

تقریر

درس بدایه الحکمه

استاد : امینی نژاد

مقرر : سید امید موسوی

المقدمه :

نکات مقدماتی

قبل از این دو کتاب به جای آنها شرح منظومه ملاحادی بود که این کتاب مزایای بسیار خوبی داشت و حتی الان هم در مقایسه با این دو کتاب مزایایی دارد اما عیب ها و نقص های فراوانی از جهت متن درسی در آن بود و این سبب شد که این دو کتاب را به جای شرح منظومه تألیف کنند .

علامه در کتاب بدایه نظارت شدید دارد بر شرح منظومه هرچند که در ساختار مباحث تحولاتی را ایجاد کرده اما در نهایت نگاه اصلی به اسفار و حواشی ایشان بر اسفار است در عین این که به منظومه هم توجه می کند.

چند نکته برای مطالعه درس بدایه :

الف : حضور فعال در کلاس : یعنی صرف حضور فیزیکی نباشد . این که سه روز باشد دو روز نباشد لطمه ی شدیدی به آموزش می زند . بعد از کلاس ظرف 5 دقیقه مروری کل درس را داشته باشند .

ب : مطالعه سنگین در خانه – اول سریع در عرض 5 دقیقه درس روز را می خوانیم (در این 5 دقیقه کلیت بحث و جاهایی را که نمی دانیم متوجه می شویم) بعد 5 دقیقه کلمه به کلمه همراه با تفکر جدی متن را می خوانیم و نکته های در کلاس را یادداشت می کنیم .

ج : مباحثه

د : نکته ها و سوالات خود را در حاشیه ی کتاب بنویسید .

بدایه به عنوان کتاب اول مزایای فراوانی دارد اما نقص هایی هم دارد . البته هیچ کتابی که الان جای بدایه وجود داشته باشد ، وجود ندارد .

مهمترین هدفی که در این بحث داریم

کتاب های کمک کننده و حاشیه ای :

کتاب های دیگری که در کنار این کتاب خوب است ببینند :

فلسفه ی اسلامی شهید مطهری

شرح مختصر منظومه شهید مطهری (درجه اول)

اصول فلسفه و روش رئالیسم

شرح تجرید علامه حلی (کشف المراد)

بشدت تفکر و تأمل کنید .

هدف از کتاب اول در فلسفه

نکته : هدف ما از کتاب اول چیست ؟ بدست آمدن ساختار کلی مباحث فلسفه و تصویر مناسب از مباحث فلسفی .

برخی از متعلمین و معلمین این طور دوست دارند که مثل درس خارج بشود که من این را نمی پسندم .

ورود به متن درس :

مباحثی که در مقدمه مطرح می شوند

اولین بحثی که در کتاب مطرح می شود : 3 بحث است :

اول : فلسفه و حکمت الهی چیست ؟؟ تعریف فلسفه چیست ؟؟

دوم : موضوع حکمت الهی چیست ؟؟

سوم : غایت از این بحث ها چه چیزی می تواند باشد .

بیان سه مقدمه :

مقدمه ی اول :

در زمان های گذشته وقتی فلسفه و حکمت مطرح می شود فلسفه مساوی با مطلق علم¹ بود لذا فلسفه را به دو قسمت تقسیم می کردند : فلسفه و حکمت نظری و فلسفه و حکمت عملی . حکمت و فلسفه نظری خودش به 3 قسمت تقسیم می شود (این ها جزء مباحث فلسفه ی علم است که مباحث فلسفه علم در رابطه با جغرافیای علم بحث می کند ما این ها را قبلا داشتیم اما کم کم هر چه آمدیم جلوتر کم تر شدند . این مباحث بسیار با اهمیت هستند) : حکمت الهی ، حکمت ریاضی ، حکمت طبیعی . حکمت و فلسفه طبیعی موضوع بحثش موجود از آن جهت که مشتمل بر ابعاد مادی (حرکت و تغیر و ..) است ، اما حکمت ریاضی یعنی موجود از آن جهت که دارای کم و مقدار و عدد است . اما حکمت الهی راجع به موجود بدون تقید به بعد ریاضی یا بعد مادی ، بحث می کند یعنی راجع به موجود از آن جهت که موجود است بحث می کنیم . موجود از آن جهت که واقعیت دارد مورد بحث یک سری از مباحث است که مجموع این ها را حکمت الهی می گوئیم . آن چیزی که امروز به عنوان فلسفه در آن هستیم شاخه ی اول حکمت نظری هستیم . حکمت الهی از همه چیز بحث می کند از آن جهت که هستند و وجود دارند .

مقدمه ی دوم :

معمولا می گویند تمایز علوم به تمایز موضوع است . در هر علمی ، اگر یک موضوع خاصی پیدا کرد ، در رابطه با خود و اصل آن موضوع بحث نمی شود بلکه راجع به عوارض ذاتی آن موضوع بحث می کند و عوارض ذاتی یعنی آن محمولات و احوالی که مستقیما و بدون هیچ واسطه ای مال خود این موضوع هستند .

اصل موضوع باید قبل از ورود به علم یا باید بین باشد یا مبین یعنی یا باید بدیهی باشد یا باید در یک علم دیگری آن را توضیح بدهند . حالا که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است یعنی از عوارض ذاتی و از احوالی که مستقیما مال موجود بما هو موجود است بحث می کند .

مقدمه ی سوم : نوآوری و ابتکار علامه در شروع فلسفه

لکن یک کار ابتکاری علامه طباطبایی این جا انجام دادند که دیگر حکما در کتبشان این کار را انجام نداده اند . این روند را علامه در نهایی خیلی پررنگ کرده است . این جا یک قسمتش را آورده است . حکمای ما معتقد بودند برای آغاز فلسفه باید این مطلب را تثبیت کنند که حکمت و فلسفه ی بعد از سفسطه شروع می شود یعنی تامل در سفسطه و رد آن را جزء فلسفه نمی دانند . سفسطه یعنی انکار واقعیت و علم . فلسفه یک دانش است که می خواهد با برهان کار را جلو ببرد و این بعد از این است که شما اصل واقع و این روش را قبول کردید . علامه می خواهد این را به چشم بیاورد .

حالا که با نفی سفسطه شروع می شود چگونه باید گام های اول را برداریم؟؟ سفسطه قبل از فلسفه است . بحث هایی که در معرفت شناسی داریم درگیری هایی است با فضاهای سفسطه ای . و بحث های معرفت شناسی سنخش با مسائل فلسفی فرق می کند . در غرب جزء مسائل فلسفی است اما ما این

¹ شهید مطهری در کتاب کلیات فلسفه ، می فرمایند مراد مطلق علم نیست بلکه علوم عقلی مراد است .

سوال : مباحث حکمت عملی به چه نحو عقلی است؟؟ جایگاه علوم عقلی مثل منطق و کلام در این تقسیم بندی کجاست؟؟ هدف و کارکرد و ضرورت این تقسیم چیست؟؟ چرا چنین تقسیمی را بیان کردند؟؟ وجه تقسیم چیست؟؟

را قبول نداریم زیرا در آن فضاها خصوصا در پرسش های اساسی معرفت شناسی نمی توان از روش استدلالی و برهانی استفاده کرد². مثلا وقتی پرسش های اصیل معرفت شناسی مطرح می شود خیلی از افراد خامی می کنند مثلا وقتی اعتبار علم که بحث می شود از ما می پرسند به چه دلیل خب من که نمی توانم دلیل بیاورم زیرا اگر دلیل بیاورم همان دلیل محل بحث شماست. پرسش های اصیل معرفت شناختی راجع به خود روند علمی است و وقتی راجع به خود علم و معرفت بحث می شود دیگر نمی شود علمی و برهانی جواب داد³. این نکته ی مهمی است. سنخ مباحث و ابزارش و روش معرفت شناسی فرق دارد.

لذا فلاسفه ی ما معتقد شدند که فلسفه بعد از نفی سفسطه آغاز می شود.

بعضی از انسان ها می گویند ما هستیم و خارج از مایی هم قطعا هست اما این که ما بتوانیم واقعیت های خارج از خودمان را بفهمیم این جای بحث است. این یک شاخه از بحث های سفسطه است که فضای رایج غربی همین معنی است.

اما یکی می گوید من هستم اما معلوم نیست که خارج از منی وجود داشته باشد. و اصلا یک گروه دیگر می گوید اصلا از کجا معلوم من هستم؟؟ این گروه به سفسطه مطلق منجر شدند.

علامه طباطبایی با ابتکاری که این جا انجام دادند دو طرح برای شروع فلسفه بیان کردند که یک طرح در بدایه است و یک طرح هم اشاره اش در نهاییه آمده است.

طرح اول علامه (در نهاییه و حاشیه ی اسفار) :

یک طرح علامه این است که با نفی سفسطه مطلق⁴، فلسفه را آغاز کنیم یعنی به محض این که ما از این مرز گذشتیم فلسفه آغاز می شود یعنی فلسفه ی ما با سوفسطیان قسم اول و دوم می تواند بحث کند

² سوال : این که نشود از روش برهانی استفاده کرد آیا سبب می شود که از بحث فلسفی خارج بشود؟؟ اگر این طور است بعضی از مسائل فلسفی، دارای پداهت هستند و می دانیم که پداهت مخصوصا در بعضی از تصدیقات، امکان استدلال آوردن ندارند یا امکان تعریف ندارند در عین حال مسائل آن علم هستند. در فلسفه بعضی مسائل داریم که بدیهی هستن و بعضی نظری. با این حساب باید گفت مسائل بدیهی فلسفه که نمی شود برای آنها استدلال و برهان آورد از فلسفه خارج شوند؟؟

³ سوال : چرا نمی شود راجع به خود علم، به روش برهانی جواب داد

⁴ یعنی اگر کسی گفت هیچ چیز واقعیت ندارد حتی خود من هم و شک من هم و هیچ چیز دیگری واقعیت ندارد. تنها با این شخص نمی توان بحث فلسفی کرد اما اگر کسی دست کم یک واقعیت را بپذیرد علامه یک اصلی گذاشته به نام اصله الواقیه و می گوید اگر کسی از این مرز بگذرد می توانیم با آن بحث فلسفی کنیم. ببینید تمام فیلسوفان ما بحث و گفت گو از اصل معرفت را بحث فلسفی نمی دانند و این حق است. بحث از خود دانش جزء فلسفه نیست بلکه اصلا خود دانش نیست زیرا راجع به خود دانش دارد حرف می زند. بحث هایی که در رابطه با خود دانش می شود طبیعت خاص خودش را دارد. این نکته ی اساسی معنایش این است که یک منطق خاصی دارد، یک نوع روندهای ویژه ای دارد. در هر صورت فلسفه بر پایگاه صحت علم حرف می زند یعنی اگر ما قبول کردیم علم و معرفت را تازه بحث فلسفی شروع می شود. علامه طباطبایی می فرمایند که اگر ما قبول کردیم که ما و خارج از ما و ما می توانیم خارج را بشناسیم، اگر این 3 مرحله را قبول کردیم تازه به مرحله 4 می رسیم و ان این که ما در تشخیص واقعیت های خارجی دچار اشتباه می شویم. این گام چهارم که فضای فلسفه را باز می کند. این گام چهارم بعد از آن 3 گام و اگر کسی یکی از آن 3 گام را منکر شد بحث فلسفی با او معنی ندارد. خود این 3 گام را علامه چگونه مطرح کرده و طی کرده است؟؟ علامه طباطبایی در مقدمه از راه علم حضوری وجدانی استفاده کرده است (یعنی از این طریق نفی سفسطه می کند). کار بسیار جالب و خوبی هست. علامه می فرماید خودت می یابی که هستی و از این واضح تر و آشکار تر؟؟ من می دانم خارج از من هست؟؟ این ها در واقع تنبیه هست و اگر کسی انصاف داشته باشد قبول می کند.

. این طرح علامه معروف شده به اصل واقعیت که البته این طرح در کلمات ملاصدرا هم هست اما علامه ان را جدی کرده است .

علامه می فرماید با نفی سفسطه مطلق ، فلسفه آغاز می شود و کار دیگری که این جا کردند این است که اثبات واجب تعالی همین جا صورت می گیرد و یکی از کارهای بسیار زیبایی علامه است یعنی ایشان معتقد است که اثبات واجب الوجود در اولین گام در جدا شدن از سفسطه انجام می گیرد . این یک طرح .

طرح دوم (طرح موجود در بدایه)

طرح دیگری که در بدایه خیلی صریح است این است که با نفی مطلق سفسطه فلسفه را آغاز کنیم یعنی ما همه ی گروه های سفسطه را بریزیم دور یعنی قبول کنیم ما واقعیت داریم و خارج از ما هم واقعیت دارد و ما هم می توانیم به خارج از خودمان علم پیدا کنیم . بعد از این که این 3 مرحله را قبول کردیم فلسفه آغاز می شود . علامه در بدایه فلسفه را این گونه آغاز کرده است .

علامه می فرماید بعد از این که ما نفی مطلق سفسطه کردیم ، در بستر نفی مطلق سفسطه و اثبات علم و معرفت و واقع ، در این بستر خطاهایی رخ می دهد یعنی برخی چیزها را فکر می کنیم واقعیت دارد لکن واقعیت نداشته و بالعکس . در بستر پذیرش اصل دانش و علم داریم خطاها رو راه می دهیم . ما به واسطه ی این که دچار این خطاها نشیم احتیاج به علمی پیدا کردیم که این علم بیاید احوال واقعیت از ان جهت که واقعیت است را بیان کند و توضیح بدهد . و بگوید هرچیزی که این خصوصیت را دارد واقعیت دارد .

بعد می فرماید با این توضیحات روشن میشود که تعریف و موضوع و غایت فلسفه چیست . اما دیگر علامه از روش فلسفه بحثی نکرده است .

تطبیق :

مقدمة

في تعريف هذا الفن و موضوعه و غايته

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله و له الثناء بحقيقته- و الصلاة و السلام على رسوله محمد خير خليفته و آله الطاهرين من اهل بيته و عترته.

نکته : طبق توضیحاتی که در جلسات قبل دادیم بیان شد که حکمت و فلسفه یک معنی عام دارد و یک معنی خاص . الان بحث ما روی معنی خاص است که ذیل حکمت نظری : فلسفه الهی و اعلی و ریاضی (فلسفه ی وسطی) و طبیعیات (فلسفه ی سفلی) . الحکله الالهیه در مقابل ریاضی و طبیعیات است.

الحكمة الإلهية 5 علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود (دقت کنید از خود موجود بما هو موجود بحث نمی کنیم و این را باید بپذیریم که واقعی وجود دارد . در هیچ دانشی از موضوع ان دانش بحث نمی کنند . موضوع دانش با باید بین باشد یا مبین . اگر مبین است یعنی در دانش دیگری موضوع

⁵ حکمت الهی در مقابل حکمت ریاضی و حکمت طبیعی است . چرا به ان حکمت الهی می گویند . خیلی بحث از آن شده است . چرا می گویند الهی ؟؟ الان از این بحث نمی کنیم .

ساخته و پرداخته می شود و در این دانش از احوالات او بحث می شود) و موضوعها الذي يبيحث فيه عن أعراضه الذاتية هو الموجود بما هو موجود⁶ (نه موجود از انجهت که کم است یا کیف است - از اشیاء بحث می کند به لحاظ ویژگی های وجود شناختی ان)

ما برای یک شی دو دسته اعراض داریم :

الف : اعراض ذاتی : انی است که با صرف لحاظ موضوع این اعراض کنار موضوع می آیند ، یعنی گره خورده با ذات این موضوع لذا به این ها اعراض ذاتی یا محمول من صمیمه می گویند . واسطه در عروض نمی خواهد

ب : اعراض غریب : انی است که اگر خود موضوع را به تنهایی نگاه کنید این محمول ازش در نمی آید بلکه باید چیزهای دیگری واسطه شود تا با این موضوع ارتباط برقرار کند .

این که چرا باید حتما از اعراض ذاتی بحث کنیم ؟؟ چرا از اعراض غریب بحث نکنیم ؟؟ این را به جاهای مفصل تر بحث می کنیم .

سوال : چرا نگفت از وجود بحث می کنیم ؟؟ چون در فلسفه ی صدرایی این پخته می شود که موجود بما هو موجود همان وجود است . این بعد از اصاله الوجود تبیین می شود . این جا بحث های ریزتری صورت گرفته است .

و غایتها معرفة الموجودات علی وجه کلی⁷ (این را در نهاییه تفصیل داده که ایا در فلسفه از جزئیات بحث می شود یا فقط به نحو کلی بحث می شود . این بحث بسیار سختی است . در نهاییه دو دلیل ذکر کرده اند که از جزئیات بحث نمی شود اولاً زیرا از وسع و توان دانش خارج است و اساساً هیچ دانشی این کار را نمی کند ثانیاً روش کار در فلسفه برهان است و برهان فقط در کلیات جریان پیدا می کند - علی وجه کلی مثلاً وقتی نظام هستی را تامل می کنم می بینم در این جهان موجود ممکن و واجب وجود دارد ، تشکیکی است) و تمییزها مما لیس بموجود حقیقی .

یعنی می خواهیم ببینیم چه چیزی واقعیت دارد و چه چیزی واقعیت ندارد . این بر عهده ی فلسفه است و علوم تجربی نمی تواند این بخش را عهده دارد باشد .

⁶ آن شاخه ی دیگر که فلسفه و حکمت عملی بود خودش تقسیم به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن می شد که الان این ها خیلی گسترش پیدا کرده است . متأسفانه ما در روال تاریخ فلسفه از یک مقطع حکمت نظری بسیار پررنگ شد اما حکمت عملی هم مختصر شد و اصلاً جمع شد و ما الان بعد از انقلاب متوجه شدیم که دچار یک اشتباه بزرگ شدیم و شاید هم فضای تاریخی این را ایجاب کرد . این حفظ شدن ما را دچار نیازهای جدی کرده و اگر الان ندای علوم انسانی اسلامی داده می شود ، مربوط به حکمت عملی است . اگر الان بخواهیم دنبال امتدادهای فلسفی برویم باید دنبال حکمت عملی برویم . حکمت عملی تحت سیطره ی حکمت نظری است شما وقتی به نتایجی رسیدید در حکمت نظری ، همه این ها به عنوان فلسفه ی مضاف خودش را در شکل اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل می ریخت .

⁷ ممکن است کسی این جا سوال کند که خب ما که در فلسفه از عقل فعال یا واجب تعالی بحث می کنیم با این که کلی نیستند ؟ خیلی بحث شده است این گونه مباحث ایا واقعا بحث فلسفی هستند یا مصادیقی است که فلسفه ی روی ان ها پیاده می شود یعنی بخاطر اهمیت زیادی که مساله واجب تعالی داشت یک بار که آمدیم قواعد عام موجود به ما هو موجود را بحث کردیم بعد آمدیم روی واجب تعالی تطبیق کردیم یا خیر واقعا یک بحث فلسفی است

توضیح ذلك 8 : أن الإنسان يجد (دارد از وجدان (علم حضوری) استفاده می کند این جا دیگر برهانی نیست - این همان روشی است که در معرفت شناسی از آن استفاده می شود (من نفسه أن لنفسه حقيقة و واقعية (انسان از ناحیه ی خودش می یابد که خودش واقعیت دارد) و أن هناك حقيقة و واقعية وراء نفسه (در عالم خارج حقیقتی و واقعیتی وجود دارد) و أن له أن يصيبها (این انسان می تواند به واقعیت های خارجی دست پیدا کند و آنها می توان فهمید - با این طرح وقتی فلسفه آغاز می شود که تمام این 3 مرحله ی سفسطه را نفی کنیم) فلا يطلب شيئا من الأشياء و لا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع (می گوید تمام زندگی انسان پذیرش این 3 نکته است) و لا يهرب من شيء و لا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة .

فالطفل الذي يطلب الضرع مثلا إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لين لا ما هو بحسب التوهم و الحساب كذلك .

و الإنسان الذي يهرب من سبع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع لا بحسب التوهم و الخرافة .

لكنه (این همان گام چهارم است - اصل وجود خطا هم با علم حضوری ثابت می شود - این که ما در اصل واقعیت اشتباه می کنیم سبب می شود که به سمت فلسفه برویم زیرا ما اشتباهاتی در جهات دیگر داریم که سبب نمی شوند به سمت فلسفه برویم مثل خطا در ریاضیات و خطا در طبیعیات) ربما أخطأ في نظره فرأى ما ليس بحق حقا (حق به معنی وجود و واقعیت است) واقعا في الخارج كالبحث و الغول (شانسن و تصادف) أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا (این جاست که ما به فلسفه نیاز پیدا می کنیم - مطلق اشتباه داشتن ما را به فلسفه نمی رساند بلکه اشتباه در اصل واقعیت داشتن ما را به فلسفه می رساند زیرا موضوع فلسفه این است) كالنفس المجردة و العقل المجرد فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به ليميز بها (به وسیله ی این احوالی که در فلسفه بدست می آید) ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك (موجودی که واقعیت ندارد) و العلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية .

فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود (موضوع فلسفه ان چیزی است که با نفی سفسطه اثبات می شود) و يسمى أيضا الفلسفة الأولى⁹ و العلم الأعلى و موضوعه الموجود بما هو موجود و غايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها و معرفة العلل (چرا ما در فلسفه دنبال این هستیم که علل عالییه را بشناسیم؟؟ چون شناخت علل عالییه و بالخصوص باری تعالی که در راس علل عالییه قرار دارد ، شناسایی او ، تکثرهای زیر مجموعه را به راحتی حل می کند . هرچند این پیوندها را شاید در فلسفه خوب بحث نکرده باشند) العالیه للوجود و بالأخص العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات و أسمائه الحسنی و صفاته العلیا و هو الله عز اسم .

⁸ این بحث هایی که ما می کنیم از یک جهت توضیح کلمات قبل است زیرا گفتیم که فلسفه از واقعیت بحث می کند . حال این واقعیت که موضوع فلسفه هست ، ما قبلا توضیح دادیم که موضوع یک علم یا بین هست یا مبین هست . اگر بین نباشد باید در یک علم دیگر مورد بررسی قرار بگیرد ایا موضوع فلسفه یک موضوع مبین باشد ؟ ما علم اعلی از فلسفه نداریم و موضوع فلسفه نمی تواند در یک علم دیگر مورد بحث قرار گیرد . پس نمی تواند مبین باشد . علامه می خواهد بگوید موضوع فلسفه بین و اصل واقعیت واضح است لذا ما بیابیم در پاره ی احوال او و اعراض ذاتی او بحث کنیم .

⁹ چرا فلسفه ی اولی می گویند؟؟ طبق چیزی که دیروز بیان کردیم ، حکمت نظریه به 3 قسمت فلسفه ی الهی و فلسفه ریاضی و فلسفه طبیعی تقسیم می شود . به لحاظ ترتیب هاشون هم آن چیزی که در راس وجود دارد و در بقیه هم موثر است ، و بدلیل شرافت بحث ها می شود فلسفه اولی و دومی می شود فلسفه ی وسطی و سومی می شود فلسفه ی سفلی .

علم اعلی زیرا نسبت به علوم دیگر اعلی است .

در جمع بندی علامه مجدداً حکمه الهی و موضوع آن را مجدداً و بیان کردند و غرض را هم همین طور لکن در این قسمت آخر یعنی غرض نکته ی خوبی بیان شده است یک نیاز به توضیح دارد .

چنانکه گفتیم غایت بالذات فلسفه شناخت چیزهایی است که واقعیت دارد و تمییز آنها از چیزهایی است که واقعیت ندارد . قبلاً هم عرض کردیم که این علم یک علم کلی است و اصلاً طبیعت علم کلی است و مباحثات ما سمت مسائل و موجودات جزئی نمی رود . لکن یک سوالی این جا شکل می گیرد و آن این است که پس بحث هایی که در رابطه با اثبات ذات و صفات باری تعالی می شود بحث هایی که در رابطه با عقل اول و ... می شود خب این ها که بحث های جزئی هستند؟؟! ایا این گونه بحث ها خارج از مباحث فلسفی ؟ این جا مباحثی در گرفته

نکته اول : در هر علمی وقتی از قواعد کلی آن علم بحث می کنیم اگر در بخشی از آن علم بیابیم همه ی آن ملاک ها را در موارد جزئی پیاده کنیم ایا این خروج از این دانش و آن علم است؟؟ طبیعتاً نباید این گونه تلقی بشود . اگر چه منطقه ی اصلی دانش تبیین قواعد کلی است اما اگر در برخی موارد و بخاطر برخی اغراض در جزئیات هم اعمال شود این خروج از دانش بحساب نمی آید ¹⁰ .

نکته دوم : فلاسفه و حکما به تدریج متوجه شدند برای همان هدف و انگیزه ی اصلی که برای تشکیل این فلسفه دارند (تشخیص موجودات واقعی از موجودات غیر واقعی) ، همان انگیزه آنها را به این نتیجه رساند که اثبات شخصی برخی از موجودات ، خود به خود طیف وسیعی از موجودات دیگر را برای ما کشف می کند . یعنی ما اگر می خواهیم ببینیم چه موجوداتی واقعیت دارد و چه چیزهایی واقعیت ندارند بتدریج روشن شد که وقتی که در مقام اعمال وقتی یک مورد جزئی را بدست آوردیم این موجود به نحو شبکه ای به موجودات دیگر متصل است . لذا اگر از این جهت نگاه کنید متوجه می شوید که بحث از باری تعالی و صفات او یک بحث کاملاً حساب شده است و در درون فلسفه است .

لذا علامه که در آخر این نکته را مطرح می کند این بسیار حساب شده است .

نکته : علامه در این بحث به روش فلسفی بحث نکرده است اما در نهایت به روش هم می پردازد . برای شناسایی عمیق یک دانش 3 چیز باید روشن شود : موضوع چیست ؟ غایتش چیست؟؟ روش بحثش چگونه است؟؟ در بدایه موضوع و غایت مطرح شده اما روشش مطرح نشده است .

علامه در بدایه و نهایت از جمله ابتکاراتی که به خرج دادند راجع به تنظیم مباحث فلسفه است یعنی آن چیزی که در بدایه و نهایت می بینید ساختاری که در آنها دیده می شود ساختاری است که از گذشتگان استفاده کرده و نکات ابداعی خود را هم آورده است . اگرچه علامه در بدایه ناظر به شرح منظومه است ملاهادی سبزواری و در نهایت ناظر به هم شرح منظومه و هم به بدایه و هم به حاشیه اسفار خودشان اما تنظیم بدایه و نهایت برای خودشان است .

¹⁰ **اقول :** این بستگی به این دارد که مبنای شما ، در ملاک تمایز و وحدت علوم چیست؟؟ اگر ما قائل به مبنای علامه طباطبایی باشیم که در علوم برهانی ، ملاک تمایز علوم موضوع است و موضوع نیاز به عرض ذاتی دارد این جا این کلام استاد بزرگوار صحیح نیست زیرا عرض ذاتی شرطش این است که کلی باشد و کلی باب برهان یعنی در تمام زمان ها و در تمام افراد صادق باشد و حال وقتی که شما در رابطه با خصوصیات یک چیز خاص بحث می کنید این دیگر بر تمام افراد صادق نیست و لذا دیگر عرض ذاتی موضوع علم فلسفه نخواهد بود و از علم فلسفه خارج خواهد شد اما اگر ما قائل به مبنای حضرت امام در ملاک تمایز علوم شدیم که ایشان بحث تمایز علوم را یک بحث عقلانی می داند ، که عقلاً بخاطر اغراض مختلفی ممکن است علوم را از هم تمایز بدهند ، بلکه بحث از یک موجود خاص بدلیل و غرض خاصی می تواند داخل در علم باشد

علامه در فلسفه 12 مرحله را تعبیه کرده است . مرحله ی اول بحث های کلی و عام وجود شناسی را می آورد یعنی بحث هایی که تقسیم ندارد مثل اصالة الوجود و تشکیک و اما از مرحله ی دوم به بعد بحث های تقسیمی وجود را بیان می کنند . وجود یا علت است یا معلول . وجود یا خارجی است و یا ذهنی . حتی بحث مقولات عشر هم زیر مجموعه ی مباحث تقسیمی است و حتی مرحله 12 که در مورد واجب الوجود است ذیل بحث های تقسیمی است یعنی بعد از این که شما وجود را تقسیم کردید به واجب و ممکن بحث هایی که راجع به واجب هست بخاطر خصوصیات خاص یک مرحله مستقل بحث کرده اند .

المرحلة الأولى : فی کلیات مباحث الوجود

المرحلة الأولى فی کلیات (بحث هایی که مساوق با وجود هستند و حالت تقسیمی ندارند) مباحث الوجود و فیها اثنا عشر فصلا

الفصل الاول : فی بداهه مفهوم الوجود

فلسفی بودن یا نبودن بحث از بداهه مفهوم وجود

سوال : آیا این بحث جزء مباحث فلسفه هست یا جزء مباحث قبل از فلسفه است ؟؟

این قابل بحث است و می توان گفت که این بحث جزء مبادی تصویری فلسفه هست همان طور که مبادی تصدیقی را داشتیم و آن اصل واقعیت هست - آن چیزی که مطرح شده در بدایه آمده و در نهایی نیامده و این کار جالبی است که باید صورت بگیرد و تازه این مقدار از بحث اصلا کفاف نمی کند بحث مفهوم شناسی نیازمند یک بحث مستوفی نیاز دارد . مثلا اگر بخواهیم پرسش هایی که در این زمینه داریم این پرسش هایی است که عرض می کنم :

پرسش های مرتبط با مفهوم وجود

پرسش اول : مفهوم وجود چگونه مفهومی است ؟؟

این که مفهوم وجود چگونه مفهومی است ، در همان مقدمه بدست آمده هرچند علامه به آن تصریح نکرده باشد . همان موجود بما هو موجود ، همانی که ما همه ی مان آن را می پذیریم . چه حسی پیدا می کنیم وقتی یک چیزی واقعیت دارد . این نکته بدرد برخی از سوالات بعدی ما هم خواهد خورد بحث روی لفظ وجود نیست آن مهم نیست مهم آن احساس و درکی است که از واقعیت بما هی واقعیت پیدا می کنید

پرسش دوم : آیا این مفهوم بدیهی هست یا کسبی و نظری است .

جواب : این مفهوم یکی مفهوم بدیهی است و صرف نیازمند به تنبیه هست و نیازی به تعریف ندارد . هرچند که ما یک ادعای دیگری داریم و آن این که اساسا قابل تعریف نیست . ما وقتی مرتبه ی بداهتش را مشخص کردیم مشخص می شود که اصلا قابل تعریف نیست و به حسب ذاتش معقول و مفهوم است یعنی فهم او متوقف بر چیزی دیگری نیست در حالی که فهم خیلی چیزها متوقف بر فهم مفهوم وجود است .

پرسش سوم : اگر بدیهی است در چه رده ای از بداهت وجود دارد زیرا بدیهی رده های مختلفی دارد ؟؟

در تصدیقات یک چیزی را شنیدند به نام تصدیقات اولی . یعنی اولیات تصدیقی که در همین اولیات تصدیقی یک چیزی داریم به نام اول الاوائل خیلی در رابطه با آن بین حکما اتفاق نظر هست و در این اواخر یک بحث هایی شده است که اول الاوائل چیست . اگر این اول الاوائل را نداشته باشیم تسلسل پیش می آید و ما نباید معرفت داشته باشیم در حالی که بالاوودان می یابیم که معرفت و دانش داریم . قاطبه حکمای ما می گفتند این اول الاوائل ، اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین اصل اول الاوائل است . یعنی اولین اندیشه ی تصدیقی که ضروری و بدیهی است و چون اول الاوائل است اصلا قابل استدلال نیست در حالی که بدیهی های دیگر هر چند نیاز به استدلال ندارند اما می توان بر آنها استدلال کرد . به لحاظ بازگشت دادن آنها به تصدیق ها اولی تر .

اما وقتی می رسید به اول الاوائل بداهتش به گونه ای است که قابلیت استدلال ندارد و این همان مرز بین سفسطه و واقعیت است یا باید قبولش کرد و یا قبولش نکرد و اگر قبول نکردی وارد سفسطه شدی . این اولین تصدیق پشتوانه تمام تصدیق های دیگر است . بعضی فکر می کنند پشتوانه بودن به این معنی است که تصدیق های مراحل بعدی تحلیل می رود به قضیه ی اولی در حالی که این طور نیست بلکه این قضیه اولی پشتوانه سایر قضایای بدیهی است که مثلا شما که الان این جا هستید را نمی توان که تحلیل برد به این اصل اولی بلکه هرکاری که می خواهی بکنی این قضیه حاضر است البته نه به عنوان یک مقدمه از مقدمات استدلال ، یعنی نمی شود از دل این گزاره این قضیه ی اولی را بدست بیاورید بلکه یک گزاره ای است که بقیه گزاره ها را تکیه گاه است و پشتیبانی می کند یعنی اگر این گزاره را برداری بقیه ی گزار ها فرو می ریزد .

چطور در تصدیقات این گونه است ما در رده ی فهم ها و تصورات بسیط ، هم همین طور است یعنی یک حیطه ای داریم که کسبیات هستند که این هم تشکیکی است . این ها می رسند به تصور های بدیهی است . نیازی به معرف ندارند اما بعضی از این ها را می توان تعریف کرد اما این مرز تا جایی پیش می رود که دیگر قابل تعریف نیست . آن منتهی الیه تصورات همان نقشی را در حوزه ی تصورات بازی می کند که منتهی الیه تصدیقات در ارتباط با تصدیقات بازی می کرد . منتهی الیه تصورا یعنی اولی التصور ، وجود است یعنی اولین تصویری که در عالم معرفت به وجود می آید اصل واقعیت بما هی واقعیت است . لذا مفهوم وجود ابدیهیات است . سر سلسله تمام فهم های تصویری ما فهم وجود و واقعیت بما هی واقعیت است .

نتیجه : اساسا مفهوم وجود تعریف پذیر نیست زیرا ابدیهیات است .

پرسش چهارم : بداهت بدیهی است یا بدیهی نیست .

پرسش پنجم : چگونه می شود که یک مفهوم بدیهی بشود

این بحث بدرد مباحث معرفت شناختی و مباحث علم می خورد . چه تحلیلی داریم که یک مفهوم بدیهی می شود .

در ارتباط با این بحث چند تحلیل پیدا شده که شرح مبسوط به این بحث می پردازد . حاجی در منظومه هم به همین بحث می پردازد . آن چیزی که ما با گوشت و پوست و استخوانمان و به نحو علم حضوری با آن شبانه روز و در تمام زمان ها و مکان ها در تماس هستیم لذا مفهومی که از آن بدست می آید ، یک مفهوم بدیهی است یعنی بداهت مفهومی را ارتباط می دهیم با نوع برخورد حضوری ما با آن شی

. این کاری است که شیخ اشراق کرده است . شیخ اشراق بحث بداهت را در آن ساحت معنی می کند یعنی تماس ما با آن واقعیت بستر ساز این است که این مفهوم چگونه باشد .

پرسش ششم : اگر وجود مثلا مفهومی بدیهی بود آیا می شود تعریفش کرد یا خیر.

ایا بدیهی بودن مساوی هست با تعریف نداشتن یا می شود بدیهی باشد و تعریف هم داشته باشد این همه سوالاتی که در رابطه با مفهوم وجود داریم همه شان در بدایه طرح نشده و فقط بعضی از این ها مطرح شده است . این از جمله مشکلاتی است که در رابطه با کتاب اول با آن مواجه هستیم ¹¹ . بحثی که این جا می گویند این است که مفهوم وجود استدلال پذیر نیست . حالا این که ایا اگر ثابت کردیم یک مفهومی استدلال پذیر نیست ، این می توان بداهتش را ثابت بکند یا این که بداهت را باید از جای دیگر تامین کنیم ؟؟ یا یک مقدمات دیگری هم می خواهد .

تطبیق :

تاکید می کنم مفهوم وجود به چیزی گره می خورد که ما را از سفسطه جدا می کند . آن برخوردی که ما واقعیت می کنیم ، این تلقی ای که ما با آن می کنیم همان چیزی است که به اسم مفهوم وجود آن را می شناسیم .

من از برخورد در عالم واقع با واقعیت هایی که به همه ی سطوح خودم ، یک امر برداشت کردم و یک تلقی پیدا کردم ، از واقعیت بما هی واقعیت . در مقابل سوفسطایی

الفصل الأول في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بدیهی (بدیهی بودن آن هم خودش بدیهی است) **معقول** (مفهوم) **بنفس ذاته** (نیازمند واسطه شدن مفهوم دیگری برای این که آن مفهوم شود و فهمیده شود ندارند - به حسب ذات خودش آشکار است) **لا يحتاج فيه إلى توسط شيء آخر** (این تعریف هر بدیهی ای هست اما بحث وجود بالاتر از این است یعنی نه تنها لایحتاج الی معرف بلکه لایمکن تعریفه . او ابده بدیهیات است و در نقطه ی آغاز است و چیزی اجلی و اعرف از او نیست) **فلا معرف له من حد أو رسم** (ف را ترتب نگیرید ، چون اشکال پیدا می شود لذا ف عطف است یعنی پشت سر هم داریم یک سری مطالبی را بیان می کنیم چون اگر ترتب باشد اشکال وارد می شود که عدم نیاز به واسطه شدن چیز دیگر و عدم نیاز به معرف ملازمه ندارد با این که معرف نداشته باشد زیرا خیلی چیزهایی هستند که نیازی به تعریف ندارند اما می توان برای آنها تعریف آورد مثل بدیهیات ثانویه و بدیهیاتی که در مراحل بعدی هستند مثل تصدیقات بدیهی غیر اولی که نیازی به استدلال ندارند اما می تواند برای آنها استدلال آورد اما تصدیقات اولی اصلا امکان ندارد که برایشان استدلال آورد) **لوجب كون المعرفة أجلی و أظهر من المعرفة** (در حالی که اجلی و اظهر از وجود محقق نیست) **فما أورد في تعريفه من أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه من قبيل شرح الاسم** ¹² (یعنی دائما لفظ را عوض می کنیم تا ذهن مخاطب ما بخاطر آشنایی با بعضی از این الفاظ متوجه بشود -

¹¹ در اسفار جلد اول ص 25 و 26 - شرح منظومه ج دو ص 60 - شرح مبسوط و منظومه

¹² این جا باید شرح اللفظ باشد زیرا شرح اللفظ با مای حقیقه یکی است لکن یکی قبل از وجود و دیگری بعد از وجود است

تمام این تعاریف یا به دور یا به مصادره به مطلوب بر می گردد (**دون المعرف الحقيقي على أنه سيجيء**) استدلال دوم هست بر تعریف ناپذیری مفهوم وجود - ما در منطق بیان کردیم که تعریف یا حد است یا رسم است و این حد و رسم متشکل از مفاهیم ماهوی است یعنی تعریف از جنس و فصل و عرض عام و خاص استفاده کرده است که همه ی این ها از مفاهیم ماهوی هستند در حالی که مفهوم وجود از دایره ی مفاهیم ماهوی خارج است . وجود یک ماهیت نیست . تعریف فقط در حوزه ی ماهیات است و چون وجود جزء ماهیات نیست لذا تعریفش اصلاً ممکن نیست - استدلال قبلی مختص به وجود بود اما این استدلال اختصاصی به وجود ندارد این استدلال را می توان درباره ی تمام مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) بیان کردن مثل علت و معلول و وحدت و کثرت و ... (**أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنى إحدى الكليات الخمس**) این ها را ندارد چون ماهیت نیست (**و المعرف يتركب منها فلا معرف للوجود**) .

الفصل الثاني في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي¹³

کارکرد های مشترک معنوی بودن مفهوم وجود

این بحث که در رابطه با اشتراک معنوی وجود است بسیار مهم است : نمونه کاربردهای این بحث :

الف : نفی حقایق متباینه مشائی را ملاصدرا با همین ابزار اشتراک معنوی حل می کند یعنی یک نگاه هستی شناختی به این بحث باطل می شود .

ب : می خواستند یک پارچگی کل عالم را به منظری که عرفا می گویند اثبات کند (البته من نمی گویم تا این جا را می تواند اثبات کند)

ج : یک پایه ی اصاله الوجود و تشکیک همین بحث است

د : اگر در مقدمه فاصله ی بین ما و سوفسطی ها آشکار شد در این فصل فاصله ما با الهیات سلبی (این در نهایت به تعطیل معرفت منتهی می شود) آشکار می شود . اگر در بحث وجود مشترک معنوی را قبول کردید دیگر الهیات سلبی از ریشه معنی ندارد .

در فضاها ی اندیشه ای بخصوص در کلام و همچنین سایر علوم در الهیات بالمعنی الاخص و مباحث خدا شناسانی به یک فرایندی دست پیدا کردند به نام الهیات سلبی یعنی در مورد خداوند متعال هیچ معرفت اثباتی نداریم مثلاً وقتی می گوییم خداوند عالم است یعنی جاهل نیست و نمی فهمیم علم خداوند یعنی چی؟؟ یعنی ما معرفت اثباتی ایجابی در رابطه با واجب تعالی نداریم . ما تلقی ای که از واقعی بودن خداوند داریم ایای این تلقی ، همسان هست با همان تلقی ای که از واقعیت غیر باری تعالی در ممکنات داریم؟؟ یا خیر باید بگوییم کاملاً متباین هستند . نقطه ی اصلی همین بحث است .

الهیات سلبی می تواند معنی خوب داشته باشد که این معنی خوب الهیات تنزیهی است اما نه تنزیهی که به حد تعطیل منجر بشود . می گوید صفاتی که شما دارید با این نواقص ، این ها را واجب تعالی ندارد .

مراد از اشتراک معنوی مفهوم وجود

نکته : اشتراک معنوی که ما می‌گوییم خیلی متفاوت است از مباحث زبانی . (مباحث بعدی که داریم مثل وجوب و امکان و علیت و ... آنها هم اشتراک معنوی دارند اما اشتراک معنوی آنها با اشتراک معنوی مفهوم وجود فرق می‌کند به لحاظ موطنی که دارد پیاده می‌کند)

اشتراک معنوی وجود یعنی این که من انسان ، با هر امری برخورد کنم یک حس واحد به من می‌دهد یعنی مثلاً فرض کنید عالم واقع 10 بخش است این طور نیست که من وقتی در این بخش دارم می‌رود یک حسی از واقع بما هو واقع به من دست می‌دهد اما اگر رفتم در یک بخش دیگر یک حس دیگر از واقع بما هو واقع دارد خیر این طور نیست در تمام بخش ها حس من از واقع بما هو واقع یکسان است .

مراد از مشترک معنوی وجود این است که این مفهومی که از وجود را که دریافتم هرکجا که بروم و در هر ساحتی و در جای عالم واقع بروم و با هر واقعیتی برخورد کنم این احساس مشترک را خواهم داشت .

تطبیق :

بیان مدعی : مشترک معنوی بودن مفهوم وجود

يحمل الوجود على موضوعاته (هر واقعی) بمعنی واحد اشتراکا معنویا .

این جا 3 استدلال را بیان کرده اما در نهایت فقط اصل مدعی را بیان کرده . زیرا تمام این استدلال ها ، این ها همه مویذات و روندهایی است که ما را به ارتکازهای اولیه برساند و اگر این ارتکاز که ما را از سفسطه جدا می‌کند نباشد این بحث ها و استدلال ها عقیم می‌شود .

دلیل بر مشترک معنوی بودن وجود :

و من الدلیل علیه أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة كتقسيمه إلى وجود الواجب و وجود الممكن و تقسیم وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض ثم وجود الجوهر إلى أقسامه و وجود العرض إلى أقسامه و من المعلوم أن التقسیم يتوقف في صحته على وحدة المقسم و وجوده في الأقسام .

استدلال دوم : آن چیزی که در این استدلال بیان می‌شود درگیر می‌شود با نظریه اشتراک لفظی در وجود . یک عده ای پیدا شدند که قائل به اشتراک لفظی وجودند که بعضی می‌گویند در واجب یک معنی دارد و در ممکن یک معنی . عده ای که دیگر که شدید تر هستند مثل ابوالحسن اشعری و پیروانش می‌گویند وجود در هر چیزی به معنی خودش است مثلاً وجود درخت همان درخت است ، وجود انسان همان انسان است .

حالا این استدلال می‌گوید خیلی چیزها ذات یک چیز برای ما روشن است اما خصوصیات آن چیز برای ما روشن نیست مثلاً ما می‌دانیم که جن وجود دارد اما ویژگی های آنها را نمی‌دانیم . این استدلال می‌خواهد اشتراک لفظی را نفی کند اما این که می‌تواند اشتراک معنوی را اثبات کند این بحث دیگری است .

و من الدلیل علیه أنا ربما أثبتنا وجود شيء ثم ترددنا في خصوصية ذاته كما لو أثبتنا للعالم صانعا ثم ترددنا في كونه واجبا أو ممكنا و في كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية و كما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية و جوهرها أو عرضا مع بقاء العلم بوجوده على ما كان (با این که به وجودش علم داریم اما در خصوصیات آن شک داریم) فلو لم يكن للوجود معنى واحد بل كان مشتركا لفظيا متعددًا معناه بتعدد موضوعاته (اشاره به قول ابوالحسن اشعری) لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة (و اگر اصل معنایش تغییر کرد دیگر معنی ندارد که ما اصل وجود را بدانیم اما در خصوصیات آن شک داریم ولی با توجه به علم وجدانی که داریم این مطلب باطل است)

استدلال سوم :

- مقدمه ی اول : وجود نقیض عدم است .
- مقدمه دوم : هیچ میزی و گونه گونه بودن در عدم نیست و یک معنی واحد دارد
- مقدمه سوم : اگر عدم دارای معنی واحد باشد ، نقیض او یعنی وجود هم باید معنی واحد داشته باشد زیرا اگر وجود مثلا دارای دو معنی باشد معنایش این است که ارتفاع نقیضین جایز است زیرا ما یک عدم داریم که دارای یک معنی واحد دارد بعد وارد حوزه وجود می شویم و می گوئیم مثلا دارای دو معنی است . می گوئیم معنی الف و عدم مقابل هم هستند . حالا انگشت را می گذاریم روی نقطه ب ، بعد می بینیم که طرفین نقیضین از او مرتفع هستند .

و من الدلیل علیه أن العدم يناقض الوجود و له (عدم) معنی واحد (همه ی این مطالب بر می گردد به آن فضای ارتکازی که ما از اول داریم) إذ لا تمايز في العدم فللوجود الذي هو نقیضه معنی واحد و إلا ارتفاع النقيضان (از معنی دوم احتمال داده شده) و هو محال .

بررسی نظریه اشتراک لفظی

اقسام کسانی که قائل به نظریه اشتراک لفظی هستند

کسانی که قائل به این هستند که مفهوم وجود مشترک لفظی است ، دو دسته هستند :

- دسته ی اول : قائل به اشتراک لفظی مطلق هستند یعنی در هر موردی ، موجود و وجود به همان معنی است .
- دسته ی دوم : اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن یعنی در ممکنات به یکی ممکن است اما خصوص واجب یک ویژگی دارد که نمی توانیم بگویم لفظ وجود و موجود همان مفهومی دارد که در حوزه ی ممکنات دارد .

ریشه ی مطرح کردن اشتراک لفظی مفهوم وجود

علامه طباطبایی می فرمایند ریشه ی اصلی از مطرح کردند اشتراک لفظی وجود ، از باب فرار کردن در ارتباط با شکل گیری سنخیت بین علت و معلول است . یعنی هردو نظریه دغدغه ی اصلیشان این است که نکه اگر بگویند به اشتراک معنوی موجب سنخیت بین علت و معلول شود و در نهایت شکل گیری سنخیت بین واجب و ممکنات شود . در حالی که ما از آیات و روایات ما تباین محض می فهمیم یعنی می گویند هیچ نقطه ی اشتراکی حتی در مفاهیم عامه بین حق و خلق ، بین واجب و ممکن نیست زیرا فرموده لیس کمثله شی . چون از این نکته می پرهیزند لذا قائل به اشتراک لفظی شدند .

اشکالات نظریه ی مشترک لفظی بودن مفهوم وجود

علامه می فرماید اگر بگوییم مشترک لفظی هست (هیچ نقطه اشتراک معنایی وجود ندارد) ، از 3 حال خارج نیست :

حالت اول : مثلا کسی می خواهد خداوند را برای خودش اثبات کند . اولاً همین الان مثلا اگر می گوید من در تردیدم . چی رو تردید دارد ؟؟ فرض کنید زحمت کشید و رسید که واجب تعالی موجود . می گوییم وقتی این را می گوئید ، ایا همان معنایی را می فهمید که یک فیزیک دان دنبال یک چیزی بود و گفت فلان چیز موجود است ، ایا این حسی که از این دو روند حاصل می شود یک حس ادراکی واحد است . این یک حالت است ؟ این که همان حرف ماست که اشتراک معنوی است .

حالت دوم : من وقتی می گویم خداوند موجود است دقیقاً معنایی مراد من هست که دقیقاً مقابل آن معنایی است که در رابطه با درخت و سنگ و انسان به کار می برم . ما وقتی می گوییم ممکن موجود است یعنی واقعیت دارد . حالا اگر بخواهید مقابل واقعیت را بگیرید عدم و نیستی یعنی الله تعالی موجود یعنی الله تعالی معدوم است و این کاملاً با مقصود این اقایان در تقابل است .

حالت سوم : ما وقتی می گوییم الله تعالی موجود نه معنی اول را می فهمیم و نه معنی دوم بلکه هیچ چیز را نمی فهمیم . این جا ما انواع مشکلات را پیدا می کنیم . این فردی که این همه زحمت کشیده و رسیده به این که واجب تعالی موجود . بعد بگوییم ما از این هیچ چیزی نمی فهمیم ، در این صورت فرق این حالت این فرد با زمانی که شک داشت در چیست ؟؟

علاوه بر این که این حرف سبب تعطیل عن معرفه الله می شود یعنی ما هیچ معرفتی پیدا نمی کنیم نسبت به خداوند متعال حتی از جمله ی الله تعالی موجود در حالی که این بالضروره باطل است لذا وقتی می گوییم الله تعالی موجود ما واقعا یک معرفتی حاصل کردیم لذاست که تفاوت دارد با زمانی که انکار کردیم و شک داشتیم .

و القائلون باشتراك اللفظي (با نگاه فلسفی نه نگاه ادبی) بین الأشياء (مثل ابوالحسن اشعری) أو بین الواجب و الممكن إنما (می خواهد انگیزه های پشت صحنه های این افراد را از قائل شدن به اشتراک لفظی می خواهد بگوید) ذهبوا إليه حذرا من لزوم السخية بين العلة و المعلول مطلقاً أو بین الواجب و الممكن و رد (وقتی می خواهیم رد کنیم یک بار این انگیزه شان را تأمین می کنیم اما این جا رد مستقیم نظریه می کند) بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة (مقصود معرفه الله است) فإننا إذا قلنا الواجب موجود فإن (حالت اول) كان المفهوم منه (الواجب موجود) المعنى الذي يفهم من وجود الممكن لزم الاشتراك المعنوي و (حالت دوم) إن كان المفهوم منه ما يقابله و هو مصداق نقيضه كان نفياً لوجوده تعالى عن ذلك و (و حالت سوم) إن لم يفهم منه شيء كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة و هو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة .

الفصل الثالث : في أن الوجود زائد (مغاير ، متفاوت (على الماهية ، عارض لها ¹⁴

در این فصل می خواهیم با یک چیز جدید به نام ماهیت آشنا می شویم . تا الان چیزی که محل بحث بود مساله ی واقعیت بما هی واقعیت یعنی همان وجود بود . بحث ماهیت در فلسفه انشا الله به تدریج بسط لازم را پیدا خواهد کرد مثلا معانی متعددی که ماهیت دارد آرام آرام روشن می شود . اما ان چیزی که الان باید به ان توجه کنیم این است که وقتی که از سفسطه جدا شدیم و با اصل وجود آشنا شدیم که مرز بین سفسطه و واقعیت روشن می کرد وقتی از این فضا خارج می شویم با یک چیزی برخورد می کنیم به عنوان گونه های واقعیت . این غیر از واقعیت بما هی واقعیت است . یعنی مراد واقعیت است از منظری که متمایز از واقعیت های دیگر می شود مثلا با واقعیتی روبرو هستیم به عنوان آب ، سنگ ، خاک و به این گونه های مختلف واقعیت را از ان به عنوان ماهیت یاد می کنیم . یعنی ما در بستر واقعیت بما هی واقعیت با گونه هایی از واقعیت برخورد می کنیم که به این گونه های مختلف واقعیت به ماهیت تعبیر می کنیم .

حالا در فصل سوم بحث روی این است که وجود زائد و عارض بر ماهیت است . ما در این جا دو مساله داریم.

مساله اول : مغایرت مفهوم وجود از مفهوم ماهیت

در بحث این که وجود زائد بر ماهیت است می خواهند به تغایر وجود و ماهیت اشاره کنند یعنی بگویند آن تلقی ای که از واقعیت بما هی واقعیت داشتیم این تلقی متفاوت است با تلقی از گونه های واقعیت . مثلا آهن بودن ، ملک بودن ، انسان بودن و این غیر از بودن است . بنابراین زائد بودن به معنی مغایر بودن است . یعنی شما می توانید ماهیت و گونه ی بودن را بفهمید بدون این که واقعی بودن و وجود بودن را بخواهید در این فهم دخالت بدهید .

مساله دوم : حمل و عارض شدن مفهوم وجود بر ماهیت

اما بحث این که وجود عارض بر ماهیت است ، یعنی ذهن بعد از این که انواع واقعیت را با آن آشنا شد بعد آن تلقی که از وجود داشت را بر آن بار می کند و می گوید سنگ وجود دارد ¹⁵ .

این فصل سنگ بنای فصل بعد را می گذارد و این فصل مقدمه فصل بعد است . به تدریج وقتی می رویم جلو با اثار و فوائد این فصل آشنا می شویم .

¹⁴ اصلا همین مغایرت وجود و ماهیت بستر را برای حمل در ذهن مطرح می کند . تمام این حمل ها بریده از واقع که نیستند . در واقعیت یک مساله ای دارد اتفاق می افتد که می تواند حمل بکند .

¹⁵ نهاییه الحکمه ص 8 و 9 - کشف المراد ص 25 - شرح منظومه جلد 2 ص 89 -

تطبيق :

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم¹⁶ من الآخر فللعقل أن يجرد الماهية (و هي ما يقال في جواب ما هو - سوال از ماهو یعنی از حقیقتش می خواهیم بپرسیم یعنی این چیه؟؟ نه از وجودش که ما از وجود به وسیله ی هل بسیط سوال می کنیم؟؟) عن الوجود¹⁷ (عقل می تواند ماهیت را جدای از وجود مورد مطالعه و بررسی قرار بدهد و این نشان می دهد که این ها دو چیز متفاوت هستند) فیهما وحدها (اعتبار می کند ماهیت را و مورد مطالعه قرار می دهد ماهیت را به تنهایی) فیهما¹⁸ ثم یصفها بالوجود و هو معنى العروض فلیس الوجود عینا للماهية و لا جزءا لها (بلکه مغایر و متفاوت هستند) .

ادله بحث مغایرت وجود با ماهیت :

دلیل اول : وجود صحت سلب از ماهیت دارد . مراقب باشیم که این جا فلسفه است و می خواهیم کشف واقع کنیم . یعنی می توانیم بگوییم ماهیت موجود نیست و این معنایش این است که ماهیت غیر از وجود است زیرا اگر وجود عین یا جزئی از ماهیت بود این سلب صحیح نخواهد بود . این ها فقط در فضای ذهن نیست بلکه در فضای خارج هم این طور است . مثلا سیمرغ موجود نیست .

دلیل اول : صحت سلب وجود از ماهیت

و الدلیل علیه أن الوجود یصح سلبه عن الماهية و لو كان عینا أو جزءا لها (ماهیت) لم یصح ذلك (صحت سلب نداشت) لاستحالة سلب عین الشيء و جزئه عنه (زیرا انقلاب در ذات حاصل می شود) .

دلیل دوم : حمل وجود بر ماهیت نیازمند به علت است

و (دلیل دوم) أيضا حمل الوجود على الماهية یحتاج إلى دلیل فلیس عینا و لا جزءا لها لأن ذات الشيء و ذاتياته بینة الثبوت له (ذات) لا تحتاج فیه إلى دلیل (یعنی بعد از این که شی را فهمیدید دلیل دیگری برای ذاتیاتش نمی خواهید) .

¹⁶ درست است که این جا بحث از مفهوم را مطرح کرده اند و فضای علم حصولی است و وجود ذهنی اما اگر این جا می فرمودند مدرک یکی از این ها با مدرک دیگری غیر از هم اند ، یعنی مدرک به معنی مطلق ، هم صحیح بود یعنی برویم در فضای اولی که با آن فلسفه را شروع کردیم . مدرک ما از وجود با مدرک ما از ماهیت هم متفاوت است .

¹⁷ ما در این جا مفاهیم را به عنوان یک پل قرار می دهیم مثلا می بینیم که ماهیت غیر از وجود است لذا معلوم می شود که به لحاظ واقعیت خارجی آن چیزی که محکی مفهوم وجود است متفاوت است با محکی مفهوم ماهیت است . ما می توانیم از مفهوم بما هو مفهوم هم می توانیم بحث فلسفی داشته باشیم چنانکه در بحث وجود ذهنی داریم مثلا می گوییم این مفهوم جنسش چیست اما الان این جا نمی خواهد از مفهوم از جهت مفهوم بودنشان بحث کند بلکه بحث از مفهوم را این جا به عنوان یک پل برای رسیدن به خارج استفاده می کند .

نکته : این ها را جدا جدا در ذهن داریم اما معنی اش این نیست که در عالم خارج خبری از وجود و ماهیت و تفاوت بین این ها در کار نباشد و ما همین طوری این ها را درست می کنیم .

¹⁸ درست است که عقل این ها را از هم جدا می کند اما یک واقعیتی باید در خارج باشد که مصحح این تفکیک باشد . من که وجود را از ماهیت تفکیک می کنم باید در خارج به گونه ای باشد که من می توانم این کار را می کنم .

دلیل سوم : نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است

ما وقتی ماهیت را مورد مطالعه قرار می دهیم می بینیم نسبتش با وجود و عدم علی السویه است . یعنی هم می تواند موجود باشد و هم معدوم . این نشان می دهد که واقعیت داشتن جزء و یا عین ذات ان ماهیت نیست

و أيضا الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود و العدم و لو كان الوجود عينا أو جزءا لها استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه .

الفصل الرابع في أصالة الوجود و اعتبارية الماهية

اهمیت این مساله و نمونه ای از کارکردهای آن

ملاصدرا در شواهد الربوبیه می فرماید : ان الجهل بمسالة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع المعارف و الاركان یعنی اگر مساله وجود عمیقا مورد شناخت قرار نمی گیرد انسان نمی تواند به طور عمیق مساله معارف را حل کند .

در حاشیه ی فرمایش ایشان عرض می کنم که از یک جهت برای بستر تاریخی ما یعنی الان ، عمق فهم در نحوه ی اعتباریت ماهیت بسیار اثر گذار است یعنی از یک جهت فهم مساله وجود و اصاله الوجود مهم است ، در کنارش این است که اعتباری بودن ماهیت عمیق فهم بشود تاثیرات شگرفی در مباحث مختلف فلسفه خواهد داشت .

ما قبل از ورود به این بحث چند نکته را به عنوان مقدمه عرض خواهیم کرد ¹⁹

تاثیر این بحث در کل مباحث فلسفی اعم از الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص است . من یک نگاه بسیار گذار به تاثیر این بحث در سایر مباحث فلسفی خواهیم داشت .

نمونه های تاثیر این مساله در الهیات بالمعنی الاعم

در الهیات بالمعنی الاعم از همین اول که ما فلسفه را آغاز می کنیم به عنوان موضوع فلسفه که می گوئیم موجود بما هو موجود است ، تاثیرات خودش را می گذارد . می بینید تاثیرات کارهای ملاصدرا در تبیین موضوع فلسفه . این بحث از یک جهت فلسفه را معنی می کند و زنده می کند .

تاثیر در وجود ذهنی

در بحث وجود ذهنی ، کسی که عمیقا مساله ی اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه را درک نکرده باشد در مباحث وجود ذهنی دچار مشکلات مختلفی است و نمی تواند بفهمد که چرا ماهیت می تواند گونه های متعدد از وجود را بپذیرد و چرا وجود اصلا وجود ذهنی ندارد ، مفهوم وجود ، وجود ذهنی وجود خارجی نیست .

¹⁹ اسفار جلد اول ص 38 به بعد - شرح مشاعر ص 43 از مشعر 3 به بعد - شرح منظومه جلد دو ص 64 - در آثار شهید مطهری - در نهاییه

تاثیر در مواد ثلاث

در بحث مواد ثلاث از جمله جاهایی است که ملاصدرا چندین شاهکار انجام داده و ریشه تمام این شاهکارها، برمی گردد به نگاه ایشان به اصاله الوجود است مثلاً تقسیم ممکن به دو نوع ممکن: ممکن ماهوی و ممکن وجودی و کشف امکان وجودی که تاثیر بسیار واضحی در کل فلسفه گذاشته است.

تاثیر در نوع نیازمندی معلول به علت

نوع نگاهی که این بحث در ارتباط سر نیازمندی معلول به علت می دهد، چرا معلول محتاج به علت هستند، این بحث تا این جا ها کشیده شده است.

تاثیر آن در برهانی شدن ماهیت نداشتن واجب الوجود

مثلاً در واجب الوجود که در مواد ثلاث می آید چرا نباید ماهیت داشته باشد؟ چندین برهان دنبال این بودند که ثابت کنند ماهیت ندارد اما تمام این براهین به واسطه ی اصاله الوجود از هم پاشیده است و دوباره برهان این قضیه را بر اساس اصاله الوجود پی گیری کرده است. بحث هایی که راجع به ماهیت صورت گرفته است، ریشه در این جا دارد.

تاثیر آن در حمل

بحث وحدت و کثرت و حمل. اصلاً ملاصدرا می فرماید اگر وجود را اعتباری بگیری اصلاً حملی محقق نخواهد شد زیرا حمل بسترش در اتحاد است و عامل اتحاد وجود است لذا اگر وجود اعتباری باشد حملی رخ نخواهد داد.

نمونه های تاثیر این مساله در الهیات بالمعنی الاخص

در الهیات بالمعنی الاخص، بهترین براهین صدیقین بر اساس این بحث رقم می خورد. دفع شبهاتی مثل شبهه ابن کمونه با اصاله الوجود مثل آب خوردن است. در بحث توحید حق تعالی و اصل اثبات صفات باری تعالی و اثبات اتحاد ذات با صفات.

مفهوم شناسی و اصطلاح شناسی عناوین مساله

ما وقتی وارد این بحث می خواهیم بشویم ابتدا باید مفهوم شناسی خوبی داشته باشد و در این 4 اصطلاح باید کار جدی صورت بگیرد (وجود - ماهیت - اصل - اعتباری).

بسیاری از دعاوها در اصاله الوجود در این است که مراد از وجود و ماهیت و اصاله و اعتباریت چیست. کسانی که در آموزش این فضا می آیند تا مدت ها طول می کشد که بفهمند مراد از این ها چیست

شناخت مفهوم و اصطلاح وجود

اما وجود: اصطلاحات فراوان راجع به وجود در فلسفه وجود دارد:

الف: معنی اول: مفهوم وجود

این معنی که مشهور هم است: مراد مفهوم وجود است که این مفهوم دو برداشت از آن می شود:

اول : گاهی به شکل مصدری از آن برداشت می شود که به نحو بشرط لا است که به معنی تحقق داشتن است .

دوم : گاهی به شکل محمولی و به نحو لابشرط از آن برداشت می شود . که در این صورت قابل حمل بر اشیاء می شود

در آثار اکثری کسانی که درباره ی مفهوم وجود صحبت کردند در همین حد بوده است .

ب : معنی دوم : وجدان و یافتن ادراکی

(این معنی استعمالاتی در فلسفه و عرفان پیدا کرده و موجب بروز اشکالاتی شده لکن از لحاظ لغات مجوز چنین استعمال داشته اند) : به معنی وجدان و یافتن ادراکی . مثلاً اگر گفته می شود این چیز موجود است یعنی این چیز قابل فهم و قابل دریافت است . مثلاً ملاصدرا می گوید بعضی ها از این معنی استفاده کردند لذا سبب بروز بعضی اشکالات شده مثلاً گفته اند خداوند متعال موجود نیست و غیر موجود است و حتی گفته اند عدم صرف است . کسانی که آشنا به اصطلاحات نباشند این جا دچار مشکل می شوند.

ج : معنی سوم : محکی مفهوم وجود

(این معنی در لا به لای مباحث فلاسفه بود اما ملاصدرا به آن به تفصیل پرداخت و ذهن های فلسفی را به آن متوجه کرد) : حقیقت عینی واقعیت و وجود یعنی محکی مفهوم وجود . ملاصدرا می گوید ذهن شما که رفت به اعتباریه الوجود بخاطر این است که ذهن شما منعطف است به مفهوم وجود با آن دو معنی که بیان شد در حالی که بحث من روی محکی مفهوم وجود است . محکی وجود را باید چه کنیم؟؟ شیخ اشراق می گوید وجود محکی ندارد . سید سند می گوید محکی دارد اما محکی آن انتزاعی است . ملاصدرا می گوید اولاً مفهوم وجود محکی دارد و ثانیاً انتزاعی نیست بلکه محکی آن متن واقع است .

شناخت مفهوم و اصطلاح ماهیت :

نکته : به نظر من فهم مساله ی ماهیت سنگین تر و سخت است از فهم مساله ی وجود :

در آثار فلسفی حداقل 3 اصطلاح از ماهیت وجود دارد :

معنی اول: ماهیت بالامعنی الاعم

اول : ذات الشی و حقیقه الشی (ما به الشی هو هو) که به این معنی می گویند ماهیت بالامعنی الاعم . این معنی خیلی دایره اش اعم است و حتی خود وجود را می گیرد . و حتی عدم را نیز می گیرد . می گویم ذات عدم ، نیستی صرف است . این معنی همه معانی را می گیرد .

معنی دوم : ماهیت بالمعنی الاخص

دوم : ماهیت بالمعنی الاخص یا همان هایی که در فلسفه به عنوان مقولات عرضه شده یا به عبارت دیگر چیستی های اشیاء مثل سنگ ، آهن و

معنی سوم : خود و نفس ماهیت

(غفلت از این معنی باعث ایجاد مشکلاتی شده است ، مثلا کسانی مثل شیخ اشراق که ماهیت را اصیل می دانند یک مرتبه در آثارشان می گویند ماهیت که یک امر اعتباری است ؟ مرادشان از اعتباری این معنی سوم است نه معنی دوم) : خود الماهیه . انسان و بقر و غنم ، (همه ی این ها زبان اختصاصی اشیاء است) در بین این ها یک چیز مشترک است و آن این است که همه ی آنها ماهیت هستند . این معنی کلی است که از هر ماهیت آن را انتزاع می کنید یا به عبارت دیگر ماهیت بودنش . این که شیخ اشراق می گوید ماهیت اعتباری است ، منظورش این معنی سوم است . ما هم این معنی را اعتباری می دانیم

معنی سوم دو شاخه دارد :

الف : کلی (ما با کلی آن کار نداریم)

ب : جزئی متشخص

تعیین معنی مراد از وجود و ماهیت در محل بحث

ما در حوزه اقسام اصطلاحات ماهیت ، با ماهیت شخصیّه ی جزئیّه ی موجوده کار داریم . شیخ اشراق اگر می گوید ماهیت اصیل است ، این را می گوید اصیل است . این انسان ، این حیوانی که این جا هست . این ها را دارد بحث می کند . شیخ اشراق می گوید این ماهیتی که این جاست اصیل است و دعوی ملاصدرا هم در همین جاست . وگرنه ماهیت کلیه انسان ، خب در آن بحثی نیست و یک بحث ذهنی است و روشن است که اعتباری است .

بنابراین در حوزه ی وجود ، محکی مفهوم وجود محل بحث است و در حوزه ی ماهیت ، ماهیت جزئیّه ی موجوده محل بحث است . محل دعوی اصاله الوجودی و اصاله الماهیه در این ماهیت است .

شناخت اصطلاح و مفهوم اصاله و اعتباریه :

اصاله و اعتباریت یعنی چی؟؟ ما اگر بستر تاریخی تحولات این اصطلاح را نگاه نکنیم دچار مشکل خواهیم شد . چنانکه کسانی که در این بحث بخاطر توجه به ظاهر این الفاظ ، دچار مشکل شدند .

اصیل و اعتباری در فلسفه ی مشاء

فلسفه ی اسلامی که شکل گرفت اصلا این بحث اصاله و اعتباریه مطرح نبود .

بله صدر المتالهین مشاء را اصاله الوجودی می داند اما نه این که این مساله برای آنها مطرح بوده است . مثلا خیلی از مباحث فلسفه اخلاق برای علمای قدیم ما مطرح نبوده اما می توان از مطالعه اندیشه ها و افکارشان گفت که چنین حرف و مبنایی دارد .

در فلسفه ی مشاء اصلا بحث اصاله الوجود مطرح نیست و اما از نیش قلم آنها می توان این را برداشت کرد که اکثرا گرایش به اصاله الوجود دارند (برداشت خواجه نصیر و ملاصدرا) لکن گاهی عبارتشان می رود به سمت اصاله الماهیه و دلیل این مطلب هم این است که اصلا این مساله برای آنها مطرح نبود.

اصیل و اعتباری از دیدگاه شیخ اشراق

اولین بار که این مساله مطرح شد توسط شیخ اشراق است و ان هم بخاطر صحبت هایی که در حکمت مشائی خصوصا مشائین متاخر وجود دارد ²⁰ .

شیخ اشراق احساس می کند که مشاء این طور می اندیشد که در خارج یک وجود داریم و یک ماهیت و بین این ها یک ارتباط انضمامی هم هست . برداشت شیخ اشراق از مشاء این است . یعنی فکر می کند که آنها فکر می کنند این ها دارای دو وجود منحاظ هستند .

ایشان وقتی دیده است ، مشاء چنین فکری دارند وقتی می خواهد مساله را حل کند نمی تواند تصور تحقق های غیر منحاظ داشته باشد . این نکته را نتوانسته حل کند و همچنین نتوانسته این نکته را حل کند که ما غیر از مفهوم وجود ، در خارج چیزی داریم .

این دو امر سبب شده است که ایشان در مفهوم اصیل و اعتباری به یک نتیجه برسید و بگوید اصیل یعنی آن چه که در خارج است و اعتباری یعنی آن چیزی که در ذهن است .

نکته : این بستر تاریخی + ناکارآمدی واژه ی اعتباری سبب شده که در دوران ما هم اصیل و اعتباری را این گونه بفهمند که این برداشت شیخ اشراق است .

این شخصیت وقتی این بحث را مطرح کرده است در برخی از مهمترین بحث های فلسفی تاثیر بسیار بلامنازعی در حدود 300 400 سال گذاشته است . مثلا در بحث علم واجب تعالی . یا نگاه به اصاله و اعتباریه و اعتباریه الماهیه که بعدی ها مثلا خواجه نصیر الدین همه تابع او هستند . لذا غالب متکلمین اصاله الماهوی هستند .

حتی برهه ای از زندگی ملاصدرا ، ایشان همین نگاه را یعنی اصاله الماهوی داشت .

اولین تحول در معنی اصیل و اعتباری توسط سید سند

در این وسط ها قبل از این که به صدرا برسد ،

حداقل یک تحول صورت گرفته است و ان در مکتب شیراز توسط سید سند است که ملاصدرا به ایشان و پسرش اهمیت می دهد . سید سند با این که ماهیت را اصیل می داند و وجود را اعتباری اما در معنای اعتباری یک تحول ایجاد کرده است و ان این است که می گوید اعتباری ذهنی صرف نیست و به این معنی نیست که هیچ گونه حقیقتی نداشته باشد . ایشان می گوید وجود که اعتباری است یعنی منشا انتزاعش در بیرون است اما خودش به نحو استقلالی از ماهیت ، در ذهن است یعنی ماهیتی که اصیل است به گونه ای است که از آن مفهوم وجود را می فهمم . این اولین تحول مهمی است که در معنای اعتباری اتفاق افتاد و به انتزاعی تبدیل شد . سید سند می فرماید وقتی علت می آید ماهیتی را در خارج محقق می کند مثلا سنگ را ایجاد می کند ، این به گونه ای است که ذهن من از ان وجود و موجود را انتزاع می کند . در آثار صدرا از انتزاعی استفاده می کند و انتزاعی بار خارج را اضافه می کند . انتزاع که می گویند یعنی یک چیزی هست که ما می کشیم بیرون . تا می رسم به جناب ملاصدرا .

²⁰ دقت کنید که کیفیت شکل گیری یک بحث چگونه است ؟ در تمام علوم همین طور است که اول خیلی واضح نیست و لا به لای حرف ها یک مطالبی گفته می شود و بعد بعدی ها دقت می کنند و متوجه می شوند که نکته ی کلیدی است و مهم است و درباره اش مطلب می نویسند

اصیل و اعتباری از دیدگاه ملاصدرا

کار مهمی که توسط ملاصدرا صورت گرفت تحول مهم در معنای اصیل و اعتباری است. گفتیم که برهه ای از زندگی ملاصدرا اصاله الماهوی است و این مطلب در عبارت های ملاصدرا تاثیر گذار بوده لذا فهم عبارات او به سادگی امکان پذیر نیست.

حرف نهایی صدرا در معنای اصیل و اعتباری :

اولا اصیل و اعتباری هردو بررسی وضعیت واقعیت خارج است. هرچند ایشان در بعضی مراحل می رویم در ذهن اما مجددا برمی گردیم به خارج. هردو تبیین گونه های تحقق در خارج و واقعیت است. هردو را در خارج حل و فصل می کند.

امری اصیل است که متن واقعیت را صد در صد تشکیل بدهد. متن ساز باشد. صورت ساز باشد. واقعیت ساز باشد. واقعیت به وسیله ی آن واقعیت شده باشد. آن چیزی که جنسش خود واقعیت است، اصیل است. ایشان در جلد 9 اسفار، اصیل آن چیزی است که اصلا در ذهن نمی آید زیرا اصیل یعنی متن خارج درست کن و چنین چیزی چگونه می تواند منقلب شود و به ذهن بیاید. این لازمه اش انقلاب در ذات است.

سوال : می کنیم که پس مفهوم وجود چیست ؟ پاسخ های بسیار ظریف و دقیق دارد.

برخلاف اعتباری که یعنی آن چیزی که هیچ درصدی از متن واقع را تشکیل نمی دهد یعنی واقعیت ساز نیست لکن چون حیثیتی از آن چیزی است که واقعیت ساز است، صفت متن واقع است لذا واقعیت دارد و موجود است. چنین چیزی در عین این که در خارج موجود است می تواند در ذهن هم بیاید. چون سنخ ذاتی او متن سازی و واقعیت سازی نیست. چون این طور است ذات او از این معنی آزاد است لذا می توان نمونه ای از او در ذهن داشته باشیم بدون این که چیزی از ذات او چیزی کم بشود.

به عبارت دیگر می توان گفت : اگر چیزی را ذهن تماما بتواند بفهمد می شود اعتباری اما اگر تماما نتواند بفهمد می شود اصیل. نتواند بفهمد به این معنی که امکانش نیست زیرا اصلا قابل تبدیل به علم حصولی نیست. آن چیزی که اصیل است قابل تبدیل به علم حصولی نیست.

لذا ایشان به زیبایی لفظ اعتباری را در آثار خودش عوض کرده و از انتزاعی استفاده می کند (البته بخاطر این که در سیر تاریخی از اعتباری استفاده می شده از اعتباری هم استفاده می کند)

بیان علامه طباطبایی در اثبات اصاله الوجود و اعتباریه

الماهیه :

ایشان وقتی این بحث را مطرح می کنند ، ایشان در ضمن چند مرحله ، بحث اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه را می خواهد اثبات کند . (دقت کنیم در این مراحل از خارج به ذهن و از ذهن دوباره به خارج بر می گردیم)

- **مرحله ی اول :** واقعیت ما داریم . (می شود این مقدمه را ذکر نکرد . زیرا این را در مقدمه بیان کردیم . این همان نفی سفسطه است - در بدایه فلسفه را با نفی مطلق سفسطه آغاز کرد)
- **مرحله دوم :** اگر بخواهیم هر یک از این واقعیت ها را مورد بررسی قرار دهیم ، یکی از این واقعیت ها را مورد مطالعه قرار می دهیم . مثلاً انسان را مورد مطالعه قرار می دهیم ²¹ .
- **مرحله سوم :** ذهن در برخورد با این واقعیت ، دو مفهوم وجود و ماهیت را برداشت و انتزاع می کند ²² .
- **مرحله چهارم :** مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است .
- **مرحله پنجم :** این دو مفهومی که ما برداشت کردیم ، محکی های آنها (از عالم ذهن داریم بر می گردیم به عالم خارج) آیا هر دو اعتباری است یا هردو اصیل و یا یکی اصیل و دیگری اعتباری است . از این 4 فرض خارج نیست . نکته این است که بحث ما روی مفاهیم نیست زیرا اگر روی مفاهیم بود به راحتی می گفتیم که هردو اعتباری هستند . ادامه بحث که در می گیرد بخاطر این است که بحث ما روی حقیقتی است که این مفاهیم از آنها حکایت می کند .

❖ فرض اول : هردو اعتباری باشد (هیچ قائلی ندارد) :

اگر اعتباری را به معنی شیخ اشراقی بگیریم که در آثار شهید مطهری علی رغم این که در خیلی از جاهای غیر رسمی ، ایشان می خواهد اعتباری را در خارج راه بدهد ، حداقل به شکل سید سندی ، اما متأسفانه در مواضع رسمی وقتی می خواهد اعتباری را معنی کند بحث را برده به سمت ذهنی صرف . که شیخ اشراق بیان می فرمود . ایشان این طور فرموده است که اعتباری یعنی هیچ گونه واقعیتی به هیچ نحو نداشته باشد . این حرف رگه ی تاریخی در دوره ی معاصر ما پیدا کرده است . و در فضاهای فراوانی ، اعتباری به این معنی شده که اصلاً محکی ای در خارج ندارد . اگر بگوییم هردو اعتباری است به این معنی که هردو ساخته ی ذهن است مشکلش این می شود که ما باید مقدمه ی اول را که اصل واقعیت باشد خراب کنیم .

اگر هم اعتباری را به این معنی بگیریم که یک گونه تحقیق در بیرون دارد اما نه این که واقعیت متن ساز باشد ، باز هم نمی توانیم این فرض را قبول کنیم . زیرا اگر گفتیم هردو حیثیت واقعیت هستند ، دیگر این دو بنیادی ندارند که روی آن بایستند و باز هم در نهایت سر از سفسطه در می آورد

²¹ نکته : هر چه تلاش کنید به یک چیزی واحد بسیط تر دست پیدا کنید بهتر است زیرا گاهی اوقات ره زنی هایی به وجود می آید . مثلاً اگر بگوییم انسان را در نظر می گیریم ، چون دارای اجزاء است ممکن است مشکل پیدا می شود زیرا اعضا و جوارح متعدد دارد .

²² علامه چون با پذیرش واقعیت فلسفه را آغاز کرد . یعنی از فواید این کار همین جا معلوم می شود زیرا ما راحت تر در بستر واقعیت ها می توانیم دو مفهوم ماهیت و وجود را بفهمیم

❖ **فرض دوم : هردو حقیقی و اصیل باشند** (محقق دوانی - ایشان یک دیدگاهی داده که

می شود نوعی اصلهما بر شمرد اما با توضیحی که خواهیم داد -) : اگر قائل بشویم هردو اصیل است و هردو متن واقع ساز هستند یعنی واقع بما هو واقع یک بار به وجود واقع می شود و یک بار به ماهیت واقع می شود ، این حرف لوازم فاسد زیادی دارد که علامه در این جا فقط یکی از آنها را ذکر کرده است ²³ .

▪ **نقد اول (علامه طباطبایی در بدایه)** : فرموده است اگر این حرف را بزنید با مرحله ی دوم هماهنگ نیست زیرا در مرحله ی دوم گفتیم ما می خواهیم یک واقعیت را مورد بررسی و مطالعه قرار بدهیم در حالی که اگر گفتیم هردو واقع ساز هستند ما با دو واقع روبرو خواهیم بود در حالی که این طور نیست . اما راه های دیگری هم می شود رفت

▪ **نقد دوم (شهید مطهری و علامه مصباح)** : اگر بگوییم هردو اصیل است ، یعنی دو واقعیت داریم . می آیم هردو واقعیت را مورد مطالعه قرار می دهیم و وقتی هردو را مطالعه می کنیم می گوید من هستم و باید هم بگویم من چیستم یعنی این دو زبانی که داریم درباره ی هر امری که مورد مطالعه بکنید این دو زبان را دارد یعنی یک بار بگویم من هستم و یک بار دیگر باید بگویم من چیستم و همین طور تا تسلسل می شود .

▪ **نقد سوم (استاد امینی نژاد)** : اساسا اگر قائل به اصلهما قائل بشویم یعنی بگوییم دو چیز از دو سنخ متعدد که یکی محکی وجود و دیگری محکی ماهیت است هردو واقعیت ساز باشند ، اشتراک معنوی وجود صدمه خواهد دید زیرا شما وقتی یک حوزه ای از واقع را می بینید می فهمید که مفهوم وجود با مفهومی که این جا دیدید صدق می کند ، اما در حوزه ی دیگری را قائل شدید که با این که هیچ بهره ای از آن سنخ ندارد اما شما می توانید موجود را درباره ی آن به کار ببرید . این سر از ثنویت واقع در می آورد که واقع بما واقع که من از هردو تلقی واقع داریم چگونه می تواند دو تلقی متفاوت از واقع باشد .

❖ **فرض سوم : یکی اصیل و دیگری اعتباری** (یا به معنی ذهنی یا به معنی سید سند یا به معنی آن چیز واقعی است که متن واقع را پر نمی کند بلکه حالت آن چیزی که واقعیت دارد . اعتباری در نگاه صدرای یعنی یک امر واقعیت خارجی که متن واقع به او واقع نمی شود بلکه او حیثیتی و چگونگی آن چیزی است که واقعیت به آن واقع می شود) این فرض هم خودش دو صورت دارد :

▪ **صورت اول : ماهیت اصیل و وجود اعتباری**

▪ **صورت دوم : وجود اصیل است و ماهیت اعتباری**

در میان حکما این دو قول طرف دار پیدا کرده است .

بازگشت این بحث به این است که ما وقتی دو مفهوم را می بینیم که از خارج حکایت می کند ، بیاییم دقیق شویم که این دو مفاهیم از چی حکایت می کند . مفهوم وجود دارد از واقعیت بودن واقعیات خبر می دهد و حکایت می کند پس مفهوم وجود دارد از بعد واقعیت اشیا حکایت می کند . اما محکی ماهیت ، چگونه بودن است و هستی است .

تمام پرسش ما در این مساله این مطلب است که واقع ایا از حیثی که من از ان مفهوم وجود را می گیرم واقع است یا از ان حیثی که به من مفهوم چگونه بودن را داده واقع است .

تطبيق :

إنا (مرحله ی اول) لا نرتاب في أن هناك أمورا واقعية ذات آثار واقعية ليست بوهم الواهم ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا في عين أنه واحد في الخارج (مرحله دوم) مفهوميْن اثْنين (مرحله سوم) كل منهما غير الآخر مفهوما (مرحله چهارم) و إن اتحدا مصداقا و هما (آن دو مفهوم الوجود و الماهية كالإنسان الذي في الخارج المنتزع عنه أنه إنسان و أنه موجود .

و قد اختلف الحكماء في الأصلين منهما فذهب المشاءون إلى أصالة الوجود (ملاصدرا در آثارش معتقد است که اگر چه در حکمت مشائی بحث اصاله الوجود مطرح نبوده است اما شواهد متعدد می آورد که آنها اصاله الوجودی می اندیشند مثلا وقتی خواجه نصیر الدین طوسی کتاب ابن سینا را شرح می کند یعنی شرح اشارات و تنبیهات ، شما فضای شرح اشارات را نگاه که کنید به یاد مبانی ملاصدرا می افتید با این که خواجه نصیر خودش اصاله الماهوی است و این خودش نشان می دهند که خواجه مشاء را اصاله الوجودی می داند و این موید برداشت ملاصدرا از کتب مشاء است) و نسب²⁴ إلى الإشرافيين القول بأصالة الماهية (و اعتباریه الوجود) و أما القول بأصالتهما معا فلم يذهب إليه أحد منهم²⁵ لاستلزام ذلك (اصالتهما) كون كل شيء شيئين اثنين و هو خلاف الضرورة .

دیگر این جا به اعتباری بودن هردو اشاره نکرده زیرا مشکلات این نظریه بسیار واضح است.

سوال : چطور شده است که مثل شیخ اشراق و بزرگانی مثل خواجه نصیر و بعد فضاهای کلامی ، این قدر اصاله الماهوی پررنگ شده است ؟؟ چه عواملی سبب شده است که اصاله الماهیه تقویت شود . این خودش یک موضوع خوب برای تحقیق است .

جواب : یکی این است که اساس ادبیات مساله و مفهوم شناسی های مساله هنوز بلحاظ بستر تاریخی برای شیخ اشراقی واضح نیست . و این یک امر طبیعی است . صدرا یک کوششی که می کند این است که می گوید چرا شما اصلا دنبال محکی وجود نیستند و همه اش دنبال مفهوم وجود هستید .

نکته ی دیگر این که در این بحث وجود دارد این است که انسان به لحاظ ادراکی وقتی به طرف واقع می رویم ما از این سمت به سمت واقع می رویم . ما از سطح می رویم به سمت عمق . وقتی این طور شد آن چیزی که در بدو امر فضای ادراکی انسان را پر می کند فضای ماهیت است یعنی فضاهای ادراکی ام ، اولین برخوردی که با اشیاء دارد با چگونگی اشیاء برخورد دارد مثلا با آهن و سنگ و چوب برخورد دارد و این نکته سبب شده است که خیلی ها که می خواهند بیاندیشند اصاله الماهوی بیاندیشند و سطح اول کار این است . صدرالمتهلین می گوید ببینید از واقع چطوری آمده بالا ؟؟ لذا

²⁴ نسب اشاره به این است که می توانیم به حکمای اشراقی مطالب و حرف های دیگری هم بزنیم . چرا منسوب گفته ؟ چون این احتمال می رود و خود ملاصدرا احتمال داده که آن نوری که ایشان می گوید همان وجود است لذا بخاطر همین فرموده نسب .

²⁵ محقق دوانی بر اساس ظواهر کلماتش یک جور اصالتهما هست . ایشان در باب باری تعالی می گوید اصاله الوجود است اما در ممکنات اصاله با ماهیت است . این را به یک نوع می توان اصالتهما دانست لکن نه ان اصالتهامی که ما به دنبال ان هستیم

ایشان باید تلاش های بیشتری بکند و تبیین های و تحلیل ها و استدلال ها زیاد تری بیاورد و بگوید که برخلاف فضاهاى ادراکى که از این طرف مى رویم واقع به گونه ی دیگری بالا مى روید .

نکته ی دیگری که به اصالة الماهیه دامن زده این است که به لحاظ ذهن یک مغالطه وجود دارد به نام مغالطه ذهن و عین یعنی آن چیزی را که در ذهن مى گذرد انسان بخواهد به همان سبک به خارج سرایت بدهد . برخی چیزها مال ذهن است از آن جهت که ذهن است و تمام حکما قبول دارند که در فضای ذهن اصالة با ماهیت است لذا بر اساس مبانی صدرالمتألهین ، بیشتر قضایای فلسفی از قضایای عکس الحمل هستند زیرا ذهن این ها را به شکل دیگری نشان مى دهد زیرا ذهن با ماهیت انس دارد . یعنی چون در ذهن ماهیت اصیل است لذا توهم مى شود که در خارج و واقع هم ماهیت اصیل است . صدرا مى خواهد این مغالطه را نشان دهد یعنی به لحاظ ادراکى شاید اول ماهیت را درک مى کنیم اما این طور نیست که این ماهیت بنیاد اشیاء را تشکیل بدهد و واقعیت واقع به او باشد ، واقعیت واقع به او نیست و او فقط چیستی واقع را نشان مى دهد .

و الحق ما ذهب إليه المشاعون من أصالة الوجود²⁶.

براهین اصالة الوجود و اعتباریه الماهیه :

برهان اول :

تقریر برهان اول (این برهان قابلیت این را دارد که اصیل به معنی شیخ اشراقی را هم شامل شود) :

- مقدمه ی اول : اصیل آنی است که واقعیت داشته باشد .
- مقدمه ی دوم : ماهیت از ان جهت که ماهیت است ، نسبتش با واقعیت داشتن یا نداشتن علی السویه است
- مقدمه ی سوم : وقتی ماهیت وضعیتش این گونه است نمى تواند به لحاظ ذات خودش میل به طرف واقعیت داشتن ، پیدا کند زیرا لازمه اش انقلاب در ذات است .
- مقدمه چهارم : غیر از ماهیت ما فقط وجود را در میان داریم . زیرا دریافت ما از واقعیت یا وجود است یا ماهیت .
- مقدمه پنجم : اگر وجود این نقش واقعیت دار کردن ماهیت را انجام ندهد ، معنایش این است که اساسا واقعیت دیگر واقعیت نباشد . پس معلوم مى شود که وجود که حکایت از بعد واقعی بودن شی مى کند ، این است که ماهیت را از حالت علی السویه خارج مى کند و او را واقعی مى کند .
- مقدمه ششم : چیزی که مى تواند نقش خارج کردن یک شی را از حالت علی السویه به طرف واقعی شدن انجام دهد قطعا همین مطلب را به حسب ذات برای خودش دارد یعنی این وجودی که مى تواند ماهیت را از حالت علی السویه خارج کند پس این وجود به حسب ذات خودش طارد عدم و واقعی ساز است در نتیجه معلوم مى شود که وجود است که به وسیله ی آن واقعیت واقعی می شود

²⁶ ملاصدرا در شرح مشاعر 8 برهان برای اصالة الوجود ذکر کرده است .

و البرهان عليه ²⁷ أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي ²⁸ متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة (متعلق به لم يكن خروجها) الوجود كان ذلك منها انقلابا و هو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصل ²⁹ .

کلام محقق دوانی و جواب ایشان

کلام محقق دوانی :

محقق دوانی می گوید من هم قبول دارم که ماهیت من حیث هی نمی تواند خودش را از کتم عدم خارج کند اما چرا شما پای وجود را به میان می کشید ؟ می گوید خداوند متعال وقتی نسبتی به ماهیت پیدا کرد ، آن ماهیت اصیل می شود بنابراین ماهیت اصیل عبارت است از آن ماهیتی که در نسبت با علت قرار گرفته است چنین ماهیتی که یک نسبتی با علل برقرار کرده می شود ماهیت اصیل .

جواب به محقق دوانی :

ما یک سوال داریم : قبل از این که طرف نسبت با علت قرار بگیرد با بعد از این که طرف نسبت به علت قرار گرفت چه فرقی کرد ؟ آیا اتفاق خاصی برای او افتاد ؟ آیا فرقی دارد ؟ اگر بگویید هیچ اتفاقی نیافتاده است و چیزی جدیدی به او داده نشده است و با این که هیچ چیزی نشده اما یک هو موجود شده ، این انقلاب در ذات است و اگر چیزی داده شده است ، هر چیزی که اسمش را می خواهی بگذاری ، ما دعوی روی اسم نداریم ما می گوئیم این شی جدید همان واقع ساز و اصیل است .

و ما قیل ³⁰ إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار ، مندفع بأنها إن تفاوتت حالها (ماهیه) بعد الانتساب فما به التفاوت هو الوجود الأصیل و إن سمي نسبة إلى الجاعل و إن لم تتفاوت (اگر تفاوت پیدا نکرده حالت این ماهیت بعد از انتساب) و مع ذلك حمل عليها أنها موجودة و ترتبت عليها الآثار كان من الانقلاب كما تقدم .

برهان دوم :

استفاده از یکی از ویژگی های ماهیت است یعنی متمرکز می شویم روی ماهیت و یکی از ویژگی های ماهیت را استخراج می کنیم و بعد مقدمات دیگر را اضافه می کنیم تا به این جا می رسیم که وجود اصیل است . آن ویژگی چیست ؟ این ویژگی ، ویژگی ذاتی ماهیت است و آن این است که ماهیات مثار کثرت هستند و ملاک تباین و کثرت اشیاء از یکدیگرند و زبان اختصاصی اشیاء است یعنی وقتی شما به بعد ماهوی یک شی نگاه می کنید آن را مغایر با شی دیگر که دارای ماهیت دیگر است می یابید . بنابراین ماهیات مثار کثرات است و کثرت از ماهیت بر می خیزد .

²⁷ شرح منظومه جلد 2 ص 71 و 72 این استدلال مطرح شده است - شاید مهمترین برهان که ظرایف زیادی در آن نهفته است و مبتنی بر روش عقلی شهودی تحلیلی است این برهان است که از مطالعه عمیق در خصوصیات آن چیزی که بدست می آوریم ، متوجه اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه با آن معنایی که صدرا می گوید بشویم .

²⁸ قال ملاهادی سبزواری : باتفاق الفريقين (اصاله الوجودی و اصاله الماهوی)

²⁹ از همین فضا می توان فهمید که اعتباری بودن ماهیت به معنی ذهنی صرف بودن نیست زیرا وجود آن ماهیت را که از عدم خارج نمی کند بلکه وجود است که ماهیتی را در خارج محقق کرده است . لذا نشان می دهد که ماهیت در خارج به واسطه ی وجود محقق شده است .

³⁰ اشاره به قول محقق دوانی

اگر در خارج فقط ماهیت وجود داشته باشد و اصیل باشد ، نباید هیچگونه وحدت حقیقی و هیچ گونه اتحادی میان دو ماهیت اتفاق بیافتد زیرا هر دو ماهیتی را که نگاه می کنید این ها کاملاً مابین هم هستند و عاملی برای وحدت خودشان به حسب بعد ماهوی ندارند . از لوازم این معنی این است که هیچ حملی بین دو ماهیت رخ ندهد . چون همیشه حمل به معنای وجود یک مغایرت در بستر یک وحدت است . مثلاً یک ماهیت انسان داریم و یک ماهیت سفیدی . ماهیت بیاض ، بیاض و ماهیت انسان ، انسان است . این ها دو حوزه ی متفاوت هستند . چگونه شما می توانید این ها را به گونه ای قرار دهید که بگویید الانسان ابیض ، ارتباط بین انسان و بیاض را در نفس الامر که بازتابش در ذهن می آید ، این فضا چیست که این ارتباط را برقرار می کند ؟؟

لذا اگر وجود را اصیل ندانیم و اعتباری بگیریم پایه ی همه ی وحدت ها و اتحاد ها متزلزل می شود و ما هیچ و نه وحدت و اتحادی بین ماهیات نخواهیم داشت و بالتبع دیگر هیچ حملی نخواهیم داشت . در حالی که بالضروره می یابیم که ما انواع حمل ها را انجام می دهیم . اگر وجود اصیل نباشد تمام این حمل ها بی جهت خواهد بود .

برهان آخر³¹ الماهیات (به حسب کلیات باب ایساغوجی مراد است) مثار الکثرة (منشا اصلی این کثرت ها ، ماهیات هستند - وحدتی که بستر را برای اتحاد ماهیت فراهم می کند ، امکان ماهوی یا ماهیت بودن این را نمی تواند رقم بزند) و الاختلاف بالذات فلو لم یکن الوجود أصیلاً لم تتحقق وحدة حقیقیة و (عطف تفسیری) لا اتحاد بین ماهیتین³² فلم یتحقق الحمل الذی هو الاتحاد فی الوجود³³ و الضرورة تقضي بخلافه فالوجود هو الأصل الموجد بالذات و الماهية موجودة به (چیزی است که به حسب سنخ ذاتی اش نمی توانید وجود را بر آن حمل کنید بلکه موجود است بالوجود)³⁴ .

برهان سوم :

این استدلال ، استفاده از بحث وجود ذهنی است . برهان به این شکل است : ماهیت یکبار موجود است به وجود خارجی که در این صورت آثار متوقع از او بروز می کند و یک بار موجود است به وجود ذهنی که در این صورت آثار متوقع از او بروز نمی کند . سوال این است که اگر وجود اعتباری بود و ماهیت اصیل نمی بایست که با تحول وجود ، در بحث منشائیت آثار متحول می شد . ماهیت که در هردو ثابت است و فقط وجود تغییر کرده ، اگر ماهیت اصیل بود یا باید در هردو جا آثار را داشته

³¹ شرح منظومه جلد دوم ص 74

³² لازمه اش این است که حملی اتفاق نخواهد افتاد - وقتی فیلسوف در رابطه با حمل صحبت می کند ، در درجه ی اول منظورش متن واقع و نفس الامر است که می توانیم این را حمل نفس الامری بشناسیم و این غیر از حملی است که در منطق خوانده ایم ، فیلسوف مد نظرش مغایرت در بستر اتحاد ، در خارج است که این معنی ریشه می شود که ذهن ما بعداً که واقعیت متحد را تحلیل می کند و موضوع و محمولش می کند و این اتحاد خارجی زمینه را برای حمل آماده می کند و می گوید این ، آن است . تا در واقعیت این دو چیز با هم گره نخورده باشند ذهن ما نمی تواند این حمل را انجام دهد و همیشه حمل انعکاس و بازتابی از دو چیز متغایر متحد شده با یکدیگر است .

بنابراین اگر فیلسوف موضوع و محمول و حمل می گوید و مرادش موضوع بما هو موضوع و بما هو محمول و بما هو حمل باشد باید قرینه بیاورد بر خلاف فضاهای دیگر اما فیلسوف وقتی می گوید حمل و محمول اگر مرادش صرف گزاره بما هو گزاره است باید قرینه بیاورد و گرنه مراد فیلسوف محکی این گزاره یعنی امر واقعی است .

³³ مراد ، الوجودی که ما به دنبال آن هستیم نیست بلکه مراد واقع است

³⁴ می توان به این برهان این اشکال را گرفت که این بیان اعتباری بودن وجود را نفی می کند اما چیزهای دیگری نیاز داریم تا مدعی کامل شود مثلاً با این بیان اعتباری بودن ماهیت از خصوص این برهان استفاده نمی شود . این جمله ی آخر : در واقع تبیین مراد از اصاله و اعتباریه است و از جهت منطقی جایش این جا نیست . اما در آخر این را توضیح می دهیم . ب در به حیث تقییدی است نه حیث تعلیلی .

باشد یا هردو آثار را نداشته باشد پس معلوم می شود که منشائیت آثار که خودش یکی از ملاک های اصالت است زیر سر وجود است نه ماهیت پس معلوم می شود که وجود اصیل و منشا آثار است نه ماهیت .

برهان آخر الماهیه توجد بوجود خارجی (ماهیت محقق می شود در خارج به وسیله ی وجود) فترتب علیها آثارها و توجد بعینها (خودش) بوجود ذهنی کما سیأتي (در مرحله ی بعدی) فلا یترتب علیها شيء من تلك الآثار فلو لم یکن الوجود هو الأصل و كانت الأصل للماهیه و هی (ماهیه) محفوظة فی الوجودین (وجود خارجی و وجود ذهنی)³⁵ لم یکن فرق بینهما (ماهیه متحقق به وجود خارجی و ماهیه متحقق به وجود ذهنی) و التالي (این که بین این دو فرق نباشد) باطل فالمقدم مثله (اعتباریه وجود و اصیل بودن ماهیت) .

برهان چهارم :

ماهیه وقتی که خودش را نگاه می کنیم نسبت به تقدم و تاخر علی السویه است ، نسبت به شدت و ضعف علی السویه است ، نسبت به بالقوه و بالفعل علی السویه است .

مقدمه ی دوم : ما می بینیم که واقعا شدت و ضعف ، قوه و فعل در واقعیت خارجی برای اشیاء هست .

مقدمه ی سوم : اگر وجود اعتباری باشد و ماهیت اصیل باشد ما باید تمام این اختلاف را به ماهیت نسبت بدهیم در حالی که ماهیت نسبت به این ها علی السویه است پس معلوم می شود ماهیت این آثار را ندارد و امر دیگری است که این ها را دارد و آن امر دیگر وجود است

برهان آخر الماهیه من حیث هی تستوی نسبتها إلى التقدم و التأخر³⁶ و الشدة و الضعف و القوة و الفعل لكن (مقدمه ی دوم) الأمور الموجودة فی الخارج مختلفة فی هذه الأوصاف فبعضها متقدم أو قوي كالعلة (هم متقدم است بر معلول و هم قوی تر است) و بعضها بخلاف ذلك كالمعلول و بعضها بالقوة و بعضها بالفعل فلو لم یکن الوجود هو الأصل كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها (ماهیه) و هی (در حالی که این ماهیه طبق مقدمه ی اول) متساوية النسبة إلى الجميع هذا خلف و هناك حجج أخرى مذكورة فی المطولات³⁷ .

برهان اصاله الماهوی ها :

علامه می فرمایند که قائلین به اصاله الماهیه هم براهینی اقامه کرده اند که یکی از مهمترین براهینی که طرح رکندند همانی است که شیخ اشراق در آثارش اقامه کرده است . شیخ اشراق یک قاعده ای درست کرده است تحت این عنوان که : هر چیزی که از تحقق خارجیش تکرار و تسلسل لازم بیاید ، این نشان می دهد که حقیقه خارجی ندارد و ذهنی صرف است و ایشان این قاعده را در رابطه با امکان پیاده کرده است و می فرماید اگر امکان یک واقعیت خارجی باشد پس جزئی از موجودات است و ما سوال می کنیم که این امکان آیا واجب است یا ممتنع و یا ممکن . طبیعتا نمی توانیم بگوییم واجب یا

³⁵ از این عبارات یکی از ملاک های اصیل بودن استفاده می شود و ان منشا آثار بودن است یعنی آن چیزی که بالذات منشا آثار است اصیل است

³⁶ شرح منظومه جلد 2 ص 69

³⁷ شرح منظومه - مشاعر ملاصدرا - مهمترین استدلال ، برهان اول است

ممتنع است بلکه می‌گوییم ممکن است یعنی خود امکان ، امکان خواهد داشت . دوباره سوال می‌کنیم که امکان امکان چی ایا واقعیت دارد یا خیر و اگر واقعیت دارد واجب است یا ممتنع یا ممکن ؟ یعنی اگر گفتیم که امکان یک واقعیت خارجی است ، از واقعیت خارجی او تکرار و تسلسل پس معلوم می‌شود که واقعیت خارجی نیست و در ذهن واقعیت دارد . حالا بر اساس این قاعده ای که درست کرده است می‌خواهد بیاید در بحث ما هم این قاعده را جریان بدهد و با جریان این قاعده در بحث وجود ، اعتباری بودن وجود را اثبات می‌کند .

ایشان می‌فرماید اگر وجود واقعیت داشته باشد یعنی موجود است و واقعیت دارد . این جا از مساله مشتقات در زبان عرفی و لغوی بهره می‌برد . ما در مساله مشتق وقتی مشتق را می‌شکافیم می‌بینیم که مشتق یعنی شیء ثبت له مبدا الاشتقاق ، ضارب یعنی شخص ثبت له الضرب . حقیقت هر مشتقی ترکیبی است .

حالا می‌فرماید در بحث ما ف وقتی می‌گوییم وجود اصیل است و واقعیت دارد یعنی موجود است یعنی الوجود موجود و موجود یعنی شیء ثبت له الوجود . اگر وجود در خارج موجود است . نقل کلام می‌کنیم به این وجود بعدی و سوال می‌کنیم که این وجود دوم ایا واقعیت خارجی دارد یا ندارد ؟ اگر دارد یعنی این وجود موجود است و موجود یعنی شیء ثبت له الوجود و همین طور تا تسلسل می‌شود . بنابراین وجود نمی‌تواند حقیقی و واقعی باشد .

نکته : این استدلال فقط ثابت می‌کند که وجود امری اعتباری است اما این که به صرف اثبات اعتباری بودن وجود ، اصیل بودن ماهیت ثابت می‌شود این یک بحث دیگری است

و للقائلين بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود حجج مدخولة (استدلالاتی که محل خدشه و اشکال هستند) كقولهم لو كان الوجود أصيلا كان موجودا في الخارج³⁸ فله وجود و لوجوده وجود فيتسلسل و هو محال³⁹ .

جواب استدلال اصاله الماهوی ها :

بله ما هم می‌گوییم که وجود موجود است اما کی گفته که ما وقتی می‌گوییم وجود موجود است یعنی شیء دیگری است که له الوجود که این وجود غیر از آن شیء است ، خیر وجود موجود است اما نه به وجودی دیگر بلکه به نفس ذات خودش موجود است یعنی در حوزه ی مشتقات می‌خواهیم بگوییم ضرورت ندارد که ذات با مبدا مشتقات دو چیز باشند .

به بیان دیگر ؛ مرحوم ملاصدرا می‌فرماید من قاعده ی شما رو قبول دارم ، اگر چیزی از تحقق خارجیش تکرار لازم بیاید ، آن حتما یک واقعیت ذهنی صرف است اما جریان این قاعده در محل بحث را قبول ندارم زیرا وجود اگر در خارج موجود باشد به تکرارش نمی‌انجامد زیرا موجود بودن وجود بخاطر یک وجود دیگر نیست .

³⁸ از این عبارت معنی اصاله در نظر شیخ اشراق روشن می‌شود که به معنی هر چیزی است که موجود باشد . در حالی در نظر ملاصدرا این طور نیست که هر چیزی که در خارج باشد اصیل است بلکه نگاه ملاصدرا مقداری فراتر از این است زیرا وقتی صدرا اعتباری می‌گوید مرادش ذهنی صرف نیست .

³⁹ این در واقع اشکال اصاله الماهوی ها بر اصاله الوجودی هاست اما این که این استدلال دلیل بر اصاله الماهیه باشد حداقل نیازمند به یک سری مقدمات و ضمیمه های دیگر است

و أجيب عنه ⁴⁰ بأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية ⁴¹

در آخر این فصل علامه دیدگاه محقق دوانی را مطرح می کند . دیدگاه محقق دوانی ، در این مساله چیزی شبیه به اصالتها است اما اصالتها نیست . کسی از حکما قائل به اصالت هردو نیست . زیرا اگر قائل به اصالتها شویم یعنی در هر واقعیتی هم وجود و هم ماهیت اصیل است . اما بیان محقق دوانی این نیست . ایشان معتقد هستند که ما دو حوزه ی واجب و ممکن را باید از هم جدا کنیم به این صورت که در واجب الوجود اصاله با وجود و در ممکنات اصاله با ماهیت است . انگیزه ای که سبب شد محقق دوانی به سمت این نظریه برود تمایل ایشان به دیدگاه اهل معرفت و عرفا است و اساسا خود ایشان اسم این نظر را ذوق تاله گذاشته است . محقق دوانی می خواهد گرایش به قول عرفا پیدا بکند .

بعضی ها (و حتی بعضی از معاصرین) کسانی هستند که می گویند ایشان در تقریر از عرفا موفق بوده است . بر اساس قرائتی که ملاصدرا از حرف ایشان دارد ، این است که در حوزه ی واجبات اصاله با وجود و در حوزه ی ممکنات اصاله با ماهیت است . این حرف به حسب برداشت ملاصدرا (نه بر اساس برداشت عرفا) غیر از حرف عرفاست . یعنی ایشان می خواهد بگوید دو تا امر واقعی و متن ساز داریم . در حوزه واجب وجود متن ساز است اما در حوزه ی ممکنات ماهیت واقع ساز است .

علامه در ادامه ایشان یک تکمله دارد و گویا می خواهد یک اشکال دیگر بر محقق دوانی داشته باشد و آن این است که بنابر نظریه ی محقق دوانی ، اشتراک معنوی وجود از بین خواهد رفت چون شما دو چیز را واقعی دانستید بدون این که از هردو وجود را انتزاع بکنید .

و يظهر مما تقدم ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدواني (این قول در واقع ترکیب قول اول و دوم است نه قول سوم که اصالتها باشد) و هو أصالة الوجود في الواجب تعالى وأصالة الماهية في الممكنات و عليه ⁴² (بر مبنای نظر محقق دوانی) بإطلاق الوجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود و على الماهيات بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود كاللاين و التامر بمعنى المنتسب إلى

⁴⁰ وقتی به پاسخ اشکال دقت می کنیم ، به یک بحث ظریفی در حوزه ی مشتقات می رسیم و این از جمله بحث هایی است که این بحث فلسفی را مرتبط می کند به مباحث ادبی و اصولی و حتی در حوزه ی دین شناسی .

⁴¹ مراد ما از الوجود موجود ، حمل شایع صناعی است . زیرا به حمل اولی نمی تواند تحقق خارجی آن را اثبات کند . می خواهیم بگوییم وجود واقعیت دارد و این واقعیت داری عین ذات چینی حقیقی است .

سوال : در این همانی باید بین محمول و موضوع فرق باشد الان با این توضیح چه فرقی است بین موضوع و محمول؟؟ جواب : با توجه به انواع تغایرهایی که در حمل ها داریم ، اگر حمل شایع باشد شما باید درباره ی موضوع تحقیق کنید که چیست ؟ ممکن است بگویید مراد من مفهوم وجود است که به عنوان یک پل برای رسیدن به واقعیت خارجی در نظر گرفته شده است . یک بحث موجودیت داریم که این هم مفهوم است . مفهوم وجود با مفهوم موجود متفاوت است اما در فضای واقع که داریم متن واقع را بررسی می کنیم این چیست ؟ چه کار دارید می کنید ؟ در واقع دارید از امر واقعی ، ذاتی آن را بیرون می کشید و بر آن حمل می کنید مثل این که می گویند انسان انسان است . لکن این ها در حوزه ز حمل اولی است اما در حوزه ی حمل شایع چه باید کرد؟؟ در این حوزه در خصوص مساله وجود که ذاتیات را می کشید بیرون باید دقت های خاص خودش را داشته باشید . به این ها می گویند ذاتی باب برهان . در ذاتی باب برهان طرفین چگونه باهم تغایر دارند باید به طور دقیق مورد مطالعه قرار بگیرد

⁴² استاد : من از این عبارات این طور می فهمم که علامه می خواهد بفرماید یکی از اشکالاتی که بر محقق دوانی وارد هست این است که بر اساس این نظریه بحث مشترک معنوی بودن وجود دچار خدشه می شود . چون شما به ممکنات وقتی نگاه می کنید چطور به آنها وجود می گویند ، انگار که وجود را به معنی دوم گرفتید .

البن و التمر هذا و أما على المذهب المختار (اصالة الوجود و اعتباريه الماهيه) فالوجود موجود بذاته و الماهية موجودة (به همان معنای موجودیتی که بر وجود حمل می شود) بالعرض⁴³ .

⁴³ توضیحی در رابطه با موجود بذات و موجود بالعرض :

در تعبیراتی که حکمای ما به کار می برند حداقل در مساله تحقق و موجودیت ، از 3 نوع موجودیت گزارش کرده اند :

الف : موجودیت به حیثیت اطلاقیه :

و موجودیت به معنای عام که این واقعی هم شامل اصیل است و هم شامل اعتباری . یعنی این که شما چیزی را مورد مطالعه قرار دادید که سنخ ذاتی او وجود است و این وجود برای تحقق نفس الامریش نیاز به علت ندارد . چرا حیثیت اطلاقیه گفته اند ؟ یعنی بدون لحاظ هیچ حیثیتی که در مقابل قسم دوم و سوم است یعنی وقتی شما این موجود را گزارش می کنید از تحقق اش ، حمل این محمول بر این موضوع فقط به ذات موضوع نیاز دارد و دیگر نیاز به چیزی دیگری ندارد که این فقط در رابطه با واجب تعالی جاری می شود .

ب : تحقق به حیثیت تعلیلیه :

یعنی شما یک چیزی را مورد مطالعه قرار دادید که وجود عین ذات اوست اما این ذات را با هر چیزی که دارد ، این را از ناحیه ی علت دارد یعنی علت آمده وجود را افاضه کرده است لذا وقتی این چیز را مورد مطالعه قرار دادید می بینید که از سنخ وجود است اما وجودی که نیاز به علت دارد و در این جا می گوئیم هذا الوجود موجود بحیثیه التعلیلیه . (بعضی ها فکر کرده اند که وقتی ما قائل به اصالة الوجود بشویم معنایش این است که همه ی وجود ها واجب الوجود بشوند - یکی از نتایج این بحث این است که ما با 2 اصطلاح از موجود بالذات آشنا شدیم : الف : یک بار به معنی این است که حیث تعلیلی نمی خواهد که این فقط واجب تعالی است .

ب : یک بار به معنی این است که : چیزی است که سنخ ذاتی اش وجود است نه این که علت نمی خواهد . ما در بحث اصالة الوجود اگر رسیدیم به اصطلاح موجود بالذات ، این اصطلاح اعم است و هم شامل واجب تعالی است و هم شامل ممکنات یعنی می خواهیم بگوئیم سنخ ذاتش وجود است .

ج : تحقق به حیثیت تقییدیه (به این معنی که وجود علت ماهیت نیست البته توقف هست - بخاطر این که این حیثیت با ذو حیثیت پیدا کرده است ما این ذو حیثیت را قید تلقی می کنیم و بخاطر این قید ، این متحقق و موجود است نه بخاطر جنس اصلی آن لذا می گوئیم تحقق به حیثیت تقییدیه یا به تعبیر علامه تحقق بالعرض یا تحقق به واسطه ی در عروض یعنی وجود واسطه می شود برای اتصاف ماهیت به تحقق بدون این که وجود در ذات ماهیت اشرا ب بشود) :

یعنی وقتی یک چیز را مورد مطالعه قرار بدهید ، بعد هر چی در ذاتش نگاه می کنیم ، خبری از وجود پیدا نمی کنیم و متوجه می شویم از جنسی غیر از وجود است . یعنی این که با این که جنس وجود نیست اما موجود است و واقعی هست . بعد سوال می کنیم که چطور شد این سومی واقعی است و چرا واقعیت دارد ؟ جواب می دهیم بخاطر این که این حیثیت و چگونگی و چیستی چیزی است که آن چیز از جنس واقعیت هست . در بحث اصالة الوجود و اعتباریه الماهیه مهمتر از بحث اصالة الوجود داریم با حقایق واقعی ای روبرو می شویم ، با این که جنسشان از جنس وجود نیست اما واقعی هستند . سوال : چطور شد که واقعی هستند ؟ چون که احوالات و شئونات چیزی هستند که ان چیز جنس ذاتی اش واقعی است . چون ماهیت حالت و چیستی وجود است ، واقعی است .

از جمله اصطلاحاتی که این جا به کار می رود ، این که قسم سوم را گفته داند تحقق بالمجاز یا تحقق وهمی . فلاسفه بعد از این که این 3 نوع تحقق را کشف کردند (خود این فلاسفه ادیب بوده اند) این فلاسفه دیدند این قسم سوم تحقق را که مورد مطالعه قرار دادند دیده اند این بحث خیلی شبیه است به حقیقت و مجاز ادبی و لغوی و آمدن این اصطلاح را استقرض کردند برای تبیین بحث خودشان نه این که کاملاً همان فضا را بخواهند مطرح کنند . مثلاً در جایی که می گویند تمام ما سوی الله معنی حرفی هستند نمی خواهند همان بحث ادبی را کاملاً با همان شکل تفریر کنند بلکه دیدند به خوبی می توانند از آن در فضای خودشان استفاده کنند .

استعمال حقیقی و استعمال مجازی مثل جری المیزاب . در این جا اسناد شی شده به غیر ما هو له . زیرا ناودان که در حقیقت جاری نشده بلکه ماء جاری شده است . در استعمال مجازی محکوم علیه اصلاً جنس این حکم را ندارد اما به دلیل ارتباط با چیزی که آن حکم را دارد ، حکم را به او سرایت می دهیم .

فلاسفه وقتی چنین واقعیتی را تشخیص دادند و بعد وقتی دو نمونه ی قبلی را مشاهده کردند و بعد این نمونه ی سوم را دیدند ، دیدند می توانند از این اصطلاح ادبی خیلی خوب می توانند استفاده کنند . و گفتند قسم اول و دوم را بگوئیم

الفصل الخامس : في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة (ذو مراتب)

نکته ی اول : اهمیت این بحث

بعد از اصالة الوجود ، از جمله مبانی بسیار اثر گذار اندیشه ی فلسفی ملاصدرا همین بحث تشکیک وجود است . و جا به جا در مباحث فلسفی رسیدیم تاثیر این بحث را در آنجا ها نشان خواهیم داد به ویژه در مساله علیت و تحلیل علت . این مساله در مباحث الهیات بالمعنی الاخص تاثیر گذار است و مثلا در رابطه ی بین خدا و خلق بسیار اثر گذار است ⁴⁴ .

نکته ی دوم : سیر تاریخی این بحث سیر تاریخی اول :

به لحاظ تاریخی این بحث برای حل و فصل مساله کثرت در نظام هستی شکل گرفته است یعنی تغایرها و کثرت هایی که در نظام هستی متحقق هست ، این ها را باید چگونه توجیه کرد ، چطور باید توضیح داد . الان نمی خواهم تا عمق قضیه را بیان کنم اما مجبورم چند نکته را مطرح کنم .

تا قبل از شیخ اشراق ، در حکمه مشاء برای تبیین کثرت و تفاوت اشیاء از 3 جور عامل کثرت بهره می بردند یعنی می گفتند 3 مساله هست که سبب کثرت در موجودات می شود :

- عامل اول : تفاوت و تباین به تمام ذات : مثلا در بحث مقولات وقتی کم را با کیف یا این مقایسه می کنید این ها اموری هستند که با تمام ذات متباین هستند .

تحقق به نحو حقیقی چون جنسش از نوع واقعیت است اما قسم سوم شما به یک چیزی می گوئید متحقق و واقعیت که خودش از جنسش تحقق و واقعیت نیست . لذا آن اصطلاح را این جا استفاده کرده اند و گفته اند تحقق مجازی و منظور فیلسوف از این بحث نشان دادن گونه ی سوم از تحقق و واقعیت است نه این که مراد این باشد که اصلا واقعیت ندارد .

مثلا ملاهادی سبزواری از این نوع تحقق به مجاز عرفانی یا مجاز ادق عقلی یاد می کند تا پرهیز کرده باشد از ان مجاز ها . بعضی ها می گویند که بله این حرف شما و این تقریر شما را ملاصدرا می زند اما علامه این را نمی گوید لذا ما چند عبارت از علامه را ذکر می کنیم : چند عبارت ره زن از علامه وجود دارد که نشان می دهد انگا وقتی علامه می فرماید ماهیه اعتباری است یعنی اصلا در نفس الامر تحقق و وجودی ندارد و فقط در فضای مفهومی ساخته می شود اما شواهد متعددی در عبارات علامه چه در بدایه و چه در نهایه نشان می دهد که برداشت علامه هم همان برداشت ملاصدرا است .
منتی از علامه طباطبایی :

فرع 5 از فروعات اصالة الوجود و اعتباریه الماهیه در نهایه است :

ان للموجود من حیث اتصافه بالوجود نحو انقسام الی ما بالذات و ما بالعرض ، فالوجود موجود بالذات بمعنی انه عین نفسه و الماهیه موجود بالعرض ای انها لیست متصفه بالوجود بالنظر الی نفس ذاتها و **ان کانت موجوده بالوجود حقیقه** قبال ما لیس بموجود بالوجود (مثل اعدام) .

⁴⁴ اسفار جلد اول ص 427 - (ملاصدرا بحث های اساسی خودش را این جا بیان نکرده است بلکه به نحو پراکنده در جای جای آثارش بیان کرده است) - شرح منظومه جلد 2 ص 105 و 179 - نهایه الحکمه فصل سوم از مرحله ی اول

- **عامل دوم : کثرت به جزء ذات بوده :** یعنی در ذیل یک مفهوم عام که همه ی این ها در دایره ی مفهوم عام بودند اما به لحاظ جزء ذات متفاوت بودند . اگر به این ها دقت کنید می بینید که در فضای ماهیت دور می زند .
- **عامل سوم : به امور خارج از ذات :** در جایی بود که وقتی دو شی را با هم مقایسه می کنید به تمام ذات با هم شریک هستند یعنی نه تمام ذات و نه جزء ذات مابینت دارند بلکه به حسب اعراض خارج از ذات تباین دارند مثلاً تکثر افراد یک نوع بخاطر اعراض خارج از ذات بوده است .

در حکمه مشائی تکثری غیر از این 3 مورد را نمی پذیرفتند و یکی از انحاء کثرت را به شدت نفی می کنند و آن کثرت به حسب شدت و ضعف در خود ذات است یعنی یک ذات واحد به حسب خودش بخواهد متکثر باشد .

اولین کسی که با حکمه مشائی روبرو شد و با آنها مخالفت کرد ، شیخ اشراق است . ایشان فرمود ما غیر از ان 3 موردی که شما بیان کردید ، ما یک نوع تکثر دیگری در نظام هستی می بینیم که این تکثر هیچیک از گونه های 3 گانه شما نیست بلکه به شکلی است که شما با داشتن یک حقیقت واحد و جریان شدت و ضعف در این حقیقت واحد تکثر به وجود می آید . آرام آرام در حکمه اشراق و بعد از شیخ اشراق به این نوع تکثر ، تکثر ذاتی و تکثر به حسب درون ذات یا کثرت خاصی می گویند . ملاصدرا که آمد در آن مقداری که اتفاقی است بین حکمه مشاء و شیخ اشراق بود آنها را پذیرفت اما بین دعوایی که شیخ اشراق با حکمای مشاء داشت ، ایشان حق را به شیخ اشراق داده است . اما در یک نکته با شیخ اشراق درگیر شده است . ایشان چون اصاله الماهوی است این قسم چهارم از کثرت را روی ماهیت پیاده می کند⁴⁵ .

ملاصدرا در عین پذیرش نوع چهارم از کثرت که کثرت تشکیکی باشد ، آمده گفته است که بستر این تشکیک ماهیت نیست بلکه وجود است . حالا این جا سوالی مطرح می شود : اگر ما اصل این کثرت را در بستر وجود پیاده کردیم آیا به گونه ای به ماهیت سرایت می کند یا خیر .

سیر تاریخی دوم و اقوال شکل گرفته در رابطه با تشکیک :

کسانی که قائل به اصاله الوجود شدند ، این ها کثرات هستی را باید چگونه توجیه بکنند؟؟ در این قسمت نظرات متفاوت است که علامه فقط دو نظر معروف را بیان می کنند اما من نظرات دیگر را نیز بیان می کنم . اگر چه توضیح نخواهم داد .

چند نظریه این جا شکل گرفته است :

❖ **نظریه ی اول :** کسانی که در تاریخ فلسفه و عرفان ما معروف شدند به جهله ی صوفیه : این ها می گویند ما وقتی اصاله الوجودی شدیم و غیر از وجود اعتباری است ، به این نتیجه می رسیم

⁴⁵ ایشان شدت و ضعف را روی ماهیت پیاده می کند و بررسی دقیقتر نگاه شیخ اشراق که ایشان چگونه یک ماهیت را به حسب درون خودش شدید و ضعیف می داند نیاز به تأملات بیشتر دارد

که نظام هستی مملو از یک وجود است و کثرات مطلقا هیچ و پوچ هستند . این صرفا پندارهایی است که ما فکر می کنیم و این ها وجود ندارند.

❖ **نظریه دوم :** ما در نظام هستی یک وجود داریم و ان وجود فقط باری تعالی است و کثرات شئون و اسماء و صفات این یک وجود هستند . این ها کثرات را قبول دارند لکن کثرات را از صحنه ی وجود دور می کنند .

❖ **نظریه سوم : محقق دوانی :** این قرائتی است که ملاصدرا از ایشان ارائه کرده است که اصاله الوجود در واجب و اصاله الماهیه در ممکنات و اگر ما این قرائت ملاصدرا را بپذیریم ، این کثرات در نظر محقق دوانی ، بر اساس ماهیات توجیه می شود یعنی یا بحسب تمام ذات یا جزء ذات یا امری خارج از ذات و کثرت بین واجب و ممکنات به این است که واجب وجود است و ممکنات ماهیت .

❖ **نظریه چهارم : نظر مشهور منسوب به حکمای مشاء است :** (علامه به این می پردازد) این ها می گویند اصاله با وجود است لکن تمام این وجودهایی که در این عالم هست ، صد در صد با یکدیگر مابینت دارند و این نظریه معروف شد به حقایق متباینه منسوب به مشاء . وجود خداوند با وجود عقل اول و وجود عقل اول با عقل دوم صد در صد متباین هستند .

❖ **نظریه ی پنجم (نگاهی است که بعد از ملاصدرا شکل گرفته و با نگاه به آثار صدرا شکل گرفته لکن نگاهی ناقص است به بیان و آثار ملاصدرا) ، وحدت سنخی موجودات :** که به معنی این است که شما لحاظ بکنید این موجودات ، ارتباطشان با یکدیگر مثل 1000 کاسه آب می ماند که همه شان آب هستند لکن این ها از هم جدا هستند نه اندیشه ای که منسوب به مشهور مشاء است زیرا آنها می گویند صد در صد متباین هستند اما این جا می گویند همه ی این ها از یک سنخ هستند و همه ی آنها وجود اند .

❖ **نظریه ی ششم (نظر ملاصدرا) :** وقتی من پذیرفتم وجود اصیل است من وجود را با توجه به بحث اصالت یک حقیقت یکپارچه در کل نظام هستی می بینم لکن این وجود یکپارچه به حسب شدت و ضعف در خودش مختلف می شود . ما از آن تعبیر می کنیم به وحدت شخصی سریانی وجود و وحدت شخصی ذومراتب و تشکیکی وجود . وجودها بر اساس بستر واقع یک وحدتی دارند نه تنها در سنخش بلکه وجودها اصلا گسسته از هم نیستند و یک بهم پیوستگی در عالم وجود حاکم است لکن این به هم پیوستگی در عین تكثر وجودی است یعنی مثلا فرض کنید در نقطه ی اوجش که وجود واجب تعالی باشد با ویژگی هایش مثل غنی و بی نهایت بودن وقتی که می آییم در مراتب پایین تر با این که تباین و تغایر دارد اما یک وجود یکپارچه است و علت از معلول نمی تواند بریده باشد به طور کامل .

در این فصل نظریه چهارم و نظریه ششم توسط علامه مطرح شده است .

نکته : ما به مشاء می گوئیم که اگر شما آمدید تكثر و کثرت را به این صورت بیان کردید در حقیقت وحدت را تخریب کردید و این با اصاله الوجود سازگار نیست .

الان ما می خواهیم با اصاله الوجود و اعتباریه الماهیتی که ملاصدرا می فرماید به توجیه و تبیین کثرات در بستر اصاله الوجود بپردازیم .

توضیح و تبیین نظرانی که علامه در بدایه مطرح کرده اند

دیدگاه اول (دیدگاه حکمت متعالیه) :

صدرا و حتی شیخ اشراق ، این ها معتقدند که این دیدگاه ، دیدگاه حکمای فهلویین یعنی حکمای قدیم ایران است که انها قائل به وحدت شخصی سریانی بودند که آنها بحث هاشون رو روی نور پیاده می کردند . حالا ایا واقعا انها که نور می گفتند منظوشان وجود بوده ؟؟ ایا واقعا می خواستند روی وجود پیاده کنند یا در فضای دیگری بودند ؟؟

بیان مثال نور

این بحث برای این که درست تصویر بشود ، روی یک مثال معروف که نور باشد طرح می شود . این مثال همان طور که در مساله اصاله الوجود و اعتباریه الوجود .

تقریر و برداشت نادرست از این مثال

عرض کردیم مثال در عین این که مقرب است می تواند مبعد است در این مثال هم همین مشکل به وجود آمده است . یعنی در عین این که مقرب است مبعد هم می تواند باشد . از نظر ما ، وحدت سنخی که بیان کردیم بخاطر بد مثال زدن در این بحث است . مثلا مثال نور را گاهی اوقات این گونه بیان می کنند آفتاب را نگاه کنید ، نورافکن را نگاه کنید بعد لامپ را نگاه کنید و نور کرم شب تار را نگاه کنید . این بیان ره زن است برای رفتن به سمت وحدت سنخی یعنی در عین این که همه ی این ها نور هستند اما این نور ضعیف است و این نور قوی است .

تبیین و تقریر درست از مثال نور

تبیین ملاهادی سبزواری

مثال درست همانی است که ملاهادی سبزواری در حاشیه بر اسفار بیان کرده است که به این شکل مثال زده است : شما نور آفتاب را نگاه کنید ، همان نور می تابد به ماه و بعد از انعکاس از ماه می تابد به زمین مثلا روی یک آب می فالتد و بعد این آب این نور را منعکس می کند به داخل اتاق و تا می رسد به جایی که اصلا نوری نیست . یک نور واحد تشکیکی .

تبیین آقای عبدالرسول عبودیت

یک مثال هم آقای عبودیت بیان کرده است که مثال خوبی است :

یک لامپی را بگذارید . اول یک صفحه ورق بگذارید روی آن و بعد هی روی آن صفحه های بعدی را بگذارید . این جا یک نور هست که هی ضعیف و ضعیف تر می شود و می رسد به جایی که تاریکی محض است . این مثال درست برای بحث ما است . وحدت شخصی سریانی .

بیان علامه جوادی آملی و توضیح نظر ملاصدرا

در این بستر علامه جوادی می فرمایند ما در بحث تشکیک 4 محور اصلی داریم :

- اول : وحدت حقیقی
- دوم : کثرت حقیقی
- سوم : این کثرت به وحدت قابل ارجاع است
- چهارم : ان وحدت خودش را می ریزد و این کثرت را می سازد .

وحدت شخصی تشکیکی وجود در این مولفه ها شکل می گیرد . در کلمات گذشتگان برای این که این 4 محور را تبیین کنند 2 عامل را مطرح می کردند که تمام این 4 محور داخلشان هست و ان این است که :

ما به الاشتراک میان این ها به ما به الامتیاز بر گردد و ما به الامتیاز به ما به الاشتراک برگردد . یعنی در واقع واحدی که متکثر شود .

در همین مثال نور : مثلاً نور خوشید را نگاه کنید . اولاً نور را معنی کنیم . نور یعنی ظاهر بذاته و مظهر لغیره ⁴⁶ . شیخ اشراق می فرماید این معنی از نور در همه جا صادق است به نحوی که اگر نور شدید را بگیرد نمی توانید بگویید شدت نوریت یک مقومی اضافه کرد به نور به گونه ای که ان نورهای ضعیف تر را از نور بودن خارج کند . این طور نیست و چنانچه شدت نور یک امر عارض زائد بر نور نیست بلکه همان نور است . این نور حقیقتش ، شدت در او به گونه است به مقوماتش چیزی اضافه نمی کند و نه چیزی خارج از ذات اوست . اما نور ضعیف تر ، ایا ضعف نور چیزی از مقومات نور کم کرده است ؟؟ خیر کم نکرده چنانچه در حوزه ی نور ضعیف نباید فکر کنیم نور با غیر نور که عدم و نیستی مراد است مخلوط شده است . این را می گوئیم امر واحدی که به لحاظ خودش متکثر شده است .

یک توضیح دیگر علامه می دهند در رابطه با این مثال و توضیح کامل می شود در همین فضایی که در نور مشاهده می کنید شما با دو نوع کثرت مواجه هستید .

کثرت به حسب خود نور مثلاً نور شدید و ضعیف . کاری به غیر نور نداریم در این جا . به این گویند کثرت طولی . اما یک کثرت دیگری داریم به نام کثرت عرضی . که در این مثال این طور پیاده می شود که هر مرتبه ای از نور اشیاء پیرامون خودش را روشن می کند و به واسطه ی این اشیاء متکثر می شود . مثلاً نور خورشید کرات و چیزهای دیگر را روشن می کند . می آیم پایین تر ، یک نورافکن را در نظر می گیریم . این جا بدون این که نور شدت و ضعف پیدا بکند در درجه ی واحد کثرت عرضی پیدا کرده است .

دیدگاه دوم (نظریه ی منسوب به مشهور حکمای مشاء)

نگاهشان این است که بعد از این که اصاله الوجود را قبول کردیم با توجه به لحاظ کثراتی که در عالم واقع داریم باید قائل به حقایق متباینه به تمام ذات بشویم . دو نکته را باید ثابت کنند :

⁴⁶ این جا دعوی شیخ اشراق با مشاء آشکار می شود

الف : حقایق متبایه : چرا وجودها حقایق متبایه هستند ؟

برای تبیین این نکته از طریف اختلاف آثار رفته اند یعنی گفته اند آیا این وجودات آثار مختلف دارند یا خیر ؟؟ خب بله آثار مختلف دارند پس این آثار مختلف نشان می دهد که ملزوم ها مختلف و متباین هستند . این آثار مختلف حکایت از اشیاء و وجودهای مختلف و گوناگون می دهد

ب : متباینه به تمام ذات : یعنی چرا به تمام ذات متباین هستند ؟؟ بخاطر بساطت وجود ، وجود امری بسیط است . وقتی اصاله الوجود را تبیین کردید دیگر مخلوط بودن وجود با چیزی دیگری معنی ندارد . وقتی وجود بسیط است و وجودها آثار مختلف دارند باید بگویید که این وجودها متباین به تمام ذات هستند .

اگر وجودی مختلف شد با وجود دیگر هیچ راهی از این که بگوییم این ها صد در صد با هم متباین هستند نداریم .

بیان نظریه ی مختار توسط علامه :

ایشان می فرماید از بین این دو دیدگاه ، دیدگاه حکمه متعالیه است . یعنی قول به وحدت شخصی سریانی و تشکیکی وجود درست است و مساله وحدت و کثرت را باید بر این اساس توجیه کرد . برای تثبیت این معنی به دو مرحله نیاز داریم :

مرحله ی اول : اثبات واحد بودن حقیقت وجود

الف : حقیقت وجود واحد است

این نکته درگیری مستقیم است با حکمای مشاء . الان ما باید اثبات کنیم که در عین این که آثار مختلف است اما علت و توجیه این اختلاف آثار را باید در قسمت دوم و مرحله دوم توجیه کنیم . اما الان باید اثبات کنیم وجودها حقایق متباینه نیستند بلکه یک حقیقت است اما بله چون تشکیکی و ذو مراتب است ، اختلاف آثار دارند . این متباین به تمام ذات صحیح نیست زیرا ما از این ها (حقایق متباین به تمام ذات) مفهوم واحد بما هو واحد می گیریم .

بنابر تصویر شما ، مفهوم واحد از آن جهت که واحد است را از مصادیق متباین بما هو متباین می گیریم در حالی که باطل است .

چرا می گوییم متباین بما هو متباین ؟ چون خود شما حکمای مشاء می گوید قدر مشترک ندارند به حسب ذاتشان . یعنی مفهوم واحد وجود از آن جهت که واحد است ، از این مصادیق متباین بما هو متباین باید گرفته شود که این محال است .

چرا انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد از مصادیق متباین بما هو متباین محال است ؟؟

مقدمه : مفهوم و مصداق خارجی دارای یک وحدت و اشتراک هست که از آن تعبیر می شود به انفعال نفس از واقعیت مدرک و معلوم که اگر ما این ها را از هم قیچی کنیم ، این معرفت شناسی اسلامی پایه ی اساسیش درهم می ریزد . ما نفس مدرک را منفعل از حقیقت مدرک می دانیم . و این معنایش این است که آن چیزی که نفس دریافت کرده است با آن چیزی که در خارج هست ، بین این ها

یک ارتباط واقعی وجود دارد ، اگرچه یکی در خارج است و یکی در ذهن اما یک چیز مشترکی بین این ها هست .

- **دلیل اول (محور این دلیل ، انتزاع است) :** ما می بینیم مفهوم وجود (که مشترک معنوی بودن آن را اثبات کردیم) از همه ی این مصادیق بما هی متباینه انتزاع می شود . این جا دو فرض داریم :

الف : یا باید بگوییم نفس انسان در انتزاع این مفهوم از این امور متباینه منفعل نیست یعنی بین آن چیزی که دریافته با چیزی که درک شده ارتباطی وجود ندارد که این با مقدمه ما منافات دارد لذا این دو وحدت و عینیت دارند .

ب : حالا که عینیت دارند یا باید بگوییم این واحد از آن جهت که واحد است ، مطابق و عین بشود با کثیر از آن جهت که کثیر است که در این صورت یا واحد کثیر می شود یا کثیر واحد می شود . علامه فقط یک فرض را مطرح کرده است . هر دو هم محال است زیرا لازمه اش این است که یک شی ، خودش نباشد (سلب الشی عن نفسه) ، وحدت و کثرت مناقض هم هستند . اگر وحدت هست ، کثرت نیست و اگر کثرت هست ، وحدت نیست . بنابراین انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد از متباین بما هو متباین (کثیر بما هو کثیر) محال است و اگر ما مفهوم واحد بما هو واحد داریم قطعاً باید بدانیم در این موجوداتی که در خارج هستند یک نقطه ی مشترک وجود دارد که این نقطه ی مشترک این مفهوم واحد وجود را داده است .

- **دلیل دوم (محور این دلیل ، صدق است) :** شما می گوئید حقایق متباین به تمام ذات . ما حداقل دو حقیقه متباین به تمام ذات را در نظر می گیریم و اسم یکی را می گذاریم وجود الف و اسم دیگری وجود ب . فرض هم این است که هر دو متباین به تمام ذات هستند . ما به هر دو موجود را اطلاق می کنیم و به هر دو موجود می گوئیم . ملاک صدق مفهوم وجود بر وجود الف چیست ؟؟ چرا موجود بر وجود الف صدق می کند ؟؟ از 4 حالت خارج نیست :

❖ **حالت اول :** یا باید بگویید بخاطر خصوصیت مصداق الف است (اونی که اون را از وجود ب ممتاز می کند) – اگر این را بگویید لازمه اش این است که موجود بر مصداق ب صدق نکند در حالی که واقعاً می بینید صدق می کند و موجود ب هم واقعاً مصداقش است .

❖ **حالت دوم :** بخاطر خصوصیات مصداق ب هست . اگر این را بگویید ، لازمه اش این است که موجود بر مصداق الف صدق نکند در حالی که صدق می کند

❖ **حالت سوم :** یا بخاطر جمع خصوصیات هر دو باشد : اگر این را گفتید دیگر بر هیچکدام صدق نمی کند زیرا جمع خصوصیات هر دو در هیچیک به تنهایی نیست

❖ **حالت چهارم :** بخاطر قدر مشترک و اتحادی این دوست . این همان حرف حکماست که مفهوم واحد بما هو واحد از کثیر بما هو کثیر انتزاع نشده است

ب : حقیقت وجود واحد ، تشکیکی است

تطبيق :

بيان قول حکمت متعالیه در تشکیک :

اختلف القائلون بأصالة الوجود⁴⁷ ، فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، و هو المنسوب إلى الفهلويين من حکماء الفرس، فالوجود عندهم ، لكونه ظاهرا بذاته مظهرا لغيره (می خواهد یک تشبیه بین وجود و نور انجام دهد - وجود به حسب خودش واقع است اما بقیه به حسب وجود واقع و محقق می شوند) من الماهیات ، كالنور الحسي الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره، من الأجسام الكثيفة (در مقابل اجسام شفاف است) للأبصار .

تطبيق بحث تشکیک بر مثال نور

فكما أن النور الحسي نوع واحد ، حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره، و هذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة و الأظلة (به محض این که نور ضعیف شد ، یک مرتبه ای از سایه تشکیل می شود) ، على كثرتها و اختلافها ، فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، و النور الضعيف ضعيف في نوريته (یعنی اصل نوریت واحد است یعنی شدت و ضعف در درون ذات شکل می گیرد بدون این که ذات تخریب شود و این ذات همه جا محفوظ است و در عین حال شدت و ضعف می پذیرد) ، التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه (نور شديد) جزءا مقوما للنورية، حتى يخرج الضعيف منه، و لا (و این شدت نور یک امر خارج از نور نیست) عرضا خارجا عن الحقيقة، و ليس ضعف الضعيف قادحا في نوريته ، و لا أنه مركب من النور و الظلمة (امر عدمی است نه به معنی معدوم) لكونها أمرا عدميا ، بل شدة الشديد في أصل النورية و كذا ضعف الضعيف (باز در اصل نوریت است) ، فللنور عرض عريض، باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة و الضعف، و لكل مرتبة عرض عريض، باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة .

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، متميزة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، و ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد، فليست خصوصية شيء من المراتب جزءا مقوما للوجود، لبساطته كما سيجيء و لا أمرا خارجا عنه، لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه، بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة، بمعنى ما ليس بخارج منها .

و لها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة، الآخذة من أضعف المراتب، و هي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، و هي المادة الأولى الواقعة في أفق عدم، ثم تتصاعد المراتب، إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، و هي التي لا حد لها إلا عدم الحد، و لها كثرة عرضية، باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة، التي هي مثار الكثرة .

⁴⁷ ممکن است سوال شود اصالة الماهوى ها این کثرات را چگونه توجیه می کنند

بیان قول مشهور مشاء

و ذهب قوم من المشاءین⁴⁸ ، إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذاتها، أما كونه حقائق متباينة فلاختلاف آثارها، و أما كونها متباينة بتمام الذوات فلبساطتها (وجود⁴⁹) ، و على هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها، عرضيا خارجا عنها لازما لها⁵⁰ .

نظر مختار و دلیل آن

و الحق أنه حقيقة واحدة مشككة ؛ أما كونها (حقيقة وجود) حقيقة واحدة (در مقابل متباين بما هو متباين) فلأنه لو لم تكن كذلك ، لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات (اگر حقيقة وجود حقيقة واحد نباشد باید حرف مشاء را بپذیریم) ، و لازمه (متباين بودن حقيقة وجود بتمام الذوات) كون مفهوم الوجود و هو مفهوم واحد كما تقدم، منتزعا من مصاديق متباينة بما هي متباينة و هو محال ، بيان الاستحالة (مقدمه ای که ذکر می شود مقدمه برای هردو تبیین و تقریر است) أن المفهوم و المصادق واحد ذاتا⁵¹ ، و إنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا⁵² ، (تقریر اول) فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير (می توان نیز گفت که كثير بما هو كثير می شود واحد) و هو محال⁵³ .

و أيضا لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد، من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإما أن تعتبر في صدقه خصوصية هذا المصادق (مصادق الف) ، لم يصدق على ذلك المصادق (مصادق ب) ، و إن اعتبر فيه خصوصية ذاك (مصادق ب) لم يصدق على هذا ، و إن اعتبر فيه الخصوصيتين معا لم

⁴⁸ عرض کردیم که قوم من المشائین و گاهی اوقات گفته می شود نظریه ی منسوب به مشهور مشاء ، این ها گفته می شود بخاطر حل و فصل کلمات دیگری از مشاء هست که آن کلمات دیگر با این تبیین سازگاری ندارد مخصوصا با کلماتی که در رابطه با نظام علی و معلولی مطرح می کنند . دیدگاه هایی که حکمای مشاء در رابطه با نظام علت و معلول مطرح می کنند ، سازگار نیست

⁴⁹ این جا دیگر بر بسیط بودن وجود استدلالی نکرده است اما بلحاظ اصالة الوجود می شود ثابتش کرد . هم در نگاه مشاء و هم در نگاه حکمت متعالیه . خود اصالة الوجود خیلی از ویژگی های وجود را اثبات می کند . دلیل این حرف حکمای مشاء این است که در نظر حکمای مشاء فقط 3 گونه علت تکثر وجود داشت : تکثر به تمام ذات - به جزء ذات - به حسب خارج از ذات

اما نگاه شیخ اشراق و حکمه متعالیه به گونه چهارمی از اختلاف است که در عین بساطت ، بدون این که چیز دیگری دخیل شود و کثرت ها را توجیه کند ، خود وجود که واحد و بسیط است در همه ، عامل پیروز کثرت ها و عامل آثار مختلف شود و این آثار مختلف زیر سر شدت و ضعف وجود در متن واقع است .

⁵⁰ ما یک سوالی می کنیم از حکمای مشاء . اگر این تبیینی که از وجودها می کنید ، پس این معنای وجود که به معنی واحد بر همه حمل می کنیم این را چطور توجیه می کنید ؟؟ اشارات فصل 22 از نمط 2 - می گویند این وجود خارج لازم اشیا است و درون ذات اشیا نیست و یک خصیصه ی انتزاعی واحد از همه ی این اشیا است .

⁵¹ این مطلب مهمی است و باید در چند جا شرح و بسط داده شود من جمله در بحث وجود ذهنی چون وحدت مفهوم و مصادق خارجی بلحاظ ذات معانی گوناگونی دارد . مثلا در حوزه ی مفاهیم ماهوی وحدت ذات یک معنی دارد و در حوزه ی مفاهیم غیر ماهوی معنی اتحاد ذات این است که علامه می خواهد بفرماید بین مفهوم و مصادق بلحاظ معرفت شناسی اسلامی باید یک عنصر وحدت برقرار باشد زیرا اگر عنصر مطابقت قطع شود آن وقت ما دیگر راهی به کشف واقع نداریم پس بنابراین وحدت ذاتی را باید دقت کنید اما خیلی حادش نکنید .

⁵² اصطلاح وجود ذهنی و خارجی که در این جا بیان شده است غیر از اصطلاح مشهوری است که خود علامه در مرحله ی دوم دارد . ما آنجا اصطلاح اصلی را بیان خواهیم کرد

⁵³ بله ما واحد بما هو كثير و كثير بما هو واحد هم داریم که این ها از محل بحث ما خارج است .

يصدق على شيء منهما، وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيتين، بل انتزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير بل (بلکه از كثير بما هو واحد انتزاع شده است) بما هو واحد، كالکلي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد، الصادق على الجميع هذا خلف (و این خلاف فرض است - فرض این بود که واحد بما هو واحد از كثير بما هو كثير انتزاع شود) .

بحث ما در رابطه با جمع بين وحدت و کثرت در مساله وجود بود . دو دیدگاه در فصل 5 مطرح شد یک دیدگاه دیدگاه حکمت متعالیه و دیدگاه دیگر حکمای مشاء بود و . در آخر فصل علامه می خواهد دیدگاه حکمت متعالیه را تثبیت کند . علامه دو مرحله کار را در پیش دارد . یک مرحله اثبات وحدت وجود که ما یک وجود داریم نه ان گونه که حکمای مشاء تصویر کردند .

(نکته : تا این جایی که علامه کار را پیش برده نافی دیدگاه حکمای مشاء هست اما نافی وحدت سخی نیست یعنی هنوز می توانیم تصور کنیم که در عالم خارج اصاله با وجود باشد و ما وجودها داشته باشیم مثل 1000 کاسه آب یا مثال نوری که گفتیم این بیان ازش صحیح نیست ، بحث هایی که تا این جا کردیم نافی این بیان نیست و علامه می توانست یک مرحله ای دیگر از این بیانات بیاورد که یکپارچگی وجود را تثبیت کند اما این جا مطرح نکرده است . آنها را باید در جاهایی دیگری پی گیری کرد که مهمترین آنها بحث های علت و معلول است . بنابراین تا این جایی که تا الان آمده هم می تواند وحدت سخی باشد بدون یکپارچگی وجود در خارج و هم می تواند وحدت شخصی باشد . البته در وحدت شخصی ، وحدت سخی هم هست یعنی شما وقتی یک وجود به هم پیوسته پیدا کردید ، هرکجای این وجود و هر مرتبه ی وجود با مرتبه ی دیگر در سنخ وجود شریک هستند ، مضاف بر آن و بالاتر از آن وحدت و یکپارچگی وجود هم دارد البته ملاصدرا و علامه معتقدند افزون بر این که این جا وحدت شخصی است ، وحدت شخصی سربانی است و در این جاست که از فضای عرفا خارج می شود)

ما بحث های ابتدایی فلسفه از حساسیت های خاصی برخوردار است . این قسمت از بحث که این وحدت شخصی است یا سخی را علامه این جا مطرح نکرده است . یک قسمت دیگر از بحث باقی مانده است و آن این است که حالا که وجود واحد است البته نه به معنی ای که حکمای مشاء مطرح کردند ، شما ادعا می کنید که وجود حقیقت واحد تشکیکی است . تشکیک را معنی کنید و یا به بیان دیگر مساله ای را مطرح کنید که اختلاف آثار را توضیح بدهد زیرا حکمای مشاء از اختلاف آثار به حقایق متباینه رسیده اند . شما با این توضیحات که دادید ثابت کردید که حقایق متباینه ممکن نیست ، خب اختلاف آثار را چه کار می کنید ، ما اختلاف آثار را قدر مسلم داریم ، این ها را چگونه توجیه می کنید .

این جا تشکیک وجود را مطرح می کنند . ما وقتی صحنه ی واقع را مورد مطالعه قرار می دهیم ، با وجود رو برو هستیم و اصاله الوجود را قبول کردیم و فهمیدیم که در همه جا ها یک امر مشترک هست و این امر واحد سبب می شود که از همه اشیاء یک مفهوم واحد انتزاع می کنیم ، ما با چیز دیگری روبرو هستیم به نام اختلاف آثار که وجودش قدر مسلم است و بدیهی است . این اختلاف آثار اگر ما کثرت عرضی (وجود با درجه واحد به گونه های متعدد بروز بکند) را قبول نکنیم وجود اختلاف آثار به ضمیمه اصاله الوجود خودش مهمترین دلیل است بر این که وجود واحد باید تشکیکی باشد . اگر کثرت عرضی را قبول نمی کردیم .

اما قبول کثرت عرضی (هم در نگاه ملاصدرا و علامه) به ما اجازه نمی دهد مستقیما با قبول وجود اختلاف در آثار ، برویم سراغ تشکیک وجود زیرا اختلاف آثار می تواند دو منشاء داشته باشد : اختلاف وجود به حسب درجات که همان تشکیک است و دیگری این که وجود به گونه های مختلف بروز بکند

. قبول کثرت عرضی ما را وادار می کند که برای قبول کثرت طولی یا همان تشکیک وارد پاره ای از اختلافات خاص بشویم و مواردی را پیدا کنیم که این موارد جز با اختلاف درجه سازگار نیست .

اگر این ها را پیدا کردیم ، این پیدا کردن به معنی ذو مراتب بودن وجود است . کجاها می توانیم چنین مواردی را پیدا کنیم ؟؟ در بحث قوه و فعل و حدوث و قدم و تقدم و تاخر و علت و معلول . وقتی این مباحث در فلسفه پی گیری می شود معلوم می شود که اختلاف آثار به گونه ای که یکی بشود موجد و دیگری بشود موجد ، یکی بشود بالقوه و دیگری بالفعل ، این ها جز با اختلاف درجه وجودی سازگار نیست .

و اما آن حقیقت مشککه (تشکیک از همان شک و شبهه می آید اما بحثش در منطق شکل گرفته است . در فضاهای منطقی وقتی مفاهیم کلی را مشاهده می کردند ذهن ها به این سمت می رفت که این مفاهیم به شکل یکسان و متواپی صدق می کند بعدها یک سری مفاهیم را دریافتند که این مفاهیم واقعا متواپی نیست و مشکک هستند یعنی در یک جا یک جور صدق و در جای دیگر به نحو دیگری صدق می کرده ، لذا چنین مفاهیمی را می گفتند مشکک یعنی انسان را به شک می اندازد که نمی داند متواپی است یا اشتراک لفظی است لذا به آنها مفاهیم تشکیکی می گفتند و بعد آرام آرام این بحث به خارج راه پیدا کرد که ایا واقعیتی داریم که تشکیکی باشد - این جا رفته سراغ آثار و نتایجی که اولاً باهم مختلف اند و ثانیاً جزء با اختلاف درجه سازگاری ندارد) ، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة ، التي هي صفات متفاضلة ، غير خارجة عن الحقيقة الواحدة كالشدة والضعف ، و التقدم و التأخر و القوة و الفعل و غير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكثرة في ذاتها ، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك ، و بالعكس و هذا هو التشكيك .

بیان دو نکته :

نکته ی اول : کثرت عرضی

در ارتباط با کثرت عرضی ما با دو مطلب روبرو هستیم :

• **مطلب اول : اثبات کثرت عرضی :** معمولاً از دو راه می توان کثرت عرضی را اثبات کرد :

❖ **راه اول (طریق انی) :** مشاهده و برخورد با امور متکثری است که علت و معلول یکدیگر نیستند .

❖ **راه دوم (طریق لمی) :** وقتی واجب الوجود و توحید را اثبات کردیم یک بحثی مطرح می شود به نام قاعده ی الواحد که نشان می دهد بعد از واجب الوجود فقط یک معلول می تواند قرار بگیرد اما به محض پدید آمدن این معلول جهاتی در این معلول و ظرفیتی در این معلول هست به نام جهات متکثر که بعد از او امکان شکل گیری معلول های متعدد به وجود می آید . در این فضا کثرت عرضی را می پذیرید .

• **مطلب دوم : تحلیل کثرت عرضی :** معمولاً سوالاتی که در رابطه با کثرت عرضی هست ، در رابطه با تحلیل کثرت عرضی است . یعنی چطور می شود یک درجه وجودی واحد دارای موجودات متعدد باشد ؟ این چطور امکان دارد ؟ در این جا دو تقریر کارآمد می شود کرد :

تقریر اول : ظرفیت های وجود (با عنوان اسماء و صفات کمالی که مندمج در وجود است)

تقریر دوم : ذوات نفس الامری - که این با ضرب شدن در مساله وجود می تواند درجه وجودی واحد ، برای ما بروزهای متعدد داشته باشد مثلا عالم عقل با این که درجه وجودی واحد است اما گونه های خاصی دارند .

نکته ی دوم : ما در تشکیک گفتیم که ما به الاختلاف باید به ما به الاشتراک برگردد و بالعکس ، این نه به معنای انتزاع ما به الاختلاف و ما به الاشتراک از یک چیز بما هو یک چیز است تا آن وقت بگوییم این مطلب از لحاظ میانی معرفت شناسی جور در نمی آید که ما دو چیز را از یک چیز برداشت کنیم ، بلکه مساله این است وقتی بستر وجود را مورد بررسی قرار می دهیم ، اگر شما به جنبه ی وحدانی این پیکره توجه کنید به شما ما به الاشتراک می دهد و اگر به جنبه ی متکثر همین واحد توجه کنید (یعنی هر دو جهت واقعا در این واحد وجود دارد) ما به الاختلاف به شما می دهد .

به بیان دیگر وجود ظرفیتی دارد که اگر شما به جنبه ی وحدتش نگاه کنید ، ما به الاشتراک و اگر به جنبه ی کثرتش نگاه کنید ما به الاختلاف را انتزاع می کنید .

الفصل السادس : فی ما یتخصص به الوجود

بیان سه نکته :

نکته ی اول : مراد از تخصص

ما در ارتباط با واژه ای مثل تخصص چند واژه ی نزدیک به این داریم مثلا تخصص ، تشخص ، تمیز ، تعین و ... گاهی اوقات این ها به جای هم استفاده یم شود و گاهی اوقات از هم جدا می شوند . مراد از تخصص در این جا تمیز است (یعنی مطلق امتیاز و اختلاف و جدا شدن از بقیه چیزها) نه تشخص .

نکته دوم :

وقتی وارد فصل شدیم ، از اول عبارت تا برسیم به قبل از و عروض الوجول للماهیه ، این در حقیقت از فروع بحث اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه است لذا علامه در نهاییه آن را جزء فروع آورده و فصل مستقل نکرده است و این کار که در نهاییه است بهتر است اما آن چیزی که در ادامه آمده است بحث مهمی است که اگر ما وجود را اصیل دانستیم و ماهیت را اعتباری دانستیم ، ارتباط بین وجود و ماهیت باید چگونه باشد . اگر می گوییم وجود عارض بر ماهیت است ، بر اساس دستگاه اصاله الوجود این چه معنایی دارد

نکته ی سوم : انواع تخصص وجود

ایشان می فرماید حقیقه وجود به 3 گونه تخصص و تمیز پیدا می کند :

- **تخصص اول :** تمیز و تخصص به حسب ذات خودش . یعنی وجود را یک سره در نظر بگیرید ، وجود به حسب ذات خودش ممتاز است از عدم و ماهیت ها و هر چیز دیگری ... یعنی از غیر وجود ممتاز است .
- **تخصص دوم :** تمیز و تخصص به حسب مراتب و خصوصیات مراتب . مثلا این مرتبه غنی بالذات است . پس این حقیقت وجود در این مرحله به حسب این خصوصیت از سایر مراتب

وجود تخصص و تمیز پیدا کرده است . هر مرتبه ی وجود یک خصوصیتی مختص به خودش دارد که قابل جا به جا شدن به مراتب دیگر نیست

- **تخصص سوم :** تمیز و تخصص به حسب ماهیات : درست است که خود وجود و چیزهایی که در درونش است ، سبب ایجاد ماهیت می شود ، اما بعد از ایجاد شدن ماهیت می شود هر وجودی را با وجود دیگر مقایسه کرد و گفت می توان این وجود را به حسب ماهیتش از سایر وجود ها متمایز است (به تخصص وجود بعرض الماهیه - یعنی اولاً وبالذات این اختلاف ها مال ماهیت هاست و وجود بخاطر داشتن این ماهیات ، با هم مختلف می شوند)

تطبيق :

تخصص الوجود بوجه ثلاثة، أحدها تخصص حقيقته الواحدة الأصلية ، بنفس ذاتها القائمة بذاتها (قائم به ذات نه یعنی واجب الوجود بلکه یعنی این که خودش از سنخ وجود است و حیثیت تقییدیه نمی خواهد نه این که حیثیت تعلیلیه نمی خواهد - ذات وجود به حسب سنخ ذاتی اش از دیگران مثل ماهیت و عدم ممتاز است یعنی مثلاً وقتی می گوئیم وجود همین که می گوئیم وجود می فهمیم که غیر از عدم است) ، و ثانیها تخصصها بخصوصیات مراتبها (هر مرتبه ای خصوصیات خاص خودش را دارد مثلاً این مرتبه غنی بالذات است ، بعد می آیم پایین تر ، فقیر بودن خصوصیت این مرتبه است) ، غیر الخارجة عن المراتب ، و ثالثها تخصص الوجود ، بإضافته إلى الماهیات المختلفة الذوات ، و عروضه (وجود) لها (ماهیات - یعنی چون وجود ، این گونه و اون گونه شده ، که این گونه ها زیر سر وجود است ، الان یک اختلاف پیدا کنید در این وجود که ان بخاطر ماهیت و گونه های وجود است - درست است که ماهیت از وجود بر می آید اما وقتی به وجود می آید این ماهیات به حسب ذات اختلاف دارند) **فیختلف (وجود) باختلافها⁵⁴ (ماهیت) **بالعرض** (چرا این جا ثانیاً و بالعرض اختلاف را برای وجود دانست با این که ماهیت از لوازم وجود است ؟؟ نگویید که ماهیت هرچی دارد ، از وجود دارد . ما فعلاً با این کاری نداریم . ما نمی خواهیم در رابطه با نحوه ی تحقق ماهیات بحث کنیم . بعد از این که ماهیات به وسیله ی وجود محقق شدند ، الان چیزهایی شکل گرفتند که این ها به حسب ذات با هم مختلف اند ، یکی سنگ است و یک چوب - باختلافها بالعرض یعنی با حیثیت تقییدیه ماهیت یعنی برعکس بحث تحقق . الان یک کثرت ماهوی برای وجود شکل گرفته در این نوع کثرت ، اولاً و بالذات این اختلاف مال خود ماهیت است اما چون وجود در این قالب آمده ، این وجود ها به واسطه ی و حیثیت تقییدیه ماهیت ، متکثر می شود . این را می گویند تکثر غیر ذاتی وجود است .)**

ارتباط وجود با ماهیت

این یک بحثی است که فراوان در آثار ملاصدرا شکل گرفته است و عنوان اصلی این بحث در واقع این است که ارتباط و اتحاد ماهیت با وجود به چه کیفیتی است . وقتی وجود اصیل و ماهیه اعتباری شد ، این ها چگونه با هم تعامل دارند ؟؟ صدرا و علامه می خواهند بگویند وقتی می گوئیم وجود عارض بر ماهیت می شود مرادمان به نحو عروض مقولی (عروض مقولی بین جوهر و عرض اتفاق می افتد) نیست ، در عروض مقولی وقتی عارض روی معروض می نشیند معروض باید قبل تر ثبوت داشته باشد تا عارضه روی آن بنشیند . مثلاً وقتی سفیدی روی یک چیزی بنشیند اولاً آن چیز باید وجود داشته باشد تا بعد سفیدی روی آن بنشیند حال می خواهند بفرمایند وقتی می گوئیم وجود عارض بر

⁵⁴ این قسمت در حقیقت ، از فروعات اصالة الوجود است .

ماهیت است ، این گونه فکر نکنید زیرا یک عده ای این گونه فکر کرده اند و بعد دچار مشکل شدند .
عروض وجود بر ماهیت بر اساس مبانی ای که قبلا مطرح کردیم اتفاقا مساله باید برعکس مطرح شود
یعنی ماهیه عارض بر وجود باید بشود .

سوال : خب اگر اصل این طوری است پس چرا ما همیشه ماهیت را اصل قرار می دهیم و بعد وجود
را عارض بر او می کنیم ؟؟

جواب : علامه می فرماید این بخاطر انس ذهن با ماهیات است . فضای ادراکی ما این طور است که
ما از رو به بنیاد می رویم و این یکی از علل گرایش به اصاله ماهیه است زیرا انسان در بدو امر با
ماهیت روبرو می شود . انس معرفتی انسان با ماهیات و انس فضای علم حصولی با ماهیات سبب می
شود که وقتی گزاره تشکیل می دهد ابتدا ماهیت را اصل قرار می دهد و بعد وجود را عارض می کند
و می گوید الانسان موجود در حالی که بر اساس مبانی حکمه متعالیه این گزاره ها رو باید قضیه ی
عکس الحمل بدانیم . لذا اگر بخواهیم درست بگوییم باید بگوییم الوجود انسان ، الوجود بقر و

مضاف بر این حتی اگر ما می گوییم ماهیت عارض بر وجود است ، اما باز هم نه مثل عروض یک
عرض بر جوهر زیرا عرض و جوهر هر کدام خودشان یک وجودی دارند . و هر کدام از این ها متشکل
یک وجود و یک ماهیت است اما بحث ما در این جا دقیق تر از بحث جوهر و عرض است لذا به این
گونه عوارض ، عوارض تحلیلی می گویند یعنی عوارضی که عارض وجود دیگری غیر از وجود
معروض ندارد . حتی خود عرض مثل رنگ فلسفی ، خط فلسفی خودشان از یک وجود و ماهیت
تشکیل شده است که کل این وجود و ماهیت عارض بر وجود جوهر است و وجود جوهر از وجود و
ماهیت تشکیل شده است .

و عروض الوجود للماهیه و ثبوته (وجود) لها (ماهیت) ، لیس من قبیل العروض المقولی (بین
جوهر و عرض) ، الذي يتوقف فيه (عروض مقولی) ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله ،
فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهیه هي ثبوت الماهیه به (وجود) ، لأن ذلك هو مقتضى أصالته و
اعتباريتها ، و إنما العقل لمكان أنسه بالماهيات ، يفترض الماهیه موضوعه ، و يحمل الوجود عليها
و هو في الحقيقة من عكس الحمل .

بحث ارتباط وجود با ماهیت بلحاظ سیر تاریخی در ذیل این عناوین آمده است : عروض الوجود للماهیه
، اتحاد وجود با ماهیت به چه شکل است اما همه این ها می خواهند توضیح بدهد که اگر ما اصاله
الوجودی شدیم ارتباط این ها به چه شکل است

علامه فرمودند که بخاطر انس ذهن با ماهیت معمولا انسان ماهیت را معروض قرار می دهد و وجود
را عارض او قرار می دهد . این بحث در حکمت مشاء جدی است و این یکی از قرینه هایی است که
بعضی تاکید می کنند رگه های اصاله ماهیه در مشاء جدی است بخاطر همین نوع از عبارات . حالا
علامه می فرمایند بر طبق مبنای اصاله الوجود باید گفت این ماهیت است که عارض بر وجود است نه
وجود بر ماهیت لذا گزاره هایی که در ان وجود عارض بر ماهیت می شود از قبیل عکس الحمل است
و این عروض یک عروض انضمامی مثل عروض عارض بر جوهر نیست خیر در بحث وجود و
ماهیت ، ماهیتی وجودی دیگر غیر از وجود معروض ندارد و اساسا این بحث عارض و معروض در
هر موجود است و فقط اختصاص به جوهر و عرض ندارد .

اشکال در جریان قاعده ی فرعیت

علامه می فرماید با این دقت های که ملاصدرا پیش آورده ، مشکلی در تاریخ فلسفه به وجود آمده بود به راحتی قابل حل است و آن مشکلی است که در قاعده ی فرعیه به وجود آمده بود . قاعده ی فرعیه ، یک قاعده ی عقلی است که می گوید ثبوت شی لشی فرع ثبوت مثبت له ، اگر یک چیزی بخواهد برای چیز دیگری ثابت باشد باید قبل از آن (نه قبل زمانی ، قبل زمانی هم می تواند باشد ، قبل رتبی مراد است) باید آن چیز موجود و ثبوت داشته باشد . الف را می خواهی برای ب اثبات کنی ، ابتدا باید ب وجود داشته باشد .

کم کم فلاسفه درگیر شدند با محل مورد بحث ما و دیدند که ما وجود را عارض بر ماهیت می کنیم . انسان می خواهد عالم باشد اولاً باید انسانی باشد تا عالم باشد . حالا گفتند وجود عارض بر ماهیت است . و طبق قاعده ی فرعیت ، ثبوت و تحقق وجود برای ماهیت است ، متفرع بر ثبوت و وجود ماهیت است . حالا سوال می کنیم این ثبوتی که می خواهد برای ماهیت متحقق باشد یا عین همین وجودی است که می خواهد عارض شود یا غیر این وجود است . اگر بگویید عین همین وجود است ، تقدم الشی علی نفسه لازم می آید . و اگر گفتید دو چیز مختلف است ما نقل کلام می کنیم به ثبوت این ماهیت ، این ثبوت ایا غیر از ماهیت است یا عین ماهیت ؟ طبیعتاً غیر از ماهیت است لذا دوباره یک ارتباطی بین ماهیت و وجود برقرار شد و وجود عارض بر ماهیت و دوباره قاعده ی الفرعیه جاری می شود . و همین طور پیش خواهد رفت { و تسلسل می شود }

و بذلك (خودشان توضیح می دهند که چگونه با بحث ها ما اشکال معروف بر قاعده ی فرعیت بر طرف می شود) یندفع الإشکال المعروف فی حمل الوجود علی الماهیه ، من أن قاعدة الفرعية أعني أن، ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، توجب (این قاعده موجب می شود یک ثبوتی را برای مثبت له - معروض) ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت ، فثبوت الوجود للماهیه يتوقف علی ثبوت الماهیه قبله (قبل از این که این وجود برای این ماهیت بیاید) ، فإن كان ثبوتها (ثبوت ماهیت) عین 55 ثبوتها (وجود) لها 56، لزم تقدم الشيء علی نفسه (یعنی این وجودی که می خواهد بیاید باید قبلاً باشد) ، و إن كان غیره (اگر ثبوت مثبت له ، غیر از ثبوت اثباتی باشد) توقف ثبوتها (وجود) لها علی ثبوت آخر لها (ماهیت) ، و هلم جرا فیتسلسل .

55 کلمه ی عین در علوم مختلف و حتی در بین مردم معانی مختلفی دارد و انواع کاربردها دارد - یکی از مشکلات کار حکمت و فلسفه کلمه ی عینیت است . یعنی عینیت به کار می رود در معانی مختلف و بعد افرادی که مخاطب این واژه هستند ، این کلمه را به لحاظ معنای عرفی می گیرند و بعد مشکلاتی ایجاد می شود . مثلاً در بحث وجود ذهنی می گوییم وجود ذهنی عین وجود خارجی است . سوال می کنیم که عین هم اند ، یعنی از خارج کنده شد ، وارد ذهن شد ؟؟ می گوییم عینیت در هر جایی به حسب خودش است . مثلاً در علت و معلول می گویند این ها عینیت دارند . مراد از عینیت ، این نیست که یک چیز هستند ، بلکه قبول داریم مغایر هستیم . می خواستیم بگوییم که عینیت را در هر جا به یک معنی نگیرید . عین در این عبارت یعنی واحد باشند .

56 همین جا یک تسامح ریزی هست . بحث ما روی مقایسه ثبوت ماهیت با ثبوت وجود برای ماهیت نیست بلکه مقایسه با خود وجود است که خود ثبوت هست . ما گفتیم یک ماهیت داریم و یک وجود که عارض بر ماهیت بشود ما گفتیم برای این عارض شدن باید ماهیت قبلاً ثبوت داشته باشد . ما این ثبوت قبی را با این ثبوت وجود برای ماهیت که می خواهد عارض بشود را داریم مقایسه می کنیم

جواب های داده شده به اشکال :

به لحاظ تاریخی تا قبل از ملاصدرا 4 جواب به این اشکال داده شده است :

- جواب اول (فخر رازی) : ما این قاعده را تخصیص می زنیم ⁵⁷ .
- جواب دوم (محقق دوانی) : این قاعده را ما قبول نداریم بلکه ما قاعده ی استلزام را قبول داریم یعنی این طور بگویید که ثبوت شی لشی مستلزم لثبوت مثبت له ولو بهذا الثابت یعنی وقتی یک چیزی را می خواهید برای یک چیز دیگری اثبات کنید ، ثبوت الف برای ب مستلزم است که این مثبت له متحقق باشد اما کاری به تحقق قبل از ثبوت عارض بر او نداریم و شاید به وسیله ی همین ثبوت عارض ، محقق شود . ⁵⁸
- جواب سوم (کلام سید سند) : شما فکر کردید وجود یک چیزی است که می خواهید ثابت شود برای چیزی دیگر که آن وقت برای جریان قاعده ی فرعی و حل اشکال آن هستید؟؟ ما چیزی به نام وجود ندارد . موجود ظاهرش مشتق است و نشان می دهد ترکیب دارد اما واقعا امری مشتق نیست و یک مفهوم بسیط است ، که از آن در فارسی به هست تعبیر می شود . شما این معنی بسیط را بر گونه ی خارج حمل می کنید ⁵⁹ .
- جواب چهارم (قول بعضی از متکلمین) : ما در باب وجود 3 چیز و امر را می توانیم در نظر بگیریم :

❖ امر اول : وجود مطلق

❖ امر دوم : حصص وجود (عبارت است از وجودی که تقیید پیدا کرده به یک ماهیت به گونه ای که تقیید داخل و قید خارج باشد)

❖ امر سوم : افراد وجود (مجموعه ی مرکب از وجود و تقیید و قید است)

حالا می فرمایید هر کدام را که مطالعه کنی ، کدام یک از این وجودها برای چیزی ثابت می شود که حالا بخواهید بروید دنبال قاعده ی فرعی . در هیچ یک از این 3 روند ما چیزی به نام ثبوت شی لشی نداریم

و قد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول ، بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية، و بعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام ⁶⁰، فقال الحق أن ثبوت شيء لشيء، مستلزم لثبوت المثبت له و لو بهذا الثابت، و ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية، بنفس هذا الوجود فلا إشكال .

⁵⁷ با این که جایگاه فخر رازی در اشکالات و ... محفوظ است اما این نشان می دهد ذهن او یک ذهن اصول فقهی است .

بعد جواب داده اند به او که قاعده ی عقلی تخصیص بردار نیست . اگر در جایی دیدید که به ظاهر قاعده ی عقلی در آنجا جاری نمی شود یقین بدانید آن مورد مصداق قاعده ی عقلی نیست و یک خبرهای دیگری در کار است . شما فکر می کردید که به حسب ظواهر باید جریان پیدا بکند یعنی تخصصا از محل بحث بیرون است نه تخصیصا ⁵⁸ قاعده ی استلزام یک قاعده ی عقلی است این سرجای خودش درست است اما شما نمی توانید قاعده ی فرعی را تبدیل به استلزام کنید

⁵⁹ نقد اساسی ما ، این است که این حرف شما براساس اصالة الماهية و اعتباریه الوجود ان هم اعتباریه الوجودی که جنبیت ذهنی را خیلی پررنگ می کند زدید که آن را قبول نداریم

⁶⁰ می شود یک قرانتی از استلزام داشته باشید که بشود همان فرعی لکن صحیح نیست وقتی ایشان تبدیل کرد ، آن را عوض کرده است

و بعضهم إلى القول بأن الوجود ، لا تحقق له و لا ثبوت في ذهن و لا في خارج، و للموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست، و الاشتقاق صوري (حقیقی نیست که برای ذات یک چیزی ثابت بشود) فلا ثبوت له، حتى يتوقف على ثبوت الماهية

و بعضهم إلى القول بأن الوجود، ليس له إلا المعنى المطلق و هو معنى الوجود العام (همین مفهوم وجود عامی که در ذهن داریم)، و الحصاص و هو المعنى العام مضافا (نسبت پیدا می کند به) إلى ماهية ماهية، بحيث يكون التقييد داخلا و القيد خارجا، و أما الفرد و هو مجموع المقيد و التقييد و القيد، فليس له ثبوت .

و شيء من هذه الأجوبة على فسادها (بر اساس این که فاسد است هیچ فایده ای ندارد) لا يغني طائلا، و الحق في الجواب ما تقدم (منظور از ما تقدم این است که محتوی را بیان کرده این نه خود این جواب)، من أن القاعدة إنما تجري في ثبوت شيء لشيء، لا في ثبوت الشيء، و بعبارة أخرى مجرى القاعدة هو الهلية المركبة (مراد محکی هل مرکبه است)، دون الهلية البسيطة كما في ما نحن فيه ⁶¹ (که هل بسیطه است نه هل مرکبه)

الفصل السابع : في احكام الوجود السلبيه

در فصل هفتم راجع به احكام سلبي وجود بحث می شود 6 حکم سلبي طرح می شود یعنی احکامی که وجود آنها را ندارد .

تطبيق :

حكم اول : وجود غيري ندارد

حكم اوليه وجود غير برای او مطرح نیست یعنی در صحنه ی واقع ما فقط وجود داریم بدلیل اتصاله الوجود . لكن باید توجه شود که معنی این سخن نفی حالات و ویژگی های وجود نیست . نمی خواهیم مثلا تخصص وجود به وسیله ی ماهیت را تخریب بکنیم ، به عنوان حقیقت متن ساز اصلی چیزی غیر از وجود نداریم .

الفصل السابع في أحكام الوجود السلبيه ⁶²

⁶¹ جواب ملاصدرا در آثارش یک جواب دیگری داده است غیر از این جوابی که علامه آورده است و خودش می گوید این جواب ارفع است

⁶² در نهاییه فصلی تحت این عنوان نداریم اما برخی از قسمت ها در بخش هایی از نهاییه آمده است - شرح منظومه جلد 2 ص 153 تا 175 -

منها أن الوجود لا غير له (وجود در صحنه ی واقع امر مغایری ندارد یعنی پیکره ی واقع وجود است و خصوصیات او) ، و ذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته (وقتی می گوئیم اصیل منحصر وجود است) ، يستلزم بطلان كل ما يفرض غيرا له أجنيا عنه ، بطلانا ذاتيا .

حکم دوم : وجود دو بردار نیست

توضیح قاعده ی صرف الشی

از این حکم در الهیات بالمعنی الاخص زیاد استفاده میشود - ما یک قاعده ای داریم به نام صرف الشی که می گوید صرف الشی لایتننی و لایتکرر یعنی شما صرف هر چیزی را که ملاحظه کنید تعدد بردار نیست . این قاعده فی حد نفسه در ارتباط با هر چیزی جریان پیدا می کند مثلا صرف سفیدی را اگر در نظر بگیرید دیگر نمی توانید بگویید سفیدی 1 و سفیدی 2 بلکه صرف سفیدی تمام افراد سفیدی را شامل می شود لذا قابل تعدد و تکرر نیست

پیاده کردن این قاعده در وجود خارجی

لکن این معنی را می خواهیم در ارتباط با وجود پیاده کنیم و یک بار این قاعده را راجع به مفهوم وجود پیاده می کنیم که مطلبی معمولی است و اما یک بار می خواهیم در رابطه با حقیقت وجود می خواهیم پیاده کنیم این جاست که بحث حساس می شود - علامه می خواهد قاعده ی صرف الشی را در متن وجود جریان بدهد - این جا علامه اول باید یک کار انجام بدهد و آن این است که باید اثبات کند که وجود در خارج صرف است اولاً و بعد قاعده را در آن جریان بدهد . این یک بزنگاه خاصی است . شما بعداً با نوشته های متعدد آشنا می شویم که می گویند اولاً اثبات کن در خارج صرف داریم . علامه اول می آید صرف بودن وجود را در خارج اثبات می کند و بعد قاعده ی صرف الشی را جاری می کند لکن در جریان اثبات صرافت وجود در خارج باید در آن ضوابط ویژه ی کل این مباحث را در آن رعایت کرد . علامه برای اثبات این مطلب از اصاله الوجود استفاده می کند . (اگر این بحث با عمقش دریافت شود فضای حقایق متباینه مشائی که مطرح هست بلحاظ فشار آوردن روی اصاله الوجود ابطال می شود و وحدت سنخی هم ابطال می شود و وحدت شخصی وجود ثابت می شود) علامه می فرماید اثبات اصاله الوجود و نفی هر چه غیر از وجود است بلحاظ متن ، با توجه به این که دیگر خلل و فرضی در متن وجود معنی ندارد ، عدم در خارج معنی ندارد ، با تکیه بر این مقدمه ها روشن می شود که وجود در خارج باید صرف باشد . ما نمی خواهیم کثرت را نفی کنیم . بحث ما مطالعه متن واقع از جهتی که متن واقع ات . متن واقع از جهت متن واقع چیز دیگری نیست که با وجود مخلوط شود یا به وجود ضمیمه شود و صرافت وجود را در خارج از بین ببرد . لذا اصاله الوجود صرافت خارجی وجود را نیز اثبات می کند . بعد از این که ما در خارج و متن واقع صرافت وجود را اثبات کردیم . در مرحله ی بعد قاعده ی صرف الشی را جاری می کنیم و می گوئیم در عالم خارج دو وجود معنی ندارد بلکه یک وجود است . ما به متن وجود اصیل کار داریم . وجود یکپارچه تمام صحنه های واقع را دربرگرفته است .

و منها (از مهمترین احکام وجود است) أنه لا ثاني له (وجود دو بردار نیست) لأن أصالة حقيقته الواحدة (واحده در مقابل مشاء که قائل به تباین ذاتی بودند) ، و بطلان (واقعیت نداشتن) كل ما

یفرض غیرا له ، ینفی عنه کل خلیط داخل فیه او منضم إلیه ⁶³ ، فهو صرف فی نفسه (تا این جا صرافت حقیقت وجود را اثبات کرد) و صرف الشيء (صرف الوجود) لا یتثنی و لا یتکرر، فکل ما فرض له ثانیاً عاد أولاً (هر وجود دومی را فرض کنید همان اولی است)، و إلا (اگر به همان اولی عود نکند) امتاز عنه (اولی) بشيء غیره داخل فیه او خارج عنه، و المفروض انتفاؤه (شیء داخل او خارج) هذا خلف .

حکم سوم : وجود جوهر و عرض نیست

و منها أنه (وجود) ليس جوهرًا (ماهیه اذا وجدت فی الخارج - یک ماهیت است و وجود که اصلاً ماهیت نیست) و لا عرضاً ، أما أنه ليس جوهرًا فلأن الجوهر ماهية، إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع، و الوجود ليس من سنخ الماهية ⁶⁴ ، و أما أنه ليس بعرض ، فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع، و الوجود متقوم بنفس ذاته (نه به معنی این که علت نمی خواهد) و کل شيء متقوم به .

حکم چهارم : وجود جزء چیزی نیست

و منها أنه ليس جزءاً لشيء (ممکن است این جا سوال شود که مگر گفته نشد که واقع از وجود و ماهیت تشکیل شده است و دارای شدت و ضعف است؟؟ این را نمی خواهد بگوید)، لأن الجزء الآخر المفروض غیره و الوجود لا غیر له .

و ما قيل إن کل ممکن زوج ترکیبی من ماهية و وجود، فاعتبار عقلي (یعنی این ها بلحاظ تحلیل های عقلی بدست می آید) ، ناظر إلى الملازمة (تکوینی) بین الوجود الإمكانی و الماهية، لا أنه ترکیب من جزءین أصیلین .

حکم پنجم : وجود جزء ندارد

با توجه به مطلبی که فرع 4 آمده است می شود این مطلب را خیلی استوار بیان کرد چنانکه علامه در نهاییه این کار را کرده است . اگر وجود قرار باشد که جزء داشته باشد این جزء وجود از دو حال خارج نیست یا وجود هستند یا غیر وجود . اگر وجود باشند دیگر معنی ندارد که وجود جزء خودش باشد و اگر غیر وجود باشد ما مطابق فرع اول و اصاله الوجود غیر وجود معنی ندارد . بهتر بود این طور بیان کند زیرا در این جا از اصطلاحاتی استفاده کرده است که هنوز آنها را نخوانده ایم .

اما علامه از بیان مشهور و معروف استفاده کرده است : جزء به حسب استقراء 3 گونه است :

- جزء عقلی : در مرحله 5 می خوانیم که جزء عقلی همان جنس و فصل است .
- جزء خارجی : عبارتند از ماده و صورت که اینها را در مرحله 6 خواهیم خواند .

⁶³ ما در ارتباط با وجود یک بحث بساطت داریم و یک بحث صرافت که این ها خیلی بهم نزدیک هستند و حتی می شود به هم برگردند اما می تواند تفاوتی را در آن مطرح کرد مثلاً وقتی می گوییم وجود بسیط است یعنی اجزاء داخلی ندارد اما وقتی می گوییم صرف است یعنی ضمیمه ای از بیرون ندارد . اما خلیط و منضم را در این جا می توان به معنی صرافت گرفت

⁶⁴ همین استدلال را می شود برای عرض بیان کرد زیرا عرض خودش یک ماهیت است و وجود غیر از ماهیت است

• **جزء مقداری :** عبارت است از مقدارهایی رو که در ارتباط با جسم شکل می گیرد مثل خط و سطح و جسم تعلیمی . این ها هم در مرحله 6 مطرح خواهد شد .

وجود هیچ یک از این 3 اجزاء را ندارد .

اما جزء عقلی (جنس و فصل) ندارد . چون اگر قرار باشد که وجود جنس و فصل داشته باشد ⁶⁵ ، جنسش وجود است یا غیر وجود ؟؟ اگر قرار باشد جنسش وجود باشد ، (قبلا در منطق احتمالا خوانده اید که فصل یک نقش نسبت به نوع دارد مثلا نوع مثل انسان ، جنس یعنی حیوان و فصل ناطق است . این ناطق که فصل است یک نقش به نوع (انسان) دارد و یک نقش نسبت به جنس دارد که نقش فصل نسبت به نوع ، مقوم است ، مقوم بودن اگر خارج از اصطلاح استفاده نشود به معنی تقوم درون ماهوی است . مثلا کاری که علت با معلول می کند از حیث وجود را نیز مقوم می گویند که این غیر از اصطلاح معروف است و همچنین به لحاظ معنی لغوی هم می شود از آن استفاده کرد اما هر وقت اصطلاح مقوم مطرح می شود منظور اجزاء ماهیت در قبال ماهیت است . فصل در مقابل نوع مقوم است و به نوع قوام می دهد و ماهیت و نوع را می سازد یا علیت ماهوی دارد . یعنی ذات نوع را به نوع می دهد زیرا اگر فصل نیاید نوعیت نوع شکل نمی گیرد . اما همین فصل در مقابل با جنس ، مقسم است یعنی جنس یک معنی اعم است وقتی فصل می آید جنس را تقسیم و حصه حصه می کند یعنی حیوان یک بخشش انسان می شود و بخشش دیگرش غیر انسان . فصل در مقابل جنس یک نقش دیگری نیز دارد و آن محصل بودن است ، منظور از تحصیل یعنی این که او را از ابهام مفهومی را خارج می کند . جنس همیشه مبهم است و در ذیل نوع به وسیله ی فصل معین و مشخص می شود . حیوانی که در ذیل انسان است .)

اگر وجود جنس داشته باشد و فرض هم این باشد که جنس وجود باشد ، طبیعتا باید فصل هم داشته باشد و این فصلی که باید مقسم باشد تبدیل می شود به مقوم بخاطر نقش دیگری که فصل نسبت به جنس داشت که آن تحصیل است . وقتی که تحصیل می دهد ، شما فرض این است که جنسی که این جا دارید وجود است و تحصیل دادن به وجود یعنی چی ، یعنی وجود را وجود بکند یعنی فصل ذات خود او را به خود او می دهد و این یعنی مقسم می شود مقوم . اما اگر جنس از سنخ وجود نباشد ، بر اساس فرع اول ، و اصاله الوجود ، برای وجود نمی شود غیری (مراد غیر اصیل) تصور کرد .

و منها أنه لا جزء له (مرکب از اجزاء نیست) ، لأن الجزء إما جزء عقلي كالجنس و الفصل ، و إما جزء خارجي كالمادة و الصورة ، و إما جزء مقداري ، كأجزاء الخط و السطح و الجسم التعليمي (تعلیمی یعنی جسم ریاضی و هندسی) ، و ليس للوجود شيء من هذه الأجزاء .

أما الجزء العقلي، فلأنه لو كان للوجود جنس و فصل، فجنسه إما الوجود فيكون فصله المقسم مقوماً، لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس، يفيد تحصیل ذاته لا أصل ذاته (مراد از تحصیل ، رفع ابهام مفهومی است) ، و تحصیل الوجود هو ذاته (یعنی فصلی که می بایست مقسم جنس باشد ، شده است مقوم آن) هذا خلف، و إما غير الوجود و لا غير للوجود .

جزء خارجی ندارد (ماده و صورت – جنس و فصل ذاتا یکی است یعنی جنس از ماده و فصل از صورت گرفته میشود و فقط تفاوت اعتباری دارند فقط ماده و صورت بشرط لا اخذ می شوند و جنس و فصل لا بشرط اخذ می شوند) وقتی ما گفتیم وجود جنس و فصل ندارد ، ماده و صورت هم نخواهد

⁶⁵ یک اشکالی که می شود کرد این است که قبلا ثابت شد که وجود اعم مفاهیم است حال اگر جنس داشته باشد لازمه اش این است که اعم مفاهیم نباشد یا اساسا وجود غیر از ماهیت است و جنس و فصل در مفاهیم ماهوی است و وجود مفهوم ماهوی نیست

داشت (اگر چیزی ماده و صورت نداشته باشد از نفی ماده و صورت نفی جنس و فصل لازم نمی آید اما اگر چیزی جنس و فصل نداشته باشد قطعاً ماده و صورت ندارد)

و أما الجزء الخارجي و هو المادة و الصورة، فلأن المادة و الصورة هما الجنس و الفصل، مأخوذین بشرط لا، فانتفاء الجنس و الفصل یوجب انتفاءهما .

اجزاء مقداری یا خط و یا سطح و جسم تعلیمی است . همه این ها از عوارض جسم هستند و جسم متشکل از ماده و صورت است و ما در قسمت قبل ماده و صورت را از وجود نفی کنیم ، پس جسمیت از وجود نفی می شود . وقتی که ماده و صورت ندارد وجود جسم نیست نه این که جسم ندارد . و وقتی جسم نبود عوارض جسم هم نخواهد داشت در نتیجه اجزاء مقداری ندارد

و أما الجزء المقداري فلأن المقدار من عوارض الجسم، و الجسم مرکب من المادة و الصورة، و إذ لا مادة و لا صورة للوجود فلا جسم له (یعنی فلا یكون الوجود جسمًا) ، و إذ لا جسم له فلا مقدار له .

ایشان می فرمایند چون هر چیزی که نوع باشد تحصیلش (مراد تشخیص وجودی و تحقق خارجی است) به حسب ذاتش نیست مثلاً انسان نوع است ، تشخیص عین ذاتش نیست و برای تشخیص فردی محتاج به چیزی دیگری که وجود باشد ، است . حقیقت وجود نوع نیست و نوع ندارد بخاطر این که تشخیص عین ذات خود اوست . می خواهد بگوید وجود ذات ندارد یعنی عین ذاتش متن سازی است .

حکم ششم : وجود نوع ندارد

و (این یک بحثی بسیار مهمی است – وجود نوع ندارد) مما تقدم یظهر أنه ليس نوعا ، لأن تحصيل (تحقق خارجی) النوع بالتحخیص الفردي (یعنی تا افراد نیاید نوع متحصل نمی شود) ، و الوجود متحصل بنفس ذاته .

الفصل الثامن : فی معنی نفس الامر 66

بحث از نفس الامر هم در فلسفه و هم در معرفت شناسی اهمیت دارد . با تمام اهمیتی که این بحث دارد این طور در ذهنم هست که هیچ کتاب فلسفی یک فصل مستقل برای این بحث قرار نداده است و این کار علامه است که بدایه فقط انجام داده اند و حتی در نهاییه این کار را نکرده اند . آن چیزی که می شود گفت مناسب تر این بود (به عنوان کتاب اول) که همان کاری در نهاییه انجام داد را به صورت خلاصه تر می شد زیرا در نهاییه این بحث به عنوان فروعاً اصاله الوجود آمده است .

بیان دو معنی از ثبوت و وجود :

آن چیزی که در این جا آمده است از یک جهت معرفی دو نوع معنی از معانی ثبوت و وجود است

- معنی اول : یک معنی از ثبوت و وجود همان معنای خاص است که ما در بحث های قبل آن را اصالتش را اثبات کردیم.

66 نهاییه الحکمه بحث فروعاً اصاله الوجود – اسفار جلد اول ص 215 حاشیه ی علامه و جلد 7 ص 271 حاشیه علامه

• **معنی دوم :** اما یک معنی از ثبوت وجود هست که آن را ثبوت عام می نامیم که علامه از آن به ثبوت نفس الامری یاد کرده است و در جاهای دیگر وجود عام تعبیر کرده است . ثبوت نفس الامری یا ثبوت عام عبارت است از معنی وجود و تحقق که به معنای واقعی بودن است مطلقا یعنی نیشقولی و وهمی و ذهن ساخته ی صرف نیست بلکه یک نوع واقعیت نفس الامری دارد یعنی وراء فاعل شناسا واقعیت دارد حالا چه می خواهد از سنخ وجود باشد یا از سنخ دیگری است مثلا از احوالات وجود است .

ارتباط مفاهیم غیرماهوی با محکی خود

علامه در قسمت اول این فصل می فرماید اگر در بحث های قبل دقت کنیم متوجه می شویم که حقیقت وجود که اصلانش را اثبات کردیم ، متحقق بودنش به حسب ذات خودش است . این یک گونه از تحقق است اما راجع به ماهیات ، ما با چه نوع موجودیتی آشنا شدیم ، گفتیم ماهیات موجود هستند اما نه از این جهت که سنخ ذاتیشان وجود است بلکه از این باب که ارتباطی با آن چیزی دارند که آن چیز حقیقت و سنخ ذاتیش متحقق و وجود است ، از باب این ارتباط با چنین چیزی ماهیت هم متحقق است و به عبارت دیگر از باب این که ویژگی ها و صفات امر اصیل است ، امری موجود است . یعنی با حیثیت تقییدیه وجود ، موجود هستند .

اما قسم سوم از مفاهیم (غیر از مفهوم وجود و ماهیت مثل وحدت و کثرت و معلولیت و ...) این طور مفاهیم را ذهن در یک مقام اضطرار آنها را تولید می کند اما این اضطرار از خارج تحمیل می شود . این دسته از مفاهیمی که داریم مطرح می کنیم آیا مثل مفاهیم ماهوی است در ارتباط با محکی هاش در خارج ؟ این طور نیست زیرا محکی مفهوم ماهوی در خارج عینا می تواند در ذهن انعکاس پیدا بکند . یعنی ارتباط مفاهیم ماهوی با ماهیت ها خارجیش ارتباط کلی و افراد است . ما در منطق خوانده ایم آیا کلی طبیعی در خارج می آید ؟ نظر حکما ی ما این است که بله می آید اما فرد فرد می آید . ماهیت خودش در خارج می آید . رابطه ی کلی و افراد است .

اما این نوع ارتباط در دسته ی سوم مفاهیم برقرار نیست یعنی ارتباط این دسته ی سوم از مفاهیم با محکی هایشان در خارج ارتباط کلی و افراد نیست ، بلکه ارتباط کلی با مصادیق یا مصدوق هاست . سر مطلب این است که در ماهیت عین همان چیزی که در خارج است می تواند بازتاب ذهنی داشته باشد اما در بقیه مفاهیم این طور نیست ، ارتباطی که سایر مفاهیم با محکیشان دارند ارتباط عینیتی نیست لذا علامه می فرماید مفاهیم ماهوی انتزاع از خارج می شود اما مفاهیم سوم انتزاع از خارج نیستند و مراد ایشان این نیست که ذهن از خودش می سازد ، مرادش این است که مثل ماهیت انتزاع نمی شود . ایشان این بیان را این گونه تعبیر کرده است که عقل در اضطرار قرار می گیرد برای تولید این مفاهیم . عقل از پیش خودش تولید نمی کند . بلکه یک ارتباطی با خارج هست .

تبیین معنای نفس الامر

بعد از این که مرحوم علامه درباره ی نحوه ی تحقق در قسم اول (وجود) و قسم دوم (ماهیت) و قسم سوم بحث کرد ، در جمع بندی می فرماید آن ثبوت عامی که همه را شامل می شود ، این را می گوئیم نفس الامر.

تطبيق :

قد ظهر مما تقدم (در این قسمت اول بحث نفس الامر از حیث هستی شناسی مورد بحث قرار می گیرد) ، أن حقيقة الوجود ثبوتا و تحققا بنفسه ، بل الوجود عين الثبوت و التحقق ، و أن للماهيات و هي التي يقال في جواب ما هو ، و توجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها ، و تارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار ، ثبوتا (اسم ان للماهيات) و تحققا بالوجود لا بنفس ذاتها ، و إن كانا متحدين في الخارج (اما متحد نه یعنی یک چیز ، متحد تعبیر خوبی است یعنی شما یک چیز را نگاه می کنید و یک بار می گوئید وجود و یکبار می گوئید ماهیت) ، و أن المفاهيم الاعتبارية العقلية ، و هي التي لم تنتزع من الخارج (این را دو سه سطر بعد واضح تر می کند - منظورش این است که همان طوری که ماهیت از خارج انتزاع می شود و عینیت پیدا می کند ف این ها این طوری نیستند نه این که اصلا از خارج منتزع نمی شوند) ، و إنما اعتبرها (اعتبار می کند - اعتباری جنبه ی ذهنیش از انتزاع قوی تر است - در انتزاع جهت خارجی وجود دارد) العقل بنوع من التعامل ، لضرورة تضطره إلى ذلك⁶⁷

(این ضرورت در متن خارج وجود دارد که همان منشا انتزاع این مفاهیم باشد ، این ها ذهن را وادار می کند که ذهن یک چیزی را بسازد) ، كمفاهيم الوجود (بحث اول در رابطه با حقیقت وجود بود) و الوحدة و العلية و نحو ذلك ، أيضا لها (برای این مفاهیم اعتباری) نحو ثبوت بثبوت مصاديقها⁶⁸ المحكية بها (مورد حکایت قرار می گیرند به وسیله ی همین مفاهیم اعتباری) ، و إن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها (ما یک اخذ از مصادیق داریم و یک اخذ در مصادیق داریم . اخذ از مصادیق یعنی انتساب و اخذ در مصادیق یعنی حمل می گوید ماهیت انتزاع می شوند از مصادیقش و حمل می شود بر مصادیقش اما این گونه مفاهیم اعتباری مثل ماهیت نیستند این گونه مفاهیم مثل ماهیت که انعکاس کاملی از محکیشان هست ، نیستند) ، أخذ الماهية في أفرادها و في حدود مصاديقها .

و هذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهية و المفاهيم الاعتبارية العقلية ، هو المسمى بنفس الامر ، التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال ، إن كذا كذا في نفس الامر .

معیار صدق و کذب قضایا :

از این جا بعد بعد آرام آرام وارد فضای معرفت شناسی می شوند - در بحث معرفت شناسی مساله نفس الامر را برای بحث تطابق قضایا و درآوردن صدق و کذبشان است - در انجا توضیح می دهند که صدق و کذب بر می گردد به مطابقت قضایا با محکی های نفس الامریش که ما نفس الامر را گسترش دادیم . با توسعه ی نفس الامر در بحث گزاره های دست ما بازتر می شود زیرا معمولا افراد معمولی فکر می کنند اگر گزاره ای بخواهد صادق باشد حتما باید در خارج محکیش وجود داشته باشد (.

علامه در این قسمت چند گونه قضایا را مورد مطالعه قرار داده است :

دسته ی اول : قضایای که موضوع و محمول آن هر دو خارجی هستند

⁶⁷ این جا بحث های بسیار دقیقی وجود دارد

⁶⁸ این جا سوال های بسیار زیادی هست ، مثلا مصادیقشان چی هستند ؟ ایا غیر از وجود و ماهیت هستند ، اگر غیر از آنها هستند نحوه ی ارتباط آنها با وجود و ماهیت چیست

دسته ی دوم : موضوع و محمول هر دو ذهنی هستند .

دسته ی سوم : موضوع خارجی و محمول ذهنی است

علامه می فرماید با توجه به توسعه ای که در معنی نفس الامر دادیم گزاره های مختلف ، صدق و کذبشان به مطابقت و عدم مطابقت با نفس الامر مناسب خودش بستگی دارد

توضیح ذلك : أن من القضايا، ما موضوعها خارجي بحكم خارجي، كقولنا الواجب تعالى موجود، و قولنا خرج من في البلد، و قولنا الإنسان ضاحك بالقوة، و صدق الحكم فيها (در این قضایا که موضوع و محمولشان خارجی است) بمطابقته للوجود العيني .

و منها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني ، أو خارجي (موضوع خارجی) مأخوذ بحكم ذهني (مثل معقولات ثانی فلسفی)، كقولنا الكلي إما ذاتي أو عرضي (موضوع و محمول ذهنی) و الإنسان نوع (موضوع خارجی و محمول ذهنی)، و صدق الحكم فيها بمطابقته للذهن ، لكون موطن ثبوتها هو الذهن ، و كلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر، فالثبوت النفس الأمري أعم مطلقا ، من كل من الثبوت الذهني و الخارجي .

بحث بین خواجه و علامه (کجا بودن نفس الامر)

این جا یک بحثی است که بین خواجه و علامه گذشته و این عبارت ناظر به بیان خواجه است . خواجه می فرماید در شرح تجرید ، یک مساله ای مطرح شد و در آن مساله مساله ی نفس الامر مطرح شد ، من سوال کردم که نفس الامر کجاست ؟ خواجه فرمودن مراد از نفس الامر عالم عقل است ، یا مثلا موجود مجرد عقلی یا عقل فعال . در این موجود مجرد عقلی تمام تصدیقات صادقه قرار دارد . یعنی تمام معقولات صادقه در آن است لذا صدق و کذب گزاره ها از باب مطابقت و عدم مطابقت گزاره ها با چیزی است که در این موجود مجرد عقلی قرار دارد .

علامه این طرح را این جا مورد نقد قرار می دهد . بیان ایشان این است که اگر قرار باشد تصدیقات صادقه در این موجود مجرد عقلانی باشد و گزاره های صادق و کاذب از باب مطابقت و عدم مطابقت با آن روشن می شود ما نقل کلام می کنیم روی همان موجود مجرد و تصدیقاتی که در آن عقل مجرد قرار دارد . این تصدیقات با چی باید مطابق بشود تا صدقش روش شود یعنی اگر بحث را ببریم روی تصدیقات در موجود مجرد ، سوال تمام نمی شود و باز دوباره این سوال مطرح می شود . تا منتهی نکنیم به نفس الامری که خودش از سنخ گزاره ها نباشد مساله پایان نمی پذیرد .

و قيل إن نفس الأمر عقل مجرد (مرحله ای از عالم هست که آن عالم را عالم عقلی می گویند و موجودات عقلی در آن جل حضور دارند) فيه صور المعقولات عامة (یعنی تمام دانش ها و علوم و تصدیقات صادقه در آن هست - علامه به تبع شیخ اشراق و ملاصدرا اصلا نمی پذیرند که علوم مفارقات از سنخ علوم حصولی باشد البته این اشکال را مطرح نکرده است ، مشاء است که این را قبول دارد لذا کلام خواجه در این جا بر اساس دستگاه مشاء حرف زده است) ، و التصديقات الصادقة في القضايا الذهنية و الخارجية ، تطابق ما عنده من الصور المعقولة .

و فيه أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية ، فهي تصديقات تحتاج في صدقها ، إلى ثبوت لمضامينها (تصدیقات) خارج عنها (تصدیقات - خارج از تصدیق می تواند خارج از نفس باشد و می تواند خارج از خود تصدیق ، در یک مرحله ای در ذهن باشد مثلا در قضایایی که موضوع و

محمولش ذهنی است ، واقعیتش هم ذهنی است در نتیجه محکی آن مرحله ی دیگری از ذهن است که دارد از آن مرحله حکایت گری می کند (تطابقه) آن تصدیقات با آن خارج مطابقت می کند) .

الفصل الثامن : الشیئیه تساوق الوجود

این فصل ، در ارتباط با بحثی است که به شکل ، شیئیت مساوق با وجود است ، معروف شده است 69

نکته ی اول : مراد از وجود

مراد از وجود در این بحث ، آن چیزی که اصلتش را اثبات کردیم نیست یعنی وجود به معنی خاص نیست بلکه مراد وجود به معنی عام نفس الامری است . به بیان دیگر مراد از وجود ، موجود است لذا در این فصل هر جا وجود آمده به جای آن موجود بگذار و هر جا لفظ عدم آمد منظورش معدوم است . مثلاً یکی از جملات معروف در این جا این است که بین وجود و عدم واسطه نیست . مراد از این جمله ، یعنی این که بین موجود و معدوم فاصله نیست . لذا ماهیت نه وجود است و نه عدم اما نمی تواند نه موجود باشد و نه معدوم . پس مراد از وجود و عدم ، موجودیت و معدومیت است . بنابراین مراد از وجود ف وجود به معنای خاص خودش که اصلتش را اثبات کردیم نیست زیرا شیئیت اعم از وجود به این معنی است ، بنابراین وقتی می گویم شیئیت مساوق با وجود است یعنی شی مساوق با موجود است .

نکته ی دوم : اصطلاح تساوق

این لفظ در فلسفه داستانی دارد و متأسفانه با وجود ذی قیمت بودن این واژه هنوز فصل ویژه ای در خصوص شرح و بسط این واژه نیامده است . در حالی که فهم عمیق این کلمه بسیار مهم است .

تساوق یک معنی متعارف دارد که در همین آثار فلسفی است و مراد از این کلمه در اسفار جلد 1 ص 75 همین معنی متعارف است که این معنی متعارف ، تساوی در صدق است . یعنی کلاً صدق علیه الف ، صدق علیه ب و بالعکس و مراد از تساوق در این بحث ما هم همین معنی است یعنی می خواهیم بگوییم که هر چیزی که شی است ، موجود است و هر چیزی که موجود است ، شی است .

اما اصطلاح تساوق تحولاتی را پذیرفته است و دقت ها فوق العاده در آن به عمل آمده و در اصطلاح دقیق تر از معنی تساوی خارج شده است . گاهی اوقات تساوق طوری توضیح داده می شود که نوع خاصی از تساوی است . یعنی نسبت تساوی و تساوق عموم و خصوص مطلق است .

یک برداشت دیگر از تساوق است (که به نظر من دقیق ترین نظر این است) و آن این است که تساوق اساساً در بستر تساوی لازم نیست باشد ، مثلاً عموم و خصوص مطلق یا من وجه باشد ، حتی در این فضاها هم تساوق راه دارد چون ملاک تساوق با ملاک تساوی و عموم و خصوص فرق دارد بلکه نمی شود متباین باشند .

مراد از تساوق در این بحث ، تساوی در صدق است .

69 نهاییه الحکمه ص 16 - شرح منظومه جلد 2 ص 84 - شرح مختصر ص 119 - شرح مبسوط جلد 2 ص 179)

نکته سوم :

یک اصطلاحاتی را بعضی به کار بردند ، بحث ثبوت و نفی را در کنار وجود و عدم قرار دادند و یک سری حرف هایی زدند . ما می گوییم که ثبوت و نفی هیچ فرقی با وجود و عدم ندارد و به بیان دیگر ثابت و منفی هیچ فرقی با موجود و معدوم ندارد

تطبیق :

الشئیة (عمومیت شیئیت از عمومیت وجودی که اصلتش را ثابت کردم ، بیشتر است) تساوq الوجود (وجود نفس الامر - موجود - یعنی كلما صدق علیه الموجود صدق علیه الشی و بالعکس) و (اگر چیزی شیئیت نداشته باشد قطعاً موجودیت هم ندارد بنابراین معدوم بر آن شی اطلاق نمی شود - شی در دایره ی موجودات است) العدم لا شیئة له، إذ هو بطلان محض (و همین نشان می دهد که مراد از وجود ، معنای خاصش که اصلتش را اثبات کردیم مرادمان نیست زیرا ماهیت که عدم محض نیست) لا ثبوت له ، فالثبوت و النفي في معنى الوجود و العدم (یعنی ثابت و منفی در معنای موجود و معدوم است) .

دوکلام از معتزله و پاسخ به آن :

نکته : حرف معتزله جدی تر از آنی است که فلاسفه ما آن را تقریر و مورد نقد قرار داده اند . اما اگر مراد معتزله همانی است که فلاسفه ی ما تقریر کرده اند قطعاً کلامشان باطل است .

کلام اول :

معتزله معتقد هستند که ثبوت اعم از وجود است یعنی ثابت اعم از موجود است ، یعنی همه ی چیز هایی که موجود هستند ثابت هستند اما یک سری چیزهایی داریم که معدوم هستند اما با این حال ثابت هستند یعنی می خواهند بین ثابت و موجود تفکیک کنند مثلاً ممکنات معدوم بلکه ممتنعات که نیستند چون ثابت نیستند لذا منفی اند لذا این ها نفی را اخص از عدم می دانند منفی عبارت است از چیزی که ثبوت ندارد اما ممکن ها معدوم با این که وجود ندارند اما ثبوت دارند .

سوال : انگیزه ی این ها از طرح این مباحث چه بوده است ؟

جواب :

این ها در واقع دو انگیزه ی الهیاتی دارند :

- انگیزه ی اول : بحث علم باری تعالی . سوال می کنند که واجب تعالی قبل از این که موجودات متحقق شوند ، به آنها علم دارد یا خیر ؟؟ اگر بگویید علم ندارد که باطل است و اگر علم دارد ، به چه چیزی علم دارد و علم به چه چیزی تعلق گرفته است زیرا علم ، معلوم می خواهد در حالی که هنوز معلومی محقق نیست پس معلوم می شود که یک نوع ثبوتی برایش درنظر بگیرید که این ثبوت تصحیح بکند علم باری تعالی قبل از موجودیت اشیاء را .

• **انگیزه ی دوم :** اگر بین معدوم ها هیچ فرقی نباشد ، سوال می کنیم آیا بین ممکن معدوم و ممتنع معدوم الحق و الانصاف فرق نیست ؟؟ اگر فرق نباشد چه بستری در ممکنات آنها را آماده برای این که علیت درباره ی آنها پیاده شود و موجود بشوند اما این روند در رابطه با ممتنعات جاری نمی شود . به بیان دیگر چیز هایی که موجود نشده اند ، آیا صفت امکان را دارند یا خیر ؟ می گوییم بله . می گویند اگر صفت امکان هستند ، آیا صفت بدون موصوف می شود ؟؟ در حالی که موجود نیست ، بنابراین باید یک ثبوتی برای آنها در نظر بگیریم .

کلام دوم :

بین وجود و عدم واسطه داریم . چه چیزهایی واسطه بین وجود و عدم هستند ؟ یعنی نه می توان گفت موجودند و نه می توان گفت معدوم اند . (معلوم می شود که یک چیزهایی رو برخورد کردند که نتوانستند دقیقاً موجودیتش را تصویر بکنند - ما در فلسفه با طرح وجودهای غیر منحاز این مساله را حل می کنیم زیرا موجودیت که به یک شکل نیست بلکه به شکل های مختلف موجودیت داریم) لذا این ها برخورد کردند به چیزهایی که نه می توان گفت موجود است و نه می توان گفت معدوم است لذا گفتند واسطه ی بین موجود و معدوم هستند و اسم آن را حال گذاشتند .

صفات انتزاعی محل گفت و گوی این هاست مثل عالمیت و قادریت . وقتی از این ها می پرسیم می گویند ما انسان داریم و علم هم داریم اما عالمیت که نسبتی بین زید و علم هست ، این عالمیت نمی توان گفت موجود است و نه می توان گفت معدوم است لذا این ها را واسطه ی بین موجود و معدوم ملاحظ می کنیم . اما طبق معتزله بین ثابت و منفی واسطه نداریم . یعنی این ها می خواهند بگویند بحث ارتفاع و اجتماع نقیضین بین موجود و معدوم نیست بلکه بین ثابت و منفی است .

و عن المعتزلة أن الثبوت (یعنی ثابت) أعم مطلقاً من الوجود (موجود) ، فبعض المعدوم ثابت عندهم و هو المعدوم الممكن ، و يكون حينئذ النفي أخص من عدم ، و لا يشمل إلا المعدوم الممتنع .

و عن بعضهم أن بين الوجود و العدم واسطة (اگر مراد از وجود با همان مذاقه هایی است که در حکمت متعالیه کردیم ما هم می گوییم که واسطه است ماهیت نه وجود است و نه عدم) ، و يسمونها الحال ، و هي صفة الموجود التي ليست بموجودة و لا معدومة ، كالعالمية و القادرية و الوالدية ، من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازا (مستقل - جدا) لها (الان با پیشرفت های فلسفی صورت گرفته ما می دانیم که تمام وجود و موجودها که نباید مثل هم باشند و ما انواع وجود های غیر منحاز داریم حتی برای اعدام هم گونه های از ثبوت ثابت است بلحاظ نفس الامر) ، فلا يقال إنها موجودة ، و الذات الموجودة تتصف بها فلا يقال إنها معدومة ، و أما الثبوت و النفي فهما متناقضان لا واسطة بينهما ، و هذه كلها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة ، بأن العدم بطلان لا شينية له .

الفصل العاشر في انه لا تمايز و لا عليه في العدم

فصل 10 و 11 و 12 یک سری بحث های استطرادی در رابطه با عدم (نقیض وجود) است و اولاً و بالذات بحث های مربوط به عدم مربوط به فیلسوف نیست اما به دلایلی و نکاتی باعث می شود که مباحث عدم را بحث کنند از جمله این که عدم در مقابل وجود است

در فصل 10 ما در رابطه با دو نکته بحث می کنیم :

اول : تمايز در عدم نیست . دوم : علیت در عدم نیست

در فصل 11 : در رابطه با عدم اخبار از عدم بحث می کنیم و در فصل 12 از امتناع اعاده معدوم بحث می کنیم.⁷⁰

نکته ی اول : در عدم تمایز نیست

در رابطه این بحث خیلی می شود مباحث را مطرح کرد .

مراد از عدم چیست ؟ آیا مراد عدم مطلق است یا عدم مضاف . علامه می فرماید داستان این دو عدم در تمایز با هم فرق می کند . اگر مراد از عدم ، عدم مطلق باشد بله هیچ تمایزی در عدم مطلق نیست زیرا عدم مطلق هیچگونه ثبوت و تقریری ندارد تا تمایز داشته باشد⁷¹ (اگر مراد از عدم در این جا ، عدم مطلق است و صرف عدم است ما یک قاعده ی کلی داریم و ربطی و اختصاصی به عدم ندارد که هر چیزی را که شما صرفش را در نظر بگیرید تمایزی در آن نیست مثلا اگر صرف وجود را در نظر بگیرید ، تمایزی در آن نیست مثلا صرف انسان . اگر مردتان صرف عدم است ، لازم نیست بگوییم چون ثبوت ندارد پس تمایز نیست - این نکته بر اساس نظام نفس الامر خیلی خوب است - چون اگر هر چیزی طبیعتش را به طور خالص در نظر بگیریم هیچ تمایزی ندارد) بعد می فرماید اگر مراد عدم مضاف باشد (فعالیتی که ذهن می کند و عدم ها را به موجودات نسبت می دهد مثلا می گوید عدم بصر ، عدم لمس ، عدم زید و) بله عدم مضاف از باب این که ذهن انسان عدم را به حقایق وجودی انتساب دارد به برکت مضاف الیه ، مضاف هم حضی از وجود پیدا می کند . حالا این حض در کجاست آیا در ذهن است یا می توانیم یک حضی در خارج برای آنها در نظر بگیریم ، این را بگذارید برای کتب بعدی . چون عدمبصر با عدم لمس فرق می کند چون مضاف الیه آنها متمایز است ، لذا مصاف ها هم به برکت مضاف الیه تمایز پیدا می کند .

أما عدم التمايز فلأنه فرع الثبوت و الشيئية (چون تمایز از حالات اشیاء ثابت است) ، و لا ثبوت و لا شئنية في العدم (مراد عدم و معدوم مطلق است) ، نعم ربما يميز عدم من عدم (یعنی واقعا این ها رو دو چیز می بینیم) ، بإضافة الوهم إياه إلى الملكات (مثل بصر) و أقسام الوجود ، فيتميز بذلك عدم من عدم، كعدم البصر و عدم السمع و عدم زید و عدم عمرو، و أما العدم المطلق فلا تميز فيه .

نکته ی دوم : نفی علیت در حوزه ی عدم

این جا هم دو شاخه می شود :

مرادتان از عدم ، عدم مطلق است یا مرادتان عدم مضاف است . ایشان می فرماید ما وقتی که در حوزه ی عدم علیت را نفی می کنیم در جایی است که هیچگونه ثبوتی ندارد و این مخصوص عدم مطلق است زیرا علیت هم فرع بر ثبوت است و لذا وقتی چیزی که هیچگونه ثبوتی ندارد چگونه می تواند علت باشد؟؟ بعد انگار کسی از علامه سوال می کند خب پس این مطالبی که فلاسفه می گویند که عدم العله علت لعدم المعول چیست مثلا می گویند عدم ابر علت عدم باران است .

⁷⁰ نهاییه الحکمه ص 21 - شرح منظومه جلد 2 س 192 و در شرح مبسوط منظومه جلد 2 ص 229 و در اسفار

جلد اول ص 350

⁷¹ بیان این جا از بیان نهاییه علامه بهتر است

علامه می فرمایند در دو مرحله این عملیات صورت می گیرد :

مرحله ی اول : عدم تا وقتی یک نحوه ثبوت پیدا نکند ، علیت درباره ی آن معنی ندارد و وقتی که اضافه به مفاهیم وجودی شد یک نحو ثبوت پیدا می کند مثل عدم العله ، عدم باران

مرحله ی ثانیه : این قضایایی که تشکیل می دهیم ، کل این جمله برای تقریب به ذهن است و مجاز است برای تبیین این که بین دو امر وجودی مضاف الیه علیت برقرار است یعنی در واقع می خواهیم بگوییم بین ابر و باران علیت برقرار است .

و أما عدم العلية في العدم، فلبطلانه و انتفاء شئنيته (در عدم مطلق) ، و قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول، قول على سبيل التقريب و المجاز، فقولهم مثلاً لم يكن غيم (ابر) فلم يكن مطر معناه بالحقيقة، أنه لم يتحقق العلية التي بين وجود الغيم و وجود المطر، و هذا كما قيل، نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال سالبة حملية و سالبة شرطية و نحو ذلك، و إنما فيها سلب الحمل و سلب الشرط (در سالبه حملیه هم مجاز است) .

الفصل الحادی عشر :

نکته ی اول : از معدوم مطلق نمی شود خبر داد و بیان علت ان

بحث فصل 11 این است که معدوم مطلق قابلیت خبر دادن از او را ندارد ⁷². در همین تیتز علامه تفکیکی که قبلاً در حوزه ی عدم را ارائه می کردند را ارائه کرده است . مثلاً می فرمودند که این نکته راجع به عدم مطلق است یا عدم مضاف . این جا در دل تیتز این را آورده است که این چیزی که بحث می کنیم راجع به عدم مطلق است . اما راجع به عدم مضاف ، می شود از عدم مضاف خبر داد و آنها را خبر قرار داد اما عدم مطلق و معدوم مطلق الان محل بحث است .

بر اساس آن چه که در عبارات پیشین داشتیم و از باب این که شیئیت مساوق با وجود است . طبیعتاً باید استدلال را این گونه پی گیری کنیم که معدوم مطلق چون بطلان محض است و هیچ است لذا قابلیت خبر دادن از او نیست . یک بیانی را علامه دارد بیان می کند ، ایشان خبر را تحلیل می کند و ی می فرماید خبر از شی است بر شی ، و وقتی خبر این گونه بود به اضافه ی این که معدوم مطلق هیچگونه ثبوت و شیئیتی ندارد پس معدوم مطلق نه محکوم به و نه محکوم علیه واقع می شود و به بیان دیگر 3 حالت در معدوم مطلق متمتع است :

1. نمی شود به واسطه ی معدوم مطلق از یک شی خبر داد .

2. نمی شود شی ای را خبر از معدوم مطلق آورد

3. نمی شود معدوم مطلق را خبر از معدوم مطلق آورد .

به بیان دیگر نمی توان لاشی مطلق را در حوزه خبر و اخبار راه داد .

⁷² نهاییه الحکمه ص 22 ، شرح منظومه جلد 2 ص 208 ، شرح مبسوط شهید مطهری جلد 2 ص 293 ، اسفار جلد

بیان یک اشکال و جواب آن

شبهه :

شما الان در همین توضیحی که دادید خلاف مراد خودتان روند را طی کردید زیرا در این جمله بعینه از معدوم مطلق دارید خبر می دهید پس این جمله خودش ، خودش را نقض می کند . به این اشکال جواب های متعددی داده شده است .

جواب :

نکته ی اول : از نکته ای که صدرالمতالهین در حل این مساله و اشکال طرح کرده است و ان استفاده از مساله حمل و انواع حمل است . ملاصدرا از مساله ی اختلاف حمل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع ثنائی ، در حل و فصل چند مشکل جدی در فلسفه استفاده کرده است . یک مشکلی که در بحث وجود ذهنی مطرح شده ایشان با اختلاف حمل حل و فصل کرده است . از جمله جاهایی که ایشان با استفاده از اختلاف حمل سعی کرده است مشکل را حل کند همین بحث است .

نکته دوم : از شبهه معدوم مطلق ، به مجهول مطلق هم تعبیر می کنند . این که ارتباط این دو با هم چیست ، جای بحث دارد .

مقدمه : تعریف حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

وقتی ما مساله ی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را لحاظ کنیم ، می بینیم که مشکل حل می شود . اما ما در مرحله ی قبل تر باید حمل اولی و حما شایع را بشناسیم . البته دوستان هم اطلاعاتی دارند اما دقایقی در ارتباط با این دو نوع حمل وجود دارد (بحث خوب و شیرین است – خود ملاصدرا به این مباحث توجه کرده ، ملاحادی در منظومه تعریف دقیقی از حمل اولی و شایع می دهد و علامه در نهاییه در بحث وحدت و کثرت ، آنجایی که حمل مطرح میشود دقت شایسته ای را انجام داده است که اعمال این دقت ها حائز اهمیت است اما الان علامه به این دقت ها نمی پردازد و تعریفی که الان می دهد همان تعریفی است که ما به طور معمول با آن آشنا هستیم)

حمل اولی در گزاره ای شکل می گیرد که موضوع و محمول مفهوما یک چیز باشند و اختلافشان اعتباری باشند مثل وقتی که مفهوم بر خودش حمل شود یا حدتام بر خودش حمل شود . مثل این که بگوییم الانسان انسان ، یا بگوییم الانسان حیوان ناطق . هردو حمل اولی است . اما یک سری اختلاف هایی وجود دارد که حمل ذاتیات بر ذات ایا حمل اولی است یا حمل شایع ، مطابق فرمایش برخی بزرگواران ، علامه می خواهند بفرمایند که این حمل هم حمل اولی است مثلا وقتی می گوییم الانسان حیوان .

در هر صورت آن وقتی که حملی که اتفاق افتاده درون ذاتی و در حوزه ی داخل خود ماهیت باشد ، این حمل می شود حمل اولی .

و اختلاف اعتباری است مثلاً به اجمال و تفصیل است یا توهم مغایرت شده و ما بر اساس توهم مغایرت این حمل را انجام می دهیم زیرا در حمل حتماً باید یک جهت عینیت و یک جهت اختلاف باشد .

این معنی در حمل اولی کمی دچار دست انداز است مثلاً وقتی می گویند الانسان انسان . این جا می گویند تفاوت اعتباری است . یعنی اون وقتی که توهم می شود سلب الشی از خودش ، (معمولاً در مقابل سوفسطی ها انجام می گیرد) این حمل شکل می گیرد .

حمل شایع در جایی است که موضوع و محمول در گزاره مفهوماً متفاوت است اما بلحاظ مصداق اتحاد دارند ، این جا انواع اتحاد می تواند به لحاظ مصداق باشد . این قابل احصا است که چند مدل اتحاد داریم برای این که دو مفهوم مختلف را در یک جا جمع کند و ما شدیدترین نوع اتحاد را در مباحث قبل یادگرفتیم که بین وجود و ماهیت است . مثلاً وقتی می گوئیم الانسان موجود ، حمل شایع است زیرا موضوع و محمول مفهوماً یکی نیست و مفاهیمشان متباین هستند ، حالا این حمل شایع است و حمل شایع وحدت مصداق می خواهد و وحدت مصداق در این جا خیلی شدید است اما به قدری نمی شود که این ها یکی بشوند زیرا اگر یکی بشوند دیگر حمل شکل نمی گیرد و وارد فضای حمل اولی می رویم نه .

اصل جواب :

گزاره ای که برای ما مشکل درست کرد : المعدوم المطلق لایخبر عنه

نکته ای که هست مشکلی که برای ما درست می شود در دو قالب برای ما طرح می شود . علامه همه ی این ها را باهم گفته است باید به این نکته توجه داشته باشید که مثلاً در بحث معدوم مطلق دو شبهه خیلی نزدیک به هم شکل گرفته است :

- اول : شما می گوئید معدوم مطلق ، معدوم مطلق است بعد می گوئید معدوم مطلق ، معدوم مطلق نیست . خب این ها در تناقض با یکدیگر هستند .
- دوم : یک بار می گوئید معدوم مطلق لایخبر عنه در حالی که همین الان یخبر عن معدوم مطلق .

علامه در طرح شبهه فقط شبهه دوم را مطرح می کند اما وقتی وارد جواب می شود هر دو شبهه را مطرح می کند و به هر دو جواب می دهد . در ذیل بحث به هر دو پرداخته است . (در نهایت باید به این پرداخته شود که کار علامه چه تفاوت ظریفی با کار ملاصدرا دارد . ملاصدرا کمی در این جا حرفش دقیق تر است)

ما وقتی می گوئیم معدوم مطلق ، معدوم مطلق است به حمل اولی و معدوم مطلق نیست بلکه موجودی است از موجودات به حمل شایع . در حمل شایع همیشه پای مصداق در میان می آید ، یعنی یا او حاکی از مصادیق است یا خودش مصداق تلقی شده است و ما داریم حکمی درباره ی او صادر می کند .

تطبیق :

فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه (از همین روشن می شود که عدم مضاف یخبر عنه یا به او خبر دارد به خاطر نحو ثبوتی که پیدا می کند)

و یتبین ذلك بما تقدم ، أنه بطلان محض لا شيء له بوجه ، و إنما يخبر عن شيء بشيء (یعنی محکوم علیه و محکوم به باید شی باید و چیزی شی است که یک نحو ثبوتی داشته باشد و معدوم مطلق به هیچگونه ثبوتی ندارد لذا محکوم به و محکوم علیه واقع نمی شود) .

و أما الشبهة بأن قولهم ، المعدوم المطلق لا يخبر عنه يناقض نفسه ، فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار فهي مندفة، بما سيجيء في مباحث الوحدة و الكثرة، من أن من الحمل ما هو أولي (بديهی) ذاتي (ذاتی باب ایساغوجی)، يتحد فيه الموضوع و المحمول مفهوما، و يختلفان اعتبارا (یا اعتبار محض یا به نحو اجمال و تفصیل و یا به نحو جزء و کل است در صورتی که قبول کنیم حمل جزء و کل حمل اولی ذاتی است) ، كقولنا الإنسان إنسان ، و منه ما هو شائع صناعي ، يتحدان فيه وجودا و يختلفان مفهوما، كقولنا الإنسان ضاحك،

و المعدوم المطلق، معدوم مطلق بالحمل الأولي و (از همین منظر که معدوم مطلق است) لا يخبر عنه، و ليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية ، بالحمل الشائع (یعنی خود معدوم مطلق مصداقی از یک مفهوم کلی است) ، و لذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض .

و بهذا التقريب يندفع الشبهة ، عن عدة قضايا توهم التناقض، كقولنا الجزئي جزئي⁷³ و هو بعينه كلي يصدق على كثيرين، و قولنا شريك الباري ممتنع مع أنه معقول في الذهن ، فيكون موجودا فيه ممكنا، و قولنا الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه، و اللا ثابت في الذهن ثابت فيه لأنه معقول .

وجه الاندفاع أن الجزئي، جزئي بالحمل الأولي كلي بالشائع، و شريك الباري شريك الباري (این جت مقداری گزاره عوض شد زیرا آن چیزی که داشتیم شریک الباری ، ممتنع) بالحمل الأولي، و ممكن مخلوق للباري بالشائع، و اللا ثابت في الذهن كذلك بالحمل الأولي، و ثابت فيه بالشائع .

الفصل الثاني عشر : فی امتناع اعاده معدوم

نکته ی اول : وجود دو عنوان برای این بحث

بحثی که در این فصل هست به این عنوان شهرت پیدا کرده است : امتناع اعاده معدوم بعینه . اما ملاصدرا برای این بحث از یک عنوان دیگر استفاده کرده هر چند از همین عنوان مشهور استفاده کرده است و آن عنوان دیگر لا تکرر فی الوجود است که علامه در نهاییه این عنوان را تیتز فصل قرار داده است . اولین کسی که به عنوان تیتز بحث از این عنوان استفاده کرده است علامه است⁷⁴.

نکته ی دوم : انگیزه ی قائل شدن به جواز اعاده معدوم

نکته ای که خوب بود اول مطرح کنند در حالی که در آخر مطرح کردند این است که این بحث محل مناقشه بین فلاسفه و متکلمین است . همه ی حکما قائل به امتناع اعاده معدوم هستند . در میان متکلمین کسانی که جنبه های فلسفی شان بیشتر است مثلا فخر رازی این ها قائل به امتناع هستند اما سایر قائل به جواز شده اند . در آخر این فصل مرحوم علامه انگیزه های متکلمین از قائل شدن به جواز را بیان

⁷³ در همین جمله ی الجزئی جزئی ، ایا به مصداق ها اشاره داریم یا می خواهیم بگوییم ای شی خودش است یعنی در این جمله چند مدل قابل جریان است . یعنی مراد از همین الجزئی چیست ؟ ایا ناظر به مصداق است یا ناظر به مفهوم است یا ناظر به هردو است . ایا ناظر به خارج است یا ناظر به درون مفهوم است .

⁷⁴ شرح تجرید ص 73 ، اسفار جلد اول 353 - شرح منظومه جلد 2 ص 195 - شرح مبسوط جلد 2 ص 241 - نهاییه ص 22 یا عنوان لا تکرر فی الوجود

می کنند . ان ها احساس می کنند در مساله ی معاد ، اعاده معدوم بعینه صورت می گیرد . که علامه می پردازد که در معاد اصلا اعاده معدوم بعینه صورت نمی گیرد ، و ایشان نشان می دهد که مساله به خوبی تصویر نشده است .

بعد اشاره می کنند به نظر بوعلی سینا که این مساله یک مساله ی بدیهی است .

اعاده یک حکمی است که در رابطه با شی می توان مطرح کرد . و چیزی که لاشی است اعاده در آن معنی ندارد . به حسب بحث های قبلی چیزی که شینیت دارد آن چیزی است که ثبوت و تحقق داشته باشد در حالی که محل بحث ما معدوم است ، و عدم و معدوم هیچگونه ثبوت و فعلیت ندارد پس شینیت ندارد پس چگونه مساله ی اعاده درباره ی ان مطرح می شود ؟؟ پس علامه می فرماید با توجه به مباحث قبل این مطلب روشن و واضح است . لکن با این حال استدلالاتی از طرف حکما بیان شده است .

علامه در نهاییه می فرماید چون مساله بدیهی است ، تمام این استدلال ها ، تنبیه هستند .

تطبیق :

قالت الحكماء إن إعادة المعدوم بعينه (تاکید روی این بعینه است - یعنی دقیقا همان چیزی که معدوم شده بخواد عینا همان چیز بر گردد - خب در معاد که عینه نیست و اصلا معدوم نشده اند مثلا آن چیزی که اتفاق افتاده این است که ذرات از بین نرفته اند بلکه حالت جمیعتهشان از بین رفته لذا این تصویری که دارید اعاده معدوم بعینه نیست) ممتنعة ، و تبعهم فيه بعض المتكلمين و أكثرهم على الجواز .

و قد عد الشيخ امتناع إعادة المعدوم ضروريا ، و هو من الفطريات ، لقضاء الفطرة ببطلان شينية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة (حتی امر وجودی هم بر اساس مبانی فلسفی در ان اعاده معنی ندارد) .

و القائلون بنظرية المسألة (کسانی که در بین حکما این مساله را بدیهی نمی دانند) احتجوا عليه بوجه،

استدلالات امتناع اعاده معدوم :

استدلال اول : محال بودن تخلل عدم بین وجود یک شی

اگر یک چیزی در یک زمانی معدوم شود و بعد یک برهه زمان بگذر بعد بخواد عین همان چیز برگردد ، معنایش تخلل عدم بین وجود یک شی است . اگر بخواهید تفاوت قائل بشویم ، یعنی دو وجودند اما اگر بگویید وجود دوم عین وجود اول است معنایش تخلل عدم بین وجود یک شی و خودش است ⁷⁵ و این که یک موجود عدم بخواد در ان فاصله بشود یک امر محالی است . وجه استحاله تقدم الشی بر خودش یا تاخر الشی بر خودش است . این وجه استحاله را ملاصدرا اضافه کرده است

⁷⁵ همین ملاصدرا ، علامه ، علامه مصباح تقریرها مختلفی دارند

منها أنه لو جاز للمعدوم في زمان، أن يعاد في زمان آخر بعينه، لزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه و هو محال ، لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه ، في زمانين بينهما عدم متخلل .

استدلال دوم : محال بودن ایجاد دو امثال من جميع جهات

اگر اعاده معدوم جایز باشد باید ایجاد امر مماثل با خود شی در همان ابتدا و آغاز هم باید ممکن باشد . در حالی که این مساله در فلسفه مورد توجه قرار گرفته است و ایجاد مثلین من جميع الوجوه جایز نیست زیرا یا باید من جميع الوجوه را باید از او دست برداری که در این صورت دو امر مغایر خواهند بود و اگر بر روی من جميع الوجوه بودن پافشاری می کنی دیگر تکثیر ندارد . قبول کردن مثلین من جميع الوجوه در صحنه ی واقع در کنار هم دیگر پذیرش تکثیر اوجد من حيث واحد و وحدت کثیر من حيث هو کثیر است که چنین چیزی محال است . حالا که این ایجاد مماثل من جميع الوجود در ابتدا محال است از باب این که حکم الامثال فی مایجوز و فی ما لایجوز واحد است ، پس اعاده معدوم هم باید محال باشد .

اگر کسی برگردد و بگوید این دو باهم فرق دارند زیرا در اعاده معدوم مسبوق به عدم است اما اون یکی این وضعیت را ندارد ؟ جواب می دهیم شما تفاوت را به یک عدم منوط کردی پس این یعنی تفاوتی نیست ثانیاً اگر واقعا مسبوق به عدم بودن سبب می شود که مماثل من جميع الوجوه از بین برود پس دیگر نگویید اعاده معدوم بعینه .

حجة أخرى ، لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه ، جاز ایجاد ما یماثله من جميع الوجوه (عینا) ، ابتداء و استئنافاً و هو (ایجاد ما یماثله) محال، أما الملازمة فلأن، حکم الأمثال (شی معاد و شی مماثل با معاد) فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد (ما در منطق می گویی تمثیل مفید یقین نیست . علت این است که شما نمی توانید مماثلت من جميع الجهات یا مماثلت موثر را پیدا کنید ، ما دقیقاً نمی توانیم تمام وجوه مماثلت را بیابیم یا ما نمی توانیم مماثلت موثر در حکم را بیابیم والا اگر مماثلت اگر کامل شود و بتوانیم ان را پیدا کنیم این می شود تنقیح مناط و دیگر قیاس و تمثیل نیست) ، و مثل الشيء ابتداء و معاده ثانیاً لا فرق بینهما بوجه ، لأنهما یساویان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه، و أما استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود، عدم التميز بینهما و هو وحدة الكثير، من حيث هو کثیر و هو محال .

استدلال سوم : مبتدا شدن معاد

اگر اعاده معدوم بعینه را بپذیریم معنایش این است که معاد مبتدا باشد و این لازمه اش انقلاب (انقلاب معاد به مبتدا) یا خلف است و هردو محال است .

حجة أخرى إن إعادة المعدوم ، توجب كون المعاد هو المبتدأ و هو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف، بیان الملازمة أن إعادة المعدوم بعينه، يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً، و في جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد عين المبتدأ و هو الانقلاب (یک چیزی ذات خودش را از دست بدهد مثلاً در عین این که انسان است ، انسان نباشد) أو الخلف .

استدلال چهارم : عدم توقف عود شی در حد معینی

اگر اعاده معدوم بعینه جایز باشد عدد عود در یک حد مشخصی توقف نمی کند یعنی اگر شی مبتدا داشتید ، این از بین رفت و دوباره برگشت . شما از کجا می توانید مشخص کنید که چندمین برگشتش است ؟؟ ممکن است کسی بگوید من نمی دانم اما بلحاظ نفس الامر مشکلی ندارد ؟؟ خیر فلاسفه می خواهند بگویند این ابهام به حسب واقع است نه بلحاظ دریافت ما .

حجة أخرى لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود ، بالغا معينا يقف عليه ، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية، و هكذا إلى ما لا نهاية له ، كما لم يكن فرق بين المعاد و المبتدا، و تعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص .

استدلال قائلین به جواز اعاده معدوم :

این ها یک استدلالی آوردند . استدلال انها این است که شما که می گویند محال است ، برای چی است ؟ چه مانعی وجود دارد برای برای برگشتن چیزی که معدوم شده است ؟؟ 3 مانع قابل تصور است :

- اول : مانع ویژگی ذاتی برای خود ماهیت است یعنی یا خود ذات ماهیت مانع از اعاده است یا امری ذاتی او مانع از این اعاده است .
- دوم : ماهیت به حسب ذات مانع ندارد اما به حسب امر خارج از ذاتش که لازم اوست ، مانع است .

اگر حالت اول و دوم باشد ، اگر مانع اعاده ، این دوتا باشد اصلا از اول چگونه موجود شدند ؟؟ ، یعنی مانع تحقق اگر یک امر درون ماهوی یا لازم ماهیه باشد از اول که می خواهند موجود بشوند باید دچار مشکل باشند در حالی این طور نبود و ایجاد شدند پس نمی توانید بگویید مانع یکی امر درون ذاتی یا لازم ذات است . پس باید مورد سوم باشد

- سوم : به حسب امر خارج از ذات مفارق ماهیت مانع از اعاده است . اگر این باشد معنایش این است که اگر باشد عاملی است برای امتناع اما اگر نباشد دیگر مانعی برای اعاده نباشد و یزول الامتناع به زوال آن امر مفارق پس امتناعش به حسب ذات نیست و به حسب امر مفارق است . حالا در مساله معاد می گوییم که مانع اعاده که امر مفارق است از بین می رود در نتیجه اعاده صورت می گیرد

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك (امتناع اعاده معدوم) إما لماهيته و إما للاثباتية، و لو كان كذلك (اگر امتناع تحقق دوباره ی این ماهیت بخاطر ماهیت یا لازم ماهیت باشد) لم يوجد ابتداء و هو ظاهر، و إما لعارض مفارق فيزول الامتناع بزواله .

جواب : می گوییم مانع اعاده معدوم یک امر خارج از ذات لازم است اما با این توضیح که مراد امر خارج لازم ماهیت اشیا نیست بلکه یک امر خارج لازم وجود و هویت اشياء . این مانع است . یعنی ویژگی های وجودی شی نمی گذارد که این شی معدوم دوباره اعاده شود یعنی وجود بخاطر تشخص و ویژگی هایی که دارد که قبلا با آنها آشنا شدیم ، وجود تکرار و اعاده پذیر نیست .

و رد بأن الامتناع لأمر لازم ، (اما نه امر لازم ماهیت) لكن لوجوده و هويته (تعبیر می تواند از این عبارت دقیق تر باشد زیرا این تعبیر نشان می دهد که خود وجود مانع نیست بلکه امر لازم وجود مانع

است در حالی که خود وجود با ویژگی هایی که دارد ، مانع است) لا لماهیتة ، كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة .

و عمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة ، زعمهم أن المعاد و هو مما نطقت به الشرائع الحقّة ، من قبيل إعادة المعدوم (گمان آنها این بود که مساله معاد که تمام شرایع حقّه به ان تصریح دارد از مصادیق بحث ما هست یعنی اعاده معدوم بعینه بر مساله معاد صدق می کند . علامه در جواب می فرماید این مساله از مصادیق محل بحث ما نیست چون ممکن است مدل های متفاوتی از تحلیل مساله معاد صورت بگیرد . علامه باید این طور می فرمود که هر تحلیلی از مساله معاد بکنید اعاده معدوم صورت نمی گیرد) . و یرده أن الموت نوع استکمال لا انعدام و زوال . (مرگ که استکمال است ، استکمال چیست ؟ استکمال روح است یا بدن ؟؟ اگر بگویید استکمال روح است خب روح از بین نمی رود و دانما در حال کمال است اما بدن که از بین رفته ؟ در بحث معاد بدن بر می گردد یا بر نمی گردد ؟ این جا بدن قطعاً از بین رفته پس اعاده معدوم است . جواب می دهیم چیزی که رفته است بر نمی گردد و این بدن یک چیز جدیدی است و بدن جدیدی است . . و اگر بگویید نه روح از بین می رود و نه بدن و همه در حال سیر تکاملی هستند . در این جا هم چیزی زائل نشده است که بخواهد برگردد و چیزی که زائل شده بر نخواهد گشت)

مباحث مهم این مرحله : اشتراک معنوی ، اصاله الوجود ، تشکیک

المرحلة الثانية : فی انقسام الوجود الى خارجی و ذهنی

بیان نکات مقدماتی :

نکته اول : دو دسته بودن مباحث فلسفی

مباحث فلسفی دو دسته هستند :

- مباحث اول : مباحثی که مساوی با موضوع فلسفه است : احکام کلی وجود که در مرحله ی اول مطرح شده است
- مباحث دوم : مباحث تقسیمی وجود و فلسفه مثلاً می گوئیم وجود یا ذهنی است یا خارجی ، یا علت است یا معلول .

نکته دوم : اختلاف جایگاه این بحث در بدایه و نهاییه

این بحث در نهاییه مرحله سوم قرار گرفته است اما در بدایه در مرحله دوم است ⁷⁶ .

⁷⁶ الهیات شفا ص 45 و 145 - مباحث مشرقیه جلد اول ص 41 - شرح تجرید مساله 4 از فصل اول ص 28 - اسفار جلد 1 ص 263 - شرح منظومه جلد 2 ص 122 - شرح مبسوط جلد 1 ص 255 - شرح مختصر ص 49 - النور المتجلی فی ظهور الظلی (علامه حسن زاده) - نهاییه مرحله ی 3

نکته سوم : سیر تاریخی بحث

بحث وجود ذهنی ، اصل محتوی و مدعی خیلی قدیمی است . مثلاً بحث هایی داریم مثل قول به شبح که این دیدگاه مال قدما است . پس اصل این مساله وجود داشته است . دیدگاه هایی که سوفستایی ها داشتند نشان می دهد که اصل بحث بسیار قدیمی است یا مثلاً بحث نحو تحقق معقول های ثانی که بحث می شد نشان می دهد اصل مساله قدیمی است یا وقتی که علم را تعریف می کردند که می گفتند حصول صوره الشی عند النفس او عند العقل .

اما طرح مساله به این شکل (وجود را تقسیم کنیم به وجود خارجی و ذهنی و بعد استدلال ها را مطرح کنیم و بعد تفکیک کنیم بین وجود ذهنی ، موجود ذهنی و ذهن و اشکالات بسیار مهم و پاسخ های آنها) باید این ها را جزء مسائل مستحدث فلسفه اسلامی بدانیم و در آثار ابن سینا هم هست . اما اولین کسی که یک فصل مستقل برای این بحث درست کرد و عنوان مستقل برای آن قرار داد ، فخر رازی در کتاب مباحث مشرقیه است . فخر رازی در مباحث مشرقیه ، عنوان فی اثبات وجود ذهنی را قرار داده است . بعداً این بحث ارتقا پیدا می کند و در کلمات خواجه نصیر عنوان بحث کمال نهایی را پیدا می کند و ایشان این عنوان را قرار می دهد انقسام الوجود الی الذهنی و الخارجی و حتی بعد از ایشان ملاصدرا هم از این عنوان استفاده نکرده است و از عنوان فخر رازی استفاده کرده است و حتی ملاهادی سبزواری .

نکته ی چهارم : دقیق تر بودن این بحث در بدایه از نهایی

یکی از ویژگی کتاب بدایه این است که بحث وجود ذهنی در بدایه دقیق تر و مفصل تر از آن چیزی است که در نهایی آمده است لذا دوستان باید در این جا دقت بیشتری داشته باشند .

نکته پنجم : ارتباط این بحث با بحث های دیگر

این بحث به بحث های مختلفی از جمله مجرد نفس ، نفس ، علم ، اتحاد علم و عالم و معلوم ، به بحث های معرفت شناسی ارتباط دارد .

الفصل الاول : فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی

این فصل اول را ما 3 قسمت کردیم .

از اول تا سر واحتج المشهور قسمت اول فصل است . از واحتج المشهور قسمت دوم فصل شروع می شود . و قسمت سوم از تتمه شروع می شود . اگر 3 فصل می کرد بهتر بود .

ابتدا در مرحله ی نخست می خواهد وجود ذهنی و وجود خارجی را معرفی کند .

قسمت اول : بیان اقوال در مساله

فرق بین وجود ذهنی و موجود ذهنی (مفهوم)

بین وجود ذهنی و موجود ذهنی فرق هست و ما نباید فکر کنیم که هر چیزی که در ذهن است ان وجود ذهنی است . اصطلاح موجود ذهنی مساوی است با مفهوم و ما به هر مفهومی وجود ذهنی نمی گوئیم

. اصطلاح مستقر که نکته هایی پیشتر سرش است این طور نیست . این ها موجود های ذهنی هستند که در ذهن ما هستند و مساوی با مفهوم هست . وجود ذهنی یک بخشی از این مفاهیم است .

حکما برای این وجود ذهنی را توضیح بدهد بحث شان را متمرکز می کنند فقط روی ماهیات و می گویند ماهیات همان طور که موجود به وجود ذهنی است (همین جا باید به ارتباط این بحث با اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه را در نظر بگیریم ، بنیاد بحث هایی که حکما در وجود ذهنی و وجود خارجی مطرح می کنند در فصل قبل پی ریزی شد مثلا چرایی این که مساله وجود ذهنی فقط سوق پیدا کرد به بحث ماهیت یعنی چرا فقط در رابطه با ماهیات این را می گویند ، حکما می گویند ماهیات تاره به وجود خارجی موجود است که در این صورت آثار متوقع از او از آن مترتب می شود و تاره به وجودی موجود هست که آثار متوقع از او مترتب نمی شود یعنی به وجود ذهنی . یعنی یک ماهیت مرسل را در نظر می گیریم و می گوئیم تاره به وجود خارجی و تاره به وجود ذهنی موجود است . چه بستری ایجاب می کند که ماهیات می تواند چنین وضعیتی پیدا بکند ؟ آن بستری که ما در آن ذات ماهیات را مورد مطالعه قرار دادیم و گفتیم ذات ماهیت از وجود و عدم خالی است . همین ماهیتی که در خارج محقق شده درست است که به حیثیت تقییدی وجود در خارج محقق شده است اما ذات او را حتی وجود خارجی اشراب نکرده است و ما عین ذات او را (نه شخص این ماهیت) می توانیم بگوئیم تاره موجود به وجود خارجی است و تاره موجود به وجود ذهنی است . این خاصیت ذاتی ماهیت است که چنین چیزی را برای او ایجاب می کند . بستر این کار در مرحله ی قبل پی ریزی شده است) در نتیجه این اصطلاح وجود ذهنی در خصوص ماهیت راه پیدا می کند و این همانی است حکما می گویند وجود ، وجود ذهنی ندارد البته وجود در ذهن می توان انعکاس داشته باشد ما مفهوم وجود داریم اما وجود ذهنی برای وجود نداریم . آن چیزی که اصالتش را اثبات کردیم آن عین خارجی است که هرگز نمی تواند وارد ذهن شود و وجود ذهنی نیست .

حکما برای تبیین نظریه خودشان متمرکز روی ماهیات شده اند و می گویند ماهیات دو گونه از وجود را حائز هستند .

- **گونه ی اول :** به گونه ای متحقق شده اند که آثار متوقع از آنها بروز می کند . مثلا انسان که یک ماهیت است . گاهی در وضعیتی با انسان روبرو می شوید که در این وضعیت تمام مولفه هایی که در انسان تبیین شده است به نحو مصداقی دارد از آن بروز پیدا می کند . مثلا راجع به انسان می گوید جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق است . الان در وضعیتی با ماهیت انسان رو برو شده ایم که می بینیم تمام مولفه هایی که در رابطه با انسان می گویند به نحو مصداقی دارد آثارش از آن بروز پیدا می کند . اگر می گویند انسان جوهر است ، الان ما با انسانی در یک وضعیتی برخورد کردیم که خاصیت جوهریت را داریم ازش مشاهده می کنیم جوهر یعنی موجود لافی موضوع یعنی قائم به خود . جسم یعنی آن چیزی که قابلیت ابعاد 3 گانه در آن است . الان می بینیم این انسان این خاصیت را دارد یعنی ابعاد سه گانه دارد .
- **گونه ی دوم :** به گونه ای این ماهیت متحقق شده است که با این که همون است اما هیچ یک از این آثار از آن بروز پیدا نمی کند . یعنی داخل آن یک جوهریتی می بینیم اما این طور نیست که لافی موضوع باشد . جسمیت را داریم ازش می فهمیم اما این طور نیست که ابعاد سه گانه را داشته باشد . یعنی عملا آثار را در آن مشاهده نمی کنیم .

اگر وضعیت اول را داشته باشد می گویند موجود است به وجود خارجی اما اگر وضعیت دوم را داشته باشد می گویند موجود است به تحقق و وجود ذهنی .

به بیان دیگر : وقتی با اشیاء و ماهیات برخورد می کنیم ، این ماهیات می توانند دو گونه باشند :

- **گونه ی اول :** یک وقت با آنها روبرو می شویم به وجه غیر حکایی یعنی نمی خواهد از چیزی حکایت کند . ماهیت در این وضعیت همانی است که می گوئیم موجود است به وجود خارجی
- **گونه ی دوم :** یک وقت شما با همین ماهیت روبرو هستید اما تمام خاصیت این ماهیت این است که می خواهد حکایت گری داشته باشد به این گویند ماهیت با وجود ذهنی

نکته : در مقابل نظریه وجود ذهنی دو نظریه دیگر مطرح می شود : نظریه شبیح و اضافه .

نکته : در ضمن این مباحث ، متوجه می شویم چه چیزهایی هستند که دو گونه تحقق ندارد مثلا وجود ، با تامل در رابطه با وجود می فهمیم که دو گونه تحقق ندارند یا مثلا مفاهیم منطقی این ها هم دو گونه تحقق ندارند اما یک سری چیز های هستند که دو گونه تحقق دارند . حکما معتقد هستند که اگر می خواهید بروید سراغ چیزهایی که دو گونه تحقق دارند باید بروید سراغ مفاهیم ماهوی و کلیات طبیعی و ماهیات مرسله که این ها دو گونه تحقق دارند .

المشهور بین الحكماء أن للماهیات (نشان می دهد که از اول رفته به سمت ماهیات – گفته شده است که طرح وجود ذهنی با اصاله الماهیه سازگار است و این ها مطابق رسوبات اصاله الماهیه ریخته شده در حالی که اصلا این طور نیست در حالی ملاصدرا با این که اصاله الوجود است همین بحث ها را مطرح می کند و می خواهد بگوید من با طرح اصاله الوجود تازه توانستم تبیین کنم که چرا ما می گوئیم ماهیات تاره به وجود خارجی و تاره به وجود ذهنی موجود است) ، وراء الوجود الخارجي ، و هو الوجود الذي ، يترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها ، وجودا آخر لا يترتب عليها فيه الآثار ، و يسمى وجودا ذهنيا (خیلی از چیزهایی که در ذهن ماست وجود خارجی هستند . این خودش سبب مشکلاتی شده است) ، فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع ، بما أنه جوهر ، و يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم ، و بما أنه نبات و حيوان و إنسان ، ذو نفس نباتية و حيوانية و ناطقة (ادراک کلیات در آن می بینید بخاطر ناطق بودنش) ، و يظهر معه (به همراه انسان موجود در خارج) آثار هذه الأجناس و الفصول و خواصها ، و (شما با همین انسان ، یکی از سوالات جدی ما در همین نکته است که چطور این برخورد دومی که داریم باز انسان است . این یکی از بزنگاه هاست . ما این گونه دوم از انسان را که می خواهیم با آن آشنا بشویم ، از یک جهت انسان است این مهم است . یعنی بتوانیم وحدت انسان را نگه بداریم که این در بستر کلی طبیعی و ارسال مطلق که در انسان هست ، محقق می شود یعنی انسان کلی طبیعی ان قدر مرسل است که هم انسان خارجی و هم انسان مفهومی و ذهنی را می گیرد و این مایه ی ارتباط ما فی الذهن و خارج است) الإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا (این انسانی که در ذهن ما هست ، ما آن را مطالعه می کنیم . خود همین انسانی که به نحو حضوری پیش ما هست داریم آن را مطالعه می کنیم یعنی ما داریم به نحو حضوری یک پدیده حصولی را داریم مورد مطالعه قرار می دهیم . بحث هایی که این جا می گذرد ابزارش علم حضوری است . اساسا تقسیم علم به حضوری و حصولی با علم حضوری بدست می آید . انواع مطالعاتی که در رابطه با علم حصولی انجام می شود به وسیله ی علم حضوری است) إنسان ذاتا (این کلمه ذاتا خیلی ذی قیمت است – ببینید چقدر باید انسان را مرسل در نظر بگیریم که به این نحوه ی دوم بتوانیم بگوئیم انسان است) ، واجد لحده ، غير أنه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية .

نکته : باز هم تکرار می کنیم که نباید وجود ذهنی را با موجود ذهنی خلط کنیم . الان وجود ذهنی را تعریف کردیم . ما به طرف ماهیات می رویم و می گوییم این ماهیات وجود خارجیست ، وجود ذهنیش یعنی یک امر مشترک داریم که در دو وضعیت مورد مطالعه قرار می گیرد در حالی که موجودات ذهنی ای هستند که این دو وضعیت را ندارند . موجودات ذهنی مساوی است با مفاهیم یعنی حتی بحث شبیح و قائلین به شبیح ، این ها قائل به موجود ذهنی هستند اما قائل به وجود ذهنی نیستند . وجود ذهنی یک نظریه خاص است که یعنی ما یک چیز داریم که تاره به وجود خارجی موجود است و تاره به وجود ذهنی موجود است . نظریه شبیح نمی گوید یک چیز به وجود خارجی موجود است و همان چیز به یک وجود دیگر موجود می شود . رابطه ی این دو عموم و خصوص مطلق است .

نکته : مراد از عینیت وجود ذهنی و خارجی

افایان حکما که می گویند ماهیت تاره به وجود ذهنی موجود است و تاره به وجود خارجی موجود است و ادعی عینیت می کنند و می گویند آن چیزی که از انسان در ذهن محقق می شود عین آن چیزی است که در خارج است ، این عینیت را باید مراقب باشیم که به چه معنی است . زیرا اگر مراقب نباشیم دچار مشکلاتی می شویم . ایا مراد از عینیت یعنی ماهیتی که در خارج هست ، کنده می شود و وارد ذهنی می شود ؟؟

مراد از عینیت تطابق مفهومی است . ایا شما می گویند انسان را فهمیدید یا نه ؟ یعنی انسان را من فهمیدم یعنی آن چیزی در ذهن من شکل گرفته است مفهوم انسان است . بخواهید این معنی را مطرح کنید یعنی از این نکته چند لازمه در بیاورید

اولا آنچه در ذهن ماست انسان مفهومی است نه انسان مصداقی است . مراد از عینیت یعنی واقعا من او را فهمیدم نه چیز دیگر را . یعنی در فضای حکایت ، حکایت گری کامل دارد ، انطباق کامل دارد و وقتی انطباق کامل را مطرح کردیم یک اشکال دیگر مطرح می شود و ان این است که یعنی شما می گویند این چیزی که ما فهمیدیم دقیقا منطبق با ماهیتی است که در خارج است ؟؟ باز ادعای حکما این نیست خود حکما گفته اند که اطلاع بر ذات ماهیات بسیار دشوار است بحث این نیست که ماهیتی که فهمیدیم عینا همان ماهیتی است که در خارج است بلکه بحث روی این است که هر مقدار که یافتیم عینش را فهمیدیم و نمی گوییم تا هم فیها خالون آن را فهمیدیم . به بیان دیگر بستر خارجی این ماهیت بخاطر این که اصالت با او نیست مانعی برای مفهومی شدن ندارد . اما وجود به محض این که برخورد کردی باهاش می فهمی که ذهنی بشو نیست . اما ماهیت سیستم هستی شناختیش به گونه ای است که راه می دهد که به نحو دیگری محقق شود . مانع ندارد و این بستگی به دانش انسان دارد . مثلا یک بار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که ایشان می تواند به نحو حصولی به تا هم فیها خالوم ماهیات اشیاء را بشناسد .

نمی شود مطابقت کامل باشد آن شکلی که حکما می گویند لذا از امور ذهنی ای که به گونه ای شباهت دارند با خارج به شبیح . البته در این راستا قائلین به شبیح در چند نقطه هم نظر با حکما هستند . مثلا در همین جا یک چیزی که باید این ها را از هم تفکیک کرد یکی مساله ذهن است و دیگری وجود ذهنی . می شود بعدا بیشتر پی گیری کرد مثلا مرحوم مطهری در آثارش و استاد مصباح در تعلقه بر نهاییه بین این دو بحث تفکیک کردند یعنی اثبات ذهن یک چیزی است و اثبات وجود ذهنی یک چیز دیگری است . اثبات ذهن مساوق است با اثبات موجود ذهنی . این یک مرحله است . در آثار گذشتگاه در بیاناتشان بین وجود ذهن با وجود ذهنی تفکیک روشنی نشده است . استدلالاتی که بیان شده غالبش اثبات ذهن می کند نه وجود ذهنی و این نشان می دهد وجود ذهنی یک موجود خاص است . اثبات وجود ذهنی یعنی شما مفاهیمی را اثبات کنی که مطابقت کامل با ماهیت های خارجی داشته باشد با همان تذکراتی که در جلسه قبل دادیم . حکما هم ذهن را اثبات می کنند و هم وجود ذهنی را اما الان

قائلان به شبیح در یک قسمت از بحث با حکما هستند و ذهن و موجودات ذهنی را می پذیرند اما وجود ذهنی را که یک اصطلاح خاص است قبول ندارند مضاف بر این حکما وجود ذهنی ای که در بستر ذهن شکل می گیرد عرض می دانند ، قائلان به شبیح هم آن را عرض می دانند . حکما این عرض را کیف می دانند ، و همچنین قائلان به شبیح و حکما این کیف را کیف نفسانی می دانند و همچنین قائلان به شبیح . بنابراین تنها فاصل دیدگاه حکما با شبیحون در این است که حکما ادعی مطابقت کامل دارند اما شبیحون ادعی مشابعت دارند فقط و ادعی تطابق کامل نمی کنند .

و ذهب بعضهم (گفته شده بعضی از قدما - اگر این انتساب درست باشد نشان دهنده ی این است که اصل بحث وجود ذهنی یک بحث بسیار قدیمی است اما در میان حکمای اسلامی طرفداران به این عقیده شدند - در بررسی انگیزه هایی که سبب شده قائل به این نظریه بشود می توان چنین گفت که بعد از طرح بحث وجود ذهنی و بعد درگیر با مشکلات چندگانه شدند برای این مشکلات حل و فصل شود راه حل هایی ارائه شد و یکی از این راه حل ها همین نظریه بود) **إلى أن المعلوم لنا ، المسمى بالموجود الذهني⁷⁷ شبیح الماهية لا نفسها⁷⁸ ، و المراد به عرض و کیف قائم بالنفس** (تا این جا فرقی با حکما نداشتند اما از این جا به بعد می خواهد توضیح شبیح بودن را بدهد) ، **بیان المعلوم الخارجي** (ماهیتی که در خارج متحقق است - ما در علم حصولی دو معلوم داریم معلوم بالذات و معلوم بالعرض - آن چیزی در ذهن ما شکل می گیرد معلوم بالذات ما است یعنی ما امورات خارجی را از طریق علم حصولی به وسیله ی مفهوم ذهنی می شناسیم - این مطلب نباید رهنی ایجاد کند زیرا از یک منظر معلوم بالذات و معلوم بالعرض معنایشان برعکس می شود بنابراین باید مراقب این اصطلاح باشیم) **فی ذاته** (یعنی عین ذات او نیست) ، (پس چرا می گوئید شبیح اوست ؟ می گوید چون مشابعت دارد با او و چون مشابعت دارد از او حکایت می کند) و **یشابهه و يحكيه في بعض خصوصياته ، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار، الحاكیة للفرس الخارجي** ، (اما نقد و بررسی این قول . در عبارتی که در این جا آمده است فقط یک نقد بیان شده است - در رابطه با نقد نظریه شبیح 3 نقد مطرح شده است یک نقد ، نقد ملاصدر است در جلد اول اسفار ص 315 که می فرماید نقد ادله شبیح ، ادله وجود ذهنی است یعنی ادله وجود ذهنی ادله ای هستند که علاوه بر اثبات وجود ذهن ، وجود ذهنی را نیز اثبات می کند ، یک کار دیگری ، نقدی است که در بدایه هم مطرح شده مطلبی است که ملاهادی سبزواری مطرح کرده است جلد 2 ص 131 بیان کرده که اگر قول به شبیح را مطرح کنیم معنایش این است که قائل به سفسطه بشویم . اولاً باید بدانیم در صورتی این قول منجر به سفسطه می شود که علم را منحصر در حصولی بدانیم زیرا اگر ما علم حضوری را قبول کنیم حتی اگر کلاً علم حصولی را رد کنیم باز منجر به سفسطه نمی شود زیرا راه دیگری برای علم پیدا کردن وجود دارد . بلکه اگر قائلین به این نظریه قائل باشند که ما از طریق حضوری هیچ راهی برای رسیدن به واقع نداریم و فقط از طریق همین اشباح است ، بلکه اشکال مرحوم سبزواری وارد است . چرا قول شبیح منجر به سفسطه می شود ؟؟ چون حکمای ما برای اثبات انطباق علم حصولی بر خارج از طریق عینیت ماهوی رفتند یعنی تنها پلی که علم حصولی را به خارج متصل می کند ، بحث عینیت و تطابق کامل ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی است . حداقل به لحاظ علم حصولی منجر به سفسطه می شویم . لکن می توانیم از جناب

⁷⁷ به نظر می رسد مراد در این جا وجود ذهنی است اما اگر مراد واقعا موجود ذهنی باشد حرفی بسیار دقیق است . چون به نگاه شبیحون ما وجود ذهنی نداریم بلکه موجود ذهنی داریم .

⁷⁸ اگر رجوع شود به شرح مبسوط جلد 2 ص 131 در آنجا توجیه ان حرف آمده است . مراد از این شبیح همانی است که حکما می گویند زیرا حکما نمی خواهند بگویند که آن شی با وجود خارجی با تمام خصوصیاتش در ذهن حاضر می شود بلکه می خواهند بگویند به نحو مفهومی و حکای حاضر می شود . برای این که این نکته را تبیین کنند یعنی برای تبیین وجه حکای ان تعبیر کرده اند به شبیح . اگر این باشد این حرف همان حرف حکماست . بعضی سعی کرده اند این کار را نکنند .

سبزواری سوال کنی که چگونه این قول منجر به سفسطه می شود؟؟ زیرا خود قائلین به این نظریه قائل اند به این که وجهی از حکایت در این اشباح موجوده در ذهن هست و گفتند بخاطر این مشابَهت حکایت اتفاق می افتد پ یک راه برای حکایت از خارج داریم نه این که کلاً ارتباط قطع می شود .

ممکن است شبخون این گونه جواب بدهند به مرحوم سبزواری . بنده احساسم این است که نقد سومی که در این جا وجود دارد که مرحوم علامه در نهاییه الحکمه بیان کرده است برای تبیین همین نقد دوم است . ایشان در نهاییه برای این که نشان دهد چگونه منجر به سفسطه می شود این گونه توضیح داده است که مگر شما نمی گوئید آن چیزی که در ذهن است عین ماهیت خارجی نیست بلکه شبخ آن است ما سوال می کنیم شما از کجا می دانید این مشابه با آن خارج هست در حالی که ما در علم حصولی راهی به خارج نداریم مگر از طریق همین مفاهیم اگر راهی به خارج نداریم مگر از طریق همین مفاهیم پس شما چطور می گوئیم این مفاهیم شبیه خارج است؟؟!! یعنی بیان علامه منجر به این می شود که دیدگاه شبخی به سفسطه منجر می شود زیرا ما راهی برای یافتن این مشابَهت نداریم . یک فراز و نشیبی این جا هست . اما یک نقد 4 این جا وجود دارد که بنیاد قول به شبخ را از ریشه می سوزاند و از یک جهت این نقد 4 را می توان بیانی از قول مرحوم سبزواری هم گرفت اگر چه خیلی واضح نیست چنانچه حاشیه ای که علامه در ذیل دارد چه بسا به همین نکته اشاره دارد . علامه می فرماید قول به شبخ سر از مغایرت کامل تصویر ذهنی با خارج در می آورد و طبیعتاً سر از سفسطه هم در می آورد . ما وقتی که بحث مشابَهت را مطرح می کنیم چه نکته ای باعث می شود الف مشابه با ب باشد تا از او حکایت می کند؟؟ باید این نکته را بگوئیم که در شی الف اگر چه نقاط مغایرت کم یا بیش با شی ب وجود دارد و از همین جهت نمی گوئیم عینیت بلکه می گوئیم مشابَهت لکن باید بین الف و ب نقاط مشترکی وجود داشته باشد تا از این جهت اشتراک ما را به شی دیگر می رساند و انتقال را سبب می شود . ذهن را منتقل می کنیم به نقاط مشترک . می گوئیم این نقاط مشترک را چرا می گوئید مشترک است؟؟ ایا می خواهید بگوئید چون مشابَهت دارد یا چون عین هم هستند اگر بگوئید باز مشابَهت دارد معنایش این است یک چیز ریز تری وجود دارد که جهت افتراق و اشتراک دارد . شما وقتی این مسیر را ادامه می دهید یا به این می رسید که هیچ نقطه مشترک واقعی وجود ندارد یا یک نقطه ی مشترک واقعی بین الف و ب وجود دارد که این سبب شده است این الف با ب مشابَهت دارد و اگر این را بگوئید یعنی نظریه ی حکما را پذیرفتید یعنی در آن مقدار آن اجزائی که وجود دارد ، مطابقت صد در صد دارد با واقعیت خارجی و این سخن به معنی پذیرش سخن حکماست و بعد حکما این سخن را گسترش می دهند که پس نقاط افتراق چیست ؟ اگر می خواهید بگوئید این آثار دارد و اون آثار ندارد که این را ما نیز قبول داریم . یعنی اگر شما قول سوم که اضافه است را رد نکنید مجبورید یا قائل به سفسطه بشوید و یا قائل به نظر حکما بشوید (و هذا في الحقيقة سفسطة ، ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله .

قول سوم قول به اضافه است . قول به اضافه نه تنها وجود ذهنی بلکه ذهن و موجود ذهنی را انکار می کند . این ها می گویند فرایند علم بر اساس اضافه مقولی شکل می گیرد . در شکل گیری مطلق علم ما اصلاً ذهن و موجود ذهنی نداریم بلکه علم از باب نسبت نفس با اشیا شکل می گیرد یعنی نفس با هر چیزی که ارتباط برقرار می کند ، در نتیجه اضافه مقولی شکل می گیرد و به همین اضافه می گوئیم علم .

و ذهب بعضهم (به نحو رسمی به فخر رازی نسبت می دهد اما شهید مطهری در جلد اول ص 273 شرح مبسوط می فرماید قبل از فخر کسان دیگری هم گفته اند و مرحوم علامه حسن زاده در شرح منظومه جلد دو ص 160 در پاورقی فرموده اند که فخر رازی در فصل 7 نمط 3 شرح اشارات و همچنین در ص 331 جلد اول مباحث مشرقیه (مهمترین کتاب فخر رازی) در آنجا دیدگاه اضافه را مطرح کرده اما در جلد دوم مباحث مشرقیه ص 351 این دیدگاه را رد کرده است) (إلى إنكار الوجود

الذهني مطلقا (حتی وجود ذهنی به قرائت شبیحون هم قبول نداریم) ، و أن علم النفس بشيء إضافة خاصة منها إليه ، (علامه می فرماید ما به پاره ای از معدومات علم داریم مثل اجتماع نقیضین . اضافه به یک امر معدوم بی معنی است . نفس بخواهد اضافه به یک معدوم پیدا بکند ، یعنی چی ؟؟ بنابراین اگر علم را به مقوله ی اضافه معنی کنیم در تحلیل علم به معدومات دچار مشکل خواهیم شد) و یرده العلم بالمعدوم ، إذ لا معنى محصلا للإضافة إلى المعدوم ⁷⁹

قسمت دوم : استدلالات حکما بر نظریه ی وجود ذهنی

علامه در این جا به تبع ملاحادی سبزواری 3 دلیل را ذکر کرده اند ⁸⁰ :

استدلال اول :

- **مرحله ی اول :** ما بر معدومات احکام ایجابی داریم مثلا می گوییم معدوم مطلق لایخبر عنه ، معدوم مطلق معدوم مطلق است (این را بالوجدان می یابیم) ما برا معدوماتی حکم ایجابی داریم مثلا اجتماع نقیضین محال که این یک حکم ایجابی است برای یک موضوع عدمی . یا مثلا می گوییم سیمرغ کذا
- **مرحله ی دوم :** ایجاب اثبات است یعنی وقتی یک چیز را برای چیز دیگری ایجاب می کنی یعنی داری برای آن چیز ، چیزی را اثبات می کنی .
- **مرحله ی سوم :** اثبات شی لشی فرع ثبوت المثبت له .
- **مرحله ی چهارم :** مثبت له ما که باید موجود باشد جزء امور عدمی است و در خارج واقعیت ندارد
- **مرحله ی پنجم :** با توجه به قاعده فرعیت ، بالاخره باید یک موطنی باشد که این مثبت له باید در آن جا ثبوت داشته باشد و آن موطن چون در خارج نیست باید آن را در نفس در نظر بگیریم (البته این جا یک پیوندی می خواهد) چرا اگر در خارج نیست باید آن را در نفس در نظر

⁷⁹ اشکال دیگری که مرحوم سبزواری ذکر کرده است : ما که به خودمان علم داریم در حالی که ما به خودمان اضافه نداریم زیرا اضافه بین دو چیز محقق می شود . و اضافه به خود معنی ندارد . اشکال دوم ایشان این است که اگر علم را صرفا اضافه عالم به معلوم بگیریم تقسیم علم به تصور و تصدیق باطل می شود زیرا قول به اضافه پشت صحنه بعدی را قبول ندارد . یعنی طبق اضافه ما دیگر ذهن و وجود ذهنی و موجود ذهنی نخواهیم داشت در نتیجه تقسیم علم به تصور و تصدیق دچار خدشه می شود اشکال دیگر تقسیم علم به حصولی و حضوری تخریب می شود و یک هو باید بگویید علم فقط حضوری است و دیگر حصولی نداریم . اشکال دیگر بر اساس این نظریه خطا بی معنی است زیرا از دو حالت خارج نیست زیرا یا به معلوم اضافه پیدا می کنی که در این صورت علم داریم و یا اضافه پیدا نمی کنی که علم نداری در حالی که می دانیم در علم خطا وجود دارد .

اشکال دیگر ما وقتی به یک چیز اضافه پیدا کردیم . شما می گویید همین اضافه علم است . سوال وقتی که این اضافه تخریب شد ایا حال شما قبل از اضافه و حین اضافه با بعد از اضافه مساوی است ؟؟ الحق و الانصاف فرق می کند .

⁸⁰ ملاصدرا در اسفار 6 دلیل را ذکر کرده است -

نکته : نکته ی مهمی که باید توجه داشت متاسفانه در کلمات بزرگان ما (غیر از معاصرین ما که به این امر توجه داده اند) تفکیک بین اثبات ذهن و اثبات ذهنی نشده است لذا این ادله ای که بیان می شود قدرت اثباتشان فرق می کند . حکما مدعی آنها دو بخش است : الف : ذهن داریم ب : وجود ذهنی داریم . این ادله اگر نگوییم همه ی آنها غالب آنها فقط اثبات ذهن می کند یعنی فقط می توان آنها را در مقابل قول سوم قرار داد یعنی فقط رد نظر سوم می کنند و قول به شبیح را نمی توانند رد بکنند و در صورتی قول به شبیح را رد می کنند که در آنها وجود ذهنی را اثبات کنند . البته بعضی از این استدلال ها با کمک برخی مکمل ها و متمم ها می توانند وجود ذهنی را اثبات کنند اما همین هایی که ذکر شده است فقط اثبات ذهن می کند نه وجود ذهنی .

بگیریم؟ چون حکم نفس ما هست بر معدومات و در نفس است که این مرحله طی می شود و نفس ما حاکم است. ما به آن مرحله ذهن می گوئیم (ذهن را فقط اثبات کرد نه وجود ذهنی بنابراین باید مکمل های به این دلیل اضافه شود)

و احتیج المشهور علی ما ذهبوا إليه ، من الوجود الذهني بوجوه :

الأول أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية ، كقولنا بحر من زيبق (جیوه) كذا ، و قولنا اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين (توجه بکنید که در مثال اول موضوع ما یک موضوع ماهوی است اما اجتماع نقیضین یک موضوع ماهوی نیست و از همین ها روشن میشود که نمی خواهیم برویم به سمت اثبات وجود ذهنی بلکه می خواهیم ذهن را اثبات کنیم) ، إلى غير ذلك و الإيجاب إثبات ، و إثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ⁸¹، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود ، و إذ ليس في الخارج ، ففي موطن آخر و نسميه الذهن .

استدلال دوم :

بحث را می برد بر روی کلی عقلی . ما دارای 3 قسم کلی داریم ⁸² :

- **کلی طبیعی :** معروض کلیت هست . که راجع به کلیت لابشرط است یعنی خود انسان اصلا کار ندارید به وصف کلیت و قیود دیگر . چرا بهش می گویند کلی؟؟ کلی در این جا یعنی ارسال و لابشرطی . بدلیل اشاره به این نکته ، لفظ کلی را به کار می بریم .
- **کلی منطقی :** گاهی اوقات همان تعریفی که برای کلی می آورند را می گویند این کلی منطقی است خبر کلی منطقی یعنی وصف کلیت : وصف انطباق بر کثیرین نه این تعریف .
- **کلی عقلی :** به انسان و بقری که متصف به کلیت هستند ، کلی عقلی گفته میشود یعنی انسانی را در نظر بگیرید به شکلی که قابل انطباق بر کثیرین باشد .

کلی عقلی را ما تصور می کنیم . تصور یک نوع اشاره ذهنی و عقلی است . اگر چیزی مورد اشاره قرار بگیرد حتما مشار الیه آن موجود است و از آنجایی که کلی عقلی در خارج محال است محقق شود یعنی در خارج نمی توانید چیزی را پیدا کنید که انطباق بر کثیرین در آن باشد ، اصلا در خارج انطباقی

⁸¹ قاعده فرعیت یک قرانت مشهور دارد که آن در ارتباط با واقع و خارج است و در صحنه ی ثبوت است و به نحو رسمی در هل های مرکبه ای که محمولش بالضمیمه باشد جریان دارد مثلا می گوئیم الاجسم ابیض . قاعده فرعیت می گوید وقتی چیزی را مثل بیان برای چیز دیگری مثل جسم ثابت می کنید این اثبات کردن فرع ثبوت مثبت است یعنی حداقل جسم رتبا باید مقدم و ثبوت داشته باشد . حکمای ما در ارتباط با جریان این قاعده در گزاره ی الانسان موجود دچار مشکل شده بودند مثلا می گفتند خب ثبوت شی لشی فرع ثبوت مثبت له خب ایا انسان که ماهیت است قبلا وجود دارد؟؟ دوانی یک حرف زد ، فخر رازی یک حرف زد اما ملاصدرا فرمود که این جمله ثبوت شی لشی نیست بلکه این ثبوت شی است یعنی تخصصا از دل این قضیه خارج است . این قرانت مشهور است . در همین سطح ملاصدرا در آثارش یک قرانت بسیار دقیق دارد که دامنه ی جریان این قاعده را گسترش می دهد . اما الان قاعده فرعیت که دارد جریان پیدا می کند این قاعده راجع به عالم ثبوت و واقعیت نیست بلکه راجع به یک واقعیت در عالم اثبات یعنی گزاره هاست لذا کلمه ای که این جا به کار برده واژه ی ثبوت نیست بلکه واژه ی اثبات است و فرموده است اثبات شی لشی و نفرموده ثبوت شی لشی . پس این قاعده یک بار در مرحله ی ثبوت است و یک بار در مرحله ی اثبات است . زیرا ممکن است کسی چنین بگوید که در این قضایا ما ثبوت شی لشی نیست که بخواهید این قاعده را جاری کنید که ما در جواب می گوئیم قرانت قاعده ی فرعیه به لحاظ گزاره هاست .

⁸² روی فهم این 3 قسم کلی ها به شدت تامل کنید به ویژه روی کلی طبیعی

وجود ندارد زیرا هر چیزی که در خارج است مساوق با تشخص است . در حالی که من با اشاره ی عقلی آن را فهمیدم پس باید در یک جایی باشد و چون در خارج نیست پس حتما در ذهن وجود دارد .

الثاني أنا نتصور أمورا تتصف بالكلية و العموم، كالإنسان الكلي و الحيوان الكلي، و التصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود، و إذ لا وجود للكلي (إنسان - حيوان و ..) بما هو كلي (مراد كلي عقلی است) في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر و نسميه الذهن (باز این دلیل ذهن را اثبات می کند نه وجود ذهنی را) .

استدلال سوم :

• نکته ی اول : اعتبارات ماهیت

در ارتباط با ماهیت 3 اعتبار مطرح است⁸³ :

ماهیت بشرط لا

ماهیت به شرط شی

ماهیت لابشرط

یکی اعتبار دیگری هست که در طول این هاست نه در عرض آن و آن این است که : ماهیت به اعتبار لابشرط مقسمی

• نکته ی دوم : در این استدلال سوم مصب بحث ما ، ایشان برده به سوی ماهیت صرف که ماهیت صرف چند معنی می تواند داشته باشد

مثلا یک معنی از صرافت را در فصل 7 مرحله اول (حکم سلبی دوم وجود) را آشنا شدید . البته این معنی مد نظر نیست . مراد از صرافت در این جا ماهیت به شرط لا است . یعنی یک ماهیت را در نظر بگیرید به شرط همراه نبودن خلیط ها و همراهان که از دل این گونه ماهیت یک نوع صرافت در می آید .

گام دوم : این ماهیت به شرط لا که یک نوع صرافت باشد هرگز در خارج محقق نیست زیرا در خارج ما همیشه ماهیت ها مخلوط یا منضم شده به اشیاء دیگر داریم و ما در خارج ماهیتی به شرط این که هیچی همراه او نباشد ، نداریم . از جهتی این چنین ماهیتی را تصور می کنیم و تصور اشاره عقلی است و اشاره عقلی نیاز به مشارالیه دارد و ماهیت به شرط لا در خارج وجود ندارد پس در بخشی از نفس ما باید وجود داشته باشد .

الثالث أنا نتصور الصرف من كل حقيقة ، (مراد از صرف چیست) و هو الحقيقة محذوفا عنها (حقیقه) ما یكثرها (هر چیزی که موجب کثرت حقیقت شود) بالخلط (اشاره به چیزی که از بیرون می آید و می رود داخلش) و الانضمام (وارد داخل آن نمی شود) ، کالبیاض المتصور بحذف جمیع الشوائب الأجنبية ، و صرف الشيء لا یتثنی و لا یتکرر (این نه در معنای صرافتی است که الان مورد بحث قرار دادیم اما ما در جاهای دیگر وقتی این قاعده را می گوئیم مراد ما از صرف شی چیزی دیگری

⁸³ این ها توضیح مفصل می خواهند گاهی اوقات در فهم این ها مشکلاتی ایجاد می شود ، خلط های می شود .

است و این که دوم وسوم ندارد چیزی دیگری است اما علامه الان عبارتش به سمتی سوق پیدا می کند که ما را به طرف صرل الحقیقه ای که الان معرفی کردیم نمی برد . این صرف الحقیقه ای که ایشان دارد نام می برد همان صرف الحقیقه ای است که هر دومی فرض شود این آن را پوشش می دهد ، خب این معنایی که دارید مطرح می کنید بدرد این صرف الشی ای مورد نظر شما در این جا که تعریفش کردید در سطر های قبل ، نمی خورد لذا اگر ما از همین جا استدلال را ببندیم قضیه تمام شده است اما علامه ادامه می دهد در نتیجه مشکلاتی به وجود می آید (، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه) وحدتی که همه ی چیزهایی است که از سنخ او هست را شامل می شود مثلا شما صرف الانسان نه صرف ای که این جا گفتیم یعنی به شرط لا زیرا به شرط لا نمی تواند انسان های مخلوط و منضم را زیر پوشش خودش قرار دهد بلکه صرف به شرط لا واحد است و تکثر بردار نیست اما نه به شکل وحدتی که هر چیزی که از سنخش باشد را شامل شود یعنی اگر شما شی را مثلا انسان را به نحو لایشر لحاظ کنید انسان لایشرط یک صرافتی درست می کند با هزار شرط جمع می شود اما الان صرف الشی که تعریف کردید این صرف الشی نیست لذا این عبارتی که این جا آمده قابل توجیه نیست این قسمت از عبارت با عبارات قبلی به هیچ وجه قابل جمع نیست (، و) وقتی شما با صرف الحقیقه آشنا شدید یعنی وقتی با ماهیه به شرط لا رو برو شدی آن را تصور کردی و تصور اشاره عقلی است و اشاره نیاز به مشار الیه می خواهد و ماهیت به شرط لا در خارج موجود نیست پس در ذهن است (الحقیقة بهذا الوصف) محذوفا عنها مایکثرها بالخلط و الانضمام (غیر موجوده فی الخارج ، فهي موجودة فی موطن آخر نسمیه الذهن .

تتمه

قسمت سوم : اشکالات وارد بر وجود ذهنی

اشکال اول :

نکته : راجع به چیزی است که به تفصیل راجع به مرحله ی 6 یعنی مقولات (یعنی جنس عالی یعنی بالاتر از او مفهوم ماهوی وجود ندارد لذا به مفاهیمی مثل وجود و شی می گفتند معقول ثانی فلسفی و از جنس مقوله نیستند) عشر خواهیم گذراند . تمام موجودات را به لحاظ بعد ماهوی دسته بندی کردند یکی دسته جواهر و بقیه هم عرض هستند (کم و کیف و این و متی و وضع و فعل انفعال و جده و اضافه) این جا بعضی گفته اند خب پس بگوییم دو تا هستند جوهر و عرض . جواب می دهیم که این صحیح نیست زیرا عرض یک مفهوم غیر ماهوی است دارد نحوه ی وجود این ها را حکایت می کند لذا خودش مفهوم مقولی نیست زیرا اگر این طور بود عرض می شد جنس عالی و این 9 مورد می شدند انواع آن در حالی که این ها انواع عرض نیستند پس بنابراین ما یک جوهر داریم و 9 چیز که این 9 چیز هم عرض جوهر هستند و نسبت این 9 چیز با هم تباین است و هیچ اشتراک ذاتی با هم ندارند . زیرا اگر جزء مشترک داشته باشند معنایش این است یک مفهوم ماهوی جنسی بالاتر از خودشان دارند پس معلوم می شود که این ها این ها مقوله و جنس عالی نیستند لذا این 10 تا متباین به تمام ذات هستند .

این اشکالاتی که دارد مطرح می شه عویصه هایی بوده است که در حل آن مشکل داشتند

بیان اصل اشکال : ما جوهر را تصور می کنیم . مثلا انسان که جوهر است یعنی یک موجود است که برای تحقق خارجی اش نیاز به موضوع ندارد و اتفاق خودش موضوع است برای چیزهای دیگر . ما این را تصور می کنیم خب بنابر نظر حکما که می گویند عین ماهیت خارجی در ذهن متحقق می شود زیرا نظریه وجود ذهنی قائل به مطابقت و عینیت کامل است و به تعبیری که در این جا به کار برده است بر اساس قاعده ی انحفاظ ذاتیات بر خلاف نظریه ی شبیح و اضافه که ذاتیات را نگاه نمی دارد

اما نظریه حکما می خواهد ذاتیات را نگه دارد ، خب اگر واقعا یک چیزی را تصور کردیم ، بر اساس قاعده انحفاظ ذات و ذاتیات همان خارج باشد ، پس باید جوهر باشد در حالی که چیزی که در ذهن ما حاصل می شود حتی وجود ذهنی حکما می گویند جزء اعراض است و آنها جزء کیف نفسانی است . پس این چیزی که در ذهن ما است از یک طرف باید جوهر باشد و از یک طرف باید عرض باشد و این چنین چیزی ممکن نیست زیرا از یک طرف قائم به موضوع نیست و از طرف دیگر قائم به موضوع است در نتیجه لازمه اش اجتماع نقیضین است

، قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن ، بمعنى حصولها بأنفسها (به معنایی که ماهیات حاصل بشوند در ذهن به خودشان نه شبیشان) فيه إشكالات، الإشكال الأول، أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن، يستلزم كون الشيء الواحد جوهرًا و عرضًا معًا و هو محال، بيان الملازمة أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر، بناء على انحفاظ الذاتيات (نظریه ی حکما)، و هو (جوهر معقول فی الذهن) بعینه عرض لقیامه بالنفس قیام العرض بمعرضه ، و أما بطلان اللازم ، فللزوم كونه قائما بالموضوع و غیر قائم به .

اشکال دوم :

اگر ما نظریه ی حکما را در باب وجود ذهنی قبول کنیم لازمه اش پذیرفتن این است که یک چیز ذیل دو مقوله متباین بگنجد و این محال است . این اشکال تقریبا در طی 3 مرحله قابل جریان است :

❖ **مرحله ی اول :** اگر نظریه حکما را بپذیریم در مرحله ی نخست مجبور می شویم اجتماع جوهر و عرض را قبول کنیم .

❖ **مرحله دوم :** ممکن است جوهر را تصور نکنیم بلکه مقولات دیگر غیر از کیف را تصور کنیم مثل کم و جده ، این و ... را تصور کنیم . وقتی این ها را تصور کردیم دیگر این جا اجتماع جوهر و عرض اتفاق نمی افتاد اما اجتماع دو مقوله در یک مورد اتفاق افتاده است زیرا این چیزی که در ذهن حاصل شده با توجه به نظر حکما که قائل به انحفاظ ذات و ذاتیات هستند در علم حصولی باید بگوییم این چیزی که حاصل شده کم یا این است و از طرفی چون علم کیف نفسانی است پس باید گفت زیر مجموعه کیف است . این جا یک چیز هم تحت مقوله این یا کم رفت و هم تحت مقوله کیف در حالی که تباین مقولات را قبلا بیان کردیم یعنی بلحاظ بعد ماهوی این ده مقوله این ها هیچ نقطه ی اشتراکی درون ذاتی ندارند . این ده تا امور بسیط متباین هستند و مرکب نیستند و قابل تعریف منطقی نیستند لذا لازمه اش اندراج یک شی تحت دو مقوله متباین است که این محال است

❖ **مرحله ی سوم :** اگر ما یک کیفی را نه از نوع کیف نفسانی بلکه از انواع دیگر تصور کنیم . بر حسب آن چیزی که حکما گفته اند تصورات و مفاهیم ذهنی از سنخ کیف نفسانی هستند . حالا اگر ما کیف محسوس مثل رنگ را تصور کردیم. از یک جهت بدلیل انحفاظ ذات و ذاتیات باید کیف محسوس باشد و از یک طرف چون علم است باید کیف نفسانی باشد یعنی دو نوع متباین ذیل یک مقوله که امکان ندارد یک چیز هم ذیل حمار بگنجد و هم ذیل بقر باشد (البته انسان می تواند هم انسان باشد و هم حمار !!!)

نکته (این در کتاب بیان نشده است) : حالا اگر ما یک کیف نفسانی را تصور کردیم (ما انواع کیف نفسانی داریم مثل غم و شادی و درد و ...) در این جا هم مشکل داریم یک بار باید کیف نفسانی علمی باشد و هم کیف نفسانی غلم و درد و شادی باشد و این امکان ندارد .

الإشكال الثاني ، أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف ، بناء على ما ذهبوا إليه، من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية ، ثم إنا إذا تصورنا جوهرًا، كان مندرجا تحت مقولة الجوهر لانحفاظ

الذاتيات ، و تحت مقولة كيف كما تقدم ، و المقولات (اجناس عاليه - آخرين رده ي ماهيات كه ديگر بالاتر از انها ماهيتی نيست) متباينة بتمام الذوات فيلزم التناقض في الذات (زيرا وقتی هم بايد جوهر باشد و هم كيف يعنى وقتی كه مى خواهد جوهر باشد يعنى كيف نباشد و اگر مى خواهد كيف باشد يعنى جوهر نباشد و اين لازمه اش اجتماع نقيضين است) ، و كذا إذا تصورنا مقولة أخرى غير الجوهر (و همچنين غير از كيف باشد - مثلا اين ، متى باشد) ، كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين ، و كذا لو تصورنا كيفا محسوسا، كان مندرجا تحت كيف المحسوس (باطر انحفاظ ذات و ذاتيات) و كيف النفساني (بخاطر علم بودن) ، و هو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة ، و استحالة ضرورية .

از اين جا به بعد علامه اشاره دارد به فرمايشی از محقق سبزواری در جلد دو شرح منظومه ص 127 : جناب ملاهادی بعد از اين كه اشكال اول و دوم را مطرح كرد مى فرمايد اشكال دو اصعب از اشكال اول است بخاطر اين كه در اشكال اول مساله اجتماع جوهريت و عرضيت است و ديروز توضيح داديم كه عرضيت از جنس مقوله نيست بلكه خارج محمول است ، يك محمول من صميمه نيست ويژگي وجودی شان را معرفي مى كند . با توجه به اين مطلب مى توان گفت چه اشكال دارد كه همين مفهوم خارج لازم همان طور كه بر 9 عرض صدق مى كند بر جوهر ذهنی هم صدق بكند چون نمى خواهد هويت هاى درون ذاتی اين ها را گزارش كند تا منجر به تباین در ذات شود . چه بسا بشود با چنين توجيهی بشود صعوبت اشكال اول را كمتر كرد و تازه خود اقايمان حكما در تعريف جوهر مطلبی بيان کرده اند كه بهانه دسته ما مى دهد زيرا گفته اند جوهر ماهيه اذا وجدت فى الخارج وجدت لافى موضوع و اين تعريف نشان مى دهد كه كاری به ماهيت هاى داخل ذهن ندارد . (البته نه علامه و نه خود ملاهادی اين حرف را قبول ندارد) اما اشكال دوم واقعا جدی است زيرا مى خواهد ذات يك چيز را به لحاظ درونی ذيل دو مقوله ببريد . اما اشكال اول يکی جوهر است كه تمام ذات را تشكيل مى دهد و ديگرى عرض است كه خارج لازم است . مى خواهد بگويد اشكال دوم شديد تر است و گرنه نمى خواهد با اين بيان جواب اشكال اول را بدهد .

قالوا و هذا الإشكال أصعب من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرًا و عرضًا، لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات ، إنما هو بين الجوهر و كيف و الكم و غيرها، و أما مفهوم العرض بمعنى القائم بالموضوع (اگر جوهر را گفتن اونی كه موضوع نمى خواهد خود حكما گفته اند كه در اين تعريف ماهيت جوهر تعريف نشده و ما نمى توانيم ماهيت جوهر را بشناسيم ، برای اين كه جوهر را توضيح بدهيم از چيزهاى پيرامونی استفاده كرديم چون جوهر بسيط است و تعريف ندارد اما جوهر بر ماهيت و عرض بر چگونگی تحقق اين ماهيات نه گانه دلالت مى كند) ، فهو عرض عام (يك مفهوم گسترده است و خارج لازم است) صادق على تسع من المقولات، و من الجائز (مى توانيم اين را احتمال بدهيم كه) أن يعم الجوهر الذهني أيضا (مفهوم عرض جوهر ذهنی را پوشش بدهد) و يصدق عليه، لأن المأخوذ في رسم (چون جوهر جنس الاجناس است و قابليت تعريف حدی ندارد) الجوهر أنه، ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع (كه اين موضوع نفس است) ، و هو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع هذا .

و أما (اما اشكال دوم را نمى شود با اين توضيحات تمام كرد ، چون خود حاجی هم اين حرف ها و توجيه را كه برای اشكال اول بيان كرديم قبول ندارد) دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين ، كالجوهر و كيف و الكم و كيف ، و المقولات متباينات بتمام الذوات ، فاستحالة ضرورية لا مدفع لها (چون هردو مقوله مى خواهند ذات آن را تشكيل بدهند برخلاف عرض و جوهر كه عرض يك مفهوم ماهوی نيست و نمى خواهد دانش را تشكيل بدهد) .

قبل از این که به این اشکال جواب بدهد ایشان پاسخ هایی که در طول تاریخ نسبت به حل این مشکلات داده شده را می خواهد ارائه بدهد . 6 پاسخ از حکما در رابطه با حل و فصل این اشکال اول و دوم مطرح شده که از این 6 پاسخ 2 پاسخ مبنایی است و 4 پاسخ بنائی است .

پاسخ اول و دوم (مبنایی) : ما از اول وجود ذهنی را قبول نداریم بلکه قائل به قول اضافه یا شبح هستیم

و بالتوجه إلى ما تقدم من الإشكال (علامه شاید می خواهد اشاره کند که بعضی ها برای فرار از این اشکالات قائل به این نظریه ی اضافه و .. شده اند) و نحوه ، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله ، بالقول بأن العلم إضافة من النفس إلى الخارج ، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط ، و قد عرفت ما (اشکالی که) فيه .

و بعضهم إلى أن الماهيات الخارجية ، موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها ، و شبح الشيء يغاير الشيء و يباينه ، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية ، و أما المقولة الخارجية فغير باقية فيها ، فلا إشكال و قد عرفت ما فيه .

جواب سوم (بنائی - فاضل قوشچی 84) : ایشان گفته است که وقتی فرایند علم صورت می گیرد ما در حیطه ی ذهن و نفس یک چیز نداریم تا هم جوهر باشد و هم کیف و اندراج شی واحد ذیل دو مقوله لازم بیاید خیر ما در هر فرایند علمی دو چیز حاصل می شود . یکی الحاصل فی الذهن و یکی هم الحاصل للذهن . یک مثالی زده است که مثلا شما فرض کنید یک ظرفی که بتواند صورت ها را انعکاس بدهد مثل ظرف استیل ، نقره ای یا اینه . این ظرف را در نظر بگیرید بعد یک چیزی را وسط این ظرف قرار می دهید . به محض این که شما این شی را در وسط آن ظرف قرار دادید شما دو چیز دارید : الحاصل فی الظرف و الحاصل لظرف . الحاصل للظرف همان تصویری است که از این ظرف شی واقع شده در سطح ظرف می افتد . در روند علم دو چیز در نفس خواهیم داشت الحاصل للنفس . می گوید معلوم این شی وسطی است و علم آن عکسی است که در صفحه ی نفس افتاده است .

اگر قائل به عینیت هستیم و معتقدیم خود شی می آید این همان الحاصل فی الذهن است اما اگر می گوئیم علم کیف است مراد همان تصویری است که روی نفس رخ داده است

و قد أجيب عن الإشكال بوجوه ،

منها ما عن بعضهم أن العلم غير المعلوم ، فعند حصول (خبر مقدم) ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران (مبتدا موخر) : أحدهما الماهية الحاصلة (الحاصل فی الذهن) نفسها على ما كانت عليه في الخارج ، و هو المعلوم و هو غير قائم بالنفس بل قائم بنفسه ، حاصل فيه حصول الشيء في الزمان و المكان ، و الآخر (امر دوم) صفة حاصلة للنفس قائمة بها ، يطرد بها (به وسیله ی این صفت) عنها (نفس) الجهل و هو العلم ، و على هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية ، من جوهر أو كم أو غير ذلك ، و العلم كيف نفساني ، فلا اجتماع أصلا لا لمقولتين و لا لنوعين من مقولة .

و فيه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا (این قول بر خلاف چیزی است که ما ان را می یابیم وقتی که برای ما علم اتفاق می افتد) عند العلم ، فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء ، هي بعينها

⁸⁴ ریاضی دان - حاشیه بر تجرید الاعتقاد دارد - یکی از کارهای بسیار مهمش این است که خلط بین معقول های ثانی فلسفی و منطق را که بعد از شیخ اشراق به وجود آمد ، اولین بار ایشان متذکر شد . یکی از محققین فلسفه و کلام است و متوفی قرن 9 است

التي تطرد عنا الجهل (نه این که این صورت طرد جهل نمی کند بلکه یک بازتاب در صفحه ی نفس دارد که حاضر للذهن است و این بازتاب طرد جهل می کند خیر این طور نیست)، و تصویر وصفا لنا (یعنی همان حاصل للذهن را می یابیم و حاصل فی الذهن را نمی یابیم) نتصف به (این اشاره دارد به این که وجودهای فی نفسه لغیره ناعتی هستند یعنی وجودهای که وصف کننده غیر هستند اگر یک صورتی بخواهد وصف ما بشود و طرد عدمی از ما بکند ، این صورت از این جهت که فی نفسه لغیره است لذا وصف ما است و ما دیگر چیزی غیر از این را نمی یابیم 85)

جواب چهارم (جواب سید سند - معاصر محقق دوانی) :

ایشان می فرماید ماهیت به حسب خودش مگر چیه ؟ در هر جایی که بخواهد باشد موجودیت بر او تقدم دارد اگر موجودیت نداشته باشیم ماهیت از کجا داریم ؟ اگر مساله این طور است و بنیاد وجود و موجود است ، شما وقتی می بینید وجود خارجی در یک فرایندی متبدل شد به وجود ذهنی شما انتظار دارید ماهیتش هم همین طور سالم بماند یا ماهیتش هم متبدل می شود ؟؟ معلوم است که ماهیت هم متبدل می شود. در خارج که بود ماهیتش جوهر بود اما وقتی وارد ذهن شد و وجودش متبدل شد ماهیتش هم تبدیل می شود به کیف نفسانی . خب اگر این طور باشد ما دیگر مشکلی به عنوان اندراج یک شی تحت دو مقوله نداریم . بعد کان یک دفع دخل مقدر این جا می خواهد صورت بگیرد ، که اگر این طور است ارتباط اینی که در ذهن است با آنی که در خارج است به چه شکل است ؟؟

ایشان می فرماید اشیاء به لحاظ مقوله شان خنثی هستند یعنی هر شی را که نگاه کنید مثل سنگ و چوب و ... الان نمی توانید مشخص کنید که مقوله اش چیست . تا وقتی که خارجیت یا ذهنیتش مشخص نشود مقوله اش روشن نمی شود اگر در ذهن بیاید حتما کیف نفسانی است اما اگر در خارج است اما ان یكون جوهر او کما او بنابراین اشیا در نوع مقوله جهت ندارند و این بستگی به این دارد که در ذهن بیاید یا در خارج بیاید .

و منها ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية (اشاره به یک اشکال دارد - ما مبنایی پاسخ داده اند که آن را قبول نداریم) ، أن الصورة الحاصلة في الذهن، منسلخة (جدا شده از) عن ماهيتها الخارجية، و منقلبة إلى کیف ، بیان ذلك أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها (ماهیت) ، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلا ، و الوجود الذهني و الخارجي مختلفان بالحقيقة ، فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنيا ، جاز أن تنقلب الماهية ، بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك (وقتی که این

85 به این نظریه (نظریه ی فاضل قوشچی) چند اشکال دیگر هم وارد است :

الف : خب شما فرض کنید ماهیت جوهر را می فهمیم ، می گوئید یک جوهر قائم به خودش داریم و بعد یک حاصل للذهن هم داریم که بازتاب آن در صحنه ی ذهن است . خب ما سوال می کنیم که مقولات دیگر چی ؟؟ مقولات دیگر که عرضی هستند این ها که اصلا نمی توانند قائم به خودشان باشند . این ها در بحث حاصل فی الذهن چه اتفاقی می افتد ؟؟

ب : اصلا چه معنایی دارد که بگوئیم خود جوهر و خود مقولات دیگر در ذهن یک حصول به حسب خودشان دارند . این مشکلات فراوانی دارد مثلا اقتضی می کند که ما در درون خودمان یک انسان داشته باشیم ، یک چوب رو در درون خودشان داشته باشیم

ج : آن جایی که دارد بازتاب پیدا می کند که می گوئید علم است این دقیقا می شود شبیح . مگر قول به شبیح چی بود ؟؟ سوال می کنیم این بازتابی که پیدا کرد ایا این عین معلوم هست یا نیست اگر می گوئید نیست می شود قول به شبیح و اگر می گوئید هست باز همان داستان تکرار می شود که اینی که در صفحنه نفس بازتاب پیدا کرده است این ایا از مقوله جوهر است یا نیست اگر بگوئید نیست می شود شبیح و اگر می گوئید جوهر هست و در عین حال کیف نفسانی است این همان مشکل اول است یعنی اجتماع دو مقوله در شی واحد است .

جناب ملاهادی سبزواری در پاورقی ص 130 از جلد دوم ، می گوید یکی از مشکلات این نظریه این است که ایشان بین نظر حکما و قول به شبیح جمع کرده است

ها در خارج به وجود خارجی موجود بودند وقتی که وجود خارجیشان مبدل شد به وجود ذهنی طبیعتا ماهیت آنها هم تبدیل به کیف می شود (کیفا ، فلیس للشيء (منظور ماهیت است) بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة (بالنظر الى المقوله) ، بل کیفیة الذهنیة إذا وجدت في الخارج، كانت جوهرًا أو غيره، و الجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن ، كان کیفا نفسانیا .

(بعد سوال می کنیم که مشکل مباینیت را چه می کنید ؟؟ این طرحی که شما دادید آن چیزی که در ذهن است مباین با خارج است پس مساله حکایت گری را چه می کنید) و أما مباینة الماهية الذهنية للخارجية (یکی کیف است و دیگری جوهر) ، مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن، و هو يستدعي أصلا مشتركا بينهما، فيکفي في تصویره (اصل مشترک) أن يصور العقل ، أمرا مبهما مشترکا بينهما (بین بیرون و درون – مثلا گفتن هردو شی هستند – خب این مقدار از اشتراک تأمین کننده فرایند علم نیست) ، یصح به (امر مبهم مشترک) أن ما في الذهن هو الذي في الخارج، كما يصور المادة المشتركة، بین الكائن و الفاسد المادیین (اشاره می کند به مباحثی که مرحله 6 می گذرد – ما در عالم ماده کائن و فاسد داریم یعنی یک چیزی محقق می شود و بعد همان چیز فاسد می شود لذا به عالم ماده عالم کون و فساد می گویند و وقتی می گویند یک چیزی کائن می شود و بعد فاسد می شود پس این جا یک ماده مشترک می خواهیم که عقل می گوید این ماده ی مشترک هیولی و ماده ی اولی است) .

اشکالات علامه طباطبایی :

- اشکال اول : اصلا هیچ معنای روشنی ندارد حرف های ایشان که ماهیت متبدل بشود و وجود ها در حقیقت شان متفاوت بشود که این هم که می گوئیم معنی ندارد بر اساس مبنای خودشان که اصاله الماهیه است .
- اشکال دوم : نظریه ی شما هیچ فرقی با نظریه قول به شبیح ندارد و شاید از یک جهت بشود گفت نظریه ی شما تحلیل و تبیین نظریه ی شبیح است

و فيه أولا أنه لا محصل لما ذكره، من تبدل الماهية و اختلاف الوجودین في الحقيقة، بناء على ما ذهب إليه، من أصالة الماهية و اعتبارية الوجود .

و ثانيا أنه في معنى القول بالشبیح ، بناء على ما التزم به من المغایرة الذاتية ، بین الصورة الذهنیة (که کیف است) و المعلوم الخارجي (که جوهر است) ، فیلحقه ما لحقه من محذور السفسطة

جواب پنجم (جواب محقق دوانی) :

ایشان برای این که مشکل را حل بکند می فرماید در فرایند علم ما 3 مولفه داریم :

علم :

معلوم بالذات : همین صورت ذهنی است که در ما حاصل شده است

معلوم بالعرض : همان حقیقتی است که در خارج از ما وجود دارد (چون او را با واسطه می فهمیم بخاطر همین او را معلوم بالعرض می گوئیم)

محقق دوانی می فرماید من مثل فاضل قوشچی بین علم و معلوم بالذات جدا نمی کنم . زیرا فاضل قوشچی می گفت که المعلوم بالعرض چیزی است که بیرون است ، معلوم بالذات همان الحاصل فی الذهن است و علم ان چیزی بود که در آینه نفس منعکس می شد . ایشان می فرماید معلوم بالذات و علم حقیقتا یک چیز هستند و اعتبارا با هم فرق دارند که حکما هم همین را می گویند . ایشان می گوید ما وقتی بحث علم و معلوم و معلوم بالعرض را مطرح کردیم : علم متحد است ذاتا با معلوم بالذات همان حرفی که حکما می گویند و معلوم بالذات از مقوله همان معلوم بالعرض است . بعد می گوید اینی که ما الان به عنوان علم و معلوم بالذات داریم ، این شی را تسامحا بهش می گویند کیف اما واقعا زیر مجموعه ی کیف نیست . بعد می گوید مراد از کیف ، کیف لغوی است نه معنی اصطلاحی آن .

و منها ما عن بعضهم ، أن العلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم (معلوم بالعرض) إن جوهر (اگر معلوم بالعرض جوهر باشد) فجوهر (علم هم جوهر خواهد بود) ، و إن كما فكم و هكذا، و أما تسميتهم العلم كيفاً، فمبني على المسامحة في التعبير (واقعا نمی خواهند بگویند کیف است) ، كما يسمي كل وصف ناعت للغير كيفا في العرف العام ، و إن كان جوهر . و بهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الآخر تحت کیف .

(ایشان می گوید من حواسم هست ، با این بیان اشکال اندراج یک شی تحت دو مقوله بود حل شد اما بالاخره این چیزی که در ذهن آمده عرض و قائم بغیر است ، می فرماید این اشکال ندارد و همان جواب ملاهادی را می آورد که مفهوم عرض مقوله نیست و خارج لازم است و دارد نحوه ی تحققش را توضیح می دهد لذا حتی شامل جوهر ذهنی هم می شود)

و إما إشكال كون شيء واحد جوهر و عرضا معا ، فالجواب عنه ما تقدم، أن مفهوم العرض عرض عام، شامل للمقولات التسع العرضية و للجوهر الذهني، و لا إشكال فيه .

اشکالات علامه بر محقق دوانی :

- اشکال اول : این که می گوئید علم با معلوم بالذات متحد است ، گویا انگار می خواهید بگویند این چیزی که واقعا در ذهن است واقعا جوهر است ، واقعا کم است . خب بعدا خواهد آمد که این حرف باطل است
- اشکال دوم : شما می گوئید به این ها مسامحتا می گویند کیف . این را از کجا می گوئید خیر حکما اصلا مرادشان مسامحتا نیست

و فيه أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء، لا يوجب اندراج (آن شی) تحتها (مقوله – یعنی فرد آن مقوله نمی شود) كما ستجيء الإشارة إليه.

على أن كلامهم صريح ، في كون العلم الحسولي كيفا نفسانيا ، داخلا تحت مقولة کیف حقيقة من غير مسامحة .

پاسخ ششم (پاسخ ملاصدرا) :

پاسخی که جناب ملاصدرا داده اند مبتنی بر تفکیک حمل بین حمل اولی ذاتی و شایع صناعی است . این تفکیک قبل از ملاصدرا سابقه داشتن اما ایشان از این تفکیک در حل و فصل چندین مشکل اصلی در فلسفه بهره برده که یکی از مواردی که ملاصدرا برای حل و فصل آن از تفکیک بین حمل اولی و شایع استفاده کرده است بحث عویصه های وجود ذهنی است .

ملاصدرا می فرماید که اگر شما شی بخصوصی را مورد نظر قرار بدهید و از منظر حمل واحد بخواهید دو امر متباین را بخواهید نسبت بدهید بله مشکلاتی که گفتید به وجود خواهد آمد . مثلاً اگر یک شی خاص از منظری خاص را مصداق دو مفهوم قرار بدهید هردو به حسب حمل شایع ، چنین چیزی امکان پذیر باشد و نمی باشد که یک شی مصداق دو مفهوم متباین باشد از منظر خاص .

مشکلاتی که فلاسفه در ارتباط با نظریه وجود ذهنی پیدا کرده بودند سر همین جا بودند که این ها می خواستند از یک منظر خاص یک شی را مصداق دو مقوله بکنند . خب این نمی شد . ملاصدرا می فرماید راه حل مساله در این است که اساساً این چیزی که در ذهن شکل می گیرد ، از جهتی زیر مجموعه ی یک مقوله می بیرد و از جهتی زیر مجموعه ی مقوله ی دیگر می برید سرش این است که این حمل ها مختلف است و لذا هیچ مشکلی به وجود نمی آید یعنی یک شی از منظر حمل اول یک چیزی است اما از منظر حمل شایع یک چیز دیگری است . مثلاً چیزی که در ذهن محقق شده اگر به لحاظ حمل اولی نگاه کنید می توانید بگویید کم یا کیف است . این جا ما از منظر حمل شایع می گوئیم کیف نفسانی است و از منظر حمل اول نمی گوئیم کیف نفسانی است تا آن اشکال ایجاد شود

علامه در این جا یک نکته ای اضافه می کردند و ان این است که حمل اولی فردساز نیست و موجب اندراج نمی شود یعنی اگر به لحاظ حمل اولی گفتید یک چیز ، یک چیز است لازمه اش این نیست که بگویید اون چیز فرد و مندرج ذیل عنوانی باشد که بر آن صدق دادید . بله اگر گفتید الف ب است به لحاظ حمل شایع آن وقتی معنی این است که الف مندرج در تحب ب است و فردی از افراد ب است . علامتش این است که وقتی که گزاره ای تشکیل دادید به حسب حمل اولی ، این که می گوئیم فرد نمی سازد علامتش این است که شما آثار محمول را درش نمی توانید پیدا کنید اما در حمل صناعی وقتی محمولی را بر موضوعی مترتب کردید و موضوع جزء افراد محمول شد علامتش این است که آثار مورد انتظار از محمول را در موضوع می یابید .

بنابراین اشکال با تفکیک بین دو حمل حل و فصل می شود .

نکته اضافه :

یک مثال : آینه و شی (این مثال بسیار پر اهمیت است - برای حل و فصل بسیاری از معارف ما در روایت از این مثال استفاده کرده اند - برای حل و فصل بسیاری از معارف در روایات ما چند مساله

رویش حساسیت ایجاد شده است . یکی مساله بحث نفس و معرفت نفس است و دیگری مثال آینه است که خیلی دقیق است و اهل معرفت خیلی از آن استفاده می کنند بحث آینه است)

شما اگر آینه داشتید و آن را روبروی یک شی قرار بدهید . شما این جا چند چیز دارد : شی و آینه ای دارید که الان دارد حکایت می کند از شی مقابل . (این شی مقابل که یک وجودی است که دارای ماهیت است می توانیم مندرج در ذیل مفهوم انسان بکنیم به این معنی که فردی از انسان است) می رویم در جانب آینه و تصویری که افتاده . ما داریم راجع به آینه مطالعه می کنیم گاهی اوقات مطالعه ما در رابطه با آینه یک بار به صورت ما فیه ينظر است و گاهی به شکل ما به ينظر است . یعنی آینه دارای دو جنبه است : یک جنبه آینه است و جنبه دیگر حکایت می کند از شی که انسان باشد .

ببینید وقتی نگاه به آینه می کنیم یعنی نگاه می کنیم به شیشه و جیوه و الان مد نظر ما این نیست بلکه مراد آینه ی حقیقی است یعنی همان چیزی که دارد حکایت می کند . مراد ما از آینه همان تصویر است که این تصویر از جهتی یک نوع ارتباطی با شیشه و جیوه دارد . ما الان با این ارتباط کاری نداریم . این تصویر دارای دو جنبه است یکی جنبه ی غیر حکایی و دیگری جنبه ی حکایی . غیر حکایی یعنی من دارم این تصویر را نگاه می کنم ، مثلا در رابطه با آن می گویم این تصویر اولاً در شیشه افتاده ، یعنی نگاه ما فیه ينظر به آن دارم . از این منظر این تصویر یک وجودی است که در مقابل آن شی ای است که در مقابلش است . اما یک جنبه ی دیگر هم دارد و آن جنبه ی حکایی است که الان نمی توانید به آن جنبه نگاه کنید ، در جنبه ی حکایی نباید بگویید تصویر انسان را بلکه باید بگویید خود انسان را می بینید . شما وقتی آینه را نگاه می کنید یک بار می گوید عجب تصویر شفافی روی آینه وجود دارد ، اما یک بار به نحو ما به ينظر نگاه می کنید یعنی در این تصویر خود شی خارجی را می بینید و به طور کل از حیث تصویریش غافل می شوید . اگر از این منظر نگاه کنیم ما می توانیم از این منظر به این وجه حکایی یک وجود داریم و یک ماهیت ، وجود مرآت ادم ، وجود مرآت سنگ و ماهیتش ادم و سنگ است . کل جنبه ی حکایی که شما یک وجود مرآت ادم دارید و همراهش ماهیت انسان دارید ، تمام این ها یک حیث انتزاعی از این کثیر است . این وجه حکایی که یک نوع وجود انسان است تمام این ها حیث انتزاعی ، یعنی به وجود آن عرض ، موجود است نه وجود دیگر . یک وجود داریم که این وجود یک ماهیت واقعی دارد که کیف مبصر است که این وجود با کیف مبصر یک خاصیت انتزاعی دارد که این خاصیت انتزاعی که اتفاق بخاطر این خاصیت به آن می گوئیم کیف مثلا فلان . اینی که ما یک وجود ماشین به نحو وجود مرآت ادم و خود ماشین هم این جا هست به گونه ای که وقتی نگاه می کنی از جنبه دیگر و می گویی ماشین دارد می آید ، این ها همه شان به حیثیت تقییدیه متن آن وجود موجود هستند و یک حیثیتی از آن موجود هستند . حالا ما سوال می کنیم : اگر ما بخواهیم دنبال فرد انسان بگردم ، اگر بخواهیم بپرسیم این تصویر فرد چیه ؟ باید بگوییم مصداق کیف مبصر است مثلا به هیچ وجه مصداق وجه حکایی نیست زیرا وجه حکایی مصداق چیزی نیست بلکه مفهوم چیزی است . نباید بگویید مصداق چیه . از این بعد مصداق چیز دیگری نیست و فقط حاکویت دارد .

حالا می خواهیم علم حصولی را تحلیل کنیم .

نفس ما وقتی با اشیاء روبرو می شود ، چه تحلیل شیخ اشراق را بگوییم و چه تحلیل صدرا را بگوییم . مثل همان آینه ای که مطرح کردیم منفعل از خارج است لذا در این نفس چیزی که قبلا نبوده متحقق می شود این به نحو حضوری ثابت است . ما الان چند چیز داریم : شی یا انسان ، نفس که الان بعد از روبرو شدن با این شی چیزی در آن محقق شد که قبلا وجود نداشت ، این شی خارجی یک وجود دارد و یک ماهیت که هر چه می خواهد باشد کم باشد ، کیف باشد ، این باشد ... یک وجود دارد که بر اساس وجود واقعی که دارد یک ماهیت مصداقی هم دارد که این ماهیت حد وجودی همین وجود است . آینه

ی نفس یک مقابله با او پیدا کرد ، یک چیزی در نفس حاصل شد که قبلا نبود که این چیز محقق شده دارای دو جنبه است : یک جهت حکایی و یک جهت غیر حکایی یا به تعبیر علامه یک جنبه قیاسی و یک جنبه غیر قیاسی . جنبه ی غیر حکایی همین تصویری ای است که در نفس ماست و متوقف بر نفس است و از حالات نفس است . متقوم به خودش نیست . وقتی به تصویر نگاه کردید از آن جهت که تصویر است می توانید راجع به این تصویر حرف بزنیم مثلا بگوییم این تصویر غیر از آن تصویر است ، تمام این ها صحبت راجع به تصویر است از جنبه ی ما فیه ينظر . که این تصویر را که نگاه می کنیم یک وجود دارد که یک حقیقت قائم به نفس است که ماهیت عرضی به ما می دهد از نوع کیف نفسانی و یک ماهیت دارد . این به لحاظ مصداقی است که نه وجود ذهنی است و نه موجود ذهنی است . این ها جزء موجودات خارجی است . موجود خارجی به این معنی نیست که یعنی هر چیزی که از کله ی من بیرون است . ما این جا دقیقا باید بدانیم خارجیت در مقابل ذهن یعنی چی ؟؟

لکن این تصویر یک حیثیت و جنبه ی دیگری دارد و آن این است که حکایت می کند یعنی جنبه ی حکایی دارد . حالا شما به جنبه ی حکایت نگاه کنید ، در وجه حکایی شما وجود ذهنی دارید یا موجود ذهنی دارید و اونجاست که باید بحث کنید ماهیت چیست . شما می توانید بگویید وجود ذهنی و ماهیتش . این جا نه واقعا یک وجودی که اصلتش را اثبات کردیم باهانش روبرو هستیم مراد از این که به این می گوییم وجود ذهنی این را می خواهند بگویند آن شی مثلا انسان چند نوع تحقق دارد یکی تحقق به حسب مصداق اصیل وجود و یک تحقق به شکلی که حیثیت انتزاعی یک وجود اصیل باشد که شما به این نوع تحقق از انسان می گویند وجود ذهنی و این جا یک ماهیت دارید و نه این که این وجود ذهنی حد خورده است و از دلش ماهیت بیرون آمده باشد .

این وجود ذهنی حکایت از یک ماهیت دارد ولی این حکایت آن قدر شدید و کامل است که می گویند انسان آمد و چیز دیگر رفت و عینیتی که حکما قائل اند بین وجود ذهنی و وجود خارجی به این جنبه دارند می گویند .

و این که علامه در مباحث معرفت شناسی می فرماید علم خاصیت ذاتی اش کاشفیت است و شما بحث مطابقت و عدم مطابقت را نمی توانید مطرح کنید یعنی وقتی دارید انسان را می بینید نمی توانید بگویید من دارم انسان را می بینم یا شجر را ؟؟ این را نمی توانید بگویید شما دارید انسان را می بینید .

این که علامه می فرماید کاشفیت علم ذاتی است یعنی اصلا کار ذاتی این وجه این است که انسان را نشان بدهد نه چیز دیگری را . در این جنبه که نگاه می کنید تمام حرف ها را که حکما زدند در این وجه گفتند . ما وقتی وجود را تقسیم می کنیم به وجود خارجی و ذهنی . انسان گمان اولیه اش این است که فکر می کند این وجودی که ما اصلتش را ثابت کردیم این وجود دو قسمت می شود . یک تکه ذهنی و تکه ی دیگر خارجی است خیر این شکل نیست . آن چیزی که مقسم این تقسیم است مطلق وجود و تحقق است لذا شما دیدید که در این تحلیلی که اینی که وجود ذهنی است یک حیث تقییدی وجود خارجی است و یک امر انتزاعی و اعتباری است . پس وجود به وصف عام تقسیم می شود به خارجی و ذهنی .

و منها ما ذكره صدر المتألهين ره في كتبه ، و هو الفرق في إيجاب الاندراج ، بين الحمل الأولي و بين الحمل الشائع، فالثاني يوجب (اندراج و فرد سازی) دون الأول .

بيان ذلك أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي ، في حد شيء و صدقه (حد) عليه (شی) ، لا يوجب اندراج (فرد سازی ، مصداق واقعی سازی) ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ، ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء . فمجرد أخذ الجوهر و الجسم مثلا في حد الإنسان، حيث يقال، الإنسان جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، لا يوجب

اندراجہ تحت مقولۃ الجوهر أو جنس الجسم، حتی يكون موجودا لا في موضوع باعتبار كونه جوهرًا ، و يكون بحيث یصح أن يفرض فيه، الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسمًا و هكذا

و كذا مجرد أخذ الكم و الاتصال (مفهوم كم و مفهوم اتصال) في حد السطح حيث يقال ، السطح كم متصل قار (اجزائش قرار و ثبات دارد) منقسم في جهتين (فقط طول و عرض دارد اما عمق ندارد) ، لا یوجب اندراجہ تحت الكم و المتصل مثلا، حتی يكون قابلا للانقسام بذاته من جهة أنه كم ، و مشتملا على الفصل المشترك من جهة أنه متصل و هكذا .

بعد از این که اصل طرح ملاصدرا را مطرح کردیم که گفته بود آن چیزی که در فرایند علم در علم حصولی داریم این از منظر حمل اولی همان مقوله ای است که معلوم بالعرض هست یعنی جوهر و کم و ... اما از منظر حمل شایع کیف نفسانی است . یعنی آن چیزی که در ذهن حاصل می شود اگرچه مفهوم مقوله خارجی است اما مصداق و فردی از او نیست و اگر بخواهیت از منظر فردی و مصداقی نگاه کنید باید بگویید مصداق کیف نفسانی است و مندرج ذیل مقوله کیف است .

نفس انسان بعد از ارتباط با شی خارجی منفعل می شود و در آینه ی نفس حقیقی که قبل از این نداشتیم در نفس محقق می شود که این حقیقت دارای دو بعد است ، بعد حکایی و بعد غیرحکایی . بعد غیر حکایی یک وجود محدود است و لذا ماهیتی خواهد داشت زیرا ماهیت حد وجود است . این وجود وجودی است عرضی و قائم به خود نیست بلکه قائم به نفس است . ماهیتش یک قسم از اعراض است که آن را کیف می دانیم . یک جنبه ی دیگر دارد که آن جنبه ی حکایی است الان این مصداقی از کیف است و فرد آن است ، هر جا که فرد مطرح شد باید انتظار داشته باشیم آثار واقعی از آن بروز بکند . خب این آثارش چیست ؟ یکی از آثاری که این وجود با این ماهیتی که دارد بروز می دهد حکایت از ماهیت های دیگر است یعنی جنبه ی حکایی یک خاصیت تکوینی و خارجی چنین وجودی است که در صحنه ی نفس داریم .

در جنبه ی حکایی ، شما مقولات را مشاهده می کنید و آثار متنوع از مقولات این جا وجود ندارد . برای این که حکما از وجود حکایی حکایت کنند اسم وجود ذهنی را گذاشته اند . با این تحلیلی که ما کردیم این طور نیست که ما یک وجود داریم که دارای دو ماهیت است خیر و از طرفی دو وجود و دو ماهیت هم نداریم . بلکه ما یک وجود داریم و یک ماهیت . وجود همان وجود قائم به نفس است که ماهیت آن کیف نفسانی است که یکی از آثار واقعی این وجود ، حکایت از غیر است . بله وقتی به جنبه ی حکایی آن نگاه می کنید شما در آن فضا مفهوم یک مقوله ای از مقولات را مشاهده می کنید یعنی به حمل اول یعنی جوهر حکایی ، کم حکایی را برخورد می کنید . در این جا اگر چه می گوئیم ماهیت انسان و ماهیت .. ما این جا که دارای وجود واقعی که دارای ماهیت واقعی باشد نداریم وجود واقعی همان وجود قائم به نفس است و این حکایت گری جنبه ای از همان وجود است .

در این فضا ما 3 مولفه داریم : علم ، معلوم بالذات و معلوم بالعرض

علم چیست ؟ علم عبارت است از وجود خارجی ای که در نفس ما حاصل شد و قائم به نفس است و ماهیتش کیف نفسانی است . چرا به این می گویند علم؟؟ زیرا این که حقیقتا حکایتی از مقولات خارجی ندارد به لحاظ وجود و ماهیتش . از چه جهت به او می گویند علم؟؟ بدلیل این که وجه حکایی متحد است با او و خاصیت او هست . چون جنبه ی حکایی از لحاظ وجودی خاصیتی از او هست این اتحاد سبب می شود به او علم بگوئیم . نکته ی دیگر این که شما جنبه ی حکایی اگر چه دارد از اشیا حکایت می کند ، این جنبه ی حکایی فی حد نفسه با نفس ما گره نخوره و علت گره خوردن این وجه حکایی با نفس ما بخاطر وجود فی نفسه لغیره است چون این وجود یک وجود قائم به نفس است (فی نفسه لغیره است) این وجود عرض بخاطر لغیره بودن با نفس ما مرتبط است یعنی نفس ما از لحاظ این پایه و این

وجود با وجه حکایی مرتبط است . چون این نکته وجود دارد ما به این وجود فی نفسه لغیره به این می گوئیم علم ما والا والا و بالذات باید وجه حکایی را علم بگوئیم اما بدلیل نکاتی که الان مطرح کردیم ما به این وجه غیر حکایی که وجود عرضی دارد و کیف نفسانی است به آن علم می گوئیم .

اینی که علم است ، کیف نفسانی بالذات است یا بالعرض ؟؟ بالذات است یعنی واقعا مصداق کیف نفسانی است . یک وجود فی نفسه لغیره دارید که پایه است و یک ماهیت واقعی دارد که کیف نفسانی باشد . حالا توجه کنید مگر بین وجود و ماهیت یک اتحاد شدید برقرار نیست ؟ بله . خب این اتحاد شدید سبب می شود که حکم احد المتحدین یسری الی الآخر (همان بحث حیثیت تقییدیه) . چطور ما به ماهیت موجود می گفتیم و وجود را به او نسبت می دادیم ، می گفتیم چون ماهیت متحد است با وجود به اتحاد شدید پس این ماهیت موجوده . برعکس این هم هست یعنی خواصی این ماهیت به حسب ذاتش دارد که وجود بخاطر اتحاد شدید با ماهیت آن خاصیت را می گیرد مثل کثرت ماهوی . در این جا در برخی از متون بخاطر اتحادی که بین وجود و کیف نفسانی واقعی وجود دارد به این وجود ، کیف بالعرض می گویند . چون وجود نه جوهر است نه عرض اما به حسب ظهوری و ماهیتی که دارد به احکام ماهیت متصف می شود که یکی از این موارد همین جاست .

معلوم بالذات چیست ؟ معلوم بالذات وجه حکایی است . یعنی آنی که حقیقتا مساله علم با او گره خورده است همین وجه حکایی است و از همین طریق آن شی خارجی را می شناسیم بله ان پایه را می شود گفت معلوم اما نه معلوم بالعرض و نه معلوم بالذات . معلوم بالذات فقط وجه حکایی است . این معلوم بالذات که بلحاظ مفهومی از مقوله جوهر یا کم یا .. است از باب این که این وجه حکایی متحد است با وجه غیر حکایی و وجه غیر حکایی کیف نفسانی بالذات است لذا به این وجه غیر حکایی هم گفته اند کیف بالعرض . پس ما دو کیف بالعرض دوتا داریم : یکی آنی که وجودی که پایه ی این ماهیت است و یکی هم این وجه غیر حکایی که متحد با وجه حکایی

معلوم بالعرض یعنی اشیائی که وجه حکایی از آنها دارد حکایت گری می کند .

نکته : وجود ذهنی و موجود ذهنی در حیث حکایی هستند یعنی اگر ان مفهومی که دارند از آن حکایت می کنند مفهوم ماهوی است می شود وجود ذهنی اما اگر مفهوم غیرماهوی است می شود موجود ذهنی

و لو كان مجرد صدق مفهوم علی شيء موجبا للاندراج ، لكان كل مفهوم كلي فردا لنفسه ، لصدقه بالحمل الأولي علی نفسه ، فالاندراج يتوقف علی ترتب الآثار ، و معلوم أن ترتب الآثار ، إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني .

فتبين أن الصورة الذهنية ، غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات ، لعدم ترتب آثارها (مقولات) عليها ، لكن الصورة الذهنية ، إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود ، مقيس إلى ما بذاتها (آنی که در مقابلش قرار دارد - یعنی از حیث حکایت گری اثری بر آن مترتب نمی شود) من الوجود الخارجي (این صورت ذهنی اگر می گوئیم آثار بر آن مترتب نیست منظور ما کدام آثار است ؟ ان معلوم خارجی ای که می خواهیم آن را بر او صدق بدهیم) ، و أما من حيث إنها (صورت ذهنیه) حاصلة للنفس ، حالا أو ملكة (رسوخ ندارد که در این صورت حال است یا رسوخ دارد که در این حالت ملکه است) تطرد عنها الجهل ، فهي وجود خارجي موجود للنفس (لغیره) ناعت لها (وصف نفس است و جهل را از او بر طرف می کند) ، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع (یعنی یک وجود مصداقی دارید) ، و هو (حد کیف) أنه عرض لا يقبل قسمة و لا نسبة لذاته ، فهو (صوره ذهنی) مندرج بالذات تحت مقولة کیف ، و إن لم يكن من جهة كونه وجودا ذهنيا ، مقيسا إلى الخارج (اگر چه همین صورت از منظر حکایی داخل هیچ یک از مقولات نیست) داخلا

تحت شيء من المقولات، لعدم ترتب الآثار، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض (مگر این که بگوییم کیف بالعرض است بدلیل اتحادی که کیف بالذات دارد) .

کلام محقق سبزواری :

محقق سبزواری وقتی با این نظریه ملاصدرا برخورد کرده نظریه ایشان را چندان نپسندیده و اشکالی بر آن وارد کرد و این زمینه ی شکل گیری نظریه جدیدی در وجود ذهنی شده است .

تبیین چند اصطلاح :

الف : ما دو گونه محمول داریم :

- نوع اول : محمول من صمیمه : محمولاتی که بدون ضمیمه ای خارج از موضوع ، از موضوع انتزاع و بر موضوع حمل می شود (بحث ما یک گزاره نیست بلکه بحث واقع است) مثل این که امکان را بر ماهیت حمل کنید و بگویید ماهیت ممکن است .
- نوع دوم : محمول بالضمیمه : محمولی که ما با لحاظ ضم یک چیزی غیر از موضوع به موضوع می توانیم آن را از موضوع انتزاع و بر موضوع حمل کنیم مثل حمل ابیض بر جسم .

ب : وجود فی حد نفسه نه جوهر است نه عرض . بله آن بعد دیگری که همراه وجود است که چیستی و ماهیت اشیاء است بالذات یا جوهر است یا عرض اما بخاطر شدت ارتباط و اتحادی که بین وجود و ماهیت وجود دارد می توانید به این وجود بگویید جوهر بالعرض ، کم بالعرض و ...

ج : ما اضافه دو گونه داریم :

- نوع اول : اضافه مقولی : عبارت است از نسبتی که متقوم به دو طرف است مثل ابوت ، بنوت یعنی پدری و پسری باید باشد تا ابوت معنی پیدا کند
- نوع دوم : اضافه اشراقی : این اضافه از تاملات حکمی و فلسفی بدست آمده است . و در تحلیل مساله علیت بسیار مهم است . اضافه اشراقی یک طرف بیشتر ندارد و آن مفیض است یعنی آن چیزی که خود این نسبت را ایجاد می کند . اضافه و طرف اضافه دو چیز نیستند بلکه یک چیز هستند بلکه پرتوهایی هستند که از علت ایجاد می شود .

نکته : اگر این ها را می گوئیم این ها بلحاظ نوع تحقق خارجی هست والا محمول بما هو محمول ارزشی ندارد برای ما . در هر صورت مقولات را دو قسم کردند .

محقق سبزواری اولاً گویا تصورش از کلمات ملاصدرا این است که ایشان معتقد است در فرایند علم ما با دو وجود روبرو هستیم که یکی کیف بالذات است و دیگر کیف بالعرض است . این یکی از چیزهایی است که ذهن ملاهادی را خیلی درگیر کرده است و تعیین کننده کلمات بعدی ایشان است .

نکته ی بعد : این چیزی که به حسست فرایند علم در نفس ایجاد می شود یک زمینه ای نیست که به نفس منضم شود و اگر بخواهیم محمولی را بر این اساس شکل بدهیم بگوییم بالضمیمه است بلکه حقیقتی است که به عنوان محمول من صمیمه نفس باید تلقی بشود . بنیاد های اندیشه ملاهادی بر می گردد به فرمایشان ملاصدرا که ملاصدرا بین نفس و صور ذهنی اضافه مقولی قائل نیست بلکه اضافه اشراقی قائل است یعنی نفس انسانی نسبت به این صور حالت مفیض دارد و علت این هاست . تلقی ملاهادی سبزواری این است که در اضافه های اشراقی ما محمول بالضمیمه نداریم (بعدا علامه روبروی این تفکر می ایستد) چیزی که این جا داریم وجود هایی است که از نفس صادر شده است ، وجود های معلولی نفس است . و این ها را نمی توانیم بگوییم محمول بالضمیمه . باید توجه داشته باشیم که کیف بالذات یعنی مقوله کیف مثل سایر مقولات این ها محمول بالضمیمه هستند مثل بیاض که در الجسم ابیض محمول بالضمیمه بود ، کیف نفسانی هم محمول بالضمیمه است .

بنابراین این چیزی که در فرایند علم در ما به وجود آمده نمی توانید بگویید جزء مقوله کیف به حساب می آید .

بعد می فرماید بگذارید ما کل مولفه های موجود در این بستر را روی کار بریزیم و مطالعه کنیم و ببینیم این کیف بالذاتی که شمای ملاصدرا می گوید این کجا هست ؟ ما وقتی این مساله را بررسی می کنیم با 4 چیز روبرو هستیم : وجود خارجی ، ماهیتی که وجود خارجی دارد ، وجود ذهنی ، بروز و ظهور ماهیت برای نفس که انسان در این فضا این ماهیت را می فهمد . ببینیم کیف بالذات کدام است ؟

وجود خارج که نیست زیرا وجود خارجی اساسا ذیل هیچ مقوله ای نیست . می رویم روی ماهیتی که وجود خارجی دارد . این ماهیت هم هر ماهیتی زیر مجموعه ی مقوله ی خودش است . پس از این منظر با کیف بالذات برخورد نمی کنیم .

وجود ذهنی ، ایشان می فرماید وجود ذهنی اساسا وجود بما هو وجود زیر هیچ مقوله ای نمی گنجد پس وجود ذهنی هم نه جوهر است و نه عرض پس از این منظر هم چیزی که کیف بالذات باشد پیدا نمی کند .

اما چیز دیگر ظهور و بروز ماهیت برای نفس ، این چیزی جز ماهیتی که به عنوان امر دوم و وجود ذهنی که گفتیم نیست و این ها ظهور ماهیت را برای نفس سامان می دهد . بنابراین چیزی در این جا کیف بالذات ندارید .

بعد دوباره بر می گردد که ما در فرایند علم یک چیزی در نفس داریم . سوال می کنیم نسبت نفس ما با آن چیزی که در درون نفس ما هست چیست ؟ این جواب از دو حال خارج نیست : یا نسبت نفس ما با این چیز درون نفس نسبت مقولی است یا می گوئید اضافه اشراقی است . اگر بگویید این نسبت ، اضافه مقولی است دو مشکل پیدا می کند (یک مشکل را بیان می کند - در واقع علم را از سنخ اضافه تلقی کردید در حالی که ما این نظریه را ابطال کردیم) و حتی اگر بگوییم نسبت اضافه مقولی است دیگر نگویید از مقوله کیف بالذات است حداقل بگویید از مقوله اضافه است یعنی باز هم با این تحلیل ، کیف بالذات نخواهیم داشت .

یا این که می گوئیم این نسبت ، از اضافه اشراقی است که خودش هم همین را قبول دارد . یعنی معلول اشراق شده نفس است . در فرایند علیت در اضافه اشراقی ، این مساله مطرح خواهد شد که مفیض و مفاض هر دو از سنخ وجود هستند . یعنی در مباحث ماهوی بحث علیت نداریم . اگر نسبت نفس به صورت های ذهنی اگر اضافه اشراقیه ما فقط نفس داریم و این وجود ، این وجود را نباید ذیل و تحت

هیچ مقوله ای ببرید چون وجود از آن جهت که وجود است نه جوهر است و نه عرض بنابراین هرچیزی که دنبالش باشیم نمی توانیم نشانه هایی از نظریه ملاصدرا پیدا کنیم و یک کیف بالذات را نمی توانیم پیدا کنیم .

محقق سبزواری بعد از این که این اشکال را مطرح کرد ، می فرماید به نظر من در تحلیل مساله وجود ذهنی یک راه دیگری را برویم و خودشان می گوید راهی که من می روم راه میانه بین ملاصدرا و محقق دوانی است . ایشان می فرماید من از نظریه ی ملاصدرا حمل اول و مفهومی بودن این صورت ذهنی را می پذیرم اما این که ایشان گفت از منظر حمل شایع یک چیزی داریم که کیف بالذات است این را قبول نمی کنم و حرف محقق دوانی را این جا می پذیریم که فرمود این که حکما به مساله کیف گفته اند ، مسامحی است و اطلاق تسامحی است و حقیقتا چیزی به نام کیف نداریم . لذا می فرماید نظریه من ترکیبی است از این دو نظریه .

و بهذا البیان یتضح اندفاع ما آورده بعض المحققین (محقق سبزواری ، حاشیه بر اسفار جلد اول ، ص 297 - شرح منظومه جلد 2 ص 143 تا 146) ، علی کون العلم کیفا بالذات ، و کون الصورة الذهنية کیفا بالعرض (انگار که محقق سبزواری از این تعبیر این طور برداشت کرده است که در فرایند علم ما دو چیز داریم در حالی که خیر یک چیز داریم که دارای دو جهت است) ، من أن وجود تلك الصور في نفسها و وجودها للنفس واحد (اولاً ما نباید فکر کنیم که وجود این صور بلحاظ وجود فی نفسه آنها غیر از وجود برای نفس است تلقی ایشان از ملاصدرا این است که گویا ملاصدرا دو وجود را تلقی کرده یک وجودی که خود صور دارند و یک وجودی که برای نفس حاصل می شود لذا این جا تاکید می کند که وجود فی نفسه این صور همان وجود لنفس آنهاست و یک واقعیت داریم) ، و ليس ذلك الوجود و الظهور للنفس ، ضمیمه تزیید علی وجودها (نفس) تكون هي (این ضمیمه می باشد کیفی در نفس) کیفا في النفس ، لأن وجودها الخارجي لم يبق بکلیته ، و ماهیاتها (ماهیات صور که همان صور هستند) في أنفسها كل من مقولة خاصة ، و باعتبار وجودها الذهني لا جوهر و لا عرض ، و ظهورها (صور) لدى النفس ، ليس سوى تلك الماهية و ذلك الوجود (وجود ذهنی که در امر سوم بیان کردیم) ، إذ ظهور الشيء ليس أمرا ينضم إليه ، و إلا (اگر ظهور یک شی بخواد چیزی غیر از خود شی باشد که بخواد به آن ضمیمه شود) لكان ظهور نفسه ، و ليس هناك أمر آخر و کیف من المحمولات بالضمیمه ، و الظهور و الوجود للنفس (یعنی وجود ذهنی ماهیت برای نفس ما) لو كان نسبة مقولية ، كان ماهية العلم إضافة لا کیفا ، و إذا كان إضافة إشراقية كان وجودا ، فالعلم نور و ظهور و هما وجود ، و الوجود ليس ماهية .

روشن شد که محقق سبزواری روی دو نکته خیلی تاکید می کند ک علامه در نقد به همین دو نکته اشاره می کند

- نکته ی اول : گویا تلقی ایشان از ملاصدرا این است که آن وجودی که برای نفس علم تصور می شود با آن چیزی که صورت اشیا هست مختلف است
- نکته ی دوم : مضاف بر این که ایشان فکر می کند اگر نسبت یک شی با شی دیگر اضافه اشراقی باشد آن شی اشراق شده یعنی معلول از سنخ وجود است و نباید انها را از ماهیات به حساب بیاوریم بنابراین کیف بالذات بودن آن چیزی که در فضای نفس شکل می گیرد بی معنی می شود

نقد علامه طباطبایی بر کلام محقق سبزواری :

علامه طباطبایی روی همین دو نکته تمرکز کرده است :

- **جواب به نکته ی اول :** ایشان می فرمایند اولاً آن چیزی که در فرایند علم صورت می گیرد یک حقیقت است با دو جهت که یک جنبه جنبه ای است که حکایی است که دارد از اشیاء حکایت می کند و به نحو مفهومی به آنها اشاره دارد که از این منظر کیف تلقی نمی شود مگر به نحو بالعرض اما یک جنبه دیگر دارد که از آن جنبه مرتبط با نفس است . بلکه از این منظر یعنی جنبه ی غیرحکایی ، کیف نفسانی بالذات است .
- **جواب به نکته ی دوم :** نکته ی دومی که مهم است این است که صدرا این را گفته و ما هم این را قبول داریم که این صورت ذهنیه بلحاظ وجه غیرحکایی معلول نفس است و نفس به حسب اضافه اشراقی آن را درست می کند اما این که می گویند اگر چیزی به حسب اضافه اشراقی درست شد دیگر از سنخ وجود است و اصلاً نباید ماهیت در رابطه با او مطرح شود این قابل قبول نیست و به تعبیر دیگر اگر چه آن چیزی که اشراق شده است ماهیت نیست اما معنایش این نیست که ماهیت ندارد .

در باب خداوند متعال می فهمیم که خداوند نه ماهیت است نه ماهیت دارد اما وجود های مخلوق باری تعالی درست است که هیچکدام ماهیت نیستند اما ماهیت دارند . لذا این حرف شما را قبول نداریم . بلکه ما قبول داریم که این چیزی که نفس آن را اشراق کرده است وجود است اما قبول نداریم که این وجود ماهیت ندارد.

وجه الاندفاع ، أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس (همین صورت برای نفس ظاهر و موجود است یعنی یک حقیقت است نه دو حقیقت) الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها (صوره علمیه) موجودا ذهنيا (وجه حکایی - یعنی نه از حیث و جنبه ی حکایی - وقتی می گوئیم موجود ذهنی و وجود ذهنی فقط وجه حکایی را می گیرد . ما وقتی وجود را به ذهنی خارجی و ذهنی تقسیم می کنیم ، ما این بحث را داریم که مثلاً وجود را به بالفعل و بالقوه تقسیم می کنیم می گوئیم که یک فعلیت مطلقه داریم که حتی آن بالقوه را شامل می شویم و هر تقسیمی که داشته باشید یک معنای اطلاقی داریم که تمام عالم هستی را شامل می شود و از جمله در این بحث ما یعنی وقتی وجود را تقسیم می کنیم به خارجی و ذهنی ، می گویند یک معنی از خارجی داریم که مقابل ندارد که آن خارجیت مطلقه است که ذهنی را نیز شامل می شود که همانی است که مقسم است . خیلی اوقات می بینیم که وقتی می خواهند توضیح بدهند چطور خارجیت مطلقه ، ذهنی را پوشش می دهد با آن خارجی که وجه غیر حکایی می سازد مساله را تاملین می کنند که کاملاً غلط است . ما یک وجود داریم که یا وجود خارجی است یا وجود ذهنی . در بحث های قبل توضیح دادیم مرا از وجود خارجی همین وجودی است که در خارج است . اما وجود ذهنی کجاست ؟ همان وجه حکایی ای است که تکیه داده بر وجه غیر حکایی . این وجه غیر حکایی را نمی گوئیم وجود ذهنی خیر آن خودش یک وجود خارجی است موجود یا وجود ذهنی در فضای مفهومی شکل می گیرد و مفهوم در آن جنبه ی حکایی است . لذا آن وجودی که ما اصلانش را اثبات کردیم این تقسیم را نمی پذیرد این خیلی مهم است . وجود به معنای عام این تقسیم را می پذیرد . یک چیز دیگری حکما دارند به نام خارجیت مطلقه که خارجیت ای است که مقابل ندارد . ذهنیت را در درون خودش قورط می دهد . این خارجیت مطلقه چیست ؟ عده ای می گویند که اشیاء خارجی را ببینید وقتی این ها در ذهن محقق می شوند خود این هم یک وجود خارجی است . استاد : این که می گویند این هم خودش یک وجود خارجی است دارد به وجه غیرحکایی اشاره می کند . اشتغال خارجیت مطلقه بر ذهنی با این توضیح درست نمی شود زیرا این در واقع همان وجود خارجی است . مراد از خارجیت مطلقه که ذهنی پوشش می دهد یعنی شما خارجی را مساوی با وجود و یک نوع تحقق بگیرید . وقتی این طور معنی کرد آن حالت حکایی را نیز شامل می شود) ، **مقیسا إلى خارج لا تترتب عليها آثاره ، بل من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس (عارض بر نفس است که این عروض**

یا عروض حالی است یا ملکه ای (تپرد عنها عدما ، و هي کمال للنفس زائد (یعنی مغایر است)
 علیها (نفس) ناعت لها ، و هذا (کمال - می تویند بزیند به وجه حکایی) اثر خارجی مترتب علیها
 (نفس - صورت علمیه بلحاظ غیر حکایی) و إذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها
 ، فهي (صورت علمیه به وجه غیر حکایی) عرض لها (می خواهد تغایر صورت علمیه با نفس را
 درست بکند که این ها دو چیز هستند که بله صورت ذهنیه خودش دارای دو جهت است - می خواهد
 عرض بودن صورت را توضیح بدهد) و يصدق عليها حد کیف (وقتی راجع به این امر مغایر با
 نفس مطالعه می کنی می بینی که تعریف کیف به حمل شایع بر او صادق است یعنی از مصادیق کیف
 است) ، و دعوى أن ليس هناك أمر زائد على النفس ، منضم إليها ممنوعة (یعنی می خواهد بگوید
 ولو شما اضافه نفس به این صورت علمیه را اضافه اشراقی بدانید اما این سبب نمی شود که این صورت
 علمیه که دیگ محمول بالضمیمه نباشد و بشود محمول بالضمیمه باشد خیر این طور نیست)

یک بحثی صدرا دارد که اعراض از شئون جوهر است که یک سری تلقی های غلطی صورت گرفته
 از این کلام که ریشه آنها در همین جاست و علامه دارد به انها اشاره می کند . این که می گوئیم
 اعراض از شئون جوهر هستند یعنی معالیل جوهر است یعنی جوهر با تحولاتش این معلول ها را سامان
 و تغییر بدهد نه این که این بحث باعث شود تفکر مثانی که این ها را محمول بالضمیمه می دانستند از
 بین رفت و شد محمول من صمیمه . خیر محمول من صمیمه یعنی از متن واحد وجودی این مفاهیم را
 استخراج کنید در حالی که در فضای علی معلولی شما یک متن واقعی ندارید بلکه دو متن وجودی و
 واقعی دارید . بله یک متن وجودی علت متن وجودی دیگر است .

فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها ، حالا أو ملكة للنفس (وجه غیر حکایی) كيف حقيقة و
 بالذات ، و من حيث كونها موجودا ذهنيا (حيث حکایی) ، كيف بالعرض و هو المطلوب .

اشکال سوم : اگر ما حرف حکما را بپذیریم و بگوئیم که در فرایند علم حصولی ماهیاتی که در خارج
 هستن عینا در ذهن حاصل می شود لازمه اش این است که ذهن ما هم بارده باشد و هم حاره ، هم مربع
 باشد و هم مستطیل و (در این مثال ها به دو مشکل اشاره داشته است : اولاً اصلاً چگونه ممکن
 است که ذهن سرد یا گرم باشد و یکی این که اجتماع صفات متقابل می شود وقتی که سردی و گرمی
 را تصور می کند)

جواب : اینی که در ذهن محقق می شود دارای دو جنبه است : جنبه ی حکایی و غیر حکایی . از
 جنبه ی غیر حکایی نه برودت هست و نه حرارت بلکه یک وجود عارض بر نفس است و کیف نفسانی
 بله از جنبه ی حکایی که مفهومی است و نباید توقع بروز آثارش را داشته باشد که در آنجا با سری و
 گرمی مفهومی روبرو هستید نه سردی و گرمی خارجی و مصداقی خب دیگر مشکلی ایجاد نمی شود
 یعنی تصور متشکل این بود که حکما که می گویند عین ماهیت خارجی در ذهن می آید یعنی این که با
 وجود خارجی و تمام آثار خارجیش وارد ذهن می شود .

الإشكال الثالث، أن لازم القول بالوجود الذهني و حصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس، حارة
 باردة عريضة (به این معنی که طولش کم است) طويلة (به این معنی که عرضش کم است) ، متحيزة
 (جا داشته باشد و ساکن باشد) متحركة مربعة مثلثة مؤمنة كافرة و هكذا، عند تصور الحرارة و
 البرودة إلى غير ذلك، و هو باطل بالضرورة بيان الملازمة ، أنا لا نعني بالحر و البارد و العريض و
 الطويل و نحو ذلك، إلا ما حصلت له هذه المعاني و قامت به .

و الجواب عنه، أن المعاني الخارجية كالحرارة و البرودة و نحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها
 (یعنی به حسب کلی طبیعی آنها) لا بوجوداتها العينية ، و تصدق عليها (این معانی صدق می کند بر

این ماهیات به حمل اولی یعنی مفهومشان است نه مصداقشان (بالحمل الأولی دون الشائع، و الذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني، بوجوداتها الخارجية و قيامها بموضوعاتها (موضوعات خودشان)، دون حصول ماهياتها (معانی) لها (نفس) و قيام ما هي هي بالحمل الأولی .

اشکال چهارم :

ما خیلی از محالات را تصور می کنیم ، مثلا اجتماع نقیضین ، سلب الشی از خودش ف شریک الباری هم محال است و می توانیم تصور کنیم . شما با این نظریه ای که دادید این ها را از محال بودن خارج کردید و می گوئید که متحقق شده اند . بعد قسم می خورید عین ان متحقق شده است

جواب : آن چیزی که در ذهن ما هست به حمل اولی است یعنی مفهوم شریک الباری را فهمیدیم نه این که شریک الباری محقق شده است

الإشكال الرابع أنا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري و اجتماع النقيضين و ارتفاعهما، و سلب الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان (همان طوری که شما حکما می گوئید)، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية

والجواب عنه، أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان، مفاهيمها بالحمل الأولی دون الحمل الشائع، فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولی (یعنی مفاهیم این ها شکل می گیرد)، و أما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للباري، و هكذا في سائر المحالات .

اشکال پنجم :

بیان دو مقدمه :

• **مقدمه اول :** آن چیزی که حکما در نظریه وجود ذهنی گفته اند اختصاصی به مفاهیم کلی عقلی ندارد یعنی در ارتباط با صور خیالی و صور محسوس هم جاری است

نکته : از نظر حکمای گذشته ی ما مساله ادراک به 4 شکل محقق می شده : ادراک حسی و خیالی و وهمی و عقلی – در ارتباط با قوای ادراکی ما فلاسفه ما معتقد هستند ما می توانیم قوای ادراکی نفسمان را دو قسمت کنیم :

1. قوای ادراکی صورت یاب : مثلا اعراض مثل رنگ ها و شکل ها و ... می یابد . این قوای خودشان دو قسم شده اند :

- **قسم اول :** قوای حسی
- **قسم دوم :** قوای خیالی

تفکیک بین این دو قوا به این شکل است که آن وقتی که شی مورد نظر ما که جزء محسوسات است مستقیم پیش ما باشد و در آن لحظه قوای صورت یاب

ما عمل بکند و این صورت ها را درک بکند می گوئیم ادراک حسی اتفاق افتاده است . اما اگر همین قوه صورت یاب ما بدون حضور شی مورد نظر آن صورت ها را درک بکند این جا می گوئیم صورت های خیالی مثلا الان صورت کلاس قبلی را در ذهن بیاوریم و درک کنیم . بحث های زیادی در این خصوص وجود دارد مثلا یکی از بحث ها این است که به تدریج یک قسم از این ادراکات که ادراک وهمی باشد را حذف کرده اند و گفته اند ما آن چیزی که در درونمان داریم چیزی جز قوه ی معنی یاب که عقل باشد نیست لکن عقل یک بار معنی جزئی را می یابد که به آن وهم یا عقل نازل می گویند یعنی یک چیز مستقل و براسه نیست .

2. **قوای ادراکی معنی یاب :** این قوای معنی یاب اگر معنای جزئی را دریابد به آن می گویند وهم مثل دوستی و محبت (این ها یک معنی هستند که صورت ندارند) مادر . این را می گوئیم به قوه ی وهم درک می شود . گفته می شود که حیوانات تا این قوه یعنی قوه ی وهم را دارا هستند اما اگر معنای دریافتی معنای کلی باشد ، آن نیرویی که درون ما این معنی را درک می کند به آن نیرو می گوئیم عقل .

(اگر چه در تشخیص صورت از معنی ممکن است دقت های خیلی مضاعفی به کار برود اما این ها را فعلا بیان نمی کنیم)

حکما در بحث وجود ذهنی که قائل هستند ماهیات بانفسها حاصل می شوند بحثشان اختصاص به معانی کلی ندارد بلکه اختصاص به معنای انسان و حیوان ندارد بلکه بحثشان اعم است یعنی حتی شامل صور حسی و خیالی هم هست .

• **مقدمه ی دوم :** از منظر حکمای مشاء ، که آنها این بحث را (وجود ذهنی) راه انداخته اند قوای صورت یاب ما مادی است نه مجرد . یا جسم است و یا قوه منطبع در جسم است . ما در فلسفه یک فضای جسم داریم و یک قوای حاکم بر جسم . مثلا این انگشت ما یک جسم است اما یک سری قوای حاکم بر انگشت هم داریم که مبدا اثری هستند که از انگشت سر می زند . این قوا مادی هستند از منظر حکمای مشاء . بنابراین ادراک هاس حسی از منظر حکمای مشاء مادی هستند .

اصل اشکال پنجم :

برای این که این اشکال خوب جا بیافتد ، باید مقدمات موجود در این اشکال مورد توجه قرار بگیرد

❖ **مقدمه اول :** ما اشیاء را به اندازه های واقعی شان درک می کنیم مثلا وقتی کنار دریا ایستادیم که ادراک حسی است و ما صورت می یابیم در این جا ما دریا را به اندازه ی واقعی اش درک می کنیم

❖ **مقدمه دوم :** قوایی که الان این ادراک ها را انجام می دهند مادی هستند .

❖ **مقدمه ی سوم :** نظریه وجود ذهنی می گوید همان چیزی که در خارج هست عینا همان در ذهن قرار می گیرد و متحقق می شود

❖ **مقدمه ی چهارم :** اینی که الان شما مطرح کردید طبق مقدمات قبلی اگر خوب دقت کنید این انطباع کبیر در صغیر است بخاطر این که شما می گوئید این ادراک های صوری با همان اندازه های واقعی در قوای ادراکی که مادی هستند واقع شده . خب این قوای که در درون بدن

ما هست حداکثر به اندازه ی بدن ما هستند و این معنایش این است که چیزهای بزرگ در اشیاء کوچک بخواد منطبع بشود
❖ **مقدمه پنجم :** انطباع کبیر در صغیر محال است .

این 5 مرحله را که متوجه بشوید متوجه می شوید که اشکال اساسی قبول نظریه حکما است در مساله عینیت درک شده با واقع خارجی است . چون ما این نظریه حکما را قبول کردیم این مشکلات پدید آمده است لذا این نظریه حکما را نباید قبول کنیم بلکه باید قول دیگر مثل نظریه شبیح را قائل بشویم .

الإشكال الخامس أنا (مقدمه ی اول) نتصور الأرض ، بما رحبت بسهولها ⁸⁶ و جبالها و براریها (صحراها) و بحارها، و ما فوقها من السماء بأرجائها البعيدة، و النجوم و الكواكب بأبعادها الشاسعة، و (مقدمه دوم) حصول هذه المقادير العظيمة في الذهن (با توجه به این که حکما مشاء قائل اند که قوای صورت یاب ما را مادی می دانند) ، بمعنى انطباعها (مقادیر عظیم) في جزء عصبي (بیشتر به فضای جسم اشاره دارد) أو قوة دماغية كما قالوا به، (مقدمه سوم) من انطباع الكبير في الصغير (چطور انطباع کبیر در صغیر می شود ؟ چون شمای حکما می گویند آن چیزی که درک می شود عینا وارد ذهن می شود) و (مقدمه چهارم) هو محال ، و دفع الإشكال (ممکن است کسی این طور به ما جواب بدهد که البته این جواب مبتنی بر بحث هایی است که در مرحله 6 راجع به حقیقت جسم بیان می کنیم . یک بحثی اقایان حکما راجع به حقیقت جسم دارند که می گویند هر جسمی را که در نظر بگیرید قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد یعنی جزء لایتجزی یعنی اتم نداریم . یک جسم داریم که 10 سانتی متر مکعب است و این قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد اگر یک جسم دیگر داشته باشیم که 10 متر مکعب باشد که این هم قابلیت انقسام دارد وقتی این دو جسم را با هم مقایسه کنید ، معنایش این است که این ها می توانند روی هم کیپ بشوند . مستشکل می گوید ممکن است کسی بخواد این طور جواب بدهد که جزء عصبی درست است که کوچک است اما قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد و این صورت هم قابلیت انقسام تا بی نهایت دارد و لذا این ها می توانند روی هم جا بشوند جواب می دهد که ما این جواب را قبول نداریم که این مطلب برخلاف وجدان است ثانیاً این اجزاء بالقوه هستند بالفعل که نیستند . ما به نحو بالفعل حجم های کوچک و بزرگ داریم که این بالفعل ها در هم جا نمی گیرند) بأن المنطبع فيه (آن چیزی که صورت در آن منطبع می شود مثل جزء عصبی یا قوه دماغیه) ، منقسم إلى غير النهاية (چون جسم است) لا يجدي شيئاً (خبر دفع) ، فإن الكف لا تسع الجبل ، و إن كانت (کف دست و جبل هردو) منقسمة إلى غير النهاية .

جواب به اشکال پنجم :

جوابی که علامه این جا آورده همان مطلبی است که ملاصدرا در آثارش آورده است .

ملاصدرا می گوید اگر ما نظریه حکمای مشاء در باب مادی بودن قوای ادراکی صوری را بپذیریم اشکال محکمی است و . واقعا انطباع کثیر در صغیر است مگر این که دست از نظریه وجود ذهنی را بردارید . اما ملاصدرا می گوید بر اساس مبانی ای که در حکمت متعالیه پی ریزی کردیم ما قوای ادراکی مطلقا ، را مجرد می دانیم بلکه قوای ادراکی صورت یاب از تجری صوری و خیالی برخوردار هستند و قوای معنی یاب از مجرد عقلی برخوردار است . وقتی ما مجرد می داین نباید بگوییم از باب انطباع کثیر و صغیر است زیرا در مجرد کثیر و صغیر معنی ندارد .

⁸⁶ اینی که داریم شروع می کنیم یک آغاز خوشی است برای پاره ای از مباحث معرفه النفس به ویژه اثبات تجرد نفس

نکته : در رابطه با این اشکال مرحوم علامه و ملاصدرا ، جوابی که معمولاً مطرح می کردند این جا مطرح نکردند یعنی حمل اولی و شایع را مطرح نکردند و رفتند سراغ این که قوای مدرکه ما مجرد هستند لذا اشکال حاصل نمی شود . به دلیل این که جواب را عوض کرده اند سوالاتی ایجاد می شود : چرا این پاسخ را عوض کرده ایا این پاسخ با پاسخ قبلی قابل جمع هست یا نیست ؟ ان چه که به عنوان صورت های حسی یا خیالی بدست می آید ایا مفهوم آنهاست یا مصداق آنهاست . این سوالات مطرح می شود . حالا چند نکته را مطرح می کنیم :

اول : در کل باب وجود ذهنی تلاش هایی که علمای ما کرده اند خیلی از فضاها را روشن کرده اند اما دو بحث وجود دارد از مباحث مهم این باب که علی رغم تلاش هایی که صورت گرفته است اولاً هم آن چیزی که مثل ملاصدرا بیان کرده خوب استهسال نشده و دیگر این که جای تامل و کار هنوز دارد یکی بحث مفاهیم غیرماهوی است . مثل مفهوم وجود ، علیت و ... ما در خصوص این دسته از مفاهیم علمای ما قائل به عینیت نیستند و از طرفی قائل به شبح نیستند و رد می کنند ، از طرفی نکته ی حساس این است و کاری است که ملاصدرا انجام داده و فرموده آن چیزی که اصیل است اصلاً نمی تواند ذهنی بشود و حرف کاملاً درستی است . با توجه به جنبه های مختلف قضیه ، ما در ارتباط با مفاهیم غیرماهوی چه باید بکنید چون بالاخره ما متوجه می شویم که این مفاهیم دارد ما را به یک وجهی منتقل می کند و این را نمی توان انکار کرد . نقطه ی دوم که جزء نقاط حساس و پیچیده و پرمساله باب وجود ذهنی است بحث صور جزئی (چه حسی و خیالی) است که این از مسائل سنگین وجود ذهنی است . حل و فصل این مساله در اسفار باید پیگیری شود . فضای وجود ذهنی در اسفار ، یک فضای دیگری است لکن این مباحث به کتب آموزشی بعدی منتقل نشده است . در این مسائل خصوصاً مساله دو دریایی از مطالب وجود دارد . آن چیزی که در اشکال 5 وارد آن شدیم ارتباط شدیدی با مباحث معرفه النفس پیدا می کند و ارتباط بسیار وثیق و گسترده در آثار ملاصدرا با معاد پیدا می کند .

دوم : شرح منظومه جلد 2 ص 143 – اسفار جلد 1 ص 299 تا 309 –

سوم : ما صور جزئی که الان مورد مطالعه ما قرار گرفت در اشکال 5 و بعد اشکال 6 ، این ها به یک منوال حل و فصل نمی شود و حداقل باید 3 چیز را در این بحث از هم جدا کنیم : در این بحث با صور جزئی حسی که به شکل مستقیم درک می کنیم این یک فضا است . ادراک های خیالی غیر مستقیم بعد از حذف ارتباط مستقیم یک فضای دیگر است و بحث دیگر صورت های منامیه است . احکام این 3 حوزه را باید جداگانه مورد بررسی قرار دهیم . اگر بخواهیم این بحث را به شکل مستوفی حل و فصل کنیم باید در ارتباط با آن چه که متعلق ادراک صوری جزئی هستش هم دسته بندی هایی باید صورت بدهیم مثلاً یک بار متعلق ادراک صوری ما ابعاد است – یا رنگ یا ان جایی که در ارتباط با خواصی غیر از این ها مثل حرارت و برودت و سنگینی ، این ها با هم تفاوت دارند .

چهارم :

از برخی از عبارات ملاصدرا ، از این عبارت ها می توان استفاده کرد که این دو جواب ، دو جواب مختلف نیستند بلکه دو جهت از یک بحث هستند یعنی جوابی که این جا داده شد با جوابی که در اشکالات قبلی داده شد تنافی ندارند . نظریه حکما در بحث وجود ذهنی محور اصلیش روی عینیت است لکن این عینیت را که مطرح می کنیم یک بار عینیت در سطح مفاهیم کلی است و یک بار در صورت های جزئی است ، این عینیت بستگی دارد که صورت های ادراک شده شما چی باشد . عینیت

را باید تا آخر داشته باشیم یعنی چیزی که در صفحه ی نفس ما ایجاد می شود دارای دو بعد است : بعد حکایی و بعد غیرحکایی و بعد حکایی برای این که جنبه ی حکایت گریش کامل باشد قطعاً باید عین محکی اش باشد لکن اگر محکی اش در رده ی کلیات باشد یک بحث وجود دارد و اگر در رده ی جزئیات باشد اما یک فضای خاصی دارد چنانچه آن رده حکایی که دارد از مفاهیم کلی حکایت گری می کند قطعاً بلحاظ مراتب نفس یک مرتبه ی تجردی را اقتضای می کند (مرحله تجرد عقلی) که مشاء و حکمت متعالیه این را قبول دارد . اگر گفتیم ادراکات کلی در مرحله ی تجرد عقلی اتفاق می افتد خب اولاً باید کاملاً این حرف را بزنیم یعنی باید این مرحله را داشته باشیم تا کلیات را بفهمیم بله در چنین رده ای آن چیزی که فهمیده ایم به لحاظ وجه حکایی همانی است که در محکی اش وجود دارد اما اگر از این فضا امدیم پایین تر مثل صورت های جزئی نظریه حکما سرچایش خودش هست لکن وقتی می گوئیم عینیت محفوظ باشد معنایش چیست ؟؟ یعنی همان طور که عینیت در رده ی کلی محفوظ است در این جا هم باید همین مساله اتفاق می افتاد یعنی اگر مثلاً ساختمانی را دارید تخیل می کنید که 100 متر اندازه دارد شما باید عینیت در 100 متر را داشته باشید اما بحثی که در پاسخ اشکال 5 مطرح شده این است که این کجا می تواند اتفاق بیافتد ؟ این که در مرحله ی عقلی اتفاق نمی افتد و در مرحله مادی هم نمی شود زیرا لازمه اش انطباع کبیر در صغیر است ، این کجلاً اتفاق می افتد ؟ صدرا به این مساله توجه کرده است و می گوید ما مطابق بحث هایی که در نفس داریم ، نفس دارای مرتبه ی تجرد مثالی است یعنی مساله عینیت بعد حاکوی با آن محکی در مرحله مثال اتفاق می افتد لذا در مرحله مادی نیست تا اشکال لازم بیاید یعنی اساساً ادراک در مرحله ی مادی اتفاق نمی افتد بلکه در مرحله ی تجرد اتفاق می افتد

در مرحله عقلی را مشاء قبول داشتند لذا مشکلی نداشتند اما در مساله صورت های جزئی چون مشاء قائل به مادیت قوای ادراکی بود . این مشکل ایجاد شد . لکن ادراک صورت های جزئی و اتفاقاتی که در نفس اتفاق می افتاد در مرحله تجرد مثالی اتفاق می افتد .

والجواب عنه أن الحق كما سيأتي ، أن الصور الإدراكية الجزئية (حسی و خیالی) غیر مادیة، بل مجردة تجرداً مثالياً (نه تجرد عقلی کلی)، فیها (صور جزئی) آثار المادّة من مقدار و شکل و غیرهما ، دون نفس المادّة (ماده علت محدثه این ها هست اما علت مبقیه این ها نیست) ، فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجرده المثالي (للنفس)، من غیر أن تنطبع في جزء بدني (جسم) أو قوة متعلقة بجزء بدني .

و أما الأفعال و الانفعالات الحاصلة في مرحلة المادّة ، عند الإحساس بشيء أو عند تخيله، فإنما هي (فعل و انفعالات) معدات تنهياً بها (بستر را آماده می کنند) النفس، لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها .

اشکال ششم :

نکته : این اشکال شش در آثار ملاصدرا نیست بلکه علامه بر اساس مبانی صدرایی دارد به اشکالی که جدیداً بر اساس دانش ها و علوم روز احتمال ورود دارد به آن پاسخ بدهد .

دانشمندان طبیعی و تجربی که راجع به مباحث ادراکی کار می کنند این ها یک نظریه ی بدیلی داده اند که شاید جای نظریه حکما را بگیرد . آن این است که وقتی انسان با حواس ظاهری با اشیاء مواجه می شود ، سیستم های عصبی که در اجزاء منتشر هست ، منفعل می شوند از آن چه که در خارج هست و وقتی منفعل شد تبدیل می شود به یک سری الکترون ها و از طریق سلسله اعصابی این ها منتقل می شوند به مخچه و مغز (البته این را توجه داشته باشیم که وقتی که منفعل می شویم با یک سری تناسب

های خاص منفعل می شویم - انفعال ما از کتاب و از این چوب متفاوت است (بعد انسان با بررسی آن چیزی که در مغز قرار گرفته متوجه آن چیزی که در واقع هست می شود .
با توجه به این حرف دیگر چه جایی است برای حرف حکما .

جواب به اشکال ششم :

ما تمام آن چیزی که به عنوان فعل و انفعالات مادی مطرح کردید ، سلمنا که بالاخره اعضا و جوارح تأثیری دارند ، اما مهم آن است که ادراک کجا رخ می دهد ؟؟ ایا به حسب مجموعه ساختارهای الکترونی که نظم ویژه ای دارند که مثلا در مغز منطبق شده ایا ادراک به حسب این ها اتفاق می افتد و انسان از بررسی این نسبت ها به آن چه گه در واقع هست علم پیدا می کند یعنی معلوم بالذات همین مجموعه ساختارهای مادی است یا نه تمام این روند موجب آمادگی و تهیه نفس ناطقه است برای این که منتقل بشود به واقعیت های خارجی ، ایا تمام بدن با تمام فعل و انفعالاتش مثل یک آنتن علم می کند یعنی موجب ارتباط یک حقیقت تجردی با علم مادی می شود و از این طریق می خواهد علم و اطلاق پیدا کند یا ادراک در همین ساختار مادی دارد اتفاق می افتد . علامه می فرماید اگر شما بگویید ادراک به وسیله ی همین صورت های اتفاق می افتد بدون تردید باید بگویید راهی به سوی فهم واقع نداریم و سر از سفسطه در می آورد .

یکی از اهداف اصلی تالیف کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ، تحلیل مساله علم از دیدگاه ماتریالیست ها است . علامه واقعا به خوبی نشان دادند که بر اساس دیدگاه ماتریالیستی اساسا پدیده ای به نام علم قابلیت توجیه ندارد .

الإشكال السادس أن علماء الطبيعة بينوا ، أن الإحساس و التخيل (اصلا مساله کلیت دیگر بر اساس نگاه ماتریالیستی قابل توجیه نیست و حداکثر چیزی که دست به توجیه برده اند بحث احساس و تخیل است یعنی ادراکات جزئی زیرا زیراب عقل را زده اند و وقتی این طور شد توجیه معنای کلی بی معنایست بنابراین با نگاه ماتریالیستی و مادی گرایانه اصلا نمی توان مفهوم کلی را توجیه کرد و به همین دلیل است که در عبارت فقط از احساس و تخیل بحث شده) **بحصول صور الأجسام المادية ، بما لها من النسب و الخصوصيات الخارجية ، في الأعضاء الحاسة و انتقالها إلى الدماغ ، مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها (طبیعت خاص اعضاء حاسه مثلا چشم برای خودش یک طبیعت خاصی دارد) الخاصة ، و الإنسان ينتقل إلى خصوصية ، مقاديرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقايسة ، بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده، على ما فصلوه في محله ، و مع ذلك لا مجال للقول ، بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان .**

و الجواب عنه ، أن ما ذكره من الفعل و الانفعال المادي ، عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكن هذه الصور المنطبعة ، المغايرة للمعلومات الخارجية، ليست هي المعلومة بالذات (یعنی در این جا علم و ادراک اتفاق نمی افتد) ، بل هي معدات تهیء النفس، لحضور الماهيات الخارجية عندها، بوجود مثالي غير مادي ، و إلا لزمّت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور، الحاصلة في أعضاء الحس و التخيل و بين ذوات الصور . (نکته ی دیگر ما به نحو علم حضوری وجدانی در حوزه ادراک و علم اشیاء با ابعاد و رنگهاشون را با همان شکلی که هست درک می کنیم مثلا کوه را با عظمتش درک می کند)

بل هذا (لزوم سفسطه بر اساس تحلیل مادی گرانه پدیده ادراک) من أقوى الحجج على حصول الماهيات ، بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي ، فإن الوجود المادي لها (ماهیت) كيفما فرض (هر تحلیلی

که می خواهید داشته باشید) ، لم یخل عن مغایرة ما بین الصور الحاصلة (در نزد مغز) ، و بین الأمور الخارجية ذوات الصور، و لازم ذلك (مغایرت) السفسطة ضرورة .

اشکال هفتم :

اشکال هفتم رفته به این سمت که اگر نظریه حکما را راجع به وجود ذهنی قبول کنیم ، این حرف منجز می شود به اجتماع کلیت و جزئیت در یک مورد یعنی یک شی هم باید کلی باشد و هم جزئی و چون اجتماع کلیت و جزئیت در یک شی محال است پس باید از قول حکما دست برداریم .

مقدمه : ما در بحث جزئیت یک بحثی است میان منطقه و فلسفه که غالبا جاهایی که طرح می شود خوب فهم نمی شود : ما در مساله جزئیت دو اصطلاح داریم :

- **اصطلاح منطقی :** قسیم کلی است و مقسم هر دو مفهوم است . یعنی یک مفهوم را لحاظ می کنیم . در مفهوم ، خاصیت ذاتی مفهوم ، صدق و انطباق است . مفهوم یعنی بعد حکایی صورت ذهنی ما . ما به آن بعد حکایی مفهوم می گوئیم که یکی از خاصیت های بعد مفهوم انطباق و حکایت است . وقتی ما مفهوم را لحاظ کردیم می گوئیم یا مفهوم قابلیت صدق بر کثیرین دارد که کلی است یا چنین قابلیت ندارد که یعنی صدق بر فرد مشخص دارد که می شود جزئی . در هر دو اگر نگاه کنید مساله صدق و انطباق مطرح است . جزئی منطقی این است : مفهومی که در آن صدق و انطباق هست اما صدق بر کثیرین نیست

- **اصطلاح فلسفی :** جزئی فلسفی اساسا صدق و انطباق در آن راه ندارد چون اساسا مفهوم نیست بلکه جزئی فلسفی همان مصداق در مقابل مفهوم است و همان وجود خارجی در مقابل وجود ذهنی است . از منظر فیلسوف ما به چنین معنایی (تشخص) را می گوئیم جزئی .

خلط این دو اصطلاح از جزئیت وجود داشته و مشکلاتی را به وجود آورده است

اشکال هفتم گفت که اگر نظریه حکما را بپذیریم لازمه اش این است که یک چیز هم کلی باشد و هم جزئی و چنین چیزی محال است . بعد توضیح می خواهیم توضیح بده ؟ می گوید ما اگر مفهوم کلی انسان را تصور کردیم . این هم کلی شده و هم جزئی زیرا از این بابت که مفهوم انسان ، انسان است خب قابلیت صدق بر کثیرین را دارد پس کلی است اما از جهت این که الان در ذهن شما متحقق شده و یک مصداقی از مصادیق کیف های نفسانی نفس شما است و وجود خارجی دارد و آن چیزی که در ذهن شما است با آن چیزی که در ذهن من هست فرق می کند ، جزئی است .

این جا ممکن است یک مشکلی ایجاد شود با این توضیح که لازم ی این توضیح این است که قسیم یک شی خود شی را پوشش بدهد یعنی شی هم کلی باشد و هم جزئی باشد و چطور می شود دو قسیم یک جا جمع بشوند ؟ اگر کسی این اشکال را کرد معلوم می شود که اشکال هفتم خوب برای آن روشن نشده است . منظور از اجتماع کلیت و جزئیت یعنی کلی منطقی با جزئی فلسفی البته تعاند و تضاد کلی منطقی با جزئی فلسفی بیشتر است از تضاد کلی منطقی با جزئی منطقی .

جواب اشکال هفتم : اصل مساله بخاطر اختلاف جهت است . این شی ای که در نفس ما محقق شده است دو جهت دارد یک جهت حکایی و یک جهت غیر حکایی . بلحاظ جهت حکایی کلی است و از منظر جهت غیر حکایی جزئی است . لذا بلحاظ اختلاف جهت کاملا قابل حل و فصل است و یا بلحاظ از این جهت که انسان انسان است (از منظری که حمل اولی شکل می گیرد) کلی است (ناظر به

عقد الوضع است نه كل حمل) اما از آن منظری که انسان کیف نفسانی است (از منظری که حمل شایع صناعی صورت می گیرد) ، جزئی است .

نکته : حمل اولی و شایع گاهی در موضوع لحاظ می شود و گاهی در خود حمل (اصلاً بحث حمل جریانش در تک کلمه بی معنی است مگر آن جایی که عقد الوضع مطرح می شود که عقد الوضع خودش یک گزاره است . حمل در گزاره است . لذا عرض کردم که انسان از آن جهت که انسان است به حمل اولی ، کلی است)

الإشكال السابع ، أن لازم القول بالوجود الذهني ، كون الشيء الواحد كلياً و جزئياً معاً و بطلانه (این که یک شی هم جزئی باشد و هم کلی) ظاهر، بیان الملازمة أن ماهية الإنسان المعقولة مثلاً ، من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلية (کلی منطقی - خبر آن ماهیه الانسان) ، و من حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية ، و قيامها بها جزئية متشخصة (جزئی فلسفی) بتشخصها ، متميزة من ماهية الإنسان المعقولة ، لغير تلك النفس من النفوس ، فهي كلية و جزئية معاً .

و الجواب عنه أن الجهة مختلفة ، فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس (حکایی) إلى الخارج كلية ، تقبل الصدق على كثيرين ، و من حيث إنها كيفية نفسانية ، من غير مقايضة إلى الخارج (و دیگر بحث حکایت از خارج مطرح نیست) جزئية .

المرحلة الثالثة : في انقسام الوجود الى ما في نفسه و ما في غيره و انقسام في نفسه الى ما لنفسه و ما لغيره

نکات مقدماتی 87 :

نکته ی اول : تقسیمات مشهور وجود

در این مرحله علامه طباطبایی تقسیمات مشهور وجود را مطرح کرده اند . در باب وجود 3 تقسیم مشهور مطرح شده است :

- تقسیم اول : وجود (وجود اصیل) یا فی نفسه است یا فی غیره
- تقسیم دوم : وجود فی نفسه یا لنفسه است یا لغيره
- تقسیم سوم : وجود (هر چیزی که می خواهد باشد) یا بنفسه است یا بغيره

علامه در تیتیر فقط دو تا را ذکر کرده است . احتمالاً یک علتی دارد که وقتی که به تقسیم سوم رسیدیم آن را ذکر می کنم . اما در نهایت اصلاً این عنوان را نیاورده است بلکه این شکل آورده است : فی

87 اسفار جلد اول ص 78 و 143 به بعد - منظومه بحث مستقلی نیامده اما در بحث جعل جلد دو ص 221 و 221

و بحث موارد ثلاث جلد دو ص 238 - شرح مبسوط جلد 3 ص 13

الوجود المستقل (منظور وجود فی نفسه) و الرابط (وجود فی غیره) و دلیل این مطلب بخاطر اهمیتی است که تقسیم اول در مباحث اولی دارد .

نکته ی دوم : سیر تاریخی این تقسیم

این تقسیم تا قبل از زمان ملاصدرا و استادشان جناب میرداماد یک بحث مستقلی نداشته و معمولاً در 3 جا مورد بحث قرار گرفت : در مباحث منطقی آن جایی که در رابطه با رابط قضایا بحث می کردند ، بحث مواد ثلاث ، و یکی هم بحث علت و معلول و مساله جعل خصوصاً بعد از تحولاتی که ملاصدرا ایجاد کرده در آن مباحث هم مسائل خیلی مهمی راجع به این تقسیم هم مطرح شده است . میرداماد که آمد یک کار مهمی را انجام داد و آن این است که اصطلاحاتی که به نحو مشترک لفظی موجب مشکلاتی می شد ، ایشان آمد اصطلاحات را مرتب تر کرد . قبل از میرداماد هم به وجود فی نفسه در شکل خاصی می گفتند وجود رابطی و هم به وجود فی غیره می گفتند وجود رابطی . ایشان آمد و فرمود برای این که این مشکل پیش نیاید ما دیگر به این وجود فی غیره وجود رابطی نگوییم بلکه رابط بگوییم و آن فی نفسه ای که در یک وضعیت خاص است ما به آن بگوییم وجود رابطی و جناب ملاصدرا هم همین پیشنهاد را می دهد و آن را تائید می کند البته یک اصطلاح گذاری صرف هم نیست .

در کتاب ملاحادی هیچ بحث مستقلی در رابطه با این مطلب مطرح نشده تا می رسد به علامه طباطبایی که به نظر می رسد اولین فیلسوفی که این بحث را مستقل نه تحت یک فصل بلکه تحت یک مرحله قرار داده است مرحوم علامه است به ویژه راجع به تقسیم نخست . هم در بدایه و هم در نهاییه این کار را کرده است لکن فرقی که بدایه با نهاییه است این است که در بدایه به عنوان مرحله ی سوم آمده بعد از بحث وجود ذهنی اما در نهاییه جای این دو بحث عوض شده و اول این تقسیم را آورده و بعد در مرحله ی سوم بحث وجود ذهنی را بحث کرده که به نظر می رسد کاری که در بدایه شده است سزاوارتر است از کاری که در نهاییه انجام شده است . بخاطر نوع ارتباطی که مساله ی تقسیمات وجود با مرحله ی بعدی یعنی مواد ثلاث دارد .

نکته سوم : مقسم این تقسیم

مقسم این وجود همان چیزی است که ما اصالتش را ثابت کردیم

الفصل الاول : الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره

نکته ی اول : مقصود از وجود فی نفسه و وجود فی غیره

مراد از وجود فی نفسه و وجود فی غیره چیست؟؟ برای این که این بحث خوب حل و فصل بشود باید ذهن را ببریم به طرف آن مطلبی که در ادبیات و اصول فقه خوانده ایم ذیل عنوان معنی حرفی و معنی اسمی .

کمک گرفتن از معنی حرفی و معنی اسمی

ما در مباحث ادبی و اصول یادگرفته ایم که معنای اسمی و حرفی چیست . معنای اسمی معنایی است که این هویت معنایی آن محتاج به هیچ کلمه ی دیگری نیستند یعنی معنایی که برای این که خودش ، خودش باشد نیازمند هیچ چیزی دیگری نیست اما در معنای حرفی ، اگر بخواهد خودش ، خودش باشد باید در پرتو معنای اسمی قرار بگیرد و در او (معنی اسمی) باید معنای خودش را پیدا بکند .

دغدغه فیلسوف لفظ و معنی نیست بلکه واقع شناسی است

فلاسفه آمده اند این بحث را از منظر و جایگاه خودشان مطرح کرده اند . اولین نکته این است که باید توجه داشته باشید که اصلا دغدغه ی فیلسوف کلمه و معنی و لفظ نیست بلکه دغدغه او واقع شناسی است و فیلسوف از این بحث در موارد فراوانی بهره گرفته است مثلا در بحث فضای معقول ثانی فلسفی ، آن جا بحث می کند که معنای اسمیش چگونه است و معنای حرفیش چگونه است .

بیان معنی وجود فی نفسه و فی غیره

فلسفه می گوید حقیقت وجود ایا به شکل اسمی است یا به شکل حرفی است . این جمله یعنی چی؟؟ اگر گفتیم وجود و یک حقیقتی به شکل معنای اسمی است این یعنی چی ؟ یعنی شما به نحو تکوینی و خارجی با وجودی برخورد بکنید که در اصل هویت وجودیش محتاج به غیر نیست نه این که نیاز به جوهر و یا خدا ندارد چون خودش این بهره را به شکل اسمی دارد . لذا به آن می گویند وجود مستقل . مستقل نه به این معنی که خدا هست یا جوهر است این مشترک لفظی است . مستقل به این معنی که در داشتن هویت وجودی مستقل است .

بحث در این درگرفته است که ایا وجود به نحو تکوینی و واقعی فقط به شکل اسمی است؟؟ یا ما معنای حرفی وجود هم داریم یعنی ما ایا می توانیم برخورد بکنیم با وجود های حقیقی که اصلا در اصل حقیقت وجودیشان باید در ذیل وجود های دیگر باشند و مراد این نیست که مثلا معلول محتاج به علت است و .. در اصل هویت وجودیشان باید در سایر غیر باشند .

برخی از مواد هستند که هویت خودشان را در وضعیت الف نشان نمی دهد بلکه باید وضعیت ب باشند تا خودشان را نشان بدهد .

وجودهایی داریم که در اصل بنیاد وجودشان برای این که ظهور خارجی داشته باشند حتما باید در پناه وجود دیگر هویت وجودی خودشان را برسانند به این ها می گوییم وجود فی غیره یعنی در اصل وجود بودن نفسیت ندارد . نفسیتش در غیر است لذا می گوییم وجود فی غیره یعنی در ذیل دیگری هویت وجودی خودش را پیدا می کند .

الان فیلسوف در این بحث می خواهد این تقسیم را اثبات کند یعنی می خواهد بگوید بلحاظ نظام واقع واقعا این دو قسم وجود را داریم

نکته ی دوم : فلسفی بودن این بحث

ره زن بودن مطرح کردن بحث قضیه و چرایی بحث از قضیه و گزاره در این بحث

فلاسفه وقتی خواسته اند وارد این بحث بشوند آمده اند بحث قضایا را مطرح کرده اند . طرح بحث قضایا در این مساله باعث ایجاد ره زنی ها و مشکلاتی شده است . بعضی ها گمان کرده اند اساس طرح وجود با معنای حرف یعنی وجود رابط ، جز در قالب گزاره های و قضایا معنی ندارد . و اصلا این بحث وجود فی غیره بعضی گفته اند یک بحث منطقی است و اصلا یک بحث فلسفی نیست . بلکه رابطی که در قضایا وجود دارد از سنخ همان وجودی است که به دنبال آن هستیم و لذاست که فیلسوف به خودش اجازه می دهد که از بحث قضایا استفاده کند .

یکی از عواملی که سبب شده است فیلسوف از بحث قضایا در این جا استفاده بکند این است که یک نمونه از همانی که دنبالش است در دل قضایا وجود دارد لکن بحث فیلسوف در ارتباط با قضایا بما هی قضایا نیست بلکه فیلسوف می خواهد این دو قسم را در عالم خارج از قضایا اثبات کند .

از کجا این حرف را می زنی ؟ خود فلاسفه می گویند قضایا دارای دو جنبه است (علامه در خود فصل سوم به این تذکر می دهد) جنبه ی حکایتی و جنبه ی محکی . خب گزاره های و قضایا فلاسفه گفته اند از منظر خود گزاره در همه رابط وجود دارد . اگر نگاه فیلسوف به گزاره از این جهت است که گزاره است ، خب فلاسفه گفته اند در بسیاری از قضایا بلحاظ مطابق رابط وجود ندارد و این خودش روشن ترین دلیل بر این است که حکما وقتی وارد این بحث شده اند گزاره های بما هی گزاره ها مد نظرشان نیست . علامه می فرماید ما در مورد گزاره ها بلحاظ محکی و مطابق بحث می کنیم نه بلحاظ حاکی و مطابق .

با توجه به این نکته وقتی علامه وارد بحث می شود مساله گزاره ها و قضایا را مطرح می کنند . با توجه به توضیحات داده شده روشن شد که چرا از ناحیه ی قضایا وارد می شود زیرا ما یک نمونه از آن چیزی دنبال آن در خارج از قضایا هستیم در دل خود قضایا داریم لذا سنخش خوب شناسایی می شود .

اما یک علت دیگری که از قضایا استفاده کرده اند این بود که اگر می خواهیم شما را منتقل کنیم که در فلان قسمت هست که وجود رابط را تعقیب کنید خب از گزاره ها استفاده می کنیم و می گوئیم این گزاره در محکیش این مساله وجود ندارد اما من وقتی یک گزاره ی ویژه ای را مطرح می کنم ، چون شما ذهنتان با گزاره ها آشنا هستید درجا متوجه می شویم که من به کدام حوزه از واقع دارم اشاره می کنم و می خواهم آنجا بگردم تا معنای حرفی را پیدا کنم اما با این حال آن ره زنی بسیار عمده و مهم را در جای خودش دارد .

اثبات وجود فی غیره در کلام علامه طباطبایی

علامه می فرماید شما ذهنتان را متوجه این گزاره بکنید : هلیه مرکبه (به محض این که می گوئیم هلیه مرکبه باید حمل اولی را بگذارید کنار ثانیاً هل بسیطه هم خیر مثلاً الانسان موجود – علامه و صدرا گفته اند که ما در هل بسیطه رابط نداریم . خب اگر منظورشان نبود رابطه در خود گزاره است ایا واقعا درست است ؟ خیر درست نیست بنابر این قطعاً مرادشان محکی گزاره است) (پس سالبه

نباید باشد زیرا در آن سلب ربط است در حالی که ما دنبال رابط می گردیم (صادقانه) چون در کاذبه ادعای وجود ربط است)

وقتی هلیه مرکبه موجب صادقانه را در نظر گرفتید (الانسان کاتب ، زید عالم) وقتی این را در نظر گرفتید ، حالا می گویند که روی این قضیه مطالعه کنید : ایا موضوع از یک ماورائی خبر می دهد یا خیر ؟؟ می گوییم بله . محمول هم از یک ما به ازائی حرف می زند . در این جا یک چیز دیگری غیر از موضوع و محمول هم وجود دارد و آن ربط بین آنهاست که این ربط هم طبیعتا باید در خارج یک چیزی باشد که محکی موضوع با محکی محمول را باهم ربط بدهد .

ایشان می فرماید که ما وقتی چنین گزاره ای را مد نظر قرار می دهیم متوجه می شویم یک ربطی تکوینی را بین موضوع و محمول که اگر موضوع را به تنهایی مورد مطالعه قرار بدهید ، چنین ربطی نداریم ، اگر محمول را به تنهایی در نظر بگیرید باز چنین چیزی خبری ازش نیست و اگر موضوع را مرتبط با محمول دیگر در نظر بگیرید باز از این ربط خبری نیست و اگر محمول را مرتبط با غیر این موضوع در نظر بگیرید باز این ربط وجود ندارد بنابراین روشن می شود که افزون بر موضوع و محمول چیز دیگری وجود دارد که موجب علقه و ارتباط این موضوع خاص با محمول شده است .

حالا نگاهمان را می دوزیم روی این چیزی که موجب ارتباط موضوع و محمول شده است و سوال می کنیم که این چیز چگونه موجودی است ؟ ایا شبیه به همانی است که محکی موضوع و محمول است ؟ می گوییم خیر زیرا اگر شبیه محکی موضوع و محمول باشد خودش یک طرف می شود و باز برای ربط پیدا کردن خود او با اطراف نیاز به یک رابط داریم . و دوباره نگاه می کنیم به آن ربط ها که اگر بخواهند دوباره استقلالی باشند تسلسل می شود و دیگر عامل ارتباطی بین این دو پیدا نخواهیم کرد .

پس معلوم می شود که افزون بر نوع وجودی که محکی موضوع و محمول دارد ، یک نوع وجود ویژه ای محکی رابط قضای دارد که آن نحوه ی تحققش ، تحقق در غیر است و یک وجود استقلالی نیست و شما نمی توانید نگاه کنید و خود او را مستقلا نگاه کنید مگر این که طرفین را لحاظ کنید و اگر طرفین را لحاظ نکنید او را نمی توانید مورد مطالعه قرار دهید .

تطبيق :

من الوجود ما هو في غيره و منه خلافة (یعنی در غیر نیست و فی نفسه است) ، و ذلك إذا اعتبرنا القضايا الصادقة ، كقولنا الإنسان ضاحك (هلیه مرکبه صادقانه موجب - سوال می شود که چرا فیلسوف سراغ این قضیه ی خاص می رود ؟ زیرا فیلسوف نمی خواهد دنبال فی غیره در گزاره به نحو مطلق برود زیرا پرونده ی آن در منطق حل و فصل شده است - اصل این بحث این نکته است که ما این ربط هایی که بین اشیا در خارج داریم بعضی از این هات طرفینشان به گونه ای هستند که خودشان این ربط را ایجاد می کنند نیاز به چیز دیگری برای ارتباط بین این ها نیست مثل محکی حمل اولی که شدیدا این ها متصل هستند و در واقع طرفین نداریم بلکه وحدت است یا مثلا در هل بسیطه که می خواهیم وجود و ماهیت را مرتبط کنیم و بگوییم الانسان موجود برای این که این ها را مرتبط کنیم ، نیاز به چیزی دیگری نیست زیرا نوع ساختار ذاتی وجود و ماهیت این ها را به هم پیوند می دهد و بشدت عین همدیگر هستند . الان دنبال این هستیم که محکی هلیه مرکبه صادقانه ، بین طرفین را چه چیزی می تواند ارتباط برقرار کند زیرا شاخه اصلی هله مرکبه در ارتباط جوهر با عرض است مثل

انسان عالم است ، سوال دقیقا این است که در این جا ارتباط مثل حمل اولی است یا محکی هل بسیطه نیست بلکه دو وجود داریم و دو ماهیت که هر کدام وجود فی نفسه هستند این دو وجود فی نفسه چگونه باید با هم ارتباط داشته باشند و چه نکته ای در این ها هست که سبب ارتباط تکوینی این ها باهم می شود ؟ مایه ی ارتباط چیست ؟ فیلسوف می گوید در این جا همان طور که موضوع و محمول حاکی از یک چیز هستند ، رابط هم حکایت از یک عامل ربط می کند (، وجدنا فیها) نه در قضیه بما هی قضیه - فیلسوف دارد واقع را نگاه می کند (وراء الموضوع و المحمول امرا آخر ، به یرتبط و يتصل بعضهما إلى بعض ، ليس يوجد) می خواهد بگوید این مطلب صرف اعتبار من نیست (إذا اعتبر الموضوع وحده و لا المحمول وحده ، و لا إذا اعتبر کل منهما مع غیر الآخر فله وجود) یک وجودی جدای از موضوع و محمول را کشف کردیم

گفتیم که آن چیزی که عامل ربط بین موضوع و محمول هست یک حقیقت مستقل براسه نیست که یک شیء سوم حساب بشود زیرا اگر این طور باشد این شیء سوم برای ارتباط با هر یک از موضوع و محمول نیاز به ربط دارد و اگر خود این ربط ها بخواهند مستقل لحاظ شود نیازمند ربط های دیگر خواهیم بود پس معلوم می شود که این حقیقتی که دارد ربط بین محکی موضوع و محکی محمول را می دهد ، این یک حقیقت مستقل مثل طرفین نیست . گام بعد این است که پس این حقیقتی که ربط می دهد فانی در طرفین است ، در طرفین است و یک وجود مستقل محسوب نمی شود و در آنهاست که هویتش شکل می گیرد .

علامه می فرماید در چی این مقدمات متوجه می شویم که وجود دو گونه است :

الف : وجود مستقل و فی نفسه ب: وجود غیر مستقل ، وجود ربطی ، رابط

ثم إن وجوده ليس ثالثا لهما (یعنی این وجود در عرض آن دو وجود نیست) ، واقعا بینهما مستقلا عنهما ، و إلا (اگر مستقل از آن دو باشد) احتاج إلى رابطین آخرین یربطانه بالطرفین ، فکان المفروض ثلاثة خمسة ، ثم الخمسة تسعة و هلم جرا و هو باطل (ما واقعا دو چیز داریم فقط) .

فوجوده (ربط - ما یربط الموضوع بالمحمول) قائم بالطرفین موجود فیهما ، غیر خارج منهما (به نحو ذاتی باب برهان) و لا مستقل بوجه عنهما ، (چون طرفین وجود فی نفسه استقلالی دارند بازتاب ذهنیشان هم معانی مستقل می شود اما آن چیزی که ربط است همان طور که در خارج هیچ استقلالی ندارد در ذهن هم نمی توانید بدون طرفین آن را مورد مطالعه قرار بدهید یعنی استقلال در مفهومیت هم ندارد) لا معنى له مستقلا بالمفهومية (نه این که اصلا معنی ندارد بلکه معنی استقلالی ندارد) ، و نسیمیه (آن چیزی که محکی موضوع را به محکی محمول ربط می دهد را وجود رابط می نامیم) الوجود الرابط ، و ما کان بخلافه (یعنی فی غیره نیست بلکه استقلالی است) کوجود الموضوع و المحمول ، و هو الذی له معنى مستقل بالمفهومية ، نسیمیه الوجود المحمولى (غالبا در گزاره های وجود استقلالی محمول قرار می گیرد) و الوجود المستقل (یا وجود نفسی) ، فإذن الوجود منقسم إلى مستقل و رابط و هو المطلوب .

معانی واژه ی مستقل و مراد ما از این کلمه

نکته : واژه ی مستقل دارای معانی متعدد است مثلا گاهی اوقات یعنی بنفسه است یعنی خدا یعنی هیچ نیازی به چیز دیگری ندارد . گاهی اوقات در مقابل عرض است یعنی فی نفسه لِنفسه است در مقابل اعراض که فی نفسه لغیره است . اما بحث ما از مستقل در این قسمت هیچ یک از این دو معنی نیست . مرادمان از مستقل وجود فی نفسه است در مقابل فی غیره . موجود فی نفسه می شود لِنفسه باشد مثل

جوهر و می تواند غیره باشد مثل عرض . ممکن است بنفسه باشد مثل واجب تعالی و می تواند بغیره باشد مثل ما سوا الله

مراد ما از وجود مستقل در این جا ، آن چیزی است که در مقابل وجود فی غیره است . وجود فی غیره یعنی چی ؟ یعنی وجودی که در اصل وجود بودن و معنی و حقیقت وجودیش محتاج به چیز دیگری است . نه در بحث تحقق زیرا بحث تحقق که خیلی روشن است که تحققش وابسته به وجود دیگری . نه او بلکه وجود های قوی تری مثل عرض (که وابسته به جوهر است) هم وابسته به دیگری است .

این که معلول وابسته به علت است و این که عرض وابسته به جوهر است خیلی راحت فهمیده می شود . این جا مهم است که ما یک وجودی شناسایی کردیم که در اصل وجود بودنش محتاج دیگری است نه در اصل تحققش . وجود اعراض در تحقق خارجی محتاج جواهر هستند اما این وجود مورد شناسایی شده در اصل هویت وجودیش در ذیل دیگری تازه نمود پیدا می کند .

اقدامات علامه در این فصل

نکته : اگر دقت کرده باشیم علامه در این بحث و به ویژه در اثبات وجود فی غیره ، این جا دو کار کرده است:

- **کار اول :** ما را متوجه آن سنخ از قضایایی کرده است که اگر در محکی آن مطالعه کنیم می توانیم وجود رابط را پیدا کنیم
- **کار دوم :** از راه استدلال وجدانی و تحلیل وجدانی ما را به آن حقیقت رسانده است . یعنی در این گفتار یک استدلال نقلی یا انتقالی مشاهده نمی کنید .

فروعات وجود فی غیره :

علامه در ادامه می فرماید ما بر اساس نکاتی که گفتیم می خواهیم راجع به وجود فی غیره ، 3 فرع را بیان می کنیم :

- **فرع اول :** وجود رابط ماهیت ندارد . یعنی وجودهایی ماهیت دارند که وجود مستقل باشند زیرا ماهیت اساسا چیست ؟ ماهیت ما یقال فی جواب ما هو است . یعنی آن چیزی است که اگر از چیستی شی ای سوال کنید ، آن چیز در جواب می آید . این را اگر دقت کنید متوجه می شوید که ماهیت یعنی چیزی است که محمول واقع می شود و اگر چیزی می تواند محمول واقع شود این نشانه ی استقلال در مفهومیت است یعنی ذهن می تواند او را مستقلا بفهمد و وقتی این طور شد و ذهن توانست او را مستقلا بفهمد معلوم می شود که محکی آن به گونه ای است که بازتابش می شود مفهوم مستقل . اما وجود های فی غیره ، هویت خارجی استقلال ندارد پس بازتاب ذهنیش هم مستقل نیست در نتیجه ماهیت نخواهند داشت .
- **فرع دوم :** خصوصیت ذاتی وجود رابط که فی غیره است موجب ارتباط طرفین می شود . اگر فی غیره یک طرف داشته باشد که می توان گفت ربط است نه رابط اما اگر دو طرف داشته باشد ، این سبب ارتباط بین دو طرف می شود . از نظر تکوینی شما وجودی را می بینید که فانی در الف و ب است . و این سبب اتحاد بین الف و ب می شود
- **فرع سوم :** ما مساله رابط را که مطرح کردیم در قضایا بما هی مطابق طرح نمی شود بلکه بما هی مطابق مطرح می شود . ولذا گفتیم فقط باید قضیه ی هلیه مرکبه صادق را در نظر

بگیریم و در هل بسیطه رابط نداریم . یعنی این گزاره بلحاظ مطابقتش رابط ندارد اما بلحاظ مطابق قطعاً رابط دارد .

و يظهر مما تقدم أولاً ، أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها ، لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو ، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية ، و الرابط ليس كذلك .

و ثانياً أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين ، يستلزم اتحاداً ما بينهما، لكونه واحداً غير خارج من وجودهما .

و ثالثاً أن الرابط، إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة، التي تتضمن ثبوت شيء لشيء ، و أما الهليات البسيطة ، التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء ، و هو ثبوت موضوعها فلا رابط في مطابقتها ، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه و نسبته (شئ) إليها (نفس خودش) .

الفصل الثاني : كيفية اختلاف الرابط و المستقل

تحرير محل نزاع (وجود دو نوع اختلاف در این بحث) :

اساساً این فصل طرح دو اختلاف است در مقایسه وجود فی غیره یا همان وجود رابط با وجود فی نفسه . وقتی این دو را با هم مقایسه می کنیم در میان حکماً دو اختلاف مطرح شده و خود ملاصدرا در اسفار جلد 1 ص 79 مفصل به این بحث می پردازد که این دو وجود دو اختلاف با هم دارند . یکی این که اطلاق وجود بر این دو ایا به نحو مشترک معنوی است یا مشترک لفظی است . ثانياً بر فرض که مشترک معنوی را قبول کردیم ، ایا وجود رابط ایا اختلاف نوعی دارند یا ندارند

اختلاف اول : اطلاق وجود بر این دو قسم مشترک لفظی است یا معنوی ؟؟

راجع به اختلاف اول اساساً این جا مطرح نشده است بدلیل این که این فصل بر اساس مشترک معنوی پی ریزی شده است . بنابراین طبیعتاً ما باید بگوییم اطلاق وجود بر وجود فی غیره و فی نفسه به نحو اشتراک معنوی است .

اختلاف دوم : ایا این ها اختلاف نوعی دارند یا خیر ؟؟

اما ناظر به اختلاف دوم که ایا این ها اختلاف نوعی دارند یا خیر ؟

مراد از نوعی

اولین نکته این است که مراد از نوع در این جا نوعی که در منطق و فلسفه خواندیم نیست بلکه مراد معنای لغوی نوع است . بالاخره ایا وجود رابط با مستقل دو گونه از وجود هستند یا نیستند ؟

عدم تهافت بین کلمات ملاصدرا و علامه (اختلاف در معنی کردن نوعی)

یک توجهی که باید بشود این است که ملاصدرا در اسفار می گوید بین این دو اختلاف نوعی هست اما علامه در این جا و در نهایی می فرماید اختلاف نوعی نیست لکن بین کلام ملاصدرا و علامه هیچ تهافتی نیست و مختلف نیستند زیرا اساسا اصطلاحی که ملاصدرا از اختلاف نوعی مدنظر قرار داده است ، با اصطلاحی که علامه از اختلاف نوعی در نظر گرفته کاملا متفاوت است و دو اصطلاح هستند .

ملاصدرا که می گوید اختلاف نوعی است بخاطر این است که این ها قسیم همدیگر هستند . واضح است که این ها دو گونه از وجود هستند اما مراد علامه که می فرماید بین این ها اختلاف نوعی نیست یک اصطلاح دیگری است و آن این است که اگر اختلاف نوعی بین آن ها باشد معنایش این است که ما نتوانیم یکی را بلحاظ ذهن و به انواع لحاظ ها دیگر به دیگری تبدیل کنیم یعنی اگر وجود رابط قابل تبدیل شدن به وجود فی نفسه نباشد می گوییم اختلاف نوعی است اما اگر معنای حرفی قابلیت تبدیل به معنای اسمی را داشته باشد می گوییم بین این ها اختلاف نوعی وجود ندارد .

استدلال علامه بر عدم اختلاف نوع بین این دو نوع وجود

علامه می فرماید چون معنای وجود فی غیره را می توان به گونه ای مورد ملاحظه قرار داد که بشود معنای اسمی در نتیجه اختلاف نوعی بین آنها نیست . ایشان برای دلیل آوردن ، ذهن ما را متوجه می کند به بحثی که ملاصدرا دامنه ی این بحث را تا بحث علت و معلول کشانده است . می فرماید بر اساس آن چه که ملاصدرا در بحث علت و معلول پرداخته و دقت هایی که کرده آن جا یکی از ثمراتش این است که غیر از واجب تعالی ، این ها را اگر با حق تعالی در نظر بگیرید ، این ها هویتشان وجود حرفی و وجود فی غیره است ، این ها بلحاظ وجودی فانی در غیر هستند مثل معنای حرفی . اگر بین خودشان نگاه بشوند این معالیل ، حالت فی نفسه دارند یعنی می خواهیم بگوییم فی نفسه شدن آنها در مقایسه با خودشان است اما در مقایسه با حق ، فی غیره هستند .

تطبیق :

اختلفوا في أن الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل ، هل هو اختلاف نوعي ، بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقي (حرفی است ، فی غیره است) ، لا يمكن تعقله على الاستقلال (همیشه تبعا تعقل و تصور می شود) ، و يستحيل أن يسلخ (وجود رابط منسلخ شود) عنه ذلك الشأن ، فيعود معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه (به این صورت که خودش را مستقلا نگاه کنیم) ، بعد ما كان معنى حرفيا ، أو لا اختلاف نوعيا بينهما (یعنی می شود معنای حرفی را توجیه التفات به نحو استقلالی به آن بکنی و بشود معنای اسمی) .

و الحق هو الثاني (اختلاف نوعی نیست یعنی معنای حرفی قابل تبدیل به معنای اسمی است) ، لما سيأتي في مرحلة العلة و المعلول ، أن وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها (بعد از این که ملاصدرا بحث وجود فی غیره را در غیر واجب تعالی مطرح کرد گرچه در کلمات خود ایشان تغییر اصطلاح زمینه اش پیدا شد اما ظاهر این تغییر اصطلاح در پیروان صدرا پیدا شد که دیگر نباید بگوییم رابط بلکه باید بگوییم ربط ، عین ربط است یعنی ما سوا الله عین اضافه اشراقی است زیرا رابط یعنی ربط دهند و در آن انگار دو طرف دارد و ما در اضافه های اشراقی چیزی جز علت و افاضه هاش نداریم یعنی حق است و یک پرتو اشراقی او که این پرتو همان هویت معلول است) ، و من

المعلوم أن منها (وجودات معاليل) ما وجوده جوهری ، و منها ما وجوده عرضی و هي جميعا وجودات محمولية مستقلة ، تختلف حالها بالقياس إلى عللها (در این صورت فی غیره هستند) و أخذها في نفسها (در این صورت فی نفسه می شود) ، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة ، و بالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة ، فإذن المطلوب (این که معنی حرفی به اسمی قابل تبدل است) ثابت .

و يظهر مما تقدم (از این بحثی که بیان کردیم یک نکته قابل استفاده است - این جا یک دنیا حرف وجود دارد - ایشان می فرماید پس مفاهیم بلحاظ این که ایا استقلال در فهم دارد یا ندارند خودشان فی حد نفسه خنثی هستند) ، أن المفهوم تابع في استقلاله بالمفهومية (مستقلا فهم بشود که در این صورت ماهیت تولید می شود) و عدمه (استقلال بالمفهومیه) ، لوجوده الذي ينتزع منه و ليس له من نفسه إلا الإبهام (یعنی علی السویه است نسبت به هردو وضعیت)

الفصل الثالث : من الوجود فی نفسه ، ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

این جا دو کار دارد : یکی تبیین محتوی و تعریف وجود فی نفسه لنفسه و لغيره و یکی هم ادله اثبات که ما به حسب نظام واقع و وجود ما این دو گونه وجود را داریم . ابتدای باید چیستی این ها بحث شود که این ها چی هستند .

تبیین ماهوی وجود لنفسه و لغيره

وجود فی نفسه را که ما در فصل اول شناختیم . که چیزی که به حسب حقیقت وجود نفسیت دارد و محتاج به غیر نیست و خودش وجودی است که حالت اسمی دارد حالا این وجود فی نفسه یک بار لنفسه است و یک بار لغيره است .

وجود دو خصیصه در وجود فی نفسه لغيره

توضیحی که علامه می دهند این است که وجود فی نفسه لغيره وجودی است که دارای یک نقش اصلی است و یک نقش فرعی . نقش اصلی آن طرد عدم از یک ماهیت می کند . یعنی یک ماهیتی موجود هست به همین وجود بلحاظ بعد فی نفسه بودن . اما یک کار فرعی دارد که آن را عبارت لغيره دارد نشان می دهد و آن کار دیگر این است که طرد عدم دیگری هم می کند لکن نه طرد عدم از یک ماهیت (زیرا اگر چنین اتفاقی بیافتد معنایش این است که یک وجود طرد عدم بکند از دو ماهیت یعنی یک وجود دو ماهیت داشته باشد که این مطلبی بی معنی و محال است) بلکه از یک وجود و ماهیت دیگر ، عدم مایی را بر می دارد یک نوع عدمی را در اطراف وجود و ماهیت دیگری را بر می دارد . ما به چنین وجودی که یک نقش اصلی و فرعی به این شکل داشته باشد وجود فی نفسه لغيره می گوئیم . مثل بیاض که وجود فی نفسه لغيره دارد زیرا یک بعدی دارد که از آن یک ماهیت در می آید که آن سفیدی است . اما همین وجود سفیدی با ماهیتی که دارد یک کار دیگر هم انجام می دهد و آن این است که طرد عدم ما از موضوعش می کند نه طرد عدم از ماهیت شی دیگری بکند مثلا یک جسمی داشته باشیم این طور نیست که این وجود همان طور که طرد عدم از ماهیت می کند ، طرد عدم بکند از جسم بلکه طرد عدم مایی از جسم می کند یعنی وجود و ماهیت جسم از یک حیث دارای فقدانی بودند ، این بیاض و این وجود لغيره می خواهد آن عدم پیرامونی جسم را برطرف بکند نه آن عدم بنیادین جسم را . یعنی آن جسم می توانست سفید باشد اما الان نیست این بیاض می آید این عدم سفید جسم را طرد کی

کند . یعنی جسمی که فقدان سفیدی بود الان دارای سفیدی است . ما به چنین چیزی می گوئیم وجود فی نفسه لغیره .

وجود تنها یک خصیصه در وجود فی نفسه لنفسه

اما وجود فی نفسه لنفسه یعنی فقط یک نقش دارد و آن لنفسه برای این است که بگوید آن نقش دوم را ندارد و چیز دیگری را نمی خواهد بگوید . می خواهد بگوید آن نقش فرعی را دیگر ندارد . اصلا طرد عدم مایی از وجود و ماهیت دیگر نمی کند . این که چنین ویژگی ای ندارد شاید در بدو امر چون نشان از فقدان و نداری است علامت ضعف محسوب شود اما با دقت روشن می شود که چنین ویژگی ای نشان قوت وجودی آن وجود است یعنی نیاز به موضوع ندارد نقشش این نیست که عدم ما وجودهای دیگر را طرد کند بلکه خودش استقلال وجودی دارد . ما به این می گوئیم وجود فی نفسه لنفسه .

استدلال بر وجود این دو گونه وجود :

علامه بیشتر از فضای شهودی و وجدانی استفاده می کند . ایشان می فرماید وقتی عالم خارج را می گردیم برخورد می کنیم به یک سری وجود هایی که ملاک های این وجود لغیره را دارند پس بهترین دلیل بر اثبات این قسم یافت شدن این گونه ها در عالم واقع است .

دو نمونه را ایشان مطرح می کنند : اعراض ، جواهر حاله (جواهر هایی که در ماده حلول می کنند) این جواهر حاله وجود های فی نفسه دارند و طرد عدم از ماهیت هایی می کنند اما در ضمنش طرد عدم مایی می کند در اطراف ماده نه این که عدم اصل ماده را بر طرف بکند ، اما هیولی نخستیم قوه صرف است و صورت ندارد و فقدان صورت دارد ، این صور حالیه می آید آن صورت هایی را که هیولا ندارد به آن می دهد . اما وجودهای لنفسه مثل انواع و اقسام جواهر مثل انسان و فرس و ...

نکته :

این تقسیم دوم در طول تقسیم اول است بر خلاف تقسیم سوم که در طول آنها نیست اما معمولاً وقتی گفته می شود به این شکل طرح می شود یعنی در طول طرح می کنند . این تقسیم در طول یک اشکال جدی را مطرح می کند زیرا بنفسه یعنی آنی که علت نمی خواهد و بغیره یعنی آنی که علت می خواهد . انگاه اگر طولی بیان کردید بعضی قسمت ها مثلاً لغیره دیگر بغیره نیستند و معلول نیستند در حالی که قطعاً معلول هستند . بنابراین تقسیم سوم یک تقسیم مستقل از دو تقسیم اول است .

تطبیق :

و المراد بكون وجود الشيء لغیره ، أن يكون الوجود الذي له في نفسه، و هو الذي يطرد عن ماهيته العدم، هو بعينه يطرد عدما عن شيء آخر، لا عدم ذاته و ماهيته (نه این که می خواهد عدم ذات و ماهیت آن شی دیگر را طرد بکند) ، و إلا (اگر بخواهد افزون بر این که طرد عدم می کند از ماهیت خودش ، از ماهیت دیگری هم طرد عدم بکند لازمه اش این است که) كان لوجود واحد ماهیتان ، و هو كثرة الواحد (و مشکلات دیگری ایجاد می شود مثلاً جهت دیگر ، دیگر فی نفسه نیست و در نتیجه ماهیت به ما نمی دهد) ، بل عدما زاندا علی ذاته و ماهيته (تعبیر ما این بود که : عدم پیرامونی که یک وجود و ماهیت دیگر را بر طرف می کند یعنی آن ذات با آن ماهیتی که دارد می تواند بلحاظ خارج از ذاتش می تواند دارای هایی داشته باشد و می تواند فقدان هایی داشته باشد ، این شی می آید

عدم از این دست شی را بر طرف می کند) ، له (برای این عدم) نوع مقارنه له (شی) ، کالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية (چون علم از سنخ کیف نفسانی است) ، و (افزون بر این که به ما ماهیت علم می دهد یک نقش دیگر دارد و آن این که یک عدم پیرامونی از ذات و ماهیت دیگر که موضوعش باشد برطرف می کند) يطرد به بعينه عن موضوعه الجهل ، الذي هو نوع من العدم (عدم علم است) يقارنه (که مقارن با موضوع بود - عدم علم مقارن با زید بود) ، و كالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم ، تطرد بعينها عن موضوعها العجز .

و الدليل على تحقق هذا القسم (وجود فی نفسه لغيره - وجدان و شهود دو قسم از وجودات دلیل ماست (وجودات الأعراض ، فإن كلا منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم ، يطرد بعينه عن موضوعه (یک اصطلاح موضوع داریم و یک اصطلاح محل . موضوع که گفته می شود در مقابل اعراض است و وقتی محل گفته می شود در مقابل جواهر حاله است) نوعا من العدم، و (مورد دوم) كذلك الصور النوعية الجوهرية (اعم از بسیط و مرکب - صورت جسمی جنسی هم همین نقش را دارد اما علت این که این را مطرح نکرده است ممکن است چند چیز باشد مثلا اولاً هیولی اولی به نفسه هیچ تحصلی ندارد و همراه با صورت جسمیه است و تلازم دارند و در قسمت های بعدی مفارقت وجود دارد و افزون بر این خیلی ها هیولی نخستین طبق مبنای مشاء را قبول ندارند و کل جسم را هیولی اولی و قابل اول می دانند . حکمای مشاء قبل از هویت جسمی به یک جوهر قابل صرف قائل اند که اون را قابل اول می دانند که حنتی صورت جسمیه را او می پذیرد که بعد ماده ی ثانی شکل می گیرد اما بعضی ها مثل شیخ اشراق و علامه مصباح این را قبول ندارند - چون این نکته بوده است علامه برای مثال برای صورحاله ، مثال به صور نوعیه می زند والا طبق حکمت مشاء صورت جنسی جسمی هم همین طور است یعنی حال در ماده ی اولی است) ، فإن لها (صور نوعیه جوهریه که می توانند بسیط باشند مثل عناصر اربعه و می تواند مرکب باشد مثل) نوع حصول (نه مثل اعراض) لموادها ، تکملها (مواد را) و تطرد عنها نقصا جوهریا (نه این که هویت اصلی وجود و ماهیت ماده را به آن می دهد) ، و هذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود لغيره و كونه ناعتا (وجود اگر بخواهد ناعتی ، وصفی باشد باید این نوع طرد عدم را داشته باشد نه ان وجهی که طرد عدم از ماهیت می کند مثلا بیاض ، وجود بیاض را در چه حالتی می گویند ناعت است ؟؟ ایا بلحاظ وجود فی نفسه اش می گویند ؟؟ خیر . با در نظر گرفتن نوع ارتباطی که با دیگران دارد و طرد عدمی می کند از دیگران به آن وجود ناعتی گفته می شود) .

و يقابله (وجود لغيره و وجود ناعتی) ما كان طاردا لعدم نفسه فحسب ، كالأنواع التامة الجوهرية كالإنسان و الفرس ، و يسمى هذا النوع من الوجود وجودا لنفسه ، فإذن المطلوب ثابت و ذلك ما أردناه .

بیان تقسیم سوم : وجود بنفسه و بغيره

و ربما يقسم الوجود لذاته (لنفسه) ، إلى الوجود بذاته (بنفسه) و الوجود بغيره (گفتیم که این گونه تقسیم کردن دارای اشکالی اساسی است) ، و هو بالحقیقة راجع إلى العلية و المعلولية ، و سیأتي البحث عنهما . (باید این بحث را در مواد ثلاث و یکی هم الهیات بالمعنی الاخص دنبالش گشت)

المرحلة الرابعة : في المواد الثلاث الوجوب و الامكان و الامتناع بيان چند نکته :

❖ **نکته ی اول :** این فصل راجع به مواد ثلاث بحث بکند . اصل این بحث ممکن است که در فلسفه ی قبل از فلسفه اسلامی جسته و گریخته موجود باشد اما رشد چشم گیر این بحث و گستردگی بالای این بحث قطعاً در فلسفه ی اسلامی صورت گرفته و از جمله جاهایی است که ارتباط آموزه های فلسفی با آموزه های دینی بسیار شدید است و تأثیر فلسف اسلامی در این بحث بسیار به چشم می خورد .

❖ **نکته ی دوم :** در آثار فلاسفه ی اسلامی اگر بخواهیم آدرس بدهیم : الهیات شفا ص 46 تا 61 – مباحث مشرقیه فخر رازی جلد اول ص 113 تا 132 – التحصیل بهمنیار ص 290 تا 293 – شرح تجرید یعنی کشف المراد مساله 22 ص 45 تا 56 و مساله 41 ص 75 و مساله 44 ص 81 و در اسفار منهج دوم از جلد اول ص 83 تا 268 – شرح منظومه جلدو دوم ص 242 تا 282 – شرح مبسوط ص 9 تا 12 و ص 34 تا 268 و در نهاییه مرحله 4 .

❖ **نکته ی سوم :** علامه در بدایه و نهاییه معمولاً این مراحل را اختصاص داده به بحث های تقسیمی وجود زیرا ایشان می فرماید واقعیت امر این است که در واقع تقسیم وجود است به واجب و ممکن یعنی مشابه مراحل دیگر که مباحث تقسیمی وجود مطرح می شود و این جا هم همین است و بحث از منتع یک بحث تبعی است و اساساً هر بحثی که راجع به عدم می شود بالتبع است . لذا اگر چه ظاهر این مساله بحث تقسیمی وجود نیست اما واقعش این است .

❖ **نکته ی چهارم :** در نهاییه علامه برای عنوان مساله دارد : انقسام الموجود به واجب و ممکن اما در بدایه دارد انقسام وجود به واجب و ممکن . این دو را که با هم بررسی می کنیم : اگر بگوییم انقسام موجود ، از جهتی عبارت نهاییه دقیق تر می شود از بدایه بلحاظ آوردن کلمه ی موجود مخصوصاً با در نظر گرفتن این نکته که مراد از امکان ، امکان ماهوی است زیرا امکان ماهوی با ماهیات گره خورد و کلمه ی موجود شامل ماهیت می شود اما کلمه ی وجود شامل ماهیت نمی شود لذا تعبیر موجود از این منظر دقیق تر است اما از جهت دیگر تعبیر بدایه دقیق تر است زیرا وقتی که ما موضوع فلسفه را وجود قرار دادیم و احکام کلی وجود را بیان کردیم حالا می خواهیم احکام تقسیمی وجود را بیان کنیم . وجود یک بار فی نفسه است و یک بار فی غیره است . حالا یک بار وجود واجب است نه ممکن . این خوب است و با روند بحث های علامه در قبل و بعد می سازد اما آن چیزی که به نحو غالب در این مرحله آمده همان واجب و ممکن است که در فلسفه ی متعارف آمده نه برداشت ظریفی که در کلمات ملاصدرا رقم خورده از وجوب و امکان و بخصوص در امکان که امکان وجودی است . چون غالب مباحث این مرحله همان مباحث متعارفی است که در فلسفه آمده است ، گرچه تیتز بحث را بگوییم تقسیم وجود است به واجب و ممکن هر چند با ساختار بقیه و سیر بحث هماهنگ تر است اما با محتوای خود این مرحله هماهنگیش ضعیف خواهد شد .

❖ **نکته ی پنجم :** در اشاره به وجوب و امکان و امتناع واژه های مختلفی به کار می رود مثل عناصر ، مواد ، کیفیات و اصول کیفیات و جهات . جهات و مواد خیلی اهمیت دارد . هر یک از این تعبیرات برای خودش وجه تسمیه دارد . هر وقت این 3 تا در منطق مورد مطالعه قرار بگیرد با عنوان جهات از آنها یاد می شود اما اگر در فلسفه مورد مطالعه قرار بگیرد از عنوان

مواد و عناصر بحث می شود . نکته های دقیقی در این بحث شکل گرفته که ایا این مباحث اساسا منطقی هستند یا فلسفی ؟؟ حل نهایی این پرسش زیر سر این دو عنوان جهات و مواد است یعنی دو نوع نگاه می توان به این بحث کرد از یک منظر که نگاه کنیم می شود بحث منطقی و از یک منظر دیگر که نگاه کنیم می شود بحث فلسفی .

و البحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب و الممكن و البحث عن الممتنع تبعا و فيها تسعة فصول .

فصل اول و دوم به مباحث عام مواد ثلاث اختصاص دارد و فصل سوم و چهارم اختصاص به واجب دارد و بقیه فصول راجع به امکان و ممکن است

الفصل الاول : فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فيها

در فصل اول دو مطلب طرح می شود : تبیین مواد ثلاث و مفهوم شناسی آنها و این که چرا می گویند مواد 3 تا هستند .

مطلب اول : وجه انحصار مواد در ثلاث

نکته ی اول : مقسم در تقسیم چیست

ایشان برای این که انحصار این مواد را توضیح بدهد باید یک مقسم را پی ریزی کند راجع به خود مقسم ، یک تاریخی پیدا کرده است . مفصلش را در اسفار در منهج ثانی باید پیگیری کنید . بنابراین بحث مهمی که این جا وجود دارد این است که مقسم در این تقسیم چیست ؟؟ ابتدا ماهیت مقسم قرار گرفته است . هر ماهیتی را که در نظر بگیرید در مقایسه با وجود و عدم حالات مختلف دارد یا نسبت به وجود ضرورت دارد و یا نسبت به عدم و یا نسبت به هیچکدام ضرورت نداد . بعدا در ضمن مباحث فلسفی متوجه شدند که نمی شود ماهیت به عنوان مقسم قرار بگیرد زیرا بعدا در دقت هایی که در حوزه ی واجب و ممتنع مطرح شد واضح شد که واجب و ممتنع دارای ماهیت نیستند . لذا آمدند مقسم مواد سه گانه را مفهوم قرار داده اند همان طور که ملاصدرا در اسفار و علامه در بدایه و نهایه این کار را کرده اند و مفهوم را مقسم قرار داده اند لکن مراد از این که مفهوم را مقسم قرار داده اند نه این که مفهوم بما هو مفهوم مقسم است زیرا فیلسوف که با مفاهیم کاری ندارد بلکه مراد مفهوم بلحاظ معنای محکیش مقسم است یعنی ان واقعیتی که این مفهوم دارد از آن حکایت می کند . این مقسم اشکالات سابق را ندارد . اگر چه مقسم های دیگری هم مطرح شده که بلحاظ بررسی واقع دقیق تر است مثلا اگر دقت کرده باشید وقتی علامه این مرحله را شروع کرد فرمودند فی انقسام الوجود الی الواجب و الممكن یعنی وجود را مقسم قرار داده اند . یا در نهایه موجود را مقسم قرار داده است . ملاصدرا در اسفار جلد 1 ص 82 فرموده اقرب الی التحقيق این است که بهتر است موجود مقسم باشد .

اگر مقسم را ماهیت یا مفهوم گرفتیم تقسیم 3 شعبه ای می شود : وجوب و امکان و امتناع اما اگر مقسم را وجود یا موجود گرفتیم تقسیم دو شعبه ای می شود واجب و ممکن . اما چون علامه مفهوم را مقسم قرار داده لذا تقسیم 3 شعبه ای می شود

نکته ی دوم : دو بیان از علامه در بیان وجه انحصار مواد

علامه در طرح انحصار مواد در 3 قسم از دو نوع بیان استفاده کرده و لکن بیان دوم را پیوند زده به بیان اول اما دو بیان مختلف هستند

• **بیان اول :** ما با 4 عنوان روبرو هستیم که یکی را مقسم قرار می دهیم و آن مفهوم است . عامل دیگر وجود است و عامل دیگر وجوب و عامل 4 ، امتناع است . ما اگر این 4 عامل را در نظر بگیریم 4 حالت برای شما پیش می آید یعنی عقلا منحصر در این 4 وضعیت است زیرا شما یک مفهومی را بلحاظ محکی در نظر گرفتید و می خواهید آن را با وجود مقایسه کنید . در مقایسه این مفهوم با وجود می گوئید در بدو امر ، این مفهوم وجوب دارد . حالت دوم این مفهوم در مقایسه با وجود امتناع دارد . حالت سوم : این مفهوم در مقایسه با وجود نه وجوب دارد و نه امتناع . حالت چهارم : این مفهوم در مقایسه با وجود هم وجوب دارد و هم امتناع دارد (که این فرض محال است) در نتیجه 3 قسم می ماند . (برای تبیین وجه انحصار مواد در این 3 تا ، از دو ساختار استفاده می شود که بهترین بیان و ساختار همین ساختاری است که علامه این جا استفاده کرده است لکن یک بیان و ساختار دیگری هم وجود دارد که از دو منفصله حقیقیه استفاده می شود)

• **بیان دوم :** ما وقتی به پرسش بحث مان برخورد می کنیم و آن را تحلیل می کنیم با 4 عنوان برخورد می کنیم : مفهوم بلحاظ محکی ، وجود ، عدم ، ضرورت . ما وقتی این 4 مولفه را در نظر می گیریم 4 حالت برای ما پیش می آید : یا این مفهوم ضرورت وجود دارد ، یا این مفهوم ضرورت عدم دارد ، نه ضرورت وجود و نه ضرورت عدم دارد (ممکن) و یا هم ضرورت وجود دارد و هم ضرورت عدم که این قسم چهارم اجتماع نقیضین است لذا محال است بنابراین 3 قسم باقی می ماند .

تطبیق :

کل مفهوم (این جا مقسم را مفهوم قرار داد – مراد مفهوم بما هو مفهوم نیست زیرا ارزش فلسفی ندارد بلکه مفهوم بما هو محکی مقسم است) **إذا قیس إلى الوجود** (بیان اول) ، **فإما أن یجب له فهو الواجب** ، **أو یمتنع و هو الممتنع** ، **أو لا یجب له و لا یمتنع و هو الممكن** ، **فإنه** (بیان دوم) **إما أن یكون الوجود له ضروریا** (در نهاییه له را بعد از ضروریا آورده است به این صورت ضروریا له که این کار بلحاظ ادبیات عرب بهتر است) **و هو الأول** ، **أو یكون العدم له ضروریا و هو الثاني** (ممتنع) ، **و إما أن لا یكون شیء منهما له ضروریا و هو الثالث** .

و أما احتمال كون الوجود و العدم كليهما ضروريين (این احتمال یک احتمال بدوی است) ، **فمرتفع بآدنی التفات** (زیرا اجتماع نقیضین است) .

خب طبیعتا در ذهن سوال می شود که اگر این شق محال است چون اجتماع نقیضین است خب شق اولی هم محال است چون ارتفاع نقیضین است . این یک داستان مفصلی دارد که علامه در مرحله 5

این را بحث می کند که حکما معتقدند این جا ارتفاع نقیضینی که محال است وجود ندارد یا اصلا ارتفاع نقیضینی نیست یا ارتفاع نقیضین محال نیست .

مطلب دوم : تبیین و تعریف مواد ثلاث

ایشان می فرمایند این مواد ثلاث جزء مفاهیم بین و مفاهیم واضح در ذهن همه است . چرا این ها بدیهی هستند ؟ راجع به سر بداهت این ها نکته ای را تذکر می دهند که در جاهای دیگر مفید است . یکی از مطالبی که حکما در رابطه با سر بداهت مفاهیم می گفتند این بود که یک مفهوم عام باشد و هر چه مفهوم عام تر باشد به فهم نزدیک تر باشد مخصوصا اگر مفهومی باشد که جزء مفاهیم بسیار عام است که در هر مفهومی باید مطرح شود یعنی هیچ مفهومی خالی از آن نیست . این گونه از مفاهیم ، مفاهیم واضح برای ذهن هستند . حالا آیا این که این بحث برای سر بداهت کافی است یا بحث های دیگری هم باید مطرح کرد یا خیر ، در هر صورت چیزی است که در کلمات حکمای ما آمده است و جای پی گیری در معرفت شناسی دارد .

علامه می فرماید این مفاهیم شاید تنبیه داشته باشند لکن تعریف حقیقی به نحوی که منطق عرضه می کند وجود ندارد لذا اکثر تعریف هایی که بیان شده ، دوری هستند . و از یک جهت اشکال ندارد زیرا درصدد بیان تعریف حقیقی نیستند و فقط با آوردن برخی الفاظ و نشانه ها می خواهند ما را به معانی مرتکز در ذهنمان برسانند و تنبیه اساسا کارش این است .

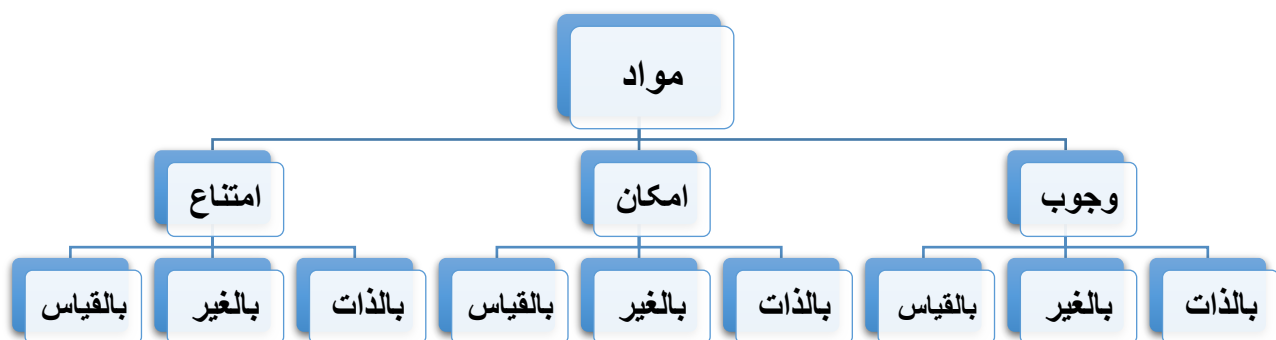
تطبيق :

و هي بينة المعاني (خود بدیهی بودن چیزی هم خودش بدیهی است) لكونها من المعاني العامة (جواب به این سوال است که چطور این مفاهیم بدیهی هستند یعنی بحث از ملاک و سر بداهت است) ، التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم (البته به اعمیت مفهوم وجود نمی رسند لذا می گوئیم وجود چون اعم مفاهیم است ابده البدیهیات است اما این ها نزدیک به این مفهوم بسیار عام هستند) ، و لذا (این لذا چه کار می خواهد بکند ؟ آیا این لذا می خواهد استدلالی باشد بر بدیهی بودن این مواد ؟ یعنی چون تعریف بردار نیست و تمام تعاریف دوری هستند لذا این ها بدیهی هستند ، در این صورت خیلی اشکالات وارد می شود اما اگر برعکس شد یعنی بگوئیم چون بدیهی است لذا تعریف بردار نیست ، این بیان اشکالاتش کمتر است زیرا بالاخره اشکال دارد زیرا این طور نیست که هر بدیهی تعریف بردار نباشد و فقط بدیهی اولی است که نمی شود تعریفش کرد همان طور که اولین تصدیق قابل اثبات نیست اما مفاهیم بعدی را می توان تعریف به معنای عام تری را برای آنها مطرح کرد) كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية (این ها در واقع تنبیه هستند) ، كتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال ، ثم تعريف المحال و هو الممتنع بما يجب أن لا يكون (این تعاریف برای تقریب به ذهن اشکالی ندارد و خوب است اما تعریف منطقی نیستند) ، أو ما ليس بممكن و لا واجب (چرا این تعریف جدید را آورد ؟ تا بین تعریف ممتنع و ممکن هم حالت دوری حاصل شود) ، و تعريف الممكن بما لا يمتنع وجوده و عدمه (می شود از این اشکال تا حدودی فرار کرد با تعریف های دیگری که می توان ارائه کرد - البته تحلیل های دقیق تری می توان ارائه کرد و علامه تلاش هایی در اصول فلسفه کرده است تا نشان دهد که نفس چگونه به این مفاهیم دست پیدا می کند - این ها بحث های متفاوتی است این ها را باهم قاطی نکنید . یک بحث این است که این ها مفاهیم بدیهی هستند . بحث دیگر این است که این مفاهیم چگونه شد که بدیهی هستند ؟ و یک بحث این است که ذهن ما به چه شکلی به این مفاهیم دست

پیدا می کند ؟ مثلاً چگونه به مفهوم وجود و عدم و امتناع و ... دست پیدا می کند ؟ این ها بحث های جداگانه ای هستند) .

الفصل الثانی : انقسام كل من المواد الى ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقياس (الى الغير)

می خواهد این بحث را مطرح کند که وجوب و امکان و امتناع ، هر یک از این ها یا بالذات ، یا بالغیر است و یا بالقياس الى الغير است و اگر این حرف را زدیم در نتیجه 9 قسم ماده پیدا خواهیم کرد .



یک قسم با استدلال معلوم می شود که محال است و آن امکان بالغیر بنابراین به حسب واقع ما 8 قسم ماده داریم .

نکته اول : مقسم تقسیم چیست

بعد یک مشکلی که این جا ایجاد شده است و شهید مطهری به آن توجه کرده است و اشکال کرده است . مقسم این تقسیمات چیست ؟ ظاهر عبارت علامه در این جا این است که ما موادی که در فصل قبل خوانده ایم به این 3 قسم تقسیم می شود اما این که تسامحش بسیار واضح است زیرا آن چیزی که در فصل قبل آمد و آن چه که در کل مرحله می آید مراد همان بالذات هایش است . یعنی به حسب ذات که اشیاء را نگاه کنیم یا واجب هستند یا ممکن و یا ممتنع و دیگر این ها که تقسیم نمی شود به این اقسام . لذا یک مشکلی پیدا شده است که در این تقسیم مقسم نیست . در هر صورت یک مشکلی این جا وجود دارد .

نکته ی دوم : معنی شناسی بالذات ، بالغیر ، بالقیاس

بالذات یعنی چی ؟ یعنی این که شی بلحاظ خود ذات و با قطع نظر از هر چیزی که بیرون از ذات است ببینیم که کدام وضعیت را می پذیرد ، وجوب یا امکان یا امتناع . شی در مقایسه با وجود و عدم اگر ذات خودش را نگاه کنیم متصف به وجوب می شود یا امکان یا امتناع.

بالغیر یعنی چی ؟ یعنی اگر ذاتش را نگاه کنید ما الان از این منظر نگاه نمی کنیم که خود ذات چه چیزی را اقتضی دارد بلکه از این جهت نگاه می کنیم که غیر این ذات برای این ذات چه چیزی را اقتضی می کند . ایا غیر این ذات برای این شی وجوب می آورد یا امکان و یا امتناع را می آورد

بالقیاس الی الغیر یعنی چی ؟ در بالغیر شی واقعا وصفی را دارد اما این وصف را از غیر گرفته است و این صفت ، صفت نفسی است و در مقابل چیزی برای او پیدا نشده است . اما بالقیاس الی الغیر یعنی این که یک شی را که در مقایسه با وجود و عدم در نظر گرفتید ، اگر او را مقایسه با شی دیگر بکنید ، در مقایسه با او یکی از این 3 وضع را پیدا می کند . بالقیاس الی الغیر یعنی من شی الف را در نظر گرفتم و وقتی که او را با شی ب مقایسه می کنم یکی از این 3 وضع را خواهد داشت . نه این که این وجوب و امکان و امتناع را از غیر گرفته باشد .

تطبیق :

کل واحدة من المواد ثلاثة أقسام (همین عبارت دارای تسامح دارد زیرا آن چیزی که ما در فصل قبل خواندیم همه بالذات مراد بودند) ، ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس الی الغیر، إلا الإمكان فلا إمكان بالغیر، و المراد بما بالذات، أن يكون وضع الذات كافيا في تحققه (وجوب ، امکان و امتناع)، و إن قطع النظر عن كل ما سواه (ذات)، و بما بالغیر ما يتعلق بالغیر (خود ذات کافی در تحقق نیست بلکه باید غیر بیاید تا این ذات متصف به این وصف شود و این وصف مال این ذات است و حقیقتا هم این وصف را دارد نه نسبی و قیاسی) ، و بما بالقیاس الی الغیر ، أنه إذا قیس الی الغیر كان من الواجب أن يتصف به .

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود تعالى ، فإن ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له، من غير حاجة إلى شيء غيره .

و الوجوب بالغیر كما في الممكن (موجودی که به حسب ذات ممکن است اما بلحاظ علتش الان وجوب پیدا کرده و علتش آمده بین او و وجود نسبت ضرورت و وجوب را برقرار کرده است)، الموجود الواجب وجوده بعلة (واجب شده است وجود ممکن بخاطر علتش) .

و الوجوب بالقیاس الی الغیر (ما در منطق هر چیز از تلازم می خوانیم زیر سر همین وجوب بالقیاس الی الغیر است) ، كما في وجود أحد المتضائفين (مثل بالایی و پایینی ، اگر دقت کنی ، وجوب وجود هر یک از این ها از ناحیه ی غیر نیامده است زیرا اگر ناحیه غیر بود باید تقدم وجودی داشته باشد و باید علتش باشد در حالی که این طور نیستند و یا هردو هستند و یا هردو نیستند ، شما وقتی بالایی و پایینی را در نظر می گیری ، همین که بالا را در نظر می گیری وجوب بالقیاس پیدا می شود برای پایینی و می گوید حتما پایینی ضرورت وجود دارد یعنی پایینی ضرورت بالقیاس دارد - دو مثال بهتر را می توانست : وجوب بالقیاس الی الغیر علت به معلول و معلول به علت - شما اگر یک معلولی را در نظر بگیرید بدون هیچ تردیدی می گوید وقتی معلول داریم حتما باید علت باشد این نه یعنی این

علت ضرورتش را از معلول گرفته است این که واضح است غلط است . وجوب بالقیاس الی الغير یک وجوب نسبی است و در ذهن ما ایجاد تلازم منطقی می کند شما وقتی معلول را می بینی می گویی حتما باید علت باشد . و اگر علت را دیدی می فهمی معلول ضرورت وجود دارد که در این جا دو ضرورت جمع شده است یعنی معلول یک وجوب بالغير دارد و یک وجوب بالقیاس الی الغير یک بار می گویند علت چون آمده ضرورت می بخشد به معلول که این وجوب بالغير است و یک بار می گویند چون علت وجود دارد می فهمم که حتما معلول را محقق شده است که این وجوب بالقیاس الی الغير است) إذا قیس إلى وجود الآخر ، فإن وجود العلو إذا قیس إليه وجود السفل ، یأبی إلا أن یكون للسفل وجود ، فلووجود السفل وجوب بالقیاس إلى وجود العلو، وراء وجوبه بعلة .

و الامتناع بالذات كما في المحالات الذاتية، كشريك الباري و اجتماع النقيضين و الامتناع بالغير (یک شی که از ناحیه ی ذات ممکن است از ناحیه ی غیر با وجود ارتباطی نفی ای پیدا بکند یعنی یک چیز دیگری سبب شده است که این شی با وجود ارتباط برقرار نکند مثل وجود معلول در مقایسه با عدم علت در این جا عدم علت باعث می شود که معلول با وجود ارتباط برقرار نکند) ، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علته ، و عدمه (معلول) الممتنع لوجود علته ، و الامتناع بالقیاس إلى الغير ، كما في وجود أحد المتضامین إذا قیس إلى عدم الآخر، و في عدمه إذا قیس إلى وجود الآخر

و الإمكان بالذات كما في الماهيات الإمكانية (اشیا ذاتشان بلحاظ بعد ماهوی نه اقتضای وجود را دارند و نه اقتضای عدم و همین سبب باعث شده که هم می تواند واجب بالغير شود و هم ممتنع بالغير) ، فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود و لا ضرورة العدم، و الإمكان بالقیاس إلى الغير (یعنی وقتی این شی را با شی دیگری مقایسه می کنید این شی دیگر نه وجود آن را اقتضی می کند و نه عدم آن را – این قسم را گفته می شود که در عالم خارج و متحقق گفته می شود که فرض ندارد چون در عالم متحقق همه اش رابطه ی علی معلولی برقرار است چون این رابطه برقرار است هر شی ای را در نظر بگیرد با شی دیگر وجوب بالقیاس الی الغير بینشان حاکم است مثلا ما در منطق می گوئیم قضایای اتفاقیه و لزومیه که این به لحاظ ذهن ماست یعنی ذهن ما هر جا ضوابط و روابط ضروری را فهمید می گوید لزومیه و هر جا نفهمید می گوید اتفاقی در حالی که فلسفه می گوید قطعا هیچ اتفاقی وجود ندارد) ، كما في الواجبين بالذات المفروضين ، ففرض وجود أحدهما لا یأبی وجود الآخر و لا عدمه ، إذ ليس بينهما علیة و معلولية ، و لا هما معلولا علة ثالثة .

تفاوت امکان بالغير با امکان بالقیاس الی الغير

امکان بالغير واقعیت ندارد . یک نکته این است که تفاوت امکان بالغير با امکان بالقیاس الی الغير این است که امکان بالقیاس الی الغير هرچند در فرض محال مطرح می شود اما فرض محال نیست یعنی خودش فی حد نفسه محال نیست بلکه در یک فرض محالی جریان پیدا می کند یعنی موانع عدم جریانش در واقع خودش نیست مثلا ما در خارج دو واجب الوجود نداریم که بخواهد امکان بالقیاس الی الغير باشد . اگر دو واجب الوجود می داشتیم ، رابطه آنها امکان بالقیاس الی الغير بود بنابراین مشکل در خود امکان بالقیاس الی الغير نیست ولی امکان بالغير را که حکما می گویند محال است یعنی خودش مشکل دارد لذا موطن جریان هم ندارد یعنی در فرض محال هم نمی شود آن را جریان داد . چگونه محال است ؟

محال بودن امکان بالغیر و وجه ان

وجه استحاله را علامه در این جا خیلی مختصر ذکر کرده است . در کتاب های مفصل تر با تفصیل بیشتری مطرح شده مثلا اگر به اسفار مراجعه کنید آنجا به تفصیل این بحث آمده و 3 استدلال در نفی امکان بالغیر طرح شده و حتی در انجا استدلالی که بعضی خواسته اند بر امکان ان بیاورند طرح و رد شده است .

چرا امکان بالغیر محال است ؟ زیرا امکان بالغیر یعنی خاصیت امکانی ای که غیر بخواهد مقتضی او باشد و غیر این را بخواهد برای شی به ارمغان بیاورد . ما سوال می کنیم این شی که می خواهد از غیر امکان را بپذیرد به حسب ذات چگونه است ؟؟ به حسب ذات از 3 وضعیت خارج نیست : یا به حسب ذات واجب است یا ممتنع است یا ممکن است . اگر به حسب ذات واجب باشد یا ممتنع باشد و بعد بخواهد از ناحیه ی غیر ، امکانی بخواهد برای او بیاید معنایش انقلاب در ذات است یعنی این ذات باید از واجب بالذات بودن یا ممتنع بالذات بودن باید دست بردارد یعنی در دل فرض امکان بالغیر ، انقلاب در ذات نهفته شده و چون انقلاب در ذات محال است این دو فرض باطل می شود اما اگر بگوییم به حسب ذات ممکن است دیگر امکان بالغیر لغو می شود و دیگر معنی ندارد و تحصیل حاصل است و به بیان فلسفی تر آن غیری که هیچگونه تأثیری ندارد می خواهد تأثیر داشته باشد

و أما الإمكان بالغیر فمستحيل ، لأننا إذا فرضنا ممكنا بالغیر، فهو في ذاته (به حسب ذاتش از 3 حال خارج نیست) إما واجب بالذات، أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات، إذ المواد منحصرة في الثلاث ، و الأولان يوجبان الانقلاب ، و الثالث يوجب كون الاعتبار بالإمكان بالغیر لغوا (یعنی غیر موثر واقعا موثر نیست - که سر از اجتماع نقیضین در می آورد زیرا هم باید موثر باشد و هم موثرنباشد موثر باشد زیرا می خواهد امکان را بدهد و هم باید موثر نباشد زیرا شی به حسب ذات ممکن است - استدلالات دیگر هم مطرح کرده اند) .

الفصل الثالث : واجب الوجود ماهیته انیته

آن چیزی که در این فصل سوم و فصل بعد می آید از پراهمیت ترین مباحث الهیات بالمعنی الاخص است چون در مورد واجب تعالی بحث می کند . در کتاب هایی مثل نهاییه و اسفار و کتب دیگر این مباحث یک بار در الهیات بالمعنی الاعم می آید در ذیل همین مباحث مواد ، و یک بار در الهیات بالمعنی الاخص می آید . البته در بدایه این طور نشده اما علت تکرار این است که ما یک بار این مباحث را قبل از این که واجب الوجود را اثبات کنیم مطرح می کنیم اگر واجبی باید این ها خواصش است یعنی این ها را به عنوان ویژگی های وجود داریم مطرح می کنیم اما یک بار در مباحث الهیات بالمعنی الاخص مطرح می کنیم و بعد از اثبات واجب شد بحث می کنیم . خصوصیات واجب را که می خواهیم بحث کنیم یکی از این خصوصیات همین مباحث است .

در فصل سوم عنوان بحث این است که (در نهاییه هم همین تیتیر بحث است) واجب الوجود ماهیته انیته⁸⁸ . در اسفار مرحوم ملاصدرا فرموده انیته ماهیته و ملاهادی فرموده انیت صرفه . می شود بحث های مفصلی را این جا مطرح کرد .

سوال : هدف ما از این فصل چیست ؟ هدف این است که وقتی ما می گوئیم کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه و می گوئیم هر وجود امکانی دارای دو بعد است یک بعد وجودی و بعد ماهوی ، آیا ذات باری تعالی که ممکن نیست هم همین طور است ؟ و دارای دو بعد است به همان سبکی که در ممکنات است ؟ اقایان حکما می گویند در واجب تعالی این گونه نیست و باری تعالی یک حقیقت دو بعدی نیست و اصلا بعد ماهوی ندارد . حالا که می خواهیم بعد ماهوی را در حق تعالی نفی بکنیم ، از 3 جور عنوانی که حکما آورده اند کدام بهتر است و کدام به ان محتوی نزدیک تر است ؟؟ عنوان مرحوم سبزواری از همه به این محتوی نزدیک تر است .

سوال : چرا در این فصل همه از واژه ی انیت استفاده کرده اند ؟ انیت همان وجود است و چیز دیگری نیست منتهی از باب این که وجود دارای چند معنی است ، برای این که توضیح بدهند مراد ما از وجود ، مفهوم وجود نیست و معانی دیگر وجود نیست بلکه منظور حقیقت وجود اصیل است لذا گفته اند انیت چون که کم استفاده می شود و یک شدتی که دارد لذا ما را از فضای مفهومی خارج می کند و می برد در فضای خارجی .

عبارتی که مرحوم سبزواری دارد از منظر نزدیک بودن به محتوی خیلی بهتر است . و بعد عبارت مرحوم ملاصدرا به نظر می رسد بهتر باشد

مطلب بعد : ما قبلا گفتیم که ماهیت دارای چند اصطلاح است . یک معنی ماهیت بالمعنی الاعم است و یک معنی ماهیت بالمعنی الاخص است . ما در تیتیر این بحث ها ، می گوئیم ماهیته انیته ، انگار که ماهیتی برای او اثبات می کنیم اما در توضیح می گوئیم همین علامه بلافاصله می گنید بمعنی ان لاماهیة له . در تیتیر که ماهیت را برای او اثبات می کنیم ماهیت بالمعنی الاعم است و در عبارت که ماهیت از او نفی می شود مراد ماهیت بالمعنی الاخص است . مراد از ماهیت که در تیتیر آمده یعنی حقیقت او ، مطلق ذات . می گوئیم حقیقت باری تعالی همان وجودش است و حقیقت دیگری ندارد .

ما می خواهیم بگوئیم چیستی و هستی در باب واجب الوجود یکی می شود . یعنی چیستی واجب الوجود همان هستی اوست و هستی او همان چیستی اوست . ما در باب حق تعالی می خواهیم بگوئیم بعد وجودی حق تعالی نه تنها ماهیت نیست بلکه حتی ماهیت مصاحب هم نداریم بخاطر دلیلی که در این فصل مطرح شده است .

در این فصل 3 مطلب بیان شده است :

مطلب اول : توضیح مدعی این فصل

مطلب دوم : استدلال بر این بحث

مطلب سوم : نتایج این بحث

⁸⁸ شرح منظومه جلد 2 ص 97 - اسفار جلد 1 ص 96 و جلد 6 ص 48 - نهاییه در دو جا آمده هم در مرحله 4 و هم

واجب الوجود ماهیته اینیه (مطلب اول - یعنی ماهیت دیگر غیر از وجودش نیست - وجود صرف است) ، بمعنی آن لا ماهیة له وراء وجوده الخاص به (یعنی در رابطه با واجب تعالی دیگر نباید دنبال بعد ماهوی بود) ، و (مطلب دوم - این استدلال مشهور حکمای مشاء است اگرچه چند تغییر را پذیرفته است - در نهاییه هم در مواد ثلاث و هم در الهیات بالمعنی الاخص این استدلال را کافی می داند - برهان این است که اگر باری تعالی افزون بر وجود دارای ماهیت باشد مثل ممکنات پس باید مثل سایر ممکنات وجودش غیر از بعد ماهویش باشد و وجودش زائد و عارض و مغایر بر ماهیت باشد . و ما یک قاعده ای در فلسفه داریم که هر عرضی معلل است و هر چیزی که ذاتی بود علت نمی خواهد و همین قاعده سبب می شود که ما در ممکنات به دنبال علت می گردیم زیرا می بینیم که انسان غیر از وجود داشتن یا نداشتن است و لذا اگر انسان موجودی دیدیم می گوییم برای چی موجود است؟؟ پس اگر واجب تعالی وجودش غیر از ماهیت داشته باشد وجود عارض بر ماهیت است و برای این که این دو با هم مرتبط بشوند ما نیازمند به علت هستیم . علت در این جا چیست؟؟ علت این که ماهیت باری تعالی دارای وجود هست علتش چیست؟؟ از دو حال خارج نیست یا باید بگویید علتش خود ماهیت هست در این جا ما یک قاعده ی فلسفی در باب علیت داریم که هر علتی وجودا بر معلول باید مقدم باشد ، بنابر این طبق این قاعده این ماهیت باید وجودا تقدم داشته باشد بر وجود خودش . ما این جا بحث می کنیم با چه وجودی تقدم بر این وجود دارد ؟ آیا با همان وجود می خواهد تقدم داشته باشد یا با یک وجود دیگر می خواهد تقدم داشته باشد . اگر با همان وجود می خواهد تقدم داشته باشد لازمه اش تقدم الشی عن نفسه است یعنی وجود متاخر باید متقدم باشد . ام اگر گفتیم با یک وجود دیگر می خواهد تقدم داشته باشد ما نقل کلام می کنیم روی این وجود و می گوییم این وجود ایا عین ماهیت است یا مغایر است و اگر مغایر بود باز داستان همین طور است و سر از تسلسل در می آورد و تسلسل هم محال است . بنابراین وارد فرض دوم می شویم که می گوییم علتش چیز دیگری است که این حرف مفاسدی دارد از جمله که با وجوب بالذات بودن آن تنافی دارد (ذلك أنه لو كانت له (حق تعالی) ماهیة ، و ذات وراء وجوده الخاص به ، لكان وجوده زائدا (مغایرا) علی ذاته عرضیا له (یعنی این ذات فی حد نفسه در آن وجود نیست) ، و (اشاره به قاعده ی فلسفی) كل عرضي معلل بالضرورة فوجوده معلل (علت می خواهد) . و علتة إما ماهیة أو غیرها ، فإن (فرض اول) كانت علتة ماهیة ، و (اشاره به یک قاعده ی فلسفی) العلة متقدمة علی معلولها بالوجود بالضرورة (بالبداهه) ، كانت الماهیة متقدمة علیه بالوجود (ماهیت پروردگار باید وجودا تقدم داشته باشد بر وجود پروردگار زیرا ماهیت می خواهد علت وجود شود) ، و تقدمها (تقدم ماهیت بر وجود حق) علیه إما بهذا الوجود (همین وجودی که ماهیت می خواهد بر این وجود مقدم شود) ، و لازمه تقدم الشیء علی نفسه و هو محال ، و إما بوجود آخر و ننقل الكلام إليه (وجود آخر) و يتسلسل (مشکلات دیگری هم پیش می آید) ، و (فرض دوم) إن كانت علتة (وجود حق تعالی) غیر ماهیة ، فیکون (وجود حق تعالی) معلولا لغيره و ذلك ینافی وجوب الوجود بالذات (تا این جا که پیش رفته است اثبات نمی کند که حق تعالی وجود صرف است لکن از باب این که مباحثی را جاهای دیگر خواندیم که ماهیت اعتباری است لذا نمی توان گفت ماهیت صرف است لذا باید گفت وجود صرف است) ،

فروعات و نتایج این بحث :

- **اول :** واجب الوجود ، وجود صرف است یعنی ماهیت مصاحبه ندارد . اگر هر موجودی مرکب است از وجود و ماهیت . وجود حق تعالی این ترکیب را ندارد . از این منظر واجب الوجود ، وجود صرف است
- **دوم :** اگر واجب الوجود وجود صرف است ، لازمه اش این است که وصف وجوب وجود دیگر صفت ماهیت نیست زیرا باری تعالی ماهیتی ندارد تا متصف به وجوب شود و وجوب وجود در باری تعالی عین وجود حق تعالی است . زیرا انسان به نحو متعارف که شروع می

کند یک ماهیت را می خواهد مقایسه کند با وجود و عدم و مثلاً می گوید واجب و ممتنع و ممکن . از جمله آثاری که این فصل به بار می آورد این است که ما نباید ماهیت را مقسم قرار بدهم زیرا واجب تعالی اصلاً ماهیت ندارد لذا بعد آمدیم مفهوم را مقسم قرار دادیم . در باب واجب الوجود خود آن وجود صرف موصوف به وصف وجوب می شود و وجوب از حاق ذات حق تعالی انتزاع می شود

• **سوم :** با توجه به خصیصه ای که در این فصل برای واجب الوجود اثبات شده ، واجب الوجود باید تمام کمالات را به نحو بی نهایت داشته باشد و اگر واجب الوجود کمالی از کمالات را نداشته باشد یعنی باری تعالی به لحاظ وجودی و کمالی محدود می شود و وقتی محدود شد دیگر وجود صرف نخواهد بود زیرا می شود مرکب از وجود و ماهیت و وقتی ماهیت مطرح شد ترکیبی از وجود و ماهیت شد در حالی که محتوای این فصل اثبات صرافت وجود باری تعالی از ماهیت است

و قد تبين بذلك ، أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب (نه این که پایه ی اتصافش ماهیت باشد) ، کاشف عن کون وجوده بحثاً (بحث است یعنی محدودیت ندارد یعنی در غایت شدت است به نحوی که اشد از او قابل فرض نیست) ، في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية (یعنی هیچ کمالی نیست که واجب تعالی او را نداشته باشد) ، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام ، حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله ، فكانت ذاته مقيدة بعدمه ، فلم يكن واجبا بالذات صرفاً ، له كل کمال (در دل این عبارت ها ممکن است یک بحث دیگری نهفته باشد که مقداری اشعار به بحث فصل بعد و مطلبی که مرحوم ملاصدرا در جلد اول ص 124 آورده است ، داشته باشد که الان فقط به ان اشاره می کنیم و مفصل مطرح نمی کنیم - ما روی این صرف بودن تاکید می کنیم - این بحث در حوزه الهیات بالمعنی الاخص می تواند ثمرات بسیاری داشته باشد)

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات (یعنی واجب الوجود به حسب ذات واجب است پس او به حسب صفات هم واجب است و نمی شود بین ذات و صفات او تفکیک کرد - آن چیزی که عرض کردیم بین ملاصدرا و بوعلی و خواجه یک سری اختلاف وجود دارد در حوزه ی صفات ذاتی نیست بلکه بحث در صفات فعلی در حوزه ی مادیات است)

آن چیزی که علامه در این جا آورده است بیش از 4 سطر نیست اما این بحث جدی و معرکه الارایی است در میان خود فلاسفه مثلاً در این بحث ملاصدرا پیش روی خودش را متکلمین نمی بیند بلکه در مقابلش ابن سینا و خواجه نصیر الدین می بینید .

علامه در این جا خوب کاری کرده و نحوه استدلالی که این جا کرده است کار جالبی است و مباحث این فصل را مبتنی کرده است بر مباحث فصل قبل که کار بسیار جالبی است و فقط در این جا کرده و حتی در نهایت چنین کاری نکرده است در حالی که اگر محتوای فصل قبل ثابت شود محتوای این فصل خود به خود ثابت می شود

محتوای این فصل چیست؟؟ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات یعنی هر چیزی که به شکل امکان عام برای واجب تعالی ثابت باشد ، وجوباً برای حق تعالی ثابت است و به بیان دیگر هر چیزی که برای باری تعالی ممتنع نباشد برای او واجب است . یعنی شما یک چیزی را نمی توانید نسبت به حق تعالی پیدا بکنید که حالت امکانی داشته باشد یعنی اگر برایش ممتنع نباشد برایش واجب است و اگر ممتنع باشد خب ممتنع است . حالت امکان خاص (که یکی از مواد ثلاث است) چنین چیزی نه در باب ذات و نه در باب صفات خدا معنی دارد .

علامه برای اثبات این ادعی از محتوای فصل قبل استفاده کرده است . اگر در فصل قبل ثابت کردیم که واجب تعالی ماهیت ندارد یعنی هیچگونه محدودیت و فقدانی ندارد خب طبیعتا اثبات می شود که تمام کمالات را دارا هست زیرا اگر یک کمالی را نداشته باشد یعنی عدمش در آن قابل فرض باشد یعنی محدود می شود یعنی او مرکب از وجود و ماهیت خواهد شد یا امکان ترکیب وجود و ماهیت در او راه پیدا خواهد کرد در حالی که هر دو غلط است ⁸⁹ .

إذ لو كان (اگر واجب الوجود) غیر واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات ، التي تمكن له بالإمكان العام (امکان عام یعنی هر چیزی که ممتنع نباشد خواه واجب باشد و خواه ممکن – البته تفصیلی و تفسیری دارد که عرض خواهیم کرد) ، كان ذا جهة إمكانية (امکان خاص) بالنسبة إليه (واجب تعالی) ، فكان خاليا في ذاته عنه (یعنی امکان نداشتن ، وجود دارد ، وقتی این طور بود یعنی خود ذات خالی است – افزون بر این که این به معنی امکان ماهیت داشتن باری تعالی است در حالی وقتی می گوئیم باری تعالی ماهیت ندارد یعنی ممکن نیست که ماهیت داشته باشد) ، متساوية نسبتبه (ذات باری تعالی) إلى وجوده (کمال) و عدمه ، و معناه تقيد ذاته بجهة عدمية ، و قد عرفت في الفصل السابق استحالة تقيد ذات باری تعالی به جهت عدمی زیرا سر از ترکب ذات باری تعالی از وجود و ماهیت خواهد درآورد در حالی که محتوای فصل قبل نفی ماهیت از باری تعالی است) .

الفصل الخامس في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد (و ما لم يمتنع لم يعدم) و بطلان القول بالأولوية

نکته : از فصل 5 تا آخر این مرحله مباحثی در حوزه ی ممکنات مطرح می شود . اولین مطلبی که مطرح می شود یک قاعده ی عقلی است .

این قاعده ی عقلی جزء قاعده ی پیرامونی قانون علیت است . ما یک قانون مادر داریم به نام قانون علیت و ده ها قانونی پیرامونی داریم . یکی از قانون های پیرامونی علیت که تکیه زده به قانون علیت ، ((قانون الشی ما لم يجب لم يوجد و ما لم يمتنع لم يعدم)) که این قانون راجع ممکن بالذات پیاده می شود ، ممکن بالذات که علی السویه است نسبت به وجود و عدم اگر بخواهد به هر یک از این دو طرف برود ، باید یکی از این ها برای او ترجیح پیدا بکند . سوال ما این است که چطور یکی از این دو طرف ترجیح پیدا می کند؟؟ یک بحث این جا وجود دارد که همه قبول دارند و ان اصل علیت است . هم حکیم قبول دارد و هم متکلمین . یک بحث که همه قبول دارند آن را ، این است که اشیائی که به حسب ذات استواء نسبت به وجود و عدم داشته باشد ، ترجیح یکی از این دو طرف به نسبت ذات نمی تواند به حسب خود ذات شی باشد و این بستر را برای قانون علیت فراهم می کند . همین نکته در اشیا سبب می شود که بگوئیم یک چیز دیگری سبب می شود که این شی موجود یا معدوم شود زیرا این شی من قبل ذات خودش یا موجود شود و یا معدوم .

تا این جا بین فیلسوف و متکلم مشترک است اما ان بحثی که بین فلسفه و متکلم صورت گرفته این جاست که فیلسوف می گوید حالا که علت بیرونی لازم داریم تا ترجیح وجود و یا عدم را برای شی ماهوی به ارمغان بیاورد سوال ما این است که ایا آن شی بیرونی ، شی ماهوی را باید به سر حد وجوب برساند تا موجود بشود ، ایا شی را باید به سر حد امتناع برساند تا معدوم شود؟؟ فیلسوف می گوید بله این طور است یعنی اگر علت نیاید تمام راه های عدم را بر شی نبندد ، کاملا منصد نکند تمام راه های عدم را ، یعنی تا وقتی که معلول را به سر حد اضطرار به وجود یا همان وجوب وجود نکشاند ، وجود بی معنی است . یعنی علت می آید تمام احتمالات عدم را منصد می کند بعد وجود پیدا می کند . از نظر فیلسوف قبل از رسیدن به آن مرحله با حالت قبلش که علی السویه بود هیچ فرقی بود مثلا علت آمده از

بین 100 راه عدم ، 99 راه عدم را بست اما یکی را نسبت فیلسوف می گوید با حالت قبلیش هیچ فرقی ندارد و آن شی هیچ جابه جا نمی شود . یعنی تا آن صدمین راه را مصدود نکند آن شی از حالت علی السویه خارج نمی شود و به محض این که صدمین راه مصدود شد آن شی محقق می شود .

اما متکلم می گوید (مراد تمام متکلمان نیست اما خیلی از متکلمان قائل به این نظریه هستند چه از متکلمین اهل تسنن و چه از متکلمین شیعه - پشت صحنه ذهن متکلم این است که اگر این قاعده طرح بشود ، این قاعده یعنی چی ؟ یعنی اگر علت تا سر حد موجبیت (ایجاب بکند و تمام راه های عدم را مصدود نکند) نرسد به سر حد موجبیت نمی رسد ، متکلم احساس می کند موجبیت علت ، موجب موجبیت علت می شود یعنی موجب سلب اختیار از او می شود لذا همین الان که داریم زندگی می کنیم کسانی هستند که می گویند باید بین فاعل ها تقسیم کنیم . فاعل های اختیاری و فاعل های غیر اختیاری . در فاعل های غیر اختیاری این قاعده قبول است اما در فاعل های اختیاری مورد قبول نیست و این قاعده جاری نمی شود زیرا این که می گویند فاعل تا موجب نشود موجب نمی شود ، اگر موجب بشود خودش تبدیل می شود به موجب یعنی بدون اختیار عمل می کند و ضرورتا از او فعل صادر می شود مثلا در مورد باری تعالی فلاسفه می گویند که باری تعالی تا موجب نشود یعنی اشیاء را موجب نکرد ، باری تعالی موجب نمی شود و اشیا موجود نمی شود اما متکلم می گوید این تصویری کردید یعنی باری تعالی در لحظه ی آخر که تمام شرایط فراهم شد دیگر دست و پایش بسته است و کسانی که می گویند یدالله مغلوله ، غلت ایدیه و تا آن لحظه ی آخر باری تعالی اختیار دارد)

خب سوال می کنیم پس نظر شما ی متکلم چیست ؟ می گویند ما قائل به نظریه ی اولویت هستیم یعنی همین که یک تعدادی از راه ها را منصد کنند ، همین کافی است و شی به حسب اولویت که پیدا کرد ، امکان تحقق دارد .

این نظریه به معنای در آمدن از چاله (در واقع چاله نما) و افتادن در چاه است . از اول فکر می کرد که اگر قاعده را بپذیریم به معنی مجبور شدن باری تعالی است لذا سعی می کند که این مشکل را نجاه بدهد اما طوری نجات می دهد که در آخر سر از این در می آورد که شی بدون این که هیچ عامل ضروری بیرونی اقدام بکند رجحان وجود یا عدم پیدا بکند و این در نهایت یعنی تخریب قانون علیت .

90

لا ريب أن الممكن ، الذي يتساوى نسبتة إلى الوجود و العدم عقلا ، يتوقف وجوده على شيء يسمی علة و عدمه (معلول) على عدمها (علت) .

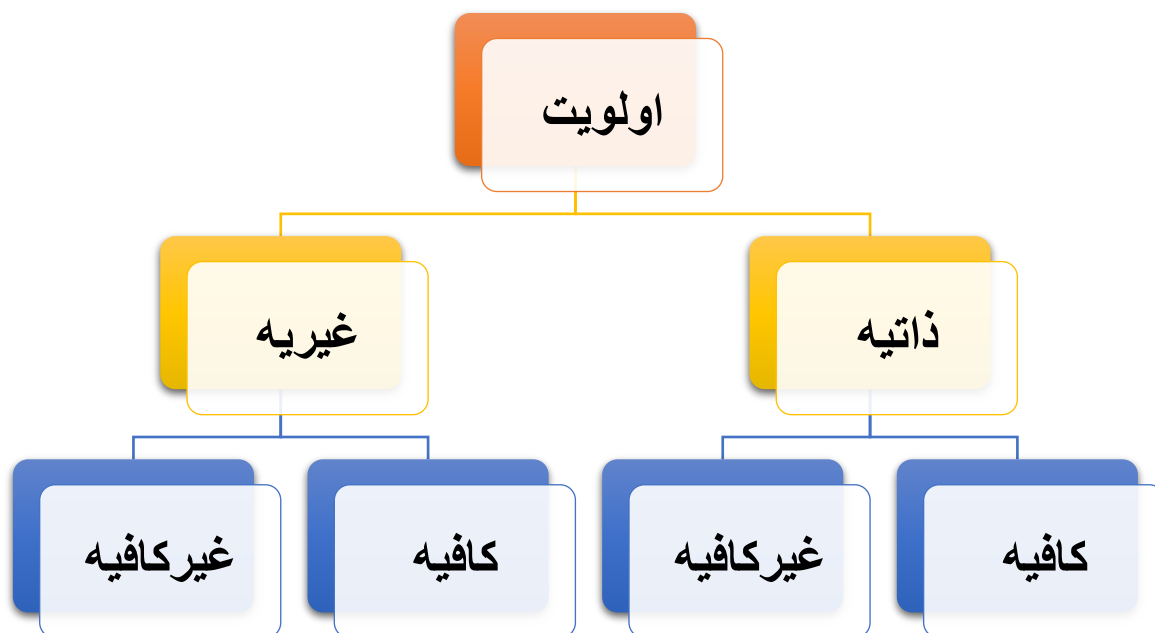
و هل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العلة وجوده (علت وجودش را ایجاب کند و او را به سرحد وجوب برساند و تمام راه های عدم را صد کند) ، و هو الوجوب بالغیر أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء (یعنی طرح اولویت) ، و إن لم يصل إلى حد الوجوب (اگر چه به حد اضطرار به وجود آمدن ف نرسد) ، و كذا القول في جانب العدم و هو المسمى بالأولوية (تبیین طرح اولویت در جانب عدم بسیار سخت است)

علامه طباطبائی قبل از این که وارد نقد نظریه ی اولویت بشود ابتدا تقسیمات اولویت را بر اساس همان مطالبی که خودشان گفته اند مطرح می کند . آنها چنین گفته اند که اولویت دو صورت دارد

- **الف : اولویت ذاتیه :** انی است که اولویت تحقق و رجحان وجود از خود ذات شی برخیزد
- **ب : اولویت غیر ذاتیه یا غیریه :** انی است که این اولویت تحقق از ناحیه ی ذات خود شی نیست بلکه از عوامل بیرون از ذات شی می آید .

هر یک از این دو اولویت دو حالت دارند :

- **یا کافیه هستند :** اولویت چه ذاتی و یا غیر ذاتی کفایت برای تحقق را دارد
- **یا غیر کافیه :** اولویت مطلقا کفایت برای تحقق ندارد



علامه اول اولویت ذاتی را مورد نقد قرار می دهد . اولویت ذاتیه یعنی این که ذات شی اقتضای ترجیح وجود را داشته باشد ، (خب یک نقد را می توانست بکند اولیت ذاتیه دو قسم بود یا کافیه یا غیر کافیه ، اولویت ذاتیه ی کافیه را قطعا هیچ متکلمی نمی گوید در بدو امر زیرا اگر چنین چیزی را برای اشیاء قائل باشد دیگر نیازی به واجب تعالی ندارد و خود ذات شی کافی است برای وجود) اساسا این تصویر غلط است زیرا ما داریم در مورد شی قبل از وجود بحث می کنیم و شی قبل از وجود یعنی عدم و هیچ و وقتی هیچ است اقتضای وجود داشتن اصلا چه معنایی دارد !! این اولویت مال جانب اشیاء موجود است برای تحقق پیدا کردن یک شی ای . مثلا از جانب علت و .. در یک بستر می بینیم مثلا می گوئیم مجتهد شدن یک مجموعه ای خیلی دور از ذهن است اما یک مجموعه ی دیگر را که می بینیم می فهمیم که نه این شرایط اجتهاد را دارد . این بلحاظ شرایط بیرونی است و الا مجتهد شدن و نشده او همین طور علی السویه می ماند تا شما به آن تحقق ببخشید

در هر صورت ممکن است این اولویت ها در بیرون از شی باشد اما اولویت در درون شی ، اولیت به طرف وجود و عدم داشتن بی معنی است زیرا بحث ما روی اشیائی است که معدوم است و تازه می خواهد موجود شود . و بطلان محض نمی تواند اولویت ذاتی به وجود و عدم داشته باشد چه کافیه و چه غیرکافیه . زیرا غیر کافیه هم فرضا اگر داشته باشد اتفاقی نمی افتد .

بنابراین باید برویم روی شق بعدی یعنی اولویت غیریه که این را همه قبول دارند علت است . علت می آید ایجاد اولویت می کند برای شی برای متحقق شدن . اولیتی که از ناحیه ی غیر می خواهد بیاید دو حالت دارد یا غیرکافیه است یا کافیه است . اگر غیر کافیه باشد که خودتان می گوید غیر کافیه است و کافیت برای تحقق نمی کند بنابراین اولیت غیریه غیرکافیه این هنوز منشا تحقق نمی شود . می رویم داخل اولویت غیریه کافیه . وقتی به این جا رسیدیم ، اولیت غیریه کافیه دارید می گوید ، فیلسوف می گوید من حرف شما را می توانم قبول کنم اما از منظر من فیلسوف اولویت غیریه کافیه یعنی وجوب یعنی صد در صدی شدن و به بیان دیگر اصطلاح اولویت غیریه ی کافیه یک اصطلاح عامی است و فیلسوف هم می گوید این اصطلاح با بیان من می سازد . الان نزاع روی لفظ نیست . فیلسوف می گوید این کافیه بودن چگونه است و اساسا اولویت غیریهی کافیه یعنی چی ؟؟ اگر به سبکی است که به حد وجوب برسد . خوب وجوب خودش یک اولویت است بلکه شدیدترین اولویت است . فیلسوف می گوید اولویت صد در صد اولویت کافی است . طبیعتا این ها متکلمین باید بگویند مراد اولویت غیریه کافیه ی غیر وجوبی است . یعنی به نظر این ها لازم نیست که اولویت کافیه ، صد در صد باشد و حتی در فاعل مختار جلوی صد در صد را می گیرند و می گویند نباید صد در صد باشد مثلا باید بشود 70 درصد .

علامه سوال می کند : شما وقتی در ناحیه ی خارج از شی ، وقتی اولویت را تا حد 99 درصد می برید جلو ، چه اتفاقی در معلول رخ می دهد ، معلول فی حد نفسه باز حالت علی السویه است . خلطی که این جا اتفاق افتاده است ، اشتداد اولویت در ناحیه ی غیر را زیر سر خود شی معلول حساب کرده اند و گمان کرده اند از حد استواء خارج می شود در حالی که از حالت علی السویه خارج نمی شود .

اگر قبل از این که به صد در صد برسید بخواهید بگویند همین مقدار برای تحقق شی کافی است ، جای این سوال فلسفی هست که چرا این شی موجود شده با این که علتش کامل نشده است در حالی که معلول علی السویه است . فیلسوف مدعی است که اولویت کافیه یعنی صد در صد (وجوب) . یک تعبیر علامه در حاشیه دارد که می فرماید معلول و شی به حسب خودش ، یا در حد استواء است یا صد در صد و ما حد وسط بین این دو نداریم .

و قد قسموها (اولویت را) إلى الأولوية الذاتية ، و هي التي يقتضيها ذات الممكن و ماهيته ، و غير الذاتية و هي خلفها ، و قسموا كلا منهما إلى ، كافية في تحقق الممكن و غير كافية .

و الأولوية بأقسامها باطلة .

أما الأولوية الذاتية، فلأن الماهية (چرا بحث را برده روی ماهیت ؟ چون ماهیت بستر امکان است و علت می تواند روی ان کار بکند) قبل الوجود باطلة الذات ، لا شينية لها حتى تقتضي أولوية الوجود (وقتی یک چیزی می خواهد مقتضی باشد باید خودش یک چیزی باشد در حالی که هیچ چیزی نیست) ، كافية (در مورد کافیه ما یک چیزی دیگری هم گفتیم و ان این که ذاتیه ی کافیه معنایش این است که من خالق نمی خواهم ، علت نمی خواهم و این منافات دارد با سیستم علیت علاوه بر این که انقلاب در ذات است زیرا شما در فرض کفایت علی السویه است نسبت به وجود و عدم و از طرفی می گوئیم ذاتیه ی کافیه) أو غير كافية و بعبارة أخرى ، الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، لا موجودة و لا معدومة و لا أي شيء آخر .

و أما الأولوية الغيرية، و هي (اولويتى است كه) التي تأتي من ناحية العلة ، فلأنها (اولويت غيريه ى) لما لم تصل إلى حد الوجوب ، لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء (خلط كننيم خروج از حد استوائ علت را با خروج از حد استوائ معلول ، معلول اصلا عدم است و هيچ است) ، و لا يتعين بها له الوجود أو العدم ، و لا ينقطع بها السؤال ، إنه لم وقع هذا دون ذلك (در همین بحث سوال می كننيم چرا محقق شد و عدم تحقق محقق نشد) ، و هو الدليل على أنه لم تتم بعد للعللة عليتها .

فحصل أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلة وجود المعلول بحيث يتعين له الوجود و يستحيل عليه العدم أو إيجابها عدمه (دارد از ناحیه ى عدم بحث را به پیش ببرد اما تا قبل از آن از ناحیه ى وجود بحث را جلو می برد) فالشيء أعني الممكن (ذاتش على السويه است) ما لم يجب لم يوجد .

خاتمة ما تقدم من الوجوب (اگر به جای وجوب ، از ضرورت استفاده می کند خیلی جالب بود زیرا وجوب در اصطلاح شایع یعنی ضرورت وجود اما اگر ضرورت را می گفت شامل ضرورت عدم هم می شد - اونی که گفتیم ما لم يجب لم يوجد) ، هو الذي يأتي الممكن من ناحية علتة (هر وقتی شما به ضرورت معلول توجه کنید در قیاس با علت ، خب باید قبل از این وجوب داشته باشد تا محقق شود ، این وجوب قبل از وجود است) و له وجوب آخر يلحقه (ملحق می شود شی ممکن را) بعد تحقق الوجود (یعنی الان که موجود هست در مقایسه با خودش وجوب و ضرورت دارد) أو العدم و هو المسمى بالضرورة بشرط المحمول (یعنی ضرورت مشروط به خودش یعنی این وجود ضرورت وجود دارد) ، فالممكن الموجود محفوف بالضرورتينئ السابقة و اللاحقة .

الفصل السادس في معاني الإمكان

نکته : یک کاری که باید در دانش ها صورت بگیرد معرفی مشترک های لفظی است . یعنی باید بگویم این لفظ در این دانش این 4 ، 5 معنی را دارد . این خیلی کمک می کند و این که چرا در یک دانش مشترک لفظی ایجاد می شود بخاطر تحولات تاریخی در یک دانش است . بعضی از کتاب های یکی از شان هایشان توضیح دادن همین مشترکات لفظی است مثلاً یکی از این کتاب ها کتاب درر الفوائد مرحوم آملی است که یکی از حواشی شرح منظومه است . که یکی از شان هایی که ایشان دارد این است که وارد هر اصطلاحی که شد اگر دارای چند معنی بود تمام آن معانی را بیان می کند و قلم بسیار روانی هم دارند .

شما امکان را به کار می برید . امکان در فلسفه معانی مختلفی دارد که می خواهیم در این فصل با معانی مختلف امکان آشنا بشویم .

سوال : چرا گفته اند معانی مختلف امکان و نگفته اند اقسام امکان؟؟ در حالی که درباره ى ضرورت می گویند اقسام ضرورت؟؟ استاد شهید مطهری در شرح مختصر منظومه ص 200 می فرمایند که بخاطر این که آن چیزی در ذیل می آید نباید بایکدیگر هم پوشانی داشته باشند یعنی نباید قسیم یکدیگر باشند در حالی که چیزهایی که الان برشمرده می شود گاهی اوقات همدیگر را پوشش می دهند . بحث اقسام نیست . این ها قسیم یکدیگر نیستند . این جا 6 معنی از معانی امکان طرح شده است (امکان خاص ، امکان عام ، امکان اخص ، امکان استقبالی و امکان وقوعی و امکان استعدادی البته جدای این ها در فلسفه ى صدرایی یک امکان دیگری هم شکل گرفته به نام امکان فقری ⁹¹)

⁹¹ نهاییه الحکمه فصل اول مرحله 4 به عنوان یکی از تنبیهات ص 46 - شرح منظومه جلد 2 ص 255 - اسفار جلد

معانی امکان :

• **معنای اول : امکان خاص** (همین امکانی است که در مواد ثلاث مطرح شده است و در مقابل وجوب بالذات و امتناع بالذات است یعنی مراد امکان بالذات است - این امکان بالذات چند اصطلاح دارد : امکان بالذات ، امکان ذاتی (وجه تسمیه : چون شی به حسب ذات این امکان دارد) ، امکان ماهوی (چون این امکان بلحاظ ماهیت اشیا است) ، امکان خاص ، امکان خاصی (: امکان خاص عبارت است از سلب ضرورت هم از جانب موافق قضیه و هم از جانب مخالف قضیه . یعنی وقتی می گوئیم زید موجود بالامکان الاخاص این یعنی نه جانب موافق قضیه که ایجاب هستش ضرورت دارد و نه جانب مخالف قضیه که سلب باشد ضرورت دارد . نه سلب وجود و نه ایجاب وجود ضرورت دارد . در نتیجه گزاره ی شما چه موجب و چه سالبه باشد فرقی ندارد . چون در هر دو وقتی گفتید بالامکان الخاص ، یعنی سلب ضرورت طرفین .

سوال : چرا به ان امکان خاص می گویند ؟

جواب : چون دایره اش از امکان عامی که بعدا می خوانیم ضیق تر است .

سوال : چرا می گویند خاصی ؟

جواب : چون فهم این معنی از امکان نیاز به عرف خاص که فلاسفه باشد دارد و عرف عموم از این امکان استفاده نمی کنند و ذهنشان به سمت این معنی از امکان نمی رود

الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضرورة الوجود و العدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي (یعنی ذات ماهیت نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم) **و هو المسمى بالإمكان الخاص و الخاصی .**

• **معنی دوم (امکان عام)** : سلب ضرورت از جانب مخالف . هر گزاره ای که داشته باشید وقتی جهتش امکان عام باشد معنیش این است کهخ جانب مخالف ضرورت ندارد و جانب موافق ممکن است ضرورت داشته باشد و ممکن است ضرورت نداشته باشد و همین نکته سبب می شود که امکان عام اعم از امکان خاص باشد . در این صورت بین قضیه موجب و سالبه فرق خواهد بود .

مثلا اگر موجب بیاید مثلا بگوئیم زید موجود بالامکان العام یعنی جانب مخالف ضرورت ندارد یعنی سلب وجود از زید ضرورت ندارد یعنی زید ممتنع الوجود نیست .

بنابراین امکان عام موردا اعم است از امکان خاص و واجب و ممتنع نه محتوای و معنی .

و قد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضروريا أو غير ضروري فيقال الشيء الفلاني ممكن أي ليس بممتنع و (چرا به ان عام و عامی گفته می شود) هو المستعمل في لسان العامة أعم من الإمكان الخاص و لذا يسمى إمكانا عاميا و عاما .

• **معنی سوم (امکان اخص)** : برای این که معنای این قسم از امکان روش شود باید ابتدا مقدمه ای در رابطه با اقسام ضرورت طرح بشود . ما گونه های مختلف ضرورت داریم از جمله 3 ضرورتی که ما در این جا به انها نیاز داریم :

1. **ضرورت ذاتیه :** عبارت است از جایی که محمول (مراد محکی آن است) به حسب ذات موضوع برایش ثابت است یعنی خود ذات موضوع اقتضای محمول را دارد مثل الانسان حيوان
2. **ضرورت وصفیه :** جایی است که موضوع به حسب ذاتش محمول را در پی ندارد بلکه چون موضوع الان در یک وصف خاصی مورد مطالعه و مقایسه هست یعنی مقید به یک وصف ویژه ای هست و آن وصف محمول را برای موضوع ضروری می کند ف از این باب است که محمول برای موضوع ضرورت پیدا می کند مثل الانسان متحرک الاصابه اذا كان كاتبا یا الانسان الكاتب متحرک الاصابه .
3. **ضرورت وقتیّه (علامه در نهاییه این دو را به یکدیگر برگرداننده است زیرا از جهت فلسفی خیلی با هم فرق ندارند) :** آنی است که ذات موضوع اقتضای محمول را ندارد اما ذات موضوع در وقتی لحاظ شده است که در آن وقت حمل محمول برای موضوع ضروری است مثل الانسان فی حین كونه كاتبا متحرک الاصابه

امکان اخص عبارت است از امکانی که تمام ضرورت های 3 گانه (ذاتیه ، وصفیه و وقتیّه) در آن نفی شود (بلحاظ ظاهر قضیه و گزاره) یعنی اگر بلحاظ ظاهر قضیه و گزاره شما بخواهید موضوعی را داشته باشد و محمولی را بر آن حمل کنید که نه در آن ضرورت ذاتیه و نه ضرورت وصفیه و وقتیّه باشد ، به این می گوئید امکان اخص . سر این تسمیه روشن است زیرا این امکان ، در بستر امکان خاص شکل می گیرد (سلب ضرورت ذاتی است و کار به ضرورت وصفی و وقتی ندارد) حالا اگر گفتید علاوه بر این که ضرورت ذاتی نیست ، بلکه حتی ضرورت وقتی و وصفی هم نیست ، خب در این جا یک معنی ضیق تر شکل می گیرد که آن امکان اخص است . چون امکان خاص در جایی که ضرورت وقتی یا وصفی باشد صدق می کند اما در این جا امکان اخص صدق نمی کند . امکان اخص اساسا ضیق شده ی امکان خاص است

و قد يستعمل (گاهی اوقات واژه ی امکان به کار می رود) فی معنی أخص من ذلك (مراد از ذالک امکان خاص است - زیرا اگر به امکان عام بزنید این مطلبی واضح نخواهد شد و مناسب نیست) و) مثالی که می زند هرچند درست است اما کار را برای موارد دیگر سخت می کند ، بهتر بود همین مثالی که ما می زنیم را بزنند (هو سلب الضرورات الذاتیه و الوصفیه و الوقتیه كقولنا الانسان كاتب بالإمكان (مراد امکان اخص است) حيث إن الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة (ضرورت ذاتی ندارد) و لم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة (ضرورت وصفیه ندارد) و لا وقت كذلك (يوجب الضرورة - ضرورت وقتیّه ندارد) و تحقق الإمكان (می فرماید که اگر بخواهیم بگوئیم امکان اخص در گزاره ای متحقق هست به حسب اعتبار و لحاظ عقلی که الان کاری به وصف و وقت نداریم و فقط داریم موضوع و محمول را بررسی می کنیم این منافات ندارد که ضرورت حمل محمول برای موضوع ثابت باشد به حسب واقع چون علتش ثابت باشد و علتش وقت یا وصف است . این به حسب واقع . اما ما که الان به واقع کاری ندارم بلکه یک گزاره ای می خواهم درست کنم که امکان اخص باشد و کاری به واقع و انها ندارم بلکه می خواهم موضوع و محمول را مقایسه کنم و وقتی موضوع و محمول را مقایسه می کنم چون در گزاره این ها را در نظر نگرفته ام پس امکان اخص شکل خواهد گرفت (بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايضة المحمول إلى الموضوع لا ينافي) خبر تحقق الامكان) ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة و يسمى الإمكان الأخص .

- **معنای چهارم (امکان استقبالی) :** در جایی است که نه تنها ضرورت های 3 گانه در آن وجود ندارد بلکه ضرورت به شرط محمول هم در آن نیست . هر گاه در قضیه ای افزون بر سلب ضرورت های 3 گانه ذاتی و وصف و وقتی ، ضرورت به شرط محمول هم نداشته باشد (مربوط به جایی است که هنوز شی محقق نشده است و مربوط به آینده است) در این جا یک معنای

خاصی از امکان شکل می گیرد که به آن امکان استقبالی می گویند . مرحوم ملاصدرا در اسفار هم خوب توضیح داده است .

وقتی چیزی بلحاظ زمان گذشته محقق شده یا محقق نشده وضعیتش تمام شده ، یا بلحاظ زمان حال محقق شده یا نشده وضعیتش تمام شده ، چیزی که امکان ذاتی دارد ولیکن به لحاظ واقع ، یکی از دو طرفش ضرورت پیدا کرده از آن نهوضت امکان خارج شده حالا یا به واسطه ی غیر واجب یا ممتنع شده . اما چیزی که هنوز نیامده از این منظر هم حالت نهوضت امکانیش باقی است و به طرف ضرورت وجود یا ضرورت عدم نرفته است .

اما اگر دقت کنید امکان استقبالی بلحاظ ذهن ضعیف ما شکل می گیرد یعنی چون ذهن ما از وضعیت شی در آینده خبر ندارد لذا می گوید این شی که هنوز محقق نشده است ، چون مال آینده است در آن حالت تردید صرف هنوز باقی مانده که این بلحاظ ذهن است اما بلحاظ واقع و نفس الامر اولاً و بلحاظ علوم برتری که عقول مجرد و باری تعالی می توانند داشته باشند وضعیت شی در بستر خودش روشن است یعنی بالاخره شی یا علل تامه تحققش شکل می گیرد در ظرف خودش یا علل تامه عدمش وجود دارد و ضرورت عدم برای واقع هست یعنی بلحاظ واقع و تکوین برای شی حالت تردید وجود ندارد . بلحاظ اذهان و علم های قوی همین گونه است . بنابراین امکان بلحاظ ذهن شکل می گیرد اولاً و ثانیاً بلحاظ ذهن ضعیفی که آگاه به جمیع شرایط تحقق شی نیست شکل می گیرد .

و قد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث و الضرورة بشرط المحمول أيضا كقولنا زيد كاتب غذا بالإمكان (امکان استقبالی) و يختص بالأمر المستقبلية التي لم تتحقق بعد (هنوز متحقق نشده است) حتی یثبت فیها الضرورة بشرط المحمول و هذا الإمكان إنما یثبت بحسب الظن و الغفلة- عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع (در نظام تکوین که تردید وجود ندارد) لانتهاهه إلى علل موجبة مفروغ عنها و یسمى الإمكان الاستقبالی .

• معنای پنجم : امکان وقوعی

نکته : این گونه در ذهن من هست که امکان وقوعی در بستر امکان ذاتی شکل می گیرد یعنی امکان وقوعی در جایی است که شی بلحاظ ذات امکان دارد حالا بحث می کنیم که آیا وقوعات هم امکان دارد یا ندارد مثلاً موانعی وجود دارد که نمی گذارد این شی محقق شود

اما آن چیزی که علامه در این جا به عنوان امکان وقوعی طرح می کند معنای دیگری است . مراد ایشان از معنای وقوعی عبارت است از هر چیزی که از فرض وقوعش محال و ممتنع لازم نیاید . اگر این حرف را بزنیم ، هم واجب و هم ممکن را می گیرد . ایشان می فرمایند در امکان وقوعی ، سلب امتناع از جانب موافق می شود یعنی اگر قضیه ای داشته باشیم می خواهیم بگوییم جانب موافقش ممتنع نیست و به بیان دیگر اگر چیزی نه ممتنع بالذات باشد و نه ممتنع بالغیر می شود امکان وقوعی . لذا علامه می فرماید ممکن به امکان وقوعی از یک جهت معکوس امکان عام است زیرا امکان عام سلب ضرورت از جانب مخالف بود و در این جا سلب امتناع (امتناع خودش یک نوع ضرورت است) از جانب موافق است .

نکته : دقت کنید که آیا مراد علامه این است که امکان وقوعی فقط در قضیه ی موجب جریان دارد؟؟

و قد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين أحدهما ما يسمى الإمكان الوقوعي و هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير و هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق (در نتیجه هم واجب را شامل می شود و هم ممکن بالذات) كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف .

• معنی ششم (امکان استعدادی) :

یکی از معانی پر استعمال امکان است . ابتدا یک مثال می زنم و بعداً فنی تر بحث می کنیم . وقتی در عالم ماده مطالعه می کنیم با مواردی برخورد می کنیم که شی از یک وضعیت تبدیل می شود به وضعیت دیگر مثلاً هسته ی خرما تحت شرایطی با گذر زمان به درخت نخل تبدیل می شود . آن وقتی که شما به هسته ی خرما توجه می کنید . می بینید که در این هسته خرما امکان تحقق درخت خرما وجود دارد در این منظر و در این مطالعه می گوئید امکان استعدادی درخت خرما شکل گرفته است

اما بلحاظ فنی تر : ما باید این اصطلاحات را مد نظر قرار دهیم :

قوه :

استعداد :

کیف استعدادی :

امکان استعدادی :

مستعد :

مستعد له :

ماده اولی :

ما این مولفه ها رو در این بحث داریم . حالا در همین مثالی که زدیم این ها را پیاده کنیم . وقتی شما هسته خرما را که نگاه می کنید ، این هسته مستعد ما است (البته بالدقه استعداد مال ماده ی اولی همراه با هسته است – همانی که قابلیت پذیرش هر چیزی را دارد البته با شکل گیری هسته خرما در آن ماده ی اولی استعداد ویژه شکل گرفته است . هیولی و ماده ی اولی قابلیت پذیرش هر جور استعدادی را دارد اما صورت هایی که می آید به قابلیت ماده ی اولی جهت و شکل می دهد مثلاً اگر صورت هسته خرما باشد هیولی اولی که قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد الان دیگر نمی گوئیم به نحو استعداد قریب قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد بلکه می گوئیم الان استعداد پذیرش درخت خرما شدن را دارد البته به نحو استعداد قریب این را می گوئیم اما به نحو استعداد خیلی بعید شایسته پذیرش هر صورتی باز هست لذا بنابر مطالب طبیعیات قدیم شما هر چیزی را می توانید انتظار داشته باشید که تبدیل به هر چیز مادی دیگری بشود اما به لحاظ استعداد جهت یافته خیر ، هیولی اولی که در ساختار هسته خرما رفته الان استعداد درخت خرما شدن دارد ، هیولی اولی که الان صورت هسته پرتقال را دارد الان استعداد درخت پرتقال شدن را دارد (مستعد له ما درخت خرما شدن است) البته همه ی این ها مقطعی است لذا مقاطع وسطی هم می توان در نظر گرفت (این هسته خرما دارای وضعیتی

است که این وضعیت بستر را برای این که این هسته خرما بر اساس حرکت جوهر و تغییرات ذاتی به تدریج تبدیل به درخت خرما شدن بشود یک چیزهایی درش وجود دارد که این بستر را برای او فراهم کرده است که این چیز ها در سنگ وجود ندارد ، در انسان وجود ندارد ، ما به آن وضعیت و کیفیات و ویژگی هایی که در درون این هسته وجود دارد این 3 اصطلاح را می گوئیم : قوه ، استعداد و کیف استعدادی (این ها 3 اصطلاح برای یک معنی هستند) که این ها یک وضعیت و حالت موجود برای هسته خرماسست که در تحلیل و کالبد شکافی تکوینی و وجودی این هسته خرما به چنین چیزی می رسیم . حالا اگر شما این قوه و این ویژگی که در این هسته خرما وجود دارد که سبب می شود بستر برای حرکت جوهر این هسته خرما فراهم شود تا بعدا بشود هسته خرما ، اگر این حالت و ویژگی را در مقایسه با مستعد درنظر بگیرید می شود قوه ، استعداد و کیف استعدادی اما اگر همین ویژگی را در مقایسه با مستعد له در نظر بگیرید به آن امکان استعدادی گفته می شود پس امکان استعدادی ذاتا با کیف استعدادی و استعداد و قوه هیچ فرقی ندارد و فقط اعتبارا فرق می کند .

بعد از این که این بحث را مطرح کرد وارد این بحث می شود که بین امکان ذاتی و امکان استعدادی چه فرقی وجود دارد .

و ثانیهما الإمكان الاستعدادي و هو كما ذكره (این كما ذكره خیلی وجهی ندارد زیرا خود ایشان هم حتی در حاشیه بر اسفار همین نظر را قبول کرده است لذا این اشاره ضعف مطلب نیست) نفس الاستعداد ذاتا و غيره اعتبارا فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئا آخر له (این آمادگی یک شی ای مثل هسته خرما برای این که بشود چیز دیگری مثل درخت خرما) نسبة إلى الشيء المستعد (هسته خرما) و نسبة إلى الشيء المستعد له (درخت خرما) فبالاعتبار الأول يسمى (نامیده می شود ان تهيأ و آمادگی و ویژگی) استعدادا فيقال مثلا النطفة لها استعداد أن تصير إنسانا و بالاعتبار الثاني يسمى الإمكان الاستعدادي فيقال الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة (یعنی نطفه ممکن است تبدیل به انسان شود)

فرق بین امکان استعدادی و امکان خاص (امکان ذاتی)

- **فرق اول :** امکان ذاتی یک معقول ثانی ای است که موضوعش ماهیت من حیث هی هی اشیاء است یعنی ماهیت انسان و امثال او وقتی که ذات خود این ماهیت در نظر بگیرید بدون اشتراطش به موجود یا معدوم ، خود موضوع امکان ذاتی یا امکان خاص را می پذیرد زیرا امکان خاص سلب ضروره طرفین (وجود و عدم) است . این یک حقیقت تحلیل عقلی ، یا همان مفهوم معقول ثانی فلسفی هستش که موضوعش ماهیت اشیاء بما هی هی است اما امکان استعدادی یک صفت وجودی است زیرا امکان استعدادی همان قوه و کیف استعدادی است ، یک حقیقت وجودی خارجی است که موضوعش ماهیت موجوده است یعنی یک ماهیت متحقق و موجود هست که دارای استعداد هست کخ این استعداد را بلحاظ مستعد له امکان استعدادی به آن می گویند
- **فرق دوم :** امکان ذاتی تشکیک بردار نیست اما امکان استعدادی یک بحث حقیقی است در ان شدت و ضعف و تشکیک در ان راه دارد مثلا امکان استعدادی انسان شدن اگر در نطفه ملاحظه شود یک بحث است و اگر در مضغه لحاظ شود یک وضعیت دارد و اگر در علقه لحاظ شود یک وضعیت دیگر . مشاهده می کنیم که هر چه جلو تر می رویم امکان استعدادی موجود برای تحقق افزایش پیدا می کند .

قبلا هم عرض کردم که یکی از خلط‌هایی که پیش آمد تا متکلمین نظریه اولویت را مطرح بکنند خلط بین امکان ذاتی و امکان استعدادی است. امکان استعدادی در آن شدت و ضعف هست اما در امکان ذاتی شدت و ضعف راه ندارد. امکان ذاتی ماهوی مربوط به درخت خرماستا. امکان استعدادی یعنی امکانات موجود برای تحقق یک شی این امکانات امکان دارد کم و زیاد شود امکان استعدادی تشکیک بردار است اما امکان ذاتی لایتغیر است.

• **فرق سوم:** امکان استعدادی زوال پذیر است. چون امکان استعدادی همیشه قبل از تحقق شی است و وقتی شی آمد دیگر امکان استعدادی معنی ندارد مثلاً وقتی کسی هنوز مجتهد نشده است می‌گوییم امکان مجتهد شدن را دارد و حالا رفت زحمت کشید و مجتهد شد. وقتی اجتهاد فعلیت پیدا کرد، دیگر با امکان استعدادی و قوه جمع نمی‌شود. قوه و امکان استعدادی اشیاء قبل از تحقق و فعلیت یافتن خود آنهاست. قوه و فعل یک چیز قابل اجتماع نیستند زیرا قوه یک چیز یعنی نداری یک چیز است و فعلیت شی یعنی دارای آن چیز لذا این دو با هم جمع می‌شوند اما امکان ذاتی یک شی زوال پذیر نیست.

نکته‌ی دیگری که این جا می‌شود مطرح کرد این است که امکان استعدادی همان طور که زوال پذیر است، حادث پذیر هم هست اما امکان ذاتی ماهوی نه حادث شدنی است و نه زوال پذیر لذا امکان ذاتی خاصیت لاینفک ماهیت من حیث هی است. ماهیت و ذوات اشیا من حیث هی، استواء النسبه به وجود و عدم دارند از لا و ابداً نه این خاصیت را چیزی به آنها می‌دهد و نه چیزی می‌تواند از آنها بگیرد.

• **فرق چهارم (اگر در این تفاوت دقت کنید در واقع دو تفاوت است):** موضوع امکان استعدادی، ماده‌ی بالمعنی‌الاعم است یعنی هم ماده‌ی اولی را می‌گیرد و هم ماده‌ی ثانیه. ماده‌ی اولی همان جوهری است که خالصاً قوه هستند اما ماده‌ی ثانیه عبارت است از ماده‌ی اولایی که به همراه بعضی از صور شده است و الان استعداد پذیرش چیزهای دیگر دارد. مثلاً ماده‌ی اولی + صورت خاکیه را می‌گوییم استعداد مواد معدنی شدن را دارد. اما موضوع پذیرش امکان ذاتی ماهیت بما هی است. در امکان ذاتی گرایش به هیچ یک از وجود و عدم وجود ندارد برخلاف امکان استعدادی که در آن رجحان احد الطرفین بر طرف دیگر وجود دارد یعنی همیشه رجحان وجود مستعد له بر عدمش هست.

و الفرق بینة (امکان استعدادی) و بین الإمكان الذاتي (ذات در این جا به معنی ماهیت است - امکان ماهوی و امکان خاص) أن الإمكان الذاتي كما سيحيى اعتبار تحليلي عقلي (این نمی‌خواهد واقعیت خارجی داشتنش را به صورت مطلقاً الغاء کند یعنی می‌خواهد بگوید یک حقیقتی است که ولو موضوع و موصوفش وجود نباشد اما بلحاظ تحلیل‌های عقلی دریافت می‌شود یعنی یک معقول ثانی فلسفی است که با مطالعه ذات ماهیت قابل دریافت است - مراد این نیست که صرفاً ذهنی است و ذهن ما خودش درستش می‌شود مراد این است که این‌ها با دقت عقلی بدست می‌آید، وقتی می‌گوییم امکان تحلیل عقلی است یعنی شما نمی‌توانید امکان را جدای از شی ممکن مثل سفیدی در مقابل جسم ملاحظه کنید و خیلی واضح باشد این را بلحاظ دقت‌های عقلی بدست می‌آورید که این سفیدی است که عرض است اما جسم جوهر و این‌ها را جدا می‌کنید. بعضی چیزها فرو رفتگی‌شان خیلی شدید است مثل امکان و ذات شی که خیلی فرو رفتگی‌شان شدید است و عقل هست که با تحلیل عمیق متوجه می‌شود که در ذات انسان امکان نهفته نیست لذا می‌گوید خارج لازم ذات اشیاء است یعنی این جور مطالعات، مطالعات عقلی فلسفی است و نمی‌شود با ابزارهای غیر عقلی این مطالعات را انجام داد) يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي (یعنی موضوعش ماهیتی است که بلحاظ ذاتش مورد مطالعه قرار می‌گیرد) و الإمكان الاستعدادي (امکان استعدادی عرض است) صفة وجودية (یعنی جزء عوارض

است) تلحق الماهية الموجودة (مثلا ملحق به هسته ی خرما می شود) فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي و الإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكون الإنسان .

و لذا (این فرق دوم متفرع شد بر فرق اول حالا که امکان استعدادی یک حقیقت وجودی است پس تشکیک بردار است) كان الإمكان الاستعدادي قابلا للشدة و الضعف فإمكان تحقق الإنسانية في العلة أقوى منه في النطفة بخلاف الإمكان الذاتي فلا شدة و لا ضعف فيه .

و لذا أيضا (مثل فرق قبلی) كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لازم الماهية هو معها حيثما تحققت .

و لذا أيضا كان الإمكان الاستعدادي و محله المادة بالمعنى الأعم (ماده ی اولی و ماده ی ثانی) يتعين (يترجح - یعنی این جهت بر آن جهت متعینا ترجیح پیدا می کند) معه الممكن (مراد وجود ممکن است) المستعد له كالإنسانية التي تستعد لها (برای انسانیت) المادة بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم .

با توجه به این تفاوت هایی که گفته شد ، حکما قائل به اشتراک لفظی استعمال واژه ی امکان در این معنی شدند و می گویند این ها دو حقیقت هستند اما ملاصدرا دیدگاه نهائیشان این است که امکان ذاتی و استعدادی حقیقتا یک چیز هستند و فقط موضعش فرق دارد . همان جا که ملاصدرا این حرف را می زند هم ملاحادی سبزواری و هم مرحوم علامه طباطبایی با مرحوم صدرا مخالفت کرده اند .

بیان فرق بیان امکان استعدادی و امکان وقوعی :

در این جا چند فرق می شود مطرح شود که علامه فقه یکی از انها را مطرح کرده است و ان این است که امکان استعدادی منحصر در وجودات مادی است اما امکان وقوعی انحصاری در وجودات مادی ندارد بلکه هم مادی و هم غیرمادی را حتی واجب الوجود را شامل می شود

و الفرق بين الإمكان الاستعدادي و الوقوعي أن الاستعدادي إنما يكون في الماديات و الوقوعي أعم موردا .

الفصل السابع :

زیر مجموعه ای که در این فصل می آید دو بحث است :

- بحث اول : امکان اعتباری عقلی است .
- بحث دوم : امکان لازمه ی لاینفک ماهیت هست .

این دو بحث را مقدمه می گیرد برای فصل بعدی .

مطلب اول :

یک مقداری از این مطلب را در همین فصل قبل مطرح کردیم . نکته ی دیگر این که آن چیزی که الان در عبارات علامه می آید را باید در کنار فرمایشاتشان در خاتمه گذاشته شود و معنی شود . در خاتمه ایشان یک بحثی دارند که وجوب و امکان و امتناع کدامشان ذهنی صرف است و کدامشان تحقق خارجی دارند که علامه اثبات خواهند که اگر امتناع را کنار بگذاریم وجوب و امکان هر دو وصف

خارج هستند . این بحث را داشته باشید بعد این بحث را دنبال بکنیم که می گوئیم امکان یک حقیقت عقلی و تحلیلی هست .

مراد از این بحث چیست ؟؟ مراد این است که وقتی شما می خواهید امکان را بدست بیاورید باید از مطالعه و تحلیل عقلی ماهیت من حیث هی هی بدست بیاورید یعنی ضرورت ندارد که ماهیت موجود باشد تا این وصف بدست بیاید . معدوم باشد تا این وصف بدست بیاید . این به ملاحظه تحلیل عقلی با مطالعه ماهیت من حیث هی هی عقل متوجه چنین وصفی برای ماهیت می شود . این را می گوئیم تحلیل عقلی امکان برای ماهیت .

الفصل السابع في أن الإمكان اعتبار عقلي و أنه لازم للماهية

أما أنه اعتبار عقلي فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلا مع قطع النظر عن الوجود و العدم (بخاطر این که این امکان ملحق می شود به ماهیتی که من حیث هی هی است یعنی عقل مطالعه بکند ذات ماهیت را هر چند الان همراه با وجود یا عدم باشد لذا این ها در ذات ماهیت نیستند) و الماهية المأخوذة كذلك (با قطع نظر از وجود و عدم اخذ می شود) اعتبارية (اعتباری نه به معنی ذهنی صرف است - اگر این طور معنی کردید در خاتمه گیر می کنید بنابراین مراد از اعتباری یعنی تحلیل عقلی متوجه این وصف می شود . آن وقت عقل در کجا متوجه این وصف می شود ؟؟ در ماهیت به حسب خود ذات . ماهیت من حیث هی هی نه فقط یعنی در ذهن است ی . یکی از معانی اصلی ماهیت من حیث هی هی ، کلی طبیعی است یعنی خود ذات را نگاه کنیم کار به چیز های دیگر نداشته باش) بلا ريب فما يلحق بها (بنابراین آن چیزی که به ماهیت ملحق می شود) بهذا الاعتبار (به حسب این که فقط ذات او را مطالعه کنیم) كذلك بلا ريب و هذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر (واقع) إما موجودة أو معدومة و لازمه (لازمه این که به حسب نفس الامر یا موجود است یا معدوم) كونها ذات ماهيت (محفوظه بوجوبين أو امتناعين

بحث دوم :

نسبت امکان با ماهیت نسبت لازم و ملزوم است . در بحث لازم و ملزوم باید دو نکته را پی گیری کرد که علامه فقط یک نکته را پی گیری کرده است .

نکته ی اول : ارتباط این ها ضروری است یعنی امکان هرگز از ماهیت جدا نمی شود .

نکته ی دوم : اگر این ارتباط ضروری است ، این به نحو ذاتی نیست بلکه عارض آن است . در لازم این نکته خوابیده است . این مطلب دوم را علامه نپرداخته است .

اما در رابطه با نکته ی اول علامه می فرماید وقتی که شما ذات ماهیت را در نظر می گیرید با قطع نظر از هر چیزی جز ذات می بینید حالت سلب ضرورتین یا همان حالت استواء طرفین از ان استفاده می شود . پس ذات ماهیت جدا شدنی از این حالت نیست .

اما نکته ی دیگر این است که وقتی می گوئید لازمه است یعنی عارض است یعنی ذاتی نیست یعنی وقتی که امکان را با ماهیت در نظر می گیرید می بینید که نه تمام ذات او را تشکیل می دهد نه جزء

ذات او را . از منظر ذاتی ایساغوجی که نگاه کنید می بینید جزء ذات و ذاتیات این ماهیت ، امکان قرار ندارد . لذا از این منظر عرضی است و ذاتی نیست . بنابراین امکان نسبت به ماهیت عارض لازم است . که هر دو نکته در کلمه ی لازم نهفته شده است .

به بیان دیگر امکان ذاتی باب ایساغوجی ماهیت نیست اما ذاتی باب برهان ماهیت هست .

و اما کونه لازما للماهیه فلأنا إذا تصورنا الماهیه من حیث هی (یعنی نگاهتان به کلی طبیعی باشد و با حواشی آن کاری نداشته باشید) مع قطع النظر عن کل ما سواها لم نجد معها (ماهیت) ضرورة وجود أو عدم و ليس الإمكان إلا سلب الضرورتین فهي بذاتها (پس ماهیت به حسب ذاتش امکان را در پی دارد در نتیجه همیشه همراه با اوست و لازمه ی اوست) ممکنه و أصل (حقیقه) الإمكان و إن كان هذین السلبین (سلب ضروره وجود و عدم) لكن العقل یضع لازم هذین السلبین و هو استواء النسبة مکانهما .

در آخر این فصل مطلبی را مطرح کرده است که در رابطه با حقیقت امکان است که یک بحث بسیار مفصل است . صدرا مباحث گسترده ای در رابطه این مطلب مطرح کرده است . کشمکش هایی بین صدرا و علامه و دیگران وجود دارد که حقیقت امکان یک حقیقت سلبی است یا ایجابی است؟؟ ایا در قالب سلب تحصیلی محض است یا در قالب موجهه سالبه المحمول است یا در قالب موجهه معدومله المحمول است یا خیر کاملاً یک قضیه ی ایجابی است مثلاً وقتی می گوئیم الانسان ممکن بعد بخواهیم محتوای ممکن را بشکافیم ، ایا به سلب تحصیلی محض می رسیم؟؟ ایا به موجهه سالبه المحمول می رسیم یا به موجهه می رسیم؟؟ انواع دیدگاه ها مطرح است . علامه می فرمایند حقیقه امکان ، سلب الضرورتین است و لازمه ی آن یک امر اثباتی است که استواء النسبه الی الطرفین باشد . محتوای اصلی امکان سلب است . اگر در عباراتی امکان به عنوان استواء نسبت مطرح می شود این اخذ لازمه به جای ملزوم است والا حقیقه امکان سلب الضرورتین است .

فیعود الإمكان معنی ثبوتیا و إن كان مجموع السلبین منفیا.

الفصل الثامن في حاجة الممكن إلى العلة و ما هي علة احتياجه إليها

در این فصل دو بحث مطرح می شود :

- **مطلب اول :** هر ممکنی نیاز به علت دارد . علامه در رابطه با این بحث می فرماید که این جزء ضرورات اولیه است و ضروریات اولیه یعنی تصور موضوع و محمول برای یقین به نتیجه کافی است . یعنی اگر خود ماهیت را مورد مطالعه قرار بگیرد می بینید که نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم لذا استواء النسبه دارد . طرف دیگر این است که چنین چیزی برای ترجیح یافتن احد الطرفین بر دیگری نیازمند به غیر است . یعنی یک چیزی باید بیاید این را به طرف وجود یا عدم ببرد . اطراف این گزاره را که توجه کنید واضح است که ممکنات محتاج به علت هستند چه در ناحیه ی وجود و چه در ناحیه ی عدم . این تحلیلی است که حکمای مشاء دارند .
- **مطلب دوم :** علت و سر نیازمندی ممکن به علت چیست ⁹² .

⁹² اسفار جلد اول ص 206 - شرح منظومه جلد 2 ص 268 - شرح مختصر ص 201 - شرح مبسوط جلد 3 ص

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية التي مجرد تصور موضوعها و محمولها (الممكن محتاج إلى العلة) كاف في التصديق بها فإن من تصور الماهية (تصور موضوع) الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود و العدم و تصور توقف خروجها (ماهيتی که وضعيت على السويه را دارد) من حد الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر (امر دیگری غير از ذات خود اين ماهيت) يخرجها (ماهيت را) منه (حد الاستواء) إليه (احد الجانبين) ، لم يلبث أن يصدق به .

و (مطلب دوم - چه نکته ای در تحلیل ممکنات وجود دارد که ممکنات را محتاج به علت می کند . این جاست که میان فیلسوف و متکلم تفاوت وجود دارد . آیا حادث شدن و حادث بودن معالیل است که آنها را محتاج به علت کرده است ؟ مراد از حدوث در این جا ، حدوث زمانی است و مراد از حدوث زمانی یعنی کون الشی بعد العدم یعنی یک زمانی نبوده و بعد بود شده است . به این می گویند حدوث زمانی . قسمتی از متکلمین می گویند سر نیازمندی معلول به علت همین است که چون نبوده و بعد بود شده است . اگر یک چیزی نباشه و بعد محقق شود این محتاج به علت است . اما آن چیزی که همیشه وجود دارد چه نیازی به علت دارد ؟؟ در آخر فصل یک اشاره ای به دیدگاه نهایی ملاصدرا شده است . (هل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان أو الحدوث الحق هو الأول) (امکان ماهوی) و به قائل الحکماء .

نکته : دو استدلال در این جا مطرح شده است که هر دو دلیل ، دو رویکرد دارند یکی اثبات حرف حکما و دیگری نفی حرف متکلمین .

برهان اول : فیلسوف می گوید که بیاییم حدوث زمانی را تحلیل کنیم که دقیقا چیست ؟؟ حدوث یعنی کون الشی بعد العدم یعنی وجود یک چیزی بعد از این که عدم بود . شما وقتی این را تحلیل می کنید 3 چیز را در آن می یابید :

- الف : عدم سابق
- ب : وجود لاحق
- ج : ترتب و لحوق وجود بر عدم - این همان حدوث است . به این وضعیت حدوث گفته می شود .

حالا باید تحلیل کنیم که کجای اجزا برای نیازمندی شی به علت بدرد می خورد . می رویم سراغ عدم . خب این عدم بلحاظ این که بستر عدم در آن هست این ضرورت عدم دارد یعنی در فضای معدومیت شی را که نگاه کنید ، دیگر نیازمندی به علت معنی ندارد و در این جا ضرورت عدم مطرح هست .

می آییم در قسمت بعدی که وجود لاحق است . وجود لاحق را که نگاه می کنیم خب این بستر وجودی است و این بستر ضرورت وجود دارد الان در فضای ضرورت وجود ، نیاز به علت در آن خوابیده نیست .

یک چیز دیگری می ماند و آن ترتب وجود بر عدم و این یعنی در پی آمدن ضرورت وجود بر ضرورت عدم . بنابراین شما چیزی در این تحلیل پیدا نمی کنید که ما را محتاج به علت بکند . بنابراین حدوث بعد از تحلیل به این اجزاء ما چیزی پیدا نکردیم که نیازمندی به علت را به ما نشان بدهد .

و استدلال علیه (حرف حکما) بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورة الوجود و باعتبار عدمها ضرورة العدم و هاتان الضرورتان بشرط المحمول (یعنی خودش را نگاه بکنید ضرورت ازش در می آید و نیاز به علت را نمی توانید از ان استخراج کنید) و ليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين (ضرورت

وجود (علی الأخرى فإنه) تفسیر حدوث (کون وجود الشيء بعد عدمه و معلوم أن الضرورة) چه وجودی و چه عدمی (مناط الغنى عن السبب و ارتفاع الحاجة فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب و لم تحصل الحاجة إلى العلة .

برهان دوم :

این استدلال یک استدلال مهمی است هم در نفی قول متکلمین و هم در اثبات قول حکما . فیلسوف می گوید می آییم شی حادث را مورد مطالعه قرار می دهیم . این شی چگونه می توانیم وضعیت حدوث را نسبت به آن به کار ببریم پس رتبنا به تحلیل عقلی چون موجود شده به آن می گوئید حادث شده است . حالا چطور می شود که یک شی ای موجود بشود ؟ موجود شدن یک شی متوقف است بر ایجاد علت یعنی تا علت ایجاد نکند شی که موجود نمی شود . تا این جا را که همه قبول دارند . چگونه می شود که علت یک شی را ایجاد می کند ؟ اگر خوب دقت کنیم می بینیم که شی باید به سر حد وجوب برسد تا علت آن را ایجاد کند . این همان قاعده ای بود که الشی ما لم یجب لم یوجد . سوال : چگونه یک شی به حد وجوب می رسد ؟ می گوئیم علت باید تمام راه های عدم را مصدود بکند . بنابراین تا ایجاب نباشد وجوب هم نیست . ایجاب کی شکل می گیرد ؟ در صورتی که شی محتاج باشد زیرا اگر شی محتاج باشد ایجاب معنی ندارد . شی کی محتاج می شود ؟ قطعا شی باید ممکن باشد زیرا بر اساس حصر عقلی اگر ممکن نباشد یا واجب است یا ممتنع و این ها در وجود و یا عدمشان نیاز به علت ندارند . و کی بحث امکان مطرح می شود ؟ وقتی که ماهیت وجود داشته باشد . فیلسوف می گوید وقتی ما شی حادث را مورد مطالعه قرار می دهیم این مراتب از دل آن استخراج می شود . اگر بخواهیم این را در یک ساختار پیاده کنیم این چنین می گوئیم :

الماهیه امکنت فاحتاجت فواجبت فوجدت فحدثت .

وقتی ما شکل گیری یک شی را و تحققش را تحلیل می کنیم این سیستم و نظام بدست می آید .

فیلسوف می گوئید سر نیازمندی معلول به علت حدوث است . لازمه اش تقدم الشی بر خودش به چندین مرتبه است و همین نکته نشان می دهد که حدوث سر و ملاک نیازمندی به علت نیست . تا این جا نظریه متکلمین رد شد .

شما وقتی تحلیل می کنید می بینید قبل از احتیاج دو چیز دارید یکی ماهیت و یکی هم امکان یعنی در مطالعه ماهیت و امکان ماهوی هست که می توانید مساله حاجت به علت را تحلیل کنید و آن را سامان بدهید . بنابراین این تحلیل هم رد نظریه ی متکلمین و هم اثبات کننده ی نظریه ی حکماست .

علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه می فرمایند نظریه متکلمین 6 گونه و نمونه است اما این جا 5 نمونه است . یکی را نیاورده است که بعدا دلیل آن را ذکر می کنیم . یک نمونه این است که سر نیازمندی به علت فقط حدوث است و امکان دخالت ندارد . این فرض بدیهی بالبطلان است در این جا لذا اصلا آن را ذکر نکرده است . علامه می فرماید این که باید در بستر امکان باشد که در آن بحثی نیست حالا علاوه بر او کسانی آمدند چیز های دیگری هم اضافه کرده اند . 5 قولی که در بدایه مطرح شد بعد از این که ما بستر امکان را قبول کرده باشیم . علامه می فرماید همین طرحی که گفتیم تمام این 5 قول را باطل می کند زیرا شما بای وجه بخواهید حدوث را در ملاک نیازمندی به علت دخالت بدهید تقدم الشی بر نفس لازم می آید و آن محال است

آن 5 قول چیستند ؟؟

1. حدوث علت نیازمندی شی به علت است لکن به شرط امکان
2. حدوث سر نیازمندی به علت است اما با توجه به این که عدم امکان مانع است
3. حدوث و امکان جزء علت برای نیازمندی شی به علت هستند
4. امکان سر نیازمندی به علت است اما به شرط حدوث
5. امکان علت نیازمندی به علت است اما عدم حدوث در وقت حدوث مانع است .

علامه می فرماید با توجه به تحلیلی که دادیم اگر بخواهید حدوث را به هر شکل در ملاک نیازمندی به علت دخالت بدهد لازمه اش تقدم الشی بر خودش می شود که محال است

برهان آخر (این قسمت را بیان نفرموده است که شی تا موجود نشود متصف به حادث نمی شود) **إن الماهية لا توجد (موجودیت متوقف بر ایجاد علت است) إلا عن إيجاد من العلة و إيجاد العلة لها (ماهیت را) متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العلة**

و قد تبين (در فصل 5) **مما تقدم و إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها و (اصل استدلال این جاست) حاجة الماهية إليها متوقفة على إمكانها إذ لو لم تمكن (زیرا اگر ممکن نباشد) بأن وجبت أو امتنعت استغنت عن العلة بالضرورة فلحاجتها (پس حاجیت ماهیت به علت یک توقفی دارد بر ممکن بودنش) توقف ما على الإمكان بالضرورة و لو توقفت مع ذلك (اگر متوقف باشد ماهیت علاوه بر این که نیازمندی ماهیت به علت به امکان نیاز دارد) على حدوثها (بر حدوث هم توقف داشته باشد) و هو (حدوث عبارت است از وجود ماهیت بعد از عدم) وجودها بعد العدم سواء كان الحدوث علة (مراد از علت ، علت نیازمندی معلول به علت است نه علت تحقق) و الإمكان شرطاً أو عدمه (امکان) مانعاً أو كان الحدوث جزء علة و الجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطاً (یعنی امکان علت احتیاج باشد و حدوث شرطش باشد) أو عدمه الواقع في مرتبته (عدم حدوث که واقع شده در مرتبه حدوث مانع باشد) مانعاً فعلى أي حال (هر کدام که از این اقوال را بگویید) يلزم تقدم الشيء (حدوث) على نفسه بمراتب و كذا (همچنین تقدم الشی بر خودش لازم می آید) لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه (به یک صورتی - تمام العله است یا جزء العله ، در هر صورت نمی توان آن را پذیرفت) .**

فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده (به تنهایی) علة (ملاک احتیاج به علت) للحاجة إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً (یعنی تحلیل عقل به این دست پیدا می کند - به معنی ذهنی نیست) قبل الحاجة إلا الماهية و إمكانها .

و بذلك (علامه می فرماید با این بحثی که مطرح کردیم یکی از اشکالات متکلمین بر حکما باطل می شود - اشکال متکلمین این است که اگر گفتید سر و ملاک نیازمندی به علت امکان ماهوی است نه حدوث ، معنای این سخن جواز معلولی است که قدیم زمانی باشد یعنی به نظر شما ممکن معلول می شود حادث باشد و می تواند قدیم باشد . ما به قدیم زمانی توجه می کنیم ، این یعنی چی ؟ یعنی همیشه باشه . خب دوام وجود اگر دقت کنید شی را از علت بی نیاز می کند . چیزی که همیشه وجود دارد چه نیازی به علت دارد ؟ بنابراین این نظریه منجر به واجب الوجود شدن می شود در نتیجه این نظریه هم باطل خواهد بود) **يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث دون الإمكان من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني (ما همین جا جلوی متکلمین را می گیریم به این بیان که خود این نظریه فی حد نفسها نمی گوید که حتما باید قدیم زمانی وجود داشته باشد بلکه می گوید از منظر من مشکلی ندارد اما ممکن است که با دلیل دیگری بگویید قدیم زمانی متحقق نیست) و هو الذي لا أول لوجوده و لا آخر له (قدیم زمانی از طرف بعد نیست بلکه مهم اول**

است یعنی از ازل بوده است اما این که تا آخر هم بقاء وجود دارد یا نه مهم نیست) و معلوم آن فرض دوام وجوده یغنیه عن العلة إذ لا سبیل للعدم إلیه حتی یحتاج إلی ارتفاعه .

وجه الاندفاع (برای اندفاع این اشکال مرحوم علامه از دو مسیر می روند . یک مسیر همین امکان ماهوی است که تا الان از این مسیر حرکت می کردیم و یک تحلیل هم تحلیلی است که بر اساس دستگاه ملاصدرا پی ریزی می شود -

مسیر اول : حکما می گویند وقتی ما با بررسی ذات شی متوجه شدیم که سر نیازمندی معلول به علت در خود ذات شی نهفته است و آن هم حالت امکان ماهوی است و دیگر این وضعیت فرقی ندارد که بلحاظ تحقق خارجی موقت محقق باشد یا دائما محقق باشد . اگر هم دائما محقق است معنایش این است که دائما محتاج است بنابر این صرف این که ما یک شی ای را ببینیم که دوام وجود دارد معنایش این نیست که بی نیاز به علت باشد بلکه همیشه محتاج به علت است . علامه طباطبایی در ادامه می فرماید گویا ذهن متکلمین رفته به سمت ضرورت بشرط محمول ، علامه می فرماید بله این شی بلحاظ تقید به وضعیت کنونی ، ضرورت وجود دارد اما غافل نشید و ما یک وجوب دیگری داریم و آن وجوب سابق است در حالی که این وجوب ، وجوب لاحق است . بلحاظ این که این وجود دائمی است و وجود است خب ضرورت وجود دارد اما این شی دارای یک وجوب سابق هم هست و به لحاظ وجوب سابق شی محتاج به علت است . این یک روند در پاسخ دادن به اشکالی است که متکلمین مطرح کرده اند - وجه اندفاع در کلام حکما به دو صورت آمده است یکی نقضی و دیگری حلی که الان علامه به نقضی اشاره نکرده است بلکه در نهاییه ص 63 پاسخ نقضی را مطرح کرده که یک پاسخ جدی است و آن هم نقض به مساله زمان است . وقتی شما می گویند اشیاء باید حادث باشند تا محتاج باشند و همه ی اشیاء چون محتاج هستند پس حادث زمانی هستند خب حادث زمانی یعنی چی ؟ حادث زمانی یعنی یک بستر زمانی هست که در بخشی از زمان ، خالی از آن شی است و یک مقطع از او مملو از این شی یا اشیاء است . ما نقل کلام می کنیم به روی زمان که خود زمان چیست ؟ با دقت هایی که حکما گرفته اند فهمیده اند زمان مقدار الحركة است . وقتی زمان را قبول کردید یعنی یک حرکتی هست و زمان و حرکت بدون متحرک باید باشد پس باید یک متحرکی را باید فرض کنید تا معنی پیدا کند در نتیجه با پذیرش اصل زمان مجبور می شود دوباره تمام سیستم هایی که در عالم ماده هست را قبول بکند حالا ما با این بحث نقضی کار نداریم (أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته و الذات محفوظة مع الوجود الدائم فله علی فرض دوام الوجود حاجة دائمة فی ذاته و) ضرورت بشرط محمول را نباید با ضرورت سابق خلط کنیم (إن كان مع شرط الوجود له) هر چند بلحاظ شرط وجود برای این شی (بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنی عن العلة بمعنی ارتفاع حاجته بها) اما این ضرورت به شرط محمول بود و این منافات ندارد با این که بلحاظ ضرورت سابق محتاج به علت باشد (

ملاصدرا بر اساس مبانی وجود شناختی و پی ریزی اصاله الوجود . این بحث در تمام مباحث از جمله علت و معلول تاثیر می گذارد . ایشان به این نتیجه رسیده است که چون علت وجود است پس معلول هم باید وجود باشد زیرا اصالت با وجود است هر چند اعتباریت ماهیت به معنی ابطال ماهیت از صحنه خارج نیست . اما بنیاد و حقیقت معلول وجود داریم . در نتیجه در این بحث که دارید سر نیازمندی معلول به علت را دنبال می کنید پس در چیزی که واقعا معلول است باید برگردید و سر نیازمندی او به علت را پیدا بکنید . ایشان کاملاً متوجه این بحث هست زیرا متوجه است که نظریه حدوث و امکان ماهوی در تبیین این که چرا معلول به علت محتاج است دیگر کارساز نیست . لذا این سبب شده که وقتی انسان مقایسه می کنید می فهمد که آن چیزی را که به عنوان سر حاجت مندی معلول به علت می شناسیم حقیقتاً نمی تواند امکان ماهوی باشد زیرا امکان ماهوی در نهایت چیزی که انجام می دهد بستر ساز علیت است نه سر حاجت مندی معلول به علت . امکان ماهوی می گوید من ماهیت هستم نه وجود

ذاتی من است و نه عدم . و علی السویه هستم . حداکثر چیزی که انجام می دهد این است که می گوید من آماده هستم برای این که علت بیاید عملیاتش را انجام بدهد .

واقعا این طور نیست که بگویند من علت می خواهم اما در نگاه ملاصدرا رفته چیزی را گیر آورده است که نیاز به علت است یعنی در درونش می گوید علت می خواهم . در هر صورت می گوید علت وجود است و معلول هم وجود است لذا سر نیازمندی این معلول به علت را باید در بنیاد این وجود پیدا بکنم . بعد از این که ایشان می رود در فضای معلول مطالعه می کند متوجه می شود یک معنایی از امکان وجود دارد که اسم آن را امکان وجودی و امکان فقری گذاشته است بعد توضیح داده است که معنایش با امکان ماهوی فرق می کند . ایشان می فرماید وقتی وجود معلول را تامل می کنی عند الدقه معلوم می شود این ها وجود های فی غیره و وجودهای ربطی هستند که بنیاد ذاتی آنها در غیر بودن است یعنی محتاج به یک معنی اسمی در ذاتش نهفته است . ملاصدرا بر اساس تحولات مبنایی ، سر نیازمندی به علت را در متن وجود معلول مطالعه می کند و آن سر نیازمندی هم اصل هویت را تشکیل می دهد نه این که شی نیازمند داشته باشیم)

و أيضا (در بحث مستقل و رابط - مرحله سوم) سیجیء (در بحث علت و معلول) أن وجود المعلول سواء كان حادثا أو قديما وجود رابط (وجود ربط - عین تعلق است) متعلق الذات بعلة غير مستقل دونها فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا

فصل نهم راجع به این است که معلول که در لحظه ایجاد (حدوث) نیازمند به علت است ، آیا برای ادامه و استمرار وجود خودش هم محتاج به علت است ؟؟ یکی از تبعات فصل قبل در این سوال روشن می شود و یکی از تبعات و لوازم فاسد نظریه متکلمین همین جا روشن می شود . این سوال را متکلمین چگونه جواب می دهد ؟؟ در لحظه ی حدوث چون نبوده بعد بود شده نیازمند به علت است اما در لحظات بعدی که وجود بعد از وجود است ، حدوث ندارید که ؟ در این شرایط آیا معلول محتاج به علت است ؟؟ متکلمینی که با انصاف هستند این جا یک تلنگری می خورد . اما اگر لجاجت داشته باشد ، می گوید که خیر اتفاقا این شی فقط در لحظه ی حدوث محتاج به علت است و در بقاء نیازمند به علت نیست بعد مثال می زند به بناء و بناء . بناء یک لحظه این بنا را درست کرد و بناء فوت شد اما هنوز بناء هست در نتیجه در لحظه ی بقاء نیازمند به علت نیست . ملاصدرا همین مثال ها را می آورد ، یکی می گوید اگر می خواهید از روی مثال کار را جلو ببرید ما مثال های دقیق تر داریم ثانیاً نسبت به همین مثال ها ، این نگاهی که دارید نگاهی سطحی است وقتی تعمق می کنید متوجه می شوید مساله این گونه نیست . حالا مثال های بهتری بزنیم مثل شی و سایه اش ، یا متکلم و کلام ، فاعل و فعلش .

کلام و متکلم ، چگونه این کلام در لحظه ی حدوث و بقاء متقوم به متکلم است . اما بحث روشنایی این لامپ و علی الدوام الکتریسیته که باید بیاید خب یک لحظه اگر قطع شود ، کاملاً لحظه به لحظه این فیض نوری این قائم است به چیزی که در پشتش به ان دمیده می شود لذا به محض این که کلید را بزنید خاموش می شوید . ثانیاً در مثال بناء و بنا ، نسبت بناء با فعلش چیست ؟؟ بناء حداکثر علیتی که دارد نسبت به افعال خودش است . این حرکات را انجام می دهد . مگر علت سیمان و آجر و بناء است ؟؟ بناء یک جزء العله است تازه به صورت معد . درست است که در حدوث یک شی یک لحظه دخالت کرده اما در بقاء او دیگر علت نیست زیرا علت حقیقی این شکل گرفتن امور تعددی است . بنابراین دیدگاه حدوث ما را به چنین مشکلی مبتلی می کند که در لحظه ی بقاء نیازمند به علت نیست .

علامه طباطبایی وقتی این بحث را مطرح می کند در دو فضا این بحث را مطرح می کند . یکی مطابق امکان ماهوی که نظام مشائی بود و یکی هم بر اساس امکان وجودی و فقری که بر اساس حکمت متعالیه است .

و ذلك لأن علة حاجته إلى العلة إكانه اللازم لماهيته (امکان معلول است که این امکان لازمه ی لاینفک ماهیت است) و هي (این ماهیت) محفوظة معه في حال البقاء (این حرف ها بنابر اصله الوجود و اعتباریه ماهیه دارد حرف می زند لذا اعتباریت ماهیت به معنای ذهنی صرف اصلا معنی ندارد) كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث فهو محتاج إلى العلة حدوثا و بقاء مستفيض (فیض می گیرد - از ذات خودش نمی جوشد) في الحاليين جميعا .

برهان آخر (یعنی علامه به درستی پیام هایی که صدرا در آثار داده است که نظام اصله الوجود و اعتباریه الاماهیه نظام امکان ماهوی را ابطال نمی کند ، آن طوری که بعضی ها فکر می کنند ، این تعبیر را در چند جا از ملاصدرا گرفته و گزارش می کند که این دو سیستم کنار هم پیش می روند و این طور نیست که این سیستم (اصله الوجود و اعتباریه ماهیه) سیستم دیگر را ابطال بکند زیرا اگر این طور بود طرح برهان آخر دیگر معنی ندارد - البته این که چگونه نظام امکان ماهوی با نظام امکان فقری وجودی کنار هم می آیند و چگونه با هم تعامل دارند بحث های خوبی خود صدرا مطرح کرده که به کتب مفصل تر نیاز دارد) أن وجود المعلول كما تكرر الإشارة إليه و سيجيء بيانه (بر اساس نگاه حکمت متعالیه بیان می شود - وجود معلول که بنیاد اساسیش را وجودش پی ریزی کرده همان طور که چند صفحه قبل گذشت ، وجود معلول بر اساس دقت هایی که در حکمت متعالیه شکل گرفته معلول نمی تواند شی مرتبط باشد بلکه عین ربط است یعنی وجود فی غیره دارد یعنی بنیاد وجودش در دیگری است اصلا هویت ذاتی اش این است) ، وجود رابط متعلق الذات بالعلة (تمام ذاتش تعلق به علت دارد) متقوم بها غير مستقل دونها (معنی حرفی است) فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثا و بقاء واحد و الحاجة ملازمة .

و قد استدلوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء (بر این که معلول در بقاء نیازمند به علت نیست) بأمثلة (متعلق به استدلوا) عامية (مثال های عوام پسند) كمثال البناء و البناء حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء حتى إذا بناه استغنى عنه في بقاءه .

و رد بأن البناء ليس علة موجدة للبناء بل حركات يده علة معدة (علل اعدادی لازم نیست که در مرحله ی بقاء باقی بماند بلکه فقط زمینه را فراهم می کند که علت فاعلی علیت خودش را جاری کند) لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء و اجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد بها .

خاتمة :

در این خاتمه 3 بحث در خصوص مواد ثلاث مطرح شده است

- بحث اول : اولین بحثی که مطرح می شود این است که مواد ثلاث در تمام قضایا می آید . تمام قضایا محل جریان مواد ثلاث هستند چه هلیه بسیطه و چه مرکبه . گزاره ها ما از دو منظر انها را مطالعه می کردیم : از منظر مطابق و مطابق . از منظر مطابق ، جناب صدرا و من تبع ایشان می فرماید مواد ثلاث در مطابق های تمام گزاره ها می آید . هم در محتوای هل بسیطه و هم در محتوای هل مرکبه می آید هرچند جریانش فرق دارد که ملاصدرا توضیح داده است . گاهی اوقات این طور گفته می شود که مواد ثلاث در تمام گزاره ها می آید و کیفیت رابط

در قضایا هست . اگر این طور گفته شود معنایش این است که تمام گزاره ها بلحاظ مطابق که داریم از آنها بحث می کنیم در آنها نسبت وجود دارد ، و این مواد ثلاث کیفیت این نسبت است خواه این گزاره هل بسیطه باشد یا مرکبه زیرا آن چیزی که گفتیم که وجود رابط فقط در هل مرکبه است فقط بلحاظ مطابق است بلحاظ مطابق در تمام گزاره ها ما وجود رابط داریم و مواد ثلاث جهت همین نسبت در گزاره ها محسوب می شود . بله بازگردان نفس الامریش تفاوت خواهد پیدا کرد . اما بلحاظ ظاهر این قضیه ، مواد ثلاث کیفیت این نسبت را بیان می کند .

• **بحث دوم (بسیار مهم) :** نحوه ی تحقق مواد ثلاث یعنی امکان و وجوب و امتناع چگونه تحقق دارند . این بحث از یک جهت بحث اعم است یعنی تمام مفاهیم فلسفی را پوشش می دهد . اگر دوستان ما بخواهند در ارتباط با معقول های ثانی فلسفی دقت و تامل داشته باشند از جمله جاهایی که باید بگردند همین بحث مواد ثلاث است .

معقول های ثانی فلسفی و مفهوم های فلسفی مثل فعلیت ، قوه ، وحدت ، کثرت ، وجوب و امکان ، این ها چگونه تحقق دارند ⁹³ ؟ در این جا 3 دیدگاه شکل گرفته است :

❖ **دیدگاه اول (اشراقیون) :** اساسا این دست از مفاهیم این ها تماما هویت ذهنی دارند

و به هیچ نحو در خارج واقعیت ندارد . حتی خواجه نصیر هم تابع این نظریه است

❖ **دیدگاه دوم (دیدگاه منسوب به حکمای مشاء) :** این ها نه تنها در خارج متحقق هستند

که هیچ بلکه به نحو منحاز و مستقل از موضوعات و موصوفاتشان موجود هستند و به تعبیر دقیق تر محمولات بالضمیمه هستند مثل سفیدی در کنار جسم ، عرض در کنار جوهر

❖ **دیدگاه سوم (دیدگاه متوسط صدرالمتألهین که خیلی شایع است - جلد اول اسفار حوالی**

ص 140) : نه مثل اشراقیون می گوئیم فقط ذهنی هستند و نه مثل مشائیون می گوئیم

نه این ها در خارج هستند آنهم منحاز از موصوف . پس به چه نحو تحقق دارند ؟ می

فرماید اولاً این ها در خارج متحقق هستند چون ما گزاره هایی درست می کنیم موجه

یعنی یک گزاره ای که موضوع و محمول و جهت دارد . می بینیم این گزاره های

موجهه ، این گزاره ها با همین جهتشان صادق هستند و محکیشان با تمام ویژگی ها ،

⁹³ نکته : این که از نحوه ی تحقق مفاهیم معقول ثانی فلسفی بحث می کنیم مراد نه از جهت مفهوم بودن است ، معقول قانی بلحاظ این که معقول در مرتبه دوم است ، خب طبیعتا هویت ذهنی است ، بحث روی محکی های آنهاست و واقعیتی است که این مفاهیم دارد به آنها اشاره می کند . حرف شیخ اشراق این است که این مفاهیم محکی خارجی ندارند و صرفا ذهنی است و مشاء می گویند محکی های این مفاهیم به نحو محمول بالضمیمه وجود دارند یعنی اولاً در خارج واقعیت دارند ثانیاً به نحو محمول بالضمیمه است . محمول بالضمیمه یعنی به وجود خودش موجود باشد نه به وجود موضوعش اگر چه بلحاظ تحقق خارجی نوعی وابستگی به وجود موضوع دارد اما افزون بر وجود موضوع ما یک وجود خاص دیگری داریم که وجود خاص این محمول تلقی می شود یعنی محکی مفاهیم معقولات را مثل محکی مقولات تلقی می کنند . محمول بالضمیمه یعنی دو متن وجودی با دو ماهیت است . بلکه یکی جوهری است و یکی عرضی . چه بسا همین وجود عرضی از دل وجود جوهری در آمده است ، کاری که به این نداریم . حتی اگر این طور هم تحلیل کنیم اما اگر برای متن وجود ای که بیاض را از آن انتزاع می کنیم ، حیطه ی این متن وجودی را غیر از حیطه ای بدانیم که از آن جسم انتزاع می کنیم باز هم محمول بالضمیمه است پس محمول بالضمیمه از لفظ ضمیمه فکر نکنیم که مثلاً جوهر و جسم آن جا ایستاده بعد ما رنگ را به آن چسباندیم . بحث ما در ارتباط با اعراض فلسفی و جواهر است این دو به همدیگر دوخته شده اند و همه این حرف را زده اند . بحث روی این است که محل انتزاع مفهوم جسمیت با آن موطن دقیق فلسفی انتزاع مفهوم بیاض کجاست . این جا می گویند دو موطن وجودی است یک موطن است که از آن جسم را می گیرید و یک موطن وجودی دیگر از آن بیاض را می گیرید . این را می گویند محمول بالضمیمه . انگار حکمای مشاء در ارتباط با مفاهیم معقول ثانی (که مرادمان محکی آنهاست) مفاهیم فلسفی یعنی محکی هاش محمول بالضمیمه موضوعات است یعنی به وجود خودش موجود است نه به وجود موضوع .

می فهمیم که واقعیت دارد مثلا وقتی می گوئیم واجب تعالی موجود بالضروره والوجوب ایا نمی خواهیم بگوئیم کل این قضیه در خارج واقعیت دارد؟؟ واقع می خواهیم بگوئیم در نظام نفس الامر و واقع وجود باری تعالی وجوب دارد . یا وقتی می گوئیم الانسان موجود بالامکان می خواهیم بگوئیم بلحاظ واقع و نفس الامر موجودیت انسان امکانی است . نمی خواهیم بگوئیم که در ذهن این طور هستند بلکه مرادمان در خارج است پس معلوم می شود که این ها واقعیت خارجی دارند . پس نظر اشرافیون صحیح نیست . اگر گفتیم که واقعیت خارجی دارند ، شما فکر کردید اگر یک چیزی در خارج موجود است حتما باید به شکل این کتاب در خارج موجود باشد؟؟ حتما باید به شکل منحا در بیرون باشد؟؟ اگر قائل شدید به شکل منحا در خارج موجود هست منجر به تسلسل می شود. یعنی اگر بگوئیم یک چیز این جا هست و امکانش هم انگار کنار دستش نشسته است ، خب راجع به امکانش سوال می کنیم که خود این امکان ، ممکن یا واجب؟؟ همین طور پیش می رود تا تسلسل بشود .

صدرا می گوید اگر بخواهد به شکل معنی حرفی باشد یعنی فانی در اشیاء باشد این مشکل شما پیش نمی آید یعنی تسلسل لازم نمی آید و به بیان فنی در مفاهیم فلسفی ، منشاء انتزاعش در خارج است اما خودش به شکل منحا در ذهن است . اتصافش بیرون است اما عروضش ذهنی است . یک اصطلاح مشهوری رایج شده در رابطه با این که معقول اولی و ثانی منطقی و ثانی فلسفی فرقتشان چیست؟؟ راجع به معقولات اولی می گویند اتصاف اشیاء و عروض این ها به اشیاء هردو در خارج است . اتصاف یعنی اتحاد و عروض یعنی مغایرت . اتحاد اشیاء با معقول اولی در خارج است و عروض و مغایرت اشیاء با معقول اولی هم در خارج است اما معقول های ثانی منطقی مثل نوعیت و کلیت ، اتصاف و عروضشان هردو در ذهن است یعنی اتحاد اشیاء با آنها در ذهن است و عروضشان که یعنی این ها را از هم تفکیک کنید باز در ذهن اتفاق می افتد . اما معقول های ثانی فلسفی وقتی مطالعه می کنید می بینید اتصاف اشیاء به این ها در خارج است اما عروضشان که خواهیم این ها را جدا از هم کنید و جدا از هم آنها را مورد مطالعه قرار بدهیم ، در ذهن است . جدا جدا در خارج آنها را نداریم و یک شیء تحلیلی و انتزاعی از دل شیء دیگری هست .

قد تبين من الأبحاث السابقة أن الوجوب والإمكان والامتناع كصفات ثلاث لنسب القضايا وأن الوجوب والإمكان أمران وجوديان (این قسمت را ملاصدرا از استدلال های مشاء بر اثبات وجود منجا بودن این ها ، استفاده کرده است) لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة فهما (وجوب و امکان) موجودان (تا این جا از اشراق فاصله گرفت) لكن (از این جا از مشاء فاصله می گیرد) بوجود موضوعهما لا بوجود منحا مستقل (یعنی همان وجودی که ازش ماهیت کذا را انتزاع کردیم از همان وجود ، وجوب و امکان و فعلیت و وحدت و انتزاع می کنیم) فهما كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة و الكثرة و القدم و الحداث و القوة و الفعل و غيرها ، أوصاف وجودية (خودشان از سنخ وجود نیستند اما بالوجود متحقق هستند) موجودة للموجود المطلق بمعنى كون الاتصاف (اتحاد) بها في الخارج و عروضها (مغایرت) في الذهن و هي المسماة بالمعقولات الثانية باصطلاح الفلسفة

و ذهب بعضهم (انگار که بعضی می خواهند برای این ها وجود منحا‌زی قائل بشوند که این همان نظریه منسوب به مشاء است) إلى كون الوجوب و الإمكان موجودين في الخارج بوجود منحا‌ز مستقل و لا يعبؤ به هذا في الوجوب و الإمكان و أما الامتناع فهو أمر عديم بلا ريب .

مرحوم علامه می خواهد بفرماید که آن چیزی که الان گفتیم که وجوب و امکان در خارج هست اما امتناع نیست ، در این صورتی است که موضوع و موصوف مواد ثلاث را ماهیت و مفاهیم بگیرید . اگر ماهیت و مفهوم گرفتید اولاً بحث 3 شقی می شود اما اگر بحث را بخواهید بر اساس اصاله الوجود پی ریزی کنیم و مقسم را وجود قرار بدهیم ، معنای وجوب و امکان تغییر پیدا خواهد کرد . معنی وجوب و امکان بر اساس این نگاه تغییر می کند . وجوب یعنی شدت بی نهایت وجود ، وقتی وجود بی نهایت شدید باشد می شود وجوب و یعنی علت نمی خواهد و امکان دیگر به معنی یک حقیقت علی السویه نیست بلکه امکان یعنی فی غیره بوده یعنی متعلق الذات بالغير یعنی عین الربط بودن .

هذا كله (به کل مطالبی که تا الان مطرح شد) بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات (در صورتی است که عقل ماهیت را اعتبار کرده باشد یعنی ماهیت و مفاهیم را موضوع قرار داده باشد - اعتبار عقل ماهیت را یعنی مطالعه عقل ماهیات را) و المفاهيم موضوعات للأحكام و أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته فالوجوب كون الوجود في نهاية الشدة قائما بنفسه مستقلا في ذاته على الإطلاق (مطلقا مستقل است نه استقلالی که جوهر در مقابل عرض دارد یا استقلالی که علت های متوسط نسبت به معلول های پایین تر دارد) كما تقدمت الإشارة إليه و الإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه كوجود الماهيات فالوجوب و الإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما

