و صدقوه و اتبعوا نوره فعين لهم الأفعال المقربة إلى الله و علمهم بما خلق الله من الممكنات فيما غاب عنهم و ما يكون منه تعالى فيهم فى المستقبل من البعث و النشر و الحشر و الجنة و النار فقبلوا ما أعلمهم به من الغيوب و آمنوا به و ما عاند أحد منهم إلا من لم ينصح نفسه فى علمه و اتبع هواه و طلب الرئاسة على أبناء جنسه و جهل نفسه و ربه فعلمت العقلاء عند ذلك أن بعثة الرسول لتتميم ما قاله العقول من العلم بالله و باليوم الآخر و معرفة النفس و معرفة الرب و لا نعى بالعلاء المتكلمين اليوم و إنما نعى بهم من كان على طريقة العقلاء العلماء من الشغل بنفسه و الرياضات و المجاهدات البصير بحقائق الدنيا و فنائها العالم بدقائق أحوال النفس و صحتها و سقمها بالأخلاق الحسنة و الرذيلة و التهيؤ لواردات ما يأتيهم عند صفاء قلوبهم من العالم العلوى فأولئك هم المرادون من العقلاء.»

اسفار ج ٨ ص ٣٠٣

« فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان فى هذه المسألة كما فى سائر الحكميات و حاشى الشريعة الحقبة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.»

اين مطالب در مورد دين است و در مورد عرفان چيزى فعلا نمى گويم كه قبلا توضيح دادم.

١ (٣) البتة: اسم المرة من بت و بتة و بتاتا: قطعاً و بدون رجعة و لا عود.

٢ (٤) باذيال - م.

این مطالب سبب برآوردن این اندیشه در کار صدرا شده است که: «عرفان و برهان و قرآن از هم جدایی ندارند.»

من معتقدم: پیش از صدرا فلسفه اسلامی از آغاز این اندیشه درش بوده است. در بوعلی هم بوده است هم حضور دین و هم حضور عرفان. حتی بوعلی گفته است که عرفان شعریات و ذوقیات است ولی در نهایت و در بحث های نهایی اش تن داده است به عرفان. در سه نمط آخر اشارات کسی بخواند می فهمد که در کار بوعلی رگه های عرفانی هست. در رساله طیر، عشق، قصیده عینیه، در حی بن یقظان و... از آثارش فهمیده می شود.

خودش می گوید تمام کتاب هایی که من به مشاء نوشته ام فلسفه مشرقیه دارم. حتی گفته است در شفاء هم حرف های نهایی ام را زده ام و اهل دقت می فهمند.

در کارهای بوعلی توضیح دادم که خودش مثلا گفته است که برهان صدیقین را من از دین استفاده کرده ام. در کار شیخ اشراق هم استفاده از دین و عرفان چقدر است. در شرح حکمت اشراق و همچنین مباحث حکمت متعالیه توضیح دادیم که شیخ اشراق چقدر از متون دینی استفاده کرده است. فقط به صدرا که می رسیم تقریبا این کارها محصول داده است.

آدم احساس می کند که به خرده ریزها هم پرداخته است. خیلی از چیزهایی که در فلسفه نیامده بود مثل معاد جسمانی و بداء و رجعت (ج ۵ تفسیر ص ۷۵ و ۷۶) و... پرداخته است.

این همه گسترده که شد، باعث شد به راحتی آدم بگوید: قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.

قبل از این بحث تسبیح موجودات، بداء، رجعت، کینونت پیشین و... را تحلیل نداشتیم ولی در کار صدرا این کارها شده است. چرا این اندیشه قوت می گیرد؟ به خاطر این تلاش های صدرا.

حتی در عرفان نظری هم: اکثرش آورده است در کار صدرا و استفاده شده است. صدرا آورده است به روش عام رویش کار فلسفی کرده است و به روش خاص آن را درونی کرده است بحث وحدت شخصیه، اسماء الهی، نفس رحمانی، ملائکه و... از عرفان آورده است.

این اندیشه قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند در کار صدرا آن چه که به لحاظ تحلیل و مبانی نیاز بوده است فراهم کرده است و بعد آن را جلوی صحنه آورده است.

چه چیزهایی در کار صدراست که اینچنین شده است:

-به لحاظ دینی به روش فهم متون دینی به اینجایی که صدرا رسیده است، دیگران تا قبل از او نرسیده بودند.

-به لحاظ غور در متون دینی و پرداختن به جزئیات به همه پرداخته است. اصول کافی و تفسیر را از اول شروع کرد و به تمام آیات و روایات در همان مقداری که رسیده است پرداخته است و از روایتی نگذشته است. اسرار الآیات و مفاتیح الغیب خیلی مشکلات را حل می کند.

بعد از صدرا:

دیگران به خرده ریز خرده ریزش پرداخته اند. در مورد رجعت که صدرا پرداخته است، ملاعلی نوری چندین تفسیر دقیق ارائه کرده است که کافرین چگونه می آیند.

علامه طباطبایی هم همچین.

کار علامه در میزان را کم نشمرید. بسیار گسترده است. حتی در آیات یک نحوه صحبت از شعور موجودات و تکلیف است حتی آن را هم بررسی می کند.

این نشان می دهد که خیلی دارد گسترده می شود.

هم به لحاظ عمق غوری که صدرا کرده است در متون دینی و هم به لحاظ روش.

در فضای عرفانی: هم به لحاظ عمق شهود صدرا (که خودش می گوید تمام آن چه در اسفار آورده ام شهود کرده ام و بالاتر از آن را هم شهود کرده ام.) هم به لحاظ عمق غور در کار عرفاء که خیلی از متن هایشان را کار کرده است.

و به لحاظ قوت استدلال هم به نظرم کار صدرا خیلی جلو رفته است که بر می گردد به قوت شهود.

و یکی هم دستگاه وجودی که درست کرده است.

مسأله دیگری دارد: تحلیل مبانی روشی کار صدرا. که این ها را تقریباً نشان دادم.

که این اندیشه سبب می شود که بهتر اندیشه قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، جان بگیرد.

ما باید چه کنیم:

باید این دایره را داغ تر کنیم. یعنی بیش از پیش تحقیقات میان رشته ای انجام شود و سر ریز کند در کار فلسفی.

جاهایی را سراغ داریم که فلسفه به لحاظ عرفانی می توانست جلوتر برود یا در فضای متن دینی جلوتر برود.

ما کسانی را داریم که می گویند: ما هنوز قانع نمی شویم در بحث شعور موجودات به کار صدرا قانع شویم و به لحاظ متون دینی جلوتر برویم.

یا در کار عرفانی تحلیل صدرا از وحدت شخصیه و اطلاق مقسمی را بعضی کافی نمی دانند.

با این توضیحات

مسأله تعاضد این سه حوزه در سنت فلسفه اسلامی

این تعاضد در سنت اسلامی، عجیب موجب گسترش فلسفه اسلامی شد و ساحت های غامض هستی را در نوردید. ما در سنت فلسفه اسلامی چیزی داریم که در فلسفه غرب چه در قرون وسطی و بعد از آن چنین چیزهایی یافت نمی شود. فلسفه قرون وسطی در حد بوعلی ایستاده است.

حتی در اصالت الوجود تازه دارند لب تر می کنند. آن هم با چه زحمتی، مثل ژیلسون.

بله در سنت غربی عارفانی داریم که برای خود این حرف ها را دارند ولی این که سرریز کند در کار فلسفی، ندارند.

ولی فیلسوفانی که این کارها را داشته باشند که سرریز عرفان در فلسفه را انجام داده باشند نیستند. اکهارت کار عرفانی فلسفی کرده است ولی آنی نشده که در سنت اسلامی بوده است.

این تعاضد سبب شد که فیلسوفان ما تعبد محض، حالات معنوی خوش و کار فلسفی قوی داشتند.

ملا علی نوری، علامه طباطبایی، امام خمینی

یک استحکام و عقلانیت شدید و از آن طرف سراسر معنویت شدید و بلکه سبب می شود به یک سلوک و عارف شدن. چیز عجیبی است که سنت صدرایی دم به دم دارد عارف تحویل می دهد.

از طرف دیگر خضوع محض نسبت به شریعت.

فیلسوف مسلمان احساس می کند که یک ذره از احکام شریعت دور شود از خدا دور شده است.

این کم نعمتی نیست و ما در آن نفس می کشیم و متوجه نیستیم که چه نعمتی داریم.

آدم یک سری به غرب بزند

اما در سنت غربی

یک دوره قرون وسطی دارند که تقریباً این حال و هوا بود.

در دوره مثلاً بعد از دکارت و هیوم و کانت، یک نوع گسستگی بین عقل و دین جدی است. بلکه تا جایی جلو رفتند که تقریباً چهره قالب می شود علوم تجربی. حتی بین علوم تجربی و عقل هم ایجاد کردند. ولی عملاً معنایش این بود که فلسفه را بگذارید کنار. پوزیتیویست ها به اینجا کشیده شدند. حتی علوم تجربی اش از زیر پر فلسفه در رفتند. بی اعتماد به دین و فلسفه و اخلاق. البته برخی از آن ها.

در فلسفه غرب تا کنون، حتی اگر رنگ و بوی مسیحیت در کارشان هست به گونه ایست که دین از عقل و عرفان جدا می شود.

خود ویتکنشتاین متقدم، که وقتی برای ما می گفت، گزارش شده است که ما می دیدم که دارد برای ما می گوید ولی یک اندوه در چهره اش می دیدیم.

این گونه مشکلات را در اکثر فیلسوفانشان می بینیم. که حتی اکثر آن هایی که اگزیستانسیالیست ها که متدین هستند این مشکلات را دارند.

اما در سنت ما فلسفه به مدد عرفان و بالاتر از آن دین، به خیلی از ساحت ها دست پیدا کرده است و استفاده کرده است.

واقعیتش ما یک چیزی داریم که الان گوهره انقلاب اسلامی است. که حتی ما خودمان نسبت به آن تحلیل نداریم.

هنوز بعضی بحث می کنند که این انقلابی که امام کرد فقط فقه است و ربطی به فلسفه و عرفان امام ندارد؟
بنده عرضم این است که بین فقه و اصول و فلسفه و عرفان و تفسیر امام گره خورده است.

این جوهر اندیشه انقلاب ماست.

در پیام ما به غرب اگر بخواهد برسد یا به اهل سنت بخواهد برسد، باید این گونه برسد. کاری نکنیم که معنویت را پایین بیاوریم و فقط فقه برده شود. یا فقه پایین آورده شود و معنویت ارائه شود.

در فرهیختگان ما احتیاج است که اصل انقلاب ما جوهره اش چیست؟

کاری را آقای خسروپناه ارائه کرده اند در مورد جریان های فرهنگی، تک تک مکاتبی که وجود دارد، گفته است، بعد سنت امام را خواست توضیح دهد ببینید که چه چیزهایی در کار امام هست.

بزرگان الان ما که به عنوان نظریه پرداز هستند از بزرگان نسل صدرایی هستند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۱ / ۱۳، ۱۱، ۱۳۹۲ / ۲ ربیع الثانی / یکشنبه

به بحث تعاضد عرفان و قرآن و برهان رسیده بودیم. عجالتا این سنت فلسفی ما در طی طریقتش به جایی رسید که تقریباً در هوای بسیار مطبوع و دلنشینی حرکت می کنند و احساس می کنند که جمع سالمی کرده اند بین شریعت و عرفان و برهان.

دو نکته در مورد تلفیق قرآن و عرفان و برهان:

عقل دوره اسلامی

هر فیلسوفی که نگاه می‌کنیم در حقیقت یک عقل است که دارد کار می‌کند. یک قوه عاقله در انسان است که بر اساس آن انسان دارد کار فلسفی می‌کند از یک جهت یک حقیقت خداداد است ولی چیزی که هست این که هر یک از این عقل‌ها بر اساس نتایجی که به دست می‌آورد آهسته آهسته به سمت و سوی می‌رود به گونه‌ای که تبدیل می‌شود به این که آدم احساس می‌کند

هر کسی با نتایجی که می‌رسد به آن عقل حرکت می‌کنند. مثلاً کسی که بگوید نمی‌شود استدلال کرد، در اینجا یک راه بر عقل بسته شده است.

از این تعبیر می‌کنم به تعیین بخشی عقل به خود.

که عقل با پای خود و تبیین‌های خود و تحلیل‌های خود، خودش را تعیین می‌دهد. وقتی عقل یک محدوده‌ای برای خودش مشخص می‌کند این را می‌گویند تعیین بخشی عقل.

معنایش این نیست که هر عقلی هر راهی را باز کند این می‌شود تعیین بخشی.

طوری که ممکن است که یک عقلی بگوید همه راه‌ها برایمان باز است.

در تعیین بخشی عمدتاً به تعیین بخشی روشی و برخی مواردی که اثر دارد در طی طریقتش به آن‌ها می‌پردازیم.

اگر فرصت کردیم پایان مدخل به طور مفصل مباحث تعیین بخشی عقل را طرح می‌کنیم.

آن دسته اصول و قواعدی که عقل آن را می‌پذیرد و بر اساس آن خودش را قبول دارد.

برخی از متکلمان مثل ابن تیمیه و... بودند که عقل را قبول نداشتند. محل بحثمان اینجا نیست.

به نظرم در کار فیلسوفان اسلامی کار برهانی به جد هست و حاضر است. حتی در کار شیخ اشراق هم هست و پررنگ است و از آن چیزی کم نکرده است، بلکه تحلیل‌های خاصی دارد و در کنارش یک راه دیگری را مهم‌تر جلوه داده است.

یک چیز دیگری که در فیلسوفان اسلامی مشاهده می کنیم، حضور شهود است و مباحث عارفان در کار فلسفی شان هست. این حتی در بوعلی هم حاضر است. ولی کم. سه نمط آخر اشارات کاری کرده است که هر فرهیخته اسلامی را کشانده است به سمت شهود.

فخر رازی که این همه اشکالات گرفته است ولی به اینجاها که رسید خیلی همراهی کرده است.

این در سنت اسلامی از بوعلی هست.

بعد شیخ اشراق، خواجه نصیر، میر داماد تا رسید به صدرا.

در کل سنت اسلامی هست، ولی درجه اش فرق دارد. در بوعلی آهسته آهسته دارد می آید و تکه پاره های عرفانی مثل فناء می آید.

در کار شیخ اشراق، روش به صورت فنی تر و قوی تر طرح شده است. علم النفس اشراقی مطرح شده است و نکات عرفاء هم در کارشان آمده است.

در کار صدرا هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ روشی، نزدیک شده است.

و عجیب هم هست که این تمایل را نشان می دهند و از عارفان اسم می برند. نه این که چیزی است که روش اشراقی برای خودشان هست.

سومین چیزی که بسیار جدی است خود شریعت است.

فیلسوفان ما در حکمت عملی و در بسیاری از مباحث اخلاقی، از شریعت استفاده کرده اند ولی چون بحث ما الان حکمت نظری است ناظر به معارف دین هستیم.

در کار بوعلی چقدر مطالب از معارف دین حل شده است. در کار شیخ اشراق همه این ها حاضر شده است با نکاتی اضافه تر.

در کار صدرا دیگر آن قدر هست، که دارد بی حد و حصر می شود از جزئیات معارفی شریعت. این بحث هایی که نوعاً مباحث فرامرزی ذهن بود. به ذهن می زد که به لحاظ فلسفی معاد جسمانی یا بداء یا معراج جسمانی یا آسمان های سبعة قابل حل نیست.

صدرا به خرده ریزها فراوان پرداخته است.

به لحاظ استقرار تحلیلی تاریخی انسان نگاه کند آثار را به مرور حضور شریعت در فلسفه شدت پیدا می کند.

عقل دوره اسلامی گشوده نسبت به شهود و نسبت به عقل است. این را به جد در کار فیلسوفان می بینیم. این ریشه هم دارد. در چند چیز،

به نظرم همین عقل که دارد آهسته آهسته به صورت چرخه فهم قوت می گیرد، ابتدا فی الجمله دین را اثبات کرده است، وحی و نبوت را اثبات کرده است. خود وحی این ها را برده است به دامن شهود و عقل.

یکی از دلایلی که باعث شد عقل دوره اسلامی اینچنین شکل بگیرد، برداشتی است که فیلسوف مسلمان اولاً رفته به سراغ وحی، و دیده است که دین و وحی عقل را پذیرفته است، لذا رفته است به سراغ عقل. همچنین نسبت به شهود.

این ها را خلاصه می گویم و گرنه جا دارد که به صورت مفصل بایستیم.

بیان علامه طباطبایی در **المیزان و علی و الفلسفه الالهیه** و استاد جوادی املی در **الفلسفه و علی بن موسی الرضا علیهم السلام**، حول این مسأله است که آیا دین راه برهان را می پذیرد یا خیر؟

حتی غزالی که شمشیر را از رو بسته است که ریشه فلسفه را بزند، اعتراف کرده است که راه منطق باز است و قرآن بر اساس منطق است و...

فخر رازی اصل برهان را پذیرفته است.

این بیان شرعی را ببینید: «لشهادة العقول ان كل صفة غير الموصوف»

اصل عدم تناقض هم صریحاً در بیان امام معصوم آمده است که بین ... منزلتی است.

شدیدا در ادبیات دینی و اهلبیتی مسأله عقل حاضر است.

عجالتاً فیلسوف مسلمان در متون دینی مسأله شهود و حجیت شهود و علمیت و معرفت زایی شهود را می یابد.

لذا در چرخه فهمش جا را باید برای بسیاری از عرفاء و شهود باز کند.

از خود بوعلی گرفته تاکنون.

این عقل دوره اسلامی یک دلیلش به برکت شریعت است. که در بیان خود فیلسوفان هم آمده است.

یک دلیل دیگر تمایل به شهود فیلسوفان

این که عرفای زمان خود را هم دیده اند و به قوت کارشان پی برده اند. حتی بعضی گفته اند که منظورش «ممن لم یجازف فی قوله» را که خواجه گفته است: فارابی؛ بلکه به نظرم از فارابی نیست، کل آثار فارابی گشته شده او چنین چیزی نبوده است، بلکه منظور بوعلی بعضی از عارفان است و همین را شیخ اشراق دیده است، و تحلیل های خاصی داشته است.

یک دلیل شریعت و یک دلیل ارتباط هاست و یک دلیل هم متونست که از یونان رسید.

اثولوجیا را از ارسطو دانستند و این باعث شد که یک تمایل ایجاد شده است و تحقیقاتی صورت گرفته است نسبت به این متن ها. بوعلی خودش تحقیقاتی انجام داده است. که در حکمت اشراق توضیح داده ام که این دو خطی که بوعلی نوشته است به خاطر تاثیری است که از اثولوجیا گرفته است.

که به مرور این ها سبب شده است که عقل قوت پیدا کند تا در شخصیتی مثل صدرا بروز پیدا کند.

عقل پوزیتویستی گشوده نسبت به شهود تجربه حسی است ولی عقل دوره اسلامی گشوده به شریعت و شهود قلبی است.

ابن عربی می گوید: این همه چیزهایی که فیلسوفان در مورد علیت می گویند در مورد اسم الله است نه درباره ذات الهی. یا این برهان های صدیقی که فیلسوفان یا بوعلی گفته است همه این ها از راه ذات نیست بلکه از راه اسم الله است.

این عقل دوره اسلامی است که در عین حال از جهت عقلی هیچ چیزی را فروگذار نکرده است.

۱ - «ممن لا یجازف فیما یقول» - و أظنه یرید الفارابی قال قولاً ممکناً». شرح اشارات ج ۳ ص ۳۵۵.

ارسطویی که معمولا معرفی می شود این است که راهی برای شهود باز نکرده است، و فقط بر حسب برهان و استدلال پیش رفته است. این یک نوع تعیین است که داده است.

کانت می گوید در مورد ماوراء الطبیعه نمی توان بحث کرد، چرا که چیزی نمی فهمیم. این یک نوع تعیین است.

ویتکنشتاین با کاری کرده است گفته است راه عقل و شهود و اخلاق بسته است. این یک تعیین است.

هر عقلی در کاری که می کند و اصول و قواعدی که پی می گذارد، به خودش تعیین می دهد چه اسلامی باشد و چه غیر اسلامی.

خرده ریزهایی که می خواستیم بگوییم:

تذکری در مورد اهمیت فلوطین و کتاب اثولوجیا برای صدرا

صدرا خیلی اعتنا میکند به راه عارفان. یکی از افراد دیگری هست که در سنت دیگری است و آن را از عرفاء می داند و به آن توجه می کند و آن فلوطین است گرچه صدرا او را ارسطو تعبیر می کند. اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری، عقل کل الاشیاء را می بیند. بسیاری از اسرار نهایی را که خودش رسیده است در آن می بیند. و فلوطین را جزء عرفای نهایی می داند.

اسفار ج ۹ ص ۱۰۸

«و منها كيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن و هي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه و شدة فهمه و لطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لأنني لست بمسئول عنه حين الجواب.

و اعلم أن هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرية و معاینات وجودية و لا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية - و أحكام المفهومات الذاتية و العرضية و هذه المكاشفات و المشاهدات لا تحصل إلا برياضات و مجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق و انقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطلة و ترفعاتها الوهمية و أمانيتها الكاذبة

و أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم مما يدل على قوة كشفه و نور باطنه و قرب منزلته عند الله [این درست است و شاگردش می گوید: چهاربار حالت فنائی به او دست داده است و بحث های وحدت شخصیه اش در دوره فلسفه اسلامی نیامده است.] و أنه من الأولياء الكاملين و [با توجه به این که صدرا فکر می کند که او ارسطو است و به همراه اسکندر آمده است برای حکومت داری] لعل اشتغاله بأمور الدنيا و تدبير الخلق و إصلاح العباد و تعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و المجاهدات و بعد أن كملت نفسه و تمت ذاته و صار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين و تکمیل النشاطین. فاشتغل بتعليم الخلق و تهذيبهم و إرشادهم سبيل الرشاد تقربا إلى رب العباد.

و أما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج- و العجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة و الأحكام الشاملة تبدد ذهنه و ظهر منه العجز و ذلك في كثير من المواضع.»

صدرا با فلوطین و کتابش گاهی اوج می گیرد.

فلسفه اسلامی و اسلامیت فلسفه مسأله بعدی است که باید به آن ها پردازیم.

بوعلی تمام علوم زمان خودش را در فلسفه ریخته است و الان هم باید اینچور شود. در بحث نفس باید مباحث فیزیکی و ... انجام شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۲ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۱۴ / ۳ ربیع الثانی / دو شنبه

در روش عام توضیح دادیم که چگونه دین و عرفان نظری در کار فیلسوف حاضر می شود و چرا این قدر اهمیت دارد. یک دسته از مباحث موردنظر را داشتیم توضیح می دادیم.

توضیحاتی را در مورد عقل دوره اسلامی توضیح دادیم.

المیزان ج ۵ ص ۲۵۴ و ۲۵۵

در همین زمینه یک بحثیست که مفید به حال اینجاست. المیزان ج ۵ ص ۲۵۴ و ۲۵۵ و به ویژه ص ۲۷۰ که مفید است برای این بحث.

که بحث تفکر را مطرح کرده است و ایرادات مکتب تفکیک را مطرح کرده است. که عبارات مکتب تفکیک را بعینه آورده است.

به نظرم این چند صفحه را هر طلبه ای باید بخواند و مباحثه کند.

اسلامیت فلسفه و فلسفه اسلامی

اندیشه ای که اخیرا خیلی طرفدار پیدا کرده است و آن این که: فلسفه ای که ما داریم واقعا فلسفه هست یا نه؟

واقعیتش این است که: با توضیحی که دادیم و اندیشه ای که در دوره اسلامی پدید آمد و آن چه که در دین آمده است چقدر برای فیلسوف مسلمان اهمیت دارد و ...

به راحتی می توان به این مسأله رسید که فلسفه اسلامی داریم.

فلسفه ای اسلامی است که خطوط کلی دین را مثل توحید، نبوت، معاد، ملائکه، قضاء و قدر و... را حفظ کند، این می شود یک فلسفه اسلامی.

توحید را اثبات می کند و صفات الهی را اثبات می کند.

از فارابی و بوعلی شروع کنید، که توضیح دادیم که چطور فارابی آغازگر است نسبت به این که آموزه های موجود در آیات و روایات را تحلیل عقلی می کند و وارد فلسفه کند.

این خطوط کلی در کار فیلسوف مسلمان هست.

یک سرّی است که این خطوط کلی است. چون تلقی فیلسوفان مسلمان از دین هستی شناسی قدسی است و عصمت را برای آن قائل اند.

وقتی این را قبول کردند، باعث می شود هم به عنوان بستر ساز و تصویر درست مسأله و استحصاص حد وسط و میزان بودن، مؤثر است.

همین باعث می شود که آهسته آهسته فلسفه موجود در مسلمان ها را به جد اسلامی کرده است. و به لحاظ تاریخی هم می تواند استقراء کرد که به کجا کشیده است. که وقتی می رسد به کار صدرا و حکمای بعد از

صدرا تا کنون در حد خطوط کلی نیست و بسیاری از خرده ریزها را هم آورده است. که توانسته اند مبانی فلسفی را در این امور هم پیاده کند.

نمونه بارزش مسأله «بداء» است. که جور در نمی آید با قضاء و قدر با ذهن اولیه فیلسوف. حتی متکلمان هم نتوانستند این مسأله را حل کنند.

این ها باعث می شود که فلسفه اسلامی شکل بگیرد و بلکه بعد از صدرا فلسفه حال و هوای شیعی دارد. تأکید می کنم شیعی غلیظ، چرا که بعضی از روایات را اهل سنت ندارند و در روایات ما شیعیان آمده است که حرف اسلام است.

این فلسفه اسلامی. و اما این که آیا می شود کار دیگری کرد که فلسفه اسلامی تر شکل بگیرد، این حرف دیگری است. که جای بررسی دارد.

در کلام به لحاظ دغدغه هستی شناسانه ندارد. و به لحاظ روشی هم قرار نیست که حتما از راه برهان برود. اگر منظور از این که فلسفه کلام است، خیر فلسفه اصلا کلام نیست.

ولی اگر بگویید بله، با نگاه به یک هستی شناسی برتر از دین استفاده می کند و کار عقلی می کند و قصدش هم رسیدن به واقع است، این هر جا باشد فلسفه است می خواهی اسمش را کلام بگذاری، بگذار. در کلام مهم اقلان است.

در فلسفه باید تمام کنش ها عقلی باشد، دغدغه اش هستی شناسانه باشد و روشش برهان باشد. این فلسفه است حال چه در ذیل کلام یا عرفان یا تفسیر یا حتی علوم تجربی باشد.

این ها دست به دست هم داد که در دوره اسلامی یک فلسفه اسلامی شکل بگیرد.

می رسیم به یک مسأله بسیار مهم که باید به آن پرداخت:

قبلا هم گفتیم که صدرا در استفاده از هستی شناسی قدسی دو مسأله را خیلی توجه می کند:

۱- روش فهم متون دینی که بحث ظهورگیری و روح معنا.

۲- نقش عقل در متون دینی.

طرح مسأله چه لزومی دارد کار فلسفی کردن در دل متن دینی و در عین حال کار فلسفی باشد.

لزوم کار فلسفی در دل متن دینی (به تعبیر دیگر لزوم حضور عقل در فهم آیات و روایات)

این بحث را علوم قرآنی ها مطرح می کنند و از پیشش بر نمی آیند. چون این ها نوعا کارهای فلسفی سنگین نکرده اند. تا کار فلسفی نکنند متوجه این معانی نمی شوند.

در مباحث اصول ما هم فی الجمله لبی تر می شود و کار حل نمی شود و حتی گاهی خیلی تندروی می شود.

در بین خیلی ها مطرح است و در بین فیلسوفان هم مطرح است، در کلام هم مطرح است و در هر دو این ها تندروی هایی شده است.

حتی در مورد کلام معتزله دارد همین کار را می کند. آن هم چه عقلی؟

این که عقل باید در تفسیر باشد و میوه شیرین عقل را در تفسیر دید حرفی است ولی این که این چه عقلی است؟

این باید تبدیل شود به ده ها رساله سنگین علمی و متن آخوندی خودمان که روی آن کار شود.

در کلام، تفسیر، اصول،

به نظرم بهتر از همه خود صدرا پرداخته است. و

که به صورت مستبطن در بوعلی هست و در شیخ اشراق هم هست ولی در صدرا آشکار می شود.

ما الان بحث عقل را مطرح می کنیم ولی در کنار عقل در همه این مباحث شهود هم حاضر است. بلکه بهتر هم حاضر است.

مسأله دوم:

عقل حجیت ذاتی اش پابرجاست. که در ضمن کنش های عقل و معرفت ضروری که از راه عقل حاصل می شود، توضیح دادیم حجیت ذاتی عقل را.

بله بعضی از مسایل مثل این که در اولیات چگونه حکم به یک امر ضروری می کنیم، این ها را وعده کردیم در بحث نفس الامر.

از راه متن دینی هم چندبار اشاره کردیم و از علامه هم آدرس دادیم در المیزان ج ۵ ص ۲۵۴ و ۲۵۵ توضیح می دهد. بحث قسطاس مستقیم غزالی را مطرح کرده است و بیان صدرا در مفاتیح الغیب آورده است.

صدرا: منطوق یک امر فطری است. لذا دین گفته است تفکر کنید و نگفته است که چگونه تفکر کنید.

این مسأله در قرآن پیاده شده است. این ها جزء ضروریات و اولیاتی است که نفی اش به اثباتش می رسد. یعنی نفس استدلالهایشان به صورت شکل اول یا دوم است.

عقل حجیت ذاتی دارد چه به لحاظ درون دینی و به لحاظ برون دینی و خودش.

در عین حال محدودیت هایی دارد.

اما در باب معارف دینی (گرچه این صحبت در همه ساحت ها هست ولی الان به لحاظ معارف دینی می گوئیم).

عقل تا ورزیدگی لازم را نداشته باشد فهم درست را نسبت به متون دینی در بیان واقع نمی تواند پیدا کند.

گفتیم متون دینی ناظر به واقع است، در بستر واقع ناظر به واقع است. مثلاً متن دینی در عین این که حالت واقع را می گوید حالت جعل و قرارداد به آن بدهد، مثل احکام؟ در حالی که متن دینی می خواهد بگوید متن دینی دارد از واقع خبر می دهد مثلاً می گوید: خدا هست و چنین است.

وقتی هست، کسی که متن دینی رامی خواند، باید با این حال و هوا آشنا باشد. کسی که با این حال و هوا آشنا نیستند مثلاً دغدغه هستی شناسانه ندارند،

بستر متون دینی، بستر بیان واقع است. اصلاً برای فهم متون دینی باید دغدغه هستی شناسی را داشته باشیم.

محل بحث ما این است که یک فیلسوف یک نظری دارد و یک فیلسوف یک نظر دیگری دارد، می فهمد که آن دیگری چه می گوید، چون این بحث حال و هوا است. تا حال و هوا را درک نکند نمی شود وارد شد.

یکی از مشکلاتی که در کلام داریم همین بود، چرا که دغدغه کشف واقع نبود. برای فهم واقع ما باید عقل برهانی داشته باشیم.

کی می تواند وارد شود؟ کسی که دغدغه فهم واقع را داد. لذا با برهان می توان این کار را کرد نه جدل.

نکته دیگر: کسی که دغدغه فهم واقع دارد، قوت استنتاج از متن دینی دارد.

کسی مساله را تا هزار مساله پیگیری کند، چنین کسی به لحاظ فلسفی قدرت استنتاج از دین دارد، مثلا می گوید: من معاد جسمانی را توانستم اثبات کنم، نه معاد جسمانی. بعد بوعلی می گوید: دین معاد جسمانی گفته است.

در رساله اضحویه گفته است: به نظرم نمی شود معاد جسمانی داشت. بوعلی به عنوان یک فیلسوف مسلمان این سوال را مطرح می کند: دین به عنوان هستی شناسی قدسی، چیزی وراء معاد روحانی مطرح کرد؟

اول دید که می تواند متون دینی را به عنوان معاد روحانی معنا کند و از باب تمثیل گرفت.

ولی بعد از دقت و تحلیل به اینجا رسید که دید نمی شود معاد جسمانی را انکار کرد.

ذکر نمونه: یک کسی که در فلسفه سیاسی به این نتیجه برسد که هر کسی حق ذاتی دارد. بعد می بیند که در متن دینی این آموزه نیست، لذا باید برگردد و آن نتیجه ای که رسیده است را تجدید نظر کند.

این می شود استنتاج از دین.

فیلسوف هم می تواند از دین استنتاج هستی شناسانه کند. نه استنتاج جدلی.

مثلا در معاد جسمانی وقتی می شنود، می بیند که معیار معاد جسمانی خورده است به نفس عمل. یک جا خورده است به اشتها،

این ها جرح و تعدیل های هستی شناسانه در متن دینی.

کسی که ورزیدگی لازم را نداشته باشد، نمی تواند چنین متونی را بفهمد و استنتاج درست داشته باشد.

استنتاج یعنی: اگر می گوید، دین چگونه چنین می گوید در باب واقع.

در متن دینی آمده است که نفس مثالی که در قیامت می بینید، همان عمل توست.

این ها می شود مذاقه های هستی شناسانه. کی می تواند چنین فهم هایی را داشته باشد؟ کسی که قوت دارد و جاهای حساس را جز فیلسوف نمی تواند. حتی در بعضی جاها آن گونه که صدرا گفته است: که هم باید مجتهد در متن دینی وهم مجتهد در فلسفه باشد.

اگر متن دینی ناظر به واقع نبود، چنین حرف هایی را نمی توانستیم بزنیم.

نکته: هر کسی قدرت استنتاج از حقایق اصلی عالم را ندارد، باید فهم باشد. این می شود فلسفه.

بستر متون دینی هستی شناسانه هست. این باید دقت شود!

استنتاج از متون دینی:

باید پرسش و دغدغه فلسفی داشته باشید و بدانید که متن دینی ناظر به واقع است و بعد این متن دینی را با توجه به این که ناظر به واقع هست حلش کنید.

نکته

یک مطلبی را متن دینی گفته است که لازم بیّن دارد. معمولاً فیلسوف قدر باشد تا ده تا لازم را جلو می رود.

لازم بیّن عقلی که یک متن دارد تا یک متن را دیدید باید لازم آن را هم بپذیرید یا نه؟

مثلاً تا بداء را پذیرفتید، باید تغییر را بپذیرد. تغییر را بپذیرید باید لوازم دیگری را هم بپذیرید.

تا صحبت لیس کمثله شیئی را بپذیرید، باید لوازم آن را بپذیرید. این که بگویید بینونت مطلق از همه اشیاء دارد یعنی این متن را نپذیرفتید. چرا که اگر لوازم آن را می پذیرفت، بینونت حق هم باید غیر از بینونت های دیگر باشد. چنین شخصی به شکل نگاه به حقایق واقع آن گونه که واقع است نگاه نکرده است.

منظور از لوازم، اصطلاح فلسفی است که لوازم بیّن عقلی است.

وقتی چنین شد، یعنی فهم متن دینی درست صورت نگرفته است. لذا متکلمین دچار این مشکل هستند.

روش غلط است.

در بحث های حکمت متعالیه در باب فخر رازی گفتیم: که او دائما می گوید یحتمل یحتمل، که گفتیم طبق این یحتمل های فخر نباید الله نور السموات و الارض و قرب و وریدی را فهمید! یکی از چیزهایی که باعث می شود در فهم متن دینی موفق شد این است که لوازم آن را پذیرفت و پی گرفت.

نکته دیگر:

یکی از نکته های حضور عقل در فهم متن دینی این است که «جمع سالم هستی شناسانه» است. چرا که موطن موطن قرار داد نیست، موطن جعل نیست، بلکه موطن واقع است. مثلا اصل عدم تناقض که پایه کار است، در متن دینی هم در جریان است. هیچ تهافتی وجود ندارد بین متن دینی و اصل عدم تناقض. که عقل می آید جمع می کند.

بعضی تا روایات اراده را دیدند، قضاء و قدر را کشیدند پایین، قضاء و قدر را دیدند، اراده را کشیدند پایین.

مشکل این است که نتوانسته اند درست جمع کنند،

باید به دنبال ضوابط گشت،

کنش اصل عدم تناقض و برهان خلف و انسجام بخشی از کنش های عقل در این کار حاضراند.

جمع باید واقعی باشد، چرا که واقع انسجام واقعی دارد. چون واقع انسجام قراردادی و قانونی نیست. در واقع باید ضوابط واقعی حفظ شود.

انسجام باید واقعی باشد. لذا باید عقل برهانی حاضر باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

در بحث روش عام که باید از متون دینی و عرفان بهره برد که در کار صدرا هست، گفتیم یک مسأله باید حل شود و آن حضور عقل در فهم آیات و روایات هست.

مطالبی عرض شد، چون این مسأله اهمیت فراوانی دارد، لذا صدرا: بحث ظهورگیری را خیلی اهمیت داده است. که در جایش کار شده است و دوم بحث حضور عقل در ساحت کار تفسیر و فهم آیات و روایات در باب معارف هست.

بحث ها را به معارف سوق می دهیم چون موضوع ما فلسفه اولی بود، وگرنه موضوع بحث در حکمت عملی هم هست ولی الان مورد نظر ما حکمت نظری است.

بر این اساس مطالبی را عرض کردیم در مباحث تفسیری و علوم قرآنی کار شایسته ای فراهم نشده است. این کار اصلش باید در حوزه فلسفه انجام شود که منظور عقل برهانی است نه عقل جدلی. چون موضوع بحث ما متون دینی است که ناظر به واقع است لذا آن چه که به درد می خورد برهان است که بنا بر کشف واقع دارد لذا جدل به درد نمی خورد.

کارهایی که عقل می کند، تا ورزیده نباشد نمی تواند فضای متن دینی را درک کند.

بعد گفتیم نمی تواند از شریعت استنتاج کند.

بعد گفتیم نمی تواند لوازم بین را درک کند.

بعد گفتیم عقل باید ورزیده باشد و قوت جمع حقیقی و واقعی داشته باشد. که بتواند فضای واقعی را جمع کند. وقتی انسجام واقعی است نه قانونی و قراردادی، باید جمع واقعی کرد و بیان شود که چگونه اراده خدا هست و اراده بشر هم هست. این انسجام واقعی است نه جعلی و قراردادی و قانونی.

این جمع واقعی است. وقتی می خواهد اراده خدا را با اراده بشر که در متن دینی آمده است بتواند به صورت واقعی این ها را جمع کند. باید فضای واقعی را درک کند.

بیشترین مشکلاتی که در فهم متن دینی هست اینجاست.

این که بگویید اراده را نداشته است بعد اراده کرده است. اگر این گونه است پس متون دیگر را چه کار می کنید؟

یا این که صفات متعدد است و تعدد واقعی است، چگونه با أحد جمع می شود؟

خیلی ها هستند که نمی توانند این ها را درک کنند.

همان طور که فضای فقهی یک اقتداری می خواهد، فضای معارفی هم این چنین است.

قوت نداشتن در این فضاها سبب مشکلات بسیاری ایجاد کرده است.

واقعش می شود تا ده جلسه اینجا ایستاد و شواهد عینی نشان داد در کار فیلسوفان و متکلمان.

کسی که می خواهد واقع را بگوید باید بداند که این ها چه طور در کنار هم می نشیند و جمع می شود.

این ها عمدتاً در فهم متن دینی و چفت و بسط های متن دینی و جمع و جور کردن متن دینی بود. و در واقع در مقام فهم بود.

عقل فهمنده تیزبین

بعضی از آقایان این طور گفته اند: عقل مصباحی. یعنی عقلی که چراغ و مصباح است

بنده این تعبیر را نمی پسندم، چون گویا این عقل می خواهد نوری بر شریعت بیندازد. ولی به نظرم باید تعبیر کرد به «عقل فهمنده یا فاهم» که می خواهد دین را بفهمد.

عقل باید روشن و تیز باشد تا حقیقت دین را بفهمد. که این عقل بتواند خوش بفهمد. در این بستر، گرچه این اصطلاحات مستقر نیست. عقل کاشف و انکشافی.

کنش های سابق نسبت به فهم واقع بوده است ولی فهمندگی نسبت به فهم متن دینی است.

اصطلاح مصباح این بار را دارد که گویا متن دینی تاریکی دارد و عقل دارد نور می اندازد و روشن میکند دین را که این معنا صحیح نیست.

منظورم از فهم، فهم حقیقی است، یعنی آن که مراد متکلم را بفهمد.

ابن عربی در مورد فهم یک جا گفته است: آن چیزی که متکلم گفته است من بفهمم و چه گفته است.

بعضی گفته اند که فهم متکلم محور نیست، بلکه مخاطب محور یا ... نیست.

بحث ما فهم است، عقل فلسفی و برهانی فهمنده. عقلی که فضای انکشافی دارد، چون آن بستر، بستر انکشاف و ناظر به واقع است.

مسأله دیگر (عقل پایه ای فهمنده دین)

اساسا متن های دینی، هر آن چه که میگویند، آن چه که به عنوان ضروریات عقل است پایه فهم است در متن دینی.

عقل ضروری پایه فهم است. یعنی مثلا اگر اصل علیت یک پایه ضروری عقلی است، هیچ متن دینی را نباید جوری معنا کرد که این اصل خدشه دار شود.

اگر کسی مثل اشاعره بگوید: من فضای علیت را بر می دارم. بی دلیل و حساب. چرا؟

چون این ها پایه و منبع و ریشه است برای فهم.

محل بحث ما این است که اصل عدم تناقض فرض کنیم که در متن دینی نیامده، گرچه آمده است و بر اساس آن متن دینی گفته شده است. اما این اصل، اصل پایه حقایق و واقعیت خارجی است. هر متنی که دارد واقع را می گوید دارد بر اساس این اصل حرف میزند.

به تعبیری مسلمات از واقع و معاریست که از واقع داریم. چنین مسلماتی ریشه می شود که یک آیه را فرض کنیم که می شود مطابق با این اصل و مخالف با این اصل معنا شود، باید آن معنایی را گرفت که مطابق با این اصل است.

این دسته از معارف پایه واقع است اگر متن دینی بخواهد واقع را بگوید ولی با یکی از این اصول مخالف باشد،

بطلان دور، اصل عدم تناقض، اصل علیت،

ما غیر از عقل ضروری، یک دانش ضروری حسی داریم که پایه قرار میگیرد.

با این توضیح می شود گفت که: این ها پایه فهم اند.

یا می توان تعبیر کرد «عقل پایه ای»

چنین اموری، وقتی قبول کردیم که متن دینی ناظر به واقع است، نمی شود احکام و پایه های ضروری واقع را دست زد و کنار گذاشت.

بسیاری از افراد حتی در اصول گفتند و حتی آن هایی که به لحاظ نظری جلو می آیند و برهانی است، می تواند متن را تأویل ببرد.

این درست نیست. چون آدم می بیند که حالت برهانی ضروری را احساس نمی کند. چرا که ممکن است خطا رخ داده باشد.

چنین چیزی منبع تفسیر است.

بنده دوست دارم که تعبیر کنم پایه فهم است.

«عقل پایه ای فهمنده دین.»

کسی مثل استیس می گوید: اراه خدا هست، هست، اراده بشر هست، هست، تناقضی دارد یا نه؟ خیر تناقض ندارد.

اما ما می گوییم تناقض دارد.

خیلی از آقایان تناقض خفی در کارشان دارند ولی تناقض آشکار ندارند.

ولی ما تا بگوییم این ها عقل ضروری پایه ای است، و این ها در تناقض با این عقل هستند.

از قضاء در متن دینی هم علیت و هم اصل عدم تناقض هست. ولی به تعبیر دیگر نیازی نبود که در متن دینی باشد تا ما قبول کنیم بلکه دین یکسری از مسلمات را پایه قرار داده است.

مثلاً: اصل الواقعیه جزء مسلمات است. حال باید بگوید که چیزهایی خارج از ذات من هست؟ آن چه گفته لوازمی دارد که این ها درش هست.

اصل واقعیت اگر در متن دینی نباشد، بقیه امور رهاست.

تا صحبت می کند هست، یعنی نیستی نیست. یعنی اصل عدم تناقض را قبول کرده است.

گرچه امام رضا علیه السلام اصل عدم تناقض را استناد می کند ولی اگر استناد نمی کرد، و در متن دینی نبود، عقل نمی فهمید؟!

تمام این ها جزء لوازم متن دینی است.

می توان تعبیر کرد به «عقل منیع»

(من معتقدم کسی که عقلش قوی است معمولاً تا چهارتا لازم را جلوتر می رود و برای او ضروری بتی است. رسول الله تمام این لوازم برایش ضروری است. عقل اولی که ما داریم به عنوان دانش همگانی این است که لازم بین را می فهمد.)

بعضی ها متّه به خشاش می گذارند، من می گویم نیاز نیست، پایه واقع، هست و نمی شود دست زد. و از قضاء پایه فهم هم هست. اصل محکم در فهم و در عین و در ذهن هست.

این اصل، محکم در همه حوزه هاست.

واقعیت این است که گاهی در متن دینی تصریحاً آمده است و گاهی به صورت لازمه متن دینی آمده است.

مثلاً باید متن دینی باید بگوید: منطق درست است تا ما شروع کنیم؟ یا منطق خودش پایه است؟

منطق پایه فهم است. احتیاج به استدلال ندارد. به تعبیری ضرورت دارد. اگر کسی خدشه کرد، در واقع خدشه در فهم واقع می کند.

درست است که کسانی راه منطق را بسته است. به نظرم منطق به لحاظ ماده و صورت هیچ خدشه ای در آن نیست. گرچه در جزئیات ممکن است اشکالاتی باشد.

آن که منکر است توضیح که می دهد بر اساس استدلال منطق استفاده می کند.

همین اندیشه یعنی: در فضای کار فهم متن دینی در باب معارف، باید برهان و منطق را پایه قرار داد.

چرا؟ چون جزء فطریات است. میزان است.

علامه در ج ۵ المیزان: خود دین گفته است با برهان و منطق جلو بروید.

احتیاج نیست حجت خدا بگوید استدلال شکل اول و دوم و سوم دارد، بلکه همه این ها جزء دانش همگانی است و نیازی به تبیین حجت خدا نیست.

الان مکتب تفکیک تازه اصل عدم تناقض را پذیرفته اند و در منطق چه به لحاظ صوری و چه به لحاظ مادی مشکل دارند.

ما قطعیات زیاد داریم در منطق.

در المیزان آمده: قطعیات دینی را نباید اینجور برخورد کرد. صدرا هم دارد.

چون متن دینی ناظر به واقع است،

یک چیز دیگری هم که هست: ما یک دسته ضوابط و اصول فهم داریم. اصل عدم تناقض و اصل علیت پایه فهم است. شما نمی توانید این پایه را حذف کرد. نمی شود متن دینی را با حذف قواعدش فهمید. حذف منطق یعنی حذف پایه های فهم.

اسفار ج ۸ ص ۳۰۳

«حاشی الشریعة الحقة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تبا لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة.»

نکته دیگر (عقل نظام یاب)

وقتی ما بخواهیم دستگاه هستی شناسی خودمان را به صورت سازوار ارائه دهیم باز عقل حاضر است.

فلسفه اسلامی بالمعنی الأخص

یک راه این است که مقدمه بچیند و جلو برود. این را آیت الله عابدی شاهرودی تعبیر کرده است به «فلسفه

اسلامی بالمعنی الأخص» ابتدا عقل پایه ایست، بعد آهسته آهسته متن های دینی را

البته ایشان تصریح به دستگاه نکرده است ولی من از فضایشان این را می فهمم.

باید اینجا از عقل نظام بخش و دستگاهی که بتواند این ها را جمع کند استفاده کرد یا خیر؟

آن چه که در متون دینی هست، به شکل ترکیبی، این را کی باید بفهمد و بگوید دین چه می گوید؟ این را می گویند عقل نظام بخش. که باید حاضر باشد.

من از آن تعبیر می کنم به عقل نظام یاب. که جمع بندی می کند نظام معارف دینی را.

هستی شناسی قدسی اجتهادی

یعنی یک نوع یافتن معارف دینی به صورت سازوار و اجتهادی و بیشتر از این که بخواهد ترکیبی باشد، تحلیلی باشد. نه از آغاز شروع کنیم. بلکه مجموعی کار کنیم. خیلی از متون دینی استدلال ندارد را می توان به کار برد و لزومی ندارد استدلال داشته باشد.

ولی دستگاه آیت الله عابدی شاهرودی از ابتدا و آنجا که استدلال دارد و به صورت ترکیبی نظام ساخته می شود.

این ها را باید در مباحث حکمت متعالیه باید مفصل مطرح کرد.

نکته دیگر: عقل اثبات گر

اثبات حقانیت دین و اثبات رسول و استفاده از متون دینی

این پیش از دین است. این عقل، اثبات گر است.

که بعضی از آن تعبیر کرده به «مفتاح الشریعه»

این عقل پیشادینی است که یک نوع به محضر دین رسیدن است.

صدرا می گوید: چطور می گویند عقل حجت نیست، در حالی که با همین عقل به محضر دین می رسید و خدا و رسول را اثبات می کنید.

عقل پیش از دین، در هنگام خود دین و فهم دین و بعد از دین (آنجایی که نظام درست می شود). در همه جا باید حاضر شود.

این به شکل خاص است و

اگر چنین شد، می شود فلسفه و این کار علمی اکتشافی را حذف کنید و بگویید من نسبت به معارف دینی که ناظر به واقع است، فهم دارم؟!

پس عقل در همه این صحنه ها حاضر است و دست بر قضاء خود دین هم صحنه گذاشته است.

این که دین یا شهود را بپذیریم، این ها جزء این دسته از مباحث است.

این هایی که برجسته شده است مهم ترین تعیین های عقل است،

کسانی که راهی را باید باز می بود، واقعا خطا کرده است یا آن راهی که باید باز باشد و باز نیست واقعا خطاست.

با این ترتیب عقل دوره اسلامی چه عقلی است؟

این عقل برای خودش یک اصول و قواعدی قرار داده است که از آن تعبیر می کنیم به عقل دوره اسلامی.

بنده معتقدم که آهسته آهسته در دوره اسلامی عقل خاصی تعیین پیدا کرد و در صدر جلوه کرد.

عقل دوره اسلامی

همه این ها راه برهانی را پذیرفتند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۱۹ / ۸ ربیع الثانی / شنبه

عقل به منزله چشم برای نور دین است

عرض کردیم که در متون دینی دو کار هست که صدرا به آن ها اعتنا دارد: یکی روش ظهورگیری خاصی است که راه درست معارف دینی است.

یکی هم مسأله حضور عقل در فهم معارف دینی هنگام فهم متون دینی است.

در باب حضور عقل مطالبی را در جلسات گذشته عرض کردیم که چگونه حاضر باشد. تأکید کردیم که در کنار کار عقلی شهود هم حاضر است ولی ما نگاهمان به عقل است و کارهای عقل را تبیین می‌کنیم.

عرض کردیم که عقل ورزیده نیاز است برای فهم متون دینی. عرض کردیم که در باب استنتاج متون دینی هم باید فهم فلسفی باشد برای فهم متون دینی.

مسئله تأویل نیست، کاملاً با روش ظهورگیری. ولی شرطش این است که ساحت را درک کنیم.

مسئله دیگری که عرض کردیم، گفتیم که در باب فهم متن دینی لوازمش هم باید فهمید. که این از لوازم تفسیر متن دینی است.

مسئله دیگر: قدرت بر جمع واقعی. که این‌ها که گفتیم در باب عقل فهمنده ماست.

یک دسته از اصول ضروری دین داریم که به عنوان عقل منبع است.

کار دیگری عقل می‌کند که اثبات وحدانیت و نبوت می‌کند و ما با عقل به ساحت دین راه پیدا می‌کنیم.

این کار دیگری است که در دستگاه سازوار هستی‌شناسی سه کار می‌رود. به لحاظ ثبوتی

که عقل جمع‌بندی‌کننده یا نظام‌یاب است.

این‌ها که گفتیم از راه استقراء است و گرنه ممکن است که راه‌های دیگری هم باشد.

اگر بخواهد جمع درست واقعی کند، جمع درست عقلی کند، عقل ورزیده می‌خواهد، چرا که پای فهم واقع است. که باید ورزیده باشد. باید قدرت داشته باشد لذا هر چه کار فلسفی بیشتری می‌کند بهتر می‌تواند نسبت به فهم متن دینی کار کند.

مثلاً در مورد مسایل علم هیئت تا کسی هیئت نخوانده باشد، نمی‌تواند نسبت به مسایل این علم اظهار نظر داشته باشد.

باید توجه داشت که آن کسی که دارد حرف می‌زند حجت خداست که دارد حرف می‌زند.

مثلاً: رسول الله مسجد مدینه را وقتی ساخت جوری ساخت که وقت ظهر این دیوار سایه ندارد.

این را اگر دست افراد عادی بدهید، نمی فهمد ولی وقتی به دست کسی که هیئت خوانده باشد به راحتی می تواند بگوید که: خوب حضرت این دیوار را بر طبق نصف النهار ساخته است.

دست بر قضاء شیخ بهایی که اهلش است همین کار را در مسجدی در اصفهان روی یک پله ای اعمال کرده است. که یک گوشه پله را به وزان نصف النهار در آورده است که وقت اذان ظهر سایه ندارد.

در روایات ما هست: هر وقت ظهر می شود آفتاب وارد یک حلقه می شود.

این را دست افراد عادی بدهیم، نمی توانند حل کنند ولی اگر کسی هیئت خوانده باشد خیلی راحت می فهمد.

منظور این است که بعضی حوزه ها را به دست اهلش بدهید خیلی راحت می فهمند.

یا در مورد اسماء مستأثره، تا کسی عرفان نخواند نمی تواند از پس این ها بر بیاید.

خداوند اسمائی دارد بدون این که صوتی در آن ها باشد. اهل بیت گفته اند که ما اسم اعظیم این را باید فهمید. علامه طباطبائی در المیزان و رسایل توحیدی و سایر کتاب هایش چقدر زیبا حل کرده است و تبیین کرده است. همان طور که فقهای ما احکام را خیلی راحت فهمیده اند.

الان در قرآن آمده است در مورد این که آسمان ها را گسترش می دهیم «إِنَّا لَمَوْسِعُونَ» کسی اگر یک مقدار رشته اختر فیزیک خوانده باشد، خیلی راحت می تواند این را توجیه کند و بفهمد که چطور عالم ماده دائما رو به گسترش است.

کسی با یک رشته آشنا باشد، می فهمد که مطالب مربوط به آن چه می شود.

بدانیم بعضی چیزها تا طرح فنی داده می شود، تازه می فهمیم که چه خبر است. لذا قرآن را اهل فن هر رشته ای می بیند می فهمد که چطور این اتفاق می افتد.

در احکام فضای قانونی و قراردادی وجعلی را مراعات کرد.

در فضای واقع، باید ناظر به واقع آن گونه که مورد نظر است بود. عقل ربوبی شده است قرآن. طبیعی است که از همه زیر و بم ها خبر دارد. سرّ و اخفای هر کسی را خدا فقط خبر دارد.

با این توضیح:

اساساً برای فهم معارف دین که ناظر به واقع است چاره ای نداریم جز راه عقل برهانی. البته عقل هم باید محدوده های خودش را بداند.

استنطاق و فهم و لوازم بیّن و ضروریات که واضح است.

اگر کسی بخواهد به معارف ناظر به واقع وارد شود یا از راه کشف یا از راه برهان. بله حوزه های دیگری اگر می تواند ورود واقعی داشته باشد ما این را هم جزئش قرار می دادیم مثلاً اگر تجربیات می توانستند آن را راه سوم قرار می دادیم.

صدرا طرحی عالی دارد:

نباید به صرف لفظ اقتصار کرد.

راه سوم: باید به متون دینی اعتنا کرد و کار عقلی کرد.

دین مثل آفتاب است و عقل مثل چشم سالم است. این آفتاب اگر تابید و چشم بسته باشد، درست است که آفتاب نور می دهد، دیگر نمی توانی با این چشم بینیم.

اگر این دو با هم جمع شوند، می شود نور علی نور.

این متن صدرا خیلی مهم است و قبلاً هم تذکر داده بودم که باید خوانده شود.

شرح اصول کافی ج ۲ ص ۳۸۷ تا ۳۸۹

«و هو الكتاب الثالث من الكتب الكافي للشيخ الجليل قدوة المحدثين محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله الحمد لله الذي اجتبي من صفوة عباده اصابة اهل الحق واليقين المقتبسين انوار الحكمة والدين من مشكاة النبوة والولاية، و خصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، و افاض عليهم من نور هدايته ما كشف لهم به حقائق الملة والشريعة و اسرار الكتاب والسنة، و اتبعوا به سبيل حجج الله الناطقة و براهينه الساطعة من الذوات المقدسة و النفوس المطهرة الذين طهرهم الله به عن نزغات الشياطين تطهيراً، و نور بواطنهم

بانوار الولاية و القرب تنويرا، فهم باقتفاء هذه الحجج و البراهين و اهل بيت النبوة التي اتى بها سيد الاولين و الآخرين و خاتم الأنبياء و المرسلين محمد المصطفى صلى الله عليه و آله اهدوا الى اسرار العلم و اليقين، **و ادركوا ببصائرهم** انوار الكتاب المستبين و الاخبار الاولياء المعصومين، و اطلعوا بضمائرهم على طرق التلفيق بين مقتضى الشرائع و موجبات العقول، و تحققوا ان لا معاندة بين الشرع المنقول و الحق المعقول،

و عرفوا ان من ظنَّ من الحشوية و جوب الجمود على التقليد و اتباع الظواهر ما اتوا الا من ضعف العقول و قلة البصائر، و ان من تغلغل من المتفلسفة و غلاة المعتزلة فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما اتوا إلا خبث الضمائر، فميل اولئك [حشويه] الى التفریط و ميل هؤلاء [متفلسفه و غلاة المعتزله] الى الافراط و كلاهما بعيدان عن الحزم و الاحتياط، بل الواجب المحتوم فى قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد و الاستبداد^٢ على صراط المستقيم و كلا طرفى قصد الامور ذميم، و أتى يصيب الرشاد من يقنع بتقليد الاثر و الخبر و ينكر مناهج البحث و النظر، او لا يعلم انه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر، و البرهان العقلى هو الذى عرف صدقه فيما اخبر، و كيف يهتدى الى الصواب من اقتفى محض العقل و اقتصر و ما استضاء بنور الشرع و لا استبصر.

فليت شعري كيف يفرغ الى العقل حين يعتريه العي و الحصر، او لا يعلم ان حظي^٣ العقل قبل ان يهتدى بنور الشريعة قاصرة و ان مجاله ضيق مختصر، هيهات هيهات! خاب على القطع و البتات؛ و تعلق باديان^٥ الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع و العقل هذا الشتات،

فمثال [العقل/ كه در اين نسخه افتاده است] البصر^٦ السليم عن الافات و الادواء و مثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فاخلق بان يكون طالب الاهتداء المستغنى باحدهما عن الاخر فى غمار الاغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن و الخبر مثاله المعارض لنور الشمس و القمر مغمضا للاجفان فلا فرق بينه و بين العميان، **فالعقل مع الشرع نور على نور** و الملاحظة بالعين العوراء لاحدهما على الخصوص متبدل بجهل

١ (١) لهم - م.

٢ (١) و الاستقامة و الاستبداد - م.

٣ (٢) رجل حظي، اذا كان ذا حظوة و منزلة. خطوة - م.

٤ (٣) البتة: اسم المرة من بت و بته و بتاتا: قطعا و بدون رجعة و لا عود.

٥ (٤) باذيال - م.

٦ (٥) البصر خبر قوله: فمثال.

الغرور، و قد اتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على اسرار قواعد الملة و الدين المقترح تحقيق قوانين الشرع المبين و اركان عقائد المؤمنين بقواطع الحجج و البراهين مما لوحنا إليه و نبهناك عليه مما ذكرناه فى شرحنا لاحاديث الكتابين السابقين انه لم يتيسر بالتوفيق للجمع بين الشرع و التحقيق فريق سوى هذا الفريق لاقتباسهم انوار العلم و الحكمة من مشكاة النبوة و الولاية و اتباعهم مناهج الائمة و اصحاب العصمة، فاشكر الله سبحانه على اقتفائك لآثارهم و اهتدائك بانوارهم و انخراطك فى مسلكهم و غمارهم و اختلاطك بفرقتهم فعساک تحشر فى زمرتهم.

و اعلم ان لله حجتين: حجة ظاهرة مكشوفة و حجة باطنة مستورة، فالظاهرة على ابدان الناس و اهل الحواس و الباطنة للخواص و اهل العقول الزكية، فان المعجزة المحسوسة يؤثر فى نفوس العوام ما لا يؤثر فيها الف من الحجج و البراهين، و البرهان العقل الواحد يفعل فى الخواص و يفيد لهم فى باب الاعتقاد بالله و الايمان ما لا يفعل الف معجزة مثل قلب العصا الثعبان، و الايمان المنعقدة بالمعجزة دين العوام و اللثام، و اكثر من آمن بموسى عليه السلام بسبب المعجزة انحلت عقيدته بما صنعه السامرى من الشعبذة، و قد مر فى الحديث العشرين من كتاب العقل مما يفيد ما ادعيناه.

فاذن الأنبياء و الاولياء بمعجزاتهم و كراماتهم حجج الله على خلقه و شهادته عليهم، و لكن البراهين العقلية و الانوار الالهية حجج الله على ذواتهم و بواطنهم كما قال تعالى: **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ. إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ** (الانعام- ٨٣)، و تلك الحجة النورية هى المسماة بالهدى فى قوله تعالى: **أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ** (الانعام- ٩٠)، و إليه الاشارة بقوله: **قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي** (يوسف- ١٠٨)، و اتباع الأنبياء و صدقوهم قسمان: منهم من تبعهم و صدقهم من طريق الحكمة و البرهان و منهم من تبعهم و صدقهم من طريق المجادلة بالسيف و السنان، قال تعالى: **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** (النحل- ١٢٥)، فالحكمة و الموعدة لقوم و المجادلة لقوم آخرين، و من يتنفع و يذعن بالمجادلة لا يتنفع و لا يذعن بالحكمة و بالعكس.

فهذا كتاب الحجة و المقصود فيه اثبات ان الناس مضطرون الى الحجة و ان الارض لا تخلو من حجة و ان الأنبياء الذين هم حجج الله على طبقات و ان الفرق بين الرسول و المحدث بما ذا؟ و ان الائمة عليهم السلام خلفاء الله فى ارضه و ابوابه التى يؤتى منه، و هم انوار الله و ولاة الامر و اركان الارض و اهل الذكر و

الراسخون فی العلم و المصطفون و فی سائر نعوتهم و مناقبهم المشتركة بینهم، ثم فی اثبات حجیة واحد واحد منهم و ذکر خصائصه و کراماته و سائر احواله. فها انه اذا نشرع فیما نحن بصدده من شرح احادیث هذا الكتاب مستعین بمفیض العلم و ملهم الحق و معطى الحجة فی جميع الابواب.»

صدرا: این کار را باید مستعدین انجام دهند. کسی که مستعد نیست، تعبدا بپذیرد و نیازی نیست که این کار و تفسیر متن دینی را انجام دهد.

این بیان خوشی است که علامه طباطبایی هم انجام داده است.

شرح متن دینی و فهم متن دینی یعنی آنی که در باب واقع گفته اند همان گونه بفهمند. دین گفته است: بروید کار کنید و تلاش عقلی کنید. منظور صدرا این نیست که هر کسی در این زمینه وارد شود بلکه فهم متن دینی است که باید توسط متخصصین انجام شود.

حشویه می گویند: ماسرح کردیم. این شرح نیست، بلکه تبعد است. این هم نه به این معنا که به مغزی رسیده باشند و تبعد داشته باشند بلکه در سطح ایستاده اند و دارند تبعد می کنند.

حوزه ما الان این است که شرح آیات و فهم آیات در کجا و چگونه صورت می گیرد؟

لذا علامه طباطبایی در المیزان ج ۵ ص ۲۵۲ و صدرا هم دارد که بعدا آن را می خوانیم.

المیزان ج ۵ ص ۲۵۲

(۱)

در ص ۲۵۸ المیزان که می فرماید ما در عین کار متن دینی باید منطق و عقل را داشته باشیم. تعبیر قواطع را از ظنیات جدا می کند.

کسی این متن ها را قرار دهد در فهم متن دینی پیشرفت برایش حاصل میشود. خیلی از تهافت ها بدوی که حاصل می شود به راحتی می توان با آیات دیگری که گمان می شد بی ارتباط است، حل می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۲۰ / ۹ ربیع الثانی / یکشنبه

چه لزومی دارد کار فلسفی به صورت مستقل انجام داد بر روی متن دینی؟

این پایان بحث های ماست در این زمینه.

ما داشتیم در بحث قبلی می گفتیم چه لزومی دارد حضور عقل در متن دینی.

در پاسخ به این سوال سه مرحله از پاسخ هست:

جواب اول:

۱- برای فهم دین باید ورزیده بود و عقل برهانی پخته ای داشت. طبیعی است کسی که بخواهد کار فهم دینی کند استنتاج کند، فهم واقع کند، جمع بندی کند، پایه فهم، عقل های ضروری که مستقلات فهم است، نیاز به ورزیدگی دارد.

دیروز هم توضیحی دادم که بعضی ها اگر این کار را نکنند، در واقع تفسیر و شرح متن دینی نشد، خیال نکنند که دین را فهمیده اند. اگر از سر تقلید باشد، این ها را نمی توان شرح متن دینی نامید.

اسرار و عمق متون دینی حاصل نشده است.

تأکید می کنم: این همان چیزی است که بسیاری از فیلسوفان ما گفته اند که متن دینی اسراری دارد که باید آن ها را فهمید. نباید خیلی ظاهری با متن دینی برخورد کرد.

اگر قایل به عرف عام شدیم، یعنی ??? را در نظر گرفته اند.

جواب دوم:

۲- به دو جهت کار فلسفی یک کمال است و باید انجام گیرد. هم به لحاظ برون دینی و هم به لحاظ درون دینی. کاری نداریم که دین در این زمینه فرمایشی دارد یا خیر؟

به لحاظ برون دینی

آیا یقین و معرفت کمال است یا خیر؟ منظور یقین نفس الامری است که در شهود و در فلسفه هم وجود دارد. که الان مورد نظر ما کار عقل است نه شهود.

در کار فلسفی یقین حاصل می شود که در آنجا گفتیم تقلید یقین معرفتی نیست، جزم هست ولی مبرر ندارد. خواجه نصیر در تعریف معرفت و یقین قیدی گذاشت که خارج می کند تقلید را. خود این معرفت وقتی حاصل می شود کمال است.

در بحث حکمت متعالیه در مورد سعادت تحلیل های صدرا را خوانده ام. که انسان بماهو انسان قوای حقیقی اش می شود عقل نظری که کمال آن می شود کمال حقیقی انسان.

اما آن قدری که ما بحث کردیم کار عقلی معرفت زاست. این کمال است. نمی شود که گفت: کمتر از کمال را داشته باشیم و بگوییم خوب است.

ما در کنار دین، برهان داشته باشیم خوب نیست؟

اما به لحاظ درون دینی:

دین تشویق به تأمل و تفکر و تعقل نکرد؟ خودش استدلال نکرده است؟ خودش این راه را اثبات نکرد؟

وقتی خود قرآن دعوت میکند، می گوید: همین تفکری که معمولاً در نهاد انسان است، مسأله منطق صورت و منطق ماده جزء بدیهیات است. شکل اول بداهتش در خودش خوابیده است. جزء اولیات است. هیچ کس نیست که انکار شکل اول کند. انکارش به اثباتش می انجامد.

خود دین دعوت به تفکر می کند و همان تفکری که در نهاد انسان است.

به تعبیر علامه طباطبایی ۳۰۰ آیه می توان پیدا کرد که در آن ها استدلال هایی هست از قبیل شکل اول و دوم و استثنائی. و بعد تشویق هم کرده است که بروید اقوال را ببینید و بهترین ها را برگزینید. «فبشر عباد الذین یستمعون القول و یتبعون أحسنه»

راه دین همین راه برهان است. و بعد خود دین اسم عالم را بر این افراد گذاشته است و او را بر عابد هم برتر دانسته است.

راه رسیدن به واقع را فطری قرار داد که عقل حجت باطنه است.

بله یک چیز هست که ما تأکید می کنیم: عقل همیشه باید محدوده و محدودیت خود را بداند و استضائه از نور شرع کند.

اما این به معنای این نیست که کار عقلی نکن و روش خودت را استفاده نکن.

شرح اصول کافی ج ۲ ص ۲ و ۳ و ص ۵۲ و ۷۲ و ۷۳ و ص ۸۷ تا ۱۱۱.

المیزان در باب عقل ج ۵ ص ۲۵۴ و ۲۵۵ و در باب شهود ص ۲۷۰ و ۲۷۱

که صدرا می گوید: تقلید مایه نجات هست ولی بداند: درست مثل یک آدم کوری که در مورد رنگ به او بگویند. که اذعان می کند ولی نمی داند حقیقتش چیست و تصویری از آن ندارد.

مثلا هیچ تصویری از پل صراط ندارند. که بسیاری از عوام و حتی متکلمان نمی رسند، چرا که راه متکلم برای رسیدن به واقع نیست، بلکه پاسخ گویی به مخالف است.

مبدأ و معاد ص ۴۲۶ و اسفار ج

اسفار ج ۱ ص ۱۱

«و لیعلم أن معرفة الله تعالى و علم المعاد و علم طریق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته و تلقفا (۱) فإن المشغوف بالتقليد و المجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين و لا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة و اللذات المحسوسة.»

تفسیر ج ۷ ص ۱۰

«و علوم الآخرة ممّا يختصّ بدركها عرفاء هذه الملة و حکمائها الراسخون، و ليس لغيرهم من المتكلمين و الفقهاء إلّا سماع الألفاظ و التصرف في مفوماتها. و جمهور الحكماء بعلمهم الفلسفيّة عن إدراك أحوال المعاد معزولون - حتّى أنّ رئيسهم أبا علي اعترف بالعجز و القصور عن فهم المعاد الجسماني - و كذلك المجتهدون في مسائل الاعتقاد منخرطون في سلك التقليد مع سائر العباد.» این ها هم تقلید می کنند ولی این معرفت نمی شود.

مثلا معاد را فقط لفظش را شنیده است. یا لفظ برزخ را شنیده است ولی این که برزخ چیست؟

ولی صدرا که به بحث برزخ می پردازد، حدود ۳۰۰ روایتی که در باب برزخ هست همه به هم وصل می شوند.

در مورد یقین اسفار ج ۷ ص ۹

(۰)

رساله سه اصل ص ۱۱۱

تقلید نجات بخش است

مبدأ و معاد ص ۳۸۱

«فعلما ذكر أن أكثر أحوال الآخرة أسرار غيبية يجب الإيمان بها تقليدا لمن لم يكن له قدم راسخ في المعارف الإلهية و الأسرار القيومية، و لا يمكنه أن يتجاوز عن استجلاء نظر الخلق و حب الرئاسة و الاستيلاء على مآرب الدنيا و الشهرة عند الناس، لكن أكثر من رزق فطنة زكية يقوى بها على المباحثة و الاستدلال، لا يكتفى بالتقليد الذي يحصل به نوع من النجاة عن الضلال و الإضلال و الوبال في المال، بل يتشرف على شيء فوقه و يكثر تبعه في طلبه أثناء الليل و أطراف النهار و يصرف عمره في تزايد النظر في المؤلفات و تكرير التأمل فيها، فالأولى لمثله إذا اشتاق إلى أن يفهم المطالب العلمية بالبرهان اليقيني»

مفاتيح ص ۳۱۷

« أما التقليد المحض فهو و إن كان نافعا لعميان القلوب و أهل الزمانة و غايته الوصول التبعي إلى المقصد الأسنى و التعيش بعيش السعداء تعيشا بالعرض لا بالذات و الاستحياء بروحهم كذلك كحياة الظفر و الشعر بحياة البدن الحيوانى.»

عرشیه ص ۲۵۶

(۰)

شرح اصول کافی ج ۲ ص ۲

(۰)

« و لهذه المباحث علم غامض و سر لطيف ليس إليها طريق للمبتدئين فى العلوم الحكيمية القرآنية إلا التسليم و الإيمان بالغيب كإيمان الأكمه بالألوان»

كه مى گوید این علوم غامضی است و سرّ لطیفی است.

اسفار ج ٩ ص ٢٠١ مفاتيح ص ٨٦ و

الميزان ج ٥ ص ٢٥٤ و ٢٥٥

«و القرآن الكريم مع ذلك يذكر أن ما يهدى إليه طريق من الطرق الفكرية، قال تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»: (إسراء: ٩) أى الملة أو السنة أو الطريقة التى هى أقوم، و على أى حال هى صراط حيوى كونه أقوم يتوقف على كون طريق الفكر فيه أقوم، و قال تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»: (المائدة: ١٦) و الصراط المستقيم هو الطريق البين الذى لا اختلاف فيه و لا تخلف أى لا يناقض الحق

المطلوب، و لا يناقض بعض أجزائه بعضاً.

الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٥٥

و لم يعين فى الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيم الذى يندب إليه إلا أنه أحال فيه إلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية، و إدراكهم المركز فى نفوسهم، و أنك لو تتبعت الكتاب الإلهى ثم تدبرت فى آياته وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى *التفكر* أو *التذكر* أو *التفعل*، أو *تلقن النبي ص الحجة لإثبات حق أو لإبطال باطل* كقوله: «قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ» (الآية) أو *تحكى الحجة عن أنبيائه و أوليائه* كنوح و إبراهيم و موسى و سائر الأنبياء العظام، و لقمان و مؤمن آل فرعون و غيرهما كقوله: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»: (إبراهيم: ١٠)، و قوله: «وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»: (لقمان: ١٣)، و قوله: «وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ» (آية: غافر: ٢٨)، و قوله حكاية عن سحرة فرعون: «قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» إلى آخر ما احتجوا به: (طه: ٧٢).»

كه حتى در احكام هم خداوند علل شرايع را گفته است. و نگفته كه چشم بسته پذيريد.

«و لم يأمر الله تعالى عباده فى كتابه و لا فى آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشىء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلا على العمياء و هم لا يشعرون، حتى أنه علل الشرائع و الأحكام التى جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلا تفاصيل ملاكاته بأمر تجرى مجرى الاحتجاجات كقوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ»: (العنكبوت: ٤٥) و قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»: (البقرة: ١٨٣)، و قوله فى آية الوضوء: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»: (المائدة: ٦) إلى غير ذلك من الآيات.

و هذا الإدراك العقلى أعنى طريق الفكر الصحيح الذى يحيل إليه القرآن الكريم و يبنى على تصديقه ما يدعو إليه من حق أو خير أو نفع، و يزجر عنه من باطل أو شر أو ضرر أما هو الذى نعرفه بالخلقة و الفطرة مما يتغير و لا يتبدل و لا يتنازع فيه إنسان و إنسان، و لا يختلف فيه اثنان، و إن فرض فيه اختلاف أو تنازع فإنما هو من قبيل المشاجرة فى البديهيات ينتهى إلى عدم تصور أحد المتشاجرين أو كليهما حق المعنى المتشاجر فيه لعدم التفاهم الصحيح.»

بعد از اين اشكال متكلمين و مكتب تفكيك را ذكر مى كند و جواب مى دهد.

الميزان ج ٥ ص ٢٨٢ و ٢٨٣

كه در اينجا نتيجه مى گيرد:

« و الذى يقضى به فى ذلك الكتاب و السنة - و هما يهيديان إلى حكم العقل - هو أن القول بأن تحت ظواهر الشريعة حقائق هى باطنها حق، و القول بأن للإنسان طريقا إلى نيلها حق، و لكن الطريق إنما هو استعمال الظواهر الدينية على ما ينبغى من الاستعمال لا غير، و حاشا أن يكون هناك باطن لا يهدى إليه ظاهر، و الظاهر عنوان الباطن و طريقه، و حاشا أن يكون هناك شىء آخر أقرب مما دل عليه شارع الدين غفل عنه أو تساهل فى أمره أو أضرب عنه لوجه من الوجوه بالمرّة و هو القائل عز من قائل: «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»: (النحل: ٨٩) و بالجملة فهذه طرق ثلاثة فى البحث عن الحقائق و الكشف عنها: الظواهر الدينية و طريق البحث العقلى و طريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع و التدافع، و جمعهم

الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٨٣

فى ذلك كزوايا المثلث كلما زدت فى مقدار واحدة منها نقصت من الآخرين و بالعكس.»

این شد دلیل دوم که چرا باید در کنار رفتن به سراغ دین کار عقلی و تحلیل عقلی به روش خاص فلسفی انجام داد در عین حالی که از ظواهر نگذرد و قوانین دست نخورد.

جواب سوم:

ما باید این آموزه های دینی را باید کاری کنیم که بشود به نحو همگانی عرضه کرد.

ما استدلال کنیم که خدا یا معاد حق است. ما باید راه همگانی داشته باشیم. این یک راه گفتگو با همه میشود که

راه همگانی دو گونه است:

راه همگانی نفس الامری

راه همگانی اقناعی.

آن چه که مورد نظر است راه همگانی نفس الامری است که قرار است واقع را حل کنیم.

راه همگانی نفس الامری این است که:

هم دارد تفسیر می کند و هم دارد راه می رود. هم راه است و هم تفسیر است.

هم علی بصیرة شد، و هم تفسیر است.

این را چرا می گویم که تفسیر است؟ چرا تفسیر است؟

چون متن دینی در عین حالی که ناظر به واقع است، وقتی فهم صورت می گیرد، نسبت به متن دینی هم تفسیر صورت میگیرد.

نکته:

صدرا امتداد فلسفه اش شد تفسیر آیات و روایات و امتداد تفسیرش شد کار فلسفی.

در کار عقلی روش عام را معتقد است و از متن دینی استفاده می کند و خود متن دینی در کارش حاضر است و در عین حال در فهم متن دینی عقل حاضر است که در جلسه قبل توضیح دادیم. کنش فعال عقل در عین پذیرش فعال عقل.

ثالثا باید به روش خاص آن را فلسفی کند. فلسفی کند باید چه کار کند؟ باید کار عقلی کند. با این کار به عمق متن دینی دست پیدا می کند.

این سه که جمع شود، امتداد کار فلسفی می شود تفسیر.

دست بر قضاء عملا محصولات صدرا، کار فلسفی جوری شده است که می بیند مثلا اتحاد عاقل و معقول که حل شد، چقدر آیات و روایات با هم قابل جمع است. تمام زیر و بم ها و رمزها را می داند.

عملا صدرا بدون اغراق سیصد تا پانصد آیه و روایت را ذیل بحث اتحاد عاقل و معقول حل کرده است.

بعد همین کار تفسیری را که ادامه می دهد، از آن یک چیزهایی سرریز می کند در کار فلسفی اش.

عملا هم در جلوی صحنه داریم و نه این که من ادعا کنم. در شرح اصول کافی و تفسیر قرآنش و همه کتاب هایش حضور دارد و عملا به چیزهای جدیدی دست یافته است.

در عین حال کار صدرا سراسر فلسفی است و روش خاص برقرار است.

این یک بخش هایی که بعدها در بحث حکمت متعالیه باید می گفتیم که به حد نیازمان در اینجا گفتیم. که مفصلش در حکمت متعالیه عرض می کنیم.

بحث بعدی تفاوت کلام و فلسفه است. یک بحث دیگر هم مانده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۲۶ / ۱۵ ربیع الثانی / شنبه

مقام سوم مدخ نهاییه که تعریف فلسفه بود، ذیل این بحث ما تاکنون هفت امر را مورد بررسی قرار دادیم.

۱- تعریف یقین و معرفت حقیقی

۲- مواد برهانی

۳- انواع کنش های عقل

۴- مباحثی درباب فلسفه غرب و نسبت آن با عقل فلسفی و نقد آن

۵- روش اشراقی به صورت روش خاص فلسفی

۶- فرق فلسفه اولی با عرفان نظری

۷- بهره گیری از عرفان نظری و دین به صورت روش عام در فلسفه

در امر هفتم چطور فلسفه صدرا و حکمت متعالیه از دین استفاده می کند. به صورت روش عام. این را توضیح دادیم. خود این نتیجه اش این می شود که از یک سو ناظر به آموزه های دین و عرفان نظری است، از یک سو یک کار خالص فلسفی انجام میشود.

ما در حکمت متعالیه توقع داریم که تمام مباحث فلسفی را دقیقا به صورت بحث بگوید.

الان یک دور فلسفه به طور کامل می شود بر مبنای حکمت متعالیه به گونه ای که هیچ گاه احتیاج به روش عام نباشد که این عملا وجود دارد که یک نمونه اش کتاب نهاییه الحکمه است. که از صدر تا ذیل تماما با استدلال و مقدمات و اولیات مواجه هستیم.

کسی این کتاب را میخواند به گونه ایست که آدم احساس نمی کند که الان نیاز به آیه است.

صدرا خودش می گوید هر چه که آقایان برای ما گفته اند با قوانین فلسفی تثبیتش کردیم.

چنین ادعایی داشت و باید ماحصل داشته باشد که نمونه اش کتاب نهاییه الحکمه است.

با این توصیف وقتی به بحث لامؤثر فی الوجود الا الله می رسیم، پشتوانه های فلسفی آن هست؟

از ایند ست بحث ها ما داریم.

نهایه الحکمه یک نوع حکمت متعالیه با روش بحثی است. که می خواهد از مقدماتی شروع کند تا به نتایجی برسد.

این تلقی را که پیدا کردید، توجه به این مسأله باشد که: نه این که پشت صحنه هایش نیست که از دین و عرفان نظری استفاده شده است. به این معنا نیست که متکی به آیات و روایات نشد. کسی که این ها را می خواند آهسته آهسته می بیند که خیلی از آیات و روایات را می فهمد.

خیلی از سروران را ما دیده ام که با خواندن بدایه و نهایه تعاملش با آیات و روایات عوض می شود بدون این که خودش بداند.

این دغدغه را بسیاری از پیروان صدرا دارند که پیاده هم می کنند که با روش بحثی صرف را پیاده می کنند. از جمله شهید مطهری رحمه الله علیه.

بسیاری از سروران: علامه طباطبایی و شهید مطهری، حتی شرح منظومه که حال و هوای خاصی دارد که هم فضای عرفانی هست و هم بحث های مشاء و اشراق و آیات و روایات، اما سبک خالص بحثی نیست. برخی از اساتید ما مثل استاد جوادی حفظه الله این سبک را داند که بنا دارند مقدمه هایی چیده شود و نتیجه گیری شود.

توصیه استاد:

در عین حالی که از روش عام استفاده کرد، در کنارش تأکید کرد که به شکل بحثی جوانب بحث و هر چه نیاز هست را کار کرد. و حتی طرح عمیق تر برای مباحث صدرا ارائه شود تا بهتر فهمیده شود.

قلم صدرا گاهی آن قدر روان است که سهل ممتنع می شود. مثل قلم میر داماد نیست که قلمش سنگین بوده است.

ولی کار صدرا را می توان با روش های فنی تحلیلی خوب بسط داد. روش های قبل از فهم و بعد از فهم.

علامه هر سه راه را قبول دارد: شیعه در اسلام و المیزان نمونه است که هم عقل و هم نقل و هم شهود. ولی نهایه الحکمه فقط صرفاً مبتنی بر روش بحثی و استدلالی است.

این که بعضی می گویند علامه معتقد به روش شهودی نیست، با این توضیح درست نیست.

علامه در خرده ریزها از صدرا جلوتر رفته است.

یکی از اساتید از علامه نقل می کرد: ما هرچه در فهم این معارف داریم از صدرا داریم.

در مسأله تکلیف، این را از ظاهر آیات فهمیده است.

در مورد اموات که چطور به وادی السلام می روند، تحلیل دارد.

تمام مباحث معارفی آیات و روایات را دیده است. در عین حال نسبت عقل و دین را علامه انجام می دهد.

مقام سوم مدخل نهاییه که بحث برهان بود:

امر هشتم: غایت فلسفه و فرق فلسفه و کلام

غایت یک علم که الان بحث ماست، غایت غیر از کارکردهای یک علم است. یک علم کارکردهای فراوانی می تواند داشته باشد که غیر از غایت است.

بعد از مدخل نهاییه، باید به کارکردهای فلسفه در حوزه علوم انسانی، تجربی و... چه کرده است.

الان صحبت ما در مورد کارکردهای فلسفه نیست. بلکه غایت علم فلسفه است.

که در کلام فیلسوفان هست:

غایت علوم برهانی، کشف واقع است.

یعنی چه فلسفه اولی و چه طبیعیات و چه علوم دیگری که برهانی بوده اند، این ها کشف واقع می کنند.

به نظرم حکمت عملی هم کشف واقع را دارد که آن هم این گونه محسوب میشود.

لذا از علوم برهانی باید به علوم اکتشافی یاد کرد. خود واقع آن گونه که هست را بررسی می کند.

تمام علوم اینچنین است از جمله فلسفه اولی که جزء برترین علوم برهانی است.

دست بر قضاء همین کشف واقع باعث شده که بگوییم چاره ای ندارد جز برهان.

چون این علوم می خواهد اکتشافی باشد، باید روش برهانی باشد.

غایت این علوم رسیدن به واقع آن گونه که هست.

غایت فلسفه رسیدن به واقع بما هو واقع است.

موضوع فلسفه واقع بماهو واقع، طبیعتا روش برهانی اش باید یک روش خاصی باشد. می شود علوم

تجربی را در فلسفه اولی استفاده کرد؟

پس از آنجایی که قرار است به یقین برسیم، لذا باید از یک روش برهانی ویژه ای استفاده کنیم که راهش یا

شهود قلبی است که در عرفان نظری کاربرد دارد و یا عقلی است که شهود عقلی هم جزء آن است.

پس دو راه داریم:

شهود عرفانی یا عقلی فلسفی.

وقتی غایت کشف شد، طبیعتا چنین غایت با چنین موضوع گسترده ای،

برای رسیدن واقع بماهو واقع که در فلسفه بحث شده است، عملا با این که گفتیم روش باید برهانی باشد،

لذا روش تجربی مفید نیست در عین حالی که در برهان به کار می رود، چرا که این روش برای کشف واقع

بماهو واقع مفید نیست.

اما اگر یک علمی غایتش اقناع است نه کشف واقع بماهو واقع نیست، روشش برهانی نیست.

برای قانع کردن دیگر دغدغه رسیدن به واقع نیست. بله می توانم از یک راهی که کشف واقع نباشد استفاده

کرد ولی مخاطب را قانع کرد.

شخصی معتقد است به الف ولی به باء اعتقاد ندارد. به او می گوییم که تو که الف را قبول داری به این

دلیل باید باء را قبول کنی.

ولی آیا الف مطابق با واقع است؟

مگر این که ابتدا برود به سراغ الف و ان را با روش برهانی که مطابق با واقع است اثبات کند و سپس باء را

اثبات کند.

اگر یک علمی، هر صورت منسجمه در ذهن که آن را عنوان علم دهیم، علمی داریم از این دست نه مطابق با واقع، بلکه دسته ای از حقایق جمع شده است که شده است علم نه این که مطابق با واقع باشد.

اگر یک علمی پیدا شود که غرضش بشود اقناع نه این که مطابقت با واقع، چنین علمی می تواند مطابق با واقع باشد؟ لزومی ندارد و حتی می تواند از مقدمات جدلی مشهورات یا مسلمات استفاده کرد. بله می تواند یک چیزی مسلم باشد و اولی هم باشد ولی لزوما مسلم اولی نیست.

این سبب می شود که ما یک علمی پیدا کنیم به نام کلام. که می خواهد یک دسته از حقایق را بگوید ولی با دغدغه اقناع.

کسی بداند و عالمانه وارد شود می داند که این نحو مطابق با واقع نیست. بله ممکن است کسی این مسایل را به صورت مطابق با واقع بیان کند.

بله حفظ دین و دعوت مردم به یک اعتقاد دینی،

دست بر قضاء کلامی که در دوره بوعلی و بعد تا شیخ اشراق بود، این کلام واقعا یک کلام جدلی بود. چنین چیزی بود و واقعیت بود. که شخصی مثل غزالی که در نظامیه بغداد بود که متکلم بزرگ اشعری بوده است، که حکومت هم با اشاعره همراهی می کند که حوزه های علمیه متعدد داشتند. نظامیه بغداد مهم ترین حوزه آن زمان بود و در بین آن ها قدرترین شخصیت کلامی اشعری غزالی دوره نخستین بوده است.

که بعدها تحول پیدا می کند و می رود به فلسطین، که دوره غزالی عرفانی شروع می شود.

در کتاب «المنقذ من الضلال» میگوید: این کلامی که ما خواندیم جدلی است.

خودش منطق و فلسفه و کلام را خواند و بعد آمد مقاصد الفلاسفه را نوشت. بعد آمد تهافت الفلاسفه را نوشت و در آن حکم به تکفیر فلاسفه داد. از جمله معاد جسمانی که از رساله اضحویه بوعلی که کتاب جوانی بوعلی است استفاده کرده است.

ولی بعدها متوجه شد گفت که راه رسیدن به واقع برهان است. در کتاب القسطاس المستقیم تمام قصدش این است که اثبات کند مباحث منطقی در قرآن هست و این ها را نشان داده است.

بعد می گوید: این کار کلامی قصد اکتشاف واقع نیست، بلکه خیالاتی است نسبت به واقع. بله ما داریم کسانی را که می گویند: راه رسیدن به واقع بسته است که انسدادی های کشف واقع محسوب میشوند. بله دنبال بهترین تحلیل ها میگردند که این ها جزء روش برهانی محسوب نمی شوند.

فضای کلامی متکلمین واقعا یک فضای جدلی غلیظ بود.

گاه تحلیل های خوبی ارائه می کردند وقتی دغدغه شان اقناع بود، کار کلام دیگر کار برهانی نیست.

سوال: کلام مفید نیست اصلا؟

چرا مفید است.

چگونه؟ به چه دلیل؟

چون می تواند اعتقادات عده ای را درست نگاه دارد. عده ای هستند که اعتقاداتشان با دو کلمه درست می شود و تثبیت می شود. لذا صدرا می گوید: مفید است برای حفظ نظام و اعتقادات مردم.

برای عموم مردم حتی خود فیلسوفان زبان را تغییر می دادند.

کسی از من سوال کرد: امام معصوم علیه السلام وقتی کاری می کند خدا به او داد یا خودش اراده می کند؟

می شود تبیین فنی فلسفی داد ولی باید جوری گفت که: هم اراده معصوم هست و هم تفضل خدا هست.

از این جهت کلام مفید است.

اندیشه فارابی در مورد کلام خیلی ناب است که بعدا توضیح می دهیم.

حتی اگر کسی برود سراغ روایات، بسترش بستر اقناع است. گرچه بسیاری از روایات هست که بسترش کشف واقع است.

مثلا رسول الله نسبت به کسی که دارد دخترش را زنده به گور می کند می فرماید: دختر که خوب است می تواند شپش را از پشتت بردارد.

یا آنجا که امام معصوم می فرماید: خدا دنیای به این بزرگی را در چشم به این کوچکی جا داده است. گرچه در جای خودش فرموده اند که قدرت خدا به محال تعلق نمی گیرد. ولی این بر می گردد به ضوابط مصلحت. ولی باید آن ضوابط را دقت کرد.

اهمیت اقناع کلامی

– ما یک حوزه هایی داریم هنوز برهان نداریم ولی نباید کار اقناعی نسبت به آن انجام دهیم.

حاشیه بر الهیات شفاء ص ۱۶

«و اعلم أن بین الحكمة و الجدل مخالفة بوجه آخر و هی المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هی تکمیل النفوس بحسب الحقيقة و الواقع و الغرض من الجدل هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة و حفظ النظام.»

همان ص ۱۵

«فقد ظهر و لاح أن الغرض فی هذا العلم أى شىء الغرض فيه العلم بحقائق الموجودات كما هی علما یقینیا و هو المطلوب من دعاء النبی ص رب أرنی الأشياء كما هی إذ المراد بالرؤية هاهنا هو یقین.»

همان صفحه چند سطر بعد

«وجه آخر هو كونها جميعا مما یرسمى علما بمعنی آخر و هو الصورة العقلية المرتسمة فی النفس طابقت الواقع أم لا، إذ عنت له الجمهور أو الخصم أم لا فالجدلی من كانت مقدماته مشهورة أو مسلمة و السوفسطائی من كانت مقدماته كاذبة قوله و أما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة إلى آخره»

بسم الله الرحمن الرحيم

تتمه امر هشتم

در باب کلام عرض کردیم که غایتش اقناع است. لذا روش ویژه ای را طلب خواهد کرد و آن راه جدل است. البته می شود از علوم برهانی هم استفاده کرد.

عرض کردم خود اقناع هم امر مهمی است.

ولی این که کلام حتی به نحو اقناعی مفید است، مفید است و می شود اعتقادات خیلی ها را نگاه داشت.

فارابی یک نگاه اجتماعی تمدنی دارد به بحث های علوم. یعنی این علم در جامعه چه کارکردی خواهد داشت. که از این جهت اهمیت دارد.

فلسفه چون به دنبال کشف حقیقت است، حقایق هستی را فلسفه می یابد. در نگاه کلان در باب هستی، تأثیر فراوانی دارد در عمل و رفتار و تلقی جامعه.

به لحاظ اجتماعی، فلسفه بماهو فلسفه مستقیماً نمی تواند وارد اجتماع شود و نمی تواند عموم مردم را شامل شود. چه عوام و چه خواص. چون همه باید بیست سال زانو بزنند و درس بخوانند تا بتوانند بفهمند. لذا فلسفه در عین این که این قدر اهمیت و کارکرد دارد نمی تواند وارد اجتماع شود.

دین قرار است همان

کلام علم اکتشافی نیست.

صدرا از عرفان نظری و دین استفاده می کند ولی از کلام استفاده نمی کند چرا؟

چون در کلام کشف واقعی وجود ندارد. چیزی کشفی نیست. کلام اصلاً اکتشاف ندارد علاوه بر این که شیوه اش جدل است که نمی تواند کشف واقع کند.

گفته هاشان برای تصویر درست کردن خوب است ولی برای اکتشاف خوب نیست.

لذا سبب شد که در بحث های روش های عام اسمی از کلام نیاوردیم.

بعضی در بحث های میان رشته ای به گونه ای صحبت می کنند که گویا کلام هم جزء این بحث هایشان قرار می گیرد. ولی این سخن درست نیست.

علوم تجربی یک علم اکتشافی است لذا فیلسوف باید به آن توجه کند در باب هست شناسی ماده.

لذا آن بزرگوارانی که کار میان رشته ای کرده اند و گفته اند صدرا این کارها را کرده است درست نیست.

مفاتیح الغیب ص ۹۹

«و ليس من عادة طالب الحقيقة الاعتناء بكلام من لا كشف له و لا بصيرة في إدراك الحقائق كجمهور المتكلمين و أصحاب القلقة و علماء اللسان و أهل البلاغة في البيان و لكن لا بأس بإيراد كلماتهم في تصوير مدلولات الألفاظ و حدود المفهومات لتنقيح المناط و تخريج المبحث و تجريد المقصد.»

صدرا: تلقی که به دین و عرفان دارم نسبت به کلام ندارم.

در ادامه بحث نسبت بین ولی و نبی و...

مفاتیح الغیب ص ۴۹۳

«و أما المتكلم فليس له طريق [چرا که طریق شهودی و عقلی را طی نکرده است]. يؤدي إلى بصيرة و لا إلى معرفة أصلا و حقيقة القول كما ذكره بعض العلماء من أن القلب يستعد لأن يتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها و إنما حيل بينه و بينها بالأسباب التي سبق»

بعضی می گویند: کلام خیلی در کار صدرا حاضر است، من تأکید می کنم که کلام به عنوان منبع حاضر است ولی به عنوان روش عام حاضر نیست.

شرح اصول کافی ج ۲ ص ۴۰۶

که کار کلامی مفید است برای نگه داشتن اعتقادات مردم.

در ذیل این حدیث که شخصی برای مناظره آمده بود خدمت امام صادق علیه السلام و خطاب کرده بود: کجایند یاران امام صادق؟ که حضرت با چند سوال او را خلع سلاح کرده است.

«و اما علم الکلام: و هو البحث عن ذات الله و صفاته و افعاله و عن احوال المعاد بادلة ممزوجة من العقل و الشرع بمقدمات مقبولة عند الجمهور او مسلمة عند الخصم [که مقدمات جدلی است]، و كان المقصود منه حراسة المعتقدات التي نقلها اهل الشرع عن آراء المبتدعين و اوهام المضلين و يحتاج إليه لمناظرة مبتدع او مخاصمة مفسد مضل و دفع افساده و قمع اضلاله بأي وجه حصل و لو بالخدع كما في الحرب، لأنَّ بناء الكلام على الجدل، و الخوض فيه زيادة على ما به يدفع الخصوم فرضا على الكفاية مذموم غاية الذم. إذ ليس الكلام ممَّا يكتسب به العلم بحقائق الاشياء كالحكمة الالهية، بل الفائدة في وضعه دفع المفسدين و إزاحة صولة المنكرين مع ما يلزم من الخوض فيه من عادات رديئة و امراض قلبية مزمنة لا يمكن ازالتها بل يزيد المرض يوما فيوما حتى يهلك صاحبه كما في قوله تعالى: **فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** (البقرة - ١٠)....»

قد علمت ان الخوض في علم الکلام مذموم، لان بنائه على الجدل و لكن القدر الضروري منه من فروض الكفاية، و لاجل ذلك قال عليه السلام ويل لاصحاب الکلام، و هم الخائضون فيه الذين بناء اعتقاداتهم عليه، و لهذا علل كونهم من اهل النار بانهم يقولون: هذا يتقاد و هذا لا يتقاد.»

تفسیر ج ٢ ص ٧٨ و ٧٩

«و أمَّا عن الرابع: فبأنَّ علم الکلام حسن تعلمه لأجل التمرن و الاعتیاد لتدقيق النظر و تشحيد الذهن، و استعماله للاحتجاج على خصماء الدين و أعداء الشريعة، و هو من الفروض الكفایات، و أمَّا النظر المؤدِّي إلى الكشف و اليقين فليس ذلك ممَّا يتعلَّق بعلم الکلام، بل هو صنعة اخرى و ليس من صنائع المتكلمين في شيء و إنما هو شأن علماء الآخرة المتدبرين في آيات الله، الناظرين في ملكوت السموات و الأرض.»

سوال:

در کارهای کلامی خیلی می گویند: طبع عقل اینچنین است. عقل چنین حکمی میکند؟

جواب: صدرا: این عقل، عقل جدلی است نه عقل برهانی. که رساننده به واقع نیست. وقتی چنین عقلی

یک عقل عرفی داشتیم که قبلا گفتیم، عقل جدلی هم یک عقل است و یک عقل برهانی.

١ - یکی از آقایانی که برطتراق در کارهای کلامی بود می گفت: این مسلم است عندالکلی. یکی از دوستان که او هم این روش را بلد بود، در جوابش گفت: به چه دلیل مسلم است عند الکل؟ که طرف دیگر نتوانست جواب دهد.

عقل جدلی صدرا می گوید: چون راه رساننده به واقع نیست، لذا صدرا میگوید به نظرم خطای فیلسوف بهتر است از اصابه متکلم. چرا که روش متکلم غلط است. ولی فیلسوف اصل راهش درست است، گرچه ممکن است به خاطر اشتباهاتی نتیجه غلط بگیرد.

شرح اصول کافی ج ۱ ص ۲۲۴

(۱)

اسفار ج ۳ ص ۵۱۳

(۱)

مفاتیح الغیب ص ۱۳۶

«و أما العقل الذي يردده المتكلمون فإنما يعنون به المشهور في بادئ رأى الجميع فإن بادئ الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل كما يظهر من استقراء أشياء يتخاطبون بها أو يكتبون في كتبهم مما يستعملون فيها هذه اللفظة.»

تفسیر ج ۲ ص ۲۹۵

«و لعمري إن خطأ الحكماء و جهلهم في باب المعرفة أولى من إصابة المتكلم من غير بصيرة.»

تفسیر ج ۱ ص ۲۵۶

(۱)

تفسیر ج ۱ ص ۳۲۲

که مواردی که متکلمین خلاف واقع حرف زده اند.

مسأله ای می ماند به این شکل، که این مطالب را گفتید، یک بحث دیگری هست که کلامی است که بعد از خواجه نصیر پدید آمده است.

از آن موقعی که متکلم اشعری در صحنه آمد، معارضه را به فلسفه مشاء شروع کردند از همانجا مثل غزالی قبول کرد که راه برهان حق است. در عین حال ایرادی به فیلسوفان داشت.

که ۲۰ مورد بود که حدود سه تا چهار مورد را سبب تکفیر فلاسفه دانست.

ولی تنه شان به تنه فلسفه خورد که این در آن ها اثر گذاشت که مقارن کار کلامی شان کار فلسفی کنند. تا رسید به فخر رازی که قبول کرد که برهان حق است و اینی که فیلسوفان گفتند درست نیست. و ایراداتی گرفت.

تا نوبت به خواجه نصیر رسید، او گفت: من برای شما یک کلام می نویسم و در آن فلسفه را می آورم و یک کاری می کنم، خواجه بحث های حساس و خط قرمزهای کلام، مثلاً: عالم حادث زمانی است، که یک خدا هست و بقیه عالم. و عالم عقل را جزء ثابتات نمی توان اثبات کرد. حتی ملائکه را باید در حد این عالم معنا کرد. خواجه چه کار می کند؟

در تجرید، مغز را نگاه داشت، تمام مباحثی که می شود تحلیل های فلسفی عاقلانه ای داشت، انجام داد، ولی جایی که دلیل عقلی نبود، ایستاد. مثلاً در مورد عقل ایشان ایستاد.

در همین ایام شاگردش علامه حلی می پرسد: نفس الامر را چطور باید حل کرد؟ در جوابش می گوید با عالم عقل.

مرزها و خط قرمزهای کلام حفظ شد و در عین حال بسیاری از مباحث فلسفی وارد کلام شد. که این سبب شد یک کلام فلسفی شکل بگیرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸ / ۱۳۹۲، ۱۱، ۲۹ / ۱۸ ربیع الثانی / سه شنبه

غزالی راه برهانی را پذیرفت و همین پذیرفتن خودش فتح الفتوح است. و وارد شدن به کار فلسفی است. آن وقت دعوا می شود صغروی.

بعد از غزالی و فخر رازی نوبت به خواجه رسید.

خواجه نقدهایی بر فخر رازی دارد که آن قدر این نقدها قوت دارد چه در فضای کلامی و فلسفی، که باعث شد موقعیت فخر رازی به هم خورد. چون داشت محور می شد و فتح می کرد قله های کلامی.

مباحث مشاء را خوش تقریر کرده است در مباحث مشرقیه که آدم تعجب می کند که اینقدر می شود حرف های مشاء را خوش تقریر کرد.

فخر رازی شرح کتاب عیون بوعلی و اشارات را نوشت. کتاب های کلامی مثل المحصل و... را نوشت.

خواجه آمد شرح اشارات نوشت و حواشی فخر رازی را پاسخ داد و نقد المحصل نوشت به گونه ای که فخر به حاشیه رفت.

در نقد المحصل، خواجه نشان داد که خیلی اشتباهات و غلط ها در کار فخر از جهت کلامی وجود دارد و حتی از جهت تقریری هم وجود دارد. بندهند محصل را می آورد و قدمی کند.

در کار کلامی خواجه تجرید الاعتقاد را نوشت. در عین حالی که کار فلسفی خودش را دارد.

کار خواجه در تجرید

سعی کر رمزهای کلام و خط قرمزهای کلام را به هم نزنند.

قبل از خواجه کتاب های کلان کلامی داشتند و خواجه سعی کرد پایه همان حرف ها را که محکم بود را آورد و از طرفی بن مایه های مباحث فلسفی را هم آورد.

خواجه می رسد به یکجایی که قرار است مرز باشد، مثلاً حدوث زمانی عالم. که خواجه می داند اگر حدوث زمانی عالم اگر پذیرفته شود چه مباحثی را نباید آورد. مثلاً عالم عقل را گفته است که ادله اش مدخول است در حالی که در همان زمان در جای دیگر عالم عقل را پذیرفته است.

خواجه مباحث فلسفی را در کل کتاب قرار داده است. در جایی هم که می دید اگر مبحث فلسفی را بیاورد خط قرمز کلام را به هم نمیزند آورده است.

البته خواجه خودش نظرهایی دارد: مثلاً در مورد معاد جسمانی را تحلیل دارد. در مورد حدوث زمانی عالم هم سعی کرده است که تحلیل خاصی داشته باشد و دارد غیر از تحلیل مشهور متکلمین.

خواجه در زمانی که حکومت قرار گرفت خواست مقرری برای علماء معین کند بیشترین آن ها به فلاسفه و بعد به اهل هیئت و بعد به فقهاء و بعد به اهل حدیث. این ها را می گویند سیاستگذاری های فرهنگی.

همیشه در طول تاریخ از دسته های خاصی حمایت می شد.

دوران متوکل یک جور، دوران مأمون یکجور و دوران نظامیه بغداد یک جور و دوران صفویه می آید یکجور.

ما چند دوره داریم که شیعه خیلی رواج پیدا کرده است و کارهای اساسی انجام شده است.

نوع کتاب های حدیثی که ما داریم که خیلی قوی است برای چه دوره هایی است؟ کتاب های صدوق و... در دوره آل بویه. کتاب بحار در دوره صفویه است. دائرة المعارف های عظیمی که اکنون هست در این دوره به وجود آمده است.

علامه حلی: من در مورد نفس الامر مشکل داشتم. از خواجه پرسیدم فرمود باید با عقل فعال حل کرد.

بعد مکتب شیراز آمد. عمده کارهای در مکتب شیراز، حاشیه بر تجرید است. بیشترین فعالیت هایی که رونق گرفته است بر اساس تجرید است.

حواشی که هست.

چه ظرفیتی هست که در فضای فلسفی از متن تجرید الاعتقاد خواجه استفاده می کنند؟ معلوم می شود که یک کار فلسفی شکل گرفته است. یک کلام فلسفی شکل گرفته است که عمدتاً دارد از توانمندی های مشاء و اشراق استفاده می کند. در معقول ثانی و اصالت ماهیت از اشراق استفاده می کند.

چنین چیزی باعث شد که حتی بسیاری از متدینان و عالمان غیر فلسفی این اندیشه به وجود بیاید که فلسفه به درد کلام و دین می خورد. لذا نوعاً یک نوع تمایل به مشاء نیز پدید آمد.

همین کلام فلسفی فقط منحصر نیست به روش عقلی فلسفی. چون بعضی جاها منحصر است به نقل.

مثلاً خواجه در جایی می گوید: به دلیل این آیه یا این روایت.

حتی اندکی هم جدل در آن هست. و شاید هم هر وقت هم برسد جدل هم در آن بیاید.

حرفی که وجود داشت این بود: چه اشکالی دارد در مورد اثبات خدا از متقن ترین ادله استفاده کنیم.

همین الان هم عده ای می گویند: من که می خواهم اثبات حقایق دینی را اثبات کنم، ادله فلسفی را بر نمی تابند، ناچارم از راه دیگری استفاده کنم. چون دغدغه اقناع در کار است.

غایت علم خیلی مهم است.

بعضی الان میگویند که یکی از غایت های کلام این است که معرفت حقیقی و رسیدن به یقین است. به نظرم اگر این حرف را زدی باید از ابتدا روش برهانی را پیاده کرد.

لذا اگر در جایی که کار فلسفی شود ولو به دغدغه اقناع باشد کار فلسفی است.

اگر جایی دید برهان نمی تواند بیاورد یا برهان کافی مخاطبش نیست، چه می کند؟

در فلسفه اگر به حقیقتی نرسیدیم، می گوید نرسیدیم، و به دلیل این که صادق مصدق گفته است به آن اعتنا می کنیم.

فلسفه دایر مدار برهان است. اگر غایت کلام معرفت و علم یقینی به معارف دینی باشد، این می شود فلسفه اسمش را بخواهید بگذارید کلام.

به نظرم کلام کار اصلی اش اقناع است. ولی مواردی که می شود از فلسفه در کلام برای اقناع و رسیدن به واقع از فلسفه استفاده کرد، استفاده کنیم.

ولی نباید از ادله ای مثل اعاده معدوم محال نیست یا حال یا ثابتات ازلیه یا... استفاده کرد.

که خواجه هم همین کار را کرد و بسیاری از این مباحث را شست و کنار گذاشت.

در خود کار خواجه ما سه جور کار می بینیم: یک دسته جدلی که اندک است. و بسیاری از آن ها برهانی است. و یک دسته هم نقلی است.

اگر کسی بگوید: من کلام را مقید می کنم به برهان. این جفا به کلام است. چون جایی که نمی شود از برهان استفاده کرد، باید راهی دیگر را جست و شخص مقابل را اقناع یا افحام کرد.

این برای متکلم نقص است که بگوید من چون برهان ندارم حرفی نمی زنم.

ما نقش کلام را به غایت می دانیم.

در بحث روش و غایت و... خواهیم گفت:

ما بعضی از علوم داریم که نیاز دارد به کارهای ویژه چون غایتی خاص دارد.

بعضی در کلام گفته اند مثل کتاب مواقف یا شرح مقاصد، موضوع علم کلام موجود بماهو موجود علی قانون الاسلام.

این را نقل می کنند که غزالی گفته است.

شرح مواقف ص ۴۷

«(و قيل هو) ای موضوع الکلام (الموجود بما هو موجود) ای من حیث هو هو غیر مقید بشیء و القائل به طائفة منهم حجة الاسلام»

همین تعبیری که کرده است من فهمیدم که باید بعد از بوعلی باشد. چرا؟

این را شوارق توضیح داده است.

شوارق ص ۷

(۱)

ص ۸

«ثمّ لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيّدوا الموجود هاهنا بحيثيته كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام ای الطريقة المعهودة المسماة بالدين و الملة و القواعد المعلومة قطعا من الكتاب و السنة مثل كون الواحد موجدا للكثير و كون الملك نازلا من السماء و كون العالم مسبوقا بالعدم و فانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الکلام عن الالهی بهذا الاعتبار اقول و هذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فإنّ امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدأ و الامور الغائبة عنا بل الظاهر انّ اكثرها تمثيلات للحقائق و تنبيهات على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها و الجمود على متبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه و التجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى و كما في الحديث الذي يروونه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصول ان لا يقع الاستكشاف

عنها و الكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقايقها على حدّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم و مراتب افهامهم كما كان في الصّدّ الاول فلما وقع الاستكشاف عنها و حدث الكلام و شاع الاختلاف فالواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة و الآراء الصحيحة و يرجع الى قوانين النظر و الاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة لمن اراد الترقى عن حضيض التقليد الى ذروة التحصيل و ان ادى الى ترك الظواهر و رفض المتبادر لاستقلال العقل في احوال المبدأ و ساير العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات و الامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها و هذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقائد الدينية بل جدواها انما هو حفظ العقائد اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي و التحقيق التحصيلي هذا»

ما بايد كلام را بخوانيم، تمام نحله های کلامی را بشناسيم، شیوه کارشان، شیوه نشو و نما شان را، در چه دوره ای بوده اند.

چون کلام تاثیر خودشان را در بستر تاریخی گذاشته است.

بايد کلام را به اندازه حداقل بخواند، مثلا ۵۰ جلسه، به شکلی که تک تک مکاتب، رویکرد عقلی و یک نوع نگاه درجه دوم، مشایخ، آثار، آدرس ها، و بعد کتاب ها را بیاورند و بخوانند.

فرض کنیم که کلام فقط به عقاید بپردازد، این قید علی قانون الاسلام، یعنی ما متکلمین مقید به قانون اسلام هستیم ولی فلاسفه ما مقید نیستند.

ولی ما در مباحث حکمت متعالیه توضیح دادیم که فلاسفه هم مقید هستند.

و توضیح دادیم: افزون بر روش عقلی به معنای عام که برهانی و جدلی و... به ادله نقلی هم اعتنا می کنند. مثلا بحث امامت را به صورت نقلی حل می کنند. حتی در معاد جسمانی هم این طور است.

ولی به نظرم عمده مساله به اینجا بر نمی گردد، حتی موضوع موجود بماهو موجود باشد، تا غایت اقناع است، و همین روش های خاصی را می طلبد.

لذا کلام روش واحد ندارد، بلکه هم از عقل جدلی و هم عقل برهانی و هم از نقل و حتی از علوم تجربی استفاده می کند. از هر چه به دستش بیاید استفاده میکند. حتی از اوضاع قانونی کشورهای متعدد استفاده میکند.

بنده معتقدم که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود نیست.

به نظرم دین می خواهد در باب تمام مسایلی که در دین آمده است بحث کند.

مثلا داروینیزم آمده است، کلام باید با آن مقابله کند. چون ما در آیات و روایات می خوانیم که از آدم هستیم و از گل سرشته شده ایم.

چون اگر در قرآن خلافی وارد شود خلل در عقایدمان ایجاد می شود.

متکلم خیلی گسترده بحث میکند و صرفا بحث موجود بماهو موجود نیست.

مثلا گشته اند و پیدا کرده اند که میلیاردها سال قبل اینچنین بوده است. حتی از تاریخ هم می توان استفاده کرد.

چون مهم تثبیت است به نحوی.

لذا موضوع کلام را موجود بماهو موجود قرار بدهیم.

شرح مواقف ج ۱ ص ۴۰

« (و هو) أي موضوع الکلام (المعلوم من حیث یتعلق به اثبات العقائد الدینیة تعلقا قریبا أو بعیدا) »

نکته مهم این است که فکر نکنیم کلام را می گوئیم با یک علم حقیقی اکتشافی روبرو هستیم. بله هر مقداری که کار فلسفی کند می گوئیم فلسفه است.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریبا مقام سوم را به پایان بردیم. برخی از مباحث را در مورد موضوع فلسفه و تعریف علم فلسفه و برهان توضیح دادیم. در خود برهان حدود هشت امر را مطرح کردیم.

غرض را گفتیم ولی کارکردهای فلسفه را نگفتیم.

- کارکردهای فلسفه

- اسامی فلسفه و عناوین فلسفه. که در اثنای بعدی می پردازیم.

- انواع تعاریف فلسفه.

- تمایز علوم به چیست؟

- تعیین بخشی عقل به خود. که یک مقداری اشاره کردیم و گفتیم

- اقسام فلسفه ها. که به لحاظ های متعدد مثلا: الهی و الحادی. یا معنی بخشی و ... که مؤثرند.

- تاریخچه حکمت متعالیه و نسل صدرایی به علاوه مختصات فلسفه صدرایی.

مختصات را در مباحث حکمت متعالیه گفته ایم که باید خودتان به آن رجوع کنید.

تطبیق عبارت علامه در نهاییه

«فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة - و تمييزها بخواص الموجودية المحصلة - مما ليس بموجود بحثا نافيا للشك [فلسفی و معرفت شناختی] منتجا لليقين [فلسفی و معرفت شناختی] لذا معرفت ۹۰ درصدی هم یقین فلسفی حساب نمی شود.» - فإن هذا النوع من البحث - هو الذي يهديننا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية -.

و بتعبیر آخر بحثا نقتصر فيه علی استعمال البرهان [گفته شد برهان دو ساحت داشت: یکی از راه شهود و یکی از راه برهان عقلی که انواع کنش های عقل را در بر می گیرد.] - فإن القياس البرهاني - هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة [که معمولا با انواع کنش های عقلی است. از شهود عقلی گرفته تا تحلیلی و انسجام بخش و نظام بخش و انتقالی و استدلالی] - كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من

بین الاعتقادات. [غیر از اعتقاد ظنی جدلی، یا اعتقاد مقلد که خواه صادق باشد و خواه کاذب باشد، این ها راه اعتقاد را طی می کند ولی کاشف از واقع و مطابق با آن بودن را پی نمی گیرد].

فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمکننا أن نستنتج به أن کذا موجود و کذا لیس بموجود.

تا این چا چند چیز را اشراب کردیم:

یکی روش اشراقی، و یکی روش عام متون دینی و عرفان نظری. که این ها هیچ کدام منافی با این روش از بحث نشده است.

مقام چهارم مدخل: بحث از موجود بما هو کلی

علامه: بحث از جزئیات نداریم.

دلیل اول: چون خارج از وسع ماست. چون جزئیات حد و حصر ندارند. ولی تک تک جزئیات خیر. عمر نوح هم داشته باشیم کفاف نمی دهد.

دلیل دوم: برهان در جزئی بماهو متغیر زایل، جاری نمی شود. بله در جزئی بما هو کلی جریان پیدا می کند.

نه تنها جزئیات در وسع ما نیست، بلکه در جزئیات برهان راه ندارد.

نتیجه:

پس فلسفه بحث از احوال موجود بما هو موجود علی وجه کلی می کند.

مراد از جزئی در بیان علامه

مگر جزئی چیست؟

جزئی داریم به معنای: بعض الانسان و بعض العلة و.. منظور قضایای جزئی و کلیه در منطق است؟ که سور

قضیه جزئی یا کلی است؟

این چیزی است که الان باید بحث کنیم.

صحبت از امور شخصی است. حتی جزئی هم مطرح نیست. صحبت از شیئی به خصوص شخصی است. قضایای شخصی می شود نه قضایای جزئی که از محصورات است.

منظور از جزئی در اینجا قضایای شخصی منطقی است در مقابل قضایای جزئی و کلیه. منظور از شخصی به معنای متشخص فلسفی نیست.

این فضای علامه، بستر منطقی دارد و در فضای منطقی هم جریان دارد.

الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا

جزئی هیچ گاه نتیجه دیگر نمی دهد.

کاسب یعنی: او بیاید اعطای یک نتیجه و یک امر دیگر کند.

نه مکتسب است. یعنی هیچ گاه جزئی دیگر از دل آن در نمی آید.

منظور از جزئی در این اصطلاح، قضایای شخصی است.

شما از زید می توانید بفهمید عمرو چگونه است؟ نه زید بماهو انسان!

زید الان خندان است، ولی می شود نتیجه گرفت که عمرو هم خندان است؟

مکتسب نیست، یعنی نتیجه به صورت شخصی از دل قضایا به دست نمی آید. موجه و سالبه جزئی به

دست می آید ولی شخصی هیچگاه به دست نمی آید.

شرح منظومه ج ۱ ص ۲۴۶

«غوص فی لمیة عدم اعتبار الشخصية فی العلوم

قضیة شخصیة لا تعتبر فی العلوم لأن معرفة الجزئیات الجسمانية جهة فقر النفس إذ تحتاج فی معرفتها إلى

البدن و آلاته فلا تعباً إلا بمقدار الذریعة إلى کلیات بخلاف تعقل کلیات فإنه جهة غنائها إذ لا تحتاج

النفس فی التعقل إلى استعمال القوى الجسمانية بل مکتفیه بذاتها إلا فی الابتداء بنحو الإعداد لا الإفادة إذ من

فقد حسا فقد علما. فإن شئت الغنی فداوم کلیات و راود المجردات.

و أيضا إذ لا كمال في اقتناص ما دثر بخلاف الكليات المحفوظة بتعاقب الأفراد سيما الكليات العقلية المجردة الدائمة الثابتة في عالم الذكر الحكيم.

بل ليس جزئی بکاسب و لا مکتسب إذ من یدرک جزئیا بما هو جزئی أو حاله الجزئی لا یدرک منه جزئیا آخر [یعنی کاسب نیست] بما هو جزئی إلا أن يحسه بإحساس آخر و لا يكون الآخر مكتسبا منه [یعنی نمی تواند نتیجه قرار بگیرد]. و لا من الكلی [یعنی از کلی هم هیچ گاه نمی توان نتیجه شخصی گرفت] لأن الكلی أجلّ من أن ينال الجزئی بما هو جزئی و الكاسب و المکتسب هو الكلی.

یک اعتبار جزئی داریم در مقابل قضایای مسوره، و یک اعتبار جزئی

شرح اصول کافی ج ۳ ص ۱۴۶

«ان الاحساس بالشيء لا يكون كاسبا و لا مكتسبا،»

تفسیر صدر ا ج ۳ ص ۲۶۵

که بحث از محسوس بما هو محسوس می کند.

«إنّ المحسوس - بما هو محسوس - لا يكون كاسبا لشيء و لا مؤدياً إلى مطلوب»

در مورد شروط مقدمات برهان، اگر بخواهیم یقین پیدا کنیم، باید ضروری باشد. در آنجا این صحبت شده است که مقدمات برهان باید ذاتی باشد، کلی باشند، ضروری باشند. این ها من درآوردی نیست، بلکه مبرر دارد.

مبررش چیست؟ شما می خواهید راه برهان را طی کنم و به یقین برسم، رسیدن به یقین راهش این است.

یکی از شروط کلیت است.

که شیخ اشراق این بالامکان را در محمول گرفت و ضرورت را جهت قضیه گرفته است.

۱ - در قضایای شخصیه یعنی نیاید به عنوان بخشی از طبیعت نگاه کرد، که اگر نگاه کردی می شود جزئیه، و از شخصی بودن خارج می شود. اگر شخصی در نظر بگیرد هیچ نتیجه ای نمی تواند بگیرد.

رابطه موضوع و محمول لازم نیست که همیشه حتمی باشد، بلکه می توان بالامکان باشد و این بالامکان ضروری است.

مثلا: الانسان کاتب بالامکان بالضروره.

این بالضروره منافی با ضروری بودن محمول نیست.

شیخ اشراق این کار را کرده است: الانسان ممکن الکتابه بالضروره.

در باب برهان ادبیات این فضا را باید دقت کرد. که هیچ وقت محمولی به صورت غیر ضروری به کار نمی رود!

در بحث کلیت هم همینجور است. یعنی کل افراد در کل زمان ها.

سوال: این کل افراد در کل زمان ها، یک سوال: آیا موجه جزئیه را هم میگرد؟ موجه جزئیه و سالبه جزئیه، آیا این ها هم کلی است؟ بله.

حتی موارد بسیار شخصی که به عنوان شخص مطرح می شود، را می شود حکم کرد. این کلی هم هست.

چنین ادبیاتی را در بحث برهان باید دقت کرد. این کلیت گویا جهت قضایا است نه سور قضایا. که علامه تعبیر کرده است به «کالجهة»

برهان شفاء ص ۱۲۳ و ۱۳۵

برهان علامه طباطبائی در رسائل سبعة ص ۲۹ و ۳۵

ص ۲۹: ذیل «مقاله ثانیه: که فصل اول»

ص ۳۵: فصل رابع از مقاله ثانیه.

بصائر نصیریة ص ۱۶۷

«و لكن البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا- على أن البرهان لا يجرى فى الجزئى بما هو متغير زائل- و لذلك بعينه ننعطف فى هذا النوع من البحث- إلى البحث عن حال الموجود على وجه كلى- فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه كلى- و لما كان من المستحيل- أن يتصف

نهاية الحكمة، ص: ٥

الموجود بأحوال غير موجودة- انحصرت الأحوال المذكورة فى أحكام- تساوى الموجود من حيث هو موجود- كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة- و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق- أو تكون أحوالا هى أخص من الموجود المطلق- لكنها و ما يقابلها جميعا تساوى الموجود المطلق- كقولنا الموجود إما خارجى أو ذهنى- و الموجود إما واحد أو كثير- و الموجود إما بالفعل أو بالقوة- و الجميع كما ترى- أمور غير خارجه من الموجودية المطلقة- و المجموع من هذه الأبحاث هو الذى نسميه الفلسفة»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٦٠ / ١٢،٤ / ١٣٩٢، ٢٣ ربيع الثانى / يكشنبه

نکته ای در کلام اهل میزان آمده است که جزئى نه کاسب است و نه مكتسب، اما تحليل اصلى که وجود دارد که علامه خودش متذکر شده است و در بیانات بوعلی آمده است، بحث اصلى است که می خواهیم متذکر شویم.

این بحث را على القاعده نباید اینجا مطرح کنیم چرا که شما باید در برهان خواننده باشید، اگر داریم وارد می شویم خلاف قاعده است. برهان شفای به لحاظ ماده بحث منطقی بسیار مهم و مفصل است. و تقریبا به این تفصیل نداریم.

که بوعلی مطلق حرف ها را آورده است و بعد حرف های ارسطو را در پایان هم آورده است.

این کتاب بوعلی جزء کتب درسی ماست و کسی که در فضای منطقی هست باید این کتاب درس گرفته شود و خوانده شود و مباحثه شود.

بیان جناب ارسطو در شرایط برهان

برهان باید اولی و ذاتی باشد و مقدماتش باید کلی باشد و ضروری باشد.

یکی از قیود کلیت است که الان می خواهیم وارد آن شویم.

این قیودی که آمده است به این معنا نیست که یک چیز من درآوردی و جعلی باشد. بلکه غایت و غرض به دنبال معرفت حقیقی بودن او را می کشاند به این که این شروط را لحاظ کنند.

همان دلیلی که باعث شد بحث برهان شکل بگیرد به دنبال معرفت حقیقی و یقین نفس الامری است. که بحث ماده قیاس است که در برهان مطرح می شود.

چیزی که هست این است که: یقین به صورت الا و لابد است که قابل تغییر نیست.

من وقتی در مورد الف می گویم حکم باء را دارد و الا و لابد است. تا می خواهم یقین کنم، می دانم که این ارتباط جدی است و قابل تغییر نیست.

در یقین یک ضرورت خوابیده است و از دل ضرورت این بحث به دست می آید.

خواجه طرحش این است که قید کلیت از دل ضروری و اولی بودن به دست می آید.

کلیت یعنی: نباید تغییر پذیر باشد و باید حتمیت داشته باشد. رابطه موضوع و محمول باید به گونه ای باشد که حتمیت در آن خوابیده باشد.

هرگاه موضوع با محمول ارتباطی برقرار کند که در همه حالات و همه افراد موضوع باشد، وقتی محمولی کلی است باید همه افراد موضوع و همه حالات و به صورت اولی آن ها را در بر بگیرد.

این کلیت غیر از کلیت سور قضیه است که کلیت احوالی و ازمانی نیست و ضروری هم نیست، بلکه فقط کلیت افرادی است.

اگر موضوع را بعض هم قرار دادی، باز هم به لحاظ باب برهان کلی است. چون ارتباطی برقرار کردی بین محمول با بعضی از افراد موضوع، که این بعض، همه آن بعض است در همه زمان ها و در همه حالات و به صورت ضروری و اولی است.

لذا کلی باب برهان حتی با موجه و سالبه جزئی همه شکل می گیرد.

آدرس در مورد قضیه شخصیه

در مورد شخصیه به رساله شمسیه ص ۲۳۶ که میرسید شریف خیلی خوش توضیح میدهد. و اشکالی بر بوعلی گرفته می شود و جوابی داده می شود.

در رساله عبارت منطبق بوعلی در مورد این شرط بحث آمده است.

نکته ای در مورد میر سید شریف

نوعاً به این شخص اعتنا کنید و شخصیت بزرگی است. گرچه نوعاً محشی است ولی آثارش ارزشمند است.

قضیه کلی باب برهان، تمام گزاره های وجودی حتا وقتاً را هم می گیرد.

در کلیت وقتی این شرط ها را می کنند، این حکم قابل تغییر نیست. ولی در شخصیه این طور نیست. بلکه قابل تغییر است و فساد پذیر است. چرا که لمّش هم دانسته نمی شود
قضایای شخصیه را قرار است فقط از حسّ بیاییم.

لذا اگر علت به شخصیه بخورد، این قضیه از حالت شخصیه در می آید.

اگر در زید انسان، زید بمیرد، انسان است؟ معلوم نیست، حیوان است؟ معلوم نیست، چرا که علت را نمی دانیم.

هر چه به آن قید اضافه کنید، او را از حالت شخصیه خارج کرده اید. تا این را گفتید، حکم کتابت بدون هیچ قیدی، قضایای شخصی، هر موضوعی شخص است که این شخص می تواند احوال متعدد داشته باشد. تا استدلال نکردید، شخص است و شخص حکم کلی ندارد. لذا نمی شود گفت که همیشه این حکم برقرار است. لذا قابل استدلال هم نیست.

شاخصه های کلی باب برهان

با این توضیح، کلی باب برهان با این سه قید کل افراد، کل ازمان، اولی بودن.

معیار و مبررشان این است که شخصیه چرا جزء این کلی قرار نمیگیرد؟ چون کل ازمانش و کل احوالش معلوم نیست. لذا لا یكون کاسبا و لا مکتسبا.

حتمیت از دل شخص به دست نمی آید.

آدرس های کلی باب برهان

برهان شفاء ص ۱۲۳

منظور از ضرورت، ضروری الصدق است. که اگر رابطه موضوعی با محمول امکان باشد، این رابطه به صورت ضروری الصدق است.

ص ۱۱۷ این باب باز می شود.

«و لأن المقدمات البرهانية قيل فيها إنها يجب أن تكون كلية، فلنبين كيف يكون المقول على الكل في المقدمات البرهانية فنقول:

أما في " كتاب القياس " فإنما كان المقول على الكل بمعنى أنه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع كج مثلا إلا و المحمول كب مثلا موجود لها إن كان القول الكلي موجبا، و مسلوب عنها إن كان القول الكلي سالبا. و لم يكن هناك شرط ثان: و هو أن الوجود و السلب يكون في كل زمان، بل في المطلقات - لقد كان يجوز أن يكون المحمول موجودا في كل واحد من الموصوفات بالموضوع وقتا ما و لا يوجد وقتا.

و أما هاهنا [باب برهان] فإن المقول على الكل معناه [شرط ۱] أن كل واحد مما يوصف بالموضوع [و لو بعض افراد موضوع باشد مثلا بعض الانسان]، [شرط ۲] و في كل زمان يوصف به - لا في كل زمان مطلقا [و لو وقتاً ما باشد هم کافی است. همه حالات موضوع و لو بعض باشد. لذا در مورد قمر که وقتاً ما منخسف می شود این را کلی می دانند.] - فإنه موصوف بالمحمول أو مسلوب عنه المحمول. و ذلك لأن هذه المقدمات کلیات ضرورية. و الضروری تبطل کلیته بشئین: إما أن يقال إن من الموضوع واحدا ليس الحكم عليه بالمحمول

موجودا: كالكتابة للإنسان: لأنه ليس كل إنسان كاتباً. أو يقال إن من «٣» الموصوف بالموضوع ما هو في زمان ما ليس يوصف بالمحمول، كالصبي لأنه لا يوصف بعالم. فهذان ييطان كون المقول على الكل «٤» ضرورياً.

بعضى از مواردى كه داريم، قيدى كه دارد به حدى است كه تبديل مى شود به صورت موجبه جزئيه، كه اين مشكل ندارد ولى اگر شخصيه باشد مشكل است.

برهان شفاء ص ١٣٥

«و قد كان المقول على الكل فى " كتاب القياس " مقولاً على كل واحد و إن لم يكن فى كل زمان.

و كان المقول على الكل فى " كتاب البرهان " [١-] مقولاً على كل واحد و [٢-] فى كل زمان يكون فيه الموضوع بالشرط المذكور. ثم قد يختلف فى " كتاب البرهان " المفهوم من " المقول على الكل "، و من " الكلى "، فإن " الكلى " فى " كتاب البرهان " هو المقول على كل واحد فى كل «٣» زمان و [٣-] أولاً. فيكون كلياً باجتماع شرائط ثلاثة «٤».

[اشارات ص ٢٩٦ سه شرط را توضيح داده است و در ص ٢٩٧ مى گويد اين سه شرط زير شرط ضرورت و ذاتيت است.]

برهان شفاء ص ١٧٠ تا ١٧٢

ذيل فصل ثامن فى نقل البرهان من علم الى علم....

«و قد قيل فى التعليم الأول: لما كان يجب أن تكون مقدمات البرهان كلية حتى تكون يقينية لا تتغير، تغير الأمور الشخصية، و يجب أن تكون نتائجها كذلك كلية و دائمة، و جب ألا يكون برهان على الأشياء الجزئية الفاسدة [تعبير علامه: بما هو متغير زائل]»

ص ١٧٢

«و لقائل أن يقول: إنكم قد اشترطتم فى مقدمات البراهين أن تكون كلية لا محالة، و نحن قد علمنا أن من مقدمات البراهين ما هى جزئية و ذلك إذا كانت المطالب جزئية. و البرهان الجزئى و إن لم يكن فى شرف البرهان الكلى فإنه برهان يعطى اليقين و العلة، كما أن البرهان السالب و إن لم يكن فى شرف البرهان الموجب، فإنه برهان يعطى اليقين و العلة فى كثير من الأوقات.

[جواب: یک کلی باب برهان داریم و یک کلی باب قیاس، باب قیاس، کلی اش محصوره است در مقابل جزئی که بعض افراد را شامل می شود و فقط کلیت افرادی است. اما کلی باب برهان شامل موجه هم می شود.]

فیکون الجواب: إن "الكلی" یقال علی وجهین: [وجه ۱: کلی باب برهان] فیقال کلی لقیاس الشخص المخصوص، و یراد به أن الحکم فیہ علی کلی، سواء کان علی کله أو بعضه أو مهملاً بعد أن یكون الموضوع کلیاً [این کلیه در مقابل قضیه شخصی است]. [وجه ۲: کلی باب قیاس] و یقال کلی لقیاس الجزئی و المهمل، و یراد به أن الحکم علی موضوع کلی و علی کله.

و المقدمه الجزئیة غیر الشخصية: فإن موضوعها کلی. [پس می تواند جزء کلی باب برهان باشد.] و البعض أيضاً الذی یختص بالحکم منها و إن لم یکن معیناً فإنه فی الأكثر طبیعة کلیة: کقولنا بعض حیوان ناطق. فإذن الوجه الذی اشتراطناه فی هذا الموضوع [کلی باب برهان] تدخل فیہ المقدمه الجزئیة و لا تدخل الشخصية.»

این بیان بوعلی تصریحاً می گوید کلی باب برهان حتی موجه جزئی را می گیرد ولی شخصی را نمی گیرد. بوعلی می گوید شخصی را گفته ام که چون شخص فاسده است لذا نمی شود برای آن کلیتی در نظر گرفت.

ص ۱۷۳

که بوعلی در جواب اشکالی اینچنین می گوید:

ما موضوعی که داریم، وقتی محمول به آن می خورد باید کل زمان و احوالش را بگیرد ولی وقتی کلی... اساساً هر چیزی که محمولش نسبت به موضوع یک نحوه تغییر است آن قابل قبول نیست.

پس معیار در عدم پذیرش شخصی این است که قابل تغییر نیست.

«فالجواب أن الغرض «۷» لیس ذلك، و لكن معنی القول هو أنه لما كان الحکم إذا أخذ مقولاً علی الموضوع و لیس دائماً فی کل واحد منه، حتی لم یکن کلیاً بحسب الکلی فی البرهان، أعرض الحکم للشک و الانتقال إذ کان یتغیر فی البعض من الأعداد، و المتغیر لا یقین به إذا أخذ مطلقاً. كذلك حال الجزئی المتغیر

إذا كان الحكم مقولا على الموضوع و ليس دائما في كل وقت له، فيعرض للشك و الانتقاض إذ كان يتغير في البعض من الأزمنة، و المتغير لا يقين به: فكأنه يقول: السبب الذي أوقع في الأمور العامة حاجة إلى أن تكون مقدمات البراهين عليها كلية، و إلا منع اليقين، موجود بعينه في الحكم على الشخصيات، و ذلك هو التغير و عدم الدوام، فيكون الكلي موردا للبيئة على العلة، لا لأن يكون نفس مقدمة بيان.»

ص ۱۷۳ که دیروز خواندیم، دارای اهمیت است و کلیدی است که بوعلی خواست بگوید چرا جزئی متغیر قابل استفاده نیست.

بلکه مسأله این است که موضوع هر جایی که تغییر در آن لحاظ شود... اینجا محوری است و شاخصه های خوبی داده است بوعلی.

ص ۱۷۱

این نکته را بیان می کند که علم به شخص علم به عرض است، چرا که قابل شک است.

«و العلم إذن بالجزئی - أعنى الشخص - علم بالعرض. و لذلك إذا زال عن الحس وقع فيه شك و لو في الذاتيات: مثل أنه هل زيد حيوان؟ فإنه إن مات أو فسد لم يكن حيوانا.»

یعنی گره حقیقی که علم یقینی برای ما بیاورد ندارد.

خرده ریزی دارد که بعدا می گوئیم چگونه است که ما به جزئی یک نحوه علمی داریم ولی در عین حال نمی تواند علم یقینی قطعی داشته باشیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۱ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۵ / ۲۴ ربیع الثانی / دوشنبه

آن چه که از برهان شفاء می خوانم به این خاطر است که علامه ناظر به این کتاب است.

حال آیا این تحلیل ها درست است یا خیر، باید در جای خودش بحث شود. الان دارم ادله و بیانات بوعلی را می گویم.

اگر بیان بوعلی بد گفته می شود، این را بگوئید، این درست است ولی اگر بیان بد نیست، در صدد فهم حرف بوعلی هستیم.

در این مقام اصل حرف این است: وقتی قضیه شخصی می شود در آن کلیت اخذ نشده است. ما برای رسیدن به یقین نیاز به کلیت داریم.

کلیت به معنای: این که موجه جزئی و سالبه جزئی را می گیرد.

آیا وقتاً ما هم میگیرد؟ بله. این را هم می گیرد. موضوع ولو کلّ انسان و لو بعض انسان و در بعض اوقات. کلیت در زمان و وقت خودش است.

ما گاهی موارد شخصی داریم، که به ظاهر شخصی است. که برهان به ظاهر در آن راه ندارد.

که دو بحث است: آیا مقدمه باید کلی باشد یا جزئی یا نتیجه باید کلی باشد یا جزئی؟

ما گاهی چیزی را در علوم به کار می بریم، مثلاً در بحث هیئت، بحث اتصالات کواکب، وجودی است. یک امر شخصی است. خود قمر و خود شمس، همه این ها شخصی است. بزرگواران گفته اند این احکام شخصی نیست، بلکه به نوع قمر خورده است. لذا قمر جزئی نیست، گرچه الان یک فرد بیشتر ندارد.

برهان شفاء ص ۱۴۴ و ۱۴۵

«قيل في التعليم الأول إنا ربما أعطينا الكلي الأولى «۲» و يظن بنا أنا لم نعطه، و كثيرا ما لم نعطه فيظن بنا أنا أعطيناه. و الأسباب في ذلك ثلاثة أمور، واحد منها هو سبب لما يكون قد أعطينا و يظن أنا لم نعط، مثل قولنا إن الشمس تتحرك في فلک خارج المركز حركة كذا، و إن القمر يتحرك في فلک تدويره إلى المغرب حركة كذا، و إن الأرض في وسط الكل. فإن هذه العوارض تكون مقولة على الكل أولية و يظن أنها ليست كلية بشرط هذا الكتاب «۳».

و السبب في ذلك أن هذه الأشياء في الوجود مفردة و طبائعها غير مشترك فيها و لا مقولة على كثير في الوجود، فيظن أن محمولاتها و إن كانت مثلاً أولية فليست بكلية، و ليس الأمر كذلك.

فإن قولنا "شمس" و قولنا "هذه الشمس" مختلفان. و ذلك لأن قولنا "الشمس" يدل على طبيعة ما «۴» و جوهر ما. و قولنا "هذه الشمس" فإنما يدل على اختصاص من تلك الطبيعة بواحد بعينه. ثم كل برهان نبرهن به على الشمس فلسنا نبرهن عليها من جهة ما هي هذه الشمس، حتى لو كانت طبيعة الشمس مقولة على غير هذه الشمس، كان البرهان مما «۵» لم يقيم عليه، بل مجرد طبيعة الشمس من غير اعتبار خصوص و

لا عموم. فنبرهن عليها بشيء أو نحكم عليها بشيء لو «٦» كانت تلك الطبيعة مقولة على ألف شخص شمسى لكان الحكم والبرهان متناولا للجميع.

و الطبيعة الكلية يقال لها كلية بوجوه ثلاثة. فيقال "كلية" من جهة ما هي فى الوجود مقولة بالفعل على كثيرين، وليست الأحكام العقلية تقال عن الكليات من جهة ما هي كلية بهذا الشرط.

و يقال "كلية" من جهة ما هي محتملة لأن تقال فى الوجود على كثيرين، و إن اتفق أن قيلت «٧» فى الحال على واحد مثل بيت مسبع، و كما يحكى من أمر طائر يقال له «٨» ققنس «٩» حتى يقال إنه يكون فى العالم واحد «١» فإذا بطل حدث من جيفته أو «٢» رماد جيفته مثله «٣» آخر. و يقال "كلية" لما ليس له فى الوجود بالفعل عموم و لا أيضا له فى الوجود إمكان عموم، و لكن لأن مجرد تصور العقل له لا يمنع أن يكون فيه شركة، و إن منع وجود الشركة فيه أمر و معنى آخر ينضم إليه و يدل على أنه لا يوجد إلا واحدا أبدا. و أما نفس الطبيعة فلا يكون تصورهما و تصور أنها واحدة بالعدد شيئا واحدا، بل تصورهما شيء غير مانع وحده عن «٤» أن تقال فى العقل على كثيرين.

و لكن معنى آخر وراء تصورهما هو الذى يمنع العقل عن تجويز ذلك.

و الجزئى المقابل له فهو الذى نفس معناه و تصورهما تصور فرد من العدد كتوهمنا ذات زيد بما هو زيد. و لا يمكن أن تكون هوية زيد، بما هو زيد، لا فى الوجود و لا فى التوهم - فضلا عن العقل - أمرا مشتركا فيه.

فالطبايع الكلية تقال على هذه الوجوه الثلاثة. و كان الأخير منها يعم الأولين. و هو أن العقل لا يمنع أن يكون المتصور منها مشتركا أو ينضم إلى تصورهما معنى آخر. و ليس هذا نفس الطبيعة كالحوانية، بل الطبيعة مقرونا بها هذا الاعتبار، و هو أزيد من الطبيعة وحدها بلا اعتبار زيادة.

و إنما يشترط هذا و ينه عليه حتى لا يظن أن هذا الاعتبار ليس اعتبار الكلية الذى «٥» هو اعتبار غير اعتبار الطبيعة، بل هو اعتبار طبيعة الشيء فقط.

فهذا هو الذى ينبغى أن نجعله «٦» الكلى المعتبر فى العلوم و فى موضوعات المقدمات. و يجب أن نتذكر ما سمعته من هذا المعنى فى مواضع أخرى. و لا يجب أن تكون أمثال هذه القضايا عندك شخصية، بل يجب أن تعتقد أن المقدمة الشخصية هي ما يكون موضوعها شخصا مثل زيد و كل ما نفس تصور موضوعه يمنع

وقوع الشركة فيه. و أما ما كان مثل الشمس فالموضوع فيه كلي و مقدمته كلية. و لا تسل «١» كيف كان كليته من الوجوه الثلاثة بعد أن يصح الواحد الآخر «٢» كذلك «٣».

فإذا قلت إن الشمس كذا و حكمت على الشمس من جهة ما هي شمس، فقد حكمت على كل شمس لو كانت «٤»، إلا أن مانعا يمنع أن تكون شمس كثيرة فيمنع أن يشترك في حكم الكلي كثيرون، و أنت جعلته كليا. فالحكم على الشمس بالإطلاق ذاتي أولى «٥»، و على هذه الشمس غير أولى. فهذا سبب هذه الشبهة الواحدة و أما الثاني من الأسباب الثلاثة فهو سبب الشبهة الثانية، و هي «٦» كأنها عكس هذه الأولى في الوجهين جميعا. أحدهما في أنه لم يضع المقول على الكل فظن «٧» أنه وضع. و كان هناك وضع فظن أنه لم يضع. و الثاني أن السبب فيه أنه لما حكم على كل واحد فكان الحكم عاما «٨» حسب أنه كلي و لم يكن في الحقيقة كليا إذ كان قد فاته أنه أولى، و كان هناك «٩» حكم على واحد فظن أنه لم يحكم كليا. و هذا «١٠» كما يقول القائل «١١» إن التوازي أولى لخطين يقع عليهما خط فيجعل كل زاوية داخلية من جهة واحدة قائمة. و ذلك لأنه لا يخلو شيء من خطين بهذه الصفة إلا و هما متوازيان. فظن المقول على الكل كليا و ليس كذلك: لأن شرط الأولية فائت، لأن الزاويتين اللتين من جهة واحدة - و إن لم تكن كل واحدة قائمة بل كانتا مختلفتين لكن مجموعهما مثل قائمتين - فإن التوازي يكون محمولا على الخطين. و هذان «١٢» الخطان و ذانك الخطان يعمهما شيء التوازي موجود له أولا. و ذلك الشيء هو خطان وقع عليهما خط فصير الداخلتين من جهة واحدة معادلتين «١٣» لقائمتين، سواء كانتا متساويتين و قائمتين أو مختلفتين.

و أما السبب الثالث فهو سبب الشبهة الثالثة. و هي شبهة توقع فيها الضرورة أو الخطأ. أما الضرورة فإذا كان الشيء الكلي العام لأنواع مختلفة لا اسم له. فيبين الحكم في كل واحد من أنواعه التي لها «١٤» أسماء ببيانات خاصة. فإذا لم يوجد الحكم لشيء أعم منه لفقدان الاسم العام ظن أنه

كلى يعنى قابل صدق بر كثيرين، ولى لزوما نبايد افراد كثيره داشته باشد.

برهان شفاء او اخر ص ١٧٢ ص ١٧٣

(٥)

من خودم را به نحو شخصى مى يابم. ولى آقايان مى گويند كه اين من هم مى رود زير مجموعه كلى.

سوال: با اين توصيف شخصى تصوير دارد؟

الان کسوف شد، این فهم حسی شخصی است. ولی اگر از راه علم هیئت به این قضیه نظر کنی، این کلی است و دیگر شخصی نیست.

ص ۱۷۳ که دیروز خواندیم، دارای اهمیت است و کلیدی است که بوعلی خواست بگوید چرا جزئی متغیر قابل استفاده نیست.

بلکه مسأله این است که موضوع هر جایی که تغیر در آن لحاظ شود... اینجا محوری است و شاخصه های خوبی داده است بوعلی.

برهان شفاء ص ۲۴۲

که صحبت از این است که جزئی به شرافت کلی می رسد یا خیر؟

«و الذي يجب أن يصغى إليه من جملة هذه الحجج

[برهان ۱]: هو أن العلم بالکلی علم بالقوة بالجزئی، و مبدأ للبرهان علی الجزئی. و أما العلم بالجزئی فليس فيه البتة علم بالکلی. فإن من علم أن کل مثلث فزواياه کذا، فما أسهل أن يعرف أن متساوی الساقین کذلک. و من «۱» علم أن متساوی الساقین کذلک فلا يعلم من ذلك وحده البتة «۲» أن کل مثلث کذلک. و مثل هذا ما قيل إن البحث بالللم يحوج إلى العلم الکلی «۳».

[برهان ۲]: و أيضا فإن الکلی معقول، و العلم الحقیقی للعقل. و أما الجزئی فمحسوس و المحسوس من جهة ما هو محسوس لا علم به [علم حقیقی هم حاصل نمی شود]. و لا برهان علیه [یعنی نتیجه برهان قرار نمی گیرد].

بیان علامه در رساله برهان

اگر این بیان را بفهمیم فی الجملة می توان بماهو متغیر زایل در نهاییه را فهمید.

رساله برهان ص ۸۹ (۲۹ از کتاب استاد)

فصل ۱ از مقاله ۲

« ۱۱۶. ثم نبین فی فصل: أن مقدّمة البرهان يجب أن تكون کلیّة. و الکلّی يطلق علی معینین:

١١٧. أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، أو هو أن يكون الحكم ثابتا على جميع الأفراد، و يكون سورا للقضية، و هو الكلّي في كتاب «القضايا».

١١٨. و الثاني: أن يكون الحكم ثابتا للموضوع في جميع الأزمنة و جميع الأفراد، و لا يكون سورا للقضية، بل كالجهة لمجموعها، سواء كان السور هو الكلّ أو البعض، و سواء كانت الكيفية هي الدوام أو الفعلية، نظير ما مرّ في الضرورة. فلو كانت القضية موجّهة بالفعل أو بعض الأوقات دون الدوام، كقولنا: كلّ إنسان متنفّس وقتا ما، و جب أن يصدق كذلك في جميع الأوقات [اين معنای كليت است]، و لو كان الموضوع غير كلّي، كقولنا: القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة، و جب أن يصدق الحكم على كلّ قمر فرض قمرا للأرض، و هذا هو المراد بالكلّي في كتاب «البرهان»؛ فلو فقدت القضية شيئا من ذلك كانت خارجة عن صناعة البرهان غير مستعملة فيها.

١١٩. و يتبيّن بذلك أن القضية المستعملة في البرهان هي العرفية العامة.

و أيضا أن القضايا الاعتبارية لا برهان عليها؛ و نظير ذلك كيفية البرهان عند الجزئيات.»

ما اگر دیدیم که آبی جوش آمد، صرف این دیدن، جزئیّه و شخصیه است. ولی وقتی دلیل آن را بدانیم که چرا جوش آمده است، اینجا حکم می خورد به ذات آب نه شخص آب. لذا علم کلی می شود.

ص ٩٠

« ثمّ نبين في فصل: أن مقدّمة البرهان يجب أن تكون معلومة بالسبب فيما له سبب.

١٢١. و يتبيّن عند ذلك أن البرهان ينقسم إلى برهان «إنّ» و برهان «لمّ».

هذا.

١٢٢. و اعلم، أنّ من فوائد العلم بالسبب، العلم بكلية التصديق؛ إذ ربّما علّم حكم جزئي بحسّ أو غيره ثمّ إذا حصل العلم بالسبب و المسبّب يدور مدار سببه، حصل العلم بكلّيته بكلية المسبّب. [هر کدام از این ها یقین آور است.]»

١ (١). في «المطبوعة» العلم بكلية المنسب.»

یقین علی الإطلاق و غیر علی الإطلاق

چیزی از الان باشد شروع کنیم و آن این که:

مگر شما در بدیهیات ستّ نگفتید که یقین از این بدیهیات ستّ شروع می شود؟ که هر چه از این راه برایمان حاصل شد یقین آور است. معنایش این است که هر آن چه از راه حواس به دست می آوریم، یقینی نیست؟

- ما می گوئیم یقینی است.

مگر تواتر که نتیجه اش شخصی است، یقین آور نیست؟ مثلاً همه رفتند مکه را دیدند و گفتند که مکه هست. این قضیه شخصیه است.

پس این قید و شرطی که می کنید چیست؟

جناب فارابی در ص ۳۵۲ و ۳۵۰ و ۲۶۸ از منطقیات فارابی ج ۱ که آقای دانش پژوه تحقیق کرده است:

که یقین را تقسیم می کند به علی الاطلاق و غیر علی الإطلاق. که در علی الأطلاق ۶ شرط دارد ولی غیر علی الإطلاق این قیود را ندارد.

یقین علی الإطلاق به گونه ایست که هیچ شکی در آن راه پیدا نمی کند.

فارابی: ما برای یقین ضرورت می خواهیم، چه علی الاطلاق و چه غیر علی الإطلاق، ولی گاهی بعضی قابل تغییر است و گاهی قابل تغییر نیست. که علی الإطلاق قابل تغییر نیست. ولی غیر علی الإطلاق قابل تغییر است.

مثلاً الله موجود قابل تغییر نیست. الكل اعظم من الجزء قابل تغییر نیست.

ولی زید جالس. در عین حالی که ضروری است، قابل تغییر است.

علی الاطلاق یعنی: حکم ضروری و ثابت است و هیچ وقت و هیچ مرحله ای غیر از این نخواهد بود.

پس حتی شخصیه هم یقین می آورد، ولی یقین غیر علی الإطلاق.

بله همین شخصیه اگر از راه علت رفتی و ذاتیه اش بود، این می شود علی الإطلاق.

(معمولا در کار علمی بحث گاهی خیلی مبهم می شود، که باید تمام متون را بخوانید. ولی اگر کتاب منقحی نوشته شود اینجور نیست.)

ما باید تمام کتبی که در باب برهان نوشته شده است، بخوانیم تا ببینیم ک چه گفته اند.

ما در محسوسات هم می توانیم ضرورت نفس الامری را بالحسّ داشته باشیم. که این یقین علی غیر الإطلاق است. من الان دیدم که زید جالس است از کجا لحظه بعد باشد یا فردا و پس فردا باشد.

در تجربه یک حد وسط عقلی نهفته است و گرنه از حس که نمی توان یافت.

قضایای وجودیه و محسوسه را چه کار کنیم؟

فارابی: در این ها یقین هست ولی غیر علی الإطلاق. به تعبیری شرط ۵ و ۶ برای یقین غیر علی الإطلاق نیاز نیست.

منطقیات ص ۳۵۰

« (۱) (أ) اليقين على الاطلاق هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا (ب) و يوافق أن يكون مطابقا غير مقابل لوجود الشيء من خارج (ج) و يعلم انه مطابق له (د) و أنه غير ممكن أن لا يكون قد طابقه أو أن يكون قد قابله (ه) و لا أيضا يوجد في وقت من من الاوقات مقابلا له (و) و أن يكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض بل بالذات. [ما گاهی حکمی را به شیئی می دهیم، نمی دانیم که به چه عنوان و دلیلی هست. مثلا می گوئیم زید ماشی است، نمی دانیم که بماهو حیوان یا بماهو انسان است.]

[توضیح قید چهارم] (۱۰) (د) و قولنا «انه غير ممكن أن لا يكون مطابقا أو أن يكون مقابلا» هو التأكيد و الوثاقه التي بها يدخل الاعتقاد و الرأي في حدّ اليقين، و أنه يجب اضطرارا أن يكون قد طابقه، و أنه ما كان يمكن أن لا يكون [ج ۲۴۵ ر] يطابقه، و أنه ما كان يمكن أن لا يكون مطابقه، و أنه بحال ما لا يمكن أن يكون قد قابله، بل هو بحال يجب لها ضرورة أن يكون قد طابقه، و لم يناقضه، و لا ضاده. (۱۱) و هذه الوثاقه و التأكيد في الاعتقاد نفسه استفادة عن الشيء الذي اوقعه كان ذلك الشيء هو الطبيعة أو القياس.

(۱۲) (ه) و قولنا: «و لا أيضا ممكن أن يوجد في وقت مقابلا له»، هذا أيضا تأكيد آخر أزيد استفادة للاعتقاد من تأكد الشيء الموضوع له في وجوده خارج الاعتقاد و وثاقته، فان الشريطة الاولى [شرط چهارم] قد تكون

في المحسوسات أيضا، و في قضايا وجودية. و هذه [شرط بنجم] ليست تكون الا في الاعتقادات التي موضوعاتها المعقولات الضرورية على الاطلاق. فان المحسوسات قد تكون صادقة، و لا يمكن أن تكون قد قابلت اعتقادنا لها أنها هكذا، و لكن تكون أما ممكنة أن تزول، في وقت غير محدود مثل جلوس زيد، أو تكون لا محالة زائلا في وقت ما محدود، مثل كسوف القمر الذي تراه الان. و كذلك القضايا الوجودية الكلية، كتقولك: كل انسان أبيض. و أما لا يمكن أن يكون مقابلا و لا في وقت من الاوقات، فإنه يكون في المعقولات الضرورية فقط. فانه هاهنا لا الاعتقاد يصير مقابلا للوجود في وقت من الاوقات، و لا الوجود يصير مقابلا للاعتقاد في وقت من الاوقات.....

ص ٣٥٤:

(١٨) و هذه الأشياء استقصاها أرسطوطاليس غاية الاستقصاء في كتابه في البرهان، و بين أن اليقين على الاطلاق، اذ كانت صفته سواء في هذه الشروط، ثم حصل للانسان في رأى لم يزل عنه الا بموت أو جنون و ما شاكلة أو نسيان، فأما بعناد أو تلف الامر، فلا. لان الموضوعات لهذا اليقين لا يتغير أصلا، فلا يمكن أن يتبدل عما هي عليه، فلذلك لا يتلف، اذ كانت قضايا كلية ضرورية [ج ٢٤٥ ب] كما قلناه.»

يقين غير على الإطلاق

ص ٣٥٦:

« (٢٩) و اليقين لا على الاطلاق ضربان: يقين الى وقت ما ثم يزول، و يقين مظنون أنه يقين. و اليقين الذي يوجد في وقت ما ثم يزول يحد بان يشترط مكان الشريطة الخامسة و يوجد في وقت من الاوقات، و يوجد مقابلا له و يقر باقى الشروط على حالها.

(٣٠) و ذلك ضربان: ضرب يوجد في وقت من الاوقات مقابلا له ضرورة، مثل الكسوف الجزئي، و ضرب آخر يمكن أن [ج ٢٤٦ ر] (لا يوجد في وقت من الاوقات مقابلا له ضرورة) [مثل علمنا ان زيدا جالس و بالجملة القضايا الوجودية. و كل واحد من هذين يزول بزوال الامر الموضوع للاعتقاد لا بالعناد.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٦٢ / ١٣٩٢،١٢،٦ / ٢٥ ربيع الثاني / سه شنبه

در مورد این که برهان در جزئی جاری هست یا خیر، متن های را گفتیم و بستر کار روشن شد.

می خواهیم بحث را به شکلی پیش ببریم که جمع بندی کار بشود تا روشن شود چه می خواهیم بگوییم. تا بعد ببینیم که حواشی که بر نهاییه نوشته شده است درست هست یا خیر؟

مرور اجمالی

۱- منظور از جزئی، شخصی است.

جزئیات به معنای حقایق شخصی هستند که در بحث ما می شود مفاهیم شخصی. که همان قضایای شخصی که در تقسیمات قضایا گفته اند.

۲- وقتی جزئی و شخصی برهان راه نداشته باشد، اگر از راه علت به آن برسیم، این دیگر شخصی نیست، بلکه کلی است. تعبیر علامه: وقتی جزئی را از راه حس یافتیم، بعد علم به سبب حاصل شد، حصل العلم بالسبب، و المسبب یدور مدار سببه، هر جا سبب هست، مسبب هم هست، اینجا علم به کلیت مسبب حاصل شده است. کلی است که این شخص یکی از این افرادش هست.

علامه در ادامه این نکته را گفته است: وقتی در مورد علت این را تشخیص دادید، میتوانید به ذاتی آن پی برد.

خود همین باعث می شود که ما عقل اول را اثبات می کنیم. که واحد بالشخص است و دومی هم به حسب ظاهر ندارد. پی بردن به عقل اول از راه قاعده الواحد، علم به جزئی بماهو جزئی نیست، بلکه علم به کلی است که عقل اول مصداق آن می شود.

بسیاری از مجرداتی که محل است، از محل بحث خارج نمی شود.

بعضی ها می گویند: الهیات بالمعنی الأخص و عقول و مفارقات، خارج از فلسفه است چون جزئی است. حتی بحث در واجب است. ذات واجب کلی است و شخصی نیست.

حتی اثبات توحید، هم کلی است. اثبات صفات حق می کنیم از همین راه است. همه این ها را بالعقل یافتیم. در واجب از راه ملازمات پیش می رویم.

اگر از راه علیت به چیزی برسیم، آن چیز کلی است.

گمان نشود که آن چه که در الهیات بالمعنی الاخص و مجردات آمده است، شخصی حساب شود. این ها بحث طبیعت و ذات است.

این ها را عرض می کنم چون همه این ها اشکالاتی را در ضمن خود دارد.

پس الان که صحبت قاعده الواحد شد، هر چه بر این اساس اثبات شود، از راه کلی است.

از طرفی ظاهر برخی از این اموری که شخصی حساب می کنیم، شخصی نیست.

۳- ادبیات جزئی بما هو جزئی و جزئی بما هو کلی.

جزئی بما هو جزئی یعنی شخص از آن جهت که شخص است.

جزئی بما هو کلی، یعنی درست است که شخص است ولی به جهت کلیتش نظر است.

جزئی بما هو متغیر زایل یا فاسد، ناظر به جهت اول است که جزئی بما هو جزئی است.

جزئی بما هو کلی یعنی جزئی از منظر کلی است. که علم بالعرض به جزئی نگاه می شود. وگرنه در حقیقت علم برای کلی است.

طبیعی است که ما هر بحثی کنیم، بگوییم: کل انسان کذا، زید شخصی را هم می گیرد.

این قید «بما هو کلی» خیلی مهم است. ولی اینجا که علامه می فرماید جزئی بما هو متغیر زائل، منظور بما هو جزئی است.

اگر در جزئی ذات یا فرد بالذات یافته شود، این کلی است ولی اگر ذات یا فرد بالذات یافته نشود، آن وقت است که از محل بحث های فلسفی جاری نمی شود.

این که می گویند برهان لایجری فی الجزئیات

«أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل - ۱»

منظور جزئی به عنوان نتیجه است. نه به عنوان مقدمه.

منظور بحث مطلوب و مطالب و نتیجه است. آنی که برایش برهان آورده می شود نه مقدمه برهان. اما در مورد مقدمه برهان بعدا بحثش می آید.

آیا می شود نتیجه برهان شخصی بما هو شخصی بشود یا خیر؟

سوال: می تواند مقدمه جزئی شخصی باشد و یقینی؟

الان مقدمه بدون قید است و بعدا قیودی برایش می گوئیم.

مگر آقایان حس و تواتر را جزء مبادی برهان ذکر نکرده اند.

برهان شفاء ص ۶۳

« ذلک بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر »

در اشارات هم گفته است که محسوسات و تواتر، مبادی برهان هستند که یقینی هستند. یعنی این است و جز این نیست. یعنی زوال نا پذیر است به لحاظ اصل اعتقاد.

اما می تواند لحظه دیگر زایل شود ولی معنایش این نیست که این یقینی نیست.

این که فارابی یقین علی الاطلاق را از غیر علی الإطلاق جدا کرده است. که در عین حالی که یقین است ولی قابل زوال است.

پس مقدمه می تواند حتی شخصی باشد. چون محسوسات و متواترات شخصی است. حسی هم چه حس ظاهر و چه حس باطن.

ولی ما مواردی می توانیم جلوتر برویم که با شهود عقلی می تواند به صورت شخصی در نمی آید و کلیت درست می شود.

در مورد لا یتغیر، بعضی ها برداشتشان این است که این خورده است به اعتقاد، در حالی که اینچنین نیست.

سوال: اگر کسی در این زمینه از راه عقل رسید

عقل چطور می تواند برسد؟ عقل ذات می بیند یا شخص؟

عقل فقط از راه ذات می رسد. و لذا اگر یافت، نباید گفت که جزئی بما هو جزئی، بلکه جزئی بما هو ذات و معقول و کلی. عقل از اول کلی می بیند و جزئی نمی بیند. حتی وهم که عقل نازل است ذات جزئی می بیند. معنا می یابد.

حال شهود عقلی که گفتیم جزء این هاست. درست است که جزئی و شخصی است و شهود است ولی شخصی بما هو ذات.

شهود عرفاء هم از این سنخ است. در کشف معنوی همه از این سنخ است. شخصی بما هو معنی، یعنی بما هو ذات. پس جزئی بما هو جزئی نباید مقدمه باشد، جزئی بما هو کلی است لذا می تواند مقدمه قرار بگیرد.

این جزئی بما هو کلی که فرد بالذات با ذات در آن یافته شده است.

با این توضیح جزئی و شخصی بما هو کلی می تواند مقدمه قرار بگیرد.

من خودم را به صورت شخصی فلسفی می یابم.

شهود عقلی به معنا تعلق می گیرد ولی معنای جزئی است که از شخصی خارج شده است.

-بحث ما رفته است سر برهان و نتیجه برهان.

بحث تغیر را برای چه می خواهند بگویند؟ چون متغیر است یقین آور نیست. در حالی که این آقایان می گویند همین جزئیات یقین آور است.

در حالی که این منظور نیست، بلکه منظور این است که در ارتباط شخصی با محمول به عنوان حد وسط که موضوع در کبری و حد اکبر می شود، که این شخص می شود موضوع در نتیجه. اینجا آقایان می گویند که این برهان یقین آور است.

اگر می گویند مقدمه برهان کلی باشد، به این دلیل که در همه از منته ارتباط حد وسط با موضوع برقرار باشد، تا نتیجه کلی باشد، لذا نمی تواند مقدمه جزئی باشد.

آن مقدمه ای می تواند ما را به نتیجه یقینی برساند که کلی باشد.

ثبوت حد اکبر برای موضوع به وسیله حد وسط، زمانی نتیجه ای کلی می شود که رابطه موضوع با محمول همیشگی باشد و کلی باشد. نتیجه نمی تواند شخصی باشد، چون اگر در مقدمه اول که موضوع ربط داده شده به حد وسط، همیشه این باید ثابت باشد. اگر گاهی شود و گاهی نشود، معلوم نمی شود که نتیجه همیشگی باشد.

حتی بوعلی مثال به ذاتیات می زنند، مثلا زید انسان، کل انسان حساس متحرک بالاراده.

همین زید که انسان است، اگر بمیرد دیگر انسان نیست، که حساس بودن بر آن حمل شود چون جزئی بما هو متغیر زایل بر آن حمل شده است.

معلوم نیست این حکم به کدام حال آن خورده است. نمی توان گفت که زید در همه حالات چنین است.

پس باید حتما موضوع کل احوال و کل افراد باشد.

لذا قیود باید بخورد.

تعبیر بوعلی: اگر قید نخورد و مطلق باشد، شخصی هیچگاه به درد نمی خورد. لذا باید قید زد. تا قید زدی، از شخصی در می آید. می شود کل ازمان و احوال.

پس بما هو متغیر زایل، نخورد به این که مقدمه جزئی است، بلکه به نتیجه می خورد.

مقدمه جزئی به درد نتیجه نمی خورد. چون حکم به جزئی و شخصی خورده است. لذا قیود بزیند می توان آن را به کل احوال و ازمان سرایت داد.

نتیجه باید بر اساس مقدمات کلیه باب برهان باشد، تا بتوان حکمی کلی به دست آورد.

با این توضیح محل بحثمان کجاست؟ صحبت از بما هو متغیر زایل، که در مثل: زید ضاحک، و کل ضاحک کذا...

این که زید ضاحک. این یقینی است.

بعضی گفته اند که «بما هو متغیر زایل» اصلش یقینی نداریم، بلکه حکماء می گویند یقین داریم ولی به درد نتیجه نمی خورد. صحبت سر این نیست که زید ضاحک به این معناست که این معنا غلط است. در حالی که ما این را یافتیم.

بما هو متغیر زایل نیامد برای این که بگویند اصل یقین حاصل نشده است.

در حالی که نتیجه مورد نظر است.

صحبت علامه روی نتیجه جزئی است نه مقدمه جزئی است.

برهان شفاء ص ۱۷۳

«لما كان الحكم إذا أخذ مقولا على الموضوع و ليس دائما في كل واحد منه، حتى لم يكن كليا بحسب الكل في البرهان، أعرض الحكم للشك.»

ص ۱۷۰

«وجب ألا يكون برهان على الأشياء الجزئية الفاسدة،»

بصائر النصيرية ص ۴۳۴

نکته ای در مورد کتاب بصائر النصیره

این کتاب تقریبا تلاشش این است که تمام آن چه در بیانات بوعلی آمده است بیاورد و منظمش کند.

«و أما الجزئيات الفاسدة فلا يقين بها، لان اليقين دائما لا يتغير، و الجزئيات متغيرة فاسدة فلا يبقى بها عقد دائم، فانها اذا تغيرت و فسدت و زال اتصافها بالأوسط لم يبق اندراجها تحت الكبرى فلا يبقى اعتقاد النتيجة في حقها دائما.»

استاد: آخرش جزئی بما هو جزئی در فلسفه نداریم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۳ / ۱۰، ۱۲، ۱۳۹۲ / ۲۹ ربیع الثانی / شنبه

در مدخل نهاییه به برهان در جزئیات رسیدیم. عرض کردیم که اساسا این بحث در باب این معناست که اساسا نتیجه و مطلوب جزئی در برهان راه دارد یا خیر؟

واقعیتش این است که چون بحث ها به صورت پراکنده در کتب آمده است باعث شده است که برخی طور دیگری مسأله را متوجه شوند.

توضیح دادیم که جزئی به معنای شخصی است و اگر جزئی به نحو کلی نگاه شود، یا به گونه ای که از راه علت برسیم، این دیگر جزئی نیست، بلکه بما هو کلی است.

تعبیر تغییر حال، در مورد نتیجه است.

الان صحبت در برهان و علوم برهانی است، حتی هیئت و ریاضیات، علوم برهانی به اصطلاح می شود در او جزئیات راه پیدا کند؟

سوال:

قبلا عرض کردیم، مقدمات برهان می تواند محسوسات قرار بگیرد؟

که قبلا عرض کردیم آقایان هم محسوس به حس ظاهر و محسوس به حس باطن را یقین آور دانستند گرچه یقین به اندازه خودش است.

از طرفی هم این را داریم

مقدمه باید مشروطه باشد که یا ضرورت وصفیه یا ذاتیه.

اگر بخواهید نتیجه شما نتیجه ذاتیه داشته باشد، این احتیاج دارد که مقدمات شما هم یا ضرورت ذاتیه یا ضرورت وصفیه که از آن تعبیر می کنند به مشروطه عامه.

اما واقعات منظورشان این است که نمی شود مقدمه ای داشت که این مقدمه ضرورت داشته باشد ولی ذاتیه یا وصفیه نداشته باشد. بلکه ضرورت وقتیه داشته باشد.

اما یا این که جزء قضایای وجودیه باشد ولی فی حد ذاته نمی دانیم که چه ارتباطی دارند. الان مقدمه برقرار است این مقدمات می تواند مقدمه برهان قرار بگیرد؟

قضایای خارجی

در بیان آقایان وقتی می گویند، مثلاً جناب بوعلی: می شود قضیه ای باشد که نه ضرورت و صفیه و نه ذاتیه و حتی ممکنه ضروریه، می تواند مقدمه برهان باشد؟ در مطالب برهانی، حتی می شود قضایای وجودیه باشد؟ که این نوع قضایا بشرط المحمول است.

برخی فکر می کنند بوعلی التفات ندارد و می گوید این قضیه مشروطه عامه است ولی از خود بوعلی تعبیر می آوریم که بوعلی این نوع قضایا را به نحو وجودیه و بشرط المحمول می پذیرد که در برهان قرار بگیرد. این نوع قضایا را مطلقه هم می گویند.

شرح اشارات ج ۱ ص ۲۹۲ و ۲۹۳

«[الثانی] إشارة إلى القیاسات و المطالب البرهانية.

كما أن المطالب فی العلوم قد یكون عن ضرورة الحكم، و قد یكون عن إمكان الحكم، و قد یكون عن وجود غیر ضروری مطلق [که اشاره دارد به قضایای وجودیه] كما قد یُتعرَّف من حالات اتصالات الكواكب و انفصالاتها [وقتی مطلوبمان وجود مطلق است طبیعی است که یکی از مقدمات ما باید وجودیه باشد]. و کل

جنس یخصه مقدمات و نتیجة فالمبرهن یتج الضروری من الضروری و غیر الضروری من غیر الضروری خلطاً أو صریحاً.»

بعد جناب بوعلی می داند: ارسطو گفته است که حکم باید ضروری لایزول باشد.

بوعلی: منظور از ضروری، ضرورت ذاتیه نیست، بلکه منظور ضروری الصدق است.

ص ۲۹۴

«و أراد أن صدق مقدمات البرهان فی ضرورتها أو إمكانها أو إطلاقها صدق ضروری»

یعنی حتی در مقدمه قضایای وجودیه می تواند قرار بگیرد، بما هو جزئی، این به تعبیر آقایان: شما الان می توانید الان بگویند اینچنین است، که بشرط المحمول حکم ضروری است ولی در غیر آن حالت خیر.

با این تعبیر قیود می خواهد که با این قیود از جزئی بودن در می آید.

برهان شفاء ص ۱۷۳

که گفته است باید موضوع را مطلق قرار ندهیم. که وقتی مطلق قرار می دهیم قابل استفاده نیست.

(۰)

برهان شفاء ص ۱۲۱ و ۱۲۲

که در ص ۱۲۱ انواع ضرورت را توضیح می دهد. اول ضرورت ازلی هل بسیطه، بعد هل مرکبه، بعد ذاتیه، بعد وصفیه

بعد با یک التفاتی توضیح می دهد که در ضرورت وقتی مادام الوقت است ولی در بشرط المحمول و وجودیه، حتی مادام الوقت هم نیست. بلکه فقط مادامی که محمول برای موضوع ثابت است.

لذا می گوید بین این که القمر منخسف بالضرورة با زید جالس فرق است. بعد چنین می گوید:

« و القسم «۳» الرابع لا يدخل في إنتاج النتائج البرهانية الضرورية بذاتها «۴»: بل إن كانت من مواد ممكنة أكثرية صلحت أن تنتج نتائج إمكانية أكثرية. و أما سائر الأنحاء فتستعمل في البرهان إن كانت محمولاتها ذاتية. و سنفصل الذاتى «۵» بعد. و لكن كل نحو يفيد نتيجة مثل نفسه.»

توضیح این که: اگر شما دنبال چنین نتایجی هستید که ضرورت ذاتیه یا ضرورت وصفیه است، در این نتایج ضرورت بشرط المحمول به درد نمی خورد.

بعد این را میگوید: در برهان نتایجش باید ضروریه باشد: یکی ضروری الصدق که شامل وجودیه می شود. و گاهی منظور ضروریه ذاتیه یعنی فی حد ذاتها و مشروطه عامه. که در این دسته قضایای وجودیه به درد نمی خورد. اما در مورد ضروری الصدق می تواند به کار رود.

لذا آقایان شرط می کنند که باید مقدمات برهان مشروطه عامه باشد. البته این قید از آن مطالب ضروری بالذات است نه در مطلق مطالب.

جوهر النضید ص ۲۰۸ و در

شرح اشارات ص ۲۹۷

« و رابعها أن تكون ضرورية إما بحسب الذات و إما بحسب الوصف أي تكون مطلقة عرفية »

چند سطر بالاتر

«و اعلم أن الأخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية و الكلية.»

پس برهان در جزئیات راه دارد اما در مورد بعضی از مطالب.

اساس الاقتباس ص ۳۹۱

که یک بابی را اختصاص می دهد که برهان مختص به مطالب کلیه نیست.

منظور از کلیت و ضرورت را توضیح می دهد که حتی می گوید لازم نیست نتیجه برهان ضروری باشد. بعد می گوید: اتصالات و انفصالات کواکب این ها هم از علوم برهانی است.

مهم برای ما این است که:

مقدمه می تواند جزئی باشد. بالحس بینیم و یقینی باشد و زایل هم نشود و نمی شود، صحبت آقایان این است که صحبت از انتاج و نتیجه جزئی می شود یا خیر.

بصائر ص ۴۳۴

« فانها اذا تغيرت و فسدت و زال اتصافها بالاوسط لم يبق اندراجها تحت الكبرى فلا يبقى اعتقاد النتيجة في حقها دائما.»

پس می تواند جزئی قرار بگیرد ولی به چه معنا. حتی مواردی که از شهود عقلی گفتیم که به ذات تعلق می گیرد.

علامه طباطبائی در

برهان ص ۹ (نرم افزار ص ۲۴)

ذیل مقاله اول پایان فصل اول

که دو فرض را توضیح می دهد،

« أن الأمور المادّية لا برهان عليها بالحقيقة، و أن قيام البرهان عليها على أحد وجهين: إمّا على المعاني المقارنة منها [که از باب شهود عقلی است]، أو أن يراد بالحمل أن المحمول موجود عند الموضوع [بشرط المحمول]، لا أنه موجود للموضوع، كما يراد في غيرها.»

که در ص ۲۶ و ۲۷

مقاله اولی فصل ۵

با این توضیح روشن شد که: معمولاً جزئی بما هو جزئی به عنوان نتیجه در برهان قرار نمی گیرد.

سوال:

شما گفتید که اگر از راه علت وارد شویم، می شود به جزئی بما هو کلی علم پیدا کرد.

برای کسانی که در ناحیه جهل از علت قرار می گیرند، علم آن به جزئی چه حکمی پیدا می کند؟

می توانند بگویند: که از ناحیه علت به شکل برهانی این است و جز این نیست. به تعبیر دیگر همین

جزئیاتی که داریم اگر از ناحیه علت وارد شویم دیگر جزئی نیست.

لذا تعبیر شده است که : این شخصیات عند عللها ذاتیات..

که ضرورت ذاتی پیدا می کنند. در حالی که قبل از این بشرط المحمول بود.

ص ۸۵ شرح حکمه الاشراف

به این اشاره می کند که البته به ضرورت وقتی اشاره می کند ولی تعلیلش عام است.

برخی از سروران در حواشی بر نهاییه دو اشکال کرده اند:

یک اشکال: جزئی بما هو متغیر، همه جزئی ها که متغیر نیستند. مثلاً مجردات که متغیر نیستند. این ادعای

شما عام است در حالی که مجردات عام نیستند.

۱ (۱). فی المطبوعة «معها».

جواب استاد: به نظرم بیان علامه اگر معنایش درست دریافت می شد نباید این اشکال می شد.

بیان علامه این است که جزئی بما هو متغیر برهان بر آن اقامه نمی شود. نه این که جزئی همیشه متغیر است. بلکه جزئی بما هو کلی برهان پذیر است.

عمدات نظر دارد به این که اینجزیات در کار برهان نمی آیند مگر از راه علیت. این تصریحی است که علامه در برهان گفته است.

از طرفی الهیات بالمعنی الاخص مثل مجردات و.... همه این ها ذوات اند. علامه این ها را قبول دارد.

اشکال دوم: این اشکال ناشی از این است که بیان منطقیین و علامه بد فهمیده شده لذا اشکال شده است.

این سبک از استدلال این است: من در مقدمه برهان، مقدمه را با حس بسته باشم و مقدمه وجودیه باشد با این کاری نمی توانم بکنم. استدلال منطقیین را ایشان اینجور مطرح کرده است: چون لحظه بعد نیست، پس نمی توانم یقین کنم که چنین است.

جواب: منطقیین اینجور نگفته اند. بما هو متغیر زایل در مورد نتیجه است و نه در باب مقدمه.

اتفاقا من الان می توانم بگویم شادم، و این علم یقینی غیر قابل زوال است.

به تعبیر دیگر: برداشت این محشی این شده است که: از حرف منطقیین این را فهمیده است که ما نسبت به یکی جزئی بما هو جزئی یقین نفس الامری نداریم.

بعد ایشان می گوید که ما یقین نفس الامری داریم.

همینی که شما می گوید خود منطقیین قبول دارند و فضایشان این نیست. بلکه نسبت به نتیجه است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۴ / ۱۱، ۱۲، ۱۳۹۲ / ۳۰ ربیع الثانی / یکشنبه

باب چهارم مدخل نهایی در مورد جزئیات بررسی شد.

فلسفه که بحث از واقع بماهو واقع می کند بحث از جزئیات نمی کند. آن قدر جزئیات تکثیر پذیر است و حد و حصر ندارد که نمی شود به تک تک آن ها پرداخت.

بیان دوم ایشان این بود که برهان اصلا در جزئی بما هو جزئی و متغیر زائل جاری نیست.

پس اگر فلسفه بحث می کند به نحو کلی بحث می کند.

پس فلسفه علم به موجود بماهو موجود است بماهو کلی.

آن چه جناب علامه گفت، چه چیزی باعث شد که علامه این بحث را پیش بیاورد؟

ایشان خواستند به آن تعریف فلسفه پردازند که فلسفه علم نیست که از احوال کلی وجود بحث می کند. که این احکام در تعینی دون تعینی یا ماهیتی دون ماهیت پیاده نمی شود، بلکه همه ماهیات و تعینات در او هضم می شود. که به این ها می گویند احوال کلی وجود. که امقید به جزئیات و ماهیتی دون ماهیتی نیست. به نشأه ای دون نشأه ای مقید نیست.

اسفار ج ۱ ص ۲۸ تا ۳۰ در حواشی علامه که بعد از همین بحث بلافاصله که احوال موجود بما هو موجود را مطرح می کند که یا مساوی است با خارجیت مطلقه یا اگر اخص است به نحوی است که با جمع اطراف مساوی با وجود می شود.

یک محشّی می گوید: گویا جناب علامه در اینجا ناظر است به آن احکام کلیه ای که امور عامّه است.

نظر استاد: به نظرم گویا نیست، بلکه علامه نظر دارد به احکام کلی وجود.

حاشیه علامه اسفار ج ۱ ص ۲۸

(۳) قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامة بما يساوي الموجود المطلق إما وحدة و إما مع ما يقابله في القسمة المستوفاة و المراد بالمقابلة هو نتيجة التردد الذي في التقسيم و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أوردته رحمه الله فتبصر، ط»

این محشّی می گوید: اگر این باشد، این استدلال شما خوب نیست. بله فلسفه بحث از احکام کلیه دارد ولی سرش این نیست که چون بحث جزئیات ندارد باعث شد که احوال کلی باشد.

کلی در اینجا یک محتوا دارد و در اسفار یک معنای دیگری دارد.

بلکه به دلیل دیگری است.

بیان محشّی: شما اینجا دو دلیل آوردید.

دلیل اول که خارج از وسع ماست، این دلیل همه علوم را هم می گیرد و حتی علوم جزئیه را هم می گیرد، مگر تاریخ و جغرافیا و بعضی از علوم. غیر از فلسفه علوم بسیاری است که از کلیات بحث می کند.

دلیل دوم: هم که برهان جاری در جزئی بما هو جزئی نمی شود. این هم اختصاص به فلسفه ندارد بلکه جاری در همه علوم کلیه است.

بعد محشّی گفته است: احوال کلیه آن احوال بسیار عامّی است که همه ساحت های هستی را در بر می گیرد من دون ان یصیر ریاضیا او طبیعیا. که این قدر مطلق است.

سرّ اصلی: امور عامه بر می گردد به معقولات ثانیه فلسفی که این ها خیلی عامّ اند. تا علت گفتی، علت مخصوص کدام موطن است؟ همه موطن را میگیرد. وحدت و کثرت همه موطن را می گیرد. پس چون این معقولات را به کار می بریم، لذا عمومیت زیر سر معقولات ثانیه فلسفی است. سرّ این که امور عامّه بحث می شود، چون موضوع فلسفه معقولات ثانیه فلسفی است.

نظر استاد:

بیان علامه کافست و باید همین را گفت، فقط باید طرح را از اول درست کرد.

این که علامه گفت جزئی در برهان راه ندارد، این دلیل عام است ولی صحبت این است که موضوع فلسفه شده است موجود بماهو موجود. که احکام کلیه در

یک موضوعی را عام قرار دادید، احکامش چی می شود؟ طبیعتا احکام هم عام می شود. وقتی موضوع عام شد، خودش احکام عام را می طلبد.

موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است که موضوعیست بی رنگ که همه ساحت ها را در بر می گیرد.

که باید از احوال ذاتیه آن بحث کنیم. موضوع عام، احوال آن هم عامّ می شود.

چون معقول ثانی فلسفی است احکام عام نشد، بلکه چون موضوع عام است و با قید کلیت، این سبب شده است که احکام و احوال کلی پیدا کند.

علامه نخواست با این کلیت احوال کلیه را بحث کند، اما احوال کلیه موضوع فلسفه موجود بما هو موجود چیست؟ احکام و احوال کلیه.

به تعبیر دیگر: احوال هر علم را موضوع آن علم طلب می کند. از باب مثال اگر موضوع علم بود جسم. طبیعتا احکامی را طلب می کند مطابق با جسم.

این مطلب را صدرا در اسفار ج ۱ ص ۲۸ و ۲۹ دارد. گرچه علامه با صدرا اختلافی دارد ولی در اصل مطلب با هم اشتراک دارند.

اسفار ج ۱ ص ۲۸ و ۲۹ و ۳۰

در ص ۲۹ نظرات را در تبیین احکام کلی مطرح می کند ولی در ص ۳۰ جواب می دهد و می گوید: فلسفه بحث می کند از عوارض ذاتیه موجود بماهو موجود. قبل از این که تعین ریاضی یا طبیعی بخورد.

با قید کلیت در عین حالی که احوال، احوال ذاتیه موجود است، از جمله احکام کلیه وجود است.

تا این را گفتید، می شود امور عامه، نه به خاطر این که کلیت را گفتیم، بلکه به خاطر این که از احوال موضوع فلسفه بدون تخصیص طبیعی و ریاضی بحث می کنیم.

« و أنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكاليفات و أشباهها إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النوع الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالما عن الخلل و الفساد و مثل هذا التحير و الاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك أن موضوع «۱» كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية - و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه - فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختص ببعض أنواع الموضوع بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعة - فاضطروا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض...»

به تعبیر دیگر علامه نفرمود: چون علم برهانی کلی است و همان کلی هم در فلسفه است.

ما احوال کلیت را از کلیت برهان استفاده نکرده ایم، بلکه از دل موضوع فلسفه که موجود بما هو موجود است در آوردیم.

با بحثی که کردیم که در فلسفه غیر از برهان راه ندارد.

از علامه پرسید: این کلیت مخصوص فلسفه است؟ خیر.

من اگر می گویم امور عامه، نه این که این ها را از دل کلیت برهانی در آورده باشم، بلکه از دل موضوع فلسفه که کلی است و از کلیت برهانی در آوردیم.

معقول ثانی فلسفی

در فلسفه ابزارهای مفهومی مان معقول ثانی فلسفی است. این ها فی حد ذاته تعیین ندارد. مثلا وجوب ذاتی مطلق که فقط در مورد واجب پیاده می شود، بحسب ذاته.

اصل بحث می رود روی وجود از آن جهت که وجود است. تا موضوعتان را بی رنگ می کنید، وجود از آن جهت که وجود است، وجوب دارد یا امکان دارد. وجود از آن جهت که وجود است. عوارض ذاتی وجود را بحث می کنیم. وقتی موضوع، بی رنگ شد، احوالش هم باید بی رنگ شود. یعنی فی حد ذاته می خورد به سینه وجود و به هیچ چیز دیگری نمی خورد. مثلا بحث را بردید روی جسم بما هو متغیر. یا متحرک. تا این را می گوئید: احکام خاص فیزیکی همراهش می آید ولی بالاتر نمی آید.

حتی عدد در فلسفه بحث می شود، عدد دو لحاظ دارد: بما هو موجود و بما هو متکمّم. تا صحبت نحوه وجود را می کنید می شود ذیل بحث های فلسفی. تا کمیت را لحاظ می کنید، می رود ذیل بحث های ریاضی.

وحدت و کثرت به حسب ذات هیچ قیدی نمی خورد که بخواهد جایی بایستد. تمام این ها از این جهت است.

ما بعدا یک بحثهایی با علامه خواهیم داشت که ایشان می گوید حتما باید مساوی با وجود باشد.

امور عامه: آن امور بیرنگ که احکام ذاتیه وجود است. نباید قیدی خورده باشد. تا این خاصیت بی تخصصی را نگاه دارید، می بینید که این احکام همه بی رنگ هستند.

حتی می شود بحث را روی عدد برد ولی از آن حیث که وجود است.

اگر این حیث لحاظ شود، بسیاری که اشکال می گیرند که تقسیمات فلسفه تا کجا می رود؟

ما می گوئیم هر جا رفت جلو تا جایی که احکام بی رنگ هستند، فلسفه تا آنجا پیش می رود.

فلسفه از این نوع بحث ها دارد.

از دل این بحث ها مسأله ای به نام علم کلی و علم جزئی به دست می آید.

مسأله علم کلی و علم جزئی

فلسفه علم کلی است ولی ریاضی نسبت به آن می شود علم جزئی.

همه این هاسر موضوع است. که اگر موضوع عام شد، احوال عام دارد. طبیعتاً تمام اشیائی

جسم را کی باید بحث کند؟

علم کلی فراگیر است و لذا اثبات جسم بر عهده علم کلی است. موضوع اگر عام شد، احوالش هم عام

است لذا شامل موضوعات جزئی می شود.

عجالتاً: تمام بحث ها دایره مدار موضوع است.

موضوع هر علم حیظه مسایل خودش را مشخص می کند.

علامه: در مورد علوم اعتباری، این علوم قواعد برهان را ندارد. ولی نحوه وجودشان چگونه است را در

فلسفه به آن می پردازند.

نظر استاد

من معتقدم در امور اعتباری یک دسته از مبررهای دیگری داریم. که مبرر موضوع نیست.

بعد از مدخل ان شاء الله شروع می کنیم به بعضی از نکاتی که باید بگوئیم مثل کارکردهای فلسفه، تعیین

بخشی عقل به خود، موضوع علوم، آیا علم اعتباری با علم حقیقی فرق دارد.

مقام پنجم: احوال موجود بما هو موجود (احوال کلیه) چیست؟

ابتدا توضیح سطح نهاییه را بگوییم. تا بعد وارد خرده ریز شویم.

بیان علامه: این احوال خارج از وجود نخواهد بود. یعنی: چون موجود بما هو موجود آن قدر عام است که هیچ چیز خارج از خود ندارد. که هر چه هست یا مساوی است یا أخص.

این دسته از مفاهیم و محمولات، مساوی با موجود است.

متن مقام پنجم

«و لذلك بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث- إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلی- فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه کلی- و لما كان من المستحيل- أن يتصف الموجود بأحوال غیر موجودة- انحصرت الأحوال المذكورة فی أحكام- تساوی الموجود من حیث هو موجود- [دسته اول: این دسته مساوی با موضوع هستند] كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة- و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق [ثبات مطلق، وجوب مطلق، بساطت، صرافت]- أو [دسته دوم: که أخص است. که باید مجموع را جمع کرد تا مساوی با موضوع فلسفه شود. مثل:] تكون أحوالا هي أخص من الموجود المطلق- لكنها و ما يقابلها جميعا تساوی الموجود المطلق- كقولنا الموجود إما خارجي أو ذهني- و الموجود إما واحد أو كثير- و الموجود إما بالفعل أو بالقوة- و الجميع كما ترى- أمور غير خارجة من الموجودية المطلقة- و المجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه الفلسفة-»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۵ / ۱۲، ۱۲، ۱۳۹۲ / ۱ جمادی الاولى / دوشنبه

محمولات و مسائل علم

علامه اندیشه خاصی دارد

بیانی دارد در اسفار ج ۱ ص ۳۰ حاشیه مفصلی دارد که در آن این اندیشه را توضیح میدهد و جای تامل هم دارد

آنچه در نهایت گفتند پیش از تبیین بما مرّ و هم در ثانیاً تبیین بما تقدّم: موضوع علم فلسفه بگونه ای است که محمولات آن یا مساوی یا اخصند ولی بگونه ای که مجموع آنها و مقابلشان مساوی شود

از آنجا که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است که اعم موضوعات است، لذا چیزی و رای خود نخواهد داشت

طرح دیگر: رای موجود بما هو موجود می شود امر معدوم، و نمی شود در فلسفه بحث شود و احوال موجود بما هو موجود باید موجود باشد نه معدوم

افزون بر این یک احوال خاصتری هم خاصتر از موضوع فلسفه است

الموجود علة،

علت همه حیظه های موجود بما هو موجود را نمی گیرد

معلول، بخشی از موجودات است

علامه: اینها حتماً با مقابل خود مجموعاً می شوند محمول برای موضوع

چرا؟

علامه از آن به مردّة المحمول تعبیر می کند

قضایای منفصله در حقیقت دو قضیه است که می گوئیم یا این است یا آن

ابن بیک طرح است، ولی علامه می گوید اینها به نحو منفصله مرده نیست که رابطه عنادی و انفصالی بین دو قضیه باشد

به محو مرده النحمول است

محمولش دو قسمتی است، صحبت از دو قضیه نیست. یک قضیه است ولی محمولش مرده است

هویت قضایای حردده المحمول به یک حمل و یک قضیه برمی گردد

ولی در قضایای منفصله به دو قضیه و عناد بین آنها برمی گردد

یک محمول است که دو جهت دارد

خود الوجود، دو حصه دارد و اینها دو حصه یک وجودند

العدد اما زوج او فرد هم با این توضیح، مردده المحمول است

احوال اخص بعلاوه مقابلش، مجموعش مساوی با موضوع است.

چرا این بیان را دارند،

تحلیلی دارد به طور مطلق که درباره کل علوم قائل است که هیچگاه محمولات، اعم از موضوع نخواهند شد

اسفار ج ۱ ص ۲۸ تا ۳۳ حاشیه علامه

می گوید به این اندیشه رسیده است چون، در برهان گفته می شود برای رسیدن به نتیجه یقینی باید مقدمات، یقینی باشند، یکی از شرایط این است که باید عرض ذاتی باشند

طبق بیان علامه مردده المحمول است و آ

بعد از آن که در فلسفه صحبت از احوال مطلق می شود دو نوع احوال بیشتر نداریم: یک دسته مساوی و یک دسته اخص است که با مقابلش مجموعا مساوی با موضوع است.

در علم همیشه محمولات مساوی با موضوع است که به صورت مردده المحمول بیان می شود.

اما چطور شده که علامه به این بیان رسیده است؟

وقتی موضوع اعم شد، هیچ چیز وراء اعم نداریم، ولی تحلیلی دارد علامه به صورت مطلق که در مورد کل علوم، که هیچگاه محمولات اعم از موضوع نخواهد شد.

اسفار ج ۱ ص ۳۰ و ۳۱

و بخشی از آن در ص ۲۸ آمده است. و حتی آن چه در ص ۳۳ حاشیه سوم آمده است هم در همین فضا هست.

بیان علامه:

چرا من به این اندیشه رسیدم؟ بیانی که در برهان داشتیم که برای رسیدن به نتیجه مقدمات باید یقینی باشد. که یکی از شرایط این است که باید عرض ذاتی باشد.

الان بحث ما تک تک مسایل علم است، و کاری به موضوع و محمول نداریم.

در هر مسأله ای یک موضوع وجود دارد.

در تک تک مسائل، علامه از این بحث تعدی می کند به موضوع علم.

می فرماید: در تک تک مسائل محمول نسبت به موضوع باید چگونه باشد؟

باید ذاتی باشد.

تحلیل:

با وضع موضوع، محمول وضع شود و با رفع موضوع محمول رفع شود.

توضیح بیان ایشان در ص ۳۰

با این توضیح، محمول نه می تواند اعمّ باشد و نه می تواند اخصّ باشد.

پس محمول یک مسأله نسبت به موضوع مسأله نه می تواند اخصّ باشد و نه می تواند اعمّ باشد.

بیان علامه:

اگر اخصّ باشد، مثلا متعجب را برای حیوان به کار ببریم، بگویم الحيوان متعجب. تعجب برای انسان است

که اخصّ از حیوان است. لذا با آمدن حیوان، تعجب می آید؟ وضع موضوع شده است ولی محمول نیامد.

اگر اخصّ باشد، با وضع موضوع محمول وضع نمی شود.

حال اگر اعم باشد، مثل ماشی نسبت به انسان. بله الإنسان ماش، ولی مشی برای کل حیوان هاست. در این صورت با رفع موضوع این محمول رفع می شود؟ می گوئیم انسان نیست ولی اسب هست، ولی مشی برایش ثابت است.

در حالی که معیار این بود که با رفع موضوع محمول رفع شود در حالی که اینجا رفع صورت نگرفته است. با این توضیح: ما اگر بخواهیم امر یقینی و ذاتی بگوئیم، چاره ای نداریم جز این که بگوئیم محمول باید مساوی با موضوع باشد.

اگر فرض کنید محمول اخص است مثلا الموجود علة. در اینجا ذاتی یک محمول واحد است. اگر چنین است، حتما باید به این نحو باشد، باید به گونه ای بگوئید که این اخص یک قید دیگری داشته باشد که آن شق دوم آن است. تنها موقعی می شود اخص را به کار برد که این اخص با اخص دیگر جمعا مساوی در بیاید که بشود محمول واحد.

تا این را گفتید می شود مرددة المحمول.

تا این را گفتید، تنها جایی که می توان اخص را به کار برد در جایی است که موضوع محمولی داشته باشد که با شق دیگر مساوی با موضوع شود. که در این صورت حقیقتا یک محمول مساوی داریم.

اینجا محمول اخص به صورت مرددة المحمول در می آید.

این ها در موضوع مسأله و محمول مسأله برای موضوع در یک قضیه.

همین حرف را امتداد دهید در یک علم، موضوع یک علم و تمام مسائل آن علم.

علامه: همان مسأله ذاتیت در مسأله ما را می کشاند در ذاتیت در موضوع علم.

بیان علامه:

یک موضوعی داریم که محمولی دارد. این محمول باید مساوی باشد. این محمول نیز موضوع قرار میگیرد که محمولی دارد.

مثلا انسان رسیدیم به متعجب که مساوی با انسان است. متعجب هم ضاحک است که مساوی با تعجب است. تا ضاحک است بادی الأسنان است که مساوی با ضاحک است.

اما اگر أخص بود، مثلا: إمّا واجب أو ممكن. اگر واجب دو قسم شد و ممکن هم دو قسم، باز مساوی با موضوعش است.

به تعبیر دیگر این موضوع در همه این اقسام اخذ شده است به شکل مردّة المحمول.

با این توضیح همیشه موضوع علم در تمام این ها اخذ شده است. مثلا الموجود شد الموجود الممكن و الواجب. و الممكن شد: الف و ب.

این بیان علامه می خواهد کاری کند که:

این که گفتیم موضوع علم باید از اعراض ذاتی اش باشد، این ذاتیت زیر سر مسائل علم است.

استاد: اصل این حرف که ذاتیت زیر سر ذاتیت محمولات مسائل است، حرف درستی است، ولی این که تحلیل علامه درست هست یا خیر، حرف دیگری است.

موضوع علم برهانی وقتی می گوئیم به گونه ایست که تمام مسایل را جمع می کند به شکل قراردادی نمی گوئیم بلکه به صورت واقعی و نفس الامری است. که زیر سر تک تک مسائل علم است که در آن ها ذاتی است.

علامه وقتی خواست این طوری توضیح دهد، همیشه موضوع علم اخذ شده است در تک تک مسائل. این که بگویی الواجب اما بالذات و اما بالغير، یعنی الموجود الواجبی اما بالذات و اما بالغير.

با این تبیین، موضوع و محمول مسأله و ذاتیت آن منتقل شده است به ذاتیت برای موضوع. که تمام بحث های علم را بر همین اساس توسعه می دهیم.

علامه: به نظرم باید محمولات به صورت مردّة المحمول باشد.

أخصّ باید با مقابل و مجموعش به صورت مردّة المحمول مساوی با موضوع باشد.

چون موضوع هر علمی با محمولاتش باید حمل واحد تشکیل بدهد که می شود مردّة المحمول.

«الاقتصار فى العلوم على البحث من الأعراض الذاتية لا يبتنى على مجرد الاصطلاح و المواضعة بل هو مما يوجبه البحث البرهانى فى العلوم البرهانية على ما بين فى كتاب البرهان من المنطق.

توضيحه أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينية و اليقين هو العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا و المقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية أى فى الصدق و إن كانت ممكنة بحسب الجهة و إلا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون دائمة أى فى الصدق بحسب الأزمان- و إلا كذب فى بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف- و أن تكون كلية أى فى الصدق بحسب الأحوال و إلا كذب فى بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون ذاتية المحمول للموضوع أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين و هذا خلف و هذا الموجب لكون المحمول الذاتى مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف فى عروضه مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشى بالنسبة إلى الإنسان كان القيد فى الموضوع كناطق لغوا لا أثر له فى العروض و حيث كان المحمول الذاتى بما هو محمول- موجودا لموضوعه بالضرورة فالموضوع من علل وجوده فيجب أن يؤخذ فى حده التام على ما بين فى صناعة البرهان فالعرض الذاتى يجب أن يؤخذ موضوعه فى حده و هو الضابط فى تمييزه فإذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول و جب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حدها حتى ينتهى إلى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول كما أن كلا منها ذاتى لموضوع قضيته كالإنسان و المتعجب و الضاحك و بادى الأسنان مثلا و كذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع و جب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حد الجميع كالسواد و موضوعه الكيف المبصر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه الماهية و موضوعه الموجود مثلا.

و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو و ما يقابله فى التقسيم محمولا ذاتيا واحدا للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتى لخاصة خاصة من الأعم المذكور- لأن المأخوذ فى حد كل منهما هو الحصة الخاصة به و فى حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن و المجموع من قضايا يؤخذ فى حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذى نسميه علما و ينتهى من الجانبين إلى قضية موضوعها الموضوع الأول و قضية لا يؤخذ فى حد محمولها الموضوع الأول كما أن

البحث فى العلم الإلهى ينتهى إلى الجسم من جهة أنه موجود و يبتدى فى العلم الطبيعى من جهة أن له ماهية الجسم الطبيعى لا من جهة أنه موجود و كذلك الكلام فى الدائرة من جهة أنها موجودة و من جهة أنها شكل هندسى موضوع لأحكام هندسية و قد تبين بما مر أمور.

أحدها حد العلم و هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ فى حدود موضوعات مسائله و محمولاتها.

و ثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع و هو الموضوع فى جميع قضاياها.

و ثالثها أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

و رابعها أن العرض الذاتى ما يعرف الشئ لذاته فقط و يتميز بأخذه فى حده كأخذ الإنسان فى حد المتعجب و أخذ الإنسان المتعجب فى حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه- أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسة و لذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول الذاتى ما يؤخذ فى حده الموضوع أو يؤخذ هو فى حده الموضوع فالأول كما فى قولنا- الموجود ينقسم إلى واحد و كثير و الثانى كما فى قولنا الواجب موجود.

و خامسها أن المحمول الذاتى لا يعرض موضوعه بواسطة أصلا سواء كانت مساوية أو أعم أو أخص و المراد بالواسطة ما يؤخذ فى حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذى الواسطة كعروض السواد للغراب مثلا بواسطة رياشه.

و سادسها أن المحمول الذاتى يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص و لا أخص منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ حصه من الموضوع لا نفسه.

و سابعها أن محمول المسألة كما أنه ذاتى لموضوعها ذاتى لموضوع العلم أيضا.

و ثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتية- و التأمل الوافى فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجرى فى العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتبارية التى موضوعاتها أمور اعتبارية غير حقيقية- فلا دليل على جريان شئ من هذه الأحكام فيها أصلا.»

عبارت علامه در نهایه ص ۴ و ۵

«و لما كان من المستحيل - أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة - انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام- [۱]- تساوی الموجود من حيث هو موجود- كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة- و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق- [۲]- أو تكون أحوالا هي أخص من الموجود المطلق- لكنها و ما يقابلها جميعا تساوی الموجود المطلق [اگر همین مقدار بود با عبارت ایشان در حاشیه اسفار ص ۳۰ می شد توجیه کرد، ولی بعدا توضیح داده است که این ها به صورت مردهء المحمول است نه به صورت منفصله عنادیه.] - كقولنا الموجود إما خارجي أو ذهني- و الموجود إما واحد أو كثير- و الموجود إما بالفعل أو بالقوة- و الجميع كما ترى- أمور غير خارجة من الموجودية المطلقة- و المجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسّميه الفلسفة.»

این که علامه اصل واقعیّت را تثبیت کرد، بعد در این واقعیّت خطا می کنیم، باید راه برهانی داشت، بعد باید به صورت کلی باشد و جزئی نمی تواند باشد. بعد احوال عامّه را مطرح کرد، در آخر تعبیر کرد که این ها را «فلسفه» می نامند که محل بحث فلسفه اولی است و صحبت از طبیعیه و ریاضیه نیست.

نهایه ص ۵ و ۶

«و ثانياً أن موضوعها لما كان أعم الأشياء- و لا ثبوت لأمر خارج منه- كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع- كقولنا إن كل موجود- فإنه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل- فإن الواحد و إن غاير الموجود مفهوما- لكنه عينه مصداقا- و لو كان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود [يعني وراء ندارد.] - و كذلك ما بالفعل- و إما ليست نفس الموضوع- بل هي أخص منه لكنها ليست غيره- كقولنا إن العلة موجودة- فإن العلة و إن كانت أخص من الموجود- لكن العلية ليست حيثية خارجة- من الموجودية العامة و إلا لبطلت-»

و أمثال هذه المسائل مع ما يقابلها- تعود إلى قضايا مرددة المحمول- تساوی أطراف التردید فیها الموجودية العامة- كقولنا كل موجود إما بالفعل أو بالقوة-»

در ادامه می فرماید: که مباحث تقسیمی وجود را طرح می کند. که مجموعه اقسام مساوی با موضوع است.

«فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم - كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن - و تقسيم الممكن إلى جوهر و عرض - و تقسيم الجوهر إلى مجرد و مادی - و تقسيم المجرد إلى عقل و نفس - و على هذا القياس -».

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۶ / ۱۳، ۱۲، ۱۳۹۲ / ۲ جمادی الاولى / سه شنبه

در بیان علامه عمدتاً تأکید ایشان این است که باید مقدمات برهان یقینی باشد برای رسیدن به نتیجه که باید ذاتی باشد. این تعریف از ذاتی ایشان را کشانده به این که هر چه محمول داریم نسبت به موضوع باید تساوی باشد که نه أخص باشد و نه أعم.

در بحث فلسفه به عنوان یک علم برهانی ویژه یک دلایل ویژه هم دارد.

از آنجا که موضوع فلسفه أعم العلوم است و وراء موضوع آن باطل الذات است پس تمام محمولات داخل در ذیلی آن هستند. که علامه این را به نحو مرددة المحمول بیان کرده است. که گفتیم این ریشه دارد در حاشیه علامه در ص ۲۸ تا ۳۰ ج ۱ اسفار.

واقعیت این است که آقایان منطقی در برهان گفته اند:

اول: ما برای این که نتیجه یقینی داشته باشیم، مقدمات برهان باید شرایطی داشته باشد. از جمله آن ها ذاتی بودن محمول برای موضوع است.

که در هر دو مقدمه باید محمولات ذاتی باشند که بحث به اینجا کشیده شده است.

دوم: موضوع دیگر این که موضوع هر علمی باید از اعراض ذاتیه آن بحث شود.

این دو بحث در یکجا به آن ها پرداخته شده است.

چه چیزی باعث شده است که این شرایط را برای مقدمات برهان مطرح کنیم؟

موضوع و محمول مسأله

بحث الان سر موضوع مسأله است و عرض ذاتی بودن محمول و فعلا بحثی از اعراض ذاتیه موضوع علم نیست.

تبیین منطقی ها در مورد محمولات مسائل

اصل حرف در مورد محمولات مسایل این است که:

برای این که یک نتیجه یقینی داشته باشیم، باید مقدماتش ذاتی باشد.

منطقیون: ذاتی به دو معناست که هر دو معنا را در برهان نیاز داریم:

۱- مقوم

۲- عرض ذاتی.

وقتی ما می گوئیم باید مقدمات ذاتی باشد برای نتیجه یقینی، باید حتما این معنا را توجه کنیم، که باید محمول یا مقوم موضوع باشد یا عرض ذاتی موضوع باشد.

۱- مقوم یعنی: جزء ذات و ذاتیات موضوع باشد. مثلا الانسان انسان که این ها جنس و فصل و نوع و جنس الجنس.

۲- عرض ذاتی: که در برابر عرض غریب است. یعنی: از خود شیئی بجوشد و برای خود شیئی باشد. یحلق الشیئی لذاته. یعنی: محمول یحلق الموضوع لذاته.

این می شود عرض ذاتی.

محمول نتیجه هیچگاه مقوم موضوع نیست

البته در نتیجه هیچ گاه نمی تواند محمول مقوم موضوع باشد. چرا؟ چون تصور موضوع و بحث از موضوع می کنید، همراه آن فرض کرده اید مقومات آن را. لذا در نتیجه هیچ گاه مقوم أخذ نمی شود. ولی در مقدمات می تواند مقوم باشد و یا عرض ذاتی.

ما که نتیجه گرفته ایم، در مقدمه، هر انسانی حیوان است. این محمول که مقوم است، می تواند ما را به نتیجه برساند. لذا می توان در مقدمه محمول مقوم موضوع باشد.

این گره بین مقوم و موضوع یک گره حقیقی است و قابل استفاده است و می تواند ما را به نتیجه برساند و ما را به یقین برساند.

در مقدمه بعدی هم همینطور به شرطی که گره ذاتی بخورد می تواند ما را به نتیجه یقینی برساند.

ما اگر بخواهیم به نتیجه یقینی برسیم، در جایی است که مقدمات علت باشند.

در مورد عرض ذاتی هم، يلحق الشيء لذاته، مثلا تا عدد داریم زوجیت و فردیت یکی از احکام آن است. ولی زوجیت جزء مقومات عدد نیست، بلکه عرضی است. چون معمولا هر جا شیء داشتید، که یک حالی از شیء است، این مقوم نیست. در حالی که مقوم جزء ذات است و تشکیل دهنده ذات است.

ضحک بالقوه لازمه ذات است. وقتی گره ذاتی می خورد، با ناطق مثلا، لذا طلب می کند ضحک را.

وقتی خودش طلب می کند محمولی را، لذا باید گفت این می تواند یقین آور باشد.

لذا می توان نتیجه یقینی گرفت از دو مقدمه ذاتی که ذاتی به معنای عرض ذاتی است. چون اینجا هم گره ذاتی وجود دارد و از دل ذات برخاسته است.

اما الانسان أبيض برخاسته از ذات انسان نیست.

اینجا ذاتی را در مقابل غریب به کار می برند.

ابيضیت یحلق الشيء لذاته نیست، لذا نمی توان یقین حاصل کرد. لذا ما برای این که یقین به نتیجه بکنیم، باید مناسبت داشته باشد با مقدمات. لذا مقدمات باید ارتباط ذاتی داشته باشد.

لزوما عرض لازم نیست.

سوال

عرض ذاتی یعنی این که هر جا ذات هست، آن هم باشد و هر جا ذات نیست آن هم نباشد؟ آن گونه که علامه گفته است که وضع موضوع وضع و با رفع آن رفع شود؟

استاد: حرف آقایان این نیست. انحناء برای خط می تواند عرض ذاتی باشد. لذا عرض ذاتی می تواند امر خاص باشد.

منظورشان از ذاتی باب برهان:

یا مقوم باشد. یا عرض ذاتی باشد که یا به گونه ایست که تا ذات هست، هست، و تا ذات نیست، نیست، یا به گونه ایست که اخص است. مثلا انحناء برای خط.

مثال دقیق: جنس فصلی که پیدا می کند، مثلا جنس حیوان، فصل ناطقیت یا صاهلیت، این ها از دل جنس برخاسته است. جنس حیوان است که فقط به صورت ناطق و صاهل و... در می آید. وگرنه بدون جنس حیوان چنین فصل هایی نمی توان داشت.

پس عرض ذاتی شامل امر مساوی و شامل اخص هم شد.

سوال:

عرض ذاتی اولی. که بعضی اوقات که ذاتی می گویند اولی در آن أخذ شده است.

مثلا کل انسان متعجب. و کل متعجب ضاحک. فکل انسان ضاحک.

بر فرض این که تعجب از دل ناطق و ضحک از دل تعجب برخاسته است.

از یک جهت کل انسان ضاحک، ذاتی است ولی ذاتی اولی نیست. چون مبرر این که آن را به انسان نسبت دادیم، تعجب است، ولی خود تعجب مبررش فقط خود ذات بوده است.

لذا بعضی می گویند که اعراض ذاتی باید اولی باشد.

اعراض ذاتی دو دسته اند:

۱- آن هایی که به موضوع می خورند بی واسطه.

۲- آن هایی که به موضوع می خورند با واسطه.

مبّر این که بگوئیم کل انسان حیوان، و کل حیوان ماش، این ماشی برای انسان به کار رفته است لآنکه حیوان. که اینجا مقوم واسطه شده است.

این بیانی که آقایان دارند، معنایش این است که ذاتی می تواند اولی و غیر اولی هم باشد.

پس مقوم، عرض ذاتی مساوی و أخص، اولی و غیر اولی می تواند ذاتی باشد.

بعد از این ما یک چیزهایی داریم که گره خورده است با موضوع. مثلا: عدد هشت زوج است. ولی این زوجیت هم برای هشت است و هم غیر هست. ولی این زوجیت عام است. اما:

زوجیت وصف عدد است و ابتدائا با آن گره خورده است، عدد قابل انقسام می شود زوج و غیر قابل انقسام می شود فرد. اگر نگاه کنید، این زوجیت خورده است به عدد. ولی نوعی از عدد شده است هشت، طبیعی است که حکم زوجیت در هشت هم پیاده میشود.

این باعث شده که بحث ها را خیلی گسترده به کار رفته است.

بافرض این که انحناء أعم از خط و سطح باشد، اما استقامت وانحناء از احکام کم متصل است، لذا به نحو ذاتی قابل حمل برای موضوع خط یا سطح باشد.

لذا می تواند نوعی یا معروضی یا عرضی از موضوع باشد.

لذا اگر عرض ذاتی را به صورت فنی بخواهیم نگاه داریم:

هر آن چه که گره ذاتی بخورد و مبّر ذاتی داشته باشد.

مثلا هشت یکی از انواع عدد است. پس زوج است. چون همه انواع عدد یا قابل انقسام است یا نیست و هشت هم از انواع قابل انقسام است.

با این توضیح اعراض ذاتی خیلی گسترده می شود و حتی می تواند أخص هم باشد.

نکته:

علامه می خواستند عرض ذاتی أخص را بردارد،

دست بر قضاء خود خواجه این مثال را می زند که: زوجیت اعم از هشت است.

عرض ذاتی بحث گره ذاتی خوردن است و ربطی به اعم و أخص بودن به این معنا، مطرح نیست.

گره ذاتی که گفتید، مقوم مگر اعم نیست، مثلا حیوان مقوم اعم نیست.

بعد بوعلی یک حرفی دارد:

لأمر أخص باشد درست نیست و لأمر أعم باشد درست نیست.

این بیان بوعلی افراد را به زحمت انداخته است.

بیان لأمر أعم:

آنچه عمده است گره ذاتی است و هر جا گره ذاتی نمی خورد ذاتی نیست. مثلا اسودیت و ابیضیت برای

انسان گره ذاتی نمی خورد. چون لآنه جسم بر انسان حمل شده است.

اما خود جسم هم نه، بلکه جسم به لحاظ عرضش است که بر انسان حمل شده است.

این می شود لأمر أعم است.

توضیح لأمر أخص:

مثلا چیزی را به عنوان محمول قرار دادید، ولی این به سینه خود موضوع نمی خورد، بلکه به یک أخص

می خورد.

اما لأمر مساوی هم هست که خواجه در اشارات مطرح کرده است که نمی خواهم بپردازم.

تمام این ها در مورد موضوع مسأله و محمول مسأله بود.

گره ذاتی هر وقت حیوان باشد، قطعاً ناطقیت هم داریم لذا می توان گفت بعض الحیوان انسان.

ذاتی یعنی آن محمولی که از دل موضوع می جوشد.

توضیح بیشتر (معنای از دل ذات جوشیدن)

۱- لازم ذاتی مساوی: تا الف هست، پس اقتضاء می کند که این لازم هم باشد.

۲- در مرحله بعد، اخصّ. مثال بوعلی: مثلاً پهن بینی، نسبت به بینی. یا عدد و زوجیت یا فردیت. زوجیتی را باید کجا پیدا کرد؟ زوج یعنی عددی که قابل انقسام باشد.

کی این طلب را دارد که به صورت زوج و فرد در بیاید؟ عدد. این خاصیت عدد بما هو عدد است. این را می گویند ذاتی. که يلحق الشيء لذاته.

این که جسم می تواند ابیض یا اسود باشد، برخاسته از ذاتش نیست بلکه به حسب این که دارای عرض است ابیض یا اسود است.

اما این که العدد اما زوج و اما فرد را خوب نگاه کنیم، تبدیل نمی شود به مردّة المحمول بلکه برخاسته از ذات موضوع است.

اصل قضیه این است که این ها منفصله ایست که هر دو طرف ذاتی موضوع است.

به تعبیر فلسفی نفس ذات تحمل این محمول ها را دارد و از نفس ذاتش می جوشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۷ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۷ / ۶ جمادی الأولى / شنبه

در مقام مدخل رسیدیم به این که این احوال کلی وجود چگونه باید باشد. علامه تعبیری داشت که ما را کشاند به ذاتی باب برهان.

علامه: علوم برهانی به شکلی است که ما می توانیم بگوییم احوال یا مساوی اند یا به نحو متقابل با هم جمع شوند به شکل مجموعی مساوی اند.

تتمه ذاتی

بحث ذاتی را وقتی در لسان قوم بررسی می کنیم، منظور این است که موضوعات هر مسأله علم برهانی به گونه ایست که این محمول یا باید مقوم او باشد یا عرض ذاتی آن.

اگر بخواهیم در برهان به یقین برسیم، برای این که به نتیجه مناسب برسیم، نیاز داریم که مقدمات ما از ذاتی تشکیل شده باشد، مقوم که در باب ایساغوجی گفته می شود، ذاتی به معنای مقوم فقط باید در مقدمات اخذ شود و هیچ وقت مقوم نمی تواند نتیجه واقع شود. چون مقوم باید قبل از نتیجه اثبات شده باشد.

اما این که بخواهد به عنوان مقدمه قرار بگیرد، می تواند.

یا باید عرض ذاتی باشد: معیار بوعلی که بعد از او دیگران پذیرفته اند:

این که محمول ملحق به موضوع می شود لذات الموضوع یا لماهية الموضوع.

حداصغر وقتی قبلا بوده است دیگر معنا ندارد که بخواهیم مقوم آن را به عنوان نتیجه قرار بدهیم. قبل از نتیجه داشتیم و آن را پذیرفته بودیم.

موضوع یا باید محمول مقوم او باشد یا باید عرض ذاتی آن باشد.

عرض ذاتی: يلحق الشيء لذاته.

که برای خودش بحثی دارد که طرحی بود که بوعلی به این سمت کشیده شد.

این که محمول باید عرض ذاتی باشد، یعنی باید مساوی باشد؟

—می تواند مساوی باشد.

—اخص هم می تواند باشد. مهم این است که از ذات جوشیده باشد. هر چه که عنوان می دهید، برای خود

اوست. اخص یعنی به تعبیری آن اخصی که از دل موضوع جوشیده باشد.

این بیان را آقایان دارند. مثلا: تا شما جنس دارید، چنین فصلی فقط از دل این جنس می جوشد.

حتى اعم هم مي تواند باشد. مثل عدديت از دل زوجيت مي جوشد. كه ذات هشت اقتضاء مي كند عدد بودن را.

آدرس های ذاتی

اشارات ج ۱ ص ۲۹۶

چون مقدمات مي خواهند علت باشند براي موضوع. كه اينجا توضيحات خواجه است.

«ثالثها أن تكون مناسبة لتائجها و ذلك بأن يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأول [ص ۴۶ و ۵۸] أعني [۱-] الذاتي المقوم و [۲-] العرض الذاتي فإن الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه»

اشارات ص ۴۶

«فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضوع من المنطق هي هذه المقومات إشارة إلى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضوع، فإن الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو أعم من الذاتي هاهنا.»

اشارات ص ۵۸

«إشارة إلى الذاتي بمعنى آخر

و ربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضوع منه، و عنوانه به غير هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته.

أقول عنى بغير هذا الموضوع كتاب البرهان فإن الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي و الأعراض الذاتية، و هي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته فجوهر الشيء حقيقته، سواء كان بسيطا أو مركبا، و الماهية ربما يخص بالمركبات و كل ما يلحق الموضوع فهو إما أن يلحقه لأنه هو، و إما أن يلحقه لأمر آخر، و ذلك الأمر إما أن يساويه، أو يكون أعم منه، أو أخص منه، و الأول وحده هو العرض الذاتي الأولى، و هو مع القسم الثاني أعني الذي يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتي الأولى إنما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و مهيته، إلا أن الأول يلحقه من غير واسطة، و الثاني يلحقه بواسطة، فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور، و هو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده، إلا أن

الاصطلاح يقتضى أن يطلق العرض الذاتى فى كتاب البرهان على معنى أعم من ذلك، و السبب فى ذلك أن العلوم متميزة بحسب تباين موضوعاتها، و العرض بهذا المعنى قد يحمل فى كل علم على موضوعه، و قد يحمل على أنواع موضوعه، و قد يحمل على أعراض آخر له، و قد يحمل على أنواع الأعراض الآخر، كالناقص فى علم الحساب على العدد، و على الثلاثة، و على الفرد، و على زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً فى حد المحمول إلا فى الأول بل يكون المأخوذ فى الثانى جنسه، و فى الثالث معروضه. و فى الرابع معروض جنسه، و لما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية، و حينئذ يكون رسمها ما يؤخذ فى حده موضوعه، أو ما يقوم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، و يقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فإن ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضاً ذاتياً، و حين يطلق العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه يخص الأول بقيد الأولى لأن ما عداه إنما يلحق الموضوع لأمر غير ما به هو هو، هذا إذا أريد بالموضوع موضوع القضية، أما إذا أريد به موضوع العلم فيكفى فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم فى حده.»

ملاك ذاتى بودن این است که از دل موضوع بجوشد ولو اعم یا اخص باشد. نه این که لأمر أعم یا لأمر أخص.

در توضیح ذاتی دیدند که بیشتر از این نیاز به توضیح ندارد.

این بیانشان است. اما معیار مساوی یا اعم یا اخص بودن را ندارند.

سوال از جناب علامه

شما ذاتی مقوم را در مقدمه اخذ نمی کنید؟

چرا که جنس اعم از نوعش است در حالی که می شود آن را در برهان اخذ کرد.

اما در این بحث ذاتی اولیت و بی واسطه بودن برایشان مطرح نیست. بلکه می تواند اولی باشد و می تواند غیر اولی باشد.

بوعلى همه این التفات ها را دارد.

مفصل این بحث را بوعلى در شفاء دارد.

از ص ١٢٥ تا ١٣٤ كه بوعلى استدلال هم دارد. مقدمات بايد علت باشد و علت مناسبت مى خواهد و غريب نمى تواند مناسب باشد.

«الفصل الثانى فى المحمولات الذاتية التى تشترط فى البرهان

و إذا كانت المقدمات البرهانية يجب أن تكون ذاتية المحمولات للموضوعات الذاتية التى تشترط فى البرهان غير غريبتهما، فإن الغريبة لا تكون عللا. و لو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة، لم تكن مبادئ البرهان عللا، فلا «٣» تكون مبادئ البرهان عللا «٤» للنتيجة.

الفصل الثانى «١» فى المحمولات الذاتية التى تشترط فى البرهان

و إذا «٢» كانت المقدمات البرهانية يجب أن تكون ذاتية المحمولات للموضوعات الذاتية التى تشترط فى البرهان غير غريبتهما، فإن الغريبة لا تكون عللا. و لو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة، لم تكن مبادئ البرهان عللا، فلا «٣» تكون مبادئ البرهان عللا «٤» للنتيجة.

فلنبين «٥» ما الذى هو بذاته فنقول:

إن الذى هو بذاته يقال على وجوه:

منها وجهان خاصان بالحمل و الوضع، و هما المعتمد بهما «٦» فى " كتاب «٧» البرهان":

[ذاتى به معنى مقوم]: فيقال " ذاتى " من جهة لكل شىء مقول على الشىء من طريق ما هو، و هو «٨» داخل فى حده، حتى يكون سواء قلت " ذاتى " أو قلت " مقول من طريق ما هو ". و هذا هو جنس الشىء و جنس جنسه و فصله و فصل جنسه و حده و كل مقوم لذات «٩» الشىء مثل الخط للمثلث، و النقطة للخط المتناهى من حيث هو خط متناه، و هكذا «١٠» قيل أيضا فى التعليم الأول. فأقول قبل أن نرجع «١١» إلى الغرض يجب أن نستيقن من هذا أن الفصول «١٢» صالحة فى أن تكون داخلية فى جواب ما هو صلوح الجنس. و فى «١٣» التعليم الأول وضع «١٤» الفصل و الجنس كل واحد منهما للنوع كالأخر فى كونه داخلا

فى ماهيته، و مقولا فى طريق ما هو. ثم «١٥» قد جعل الفصل «١٦» الأخير المورد فى حد الجنس بأنه مقول فى جواب ما هو: و فرق به «١٧» بين الجنس و الفصل و غير الفصل.

فيجب من ذلك «١» أن يكون المقول فى جواب ما هو غير المقول فى طريق ما هو، و أن يكون بينهما فرقان «٢» على ما رأيناه و أوضحناه فى موضعه.

[٩٨] هذا «٣» و لنعد إلى موضعنا الذى فارقناه و نقول:

[به معنى عرض ذاتى:] و يقال الذى بذاته من جهة أخرى: فإنه إذا كان شىء عارضا لشىء و كان يؤخذ فى حد العارض إما المعروض له كالأنف فى حد الفطوسة، و العدد فى حد الزوج، و الخط فى حد الاستقامة و الانحناء، أو موضوع المعروض له كالخارج من المتوازيين لمساو زواياه من جهة لقائمتين، أو جنس الموضوع المعروض له بالشرط الذى يذكر، فإن جميع ذلك يقال له إنه عارض ذاتى و عارض «٤» للشىء من طريق ما هو هو. و هذان «٥» هما اللذان يدخلان من المحمولات فى البراهين، و اللواتى يؤخذ فى حدها جنس موضوع المسألة: إن كان ذلك الجنس أعم من موضوع الصناعة لم يستعمل فى الصناعة على الوجه العام، بل خصص بموضوع الصناعة. فيكون الضد المستعمل فى الطبيعيات مخصصا من جهة النظر فيه بما فيه «٦» بما يكون طبيعيا. و المناسبة فى المقادير مناسبة مقدارية، و فى العدد مناسبة عددية تجعل بحيث يدخل فى حدها موضوع الصناعة. و أما ما خرج من موضوع الصناعة فلا يعتد به و لا يلتفت إليه و لا ينتفع به من حيث هو خارج. نعم إن كان خارجا من موضوع المسألة و ليس خارجا من موضوع الصناعة، فلا «٧» يؤخذ فى حده موضوع المسألة، بل جنسه و موضوعه و أمر أعم منه. و لكن لا بد من «٨» أن يؤخذ موضوع الصناعة فى حده آخر الأمر، فهو مما يدخل فى البرهان. فإن المحمول فى قولك " هذا الخط مساو لهذا الخط " و " هذا المضروب فى نفسه زوج " محموله أعم من الموضوع، فكيف يؤخذ فى حده الموضوع؟

ص ١٢٨

«و ربما قيل على معنى أخصر و أشد تحقيقا- و يعنى «٣» به ما يعرض للشىء «٤» أو «٥» يقال عليه لذاته و لما هو هو، لا لأجل أمر أعم منه، و لا لأجل أمر أخصر منه. و حين استعمل على هذا المعنى فى التعليم الأول فقد يتضمن «٦» شرط الأولية. فلذلك «٧» من غير استثناء و شرط أنتج منه أنه يجب أن يكون أوليا. و إذا لم يفهم ذلك شوش و نوقض و قيل «٨»: ما كان يجب أن يقال إن لذاته هو الذى لما هو هو. و السبب فيه أنه لم يفهم هذا الاشتراك الأول. و لذلك قيل:

لا الموسيقى و لا البياض بذاته للحيوان: لأن الموسيقى من خواص الإنسان فتكون للحيوان بسبب أنه إنسان. و أما البياض فهو له لأنه جسم مركب. و من هذه الأعراض الذاتية ما هو ضروري مثل قوة «٩» الضحك للإنسان، و منه ما هو غير ضروري «١٠» مثل الضحك بالفعل للإنسان.»

ص ١٣١

«إذا اجتمع في هذه العوارض أن كان الموضوع لا يخلو عنها بأحد الوجهين المذكورين، و كانت ليست لغير الموضوع أو جنسه، كانت مناسبة لذاته. [مناسبت ذاتی دارد و لذا گره ذاتی برقرار می شود بین حد اصغر و حد اكبر در نتیجه] فلو كان الموضوع لا يخلو عنها، و لكن توجد لغيره من أشياء غريبة من ذاته أو جنسه - مثل السواد للغراب - لما كانت ذاتية له بوجه: إذ «٩» كانت لا تتعلق بذاته «١٠» و لا بذات ما يقومه و لا ذات الشيء تتقوم بها.

و لو كان الموضوع يخلو عنها لا إلى مقابل مثلها، بل إلى سلب فقط، لكان ذات الموضوع لا يقتضيها في المقارنة و لا في التقوم بها.»

اساس الإقتباس ص ٣٨٠ به بعد

که خیلی مطالبی را واضح تر گفته است.

نکته ای در مورد این کتاب

هرجا در مورد متن های خواجه با مشکل مواجه شدید، به این کتاب خواجه رجوع کنید که شما را در فهم خیلی کمک می کند.

بیان خواجه در جوهر النضید هم خیلی مفید است.

اگر کسی این دو کتاب را نگاه کند می تواند بفهمد که جناب علامه در شرح جوهر النضید خوب قلم نزده است.

«فصل دهم در ذاتی بحسب این صناعت

مناسبت مقدمات و نتایج برهانی آن بود - که محمولات مقدمات - موضوعات خود را ذاتی باشند تا غریب نبود - چه غریب علت حکم نتواند بود و چون این اصل ممهد شد - معلوم شد که ذاتی عام تر از موضوع

تواند بود- مانند زوج هشت را و خاص تر مانند زوج عدد را- و مساوی مانند ضاحک انسان را- و خاص تر بوجهی و عام تر بوجهی مانند اول زوج را- و همچنین باشد- که یک چیز ذاتی بود هم جنس را و هم نوعش را- مانند زوج عدد را و هشت را- و بر عکس مانند زوج و زوج الزوج عدد را- و باشد که نوع ذاتی نوع بود و جنس ذاتی جنس- مانند زوج عدد را- و منقسم که جنس اوست کم را- و همه اجناس و انواع را از نوع اخیر- تا جنس عالی ذاتی تواند بود- چنانک ضاحک انسان را- و موجود نه در موضوع جوهر را- و همچنین امور عامه را که غیر اجناس باشند هم ذاتی بود- مانند کثرت و وحدت وجود را- اما ذاتی اولی یا ذاتی مقوم- در بهری از این صورتها ممکن الوقوع نبود- و ببايد دانست که- ذاتی موضوع مطلق غیر ذاتی موضوع باشد- با مقارنت اعتباری یا وصفی- مثلا وجود قطب و محور کره را بر اطلاق ذاتی نبود- و باعتبار حرکت ذاتی بود- و تحقیق این معنی در موضوعات علوم از مهمات باشد»

توضیح لأمر أعم و لأمر أخص

شرح اشارات ج ۱ ص ۲۶۴

(۰)

اساس الاقتباس ۲۸۰

(۰)

جوهر النضید ص ۲۰۸ و ۲۱۰

(۰)

عجالتا صحبت عرض ذاتی این است که: ذات موضوع اقتضای چنین محمولی را دارد. که چنین چیزی را باید اینجا جستجو کرد نه در جای دیگر و به خاطر چیز دیگر.

یک نکته ای دارد و عدولی از مشهور دارد.

اشارات ص ۶۲

بیان خواجه را رجوع کنید که مساله ای را از حکمت مشرقیه نقل می کند و اشکالی را بر تعریف مشهور وارد می کند.

يلحق الموضوع من جوهر الموضوع

موضوع علم

تا به حال در مورد موضوعات مسائل علم مطرح کردیم.

وقتی به موضوع علم رسیدیم، تمام این حلقات را به صورت ذاتی مسایل پیش می رفتیم، لذا همه این ها می شوند ذاتی برای موضوع.

لذا گفته اند: موضوع علم آن است که تمام مسایل علم اعراض ذاتیه آن هستند.

فقط نکته ای که در مورد اعراض ذاتی هست این که: هیچ گاه هیچ مسأله ای نمی تواند اعم از موضوع علم باشد.

لذا تمام حلقات، ذاتی است.

به تعبیر دیگر: موضوع می تواند چیزی را بپذیرد که اعم از خود یا اخصی باشد که به خودش نخورد؟ خیر.

لذا تمام مسایل یک علم رنگ و بوی ذاتی دارند و اعراض ذاتی با این توضیحی که عرض کردیم می شود.

این حلقات ارتباط نفس الامری دارند.

چنین موضوعی در متن واقع، چنین محمولی را طلب می کند.

علم برهانی:

علمی اکتشافی است که واقع را کشف می کند.

ولی یک دسته از احوال را می تواند در واقع داشته باشد ولی ما در برهان نیاورده باشیم.

با این توضیح خیلی راحت اعراض ذاتی علم را می شود توضیح داد.

مهم این است که از ذاتش بجوشد. نه در خصوص ذاتی اولی، بلکه اعم از اولی بودن و

در علم اکتشافی و برهانی که می رویم جلو، گهگاهی یک موضوع می تواند چند راه رابطه داشته باشد ولی

ما در علم برهانی یک رابطه داشته باشیم کافی است و ممکن است.

پیشبرد مسایل علم

چنین توضیحی نشان می دهد که مسایل علم تا کجا می تواند پیش برود؟

تا جایی که اعراض ذاتی به دست بیاید.

وقتی این شد، فقط مواظب باشید، موضوعتان در مسایل حفظ شود.

مثلا علم حساب موضوعش عدد است.

این عدد حالی دارد به نام حال مساوات.

حال مساوات، فقط برای عدد است یا می تواند در کمّ متصل هم باشد. پس در هندسه هم می تواند باشد.

مساوات در علم حساب باید بما هو عدد لحاظ شود نه بما هو کمّ تا با موضوع هندسه اشتباه نشود.

حتی مواردی هست که از یک جهت موضوع ربط به یک علم ندارد.

علم جزئی و کلی

موضوع اگر عام باشد، محمولات هم عام است لذا جزئیات را می گیرد.

می شود یک علم جزئی باشد زیر پر یک علم کلی.

آن جهتی که برای ما آوردید مهم است برای ما. مثلا موسیقا زیر علم حساب قرار می گیرد، علم حساب

عدد است و موسیقا نغمه من حیث العدد است.

در تمام علم موسیقا باید علم عددی را اخذ کنید.

موضوع فلسفه: موجود بما هو موجود است.

این حالت بی رنگی را در هر جایی اخذ کردید، اعراض ذاتیه آن است. اگر از اطلاقش در آمد چنین چیزی

ذیل علم فلسفه نمی گنجد و خارج از فلسفه می شود.

برهان شفاء ص ۱۳۲ و ۱۳۳

که همه مباحث توضیح داده شده است.

« و اعلم أن الأعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية: و ذلك لأنها إن أخذت من حيث تخصص بموضوع الصناعة زال بذلك غرابتها. و إنما يمكن أن تخصص إذا كانت مناسبة للموضوع أو لجنسه أو لما هو كالجنس فيكون العام للعام و المخصص للمخصص.

و ما لم يكن كذلك لم يكن مستعملا في البرهان. و إن أخذت مطلقة فليس وجودها لموضوع الصناعة - من حيث هو موضوع الصناعة - إذ قد توجد في غيره فلا يكون النظر فيها من جنس النظر المخصوص بالصناعة.

ثم العلوم إما جزئية و إما كلية. و العلم الجزئي إنما هو جزئي لأنه يفرض موضوعا من الموضوعات و يبحث عما يعرض «٥» له من جهة ما هو ذلك الموضوع. فإن لم يفعل كذلك لم يكن العلم الجزئي جزئيا، بل دخل كل علم في كل علم، و صار النظر ليس في موضوع مخصص، بل في الوجود المطلق، فكان «٦» العلم الجزئي علما كليا و لم تكن العلوم متباينة. مثال هذا أن علم الحساب جعل علما على حدة لأنه جعل له موضوع على حدة و هو العدد. فينظر صاحبه فيما يعرض للعدد من جهة ما هو عدد. فلو كان الحاسب ينظر في العدد أيضا من جهة ما هو كم: أو كان الناظر في الهندسة ينظر في المقدار من جهة ما هو كم، لكان الموضوع لهما "الكم" لا العدد و المقدار.

و إن كان ينظر في العدد من جهة ما هو في مقدار ما، أو ذو مقدار، فيكون نظره في عارض للمقدار من حيث هو مقدار. و إذا كان له أيضا حين ينظر في المقدار من جهة ما هو عدد أن ينظر فيما يعرض للعدد من حيث هو عدد، كان العلمان قد صاروا علما واحدا. و كذلك إن كان

الشفاء(المنطق)، البرهان، ص: ١٣٣

هذا ينظر في المقدار من جهة ما يقارن مبدأ حركة، فيكون له أن ينظر في الشيء من جهة له مبدأ حركة، فلم يتميز علم من علم. أو كان صاحب العدد ينظر في العدد من جهة ما هو موجود، كان له أن ينظر فيما يعرض للموجود من حيث هو موجود، فكان «١» الحساب لا يفارق الفلسفة الأولى.

فكذلك «٢» إذا كان موضوع صناعة ما جزئية - و لتكن الطلب - أمرا - و ليكن بدن الإنسان - و طلب عارض غريب ليس للإنسان من جهة ما هو إنسان - مثلا كالسواد المطلق و الحركة المطلقة - فإن السواد للإنسان من جهة ما هو جسم مركب تركيبا ما، و الحركة له من جهة ما هو جسم طبيعي، و كان له أن ينظر فيما يعرض للجسم المركب من حيث هو جسم مركب، أو من حيث هو جسم - لكان الطب هو عين «٣» العلم الطبيعي

الكلية، و لم يكن علما جزئيا، فكان يكون أيضا بيطرة و فلاحا، إذ كان يكون كل واحد منهما العلم الطبيعي و يتحير فيه الفهم، إلا أن يجعل السواد سوادا مخصصا للإنسان، ليس أن يجعله سوادا لإنسان بل سوادا «٤» هو بحال مع تلك الحال يكون للإنسان، حتى لا يكون تخصيص «٥» نسبة فقط، بل تخصيص «٦» لأمر خاص، لذلك الخاص تخصصت النسبة. فبين أن الأعراض الغريبة لا ينظر فيها في علم من البرهانيات.

و إذا اتفق أن أنتج شيء من هذا في علم ما «٧»- و إن كان من مقدمات صادقة - فإنما يكون بيانا على سبيل العرض: لأن في مثل هذا القياس إما أن يكون الأوسط غريبا أو الأكبر. فإن كان «٨» الأوسط أمرا غريبا من هذا الموضوع، فيكون مناسباً لموضوع آخر و للعلم الكلية، فيكون البرهان بالذات من صناعة أخرى، و يكون من هذه الصناعة بطريق العرض. فإن كان الأوسط مناسباً، لكن حمل الأكبر عليه لا يكون لأنه هو، بل الأكبر المحمول غريب منه و من جنسه- و إلا لكان الأكبر (١٩٩) مناسباً، و لا يكون أيضا لأجل شيء داخل معه، فيكون من حق الأوسط أن يكون بينه و بين الأكبر أوسط آخر قد ترك، و أخذت النتيجة لا عن وجهها الذي تبين به حين لم يؤخذ في بيانها مقدمة بيته بنفسها، و لا مقدمة يجري أمرها على أنها مبدأ لعلم و أصل موضوع، فلا يحصل من ذلك يقين مطلق و لا يقين لازم عن أصل موضوع. فلا يكون البيان بيانا حقيقيا بل بالعرض».

گاهی محمولی به لحاظ مطلق عرض ذاتی نیست ولی به لحاظ مقید عرض ذاتی است.

اساسا علوم حقیقی موضوعاتشان یکسری محمولاتی را طلب می کند که همین ها عرض ذاتی آن است.

کسی که این نکته را نداند فکر می کند که بسیاری از مسایلی که در فلسفه می گوئیم و بحث می کنیم، اضافی است. در حالی که این ها اکتشافی است و ناظر به واقع است.

بعضی از زبان ها هست که رابط ندارد و است ندارد.

منطق رابط دارد ولی بعضی از زبان ها است و رابط ندارد.

در علم صرف و نحو، اصلا عرض ذاتی نیست و گره ذاتی برقرار نیست.

یک زبانی است معمولا با پسوند و پیشوند کار می کند و یک زبانی با هیئت درست می کند.

لذا در علوم قراردادی ما ذاتی نداریم، و تنها ضابطه همان قرار داد است.

لذا در علوم برهانی نمی توان اخذ کرد که مثلاً باید همیشه حالت پسوند و پیشوند باشد و ما آن را اخذ کنیم.

لذا امر غیر برهانی و علوم غیر برهانی ذاتی به این معنا ندارد.

جزئیاتی که می تواند در برهان قرار بگیرد: جزئی از راه علت و همچنین از راه شهود عقلی و رسیدن به ذات شیئی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۸ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۸ / ۷ جمادی الأولى / یکشنبه

نقدهایی که بر علامه ممکن است وارد شود

مسأله اول: درباره محمول اعمّ

عرض شد که علامه بیان خاصی از ذاتی دارند، به خاطر یقین مقدمه باید ذاتی باشد. بعد ذاتی را تفسیری کردند. بر اساس آن تفسیر مطالبی را فرمودند که عملاً محمول هر مسأله ای باید با موضوعش مساوی در بیاید نه اعمّ و نه اخصّ.

دلیل ذاتی بودن را هم توضیح داده اند که همان چیزی است که همه آقایان منطقی گفته اند که: یقین در مقدمه سبب شده است که بگوییم مقدمات باید ذاتی باشد.

علامه این طور ذاتی را تفسیر کرد ولی آن تفسیری که بوعلی و منطقیین دیگر پیگیری کردند، این است که «ما يلحق الشيء لذاته»

نظر استاد

به نظرم تفسیر مشهور درست است، چرا که مهم این است که یقین آور باشد.

مثلاً انسان حیوان، این محمول که عامّ است، ولی یقینی هست یا نه؟ ذاتی است و در عین حال یقینی. ذاتی است، چون در ذاتش اخذ شده است.

ممکن است علامه بگوید:

منظور من در نتیجه است نه مقدمه. یعنی نتیجه هیچ گاه نباید مقومّ اخذ شود. در نتیجه هیچ گاه محمول نمی تواند مقوم باشد. و

ولی علامه صریحا می گوید: مقدمات برهان باید ذاتی باشد و این ها هم باید مساوی باشد.

اگر این بیان علامه باشد، پس اشکال جدی است، چرا که ما مواردی داریم که مقدمات ذاتی هست و یقینی و مقوم هم هست.

لذا در تعریف ذاتی بعضی از آقایان گفته اند: موضوع یا مقومات آن در تعریف محمول اخذ شود.

اسفار ج ۱ ص ۳۰ و ۳۱

«و رابعها أن العرض الذاتى ما يعرف الشيء لذاته فقط و يتميز بأخذه فى حده كأخذ الإنسان فى حد المتعجب و أخذ الإنسان المتعجب فى حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه - أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسة و لذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول الذاتى ما يؤخذ فى حده الموضوع أو يؤخذ هو فى حده الموضوع فالأول كما فى قولنا - الموجود ينقسم إلى واحد و كثير و الثانى كما فى قولنا الواجب موجود.»

که گفته اند: موضوع باید در تعریف محمول اخذ شود، اما چون گهگاهی جای موضوع و محمول عوض شود، می شود که محمول در تعریف موضوع اخذ شود.

به نظرم این بیان، خیلی صاف نیست، مقومّ ذاتی است، و ذاتی چطور می تواند مساوی باشد.

این که رفع موضوع سبب رفع محمول و وضع موضوع سبب وضع محمول شود.

محمول اعم باشد، می شود رفع موضوع کرد ولی محمول باشد، چون محمول اعم است.

شما باید ذاتی را درست کنید.

حاشیه علامه بعد از تألیف نهاییه بر حاشیه اسفارشان

بعد از تألیف نهاییه، یعنی شش سال اخیر عمر نهاییه علامه حاشیه ای زده است که با دستخط خود ایشان باشد. طلبه ای در کاغذی دستخط علامه را ارائه کرده است که چنین می فرماید:

«نعم لما كان جنس الشيء و جنس جنسه و فصل جنسه عين الشيء كان أخذ واحد منها في حد المحمول كأخذ الموضوع فيه.»

علامه: در این حاشیه دارد قبول می کند که می شود محمول اعم باشد و به اعتبار جنس بر موضوع حمل شود.

از آنجایی که جنس شیئی و نوع، با خود شیئی واحد است در اینجا، طبیعی است که این محمولی که برای جنس به کار بردید، همین محمول به موضوع هم می خورد. به تعبیری محمول اعم است.

ولی به هر حال از مبنای مرددة المحمول دست نکشیدند.

البته اگر علامه هم نمی فرمود این اشکال بر ایشان وارد بوده است.

پس می شود محمولی اعم داشته باشیم که آن ذاتی باشد، و یقین آور باشد.

لذا با آن عبارت رابعها در حاشیه اسفار کار را حل نمی کند. صحبت از مقوم است نه عرض ذاتی که جایش تغییر کرده است.

نکته: بعضی از آقایان می گویند این که گفته می شود: الموجود اما واجب او ممکن، یعنی الموجود منقسم الی الواجب او ممکن که در حقیقت محمول در اینجا منقسم است.

مسأله دوم: خدشه در کلیت بیان احکام به صورت مرددة المحمول

ما در علم واقعیاتی داریم که نمی شود آن ها را به صورت مرددة المحمول بیان کرد.

اما این که بعضی را می شود مرددة المحمول بیان کرد، این می شود.

ولی این که تمام مسایل را بتوان به صورت مرددة المحمول بیان کرد.

برای خدشه وارد کردن کافیسست یکی دو مورد نشان داده شود که این چنین نمی شود.

مثلا در علم داریم: الوجود اما بالفعل او بالقوه. یا کل شیئی اما واجب و اما ممکن. اینجا می شود به صورت مرددة المحمول بگیریم یا منفصله است؟

این کل، یعنی تک تک افراد را می گیرد، هم فردی هم بالفعل است هم بالقوة؟ این طور نیست.

بله وقتی گفتید: الوجود اما بالقوه و اما بالفعل این توان را دارد ولی کل موجود این ظرفیت را ندارد که چنین تعبیر کرد.

مثلا: کل عدد اما زوج و اما فرد. یعنی: هر عددی یا زوج است یا فرد.

مفاد این کل شیئی اما واجب و اما ممکن، هم همچنین. این ها به صورت انفصالی است نه به صورت مردّة المحمول.

مفاد مردّة المحمول چیست و تفاوت آن با شرطیه منفصله؟

در مردده المحمول باید هر دو سر جمع بخورد به موضوع. مثلا الوجود اما واجب او ممکن. که سر جمع هر دو را با هم دارد موضوع.

رحیق مختوم ج ۲ ص آخر آن

اشارات فصل ۹ منهج ۲ / جلسه ۱۳۸ آیت الله جوادی آملی

علامه از بحث تک تک مسائل شروع کرده است. بعد از آن تعدی کرد به موضوع علم.

ما در علم دو بحث داریم: یک بحث در مورد حقیقت داریم و یک بحث در مورد افراد هست.

لذا الشیء اما واجب او ممکن، به صورت مردّة المحمول معنا ندارد.

-مثلا: الحركة اما واجب او ممکن.

ذات حرکت یا واجب است یا ممکن.

-یا العلم فینا اما واجب او ممکن.

این به صورت مردده المحمول است یا منفصله؟ که بعد می گوییم مثلا ممکن است و لذا باید چنین باشد که به دنبالش رفت.

-الوجود المادی اما واجب او ممکن.

بعد می‌گوییم واجب نیست، پس ممکن است، ممکن هم محتاج به علت است.

اینجا داریم چه کار می‌کنیم؟ به صورت منفصله است یا مرددة المحمول؟

به صورت منفصله است نه مرددة المحمول.

می‌شود توجیہی کرد، گرچه علامه توجیہی ذکر کرده است.

مسأله سوم: درباره اخص

تا ذاتی هست چنین احوالی را توقع داریم، اگر این است بسیاری از امور اخص را داریم که از دل ذات شیئی ناشی می‌شود.

ما تا به وجود نگاه می‌کنیم می‌بینیم یا وجود می‌دهد یا وجود می‌گیرد. که یعنی یا علت است یا معلول.

یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود است. این‌ها همه احوال وجود است.

وقتی اینجور است خوب بگوییم ممکن الوجود هم حال وجود است، علت یا معلول بودن هم حال اوست. از خود ذات می‌جوشد.

من می‌دانم که از دل او می‌جوشد، کافیت.

جنس، فصلی که دارد، این فصل حال این جنس است و جای دیگری ندارد و چنین چیزی ذاتی است بلکه ذاتی اولی است.

اولی یعنی بلاواسطه. این‌ها هیچ واسطه‌ای نخورده است.

این باعث شده است که در فصل به نفس فصل تخصیص و تخصیص حاصل شده است. نه قبل از فصل ما حصه داریم.

تخصیص را کی آورد؟ به نفس همین فصل.

به تعبیری جنس به حسب ذات خودش چنین اقتضائی داشت، که این حصه درست شد.

کسانی که مردده المحمول را قائل‌اند، باید علت تخصیص برود در ذات شیئی قبل از فصل!

لذا این که علامه گفته است که با وضع موضوع محمول وضع شود و با رفع رفع شود، لزومی ندارد مساوی باشد، بلکه می تواند اخص باشد.

ما حتی محمول های مساوی داریم ولی ذاتی نیست،

جناب علامه، باید ذاتیت را درست کرد!

این که می گوئیم: بعض الموجود علة.

این علة واقعا از دل موضوع در آمده است.

علت یعنی چه؟ یعنی اعطای وجود می کند.

معلول یعنی چه؟ وجود را می گیرد و اخذ می کند.

این ها احوال همان وجود است از آن جهت که موجود است.

نکته ای در مورد موضوع فلسفه

موضوع فلسفه به معنای مطلق است: یعنی هم آن چه که تحقق دارد و هم آن چه که در وجود روی می دهد که موضوع فلسفه این را هم شامل می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۶۹ / ۱۳۹۲، ۱۲، ۱۹ / جمادی الأولى / دوشنبه

در مقام پنجم بیانی از علامه آوردیم که در مورد محمولات مسایل علم آوردیم که نظر علامه زیر سر نگاه ایشان در برهان بوده است که محمولات مسایل باید مساوی با موضوع باشد.

ذاتی را علامه این گونه تعریف کرد که: با وضع موضوع محمول وضع شود و با رفع موضوع محمول رفع شود.

بعد نگاه قوم را نقل کردیم، و بعد به بررسی دیدگاه علامه پرداختیم.

اشکال اول: درباره جنس

یکی این که جنس که محمول باشد، مقوم است و حمل هم درست است.

حمل یک محمول بر موضوع، این نکته را دقت کرد که محمول می تواند اعم باشد و می تواند مساوی هم باشد.

اگر می شود که جنس که اعم است حمل شود، چرا این ملاک را گفتید که با وضع موضوع وضع و با رفع موضوع رفع شود.

اشکال دوم: کل موجود اما واجب او ممکن.

بعد گفتیم این قضیه یقیناً منفصله است و یقیناً حمل می شود و واقعا هم ذاتی است.

موارد دیگر مثل: الحركه اما واجبه او ممکنه. یا کلّ مادیّ اما واجب او ممکن.

هر امر مادی یا واجب است یا ممکن، بعد می گوئیم واجب نیست، پس ممکن است و حال که ممکن است پس نیاز به واجب دارد.

این قضایا یقیناً منفصله است نه این که هم واجب و هم ممکن است و به صورت مرده المحمول معنا ندارد.

اشکال سوم: درباره محمول اخص

الموجود اما واجب او ممکن.

اصلاً بعضی از گزاره های که بعض الموجود واجب، درست است، به تعبیری ذات این وجود اقتضاء وجوب و امکان و علت و معلول و استقلال و فقر را دارد و بعضی از جاها پیاده می کنیم.

هر چیزی که موجود است،

وقتی الموجود اما بالفعل او بالقوه و... هر یک از این ها را قرار می دهید، عملاً ذات موجود اقتضاء دارد این را. و لذا به صورت بعضیه هم مطرح کنیم درست است.

پس خود اخص هم می شود ذاتی شیئی.

اقتضاء ذات: یعنی برخاسته از ذات شیئی و از دلش بجوشد و برخیزد نه به معنای مساوی با آن.

استاد بابائی: ذاتی شیئی یعنی: نباید از شیئی جدا شود.

برهان صدیقین علامه می خواهد بگوید: وجود واجب است و اصلاً ممکن مطرح نیست و بحث وحدت شخصیه است. که در این فضا هم باید به شکلی دیگر عمل کرد.

در ذاتی معیار آقایان چیست؟

يلحق الشيء لذاته.

این به معنای مساوی نیست، بلکه أخص هم باشد که این خصوصیت را داشته باشد، می شود.

مثلاً انحاء و استقامت را در کجا باید پیدا کنیم؟ در خط. زوجیت و فردیت را در کجا باید پیدا کنیم؟ در عدد.

این پیش آمدن لأمر أخصّ یا لأمر أعم نیست.

يلحق الشيء لذاته، لزوماً به معنی مساوی بودن نیست.

تا می گوئید موجود یا باید واجب باشد یا ممکن و ممتنع نمی تواند باشد.

در موضوع فی حد ذاته این محمول خوابیده است.

لذا أخص هم می تواند عرض ذاتی موضوع باشد.

مردده المحمول یعنی: این ذات به حسب خودش تخصیص را می پذیرد، سر جمعش می شود مساوی با موضوع.

حسه ای از موضوع یعنی ذاتی آن است. که ذات مثلاً دو حسه را پذیرفته است.

معنای تخصیص این است که عملاً رفته است در ذات و تا در ذات نرود هیچ وقت نمی تواند تخصیص مبرّر ذاتی بودن محمول شود.

خود علامه تصریح می کند که: این تخصیص مفاد مردّد المحمول است.

سوال: این تخصیص از ذات برخاسته است یا از أخص؟

اگر تخصیص در جنس هم قرار بگیرد باز مشکل داریم.

الموجود وقتی خارجی شد، یقینا اما عله و اما معلول.

این احوالی که می جوشد، گاهی دوگانه و گاهی ده گانه است.

اگر غیر از این باشد، به فصل نمی رسیم، پس تخصیص به فصل صورت می گیرد.

عبارت خواجه را هم خواندیم که محمول می تواند مساوی و اعم و أخص باشد.

یکی از تعبیر بوعلی را از نجات استاد مصباح در تعلیقه نهاییه آورده است.

صدرا هم این بحث را دارد. بعد می بینید که بوعلی گفته است: اگر لأمر أخص باشد یا لأمر أعم باشد نه،

ولی أخص و أعم می تواند ذاتی باشد.

صدرا توضیح می دهد و خود علامه هم توضیح می دهند که می تواند مساوی باشد و ذاتی نباشد.

صدرا: فصل نسبت به جنس از دل جنس جوشید و بلکه عرض ذاتی اولی است. یعنی بلاواسطه. در حالی

که در ذاتی بودن اولی بودن شرط نیست.

فصل نسبت به جنس عرض اولی است و در فلسفه الوجود اما واحد او کثیر یا واجب او ممکن یا معلول او

عله، این ها اعراض ذاتیه موجود هستند.

اسفار ج ۱ ص ۳۳

«و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو و أخصیة

الشیء من شیء لا ینافی عروضه لذلك الشیء من حیث هو هو و ذلك كالفصول المنوعة للأجناس فإن

الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حیث ذاته مع أنه أخص منها [که اگر غیر از این باشد، تسلسل می

شود] - و العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضا أولیة ذاتیة للجنس و قد لا تكون كذلك و إن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولى فاستیعاب

۱ (۲) القضية المؤلفة من الجنس و فصله موجبة جزئية و هی قولنا بعض الحيوان ناطق و هذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو الحصة من

الجنس لا الجنس بما هو جنس و أما عروض أعراض النوع ذاتیة و غریبة للجنس فهو ممنوع و سند المنع ما قدمناه فی معنى العرض الذاتی، ط مد

القسمه الأولى قد يكون بغير أعراض أولية و قد يتحقق أعراض أولية و لا تقع بها القسمه المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخص و كان ذلك الشيء مفقرا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ و غيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميا أو طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء و ما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة و الانحناء للخط مثلا ليس أن يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها [طبيعت جنس] لا قبلها فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أولية له و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب اعليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة - حيث صرحوا بأن اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة و الانحناء المنوعين للخط و لست أدري أي تناقض في ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضا أوليا له - حكموا بأن مثل الاستقامة و الاستدارة لا يكون عرضا أوليا للخط بل العرض الأولي له هو المفهوم المررد بينهما»

اگر دلیلی سبب مرده المحمول شود، این ذاتی نیست. بلکه تخصیص باید برود در ذات موضوع که اگر نرود در ذات موضوع آن وقت تخصیص به خاطر چیز دیگری آمده است و می شود عرض غریب.

تطبيق این مسأله بر موضوع فلسفه

موضوع فلسفه وجود بی رنگ است. و هر قیدی به این وجود بخورد که این وجود رنگ بگیرد، آن وقت آن بحث دیگر فلسفی نیست.

اشکال برخی از سروران به علامه در مورد موضوع مسائل و موضوع علم

برخی از سروران گفته اند: بحث هایی که علامه کرده است در باب موضوع مسأله است نه در مورد موضوع علم، چطور به موضوع مسأله تسری داد.

جواب استاد:

۱ (۱) لا یذهب علی أولى النهی أن العرض الذي يعرض لأمر أخص كالموضوعات المعلوم الجزئية بالنظر إلى موضوع الإلهي يكون بوجه في بعض الصور عرضا ذاتيا للأعم و بوجه عرضا غريبا له و السر فيه أن العام له ذات في مرتبة من الواقع و ذات في الواقع و بين المرتبتين بون بين و العارض لأمر أخص إذا كان الأعم عين الأخص في الواقع - لا في مرتبة من الواقع كان عرضا غريبا بالقياس إلى ذات الأعم في المرتبة دون الواقع - و بهذا ينحسم مادة الإشكال و الملاك في العرض الأولي هو نفي الواسطة في العروض - و لكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبة و قد يلاحظ ذاته في الواقع - و يختلف الحكم كل الاختلاف و مع ذلك لا اختلاف و لا اضطراب عند أولى الأبواب، ن ره

پیوستگی الف با ج و دال با ج، و... وقتی همه این‌ها حلقات ذاتی باشد، لذا همه این‌ها منتهی می‌شود به اصل که موضوع علم است. اعراض ذاتی لزومی ندارد اولی باشد، بلکه تمام مسایلی که به نحو ذاتی به آن موضوع می‌خورد.

لذا مسایل علوم که با موضوعاتشان ذاتی باشند، نسبت به موضوع علم هم ذاتی می‌شوند.

اشکال برخی بزرگان

این‌هایی که شما فرمودید: عرض ذاتی که موضوع یا محمول در تعریف یکدیگر اخذ شوند، این‌ها بحث‌های ماهوی است و ربطی به فلسفه ندارد.

جواب: بحث‌های منطقی، اختصاص به این علم دون علمی ندارد. بحث تعریف که می‌کنند اصلاً بحث ماهوی نیست.

بوعلی گهگاهی گفته است که اگر بحث ماهیت باشد باید واجب را بگذاریم کنار و در موردش بحث نکنیم. چرا که تعریف ماهوی در مورد واجب معنا ندارد.

لذا گهگاهی بوعلی تعبیر می‌کند به: کالمقوم. چون در وجود مقوم معنا ندارد.

به تعبیر دیگر واقعا آن چه در منطق در باب عرض ذاتی گفته اند که در تعریفش اخذ میشود، منظور تعریف ماهوی نیست، بلکه معنای عامی دارد که شامل مباحث وجودی هم می‌شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۰ / ۱۳۹۲،۱۲،۲۰ / ۹ جمادی الأولى / سه شنبه

در مقام پنجم در بحث احوال ذاتی فلسفه علامه فرمودند: یا باید مساوی باشد یا أخص، که اگر اخص هم باشد، باید مجموع متقابل ها با هم سر جمع به نحو مردده المحمول بر موضوع حمل شوند. هم برای موضوع علم و هم برای موضوع مسائل.

بیان قوم هم گفته شد، و دلایل ترجیح قول قوم هم گفته شد.

این طور نیست که نظر جناب علامه قائلی نداشته باشد، بلکه در خود اسفار همین مسأله ای که علامه مطرح می کند به صورت مردده المحمول، نقد کرده است و نقل کرده است.

ولی مشایخ بزرگ ما در منطق چنین بیانی ندارند.

برخی از بزرگان مطرح کردند:

این توضیحی که در مورد عرض ذاتی می دهید که یا موضوع اخذ شده باشد در تعریف محمول یا ذاتیاتش، این در مورد ماهیات است.

اما بوعلی توضیح می دهد، و تصریح می کند که در خصوص ماهیات نیست.

که فصل ۳ است که می خواهد بحث اولی را ذکر کند و بعد متمیم قول در مورد ذاتی را هم دارد. لذا این صفحه دارای اهمیت است. از نظر منطقی، معنای عام تعریف مورد نظر است لذا کالجنس و کالنوع هم داخل در بحث ما هستند، و لو این که جزء ذات و ماهیت نباشند.

«و من موضوعات الأعراض الذاتية ما هی بالحقیقة أنواع أو أجناس متوسطة أو عالية مثل الإنسان لأعراضه الذاتية، و مثل الحيوان و الجسم و الكم: فإن لكل واحد منها أعراضا ذاتية علی ما قلنا.

و منها ما يشبه أجناسا و أنواعا و لیست [ولی جنس و نوع نیستند، مشابه آن هستند]، و هی المعانی التي تقال علی كثير و لكن لا بالسوية [معانی تشکیک پذیر]، و هی لوازم غیر داخله فی ماهیة الأشياء الداخلة فی المقولات مثل الوجود و الوحدة، و هما شبيهان من جهة للأجناس العالية. و يعرض لها [شبيهه به اجناس عالیه] عوارض ذاتية يبحث عنها فی ما بعد الطبيعة مثل القوة و الفعل، و العلة و المعلول، و الواجب و الممكن. و قد تكون أيضا لأمر أخص من الواحد و الموجود و كالأنواع لها.»

عجالتا امر عام مثل وجود، در تعریف ممکن الوجود و واجب الوجود و علت و معلول و.... أخذ می شود.

حال می خواهی بگویی لفظ جنس و فصل برای تعریف است، بوعلی می گوید: من خواستم از ادبیات منطق استفاده کنم، لذا کالجنس و کالنوع هم جزئش است.

ادبیاتی که در منطق فراهم آورده اند، این است.

اما آن چه در باب امر اخص که گفتیم نباید لأمر أخص باشد. این مطلب را از حضرت استاد جوادی حفظه الله داریم.

ان چه که فصل مخصص و محصص است، این بحث را هم ایشان به چشم ما آورده است گرچه در اسفار هست ولی ایشان خیلی خوب به چشم آورده است.

چون گاهی در درس یک القاء با یک نگاه و بیان جا می افتد، ولی در کتاب خوب پیاده نشده است.

برهان شفاء ص ١٣٩

«و الأعراض الذاتية قد تكون خاصة بالموضوع مثل مساواة الثلاث لقائمتين فإنه ذاتي للمثلث و مساو له، و قد يكون غير خاص و ذاتيا، و ذلك مثل الزوج فإنه عرض ذاتي لمضروب الفرد في الزوج، و لكن غير خاص. أما أنه غير خاص فهو ظاهر. و أما أنه ذاتي فلأن العدد- و هو جنس- موضوعه يؤخذ في حده.

و العرض الذاتي الخاص قد يكون مساويا، و قد يكون أنقص من الشيء على الإطلاق. و أما المساوي فمثل مساواة الثلاث لقائمتين فإنه مساو للمثلث. و أما الأنقص فمثل الزوج للعدد.

و أما «٤» العرض الخاص فيكون «٥»: إما الخاص على الإطلاق مثل ما مثلنا به قبل، و إما أخص من وجه و أعم من وجه مثل المساواة: فإنه من الأعراض الذاتية للعدد لأن جنس العدد يؤخذ في حده و هو الكم. و لكنه أخص من العدد من وجه، لأنه يوجد في بعض العدد، و أعم منه من وجه لأنه يوجد فيما ليس بعدد كالمقادير. و ما كان من الأعراض الذاتية على هذه الجهة و كان متقابلا «٦» فإنه يقسم موضوعه كالعدد هاهنا، و أنواع «٧» آخر كالخط و العظم و الزمان و ما أشبه ذلك.»

حاشية صدرا بر شفا ص ١١

« قوله و مطالبة الأمور التي تلحقه بما هو موجود إلى آخره كل ما يلحق الشيء لذاته و لا يتوقف لحوقه على شرط و لا أيضا على أن يصير نوعا خاصا من أنواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية و أحواله الأولية و لا ينافي ذلك كون اللاحق العارض أمرا أخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض أجلة المتأخرين و نسب كلام الشيخ إلى التناقض حيث إن ما يلحق الشيء لأمر أخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع أنه مثل العرض الذاتي بالمستقيم و المستدير للخط و منشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الأخص و بين العارض لأمر أخص أو توهم أن كل ما يعرض الشيء لذاته يجب أن يكون لازما لذاته و ليس كذلك فإن الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق و غيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه أخص منه.»

برهان شفاء ص ١٤١

این که فصل محصص هست

«و نقول إن القسمة المستوفاة الأولية إما أن تكون بفصول و لا تكون نسبتها إلى الجنس و نسبتها إلى النوع مختلفة «١٧» فى الأولية على ما بينا، و إن كان نسبة الأولية فى كل آخر «١٨»، و إما أن تكون بعوارض هى للجنس أيضا أولية مثل قولنا كل كم إما مساو و إما غير مساو، و قولنا كل جسم إما متحرك و إما ساكن، و إما بعوارض لا تكون للجنس أولية و إن كانت القسمة بها

الشفاء(المنطق)، البرهان، ص: ١٤١

أولية - و ذلك إذا كانت العوارض إنما تعرض للجنس إذا صار نوعا بعينه: مثل قولنا كل عدد إما زوج و إما فرد، فالزوج و الفرد ليس يعرض للعدد أولا، بل ما لم يصر العدد نوعا «١» معلوما لم يكن زوجا و لا فردا: لأن الزوج و الفرد عوارض لازمة لأنواعه. و كذلك قسمة الحيوان إلى الضحاك و غير الضحاك و غير ذلك: لأن هذه عوارض تعرض للأنواع بعد أن قامت طبائعها النوعية. و لا تكفى طبيعة الجنس فى أن يعرض شىء من هذه العوارض. فهى من جهة القسمة أولية للجنس، و أما بذاتها فليست أولية له.

و القانون فى تمييز الأمرين أن نمتحن و نأخذ طبيعة الجنس مخصوصة: مثل قولك عدد ما أو جسم «٢» ما. فإن أمكن أن يكون ذلك صالحا لأن يعرض له الأمران فى حالين، فعروضهما أولى. و عند «٣» هذا الامتحان يكون جسما ما يصلح لأن يتحرك و أن يسكن. و لا تجد عددا ما يصلح لأن يكون زوجا و أن يكون فردا. فإن طبيعة الجسمية كافية لأن نتصورها و قد عرض لها الأمران قبل أن نلتفت إلى لحوق فصل بها. و ليس طبيعة العدد كافية فى أن نتصورها قد عرض لها «٤» واحد من الأمرين ما لم ينضم إليها فى الذهن فصل إذا ألحقته بها تبين «٥» لك حينئذ أن يلحقها ذلك العارض.

و قد يكون من أنحاء القسمة للجنس ما ليس بمستوفاة و لا أول «٦» له، بل هو أول «٧» لما فوقه، كقولك كل عدد إما زائد و إما ناقص و إما مساو، أو لما تحته كقولك كل كم إما زوج و إما فرد.

و نقول أيضا إن القسمة التى تكون أولية للجنس من حيث القسمة، و تكون الأعراض التى انقسم إليها ليست أولية للجنس بل للنوع «٨»، على أقسام ثلاثة: إما «٩» أن تكون تلك الأعراض كل واحد منها أوليا و خاصا بنوعه كقولنا كل مثلث إما أن تكون زاوية منه مساوية للباقيتين أو زاوية «١٠» منه أعظم من الباقيتين مجموعتين، و إما أن تكون كل زاويتين منه مجموعتين

الشفاء(المنطق)، البرهان، ص: ١٤٢

أعظم «١» من الثالثة. فالأول عارض خاص بالمثلث القائم الزاوية، و الثاني عارض خاص بمنفرج الزاوية، و الثالث عارض خاص بحاد الزاوية. و إما أن يكون كل واحد منها أوليا و غير خاص مثل قولنا: كل عدد إما زوج و إما فرد، و كل حيوان إما مشاء و إما سابع و إما طائر و إما زاحف.»

مسأله ديگر: احوال مضاده

ما احوالی داریم برای موضوع و احوالی داریم برای محمول، ولی بعضی از احوال دیگری دارد که مضاده است. یعنی تا شیئی را داریم، به صورت عدم ملکه ای چند حال دارد. یعنی این را دارد آن را ندارد، ولی هر دو را خودش دارد.

که این دارای اهمیت است.

برهان شفاء ص ۱۳۱

«إنما سميت هذه أعراضا ذاتية لأنها خاصة بذات الشيء أو جنس «٦» ذات الشيء: فلا يخلو عنها ذات الشيء أو جنس ذاته- إما على الإطلاق مثل ما للمثلث من كون الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، و إما بحسب المقابلة إذا كان «٧» الموضوع لا يخلو عنه أو عن مقابله بحسب المضادة أو بحسب العدم الذي يقابله خصوصا: مثل الخط فإنه لا يخلو عن استقامة أو انحناء، و العدد عن زوجية أو فردية، و الشيء عن موجبة أو سالبة.»

این یک لطفی دارد، که یک شیئی چند حال دارد و مضاد هستند و از خود شیئی هم در آمده است. مثلا خط یا مستقیم می شود یا منحنی. خود خط به حسب امتداد یا مستقیم است یا انحناء. این دو از خود خط در آمده است یا مستقیم است یا منحنی.

خود خط می گوید من یا این هستم یا آن هستم.

یا مثلا عدد: خود به خود تکثیر دارد. یا زوج است یا فرد است. خودش تکثیر پذیر است.

همین بحث در مورد وجود هم این طور است.

حتی بعضی العدد زوج، به خاطر این که عدد چینی خاصیتی را می تواند تحمل کند.

اگر گفتید بعضی الخط منحن، یعنی خود خط این اقتضاء را دارد.

مهم این است که یحلق الشیء لذاته باشد.

عرض ذاتی اولی غیر مقابل

بعضی از این ها طرف اقسامش به سرعت برای ما مشخص است ولی بعضی ها سریع واضح نیست، ولی باز از خودش است.

مثل: الحیوان اما صاهل، او ناهق، او ناطق أو...

همه این ها را به عنوان عرض ذاتی اولی و درعین حال غیر مقابل مطرح می کند

برهان شفاء ص ۱۴۰

«و نقول إن القسمة الأولية بالأعراض الذاتية قد «۱۵» تكون بتقابل كقولنا: كل خط إما مستقیم و إما منحن، و كل عدد إما زوج و إما فرد. و قد تكون بغير تقابل كقولنا: إن من الحيوان ما هو سابع [شناگر] و منه ماش [بری راه رونده]، و منه زاحف [خزنده] و منه طائر.»

نکته: این ها به نحو مردّة المحمول نیست، بلکه به صورت منفصله است.

که همه این ها از خود حیوان برخاسته است.

این بیان قوم است و صدرا و برخی از اساتید هم همراه اند.

—علامه افزون بر تعلیقه ای که بر اسفار دارد، که به نظرم دقیق ترین جایی که بحث کرده است، بحثی است که در تعلیقه دارد، افزون بر آن هم در کتاب برهان دارند
مقاله ۲ فصل ۲، اینجا هم بحث ذاتی را مطرح کرده اند.

اینجا یلحق الشیء لذاته را هم دارد.

که یا باید مقوم باشد، یا ذات، یا عرض باشد.

مطلبی که اینجا در مورد عکس الحمل آورده است، درست است

ولی آن چه در حاشیه اسفار گفته اند، این که محمول در حد موضوع اخذ می شود از باب عکس الحمل است، اینجا در

به گونه ای فرموده است که: محمول در تعریف موضوع اخذ می شود.

ولی منطقیون اصلاً چنین حرف نمی زنند. چون عرض ذاتی یا مقوم است یا ذاتی. اگر مقوم است در تعریف موضوع اخذ می شود و اگر عرض ذاتی است موضوع در تعریف محمول اخذ می شود.

بعد علامه که خواست حل کند، درست است که الانسان حیوان را که می گوئیم، این حیوانی که انسان است بر انسان حمل شده است، لذا محمول اینجا مساوی با موضوع است.

رساله برهان علامه ص ۱۰۲

«و قد بان بما مرّ أنّ العرض الذاتى لا يكون أخصّ من موضوعه، بخلاف كونه أعمّ، كقولنا: الإنسان حيوان، و الإنسان و العارض فى الحقيقة حيثئذ هو الحصّة المساوية للمعروض؛ و المقدّمة البرهانية لا يدخلها عرض غريب.»

بله اگر بگوئید الانسان حیوان نطقی، و کل حیوان نطقی کذا، این حسابش جداست.

به نظرم الانسان حیوان. حیوان، خصوص حیوان نطقی نیست، بلکه حیوان مطلق است.

به نظرم این کافی نیست و این ها خلل دارد.

اگر اینی که گفتیم نشود، معنایش این است که جنس ذاتی هست، ولی در عین حال اعم است.

پس این که با وضع موضوع وضع و با رفع موضوع رفع شود که علامه فرموده است، خراب می شود.

حاشیه علامه بر کفایه ص ۷

«و هذا الكلام جار أيضا فى الأجزاء الذاتيّة للموضوع أعنى الجنس و الفصل فكل جزء ذاتى يجب ان لا يتساوى حاله وضعاً و رفعا بالنسبة إلى ثبوت محمول القضية لموضوعها أعنى الجزء الباقى من الموضوع لجريان برهان السابق فيه بعينه.»

و من هنا ظهر ان العارض الذاتى يجب ان يكون مساويا لموضوعه، لا أعم، و لا أخص،

اما الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتى كقولنا الإنسان ماش كان الجزء الأخص من الموضوع يساوى وضعه رفعه مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكس فالجزء الأعم هو الموضوع، و الجزء الأخص انما يتصف بالمحمول بواسطته، و مجموع الموضوع، و غير الموضوع ليس بالموضوع فيصدق نقيض القضية و قد فرض الأصل يقينا هف.»

به نظرم توضیحاتی که در حاشیه کفایه داده است منظورش این است که: چون ذات هست و فقط خودش هست، محمول باید حتما مساوی باشد.

و آن تحلیلی که خود علامه کرده است که: جنس شیء و فصل یک شیء با خود شیء متحد است، لذا حکمی که شیء دارد جنس شیء هم دارد.

این که علامه در نهایت منتهی می شود به این که: محمولی ذاتی است که با وضع موضوع وضع و با رفع موضوع رفع می شود، این خیلی صحیح نیست و خلل دارد.

حتی ما اگر تخصیص را در ذات برود، مرده المحمول هم سر از این حرف هایی که ما زده ایم در می آورد.

مسأله

در بحث های وجود راحت می گوئیم اما واجب او ممکن و...

اما در مورد ماهیت چه باید گفت؟

اگر اصالت الماهوی بشویم، تمام بحث های وجود برای ماهیت می شود.

اما اگر اصالت الوجودی شویم، ماهیت چطور است؟

صدرا: ماهیت در این صورت از اعراض ذاتیه وجود است.

ماهیت بنا بر اصالت الوجود چیست؟

ماهیت لازمه ذاتی است و لذا می شود عرض ذاتی وجود.

«سیتضح لك من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود التي هی حقیقة دار الأسرار الإلهية أن الماهیات من الأعراض الأولية الذاتية لحقیقة الوجود كما أن الوحدة و الكثرة و غیرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا فی الفلسفة الأولى»

کم بما هو قابل للإزدياد و الافتراق و... حسابش جدا می شود.

لذا همه موضوعات علوم، جزء اعراض ذاتیه است.

تا هر جایی که این وجود بی رنگ را داریم اینجا داخل در موضوع فلسفه است، ولی اگر یک حکمی را برای وجود بیرنگ با یک قید داریم از مباحث فلسفه خارج می شود.

برخی از سروران ایراد گرفته اند که: این تقسیمات شما می تواند برود تا زید و عمرو و بکر و... مسایل ریاضیات و فیزیک و....

معیار این عرض ذاتی بودن است. ما همین شیء را اگر با لحاظ دیگر بیاوریم، از موضوع فلسفه خارجی می شود.

تا زمانی که بیرنگ است داخل در فلسفه است.

آن هایی که اشکال گرفته اند می شود در جوابشان به لطف عرض ذاتی توجه داد. که این عرض ذاتی تا حفظ شود داخل در فلسفه است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۱ / ۱۷، ۱، ۱۳۹۳ / ۶ جمادی الثانی / یکشنبه

عمده بحث مدخل نهایی گفته شد. آن چه جناب علامه در مدخل فرمود و بخشی از تبیین بما تقدم تا ثانیاً را تقریباً گفتیم.

مقام اول: اثبات واقع و موجود بما هو موجود

مقام دوم: نیاز به فلسفه به شکل پیشینی و تعریف فلسفه

مقام سوم: بحث برهان و لوازم بحث برهان

مقام چهارم: فلسفه همچون علوم برهانی دیگر در جزئی فاسد راه ندارد

مقام پنجم: مسائل علم فلسفه. که اعراض ذاتیه علم را بررسی کردیم.

مقام ششم: مباحثی در باب موضوع علم فلسفه

این مقام در ضمن این بیان علامه در نهاییه است

«و قد تبين بما تقدم- أولا أن الفلسفة أعم العلوم جميعا- لأن موضوعها أعم الموضوعات- و هو الموجود الشامل لكل شيء- فالعلوم جميعا تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها- و أما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها- على شيء من العلوم فإن موضوعها الموجود العام- الذي نتصوره تصورا أوليا و نصدق بوجوده كذلك- لأن الموجودية نفسه-»

پرسش های این مقام:

مطلب اول: موضوع فلسفه مفهوم وجود یا محکی مفهوم است؟

این واضح است و همه هم می دانند ولی گهگاهی بعضی چون به شکل تفصیلی نپرداختند، از دستشان در می رود، ولی جوری می گویند که منظور مفهوم وجود است در حالی که منظور محکی مفهوم وجود است.

جواب:

طبق مباحثی که عرض کردیم، گفتیم به شکل پیشینی علمی به نام فلسفه باید باشد، اثبات کردیم واقعیاتی هستند و از این واقعیات فهمیده می شود که صحبت سر محکی است نه حاکی.

طرح پیشینی که علامه داد و طرح پیشینی که ما هم افزودیم.

چرا تلاش کردیم که موجودبما هو موجود در خارج هست؟ لذا نیاز داریم به علمی که به شکل پیشینی این را پردازد.

واضح است که موضوع این علم، مصداق موجود بما هو موجود است نه مفهوم وجود.

نکته دیگر

اساساً علوم به حقایق می پردازند. این دیگر به شکل پیشینی کار ندارم.

طرح کلی آن را کار دارم. اساساً علوم به حقایق و واقعیات می پردازند و واقعیات را می خواهند آن گونه که هست پردازند. این که حکمت به شکل عام به کار می رفت و هم علوم را در بر می گرفت و طبیعیات و ریاضیات و فلسفه را شامل می شد، کار حکمت رسیدن به احکام واقعیات آن گونه که هست می باشد.

علوم حقیقی راه رسیدن به آن ها برهان است. ما یقین می کنیم که واقع آن گونه که هست چنین است.

طبیعی است که فلسفه هم به واقع می پردازد پس جزء علوم برهانی است، طبیعی است که موضوعش موجود بما هو موجود محکی و مصداق است.

۲- در مورد وجود ذهنی

سوال: بالاخره ما در فلسفه بحث از مفهوم نداریم؟ بحث از وجود ذهنی چیست؟

وجود ذهنی یعنی مفهوم، و وجود خارجی یعنی مصداق.

جواب: در اینجا وجود ذهنی را از آن جهت که مصداق و واقع است مورد نظر قرار داده ایم. نحوه وجود را در نظر گرفته ایم.

دو نحوه وجود خارجی ذات آثار است و یکی نحوه وجود ذهنی که دارای آثار نیست.

به تعبیری همیشه فلسفه قرار است این طرف قرار بگیرد و هر چه آن طرف هست را در موردش بحث کند.

۳- در مورد اشتراک معنوی

جز این که مواردی در فلسفه هست، و ما از مفهوم بحث می کنیم، اما چرا؟ چون معبر است برای رسیدن به واقع.

مثلاً بحث اشتراک معنوی که مطرح می شود، چرا این بحث را می کنیم؟ که می گوییم وجود مشترک معنوی است.

این نوع بحث ها مقدمه است برای رسیدن به واقع.

این‌ها مقدمه است، در فلسفه دنبال اثبات اصالت وجود و اشتراک خارجی وجود هستیم. این‌ها یک مقدماتی دارد: مثلاً بحث از اشتراک معنوی وجود. که از این طریق تشکیک وجود در خارج و اشتراک وجود در خارج را اثبات می‌کنیم.

لذا به شکل تبعی در کار می‌آید ولی به شکل اصالی در کار نمی‌آید.

بحث از وجود ذهنی به شکل تبعی نیست، بلکه به شکل مسائل اصلی فلسفه است ولی بحث از اشتراک معنوی جزء مسایل اصلی فلسفه نیست.

اما ما به این نوع از مباحث نیاز داریم.

پس در فرض مسأله وجود ذهنی، جزء موضوعات است چون نگاه واقع بماهو واقع داریم.

اما مباحثی مثل اشتراک معنوی وجود، معبری است برای رسیدن به واقع، که اگر معبر نباشد اصلاً مطرح نمی‌شود و اگر به صورت معبر مطرح شود اصلاً جزء مسایل فلسفه نیست.

به طور کلی هر چیزی به صورت واقع بما هو واقع مورد نظر قرار گرفته شود می‌شود جزء مسایل اصلی فلسفه.

مسایل تبعی فلسفه مثل: شبیه آن چیزهایی که فلسفه از علوم دیگر قرض می‌گیرد و بعد روی آن تحلیل‌های خودش را دارد.

در مورد مغایرت وجود و ماهیت، اشتراک معنوی، وجود ذهنی.

اما در بحث وجود خیر است، می‌گویند: خیر آن است که مؤثر است و مؤثر جز وجود نیست، پس وجود خیر است.

اگر این را با منظر واقع بما هو واقع و به صورت محکی نگاه کنیم، قابل تحلیل فلسفی است.

ولی هر وقت این نبود، ما به عنوان مسأله حساب نمی‌کنیم.

لذا دسته‌ای از مباحث منطقی که در فلسفه استفاده می‌کنیم، به صورت منطقی نه خارجی، این‌ها چطور است؟ این‌ها جزء مسایل فلسفه نیست، مگر این که نگاه واقع بما هو واقع داشته باشیم.

این که گفتیم تبعی، یعنی باید واقعا معبر باشد وگرنه اصلا قابل استفاده نیست.

مطلب دوم: مباحث عدم در فلسفه

مباحثی مثل بحث از عدم آیا جزء مسایل فلسفه هست یا خیر؟

طرح اول: این سبب شده است که بعضی از سروران بگویند: موضوع فلسفه واقع بما هو واقع اعم است که شامل عدم شود. چون بحث های فلسفه شامل عدم هم می شود.

این یک تحلیل است که چون خواسته است بحث از عدم را جزء مسایل فلسفه اولی بداند. تا شامل تمام حقایقی که در نفس الامر مطرح می شود، بشود.

طرح دوم: این که این بحث عدم، استطرادی است. که طبق این تحلیل این مسایل جزء مسایل فلسفه نمی شود.

طرح سوم: از علامه. که در نهایت هم منعکس شده است: این که عدم ثبوت تبعی للوجود دارد. یعنی تابع وجود است. باید از توابع وجود در نظر گرفته شود.

به تعبیر دیگر باید از اعراض وجود لحاظ شود. چون می دانیم علت سبب به وجود آمدن معلول هست، نبودن علت هم سبب نبودن معلول می شود. اصلش این است که وجود علت سبب وجود معلول می شود.

طبق این تحلیل، بحث از عدم تبعا بر می گردد به وجود.

طرح چهارم (از خود استاد): این که بحث از عدم، لازمه سلبی وجود است.

اصلا عدم از لوازم سلبی وجود است.

چند بحث باید در جایش بشود که مفصلش در نفس الامر است.

ما یک مقدار در بحث های شهود عقلی که عرض کردیم که: فهم شهودی هم داریم و عدم جزء مفاهیمی است که با فهم شهودی حاصل می شود. که جزء لوازم وجود می شود.

حال که از لوازم سلبی است، عملا می شود از عوارض ذاتیه وجود.

در مسأله عدم ما چندفرض عدم داریم:

۱- عدم ملکه.

۲- عدم مضاف و مقید. عدم مضاف مثل عدم وجود زید. عدم مقید مثل: عدم زمانی، عدم ذاتی. می شود این دو را یکی دانست.

۳- عدم مطلق.

این ها اعدام است.

در عدم ملکه: خیلی از آقایان گفته اند که حظی از وجود دارد. قابلیت در انسان هست که می توان گفت کور است ولی به سنگ نمی شود گفت کور است. تقریباً همه این را گفته اند. و باید از لوازم وجود حساب کرد.

در مورد عدم مضاف و عدم مطلق، یک طرحی صدرا دارد که در مورد اعدام یک شیء است. مثل: عدم زید قبل از وجود، عدم زید در وجود زید، عدم زید بعد از وجود زید.

این باعث شد که عدم های متعدد یک متن روبرو هستیم.

صدرا: ما در این ها با یک عدم مواجه هستیم که آن عدم را باید در ظرف وجود شیء پیدا کرد. فقط از نفس وجود محدود ما سه نوع عدم گرفته ایم.

عدم هر شیء را باید از ظرف وجود شیء گرفته شود تا تطارد ذاتی داشته باشد.

در مورد عدم مضاف که صدرا توضیح داده است و بسیار حرف درستی است. تطارد ذاتی عدم با وجود در ظرف وجود است. که این تطارد ذاتی وجود، از عوارض و لوازم وجود است.

تا می گوییم این وجود هست، منع مقابل می کنیم.

این یک مسأله،

در مورد عدم مطلق هم تطارد ذاتی دارد با وجود مطلق. وجود مطلق است که عدم مطلق را معنا و حیات داده است. حتی المعدوم المطلق لایخبر عنه را چطور فهمیدیم؟ به سبب وجود.

این که وجود مطلق از احکامش این است که سلب عدم می کند، این می شود از لوازم وجود.

این یک حیث وجود است که حیث عدم الوجود است.

نکته دیگر:

تمام احکامی که عدم می پذیرد با نور وجود می پذیرد.

این که می گوئیم المعدوم المطلق لایخبر عنه، که خودش اخبار است این به خاطر این است که عدم یک نحو تقرر و تحقق برای عدم در نظر گرفته شده است.

اسفار ج ۱ از ص ۳۴۵ تا ۳۴۷

این بحث توضیح می دهد که: عدم نه استطرادی است و نه موضوع فلسفه واقع بما هو واقع اعم است. بلکه یک بیانی بود از ارسطو که از مابعد الطبیعه خواندیم:

تا بحث می کنید از موجود بما هو موجود، تا می گوئید که موجود نیست، می شود عدم.

تا می گوئید نیست می شود عدم. دغدغه آن موجودیت بود، تا می بینید نیست، می شود عدم.

عدم یعنی: عدم الوجود. که حکم وجود است.

وقتی چنین شد، دیگر احتیاجی نیست که آن صحبتی را کنیم که بعضی گفته اند استطرادی است.

ما در هر علمی به دنبال یک موضوع اصلی می گشتیم که حول محور آن همه مسائل بگردد به شکل پسینی.

یک راه پیشینی از راه موجود بما هو موجود ذکر کردیم. از راه پیشینی نیازی به جدا کردن بحث عدم از وجود نداریم.

به نظرم اگر خوب دقت کنیم، یک چیزهایی هست که در بحث های موضوع علم مطرح است که وقتی موضوع فلسفه واقع بماهو واقع اعم قرار دهید، موضوع را یک چیزی قرار دادی تا بتوانید بحث ها را پیش ببرید ولی باز حول وجود می گردید چون از لوازم آن است

وقتی این است، پس در نهایت باید گفت موضوع اصلی همان وجود است چون این بحث واقع بماهو واقع اعم، حول وجود می گردد.

نور وجود است که به عدم خورده است که از آن بحث می شود وگرنه اصلا نحوه ثبوت عدم که آیا تبعی است یا نه؟ این را باید در بحث نفس الامر پی بگیریم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۲ / ۱۳۹۳، ۱، ۱۸ / ۷ جمادی الثانی / دوشنبه

غایب بودم

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۳ / ۱۳۹۳، ۱، ۱۹ / ۸ جمادی الثانی / سه شنبه

فلسفه موضوعش حقایق موجودات است، لذا مفهوم در فلسفه بحث اصلی نیست، مگر با نکاتی که عرض کردیم.

مطلب دوم: در باب عدم بود که چگونه عدم در فضای فلسفی مطرح می شود با این که موضوع فلسفه موجودبماهو موجود است، که گفتیم از عوارض ذاتیه است و عوارض سلبی وجود است.

هرچند بحث عدم شعبی پیدا می کند، مثل عدم زمانی، عدم ذاتی، بحث حدوث و مسبقیت به عدم که این ها را باید کجا مطرح کرد..

عدم متشابه که در تشکیک مطرح می شود. هر کدام باید در جای خودش مطرح شود.

مطلب سوم: معقولات ثانیه فلسفی

که بر اساس مطلب اول است، و از یک جهت فرق دارد.

از طرفی بحث از حقایق و محکی موجود است نه مفهوم، سوال: مگر فلسفه یک علم حصولی نیست؟ اگر علم حصولی است، ما سر و کار داریم با مفاهیم، چطور می‌گویید بحث از مفهوم نیست؟

از طرفی پرسشی است برای مطلب اول و از یک جهت مطلب مستقلی است.

بحث اول صحبت این بود: محط بحث فلسفی و آن چه مورد بحثش قرار می‌گیرد، موجود خارجی و عوارض خارجی موجود است.

ولی از یک طرف علم حصولی است،

جواب: بله فلسفه بحث از مفهوم می‌کند ولی بما هو حاک عن الحقایق الخارجیه. به تعبیری صحبت همان حقایق خارجی است، طبیعی است که فلسفه یک علمی است که موضوعش موجود است، بحث از حقایق می‌شود از معبر مفاهیم. یعنی از مفهوم دارم به خارج نگاه می‌کنم.

در حقیقت اصل ما سر آن محکی هاست ولی از کانال حاکی‌ها.

به تعبیر: مفهوم به لحاظ ما فیه ینظر در فلسفه بحث نمی‌شود، ولی به لحاظ ما به ینظر در فلسفه استفاده می‌شود. یعنی نباید آن مفهوم دیده شود، باید چیز دیگر را دید که حقایق خارجی است.

ما در آینه مفاهیم داریم به خارج نگاه می‌کنیم ولی واقعا داریم به خارج نگاه می‌کنیم از راه این آینه.

این ادبیات در بحث‌های وجود ذهنی آشنا هستید.

وقتی در آینه نگاه می‌کنید، در آینه خود را می‌بینید نه آینه را.

ما در کارهای فلسفی دنبال حقایق خارجی و موجود و محکی هستیم از کانال حاکی.

این محو حاکی و صحو محکی می‌شود. این را باید دقت داشت. (محو الموهوم و صحو المعلوم)

در عین حال خیلی مهم است این مفاهیم فلسفی.

خیلی اهمیت دارد مفاهیم فلسفی. مفاهیم ابزاراند برای این که ما به خارج برسیم.

وقتی این شد، لذا اگر کسی بخواهد کار فلسفی جدی کند، باید بحث از مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه فلسفی را به جد داشته باشد.

که باید بداند که چه چیزی را به دست می‌گیرد برای فهم حقایق خارجی.

قبلا هم عرض کردم که یکی از مباحث مهم فلسفی، همین بحث معقول ثانی فلسفی است که نوع نگاه خیلی مؤثر است. همچون بحث نفس الأمر که این هم در کار فلسفی خیلی مهم است. این دو با هم مرتبط اند گرچه ما مستقل در نظر می‌گیریم.

نوع بینش‌ها و بصیرت‌های کلان یک علم که خیلی مهم است.

ثبوت و اثباتا باید بحث کرد.

بررسی اثباتی و ثبوتی معقولات ثانیه فلسفی

اثباتا یعنی: ما چگونه این مفاهیم را می‌یابیم.

ثبوتایعنی: این مفاهیم به لحاظ محکی‌هایشان که از آن‌ها خبر می‌دهند، نحوه وجود آن‌ها چیست؟ نحوه وجود محکی‌های این‌ها چگونه است؟ باید در کجا پیدا کرد؟ که شیخ اشراق همه محکی‌ها را در ذهن می‌داند.

مثلا وجود معقول ثانی فلسفی است، ولی نحوه وجودش چگونه است؟

علیت چگونه است؟ یک صفت زایده بر وجود است.

این بحث خیلی مهم است.

وقتی می‌بینید از معبر مفهوم است، این خیلی مهم است و لذا خلط بین ذهن و عین کرارا اینجا اتفاق افتاده است. لذا شیخ اشراق و خواجه نصیر دچار اشتباهاتی شده‌اند. بعضی در صدد حل افتادند و حرفهایی زدند و بعد جناب صدرا آمد و حرفهای دیگری زد.

تا موجود را موضوع قرار می‌دهیم، باید مراقب باشیم و باید بحث‌های جدی در بگیرد.

بعضی از این ها همین است، در مورد عدم بعضی از دوستان مشکل دارند که چطور می شود در خارج باشد، از همین جاست.

شیخ اشراق که به مشاء می گوید شما خلط بین ذهن و عین کردید از همین جاست و این که خود شیخ اشراق خلط بین ذهن و عین کرده است از همینجاست.

جایگاه این بحث جای خاصی است که باید در جایش پرداخت.

این که این ها ثبوتا چگونه به دست می آید خیلی مهم است. یک راهی را علامه طباطبایی طی کرد، یک راه که عقل شهودی و تحلیلی است که بعضی دارند.

کیفیت رسیدن به این مفاهیم و چه می کنیم، این ها در ذهن می آیند چه خاصیتی پیدا می کنند؟

مطلب چهارم: اطلاق مقسمی یا قسمی الموجود بما هو موجود

تعبیر علامه در نهایه

«فستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه کلی»

برخی از سروران دوجا حاشیه دارند یکی ذیل عبارت فوق که از آن به دست می آید که اطلاق مقسمی به دست می آید.

«و هو الموجود الشامل لكل شیء»

ذیل این تعلیقه ای دارند که از آن اطلاق قسمی بر می آید.

بیان ایشان قابل توجیه است ولی ظاهر این دو تعبیر این است.

بحث کلان این موضوع:

بعضی قائل اند: مطلق که گفته می شود اطلاق قسمی است. چون تعبیر دارد به «من دون ان یتخصص»

«من دون ان یکون ریاضیا او طبیعیا»

که این را مقید به قید اطلاق گرفته اند.

بعضی اطلاق مقسمی گرفته اند. یعنی مطلق موجود نه موجود مطلق.

دلیل برخی از سروران: اگر این موضوع مطلق به اطلاق مقسمی باشد، تمام موضوعات علوم را شامل می شود. پس موجود طبیعی و ریاضی و... با همه خصوصیاتش ذیل آن می شود. در حالی که مسایل فلسفه این ها نیست.

این نشان می دهد که باید یک نوع تباین باشد، لذا باید اطلاق قسمی باشد، که در مقابل قسم هاست.

اطلاق قسمی شامل اقسام می شود ولی در عین حال صادق بر همه موجودات محدود هست و در عین حال مطلق است.

دلیل اصلیشان این است: اگر بخواهد مطلق به اطلاق مقسمی باشد، تمام مسایل علوم دیگر مندرج در مسایل فلسفه شود.

بله فلسفه به معنای عام که شامل طبیعیات و حکمت عملی و ریاضیات و.. می شد، این فلسفه بحث از موجود مطلق به اطلاق مقسمی می کند، این درست است و موضوع این علم مطلق به اطلاق مقسمی است. که همه مسایل علوم، داخل در موضوع آن علم می شود.

نظر استاد:

ولی مشکل است و باید یا اطلاق مقسمی باشد یا اطلاق قسمی و نمی شود که هر دو باشد؟!

اولا: اطلاق مقسمی به چه معناست؟

گاهی صحبت از خارج است و منظور اطلاق قسمی خارجی و موجود بشرط شی و موجود لا بشرط قسمی،

یک وقت منظور مفهوم بما هو حاک است.

به لحاظ خارج:

اطلاق مقسمی

اطلاق مقسمی آن وجود نامتناهی خارجی. که حتی قید اطلاق و اشتراک را ندارد. بلکه اشتراک و فوق اشتراک است، سریان و فوق سریان است.

اطلاق قسمی

اطلاق قسمی: آن نفس رحمانی که اشتراک دارد در همه موجودات و سازگار است با اقسام و با بشرط شیئی. در خارج همه را گرفته و ساری در همه است.

به این معنا: مقسمی و قسمی با همه چیز جمع می شود. مقسمی شامل قسمی و بشرط شیئی و تعینات هم می شود و فوق همه این ها هم هست.

اما الان محل بحث ما مفهوم موجود است از جهت اطلاق مقسمی و قسمی.

به لحاظ مفهوم:

اما مطلق به اطلاق مقسمی:

داریم اشاره می کنیم به هرچه که اشاره به الموجود می کند.

خواه موجود بی قید و نامحدود باشد و خواه محدود، که ذیل اطلاق مقسمی مفهومی بما هو حاک عن الخارج می شود.

حقیقت واحده وجود داشته باشیم، باز ذیل این بحث است، حقیقت واحده هم نداشته باشیم و بلکه موجودات متباینه داشته باشیم که ذیل این بحث است.

حقیقت واحده داشته باشیم بنا بر وحدت وجود، باز ذیل این بحث است، و اگر وجودات متکثره داشته باشیم که از جمله واجب است، باز هم ذیل این بحث است.

خواه موجود بشود ماهیت اصیل و خواه بشود وجود اصیل.

یعنی تا می آید بحث وجود و موجود را می کنید، این بحث کاری ندارد، موجود و واقع را خواستم بررسی کنم، دیدم ماهیت است. یا دیدم وجود اصیل است، هر کدام که بود، آن را ادامه می دهیم.

دیگر اختصاصی به تعینی دون تعینی ندارد.

به این معنا شامل لکل موجود است.

اما مطلق به اطلاق قسمی:

نکته: توضیحی که عرض می کنیم این است که چه می گذرد خیلی درگیر معنای اصطلاحی نیستیم. ما با اصطلاح دعوا نداریم، مهم آن محتوایی است که در آن اشباع می کنیم.

قسمی یعنی با قید اطلاق و وجود محدود را نگیرد.

بعضی می گویند: اطلاق موجودیت، که منظور می شود همان اطلاق مقسمی که گفتیم.

اما اطلاق قسمی، یعنی با قید مطلق است که مقید نیست.

طبق این معنا از وجودهای محدود بحث نمی شود، حتی حیث علت در برابر معلول نباید بحث شود، بلکه موجود مطلق باید بحث شود.

اگر این معنا شود، شامل تک تک موجودات نخواهد شد.

سوال: نتیجه بحث های گذشته ما چیست؟

به شکل پیشینی نتیجه اش این شد که: ما صحبت از هر موجودی می کنیم چه محدود باشد و چه مطلق. بلکه فقط از جزئی بما هو متغیر زایل بحث نمی کنیم.

از معالیل و... می توان بحث کرد ولی باید بما هو کلی باشد.

پس مراد می شود اطلاق مقسمی.

ب- اعم العلوم بودن و طبیعتا نیاز همه علوم به فلسفه در اثبات موضوعشان

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۴ / ۱،۲۳، ۱۳۹۳ / ۱۲ جمادی الثانی / شنبه

بنا بر کسی که وحدت شخصیه را قایل است، می فهمد موضوع اصلی اش که موجود بما هو موجود است، وجود حق است و مابقی ظهورات است.

کسی که قائل به وحدت شخصی می شود، نسبت به کسی که قایل به واحد تشکیکی است و نسبت به کسی که قایل به حقایق متباینه هست، چیست؟

نسبت آن ها نسبت مطلق به مقید است.

تشکیک خاصی هم حقیقت واحده است ولی مطلق به اطلاق قسمی است به لحاظ خارجی. ولی آنی که در وحدت شخصیه است، مطلق به اطلاق مقسمی است.

کی این حرف را می زنیم؟ وقتی جلو می آییم.

با این توضیح اگر عارفی بگوید: ما که قایل به وحدت شخصی هستیم، به لحاظ مفهومی یکی است ولی به لحاظ مصداقی فرق می کند.

اما اگر کسی در فلسفه قایل به وحدت شخصی شود، آن وقت فرقی بین موضوع فلسفه و عرفان نیست. ولی باید برسد به لحاظ ویژه که عملاً موجود بماهو موجود که می شود.

تا در فضای فلسفی به وحدت شخصی منتهی نشویم، اصلاً مطلق به اطلاق مقسمی به شکلی که در عرفان هست، قابل تصویر نیست.

اگر کسی به اینجا برسد، عرفان موضوعش مطلق به اطلاق مقسمی است و تشکیک خاصی، مطلق به اطلاق قسمی است.

به لحاظ شهودی، اولاً وجود من حیث هو پذیرفته شده است. که این وجود من حیث هو احکامی دارد که وحدتش یکی از این احکام است.

عرفان نظری که ما داریم علم حصولی است. اما برآمده از شهود. روشش شهودی است.

فلسفه برآمده از عقل و روشش عقلی است.

عمده حرف این است که خیلی درست است و خوب که جناب قونوی است که: موضوع عرفان وجود من حیث هو است.

ما در این نوع مسایل عرفاء برای ما معیار قرار نمی گیرند، بحث های شهودی این ها به صورت هزاران گزاره ای است که گفته اند.

اما ما به عنوان کسی که تجربه در این گونه مسایل داریم و موضوع علم را بررسی می کنیم می بینیم که حلقه وصل این مسایل را می بینیم که وجود من حیث هو است.

لذا مبادی که قرار داده است را نمی پذیریم و مبادی دیگری داریم.

مقام هفتم: اعم العلوم بودن فلسفه

این مقام در حقیقت در مورد اعم العلوم بودن فلسفه است. که راجع به مطالبی که علامه در اول فرموده است.

عبارت علامه در نهاییه

«أولاً أن الفلسفة أعم العلوم جميعاً- لأن موضوعها أعم الموضوعات- و هو الموجود الشامل لكل شيء- فالعلوم جميعاً تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها- و أما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها- على شيء من العلوم فإن موضوعها الموجود العام- الذي نتصوره تصوراً أولياً و نصدق بوجوده كذلك- لأن الموجودية نفسه-»

مطلب اول

ترتیب منطقی بحث علامه این است:

۱- موضوع فلسفه موجود است.

۲- موجود الشامل لكل شيء است.

۳- پس اعم الموضوعات است.

مطلب دوم:

پس فلسفه اعم العلوم است.

مطلب سوم:

از آنجایی که فلسفه اعمّ العلوم است، پس اثبات همه موضوعات علوم و ثبوت موضوعات علوم و وجود موضوعات دیگر علوم، مرتبط و بند است به فلسفه.

به تعبیر دیگر: چون فلسفه اعم العلوم است، تمام علوم دیگر موضوعاتشان را فلسفه باید تثبیت کند.

مطلب چهارم:

خود فلسفه ثبوت موضوعش را وامدار هیچ علمی نیست. چرا؟ نگفته است، ولی جواب این است: چون اعمّ العلوم است، پس هیچ علمی از علوم عهده دار تثبیت موضوع فلسفه نخواهد بود.

پس چطور موضوع فلسفه پایدار است؟ چون بدیهی است.

که دو بحث دارد:

مطلب پنجم:

یکی بحث تصویری: به لحاظ تصویری مفهوم وجود بدیهی و اولی است.

مطلب ششم:

یکی هم به لحاظ تصدیقی: که به این لحاظ هم اولی است.

چون وجود نفس خودش است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۵ / ۱،۲۴، ۱۳۹۳ / ۱۳ جمادی الثانی / یکشنبه

بسم الله الرحمن الرحيم

در مقام هفتم، صحبت از اعم الموضوعات است به لحاظ اطلاق مقسمی. بعد نوبت به اعم العلوم بودن رسید، که زیر سر اعم الموضوعات است.

وقتی موضوع اعم می شود، عوارض ذاتیه به وزان آن است وقت عوارض ذاتیه اعم شد، لازم می آید دسته ای از امور که زیر این موضوع قرار می گیرند، سبب می شود که زیر پر اعم العلوم قرار بگیرند از جهت موجود بما هو موجود. نه این که جزء این موضوع شود.

حیطه هایی را می گیرد، مثلاً اصل وجود عدد را راحت بررسی کرده است و تمام کرده است. چون جزء کارش است.

چرا فلسفه بحث از عدد را آورد؟ چون شامل عدد هم هست و لذا بحث از عدد هم می تواند بکند. اصل فهم (اگر هر مونوتیک راجدا می گیرید)، معرفت، جامعه و... که اصل وجودش را مورد بررسی قرار می دهد. اصل وجود و نحوه وجود و ماهیت آن را بررسی می کند.

اعم العلوم، لازمه اش اعلی العلوم شدن است. وقتی اعم است، علوم دیگر مادون و تحت آن علم قرار می گیرند. لذا آن می شود علم اعلی. ولی علامه بسیار عالی در کتاب برهان، فصل ۲ از مقاله ثالثه خیلی خوش توضیح می دهد.

خیلی عالی توضیح می دهد که فلسفه دستش بر همه جا کشیده شده است.

لذا اعم العلوم بودن: چند چیز را درست می کند: یکی اعلی العلوم، اشرف العلوم، و یکی هم کلی بودن. تمام علوم تحت و اسفل و اخص و جزئی نسبت به فلسفه هستند.

وقتی این موضوع این علم اعم الموضوعات شد، و خود اعم العلوم شد، طبیعی است که تمام بحث های آن کلان است. چون موضوعش عام است، مسایلیش هم عام و کلان است. از اعم العلوم علم جزئی و کلی را می شود فهمید.

علم اعلی، است چون به دلیل عمومیت سبب می شود که برتر قرار بگیرد.

اشرف است چون وامدار علمی نیست. در حالی که همه علوم وامدار آن هستند.

این اندیشه را اگر به لحاظ تمدنی آدم پی بگیرد، خیلی نتیجه دارد.

ایشان ماحصل آن چه در برهان شفاء است را آورده است.

برهان علامه (فصل ۲ از مقاله ۳) ص ۱۴۱

«و قد بان أيضا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أي أنّ النسبة بين العلوم بنسبة ما بين الموضوعات و يسمّى العلم إذا كان أعمّ، كلّياً و عالياً و أشرف، و الأخصّ، جزئياً و سافلاً و أخصّ.

و قد بان أيضا، أنّ العلوم يجب أن تنتهي إلى علم أعمّ يبحث عن أعمّ الأشياء، و هو العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود و غيره تحته.

و قد بان من هذا أنّ جميع العلوم الجزئية إنّما تقيم بالحقيقة براهين شرطية؛ [يعني: اگر موضوعش موجود باشد چنین احکامی را دارد.] لأنها على تقدير وجود المبادئ و صدقها.

این بیانشان ناظر به ص ۱۶۵ برهان شفاء است که بوعلی بحث را راجع به شرطی بودن علوم دارد.

خیلی خرده ریزها هست که در برهان شفاء آمده است.

به تعبیر دیگر علامه با التفات صحبت از اعمّ العلوم کرد و از آن اعلیٰ العلوم بودن را نتیجه گرفت و از آن نتیجه گرفت که تمام ثبوت موضوعات علوم متوقف بر این علم است. مثلاً وجود عدد و مقدار و... همه متوقف بر فلسفه است.

اینجا راه فنی هم طی شده است.

یکی از بزرگان در تعلیقه ای که بر نهایی دارند، بیانی دارند:

«اعم العلوم وقتی می خواهد مطرح شود، بحث موضوعات است، یعنی: هرگاه موضوع علمی از موضوع علم دیگر اعم باشد، طبیعتاً آن علم می شود اعمّ. پس اعمیت را از موضوع می فهمیم. ولی صحبت اثبات مبادی علم (با توجه به این که هر علمی اصل ثبوت موضوعش را خودش انجام نمی دهد.) جایی که مبادی

۱ (۳). فی «خ» «یتهی».

یک علم جزء مسایل علم دیگر است مثلاً عدد که موضوع ریاضی است، که جزء مسایل فلسفه است. اینجا صحبت از اعمیت نیست، بلکه صحبت از اعلی‌العلوم بودن است.

نسبت موضوعات برای ما اعمیت می‌سازد، اثبات موضوع یک علم در مسایل یک علم، برای ما اعلی‌العلوم بودن درست می‌کند.»

در جلسه قبلی توضیح دادیم که اعلی‌العلوم بودن هم زیر سر اعمیت است.

چه چیزی باعث شد که فلسفه اعم‌العلوم باشد؟ علمی که موضوع خاصی دارد، می‌تواند از اثبات موضوعه علم دیگری صحبت کند.

درست است که مبادی علم جزء مسایل فلسفه است،

در اعم‌العلوم بحث از موضوعات علم است و در اعلی‌العلوم بودن بحث از مسایل علم است ولی همین اعلی‌العلوم بودن زیر سر اعم‌العلوم بودن است.

بلکه بوعلی هم گفته است که ما بعضی از مسایل فلسفه را از علم آدون می‌گیریم، مثلاً بحث نفس را از علم طب می‌گیریم. پس صرف این که موضوع یک علمی، مسأله باشد در علوم دیگر سبب اعلی‌العلوم بودن نمی‌شود.

اعم‌العلوم به معنای فلسفه عام است که شامل طبیعیات و ریاضیات و الهیات می‌شود.

این بزرگوار در تعلیقه می‌گوید: اگر بخواهد فلسفه اعم‌العلوم شود، باید فلسفه را به معنای عام گرفت. که البته خود ایشان هم متعقد است که این فلسفه یک علم نیست.

روشن است که مطلق به اطلاق مقسمی را مخصوص به فلسفه عام می‌گیرد و فلسفه به معنای خاص و فلسفه اولی، اطلاق مقسمی را نمی‌گیرد.

اگر موضوع شد موجود بما هو موجود و اعراض ذاتی آن، می‌شود فلسفه و مطلق به اطلاق مقسمی.

بحث‌های تمدنی:

نوع تلقی از یک علم یک نوع گرایش است در فضای عینیت بخشیدن.

در فضای غربی فلسفه ایشان ناظر به بحث های نفس الامری که ما داریم در کارشان نباشد. این باعث می شود که طبقه بندی های اجتماعی و این که جامعه به چه شکلی در می آید و مغز متفکر تمدن را در فضایی که علم به وجود بیاید چه جور در می آید؟

این را می گویند بروزها اجتماعی.

این که می گوئیم فلسفه مادر علوم است، همیشه باید فلسفه معیار حل و فصل قرار بگیرد. وقتی این باشد، درجه اعتبار علوم تجربی و ریاضی چه قدر می شود؟

تا این را می گوئید: گرایش جامعه به چه سمت حرکت می کند؟

بحث های تمدنی، بحث از جایگاه علم است.

خواجه وقتی به صدارت رسید، برای فیلسوفان مثلاً ۳ دینار. برای ریاضیات و نجوم ۲ دینار. برای فقه ۱،۵ دینار و برای محدثین ۱ دینار.

ترتیب همین است ولی مقدار دینار در ذهنم نیست.

ما فرض کنیم در مسایل مهندسی مشکلات زیاد داریم، سیاست دولت این است که آن قدر سیاست های تشویقی می گذارد که به آن سمت حرکت شود.

یا در بحث طب مشکل داشته باشیم، دولت باید تشویق هایی بگذارد تا جامعه به آن سمت برود به لحاظ تمدنی نوع گرایش ها فرق می کند.

اگر حقیقت انسان را بشکافید و کمال و سعادت را بگوئید چیست و سعادت انسان را بگوئید مغزش می شود ایمان، تا این می شود، باید چه علمی را مهم تر دانست.

ادبیات فقه اکبر و فقه اصغری که بین ما راه افتاده است، می دانید چه می خواهد بگوید؟

این ادبیات خودش معنا دار است.

گاهی در کار حوزوی این می شود که فقه اصغر اکبر و فقه اکبر اصغر.

پایه ها مهم است، اگر بحث نفس الامر و حقیقت و... خوب دانسته شود، این حقایق بهتر آشکار می شود.

ثبوت موضوع در فلسفه

حال که علوم دیگر در ثبوت موضوع به فلسفه نیازمندند، خود فلسفه چیست؟

جواب اول

چون اعلی العلوم است، بالاتر ندارد که علوم دیگر متکفل آن شود.

علم ادنی می تواند این کار را بکند؟ خیر. یعنی علم اسفل موضوعش محدد است و نمی تواند موضوع کلی را اثبات کند. بوعلی این بحث را در مباحث مبادی تصدیقیه دارد:

مبادی تصدیقیه یا بین است بنفسه یا غیر بین.

تنها راه در فلسفه این است که بگوییم موضوع فلسفه بین است بنفسه.

اما در مبادی تصویری:

یعنی اصل مفهوم وجود چطوری است؟

ابتدا اجازه دهید به بیان علامه در مورد مبدأ تصویری اولیه مفهوم وجود پردازیم بعد به مبادی تصدیقی پردازیم.

مبادی تصویری:

مفهوم وجود اولی بدیهی است.

در مفاهیم نظری و بدیهی بودن و اولی بودن و که خیلی جدی است.

جناب بوعلی خیلی سریع می گوید: امور عامه ابدیه بدیهیات است. سرّ این چیست؟

اینجا احتیاج به توضیح است که یک بار حلّ فنی شود دیگر می داند.

۱- دیدگاه بوعلی، اعمیت

ابتدا ما حسیات را داریم. در نگاه مشاء کلی می شود مؤخر از همه.

این ها می گویند عند الحسّ اعرف همین امور شخصیه است.

ولی عند العقل، اعرف امور عامّه است.

اعرف یعنی پیش از همه دانسته شده است.

بوعلی به تبع ارسطو طرحی دارد که به نظرم باید جدی گرفت. همین اشکال در کارهای شیخ اشراق و فخر رازی بوده است. که خواجه در جواب فخر رازی این طور می گوید که ما دوجور داریم عند الحس و عند التحلیل.

یک تعبیر عند الطبیعه هم دارند، منظور نظام عالم است.

بوعلی: انسان کی می تواند ذات انسان را درک می کند؟ می تواند قبل از درک حیوان، انسان را درک کند؟

جواب این است که: وقتی می تواند انسان را درک کند که کلی تر آن را درک کند و همچنین ابط آن را.

ذات انسان حیوان ناطق است. حیوان جسم نامی متحرک بالاراده است.

ذات پیش از همه دارد اعرف را درک می کند. که این اعرف «همان عام و کلی تر» است.

چرا که عقل مناسبات دارد با کلیات، لذا شبهه به عام، هرچه به عموم شبهه باشد، اعرف است.

عند الحسّ اول جزئی را درک می کنم و بعد خیالی می کنم و بعد تجرید می کنم و ذهنی می کنم.

خواجه تعبیر می کند به عند التحلیل.

پایه باید اعرف باشد تا درست باشد، چون عقل بخواهد ذات یک شیء را درک کند، باید چفت و بسط های آن را در آورده باشد. یعنی جنس و فصل هایش را در آورده باشد. در نزد عقل اعرف کلیات است. هر جا کلیّ کلی تر است معروف تر است.

اگر این است، ما واقعا می توانیم بگوییم که هر چه عامّ است، اعراف است.
اعم المفاهیم چیست؟ اعم المفاهیم مثل موجود و شیئی است. لذا اعراف اشیاء و اجلای اشیاء هستند.
همین که اثبات کردید اعراف از دیگران است، احتیاجی به تعریف ندارد.

۲- بساطت

این بیان را بوعلی در بحث بسیط هم مطرح می کند.
عند الحس ما جزئیات را می یابیم ولی عند العقل ما بسایط را می یابیم.
این طرح باید دو ادبیات پیدا کند: یا عند التحلیل العقلی که خواهی آورده است.
یک طرح هم عند العقل است. که بوعلی دارد.
عقل تا بخواهد بگیرد، عام ترین اشیاء را دارد. همه مردم دارند. چون تا میگویید اول عقل شیئی و موجود را
می فهمد و بعد بقیه را.
عند الطبیعه:

بوعلی می گوید: یعنی نظام عالم. ولی صدرا یک قیدی دارد.
بوعلی: در نظام عالم اول انواع اند سپس اشخاص. قصد شخص نیست نه نوع. می خواهد نوع را بیاورد، که
در ضمنش شخص هم می آید. لذا اعراف عند الطبیعه انواع است نه اجناس. لذا اجناس مؤخر اند از جهت
اعرفیت.

صدرا: کسی مثل را قبول کند، اعراف عند الطبیعه، اگر طبیعت کلیه بگوید، کلی برتر است، ولی در این دنیا،
حق با شماست.

منظورشان از عند الطبیعه، مقصود عالم است.

اصل این بحث را ارسطو در بحث سماع طبیعی گفته است.

بوعلی هم به وزان او آنجا گفته است.

طبیعات شفاء ص ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۲

صدرا به وزان این بحث در

اسفار ج ۵ ص ۲۶۴ و ۲۶۵ و ۲۶۶.

بوعلی در

برهان شفاء ص ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۰۹

به طور مفصل توضیح داد که بالقیاس الی عقولنا اول معنای عام را درک میکنم و سپس می رویم به سمت جزئیات.

حال که این را گفتیم، می آییم در بحث موجود.

بوعلی در مورد وجود دارد و می گوید:

این ها معانی ای است که ارتسام اولی دارد و در ص ۳۰ توضیح می دهد این را.

الهیات شفاء ص ۳۰

«و اولی الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأموار كلها، كالموجود، و الشيء [و] الواحد و غیره. [چون این ها متصور لأنفس هستند، نمی شود این ها را تعریف کنید، که هر تعریفی ارائه شود دوری است.] و لهذا ليس يمكن أن يبين «۲» شیء منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شیء أعرف منها «۳». و لذلك من حاول أن يقوم فيها شيئاً وقع في اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود «۴» أن يكون فاعلاً أو منفعلاً، و هذا إن كان و لا بد فمن أقسام الموجود، و الموجود أعرف من الفاعل و المنفعل.»

تعليقات شفاء ص ۲۴

برگرفته از بیانات فخر رازی در مباحث مشرقیه.

(۱)

با این توضیح چرا مفهوم وجود بدیهی اولی است؟ چون عام و بسیط است.

از جهت مباحث بعد از منطق:

هر تعریفی بخواهد تعریف حقیقی باشد، یقیناً باید مرکب از جنس و فصل باشد. و در تعریف حقیقی همیشه باید از عام شروع کرد.

چیزی که عام ترین اشیاء است هیچ گاه تعریف بردار نیست. یعنی نمی شود که چیزی خاص به آن اضافه شود که برایش تعریف درست شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۷ / ۱۳۹۳، ۱، ۲۶ / ۱۵ جمادی الثانی / سه شنبه

رسیدیم به اینجا که تصور مفهوم وجود بدیهی و اولی است.

در روز گذشته معیار بدیهی بودن را توضیح دادیم.

هر موردی که کاری می خواهید انجام دهید، ولی جایی بستری بسط یافته هست، خوب است که آدم از آنجا شروع کند و لو این که ۱۰۰ تا تعلیقه بر آن زده شود.

بدیهی ملاک اصلی اش بر می گردد به أعرف بودن است.

این که کسی می گوید بداهت زیر سر اعمیت یا بساطت است، اصلش همان أعرفیت است.

بنده بحث را از أعرف عندالحس و عندالعقل شروع کردم.

بدیهی آن است که وضوح از خود دارد،

بوعلی تعبیر کرده است: آن هایی که متصور هستند بنفسها. یعنی برای تصورش احتیاج به هیچ چیز دیگری ندارد.

تصوری که در تصورش نیاز به دیگری نداشته باشد می شود بدیهی و اگر به دیگری نیاز داشته باشد می شود نظری.

این معیار اصلی است.

تصور بدیهی آن است خودش کافی است و نیاز به دیگری ندارد.

این «بنفسه» را می‌خواهند توضیح دهند

بیانیست که ارسطو و فارابی و بوعلی دارند. اصلش از ارسطو است که فارابی در «عیون الحکمه» دارد..
بین بنفسه و أعرف.

تعریف آن را چنین می‌گویند:

ما وقتی می‌گوییم أعرف است، عند الحس، همین محسوسات است و مشکلی در اینجا نیست.

اما عند العقل: ذات عقلی انسان را مثلاً می‌خواهم تصور کنم، در آن حیوان و ناطقیت خوابیده است. تا حیوان را بخواهم تصور کنم: جسم نامی حساس خوابیده، تا جسم را

این‌ها را تصور کنید، مبتنی است بر تصور پیشین. عقل نمی‌تواند تصور انسان را بکند مگر این که این تصورات پیشین را داشته باشد.

الان لفظ عند التحلیل یا عند التفسیر را به کار می‌برم.

تا می‌گویید انسان باید بروید جلوتر. این انسان بین بنفسه نیست.

مشاء می‌گویند: همیشه تصورات کسبی را می‌خواهید ببینید، با عمومات می‌بندید. اول عام قرار می‌گیرد با خاص می‌شود این.

تا صحبت بین بنفسه می‌کنید، این گونه است. یا باید به بسیط ختم شود.

به این شکل می‌روند جلو.

خوب أعم الأشياء چیست؟ شیء، وجود، واحد... لذا این‌ها می‌شوند بدیهیات.

این‌ها بین بنفسه است. که در تصوراتشان نیاز به چیز دیگری ندارند.

«عند العقل» مهم است. عقل وقتی به ذات انسان می‌رسد می‌گوید در ذاتش حیوان و ناطق خوابیده است. اما وجود در ذاتش دیگر چیزی نخوابیده است.

عمده «بین بنفسه» است که این‌ها را به اینجاها کشانده است.

در تعریف رسمی باید جنس و فصل باشد. بوعلی در تحلیل رسید به جنس الاجناس، که این دیگر تعریف حدی و رسمی ندارد. ولی این ها را باید تعریف به لوازم کرد و تعریف به لوازم کمتر از تعریف به جنس و فصل نیست. این بیان را بوعلی در منطق المشرقیین دارد که خیلی می شود روی آن مانور داد.

جنس الاجناس ها معمولا تعریف به لوازم می شود کرد، اما این در جایی که لازم اعراف باشد.

اما اگر چیزی باشد که لازم اعراف نداشته باشد، تعریف به لوازم هم ندارد. که این ها می شوند بدیهی عند العقل. مثل وجود، شیئی، واحد و...

معیار اصلی بوعلی: اعرافیت و بین بنفس است. که در توضیح واقعیت این ها فارابی گفته است «پیش از او» که بوعلی تعبیر کرده است به مفاهیم عامه.

بعضی گفته اند: چه اشکالی دارد که هر مفهومی به آن مفهوم و آن هم مفهوم دیگر و... تا بی نهایت.

اشکالش این است که اگر آغازی نداشته باشد، پس نباید هیچ علمی داشته باشیم.

پس آغازی باید باشد، که آن عمومات و بسایط است.

طبیعیات ص ۱۲ هم اعم بودن و هم اوسط بودن را مطرح کرده است اما در ص ۸ امور عامه را مطرح کرده است.

ولی عمده نظر بوعلی روی عمومیت است.

معمولا عمومات اوسط الاشیاء هم هستند.

۳- دیدگاه شیخ اشراق

بحث شیخ اشراق در شرح حکمت اشراق ج ۱ ص ۱۵۴ به بعد توضیح داده ام.

با یک بیانی کلام مشاء را رد میکند و بعد محسوسات را به صورت مطلق بدیهیات اولیه می داند. چه محسوسات به حس ظاهر و محسوسات به حس باطن را که شهودات است.

همه آن هایی که در خارج است می آوریم در ذهن و بدیهی است و نیاز به تعریف ندارد. که این ها را به نحو شهود و علم حضوری درست می کند.

بعد تعریض به مشاء می زند که: شما وجود را ابده اشیاء می دانید که در آن اخبط اشیاء است که بسیار در آن خبط و خطا راه دارد. تخبیط در آن اکثر است.

منشأ این اشکال شیخ اشراق هم این است که وجود را معقولات ثانیه ذهنی (منطقی) می داند.

این ها همه امور ذهنی صرف اند و عقلی بحت اند و فقط باید در ذهن تصور کرد و این ها بعد از بدیهیات و محسوسات است.

بنده متن های ایشان را آوردم که اشاره می کند به محسوسات که شهود قلبی را هم میگیرد. البته شهود عقلی را قائل نیست.

بعد تصریح می کند: من وقتی در خارج عرض سفیدی و سیاهی را یافتم، بدیهی است که هم در خارج بسیط است (که مشاء هم اعراض را بسیط می دانند.) و هم در ذهن.

این خیلی چیز عجیبی است.

کسی چنین اندیشه ای داشته باشد، معمولاً بساطت خارجی در بساطت ذهنی اثر می گذارد.

و بعد قایل به مرکبات شده اند.

از این مفاهیمی که داریم، ترکیب می کنیم، و از ترکیب آن ها مفاهیم مرکب درست می شود که این ها کسبی می شوند.

بسایط در نگاه شیخ اشراق همان محسوسات است و ملاک بساطت یک معیار جدایی از دیدگاه شیخ اشراق نیست.

ناگفته نماند که بوعلی هم أعرف عند الحسن را محسوسات میدانند.

اما شیخ اشراق: نظام تعریفی مشاء را هم غلط می داند. و اشکال های فراوانی آورده است که نمی شود و محال است.

فقط نظام تعریفی مفهومی را قبول دارد. از یک طرف هم دارد فقط با اعراض حرکت میکند.

بحث وجود که بدیهی نیست و محسوسات بدیهی است. مثل صوت و سیاهی و سفیدی

«و المحسوسات بسايطها لا تعرف أصلا. فإنّ التعريفات لا بدّ و ان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف، و الّا تسلسل الى غير النهاية. و اذا انتهى - ۱، و ليس شيء أظهر من المحسوسات حتّى ينتهي اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطريّة التي لا تعريف لها أصلا - ۲. «۱» و اما مثل الوجود الذي مثلوا به أنّه مستغن عن التعريف، فالتخييط فيه أكثر ممّا في المحسوسات - ۳. «۲» و لا يقع الخلاف «۳» في المحسوسات من حيث أنّها «۴» محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، و ان كان يقع الخلاف في جهات اخرى - ۴. فبسايط المحسوسات و المشاهدات بأسرها لا جزء لها، و لا شيء أظهر منها، و بها يعرف مركّباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلا لمن ليس له حاسة السمع، و كذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فأنّه بأيّ تعريف عرف، لا يحصل له حقيقة ذلك - ۵. و ليس في محسوسات «۵» حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة اخرى من حيث خصوصياتها - ۱. و من كان له حاسة السمع و البصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء و الصوت - ۲؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحسّ لا غير - ۳، و حقيقته أنّه صوت فقط - ۶. «۶» و اما الكلام في سببه، فذلك شيء آخر: من أنّه لقلع أو قرع، و انّ الهواء شرط، و أنّه - ۵ اذا لم يكن - ۶ على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطا بطريق آخر، فذلك بحث «۱» آخر.»

که تعبیر کرده است که خواه حسی و خواه طریق آخر که شهود قلبی مراد است.

این اندیشه برای کیفیت پیدایش مفاهیم از این مبانی شیخ اشراق استفاده شد که به نظرم قبل از او مشاء گفته بود.

جناب خواجه نصیر در کتاب اشارات، در پاسخ به اشکال فخر رازی که اشکال گرفته است که محسوسات بدیهی هستند. این که مشائی چه می گویند و واقعا مشکل است که اعرف عند الحس یا عند العقل باشد!!!

اشکال این بوده که: در واقع آنی که به عنوان بدیهی است، محسوسات است.

خواجه در جواب می گوید:

ما دو فضا داریم: ۱- فضای اولیه به دست آوردن. که پایه حسّ است.

۲- یک فضا، فضای تحلیل و تفسیر است. مثلا من سفیدی را از خارج گرفتم، ولی تا آمد در ذهن، که این سفیدی و سیاهی چیست؟ که این هادر لونیت اشتراک دارند، در تفسیر و تحلیل می بینم که این سفیدی مرکب شده است از لون بعلاوه یک غیر.

شیخ اشراق آب پاکی را ریخته است روی دست مشاء که این روش شما به طور کلی راه ندارد. ولی انصافا حق با مشاء است.

خواجه: عند التحلیل و عند التفسیر بسایط و عمومات پایه قرار می گیرد.

در رسیدن به ذوات اشیاء به نحو عقلی، ما می بینیم تا ذات انسان را بخواهیم ببینیم در آن حیوانیت و ناطقیت خوابیده است.

تا این را می گوید، آدم احساس می کند که همه این ها یک پیشینه ای دارد. که آن قبلی ها تقدم دارند و باید آن ها را دانست. لذا مفهوم مثلا انسان یا سفیدی و سیاهی، بدیهی نیست ولو این که مستقیم از خارج آمده باشد. آن پایه ها بدیهی هستند.

پس نباید گفت عند العقل بدیهی است، بلکه عند العقل آن چیزی بدیهی است که ذاتش نزد عقل منکشف باشد.

جناب خواجه می گوید باید بین اجمال و تفصیل فرق گذاشت.

به لحاظ اجمال درست است بدیهی است ولی به لحاظ تفصیل که در خا

اگر از مشاء بپرسید که چطور به این مبنا رسیدید؟

می گویند: من آن شیئی که به صورت سفیدی جزئی می یابم، عقل آن را سفیدی کلی می کند. که می بیند در آن لونیت، کیف مبصر و کیف خوابیده است.

اگر این کار را انجام می دهید، به تعبیری مبتنی است، به صورت اجمالی تصور حاصل است. که عقل آن را از سفیدی جزئی به سفیدی کلی تبدیلی می کند.

مشاء می گوید: این جزئی می آید در خیال، بعد تقشیر می شود، می شود کلی. از این به بعد نیاز به تحلیل دارد.

اگر خوب نگاه کنم برای تعریف، از آن مفاهیم مجمل است که نیاز به غیر دارد و اعرف نیست.

مسأله دیگر این که:

وحدت اعرف عند العقل است و کثرت اعرف عند الخيال. امور عام أعرف عند العقل است و امور خاص أعرف عند الحس است.

یعنی: عقل به حسب ذاتش وقتی می خواهد خوب کار کند از پایه شروع می کند. وقتی این است، اعرف عند العقل آن پایه ها می شود.

اگر اجمال می گوئید، تصور آمده است و بدیهی است. اتفاقا مشاء این را دارد که بحث های معقولات را پیش می آورد و می رسد به کلیات.

به نظرم اگر این عند التحليل و التفسير را بیاورید، حق با مشاء است.

بسایط در خارج عند التحليل مرکب اند.

این جواب خواجه به آن ها بود، البته در بستری که می گوید می خواهد طبق مبنای مشاء جواب بدهد.

۴- دیدگاه خواجه نصیر

اما در اساس الاقتباس معیاری داده است:

معیاری ترکیبی

امور کسبی باید به بدیهیات ختم شود، در عق

آن است که یا به حس ظاهر به دست آید صریحا، یا به حس باطن به دست آید صریحا یا به عقل به دست آید صریحا.

تقریبا معجونی از بیان مشاء و شیخ اشراق است.

اساس الاقتباس ص ۳۴۵

«پس اثناء علوم مکتسب در تحلیل با علمی باشد- که بی اکتساب حاصل آید- و آن علوم در تصورات اموری عام باشد مانند موجود و واحد- و بعضی از مقولات و اصناف محسوسات مانند سواد و بیاض-»

اساس الاقتباس ص ۴۱۲

«فصل دویم در ذکر تصورات مکتسب و غیر مکتسب و اشارت باصناف تعریفات

معانی متصور در عقول و اذهان- یا بنفس خود بین و مستغنی از اکتساب بود یا نبود- و قسم اول یا [۱-] معقول محض بود- مانند وجود و وجوب و امکان و امتناع- [۲-] یا محسوس بود بحواس ظاهر- مانند حرارت و برودت و سواد و بیاض و نور و ظلمت- [۳-] یا مدرک بحواس باطن و وجدان نفس- مانند شادی و غم و خوف و شیع و جوع-»

ایشان این را گفته است: یا تصورات معقول است: در تصورات معقول، پایه وجود و شیئی و واحد است. یا محسوس است یا به حس ظاهر است یا به حس باطن و این ها هم بدیهی است.

اساس الاقتباس ص ۴۱۶

«و هر چه مطلقا بین بود- بحسب عقل یا حس اشتغال بتعریف آن بی فائده بود- که هیچ بیان در تعریف او- افادت آن معرفت که بعقل یا حس حاصل باشد- نتواند کرد فضلا عن الزیاده»

این بیان خواجه کم لطفی است که هیچ اضافه نمی کند.

هیچ اضافه نمی کند درست است ولی به لحاظ اجمال، اما به لحاظ مقام تفصیل، چرا.

نظر استاد:

قاعده کلی: هر آن چه که مشهود است بالاجمال، تصورات بدیهی اولی است. اما در مقام تفصیل باید تن بدهیم به این حرف ها.

خواجه بعد از کلامش در ص ۴۱۲ حرف زد: گفته است که ما در ضمن سفیدی و مقارن با آن وجود را یافتیم. عقل این را تجرید می کند، خواجه: عقل از آن جهت که تجرید کرد، عقلی است و بدیهی است.

ما با شهود عقلی در دل حس حلش کردیم ولی ایشان که قبول ندارد، می گوید: ما به استقراء به هستی جزئی پی بردیم، و

خواجه از یک طرف می خواهد بگوید: آنی که به لحاظ عقل است

این وجود قبل از عقل، در حس وجود ندارد، پس باید مکتسب باشد.

اساس ص ۴۱۲

« و فرق میان قسم اول و این دو قسم - آنست که بمعقول صورتهای کلی می خواهیم - که حواس را بادراک جزویات آن طریقی نبود - و اگر چه آن جزویات مقارن محسوسات باشند - اما از شان عقل بود که بقوت تمییز آن را - به تنهایی مجرد از محسوسات ملاحظه کند - بتجرید

ص: ۴۱۳

از محسوسات کلی شود - و بمحسوس و مدرک صورتهای کلی می خواهیم - که عقل از جزویات انتزاع کرده باشد - و جزویاتش مدرک حواس ظاهر یا باطن بود - [یعنی در دل حس ظاهر و باطن وجود فی الجمله است] و هر چند اقتناص این تصورات در مبادی فطرت - بنوعی اکتساب صورت بنده شبیه باستقراء - چنانک گفته ایم - اما عقل را بعد از تقریر صور - التفاتی بوجه اکتساب باقی نماند البته - و باین سبب بین بود و اولی التصور - [به تعبیری در عین این که وجود و موجود زمینه اکتساب دارد، در عین حال یک چیز است که وقتی عقل آن را کلی کرد، آن را]

مشکل این است که معقول ریشه دارد در محسوسات...؟؟؟

بسم الله الرحمن الرحيم

رسیدیم به شیخ اشراق و گفته شد که قائل نیست که مفهوم وجود جزء بدیهیات است. و گفته است که تخلیط در آن اکثر است و چون در نظام مشاء سیر نمی کند در باب تعریف، آمد مسأله بدهت محسوسات را مطرح کرده است و حتی بساطت خارجی و ذهنی را طرح کرد. و از آن به بعد بحث بدیهی مفهومی دایر مدار طرح بوعلی بود که وجود و شیئی و واحد و ضروری و امکان را مطرح کردند و در مقابل طرح شیخ اشراق مطرح شد که محسوسات را مطرح کردند.

این سبب شد که فخر رازی و شهرزوری مطرح کردند.

تا رسید به خواجه نصیر، که طرحی داد که گویا جمع بین این دو قول شد.

بدیهی را تعبیر کرده است به: تصورات بدیهی و بین دو دسته است:

یکی معقول محض است مثل وجود و وحدت و یکی محسوس است که تصورات محسوسه را به عنوان بدیهی مطرح کرده است که حال به حس باطن یا به حس ظاهر.

حال که بدیهی است نیاز به تعریف ندارد و حتی فایده ای هم ندارد. مثلاً سیاهی و سفیدی تعریف ندارد چرا که ما آن ها را یافتیم.

اساساً عقل چون یافت و حتی نیاز به استقراء نیست.

شهرزوری حرف شیخ اشراق را دارد. قطب الدین شیرازی حرف خواجه نصیر را دارد.

پس تا الان سه نظر شد که عملاً با هم فرق دارند:

- بوعلی. - شیخ اشراق. - خواجه.

از آنجا که خواجه کتاب های منطقی بسیاری را نوشت، لذا کلام او جا افتاد و بر سر زبان ها افتاده است.

قطب الدین در درة التاج همان حرف خواجه را بسط داده است.

- البته یک نظر مثل نظر فخر رازی است که تمام تصورات بدیهی است که در اثناء به آن میپردازیم.

۵- دیدگاه ملاصدرا

او کسی است که هم مشاء را دارد و هم کتاب شیخ اشراق را درس داده است. خودش هم حکمت متعالیه را مطرح کرده است.

عمدتا ناظر است به مطالب شیخ اشراق.

حکمت اشراق ص ۵۲ شروع می شود تا ص ۶۰ از چاپ سنگی قدیم.

بعد در ص ۲۰۴

ذیل مقاله ثالثه است که «هی ان المشائین اوجب»

ص ۲۷۸

عمده ص ۲۷۸ است که تقریبا آخرین بحث هایی است که می شود در القسم الثانی قرار می گیرد.

در قسم اول می رسد به مسموعات که شیخ اشراق می خواهد بگوید مسموعات چگونه اند. بعد می گوید:
المحسوسات بسائطها لا يعرف، تعريف پذیر نیست، چون تعریفات باید به اظهر برسد اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية [بدیهی] التي لا تعريف لها.

که صدرا اینجا حاشیه دارد که مهم تر از همه است.

صدرا: محسوس بما هو محسوس را میگویند که هویات وجودی اند، درست است اما نه یعنی مفهوماتش تعریف ندارد. من سفیدی را از خارج گرفتم، به لحاظ وجودی قابل تعریف نیست، چرا که وجود از آن جهت که وجود است نه جنس دارد و نه فصل. ولی مفاهیم این طور نیست، بلکه برای خودش حساب جداگانه ای دارد.

«لان التعريف للمفومات النوعية... والمحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده للجواهر الحاس...»
صح قول من قال ان المحسوسات لا تعريف لها.

اما المعانی المنتزعه [منظور مفهومات عقلی است. تا می شود سفیدی به معنای ذات سفیدی نه آن سفیدی که از خارج گرفتم.] منها الحاصله للنفس ... وادراك مشارتها ... فلا استحالة في تعريفها. ... اما الشيخ

چون مسلک ما را نرفته است و اصالة الماهوی است، هر چه در خارج است را می گوید در ذهن هست. هر چه مرکب در ذهن است مرکب خارجی است. و بسیط خارجی بسیط در ذهن هم هست. مثل عرض که در خارج بسیط است در ذهن هم بسیط است.

پس حرف صدرا این است که این بیان ما غیر از حرف شیخ اشراق است.

اما قوله: که هیچ چیز اظهر از محسوسات نیست.

اگر مرادش به لحاظ وجودی باشد، بله به لحاظ حقیقت وجودی هیچ چیز اظهر از وجود نیست. اما اگر به لحاظ مفهوم می گوید، حق این است که اخفی الاشیاء عند العقل محسوسات است. بل أخفاها عند العقل، فإن کلیات اعرف عند العقل و الجزئیات أعرف عند الخیال و الحس، كما تقرر، فلا... [یک بحث است که بعضی می گویند محسوسات مبادی برهان است، چرا که محسوس بما هو محسوس مبدأ است، در حالی که صدرا می گوید محسوس بما هو محسوس مبدأ برهان نیست نه کاسب است و نه مکتسب] و لا اجزاء الحدّ، [اگر کسی بداند که فضای حد، فضای عقل است نه فضای حس، دچار بسیاری از خلط ها نمی شود. که نیاز به طلب ندارد].

و إن أراد به معانیها الانتزاعیه [مثل کلی سفیدی] فهی و إن كان معروفة عند العقل، لكن اجزائها العقلیه أعرف منها. [مثل این که کیف است و لون است و مفرق لنور البصر است. صدرا دارد عند العقل را بحث می کند. معیار بحث بدیهی فضای عقلی است که بعداً توضیح می دهیم.] و لیس هی بما هی عند العقل محسوسه بل معقوله [همین کلی سفیدی محسوسه نیست بلکه معقوله است.] [بعد بحث را می برد روی ... ما بدیهیاتی داریم که پایه در تصدیق است و بدیهیاتی داریم پایه در تصور. مثل موجود و شیئی پایه در تصور و الكل اعظم من الجزء پایه در تصدیق است.] ... مما لا یحتاج الی شیئی آخر غیر العقل [به حس و تجربه و شهادت احتیاج ندارد.] و الشیخ قدس سره اشار فی فن البرهان [در ضمن بحث کیفیت انتفاع عقل از محسوسات. اینجا شیخ نگفته است حسّ پایه است، بلکه حسّ باعث می شود عقل استعداد پیدا کند معقولات را به دست بیارود.] من بعض کتبه، الی ان المعنی کون المحسوسات مبادئ للبرهان، لیس بل انما ذلک شأن مفهوماتها [صحبت از محسوسات نیست، بلکه از مفهومات آن هاست. مفهوم کلی است که به درد کار عقل می خورد].

[سپس رسید به حرف شیخ اشراق] و قوله قدس سره: اذ جميع علومنا منتزعه من المحسوسات و هي الفطرية... فيه مغالطة... ان ارید به ان الجزئی الخارجی مبدأ البرهان فلیس كذلك اذ الجزئی لیس کاسبا و لا مکتسبا [اگر منظورتان این است که جزئی مبدأ برهان است چه در حدّ و چه در تصدیق و برهان، اصلاً جزئی بما هو جزئی و محسوس بما هو محسوس، کاره ای نیست. در برهان از جزئی بما هو جزئی هیچ نتیجه ای گرفته نمی شود. در تعاریف هم همین طور است. از او منتج نیست، انتاج تعریفی دقیق.

این بیان صدرا حرف درستی است.]

[اما اگر منظور] ان ارید به ان علومنا موقوفة علی تحریک النفس للبدن... صور معقولاته الکلیه و لا یلزم منه استغناء عن المعرف [صرف این که از حس شروع کردیم، دلیل بر بی نیازی از تعریف نمی شود.]

[اما چه روندی طی می شود که می رسیم به معقول کلی از معلوم جزئی:

شما محسوس جزئی را چند بار یافتید. تا نفس استعداد پیدا کرد به معقول کلی که از باب انتقال است نه از باب تقشیر.

مثلاً مفهوم کلی سفیدی دقیقاً چیست؟

(منظورم خیال منتشر نیست که بعداً توضیحش را می دهم) ذات کلی سفیدی، به طور اجمال ذات سفیدی را یافتیم. ولی تا می خواهیم ببینیم این ذات سفیدی چیست، می بینیم که در آن کیف و رنگ و... خوابیده است. اگر این است معنایش این است که درست است که بالاجمال یافتیم، ولی تا خواستیم تفصیل بدهیم، دیدیم پیش از آن این امور است. طبیعتاً اعرف عند العقل این است و او احتیاج به تعریف دارد و بدیهی نیست. خود این سفیدی کلی مجموعی از چند امر است. این معنایش این است که بدیهی نیست و نظری است. احتیاج دارد به مفاهیم پیش از خود. همین حد است و به معنای احتیاج به حد است.

اگر منظورتان این است که نفس تحریک شود برای فهم صورت کلیه] فلا یلزم منه... لان الحاصل فی العقل من المحسوسات اولاً صورةً مجملّةً، فللعقل أن یحلّها إلى أجزاء مشترکه و مختصه عند ال... فیعرف أجزائها أولاً [یعنی به لحاظ رتبی اول است ولی به لحاظ حین زمانی همانجا حاضر است نه این که تقدم

خارجی داشته باشد و قبل از شیئی باشد.] ثم يعرفها بتلك الاجزاء و هذا عين التفكير و تحصيل قول الشارح [یعنی در هر کار حدی و برهانی نیاز به فکر داریم.] «

به نظرم صدرا اینجا با توضیحی که داد، رمز کار را گفت و حرف مشاء را خوب فهمید.

قبلا بحث اجمال و تفصیل را گفتیم، این را در کار خواجه نصیر دیدم که در یک جای اشارات گفته است ولی پیدا نکردم. گرچه در آثار دیگر پیدا کردیم.

یعنی: تو اول رنگ را نیافتی، کیف را نیافتی، ولی چطور اینجا می گویند اعرف است؟ که صدرا لمّش را اینجا گفته است.

بعدا بحث عقل و ربط تعریف به عقل را بگویم جواب این سوال داده می شود که مفهوم جزئی چه حکمی دارد که آیا بدیهی است یا نظری؟

مهم برای ما این است که صدرا: با آن صحبت مشاء و بعد شیخ اشراق و کار خواجه که جمع کرده است، صدرا چگونه با آن برخورد کرد.

هرچند تعابیر دیگری صدرا در جاهای دیگری دارد که گهگاه رهن چیزهای دیگری می شود.
- بعد صدرا رسید به مفهوم وجود.

« اما مثل الوجود الذی متلوا به انه مستغن عن التعریف، فالتخبط فيه أكثر مما فی المحسوسات - ۳. «۲»
و لا يقع الخلاف «۳» فی المحسوسات من حیث أنّها «۴» محسوسة ۱

حقیقه الوجود [نه جنس دارد و نه فصل دارد، پس تعریف ندارد.] اما الهویات الوجودیه لا صورة لها عند العقل... فلا يمكن تعريفها بحد... الا بصريح....

اما مفهوم الوجود اعرف الأشياء و أعمّ الأشياء....

و اما المحسوسات فلها ماهیات کلیه... فیمكن تحديدها بذاتی اعم و ذاتی اخص...

[مطلب دیگر: عبارت شیخ اشراق] «فبساط المحسوسات لاجزائها»

[اگر معنایش را می گوئید: سفیدی در معنایش لون و کیف مبصر و.. خوابیده است] فحقیقة الصوت لا يعرف اصلا لمن لا يكون له قوة السمع... منشأ ذلك ان حقيقة كل شیء هو وجوده الخاص و هویته الشخصیه و لا يعرف الوجود الا بحضور عینه [وجود را نمی توان یافت مگر با ارتباط حضوری شهودی. بنده اینجا حاشیه ای دارم که نمیگویم: که صدرا خیلی نزدیک شده است به این که ارتباط با خارج حضوری وجودی است ولی رقیق مطرح می کند نه خیلی جدی و غلیظ] اذ لا صورة لها فی الخارج [مشاهده حضوری موجب فهم آن می شود]. و لذلك قيل ليس الخبر كالمعاینه»

در ص ۲۰۴ حاشیه بر حکمت اشراق

«استغنی عن التعریف

لان المشاهده تعلق بالوجود و التعریف بالماهیه انما للمفهومات...

[این تحلیل های صدرا را اگر خوب پی بگیریم گویا صدرا قایل است به این که ارتباط ما به خارج ارتباط حضوری وجودی است که ایشان می زند به عوالم بالاتر.] «

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۹ / ۱۳۹۳،۲،۱ / ۲۱ جمادی الثانی / دوشنبه

صدرا تعلیقات دیگری دارد که شکل دیگری است.

تعلیق صدرا ص ۶۰

«فليس العود الا امورا محسوسه» یعنی همیشه در تعریف احتیاج داریم به امور محسوسه.

«كل ما [هر امر محسوسی] یکفی لحصول صورته فی العقل، الإحساس بجزئیاته [از این جزئیات منتقل شدیم به مفهوم کلی سفیدی] فهو داخل فی القسم الضروری من العلوم [به حسب سیاق یعنی بدیهی] فیما [ظاهرا اینجا باید «لا» باشد] یحتاج معرفته إلى المعرف.»

در ص ۲۷۸ گفته بود: چرا این ها احتیاج به معرف ندارند، اما الان اینجا می گوید که احتیاج به معرف ندارند.

«نعم الإحساس... صورة کلیه ضروریه»

می خواهد چه بگوید؟

سوال: شما که می گوید علم به نحو حضوری حاصل شده است، مفهوم کلی چگونه؟

یعنی همان نحوه که عقل منتقل شد به نحو ارتقاء یا به نحو تجرید، از دل بیاض، بیاض کلی را فهمیدیم، این جزء علم ضروری بدیهی است.

قبلا عرض کردیم که ایشان قایل به ترکیب هم هست.

در ص ۲۷۸ و ۲۷۹ توضیح دادیم: صورت اجمالی هست که این را بخواهیم تعریف کنیم، نیاز به جنس و فصل داریم.

سوال: خود این صورت چگونه آمده است؟ حاصل شد یا بوده است.

این صورت کلی سفیدی به نحو اجمالی نه تفصیلی، را از چیز دیگری گرفتیم؟

صدرا: این صورت کلیه اجمالی را از چیز دیگری نگرفتیم و خودش حاصل شده است.

تعلیق حکمت الاشراف ص ۶۴

در جایی صدرا می گوید: بسایط را هفت نوع می شود تعریف کرد:

۱- از طریق عرض خاص

«منها ما یكون الأمر الخاص بدیهی التصور، إمّا من الأولیّات، أو الحسیّات، [بعد می گوید: محسوس بماهو محسوس که نه کاسب است و نه مکتسب، ولی وقتی از حسّ می گیریم می شود بدیهی التصور]... و لو كان كل معرفة انما تحصل بمعرفة قبلها لزم الدور او التسلسل، و كثير من الحسیّات من هذا القبیل و ليس الإحساس الجزئی من قبیل الكاسب الجزئی التصوری، [یعنی این که احساس کردید این بیاض بالخصوص

را این کاسب نیست. [إذ الإحساس.. وليست الصورة الشخصية موقعة لا صورة أخرى كليه و لا صورة شخصية أخرى [در عين حال بديهی عنوان داد]]

اسفار ج ۳ ص ۲۲ و ۲۳

که حرکت را گفته است خروج تدریجی از قوه به فعل.. در جواب بیان شیخ اشراق را آورده است «لأننا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أى الدفعة و التدريج و نحوه بديهية بإعانة الحس عليها [می خواهم نتیجه بگیرم که بديهی است به نحو اجمال نه به نحو تفصیل.] و إن كان معرفتها بحدودها [یعنی به صورت تفصیلی.] محوجة إلى مقوماتها الذاتية [یعنی به لحاظ تفصیل بديهی نیست ولی به لحاظ اجمال بديهی است. اجمال چون همان چه که از حس به دست آمد شده است یک مفهوم کلی. بديهی اجمالی و غیر بديهی تفصیلی. این متن این را می گوید.]»

مفاتيح الغيب ص ۳۰۰

که می گوید به لحاظ حس می بیند و به لحاظ وجدان حقایق را درک می کند بديهی، به لحاظ عقل حقایق را درک می کند به صورت بديهی.

اینجا سه مرحله از بديهی درست می کند:

بديهی حس ظاهر. بديهی حس باطن و بديهی عند العقل.

بعد عنوان می دهد به بديهيات.

«و وجه الحصر هو أن الأمور إما أن كانت حاضرة بالفعل و الوجود أو بالقوة و الإمكان و الثانى هو الكسبيات و الأول على ثلاثة أقسام بحسب انقسام الحامل له لأن الإنسان مجموع حاصل من أمور ثلاثة حس و نفس و عقل كما عرفت فالحاضر فى الحواس يسمى حسيات و هى تنقسم أقساماً جملة بحسب انقسام مواضعها و حواملها ظاهرة و باطنة و هى من النعم التى أسبغ الله علينا و أحسنها إلينا و الحاضر فى النفس يسمى وجدانيات و ذلك مثل الألم و اللذة و الحاضر فى العقل يسمى أوليات و ما يجرى مجراها و ذلك مثل تصور الوجود و نفيه و الوحدة و الكثرة و هذا مجرد إدراكاتها و يسمى تصورات فإن انضاف إليها حكم بنفى أو إثبات يسمى حينئذ تصديقات و نسبة التصديق إلى التصور كنسبة الوجود إلى الماهية و كنسبة الصورة إلى المادة و الفصل إلى الجنس و يشمل هذه الأقسام كلها اسم واحد و هو البديهيات لكونها أوائل

غريزية في فطرة الإنسان و هي مما لا يمكن تحصيلها لحضورها مغافصة «١» بلا اختيار منه و تحصيل
الحاصل محال إذ لا بد لما لا يكتسب من نوع اختيار.»

بديهي حسّي از دیدگاه صدرا

پس بديهي از طريق حسّ از دیدگاه صدرا، بديهي اجمالی است.

٦- دیدگاه علامه طباطبائی

علامه تحلیل هایی دارد ولی اساساً: ما از مصادیقی که با آن ها ارتباط برقرار می کنیم، مفاهیم می گیریم.

نهایه ص ٢٤٤

ذیل بحث علم در مرحله ١١ فصل ٤

در الثانی توضیح داده است که چگونه ما مفهوم را از مصداق می گیریم. مفهوم را از مصداق می گیریم.

در این توضیحات بحثی کرده است در مورد مفاهیم فلسفی که سعی کرده است این ها را حل کند،

«- الأول ظهر مما تقدم أن اتصال أدوات الحس- بالمادة الخارجية و ما فی

نهایة الحکمة، ص: ٢٤٤

ذلک من الفعل و الانفصال الماديين- لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئية أو كلية-.

و يظهر منه أن قولهم- إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة- و سائر الأعراض المشخصة
المكتنفة بالمعلوم- حتى لا يبقى إلا الماهية المعرأة من القشور- بخلاف الإحساس المشروط بحضور
المادة- و اكتناف الأعراض المشخصة- و بخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض- و الهيئات
المشخصة دون حضور المادة- قول على سبيل التمثيل للتقريب- و حقيقة الأمر أن الصورة المحسوسة
بالذات- صورة مجردة علمية- و اشتراط حضور المادة و اكتناف الأعراض المشخصة- لحصول
الاستعداد في النفس للإدراك الحسى- و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل- و كذا اشتراط
التقشير في التعقل للدلالة على- اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس- لتعقل
الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلى من الأفراد-.

الثانى أن أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه- يتوقف على نوع من الاتصال- بالمصداق و الارتباط بالخارج- سواء كان بلا واسطة- كاتصال أدوات الحس فى العلم الحسى بالخارج- أو مع الواسطة كاتصال الخيال- فى العلم الخيالى بواسطة الحس بالخارج- و كاتصال العقل فى العلم العقلى من طريق- إدراك الجزئيات بالحس و الخيال بالخارج-.

فلو لم تستمد القوة المدركة فى إدراك- مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الإدراك- بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج- استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها و غيره- فكان من الواجب أن تصدق على كل شىء- أو لا تصدق على شىء أصلا و الحال أنها تصدق- على مصداقها دون غيره هذا خلف-.

فإن قلت انتهاء أكثر العلوم- الحصولية إلى الحس لا ريب فيه- لكن ما كل علم حصولى- حاصلًا بواسطة الحس الظاهر- كالحب و البغض و الإرادة و الكراهة و غيرها- المدركة بالحواس الباطنة- فصورها الذهنية مدركة لا

نهاية الحكمة، ص: ٢٤٥

بالاتصال بالخارج- و أيضا لا تدرك الحواس إلا الماهيات العرضية- و لا حس ينال الجوهر بما هو جوهر- فصورته الذهنية مأخوذة- لا من طريق الحس و اتصاله بالخارج-.

قلت أما الصور الذهنية- المأخوذة بالإحساسات الباطنة- كالحب و البغض و غيرهما- فالنفس تأخذها مما تدركه من الصفات- المذكورة بوجودها الخارجى فى النفس- فالاتصال بالخارج محفوظ فيها-.

و أما الجوهر فما ذكر أن لا حس ظاهرا و لا باطنا- يعرف الجوهر و يناله حق لا ريب فيه- لكن للنفس فى بادى أمرها علم حضورى بنفسها- تنال به نفس وجودها الخارجى و تشاهده- فتأخذ من معلومها الحضورى صورة ذهنية- كما تأخذ سائر الصور الذهنية- من معلومات حضورية على ما تقدم- ثم تحس بالصفات و الأعراض القائمة بالنفس- و تشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعه لها- و قيام النفس بذاتها من غير حاجة إلى شىء تقوم به- ثم تجد صفات عرضية تهجم عليها و تطرؤها من خارج- فتتفاعل عنها و هى ترى أنه أمثال الأعراض المعلولة- للنفس القائمة بها و حكم الأمثال واحد-

فتحكم بأن لها موضوعا هي قائمة به - كما أن النفس موضوعة لصفاتها العرضية - فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر - و هو أنه ماهية إذا وجدت - وجدت لا في موضوع الثالث أنه تبين بما تقدم أن الوجود ينقسم من حيث - التجرد عن المادة و عدمه إلى ثلاثة عوالم كلية - أحدها عالم المادة و القوة -.

و ثانيها عالم التجرد عن المادة دون آثارها - من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها - ففيه الصور الجسمانية و أعراضها و هيئاتها الكمالية - من غير مادة تحمل القوة - و يسمى عالم المثال و عالم البرزخ - لتوسطه بين عالمي المادة و التجرد العقلي - و قد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه - و المثال الأصغر القائم بالنفس الذي تتصرف فيه النفس - كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة -

نهاية الحكمة، ص: ٢٤٦

فتنشئ أحيانا صورا حقة صالحة - و أحيانا صورا جزافية تعبت بها -.

نهاية ص ٢٥٢

در فصل ٩ اين فصل

«الفصل التاسع ينقسم العلم الحسولي إلى بديهي و نظري

البديهي و يسمى ضروريا أيضا - ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب و نظر - كتصور مفهوم الوجود و الشيء و الوحدة - و التصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج - و النظرى ما يحتاج في تصوره إن كان علما تصوريا - أو فى التصديق به إن كان علما تصديقا - إلى اكتساب و نظر كتصور ماهية الإنسان و الفرس - و التصديق بأن الزوايا الثلاث - من المثلث مساوية لقائمتين - و أن الإنسان ذو نفس مجردة -.

و قد أنها البديهيات إلى ستة أقسام - هى المحسوسات و المتواترات و التجريبات - و الفطريات و الوجدانيات و الأوليات - على ما بينوه فى المنطق -.

و أولى البديهيات بالقبول الأوليات- و هى القضايا التى يكفى فى التصديق بها- مجرد تصور الموضوع و المحمول- كقولنا الكل أعظم من جزئه و الشئ ثابت لنفسه- أو المقدم و التالى كقولنا العدد إما زوج و إما فرد-.

و أولى الأوليات بالقبول قضية- امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما- التى

نهاية الحكمة، ص: ٢٥٣

يفصح عنه قولنا- إما أن يصدق الإيجاب و يكذب السلب- أو يصدق السلب و يكذب الإيجاب- و هى منفصلة حقيقية لا تستغنى عنها- فى إفادة العلم- قضية نظرية و لا بديهية حتى الأوليات- فإن قولنا الكل أعظم من جزئه مثلا- إنما يفيد العلم إذا منع النقيض و كان نقيضه كاذبا-.

فهى أول قضية يتعلق بها التصديق- و إليها تنتهى جميع العلوم النظرية و البديهية- فى قياس استثنائى يتم به العلم- فلو فرض فيها شك سرى ذلك- فى جميع القضايا و بطل العلم من أصله-.

و يتفرع على ذلك- أولا أن لنا فى كل قضية مفروضة قضية حقة- إما هى نفسها أو نقيضها- و ثانيا أن نقيض الواحد واحد- و أن لا واسطة بين النقيضين-.

و ثالثا أن التناقض بين التصورين- مرجعه إلى التناقض بين التصديقين- كالتناقض بين الإنسان و اللاإنسان الراجعين- إلى وجود الإنسان و عدمه الراجعين إلى قولنا- الإنسان موجود و ليس الإنسان بموجود-».

در این بحث بديهی و نظری اصلا در این فضا نیست که همه چیز را از محسوسات بدانند. بلکه بديهی را وجود می داند و نظری را مثل انسان می گوید.

٧- دیدگاه استاد مصباح و شاگردانشان

ذیل فصل ٦ از مقاله ٤ ص ٣٠٦

ص ١٠٦

این دوجا بحث مفصلی را پیش کشیدند ولی عمدتا این است:

ما وقتی بیشتر مفاهیم را از محسوسات می دانیم، چه اشکالی دارد که بگوییم محسوسات بدیهی است. پس معیار بدهت می شود به نحو حضوری که ایشان عمدتاً می برد در دایره وجدانیات.

بدیهی یعنی: هر امری که از طریق وجدانیات حاصل می شود می شود بدیهی.

اصلی این حراف از شیخه اشراق است که مطلق مشاهدات را ملاک می دانست چه حس ظاهر و چه حس باطن ولی ایشان به حس باطن منحصر می دانند.

در آموزش فلسفه در پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک هست. در تعلیقه نهاییه است.

علامه طباطبایی تلاش کرده است که توضیح دهد که چطور بدیهیات از دل وجدانیات حاصل می شود.

ریشه بر می گردد به دیدگاه مشاء و شیخ اشراق و صدرا که عرض کردیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۰ / ۱۳۹۳، ۲، ۲ / ۲۲ جمادی الثانی / سه شنبه

در مقام هفتم از مدخل نهاییه که بحث اعمیت علم فلسفه بود، به برخی از فروع داشتیم می پرداختیم، این باعث شد که بحث مفصلی را در مورد تصور بدیهی و نظری را طرح کردیم.

نظرمشاء و اشراق و بعد خواجه نصیر و بعد صدرا و بعد علامه طباطبائی را نقل کردیم.

علامه مثل مشاء تعبیر داشت، که گفت همه حقایق از حس شروع می شود. به نحو حضوری، در عین حال به بحث بدیهی و نظری که رسید، همان بیان مشاء را مطرح کرد. که گذشتیم.

رسیدیم به حضرت استاد مصباح، که ایشان همین بیان علامه را که همه تصورات از مصادیق شروع می شود به نحو حضوری، که از همینجا شروع می کند و در عین حال بدیهی را آن گونه که مشاء مطرح می کنند نمی دانند، همه بدیهیات را به علم حضوری بر می گرداند و از زمره وجدانیات می داند.

فقط یک فرقی با شیخ اشراق دارد و آن این که شیخ اشراق مفاهیم فلسفی را چندان جدی نگرفت به عنوان حقایق تصورات برآمده از حضور و علم حضوری. مفاهیمی مثل وجود و وحدت و... این ها را جزء مشاهدات نمی داند. این ها را جزء اعتبارات و امور عقلی ثانوی می داند.

اما استاد مصباح بسیاری از بدیهیات را از طریق علم حضوری حل می کند. و ایشان مفاهیم فلسفی را امور برآمده از شهود می داند.

مفاهیم فلسفی از نظر شیخ اشراق نوعاً بدیهی نیستند.

این اندیشه هایی بود که گفته شد.

جمع بندی و نظر استاد

مسئله اول: مفاهیم جزئی

که برآمده از شهود است

مسئله دوم: مفاهیم کلی

مسئله سوم: تعریف.

از یک منظر این ها جزء آن بحث هایی بود که در مورد تصدیق وارد شدیم که به درد معرفت شناسی می خورد، این بحث ها هم عمدتاً به درد معرفت شناسی می خورد.

علم حصولی دو قسم می شد: تصور و تصدیق. تصدیقش را گفتیم. اما تصورش را اینجا پرداختیم.

دو بحث از بحث علم را در مورد تصور و تصدیق پرداختیم. یک بحث از علم مانده است که علم حضوری است. که در باب علم به آن می پردازیم.

مسئله اول: مفاهیم جزئی برآمده از شهود

آغاز مفاهیم ما از مصادیق است.

به لحاظ ارتباط حضوری که داریم این مصادیق را به چنگ می آوریم.

خود این شعبی دارد:

۱- ارتباط شهودی حضوری به حس ظاهر (طبق مبنای شیخ اشراق که مبنای ما هم هست که در شرح حکمت اشراق کمک گرفتیم که از مبنای النفس فی وحدته کل القوی و... استفاده کردیم. که علامه هم در ص ۲۴۴ مطرح می کند.)

۲- ارتباط شهودی حضوری به حس باطن

۳- ارتباط شهودی به شهود عقلی

۴- ارتباط شهودی به شهود قلبی

این که بعضی ارتباط به حس ظاهر را به صورت شهودی نمی دانند ولی ما می دانیم.

اساسا در مباحث معرفت شناسی اسلامی، پایه از علم حضوری شروع می شود.

پس مفاهیم را به صورت شهودی می گیریم که یکی از آن ها عقل شهودی است که عمدتا مغفول باقی مانده است.

لذا تا در کتب فلسفی گفته می شود عقلی ذهن می رود به عقل نظری حصولی.

عقل شهودی چه چیزهایی را می یابد؟

شهود عقلی مستقیما اموری را درک می کند که حقایق اصلی فلسفی است، اموری مثل:

وجودخاص، علیت به خصوص، فرد بالذات،

مثلا: من همینجا که دستم را می گذارم روی میز و نرمی آن را درک می کنم، همانجا وجود آن را می یابم، اما این وجود را حس نیافت، بلکه عقل وجود را می یابد.

وقتی دست چرخید و کلید در را باز کرد، در همانجا عقل علیت به خصوص را می یابد.

نفس عقل در دل حس چه به حس ظاهر و چه به حس باطن، حقایقی را می یابد.

فرد بالذات: در کنار این ها عقل به شهود عقلی فرد بالذات را هم می یابد.

مثلا فرد سفیدی، را یافت، عقل آنجا فرد بالذات سفیدی را می یابد.

گاهی آن قدر باید بالا و پایین شود تا فرد بالذات فهمیده شود. کسی عقلش تیز باشد، می تواند همان موقع فرد بالذات را بباید.

فهم شهودی: مثلا عدم. که متعلق مستقیم قرار نمی گیرد، بلکه آن را به صورت فهم شهودی می یابد. همانجا در وجود می یابد، یعنی می چشد.

این موارد را که می گویم، برای این است که بعضی از آقایان می گویند: عدم جعلی است یا تصورش به جعل است.

در مورد جوهر عرض کردیم که حس ما جوهر یاب نیست، ولی فهم جوهر صورت می گیرد. اما نسبت به خود، مستقیم خود شهود متعلق جوهر است.

به تعبیری هر آن چه بعدها در فضای عقل مطرح است به نحو جزئی، که ذوات ماهیات، مفاهیم فلسفی مستقیم و مفاهیم فلسفی غیر مستقیم (مثل عدم و جوهر) همه این ها را به شهود عقلی می یابیم.

در کنار این ها هم به حس ظاهر می یابیم، مثل حرارت و برودت.

در کنار این ها هم حقایقی است که به حس باطن می یابیم مثل درد و ترس و لذت و...

این نوع شهودها متعلقش حقایق خارجی است، که علامه از آن تعبیر می کند به مصادیق.

این ها حقایق خارجی نفس الامر است. این قید نفس الامر را اضافه کردیم چون بحثمان قرار است عدم را هم شامل شود.

ذات سفیدی، عدم و... در واقع حقایقی را به نحو علم حضوری ارتباط برقرار می کند. حقایق وجودی و ترقی می کنیم به نفس الامر تا عدم را هم شامل شود.

تمام این ها حقایقی خارجی و مصادیقی اند که شهود به آن ها تعلق می گیرد به نحو حضوری.

نفس حقایق خارجی و نفس حقایق نفس الامر است که مورد شهود قرار می گیرد.

تا اینجا همه ادراکات به نحو حضوری است.

أخذ مفهوم از این حقایق به نحو حصولی چطور است؟

نفس الم را داشت، امروز که آن ألم نیست، ولی همان را دارد، که از آن عکسبرداری کرده است.

عقل تصویرگر: صورت حصولی تصویری جزئی برآمده از شهود را درک می کند.

اینجا با مفاهیم حصولی برآمده از شهود روبرو هستیم.

(تصویر کلی بدون گرفتن صورت جزئی نمی شود.)

عقل تصویرگر

حس ظاهر و حس باطن خیلی زود در خیال قرار می گیرد. اینجا اصلاً صحبت از عقل نیست. یعنی همان است که مشاء تعبیر می کرد که تمام صور محسوسه می آید در خیال. لذا با توضیح مشاء: ماده اش نیست ولی صورتش بعینه همان است.

پون حس ظاهر و باطن، صورت است نه معنی، لذا کار را کی انجام می دهد؟ خیال.

این حرف درستی است.

آن که عقل شهودی می فهمد و فرد شهودی بود و فرد بالذات می یافت چی؟

عقل تصویرگر، چون آن ها معنی اند نه صورت.

صورت را خیال، و تصویر بردار را عقل تصویرگر انجام می دهد. این عقل تصویرگر که به نحو جزئی است، تعبیر می کنند به وهم.

وهم عقل ساقط است. چون وهم معنی یاب است و عقل هم معنی یاب است.

ادبیات عقل دست ما را باز می کنند و تعبیر به وهم دست ما را می بندد. چون خیال می کنیم که چیز دیگری است.

در حقیقت عقل تصویرگر چون بحث جزئی است و کلی نیست، می گوییم وهم ولی همان عقل است.

سوال: آیا این مفاهیم جزئی بدیهی اند؟

بله. این مفاهیم بین است بنفس ارتباط حضوری برآمده از حضور. بدیهی عند الحسّ که ما می‌گوییم عند العقل الحصولی برآمده از شهود.

بدهت را در فضای حصول قرار می‌دهیم. ولی اگر بخواهیم ادبیات قدماء را به کار بگیریم، می‌شود بدیهی عند الحسّ.

چون مستقیماً از آنجا آمد، چنین مفهومی که داریم، مستقیماً از آنجا آمد، ولی بین بنفس است، که بدیهی به عقل حصولی جزئی که برآمده از شهود است.

این را می‌گویند بدیهی عند الحسّ، و با تعبیر ما بدیهی عند الحسّ الظاهر و الباطن یا عند العقل الشهودی یا عند العقل الحصولی که برآمده از شهود است.

این یک نوع بدیهی را داریم که جزئی است.

جزئی نه کاسب است نه مکتسب.

این بدیهیات به درد تعریف و معرف نمی‌خورد.

باید دقت کرد که این جزئیات به درد تعریف نمی‌خورد.

مسأله دوم: مفاهیم کلی

اینجا باید مدافه کرد که دقیقاً چیست؟ خیال منتشر چیست؟ کلی چیست؟

مفاهیم کلی را گفتیم از راه عقل تحلیلی در دل شهود حسی (ظاهری و باطنی) و در دل شهود عقلی. همه این‌ها را گفتیم که مفهومی به نحو جزئی است، ولی در دل همه این‌ها چه به نحو حصولی باشد و چه به نحو حضوری شهودی باشد. (یعنی آن قدر جزئیات را ببیند تا در دل آن‌ها کلی را بیابد.)

در مورد ماهیات دوکار باید انجام داد:

۱- یافت فرد بالذات (معنی)

صورت بیاض را که دارید صورت است و معنی نیست، ابتدا باید فرد بالذات را که معنا است بیابیم. خود این چیز عجیبی است و مشاء هم خوب التفات کرده است. بحث تقشیر را کار ندارم.

برهان شفاء ص ۱۰۷ و ص ۲۲۱.

طبیعیات شفاء ص ۸ و ۹ در مورد خیال منتشر توضیح داده است.

انسانی که نگاه می کنیم، در آن عوارض زیادی است، ولی شما باید کاری کنید که به ذات برسید.

در این سفیدی باید لونیتش را متوجه شویم که لون است. کیف است، یعنی شما سفیدی را در واقع نباید بیابید، بلکه باید برسید به ذاتش. آن چه باعث شده است که حقیقت سفیدی را تشکیل دهد که خود را در آن نشان دهد، این می شود کلی.

در مورد انسان، این که هر کسی یک دستی و پایی و سری و... دارد، این می شود خیال منتشر. این به درد نمی خورد، بلکه باید بفهمید که جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق، این می شود انسان و این را باید بیابید.

خیال منتشر این کار را می کند که هر انسانی دو چشم و دو دست و... دارد، این حقیقت نیست، و در سطح ظاهر انسان ایستاده است.

همه حقیقت انسان را به نحو اندماجی می یابد و همه را با هم می یابد.

این را می گویند دستیابی به فرد بالذات.

نطق باشد و جسم نامی و حساس متحرک بالاراده باشد، این مهم است.

از این تعبیر می کنند به یافتن فرد بالذات.

گهگاهی مشاء می گوید: باید آن قدر بالا و پایین کرد تا به فرد بالذات برسیم. یعنی عوارض را بگذاریم کنار تا ذات آشکار شود.

ما یک خیال منتشر داریم که از این طریق به فرد بالذات نمی رسیم.

فرد بالذات می تواند ذات جزئی باشد که روند کلی سازی را طی کند، به کلی می رسد.

۲- روند کلی یابی را با عقل تحلیلی طی کند.

این در مورد ماهیات.

اما در مورد مفاهیم فلسفی چطور است؟

خودش ذات است و فرد نیست، بلکه فقط باید روند کلی سازی را طی کند.

ما باز یک روند کلی سازی داریم که باید کاری کنیم تبدیل شود به مفهوم کلی حصولی.

تا مفهوم کلی حصولی را دارید، سوال:

ما در اینجا صحبت یک عقل شهودی داریم، این مفاهیم کلی که به دست آمده است چه ماهوی و چه

فلسفی، این ها را چه کار باید کرد که آیا بدیهی هستند یا خیر؟

فرد بالذات جزئی است ولی چون به راحتی می توان به کلیت آن منتقل شد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۱ / ۱۳۹۳،۲،۶ / ۲۶ جمادی الثانی / شنبه

مفاهیم جزئی برآمده از شهود است چه حس باطن و چه حس ظاهر.

محسوسات را ما معمولاً از راه شهود به دست می آوریم، گرچه مشاء شهود را مطرح نمی کند.

مفهوم جزئی در حقیقت عسکبرداری از حقایق شهودی جزئی متشخص است. این عکسبرداری در واقع هیچ

به آن نمی افزاید فقط از ساحت حضور به ساحت حصول منتقل می شود. در آنجا عرض کردیم که بداهت

زیر سر عکسبرداری است که در ذهن حاصل می شود.

الان می گوئیم بدیهی ولی در مورد بدیهی عقلی یک توضیحی عرض کنیم.

عند العقل کلا

در مورد کلیت یک بحث جدی است که باید ادبیات داد. این غیر از کلی یابی است که به حسب ذاتش

اطلاق و کلیت دارد.

عملا یک جزئی و یک کلی خواهیم داشت به لحاظ اتصالی که هست.

در مورد مفهوم کلی توضیح دادیم که اخذ این مفاهیم در حقیقت از طریق عقل تحلیلی و کلی یاب، انجام شد، وقتی به معنی دست یافتیم به وسیله عقل شهودی، در مورد معقولات فلسفی که مستقیم است و در مورد ماهیات توسط فرد بالذات است.

عجالتا مفاهیم حسی را که گرفتیم، فرد بالذات را در روند کلی یابی می یابیم. تعبیر به کلی سازی دقیق نیست، بلکه کلی یابی است چون دریافت است چرا که انتقال از دنیا به آخرت است.

روند کلی یابی

در بحث یافت کلیات ما یک روندی داریم که از آن به کلی یابی می توانیم یاد کنیم.

فرد بالذات عملا جزئی است. این که تبدیل شود به ذات یک شیئی بدون هیچ تقیدی، که تعبیر می کنیم کلی و ذات شیئی، اینجا ذات در موطن است،

صرف تقشیر ما را به فرد بالذات می رساند، اما این کلی نیست، قابلیت کلی شدن را دارد ولی الان بالفعل جزئی است.

این توضیح چه در مفاهیم فلسفی و منطقی و ماهیات مطرح است.

این کلی یابی در فضای علم حصولی است نه علم حضوری.

در فضای علم حضوری مفهوم جزئی عسکبرداری می شود.

اما الان در مورد روند کلی یابی می خواهیم بحث کنیم. در این مقطع صحبت از عقل است که کلی یاب است و به نحو حصولی. از علم حضوری خارج شدیم.

ولو این که فرد کلی را از شهود فرد بالذات یا از معانی به دست آوردیم.

بدهت در این ساحت به چه معناست؟

وقتی رسیدید در فضای عقل که روند علم حصولی است، باید دقت کرد که صحبت از شهود نیست، جزئیت نیست، بلکه صحبت از کلیت است.

ما وقتی که می‌گوییم کلی‌یابی، می‌توانیم به حسب منشأ بخورد به حسب باطن یا ظاهر یا شهود عقلی، اما به لحاظ روند کلی‌یابی که طی شد و عقل شهودی که مطرح شد، نظام خاص خودش را دارد، که نظام خاصش بحث ذوات است.

عقل به حسب ذوات بررسی می‌کند نه به حسب منشأ. به حسب ذات. یعنی وقتی: هزاران مفهوم کلی در ذهن آمد، عقل چگونه قضاوت می‌کند از جهت بداهت؟

بداهت یعنی: بین بنفس است. یعنی احتیاج به توضیح ندارد.

بدیهی چه در تصور و چه در تصدیق آن است که به کسب و فکر حاصل نشده باشد. چه کسب در گزاره و چه کسب در تصور.

تعبیر دقیق‌ترش: آنی که بین به نفس خود است.

آن چه محتاج به دیگری شد می‌شود نظری و کسبی، و اگر محتاج به دیگری نشد و به نفس خود روشن بود می‌شود بدیهی.

حال در بدیهیات یکی می‌شود أبده بدیهیات، منعی در بداهت سایر بدیهیات نیست. لذا بوعلی می‌گفت: من دون رویة و فکر.

اصل بحث این است که: در نظامی که ما می‌خواهیم از معلوم به مجهول برسیم، معلوم پایه کدام است؟ معلومی که متکی به غیر خودش نباشد؟

در این بحث که می‌گوییم عقل کلی، کلی‌یاب است، در این موطن به حسب ذات نگاه می‌کند نه به حسب منشأ. که گاهی تعبیر می‌کنند «بإعانة من الحسن» که صدرا می‌گوید این را اشراق گفته است که این بداهت به حسب منشأ است. عقل به ذات کلی نگاه می‌کند.

جالب است ما در تصدیقات هم که میرسیم، در اولیات که می‌گوییم کلی اعظم از جزء است، یعنی ذات کلی این اقتضاء را دارد.

آن چه که باعث شد در اینجا علم حصولی کلی

به تعبیر بوعلی عقل صریح و خاصل و ناصع، صرفاً عقل، عقل به خودی خود، در فضای عقل، وقتی می خواهد ذات را بیاید، می بیند که نفس این ذات کافیهست، و گاهی می بیند که نفس ذات کافی نیست.

بدهت در فضای کلی، بدهت به حسب ذات است. که بعدها می گوئیم صدرا تعبیر کرده است به اجمالاً و تفصیلاً. نه به لحاظ منشأ.

بدیهی آن است که به حسب ذات محتاج به کسب نیست و بین به نفس است.

اما نظری: آن است که به حسب ذاتش محتاج به کسب و محتاج به مفهومی قبل از خودش است.

که با تسامحی می توان گفت: اول آن مفهوم را یافتیم بعد این مفهوم را یافتیم. که گاهی این تقدم می تواند رتبی باشد.

اصلش این است:

مثلاً ذات انسان را به عنوان حقیقت انسان به صورت کلی نه جزئی و فرد بالذات، تا این ذات را می یابم، کی عقل این ذات انسان را در می یابد؟

می تواند بدون هیچ تصویری از حیوان و ناطق و عوراض خاصه آن را تصور کند؟

تا می گوئیم انسان، به ذهنم می آید: جوهری که جسم باشد و نامی و حساس و متحرک بالاراده باشد.

دریافت کلی انسان، دریافت اجمالی این امور است که ذات آن را تشکیل داده اند.

عقل می گوید: تا این ذات را می یابم، در دلش هزار چیزی را یافته ام که تا آن ها را نیابم، به آن ذات نمی رسم.

این به معنای این است که مفهوم انسان نظری است. چون قبل از آن چند ذات دیگر را فهمید که بعد این را فهمیدم.

کار عقل ناصع صریح در کلیات، ذات یابی است. تا ذات انسان را بخواهد بیابد می بیند که در دل آن هزاران چیز خوابیده است.

این به معنای نظری بودن این مفهوم است.

یا مثلاً سفیدی: به لحاظ منشأ یک مفهوم حسی بدیهی بود، ولی به لحاظ عقل خیر، نظری است.

بله دسته از مفاهیم را که ولو به نحو شهودی می یابیم، می بینیم که تجزیه پذیر نیست.

اینجا حاکم عقل ناصع است و متعلق آن ذوات است.

همچون بحث تصدیقات، که حاکم عقل ناصع است و متعلقش ذوات و مبررش فهم ذوات است.

در نظام عقل، فضای بداهت فرق کرد. به لحاظ منشأ نباید نگاه کرد. کسی نگوید که من اول سفیدی را یافتم بعد

این را که عرض کردیم، تقریباً می توانیم بگوییم در همان موطن درک کلی نظری، همانجا اجزاء او درک شده است ولی بالاجمال.

ما در روند تعریف و حد یابی همان را بسط دادیم و تفصیلش دادم. در همینجا آن را یافتیم، همینجا بوده که عقل یافته است.

پس نظام بدیهی در عقل، یک نظام واضح است که بر اساس ذات یابی است.

در ذات یابی، اعمّ المفهومات اولی به بداهت هستند. چون بالاتر از خودش ندارد و بقیه هم به واسطه او محقق شده اند. عقل می یابد که من این را به خودش یافتیم.

خواه بخواهد ذاتیات باشد یا عرضیات باشد.

سوال:

در بحث فرد بالذات مثلاً ماهیتی را یافتیم، یا حقایق فلسفی را یافتیم که همه فرد بالذات اند. یا مفاهیم منطقی که از سنخ معنا هستند و حالت فرد بالذات دارند، در آنجا هم بالقوه کلی است و بالفعل جزئی است. شهودش هم که حضوری است. در نفس شهود همانجایی که فرد بالذات سفیدی یا انسان را درک کردم، همانجا از عقل بپرسید بالاجمال تمام ذاتیات را در خود دارد.

حتی فرد بالذات را دقیق نگاه کنید، عقل تا بخواهد درک کند، با خرده ریزهایش می یابد.

عند العقل الشهودی یا برآمده از شهودی به شکل جزئی، در آنجا تمام خرده ریزها موج می زند.

در همه این‌ها جزئی حیوان، جسم، نامی و... نطق خوابیده است.

عقل اگر زبان باز کند

پس بدیهی چند قسم است:

۱- بدیهی به حس ظاهر. که مبرّش حس ظاهر است.

۲- بدیهی به حس باطن. مثل ألم و درد بخصوص. این هم بدیهی است که مبرّش برآمده بودن از شهود حس باطن و وجدانیات است.

۳- بدیهی عقلی. بعضی اموری که به لحاظ منشأ بدیهی است ولی به لحاظ ذات بدیهی نیست. در

فقط یک بدیهی عندالعقل داریم، کجاست؟ در عقل شهودی هم اگر بخواهیم بگوییم وجود دارد: آن مواردیست که خود عقل می‌یابد و هیچ جزئی ندارد و به تنهایی می‌یابد.

پس بدیهیات تصویری ما دو منشأ داریم:

۱- حس ظاهر و باطن به لحاظ شهود. که نه کاسب است و نه مکتسب که به درد تعریف یابی نمی‌خورد.

۲- به لحاظ عقل.

دو پایه برای بدیهیات تصویری داریم: که در بالا داریم، اما نه ان‌گونه که خواهی گفته است که پس نیاز به تعریف ندارند. پس ما باید بگوییم:

دو پایه برای شهود داریم که تأمین مفاهیم نمی‌کند و فقر در تعریفها

آن‌چه از جزئیات در باب عقل به درد می‌خورد به عنوان منشأ است.

که تحت عنوان «کیفیت انتفاع عقل از محسوسات» ولی این به درد تعریف نمی‌خورد.

تعلیق بر شرح حکمت اشراق ص ۲۷۸

در ص ۲۷۸ از تعلیقات حکمت اشراق

«إن ارید به المحسوس الخارجی یصیر مبدأ للبرهان و الحد... لیس کاسبا و لا مکتسبا... و ان ارید به... لتحصل فی العقل، ... فلا یلزم منه استغنائها عن المعرف فی العقل... صورہ مجملہ، فللعلق أن یحللها الی اجزائها المشترکہ و المختصہ،... هذا عین التفکر و تحصیل القول الشارح»

این بیان صدرا که به طور اجمال یافته است که تا تحلیل می کند، یعنی فکری است و مکتسب است.

اما آن تعبیری که گفته است بدیهی است محسوسات، به چه لحاظ گفته است؟ به لحاظ منشأ گفته است.

این که صدرا گفته است: «بدیهیه باعانة الحس»، این را صدرا نپذیرفته است. گفته است این را شیخ اشراق و فخر رازی پسندیده است.

ولی در شرح هدایه توضیح می دهد که این اشکال دارد و قبول نمی کند و تحلیل دیگری دارد.

وقتی این را بگویید: راحت می توانید بگویید: وجود چیزی است که از چیز دیگری گرفته نشده است. دلیلش چیست؟ ذات وجود.

حتی تعبیر دیگر که: اولی الأشياء، اولی البدیهیات، که امور عامه هستند.

نهایه الحکمه ص ۲۵۲

« البدیهی و یسمی ضروریا أيضا- ما لا یحتاج فی حصوله الی اکتساب و نظر- کتصور مفهوم الوجود و الشیء و الوحده- و التصدیق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج- و النظری ما یحتاج فی تصورہ إن کان علما تصوریاً- أو فی التصدیق به إن کان علما تصدیقياً- الی اکتساب و نظر کتصور ماهیة الإنسان و الفرس- و التصدیق بأن الزوایا الثلاث- من المثلث مساویة لقائمتین- و أن الإنسان ذو نفس مجردة-»

با این توضیح، این عبارات علامه را توضیح دادیم.

نکته دیگر

ما در بحث کلی اگر تمام ذات را یافتیم که حرفی نیست. ولی گاهی عقل تا حقیقتی را می بیند، ولی راهی که توانسته است به این حقیقت دست پیدا کند عرض خاصه اش است.

این ذات را با این خصیصه یافته است، اینجا چی اعرف است؟ خاصه اش. لذا در تعریفات لزومی ندارد که حتما ذاتیات باشد بلکه می تواند عرضیات و خاصه هم باشد.

ولی آن قدرتی که معرفی ذاتیات دارد، خاصه ندارد.

رک ص ۲ و ۳ از برهان شفاء.

نکته دیگر:

یافت حقایق شدت و ضعف دارد، مثل یافت کلی و خیال منتشر.

گهگاهی چیزهایی را می یابد با ابهام فراوان و با سختی می تواند جزئیاتش را بیان کند،

به نظرم ملاک بدهت: «أعرفیت و بین به نفس» بودن است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۲ / ۱۳۹۳،۲،۷ / ۲۷ جمادی الثانی / یکشنبه

هر تصویری که عقل دست یافته، چون ذاتش را یافته، می بیند که در آن چه خبر است. می بیند که چند مفهوم است که پایه است برای این مفهوم. به تعبیری، خود ذات اقتضاء دارد و خود عقل دریابنده ذات است به حسب ذات خودش. که در دل همین هست که چه در آن خوابیده است.

تا عقل این ذات را می یابد، می بیند که چه چیزی در آن هست.

بله بحث اجمال و تفصیل چیزی هست که در دل آن یافته است. اما خود عقل در همان اجمال فهمیده است که آنجا چه خبر است.

لذا اینجا معیار عقل است که ذات اقتضاء دارد و عقل دریابنده است.

همان معیاری که در اولیات داشتیم که گفتیم که ذات اقتضاء دارد و عقل هم دریابنده است و خلاف در آن نیست.

مسأله سوم: تعریف

ما در تعریف یک شیء داریم که آن را به وسیله حد تعریف می کنیم.

این تعریف هایی که می کنیم، در باب کدام مفاهیم است؟ مفاهیم اعتباری یا مفاهیم حقیقی؟

اعتباری مثل زوجیت و فردیت و یا حقیقی.

در برهان شفاء هست که در بحث حد، مفاهیم حقیقی بحث است نه مفاهیم اعتباری جعلی قراردادی.

مفاهیم اعتباری نظام خاصی دارد که در جای خودش باید توضیح داده شود. که باید دید جاعل چه چیزی را جعل کرده است. منشی چه چیزی را انشاء کرده است. این که جاعل چه اندیشه ای را اشباع کرده است. مثلا زوجیت. در یک نظام و قرارداد زوجیت یک معنا دارد، ولی در یک نظام حقوقی دیگر، ممکن است زوجیت به معنای دیگری باشد. که باید جاعل و جعلش را در نظر گرفت که در آن چه خوابیده است.

ما که الان بحث می کنیم و تصوراتی که می خواهیم تعریف کنیم، درباره مفاهیم حقیقی است.

در اینجا یک شرح الاسم داریم و یک مای حقیقیه بعد الوجود داریم.

ما حتی بحثمان در مورد شرح الاسم نیست. درست است که شرح الاسم ممکن است گاهی آن قدر خوب گفته شود که قبل از هل بسیطه است و می تواند بعد الوجود هم به عنوان تعریف باشد، ولی مراد ما از حد حقیقی، شرح الاسم نیست. چون هنوز حقیقت موجودی در نظر گرفته نشده است، چرا که می تواند موجود باشد یا معدوم باشد. ما تصویرش کردیم، و این منازع بردار نیست، می تواند موجود باشد یا معدوم. مثلا ما غول را فرض کردیم و برای آن تعریفی هم ارائه کردم. ولی این تعریف حقیقی نیست.

محل بحث ما مای حقیقیه بعد الوجود است که منازع بردار است. که بحث می شود که این درست است یا خیر؟

اما در شرح الاسم این منازعه نیست.

مای حقیقیه به حقایق موجود اشاره می کند که این چیست.

برهان شفاء ص ۲۸۳ سطر ۶

ذیل فصل ۳ از مقاله ۴

«و هذا لا يمكن أن يَنزاع فيه أو «۳» أو يخاصم كما لا يَنزاع في الاسم. و أما أن هذه الذات حدها كذا و كذا فيمكن أن يَنزاع فيه و يخاصم. و بين الأمرين فرق.»

وقتی چنین می گوئیم، صحبت صرف موضعه و جعل نیست. بحث حقایق خارجی است.

گاهی در تعریف، تعریف جدلی می کنیم و گاهی تعریف نفس الامری.

بوعلی می گوید اسم کتابش برهان است. ولی حق این است که اسمش این باشد: کتاب البرهان والحدّ.

صور مباحث را در مباحث پیشین، بحث کردیم و ماده را در برهان باید بحث کرد. که بحث ماده تصویری (در مورد حد) و تصدیقی (در مورد برهان) را در برهان انجام می دهیم.^۱

تعریف یا به حسب شهرت است یا به حسب واقع است.

بحث ما تعریف به حسب جدل و شهرت نیست، بلکه تعریف به حسب حقیقت و ذات است.

یعنی: ما پایه کار را بر اساس حقیقت می بندیم، نه به حسب شهرت و موضعه.

کار تعریف این است.

برهان شفاء ص ۲۸۰ سطر ۱۳

«و لا نمنع أن يكون «۸» حد أحد الضدين بالقياس إلى المشهور و إلى الذائع أعرف من حد الضد الآخر، يكون إنما حد «۹» بما هو أعرف في المشهور، لا بما هو حقيقي المعرفة [يعني تحصيل علم می شود که رسیدن به واقع آن گونه که هست. که بحث از حقایق و دستیابی به حقایق است. لذا کارهای تصویری یک نوع دستیابی به حقایق است اما در فضای تصور. که به دنبال تعریف نفس الامری هستیم که معرفت زا است.] عند العقل الصريح و ربما كان خفيا بنفسه و لكن اشتهر، مثل كثير من المقدمات التي هي خفية في نفسها بالقياس إلى العقل النظري الصريح، و

لكن بالقياس إلى الشهرة هي بيّنة بنفسها أو مقبولة.»

۱- برهان شفاء ص ۱۷ و ۵۳.

تا می آیم در کتاب الحد نفس الأمری، عقل صریح حاکم است نه شهرت.

برهان شفاء ص ۵۳

«و إذا ذكرنا غرض الكتاب و هو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني و التصور الحقيقي، [ما دنبال معرفتیم، علم به واقع آن گونه که هست. که خود دو فضا دارد: یک فضای تصدیق دارد و یک فضای تصور بسیط دارد. تصور هم معرفت است.] فمفنة الكتاب ظاهرة، و هو التوصل إلى العلوم اليقينية و التصورات الحقيقية النافعة لنا، بل الضرورية لنا إذا شرعنا في استعمال هذه الآلة التي هي المنطق، و أخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية و العملية معا.»

مای حقیقیه

در مای حقیقیه به دنبال ذات شیئی هستیم.

برهان شفاء ص ۶۸

«الذی تطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة و ما المكان؟»

برهان شفاء ص ۲۶۱

(۰)

برهان شفاء ص ۲۸۸

(۰)

پس فضا، فضای حقایق است. دیگر نسبت و جعل نیست. بحث معرفت افزایی است.

نوع کار تصویری

چنین معرفتی که با تعریف می خواهد به دست بیاید، چیزی که نمی دانیم و می خواهیم بدانیم، چه کاریست؟

کار فکری عقلی. که هویت تفهیمی دارد که عقلی است. این کار، فکری عقلی است. یعنی در تصورات هم کار فکری عقلی می شود. که از آن تعبیر کردیم: عقل صریح ناصح حصولی کلی.

۱ - بعضی از آقایان می گویند: اصلا تصور ربطی به معرفت ندارد.

این اساس کار بحث های منطقی است.

کار فکری در تصدیق می شود استدلال و در کار تصدیق می شود تعریف.

برهان شفاء ص ۵۱

«لما كان العلم المكتسب بالفكرة [نظری]، و الحاصل بغير اكتساب فكري [بدیهي] - قسمين: أحدهما التصديق و الآخر التصور، [یعنی تصور هم علم مكتسب بالفكره دارد.] و كان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلًا لنا بقياسٍ ما، و المكتسب بالفكرة من التصور حاصلًا لنا بحد ما، [اکثر مباحث منطقی همه شان از همین جا شروع می شود.]»

برهان شفاء ص ۵۷

حدس و فکر به لحاظ هویتی تفاوت جوهری ندارند ولی نحوه حصولش یکی فکر است و دیگری از راه حدس است.

این همان است که بوعلی گفته است تعریف در فضای «مفاهیم کلیه» است.

چنین کاری اساساً در فضای کلیات مطرح است.

(۰)

برهان شفاء ص ۲۸۰

(۰)

ص ۲۸۱ سطر ۱۳

(۰)

ص ۲۶۸ سطر ۴

(۰)

بوعلی در اینجاها توضیح می دهد که هر حدی که برای محدود می آوریم، باید دقت کنیم که فضای کلی است. در مورد فرق قیاس و حد می گوید که: قیاس گاهی می تواند جزئی باشد ولی حد همه اش

کلی است. چون فضای یافت حقایق است و حقایق کلی است و جزئی نه کاسب است و نه مکتسب و جزئی نتیجه هیچ حدی و تعریف هیچ چیزی قرار نمی گیرد.

کار تعریف حقیقی مخصوص است به عالم عقل.

لذا در عالم عقل تا این بحث مطرح می شود باید فضای بدهت و نظری بودن مطرح شود. بحث از بدهت و نظری بودن عقلی است.

برهان شفاء ص ۵۲

که می گوید تصورات مراتبی دارد، لذا تعریفات هم مراتبی دارد.

با این مباحث تقریبا می توانیم وارد بحث بدیهی و نظری شویم.

چون صحبت سر علم به معارف و حقایق است، لذا بحث از مفاهیم حقیقی است. لذاست که این قدر مذاقه به خرج می دهیم برای فهم تعریفات. صحبت بر سر ذوات است.

اساسا صحبت بدیهی و نظری از کجا پیش آمد؟

در معرفت یک سری معارفی داریم که پایه است چه تصورات و چه تصدیقات، که اگر نباشد، نباید هیچ بیابیم و بفهمیم.

بر اساس این بحث چه باید گفت؟

باید به معرفت های پایه برسیم.

بوعلی: هم در تصورات باید به مبادی اولیه برسیم و هم در تصدیقات.

اما در تصورات در جایی که نیازمند تعریف هستیم، کدام بدیهی است که محل بحث است؟ عند الحس یا عند العقل؟

عند العقل. اینجاست که مورد بحث است.

همان تحلیلی که آن ها را رسانده است به بدیهی، خودش پایه را درست می کند که

برهان شفاء ص ۷۷

«و أمور متصورة بلا واسطة»

نجات ص ۱۱۲

(۰)

دانشنامه علائی ص ۶

« و «۶» دیگر آنست - که: او را اندر یابیم، و بوی «۷» بگرویم؛ نه از جهت اندیشه - و نه بطلب «۸» خرد، بلکه باوّل خرد دانیم.»

الهیات شفاء ص ۳۰

(۰)

الهیات شفاء ص ۲۹

«ترتسم فی النفس ارتساما اولیا»

عند العقل الصریح. لذا ممکن است یک چیزی زودتر به ذهن آمده باشد ولی عند العقل أخفی باشد. یعنی تا نگاه می کنم می بینم که خودش با چند چیز دیگر دیده شده است.

آن چه که به لحاظ عقل دیده شده است آن است که توسط پایه ها دیده شده است. تا برسیم به پایه ها.

ما بر اساس تعریف و کار فکری، بحث ذوات را به حسب حقیقت شیئی کار داریم، این می شود بحث تعریف.

دانشنامه علایی ص ۵ و ۶

مبنای بوعلی این است که در این رساله فارسی، اصطلاحات را به این زبان قرار دهد.

« باز نمودن غرض اندر «۱» علم منطقی و فایده اندر وی «۲»

دانستن «۳» دو گونه است.

یکی - اندر «۴» رسیدن که بتازی «۵» تصور خوانند، چنان که - اگر «۶» کسی گوید: مردم، یا پری، یا فرشته، و هر چه بدین ماند «۷» تو فهم کنی؛ و تصور کنی - و اندریابی.

و «۸» دوّم - گرویدن چنان که: بگروی «۹» - که پری هست، و مردم زیر فرمانست، و هر چه بدین ماند؛ و این را «۱۰» بتازی تصدیق گویند «۱۱».

و این هر دو دو گونه اند «۱۲»:

ص: ۶

یکی آنست که: باندیشه شاید اندر یافتن، و چاره نبود - که او را بطلب [همان کسب و نظر] - از راه خود شاید «۱» بجای آوردن، چنان که اندر رسیدن بچه چیزی روان، و تصور کردن وی؛ و چنان که گرویدن بنامردن روان، - و تصدیق کردن بوی.

و «۶» دیگر آنست - که: او را اندر یابیم [تصور کنیم]، و بوی بگرویم [تصدیق کنیم]؛ نه از جهت اندیشه - و نه بطلب خرد، بلکه باوّل خرد دانیم. [خیلی عبارت دقیقی است، یعنی تا این که خودش را دانسیتم، دانسیتم. عقل تا این قضیه یا تصور را به ذهن آورد، می بیند که خودش به خودش اثبات شده است.] [این چیزی است که برای بدیهی باید مطرح کرد.]

دیگر راه باز شد و خیلی راحت می توانیم در مورد وجود هم بحث بدهیم را مطرح کنیم.

حال چرا اَبده اشیاء است؟ چون اعم است.

تا اینجا در تعریف حقیقی صحبت می کردیم. اما تعریف مفهومی شیخ اشراق چی؟

بحثی جدا دارد. تنها راهش کنه یابی ذهنی است و راهی برای رسیدن به خارج و واقع ندارد.

ولی کاری که بوعلی و مشاء می کند این است که گره اش را به خارج وصل کرده است.

مسأله ای که هست این که: تعریف حقیقی ادعایش این است که به واقعیت می رسد، اما در دلش حکایت است یا انکشاف؟ تعریف حقیقی علاوه بر حکایت انکشاف هم دارد.

مفاهیم حقیقی با همان دغدغه حقیقت، دغدغه انکشاف دارد.

حال فرقی با تصدیق چیست؟ این بحثی است که بوعلی در جایش دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۳ / ۲،۸، ۱۳۹۳ / ۲۸ جمادی الثانی / دوشنبه

انکشافیت مفاهیم حقیقی

معرفت حقیقی جزء علم قرار می گیرد و معرفت افزاست.

وقتی قایل می شویم که معرفت دارد، وقتی بگویید که تصورات فقط دارد حکایت می کند و به گونه ای در نظر می گیرد که صرف حکایت است و انکشافی در کار است، در واقع این را جزء علم حساب نمی کنید. در حالی که واقعا تصورات جزء علم هستند. به خاطر دغدغه هایی که در مورد نفس الامر داشتیم. تصویری که گره اش به خارج است.

اینجا مسأله انکشاف مطرح است. تا این را مطرح می کنید، بحث خطا هم در آن مطرح می شود.

بحث آن منازعه همه مطرح می شود که شما نتوانستید درست به حقیقت آن برسید.

مطابقت باید در تصور باشد تا بتواند آن را نشان دهد. خطا اگر پیدا شد، منازعه می شود کرد.

همین مسأله منازعه را بوعلی در برها شفاء ص ۱۱۱ سطر ۴ پرداخته است.

که اینجا بحث خطا صریحا مطرح شده است. کی می شود این حرف را زد؟ زمانی که مفاهیم حقیقی باشد

و ناظر به واقع باشد. بعد از وجود شیئی و مای حقیقیه باشد.

مسأله دیگر این است که شما حد را چطوری توضیح می دهید؟

مثلا: الانسان حیوان ناطق.

این که به شکل تصدیق است؟! پس در فضای تصدیق مسأله انکشاف محقق شده است و در فضای تصور

نیست.

بوعلی بیانی دارد که این را معنا می کند: ولو به حسب ظاهر هیئت تصدیقی دارد، ولی واقعا هیئت تصدیقی ندارد.

تصدیق معمولا در فضای هل مرکبه یا بسیطه است. ما می خواهیم توضیح دهیم چنین اسمی (شرح الاسم) چیست؟ چنین ذاتی چیست؟ چنین بستری، بستر مای حقیقه است، ولو به صورت تصدیق گفته شده است. این را بوعلی در برهان شفاء ص ۱۱۰ توضیح داده است.

برهان شفاء ص ۱۱۰ و ۱۱۱

«و إن كان الحد قد يقال على هيئة مقدمة: مثلا كما لقائل أن يقول إن الوحدة هي ما لا ينقسم بالكم. و وجه المخالفة أن الغرض ليس أن يصدق على الوحدة محمول ما، بل أن يتصور

ص: ۱۱۱

معنى اسم الوحدة أو معنى ذات الوحدة، (مای حقیقه. وحدت جزء مفاهیم فلسفی است نه ماهوی. چرا که بعضی گمانشان این است که ذات فقط برای مفاهیم ماهوی است در حالی که اختصاص به این ها ندارد بلکه مفاهیم فلسفی هم ذات دارند.) لا أنها هل هي كذا أو ليست كذا. ثم لا سبيل إلى تلقين ذلك إلا بقول يقال على هيئة المقدمة [به هیئت تصدیقی] و لا يكون في ذلك منازعة البتة: لأن لكل حد أن يوضع له كل اسم. إنما تقع المنازعة في الحدود- إن وقعت- لا في معنى التصديق بل في خطأ إن وقع في التصور. و أما المقدمة فإنما تورد ليقرر بها التصديق لا التصور.»

مسأله ای که شیخ اشراق به معنای تعریف مفهومی می گوید، فضای ذهن است و در ذهن، ربطی به حقایق ندارد. شاید آن چیزی که در فضای ذهن ارتکاز می گویم، شاید مطابق با خارج شود، ولی در حقیقت ربطی به خارج ندارد. لذا کار شیخ اشراق به درد ارتکازات ذهنی می خورد.

و در فلسفه هم یکجا به درد می خورد که آن هم مفهومی که در ذهن داریم آیا می تواند مطابق با خارج باشد یا خیر، که این نیاز دارد به این که مفهوم ذهنی را بشناسیم که کار شیخ اشراق اینجا به درد می خورد.

الان فلسفه تحلیلی ها این حرف ها را می زنند. ضوابطی که دارند عین آن ها را شیخ اشراق دارد. ضوابطی به اسم ذاتی و عرضی در مقام مفهوم.

بدهت موضوع فلسفه وجود است نه مفهوم الوجود

فلسفه نه در تصور موضوعش احتیاج به غیر دارد نه در تصدیقش.

در تصور که توضیحاتش را عرض کردیم که موضوع فلسفه موجود است، بدیهی است.

اما تصدیقش هم که بدیهی است، توضیحش این است:

نهایه ص ۵

«فإن موضوعها الموجود العام - الذي نتصوره تصورا أوليا و نصدق بوجوده كذلك - لأن الموجودية نفسه.»

اگر چنین چیز گفته می شود، خیلی راحت می بینیم که خطاهایی وجود دارد. آمدیم ببینیم چه چیزهایی هستند، که به صورت پیشینی.

موضوع ما موجود خارجی است. این موجود خارجی هست به نفس خودش.

ما موضوعمان چیزی است که یقینا محقق است. ما چیزی را موضوع قرار دادیم که موجود خارجی است. که این خودش است، لأن الموجودیه نفسه.

ما حقایق خارجی موجود را محل بحث داشتیم. معنایش این است که تحقق دارد.

چون بستر اولیه ای که داریم، الموجود الخارجه است.

اما یک مشکلی اینجا هست که صدرا هم با آن مواجه شده است که می خواهیم عبارت آن را بخوانیم.

بیان اشکال

یک بحث هایی بین سید سند و دوانی است که در ج ۶ مطرح است، بحث هایی ذیل برهان صدیقین است. سید سند چیزی می گوید و دوانی جوابی می دهد. ولی در این بین پسر سید سند (غیاث الدین منصور) هم جواب هایی می دهد که صدرا در جواب های او چیزهایی می گوید که مطالبش به درد اینجا می خورد.

غیاث الدین منصور جوری صحبت کرده است که گویا موضوع فلسفه مفهوم الموجود است. وقتی مفهوم شد، می گوید: بله مفهوم الموجود موجود بنفسه. پس بدیهی است موضوع فلسفه و تصدیق به آن هم بدیهی است.

به تعبیر دیگر اساساً برای این که بگویید موضوع فلسفه بدیهی است که فلاسفه می گویند، گفته است که مفهوم الموجود موجود بنفسه.

این دچار اشکالی شد: که آیا ما مفهوم موجود در خارج داریم یا خیر؟

بله هر مفهومی خودش است در فضای مفهومی، نه در فضای واقعیت.

بله مفهوم المعدوم در فضای مفهومی معدوم. اما به حمل شایع، مفهوم المعدوم، معدوم؟

محل بحث در حمل شایع است. آیا در خارج چنین موضوعی موجود هست یا خیر؟

برخی از سروران ج ۱ اسفار ص ۲۷ را دیده اند که موضوع فلسفه موجود است و این بنفسه موجود است، همین اشکال را گرفته اند که این به حمل اولی است.

بیان صدر: موجود به لحاظ تصدیقی بدیهی است لأن الموجودیة نفسه.

درست مثل بیان غیاث الدین منصور است.

به نظرم متن صدر نشان می دهد که منظورش از موضوع فلسفه چیست؟

اولاً موضوع فلسفه که مفهوم موجود نیست، بلکه موجود خارجی است.

اشکالی که به غیاث الدین منصور می گیرد این است که

ما قبلاً به این سه بحث پرداختیم:

۱- آیا می گوئیم موجود حاکی منظور است یا محکی؟ مفهوم منظور است یا مصداق؟

که گفتیم محکی منظور است نه حاکی.

۲- بعد گفتیم مطلق است به اطلاق مقسمی نه قسمی.

۳- بعد گفتیم مگر فلسفه علم حصولی نیست، که علم حصولی با مفهوم سر و کار دارد، پس بحث از مفهوم در اینجا من حیث الحکایه است. از آن جهت که از خارج حکایت می کند مورد نظر است.

صدرا این جوابی که به غیاث الدین داده است خیلی عالی بیان کرده است و این بحث صدرا باید ذیل بحث موضوع فلسفه قرار بگیرد.

«چنین چیزی که مشاهده است در موجودات که اول نه‌ایه گفتیم نجد، ما خودمان می‌یابیم. حقایق خارجی موجودند به نفس خود و موضوع فلسفه هم موجود است.»

پس محل بحث ما در موضوع فلسفه حقایق موجود خارجی بود نه به حمل اولی و مفهوم موجود.

چنین حقایقی، خارجی هستند و موجودند به نفس وجود خارجی شان. اما به عنوان فرد خارجی نه به عنوان مفهوم.

این چیزی است که صدرا گفته است به درد اینجا می‌خورد.

اسفار ج ۶ ص ۸۸ و ۸۹

در ص ۸۶ پاسخ‌های غیاث الدین منصور، جواب‌هایی به اشکالات دوانی می‌دهد.

در جواب موضوع فلسفه را مفهوم الموجود قرار داد. حتی در مورد واجب هم گفته است که: مفهوم الموجود عین واجب است.

«الأول أن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطة - نشأت من سوء اعتبار نحوی الحمل «۱» و الخلط بين الحمل الذاتي 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.

الثانى أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلى «۲» هو الموجود المطلق

ص: ۸۹

۱- بعضی‌ها مفهوم وجود را تا می‌گویند سریع می‌روند در خارج. بعضی‌ها برهان آنسلم را با فضای مفهومی می‌پذیرند، درست نیست و این راهش نیست.

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلى [نفس مفهوم بما هو مفهوم مراد نیست] بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الأمر من غير تخصيص بطبيعة خاصة [که بشود طبیعی] أو بكمية [که بشود ریاضی] فإن الإنسان كما يصدق عليه أنه موجود جسمانى طبيعى كذا يصدق عليه أنه موجود مطلق لا بقيد الإطلاق و لا بقيد التخصص [که می شود همان مطلق به اطلاق مقسمی که عرض کردیم] أيضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بأن يذكر فى الفلسفة الأولى و الذى هو مستغن عن الإثبات لأنه بديهى الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات [چون موجودات هستند، پس موجود مطلق هم هست]. لا نفس هذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد إلا فى الذهن. [بحث از مفهوم موجود نیست.]»

این متن از صدرا می تواند آن سه بحثی را که اشاره کردیم را هم حل کند.

نکته

این که علامه فرمود: قد تبین بما مر...

این از کجای ما مرّ در آمده است؟

در بما تقدم، بعضی از نکته ها محور کار است، بعضی ها به حافظه حل می شود و بعضی ها هم تبیین می شود.

اصل بحث قبل در مورد موضوع فلسفه بوده است.

چنین موضوعی «الشامل لكل شئی» هست که ما تعبیر کردیم به مطلق به اطلاق مقسمی. که این لازمه طبیعی بحث بالاست.

این محور اصلی را اول قرار دادیم در بحث هایمان. پس موضوع فلسفه خیلی راحت می شود اعمّ الموضوعات. بین موضوعات علوم از همه عام تر است.

از متن بالا فقط الموجودی که لازمه اش شامل لكل شئی بود، از دلش اعمّ الموضوعات را در آوردیم و از دلش اعمّ العلوم بودن فلسفه نسبت به سایر علوم اثبات می شود.

اعمّ العلوم که درست شود، علوم دیگر تحت قرار می گیرند که از برهان شفاء آوردیم.

حال موضوعشان را کی باید اثبات کند؟ فلسفه.

فلسفه در تصور موضوعش آیا نیاز به علم دیگری ندارد؟ که این بحثی که چند روز به آن پرداختیم

در مورد مفهوم را در بحث بدیهی باید بحث کرد و اینجا باید ثمره اش را گرفت.

در مورد تصدیق هم ریشه دارد در بحث علامه که فرمود: نجد موجودات الخارجیه. که این ها موجود

هستند به نفس ذاتشان. که استدلالشان این است که «لأنَّ الموجودية نفسه»

بحث بعدی باید برسیم به ثالثا و فقط یک نکته در مورد ثانيا باید تذکر دهیم که عرض می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۴ / ۱۳۹۳،۲،۹ / ۲۹ جمادی الثانی / سه شنبه

یک نکته در مورد ثانيا

«و ثانيا أن موضوعها لما كان أعم الأشياء- و لا ثبوت لأمر خارج منه- كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع- كقولنا إن كل موجود- فإنه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل- فإن الواحد و إن غاير الموجود مفهوما- لكنه عينه مصداقا- و لو كان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود- و كذلك ما بالفعل- و إما ليست نفس الموضوع- بل هي أخص منه لكنها ليست غيره- كقولنا إن العلة موجودة- فإن العلة و إن كانت أخص من الموجود- لكن العلية ليست حيثية خارجة- من الموجودية العامة و إلا لبطلت-»

و أمثال هذه المسائل مع ما يقابلها- تعود إلى قضايا مرددة المحمول- تساوى أطراف التردد فيها الموجودية العامة- كقولنا كل موجود إما بالفعل أو بالقوة- فأكثر المسائل فى الفلسفة جارية على التقسيم- كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن- و تقسيم الممكن إلى جوهر و عرض- و تقسيم الجوهر إلى مجرد

ص: ۶

و مادی- و تقسیم مجرد إلى عقل و نفس- و على هذا القياس-»

آن که اخص است باید به نحو مرده‌المحمول باشد، در ذیل آن بحث ثانیا در مدخل را عرض کردیم.

عمدتا صحبت از مرده‌المحمول بود که گفتیم.

فقط علامه یک کار کرده است که در مورد مسا

ولی اینجا یک تقریر ویژه ای دارد که مسایل علم فلسفه و محمولاتی که در این علم به کار می رود، نسبت به موضوع علم یا باید مساوی باشد یا اخص باشد.

توضیحی دارد که این توضیح اختصاصی فلسفه است چرا که موضوعش موجود بما هو موجود است.

علامه اینجا را به حسب همان موضوع علم فلسفه «الشامل لكل شیء» و «مطلق به اطلاق مقسمی»

فقط چیزی که هست ایشان در اینجا از یک تعبیری دیگر استفاده کرده است.

وقتی موضوع فلسفه اعم الموضوعات و الشامل لكل شیء است، طبیعتا محمولاتش یا باید مساوی باشد یا اخص.

چون اگر فوق این باشد، به این معناست که باید وراى این موضوع چیزی باشد در حالی که چیزی وراى آن نیست.

از طرفی محمولات همان موضوع است. که به این معناست که مصداق همان موجود است ولی مصداقا فرق می کنند.

در دل او چه کار کنیم که مساوی شود؟ باید بگوییم نفس اوست. حیثیتی که داریم، حیثیت وراء وجود نیست. مثلا وحدت مطلق، فعلیت مطلقه، مساوی است با الموجود بما هو موجود.

این ها نفس الموجود هستند و وراء آن نیستند. چون اگر وراء آن باشد، باطله الذات است.

خود علامه به گونه ای تعبیر کرده است که مصداقا متحد و مفهوما متغیر. که این ها حیثیت برآمده از وجود هستند. حیثیت وجودی باید اخذ کرد. که اگر غیر از وجود باشد، باطله الذات می شود و این ثابت نیست.

اگر اخص باشد چی؟

ایشا می فرماید: اگر اخص باشد، باز باید حیثیت وجودی باشد. چون اگر حیثیت غیر وجودی باشد، غیر وجود که باطلة الذات و است و باید هیچ باشد، در حالی که هیچ معنا ندارد.

بالاخره تمام آن چیزی که اخص است، حیثیت وجودی است.

آنجا که مساویست حیثیت وجودی است که نفس موضوع است، و اگر اخص باشد، حیثیت وجودی است که به بیان علامه باید به نحو مرددة المحمول مساوی با موجود باشد.

مقام هشتم (تممه مقام پنجم)

ثالثا:

در این عبارت دو گره وجود دارد که می خواهیم در تطبیق آن را حل کنیم.

«و ثالثا أن المسائل فیها- مسوقة علی طریق عکس الحمل [یعنی: هر جا موجود محمول بود، از طریق عکس الحمل است نه این که هر مسأله ای عکس الحمل است.]- فقولنا الواجب موجود و الممكن موجود- فی معنی الوجود یکون واجبا و یکون ممکنا- و قولنا الوجوب إما بالذات و إما بالغير [دقت کنید: موضوع الوجوب است و محمول اما بالذات و اما بالغير. که اصلا صحبتی از موجود نیست. برخی گفته اند که اینجا که عکس الحملی در کار نیست.]- معناه أن الموجود الواجب- ینقسم إلی واجب لذاته و واجب لغيره.»

علامه این را گفته است: برخی مسایل فلسفه به نحو عکس الحمل گفته شده است. مثلا گفته شده است: الواجب موجود. در حالی که باید گفت: الموجود واجب.

البته جوری فرموده است که برداشت شده است که منظور علامه تمام المسایل باشد، در حالی که این درست نیست.

مراد علامه در ثالثا:

موضوع هر علمی، موضوع مسایل آن علم نیز هست. که ایشان دارد در مورد فلسفه تطبیق می کند. تمام علوم اینچنین است. در واقع علامه دنبال یک مسأله است که: طبق بحث های گذشته می توانیم بگوییم: موضوع فلسفه در تک تک مسایل اخذ شده است به عنوان موضوع.

در مورد گره اول: اگر این است، می بینیم که گاهی بر عکس است. بعد ایشان می گوید: حقیقت آن است که من گفتم و درحقیقت اینجا عکس الحمل است. این نباید رهن شود، بلکه معنای اصلی و جدی اش این است: الموجود واجب، الموجود ممکن.

این در جاهایی است که معمولا موضوع علم، محمول است.

این که ما گفتیم موضوع علم باید همیشه موضوع مسایل باشد، ایشان می فرماید: در جاهایی که موضوع علم محمول قرار گرفته است، اینجا در حقیقت عکس الحمل است.

اما در گره دوم: این که موضوع علم در تک تک مسایل هم موضوع است. در قضایای این چنینی که اسمی از وجود نه در موضوع و نه در محمول نیامده است، ایشان می فرماید در واقع موضوع همان الموجود الواجب است.

- مسایل چند شکل است:

الف- موضوع خود موجود است.

ب- موضوع فلسفه محمول است. که از طریق عکس الحمل است.

ج- اسمی از موضوع نیامده است. پس اینجا در حقیقت موضوع فلسفه در موضوع این دسته از مسایل اخذ شده است.

اصل این ثالثا این است که: موضوع علم فلسفه و هر علمی باید در تک تک مسایل اخذ شود و وجود هم دارد. حال گاهی در مسأله ظاهر شده است به عنوان موضوع که حل است. گاهی به نحو محمول که عکس الحمل است و گاهی اصلا ذکر نشده است که درحقیقت اخذ شده است.

سوال: چرا علامه این بیان را دارد که: «موضوع هر علمی در تک تک مسایل آن اخذ شده اند؟»

جواب: چون تک تک محمولات اعراض ذاتیه موضوع هستند، لذا در تک تک مسایل موضوع علم حاضر شده است.

اگر این است، لذا اگر موجود محمول است، عکس الحمل است، اگر ذکر نشده است، در حقیقت اخذ شده است.

چون مسایل علم اعراض ذاتیه موضوع اند، می شود محمول.

حال آیا این چنین است؟

بنده معتقدم: با بیان علامه و مبانی ایشان، این حرف درست است.

-علامه در عرض ذاتی، که محمول یک مسأله نسبت به موضوع مسأله، ذاتی باشد. که همه منطقیون گفتند. اما تعریف ایشان از ذاتی این بود: با وضع موضوع وضع و با رفع موضوع رفع شود.

لازمه این بیان این است:

چه لازمه ای بین موضوع و محمول هست؟ تساوی.

-موضوع علم فلسفه و حساب و دیگر علوم....

هر مسأله ای موضوعش مساوی با محمول است. تا برسد به اصل که الموجود است.

با این توضیح، به همین خاطر گفتیم که تمام مسایل فلسفه را ما چطور گفتیم؟

ایشان گفتند: کل مسایل فلسفه را می شود دوجور رقم زد: که محمولاتش مساوی با موضوع است.

یا این که اخص است که به صورت مرده المحمول مساوی با موضوعش است.

همیشه باید تمام محمولات را به گونه ای چید که مساوی در بیاید.

باید تمام مسایل را یا مساوی یا مرده المحمول باشد. ولو جزئی باشد، ولی باز به صورت مرده المحمول است.

طبق بیان علامه درست است که باید موضوع علم فلسفه، موضوع مسایل آن هم باشد. هیچ جا نمی شود دست از آن برداشت.

بررسی ثالثا از دیدگاه غیر علامه

ما که عرض ذاتی را به بیان علامه نپذیرفتیم. بلکه بیان صدرا را پذیرفتیم. و گفتیم که می تواند اخص باشد و ذاتی باشد، و نگفتیم که باید با وضع موضوع وضع و با رفع موضوع رفع شود، بلکه باید از خودش بجوشد.

طبق این بیان

لازم نیست که موضوع علم در تک تک مسایل اخذ شده باشد.

می تواند برخی از مسایل اصلا ناظر به وجود نشود مثلا:

الموجود را داریم. یکی از عوارض ذاتی الموجود ماهیت است. که در واقع حد الوجود است.

سوال: این ماهیت من حیث حد الوجود حکمی دارد. مثلا: مثار کثرت است.

آیا لازم است که الموجود را در این محمول بیاوریم؟ خیر.

نیاز نیست اولی باشد، ولی حلقه وصل باید ذاتی باشد که از دل موضوع بجوشد. یعنی با همان لحاظ که ماهیت را عرض ذاتی قرار دادید، از همان لحاظ مثار کثرت بودن را بر موجود حمل بشود کرد.

کی گفته که در این محمول لزومی ندارد که الموجود اخذ شود. حد الوجود مثار کثرت است، نه الموجود.

مثار کثرت یک حکمی پیدا می کند، و آن هم بر الموجود حمل نمی شود.

در مسایل فلسفی، مهم ذاتی بودن است که ناشی از جوشش از ذات است.

بلی برخی از مسایل علم، موضوعش همان موضوع علم هست، ولی لزوما اینچنین نیست.

مامواردی خواهیم داشت که چنین نیست، پس این که مسوق علی عکس الحمل باشد به طور قاعده کلی،

نیست. بله مواردی به صورت عکس الحمل هست ولی به طور کلی نیست.

جمع بندی

-«مسوقه علی طریق عکس الحمل»

منظورشان از این عبارت همه مسایل نیست، بلکه بعض المسایل است.

«و قولنا الوجوب إما بالذات و إما بالغير- معناه أن الموجود الواجب- ينقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره»

منظور این است که بر اساس معیاری که عرض شده است که: هر مسأله ای از علم باید موضوع آن در تک تک مسایل اخذ شده باشد، لذا در همین موضوعات هم موضوع فلسفه اخذ شده است.

آیا عرض ذاتی به تفسیر بوعلی که گفتیم صدرا قایل است و پذیرفتیم، آیا باید چنین گفت؟
که گفتیم: خیر.

مقام نهم: علم فلسفه آلی نیست، بلکه اصالی است.

«و رابعا أن هذا الفن- لما كان أعم الفنون موضوعا- و لا يشذ عن موضوعه و محمولاته الراجعة إليه- شيء من الأشياء- لم يتصور هناك غاية خارجة منه- يقصد الفن لأجلها- فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها- من غير أن تقصد لأجل غيرها- و تكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية- نعم هناك فوائد تترتب عليها-»

در اینجا علامه بیانی دارد که: علم فلسفه، علم آلی نیست، بلکه علم اصالی است.

مطلب اول: علم آلی و اصالی

علوم آلی

بعضی از علوم هست که شکل گرفته اند که مدد بدهند به علوم دیگر. که راهی باشد که علوم دیگر را شکل دهد و علوم دیگر به نتیجه برسند.

علمی که آلت و ابزار و وسیله است برای علوم دیگر.

مثلا: منطق یک علم آلی است که می خواهد راه رسیدن از معلوم به مجهول را بیان کند.

این علم مقدمه است برای علوم دیگر و قرار است که کارش این باشد که علوم دیگر را به نتیجه برساند.

بله از یک جهتی این علم جهات اصالی هم دارد.

علم اصالی

علمی که خودش مطلوب فی نفسه است. مثلا فلسفه، یا هندسه و حساب و ریاضی.

حتی علم حساب با این که در فیزیک کاربرد دارد، ولی فضای این علم اصالی است نه آلی.

چون شکل گیری این علم برای این نبوده است که مثلا در فیزیک استفاده شود. بله مسایلی را حل کرده است که این فواید در فیزیک استفاده می شود.

مثلا علم اصول فقه: یک علم آلی است که به درد فقه می خورد.

سوال: دقیقا اگر بخواهیم بگوییم علم آلی چیست چه باید گفت؟

چون گاهی شبیه می شود فواید به ابزاری بودن.

تعریف دقیق علم آلی

علم آلی آن است که در موضوعش ابزاری و آلی بودن اخذ شده باشد.

مثلا در علم منطق می گوییم: من حیث الایصال از طریق معلوم تصویری به مجهول تصویری و یا معلوم تصدیقی به مجهول تصدیقی.

لذا گفته اند: بحث از معقولات ثانیه منطقی است من حیث الایصال.

معقولات ثانیه منطقی، که فضایی ذهنی است، ولی من حیث الایصال است از معلوم به سمت مجهول.

این را می گویند علم آلی.

تعریف دقیق علم اصالی

علمی که بحث هایی دارد در مورد موضوع خودش.

بسم الله الرحمن الرحيم

تتمه مطلب اول: علم آلی و اصالی

بیان علامه در رابعاً:

از آنجایی که فلسفه اعم العلوم است، طبیعتاً محمولات مرتبط با موضوع هم می شود اعم، و همه حوزه های هستی را در بر می گیرد، چون این طور است، غایت وراء ندارد تا بخواهد مقصود این علم محسوب شود، طبیعتاً علم آلی نخواهد بود. چرا که علم آلی غایت وراء دارد در حالی که فلسفه غایت وراء ندارد.

مطلب اول: علم آلی و علم اصالی.

علم آلی: علمی است برای این که آلات و وسیله ای باشند برای علم دیگر.

علم آلی در موضوعش ابزاری بودن أخذ شده است. مثلاً در باب منطق که به عنوان یک علم آلی است، باید گفت: موضوعش معقولات ثانی منطقی است من حیث الإیصال. که این اخذ آلی بودن در تعریف علم است. از معلوم تصویری به سمت مجهول تصویری و معلوم تصدیقی به سمت مجهول تصدیقی.

گزاره ها در این علم باید من حیث الإیصال أخذ شود. گرچه بعضی از بحث ها را مقدمتاً آورده اند ولی اصلش مباحثی است که من حیث الإیصال است.

علم اصالی (اصیل، حقیقی غیر آلی)

علمی که در آن طریقت برای علم دیگر خوابیده نیست. اگر قید من حیث الإیصال بخورد، تمام مسایل و گزاره های علم عوض می شود.

در مورد اثبات اصالی بودن علم فلسفه دو راه است:

راه اول:

راه طبیعی این است که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است. که قید من حیث الإیصال ندارد، لذا این علم می شود اصالی. پس چون در موضوع علم قید نشده است من حیث الإیصال، خیلی راحت می توان گفت که این علم اصالی است.

این بیان فقط شامل فلسفه نیست و فیزیک و شیمی و علوم دیگر را شامل می‌شود. همه علوم حقیقی از آن جهت که در موضوعش قید من حیث الایصال نیامده است، پس علم آلی نیست.

منطق راه فکر کردن را نشان می‌دهد، ولی شیوه بحث کردن را منطق یاد می‌دهد ولی کی این را به کار می‌برد؟ مثلاً ریاضی یا فلسفه و...

اصول فقه در فضای علوم حقیقی حساب نمی‌شود و مثل علم منطق است.

در جای خودش می‌گویم که علم آلی از یک جهت علم حقیقی حساب می‌شود. ولی در عین حال علمی آلی است.

علم اصیل علمی است که در آن چنین چیزی اخذ نشده است.

این راه طبیعی مخصوص فلسفه نیست، بلکه شامل علوم دیگر حقیقی اصیل هم می‌شود.

راه دوم

اما بیان علامه یک امر اختصاصی به فلسفه است. در فلسفه یک ویژگی داریم که باعث می‌شود یقیناً علم آلی نباشد.

علامه می‌فرماید: برای ورود در این بحث چندتا مقدمه را درست کنیم:

۱- بحث غرض علم حقیقی و آلی.

علامه التفات دارد که هر علم حقیقی غرض دارد. موضوع، مسایل، روش و غایتی دارد. هر علمی برای خودش غایتی دارد.

در علوم حقیقی ما غایت برای علم داریم، موضوع، مسایل، روش، مبادی داریم.

غرض علوم حقیقی اصیل چیست؟

کشف حقیقت.

در بحث برهان عرض کردیم که علوم برهانی می‌خواهد واقع از آن جهت که هست را به دست بیاورد.

کشف حقیقت از آن جهت که هست. لذا فرق فلسفه و کلام در چیست؟ کلام ممکن است که بگوید موضوع من هم موجود بما هو موجود است با این تفاوت که غایت کلام اقتناع است و غایت فلسفه کشف واقع است.

علوم حقیقی غایتش کشف است.

در علم حقیقی غرض هست که علامه در *بداية الحکمه* چنین گفته است:

تمییز موجودات حقیقی از غیر حقیقی، شناخت علل اولی، شناخت خداوند سبحان و اسماء و صفاتش.

البته هر علمی به وزن خودش حقایق را بررسی می کند و کشف حقیقت می کند.

مثلا فلسفه از جهت وجود مطلق، ریاضی از جهت کم، طبیعیات از جهت ماده بودن.

اما گاهی گفته می شود که علم آلی غرضش این است که وسیله برای علوم دیگر قرار می گیرد.

اینجا وقتی می گوئیم غایت، در حقیقت غایت در موضوع اخذ می شود، خودش را در مسایل نشان می دهد به گونه ای که از اول این علم را برای علوم دیگر می خواهیم.

تفاوت غایت علم آلی و اصالی

غایت علم آلی همیشه وراء خود است، ولی غایت علم اصیل خود مسایل علم و حقایق آن علم خواهد شد. لفظ غایت اگر آمد توجه کنید.

در علوم آلی با علوم اصالی تفاوت دارد. غایت در علم آلی در علم اصالی نخواهد بود.

آن غایتی که اساسا بسته می شود برای آن علم،

در علم آلی در حقیقت غایت راه رسیدن به حقایق است. می خواهد ما را به راه رسیدن به حقایق برساند. من به شما راه نشان می دهم برای فهم حقایقتان.

پس غایت در این علم وراء خودش است.

به تعبیر دیگر علم آلی راه کشف حقایق است نه کشف حقایق.

بوعلی گاهی تمام علوم برهانی را علم حقیقی می داند. چرا که بحث های روشی که داریم در تصورات و... نفس الامر دارند. در منطق بحث های نفس الامری هست، ولی عملاً دارد راه کشف حقایق را نشان می دهد. حقیقت علم منطق راه بودن است. حقایقش کشف راه است نه کشف حقایق.

در جای خودش روشن می کنیم که علم حقیقی شامل منطق هم می شود، چرا که یک دسته از حقایق مخصوص به خودش را دارد.

علم منطق یک امر نفس الامری است. که محدوده اش کشف حقایقی است که راه است.

ولی در علم حقیقی اصیل این حرف را نمی شود زد. درست مثل فرق بین وجود ذهنی و خارجی که از یک منظر وجود ذهنی نوعی خارج هم هست.

در علم اصالی غایت رسیدن به خود حقایق است.

پس ما با دو نوع غایت روبرو هستیم:

علمی که غایتشان در خودشان هست. علمی که غایتشان وراء است.

اگر ملاک نفس الامر داشتن است، پس هر آن چه از علوم ولو اعتباری نفس الامر داشته باشد پس علوم حقیقی است.

این در مورد غایت

تفاوت غایت و فایده

تعریف غایت

آن چه توجه علم به آن است که آن را حاصل کند.

اما رسیدن به این هدف یک دسته از لوازم دارد، مثلاً غایت رفتن به مدرسه باشد، یکی از لوازمش نبودن در خانه، بیرون رفتن و تفریح کردن.

این یک نوع کارکرد است.

تعریف فایده

آن چه بر علم به عنوان کارکرد مطرح میشود، را فایده علم می گویند.

یک علم اصیل که غایتی دارد، فواید دیگری ندارد؟

مثلا علم ریاضی کشف حقایق ریاضی می کند ولی در ضمنش یک نوع اقتدار عقلی هم می دهد. قدرت انسجام می دهد.

نکته ای در مورد کار فلسفی کردن

برای این که کار فلسفی خوب بکنید، هندسه کار کنید که انسجام فکری می دهد. این غایت علم هندسه نیست، بلکه غایت کشف حقایق هندسی است.

کارکرد و فواید فلسفه:

غایت فلسفه کشف حقایق کلان هستی است، ولی فوایدی هم دارد:

۱- در فهم معارف.

اما علم آلی هر غایتی که در نظر گرفتید، به وزان آن یک فایده هم مترتب است.

یک علم مثل فلسفه غایتی دارد، اما فواید دیگری در علوم دیگر دارد مثلا:

۲- معنی یابی.

اما علم فلسفه نسبت به علم دیگر فایده دارد؟ نه نسبت به همه چیز ولو غیر علم؟

مثلا هندسه را گفتیم که به درد فلسفه می خورد که استحکام فکری حاصل شده است برای فهم فلسفه کمک می کند.

پس یک غایت داریم نسبت به علم دیگر، یک غایت داریم نسبت به خود علم. یک فایده برای خود علم است و یک فایده هم نسبت به علوم دیگر است.

بیان علامه

فلسفه أعمّ العلوم است چون أعمّ الموضوعات است.

اینجا علامه اتفاقاً لطف ارتباط اعم العلوم با اعم الموضوعات را هم مطرح می کند. چون وقتی موضوع اعم شد، مسایلیش هم کلان می شود. موضوع با مسایل می شود علم. لذا علامه تعبیر می کند به: محمولات راجع به موضوع که موجود است.

ایشان می گوید: اعم الموضوعات و اعم المحمولات و اعم العلوم.

با این توضیح: فلسفه تمام حقایق هستی را در می نوردد. لذا علامه می فرماید: پس ورائی ندارد تا غایتی وراء خودش مثل منطقی داشته باشد.

علم فلسفه همه حقایق هستی را به نحو کلان در بر می گیرد، وقتی وراء ندارد، حقیقتی خارج از وراء خودش نخواهد داشت، پس علم آلی نخواهد بود.

متن رابعا

«و رابعا أن هذا الفن - لما كان أعم الفنون موضوعا- و لا يشذ عن موضوعه [که مطلق به اطلاق مقسمی است.] و محمولاته الرجعة إليه - شيء من الأشياء - لم يتصور هناك غاية خارجة منه - يقصد الفن لأجلها [این تعبیر يقصد الفن و غایت خارج از خود داشتن، تعریف علم آلی است.] - فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها - من غير أن تقصد لأجل غيرها - و تكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية - نعم هناك فوائد تترتب عليها.»

ما یک نفس الأمر داریم، واقعا فلسفه یک علم بنیادی کلان نگر است، خیال می کند کسی در علم جزئی این مبانی کلان را به کار نمی برد. بلکه به کار می برد ولی نپخته انجام می دهد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۶ / ۱۳۹۳، ۲، ۱۵ / ۵ رجب / دوشنبه

گفته شد که غرض فلسفه، کشف مسایل خودش است.

چون علم فلسفه غرض وراء ندارد تا بخواهیم آن را آلی قرار بدهیم.

بعد علامه فرمود: «نعم هناك فوائد تترتب عليها»

فایده دو بحث دارد:

یک مطلق فایده: که مثلاً کسی که هندسه کار کند، قوت فکری پیدا می کند.

یکی فایده ای برای علم مطلق: که یک علم نسبت به علم دیگر فایده دارد. مثلاً هندسه برای فیزیک.

اما منظور علامه از فواید چیست؟

بیان برخی از سروران^۱:

این مباحث هستی شناسانه فلسفه خودش فایده است. علم به حق و اسماء و صفاتش و علم به موجود و تمایزش از معدوم.

و بعد اشاره می کنند به تعبیر علامه در بدایه که این امور را به عنوان غایت ذکر کرده است.

بیان استاد

این را فایده حساب نکنیم. بلکه این غرض علم است و مخصوص خود علم است.

این امور غرض خود علم که مسایل اصلی علم است.

اما منظور علامه از فایده:

اشاره دارد به فواید برای علوم دیگر. یعنی فلسفه یک علم ذاتی است، اما فایده برای علوم دیگر دارد. گرچه می شود مطلق فایده را هم گفت.

ولی سیاق بحث به وزن مطالب گفته شده، فایده برای علوم دیگر است به وزن علم آلی که برای علم دیگر است.

۱ - «و ذلك كتمييز الوجودات الحقيقيّة عن غيرها، و الحصول على رؤية كونية عامّة متضمّنة لمعرفة الله و معرفة أسمائه و صفاته، و كإثبات موضوعات سائر العلوم، ممّا يحتاج إلى الإثبات و لا يكون بديهياً.» (تعلیقه نهاییه ج ۱ ص ۳۰) همچنین شرح نهاییه الحکمه استاد مصباح ج ۱ ص ۶۳.

و الا می توان فایده مطلق را هم گرفت.

ذکر فواید فلسفه برای علوم دیگر

یکی اثبات موضوع علوم دیگر است.

اساساً چون فلسفه علم کلی و اعلی، در کنارش دیدگاه های کلان که در علوم دیگر به عنوان اصل موضوعی مطرح می شود، در آن علوم به کار می رود ولی آنجا از آن ها بحث نمی شود که در فلسفه از آن ها بحث می شود.

مثلاً در بحث های فیزیک و شیمی و... چه مبانی متافیزیکی در آن اشباع شده است، نه صرفاً اصل موضوع آن ها.

این اندیشه خیلی جا افتاده است که مبادی متافیزیکی دارد. بعد نشان می دهند که مثلاً نیوتن این بحثی که گفته است، مبنای متافیزیکی اش این است. که از آن بحث نکرده است. ولی در کارش هست.

فیزیک بحث مکان و زمان و... را به کار می برد، خیلی از مباحث آن را عهده دار است و انجام می دهد ولی خیلی از مباحث آن ها را مطرح نمی کند.

یکی از کارهایی که فیزیک کرده است، این است که حذف صور نوعیه کرده است. کسی که در کار فلسفه است می بیند که این مبنای کلان در کار فیزیک است. شبیه به شیخ اشراق که صور نوعیه را آن گونه قبول ندارد. منظور صور نوعیه جوهری که صدرا می گوید نه آن که هویت عرضی دارد.

این ها را می گویند: مبادی متافیزیکی.

آیا فلسفه برای علوم دیگر فایده دارد؟

بله. نه تنها موضوع آن را و نحوه وجود موضوع را بررسی می کند، مبادی کلان را به آن می دهد.

حتی در علم اخلاق هم مبانی کلان می دهد.

در فضای سیاست، آن هم برای خودش یک مبادی متافیزیکی دارد.

علم فلسفه برای خودش یکسری مباحث ذاتی دارد، ولی سر ریز می کند در علوم دیگر.

که علامه می فرماید: نعم هناک فوائد تترتب علیها.

که یکی از آن ها را علامه بحث کرده است.

این نوع موارد را ما این طور تعبیر می کنیم: این علم در عین این که ذاتی و اصیل است، ولی به صورت فایده به درد علوم دیگر هم میخورد.

فواید مطلق فلسفه

یک نوع عقلانیت به انسان میدهد که یک نگاه ظریف و دقیق به انسان می دهد که اهل دقت می شود. لذا برخی از سروران بحث فایده با غرض یک علم را خلط کرده اند. بحث شناخت از علل اولی و اسماء و صفات حق و ... این ها غرض از فلسفه است نه فایده.

نکته:

اگر نسبت به علوم دیگر غرض در کار علوم دیگر باشد، علم می شود آلیّ و اگر فایده برای علوم دیگر باشد می شود علم اصالیّ.

ما فایده را تعبیر می کنیم به کارکرد.

اشکال برخی از سروران به علامه^۱

این بیان خلل دارد چرا که ربط به غایت موضوع دارد در حالی که بحث ما سر علم است، این که یک موضوع غایت وراء ندارد، به این معنا نیست که خود علم غایت وراء ندارد.

پاسخ استاد^۲

علامه در این رابعا با یک بیان ظریفی محمولات علم را به موضوع علم بر میگرداند که در حقیقت محمولات خود علم می شود لذا اگر موضوع فلسفه وراء نداشته باشد، این علم هم وراء نخواهد داشت.

آدرس های علم آلی و اصالی

۱- ابتدای منطق شفاء ص ۱۴ تا ۲۴

انصافا بوعلی در اینجا خیلی عالی مطرح کرده است. همیشه بوعلی در شفاء قرار است بسط دهد و مثل خارج علم منطلق است. برخی از ظرافت هایی که هیچ کسی نگفته است، بوعلی گفته است. خرده ریزها را مطرح کرده است.

که با حوصله توضیح داده است که برخی از علوم به موضوعات می پردازد و برخی از علوم به فکر در موضوعات می پردازد.

۱ - «۱- ۴- ۶: اشکال: اینکه فلسفه علم آلی نیست و علم دیگری غایت آن نیست سخنی است درست ولی دلیلی که برای آن ذکر کرده اند مثبت این مدعا نیست. برای روشن شدن مقصود باید بین غایت خود علم و غایت موضوع علم در خارج فرق نهاد. طبق دلیل مزبور، موضوع فلسفه در خارج غایتی ندارد؛ یعنی، چیزی خارج از موجودیت مطلق نیست تا غایت آن باشد؛ در حالی که سخن در غایت موضوع علم نیست، سخن در خود علم است و اینکه علم دیگری غایت آن نیست. پس هر چند موضوع فلسفه همان موجود مطلق است که شامل همه اشیاست و خارج از آن چیزی جز عدم محض متصور نیست و طبیعا غایتی برایش متصور نیست، وجود خود علم فلسفه همان موجود مطلق خارجی نیست، بلکه مجموعه ای از قضایاست که در ظرف ذهن وجود دارند و خارج از این مجموعه هم مسائل ذهنی دیگر و هم اشیا خارجی فراوانی یافت می شوند؛ طبیعا تمسک به اینکه موضوع فلسفه از موضوع سایر علوم اعم است و نیز شامل همه اشیاست برای نفی غایت از موضوع فلسفه مفید است نه برای نفی غایت از خود فلسفه که مدعای این فرع است. نکته دیگری که در خور توجه است اینکه باید بین غایت علم و آلیت علم فرق نهاد. صحیح است که فلسفه علم آلی نیست؛ یعنی، علم دیگری غایت آن نیست؛ آموختن آن مقدمه برای آموختن علم دیگری نیست ولی اینکه فلسفه اصلا غایتی ندارد، تا برای حصول آن غایت آموخته شود، صحیح نیست. خود معرفت به مبادی عالی، بویژه شناخت صفات و افعال خداوند، و نیز تمییز موجودات حقیقی از اعتباری را می توان غایت فلسفه به شمار آورد، چنانکه در بدایة الحکمة بدان تصریح کرده اند و چه بسا منظور از فایده، که در کتاب بدان تصریح شده، همین غایات باشد.» (شرح نهایی الحکمة استاد مصباح ج ۱ ص ۶۳)

۲ - استاد اینجا فرمودند: «و فی النفس شیء» که صلاح نیست این قدر به علامه اشکال گرفت. به نظر علامه باید یک مقدمه دیگر برای اثبات این بحث اضافه کند، که اگر آن ضمیمه شود، این بحث درست می شود. که آن هم از طریق بحث علم کلی و جزئی است.

-بعد می گوید: آیا منطق حکمت است؟ که اگر منظور فقط موجودات است، خیر جزء حکمت نیست. ولی اگر منظورتان از حکمت موجودات و علوم مرتبط با آنهاست، که طبق این بیان منطق جزء حکمت می شود. در پایان دو مثال می زند: ۱- عروض: نسبت به شعر چطوری است؟ فقط وزن ها را بررسی می کند. و در آن اصلاً شعر نیست. بعد می گوید: وزن منطق به علوم حقیقی وزن عروض است به شعر. ۲- وزن نحو است به سخن گفتن و کلمات ساختن و عبارت پرداختن.

خواجه یک چیز دیگر اضافه کرد که خلل ایجاد کرد هاست:

مثل هندسه نسبت به هیئت.

(۰)

۲- بین خواجه: شرح اشارات ج ۱ ص ۹.

در آنجا تعریف منطق را دارد، این بحث ها را آورده است.

که خواجه توضیح می دهد و بوعلی هم در منطق شفاء و هم در منطق اشارات، غرض را در تعریف منطق آورده است.

«الأول، فی غرض المنطق

أقول: قوله فی غرض المنطق أي فصل فی غرض المنطق، لا أن النهج فيه

[فی رسم المنطق و بیان ماهیته]

قوله:

المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان أقول: جمع فيه فائدتين: الأولى بیان ماهیة المنطق، و الثانية بیان لمیته، أعنی

ص: ۹

الغرض منه، و لما استلزمت الثانية الأولى من غير انعكاس، خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين جميعا، فالمنطق آلة قانونية، و الغرض منه كونها عند الإنسان.

قوله:

آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره أقول: هذا رسم للمنطق، و قد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبار، فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط، و منها ما يكون بحسب ذاته مقيسا إلى غيره: كفعله أو فاعله أو غايته أو شيء آخر: مثلا يرسم الكوز بأنه وعاء صفرى أو خزفى كذا و كذا و هو رسم بحسب ذاته، و بأنه آلة يشرب بها الماء و هو رسم بالقياس إلى غايته، و كذا في سائر الاعتبارات، و المنطق علم في نفسه و آلة بالقياس إلى غيره من العلوم، و لذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلى، فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم، لكن أخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذى باعتبار قياسه إلى غيره، فرسمه هاهنا بذلك الاعتبار.

و التنازع فيه هل هو علم أم لا ليس مما يقع بين المحصلين لأنه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر فى المعقولات الثانية على وجه يقتضى تحصيل شيء مطلقا مما هو حاصل عند الناظر، أو يعين على ذلك، و المعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق المعقولات الأولى التى هى حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة، فهو علم بمعلوم خاص و لا محالة يكون علما ما و إن لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الأولى الذى يتعلق بأعيان الموجودات، إذ هو أيضا علم آخر خاص مباين للأول.

و القول: بأنه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها. ليس بشيء لأنه ليس بآلة لجميعها حتى الأوليات بل بعضها، و كثير من العلوم آلة لغيرها: كالتحو للغة، و الهندسة للهيئة.

و الإشكال الذى يورد فى هذا الموضع و هو أن يقال: لو كان كل علم محتاجا إلى المنطق لكان المنطق محتاجا إلى نفسه أو إلى منطق آخر. ينحل به. و ذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج إلى المنطق، لا جميعها، و المنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينسبه

ص: ١٠

عليها و أوليات تتذكر و تعد لغيرها و نظريات ليس من شأنها أن يغلط: كالهندسيات التي يبرهن عليها، فجميعها غير محتاج إلى المنطق، فإن احتيج فى شىء منه على سبيل الندرة إلى قوانين منطقية، فلا يكون ذلك الاحتياج إلا إلى الصنف الأول فلا يدور الاحتياج إليه.

و أما قوله: آلة قانونية: فالآلة ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه و القانون معرب رومى الأصل، و هو كل صورة كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها المطابقة لها، و الآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس، و باقى الرسم خاصة له، و كلاهما عارضان للمنطق بالقياس إلى غيره.

و إنما قال: تعصم مراعاتها. لأن المنطقى قد يضل إذا لم يراع المنطق.

و أما قوله: عن أن يضل فى فكره: فالضلال هاهنا هو فقدان ما يوصل إلى المطلوب و ذلك يكون إما بأخذ سبب لما لا سبب له، أو بفقد السبب أو بأخذ غير السبب مكانه، فيما له سبب.»

٣- منطق المشركيين ص ٥ تا ٩

«و تنقسم العلوم الأصلية إلى قسمين أيضا فإن العلم لا يخلو إما أن ينتفع به فى أمور العالم الموجودة و ما هو قبل العالم و لا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها إلى علوم هى علوم أمور العالم و ما قبله و إما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة فى العالم و قبله.

و العلم الذى يطلب ليكون آلة قد جرت العادة فى هذا الزمان و فى هذه البلدان لأن يسمى علم المنطق و لعل له عند قوم آخرين اسما آخر لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور.

[لماذا يكون المنطق آلة]

و إنما يكون هذا العلم آلة فى سائر العلوم لأنه يكون علما منبها على الأصول التى يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو و جهة يكون ذلك النحو و تلك الجهة مؤديا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول فيكون هذا العلم مشيرا إلى جميع الأنحاء و الجهات التى تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول و كذلك يكون مشيرا إلى جميع الأنحاء و الجهات التى تضل الذهن و توهمه استقامة مأخذ نحو

ص: ٦

المطلوب من المجهول و لا يكون كذلك فهذا هو أحد قسمي العلوم.

و أما القسم الآخر فهو ينقسم أيضا أول ما ينقسم قسمين لأنه إما أن تكون الغاية في العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط و إما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط بل و أن يعمل الشيء الذي انتقشت صورته في النفس.

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هي أفعالنا و أحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا و الثاني يلتفت فيه لفت موجودات هي أفعالنا و أحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا.

و المشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظريا لأن غايته القصى نظر و يسمون الثاني منهما عمليا لأن غايته عمل.

و أقسام العلم النظرى أربعة و ذلك لأن الأمور إما مخالطة للمادة المعينة حدا و قواما فلا يصلح وجودها في الطبع فى كل مادة و لا يعقل إلا فى مادة معينة مثل الإنسانية و العظمية و إن كانت بحيث لا يمتنع الذهن فى أول نظرة عن أن يحلها كل مادة فيكون على سبيل من غلط الذهن بل يحتاج الذهن ضرورة فى الصواب أن ينصرف عن هذا التجويز و يعلم أن ذلك المعنى لا يحل مادة إلا إذا حصل معنى زائد يهيوها له و هذا كالسواد و البياض فهذا من قبيل الموجودات و الأمور.

و إما أمور مخالطة أيضا كذلك و الذهن و إن كان يحوج فى صحة تصور كثير منها إلى إصاقه بما هو مادة أو جار مجرى المادة فليس يمتنع عنده و عند الوجود أن لا يتعين له مادة و كل مادة تصلح لأن تخالطه ما لم يمنع مانع و ليس يحتاج فى الصلوح له إلى م مهد يخصصه به مثل الثلاثية و الثنائية من حيث هي متكونة و تعرض الجمع و التفريق و مثل التدوير و التربيع و جميع ما لا يفتقر وجوده و لا تصوره إلى تغير مادة له و هذا قبيل ثان من الأمور و الموجودات.

و إما أمور مباينة للمادة و الحركة أصلا فلا تصلح لأن تخلط بالمادة و لا فى التصور العقلى الحق مثل الخالق الأول تعالى و مثل ضروب من الملائكة و هذا

منطق المشرقيين، ص: ٧

قبيل ثالث من الموجودات و إما أمور و معان قد تخالط المادة و قد لا تخالطها فتكون فى جملة ما يخالط و فى جملة ما لا يخالط مثل الوحدة و الكثرة و الكلى و الجزئى و العلة و المعلول.

كذلك أقسام العلوم النظرية أربعة لكل قبيل علم.

و قد جرت العادة بأن يسمى العلم بالقسم الأول علما طبيعيا و بالقسم الثانى رياضيا و بالقسم الثالث إلهيا و بالقسم الرابع كليا و إن لم يكن هذا التفصيل متعارفا فهذا هو العلم النظرى.

و أما العلم العملى فممنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان فى نفسه و أحواله التى تخصه حتى يكون سعيدا فى دنياه هذه و فى آخرته و قوم يخصصون هذا باسم علم الأخلاق.

و منه ما يعلم كيف يجب أن يجرى عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره حتى يكون على نظام فاضل إما فى المشاركة الجزئية و إما فى المشاركة الكلية و المشاركة الجزئية هى التى تكون فى منزل واحد و المشاركة الكلية هى التى تكون فى المدينة.

و كل مشاركة فإنما تتم بقانون مشروع و بمتول لذلك القانون المشروع يراعيه و يعمل عليه و يحفظه و لا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقنن فى الأمرين جميعا إنسان واحد فإنه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينة بل يكون للمدينة مدبر و لكل منزل مدبر آخر و لذلك يحسن أن يفرد تدبير المنزل بحسب المتولى بابا مفردا و تدبير المدينة بحسب المتولى بابا مفردا و لا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل و التقنين للمدينة كل على حدة بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص و فى المشاركة الصغرى و فى المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة و هو النبى.

و أما المتولى للتدبير و كيف يجب أن يتولى فالأحسن أن لا ندخل بعضه فى بعض و إن جعلت كل تقنين أيضا بابا آخر فعلت و لا بأس بذلك لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق و العلم بتدبير المنزل و العلم بتدبير المدينة كل على

منطق المشركيين، ص: ٨

حده و أن تجعل الصناعة الشارعة و ما ينبغى أن تكون عليه أمرا مفردا.

و ليس قولنا و ما ينبغي أن تكون عليه مشيرا إلى أنها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله و لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها كلا بل هي من عند الله و ليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها و لا حرج علينا إذا نظرنا فى أشياء كثيرة مما يكون من عند الله أنها كيف ينبغي أن تكون.

فلتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم العملى كما كانت تلك الأربعة أقسام العلم النظرى.

و ليس من عزمنا أن نورد فى هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى و العلم العملى بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد نورد منه العلم الآلى و نورد العلم الكلى و نورد العلم الإلهى و نورد العلم الطبيعى الأسمى و نورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة و أما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف فيه.

و الذى أوردناه منه فى كتاب الشفاء هو الذى نورده هاهنا لو اشتغلنا بإيراده و كذلك الحال فى أصناف من العلم العملى لم نورده هاهنا و هذا هو حين نشتغل بإيراد العلم الآلى الذى هو المنطق

ص: ٩

فى علم المنطق

الفن الأول فى التصور و التصديق

المقالة الأولى فى مقدمات التصور

نريد أن نبين أنا كيف نسلك من أشياء حاصلة فى أوهامنا و أذهاننا إلى أشياء أخرى غير حاصلة فى أوهامنا و أذهاننا نستحصلها بتلك الأولى.

و الأشياء التى تحصل فى أوهامنا و أذهاننا لا بد لها أن تتمثل فى أذهاننا فتصورها و حينئذ لا يخلو إما أن نكون قد تصورنا منها تصورا لا يصحبه تصديق أو نكون تصورنا منها تصورا يصحبه تصديق و التصور الذى لا يصحبه تصديق مثل تصورنا معنى قول القائل إنسان و قولنا الحيوان الناطق المائت و قولنا هل نمشى و التصور الذى يصحبه التصديق هو مثل تصورنا قول القائل الأربعة زوج إذا صدقناه أيضا فإنه لا محالة مما يجب أن يعتقد صدقه فيكون قولنا الأربعة زوج مما يتقدم فيتصور معناه فإذا حصل لنا التصور حصل لنا

التصديق به لكن التصور هو المقدم فإن لم نتصور معنى ما لم يتأت لنا التصديق به و قد يتأتى التصور من غير أن يقترن به التصديق.

فيحصل لنا من جميع ما اقتصصناه أن المعانى التى نتصورها قد يتعدى فى بعضها التصور إلى التصديق و قد يتعدى إلى أنحاء أخرى لا مدخل لها فى العلوم و إذا كان الأمر كذلك فإن الأشياء التى نسلک إلى تحصيلها فى أوها منا و أذهاننا أو عقولنا أو نفوسنا و على أى لفظ أردت أن تعبر إما أن نروم بذلك حصول تصورنا لنا فقط أو نروم حصول تصديق منا بالواجب فيها فإذا أردنا أن نبين أنا كيف نطلب ما نستحصله فى نفوسنا فإما أن نبين كيف نستحصل تصورا أو كيف نستحصل تصديقا.

و لا شك أن الطريق الذى به يحصل التصور يليق به أن يكون مبينا للطريق

ص: ١٠

الذى به يستحصل التصديق و من عادة الناس أن يسموا ما يحصل به التصور قولا شارحا أو قولا بحسب الاسم فمنه ما يسمونه حدا و منه ما يسمونه رسما و من عادتهم أن يسموا ما يحصل من التصديق حجة فمنه ما يسمونه قياسا و منه ما يسمونه استقراء أو غير ذلك.

و لما كان التصور قبل التصديق فيجب أن يكون الكلام فى تعليم القول شارح قبل الكلام فى تعليم الحجة و أن يفرد فى كل واحد منهما كلام لا يخلط بالآخر و ما لم تستوف الأولى منهما بالتقديم لم يتعرض للأولى منهما بالتأخير فإن من يفعل ذلك يركب قبيحا من التشويش و لأن كل قول شارح و كل حجة فهو مؤلف من معان و ألفاظ و كل مركب من أشياء فليس يتم العمل به على الحقيقة إلا من جهة الإحاطة بما ركبت منه من جهة ما هو محتاج إليه فى أن تركب عنه حاجة بالذات فكذلك يلزمنا إن كنا طالبين مثلا بالحد و الحجة أن نحيط أولا بالأشياء التى منها يركب لا من كل جهة بل من الجهة التى صلح لها أن يركب منه الحد و الحجة و سنشير إلى تلك الجهة.

فهذا العلم الذى يدل على كيفية السلوك المذكور هو العلم الآلى و المنطق و موضوعه المعانى من حيث هى موضوعة للتأليف الذى تصير به موصلة إلى تحصيل شىء فى أذهاننا ليس فى أذهاننا لا من حيث هى أشياء موجودة فى الأعيان كجواهر أو كميات أو كصفات أو غير ذلك.

فإن التفتنا إلى كونها جواهر أو كميات أو كفيات أو غير ذلك فإنما يكون ذلك إذا كان لكونها أشياء من ذلك أثر أو حكم فى الجهة التى لها يصلح أن يكون جزءا من قول شارح أو حجة»

٤- تعليقات بوعلى ص ١٦٧

كه كمك مى كند من حيث الايصال را خوب روشن مى كند.

« [موضوع المنطق]

موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول. و شرح ذلك أن للشئ معقولات أول، كالجسم و الحيوان و ما أشبههما، و معقولات ثانية تستند إلى هذه، و هى كون هذه الأشياء كلية و جزئية و شخصية. و النظر فى إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة. و هى موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقا، فإن نحو وجودها مطلقا يثبت هناك، و هو أنها هل لها وجود فى الأعيان أو فى النفس - بل بشرط آخر، و هو أن يتوصل منها من معلوم إلى مجهول. و إثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة، و هو أن تعلم أن الكلى قد يكون جنسا، و قد يكون فصلا، و قد يكون نوعا، و قد يكون خاصة، و قد يكون عرضا عاما. فإذا أثبت فى علم ما بعد الطبيعة الكلى الجنسى و الكلى النوعى، صار الكل حينئذ بهذا الشرط موضوعا لعلم المنطق، ثم ما يعرض للكلى بعد ذلك من لوازمها و أعراضها الذاتية يثبت فى علم المنطق.

و للجهات أيضا شرائط تصير بها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق، و هو أن نعلم أن الكلى قد يكون واجبا أو مطلقا أو ممكنا، فقد يصير بذلك الكلى موضوعا لعلم المنطق، و أما تحديد هذه الأشياء و تحقيق ماهياتها، فيكون فى علم الطبيعة، لا فى علم ما بعد الطبيعة، كالحال فى تحديد موضوعات سائر العلوم. و مثال المعقولات الثانية

التعليقات، ص: ١٦٨

فى علم الطبيعة الجسم، فإن إثباته يكون فى الفلسفة الأولى، فكذلك إثبات الخواص التى يصير بها الجسم موضوعا لعلم الطبيعة، و هى الحركة و التغير، يكون فيها.

و أما الأعراض التى تلزم بعد الحركة و التغير، فإنها فى علم الطبيعة. فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق. و نسبة الحركة و التغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات و الجنسية و

النوعية إلى علم المنطق. و أما تحديد الجسم و الحركة و تحقيق ماهيتها، فيصح أن يكون فى علم الطبيعة، إذ تحديد المبادئ و الخواص التى تصير بها المبادئ موضوعة لعلم ما، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركبا. و أما إثبات المبادئ و الخواص التى بها تصير المبادئ موضوعة لذلك العلم، فيكون إلى علم آخر، على ما شرح فى «البرهان».

فإثبات الجهات فى علم ما بعد الطبيعة، و تحديدها فى المنطق، كما أن إثبات الحركة فى الفلسفة الأولى، و تحديدها فى علم ما بعد الطبيعة. و خواص الجسم قد تثبت فى علم الطبيعة، و قد تثبت فى علم ما بعد الطبيعة. و الموجب و السالب يثبت فى علم ما بعد الطبيعة فى باب الهو هو و الغيرية، فإنه يؤخذ فيه كليا، و يصير موضوعا لعلم المنطق.

و أما أنه أى مقدمة تناقض أى مقدمة، و غير ذلك مما هذا سبيله، ففى المنطق.

فالمعقولات الثانية، أعنى الكليات الجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية و الخاصة، ينتفع بها فى التصور. و الواجبة و الممكنة و غيرها، ينتفع بها فى التصديق. فهذه الكليات لا على الإطلاق بل على هذه الصفة، و هو من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، هى موضوع المنطق. و أما على الإطلاق، فلا ينتفع بها فى علم. و مثال ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به فى علم الموسيقى، بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقى. فالمعقولات الثانية على نوعين: مطلقة، و مشروط فيها بشرط ما، و تصير بذلك الشرط موضوعا لعلم المنطق.

إذا صار الكلى مقدمة فقد صار موضوعا، و يكون النظر فيه منطوقا لا كليا.

إثبات نحو وجود الشيء هو أن يبين أى وجود يخصه.

تبيين ماهية الكلى و الجزئى و الشخصى و تبين بعض لوازم هذه الأشياء كالجنسية و الفصلية و النوعية، و جهاتها، فى المنطق. و إثبات وجودها فى الفلسفة الأولى.

أنحاء التعليم فى كل فن، و أنحاء كل فن ما يبحث عنه فى ذلك الفن. و ليس فى المنطق أنها تعليم الموجودات بما هى موجودات، و إنما ذلك فى العلم الكلى و الجنسى و الفصل و النوع و الخاصة و العرض، من أنحاء تعليم الكلى، لا من المنطق.

للألفاظ المفردة أحوال تعرض لها من حيث هي موجودة، كدلالتها على معانيها، مثل دلالة لفظ الجوهر على ما يدل عليه، و الكمية على ما تدل عليه.

و لها أحوال تعرض لها من حيث هي متصورة، كالكلية و الجزئي و الذاتى و العرضى، و أمثال ذلك مما يعرض لها من حيث هي معقولة متصورة، لا من حيث هي موجودة.

و ذلك أن الإنسان من حيث هو إنسان لا تعرض له الكلية و لا الجزئية و لا الذاتية و لا العرضية و لا من حيث هو موجود فى الأعيان، بل إنما تعرض له من حيث هو موجود معقول، و يعرض العقل فيه هذه الاعترافات - فيكون موضوع المنطق على هذا الوجه.»

٥- اسفار ج ٦ ص ٣٨٠

که با یک نیش قلم در ضمن مطلب دیگری به بحث علوم اشاره می کند.

٦- قبسات ص ٤٦٨

(٥)

مقام دهم: روش برهانی مورد استفاده در فلسفه

که در ضمن بحث خامسا علامه است.

خلاصه بیان علامه در خامسا

ایشان در این فرع می خواهد بگوید: در فلسفه برهان لمی راه ندارد.

برهان ائنی از راه معلول به علت هم راه ندارد.

از راه برهان ائنی لعلة ثالثه هم راه ندارد.

فقط از راه برهان ائنی از راه ملازمات راه دارد.

در تک تک و جمیع مسایل فلسفه برهان لمّی راه ندارد. و برهان إنّی که مفید یقین است که از راه ملازمات عامّه است که حد وسط معلول بادش یا معلولی لعلّه ثالثه باشد، راه ندارد.

چراه برهان لمّی و إنّی راه ندارد؟

فلسفه أعمّ العلوم است. پس وراء ندارد. پس هیچ گاه معلول نیست. از آنجا که موضوع فلسفه وراء ندارد، پس هرگز معلول نخواهد شد. حال که علت وراء ندارد، پس برهان لمّی راه ندارد.

که علتی داشته باشد برای این نتیجه، این راه ندارد.

برهان إنّی از نوع معلولی لعلّه ثالثه یا معلول نتیجه بودن، این ها هم یقین آور نیست. که در منطق گفته شده است. برهانی که از معلول به علت می رسیم، یقین آور نیست پس مفید فلسفه نیست.

پس تنها برهانی که مفید یقین است، پی بردن از لازمی به لازم دیگر بردند. که اینجا رابطه دو لازمه است.

تنها چیزی که در فلسفه راه دارد، برهان از راه لوازم است.

توضیحی راجع به برهان لمّی و إنّی

برهان اساسا این است:

ما وقتی داریم صغری و کبری را می چینیم و به نتیجه می رسیم، آن نتیجه اگر مجهول است، از راه صغری و کبری می رسیم. که جمع صغری و کبری باعث شد که نتیجه بیاید. به تعبیری تصدیق به نتیجه زیر سر صغری و کبری است.

من از نظر ذهنی آن نتیجه را نمی دانستم. از کی پی بردم؟ از این مقدمه.

لذا استدلالی که می کنید، این استدلال علت برای ثبوت نتیجه است فی العقل و در ذهن.

این می شود علت تصدیق فی العقل.

سوال: صغری و کبری برای خودش سه حد دارد:

حد اصغر و حد اوسط و حد اکبر.

در نتیجه حد اوسط و اکبر که به وسیله حد اوسط گره خوردند، می آیند. حد اوسط این دو را به هم وصل کرده است.

این حد وسط چطور باعث شد که صغری به کبری وصل شود.

تعبیری می کنند که: حد وسط علت مطلوب و نتیجه است.

حد وسط هر جور که باشد علت تصدیق در عقل است.

اما واقعا این حد وسط که سبب شد اکبر بر اصغر حمل شود، چگونه است؟

یک وقت در نفس الامر هم علت است برای ارتباط اکبر با اصغر.

تا به حال فقط در مقام اثبات و ذهن علیت بود. اما الان گفته شد که در خارج هم می تواند علت باشد.

اگر در نفس الامر علت ارتباط اکبر با اصغر حد وسط باشد، یا به تعبیر دیگر علت نفس الامری این نتیجه حد اوسط باشد، این برهان لمّی است.

ولی گاهی حد اوسط خود معلول این ارتباط حد اصغر و اکبر است نه علت، ولی در ذهن علت قرار گرفته است برای پی بردن به علت، این میشود برهان اِنّی.

برهان لمّ آن است که حد اوسط نه تنها در تصدیق علت است برای نتیجه، بلکه در نفس الامر هم علت است برای نتیجه.

هر چه که این گونه نباشد، برهان اِنّ است.

وجه تسمیه برهان لمّ

چون علیت بخش است برای یقین.

وجه تسمیه برهان اِنّ

چون وجه ثبوت محمول برای موضوع است، فقط دلیل ذهنی داریم، و دیگر دلیل در خارج نداریم.

برهان اِنّی به چند شکل است.

متن خامسا

«و خامسا أن كون موضوعها أعم الأشياء- يوجب أن لا يكون معلولا لشيء خارج منه- إذ لا خارج هناك فلا علة له- فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية- و أما برهان الإن- فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق- أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقينا- فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن- الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة- فيسلک فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۷ / ۱۶، ۲، ۱۳۹۳ / ۶ رجب / سه شنبه

گرفته شده از آقای هالیان

اگر مقدمات، هم علت تصدیق و هم علت خارجی نفس الامری برای رسیدن به نتیجه باشند، برهان لم است.

حد اوسط، علت گره زدن دو مقدمه و رسیدن به نتیجه است

اگر همین حد وسط افزون بر علت تصدیق بودن، علت نفس الامری نتیجه باشد، لم است، وگرنه برهان إن بطور کلی است که انواع زیادی دارد که علامه در نوع بحثهای خود به سه تا اشاره می کند.

ولی در کتابهای بوعلی، مفصلتر است.

در برهان إن، کاری به اینکه چرا چنین نتیجه ای برقرار است نداریم و به لمیت و علیت آن نمی رساند، و نفس ثبوت نتیجه را بیان می کند، لذا می گویند إنی است یعنی ثبوتی است.

موارد برهان إن

علامه سه فرض را گفته

۱. حد وسط، معلول نتیجه است، نه علت نتیجه (برخی: دلیل)

۲. آنچه در نتیجه است و آنچه در حد وسط است، معلولی علتی ثالثه باشند

۳. ملازمات و لوازم. حد اوسط نسبت به اصغر لازم، حد اکبر نسبت به حد اوسط لازم است، و از لازمی به لازم دیگر پی می‌بریم. (برخی: برهان إنّ مطلق)

علامه فقط سومی را فلسفی می‌داند.

موارد دیگری نیز در بیان بوعلی است:

هرچه معیت پیدا کند، به هر نحوی؛ مثل: مضافین، مثل اضافه اب و ابن

البته اینها را مفید نمی‌داند.

نکته دیگر:

اصل بحث در برهان لم این است که حد وسط، علت ارتباط حد اصغر و اکبر هست یا نه؟ علت نتیجه است یا نه؟ معیار اصلی و مهم در برهان لم این است که حد وسط، علت برای ارتباط اصغر و اکبر باشد لذا حتی ممکن است حد وسط، معلول اصغر یا اکبر باشد، ولی در ارتباط دادن اصغر و اکبر، خود علت است.

بحث دیگر

مراد از حد اکبر، همه اجزای در آن است. همه مجموعی که محمول را می‌سازد در مقدمه دوم

هو مؤلف

(له مؤلف)

آدرسها

برهان شفا که ۳-۴ فصل دارد: ص ۷۸-۹۴ و ص ۲۰۲-۲۰۹

که اصل بحث در این باره اینجاست

اسفار، ج ۶ ص ۲۷ و ۲۹:

ج ۳، ص ۴۷۰ و ۳۹۶ حواشی علامه

برهان علامه: فصل ۷ از مقاله ثانیه

نهایه: همینجا، ص ۱۶ (ذیل تاسعا، فرع نهم)،

ص ۲۶۲ که از همه مهمتر است: فصل ۱۳: فی ان العلم بذی السبب لا یحصل... مرحله ۱۱؛

و ص ۲۷۱ ذیل مرحله ۱۲ الفصل الثانی

نکته دیگر

در برهان لم و إن، کی دنبال برهان می‌رویم؟

موقعی که گره ذاتی بین معلوم و مجهول نباشد

لذا اگر محمول، بین باشد

مثل الكل اعظم من الجزء، دیگر نیاز به برهان نداریم

به بیان دیگر، جایی که حکم، سبب بخواهد و سبب از دل ذات گزاره برنیاید و باید با استدلال آن را بدست

آورد. ما لا سبب له اینجا مطرح نیست

ولی در برهان إن مطلق یا ملازمات، مقدمه ۱ و ۲ معلوم است، اگر نتیجه مجهول باشد، این برهان بکار می-

آید. اگر بین و لازمه ذاتی آن باشد، این هم نیاز به استدلال ندارد.

مقدمه اول و دوم، ذاتیند و سببی ندارند، ولی اینکه الف ج است، برای ما بین نباشد و گرنه برهان نمی-

خواهد.

نتیجه باید مجهول باشد.

جایی که لا سبب له، یعنی جایی که ذاتی باشد، محل بحث نیست.

جایی که ذاتی نباشد، برهان می‌خواهد.

امر اول: برهان لمّ در فلسفه

علامه چند مساله گفته

۱. براهین لمی در فلسفه اولی راه ندارد و همه مسائل آن که اثبات می‌کنیم، برهان لم راه ندارد

همه مسائل فلسفی نیازمند به اثبات را هیچگاه از راه لم نمی‌رسیم.

دلیل علامه:

چون موضوع فلسفه، اعم الاشیاء است، و فلسفه اعم العلوم است، لذا این موضوع هیچگاه معلول قرار نمی‌گیرد، وگرنه حتما علت وراء دارد، و لذا دیگر اعم الاشیاء نخواهد بود.

چون خارج از خود ندارد، پس علت هم ندارد، چون علت، خارج از حیظه معلول است.

به سرعت نتیجه می‌گیرد که پس براهین مستعمله در فلسفه، براهین لمی نخواهد بود.

و خامسا أن كون موضوعها أعم الأشياء - يوجب أن لا يكون معلولا لشيء خارج منه - إذ لا خارج هناك فلا علة له - فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية - و أما برهان الإن - فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق - أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقينا - فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن - الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة - فيسلک فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر

ج ۶ ص ۲۷ اسفار حاشیه علامه

فيه أن الذي لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلة لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلة فلو عكس لدار و أما السلوك من بعض اللوازم العامة التي لا علة لها كلوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر فهو برهان إنى مفيد لليقين كما بين في فن البرهان من المنطق و منه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى، ط مد ظله

المراد بالبرهان البرهان المصطلح عليه في الفلسفة و هو البرهان اللمى و هو الذى يسلك فيه من العلة إلى المعلول إذ لا علة لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممكن المبحوث عنه في الفلسفة - و ليس المراد به ما هو مصطلح المنطقى الشامل للإنى و اللمى كيف و جميع البراهين المستعملة في الفلسفة و منها القائمة على وجود الواجب براهين إنية كما عرفت فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود ككونه حقيقة ثابتة بذاتها أو علة أولى إلى بعض آخر ككونه واجبا لذاته و الدليل على إرادة ما ذكرنا قوله و هناك برهان شبيه باللمى فقد اعترف بوجود برهان هناك و نفى عنه اللمية و لا يبقى حينئذ إلا الإنى، ط
مد ظله

ج ۳

ایراد برخی بر علامه

برخی در تعلیقه خود سه ایراد بر این حرف علامه گرفتند:

۱/ در برهان لمی، حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر باید باشد. شما می‌گویید خود موضوع فلسفه علت ندارد که ربطی به حد وسط ندارد.

موضوع فلسف اصغر است و اصغر علت ندارد، چه ربطی به ثبوت ... دارد؟

محمول، که خود موضوع نیست تا علت نداشته باشد و همینکه مفهوما مغایرند ولو بنحو خارجی و مصداقی متحد باشند، دلیلی بر این حرف شما نیست.

۲/ اینکه می‌گویید واقعیت این است که عرض ذاتی، می‌تواند اخص هم باشد. لذا برخی مواقع بحث می‌رود روی حصه‌های موجود بما هو موجود. چرا احتیاج به علت نباشد؟ این اشکال، مبنایی است

۳/ اگر بگویید الهیات به معنای اخص، جزء فلسفه است که علامه هم این تلقی را دارد، مگر در آن از راه صفات حق، به افعال نمی‌رسید. این برهانی لمی است. در نفس الامر هم این ارتباط بین صفات و افعال است.

– بلحاظ تاریخی،

فیلسوفانی چون بوعلی و صدرا و... نگفته‌اند که همه براهین فلسفه از ملازمات است، و برهان لمی را مکرر بکار گرفته‌اند. بله در موارد بخصوص از شبه لم استفاده کرده‌اند.

علامه براساس مبنای خود گفته است که اگر قبول نشود، اصلاً نمی‌شود به این حرف رسید

تبیین بیان علامه با توجه به مبانی ایشان

تلاش برای رسیدن به حرف علامه با اینکه قبول ندارم با دو سبک

برمی‌گردد به مبانی علامه

عرض ذاتی را طوری معنا کرد که محمول مسائل باید مساوی موضوع باشد.

همه مسائل باید با موضوع علم مساوی شوند.

احوال اخص هم باید با مقابلش مجموعاً به نحو مرددةالمحمول، مساوی باشند

علامه دو بیان دارد

۱/ آنکه مساوی است، نفس الموضوع است.

الموجود بما هو موجود کذا:ب

الف ب

باء حد وسط است که باید مساوی باشد، یعنی نفسه باشد که این را در ثانیاً گفت.

وقتی نفس الموضوع است، اگر موجود بما هو موجود، علت نخواست، این هم علت ندارد

مقدمه بعدی این است

ب ج

محمول ج هم باید مساوی باشد با باء، لذا آن هم نفس الموضوع است
ارتباط دادن ب به ج هم علت وراء نمی خواهد، و ج هم علت نمی خواهد.

خصیصه الموجود بما هو موجود همین است

در حصه ها، باید آنها را به نحو مرددةالمحمول درست کرد که همه مساوی با موضوع می شوند، لذا همین حکم پابرجا است.

حصه های بعدی هم باید مساوی باشند، چون عرض ذاتی را در تک تک مسائل مطرح کرد.

می شود حیث مساوی

طبق این بیان، حتی حد وسط هم علت برای ثبوت محمول برای موضوع قرار نمی گیرد

این یک راه بود: از طریق نفس الموضوع

بیان دیگر: از راه ذاتیات موضوع

برهان لم در جایی است که سبب بخواید و ما لا سبب له برهان لم ندارد

موضوع فلسفه، محمولاتش همه ذاتیند، لذا لا سبب له هستند.

چون ذاتی آن هستند، لا سبب له.

حد وسط نسبت به حد اکبر هم ذاتی است و لا سبب له.

استاد: همین بیانات از نظر دقیق منطقی خلل دارد، و لازم نیست که برهان لم نباشد. با مبنای علامه هم باز خلل دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۸ / ۱۳۹۳، ۲، ۲۰ / ۱۰ رجب / شنبه

در مقام دهم بودیم که مربوط بود به خامسا در بیان علامه.

عرض کردیم: ابتدائاً بیان علامه اینجا چیست؟ که می خواهند بگویند: برهان لمّ راه ندارد اصلاً، دسته ای از برهان إنّ هم که مفید یقین نیست.

یک دسته که برهان إنّ مطلق یا برهان از راه لوازم است که این را علامه در فلسفه جا می دهد.

امر نخست که برهان لمّ راه ندارد:

چون موضوع فلسفه اعمّ الأشیاء است، پس علت وراء ندارد، پس برهان لمّ راه ندارد.

این را خواستیم تبیین کنیم:

توضیح دادیم برهان لمّ اساساً این است:

حد وسط علت ثبوت اکبر است در خارج و در ذهن.

که حد وسط علت نفس الامری برای اکبر برای اصغر هست یا نه؟

بیان علامه: موضوع فلسفه که در بیان علامه معمولاً حد اصغر قرار می گیرد، پس هیچ برهان لمّ راه ندارد.

چرا که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است نه برای اصغر به تنهایی و نه اکبر ه تنهایی.

چه شد که علامه به اینجا رسید؟

بیان اول: تمام محمولاتی که برای موضوع فلسفه هستند، تمام این ها نفس الموضوع اند. وقتی نفس

الموضوع علت ندارد، تک تک این ها هم علت نخواهند داشت. آن حد اکبری که می خواهیم اثباتش کنیم

برای حد اصغر، این حد اکبر علت ندارد.

که باید آن مبنای مساوی بودن محمولات برای موضوع و تعریف عرض ذاتی و مردده المحمول رانگاه دارید، نتیجه اش این می شود: تک اکبر و اصغر مساوی با موضوع فلسفه می شود و نفس آن می شود، پس علت وراء ندارد.

بیان دوم: فلسفه ان چه که در خودش جای می دهد، همه لوازم الموجود هستند. آن هم لوازمی که لا سبب له هستند. پس یقیناً برهان لمی نخواهد بود.

این غیر از بیان علامه است، چون علامه از راه لاعلة له آمده اند.

(چرا این بیان های متعدد را می گوئیم؟ چون علامه این خلل که به چه دلیل این که موضوع فلسفه علت وراء ندارد، پس برهان لم راه ندارد، چرا؟ این را توضیح نداده است. اگر برای علامه واضح است، در بیانش نیامده است.)

بیان سوم:

که فی الجملة از مدخل می شود استفاده کرد.

اساساً هر چه در فلسفه داریم، احوال موجود بما هو موجود هستند. این احوال غیر از موجود است؟ خیر.

مدخل ص ۵ سطر اول:

« و لما كان من المستحيل- أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة- انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام- تساوي الموجود من حيث هو موجود- كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة- و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق- أو تكون أحوالاً هي أخص من الموجود المطلق- لكنها و ما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق- كقولنا الموجود إما خارجي أو ذهني- و الموجود إما واحد أو كثير- و الموجود إما بالفعل أو بالقوة- و الجميع كما ترى- أمور غير خارجة من الموجودية المطلقة- و المجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه الفلسفة-»

احوال موجود بما هو موجود آن قدر گسترده است که احوال را هم شامل می شود.

وقتی بگوئید احوال الموجود علت می خواهد، علت می خواهد یعنی وراء موجود دیگر؟ چون این ها حیطة الموجود اند.

آیا این احوال اگر بگویید برهان لمّ راه دارد چه می شود؟ یعنی این ها محتاج به علت است، علت وراء. وقتی این چنین شد، پس یعنی وراء موضوع فلسفه علت وراء هست.

این حال الوجودی که می گوئید، این ثبوتی که می خواهید بکنید، این حال وراء الوجود است یا خیر؟ اگر بگویید این علت وراء می خواهد معنایش این می شود که خود الوجود هم علت وراء می خواهد.

حال که الوجود احوال خود را گرفته است، اگر بگویید ثبوت این احوال و محمول نیازمند به علت است، یعنی موضوع فلسفه نیاز به علت وراء پیدا می کند. در حالی که موضوع فلسفه وراء ندارد.

به همان دلیلی که موضوع فلسفه علت نمی خواهد، محمولات فلسفی هم علت وراء نمی خواهد.

این بحث ها الان در این فضا است که ثبوت اکبر برای اصغر را اثبات کند.

چون حیطة وراء ندارد، ثبوت حالی برای آن بخواهد از راه یک علتی وراء باشد به نحو لمّی با توجه به این که محمول الوجود در دل خود الوجود است. نمی شود علت وراء داشته باشد.

این بیان سوم بر مبنای ثبوت الاکبر للأصغر است در برهان لمّ.

بیان چهارم: (که یا باید به بیان دوم یا به بیان سوم برگردد) شمس الوحی تبریزی ص ۳۲۸ و ص ۳۵۶

رحیق مختوم ج ۱ ص ۲۲۹ و ۲۳۰

شرح حکمت متعالیه ص

که بیان خود علامه است در جواب سوال استاد جوادی آملی از ایشان است:

علامه در پاسخ فرمودند:

مسائل فلسفی چه موضوعش و چه محمولش، خوب نگاه کنید، در مسائل فلسفی موضوعا و محمولا جز الوجود و جز شئون مساوی با الوجود نخواهد داشت. یا یک دسته از احوال که خواصّ مساوی وجود یا شئون مساوی وجود است. در کل فلسفه یا الوجود است یا خواص الوجود است.

حال که این را قبول کردید:

نه ثبوت اصل موضوع و نه ثبوت شیئی برای الوجود و نه ثبوت الوجود برای شیئی، به تعبیری حتی ثبوت شیئی برای وجود، هیچ کدام نیازمند به علت نیستند.

این ها علت نفس الامری نمی خواهد، گرچه علت تصدیقی ممکن است بخواهد.

چرا علت نفس الامری نمی خواهد؟

چون موضوع فلسفه که وجود است و محمولات را در خود دارد، پس علت نمی خواهد.

این خلل را با تعبیر شئون مساوی وجود و خواص مساوی وجود پر کرده است.

که یا باید بگوییم از لوازم است، پس علت نمی خواهد. (بیان دوم)

یا بگوییم این خواص، از حیثه وجود خارج نیست، پس علت نمی خواهد (بیان سوم)

استاد جوادی بعد از پاسخ نگاشته اند که این بیان مرتبط با سوال نیست که به نظرم مرتبط با سوال هست.

این چیزی است که از بیانات آوردیم.

دیدم بعضی از بزرگان در حواشی شان گفته اند: او نفس الشیعی.

می شد در لابلای حرف ها بیان های دیگری داشت.

موقع انعقاد این بیان علامه:

اولا: تمام مسایل باید مساوی با موضوع باشد.

ثانیا: خصوصیتی در موضوع علم فلسفه که اطلاق مقسمی است که دارد.

ثالثا: مبنای علامه در موضوع علم و عرض ذاتی و..

لذا مبنای این بیان علامه با این ددر بحث اصلی ایشان در عرض ذاتی، ایشان گفته است که در تمام علوم

مسایلشان مساوی با موضوع است.

این بیان علامه در خامسا منحصر در مورد فلسفه است.

اگر کسی مبنای علامه را در عرض ذاتی نپذیرد، این بیان برچیده می شود. چرا که محمول می تواند اخص باشد و لذا برهان لمّ راه پیدا می کند.

نقد این بیان علامه

اما هیچ یک از بیانات پا برجا نیست.

پس آن ادعای کلی این بود که: تمام مسایل فلسفی برهان لمّ در آن راه ندارد. ما می خواهیم این ادعا را بشکنیم به صورت مطلق.

اما ورود مسأله بر اساس مبنای علامه:

ایا این ادله ایشان با مبنای ایشان کافی هست یا نه؟

به نظرم کافی نیست. سرش چیست؟

در برهان لمّ باید بگوییم که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است. آن محمولی که نمی دانیم برای موضوع فلسفه است، می خواهیم به وسیله حد وسط بر موضوع فلسفه الموجود که اصغر است حمل کنیم و اثبات کنیم.

این حد وسط باعث اثبات این مطلب می شود.

علامه: ما از برهان إنّ مطلق که از لوازم عامه است استفاده می کنیم.

با بیان علامه: محمول باید نامعلوم باشد ثبوتش برا موجود که با حد وسط می خواهیم بدانیم که برای موضوع فلسفه هست.

اگر برهان لمّ باشد، حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است و حتی علت خود اصغر و خود اکبر هم نیست.

وقتی چنین شد، نیاز به علت وراء نیست.

بلکه همین می تواند از لوازم جدی و از معالیل موضوع فلسفه باشد، علت نمی تواند باشد، حتی حد وسط می تواند معلول حد اکبر باشد، ولی مهم این است که در ساحت گره زدن این محمول نا معلوم برای موضوع الموجود، حد وسط در کار باشد و علت باشد.

جناب علامه پذیرفت: إِمَّا إِمَّا ها همه حصص هستند. حصّه ها را وقتی شمامی آورید، سوال می کنید. برای این حصه به خصوص یک چیزی علت باشد، برای مجموع آن ها چیز دیگری علت باشد

گره کور:

آنجا که گفتید نفسش است، بین نفس است، اگر نفسش است در خارج، ولی من خبر ندارم. اما علت تصدیق در خارج چیست؟ هر جایی که نمی دانی احتیاج به استدلال داری ولی هر جا که می دانی علت نمی خواهد.

لوازم که لا سبب له، در جایی است که شما بتوانید بگویید هر دو لازم است. ه ردو را به عنوان لازم درست کنید، وقتی نمی دانید، به وسیله چیزی بفهمید، که اینجا حد وسط می تواند علت باشد.

به تعبیری: فلسفه محمولی دارد که این محمول لازمه ای دارد،

می تواند سببش نباشد و

به تعبیر دیگر لا عله له، یعنی علت وراء نیست، بلکه من می روم در خود وجود، وجود یک لازمی دارد.

این حد وسط خود باعث شد که آن بیاید. به نحو لمّی. در حیطة وجود ایستاده ایم.

مشکل اصلی اینجا است:

خلطی شده است بین لا عله له برای وجود و لا عله له برای اثبات محمول برای موضوع. به چه دلیل هیچ دلیلی نمی خواهد برای اثبات محمولی برای موضوعی؟

پس دلیل می خواهد، که حال باید بحث نفس الامری کرد که آیا علت می خواهد.

به صورت نفس الامری علت ارتباط این دوست یا دو تلازم است و علت نیست.

باید مورد به مورد بحث جدی کرد در هر برهانی. که ما بحث بیرون را نکرده ایم، بلکه بحث درون حیطة وجود است.

در درون الف، پدیده ایست به اسم باء. آیا امکان دارد به صورت نفس الأمری چیزی دلیل این بای باشد و دلیل ارتباط این باء با الف شود.

ما هیچ دلیل نداریم که برهان لمّ علت وراء بخواهد.

بحث های برهان لمّ اساسا همین است: که از دل یک موضوعی یک محمولی می جوشد، و بعد این محمول مثلا: در بحث اصالت وجود، مبرّر آمدن ماهیت چیست؟ وقتی کل متن را وجود پر می کند، و ماهیت به عنوان یک امر خارجی نفس الأمری در بیاید، این جا یک نحوه علیت است، اما نه علیت وراء. این یک نوع برهان لمّ است به لحاظ فضای ادبیات برهانی.

در برهان لمّ لزوما علت وراء نمی خواهیم، بله می تواند وراء باشد.

در دل او و مساوی اوست، ولی می تواند علت هم باشد.

علیت در برهان لمّ این است.

تمام بحث های شما سر علت وراء رفته است، در حالی که هیچ لزومی ندارد.

سوال:

شما که برهان لمّ را تعریف کردید، به چه ملاک تشخیص دهیم که برهانی لمّ یا إنّ است؟

باید تک تک بحث کرد تا بفهمیم برهان لمّ یا إنّ است. این به لحاظ نفس الأمری است. این قاعده منطقیین را یکی یکی باید بحث کرد.

مثلا: وقتی من اصالت لاوجود را گفتم می توانم از اصالت وجود و وجو محدود برسم به ماهیت؟

بله. ذو الماهیه بودن را از چه طریقی فهمیدید؟ از راه اصالت وجود.

واقعا در نفس الأمر این علیت هست؟ بله.

حال که اصالت الوجود را گفتید، به این معناست که از فضای وجود خارج شدید؟

خیر. بلکه در دل فضای وجود این علیت محقق شده است.

چون این بود، آن است.

اگر کسی بحث های برهان لم را خوش انجام دهد، علت، معنایش اصلا علت وراء موضوع نیست.

بعضی از اقایان تعبیر کرده اند به علت تحلیلی. ولی به نظرم صحبت از علت تحلیلی نیست.

مثال اول:

مثلا: زید انسان و کل انسان حیوان، فزید حیوان. بعد گفته اند: انسان و حیوان که یکی هستند، که این یک نوع علیت تحلیلی برخی برداشت کرده اند.

بنده اعتقاد این است: در بحث برهان لم آن حد وسط باید علت گره خوردن باشد، ولو حتی معلولش باشد یا حتی ملازمش باشد. نسبت به حد اکبر می تواند معلول یا ملازم باشد ولی به لحاظ ارتباط اکبر برای اصغر، علت باشد.

این گره زدن را باید نشست و دانه دانه به صورت نفس الامری بررسی کرد.

الان بحث ما سر ملازمات و برهان لم است. نه برهان إن مطلق.

مثال دوم:

علت احتیاج به علت را که می گوئید، چه می خواهید بگوئید؟

صرف این که

من حرکت دادم دست را و کلید حرکت کرد.

به لحاظ نفس الامری می توان گفت که: این باعث آن شد؟ بله.

من می توانم بگویم: من یقین دارم کلید حرکت کرد، چون دیدم که دست حرکت کرد، پس کلید حرکت کرد.

این به گونه ایست که در نفس الأمر این علت آن است.

در برهان لمّ لزوماً علت وراء نمی خواهیم.

برهان لمّ می شود که علت باشد، وراء فی الجملة باشد، در عین حال برهان لمّ هم باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۹ / ۱۳۹۳،۲،۲۱ / ۱۱ رجب / یکشنبه

تقریباً به پایان مدخل از منظر علامه رسیدیم که مقام دهم بود. که در ضمن مباحث خامسا بود.

عرض کردیم که جناب علامه اینجا قائل هست که اساساً مباحث فلسفی براهینی که در آن به کار می رود، لمّی و دو قسم مشهور این نیست و تنها از راه برهان إنّ لوازمی است. که از لازمی به لازمی پی بردن است. که علامه اصرار می ورزد بر این مسأله در حواشی که دارند.

آدرس هایی را در این موضوع عرض کردیم.

مشکل اصلی این است که این استدلال پابرجا نیست. در برهان لمّی به این نحوه علت ورائی که علامه می گوید نیاز نداریم.

در مورد برهان لمّ و إنّ، یعنی: لمّ: حد وسط علت است برای ثبوت اکبر للاصغر، در نفس الامر.

شاخصه تشخیص برهان لمّ از إنّ:

این رامنطق بحث می کند یا فقط معیار می دهد؟ منطق فقط معیار می دهد.

در طب

بوعلی مثال می زند: مثلاً اگر طبّ خواندی می دانی، اگر کسی تب داشته باشد و سرسام هم داشته باشد، دلیلش اخلاط غلیظ است که در مغز رفته است. که دو اثر دارد: یکی بول ایض و یکی سرسام.

من اگر از راه بول ایض به اخلاط برسیم یا از بول ایض به سرسام برسیم، این می شود برهان إنّ به هر دو قسمش.

این را ما در علم طبّ حل کردیم نه در منطق.

در هیئت

همین طور در بحث های هیوی. مثلاً چه چیزی باع خسوف قمر یا کسوف شمس می شود؟

حیلوت ارض بین شمس و قمر موجب خسوف می شود.

حال اگر کسی از طریق خسوف قمر به حیلوت ارض برسد، این برهان إنّ است که از معلول به علت رسیده است.

مسائل این برهان که لمّ یا إنّ است را خود آن علم حل کرده است نه علم منطق.

اما در فلسفه:

ذکر مثال های برهان لمّ در فلسفه

۱- اگر از راه حرکت جوهر تثبیت کردید حرکت عرض را اثبات کردیم، این برهان لمّ است.

۲- اگر من در فلسفه برای اثبات نظام احسن، از طریق حکمت و حسن حق شروع کردم، این إنّی است یا لمّی؟ لمّی است.

بله گاهی می گویم: این نظام احسن است که خبر می دهد خدا حکمت دارد که این إنّ مطلق شبه لمّ است.

ما در بحث های فلسفی باید یک نوع نگاه کنیم به خود علم.

بنده عرضم این است که از خود اصالت وجود چند نتیجه می شود گرفت:

۳- چون وجود اصیل است، هر صفتی که هست زیر سر وجود است.

تمام صفات اگر ورای وجود باشد باطل الذات است، این یک نوع برهان لمّ است.

اگر کسی از اصالت الوجود رسید به این که تمام صفات زیر سر وجود است، این می شود برهان لمّ.

اما این به معنای این نیست که علت غیر از وجود است. بلکه از ذات وجود اصیل می جوشد.

این فضا، فضای لمّی است.

۴- تکثر ماهیات زیر سر تکثر وجود است. چون در خارج غیر از وجود هیچ چیز اصیلی نداریم. پس هرچه

روی می دهد زیر سر وجود است از جمله تکثر ماهیات.

در عین حالی که بین وجود و ماهیت اتحاد درست می کنیم، ولی می گوئیم که این یک نحوه لمّی است.

این حد وسط چه نسبتی دارد در گره زدن ها.

اگر ما نگاه کنیم ما اِلی ما شاء الله برهان لمّ داریم.

در مورد ملازمات عامّه توضیح می دهم و بیان بوعلی را می خوانم و می گوئیم آن درست است در مورد

ملازمات. که از اول اکبر برای اصغر بین نیست ولی لوازم هست و لا سبب له است.

در عین حالی که حد وسط می تواند معلول اکبر یا اصغر باشد.

۵- بوعلی در برهان شفاء مثال می زند به طبیعت نار و حرکت نار.

بر اساس طبیعیات مشاء، تمام آثار یک شیئی از طبیعت آن شیئی پدید می آید. مثلا طبیعت سنگ آثاری که

دارد از طبیعت اوست، طبیعت آتش، آثاری که دارد از طبیعت اوست.

بوعلی: همین نار که علت است برای حرکت، همین حرکت باعث می شود که این نار برای چیزی به کار

رود. با این که حرکت معلول آتش است، ولی این حرکت می تواند سبب وقوع آتش برای خشب باشد

مثلا.

این غیر از علیت تحلیلی است که البته علیت تحلیلی در جای خودش درست است.

اگر این وصل کردن طبیعی باشد ولو به نحو تحلیلی یا به نحو جوهر و عرض، هر نوع سببیت برای حد وسط اثبات شود، این می شود برهان لمّ.

حرکت نار وراء نار نیست، بلکه آثار نار است.

۶- در مناط احتیاج به علت چه چیزی می خواهیم؟

آن چه که باعث احتیاج می شود مثلاً چیست؟ امکان ذاتی. اما امکان ذاتی با ماهیت چه فرقی می کند؟ هیچ فرقی نمی کند. این ها مغایرهای انتزاعی و تحلیلی هستند. (طبق این تفسیر:) عین هم اند ولی به لحاظ رتبه یکی اول است و دیگری دوم.

مثلاً: وجود اگر اصیل شد، صفت وجود وراء وجود است؟ خیر. اصلاً وراء نیست که اگر وراء باشد یعنی غیر از وجود اصیل، چیز دیگری هم داریم.

اما این طور می گوئیم: چون وجود است، پس علم و قدرت و حیات و... است.

شما تا وجود اصیل را قبول می کنید، تمام صفات که عین اوست که استدلال هم می کنیم که عین اوست، در عین حال یک نحوه تقدم و تأخر قائل می شویم. فقط قرار است که حکمی که برای مرحله بعد دادیم زیر سر قبلی باشد، این می شود علیت نفس الامری.

دلیل تامّ برای تثبیت اتحاد صفات، اتحاد نفس وجود است.

اتفاقاً در بحث وجود، و صفات وجود، لزوماً به معنای این نیست که نفس وجود شود

علت در برهان لمّ

که البته باید علت تامّه باشد.

تکثر وجود اصیل، علت نفس الامری تکثر ماهیت است.

بوعلی در مورد علت در برهان لمّ چنین گفته است:

علت واضحه باشد و علت تامّه باشد.

هر کسی در فضای فنّ خودش باید علیت را بفهمد.

علیت را از جایی گرفت که جوهر و عرض بود. مثل نار و حرکت او.

جایی را می‌گیرد که نفاد علت است. مثل وجود و ماهیت.

جایی را می‌گیرد که عین علت است. مثل وجود و صفاتش.

کسی این را بفهمد، فضای برهان لمّ این است.

غرض از مسأله اول

بنده عرضم این است که اطلاق علامه را بشکنم که فرمود: هیچ برهان لمّی در فلسفه نداریم.

نه این که برهان ملازمات عامّه راه ندارد.

بنده اگر مجاز بودم عبارات بوعلی را می‌آوردم و می‌خواندم ولی با همین بیانی که عرض کردیم را

مراجعه به متن بوعلی کنید کافیت.

اما این که بعضی از برهان‌های إنّ راه ندارد، این را باید خوب توضیح داد و متون بوعلی را می‌خوانیم. حتی

علامه در ج ۳ اسفار اشاره کرده است و توضیح داده است.

ما در بحث هایمان باید یکی یکی نگاه کنیم که آیا از راه ملازم است، یا از راه علت است؟ که دومی می

شود لمّ.

اما این که علامه همه این اوصاف وجود را جزء ملازمات عامه دانسته است این نیاز به اثبات دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۰ / ۲۲، ۲، ۱۳۹۳ / ۱۲ رجب / دوشنبه

بیان علامه در این که برهان لمّ راه ندارد را گفتیم.

بیان ایشان نیاز به حل داشت که ارائه دادیم.

متن علامه را خواندیم و دیدگاه ایشان را هم عرض کردیم.

حتی اگر به لحاظ بنائی ایراد نداشتیم، اشکال مبنایی داشتیم که این نوع عرض ذاتی نیاز به طرح نیست و طرح دیگری در مورد عرض ذاتی داشتیم که با این مبنای خودمان طرح برهان لمّ راه پیدا می کند. حتی با مبنای خود علامه هم عرض کردیم که برهان لمّ راه پیدا می کند. یعنی به لحاظ بنائی هم با ایشان مشکل داشتیم.

امر دوم: برهان إنّ در فلسفه

دسته ای از برهان إنّ مفید یقین نیست، لذا در فلسفه مورد استفاده قرار نمی گیرد. چون فلسفه می خواهد ما را به یقین به معنایی که گفته شد برساند. علامه مبنای بوعلی را معتقد است و حتی استدلال ویژه هم علامه آورده است، که برهان إنّ را مفید یقین نمی دانند.

قبلا عرض کردیم که مقدمات برهانی چه خصوصیتی باید داشته باشد را عرض کردیم. کلید همه این ها یقین است.

اسفار ج ۳ ص ۳۹۷ که حاشیه علامه آنجا این بحث را توضیح می دهد.

اسفار ج ۳ ص ۴۷۰ که حاشیه علامه بخشی از این را توضیح داده است.

مقدمات برهان باید یقین باشد و یقین نفس الامری باشد که این است و جز این نیست. که این به علتی حاصل می شود.

بعضی اوقات علت چیست؟

صرف تصور دو طرف. که به لحاظ محکی هایشان،

به تعبیری اولیات، علتش در درون خودش است و علت وراء ندارد.

اما جایی که نظری باشد.

سببش را کجا باید پیدا کرد؟

در مورد یقین نفس الامری یک تفسیری را خواهی کرد.

یک تفسیری بوعلی و فارابی و ارسطو دارند که علت موجب می خواهد. که این علت موجب یقین، زیر سر علتی است که باید آن را استخراج کرد.

علت نفس الامری در اولیات در خودش است.

اما اگر شد یک گزاره نظری که بدیهی نیست اینجا باید چه کار کرد؟

یقینش باید برگردد به مقدمات موجود که یا حس است یا تجربه است و...

اما در فضای عقلی احتیاج داریم به مقدماتی که این مقدمات ما را به یقین برساند که این ها حد وسط است.

گاهی خود گزاره علت را در درون خودش دارد مثل الكل اعظم من الجزء.

اما اگر علت در درونش نباشد، علتش چیست؟ حد وسط.

علت تصدیق باید باشد

حرف آقایان این است:

اگر کسی برهان ان را جدی بگیرد، برخی از شقوقش اصلا یقین آور نیست.

برخی از شقوقش یقین آور است.

ولی برهان لم یقین آور است قطعاً. مثلاً: الف باء است به دلیل ج. که این حد وسط علت در خارج است که واقعا و حقیقتاً گره خورده است. من می توانم بگویم: چون این علت را دارم، مادامی که این علت را دارم، یقیناً این حکم هست.

مگر می شود علت تامه یک شیئی باشد معلولش نباشد.

اینجا طبیعتاً می توان گفت: هم علتش در خارج است و هم بدانم.

این می شود علت واضح و بین که بوعلی تعبیر کرده است.

اما اگر ندانم که علت هست و فقط در فضای گزاره به کار می برم، این برهان لمّ نیست.
من اگر علیت نفس الامری اکبر برای اصغر را بدانم، اینجا یقین نفس الامری حاصل می شود.
یقین نفس الامری انسان را به اینجا می کشاند.

این بیان بوعلی در برهان لمّ که چنین چیزی یقین نفس الامری می آورد.
اما منطق عهده دار این هست که بگوید کدام برهان لمّ یا إنّ است؟ خیر.

اقسام برهان إنّ

۱- دلیل:

ثبوت برای اکبر برای اصغر، (نتیجه و مطلوب) مثلاً الف باء است که از جیم فهمیدیم و این جیم معلول
الف باء است، می باشد.

این برهان إنّ را می گویند دلیل.

۲- إنّ مطلق

تمام آن چیزهایی که یک نحوه معیت با هم دارند. حد وسط با نتیجه، ثبوت اکبر برای اصغر، با حد وسط
رابطه معیت دارند. هر نوع از معیت که یک نوع از این معیت های بالطبع، معلولی لعلّه ثالثه است. اگر
معلول علت هست پس علت است، قطعاً آن معلول دیگرش هم هست.

نکته: به هر برهان إنّ غیر دلیل می گویند إنّ مطلق.

۳- مضاف

که بحث است که آیا برهان إنّ هست یا نه؟ مثلاً: حسن برادر حسین است، پس حسین هم برادر حسن
است.

این را چون بوعلی گفته است خواستم جداگانه مطرح کنم.

۴- ملازمات عامه (از راه لازم)

که حد وسط و حد اکبر از لوازم ذاتی اصغر اند. وقتی ذات را دارید، دو لازم هم مع بالطبع می شوند.

پس ما الان چهار فرض در برهان *إن* را مطرح کردیم.

معیار برهان *إن*

معیار سه قسم اخیر: معیت باطبع داشتن است. یک نوع گره خوردن در کار است. چون این می آید، آن هم باید بیاید.

اگر دقت کنیم، در همه اقسام برهان *إن* معیت باطبع وجود دارد.

در برهان *إن* می گویند فقط این قسم چهارم مفید یقین است. برهان *إن* دلیل، برهان *إن* مضاف و برهان *إن* معلولی لعله ثالثه هم به درد نمی خورد.

مشکل به خاطر فضایی است که ما در آن هستیم که نیاز به یقین نفس الامری هستیم.

در دلیل این کار را می کنیم:

الف جیم است، و جیم باء است پس الف باء است. که این جیم معلول نسبت الف باء است.

بوعلی می گوید: به چه دلیل به این رسیدید که الف جیم است؟ تنها یقین این است که من می بینم که و میدانم که الف علت جیم است. پس دیگر نباید به دنبال الف باء است باشید.

مطلوب شما «الف باء است» می باشد، الف جیم است را چطور اثبات کردی؟ تنها راهش این است که بدان الف علت جیم است. آیا علت را یافته ای؟ اگر علت را یافته ای که الف باء است را می دانید.

مثال بوعلی:

فرض کنید «الإنسان ناطق» را نمی دانیم.

در عین حال خود ناطق ضحکی دارد به عنوان معلول، که ربط ناطق به انسان باعث شده است که بگوییم الانسان ضاحک و کل ضاحک ناطق، فالانسان ناطق.

شما الانسان ضاحک را گفتید، بله ضاحک زیر سر ناطق است، اما شما الانسان ضاحک را گفتید، به چه دلیل گفتید؟ اگر به این خاطر باشد که انسان نطق دارد و لذا ضحک دارد، پس اولاً به نتیجه رسیده ای.

مگر بالحس، حس این مورد را می فهمد ولی نمی تواند بگوید که همه انسان ها الا و لابد ضحک دارد.

لذا بوعلی می گوید: هر چیزی که سبب دارد، اگر می خواهی یقین به آن پیدا کنی باید از راه سببش به آن
برسی.

پس از راه معلول نمی شود.

پس ما هیچ مبرری برای تثبیت صغری نداریم مگر آن نطقی که در نتیجه می خواهی آن را اثبات کنید.
فرض این است که ما علت که رابطه ثبوت اکبر برای اصغر را نمی دانیم. تا می خواهی یقین حاصل کنید
باید علت را یافته باشید، یعنی باید الانسان ناطق را بدانی تا به صدق الانسان ضاحک برسی.

بررسی قسم دوم

این قسم هم فرقی ندارد.

حاشیه علامه ج ۳ اسفار ص ۴۷۰

تا من نتوانم بگویم معلول آن علت است و تا علت را نفهمیده باشم، نمی توانم بگویم که این ها مع هم اند
بالطبع.

اگر علت را قبلش را یافتی، پس علت را قبلش یافتی، و اگر نیافتی، نمی توانی معیت بالطبع را درست کنید.

لذا بوعلی می گوید هر جا که ذی السبب است باید از راه سبب پیش رفت.

بررسی قسم سوم

این مضاف ها همیشه مع هم اند و هر وقت این را داری آن را هم داری و این مجهول نیست که دنبالش
بروی.

بررسی قسم چهارم

این از مواردی است که لا سبب له است.

من یک الفی دارم با باء رابطه لازم ذاتی دارد. یعنی از او می جوشد و سبب نمی خواهد. یعنی از آن ذاتیاتی
باید باشد که از دلش بجوشد.

یعنی در نفس الأمر رابطه الف با باء رابطه ملزوم با لازم است. اما لازمی که برای تثبیتش نیاز به علت نداشته باشیم.

اینجور باشد که: من الف را که می بینم، می بینم باء که لازمه ذاتی اش است با او هست همچنین باء را که می بینم، جیم که لازم ذاتی آن است همراهش می بینم.

یعنی ذات الف اقتضاء باء و جیم را دارد.

دو لازم بدون سبب مستقیم ذات.

هم باء نسبت به الف و هم جیم نسبت به الف لازم ذاتی باشد.

فقط باء مثلاً بین است و جیم برای ما بین نیست یعنی برای ما در خفاء است.

ولی رابطه باء با جیم هم برای ما بین باشد.

اگر بگویید: باء باعث شد که جیم بیاید می شود لمّی.

اما این طور است که در نفس الامر باء با جیم گره خورده است، ولی نه به نحو علّی و معلولی بلکه به نحو ملازم بالطبع بودن.

لازمه این قسم این است که: یک ذات دو ملازم دارد. اما این را باید در فلسفه بحث کرد که می شود یک ذات یک یا دو یا سه لازم داشته باشد. که فلسفه این را اثبات کرده است.

سوال دوم از بوعلی: مگر شما نگفتید ک

سبب اصلی و علتش ذات است.

به دلیل این که خود ذات اقتضاء دارد، این ملازمت هست.

این بیان را علامه استقبال کرده است.

اسفار ج ۳ ص ۳۹۷ که برهان إنّ دلیلی مفید نیست را توضیح می دهد و ۴۷۰ که معل

اسفار ج ۶ ص ۲۷ دلیل دیگری می آورد که دور می شود. بوعلی دور را نمی گوید بلکه می گوید مفید نیست.

برهان علامه فصل ۷ از مقاله ثانیه ص ۳۷ که دور را بیان کرده است.

علامه در نهایه ص ۲۶۲ این را منعکس کرده است. و توضیح داده است: آن که ذی السبب است از راه سبب. اما آن که ذی السبب نیست، و ملازم است می شود از غیر لمّ فهمید.

بعضی گفته اند که بوعلی لا سبب له را با ملازمات که از ذات میجوشد را تناقض می دانند.

یک مقدار تتمیمی دارد که مقداری تطبیقات است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۱ / ۲۷، ۲، ۱۳۹۳ / ۱۷ رجب / شنبه

تتمه:

در بحث برهان إنّ و لمّ تقریباً توضیح دادیم که اگر بوعلی و منطقیون گفته اند برهان لمّ مفید یقین است و إنّ ملازم هم مفید یقین است و إنّ غیر ملازم مفید یقین نیست.

تذکر:

فرق برهان إنّ با برهان لمّ ملازم چیست؟

اگر دقت کنید، خود منطقیون اینجور تعبیر می کنند:

برهان إنّ از نوع مواردی است که لا سبب له.

ولی برهان لمّ از نوع مواردی است که لا سبب است.

لذا در جایی که له سبب است، تنها از راه لمّ مفید یقین است.

در مورد برهان **إِنَّ** بیانی این ها دارند

علامه در نهاییه ۲۶۲ به همین معنا اشاره می کند که هر چه ذی السبب است باید از راه سبب شناخته شود، که در همان فضای منطقیون حرکت کرده است.

چرا برهان **إِنَّ** مفید یقین نیست، فقط یک بیان خاص دارد.

در بیان برهان **إِنَّ** ملازم هم همان بیان مرسوم علمای منطق را دارد.

تفاوت برهان **لَمْ** با **إِنَّ** ملازم

آنجا که برهان **لَمْ** است ما سبب نفس الأمری برای نتیجه داریم.

همه جا لازم نیست که سبب نفس الأمری داشته باشیم.

دلیلش چیست؟

دقیقا ثبوت اکبر برای اصغر در نفس الأمر هیچ سبب نمی خواهد. به تعبیری خود اصغر به حسب ذات لازم دارد این اکبر را. وقتی لازم دارد، چنین چیزی اصلا نیاز به سبب ندارد. در واقع خود اصغر ذاتش اقتضاء کرده است این اکبر را، ولی این خفی است از نظر من مبرهن.

این خفی را باید از راهی اثبات کنیم.

در برهان **إِنَّ** ملازم گفتیم: اصغر دو لازم دارد: یکی اوسط و یکی اکبر.

با این توضیح هر دو لازم ذات اصغر اند و علتی نیاز نیست.

از طرفی معیت اکبر برای اوسط هم بین است.

نتیجه این می شود: ما در برهان **إِنَّ** ملازم سببی نداریم. خود این ذات اقتضاء کرد هم اوسط و هم اکبر را فقط یکی خفی و یکی جلی است.

لذا بوعلی تعبیر کرد اینجا علت نداریم و به جای علت ذات داریم.

این را که گفتیم:

ما در جایی که برهان *إن ملازم* است، راه سبب نفس الامری نداریم.

اگر کسی این طرح را قبول کند، خیلی راحت می تواند توضیح دهیم:

اوسط از لوازم اصغر باشد، یعنی لا سبب له. ولی ثبوت اکبر برای اصغر به واسطه این اوسط باشد، این چه برهانی است؟ اگر همین ملازم سببش باشد، یعنی اکبر لازم این اوسط باشد، ولی لازمه ذاتی مثل اوسط برای اصغر نباشد،

یعنی هر جا ثبوت اکبر برای اصغر را به توسط اوسط انجام بدهیم، ولو اوسط از لوازم اصغر باشد، این برهان می شود برهان *لمّ نه برهان إن ملازم*.

به تعبیری برای ثبوت اکبر برای اصغر واسطه نیاز است، که این برهان *لمّ* است نه *إنّ*.

اما برهان *إنّ ملازم*، هم اوسط و هم اکبر، ملازم اند، ولی اکبر خفی است.

پس اگر ما اصغری داریم، اوسط لازمه ذات و بین باشد، ولی اکبر برای اصغر به وسیله این لازم اثبات شود، این می شود برهان *لمّ نه برهان إنّ*.

برهان شفاء ص ۸۷

از ص ۸۶ شروع می کند برهان *إن ملازم* را

«و أما هاهنا فكان بدل السبب الذات»

که به جای سبب ما ذات را داریم و برای اثبات یقین برهانی.

«و الذی یبقی هاهنا شیء واحد: و هو أن لقائل أن يقول كيف تكون الذات الواحدة تقتضى لذاتها شيئين: مثلا ج الأصغر كيف يقتضى ب الأوسط، أ الأكبر، اللهم إلا أن يقتضى [ج أصغر] أحدهما لذاته أولا [ب أوسط]، و يقتضى الثانى [أ أكبر] لا لذاته بل بتوسط ذلك الأول بينهما. فحينئذ يكون ب علة ا- لا بحسب البيان فقط، بل و بحسب الوجود [يعنى نفس الامر]؟»

در بحث فلسفه، موضوع فلسفه الموجود است که اصغر است. لازمی دارد که حد اوسط است. ولی اکبری دارد که برای الموجود اثبات شود به واسطه این اوسط. این برهان لمّ است نه برهان إنّ ملازم. به تعبیر دیگر در برهان لمّ حد وسط لازم اصغر است، ولی در عین حال می شود این برهان لمّ.

کسی اگر این بیان را به لحاظ منطقی بپذیرد، در مباحث فلسفی می تواند بپذیرد که چیزی لازم ذات الموجود باشد نه علت وراء وجود، و در عین حال این لازم علت ثبوت چیزی برای اصغر که موجود است باشد.

با این تبیین، دوباره ببینید بیان علامه را که می فرماید برهان لمّ راه ندارد:

چون وجود وراء ندارد، پس علت وراء ندارد، چون علت وراء ندارد، و وقتی علت وراء نداشت، پس برهان لمّ هم راه ندارد.

-با این توضیحاتی که عرض کردیم، حد وسط می تواند لازم الموجود باشد و در عین حال علت نفس الامری ثبوت اکبر برای اصغر باشد. بدون این که هیچ نیازی به علت وراء داشته باشیم.

لذا این دلیل ناکافی است.

تأکید می کنم:

این ها را با مبنای خود علامه که عرض ذاتی را مساوی گرفته است.

بعضی از آقایان می گویند که بیان علامه طوری است که تمام احوال موجود می شود جزء عرض ذاتی.

در حالی که ما می گوئیم: اگر علامه این را بگوید باید در تمام علوم جریان پیدا کند، و حال آن که خود ایشان این ادعا را ندارند.

علامه دو ادعا را جمع کرده است که این حرف را زده است:

۱- عرض ذاتی که باید مساوی با موضوع علم باشد.

۲- ویژگی که در موضوع علم فلسفه است.

فقط مبنای اول علامه کفایت نمی کند برای عدم جریان برهان لمّ، بلکه باید مبنای دوم را هم ضمیمه کرد.

با مبنای علامه هم (گرچه ما آن را قبول نکردیم) به نظرم جا دارد که بگوییم برهان لمّ در فلسفه ممکن است نه این که نمی شود.

اسفار ج ۶ ص ۲۹ حاشیه علامه که مثالی می زند در مورد واجب، که علت اولی است که لوازم متعدد دارد توضیح می دهد.

مقدمه سوم: می دانیم این علت، علت منحصره است، تا این معلول هست، یقین می کنیم که علت هست.

وگرنه در برهان إنّ همان اشکال بوعلی برقرار است.

اتفاقاً بوعلی هم همین کار را برای برهان إنّ و لمّ انجام داده است.

برهان شفاء فصل ۷ ص ۷۸

که باید یجب شود مطابقت نفس الأمری از ناحیه عالم.

اگر یک چرخشی ایجاد شود که یقین نفس الأمری را بگوییم قول مطابق با واقع، آن طور که خواجه فرمود، تا واقع را نمی دانیم، این مشکل را حل نمی کند.

از نگاه بوعلی تا علت را ندانیم، یقین نفس الأمری نیست.

یک برهانِ اِنّی است که بوعلی تعبیر کرده است به: کلّ مؤلفٍ له مؤلف. که بوعلی این را شبه لمّ گرفته است و بلکه گاهی برهان لمّ گرفته است.

بعضی هم برهان إنّ ملازم گرفته است.

عمدتاً جناب بوعلی، بحث برهان لمّ و إنّ را ص ۷۸ فصل ۷ از مسأله اولی دارد.

اینجا از یقین نفس الأمری شروع می کند.

لذا علامه در حاشیه اسفار ج ۳ ص ۳۹۶ و ۴۷۰

معیت بالطبع را بوعلی در ص ۷۹

یک نوع برهان إنّ خاص داریم که دلیل است.

غیر از این دلیل، را برهان

در ص ۸۰ و ۸۱ و ۸۲ مثال هایی برای برهان این مطلق و دلیل و... می آورد.

ص ۸۵ در فصل ۸ توضیح نفس الامری را می دهد.

پس از آن در ص ۸۵ فإن قاس انسان به برهان معلولی لعله ثالثه اشاره می کند.

در ص ۸۶ به برهان این دلیل اشاره می کند که چرا مفید یقین نیست.

بعد در ادامه ص ۸۶ توضیح می دهد که: «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له «۱۱»، و الأوسط كذلك للأصغر إلا أنه بين الوجود للأصغر، ثم الأكبر «۱۲» بين الوجود للأوسط، فينعتد برهان يقيني، و يكون برهان إن ليس برهان لم.»

این می شود برهان این ملازم.

بعد بحث علم هیئت را طرح می کند و مثالی ذکر می کند.

انتهای ص ۸۷ توضیح می دهد که: برهان له مؤلف را بیان می کند که از آن به برهان لمّ تعبیر می کند که ما تعبیر می کنیم به شبه لمّ.

ص ۸۹ برهان مضاف را توضیح می دهد که مفید یقین نیست.

تا می رسد به قیاس خلف، که می گوید از نوع برهان این است و مفید یقین نیست. مگر این که به صورت مستقیم در بیاوریم.

ص ۹۳ فصل ۹

مسأله ای را مطرح می کند: ما بعضی از امور را داریم که از راه حسّ و تجربه می رسیم.

بعد می گوید: آنجا که از راه سبب میرسیم مفید یقین است و اگر از راه سبب نرسیم مفید یقین نیست و تجربه در صورتی مفید یقین است که به شکل لمّ در بیاید.

ص ۲۱۲ هم خرده بحث هایی راجع به برهان لمّ و این دارد.

اشارات ج ۱ ص ۳۰۶ می پردازد.

یک دسته بحث های ویژه ای که در برهان لمّ در فلسفه در باب اصل وجود راه ندارد، بحث هایی را صدرا دارد

اسفار ج ۱ ص ۲۶ و ص ۳۹۲ سطر ۱۵

ملازمات عامه به چه معناست؟

با توضیحی که علامه در همین مدخل ص ۶ می دهد که تعبیر می کند:

«فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا برهان الإن- الذی یعتمد فیه علی الملازمات العامة- فیسلک فیه من أحد المتلازمین العامین إلى الآخر»

و در ص ۲۶۲ چنین می فرماید:

«صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما»

بعضی گفته اند که این اختصاص به فلسفه دارد.

ولی به نظرم مراد علامه این است: یعنی لزوم شخصی نباشد، یعنی یک مورد به خصوص نباشد، بلکه ذات الف و ذات باء که امر عام است باشد. به تعبیری هر برهان إنّ ملازم باید رابطه لزوم شخصی و موردی نداشته باشد و لزوم عمومی داشته باشد.

همان بیان بوعلی در ص ۸۶ برهان

«لأن المقدمتين کلیتان واجبتان»

لزوم ذاتی می شود صفت عام، لزوم شخصی کافی برای کار نیست.

جمع بندی مدخل:

در این مدخل دسته ای از امور را داریم

یک دسته از مباحثی که دارد بیان قوم است و یک دسته نوآوری هایی دارد. که برخی از آن ها را قوم می پذیرد و برخی را نمی پذیرد.

۱- در مدخل کار خوشی که کرده است، اُس و اساس فلسفه، اصل الواقیه است. که ایشان این را تثبیت کرد که شروع فلسفه از اینجاست.

این را قوم قبول دارد ولی قوم معمولاً این کار را انجام نمی دهد. مثلاً بحث سفسطه را بوعلی در الهیات شفاء همه مباحث فلسفه را می گوید و در آخر بحث نفی سفسطه را شروع می کند. در حالی که بنا بر نظر علامه این بحث باید ابتدای فلسفه قرار بگیرد.

۲- استدلال بر اصل الواقیه با شهود.

قوم هم این را قبول دارد. که متنی را از صدرا آوردم که گفته است ا

ولی علامه با یک روایی که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیست تثبیت کرده است که از چه راهی می تواند وجود را با شهود اثبات کرد.

۳- بیان پیشینی از علم فلسفه.

این کار فی الجمله در کار فیلسوفان هست ولی غالباً به شکل پسینی نگاه می کنند. ولی علامه می گوید: این علم باید باشد و بعد آن را امتداد دارد. گرچه ما یک بیان دیگری در پیشینی بودن فلسفه داریم.

۴- تعریف خاص عرض ذاتی است.

این اختصاصی علامه است و قوم این حرف را ندارند. نه بوعلی نه صدرا،

محمول مسأله نسبت به موضوع علم باید مساوی باشد.

البته این مبنی فی الجمله قبلاً وجود داشته است که در اسفار گزارش شده است. صدرا نپذیرفت، ولی علامه پذیرفت و دلیل از خودشان دارند.

این بیان اختصاصی علامه در دو صفحه آخر در صحنه است ولی تصریح نکرده است.

که در حواشی علامه بر اسفار و کتاب برهان ایشان تصریح شده است.

۶- لوازم عرض ذاتی است. که جزء دیدگاه های اختصاصی ایشان است که به صورت مرده المحمول و عکس الحمل و برهان لمّ که راه ندارد.

۷- علم آلی نبودن فلسفه.

بیان علامه، بیان اختصاصی خود ایشان است. گرچه قوم قائل است آلی نبودن فلسفه را ولی با این بیان ایشان کسی نگفته است.

ولی بیاناتی دارد که این ها بیانات قوم است.

بیانات قوم

۱- تعریف برهان که باید مفید یقین باشد. که همان فضای قوم را دارد.

۲- برهان در جزئی راه ندارد.گ

۳- تعریف فلسفه.

۴- اطلاق مقسمی موضوع فلسفه.

۵- اعم العلوم بودن فلسفه. که در اول آمده است.

۶- توقف علوم بر فلسفه در اثبات موضوعات.

۷- تصور موضوع فلسفه بدیهی است.

۸- اثبات موضوع علم فلسفه که بدیهی است.

۹- فرق غایت فلسفه با فواید.

۱۰- برهان إنّ و لمّ و إنّ غیر ملازم در فلسفه راه ندارد. این راه بیان قوم است و فقط در مورد برهان لمّ اختصاص علامه است.

حرف های قوم را باید به بسترش مراجعه شود.

ما چیزهایی را افزودیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۲ / ۱۳۹۳، ۲، ۲۸ / رجب / یکشنبه

در مدخل به توفیق الهی تمام مطالب علامه را مورد بررسی قرار دادیم. عرض کردیم نوآوری های علامه را که بعضی از آن ها را قوم همراهی می کند و بعضی از آن ها را قوم همراهی نمی کند.

آن مقداری که ما افزودیم

ما مقصودی داریم از خارج نهایی، صرفا در حد نهایی نیست، بعضی از مطالبی که ما نیازمندیم چه مباحث معرفت شناسانه، چه مباحث فلسفه فلسفه، که لازم هم هست. بسیاری از بصیرت ها نیاز است که طلبه اگر از اول نداند، تا آخر بد می بیند و می فهمد.

نمونه اش: گاهی هست طلبه می گوید: چه نسبتی است بین دین و فلسفه.

گاهی برخی از اساتید، قلم زده و نوشته است که: بیخود صدرا آیات و روایات را آورده است و معنا کرده است.

این حرف نشان می دهد که تقریبا یک سوم کار صدرا بی فایده است و روش صدرا فهمیده نشده است و این روش در کار خود آن شخص منتقل نشده است.

خیلی از مباحث هست که باید در فضای مدخل به آن پرداخت و باید مطرح شود.

در نهایی لازم دیده نشده است ولی الان نیاز است.

خیلی از مباحثی که ما افزودیم نیاز است که در مدخل الان اضافه شود.

برخی بصیرت هاست که ما باید اضافه کنیم.

تلقی ما همین بود که یک سال درسی که حدود ۱۰۰ جلسه است باید بایستیم.

مباحثی مثل اصالت وجود یا نفس الأمر و بعضی از مباحث دیگر را باید جدی تر وارد شد.

این مباحث باید تبدیل شود به اندیشه بصیرتی ما در مباحث و آن ها را حاضر داشته باشیم.

به صورت کد در ذهنتان در بیاورید. این ها مهم است و در کارتان تأثیرگذار است.

بعضی از مباحثی که ما داشتیم مربوط به برهان شفاء بود. که اهمیت دارد.

با این مقداری که خواندیم، این احساس به ما دست داد که برهان شفاء را باید جدی بگیریم و خوب خوانده شود.

نمی دانم چرا بلایی سر حوزه آمده است که یا نوعاً نمی خوانند و یا اساتیدی که می گویند نوعاً مجتهد در منطق نیستند. مجتهد در منطق نیستند و باید چند نفری مجتهد در منطق و برهان شفاء بشوند.

بزنگاه های بحث برهان که پرداخته شد:

۱- یقین نفس الأمری.

۲- مواد برهان و بدیهیات ست که به دو پایه شهود و عقل برگرداندیم.

نوع تلقی که آنجا حضور دارد در بسیاری از مباحث حاضر است.

حتی بعضی اولیات را توضیح می دهند، نمی دانند رمز اولی بودن را نمی دانند درحالی که بوعلی در برهان شفاء توضیح داده است.

حس و وجدانیات خوش حل نشده است و گاهی دارد استدلال می کند برای آن ها.

ما عرض کردیم که بدهت آن ها به حجیت ذاتی شهود و عقل بر می گردد که این ها را خیلی ها متوجه نیستند.

۳- این که جزئی بما هو فاسد لا برهان علیه.

اینجا هم خیلی مهم بود.

۴- بحث عرض ذاتی.

که با طول و تفصیل ایستادیم. عرض ذاتی علامه و قوم را گفتیم. که نگاه قوم خیلی مهم است که نوع نگاه به علم را مطرح کردیم.

۵- اعمّ الموضوعات و اعمّ العلوم و بحث کلی

۶- بحث تصور و تصور اولی.

۷- برهان إنّ و لمّ.

که این مباحث را از برهان شفاء مطرح کردیم و توضیحات کافی را دادیم.

حالا باید چشم را تیز کرد و متن ها را خوش خواند.

یک ترتیب درستی بدهیم و کتاب منظم دقیق درسی هم نوشته شود.

یک کار جدی تری در منطق نیاز است نه این که کار مرحوم مظفر خوب نیست، بلکه خوب است ولی ما نیاز به کتابی جدی تری در این باب داریم.

سروران بروند و برهان را خوش و خوب بخوانند. اگر استاد قوی نبود، نبود، خود آدم کار کند. هر جا استاد قوی پیدا شد که الحمد لله، ولی اگر پیدا نشد، خودم آن قدر کار می کنم تا بفهمم.

ما حداقل در حوزه سه چهارتا مجتهد در منطق داشته باشیم.

ما یک دوره در حوزه ها مجتهد در ادبیات داشتیم، معمولا شاگردانشان یا مجتهد یا قدر در ادبیات در می آمدند.

همین طور در مباحث منطقی هم مجتهد می خواهیم.

مباحث معرفت شناسی که پرداخته شد:

ما چون مباحث معرفت شناسی را عملا به صورت یک علم نداریم.

۱- علم حصولی و علم حضوری هویتا علم است.

۲- ما هم بحث تصدیق یقینی و یقین نفس الامری و هم بحث تصور و تعریف را داشتیم.

- ۳- علم حضوری را تاکنون خوب بررسی نکردیم، ولی لابلایش بحث عقل شهودی را گفتیم.
- ۴- آن چه در باب کنش های عقل ضروری گفتیم. که جزء بحث های معرفت شناسی جدی است.
- ۵- مواد برهانی را به دو پایه شهود و عقل برگردانیم.

بحث های بصیرتی (فلسفه فلسفه)

۱- روش اشراقی و جمعش با مباحث فلسفی و نحوه استفاده آن در فلسفه.

۲- فرق فلسفه و عرفان نظری.

۳- فرق فلسفه و کلام.

۴- بهره گیری از دین و عرفان نظری در فلسفه

۵- نقش عقل در فهم دین.

خرده ریزها:

۱- یک بیان پیشینی در باب فلسفه غیر از بیان پیشینی فلسفه. که به نظرم اگر کسی آن تلقی را خوب داشته باشد خیلی خوب به سراغ فلسفه می آید.

۲- بحث فلسفه غرب را خیلی مختصر داشتیم. که برای درک فضای فلسفه غرب داشتیم.

که باید در ضمن بحث تعیین بخشی عقل به خود که آنجا باید خیلی بحث ها را گفت.

دسته ای از مباحث در مورد موضوع فلسفه

که آیا محکی است یا مفهوم، بحث عدم، اطلاق مقسمی

این ها هم بصیرت هایی است راجع به موضوع فلسفه.

مباحث ضروری تکمیلی در مدخل نهایی

چند بحث ضروری که باید در مدخل به آن پرداخت

۱- تقسیم علوم حقیقی

که از آن به فلسفه به معنای عام یا حکمت به معنای عام که تعبیر می کنند به حکمت نظری و عملی.

البته ما یک دسته بندی از کل علوم داریم که حتی علوم غیر حقیقی. مثل فقه و اصول و ادبیات و نحو و صرف و... که این را جناب فارابی در «إحصاء العلوم» پرداخته است. در طبیعیات یا فلسفه یا حکمت عملی و لغت و... خرده ریزهایش را گفته است. تلاشش این است که بگوید چه علمی داریم، چه حقیقی و چه غیر حقیقی.

ما با این نگاه کاری نداریم.

محل بحث ما در مورد علوم حقیقی است:

راجع به علمی که ناظر به واقع و امور نفس الامری است.

که از آن تعبیر می کنند به فلسفه به معنای عالم و حکمت به معنای عام.

که حکمت عملی: تدبیر منزل، سیاست مدن، اخلاق.

حکمت نظری: الهی، ریاضی، طبیعی. و گاهی منطق را هم می افزایند.

که این علوم را می گویند علوم حقیقی.

طبیعی را می گفتند فلسفه سفلی، ریاضی: فلسفه وسطی، الهیات: فلسفه اولی.

این اطلاق برای خودش دارای اهمیت است، چون محل بحث ما علوم حقیقی است و باید جایگاه فلسفه اولی روشن شود.

این بحث جایش خالی است که در کتب دیگر فلسفی همین ابتدا مطرح می شده است و علامه هم ناظر به این هست ولی به دلایلی این ها را نیاورده است.

مقام یازدهم: فلسفه به معنای عام و اقسامش (علوم حقیقی)

غرض اصلی در این علوم رسیدن به حقایق اشیاء آن گونه که هست. چه حقایق نظری و چه حقایق عملی. موجودات به معنای عام که شامل همه حیطة ها می شود.

اصل این اندیشه در ارسطو است که در کتاب متافیزیک این مسأله را مطرح کرده است تحت عنوان علم حقیقی

هر علمی هر عرض ذاتی و هر موضوع ویژه ای داشته باشد، هر گونه باشد از حقایق، مورد بررسی قرار می گیرد.

بعد از او فارابی و بعد بوعلی و بعد در کار صدرا و کل فیلسوفان ما هم هست.

متافیزیک ارسطو ص ۴۸

«این درست است که فلسفه [به معنای عام] شناخت حقیقت نامیده می شود. زیرا هدف شناخت نظری، حقیقت و هدف شناخت عملی کُنش است. [که اشاره به حکمت نظری و عملی کرده است. کُنش یعنی عمل.]»

بعد در متافیزیک توضیح داده است: بخش نظری می شود: الهیات، ریاضیات، طبیعیات.

جمع بین رأین ص ۸۰

که جناب فارابی سعی کرده است بین نگاه افلاطون و ارسطو جمع کند

«اذ الفلسفة، حدها و ماهيتها، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة... الفلسفة تشمل جميع العلوم و ذلك ان موضوعات العلوم و موادها لا تخلو من ان تكون: اما إلهية، و اما طبيعية، و اما منطقية، و اما رياضية، او سياسية. و صناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه، و المخرجة لها، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم ألاً و للفلسفة فيه مدخل...»

بوعلی بعد مفصل در مدخل منطق شفاء و هم مقدمه الهیات شفاء.

«إنَّ الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه.»

این ها را می گویم که خیلی می خواهم نتیجه بگیرم که: امور سیاسی حقایق نفس الامری دارد. امور اخلاقی حقایق نفس الامری دارند.

نتیجه دیگر این اندیشه:

دسته بندی علوم در قدیم سه تا در حکمت عملی و سه یا چهارتا در حکمت نظری. که هر کدام چند دسته از علوم را در بر می گیرد.

اگر یک علم جدیدی در مورد مباحث نفس الامری پدید بیاید، باید کجا قرار بگیرد؟ در فلسفه به معنای عام.

در مورد فهم یک بحث فلسفی داریم و یک بحث های روشی داریم.

بحث های فلسفی اش که در فلسفه می گنجد اما بحث های روشی اش کجا قرار می گیرد؟ در فلسفه به معنای عام.

اگر فرض کنیم که به لحاظ عملی چیزی غیر از سیاست مدن و تدبیر منزل و اخلاق قرار بگیرد، این در زمره حکمت عملی قرار می گیرد و شق چهارمی برای این ها می شود.

با این توضیح خیلی دست باز می شود.

البته نوع تلقی مهم است که در عصر کنونی این تلقی به پستو رفته است. علم حقیقی پیدا کردن و ارتباط با اشیاء پیدا کردن را بعضی این گونه شدند که داریم بررسی می کنیم که آیا می شود ارتباط برقرار کرد یا خیر؟

اما این تلقی که ما داریم یعنی یک واقعی پیدا می کنیم که راه رسیدن به واقع را باید پیدا کنیم.

فلسفه به معنای عام آیا علم است؟

خیر. بلکه تمام علوم می که بخواهد به واقع نظر کند و آن را به چنگ در بیاورد، این می شود فلسفه به معنای علوم حقیقی.

عیون الحکمه در رسائل ابن سینا ص ۳۰ (خود عیون الحکمه ص ۱۶)

«الحکمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية.»

که یک بحث یکی دو صفحه ای دارد که الان قصد ورود نداریم.

اسفار ج ۱ ص ۲۰

«اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين [بعدها می گوئیم که حتی حکمت عملی هم برهانی است.] لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنساني و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية - ليحصل التشبه بالباري تعالى.»

که بعدا توضیح می دهیم چطور حکمت عملی جزء علوم برهانی است در حالی که ما الان می گوئیم در حکمت عملی از مشهورات استفاده می شود.

دسته ای از حقایق نفس الامری عمل وجود دارد که خدا آن ها را به عنوان شریعت آورده است.

اگر کسی بداند این حقایق نظری و عملی را در خود پیاده کند، تشبه به باری پیدا می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۳ / ۲۹، ۲، ۱۳۹۳ / ۱۹ رجب / دوشنبه

توضیحاتی در مورد حکمت عملی

به دلیل این که می خواهیم به حکمت عملی توجه ویژه بدهیم، این بحث را مطرح می کنیم.

اساساً فیلسوفان ما، فارابی و بوعلی و پیش از آن‌ها ارسطو این تعبیر را دارند که: فلسفه به معنای عام، علم به حقایق اشیاء است. «ان الغرض فی الفلسفه ان یوقف علی حقائق الأشیاء» که تعبیر به حقایق هم لطفی دارد.

تمام این‌ها کار برهانی است و باید نفس الأمر داشته باشد.

منطقیات فارابی ج ۱ ص ۴۱۵

که ایشان علوم یقینی را دسته بندی کرده است. که در بحث جدل می خواهد بگوید: جدل چه چیزی است و علوم حقیقی چه چیزی است.

«و الصنائع الیقینیة ثلث نظریة و علمیة [عملیة] و منطقیة.

فالنظریة یشتمل علی الأشیاء الی بها و عنها و فیها یحصل علم الحق. و العملیة هی الی یشتمل علی السعادة، و علی الأشیاء الی بها ینال السعادة»

علوم برهانی برای کشف حقایق اشیاء است. فلسفه سیاست مدن یا تدبیر منزل یا اخلاق، یعنی باید بگوییم که یک حقایقی داریم، واقعیاتی داریم، وگرنه نمی شود.

لذا وقتی می خواهند مقسم قرار بدهند، می گویند: موجودات.

متأسفانه این بحث‌ها را ما امتداد ندادیم.

در مورد حکمت نظری به ویژه فلسفه اولی، آن قدر بسط دادیم که در اکثر جاها دست ما باز است اما در مورد حکمت عملی آن قدر کم کار شده است که دستمان باز نیست. تا می گویند: نفس الأمر اخلاق یا سیاست چیست؟ بعضی تعجب می کنند.

مباحث اخلاق و ارزشی، واقعا امور نفس‌الأمری هستند. حال عقل فهمنده اش چیست؟ این‌ها را باید ادامه داد.

این که بعضی مبانی حکمت عملی را مشهورات دانسته اند درست نیست.

^۱ - درستش عملیه است، به دلیل سطر بعد که می گوید اما العملیه. یعنی علوم عملی هم جزء علوم یقینی است که مراد یقین نفس‌الأمری است.

من چند متن دارم پشت هم می خوانم که باور پیدا شود بوعلی ناظر به این مطالب هست.

فلسفه به معنای عام کارش علوم برهانی است که کار به حقیقت اشیاء دارد.

بحث بعدی:

از یک منظر می توان گفت که تمام علوم فلسفی به معنای عام، موضوعشان الموجود است. یعنی موضوع علم؟ یعنی همه این ها حول محور الموجود می گردد.

اگر کسی این بحث را بتواند خوش اجرا کند، حتی در نحوه وجود علم سیاسی، باید در اثبات اصل وجود موضوع فلسفه نظر بدهد.

تمام این ها صحبت از موجود دارند. موجوداتی داریم که به فعل ما مربوط نیست. مثل خداوند و ملائکه و... که این دسته از موجودات در حکمت نظری از آن ها بحث می شود. این حقایق مرتبط به فعل و اراده ما نیست.

ما چه باشیم و چه نباشیم، کاری بکنیم یا نکنیم، خداوند و ملائکه و طبیعیات و ریاضیات هستند.

اما دسته از موجودات را داریم که هویت عملی دارند و منوط به فعل و اراده ما هستند و ما باید ایجادشان کنیم. این دسته از موجودات می شوند آن حقایقی که فلسفه عملی باید از آن ها بحث کند.

منطق شفاء ص ۱۲ (مدخل شفاء)

«و الأشیاء الموجودة» (۴) «إما أشیاء موجودة» (۵) لیس وجودها باخترانا و فعلنا، و إما أشیاء وجودها باخترانا و فعلنا. «۶» و معرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة «۷» نظرية، و معرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة «۸» عملية.»

تمام علوم فلسفی نیازمند به فلسفه اولی هستند.

چرا؟ چون اصل وجود موضوع و نحوه وجود موضوعشان را باید فلسفه اولی اثبات کند.

آیت الله عابدی شاهرودی در مقدمه شرح اصول کافی صدرا چاپ شده است:

آنجا به مبادی حکمت عملی می پردازد. آنجا عقل و شهود هم پایه است. بوعلی می گوید این کار، هویتا کار عقل نظری است.

آیت الله عابدی شاهرودی: عقل عملی داریم غیر از عقل نظری

بنده خودم قایلیم به این که عقل عملی داریم. عقل نظری آنجاست، و یافت این که ظلم بد و عدل خوب است، یافت این ها به عقل عملی انجام می شود. این هویتا یک کنش دیگر عقل است و عقل نظری نیست. ولی بوعلی همه این ها را کار عقل نظری می داند.

وقتی این را گفتید، باید اولیات در عقل عملی درست شود، که آیت الله عابدی شاهرودی تا حدودی این کار را انجام داده اند.

که در کتابی که از ایشان قرار است چاپ شود که در آن تمام تلاش های فیلسوفان ما و غربی ها و اندیشه های خاص ایشان آمده است.

اگر کسی این مطلب بوعلی را خوب معنا کند آن عبارت ابتدای ایشان که

«إِنَّ الغرض فى الفلسفة (۲) أن یوقف علی حقائق الأشياء کلها علی قدر ما یمکن الإنسان (۳) أن یقف علیه.» خوب معنا می شود.

با این تبیین، سوال:

فلسفه به معنای عام، هر موجودی از موجودات به نحو کلی، قابل بحث می داند. حال ما چه بحث کرده باشیم و چه بحث نکرده باشیم و جدیداً وارد بحث کرده باشیم. مثلاً علم جامعه شناسی، چه باید بگوییم؟ چه دسته از مباحثی در آن باید بیاید؟ جزء علوم طبیعی است یا الهی است؟ یا این که شق چهارم برای علوم نظری شود در عرض الهی، ریاضی، طبیعی؟

اما حقایق نفس الامری که داریم به نحو یک علم است که از آن ها بحث می شود. این بحث از موجود است که یا به ساحت علم ما مرتبط است یا مرتبط نیست.

من معتقدم علم جامعه شناسی علم اکتشافی است که جزء علوم برهانی قرار می گیرد.

اگر در این علم جامعه شناسی خوب هم عمل نکنیم بحثی نیست، اما مهم این است که جزء علوم اکتشافی است و این کار دارد صورت می گیرد.

جمع بین رأین ص ۸۰

«حتی انه لا يوجد شيء من موجودات العالم ألاً و للفلسفة فيه مدخل، و عليه غرض، و منه علم بمقدار الطاقة الأنسية (الانسانية).»

تا گفتید این یک حقیقت است، این حیطة، حیطة علم اکتشافی است. تا موجود شد، فلسفه در آن حرف دارد. این خیلی اثر دارد که در نوع نگاه ویژه ما به علوم اثرگذار است.

مثلا روان شناسی را باید کجا قرار بدهیم؟

اقتصاد را مثلا جزء تدبیر منزل قرار داده اند؟

اصل این اندیشه در مورد علوم اکتشافی، اندیشه خوشی است.

علم اکتشافی که داریم، جزء فلسفه به معنای عام قرار می گیرد و باید در دسته بندی ها لحاظ شود.

لحاظ کلانش هم که واضح است یا نظری است یا عملی.

تقسیم حکمت به معنای عام

توضیحاتی داده اند که مفید است.

بحث حکمت در متون دینی ما آمده است.

در متون دینی حکمت به معنای عملی فراوان آمده است.

حکمت اندیشه های ناب و سره محکم را حکمت می گویند.

اندیشه های عملی در قرآن تعبیر به حکمت شده است. (آیات ۳۰ تا ۳۹ سوره اسرا)^۱

^۱ - «إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا(۳۰) وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ إِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيرًا(۳۱) وَ لَا تَقْرَبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا(۳۲) وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا

لذا بعضی گفته اند منظور از حکمت، حکمت عملی است.

حکمت عملی و نظری چیست؟

نوع نگاه اول به لحاظ محتوا

در توضیح بعضی از آقایان اینجور گفته شده است که به محتوا اشاره می کنند:

۱- آنجا اموری است که مربوط به فعل ما نیست. (حکمت نظری)

انسان دارای عقل نظری است. مگر با قوه خودم اینجور شده ام؟

انسان موجودی ارادی است؟ مگر با اراده خودم اراده دار شده ام؟

ما خیلی از بحث هایی در فلسفه انجام می دهیم که مربوط به عمل انسان است ولی از جهت هستی شناسانه بررسی می کنیم. مثل بررسی اراده و عمل انسان.

نکته: حکمت عملی پایه هایش همین بحث های انسان شناسی است.

مثلا سعادت انسان به چه چیزهایی است؟

اصل سعادت را باید در فلسفه اولی تثبیت کرد. که اهمیت مباحث نفس ما و مباحث انسان شناسی چقدر اثرگذار است در بحث از سعادت انسان.

۲- حقایق و اموری است که مربوط به فعل و اراده ماست. (حکمت عملی)

گاهی از حقایقی بحث می شود که مربوط به عمل ما می شود.

نوع نگاه دوم

اما گاهی اینچنین تعبیر میکنند:

يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا(۳۳) وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْلُوبًا(۳۴) وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَبِيلًا وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا(۳۵) وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْلُوبًا(۳۶) وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَطَّارِقَ الْأَرْضَ وَ لَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا(۳۷) كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا(۳۸) ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ لَا تَتَّبِعْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا(۳۹)»

۱- محتوای حکمت نظری حق است.

اینجا بحث می‌کنیم که چنین حقیقتی هست یا نیست؟

اینجا ربطی به خیر و شر عملی نداریم، گرچه خیر و شر هستی شناسی داریم.

۲- محتوای حکمت عملی خیر است.

اینجا بحث می‌کنیم که چنین چیز خوب است یا بد؟ چگونه باید، که آیا انجام دهم یا ندهم؟

تا بحث عمل کردید، زشت و زیبا پیدا می‌کند و بحث خیر و شر مطرح می‌شود.

عرض کنم: حسن و قبح را می‌توانیم از دو منظر داشته باشیم: یکی عقل برهانی و یکی جدلی. که اینجا

برای ما مهم عقل برهانی است. و کاری به نگاه جدلی نداریم.

نوع نگاه سوم به لحاظ غایت

۱- حکمت نظری: غایت این است که انسان تکمیل نفس کند به یافت حقایق فقط. یعنی همین که من بدانم خدایی هست، ملائکه ای هستند و... کمال من است. که تکمیل نفس است به لحاظ قوه عملیه که در فضای معرفت است.

۲- حکمت عملی: غایت دو مرحله دارد: یک: بدانید استکمال قوه نظریه شود و دو: منجر به عمل شود. وقتی بدانم که العدل حسن، این فقط برای دانستن نیست بلکه برای عمل کردن است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۴ / ۱۳۹۳، ۲، ۳۰ / رجب / سه شنبه

در تفاوت حکمت نظری و عملی:

تفاوت به لحاظ محتوا

حکمت نظری مرتبط با چنین ساحتی نیست، بلکه به ساحت واقع مرتبط است.

ولی حکمت عملی حکمتی است که به ساحت عمل انسانی گره می خورد به لحاظ محتوا. که انسان به حسب اراده باید این کار را بکند. که باید از آن تعبیر کرد به ساحت انسانی.

یا می گویند: حکمت نظری در مورد حقایقی است که ما با اراده خود در آن ها تأثیری نداریم که گاهی تعبیر می شود به معرفت حق.

اما حکمت عملی: مربوط به عمل ماست که ما باید آن را بسازیم که مسأله باید مطرح می شود. که بحث خیر ارزشی مطرح می شود نه خیر وجودی که به ساحت عمل انسان مرتبط می شود.

این به لحاظ محتوا

تفاوت به لحاظ غایت

حکمت نظری می خوانیم برای تکمیل نفس. چرا که صرف دانستن تکمیل نفس است.

ولی حکمت عملی دانستن است برای این که چگونه انجام داد. غایت قصوا دانستن است که آن را به عمل در بیاورد. مثلاً عدل حسن است یا ظلم قبیح است. در ساحت عمل باید انجام شود یا ترک شود.

حکمت نظری به لحاظ غایت، صرف دانستن تکمیل نفس است ولی در ساحت حکمت عملی علاوه بر این که تصدیقش تکمیل نفس است، ولی باید به آن عمل کرد. تا عمل نشود غایت آن محقق نمی شود.

مدخل منطق شفاء ص ۱۲

«و الفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكمیل النفس بأن تعلم فقط، و الفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكمیل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل. فالنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل، و العملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل [این توضیح مفاد محتوایی دارد.؛ فالنظرية أولى بأن تنسب إلى الرأى.].» همین رأى در عملی هست ولی در باب عمل است.

مدخل منطق شفاء ص ۱۴

«و الغاية فى الفلسفة النظرية معرفة الحق [که فضای هستی شناسی است چه طبیعی و چه ریاضی و چه الهی]، و الغاية فى الفلسفة العملية معرفة الخير. [که فضای ارزش شناسی دارد. ارزش اخلاقی و عملی که مفاد ارزشی دارد نه هستی شناختی.].»

این توضیح باعث می شود که ما خیلی از بحث ها را داشته باشیم. ما باید فلسفه هستی شناسی را می شناسیم ولی در فضای حکمت عملی چطور است؟ که این را باید در فضای فلسفه اخلاق پی گرفت.

این ها بحث هایی است که در فلسفه اولی باید بحث شود که بنیاد حکمت عملی است.

این باید در حکمت عملی باید در جایی تثبیت شود که آن فلسفه اولی است.

بحث های حکمت عملی یک علمی دارد پشتیبان آن است که آن فلسفه اولی است.

این ها را در بحث های فرااخلاق می گویند ولی مطابق با بحث های ما بخشی از فلسفه اولی قرار می گیرد.

آن هایی که نفس الامر دارد، چطور نفس الامر دارد؟ این ها خیلی کار دارد. ولی این ها گرچه حرف هایی زده شده است، ولی در این مباحث آن طور که در فلسفه اولی پیش رفته ایم، پیش نرفته ایم. مثلاً مباحث نفس الامری ارزشی را باید پرداخت.

آقای فرانکنا که یکی یکی مبانی را توضیح می دهد و بعد خودش اندیشه ای را توضیح می دهد و استدلال هم می کند ولی در پایانش در فرااخلاق می گوید: چندان جدی نیست این استدلال ها. بنیاد معرفت شناسی و مباحث نفس الامری اش قوی نیست.

ما باید طرح های فنی داشته باشیم و در فضای حکمت عملی جلو برویم.

مدخل منطق شفاء ص ۱۶

«فصل فی منفعة المنطق

لما كان استكمال «۱۱» الانسان - من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما «۱۲» سيتضح ذلك في موضعه، هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه [در فضای حکمت نظری]، و الخیر لأجل العمل «۱۳» به و اقتباسه [در فضای حکمت عملی].»

رسایل بوعلی ص ۳۰ (کتاب عیون مسایل)

این کتاب فشرده ای از آثار بوعلی از فلسفه و منطق و طبیعی است که خیلی خوب است.

«و الحکمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلینا أن نعلمها و لیس إلینا أن نعملها تسمى حکمة نظرية.

و الحكمة المتعلقة بالأمر العملية التي إلينا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية.»

منطقيات فارابي ج ١ ص ٤١٥

«فان الغاية و الكمال الذي عنده ينتهي العلم النظري، هو علم الحق فقط. و الغاية و الكمال [ب ٢٢٤ ر] الذي عنده ينتهي الصناعة العلمية [به سياق قبل و بعد بايد العملية باشد] هو ان يصيروا اختيارا متمسكين بالنواميس، لا ان تعلم فقط، بل و أن يفعل ما يسعد به، لا بل و ان يسعد مع ذلك. فهذا هو خاصة الفلسفة العملية.»

مسألة استكمال را گفته و توضیحات مفصل تری داده است.

عمده حرف این است که ما حکمت به معنای عام و فلسفه به معنای عام، به جد با علم روبرو هستیم. فضا فضای علمی است. ولی فضای علمی که در حکمت عملی داریم معطوف به عمل است. در حکمت نظری ما می خواهیم عقل هیولانی انسانی تبدیل شود به عقل بالفعل. همین که بداند به کمالش رسیده است. ولی در حکمت عملی یک به اضافه دارد و فقط دانستن کمال نیست، بلکه باید آن را در صحنه عمل پیاده کند.

قوه نظریه و قوه عملیه

جناب بوعلی حرفی دارد:

یک قوه نظریه و عملیه داریم. و یک علم نظری و عملی داریم.

آن که تا به حال گفتیم بحث علم و حکمت نظری و عملی بود.

اما الان می خواهیم به قوه نظریه و عملیه اشاره کنیم:

قوه نظریه: همان است که انسان بعد از مراتب ادراکی حس و خیال و وهم، در مرحله عقل خود، ما با چیزی روبرو هستیم که علوم و کلیات را می یابد. چه مربوط به نظر باشد و چه مربوط به عمل.

پس قوه نظریه قوه درآک کلیات است چه در باب عمل و چه در باب غیر عمل.

با این توضیح حکمت عملی: اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل، قوه دراکه اش قوه نظریه است.

قوه عملیه: آن قوه ایست که انسان برای خودش در مرحله عمل کارهایی را انجام می دهد. این کار انجام دادن از قوه عملیه است.

این قوه در حیوان می گویند: واهمه و شهوت و غضب او، هدایت کننده اوست به سمت کار. صرف این که میل پیدا کرد می رود غذا می خورد.

اما انسان دارای عقل عملی است. به لحاظ نحوه وجودش این قوه را دارد، که این عقل جزئی در صحنه تدبیر و صحنه عمل است.

مراحل تحریکی و در صحنه عمل و مربوط به عمل، را بوعلی می گوید قوه عملیه. با این بیان یک عقل عملی جزئی داریم.

به لحاظ عقل نظری در فضای حکمت عملی گفتید: تحصیل علم کمال است. این قاعده کلی را از عقل نظری در فضای فلسفه عملی داریم.

اما این که من در فلان ساعت در فلان درس شرکت می کنم، این کار عقل عملی است که آن قاعده عقل نظری را در این مورد عینی محقق می کند.

اینجا انسان دارای یک عقل عملی جزئی است.

آیت الله عابدی شاهرودی تعبیر کرده اند: عقل تدبیری جزئی. که در صحنه عمل است.

البته ما هم این تعبیر را داریم. که گاهی این عقل در مقام عمل مقهور شهوت و غضب است. و گاهی هم مقهور نیست.

عقل نظری در فضای قوه نظری حقایقی از سنخ نظر را می یابد که موجب استکمال عقل نظری می شود ولی حقایقی را از سنخ عمل می یابد در حکمت عملی افزون بر آن حقایق، باید قوه عملیه هم آن را به کار ببندد.

در صحنه عمل، عقل عملی جزئی قرار دارد. که بوعلی می گوید: حکمت عملی مثل سیاست مدن و تدبیر منزل و اخلاق، این ها همه سهم عقل نظری است در فضای علم، ولی معطوف به قوه عملیه است در فضای حکمت عملی.

لذا غایت قصوی در حکمت عملی برای این که قوه عملی به استكمال برسد، باید به مقام عمل برسد.

اساسا حکمت عملی، علم است یا عمل؟ علم است.

علم قواعد کلی است؟ بله.

قواعد کلی را کی باید بیابد؟ قوه نظری.

در فضای حکمت عملی غایت قصوی چیست؟ این که عقل عملی آن را به کار ببندد.

اینجا ما به یک ادبیات قوی تری رسیدیم. این که می گفتیم استكمال هم برای علم است و هم عمل. که در

رأس عمل قوه عقل عملی جزئی است.

الهیات شفاء ص ۳ و ۴

«إن العلوم الفلسفية، كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب [در مدخل منطق شفاء که متنش را

آوردیم]، تنقسم إلى النظرية و إلى العملية. و قد أشير إلى الفرق بينهما و ذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها

استكمال القوة النظرية «۱۲» من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك

ص ۴

بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور ليست هي هي بأنها أعمالنا و أحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول

رأى و اعتقاد ليس رأيا و اعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل.

و أن العملية هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور هي

هي بأنها أعمالنا [چون مربوط به قواعد کلی است.]. ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالأخلاق. [که

شامل سیاست مدن و تدبیر منزل هم می شود.]]

این تعبیر بوعلی چون چندجا تعبیر کرده است و هر سه را گفته است، منظورش از اخلاق هر سه شعبه

حکمت عملیه است.

اسفار ج ۹ ص ۸۲ و ۸۳

که صدرا از بوعلی نقل کرده است. (نفس شفاء ص ۱۸۴ و ۱۸۵)

که در رأس قوه عملیه، عقل عملی جزئی قرار گرفته است.

«فهذه جملة من خواص الإنسان و صفاته

بعضها بدنية و لكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه كالضحك و البكاء و أمثالهما و بعضها نفسية تعرض من جهة البدن- كالخوف و الرجاء و الخجلة و الحزن و غير ذلك و بعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية و العملية و الإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا على الحيوانات بجماعية هذه الصفات التي بعضها طبيعة و بعضها نفسانية و بعضها عقلية.

قال الشيخ الرئيس للإنسان «١» تصرف في أمور جزئية و تصرف في أمور كلية- و الأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا في عمل فإن من اعتقد اعتقادا كلياً- أن البيت كيف ينبغي أن يبني فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا فإن الأفعال تتناول لأمر جزئية و تصدر عن أجزاء جزئية و ذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية و قوة أخرى تختص بالروية «٢» في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك بما ينفع و يضر و مما هو جميل و قبيح و مما هو خير و شر و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا في أمر جزوي مستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها ليوجد أو يعدم و ما مضى

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٨٣

أيضا لا يروى في إيجاده على أنه ماض فإذا أحكمت هذه القوة تبعت حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام «١» قوة أخرى في الحيوان- أو تكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات «٢» الكلية الكبرى فيما يروى و ينتج في الجزويات فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري و هذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي- و تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر في الجزئيات و تلك للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبيح و المباح و مبادئ تلك من المقدمات الأولية و مبادئ هذه «٣» من المشهورات و المقبولات و التجريبات الواهنة دون الوثيقة و لكل واحدة من هاتين القوتين رأى و ظن فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الآخر و ليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من أحس

فقد عقل أو تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون في الإنسان حاكم حسي - و حاكم من باب التخيل وهمي و حاكم نظري و حاكم عملي و تكون المبادئ الباعثة

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص: ٨٤

لقوته الإجتماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي و عقلي عملي و شهوة أو غضب و تكون للحيوانات ثلاثة من هذه و العقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن و إلى القوة البدنية و أما العقل النظري فله حاجة إلى البدن و إلى قواه و لكن لا دائماً من كل وجه بل قد يستغنى بذاته و ليس واحد منها هو النفس الإنسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى و هو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها بالكلية و بعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة و هذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه.»

بنده معتقدم يك عقل نظري داريم. يك عقل عملي. كه عقل عملي دو ساحت دارد: يكي همين تدبيري و يكي هم برتر است.

اما بوعلي مي گويد: يك عقل نظري داريم كه فقط در ساحت كلييات است ولو در فضاي حكمت عملي. در مقابل عقل عملي داريم كه عقل عملي جزئي است.

صدرا: اين كه ما مي گوييم كل عدل حسن، اين زير سر عقل نظري است. لذا اگر از بوعلي پرسيد كه اين علوم فلسفي را كي درك مي كند؟ مي گويد: عقل نظري.

اما چون حكمت عملي غايتش در صحنه عمل است، ايشان عقل عملي جزئي را به عنوان قوه عملي قايل است.

سوال: بالأخره علم اخلاق در صحنه عمل است يا علم است؟

جواب: علم اخلاق علم است و مربوط به عقل نظري است. اين كه ايشان اين را علم مي داند و نظري مي داند.

جالب است برخی از شاگردان تممجمع دارند. كه اين را در كتاب مباحثات منعكس کرده اند.

در مورد حكمت عملي مي پرسند يعني عمل؟ كه مي گويد منظورم علم است، علمي معطوف به عمل.

مباحثات بوعلی ص ۱۹۰

« (۵۷۱) و إذا قالوا: «إن من الفلسفة ما هو نظري، و منه ما هو عملي» لم يذهبوا إلى العمل الخلقى، فإن ذلك [عمل] ليس جزءا من الفلسفة بوجه، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية؛ [ملكه قیاسی غیر از راستگویی است در من. آن ملكه قیاسیه محل بحث است نه آن راستگویی که در من پیاده شده است.] بل عنوانا به معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق «۱۶۵» القياس و الفكر:— أنها كم هي؟ و ما هي؟ و ما الفاضل منها؟ و ما الردی؟ و أنها كيف تحدث من غير قصد اكتساب؟ و أنها كيف تكتسب بقصد؟

و أيضا معرفة السياسات المنزلية و المدنية؛ و بالجملة ما يعمّ الأمرين؛ بل بالجملة المعرفة بالامور التي إلينا أن نفعلها «۱۶۶»— إما فينا ملكات و انفعالات، و إما من خارج بحسب المشاركة.»

مباحثات ص ۱۹۲

«فإني جعلت الغاية في أحدهما [حكمت نظري] نفس ما يحصل بالنظر، و جعلت الغاية القصوى [يعني غایت ثانوی] في الآخر [حكمت عملي] العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر.»

شرح هدایه اثیریہ ص ۳

که توضیح می دهد در حکمت نظر تأثیری نداریم ولی در حکمت عملی تأثیر داریم

(۰)

شرح حکمت اشراق ص ۳۱

(۰)

حکمت انسانی

سوال: شما که می گوئید حکمت عملی یک فلسفه است و مربوط به عمل است، ما می توانیم بگوئیم حکمت عملی، حکمت انسانی است؟

فارابی: من می توانم بگویم حکمت عملی (سیاست مدن و تدبیر منزل و اخلاق) را می گوئیم حکمت انسانی.

تا اینجور گفتید، باید ساحت انسانی را خوب معنا کنید.

یعنی مباحث نفس در حکمت نظری، پایه مباحث حکمت عملی است.

دسته ای از مباحث جدی تری هم هست که پیش از حکمت عملی تصویر شود و بعد ورود به آن مباحث کرد. عمدتاً مباحث نفس است.

کلا دایر مدار است مباحث سیاسیت عملیه به بحث سعادت که این را باید در فلسفه اولی ذیل بحث نفس حل کرد.

مباحث کلان دیگری هم باید خوانده شود: بحث اعتباریات و اصیل ها باید خوانده شود. بحث نفس هم باید خوانده شود.

منطقیات فارابی ج ۱ ص ۱۴

«و العلم المدنی یشتمل علی النظر فی السعادة التي هي بالحقیقة سعادة، و فیما هو سعادة بالظن لا بالحقیقة، و فی الأشياء التي اذا استعملت فی المدن، نال بها أهلها سعادة، و تعرّف الأشياء التي اذا استعملت فی المدن عدلت بأهلها عن السعادة.»

و هذا العلم یشتمل علی النظر فی السعادة التي هي بالحقیقة سعادة، و فیما هو سعادة بالظن لا بالحقیقة، و فی الأشياء التي اذا استعملت فی المدن، نال بها أهلها سعادة، و تعرّف الأشياء التي اذا استعملت فی المدن عدلت بأهلها عن السعادة.

و هذا العلم یشتمل علی النظر فی السعادة التي هي بالحقیقة سعادة، و فیما هو سعادة بالظن لا بالحقیقة، و فی الأشياء التي اذا استعملت فی المدن، نال بها أهلها سعادة، و تعرّف الأشياء التي اذا استعملت فی المدن عدلت بأهلها عن السعادة.

طبقه بندی علومی که ما باید برای کارهای تمدنی مان نیاز داریم باید عرض کنم.

نکته:

در مباحث منازل گفته ایم که: عقل یک بعد معرفتی دارد و یک بعد گرایشی دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۵ / ۱۳۹۳،۳،۳ / ۲۴ رجب / شنبه

به عنوان مقام یازدهم به فلسفه به معنای عام و اقسام آن، حکمت نظری و حکمت عملی پرداختیم. عرض کردیم اساساً فلسفه به معنای عام بنا دارد که مطالب را به صورت یقینی نفس‌الأمری پیش ببرد، به این دو قسم تقسیم می‌شود.

با این بیان حکمت عملی، جزء علوم برهانی قرار می‌گیرد. و جزء اموری نیست که دارد از مشهورات استفاده می‌کند و جدلی است.

این اندیشه به ما اجازه می‌دهد که وقتی به فضای عمل وارد می‌شویم، فضای عمل را هم جدی نگاه کنیم. فارابی بسیار حرف زده است. بوعلی و صدرا هم تا حدودی پرداخته‌اند.

در علم اخلاق فلسفی هم پرداخته شده است.

مبانی و اصول کار پرداخته شده است.

اما آن مقداری که در فلسفه اولی جلو رفتیم و مطالب حل و فصل شده است، در مورد حکمت عملی آن قدر مباحث شفاف نیست.

متنی از فارابی را خواندم که حکمت عملی را عنوان داده بود به «حکمت انسانی».

آن چه انسان باید انجام دهد که به لحاظ ارزش شناختی و به عنوان خیر برای انسان هست.

بر این اساس، توضیحی بوعلی داده است در خصوصیات انسان و بابی را در بحث نفس باز کرده است.

نکته ای در مورد نفس:

بحث نفس را باید جدی تر خواند و این تقسیم بندی های علوم از بحث نفس شروع شده است. این تقسیم بندی ها بینادهای فلسفی دارد.

هر چیزی، اندیشه ای پشت سرش خوابیده است.

تا گفته می‌شود علوم انسانی و بسیار فضای گسترده ای در نظر گرفته می‌شود پشت صحنه اش، این آقایان (فلاسفه) نوع مبانی شان از بحث نفس را در نظر گرفته‌اند.

جناب بوعلی در بحث نفس، یک بابی را باز کرده است در مورد ویژگی های انسان، آن چه که مخصوص انسان است. از جهتی شباهت به جمادات و نباتات و حیوانات هست. بعد می گوید: ویژگی های اختصاصی انسان چیست؟

نفس شفاء ص ۱۸۳

که در اسفار ج ۹ ص ۸۰ به صورت خلاصه مطرح شده است.

۱- « فصل (۱) فی خواص الإنسان

فمنها النطق

اعلم أن من عظیم حکمة الله فی خلق الإنسان من العناصر و الأركان- إحدائه الموضوعات اللغوية فيه و الداعي إلى ذلك أن الإنسان مفتقر فی معيسته الدنياوية- إلى مشاركة ما و معاونة من بنى نوعه فإن الواحد من الإنسان لو تفرد فی وجوده عن أفراد نوعه و جنسه و لم يكن فی الوجود إلا هو و الأمور الموجودة فی الطبيعة لهلك سريعا أو ساءت معيسته لحاجته فی معيسته إلى أمور زائدة على ما فی الطبيعة مثل الغذاء المعمول و الملبوس المصنوع فإن الأغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه و الملابس الطبيعية أيضا لا تصلح له إلا بعد صيرورتها صناعية بأعمال إرادية فلذلك يحتاج إلى تعلم بعض الصناعات حتى تحسن معيسته و الشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات- بل لا بد من مشاركة و معاونة بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك و ذاك ينسج لهذا و هذا ينقل لذاك و ذاك يعطيه بإزاء عمله أجرة فلهذه الأسباب و أمثاله احتاج الإنسان فی المعاملات و غيرها أن يكون له قوة على أن يعلم الآخر الذى هو شريكه بما فی نفسه بعلامة و وضعية و أصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غيره مؤتة يلحق البدن و الصوت من الأمور الضرورية للإنسان لتنفسه المضطر إليه فی ترويح حرارة القلب و أيضا الهينات الصوتية لا تثبت و لا يدوم عدده فيؤمن

ص: ۷۹

وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه و بعد الصوت فی صلاحية أمر الإعلام هی الإشارة إلا أنه أدل منها لأنها لا ترشد إلا من حيث يقع عليه البصر و ذلك أيضا من جهة مخصوصة- و يحتاج المعلم أن يحرك حدقته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعى بها الإشارة- ففائدة الإشارة أقل و مؤنتها أكثر و أما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما فی النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة للنفس أن يؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير و أما الحيوانات الأخرى فإن أغذيتها طبيعية أو قريب منها و ملابسها مخلوقة معها كالإهاب و الشعر و الثقب و الكهوف فما كان لها حاجة إلى الكلام و مع ذلك فإن لها أصواتا مناسبة لما فی بعضها من شوب روية و إعلام يقف بها غيرها على ما فی نفوسها و ضمائرها و لكن دلالة تلك الأصوات دلالة إجمالية يكفى لأغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر و أما الأصوات الإنسانية فلها دلالة تفصيلية- و لعل الأمور التي يحتاج إلى أن يعبر عنها الإنسان فی أغراضه يكاد أن لا يتناهى- فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلا نهاية فلأجل ذلك و لضرورات أخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ و الاصطلاح عليها.

و من خواصه العجيبة استنباط الصنائع العملية الغربية

و أما الحيوانات الأخرى- و خصوصا الطير فی صنائع بيوتها و مساكنها سيما النحل فی بنائه البيوت المسدسة- فإن المسدس أوسع الأشكال بعد الدائرة و أشبهها بالدائرة من جهة أن مساحته يحصل- من ضرب نصف قطره فی نصف محيطه كالدائرة و إنما ترك الاستدارة لأن لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا و كذا المربع لثلا يبقى زوايا ضائعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة أشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت فإن النحل مستدير مستطيل- و لو كانت مستديرة لم تتراص و لو كانت مضلعة غير المسدسة فإما أن يتراص أيضا كالمخمس و المسبع و غيرهما أو يقع لها الفرج داخلا كحد الزوايا مثل المثلث و المربع و مع ذلك

ص: ۸۰

كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط و إلا لم يكن على وتيرة واحدة بل صدورها عن إلهام و تسخير من مدبرات أمرها و ملائكة نوعها و أكثر فائدة تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها كالإنسان الذى كأنه الصفة و الغاية فی فعلها و وجودها و وجود صنائعها- و ما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الإنسان بما هو إنسان سيما الفرد الكامل منه فإن جميع ما

توضیح: یکی از ویژگی های انسان، عمل بر اساس یک نوع اراده و تفکر و رویه انسانی است.

آن ویژگی که سبب جدا شدن انسان از حیوان می شود، رویه و فکری است که در کار اوست.

اساسا انسان یک ویژگی دارد که افعالش ینبغی و لا ینبغی بردار است.

این باید و نباید و سزاوار و غیر سزاوار، این ها در فعل حیوان وجود ندارد.

حیوان گاهی ترک می کند یا انجام می دهد ولی در کار او ینبغی و لاینبغی راه ندارد.

بقصد و یکسبه إنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصية و العلة في ذلك أن حکم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في أن لها الديمومة الأخروية بشخصها و البقاء العقلي بذاتها و الحيوانات الأخرى لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد. و من خواصه أيضا أنه يتبع إدراكه الأشياء النادرة حالة انفعالية يسمى بالتعجب و يتبعه الضحك و يتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى بالضجرة و يتبعه البكاء.

و منها أن المشاركة المصلحية تقتضى المنع «۱» من بعض الأفعال و الحث على بعضها ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره و يستمر نشوه عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد و جوب الامتناع من أحدهما و الإقدام على الآخر و ركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمى الأول قبيحا و الثاني حسنا جميلا و أما سائر الحيوانات- فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه و مثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهياة نفسانية أخرى و هو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه و يلذذ و الشخص الذي يطعمه محبوب عنده- فيصير ذلك مانعا عن أكله لذلك الشخص و كذا نشوه عند أمه من أول صغره أله بها ضربا آخر من الألفة يزجره عن الشهوة إلى إتيانها و ربما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده.

ص: ۸۱

و منها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره اطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحا فإنه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمى بالخجل. و منها أنه قد ظن أن أمرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء و لا يكون للحيوانات الأخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر و ما يتصل به و الذي تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل- و ما يكون فيه بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة إلى جحرها منذرة بالمطر فإنها إما أن يتخيل أن هناك مؤذ يكون أو مطر ينزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أن ذا يضره و يؤذيه أو أن يقع لها ضرب من الإلهام و بالجملة أن الأفعال الحكيمة و العقلية- أنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية و من سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تديرا كليا.

و منها ما يتصل بما ذكر من أن الإنسان له أن يروى في أمور مستقبله هل ینبغی أن يفعلها أو لا ینبغی فحينئذ يفعل وقتا ما حکمت به رويته و تديره أن يفعل و لا يفعل هذا وقتا آخر بحسب ما يقتضى رويته أن لا يفعله ما كان يصح أن يفعله في الوقت الأول و كذا العكس و أما الحيوانات «۱» الأخرى فليس لها ذلك و إنما لها من الإعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

و منها تذكر الأمور التي غابت عن الذهن فإن سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك أعنى الاسترجاع و التدبر. و منها و هو أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل و المعقول و غيره من المواضيع و التوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات الحاضرة و أخص من هذا كله هو اتصال بعض

ص: ۸۲

النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي بحيث يفنى عن ذاته و يبقى بقاءه و حينئذ يكون الحق سمعه و بصره و يده و رجله و هناك التخلق بأخلاق الله تعالى. «

تمام فعل های انسان که بر اساس شعور مرکب انجام می گیرد، این خصیصه در او هست که فعلش را بر اساس رویه و فکر انجام می دهد. لذا ساحت حکمت عملی، یک ساحت انسانی است. لذا حکمت انسانی داریم.

بعد مثال می زند به شیر که مربی اش او را تربیت می کند، هیچ گاه مربی اش را نمی خورد.

متن

در ضمن شمارش اختصاصات انسان، چنین می گوید:

«و یخصه فی المشاركة أن المصلحة تدعو إلى أن تكون فی جملة الأفعال التي من شأنه أن يفعلها أفعال لا ینبغی له أن يفعلها، فیعلم «۳» ذلك صغيرا و ینشأ علیه. و یکون قد تعود مند صباه سماع أن تلك الأفعال ینبغی أن لا يفعلها، حتی صار هذا الاعتقاد له كالعزیزی، و أفعال أخرى بخلاف ذلك، و تسمى الأولى قبیحة، و الأخری جمیلة. و لیس یکون للحيوانات الأخری ذلك، فإن كانت الحيوانات الأخری تترك أفعالا لها أن تفعلها مثل أن الأسد المعلم لا یأكل صاحبه و لا یأكل ولده.»

کنش عقلانی در حکمت عملی

این کنش عقلی که صورت می گیرد، چیست؟

بحث فارابی را در جلسه قبل ذکر کردیم که حکمت انسانی است.

اما چه کنش عقلی در فضای حکمت عملی روی می دهد؟

توضیح بوعلی

ما یک رای و اعتقاد کلی داریم که با عقل نظری انجام می شود. ولو در باب عمل باشد، مثلا در باب اخلاق که هر دروغی به طور کلی بد است یا هر ظلمی بد است. یا در باب تدبیر منزل یا سیاست مدن، این کلیات را عقل نظر درک می کند.

پس عملا حکمت عملی را اگر به عنوان حکمت و فلسفه می شناسید، کار عقل نظری است.

^۱ - در مقابل شعور بسیط که مثلا دستگاه گوارش ما خودش دارد کار می کند.

بیان و توضیحی دارد که: چون کلیت است و کلیت از عقل نظری بر می آید و ما قبلا هم عرض کردیم.

غیر از این کار، از آنجا که عمل با جزئیت و تشخیص روبروست، مثلا الان می گویم باید سر این سفره بنشینم و.... این می شود جزئی. چون عمل در صحنه خودش جزئیت پیدا می کند.

از آن کلی بما هو کلی، جزئیت بر نمی آید. آن بنای کلی هیچ وقت به شکل جزئیت در نمی آید مگر این که یک عقل دیگری در کار باشد که آن قواعد کلی در باب عمل را به صحنه جزئیت بیاورد.

تا در ساحت انسانی بخواهد کاری روی دهد، نیاز به عقلی است که بوعلی تعبیر می کند به «عقل تدبیری جزئی» که همان عقل عملی است.

این عقل عملی خالی از قیاس و استدلال و فضای رویه نیست. نه این که صورت و لفظ عقل گفته شود بلکه عقل است و عقل عملی دارد دست به کار می شود.

چون قواعد کلی را گفتیم عقل نظری در می یابد.

صدرا هم با بوعلی در اصل حرف همراهی می کند.

در مقام عقل عملی: مثلا: این درس جزء آن درس هایی است که کمال می دهد پس باید خوانده شود.

در این ساحت حتی تجربه مفید است، حتی مشهورات و اولیات در کار ما می آید. البته به مدد عقل نظری در باب عمل.

مثلا: تحصیل علم، موجب سعادت من است و باید انجام دهم.

پس به مدد عقل نظری که قواعد کلی در باب عمل را به علاوه عقل عملی و صحنه عمل را دیدن و به شکل جزئی آن کلیت را پیاده کردن.

بعضی گفته اند که عقل عملی، عقل نیست، بلکه یک نوع اراده و میل است. در حالی که این درست نیست، حتی اولیات در صحنه عمل به شکل جزئی پیاده می شود.

این را بوعلی در اشارات گفته است.

نفس شفاء ص ۱۸۴

«و أخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه و بيناه، و التوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات العقلية. «۱۳» فهذه الأحوال و الأفعال المذكورة هي مما يوجد للإنسان، و جلها يختص به الإنسان و إن كان بعضها بدنيا، و لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التي للإنسان «۱۴» التي ليست لسائر الحيوان، بل نقول: إن للإنسان تصرفا في أمور جزئية و تصرفا في أمور كلية و الأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا في عمل، فإن من اعتقد اعتقادا كلياً أن البيت كيف ينبغي أن يبنى، فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا، فإن الأفعال تتناول أمورا «۱۵» جزئية و تصدر عن آراء جزئية، و ذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص.»

نفس شفاء ۱۹۵

«و أيضا فإن أجزاء البدن كلها تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشوء «۲» و الوقوف، و ذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. و هذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، «۳» و لو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل حال أن تضعف حينئذ. لكن ليس يجب «۴» ذلك إلا في أحوال و موافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست «۵» هي «۶» إذن من القوة البدنية.

و من هذه الأشياء يتبين «۷» أن كل قوة تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها و لا آلتها و لا إدراكها، و يضعفها تضاعف الفعل، و لا تدرك الضعيف «۸» إثر القوى، و القوى يوهنها و يضعف فعلها عن «۹» ضعف آلات فعلها «۱۰»، و القوة العقلية بخلاف ذلك كله.

و أما الذي يتوهم من أن النفس إذا كانت تنسى معقولاتها و لا تفعل فعلها مع مرض البدن و عند الشيخوخة فذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظن غير ضروري و لا حق، و ذلك أنه قد يمكن أن يجتمع الأمران جميعا، فتكون النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق و لم يصرف عنه صارف، «۱۱» و أنها أيضا قد تترك فعلها الخاص مع حال يعرض للبدن فلا تفعل حينئذ فعلها و تصرف «۱۲» عنه، و يستمر القولان من غير تناقض. و إن «۱۳» كان كذلك لم يكن إلى هذا الاعتراض التفات. و لكننا نقول: إن جوهر النفس له فعلا: فعل له «۱۴» بالقياس إلى البدن، و هو السياسة، و فعل له «۱۵» بالقياس إلى ذاته و إلى مبادئه و هو الإدراك بالعقل؛ و هما متعاندان متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، و يصعب

عليه الجمع بين الأمرين. و شواغله من جهة البدن «١» هي «٢»: الإحساس و التخيل و الشهوات و الغضب و الخوف و الغم و الفرح و الوجد. «٣»

و أنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه، إلا أن تغلب هي النفس و تقسرها «٤» رادة إياها إلى جهتها. و أنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل، فإن النفس إذا أكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاته «٥» آفة بوجه؛ و تعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل، فكذلك «٦» الحال و السبب إذا عرض أن تعطلت أفعال العقل عند المرض. و لو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت و فسدت لأجل الآلة، لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من رأس. «٧» و ليس الأمر كذلك، فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها و هيئتها عاقلة بجميع ما عقلته بحالها إذا عاد البدن إلى سلامته، فقد كان إذن ما كسبته موجودا معها بنوع ما إلا أنها كانت مشغولة عنه. و ليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها «٨» التمانع، بل تكثّر أفعال جهة واحدة قد «٩» يوجب ذلك بعينه. فإن الخوف يغفل «١٠» عن الوجد و الشهوة تسد «١١» عن الغضب، و الغضب يصرف عن الخوف، و السبب في جميع ذلك واحد و هو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد.»

اشارات ج ٢ ص ٣٥٢

«قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن- و هي القوة التي تختص باسم العقل العملي- و هي التي تستنبط الواجب- فيما يجب أن يفعل- من الأمور الإنسانية جزئية- ليتوصل به إلى أغراض اختيارية- من مقدمات أولية و ذائعة و تجريبية- و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي- إلى أن ينتقل به إلى الجزئي»

اشارات ٤١٧ تا ٤٢٠

«الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي- فإنه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر- لا بسبب منخصص لا محالة يقترن به- ليس هو وحده قوله و المرید من حيوان بقوته الحيوانية للغذاء- إنما يريد و يتخيل له غذاء جزئي- فينبعث منه إرادة حيوانية جزئية- و هناك يطلب الغذاء بحركته- و إنما يتخيل له على الجهة الجزئية- و إن كان (١٨٥) لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه- بل قام مقامه فليس ذلك دليلا- على أنه كان ذلك متمثلا عنده و كذلك في قطع المسافة- يتخيل له حدود جزئية إياها يقصد- و ربما كان ذلك التخيل مقطوعا- و ربما كان متجدد الوجود- نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال- و ذلك لا

يمنع الشخصية - و الجزئية فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة و لمثل هذا ما يتخصص الإرادة بشىء جزئى حتى يكون- و الإرادة الكلية مقابلها مراد كلى- و لا يجب له تخصص جزئى و نحن أيضا فربما قضينا قضاء كليا- من مقدمات كلية فيما يجب أن يعقل- ثم أتبعناها قضاء جزئيا- ينبعث منها شوق و إرادة- متعينان ضربا من التعين الوهمى- فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية- تصير هى مرادا لأجل المراد الأول»

اسفار ج ٩ ص ٨٢ و ٨٣

كه عين عبارات بوعلى است.

« قال الشيخ الرئيس للإنسان تصرف فى أمور جزئية و تصرف فى أمور كلية- و الأمور الكلية أنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا فى عمل فإن من اعتقد اعتقادا كليا- أن البيت كيف ينبغى أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا فإن الأفعال تتناول لأمر جزئية و تصدر عن أجزاء جزئية و ذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية [عقل نظرى] و قوة أخرى تختص بالروية فى الأمور الجزئية [كه عقل عملى است.] فيما ينبغى أن يفعل و يترك بما ينفع و يضر و مما هو جميل و قبيح و مما هو خير و شر و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم [مثلا كسى كه دنبال شهوت مى رود، اینجا از عقل عملى اش استفاده کرده است ولى در مسیر فاسد و ناصحیح] غايته أنه يوقع رأيا فى أمر جزوى مستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها ليوجد أو يعدم و ما مضى

ص: ٨٣

أيضا لا يروى فى إيجاده على أنه ماض فإذا أحكمت هذه القوة تبعت حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام قوة أخرى فى الحيوان- أو تكون هذه القوة استمدادها من القوة التى على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكلية الكبرى فيما يروى و ينتج فى الجزويات فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظرى و هذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملى- و تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر فى الجزئيات و تلك للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبيح و المباح و مبادئ تلك من المقدمات الأولية و مبادئ هذه من المشهورات و المقبولات و

^١ - يعنى فكر.

التجربيات الواهنة دون الوثيقة و لكل واحدة من هاتين القوتين رأى و ظن فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الآخر و ليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من أحس فقد عقل أو تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون في الإنسان حاكم حسي - و حاكم من باب التخيل وهمي و حاكم نظري و حاكم عملي و تكون المبادئ الباعثة لقوته الإجتماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي و عقلي عملي و شهوة أو غضب و تكون للحيوانات ثلاثة من هذه و العقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن و إلى القوة البدنية و أما العقل النظري فله حاجة إلى البدن و إلى قواه و لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغنى بذاته و ليس واحد منها هو النفس الإنسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى و هو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها بالكلية و بعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة و هذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه.»

کنش های متعدد عقل در فضای عقل عملی

با توجه به تعابیر بوعلی یعنی می شود: در ساحت جزئیت هم عقل داشت.

با این توضیح راحت می شود گفت: عقل معاش هم داریم.

عقل ابزاری هم داریم.

لذا با مبنای جناب بوعلی می توان به کنش های عقل، یک کنش اضافی کنیم و آن عقل عملی تدبیری است.

عقل معاش و عقل تدبیری متعالی داریم.

بنده تعبیر می کنم به عقل متعالی اسلامی که برای خودش توضیح دارد که باید در جای خودش توضیح داده شود.

اگر این خوب معنا شود، تعابیر اهل بیت در مورد معاویه که خوب دارد تدبیر می کند ولی می فرمایند: شیطنه نکراء.

نظر استاد در مورد عقل عملی:

کلیات حکمت عملی از نگاه بوعلی از عقل نظری صورت می گیرد، ولی من معتقدم از عقل عملی صورت می گیرد. عقل عملی ذات یاب است. یعنی در کنار عقل نظری کلی یاب، یک عقل عملی ذات یاب داریم.

بوعلی می گوید: چون کلیات است، این کلیات را عقل نظری می یابد.

بنده معتقدم: ذات را عقل عملی می یابد و عقل تحلیلی کلیت به آن می بخشد.

این را حضرت آیت الله عابدی شاهرودی هم فی الجمله دارند.

در کنار عقل عملی ذات یاب، یک عقل عملی در صحنه جزئیت و عمل داریم.

اگر کسی این را گفت، بر کنش های عقل افزوده است، یعنی یک عقل عملی تدبیری داریم و یک عقل عملی خالص ناصع ذات یاب.

که دو کنش بر کنش های عقل افزوده شود.

جناب خواجه در توضیح این مطالب در ص ۳۵۲ شرح اشارات توضیحی دارد که گویا عقل نظری و عملی، مشترک لفظی اند.

جوری توضیح داد که مشترک لفظی است، اگر منظور این است که سنخ دیگری است خوب است و اگر منظورش این است که عقل دیگر است، خوب نیست.

اینجا خواجه شرح بیان بوعلی را خوش نکرده است.

با این بحث به راحتی می توانیم مسأله ای داشته باشیم به نام:

عقل تدبیری، چه با تحلیل بوعلی و چه با تحلیلی که از خودمان گفته شد.

اگر کسی این را قبول کند، می تواند بسیاری از بحث هایی که در مدیریت مطرح می شود را حل کند.

که بعضی ها مشهورات و بعضی ها اولیات و بعضی ها تجربیات.

اولیات را بوعلی در اشارات ج ۲ ص ۳۵۲ گفته است.

اشارات ج ۲ ص ۳۵۲

«فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن [۲]- و هي القوة التي تختص باسم العقل العملي - و هي التي تستنبط الواجب - فيما يجب أن يفعل - من الأمور الإنسانية [کارهایی که انسان انجام می دهد]، جزئية

[در صحنه عمل و جزئی]- لیتوصل به إلی أغراض اختیاریه- من مقدمات اولیه^۱ و ذائعه و تجربیه- [تا اینجا عقل عملی که در فضای جزئی است.] و باستعانه بالعقل النظری فی الرأی الکلی [یعنی آن اعتقادات باید و نباید که در فضای عقل عملی صورت می گیرد. به نظرم این عقل بسیار حساس است از این لحاظ که چه عنصرهایی در فضای قیاس عقل عملی استفاده می شود. که یا اولی یا مشهور یا تجربی است به اضافه عقل نظری کلی. از همین منظر کسی که خوب جلو برود، به عقل ابزاری اسلامی یا عقل معاش متعالی اسلامی می رسد. این بیان بوعلی بسیاری از اصول مباحث مختلف از جمله مدیریت و بحث های تمدنی را می تواند حل کرد. مثلاً عقل معاش اسلامی هم معادی است. این که تاجر باید تجارت کند؟ مثلاً خوب است که اگر امروز سودش را برده است، دیگر از این به بعد سود نکند! اندیشه های ناب صحیح انسانی را پیاده کردن که هم دنیوی است و هم اخروی. و عقل معاش باید باشد.]- إلی أن ینتقل به إلی الجزئی.»

جناب صدرا در مورد نفس و بدن تحلیلی دارد که بدن مرتبه نازل بدن است، لذا می گوید: معنا ندارد که بدن را حذف کرد. چون مرتبه نازله نفس است. لذا در مورد سیاست هم باید بدن را لحاظ کرد.

مشاء می تواند به نحو عرضی این بحث (از سیاست) را بکند که کرده است تا چه رسد به صدرا که بدن را مرتبه نازله نفس می داند. لذا بحث معاش در صحنه کار صدرا بسیار جدی و پررنگ است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۶ / ۱۳۹۳، ۳، ۵ / ۲۶ رجب / دوشنبه

گفته شد که: در مباحث فلسفه پیش از این مباحث مدخل یا بعد از آن، باید مطرح کرد که فلسفه بر دو قسم است، حکمت نظری و حکمت عملی.

برخی از کنش های عقل را عرض کردیم.

بعضی ها در این زمینه برداشتی برایشان پیدا شده است، که آن هم به خاطر بعضی از متون درسی که در حوزه داشتیم این ذهنیت به وجود آمده است:

^۱ - این را در شفاء نیاورده است. لذا بعضی ها گفته اند که این ها همه اش جزء مشهورات است.

اساسا كل آن چه كه ما به عنوان حكمت عملی می شناسیم، جزء مشهورات و جدلیات است. مثل این كه ظلم قبیح است، عدل حسن است این ها مشهوره است.

مرحوم کمپانی برداشتی داشته است، مرحوم مظفر بیانی داشتند.

اجازه دهید بیانات بوعلی را داشته باشیم، تا ببینیم كه خود او چه گفته است.

نفس شفاء ص ۳۷

در مورد این كه قوای انسان دو دسته است. عملیه، نظریه. نظریه را كه گفتیم تمام علوم از آن پدید می آید. قوه عملیه را گفتیم: عقل عملی تدبیری است به نحو جزئی كه كار قیاسی انجام می دهد. در اینجا بوعلی حتی تعبیر کرده است: این عقل مشابه عقل نظری است و گاهی تعبیر کرده است به اشتراك لفظ است با عقل نظری.

عرض کردیم: این كه گفتیم اشتراك لفظی دارد نه این كه هویت عقلی نداشته باشد، بلکه هویت عقلی دارد ولی در صحنه جزئیت و تدبیر است. لذا او گفته است: عقل نظری، عقلی کلی است و این عقل عمل، عقلی جزئی است.

اما بعضی برداشتشان از تعبیر بوعلی این بوده است كه اصلا عمل است و هویت عقلی ندارد.

«و أما النفس الناطقة الإنسانية فتتقسم قواها إلى قوة عاملة و قوة عالمة.

و كل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم أو تشابهه [این تعبیر سبب شده است كه بعضی گمان کنند كه عقل عملی اصلا هویتا عقل نیست]. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية [همین شاهد است كه منظور ایشان از عقل عملی این است كه هویت عقلی داشته باشد].

.....

[خلاصه بیان بوعلی:

دسته ای از آراء مشهوره است و همه قبول دارند، مثلا همه میگویند: ظلم قبیح است، کذب بد است، ولی اگر از آن ها بپرسید به چه دلیل، می گویند: چون همه می گویند. و استدلالی برای آن ندارند.

این دسته از آراء می تواند آراء صادق و نفس الامری باشد به شرط این كه مقدماتش را ذکر کنید.

اگر مقدماتش را ذکر نکنید و صرف شهرتش را بیان کنید، این ها می شود مشهوره.

البته بعضی از آراء مشهوره هم داریم که از جهت نفس الامری کاذب هستند.

بعد بوعلی می گوید: قضیه العدل حسن بديهی نیست و باید به بديهی برگردانده شود.

.... و اعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذي تتولد فيه بين العقل العملي و العقل النظري، الآراء التي تتعلق بالأعمال و تستفيض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المحضة في كتب المنطق. و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت في كتب المنطق.»

در برهان شفاء، ص ۶۶ بحث را برده است روی مبادی قیاس ها، مبادی برهانی را گفت و بعد رفت سراغ مبادی جدلی.

بعد گفت: ما در مبادی جدلی، مقدماتی داریم که مشهور مطلق است. بعد مثال میزند به عدل حسن است و ظلم قبیح است و شکر منعم هم واجب است.

این مثال ها را زده است که ناظر است به فضای کلامی. لذا بوعلی: این ها بديهی نیست بلکه باید پایه های اولیه اش گفته شود.

علم کلام برخی از مشهورات را آن قدر غلیظ می گوید در حالی که پایه های برهانی آن را ندارند.

برهان شفاء ص ۶۵ و ۶۶

«و الذي على سبيل تسليم مشترك فيه: إما أن يكون رأيا يستند إلى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، و قد مرنوا عليه، فهم لا يحلونه محل الشك: و إن كان منه ما إذا اعتبره المميز، و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة و هو مميز، و لم يعود شيئا و لم يؤدب و لم يلتفت إلى حاكم غير العقل، و لم ينفعل عن الحياء و الخجل، فيكون حكمه خلقيا لا عقليا، و لم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة، و أعرض عن الاستقراء أيضا فيكون بوسط، و لم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه بشيء. [كسی تازه در قوم آمده است، عقل اولی دارد، ولی هنوز با آداب

قوم آشنا نیست. به او بگویید: ظلم قبیح است، او می تواند تشکیک کند، مگر این که مقدمات برهانی اش گفته شود. لذا معلوم می شود که این جزء نظریات است نه بدهیات اولیه. [فإذا فعل

ص: ۶۶

هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقولهم إن العدل جميل، و إن الظلم قبيح، و إن شكر المنعم واجب. ^۱فإن هذه مشهورات مقبولة، و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزَّل المنزلة المذكورة، [که صرف تصور آن ها کافی باشد در تصدیق به آن ها] بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يُفطن له الجمهور. [مثلا صدق حسن، که باید در بحث های فلسفی بررسی شود که اگر صدق موجب مضرّه جدی نشود، حسن. این در بحث های فلسفی حل می شود وگرنه در فضای جمهور به طور کلی مطرح می شود.]

اندیشه بوعلی: تا سعادت را بحث نکنید، مسأله حسن و قبح مطرح نمی شود. بوعلی نمی گوید فی حد ذاته در ظلم، قبح یا در عدل، حسن نخواهی بود است، اما این که خواهی بود است نیاز به مقدماتی دارد.

در مباحث حکمت عملی، اولیات به این شکل باید مطرح شود: بحث نفس، کمال انسان، کمال گره می خورد به سعادت، سعادت حسن می آورد، بعد بحث حسن و قبح مطرح می شود.

بنده الان درصدد بیان مبنای بوعلی هستم، قصدم ورود نیست و مبنای خودم را نمی خواهم بگویم.

برخی قائل اند که: این فضاها یک نوع دریافت وجدانی است.

برهان شفاء ص ۲۲۵

که تعبیر می کند: جمهور یک دسته از مشهورات را قرار می دهد و بعد می گوید: بلا وسط است. اما واقعا اگر نگاه کنیم ذات وسط است. و مثال می زند به الظلم قبیح.

^۱ - با ذکر این مثال، نشان می دهد که به بستر کلامی ناظر است. چرا که این سه گزاره در کلام بسیار استفاده می شود. در حالی که در فضای علم کلام هیچ کدام از این ها مبرهن نشده است.

قبول دارد صدق نفس الامری العدل حسن و الظلم قبیح، ولی می خواهد بگوید در فلسفه ذات وسط است ولی در فضای جدل ذات وسط نیست.

«فليس يجب أن ينتهى تحليل قياسهم إلى مقدمات غير ذوات وسط فى الحقيقة. بل إذا انتهت إلى المشهورات التى يراها الجمهور، أو المقبولات التى يراها فريق، كان القياس قياسا فى بابه، و إن كانت المقدمات الأولى ليست ذوات وسط، بل لها وسط ما مثل أن العدل جميل و الظلم قبيح، فإنه مأخوذ فى الجدل على أنه لا وسط له. و فى العلوم يطلب لذلك وسط.»

نتیجه گیری

از بیان بوعلی هیچ در نیامد که این قضایا صرفا مشهوری باشند. بوعلی: اتفاقا بسیاری از این ها امر فلسفی است ولی احتیاج دارد به حد وسط.

بوعلی و حتی فارابی مثال را زده اند برای مشهورات ولی این مثال ها از یک منظر مشهوری هستند ولی از یک منظر مشهور نیستند بلکه یقینی هستند ولی محتاج به دلیل و حد وسط.

سرّ تقسیم حکمت به نظر و عملی

در واقع زیر سر انسان و نحوه وجود انسانی است.

تبیین مشائی

ذات نفس حقیقت عقلی است که از آن سو می آید، ولی چون عارض بر بدن شده است، نیاز به تحلیل علمی نسبت به بدن دارد.

ذات نفس است تعلق به بدن دارد. همان طور که به لحاظ روح و حقیقت خود حقایقی را از ماوراء می گیرد که می شود حکمت نظری، و به لحاظ تعلقی که به بدن دارد و باید این سو را ترمیم کند، باید حقایقی را دریافت کند که می شود حکمت عملی.

نفس شفاء ص ۳۷

«و أما النفس الناطقة الإنسانية فتتقسم قواها إلى قوة عاملة و قوة عالمة.»

و كل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم أو تشابهه. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية، «٥» و لها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية و اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة و المتوهمة، و اعتبار بالقياس إلى نفسها.

فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذى تحدث منه فيها هيئات تخصص الإنسان يتهيأ بها لسرعة «٦» فعل و انفعال مثل الخجل و الحياء و الضحك و البكاء «٧» و ما أشبه ذلك. و اعتبارها الذى بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة و المتوهمة «٨» هو القبيل الذى تنحاز «٩» إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة، و استنباط الصناعات الإنسانية، و اعتبارها الذى بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذى تتولد فيه بين العقل العملى و العقل النظرى الآراء التى تتعلق بالأعمال و تستفيض ذائعة مشهورة «١٠» مثل: أن الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال «١١» عن الأوليات العقلية المحضة فى كتب المنطق. و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت فى كتب المنطق.»

شرح اشارات ص ٣٥٢

كه خواجه آورده است: قواى نفس دو دسته است، قواى ادراكى و قواى تحريكى. به لحاظ قواى ادراكى نياز به مافوق دارد، نظرى. به لحاظ قواى تحريكى نياز به تدبير بدن دارد، عملى.

«أقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى- إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن- الموضوع لتصرفاتها مكملة إياه تأثيرا اختياريا- و إلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها- مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها- و تسمى الأولى عقلا عمليا- و الثانية عقلا نظريا- و العقل يطلق على هذه القوى- باشتراك الاسم أو ما يشابهه- و الشيخ بدأ

ص: ٣٥٣

بالأولى- لأنها أظهر فالشروع فى العمل الاختيارى- الذى يختص بالإنسان- لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغى أن يعمل فى كل باب- و هو إدراك رأى كلى- مستنبط من مقدمات كلية أولية- أو تجريبية أو

ذائعة أو ظنية - يحكم بها العقل النظرى - و يستعملها العقل العملى - فى تحصيل ذلك الرأى الكلى - من غير أن يختص بجزئى دون غيره - و العقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك - ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية - أو محسوسة إلى الرأى الجزئى الحاصل - فيعمل بحسبه - و يحصل بعمله مقاصده فى معاشه و معاده.»

بيان صدرائى:

نحوه وجود نفس، عرشى، فرشى است. اينجا مسأله حكمت عملى غليظ تر مى شود. جهت تجردى و تعلقى دارد. به لحاظ جهت تعلقى بايد تدبير عالمانه اى باشد كه مى شود حكمت عملى و به لحاظ جهت تجردى اش هم حقايقى را از ماوراء مى گيرد كه مى شود حكمت نظرى.

اساسا انسان بر اساس اين دو قوه دارد:

قوه عالمه يا علامه و قوه عامله يا عماله.

كه در هر قوه اى بايد كار مناسب با آن را طلب كرد.

اسفار ج ۱ ص ۲۰

«لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية أمرية و مادة حسية خلقية و كانت لنفسه أيضا جهتا تعلق و تجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشاطين بإصلاح القوتين إلى فنين نظرية تجردية و عملية تعقلية.»

اسفار ج ۹ ص ۱۳۱

كه تعبير دارد به جهت تعلق به بدن و

«ثم إنك قد علمت أن الشرف و السعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظرى الذى هو أصل ذاتها و أما ما يحصل لها بحسب جزئها العملى الذى هو من جهة تعلقها بالبدن و إضافتها و نفسيتها فليس لها بحسبه من الاغتراب إلا السلامة عن المحنة و البلاء و الطهارة عن الشين و الرجس و الصفا عن الكدورة و الرذيلة - و الخلاص عن العقوبة و الجحيم و العذاب الأليم و ذلك بمجرد لا يوجب الشرف الحقيقى و

الابتهاج العقلي إلا أن لأهل السلامة كالزهاد و الصلحاء ضرباً آخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود إلى شرحه.»

حکمت عملی مربوط به چه سنخ از اعمال؟

ما به لحاظ محتوایی یک تعبیر دیگری داشتیم:

حکمت نظری: فضای هستی شناسی است.

حکمت عملی: فضای ارزشی و خیر.

بحث خیر را تقریباً هیچ اشاره ای نکردیم. الان می خواهیم یک مقداری باز کنیم.

فارابی تعبیری دارد در مورد حکمت عملی که هر علمی که مرتبط با عمل می شود نیست. مثلاً علم مکانیک (حیل)، یا علم موسیقا که زیر مجموعه ریاضیات است در مقام عمل پیاده می شود.

صرف هر علمی که در باب عمل مطرح شود، جزء حکمت عملی نمی شود.

پس آن وادی عملی که انسان باید در صحنه عمل خود پیاده کند به عنوان خیر و سعادت.

که گره می زند به اندیشه خیر و سعادت.

آن علمی که وقتی آن را پیاده کردیم، در سعادت ما مؤثر است. و در این که آن خیر است و جمیل است و حسن اس مؤثر است.

پس حکمت عملی آن عملی است که مربوط است به صحنه عمل انسانی. به عمل من مربوط است. چه نوع عملی؟ عملی که مفاد ارزشی دارد، خوب است یا بد دارد. این ارزشی است.

منطقیات فارابی ج ۱ ص ۴۱۵

«و لیست الفلسفة العمليّة هی التي تفحص عن كلّ ما یمكن ان یعمله الانسان من ای جهة كان ذلك العمل، و بایّ حال كان. و الا فان التعالیم تفحص عن كثير من الأشياء التي شانها ان یفعل بالارادة. مثل علم الموسیقى، و علوم الحیل، و كثير ممّا فی الهندسة، و العدد، و علم المناظر. و كذلك العلم الطبیعی یفحص عن كثير من الأشياء ممّا یمكن أن یفعل بالصناعة و بالارادة. و لیس و لا واحد من هذه العلوم اجزاء من العلم المدنی، بل

هی اجزاء الفیلسفة النظرية. اذ كانت انما ينظر فی هذه الأشياء لا من جهة ما هی قبیحة او جمیلة [سعادت]، و لا من جهة ما یسعد الانسان بفعلها او یشقی [شقاوت]. و اما اذا اخذت هذه الأشياء التي تنظر فیها هذه الصنائع من جهة ما یمکن ان یسعد الانسان بفعلها او یشقی، كانت داخله فی الفیلسفة العلمية.»

بحث سعادت و شقاوت، حلقه وصل مباحث فیلسفه نظری به فیلسفه عملی است.

انسان به عنوان انسان، سعادتش چیز دیگری است.

سعادت را گره می زنند به لذت. بعد هویت سعادت را توضیح می دهند.

هر قوه ای برای خودش یک لذت دارد و یک سعادت دارد. این ها هم در حیوانات هست، اما تا می رسد به جایی که فقط در انسان هست. که سعادت انسان بما هو انسان است. که در عقل است. که عقل تقسیم می شود به نظری و عملی. آن وقت یکسری توصیه ها را باید در فضای عقل نظری و یکسری توصیه ها را در فضای عقل عملی باید پی گرفت. که در فضای عقل عملی گره خورده است به حسن و قبح.

البته این طرحی است که بوعلی و دیگران هم در این فضا هستند.

یک طرحی است که آیت الله عابدی شاهرودی در مقدمه شرح اصول کافی آورده اند:

آنجا برخی از اولیات حکمت عملی را آورده اند. طبق مبنای خودشان.

واقعهش این است که حسن و قبح زیر سر چیست؟ تعریف حسن، ذات حسن، ذات قبح و... که به لحاظ ارزشی چیست؟

این ها را در فضای فیلسفه اخلاق مطرح می شود. بعضی از راه شهود گفته اند و بعضی گفته اند این ها ذوات نفس الامری هستند بعضی (مثل استاد مصباح) از راه وجوب بالقیاس با سعادت بیان کرده اند.

بعضی از سروران باید در این زمینه کار تخصصی کنند، بحث های اخلاق و

اگر قرار است که در فضای تمدن اسلامی بدرخشیم، یک بخش جدی اش در فضای فیلسفه اولی است و یک بخشش در فضای حکمت عملی است. که باید این ها را درست کرد. پایه نظری وقتی برای یک تمدن درست کردید، بسط آن در مقام عمل آسان تر است.

اما اگر این پایه ها درست نشود، از راه خطا و اشتبا و امتحان وارد شویم این طور درست در نمی آید.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۷ / ۱۳۹۳،۳،۱۰ / ۲ شعبان / شنبه

در مورد سر تقسیم های سه گانه حکمت عملی

حکمت عملی تقسیم می شود به حکمت: مدنی (سیاست)، تدبیر منزل، حکمت اخلاق.

اساس تقسیم:

یا مربوط است به فرد. یا مربوط است به جمع. جمع هم یا جمع خاص (خانواده)، یا جمع عام. (مدینه و حکومت)

پس یا صحبت مشارکت انسانی است: مشارکت انسانی خاص، مشارکت انسانی عام.

توضیحات متعددی دارند و تبیین ها متعددی دارند.

منظور منزل مسکن و چهار دیواری نیست، بلکه منظور افراد ساکن در منزل است و لذا مشارکت انسانی مورد نظر است. عمدتا انسان های موجود در خانه مورد نظر است. عجالتا خانواده فهمیده می شود.

این می شود مشارکت انسانی خاص. که اساسا در آن فضای مشارکت مطرح است.

که ساحت، ساحت عمل انسانی است. که بر اساس اراده انسان پدید م یآید و باید ایجادش کرد.

این هم در سیاست مدن پیاده شده است.

که انسان باید به کمالش برسد. اما این که کمال را چگونه معنی می کنند جای خودش دارد. عمل جمعی عمومی، حال یا جمع خاص، یا جمع عام.

حکمت عملی، حکمت انسانی است.

مدخل شفاء ص ۱۴

که گفتیم بوعلی آراء کلی ولو مربوط به عمل انسانی را جزء عقل نظری می داند.

«و أما الفلسفة العملية: فإما أن تتعلق بتعليم الآراء [که کلی است و مدرك آن عقل نظری است.] التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامة، [در مقابل مشارکت خاصه که مربوط به تدبیر منزل است.] و تعرف بتدبير المدينة، و تسمى علم السياسة؛

و إما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الإنسانية الخاصة، [کوچک است و کلان نیست.] و تعرف بتدبير المنزل؛

و إما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاه نفسه، و يسمى علم الأخلاق. و جميع ذلك إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظري، و بالشهادة الشرعية، و يحقق تفصيله و تقديره بالشریعة الإلهية.»

رسائل بوعلی (کتاب عیون الحکمه) ص ۳۰

«و الحکمة المتعلقة بالأمر العملية التي إلینا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية. و كل واحدة من الحکمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحکمة العملية: حكمة مدنية، و حكمة منزلية، و حكمة خلقية. و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و کمالات حدودها تستبين بالشریعة الإلهية، و تصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية «۲» منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئیات.

و الحکمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان و مصالح بقاء نوع الإنسان. [این ها عادی است ولی توضیحات جدی ترى دارد که إن شاء الله از فارابی نقل می کنیم.]

و الحکمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد [همین بحثی که در جامعه شناسی می گویند که اجتماع کوچک است که اجتماع بزرگ را درست می کند.] لتنتظم به المصلحة المنزلية. و المشاركة المنزلية تتم بين زوج و زوجته، و والد و مولود، و مالک و عبد.

و أما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل و كيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، و تعلم الرذائل و كيفية توقيها لتتطهر عنها النفس.»

این توضیحی که ایشان داده است، شده است تقسیم سه گانه.

نتیجه گیری

اگر دقت کنید این فضا نشان می دهد که همه این ها پدیدار انسانی است.

یادتان هست که از فارابی آوردیم حکمت انسانی!؟

همان فضا نشان می دهد که نوع تلقی آقایان از جامعه، به عنوان یک پدیدار انسانی است. الان قرار است که از باید و نباید انسانی بحث کنیم. پدیدار انسانی است.

خود جامعه یک پدیده انسانی است. باید و نباید آن هم یک پدیدار انسانی است.

این خیلی مهم است در مورد تلقی آقایان از این مسایل.

من تحلیل فلسفی دارم در مورد نحوه وجود جامعه.

شاید شما خیال کنید که خیابان و کوچه و... جماد است، ولی پدیدار انسانی است.

در مجموعه ای که انسان پدید می آورد، همه را معنا می کند. همه امور مربوط به انسان معنی دار است.

مثلا: چه باعث شده است که این هیئت بشود مسجد؟

ما چون این بحث ها را نکرده ایم و چشمان تیز نشده است، این بحث ها برایمان باز نشده است.

لذا بقایای تاریخی ۱۰۰ قرن پیش برای ما یک پدیده انسانی است.

این یک فلسفه ای دارد که با آن می توانند خیلی چیزها را حل کنند.

ما بعضی از چیزها را رنگ انسانی می زنیم.

جامعه اصلا هویتش، هویت انسانی است. باید نحوه وجودش را بحث کرد.

بعضی می گویند اعتباری است، ولی بنده این اعتقاد را ندارم بلکه معتقدم جامعه دارای حقیقتی است با تحلیل فلسفی خودش که فارابی در کتاب فصول متزعه بحث کرده است.

بنده بحث هایی که الان می کنم (در مورد این که این امور پدیدار انسانی است) نمی خواهم به گردن همه فیلسوفان بیاندازم ولی بستر کارشان چنین چیزی را در خودش دارد. اگر کسی این بحث ها را جدی مطرح کند، به اینجاها می رسد و بالاخره باید قبول کند که پدیدار انسانی هست.

لذا کنش انسانی در جامعه معنا دارد و اثر دارد و باید و نباید انسانی پیدا می کند. لذا اخلاق و جزای اجتماعی پدید می آید که بحث کرده اند. رئیس جامعه و... همه این ها باید و نباید کنش انسانی است. لذا فلسفه انسانی است.

مراد از علوم انسانی

-گاهی می گوئیم علوم انسانی یعنی علوم مرتبط با انسان. که هر علمی مثل علم لغت را شامل می شود. ساحت جعل های انسانی را شامل می شود.

-اما یک وقت گفته می شود علوم انسانی و مراد علوم انسانی برهانی. آن هایی که می شود به شکل برهانی حل و فصلش کرد.

این آقایان آن چه گفته اند به عنوان علوم انسانی، منظورشان علوم انسانی برهانی است. وگرنه علوم انسانی به معنای عام تر را هم داریم. که نحو و صرف و لغت و... داخل آن می شود.

فردا توضیحی در مورد انسان و جامعه و این که چگونه عالم اجتماعی انسانی برای خودش دارای معنا است.

نکته دیگر

یک نسبتی بین شریعت و عقل برقرار است که بر می گردد به نوع نگرش فیلسوفان اسلامی.

تلقی فیلسوف مسلمان را عرض کردیم:

در علوم تجربی اگر معصوم سخنی دارد، می پذیرد. نوع تلقی اش باعث می شود که یک نگاه ویژه دارد.

وقتی نبی عقل کل است، پس هر چه در باب واقع می گوید مطابق با واقع است یقیناً. چه ساحت کلان هستی شناسی باشد که می شود فلسفه اولی و چه ساحت خرد هستی شناسی باشد که می شود علم تجربی. او نظر به قاعده کلی دارد. چون او عقل کل است هر چه می گوید درست است. یعنی مطابق با واقع است آن گونه که باید باشد.

فیلسوف مسلمان همین فضا را نسبت به حکمت عملی دارند.

یعنی در این فضا هم وقتی نبی حرف می زند دارد آن حکمت حقّه را میگوید. حکمت قدسی را دارد می گوید اگر حکمت قدسی است، اگر در باب سیاست یا تدبیر منزل یا اخلاق حرفی دارد، هیچ خلافتی در آن نیست.

وقتی این تلقی را دارد، نوع نگاهش در وادی حکمت عملی هم چنین است.

که از شریعت استفاده می کند به شکل عقلی و فلسفی.

فقه است که می گوید هر چه دین گفته است من می پذیرم ولو بدون دلیل. فقه کارش این است که بگوید: دریافتم از متن معصوم چیست؟ ولی معصوم بر اساس چه حکمتی گفت و چرا؟ نمی داند. نمی تواند تحلیل فلسفی ارائه دهد.

ولی فیلسوف مسلمان توضیح می دهد برای چه؟

حکمت عملی بخشی اش انجام شده است ولی امتداد داده نشده است. و آن حکمت عملی اسلامی.

همان طور که فلسفه اسلامی صورت گرفت، باید حکمت عملی اسلامی صورت بگیرد، به عنوان واقع و آن گونه که واقع هست باید گفته شود. نه این که چون معصوم گفته است حق است، بلکه از آن جهت که چون معصوم از واقع خبر می دهد، حق است.

اگر سیاست را معصوم گفته است چون ناظر به واقع است، پس حق است.

پس فیلسوف مسلمان همان طور که حکمت عملی را به صورت فلسفی طی می کند هر مقدار که پیش رفت مقارنه می کند با متن دینی. اگر سازگار بود که خوب و اگر نه باید دوباره تلاش کند. یا کار او مشکل دارد یا متن دینی واضح نیست. که در این صورت باید تلاش کند تا بتواند با دین سازگارش کند.

این روند «حکمت عملی اسلامی» را شکل می دهد.

نوع تلقی این ها خصوصا بوعلی، به شکل کلان و اجمالش را هم عقل و هم شریعت گفته است. ولی در مورد جزئیاتش را باید از شریعت گرفت. بعضی از خصوصیات را شریعت گفته است، مثلا عدالت، اما جزئیات آن ریز به ریز در اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن، دین گفته است ولی فلسفه چیزی نگفته است.

دستمایه های آن را شریعت گفته است ولی تفصیلهایش را هم گفته است ولی عقل کاری نکرده است.

فیلسوفان مسلمان ما در مسایل حکمت شریعت، ریز به ریزش را همان طور که شریعت گفته است دارند ولی تحلیل و تعلیلش را ندارند. چرا که جملگی و کلانش را حکمت عملی حل کرده است ولی در مورد خرده ریزها و جزئیاتش هنوز حکمت عملی نتوانسته است حل کند.

مدخل شفاء ص ۱۴

«و جمیع ذلک [حکمت عملی] إنما تحقّق صحّة جملته [به صورت کلان] بالبرهان النظری، و بالشهادة الشرعیة، و یُحَقِّقُ تفصیله و تقدیره بالشریعة الإلهیة. [ما در حکمت عملی تفصیلهایش را نداریم].»

نکات این متن

۱- برهان نظری بوعلی: گفته است که این ها برهانی است نه صرفا مشهوری. که جدلی می شود. (ناظرم به آن چه در کتب درسی حوزه جا افتاده است که مباحث مربوط به حکمت عملی را صرفا ارجاع به مشهورات می دهد.) نه این که از راه مشهورات نشود شرایط مثلا رئیس قوم را گفت. ولی اینجا ناظر به برهان نظری است.

۲- آن چه ما تا کنون انجام دادیم، جمله و کلانش در شریعت آمده است.

ما در فلسفه اولی، کلیات و کلان مسایل هستی شناسی را در فلسفه اولی حل کرده ایم و داشتیم. اما آهسته آهسته در سنت اسلامی به خرده ریزها رسیده ایم و حل کرده ایم و بیان کرده ایم.

اما در مورد حکمت عملی می شود به خرده ریز رسید؟

بنده معتقدم در بعضی از موارد می شود به آن خرده ریزها رسید و در بعضی از موارد می شود گفت که از چند راه می شود رسید که شریعت از این راه رفته است. و به چه دلیل از این راه رفته است.

مثلا عنصر بیعت، به شکلی در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم صورت گرفت که با زن ها در ظرف آبی دست می گذاشتند. و گاهی رئیس قوم می آمد و بیعت می کرد، گویا کل قوم بیعت کرده است.

این ها حتی بحث های اجتهادی فقهی دارد.

رسائل بوعلی ص ۳۰ (عیون الحکمه)

(۰)

نبی فیلسوف حقیقی است، ولی چون نبی است لذا بیانش، بیان عمومی است نه فنی و تخصصی.

پس ما باید در سنت اسلامی باید توجه فراوانی به شریعت به عنوان حکمت قدسی داشته باشیم که نقشه راهمان باشد

اثر خواندن حکمت عملی به این شکل:

۱- اگر کسی این طور باشد بسیاری از اسرار شریعت در فضای حکمت عملی را می یابد.

۲- این بحث ها را اگر کسی خوب بکند، در فقه حکومتی هم خیلی اثر دارد.

معنای این بحث، این نیست که کسی که کار فقهی می کند، کار برهانی می کند. کسی که فلسفه عملی اسلامی انجام میدهد کار فلسفی می کند که قرار است حقایق شرعی را فلسفی و برهانی تثبیت کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

در مورد فضای حکمت نظری که تقسیم بندی علوم بر اساس علوم جدید چگونه باید باشد؟ که از این بحث می گذریم.

در عصر دوره اسلامی، حکمت عملی اسلامی پدید آمد، در حد خودش، نمی خواهیم بگویم که خیلی پیشرفت داشته است.

مشابه همان چیزی که در مورد فلسفه اسلامی مطرح کردیم.

نوع نگاه فیلسوف مسلمان به دین و نبی باعث شده است که نوع نگاهش این طور باشد که آن چه نبی و امام و دین می گوید، چه در ناحیه نظری اش و چه در ناحیه حکمت عملی، در همه جا این را یک حکمت قدسی می داند چه از جهت نظر و چه از جهت عمل. مرّ واقع است به لحاظ هستی شناسی و مرّ واقع است به لحاظ حکمت عملی.

در فضای عمل آنی است که باید گفته شود و جز این هم نمی شود گفت. صحت ارزشی کامل دارد.

چنین اندیشه ای که فیلسوف مسلمان دارد، باعث می شود که تعاملش به دین جدی شود وقتی این تعامل جدی برقرار شود، فایده اش این است که سر ریز در خود حکمت عملی می کند به عنوان فضای حکمت اسلامی.

به مدد احکام و حکمت شریعت، بیاید حکمت خود را ارتقاء دهد و به سمت و سوی آن برود. این باعث می شود که: آن حکمتی که از یونان آمد، اولین تقریرهایی که شده است، فضای اسلامی پیدا کرد. هر چه جلو می رویم، اسلامی تر می شود.

معنایش این است: توقع را باید درست که حکمت را باید عملی کرد و به جد هم فلسفیا جلو می رود و در عین حال بر طبق اسلام دارد حرکت می کند.

فایده اش این است که یک منبع قدسی به مددش می آید که سبب می شود نقشه راهش می شود.

اندیشه ای به نام عبور از شریعت معنا ندارد و وجود ندارد.

وقتی عالمانه حرف دین را فهمید آن وقت عبور از شریعت دیگر معنا ندارد. چون منبع قدسی و منبع معرفتی برتر است. به لحاظ حکمت عملی، از شریعت عبور معنا ندارد.

بله بعضی از جاها هست که دیگر آن را نمی فهمد. که بوعلی تعبیر کرده است که گاهی اجمالش را می فهمیم ولی تفصیلش را نمی فهمیم. بسیاری از امور عبادی هست، برای ما قابل حل نیست. هر چقدر بتوانیم جلوتر ببریم، برایمان مفیدتر است. به ویژه مقارنه هایی که بین دین و حکمت عملی انجام می دهیم.

این در باب اخلاق.

در اخلاق کتابی هست به نام «طهارة الأعراق ابن مسکویه» که اُس و اساس حرف ها از ارسطو و افلاطون گرفته شده است.

جهت های مرتبط آن با شریعت را جدا کرده ام. چیزهایی در این وسط روی داده است با این که خیلی نیست، اگر وارد علم اخلاق شود، علم اخلاق را متحول می کند.

مسأله تقرب، عمل به دستورات، اندیشه سعادت آن قدر جلو رفته است به برکت فضای عرفانی که دارد به بندگی نزدیک می شود. درست مثل بوعلی که روشش مشائی است ولی رگه های اشراقی شدیدی پیدا کرده است.

مسکویه یک نسل قبل از بوعلی است یعنی پیرمردی است که بوعلی جوان است.

من معتقدم: در علم اخلاق هم متأسفانه حرکت درست و رو به جلوی مثل فلسفه را نداریم.

خواجه نصیر آمده طهارة الاعراق را ترجمه کرده است و کمی توضیحات اضافه کرده است.

و بعد به وزان علم اخلاق از اهل بینش، یک کتابی نوشته است به نام اوصاف الأشراف.

در بوعلی جمع بین اخلاق اسلامی و عرفانی و اخلاق دینی را داریم. اشباعات عرفانی زیادی دارد.

خواجه نصیر هم اوصاف الاشراف را افزود که به فضای دینی ما خیلی نزدیک است.

در معراج السعادة، هم جمعی بین کار ارسطو و بوعلی و صدرا و... شده است.

در همه این ها رنگ و بوی اخلاق اسلامی اشباع شده است.

تلاش های فارابی

قرآن از یک جهت کلتش حکومتی است. حتی معارفش هم در فضای حکومت تفسیر می شود. یعنی می شود: همه فضاهای توحیدی که در مقابلش طاغوت قرار میگیرد، در فضای حکومتی معنا کرد. معنایش این است که رسول الله یک دوره اقامت در مکه مکرمه را دارند که مرحله جنگیدن در مرحله به عنوان مخالف با حاکمیت است. بعد که آمدند مدینه که خودشان حاکم هستند و حکومت تشکیل می دهند.

دستورات نصب الهی خیلی زیاد است.

این فضای حکومتی غلیظ و دستورات حکومتی فراوان از رسول الله. همچنین رجوع کنید به نامه امیر المومنین به مالک اشتر.

خلافت و امامت در کلام آمد. در فضای فلسفه سیاسی هم آمده است.

نمونه عالی و بارز سیاست مدن، فارابی است.

بنده الان آثار فارابی را نگاه می کنم، همین الان قابل عرضه است.

فصول منتزعه، مدینه فاضله،

جالب است در کتاب فصول منتزعه با آن اندیشه ای که در مورد مدینه فاضله و حکومت حقیقی و منجر به سعادت بحث می کند، مجبور شده است که حتی توضیح دهد چگونه اخلاق در شرایش صحنه حکومت و تمدن حاکم شود. علم اخلاق فارابی است در فضای سیاست مدن. رویکرد تمدنی دارد.

فارابی کسی است که رویکرد تمدنی اش خیلی عجیب است. حتی به علم کلام نگاه تمدنی و حکومتی دارد.

اس و اساس کار فارابی از یونان است ولی روی یونان نایستاده است. بلکه از اسلام متأثر است. حکومت ایشان سر از اندیشه امامت شیعه در می آورد.

شیخ اشراق هم در نظام نوری و سیاست نوری اندیشه امامت شیعی را تثبیت می کند و عین عبارات امیر المومنین را در مقدمه حکمت اشراقش می آورد. عصر نوری عصری است که خلیفه الله باید حاکم باشد چه به صورت ظاهر و چه به صورت پنهان.

فارابی مشخصاتی که برای رئیس اول در نظر می گیرد سراز اندیشه امامت شیعی در می آورد.

هر جایی اندیشه های اسلامی در کار فارابی اشباع شده است که در رأسش اندیشه امامت است.

فصول منتزعه ص ۲۳

« (فصول منتزعة) بسم الله الرحمن الرحيم « ۱ » [فصول منتزعة] « ۲ » تشتمل على أصول كثيرة من أقاويل القدماء فيما ينبغي أن تدبر به « ۳ » المدن و تعمر به « ۴ » و تصلح به « ۵ » سيرة أهلها و يسدّدوا « ۶ » به « ۷ » نحو السعادة.»

صدرا تصریح می کند: حکومتی که اندیشه اش رفاه باشد، حکومتی سعادت نیست، بلکه حکومتی حیوانی است.

در بیان امیر المومنین آمده است ما نیامدیم برای این که فقط حکومت کنیم. بلکه آمدیم مردم را به سعادت برسانیم.

فوکر خیلی به افلاطون می توپد، چرا که اندیشه سعادت در مقابل اندیشه لیبرال است. ومی گوید: اندیشه سعادت به استکبار می انجامد. در حالی که لیبرالسیم است که به استکبار می انجامد.

در اندیشه اسلامی این است که: إن مكنّاهم في الأرض، أقاموا الصلاة.

دین رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم، در مقاب ادیانی که فقط نبی و رسول است نه خلیفه بالسیف. اما رسول الله هم نبی و هم رسول و هم خلیفه بالسیف است.

عرفای ما اندیشه ای دارند در مورد نصب الهی و خلیفه بالسیف که بسیار عالی است.

پایه این اندیشه این است که ما سعادت برای انسان ترسیم می کنیم،

بعد فارابی می گوید: جامعه یا فاصله می شود یا بالاضطرار به این سمت می رود. بالاضطرار فایده ندارد، بلکه جامعه باید خودش فاصله شود.

باور کنید ما اگر پایه های فلسفه سیاسی را مطرح کنیم معنا ندارد، این که بخواهیم مردم را به سعادت دلسوزی کردن و مردم را راهنمایی کردن در ناحیه حکومتی است. حاکمی که بگوید عدالت به من چه ربطی دارد، چه حاکمی است؟

امیر المومنین: من که آمدم هر آن چه از حدود الهی که خلفاء برداشتند همه آن ها را بر می گردانم.

دستگیری و دلسوزی از مردم، برای حاکم است.

حاکم اسلامی هم مردم را هدایت کند و هم خودش به سعادت برسد.

روش حاکمیتی اصلاً به اجبار معنا ندارد. یکی از روش های حاکمیت، حاکمیت استبدادی است ولی این حاکمیت ارزشی نیست.

فارابی اندیشه فضیلت محور را توضیح می دهد.

بعد از ص ۲۳ انواع فضایل را توضیح می دهد.

بعد توضیح میدهد: لزوم آراستگی جامعه به اخلاق.

فصول منتزعه ص ۴۰

در مورد منزل و مدینه توضیح می دهد.

« . المدينة و المنزل ليس یعنی به «۲» عند «۳» القدماء المسکن وحده لكن إنما «۴» یعنی «۵» به الذین یحویهم «۶» المسکن»

در ص ۴۱

منزل و جامعه را به بدن تشبیه می کند از جهت ارگانیک.

در ص ۴۵

مدینه فاضله و مدینه ضروریه را توضیح میدهد.

بعد توضیح می دهد که ما مدینه ضروریه نمی خواهیم بلکه مدینه فاضله می خواهیم. بعد توضیح میدهد: مدینه فاضله جامعه فضیلت محور.

ناگفته نماند: افلاطون به این فضا می کشید.

(۱)

ص ۴۷ و ۴۸

حدود هشت تا نه قول را نقل می کند در مورد مدینه ها بدیل مدینه فاضله.

مدینه استبدادی، مدینه لذت محور و....

(۱)

ص ۵۴

در مورد عقل نظری و عملی.

ص ۵۵

ادبیات تعقل در فضای عقل عملی.

ص ۶۲

نسبت فلسفه با حکمت عملی (تعبیر کرده است به تعقل) که خیلی این نسبت را خیلی زیبا بیان کرده است.

فلسفه اولی همان علم کلانی است که حکمت عملی جزئی آن است. اصل اندیشه را باید فلسفه اولی بدهد.

این یک نگاه واقعی و نفس الامری است نه جعلی و اعتباری.

ص ۶۵

بخش هشتم: توصیف جامعه شناختی مدینه فاضله (ابعاد سیاسی اجتماعی مدینه فاضله)

«المدينة الفاضلة» (١٣) أجزاءها «١٤» خمسة: الأفاضل و ذوو الألسنة و المقدرون و المجاهدون و الماليون. فالأفاضل «١٥» هم الحكماء و المتعلقون «١٦»، و ذوو الآراء «١٧» في الأمور العظام «١٨». ثم «١٩» حملة «٢٠» الدين و ذوو الألسنة و هم «٢١» الخطباء و البلغاء و الشعراء و الملحّنون و الكتّاب و من يجرى مجراهم و كان «٢٢» في عدادهم. / و المقدرون هم «٢٣» الحسّاب و المهندسون و الأطباء و المنجمون و من يجرى مجراهم. و المجاهدون هم المقاتلة و الحفظة و من جرى «٢٤» مجراهم و عدّ فيهم. و الماليون «٢٥» هم مكتسبو الأموال

ص: ٦٦

في المدينة مثل الفلاحين «١» و الرعاة و الباعة «٢» و من جرى «٣» مجراهم.

تمام این ها برهانی است، مگر این که شما وارد شوید و بگویید که این ها برهانی نیست و آن وقت باید برهانی کرد.

بحث عدالت اجتماعی نمی تواند از دل فضیلت محوری در بیاید؟

-در یک مسأله ما صفر، فقط من بدانم از کجا شروع کنم و چه نگاهی داشته باشم، خود همین چقدر می تواند مشکل را حل کند. خود همین نگاه شکننده بسیاری از عقل های عرفی است.

لیبرالسیم را آدم خیلی راحت می تواند بشکند.

بسیاری از طلبه های ما متأثر از فضای غربی هستند. برای ما اگر ۳۰ طلبه متأثر باشند، بسیار است. چون پایه های عقلی و علمی ندارد، کار فلسفی نکرده است، آن ها را دیده است که می درخشند، لذا قبول می کند و می پذیرد.

به کسی می گفتم: «کونا للظالمین خصما و للمظلوم عوناً»

این اندیشه ناب ماست، چرا نسبت به آمریکا و اسرائیل این قدر سست هستی؟ هر کسی غیر از امیر المومنین می گفت می پذیرفتید تا چه رسد به این که ایشان گفته است.

ساختار کلان کار درست شود و ما بدانیم از کجا باید شروع کنیم، چه مبانی را باید درست کنیم، نفس الامر این مسایل را درست کنیم و به کجا برویم، خیلی راه را روشن می کند.

این بحث ها در کتاب فصول منتزعه خودش را بهتر نشان میدهد که متأثر از متون دینی است به ویژه نسبت به رئیس اول.

اینجا کلان مسائل خیلی خوب حل شده است.

اما در مورد جزئیات تا چقدر می توان پیش رفت باید بحث شود.

سیاست مدینه، آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها

در تمام این ها فضا فلسفی است و ابتدا مبانی را درست می کند و می کشاند به بحث سعادت و بعد تفصیل را می پردازد.

تلاش های بوعلی

فارابی انصافا مفصل وارد شده است.

بوعلی وارد شده است نه به اندازه فارابی. اواخر الهیات شفاء. که بحث حکمت عملی را آورده است. حتی این که: حاکم باید علمش مقدم باشد و عقلش. که می گوید: عقل باید مقدم باشد. یعنی قدرت فهم مسایل سیاسی و تدبیر سیاسی داشته باشد.

مثالی زده است و از اهل سنت استفاده کرده است. بعد ما قائلیم که امیر المومنین هم عقل است و هم اعلم. بعد وارد بحث عبادات می شود و بعد گره می زند به نبی و رسول.

تأکیدی که هم دارد این که تفصیلش را باید از شریعت پرسید.

کارهای ابن خلدون، بسترش، بستر فلسفی ما نیست. لذا برای خودش به نتایجی انجامید. مدینه فاضله و عالی اش همان مدینه ضروریه فارابی است.

تلاش های شیخ اشراق

در ابتدای شیخ اشراق ۵ یا ۶ سطر حرف زده است که کسی که با نظام نوری ایشان آشنا باشد، می فهمد که ۱۰۰ صفحه حرف زده است

تلاش های صدرا

در آخر شواهد الربوبیه به حسب اندیشه نفس و رابطه نفس و بدن و مرتبه نازل بودن بدن نسبت به نفس و سعادت انسان و این ها را توضیح داده است ولی مفصل وارد نشده است.

تلاش های پس از صدرا

تا می رسد به متأخرین که علامه طباطبایی در رساله الولایه که اندیشه های اجتماعی را مطرح کرده است.

حضرت امام ره که اندیشه حکومتی خود را پیاده کرده است.

بعد از تشکیل انقلاب اسلامی، این حرکت فلسفه سیاسی ما ظرفیت های جزئی اش را دارد پیدا می کند. دارد جزئیات معنا می شود.

الان در سیاست خارجی ما می گوئیم: افزون بر منافع ملی، ارزش های اسلامی معنا دار است. همه کشورها می گویند صرفاً منافع ملی ولی فضیلت محوری ما را کشانده است به اینجا.

دیدگاه عرفاء نسبت به سیاست مُدُن

یک کار را عارفان در سنت ما کرده اند که توضیح خلافت بالسیف.

ولایت: ارتباط با خدا که جهت حق الیقینی است. آن جهت نبوت را به دنبال خودش را می آورد. ولایت باطن نبوت است. نبوت جهت ملکی است، این نبوت اگر قوی باشد تبدیل می شود به رسالت که ابلاغ برای دیگران به سمت خدا.

بعد می گوید: بالاتر از این خلافت بالسیف است. که رسول الله همه این چهارتاست.

چرا این را قرار دادند؟ یک اندیشه است در مورد حضرت آدم که خلیفه است به معنای ولایت.

اما یک خلیفه اجتماعی داریم مثل حضرت داود که تو را خلیفه قرار دادیم که حکومت کن بین مردم. حرف آقایان این است که ولایت که خیلی قوی شود تبدیل می شود به خلافت بالسیف.

این خلافت بالسیف بعد از رسول الله ادامه دارد.

ابن عربی: بعد از رسول الله خلیفه بالسیف داریم. که به نصب الهی است نه نصب رسول. این همان اندیشه شیعه است در مورد امام معصوم.

بعد جهت حکومت ظاهری را در آن اشباع می کند با تمام شئون باطنی اش.

نبوت و رسالت تشریحی منقطع شده است ولی نبوت انبائی است.

این ها همه سرمایه های ماست که ما از آن ها جدا شده ایم. که بنده اسمش را می گذارم: حکمت عملی اسلامی.

توقع ما این است که همان طور که در فضای حکمت نظری تلاش کردیم، در فضای حکمت عملی نیز باید تلاش کرد.

فقه حکومتی شأن هایی دارد که امیر المؤمنین علیه السلام در نامه اش به مالک اشتر بیان کرده است که این ها را عرض می کنیم.

جمله زیبای آیت الله جوادی آملی:

ما با نهج البلاغه انقلاب کردیم، می خواهیم با عروة الوثقی سید یزدی آن را جلو ببریم، نمی شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۹ / ۱۲، ۳، ۱۳۹۳ / ۴ شعبان / دوشنبه

بعد از این که حکمت عملی از فضای یونانی وارد اسلام شد، نگاه به حکمت قدسی متعالی دین اسلام بود.

بعد از انقلاب هم بحث های فلسفه اخلاق خیلی پرداخته شده است.

دستگاه اخلاقی استاد مصباح خیلی نزدیک به فضای دینی عرفانی است، که البته به آن اوج عرفانی نرسیده است.

در مجمع عالی حکمت جناب استاد پارسانیا، حکمت یونان را بررسی کرده است، بعد فارابی و بوعلی و صدرا و حضرت امام ره را پرداخته است.

پایه های فلسفه سیاسی در عرفان و فلسفه و کلام

عرفاء سه اندیشه محوری دارند آقایان عرفاء که می تواند پایه فلسفه سیاسی قرار بگیرد.

بقاء بعد الفناء، اسفار اربعه، خلافت بالسیف.

دیروز به خلافت بالسیف اشاره کردم.

اندیشه دینی امام معصوم حکیم مطلق و عارف مطلق است که فارابی در آثارش در ضمن رئیس

اول آورده است.

عنوان می دهد رئیس اول را نبی و امام. و می گوید: تشریح برای این هاست. و در فلسفه سیاسی باید این

ها حرف بزنند.

آراء اهل مدینه الفاضل و مضاداتها ص ۱۲۱ و ۱۲۲

توضیح میدهد که رئیس اول باید نبی باشد و از وحی گرفته باشد.

حتی جالب است در تعبیر ایشان، که اندیشه اجتماعی اسلامی و حکمت عملی اسلامی را در این صفحات

راحت دیده می شود در ص ۱۲۰ و ۱۲۴ و ۱۲۵ و جالب است که مدینه فاضله را در برابر مدینه مقابلش

قرار می دهد، مدینه فاسده، مدینه ضالّه.

جالب است، ادبیات دینی و تحلیل ادبیات دینی، و تعبیر نبی و امام خیلی در آثارش زیاد است.

بافارابی می فهمیم که ما ظرفیتی در مسایل امامت و نبوت داریم که اندیشه سیاسی است.

در مباحث کلامی هم اندیشه امامت ما در برابر اندیشه خلافت اهل سنت است.

به تعبیر دیگر: اندیشه شیعی آن قدر غلیظ است در این زمینه که حد ندارد. همان است که حاکم بعد از نبی

باید معصوم باشد.

فارابی حتی شرایط امت فاضله را توضیح می دهد. تمام مباحث اعتقادی دین و عمل به دین است. و جالب است اندیشه ولایت فقیه که بعد از رسول و امام، می گوید اگر آن شرایط دهگانه را نداشته باشد شرایط شش گانه را باید داشته باشد.

آدرس ولایت فقیه در آثار فارابی

که عنوان می دهد رئیس ثانی ص ۱۲۴ از کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها حتی بوعلی هم التفات دارد و بحث اجتهاد را مطرح کرده اند.

آن مقداری که فارابی جلو رفت و بسط داد، می شد جلو رفت، بوعلی تا حدودی جلو رفت، صدرا هم اندیشه هایی دارد.

بعد از صدرا هم حضرت امام ره سر این سفره نشسته است که معجونی است بین فقه و فلسفه و عرفان. که این را اکثر آقایان نمی دانند. این عقلانیتی که در کار حضرت امام ره هست سرریز کار عرفانی و فلسفی در فقه است. یک نوع فلسفیت در کار امام است که آن هم زیر سر اصول است نه از سر اخباری گری. ولایت فقیه یک اندیشه ایست در مباحث فقهی. ولی بنیادهایی دارد، که در فلسفه و عرفان یافت می شود. می شود کسی ولایت فقیه بگوید که ولایت فقیه امام ره نشود.

عقلانیت و معنویت و تعبد و فقاہت نهفته در کار امام ره به چیست؟ که این یک معجونی است. حتی اصول ایشان حاضر است. حتی فهم اجتماعی امام ره حاضر است. بیخود این اندیشه سر بر نیاورد. من می توانم فقیه را بیاورم که ولایت فقیه را قایل است ولی نه رویکردش این است و نه امتداد کارش این است.

کار امام ره امتداد حکمت متعالیه و عرفان است.

این ها همه سر جمع بسته می شود.

چه چیزی به حضرت امام ره اجازه داد که مرجعیت را از شروط ولی فقیه حذف کرد؟

دلیلش این است که فهم و تشخیص دقیق موضوعات مهم است، مرجعیت شرط نیست.

فهم درست از متون، که بعضی از فقهاء در فهم اجتماعی متون دینی، بسیار راجل اند. گرچه آن شخص ممکن است مجتهد مطلق نه متجزی باشد.

بعضی از فقهای را دیده ام اول بحث قضاوت که بود، از جهت علمی شأنش اجل است، قضاوت را منصب اجتماعی نمی دید. تعجب می کردم در حالی که اگر منصبی اجتماعی باشد در فضای اسلامی، منصب قضاوت است.

یکی از فقهاء می گفت: اگر در این کوچه های بن بست بول کنند چه می شود؟ اصل این است که زمین عمومی است و مشکلی ندارد.

نمی خواهم بگویم بد است، ولی کلّ فضا برایشان نامفهوم است. وقتی فضای اجتماعی برایشان خوب حل نشده باشد،

برخی فقهاء داریم که سکولار هستند. راحت مسأله ولایت فقیه را در حد یک رأی گیری دموکراسی معنا می کنند.

پس زمینه هایست که حاضر است و این طور می شود.

معمولا این ها در فهم متن دینی یکی را می گیرد و دوتا را حذف می کند. که اگر همه با هم دیده شود این طور نمی شود.

معنی دار بودن عمل انسانی

شعور در انسان

انسان یک موجود ذی شعور است که بر اساس رویه وارد عمل می شود. که رویه تصور و تصدیق به فایده و شوق و... است تا به تحریک عضلات می رسد و عمل انجام می دهد.

عمل انسان، یک عمل شعوری ارادی است. یعنی عملا باید و نباید دارد. همان بیان بوعلی که در مورد شیر می گفت: شیر هم ممکن است مرئی اش را نخورد ولی نه از سر رویه، بلکه به حسب تعلیم و... ولی انسان رویه دارد.

اینجا مسأله شعور مطرح میشود.

غایت در افعال موجودات

به اضافه مسأله علت غایی است.

همه موجودات علت غایی دارند ولی علت غایی در موجود ذی شعور چطور است؟

یعنی در همان ساحت شعوری اش غایت شعوری دارد و همین غایت شعوری اش او را کشانده است به عمل.

انسان موجود ذیشعوری است که مثلاً پارک رفتن را به دلیلی انجام می دهد. غایت شعوری است، که من برای رفع خستگی بروم به پارک برای آن غایت.

این کنش بر اساس شعور و غایت شعوری می آید در صحنه خارج.

یعنی عمل انسانی یک عمل شعوری غایی ارادی است.

بازسازی این یعنی:

این یک عمل معنی دار است.

منظور از معنی چیست؟

معنی فقط هدف نیست. بلکه تمام اشباعاتی است که به هدف و لوازم آن می انجامد.

مثلاً کسی اعتقاد دارد که خدا هست. اگر خدا هست پس باید آن را عبادت کند. تا تبدیل می شود به این که عبادت کنم برای تقرب (بر فرض این که تقرب هدفی باشد). در این تقرّب می دانید چقدر اشباعات است.

مجموعه این ها را می گویند معنی دار بودن عمل.

گرچه من معتقدم همه موجودات ذی شعور، در کارشان معنی هست ولو به صورت خودبخودی انجام دهد.

این را می گوئیم وجود معنی در عمل ارادی انسانی. نه عمل غیر ارادی انسانی. مثلاً گردش خون انجام می شود، شعور مرکب نداریم.

عمل شعوری معنی دار و هدفمند است.

گاهی یک کنش و عمل داریم که ظاهرش یکی است ولی می تواند هزاران معنا داشته باشد.

کتاب «جهان های اجتماعی» استاد پارسانیا را حتما ببینید و خیلی مفید است.

شهید مطهری در مجموعه آثار ج ۷ ص ۲۲۷ و ۲۳۵ در مورد حکمت عملی اندیشه هایی دارد، گاهی می خواهد به بوعلی نزدیک شود و گاهی فاصله می گیرد و گاهی به علامه نزدیک می شود.

استاد پارسانیا: مثال می زند به بوق زدن. یکی سلام است، یکی تشکر، یکی اعتراض، یکی اعلام آمدن است.

در بحث سرّ الصلاه این مثال را زدم: شخصی می رود درس.

گاهی به خاطر خسته شدن در خانه گفتم بیایم درسی هم گوش بدهم، یکی به خاطر دیدن دوست و یکی هم واقعا به خاطر درس خواندن.

توجه کنید: ظاهر عمل یکی است ولی چه باعث شده است که تعدد داریم؟

این بر می گردد به معنایش که چه چیزی در آن اشباع کرده باشیم.

مثال دیگر: یکی چاقو می زند و شکم را پاره می کند، یکی دکتر است و دارد عدل انجام می دهد و یکی لات است و دارد مرتکب ظلم می شود.

چه چیزی باعث این شده است؟ چه چیزی پشت سر این است؟

تمام اشباعات معرفتی غاتی که در آن است، همه این ها می شود معنی.

مثال دیگر:

دو نفر در یک انقلاب شرکت می کنند، یکی کمونیست و یکی اسلامی. اینجا فرقی فقط به غایت است؟ خیر، بلکه به بینش ها و اندیشه هایش هم بر می گردد.

اینجا برداشت های واقعی و غیر واقعی داریم که در بحث های نفس الامری این بحث باید حل شود.

پس انسان یک موجودی است که کارش معنی دار است.

راه های فهم معنا در کار انسان

اما معنا را چطور می فهمیم؟

بعد از این که کنش عمل انسانی مطرح شد، عناوین ارزشی به آن می خورد. مثلا ظلم یا عدل، خیانت، دلسوزی، همدلی و

همه این ها به شهود عقلی ما در دل شیئی فهمیده می شود. ولی شهود عقلی در فضای عمل است با ویژگی عمل انسانی.

مثلا اگر یک چاقویی می خورد به شکم کسی و آن را پاره می کرد، صفت ظلم را مطرح نمی کنیم. ولی تا انسانی این کار را انجام دهد، مسأله ظلم یا معالجه پیش می آید. عنوان ارزشی به آن تعلق می گیرد.

آن معنای ارزشی را چطور می فهمیم؟

اینجا یک چیزی دارد انجام می شود به نام عقل شهودی. این معانی را عقل می یابد نه حس، آن را هم در ساحت عمل انسانی می بینیم لذا چاقویی که خودش افتاده است، بار ارزشی انسانی ندارد.

لذا انسان می تواند نگاه کند و بگوید این کار این معنا را دارد.

در دل او به حسب شواهد و قراین و دیدن و ... معنا را می فهمد. لذا مثلا می گوید این جنایت است و آن غفلت.

معانی متعدد داشتن را انسان می فهمد. قراینش گاهی در اندیش هایی است که بیان می کند و گاهی در خود عمل است.

این باعث می شود که مسأله ای به اسم فهم روی می دهد اما فهم عقلی.

اما گهگاهی که ما معنی یک فعل را بفهمیم، عقل استدلالی را به کار می بریم در ساحت عمل انسانی.

این می شود فهم. یا دیدن مستقیم است که شهود است یا دیدن غیر مستقیم است که به آن می گوئیم فهم.

که فرقی بین شهود و فهم قایل میشویم.

گاهی می بیند، گاهی می فهمد و گاهی استدلال می کند در ساحت کنش انسانی. یعنی دریافت معنی.

در مورد دریافت معنی ما گاهی استدلال می کنیم.

آن چه که در فضای ادبیات رفتار گرایان در غرب هست که از راه قراینن پی می برند این فضا، فضای عقل استدلالی است.

به هر حال ما در فهم معنا گاهی شهود است و گاهی فهم و گاهی استدلال. که ما با کنش انسانی به شکل کنش انسانی معنی دار روبرو هستیم و مواجه می شویم.

تمام شهودها و فهم ها و استدلال ها در ساحت کنش معنی دار بودن کنش انسانی باید باشد.

گاهی در شهود معنی پیدا می شود و گاهی در فهم و گاهی در استدلال.

دو سه بحث مهم مانده: که آیا این ها معقول ثانی فلسفی هستند یا خیر؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۰ / ۱۳، ۳، ۱۳۹۳ / ۵ شعبان / سه شنبه

در بحث حکمت عملی، توضیح دادیم که حکمت عملی دایر مدار اراده و شعور انسانی است. و بحث معنی دار بودن عمل را هم مطرح کردیم.

داشتیم این را میگفتیم که: پدیده های انسانی که به عنوان عمل است، معانی آن را چطور می توان فهمید؟

ما چون می خواهیم به صورت یقینی معانی را دریافت کنیم، این بحث را مطرح کردیم.

تفسیرهای حدسی و ظنی و گمانی مورد نظر ما نیست.

دریافت این معانی همان طور که در فلسفه اولی باید یقینی باشد، درک این معانی هم به صورت یقینی می‌خواهیم تحصیل کنیم.

به صورت غیر یقینی به درد ما در فضای حکمت عملی نمی‌خورد. وقتی این است بی دلیل نبود که رفتیم به سوی عقل شهودی و فهم شهودی در دل فعل، و بعد عقل استدلالی.

تمام آن چیزی که گفتیم در باب عمل دیگران بود.

اما اگر در باب عمل خودم باشد؟ مثلاً کاری را انجام می‌دهم، دارم خیانت در امانت می‌کنم؟

معنای عمل خودمان را از طریق عقل شهودی می‌یابیم. فهم اجمالی داریم، بعد باید آن را تفصیل داد با عقل تحلیلی و توصیفی.

در ناحیه عامل که خودش به نحو اول شخص کاری را که انجام می‌دهد، معنی را به نحو شهودی می‌یابد.

حتی فهم شهودی در دریافت خود را باید بحث کرد که آیا فهم هست یا خیر؟ بلکه باید گفت فهم شهودی نیست و همه را به صورت عقل شهودی می‌یابیم.

چرا همه را به صورت یقینی در نظر می‌گیریم؟

به خاطر این که حکمت عملی، حکمتی یقینی است.

اگر فرصت بود می‌توانستم بگویم ديلتای چه کار کرده است، جامعه‌شناسی... چه کار کرده است. می‌دانم اگر بخواهیم سال بعد هم ادامه دهیم، نمی‌شود.

بحث‌های دیگر و ناظر به دیگران که بسترهای آن‌ها بسترهای معرفتی برهانی نیست، حتی اصلاً عقلی فلسفی نیست.

معقول ثانی بودن معانی افعال انسانی

این معانی که داریم معقول ثانی هستند یا خیر؟

این معانی که می‌یابیم از کدام دسته از مفاهیم است؟ این بحث مهمی است. بعضی‌ها به سرعت گفته‌اند معقول‌ثانی فلسفی است.

بعضی‌ها هم به سرعت گفته‌اند معقول اول است.

به نظرم این بحث را باید کمی جدی مطرح کنیم. به خاطر بحث‌هایی که کردیم دستمان باز است.

اولا

این‌ها معنی هستند و صورت نیستند. مثلاً دروغ، صداقت، و...

صورت تقدّرش واضح است، اما این‌ها صورت ندارند. تا بحث از معنا می‌شود باید پای عقل باز شود.

ثانیا

این‌ها معقول‌ثانی‌اند. یعنی ثانویت در تعقل دارند. معنای در دل چیزی بودن را دارند.

در توضیح معقول‌ثانی فلسفی می‌گوییم: در دل معقول اول است.

در این مقام هم:

کسی حرفی زد. در دل این حرف زد، راست گفتن یا دروغ گفتن می‌تواند نهفته باشد.

یا مثلاً کسی دستی به صورت طفلی می‌زند که این می‌تواند در دلش ظلم یا عدل داشته باشد.

دستی که بر سر یتیمی کشیده می‌شود در دل این دست کشیدن، مهربانی نهفته است.

این‌ها در ساحت عمل واقع شده‌اند. در دل این اعمال مهربانی نهفته است.

این‌ها را می‌گویند ثانویت در تعقل. ثانویت در تعقل، بحث‌های اثباتی است، نه بحث‌های ثبوتی. بحث‌های

ثبوتی آن را عرض می‌کنیم.

همه مفاهیم اخلاقی اینچنینی‌اند.

ثالثا

اینکه ثانویت در تعقل دارد، ما به‌ازاء خارجی هم دارد یا تعقل صرف است؟

معقول ثانی منطقی نحوه وجودش در ذهن است. ثانویت در تعقلش هم در ذهن است. یعنی در ذهن است که از دل مفهوم انسان، کلی را در آوردیم. در اینجا انتزاع در ذهن است.

اما در معقول ثانی فلسفی: می‌گوییم این را از خارج انتزاع کرده‌ام. اینجا ثانویت تعقل در خارج است. لذا ما به ازاء خارجی دارد. دیدم کسی دست کشیده بر سر یتیم و من از دل آن مهربانی را در آوردم.

که شهید مطهری رحمه الله این انتزاع را توضیح داده‌اند.

حال چه فرقی با معقول ثانی فلسفی دارد؟

تا اینجا که خیلی شبیه معقول ثانی فلسفی هستی‌شناسی داشت.

اما الان بحث ما در مورد حقایق در وادی خیر و عمل است. شبیه به آن شد که یک بحث جدی دارد.

در این بحث، یک نوع معقول ثانی هستی‌شناسی مشهور داشتیم.

یک معقول ثانی فلسفی داریم به نحو عملی و ارزش‌شناختی.

هر چه ادبیات می‌خواهید بدهید، حقایق، صحنه عمل و...

فرقشان در این است:

این معقولات ثانیه فلسفی ارزش‌شناختی در ساحت عمل ارادی و شعوری انسانی است. بر حسب معنی در دل عمل است. تا این را می‌گویید با یک ساحتی غیر از معقولات ثانیه هستی‌شناسی روبرویم.

مثلاً یک وجودی را از آن وجوب می‌گیرید. از همان جهت که واجب است، نمی‌توان گفت: چندجور می‌تواند باشد. یک وجود و یک هستی، است که یک نحوه انتزاع از یک لحاظ خاص است.

اما در معقولات ثانیه فلسفی در مقام عمل، ظاهر عمل یکی است به تمام معنا ولی همین یک عمل از یک جهت عدل است و از یک جهت ظلم است. مثلاً دکتر که می‌کند معنای نهفته در آن چیزی است که هیچ وقت به آن نمی‌گوییم ظلم. مثلاً در جنگ مقدس آدم می‌جنگد، ظلمی وجود ندارد. و اگر غیر مقدس شد، ظلم است.

اینجا دایر مدار معنایی است که در دل عمل است. ما احساس می‌کنیم که یک حوزه دیگری است. حوزه اراده و شعور عقلی.

این حوزه، صرفاً انسان نیست، بلکه انسان و بالاتر عقول و مفارقات و حتی خدا را هم شامل می‌شود. چون بعضی در مورد خدا هم خیریت را مطرح می‌کنند. و می‌گویند: خدا خیر اخلاقی است.

در ساحت عمل، با یک وجود ویژه ای روبرو هستیم دایر مدار معنای پشت سرش. لذا یک عمل به یک لحاظ می‌شود ظلم، و همین عمل می‌شود بشود عدل. که دایر مدار کنش انسانی معنی دار است. این ساحت غیر از ساحت هستی شناختی است.

لذا تبدیل می‌شود به اندیشه ای به این است که: احکامی را می‌پذیرد به اسم خوب و بد ارزشی.

یا عنوان می‌گیرد به عمل قصدی. مثلاً دروغ قصدی می‌گویند.

عمل دایر مدار قصد و معنای مورد نظر ما می‌شود.

تا این را می‌گویید با یک حوزه جدیدی که حوزه عمل است روبرو می‌شویم.

همان بحثی که در مورد حکمت عملی کردیم، همین باعث می‌شود که با معنای دیگری از معقول ثانی روبرو شویم: معقول ثانی ارزش شناختی.

مثلاً کسی بدون این که بخواهد کاری کند که عده ای کشته شوند. می‌گوییم: او خیانت نکرده است، چون قصدی نداشته است.

چرا چنین

یک صدق و دروغ در ساحت هستی شناختی داریم.

مثلاً می‌توان گفت: این قضیه به لحاظ هستی شناختی کاذب است.

یک صدق و دروغ در ساحت ارزش شناختی داریم.

همان قضیه به لحاظ گوینده کاذب نیست. که مربوط به فضای اندیشه و شعور انسانی است.

ما در حوزه عملی منتهی می شویم به ارزش گذاری اخلاقی، که خوب است یا بد؟

هیچ وقت در مورد آن ها نمی توانیم بگوییم خوب و بد هستی شناختی.

صدق و کذب را مثال زدم و خیر و شر.

وقتی این ها را گفتیم، مجبوریم نحوه وجود این ها را هم بحث کنیم.

حال می شود سوال کرد: معقول ثانی زیباشناختی هم داریم یا نه؟

اگر کسی بخواهد این معقول ثانی را که گفتیم ملحق کند به معقول ثانی هستی شناختی، دچار مشکل های جدی می شود. چرا که این بر اساس عمل و اراده انسان است که هویت ارزش شناختی پیدا می کند.

کسی عملی را انجام داد می توانید بگویید خوب است یا بد؟ به صورت ارزش شناختی.

پس فضا فرق می کند، گرچه این ها از ساحت هستی به در نمی روند.

معقول ثانی از ساحت هستی به در می رود؟ خیر. لذا جا دارد که از نحوه وجود این ها بحث کنیم.

به تعبیری وجود ذهنی، وجود ذهنی است ولی آن که الوجود إماً ذهنی و إماً خارجی، این ذهنی خودش خارجیت دارد.

یک نکته:

ما خوب و بد زیباشناختی داریم. که این را هم باید فکری به حالش کنیم. فلسفه اسلامی این قوت را دارد که در مورد این ها بحث کند، گرچه همان مشکل حکمت عملی را دارد که آن ها را امتداد ندادیم.

تا اینجا ثانویت در تعقل این ها را توضیح دادیم که: این ها معقول ثانی ارزش شناختی است نه هستی شناسی.

یکی دوتا از لوازمش را هم گفتیم که البته این امتداد دارد.

نفس الأمر داشتن این مفاهیم و نحوه تقررشان

معقول ثانی فلسفی به لحاظ اثبات است. اما به لحاظ ثبوت در خارج چگونه است؟

بعضی می گویند: این ها به لحاظ خارجی اصلاً نداریم و در خارج فقط وجود داریم. عملاً هیچ نداریم. که شیخ اشراق گفته است و خیلی ها به تبع ایشان همین حرف را می زنند.

شیخ اشراق گفت: آن شیئی خارجی به گونه ایست که وقتی به ذهن می آید این خصوصیت را پیدا می کند. در حالی که در خارج خصوصیتی دارد که این صفت را به ذهن می آورد و این زائیده اشکال قوشچی بر خواجه شده است و کم کم معقول ثانی فلسفی سربرآورد.

اما بحث خودمان

واقعا دروغ یا ظلم خارجیت دارد؟

بر اساس آن چه از تعریف معقول ثانی ارزش شناختی گفتیم، بله، واقعا چیزی به اسم ظلم در خارج هست. دروغ، صدق و... ما به ازاء دارد. اما مابه ازاء معنایی دارد. یعنی به لحاظ یک موجود ذیشعور دارای عقل کنش گر. نسبت به شخص ذیشعور دارای اراده که عملی را انجام می دهد، می گوئیم که مرتکب ظلم یا عدل شده است.

بلکه حتی می گوئیم: می خواست انجام بدهد ولی نشد. این نشان می دهد که یک ساحت درونی امتدادی کنشی دارد.

تا این را می گوئیم این امور واقعیت پیدا می کند. چرا که بند به واقعیت است. در واقع آنجا یک واقعیتی روی داده است که بر اساس آن مؤاخذه و سوال می شود.

نکته

بنا بر اصالت الوجود، باید بر اساس اصالت الوجود این بحث ها را حل کنیم.

در کتاب آقای اسماعیلی به لحاظ هستی شناسی و ثبوتی توضیح دادم.

وجود انسانی کنش گر معنی دار. در این نحوه وجود انسانی کنش گر در مرحله کنشش، این معانی هست، به نحو اندماجی. اما اندماجی در ساحت معنی و اراده انسانی، نه ساحت وجود و هستی شناسی.

تا اینجا مورد نظرمان دروغ، عدل، کذب، صدق است.

اما در مورد حسن و قبح می‌رسیم و عرض می‌کنیم.

در این زمینه چون کم کار شده است، ادبیات جا افتاده وجود ندارد.

ببینید می‌توانید نسبت به این ادبیات نو فهمی حاصل کنید.

پس واقعا وجود دارد و واقعا در نحوه وجود انسانی وجود دارد و به نحو معنا وجود دارد. که همه این‌ها را

به برکت کار صدرا، تحلیل فلسفی و هستی‌شناسی عمیق هم داریم.

نفس الأمر داشتن گونه‌های عمل انسانی

بعد از این که معقولات ثانیه ارزش شناختی را تحصیل کردیم، این بحث‌ها پیش می‌آید که آیا حسن یا

قیبح؟ که این بحث از نفس الأمر داشتن این امور است.

قبلا بحث از نفس الأمر حقایق هستی‌شناختی را داشتیم اما الان سوال از نفس الأمر داشتن معقولات ثانیه

ارزش شناختی است؟

بحث از فضیلت و رذیلت داشتن این‌هاست.

به لحاظ مفهومی جزء این بحث‌هاست، این که دروغ بد است، صدق خوب است؟

بحث نفس الأمر که چگونه ارتباط بین این‌ها با خوبی یا بدی مطرح می‌شود.

همه این‌ها بحث‌های نفس‌الأمری دارد که واقعا هست. مثلا ظلم واقعا بد است.

مسأله دیگر: امتداد این بحث‌ها در فضای اجتماعی

در بحث معنی دار بودن کنش انسانی، با این توضیحاتی که عرض کردیم، تقریبا تصریح کردیم که معنی دار

شدن کنش انسانی به چه معناست.

معنی بنیاد و باطن عمل است از یک جهت، و از جهتی هم در دل عمل است.

ما در مورد نحوه وجود جامعه مباحثی را گذرانندیم، این بحث هایی که می خواهیم وارد شویم بر این اساس است که جامعه وجود حقیقی نفس الامری دارد.

در متون ما که تأمل می کردند به سرعت می گفتند: کالعسکر است. یعنی: شما هزار نفر را جمع کنید کنار هم، عسکر و لشکر درست می شود.

بنده معتقدم که این اجتماع با جمع کردن ۱۰۰ سنگ کنار هم فرق می کند.

جناب فارابی: اینجا ارتباط ارگانیک در جامعه برقرار است.

این خیلی تغییر ایجاد می کند در نوع نگاه. واقعا جامعه برای خودش یک وجودی دارد. حال که قبول جامعه کردیم، باید نحوه وجود آن را هم اثبات کنیم.

ما یک پدیدار اجتماعی داریم که به راحتی نمی شود منحل به وسیله افراد شود.

ما وقتی برای جامعه یک نحوه وجودی قایل هستیم، ما ساحت معنی داریم

جامعه وجود دارد، جامعه یک پدیدار انسانی است.

خاصیت پدیدار انسانی بودن جامعه چیست؟ این که معنی دار است. آن هم معنی داری اجتماعی. یعنی متفاهم اجتماعی باشد. یعنی باید یک امر عمومی پدید بیاید واقعا. که تعبیر می کنند به: پدیدار معنی دار اجتماعی.

این پدیدار معنی دار اجتماعی «فرهنگ» است.

این بحث های فلسفی فرهنگ است. فرهنگ همان معنی عمومی اجتماعی است.

در واقع می شود گفت: فرهنگ انباشت معنی به شکل عمومی در فاهمه عمومی و در کنش اجتماعی است.

این که چگونه کنش عمومی می شود باید توضیح داده شود که بعضی از آقایان توضیح می دهد به برداشت همگانی.

برای خودش توضیح می دهند.

در بحث های اصولی این را در مورد زبان توضیح می دهند که زبان یک پدیده عمومی است که ارتکاز عمومی دارد.

فرهنگ معنای جای گرفته در فاهمه عمومی و کنش اجتماعی است.

که سطوحی دارد از بنیادها تا لایه های اجتماعی.

هیچ چیزی نیست در سطح انسانی که نتواند جنبه اجتماعی پیدا کند.

زبان یک پدیده اجتماعی است. دین در ساحت اجتماع می شود پدیده اجتماعی گرچه دین حقیقی داریم.

اندیشه های عمومی اجتماعی، مثلا همه ایران، ایران اسلامی است.

بلکه حتی کوچه پس کوچه ها، خانه و مسجد و ورزش و... هر کدام از این ها پدیده اجتماعی است.

حتی بعضی از آقایان گفته اند: شما خیال می کند و حتی علم شما هم پدیده اجتماعی است.

ناگفته نماند که ما علم جامعه شناسی داریم، ولی این ضربه ای به حقانیت علم نمی زند و همچنین جنبه اجتماعی بودن علم هم دست نمی خورد.

به نظرتان دسته روی در روز عاشورا چه دارد؟ چه معانی در آن اشباع شده است؟

اندیشه امامت، ظلم به اهل بیت و... همه این ها در عاشورا جمع شده است.

این پدیدار انسانی شده است و در آن هزاران چیز موج می زند که نمی توانند آن را بیان کنند.

«جهان ها اجتماعی» ص ۱۲۶ رجوع شود.

ما می توانیم بگوییم وقتی فرهنگ جامعه ای متعدد شود، بگوییم ما با جهان های اجتماعی متعدد روبرو شویم.

ما در سنت اسلامی مان به عالم احترام می گذاریم، در غرب هم احترام می گذارند، باید دید که انباشت این معانی چگونه است؟

کسی که متأثر از غرب بود می گفت: دانشمندان آن ها خیلی به جریانات اجتماعی حساس اند. من پرسیدم: چرا این قدر دلسوز اند؟

گفت به این ها کاری ندارند.

بعد پرسیدم: اگر این حساسیت هست، چرا هیچ وقت سرریز نمی کند به کشورهای جهان سومی؟

کار این ها مدیریت شده است و پشت سر این ها خبرهاست.

لذا ما با جهان های متعدد اجتماعی روبرو هستیم.

برای فهم کنش اجتماعی باید چه کار کرد؟ کنش انسانی را توضیح دادیم، اما اجتماعی چطور؟

باید دید به لحاظ انباشت معنا در آن چگونه است؟ باید دید فرهنگ نهفته در آن چیست؟

این که چرا اندیشه لیبرال دموکراسی را

باید دید فرهنگ انباشته شده در دل این عمل چگونه است؟

لذا مسأله فرهنگ بسیار حساس می شود. که از جهت فلسفی باید خیلی روی آن کار کرد: تعریف فلسفی آن؟ تأثیراتش؟ کارکردهایش؟

این می شود حضور فلسفه در مباحث اجتماعی.

حال که جهان های اجتماعی متعدد داریم، همه درست است؟

خیر. ما در کنش انسانی بحث فضیلت و رذیلت داریم. که این بحث در فضای اجتماعی هم مطرح است.

گفتیم در فرهنگ هم حوزه معرفتی خوابیده است و هم حوزه عملی. لذا حق و باطل هم آنجا بحث دارد.

به تعبیری سعادت و شقاوت که در عنصر معرفت و عمل مطرح است، باید در هر دو ساحت بحث شود که انسان به سعادت می رسد یا خیر.

لذا به لحاظ واقعیت و فطرت و ارزش گذاری می شود نشان داد که چه فرهنگ هایی درست و چه فرهنگ هایی غلط است.

این سنت الهی که باطل از بین رفتنی است، چون با واقعیت هستی نمی سازد. خودخور است. انسان را به رنج واقعی می کشاند.

یک دسته به لحاظ فضاهاى رنج در ساختمان و است. و یکسری رنج در بین فرهیختگانشان دارند. ویتگنشتاین در باب معرفت شناسی حرف می زند و رنج می کشد.

چون با فطرت و واقعیت سازگار نیست.

لذا ما قائلیم جهان های متعدد داریم: کفر و اسلام.

اسلام حرفش این است که باید با جهان کفر بجنگیم و آن را تغییر دهیم.

مقوله فرهنگ پدیدار انسانی است و تغییر آن معنا دارد.

ساحت انسانی را انسان بفهمد خیلی از این ها لوازم دارد.

وقتی این را گفتیم، مسأله جهان کفر و شرک و ... که همه این ها بنیادهای فلسفی دارد.

این می شود امتداد حکمت عملی است.

خیال نکنید که این ها فلسفه ایست که همه اش انتزاعی است.

هر معنایی در عمل انسان صرفا در ذهن نیست، بلکه در دل عملش حاضر است.

کتابی است به نام «جهان های اجتماعی» که استاد پارسانیا نوشته است. که در حقیقت امتداد حکمت متعالیه را در فضای اجتماعی نوشته است.

کتابی بسیار عالی است.

به نظرم این کتاب باید پیش نویس قانون اساسی ما در این مباحث باشد. که تعلیقه می زنیم و شرح می زنیم و... تا بسط پیدا کند.

ما یک امتداد در حکمت متعالیه را در اینجا داریم.

یکسری امتدادات حکمت متعالیه را در کارهای شهید مطهری داشتیم که بعضی از جاها خودش را نشان می دهد.

ان شاء الله کتاب آیت الله عابدی شاهرودی بیرون بیاید و آن هم یک متن برای امتداد باشد.

به شرطی این کارها خوب است که پایه های کار را محکم کنیم.

این کتاب استاد پارسانیا، کتاب *بداية الحكمة* ماست در بحث فلسفه های اجتماعی.

در فلسفه سیاسی هم زمینه هایش را ایشان ایجاد کرده است.

آدرس در مورد

آراء اهل مدينة الفاضلة و مضاداتها ص ۹۹

اواخر باب ۲۲ از این کتاب.

ایشان اولیات را مطرح می کند و سه نوع اولیات را ذکر می کند: اولیات علوم را توضیح می ده که یک قسم از آن اولیات در فضای حکمت عملی است.

«المعقولات الأول المشتركة ثلاثة أصناف: صنف أوائل للهندسة العلمية، و صنف أوائل يوقف بها على الجميل و القبيح مما شأنه أن يعمله الانسان [اولیات در حکمت عملی]، و صنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الانسان و مبادئها و مراتبها، مثل السماوات و السبب الأول و سائر المبادئ الأخر، و ما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ.»

مباحثی که بعدا باید پرداخته شود:

۱- طبقه بندی علوم به لحاظ نیازی که در فضای تمدنی داریم.

۲- در مورد فضای حکمت نظری که تقسیم بندی علوم بر اساس علوم جدید چگونه باید باشد؟ که از این بحث می گذریم.